विषय निबंध
क्र. 32

सुधारणा व प्रगति.

REFBK-0001527

दा. ना. आपटे.

श्रीसयाजीसाहित्यमाला–पुष्प १५ वें.

(प्रकीर्णगुच्छ.)

सुधारणा व प्रगति.

जे. बी. क्रोझिअर कृत

सिव्हिलायझेशन ऍण्ड प्रोग्रेस

या ग्रंथाचा अनुवाद

कर्ता:–दाजी नागेश आपटे,

बी. ए; एल्एल्. बी.

वकील, वरिष्ठ न्यायाधिशी–बडोदें.

प्रसिद्धकर्ता,

बडोदें राज्याच्या देशी केळवणी खात्याच्या आज्ञेवरून

विठ्ठलभाई आशाराम ठक्कर

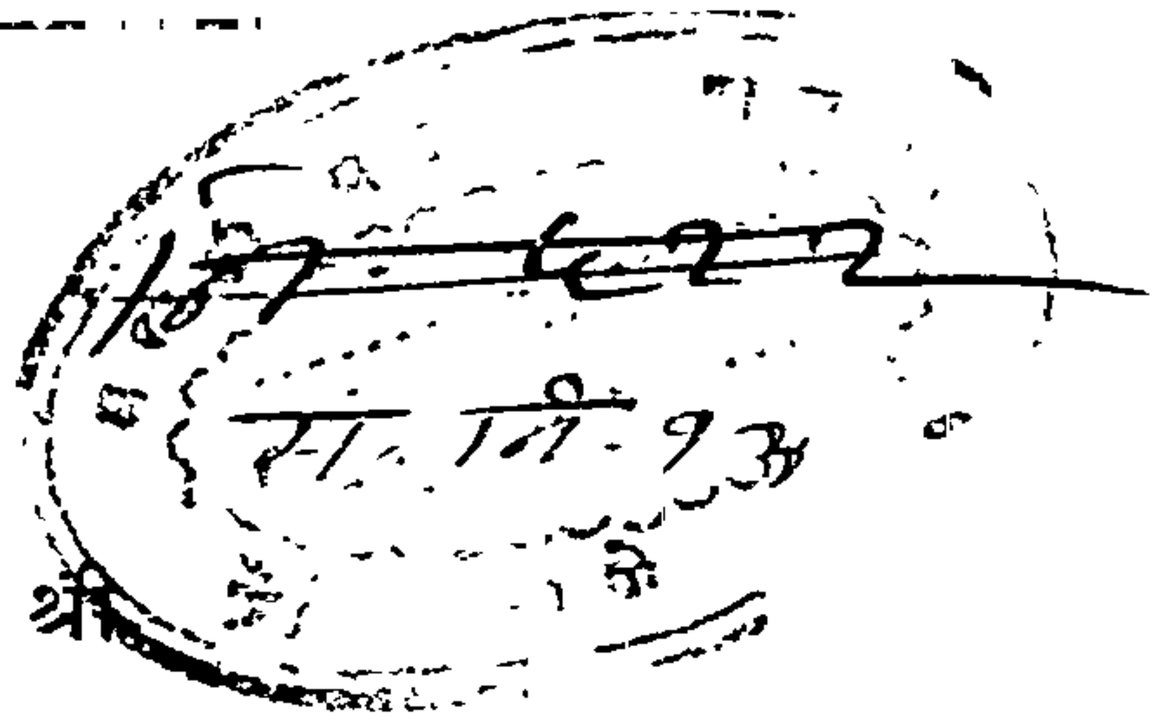
मॅनेजर आणि मालक, लुहाणामित्र स्टीम प्रिं. प्रेस—बडोदें.

इ. स. १९१८ वि. सं. १९७४

किंमत तीन रुपये.

प्रथमावृत्ति—प्रत ५००

बडोदें—शियापुरा, श्री लुहाणामित्र स्टीम प्रिं. प्रेसमध्यें,
हें पुस्तक विठ्ठलभाई आशाराम ठक्कर यांनीं स्वतः करितां
ता. १५—६—१९१८रोजीं छापून प्रसिद्ध केलें.



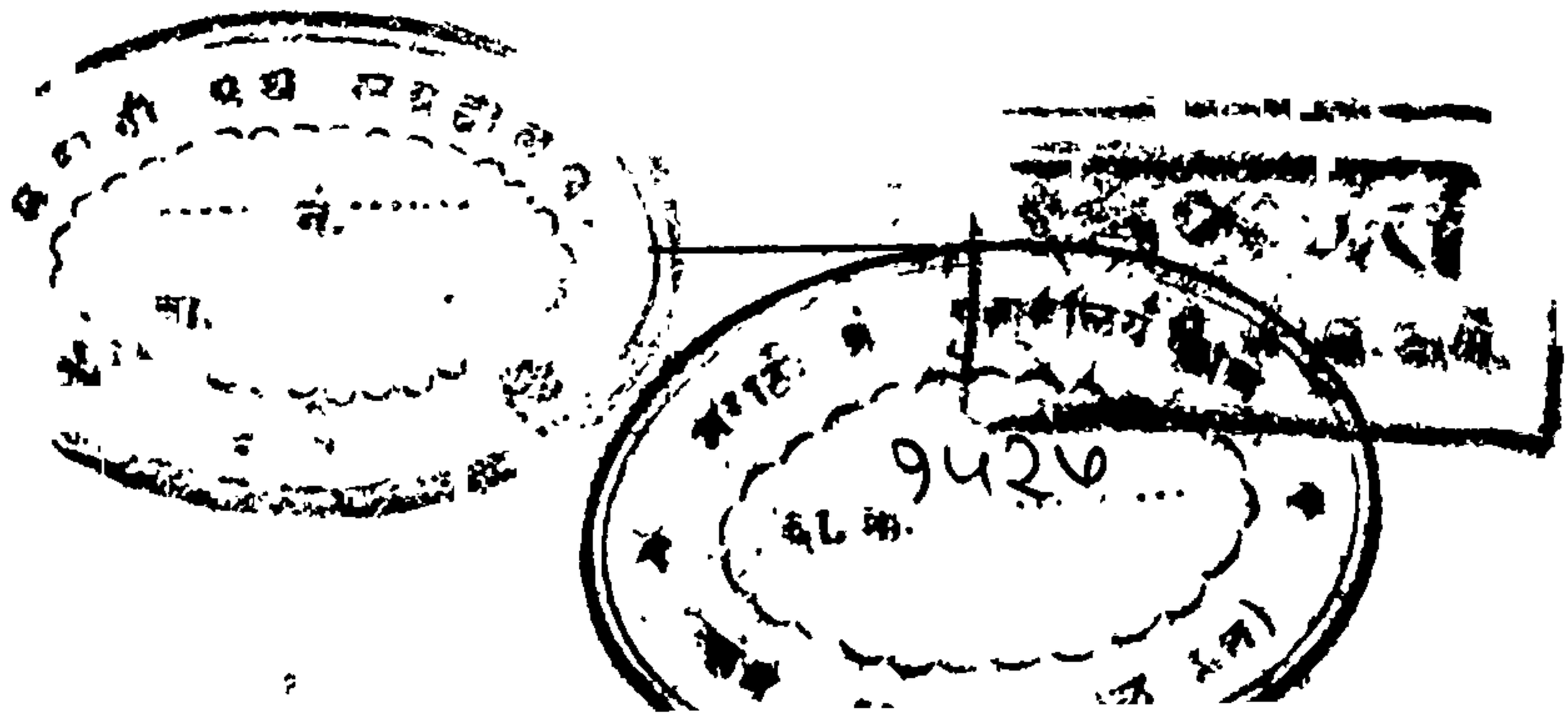
जाहिरात.

आपल्या देशी भाषांच्या साहित्याची अभिवृद्धि करण्याच्या सद्धेतूनें श्रीमंत महाराजा साहेब सर सयाजीराव गायकवाड, सेना-खासखेल समशेरबहादूर, जी. सी. एस. आय्. ह्यांनीं कृपावंत होऊन दोन लक्ष रुपयांची जी रकम अनामत ठेविली आहे तिच्या व्याजांतून **" श्रीसयाजीसाहित्यमालेंत "** विविध विषयांवर पुस्तकें तयार करण्यांत येत असतात.

हें पुस्तक क्रोझिअर कृत " सिविलिझेशन ॲन्ड प्रोग्रेस " नामक इंग्रजी पुस्तकाचा मराठी अनुवाद आहे, आणि तो उक्त मालेंतील **प्रकीर्ण-गुच्छांत** पुष्प पंधरावें म्हणून रा. रा. दाजी नागेश आपटे बी. ए., एल्एल्. बी. यांचेकडून तयार करवून प्रसिद्ध करण्यांत येत आहे.

बडोदें.
ता. ४-६-१९१८ } ज. पु. जोषीपुरा.

A. B. Clarke.
विद्याधिकारी,
भा. आ. बडोदें राज्य.



श्रीसयाजीसाहित्यमाला.

		किं. रु. आ. पा.	
१	संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास.	२—८—०	मराठी
२	भूपृष्ठविचार.	०-१०-०	गूजराती
३	आपणा लघुबन्धु अंग्रेज.	१—०—०	,,
४	अलकानो अद्भुत प्रवास.	१—४—०	,,
५	माबापने बे बोल.	०—४—० / ०—६—०	,,
६	हिन्दुस्तानना देवो.	४—०—०	,,
७	नीतिशास्त्र.	०-१४-० / ०-१०-०	,,
८	प्रेमानंद.	१—०—० / ०-१२-०	,,
९	जगतनो वार्तारूप इतिहास (भाग पहेलो).	३—८—०	,,
१०	बालोद्यानपद्धतीचें गृहशिक्षण.		मराठी
११	देहधर्मविद्यानां तत्त्वो.		गूजराती
१२	विज्ञानप्रवेशिका.		,,
१३	वीमाना फायदा.		,,
१४	दयाराम.		

प्रस्तावना.

अखिल मानवजातीच्या संस्कृतीचा अभ्यास हा एक अत्यंत स्फूर्तिदायक विषय आहे. इंद्रधनुष्याप्रमाणें मानवी व्यवसायांच्या निरनिराळ्या रंगांचें पृथक्करण करून पुन्हां विचाराच्या कांचेंतून उलट बाजूनें त्यांचें एकीकरण करणें हा समाजशास्त्ररूपी दर्पणविषयांतील (Optics) एक अत्यंत सुंदर प्रयोग आहे. हा प्रयोग क्रोझिअर या ग्रंथकर्त्यानें केला आहे. तसा स्वतंत्र प्रयोग करितां आला तर उत्तमच, निदान तो न आला तरी दुसऱ्यानें केलेल्या प्रयोगाची प्रतिकृति—त्याचें चित्रदर्शन—हेंहि कांहीं कमी रमणीय नसतें. तशी प्रतिकृति या अनुवादाच्या रूपानें काढण्याचा सुप्रसंग आल्यानें मला फार आनंद होत आहे.

अशा प्रकारच्या निरनिराळ्या चित्रांच्या प्रतिकृती निरंतर निघत रहाव्या यासाठीं बडोद्याचे राज्यप्रमु श्रीमंत महाराज सयाजीराव गायकवाड यांचा कृपासूर्य निरंतर प्रकाशत आहे. युरोपियन भाषांतील उत्तम ग्रंथांचें भाषांतर अथवा रूपांतर, एतद्देशीय प्रजेच्या ज्ञानवृद्धीसाठीं करविण्याची श्रीमंत महाराज साहेबांनीं योजना केली आहे. भाषांतर करण्याला लायक पुस्तकांची निवड करवून त्यांतील पुस्तकें भाषांतराला देण्यांत येतात. त्यांपैकीं क्रोझिअरच्या 'सुधारणा व प्रगति' (Civilization and Progress) या ग्रंथाचें सार मराठींत उतरविण्याची परवानगी मेहेरबान विद्याधिकारी साहेबांकडून मला मिळाली. भाषांतरांत मूळचे भाषाप्रयोग, उदाहरणें, दृष्टांत, कल्पना, परिभाषा वगैरे बिलकूल उतरूं शकत नाहींत व तसा प्रयोग केल्यास तो अगदींच बोजड व उपहासास्पद होतो. म्हणून रूपांतर करण्याची परवानगी मी मागितली, व त्याप्रमाणें ती मला

मिळाली. यामुळें मूळची विषयाची रूपरेषा व विचारपरंपरा कायम ठेऊन उपमा, दृष्टांत, उदाहरणें व प्रसंगविशेषीं कांहीं कल्पना या अनुवादांत मी नवीन प्रवेशविल्या आहेत. पाश्चात्य पद्धतीनें व सशास्त्र रीतीनें मांडिलेलीं समाजशास्त्राचीं तत्त्वें महाराष्ट्राच्या भाषेंत महाराष्ट्राच्या कल्पनांनीं उतरविण्याचा हा प्रयत्न वाचकांना प्रिय होईल अशी मला आशा आहे.

इतक्या गहन व सर्वव्यापी विषयाचें कांहीं निश्चित तत्त्वांच्या धोरणानें आकलन व विवेचन करण्याचा प्रयत्न मराठी भाषेंत अजून झाला नाहीं या दृष्टीनेंहि या ग्रंथाला अपूर्वता आहे.

श्रीमंत महाराजांच्या ज्ञानवृद्धीच्या अपूर्व इच्छेमुळें, स्तुत्य दानशूरतेमुळें व अनुकरणीय प्रोत्साहनामुळें हा ग्रंथ निर्माण होऊं शकला, या बद्दल श्रीमंतांचे आभार मानावे तितके थोडेच आहेत.

त्यांच्याच कृपांशानें मे० विद्याधिकारी साहेब यांजकडून शक्य ती सवलत व मदत मला मिळूं शकली याबद्दल त्यांचा मी आभारी आहे.

ग्रंथ लिहितांना व तो पुरा झाल्यावर, तो वाचून पाहून वेळोवेळीं उपयुक्त सूचना केल्याबद्दल, येथील सेकंडरी ट्रेनिंग कॉलेजचे प्रिन्सिपाल रा. रा. नंदनाथ केदारनाथ दिक्षीत, बी. ए. व बडोदा कॉलेजांतील प्रो० दत्तात्रय गोविंद केतकर, एम्. ए. या उभयतांचे मजवर उपकार आहेत.

शेवटीं, लुहाणा प्रेसचे मालक रा. विठ्ठलभाई आशाराम ठक्कर यांनीं गेल्या भयंकर प्लेगाच्या अडचणींतहि सदर ग्रंथ छापून काढण्याच्या कामीं घेतलेल्या परिश्रमाबद्दल त्यांचे आभार मानणें अवश्य आहे.

बडोदें, रावपुरा.
तारीख १९ मे सन १९१८

दा. ना. आपटे.

ग्रंथाची संक्षिप्त अनुक्रमणिका.

विषय.				पृष्ठें.
विषयपरिचय	....	....	....	१
प्रथम परिच्छेद–प्रमाणचिकित्सा.				
प्रकरण पहिलें–इतिहास	....	....	....	१
प्रकरण दुसरें–आधिभौतिक शास्त्रें....		....	....	३४
प्रकरण तिसरें–अतिभौतिकप्रमाण...		....	....	५९
प्रकरण चवथें–सत्यप्रमाण	....	....	....	८९
द्वितीय परिच्छेद–साध्यमीमांसा.				
प्रकरण पहिलें–सुधारणेचें साध्य	....	....	....	९८
प्रकरण दुसरें–सुधारणेचा मार्ग	....	....	....	१०७
प्रकरण तिसरें–नियामक तत्त्व	....	....	....	११५
प्रकरण चवथें–परिस्थितीचें समीकरण		....	....	१३१
तृतीय परिच्छेद–विषयविवेचन.				
प्रकरण पहिलें–समाजरचना	...	....	....	१४१
प्रकरण दुसरें–जनताधर्म	....	....	....	१८४
प्रकरण तिसरें–धर्मसाधन	....	....	....	२१८
प्रकरण चवथें–राजकीय अनुशासन		....	...	२५८
चतुर्थ परिच्छेद–उपसंहार.				
प्रकरण पहिलें–पूर्ववृत्त	....	....	....	३३६
प्रकरण दुसरें–सुधारणेचें अचलस्वरूप		....	....	३४९
प्रकरण तिसरें–सुधारणेचें चलस्वरूप		....	....	३५८
प्रकरण चवथें–सिंहावलोकन	...	....	....	३६७

M.Ph.93

विस्तृत अनुक्रमणिका.

प्रथम परिच्छेद–प्रमाणचिकित्सा.

प्रकरण १ लें–इतिहास.

सुधारणेचीं तत्त्वें जाणण्याच्या प्रमाणाची आवश्यकता–प्रमाण शब्दाचा अर्थ–इतिहास प्रमाण–इतिहासाची उदाहरण दृष्टीनें किंमत–गतकालाचें विहंगदृष्टीनें अवलोकन–इतिहासवादाचे दोन पक्ष–पहिला वर्णनात्मक, दुसरा विवेचनात्मक–दोन्हींतहि ध्येयाची निवड करण्याचें सामर्थ्य नाहीं–ध्येय दोन प्रकारचें असतें, व्यक्तीचें व समाजाचें–तत्कालीन परिस्थितीच्या ज्ञानाची आवश्यकता–विवेचनात्मक पक्ष परिस्थितीची फोड करून ऐतिहासिक सिद्धांत स्थापित करितो कीं काय ?–नाहीं. परिस्थितीच्या विग्रहास वर्तमानकालज्ञान अवश्य असतें.–स्पेन्सरचें उत्क्रांतितत्त्व–इतिहासाचें खरें कार्य वर्तमानकालांतील सिद्धांतांस दाखले पुरविणें हेंच होय.

प्रकरण २ रें–आधिभौतिक शास्त्रें.

आधिभौतिकप्रमाणपक्ष–आक्षेपकथन–पांचभौतिक सृष्टीवरील स्वामित्व म्हणजेच सुधारणा–या विचारपद्धतीचा इतिहास–लॉर्ड बेकन–भूयोदर्शनाची उपपत्ति–उत्क्रांतिवाद–या प्रमाणाचें परीक्षण–त्यानें मन, बुद्धि इत्यादिकांचा अंत लागण्याची अशक्यता–प्राणांचा उद्गम समजविण्यास असमर्थ आहे–सर ऑलिव्हर लॉजचें मत–ल्युड्विग् बुश्नेर–प्रकृतीविषयीं एक नवी कल्पना–व्युंटची उपपत्ति–या विषयावरील आर्यविचारपरंपरा–सृष्टीची घटना–परमाणू–आरंभवाद–परिणामवाद–विवर्तवाद–समारोप.

प्रकरण ३ रें–अतिभौतिक प्रमाण.

भौतिक प्रमाणाची परिमित शक्ति–अतिभौतिकाचा उद्गम–मानसशास्त्र–त्याचा शरीरशास्त्राशीं संबंध–प्राणिशास्त्राचा उदय–मेंदूची रचना–मानसशास्त्राची उणीव–त्यानें मनाच्या कर्तृत्वाची दिशा समजत नाहीं–मन व मेंदू यांचा कार्यकारणसंबंध नाहीं–त्यामुळें नवीन उपपत्तीची आवश्यकता–कार्डिनल न्यूमन–तत्कालीन स्थिति–भौतिक शास्त्रें व धर्मश्रद्धा यांचा झगडा–न्यूमनची उपपत्ति–भौतिक शास्त्रांचें त्याच्या मतें सामर्थ्य–त्याचें ' प्रमाण '–अंतःप्रामाण्य अथवा अंतःस्फूर्ति–उदाहरणें–त्याच्या प्रमाणाचें परीक्षण–त्यांतील दोन दोष–पहिला, सृष्ट सिद्धांतांना केवळ संभाव्यता व धार्मिक समजुतींना पूर्ण निश्चितता देणें चुकीचें आहे–दुसरा, अंतःस्फूर्ति म्हणजे कांहीं अनिर्वचनीय विकार आहे असें मानणें चुकीचें आहे.–सत्यप्रमाणाची आवश्यकता.

प्रकरण ४ थें–सत्यप्रमाण.

सत्यप्रमाण म्हणजे मानवजातीच्या अंतःकरणाचें सार्वदृष्टिक आकलन–पूर्वीच्या सर्व प्रमाणांचें एकीकरण–सुधारणेच्या विषयाचें अनेकविध रूप–त्यांच्या एकीरणाची आवश्यकता–विद्युत्प्रवाहाची उपमा–काँतचें मत व त्यांतील दोष–कार्लाईलचें मत व त्यांतील उणीव–सर्वांगी संस्कृतीच्या कल्पनेचीं उदाहरणें–कालिदास–गटे–बेकन–एमर्सन–कालिदास–भवभूति–निष्कर्ष.

द्वितीय परिच्छेद–साध्यमीमांसा.

प्रकरण १ लें–साध्याचें लक्षण.

सुधारणेचें साध्य व्यक्तीचा उत्कर्ष व तिची समाजाच्या बंधनांतून मुक्तता हें होय–उदाहरणें–लहान मुलें–स्त्रिया–रोमन कालांतील कुटुंब-

व्यवस्था—गुलामगिरी—सामाजिक उन्नति—अनुशासनांतील उन्नति—धार्मिक उन्नति—नैतिक उन्नति—तत्वज्ञान—निष्कर्ष.

प्रकरण २ रें—सुधारणेचा मार्ग.

व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याची कल्पना—तिचा अतिरेक—स्वतंत्रतेचें लक्षण—स्वतंत्रता म्हणजे स्वच्छंदीपणा नव्हे—व्यक्तीवर समाजाचा पडणारा दाब—व्यक्तीची नीतिकल्पना—सामाजिक नीतिकल्पना—दोहोंचा परस्पर संबंध—शिष्टाचार—धर्मकल्पना—व्यक्ति व समाज या दोहोंमधील समतोलपणा हीच साध्यावस्था—व्यक्तीला समाजाच्या नीतिकल्पना-संग्रहानें नियंत्रित करून उन्नत करणें हाच सुधारणेचा मार्ग.

प्रकरण ३ रें—नियामक तत्त्व.

सुधारणेच्या मार्गांतील अडचण—नियामक तत्त्व—त्याबद्दलचीं दोन मतें—उपदेशवाद व परिस्थितिवाद—कार्लाईल व कॉंत यांनीं केलेला पहिल्या वादाचा पुरस्कार—त्यांच्या मतांचें परीक्षण—परिस्थितीचें महत्त्व व तिची अनिवार्यता—उदाहरणें—लॉर्ड मोलें यांचें मत—सिद्धांत—परिस्थिति हेंच नियामक तत्व होय.

प्रकरण ४ थें—परिस्थितीचें समीकरण.

परिस्थितीची अडचण दूर करण्याचा उपाय—समीकरण—ताज्याचा दृष्टांत—समतोलपणाची अवस्था—समीकरणाची प्रक्रिया—समीकरण म्हणजेच तडजोड होय—हीच समाजाची साम्यावस्था होय.

तृतीय परिच्छेद—विषयविवेचन.

प्रकरण १ लें—समाजरचना.

सुधारणेचीं तत्त्वें मानवी व्यवसायांना लावून त्यांचें परीक्षण—समाजरचना—समाजशास्त्र—या दोहोंचा परस्परसंबंध—समाजशास्त्राची चिकि-

त्सा–ऑगस्त कात–त्याचा ग्रंथ, ' Positive Philosophy '–(Humanity) मानवसमाज अथवा जनतेची कल्पना–ईश्वराच्या जागीं जनतेची काँतनें केलेली स्थापना–काँतची त्रैवर्णिक समाजरचना–पुरोहितवर्ग–व्यापारीवर्ग–कामगारवर्ग–दरेक वर्ग इतरांपासून भिन्न ठेवण्याची जरूरी–स्त्रिया–काँतच्या मतांवर विरुद्धपक्षीयांचे दोन आक्षेप पहिला, काँतनें मानिलेली मानवजातींतील विषमता अस्वाभाविक व विघातक आहे–दुसरा, वरील समाजरचना समाज मान्य करणार नाहीं.–वरील दोन आक्षेपांना आधुनिक समाजशास्त्रज्ञांनीं दिलेलें प्रत्युत्तर–काउंत आर्थर द गोबिनो–विषमता हेंच सृष्टीचें बीज–मानवजातीचें वर्गीकरण–भिन्न समाजांतील तत्त्वभेद–कोणत्याही दोन समाजांच्या संस्कृती निरंतर भिन्न मार्गानेंच चालतात–एका समजांतही जातिभेद कायम राहणार–गिडिंग्सचें मत–हिंदुस्थानांतील जातिभेद-पद्धतीचें परीक्षण–ऋग्वेदकालापासूनचें तिचें अस्तित्व–उपनिषत् कालांतील तिच्या अस्तित्वाचे निदर्शक उतारे–स्मृतिकालांतील उतारे–जातिभेदाची तत्कालीन स्थितिस्थापकता–डॉ. हॉगचें मत–पाश्चात्य समाजचिकित्सकांची या पद्धतीविषयींचीं मतें व त्यांचें परीक्षण–पहिलें मत, ही पद्धति म्हणजे ब्राह्मणांची लुच्चेगिरी–नेस्कील्डचें मत, जाती या धंद्याच्या भेदामुळेंच उत्पन्न झाल्या–इवेट्सनचें मत–सेनार्तचें मत, जातिभेद हा प्रागतिक समाजांचा स्वाभाविक परिणाम आहे–या मतावरील आक्षेप–रिस्ले यांची उपपत्ति–हिंदुस्थानांतील विशिष्ट तात्विक विचारसरणी–निष्कर्ष.

प्रकरण २ रें–जनताधर्म.

जगताच्या अवाढव्य पसाऱ्याचें वर्गीकरण–धर्म शब्दाचा अर्थ–त्याचें निरनिराळ्या विवेचकांनीं केलेलें लक्षण–इम्यान्युअल कँट्, धर्म म्हणजे नीतिशास्त्र–फिश्टे, धर्माचा विषय ज्ञान होय–श्लॉयरमॅकर,

सृष्टीच्या आद्यतत्वावर अवलंबून राहणें म्हणजेच धर्म–हेगेल, धर्म म्हण पूर्ण स्वातंत्र्य होय–ऑगस्त काँत, धर्म म्हणजे समाजसेवा होय–फॉयर-बॅक, धर्म म्हणजे स्वसुखच–वरील सर्व धर्मलक्षणांच्या मूळाशीं असलेल्या आद्यतत्वाची कल्पना–त्याचें लक्षण–काँतची मीमांसा–मानसशास्त्राचा एक नियमः–मनुष्य अज्ञेय सृष्ट चमत्कारांचें कर्तृत्व देवतेच्या कल्पनेला देतो–काँतच्या मतें या नियमांतील चूक–त्याच्या मताप्रमाणें धर्मकल्प-नांची उत्क्रांति–धार्मिक चतुष्पदी–काँतच्या मताचें खंडण व त्यांतील दोष–पहिला, भूमिकाभ्रम; स्थूल व सूक्ष्म यांच्या भिन्न भूमिका–दुसरा, जनतेच्या अंगीं ईश्वराच्या कल्पनेंत मानिलेल्या गुणांचा अभाव–तिसरा, जनता म्हणून कांहीं एकात्मक वस्तूच नव्हे–प्रत्यक्षप्रमाणवादाची अयथार्थता–श्रद्धेनें मानिल्या गेलेल्या अप्रत्यक्ष वस्तूंच्या कल्पना–उदाह-रणें–अस्तिपक्षीं परमेश्वराची सिद्धि–कारणवाद–कर्तृवाद–स्वरूपवाद–या वादांची परस्परपोषकता–ईश्वराविषयीं तत्वज्ञांची कल्पना–व्हॅनिनी–विष्णुपुराण.

प्रकरण ३ रें–धर्मसाधन.

धर्माविषयीं तीन भिन्न उपपत्ति–श्रद्धावाद, मॅक्समय्यूलर–बुद्धिवाद, लाईबनिट्झ्–भावनावाद, टिंडाल–उत्क्रांतिवाद–धर्मकल्पनांना दोन तत्वांचा आधार असतो. पहिलें प्रतिबिंबतत्वः मनुष्याच्या ईश्वरविष-यक कल्पना तत्कालीन परिस्थितीच्या निदर्शक असतात–प्रतिबिंबतत्वाचें तीन भाग–देवतांची संख्या, स्वरूप व उपास्यउपासक संबंध–उदाहरणें–धर्मकल्पनांना आधारभूत असें दुसरें तत्व, समीकरणतत्व–उत्क्रांतिवाद व समीकरण यांचा परस्परसंबंध–समीकरणाचीं उदाहरणें–तत्वज्ञान–ख्रिस्तीधर्म–हिंदुधर्म–वेदकालीन भौतिक लालसा; अविनाशी वस्तूच्या कल्पनेची आवश्यकता–तत्वज्ञानाच्या चार पायऱ्या–सलोकता–समीपता, माध्वसंप्रदाय–सरूपता, रामानुज–सायुज्यता, शंकराचार्य–बुद्धधर्माचा

बाह्यतः वाटणारा अपवाद—त्याचें निराकरण—हीनयान व महायान पंथ-धर्माचीं कार्यें—मानवी बुद्धीचें समाधान—मानवी मनोभावनांचें समाधान—नैतिक नियमांची शाश्वती—कर्ममार्गाकडे प्रवृत्ति—धर्मकार्याविषयीं कांहीं शंका व त्यांना उत्तर.

प्रकरण ४ थें—राजकीय अनुशासन.

प्रास्ताविक—राजकारणाचा इतर शास्त्रांशीं असलेला संबंध—मनुष्याची समाजप्रियता—समाजाला राष्ट्रत्व येण्यास लागणारे षड्गुण—पहिला, लोकसंख्या,—दुसरा, विशिष्ट भूमि—तिसरा, त्यांतील लोकांचें सामान्यहितमूलक ऐक्य—चवथा, शासित व शास्ते असा भेद, व त्याचे भिन्न भिन्न प्रकार—पांचवा, राष्ट्राची प्राणित्वता—सहावा, राष्ट्राचें नैतिकशील—राजकीय अनुशासनाच्या कल्पनेचें हिंदुस्थानांतील अवस्थांतर—वेदकालीन राजाची कल्पना बलसामर्थ्यावर अवलंबून असे—उदाहरणें—स्मृतिकालीं उद्भवलेले अनुशासनाचे प्रश्न व त्यांची योजना—प्रजापालन हाच सर्वश्रेष्ठ राजधर्म होय—प्रजेला त्या कालीं सार्वभौम अनुशासनांत अधिकार नसत असें अनुमान—पाश्चात्य राजकीय कल्पनांचा इतिहास—ग्रीस व रोम मधील प्रजासत्ताक राज्यें—नंतरचें मध्ययुग—मॅकिआव्हेलीची कल्पना, अनियंत्रित राजसत्ता—जीन बोदींची उपपत्ति, अभिजनसत्ता—ग्रोशिअस, राजकारण प्रजाहिताच्या अनुरोधानें चालविण्याची कल्पना—हॉब्ज, राजकारणांतील प्रजेचें कर्तृत्व व बिनशर्ती कराराची कल्पना—लॉक्,—शर्ती कराराची उपपत्ति—रूसो, राजा प्रजेचा नोकर असल्याची कल्पना—मेनचें लक्षण—निष्कर्ष.

अभिजनसत्तेचें स्वरूप व संघदृष्ट्या तिचें स्वार्थी उद्दिष्ट—व्यक्ति व संघ यांच्या नैतिक कल्पनांतील भेद—अभिजनसत्तेचे समाजावरील कायमचे नैतिक व सामाजिक परिणाम—पहिला, विषमतेच्या तत्वाचा

प्रसार–दुसरा, सार्वजनिक अज्ञान–तिसरा, आलस्याची वृद्धि–तिची लोकसत्तेशीं तुलना.

लोकसत्ता–लोकसत्तेविषयीं एक सूचना; तिचे पूर्वकालांतील इतिहासांत आढळून येणारे नमुने निर्दोष नव्हत–उदाहरणें–ग्रीसमधील पद्धति–तिचा दोष, अल्प लोकसंख्या–रोम मधील पद्धति–तिचा दोष, गुलामगिरीची संस्था–फ्रान्समधील पद्धति–तिचा दोष, अधिकारांचें केंद्रीकरण–लोकसत्तेवरील राजकीय आक्षेप–पहिला, तिचें पर्यवसान जुलमी राज्यपद्धतींत होतें–उत्तर–दुसरा, या पद्धतींत वाडशी इसमास फाजील क्षेत्र सांपडतें–उत्तर–तिसरा, लोकसत्तेंत पराक्रमी शास्ता कोणीच नसल्यानें राष्ट्र हीनस्थितीप्रत जातें–उत्तर–चवथा, तींत गांवगुंड लोकांचें फावतें–लोकसत्तेवरील अर्थशास्त्रविषयक आक्षेप, या पद्धतींत कालांतरानें समाजांत संपत्तीची विषम वाटणी होते–उत्तर–लोकसत्तेवरील नीतिशास्त्रदृष्ट्या दोन आक्षेप–पहिला, तींत बहुसंख्याक लोकांचा जुलूम होतो– उत्तर–दुसरा, एकंदर समाजाची नीति हीनावस्थेप्रत जाते.–उत्तर–लोकसत्तेवर सामाजिक दृष्ट्या दोन आक्षेप–पहिला, तींत विविधता असत नाहीं.–उत्तर–दुसरा, तींत सुसंस्कृति (Culture) असत नाहीं–उत्तर–निष्कर्ष.

चतुर्थ परिच्छेद–उपसंहार.

प्रकरण १ लें–पूर्ववृत्त.

संस्कृतिशास्त्राची आजपर्यंतच्या विवेचकांनीं केलेली चिकित्सा व तिचें परीक्षण–ऑगस्त काँत–त्याचा दोष, सूक्ष्म वस्तूंच्या शोधाचा अभाव–गिझोची उपपत्ति–त्याचा दोष, त्यानें आपल्या चिकित्सेंत तत्वनिर्णय केला नाहीं.–बकल–त्याचा दोष, त्यानें केवळ आधिभौति-

काला महत्व दिलें–कार्लाइलची मीमांसा–त्यांतील वैगुण्य, त्यानें भौतिकशास्त्रांना अजीबात धिःकारलें–हर्बर्ट स्पेन्सर–उत्क्रांतिवाद–त्याचे दोन दोष, त्याची चिकित्सा फाजील व्यापक झाली आहे. दुसरा, ती केवळ भूतसृष्टीला लागू पडते–हेगेलचा सिद्धांत–त्यांतील वैगुण्य, त्यानें केवळ विचारसृष्टीलाच प्राधान्य दिलें–संस्कृतीच्या सशास्त्र विवेचनाची जरूरी–या ग्रंथानें ती पुरी करण्याचा केलेला प्रयत्न.

प्रकरण २ रें–सुधारणेचें अचलस्वरूप.

सुधारणेचे चार घटक अवयव–परिस्थिति, आधिभौतिकशास्त्रें, धर्म व तत्त्वज्ञान–त्यांचें स्वतंत्र स्वरूपवर्णन.

प्रकरण ३ रें–सुधारणेचें चलस्वरूप.

मागील प्रकरणांतील चार घटकावयवांची परस्परांवरील क्रिया-प्रतिक्रिया–समाजांतील अशिक्षित भागावर पहिल्या तीन अवयवांचा परिणाम होतो व विचारी पुरुषांवर चवथ्याचा होतो.

प्रकरण ४ थें–सिंहावलोकन.

ग्रंथांत क्रमशः आलेल्या प्रकरणांचा व मुद्यांचा निर्देश व त्यांची संगति.

श्री.

विषयपरिचय.

अखिल विश्वाच्या अस्तित्वाचें व चैतन्याचें मुख्य लक्षण गति होय. या गतिशक्तीच्या योगानें सर्व विश्व निरंतर चल स्थितींत असतें. हा विश्वाचा व गतीचा संबंध अभेद्य असल्यामुळें विश्वाचें कोठें तरी व कसें तरी चलन होणें हें अपरिहार्यच आहे. हें विश्व सजीव व निर्जीव अशा दोन प्रकारच्या वर्गांनीं युक्त आहे. त्यापैकीं सजीव सृष्टि स्वप्रेरित व निर्जीव सृष्टि परविकार्य असते. सजीव सृष्टींत मनुष्यप्राण्याखेरीज इतर प्राणिवर्ग हे बुद्धीच्या दृष्टीनें कमीअधिक प्रमाणानें पण हीनबलच असल्यामुळें, फक्त मनुष्यप्राण्याचीच सुबुद्ध कोटींत गणना केली जाते. या त्याच्या बुद्धिमत्त्वामुळें, मनुष्यप्राण्यालाहि इतर सृष्टीप्रमाणेंच अपरिहार्य असलेल्या गतीच्या मूळाशीं त्याचा कांहीं तरी हेतु असतो. हेतूच्या व गतीच्या कार्यकारणभावानें कांहीं सिद्धान्त निश्चित होतात, व अशा रीतीनें निश्चित झालेल्या सिद्धांतांच्या अनुरोधानें आपल्या आचरणाचें धोरण व्यक्तीला ठरवितां येतें. * दरेक मनुष्याचें सर्व प्रयत्न सुखमूलक असल्यामुळें ज्या प्रकारच्या कृत्यांनीं सुख होईल तींच कृत्यें करण्याची बुद्धि त्याला वर सांगितलेल्या परंपरेनें होते; व म्हणून हेतुमूलक कृतीनें

---

* When we perform an action we perform it in consequence of some motive or motives. That these motives are the results of certain antecedents, and that therefore if we are acquainted with the whole of those antecedents and with all the laws of their movements, we could with un-erring certainty predict the whole of their immediate results. Buckle's 'History of Civilization,'

सुखाच्या अवस्थेप्रत जाण्याच्या पद्धतीला सुधारणा अथवा संस्कृति असें म्हणतात. इंग्रज ग्रंथकार बकल यानें आपल्या 'संस्कृतीच्या इतिहासांत' हीच चिकित्सा स्वीकारिली आहे. परंतु सुबुद्ध मनुष्य हा समाजशील प्राणी आहे. त्यामुळें एका व्यक्तीचे हेतु व ते साधण्यासाठीं तिनें केलेलें सहेतुक प्रयत्न यांच्यावर त्याच समाजांतील इतर व्यक्तींच्या प्रयत्नांची प्रतिक्रिया झाल्यावांचून रहात नाहीं. कित्येक वेळीं या इतर व्यक्तींच्या कृती प्रथम व्यक्तीच्या कृतीला उपकारक असतात, व कित्येक वेळीं उपरोधक होतात. अशा वेळीं सर्व व्यक्तींच्या कृतींचा मेळ कसा घालावा, सर्वांच्या कृतींचें एक सामान्यहितमूलक ऐक्य कसें ठरवावें, व अनेक व्यक्ती मिळून झालेल्या त्या समाजाला अंतिम सुखस्थितीला पोहोंचण्यासाठीं, त्याच्या कृतींचें धोरण कसें निश्चित करावें, हा प्रश्न उत्पन्न होतो. या प्रश्नाचें उत्तर देण्याच्या केलेल्या भिन्न भिन्न प्रयत्नांनाच 'संस्कृतीच्या उपपत्ती' म्हणतात.

व्यवहारांत पुष्कळ वेळां आपण असे शब्दप्रयोग उपयोजितों कीं, "अमुक समाज सुसंस्कृत आहे, तर दुसरा एक समाज असंस्कृत आहे; आफ्रिकन लोकांपेक्षां आशियाटिक सुधारलेले आहेत, व आशियांतीलहि कित्येक समाजांपेक्षां कित्येक युरोपिअन समाज सुधारलेले आहेत." परंतु या शब्दप्रयोगांत ध्वनित होणाऱ्या अनेक तत्त्वांची यथार्थ कल्पनाहि पुष्कळांना नसते. सुधारणा म्हणजे काय, तिचें लक्षण काय, ती प्राप्त करून घेण्याचा मार्ग कोणता, त्या मार्गांत कोणते प्रत्यवाय येण्याचा संभव आहे, त्यांचें निराकरण कसें करावें, सुधारणेच्या तत्त्वांच्या धोरणानें व्यवहाराच्या नित्य व्यवसायांत आचरण कसें असावें, इत्यादि प्रश्नांचा विचार बहुतेकांना अपरिचितच असतो.

या सर्व प्रश्नांचा सशास्त्र अभ्यास म्हणजेच संस्कृतिशास्त्राचा अभ्यास होय. असा अभ्यास झाल्याशिवाय कोणत्याहि समाजाच्या

गतिस्थितीचें सम्यक् ज्ञान केव्हांहि होणार नाहीं, व तें झालें नाहीं म्हणजे समाजाला इष्टसाध्याची दिशाहि दर्शवितां येणार नाहीं.

या संस्कृतिशास्त्राच्या अभ्यासांत इतिहासांतील पूर्वकालीन सर्व समाजांच्या परिस्थितीचें पृथक्करण करावें लागतें. तत्कालीन परिस्थिति, पूर्वपरंपरा, समाजाचें कल्पनावैशिष्ठ्य, त्याचें साध्यस्वरूप, या सर्वांचा प्रथम पृथक्त्वानें विचार करून, नंतर त्या सर्वांचा मेळ साहचर्यानें कसा घालतां येईल हें निश्चित करावें लागतें.

व्यक्ति व समाज यांचें परस्परांशीं अवयव व अवयवी असें नातें असल्यामुळें, त्यांचा एकमेकांशीं नित्य संबंध येतो. एका व्यक्तीनें समाजांतील इतर व्यक्तींशीं निरंतर कोणत्या प्रकारच्या संबंधांत रहावें, याचा विचार करून समाजरचनेचें तत्त्व ठरवावें लागतें. त्या समाजाचे सर्व व्यवहार त्यांतील व्यक्तींपैकीं कोणाच्याहि योग्य हक्कांचें इतरांकडून अतिक्रमण न होतां चालावे, यासाठीं राजकारणाचा विचार करावा लागतो. व्यक्ति व समाज हे दोन्हीं सृष्टीच्या ज्या आदिकारणापासून उत्पन्न झाले, त्या कारणाशीं या दोहोंचा असलेला संबंध धर्मशास्त्राला निश्चित करावा लागतो.

तथापि या सर्व अंगांचा भिन्न विचार केल्यानें सर्व कार्य होत नाहीं; तर हीं सर्व अंगें एकमेकाशीं संबद्ध असल्यामुळें, या सर्वांच्या आंत गोंविलेलें सूत्र कोणतें आहे याचा विचार अवश्य करावा लागतो. पुढील एका प्रकरणांत म्हटल्याप्रमाणें विद्युतशक्तीच्या सम व विषम अशा दोन प्रवाहवाहक तारांच्या एकत्र जोडण्यानेंच ज्याप्रमाणें विद्युत्-शक्ति कार्यकारक होऊं शकते, त्याचप्रमाणें संस्कृतीच्या अंगांचा मेळ घालून देणाऱ्या तत्त्वसंबंधानेंच संस्कृतीची मीमांसा कार्यकर होणार आहे. यासाठीं कांहीं ठराविक तत्त्वांवर ती मीमांसा निश्चित करणें हें जरूरीचें असतें.

अशा प्रकारची संस्कृतीची चिकित्सा युरोपांत केली गेली आहे. दरेक समाजतत्त्वज्ञानें आपआपल्या मतें संस्कृतीचें कांहीं तत्त्व नक्की करून, आपला तन्मूलक सिद्धांत निश्चित-करण्याचा प्रयत्न केला आहे. कोणी आधिभौतिक शास्त्रांच्या प्रगतीलांच समाजाचें साध्य ठरविलें, तर कोणी केवळ अध्यात्मिक तत्त्वाचा अवलंब केला; कोणी उत्क्रांति-वादाचा आश्रय केला, तर कोणी नैतिक उन्नतीला श्रेष्ठ मानिली. परंतु हे सर्व दृष्टिकोण एकवटून, समाजाची सर्वांगीण चिकित्सा करून, संस्कृतीचा अभ्यास पूर्वी कोणाच्या हातून साध्य झाला नाहीं; तो जॉन बीएॅटी क्रोझिअर या ग्रंथकारानें करण्याचा प्रयत्न केला.

हा क्रोझिअर अमेरिका खंडाच्या उत्तरभागीं असलेल्या कानडा या ब्रिटिशसाम्राज्यांतर्गत लोकसत्ताक देशांत इसवी सन १८४९ सालीं जन्मला. त्या कालीं कानडा देशाची स्थिति कांहीं फारशी सुव्यवस्थित नव्हती. इंग्लंड वगैरे देशांतून वसाहती करण्यासाठीं कानडांत लोक जाऊन आपआपली व्यवस्था करून, परिस्थितीची घडी जुळवीत होते. त्यामुळें, व क्रोझिअरची घरची स्थिति गरीबीची असल्यामुळें, त्याला उत्तम शिक्षणाचा फारसा लाभ घेतां आला नाहीं. तथापि, प्रथम कांहीं वर्षें युनिव्हर्सिटींत पांच चार निरनिराळ्या धंद्यांचें शिक्षण घेण्याचा अर्धवट प्रयत्न केल्यावर अखेर, निर्वाहाला कांहीं तरी धंदा अवश्य आहे म्हणून, त्यानें युनिव्हर्सिटीच्या वैद्यकीय शाळेंत जाऊन तेथील शेवटची परिक्षा दिली. तथापि त्याच्या बुद्धीला मूळपासून तत्त्वविवेचनाचें वळण लागलेलें असल्यामुळें, इतर अभ्यास चालू असतांहि त्याचें समाजशास्त्राचें चिंतन चालूंच होतें. पुढें अखेरची परीक्षा पास झाल्यावर आपल्या तत्त्वविचारांच्या परिपोषाला कानडा देश त्याला आकुंचित वाटूं लागल्यामुळें, स्थलांतर करण्याचें ठरवून त्यानें इंग्लंडांत गमन केलें.

तेथें गेल्यावर समाजाच्या संस्कृतीची चिकित्सा करणाऱ्या अनेक ग्रंथांचें परिशीलन करून, कार्लाईलसारख्या त्या वेळीं हयात असलेल्या तत्त्वज्ञांचा प्रत्यक्ष परिचय करून, अखेर आपल्या मतानें सर्वांगपरिपूर्ण अशी संस्कृतीची मीमांसा त्यानें हल्लींच्या ' सुधारणा व प्रगति ' या ग्रंथाच्या रूपानें प्रकाशित केली.

या ग्रंथांत प्रथमतः त्यानें सुधारणेचीं मूलतत्त्वें जाणण्याच्या पद्धतीचें अथवा साधनांचें विवेचन केलें आहे. निरनिराळ्या विवेचकांच्या मतें संस्कृतीचीं तत्त्वें ज्यांत आढळतात, असे निरनिराळे विषय संस्कृतीचीं प्रमाणें आहेत. कोणी इतिहासाला प्रमाण मानून असें म्हणतात कीं, गतकालांत ज्या कारणांचे जे परिणाम झाले, त्या कारणांच्या व परिणामांच्या अन्वेषपणानेंच जगताच्या नियमनाचे सार्वत्रिक सिद्धांत उपलब्ध होतात; दुसरे कांहीं लोक भौतिक शास्त्रांच्या नवीन नवीन शोधांमुळें पूर्वकालीं मानिले गेलेले कार्यकारणसंबंध डळमळलेले पाहून त्या शास्त्रांनाच प्रमाणें मानतात; तर तिसऱ्या प्रकारचे विवेचक आधिभौतिक शास्त्रांच्या अंगीं अतिभौतिक गोष्टींचें ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य नसल्यानें त्या कामीं मानसशास्त्रांची कांस धरितात. या सर्वांच्या मतांचा विग्रह करून दाखवून क्रोझिअरनें असें ठरविलें कीं, ही एकांगी पद्धति प्रमाणशोधनाला अपूर्ण आहे. मानवी अंतःकरणाच्या सर्वांगी व्यापारांवरच समाजाचे अनेकविध व्यवहार अवलंबून असल्यामुळें, त्या मानवी अंतःकरणाचें संपूर्ण आकलन केल्याशिवाय गत्यंतर नाहीं. यासाठीं पूर्वोक्त सर्व प्रमाणांचा मानवी अंतःकरणाच्या विभागरूपानें संग्रह करणें, हाच संस्कृतीचे नियम जाणण्याचा खरा मार्ग होय, असे क्रोझिअरनें ठरविलें.

हें प्रमाण निश्चित झाल्यावर त्यापुढील विचार त्या प्रमाणांच्या साह्यानें निघणाऱ्या तत्त्वांचें विवेचन करणें हा होय, त्या सर्वांत प्रमुख तत्त्व

म्हणजे संस्कृतीचें अंतिम स्वरूप हें आहे. जेथपर्यंत आपल्या साध्याचें स्वरूप आपल्याला दिसलें नाहीं, तेथपर्यंत आपला प्रवास म्हणजे निबिड अरण्यांत वाट चुकलेल्या वाटसरूचें भटकणें होय. अर्थात् साध्य अवस्थेची ओळख पूर्णपणें झालीच पाहिजे. यासाठीं क्रोझिअरनें यापुढें तिचें विवेचन केलें आहे. सूक्ष्म अवलोकन व दीर्घ मनन करून या संस्कृतीच्या ध्येयाच्या दृष्टीनें त्यानें आपल्यापूर्वीच्या समाजचिकित्सकांच्या सुधारणेच्या उपपत्तींचें स्थूलत्त्वानें दोन मुख्य वर्ग केले आहेत. एका वर्गाच्या मतें सुव्यवस्था (Order) हें समाजाचें अखेरचें ध्येय आहे. समाजावर आघातप्रत्याघात करणाऱ्या भिन्न भिन्न शक्तींचें समीकरण (Equalization) करून, सुव्यवस्थेची स्थिति प्राप्त करून घेणें हीच साध्यस्थिति होय, व या स्थितीच्या धोरणानेंच समाजाचे प्रयत्न चालूं राहिले पाहिजेत असें या वर्गाचें म्हणणें आहे.

दुसऱ्या वर्गाच्या मतें समाजाचें साध्य प्रगति (Progress) हें होय. सुव्यवस्थेलाच साध्य कल्पिल्यानें समाज स्थिर राहून गतिरहित जलाशयाप्रमाणें कुजतो, असें या पक्षाचें मत आहे. सर्व पदार्थांना गति असल्यामुळें, दरेक पदार्थ आपआपल्या गतीनें जात असतां इतर पदार्थांशीं घर्षण करणारच; व अशा रीतीनें सर्व पदार्थ एकमेकांना घर्षून पुढें जाण्याच्या स्थितींत पूर्ण शांतता व सुव्यवस्था शक्य अथवा इष्ट नाहींत. म्हणून शर्यतींतील घोड्यांप्रमाणें नेहमीं पुढें जाण्याचा प्रयत्न करणें, व त्यासाठीं सुव्यवस्थेचा भंग करणें हेंच साध्यलक्षण आहे, असें या दुसऱ्या पक्षाचें म्हणणें आहे.

या दोन पक्षांच्या म्हणण्याचा विचार करून क्रोझिअरनें दुसऱ्या मताचा अवलंब केला आहे. तो म्हणतोः—" माझ्या मतें संस्कृतीच्या चिकित्सेच्या वरील दोन उपपत्तींपैकीं प्रगतिवाद्यांचा पक्षच जगताच्या रचनेशीं व मानवीस्वभावाशीं अधिक सुसंगत आहे. थोडक्यांत

म्हणावयाचें तर, व्यक्तीची व पर्यायानें समाजाची प्रगति व त्यां दोहोंचा उत्कर्ष हेंच सृष्टीचेंहि साध्य आहे असें दिसुन येईल. ”

याप्रमाणें साध्य ठरविल्यावर त्या धोरणानें त्यानें समाजाची चिकित्सा आरंभिली. समाजरचना, राजकारण, धर्मसाधन, या सर्व मानवी व्यवसायांचें या धोरणानें त्यानें पृथक्करण केलें. तो आपल्या आत्मवृत्तांत म्हणतोः—“ ही चिकित्सा करण्यास मला एक प्रकारें फार अनुकूळ अशी परिस्थिति मिळाली होती. माझ्या जन्मदेशांत अगदीं लहान वयापासून शाळेंत, क्रीडाभूमीवर, विद्यार्थीसमाजांत व इतरत्र माझ्या अंगच्या योग्यतेप्रमाणें व गुणांप्रमाणेंच माझा दर्जा मानिला जात असे. त्यामुळें या समाजारचनेच्या स्वतंत्र अवस्थेंतून इंग्लंडच्या समाजरचनेच्या अभिजनसत्तेंत (aristocracy)आल्यावर, तेथील समाजांतील व्यक्तीची योग्यता समाजांतील जन्मसिद्ध अशा दर्जा-वर अवलंबून असल्यामुळें, व्यक्तीच्या उन्नतीला एक प्रकारें समाजाचें कृत्रिम बंधन कसें आड येतें हें तुलनेनें मला अवलोकन करितां आलें; कानडाच्या वसाहतींतील अप्रतिबंध लोकसत्तेचा अनुभव घेतल्यावर, इंग्लंडांतील सरदार उमराव लोकांच्या अस्तित्त्वामुळें राजकीय दृष्ट्या असलेल्या कृत्रिम बंधनांचें ज्ञान मला होऊं शकलें; व धर्मदृष्ट्या वाटेल त्या पंथानें ईश्वरसेवा करण्याच्या माझ्या देशांतील स्थितीच्या तुलनेनें इंग्लंडांतील (State religion) अथवा राष्ट्रनिर्दिष्टधर्माची कल्पना मला आली. तथापि या प्रमाणें जरी इंग्लंडांत तत्त्वदृष्ट्या सर्व गोष्टींत भेद असला, तरी तो भेद शुद्ध स्वरूपाचा होता. तेथील समाजरचना इतकी दृढबद्ध नव्हती कीं, तींत व्यक्तीच्या उत्कर्षाला जागाच नसे; राजकारण इतकें उपमर्दक नव्हतें कीं, त्यांत मध्यम अथवा कनिष्ठ स्थितींतील मनुष्याला अधिकारसंपन्न होतां येत नसे; अथवा राष्ट्रधर्म इतका दुराग्रही नव्हता कीं, त्यात इतर पंथाला अवसर

नव्हता. त्यामुळें इंग्लंडांतील अभिजनसत्ताक व्यवस्था शुद्ध स्वरूपांत व दुराग्रहरहित अशा स्थितींत मला पहावयास मिळाली. यामुळें उच्छृंखल नसलेलें व्यक्तिस्वातंत्र्य, व आकुंचित नसलेलें समाजनियंत्रण या दोहोंतील तत्त्वभेदांचें मला उत्तम अवलोकन करण्यास सांपडलें."

या अवलोकनानें क्रोझिअरनें संस्कृतीच्या लक्षणाविषयींचा आपला सिद्धांत असा निश्चित केला कीं, ज्या समाजांत व्यक्तीच्या पूर्ण उत्कर्षाला अवसर सांपडतो, तो समाज सर्वश्रेष्ठ व पूर्ण संस्कृत होय. हें धोरण निश्चित केल्यावर क्रोझिअरनें त्या साध्यस्थितीच्या मार्गाचें विवेचन केलें आहे. व्यक्तीला समाजाचें कृत्रिम बंधन उपरोधक होऊं नये हें हें इष्ट असलें, तरी समाजाच्या कल्पनांनीं मनुष्यावर परिणाम झाल्याशिवाय राहत नाहीं; त्याअर्थीं मनुष्याच्या निसर्गतः स्वार्थी असलेल्या आचरणावर समाजाच्या श्रेष्ठ नीतिकल्पनांचा दाब आणल्यानेंच व्यक्ति योग्य मार्गानें जाईल असें क्रोझिअरचें मत आहे.

मार्ग निश्चित झाल्यावर त्या मार्गावरून जाण्याच्या गतीचें नियमन करणारें तत्त्व म्हणजे वर्तमानकालीन परिस्थिति होय असें त्याचें मत आहे. मनुष्य व तद्द्वारा समाज, हा सदैव परिस्थितीनें बद्ध आहे. आकांक्षा कितीहि श्रेष्ठ असल्या तरी त्यांची प्राप्ति परिस्थितीनें नियंत्रित असते, व या दोहोंमधील अंतर दूर करण्याचा कांहीं तरी मार्ग काढिल्याशिवाय प्रगति होत नाहीं. त्यासाठीं अवश्य असलेल्या प्रक्रियेस तो 'समीकरण' या नांवानें संबोधितो. परिस्थितींत सुधारणा घडवून आणावयाची ती अशा प्रकारें आणावी लागते कीं, त्यांत दुर्बलाच्या मदतीला कोणत्या तरी कृत्रिम उपायानें भर टाकून त्याला सबल करावयाचें. या प्रमाणें श्रेष्ठ तत्वांच्या अनुरोधानें परिस्थिति बदलत जाऊन व्यक्तीला सामाजिक नीतिकल्पनेच्या योग्य दाबाखालीं पूर्णस्वतंत्र स्थिति प्राप्त होणें, हीच संस्कृतीची प्रक्रिया होय अशी क्रोझिअरची मीमांसा आहे.

या मीमांसेप्रमाणें मानवी व्यवसायाचीं समाजरचना, राजकारण, व धर्मसाधन हीं उपांगें घेऊन क्रोझिअरनें त्यांचें विवेचन केलें आहे. व्यक्तीला समाजरचनेच्या दृष्टीनें स्वतंत्र होणें असल्यास कृत्रिम व दृढबद्ध असा जातिभेद तिला नसला पाहिजे, राजकारणांत पूर्ण उत्कर्ष व्हावयाचा म्हणजे तिला लोकसत्ताक अनुशासनांतील पूर्ण अधिकार मिळाले पाहिजेत, व धर्मसाधनांत श्रेष्ठ अवस्था येण्यासाठीं धार्मिक स्वातंत्र्य तिला असलें पाहिजे, असा निष्कर्ष या विवेचनांत क्रोझिअरनें काढिला आहे.

आपण काढिलेल्या दरेक सिद्धांताच्या पुष्टीसाठीं उपयोजिलेल्या विचारसरणीच्या विरुद्ध येणाऱ्या बहुतेक आक्षेपांचें निरसन क्रोझिअरनें आपल्या ग्रंथांत त्या त्या ठिकाणीं केलेंच आहे, व हल्लींच्या अनुवादांत तें तसें दिलें आहे. तथापि त्याच्या मतानें पूर्ण असलेल्या या विचार-सरणींतहि अजून मतभेदाला अवसर नाहीं असें नाहीं. अशा कित्येक मतभेदाच्या प्रसंगांचा नामनिर्देश करितां येईल.

जातिभेद इष्ट किंवा अनिष्ट आहे; मनुष्याच्या दरेक कृतीच्या मूळाशीं क्रोझिअरनें वर्णिलेला कर्तृकारणवाद (Law of Wills and Causes) आहे किंवा नाहीं; धर्मविषयक विवेचनांत धर्माचें कार्य केवळ मानवी समाधानाचेंच आहे असें ठरविल्यानें धर्माला एक प्रकारें दिलें गेलेलें तात्पुरत्या ओपधयोजनेचें जुजबी स्वरूप बरोबर आहे, किंवा प्राच्य धर्मकल्पनांप्रमाणें धर्माचें खरें स्वरूप शाश्वत, त्रिकालाधित-व सत्यमय असतें; अज्ञानामुळें धार्मिक मानिले गेलेले सृष्टचमत्कार आधिभौतिक शास्त्रांच्या साह्यानें जरी उलगडले गेले, तरी त्यावरून आधिभौतिक व नैतिक सामर्थ्याशिवाय अध्यात्मिक सामर्थ्य असलेले कांहीं सिद्ध कोटीतील पुरुष जगताचें शाश्वत तत्त्व जाणण्यास समर्थ

असतात किंवा नाहीं; राजकारणांत लोकसत्ता ही सर्वश्रेष्ठ आहे किंवा काय; वगैरे सारख्या अनेक प्रश्नांविषयीं पुष्कळ मतभेद असूं शकेल.

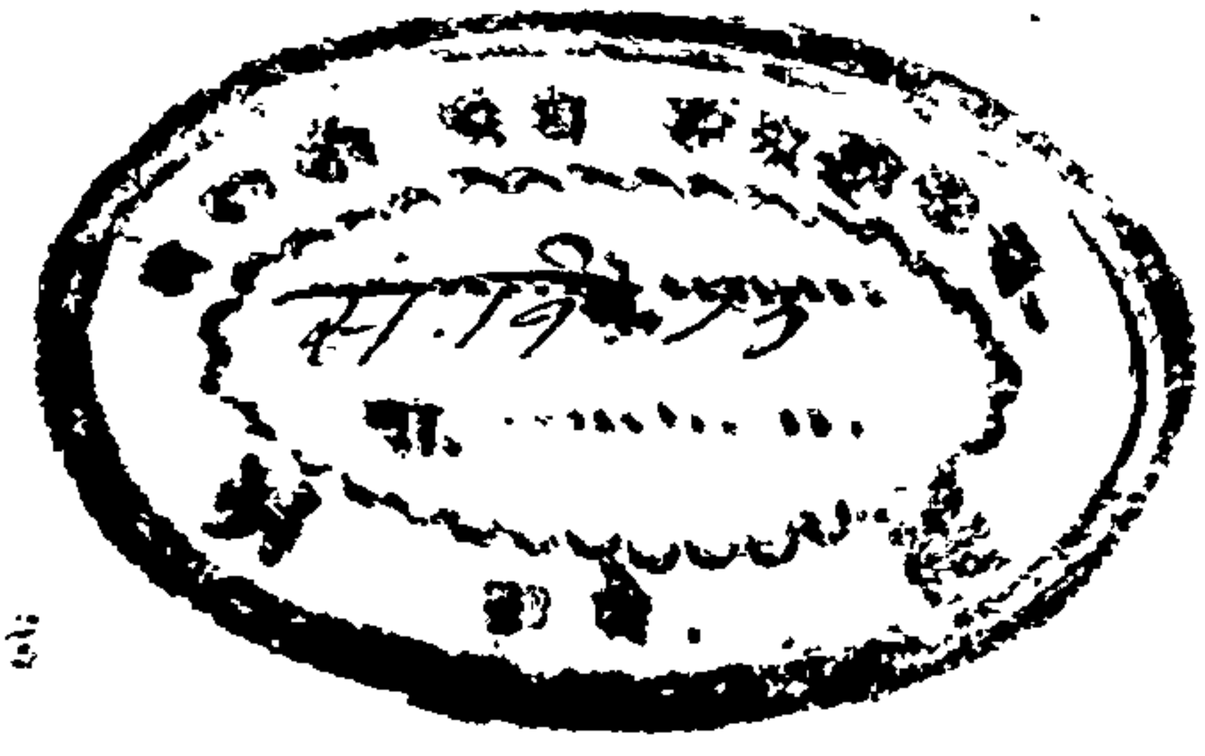
तथापि अनुवादकांचें कार्य म्हणजे ग्रंथकर्त्याच्या तत्त्वांचें व विचारसरणीचें यथाभूत प्रकाशन करणें हेंच असल्यामुळें, त्या दोहोंला सोडून स्वतंत्र विवेचन करण्याचा अधिकार त्याला नसतो. यासाठीं क्रोझिअरचे सिद्धांत व विचारप्रणालिका अनुवादांत सर्वस्वी कायम ठेविली आहे.

मूळ ग्रंथापेक्षां दोन भाग मात्र या अनुवादांत ग्रंथकर्त्याच्या विचारांच्या परिपोषासाठीं नवीन घातले आहेत. आधिभौतिक शास्त्रांची परिमितता क्रोझिअरनें गृहीत धरल्यासारखी असल्यामुळें, त्या बद्दलचें विशेष विवेचन त्यानें केलें नाहीं. हिंदुस्थानांत आधिभौतिक अथवा नश्वर वस्तूंचें महत्त्व अगदींच उपेक्षणीय मानिलें गेलें आहे, या दृष्टीनें जरी त्यांची परिमितता सिद्ध करण्याची फारशी आवश्यकता नसली, तरी आधुनिक नवीन शोधांमुळें अत्रत्यांची बुद्धि स्तिमित होऊन हिंदुस्थानांतील पूर्वोक्त सिद्धांत डळमळला तर नाहींना अशी क्वचित् प्रसंगीं शंका येईल, म्हणून पाश्चात्य विवेचकांच्या विचारसाह्यानें ही आधिभौतिक अपूर्णता सिद्ध करून दाखविली आहे. दुसरा भाग हा राजकारणाला प्रस्तावनारूपानें जोडिला आहे. पाश्चात्य राष्ट्रांत राजकारण म्हणजे दरेक नागरिकाच्या हातांतील खेळणें असतें, व म्हणून त्यांतील स्थूल कल्पनांचा त्याला दृढपरिचय असतो. त्या कल्पनांचाच संक्षेप या प्रस्तावनेंत आणिला आहे.

विषयाच्या सुलभ उपपादनासाठीं व तर्कशास्त्रदृष्ट्या त्याची

संगति ठेविण्यासाठीं मूळ ग्रंथांतील इतर कांहीं प्रकरणांचें फक्त स्थलांतर केलें आहे; तथापि त्या प्रकरणांतील विवेचनांत मुळींच फरक केलेला नाहीं.

या विषयपरिचयानंतर ग्रंथांतील प्रत्यक्ष विवेचनाला पुढील प्रकरणांत सुरुवात झाली आहे.



श्रीगुरुगणेशः.

सुधारणा व प्रगति.

प्रथम-परिच्छेद.

प्रमाण-चिकित्सा.

प्रकरण १ लें.

इतिहास.

सुधारणेचीं तत्त्वें काय आहेत व त्या तत्त्वांवर कोणत्याहि राष्ट्राची, देशाची, अथवा समाजाची सुधारणा कशी घडवून आणावी याचा विचार करण्यापूर्वी सुधारणेचीं तत्त्वें जाणण्याचीं साधनें कोणतीं याचा विचार केला पाहिजे. वैद्यशास्त्रांत औषधयोजनेपूर्वी निदान करण्यास सांगितलें आहे. रोगाचें निदान चुकेल, व्याधीचा उद्भव वस्तुतः ज्या गोष्टी पासून झाला असेल त्यापेक्षां भिन्न कारणांशीं तिचा संबंध जडविला जाईल तर अर्थात् औषधयोजनाहि चुकणार व शेवटीं फल-प्राप्तीहि शून्य. म्हणून प्रथमतः तीं सुधारणेचीं तत्त्वें जाणण्याचे मार्ग अथवा प्रमाणें काय आहेत याचा निश्चय झाला पाहिजे. प्रमाण या शब्दाचा अर्थ न्यायशास्त्रांत 'प्रमायाः करणं' म्हणजे प्रमा अथवा कोणत्याहि वस्तूचें सत्यज्ञान यार्चे करण म्हणजे साधन असा केलेला आहे. अर्थातच सुधारणेचें सत्यज्ञान होण्यास साधनें काय आहेत

याचा विचार आवश्यक आहे, हें उघड आहे. या अनुरोधानें सुधारणेचीं तत्त्वें जाणण्याच्या मुख्य साधनांचे प्रतिपादक व पुरस्कर्ते, भिन्न भिन्न विषयास प्रमाणें मानीत आले आहेत. त्यांच्या मतें त्या त्या विषया पासूनच सुधारणेचीं तत्वें काय आहेत यांचें सम्यक्ज्ञान होऊं शकतें. अशा प्रमाणांपैकीं सर्वांत मुख्य पक्ष इतिहास हा होय. मानवसंस्कृती-च्या उषःकालीं, सृष्टींतील घडणाऱ्या लहान मोठ्या दरेक गोष्टीचें कर्तृत्व प्रत्यक्षपणानें ईश्वराकडे सोंपविलें जात असे. तत्वतः अथवा प्रेरक रूपानें तें निरंतर ईश्वराकडे आहे व असणारच, व या विषयाचा उहापोह पुढें ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करण्याच्या प्रकरणांत येईलच. परंतु पूर्वी मनुष्यास आपल्या कर्तृत्वाची पूर्ण कल्पना आली नव्हती व त्यामुळें भौतिक शास्त्रांत प्रगति झाली नव्हती, तेथपर्यंत दरेक व्यावहारिक गोष्ट परमेश्वर स्थूल रूपानें करीत असे, अशी समाजाची कल्पना असे. आपल्या ज्ञानाला अगम्य अशा गोष्टीचें जनकत्व, अदृश्य अशा आपल्यासारख्या व्यक्तीकडे सोंपविणें, हा मनुष्याचा स्वाभाविक मनोधर्म आहे. अर्थात् अशा पूर्वकालांत इतिहासशास्त्राला अवसर असणें शक्य नाहीं. मनुष्यमात्राला कांहीं स्वतंत्र इच्छाशक्ति आहे, तिच्या जोरावर मनुष्य समाजांत जीं कृत्यें करितो त्या कृत्यांचें त्या समाजावर जे इष्टानिष्ट परिणाम होतात त्यांचे क्रमशः वर्णन करणें व त्यापासून काहीं नित्योपयोगाचे व्यावहारिक सिद्धान्त काढणें हें इतिहासशास्त्राचें क्षेत्र आहे. म्हणून ज्या कल्पनासृष्टींत मनुष्याच्या कर्तृत्वास जागा नाहीं, त्यांत इतिहासालाहि प्रवेश नाहीं. परंतु ही स्थिति जेव्हां बदलली व समाज हा कर्तृत्वशक्ति असलेल्या अनेक मनुष्यांचा समुदाय आहे, व अशा समुदायरूप समाजालाहि एक प्रका-रचा सामुदायिक प्राण आहे, असें अनुभवास आलें, त्या वेळेस इतिहासाचा जन्म झाला आहे. मानवजातीच्या अफाट महासागरांवर उठणाऱ्या विचार-

क्रांतीच्या निरनिराळ्या प्रचंड लाटांबरोबर राजसत्ता व अधिकारिसत्ता या जेव्हां गवताच्या निर्जीव काडयांप्रमाणें इकडून तिकडे भिरकावल्या जाऊं लागल्या त्या वेळेस त्या लाटांचें आदिकारण, व त्यांच्या गतीचें नियम निश्चित करणारें इतिहासशास्त्र, हा एक ज्ञानाचा निधि आहे असें समजून आलें. भूतकालाला सूर्यप्रकाशाप्रमाणें स्पष्ट करणारी व भविष्याच्या अदृश्य सृष्टींतहि थोडेसे किरण फेकणारी ज्योति इतिहास हीच आहे असें मानण्यांत आलें. भूगर्भशास्त्रवेत्ते ज्याप्रमाणें पृथ्वीच्या पोटांतून खणून काढिलेल्या निरनिराळ्या प्राण्यांच्या अस्थिपंजरावरून मनुष्यजातीच्या उत्पत्तीच्या सांखळींतील निरनिराळे दुवे जुळवूं शकतात, त्याप्रमाणें भूतकालाच्या गर्भांतून, घडलेल्या परिस्थितींतून, विचारक्रांतीचे दुव्वेहि इतिहासज्ञ जुळवूं शकतात, असा तज्ज्ञानीं सिद्धान्त बांधला. आजपर्यंतच्या अनंत कालांत घडून आलेल्या गोष्टीवरून जर कांहीं अनुमान न बांधतां केवल त्या गोष्टी अरेबिअन नाईटस्च्या गोष्टीप्रमाणें मनोरंजनात्मकच मानल्या, तर मग त्या जाणून तरी मनुष्यास उपयोग काय ? मानवजातीचें गूढ उकलण्यास मनुष्य हाच खरा विषय आहे. 'The proper study of Mankind is Man.' महाभारतांतही " इतिहासोत्तमादस्माज्जायन्ते कविबुद्धयः " असा निष्कर्ष काढला आहे. "सुधारणेचीं तत्त्वें जाणण्यास, त्या तत्त्वांचा पूर्वी परिणाम काय झाला आहे हें समजण्याशिवाय दुसरें साधनच नाहीं व तें साधन फक्त इतिहासच दाखवूं शकतों. "× " इतिहास म्हणजे परमेश्वरी इच्छा जाणण्याचें साधन होय. जगांत असणाऱ्या सर्व अशुभाचें आकलन करून तें अशुभ परमेश्वराच्या अमुक एका इच्छेच्या उल्लंघनाचें फळ आहे, व तें टाळण्यास त्याच्या दुसऱ्या एका इच्छेप्रमाणे वर्तन करणें हाच

× " Meaning of History " by Frederic Harrison, Chapt. I.

मार्ग होय हें शिकविण्यास इतिहास हाच एक शिक्षक आहे " * " इतिहास म्हणजे मनुष्य स्वभावाचें वैद्यशास्त्र आहे; त्याच्या स्थितीची, विकारांची, व रोगपरिहाराची चिकित्सा फक्त या एका शास्त्रानेंच होते. "× इत्यादि उताऱ्यांवरून मानवीसमाजाच्या, अथवा राष्ट्राच्या सुधारणेचीं तत्त्वें निश्चित करण्यास इतिहास हेंच एक व हें एकच साधन आहे, अशा प्रकारचा एक पक्ष उपस्थित झाला.

उदाहरण या दृष्टीनें इतिहासाची किंमत अमूल्य आहे हें कोणासहि नाकबूल करितां येणार नाहीं. परंतु वरील इतिहासाच्या पुरस्कर्त्यांच्या मताप्रमाणें सुधारणेचीं मूलतत्त्वें जाणण्याचें तेवढेंच एक साधन आहे किंवा काय याचा अधिक सूक्ष्मतेनें विचार केला पाहिजे. शास्त्रांतील कित्येक प्रमेयें प्रथमदर्शनीं अबाधित अशीं दिसतात, परंतु त्यांतील दोष थोड्या विचाराअंतीं दिसून येतात. एखाद्या व्यक्तीची पूर्वीची हकीगत, त्याला मिळालेलें शिक्षण, त्याच्या मनावर घडलेले संस्कार, ह्या सर्व गोष्टी त्याचें पुढील आयुष्याचें घोरण बांधण्याच्या कामीं बऱ्याच अंशीं उपयोगीं पडतात हें खरें आहे, तथापि केवळ तेवढ्याच सामग्रीवर त्याचें सर्व भविष्य निश्चितपणानें सांगतां येईल हा निष्कर्ष चुकीचा आहे. या विचारसरणीचा परिणाम असा होतो कीं, इतिहासाचें परीक्षण करणाऱ्या निरनिराळ्या व्यक्तींच्या मताप्रमाणें ज्या कांहीं विशिष्ट गोष्टीवर समाजाची अथवा राष्ट्राची इमारत रचिलेली आहे असें त्यांनां वाटतें, त्याच गोष्टीनां अवास्तविक महत्त्व दिलें जातें. उदाहरणार्थ देशाची हवा हीच मुख्यत्वें कोणत्याही राष्ट्राचें शील

---

* Hegel's " Philosophy of History. " Bohn's Library Edition. Introduction.

× Schlegel's Philosophy of History, Part I. Bohn's Standard Library Edition.

बनविण्याचे कामीं कारणीभूत होते, असा कित्येकानीं सिद्धान्त काढिला म्हणजे त्याच तत्त्वावर सर्व जगताच्या क्रांत्यांचें मूल ते ठरवूं लागतात. देशाची भूपृष्ठपरिस्थिति, म्हणजे पर्वत, नद्या, सपाटी, इत्यादींतच कित्येक लोक, सर्वस्वीं राजकीय चळवळींची गुंतागुंत उकलूं पाहतात. तात्पर्य, अभ्रमय आकाशाकडे एकाच वेळीं निरनिराळ्या व्यक्तीनीं पाहिलें असतां जसा दरेकाच्या कल्पनेप्रमाणें त्याला ढगांचा आकार हत्ती, उंट, घोडा, इत्यादि रूपानें दिसतो, त्याप्रमाणेंच गतगोष्टींकडे अवलोकन करणाऱ्या दरेक व्यक्तीच्या कल्पनेप्रमाणें त्याचें स्वरूप त्याला तन्मयच दिसूं लागतें. मनुष्याचें ज्ञान मर्यादित आहे, व त्यांतहि पुन्हां कमी अधिक पायऱ्या असणार; तेव्हां अशा आकुंचित बुद्धीनीं आपल्या कल्पनेवर बांधलेल्या सिद्धांतांवर जगताच्या कर्तृत्वाची इमारत रचिली आहे असें मानणें म्हणजे अपसिद्धान्त होय. प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता कार्लाइल यानेंहि अशा अल्पज्ञानावर सबंध इमारत रचूं पाहणाऱ्या लोकांनां बुद्धिमान् शिल्पज्ञ म्हणण्यापेक्षां अल्प ज्ञानाचे मजूर असेंच म्हटलें आहे. तथापि त्याच्याहि मतें हा दोष फक्त अल्पबुद्धीच्या व्यक्तींकडेसच आहे, इतिहासशास्त्राकडे नाहीं. व "वर्तमान अथवा भविष्य कालाचें ज्ञान होण्यास भूतकालाचें अवलोकन हाच एक मार्ग आहे." + हें तत्त्व त्याच्याहि मतें खरेंच आहे. सत्र इतिहास हा उदाहरण या रूपानें अथवा त्यावरून निघणाऱ्या व्यवहाराच्या सिद्धान्तरूपानें सत्यज्ञानाचें केवळ साधन या अधिकारास कितपत्र पात्र आहे याचा आपण विचार करूं.

इतिहास संशोधनाच्या कामीं केलेल्या अलीकडील काळांतील अत्यंत परिश्रमामुळें गत गोष्टींचें मूर्तिमंत चित्र एखाद्या सिनेमेटोग्राफच्या चित्रपटाप्रमाणें आपल्या पुढें उभें करण्या इतकी स्थिति त्यास हल्लीं

+ Carlyl's "Past and Present"

प्राप्त झाली आहे. केवळ स्थूल गोष्टीच नव्हे, तर तत्तत्कालीन समाजांची राहणी, परिस्थिति, आचारविचार, धार्मिक कल्पना, राजकीयसंस्था, इत्यादीहि स्पष्टतेनें आपल्या मनश्चक्षूपुढें उभ्या राहतात. भूतकालाच्या घनांधःकारांतून प्रथमतः पौर्वात्य साम्राज्याचीं चित्रें दृग्गोचर होऊं लागतात; वेदकालीन आर्यावर्तांतील योद्धे आपल्या श्रेष्ठ संस्कृतीच्या व पराक्रमाच्या जोरावर सर्व आर्यावर्तांत आपलें साम्राज्य स्थापित करीत जाहेत; त्या साम्राज्याचा विस्तार होऊन अशोक, चंद्रगुप्त यांच्या एकच्छत्री अमलांत सर्व हिंदुस्थान एकराष्ट्रीयत्व पावल्याचा सुवर्णमय देखावा दिसूं लागतो, इतक्यांत आर्यावर्तांतील आर्यलोकांचेच बंधू इराणदेशांत वसाहत करून राहिले होते, त्या ठिकाणीं त्यानीं स्थापिलेलें राज्य एखाद्या प्रचंड अजगराप्रमाणें आपल्या भोंवतालची इतर लहानलहान राष्ट्रें व देश जिवंतच गिळून टाकून पश्चिमेकडे सरकत सरकत हलकेच ग्रीसच्या नूतनसंस्कृतीच्या समोर आपला जबडा उघडून तिला गिळंकृत करण्यास तयार होत आहे; तोंच ग्रीस देश खडबडून जागा होऊन आपल्या हातांतील तरवारीनें त्या अजगरावर जोराचे प्रहार करून काहीं काल त्याला तरफडत परत हटावयास लावितो; या विजयानें प्रफुल्ल झालेला ग्रीस एखाद्या कमलाप्रमाणें आपलें साम्राज्यसौंदर्य क्रमाक्रमानें जगतास आविष्कृत करून वैभवरवीच्या अस्तगामी किरणानीं किंचित् रक्तिमा पावत आहे तोंच त्याला देठापासून उपडून टाकून मॅसिडोननें आपलें मस्तक वर केलें आहे व सर्व ग्रीस देशावर शिकंदर होऊन शिकंदर बादशहाच्या रूपानें एखाद्या वणव्याप्रमाणें पसरत पसरत व सभोंवतालचें सर्व जाळीत जाळीत पश्चिमेपासून तो पूर्वेपर्यंत, समुद्रवलयांकित भूमीचें आकलत करीत आहे; इतक्यांत वणव्याच्या गुणधर्माप्रमाणें सर्व जाळून टाकल्यावर, "अतृणे पतितो वन्हिः स्वयमेवोपशाम्यति" अशी स्थिति होऊन तो थंड पडत चालला व

प्रज्वलित दिसणाऱ्या श्मशानवन्हीप्रमाणें भासूं लागला; तोंच या उध्वस्त झालेल्या प्रदेशावरून रोमन साम्राज्याचा रथ हलके हलके फिरूं लागला, व आपल्या निर्घृण चक्रांखालीं सांपडेल त्यांस चिरडून टाकून उरलेल्या गॉल, कार्थेज, इराण, इत्यादिकांस त्याच चाकांशीं बांधून त्यानां आपल्या बरोबर धुळींत खेंचीत, आपल्या विजयाचें प्रदर्शन करीत, अनिरुद्ध संचार करूं लागतो; परंतु ऐहिक ऐश्वर्य केवढें मोठें असलें तरी " अंतवत्तु फलं तेषां "; अर्थातच हा रथचक्र कांहीं शतकांनीं खिळखिळा होऊं लागला; त्या साम्राज्यांतील गुलाम लोक असह्य जुलमामुळें बंड करूं लागले; राजसत्ता अनिवार्य होऊन " निर्वीरमुर्वी-तलम् " मानून विषयोपभोगांत गर्क झाली, प्रत्यक्ष सैन्याचें स्वामित्व हातांत असलेले सेनाधिपति राजसत्ता व लोकसत्ता या दोहोंसहि जुमा-नीतनासे झाले; केवळ मनोरंजनाखातर होणाऱ्या क्रीडामुवनांत घड-णाऱ्या असंख्य नरहत्त्यांचीं पिशाचें मूर्तिमंत वावरूं लागलीं, व दुष्काळ, रोगोद्रेक, हे सर्व साम्राज्याला छळूं लागले; या सर्व तापाच्या प्रायश्चित्तार्थ आकाशांत ज्या प्रमाणें एकदम सर्वत्र घनपटल चोहोंकडून जमून नंतर लगेच विजेच्या कडकडाटांत जलवृष्टीस सुरवात होतें त्या प्रमाणें जर्मन लोकांचे असंख्य रानटी सेनासमूह जमू लागून सर्व बाजूनीं रोमन साम्रा-ज्यांत घुसले, साम्राज्याचे सर्व तट जमीनदोस्त झाले, व पुष्कळ विरो-धासहि न जुमानतां रोम या जलप्रलयांत पार बुडून गेलें. जगताच्या चित्रपटांतील या नंतरचा देखावा म्हणजे, वरील जलप्रलय ओसरल्या-नंतर ज्याप्रमाणें मधून मधून पाण्याचे लहान लहान जलाशय सांचून राहतात त्याप्रमाणें युरोपच्या पृष्ठभागावर ठिकठिकाणीं सरदारांचे किल्ले उभारलेले दिसूं लागतात. मोठमोठ्या साम्राज्याचें अनुकरण करणारे लहान लहान सरदार आपआपल्या सेवकसंघासहवर्तमान जलप्रवाहांत यदृच्छेनें आलेल्या दोन भांड्यांप्रमाणें निरंतर एकमेकाशीं झगडत

आहेत. असा देखावा दृष्टीस पडतो. इकडे पूर्वेकडे मोंगल साम्राज्याचा उदय होऊन महंमदाच्या तारायुक्त चंद्रपताकेच्या आश्रयाखालीं हस्तिनापुरास मयूरसिंहासन अधिष्ठित झालेलें आहे व एखाद्या मदोन्मत्त हत्ती प्रमाणें आपल्या शुंडादंडानें सर्वांनां प्रहार करीत तें नाचत आहे तों, काहीं अवधींनें राजपूताना व महाराष्ट्र या बालसिंहानीं त्याच्या गंडस्थलाचें विदारण करतांच हें धूड एकदम खालीं पडतें. पुढें महाराष्ट्राचा उदय होऊन सर्व हिंदुस्थान महाराष्ट्र या सार्थसंज्ञेप्रमाणें होऊं पाहतं आहे इतक्यांत त्यांतहि फूट पडली, व हलके हलके इंग्रज सरकारच्या अमलाचा उदय होऊन अशोकाच्या कालातील एकराष्ट्रीयत्वाचें सुखस्वप्न या कालीं अनुभवास आलें.

या प्रमाणें सारांशरूपानें ज्ञातकालापासूनचे देखावे इतिहासाचा चित्रपट आपणास दाखवीत आहे, अशा वेळीं प्रश्न हा आहे कीं वरील चित्रपटावरून आपल्यास वर्तमानकाल अथवा भविष्यकाल या विषयीं काय बोध होऊं शकतो, व सत्यज्ञानाचें प्रमाण या अर्थानें भविष्याबद्दल इतिहास कितपत मार्गदर्शक होऊं शकतो ?

भूतकालाच्या अथवा इतिहासाच्या प्रकाशावांचून वर्तमानकालाचा प्रदेश निरंतर ज्ञानदृष्टीला तरी अंधःकारांतच राहणार. राजसत्ता, धर्मसत्ता, बलसत्ता, वगैरे जगतांतील संस्था, आकाशांत निरंतर प्रकाशणाऱ्या चंद्र, सूर्य, तारे, इत्यादीप्रमाणेंच जरी, कालस्थलाच्या फरकानें, दिसल्या तरी त्यांच्या स्थितीबद्दल भूतकालज्ञानाच्या अभावीं, काहींच बोध होऊं शकणार नाहीं. चंद्राचें निरनिराळ्या नक्षत्रपुंजांतील भ्रमण, ज्या प्रमाणें पूर्वज्ञानाच्या अभावीं असंबद्ध वाटेल, त्याप्रमाणें वर्तमान कालांतील वरीलसंस्थांची स्थित्यंतरें एखाद्या कोडयाप्रमाणेंच अज्ञेय राहतील व कांहीं कालानें, हल्लींचा वर्तमानकाल पुढें भूतकाल झाल्यावर, त्याची हि स्मृति नष्ट होऊन मनुष्याची बुद्धि पुन्हां कोरीकरकरीतच राहील.

या सर्वांचा परस्पर संबंध दाखवून त्यांची संगति जळवून देणारें, व दरेक वस्तूच्या बाह्य देखाव्यामुळें फसून न जाण्यास साह्यभूत होणारें साधन इतिहास हें होय. त्या शिवाय हल्लीं प्रचलित असलेल्या संस्था तारुण्यावस्थेंत आहेत किंवा वृद्धावस्थेस पोहोंचलेल्या आहेत, हे कळण्यास दुसरा मार्ग नाहीं. उदाहरणार्थ सांप्रतचा हिंदुधर्म, असत्‌ज्ञान, लोकभ्रम, इत्यादि रोगांनीं ग्रस्त आहे किंवा वाढत्या स्थितींत आहे हें त्याच्या मागील इतिहासाशिवाय कसें कळणार! युरोपखंडांत तरी निदान अजून राजसत्ता छत्रचामरादि चिन्हानीं विभूषित दिसत आहे. तथापि ती एखाद्या दृढमूल होत असलेल्या वृक्षाप्रमाणें आहे किंवा फ्रान्स देशांतील राज्यक्रांतीच्या पूर्वीच्या राजसत्तेसारखी, एखाद्या ज्वालामुखी पर्वता वरील झुडपाप्रमाणें, आंतील ज्वालाप्रवाहानें छिन्नभिन्न होण्याची वाट पहात आहे, याचा बोध काय होणार? संपत्तीच्या जोरावर प्रबल असलेली अभिजनसत्ता (aristocracy) दिवसेंदिवस गरीब लोकांच्या पैशावर पोसून अधिक मत्त होत आहे, किंवा मजूरवर्गाच्या पराण्यानीं टोंचून गेल्यामुळें जर्जर झालेली आहे; पशुबलसत्तेचा जय होणार, किंवा तिच्याशीं विरुद्ध असलेल्या नीतितत्त्वांचा अखेर जय होणार, यांचा कयास पूर्वज्ञानाच्या अभावीं कसा लागणार?

अर्थात् या सर्व प्रश्नांचीं उत्तरें देण्याचा कामीं इतिहासाची मदत होते. एखाद्या अरण्यांत एखाद्या ठिकाणीं थोडीशी पायवाट दिसली म्हणजे तिचा मागें मागें माग काढीत मनुष्य ज्या प्रमाणें तिचें उगमस्थान शोधूं शकतो, त्या प्रमाणें वर्तमानकालांतील संस्थांच्या पायवाटावरून इतिहासाच्या धोरणानें मागें जाऊन पूर्वस्थिति नक्की करितां येते. जगताला नियमन करणारे कायदे अंशतः तरी मनुष्याला दाखवून त्या कायद्यांची साधारणतः पुनरावृत्ति होईल इतकें ज्ञान इतिहास आपणास देतो, व दरेक ग्रह आकाशांत ज्याप्रमाणें आपल्या वर्तुलमार्गांत भ्रमण

कस्तो, त्या प्रमाणें जगतांतील धर्म, राजसत्ता, लोकशिक्षण, वगैरे संस्था कोणकोणत्या वर्तुलांत फिरतात, त्या वर्तुलाच्या कक्षा किती दीर्घ आहेत, व त्यांची गति कशी आहे इत्यादींचें ज्ञान इतिहासानें आपणास होतें.

ही इतिहासाच्या उपयोगाची एक बाजू झाली. परंतु वर प्रश्न केल्याप्रमाणें त्याची दुसरी बाजूहि आपणांस तपासली पाहिजे. ती बाजू ही कीं, या प्रमाणें इतिहास जरी अंशतः मार्गदर्शक असला, तरी केवल इतिहासानेंच सुधारणेचीं सर्व मूलतत्त्वें कळूं शकतात किंवा काय ? वर्तमानकालाचें कारण जरी इतिहास दाखवूं शकला तरी त्याचा विग्रह तो करून दाखवूं शकतो कीं काय ? अथवा प्रचलित संस्थांचा कारणसंबंध तो दाखवूं शकला तरी पुढील कार्यसंबंध तो समजावूं शकेल कीं काय ? रोगाच्या उद्भवाचें कारण कळलें तरी, रोगाच्या केवळ पूर्व इतिहासावरून, तो वाढेल किंवा कमी होईल याचा बोध होतो किंवा काय ? उदाहरणार्थ एखाद्या मनुष्यास अति मानसिक श्रमानें, चिंतेनें, अथवा शारिरीक बलव्ययानें क्षयरोग झाला असें त्या मनुष्याच्या पूर्वस्थितीच्या परीक्षणानें जरी ठरवितां आलें तरी केवळ तेवढ्याच ज्ञानानें, चालू असलेल्या हवेंत, शीत उष्ण इत्यादि स्थित्यंतरामुळें, पथ्यापथ्याच्या फरकानें, अथवा अनुकूल प्रतिकूल औषध योजनेनें तो क्षयरोग वाढेल किंवा कमी होईल हें थोडेंच केवळ पूर्व ज्ञानानें समजणार आहे ? या सर्व वर्तमानपरिस्थितीचें आकलन झाल्याशिवाय चिकित्सा निरुपयोगी आहे. त्याचप्रमाणें समाजांतील निरनिराळ्या संस्था कोणत्याहि कारणानें समाजांत आलेल्या असोत, त्या आल्या आहेत हा सिद्धान्त ग्रहीत धरून, त्यांची इतउत्तर स्थिति काय होईल हें समजणें जर अवश्य आहे, तर त्यास इतिहासाबरोबरच वर्तमानकालाचें पूर्णज्ञानहि तितकेंच अवश्य आहे. गुलामगिरीच्या विषारी झुडपाला निरनिराळ्या भूमी स्वभावतः अनुकूल अथवा प्रतिकूल

असतात, त्या पैकीं विषयभूत भूमि कशी आहे याचा विचार केल्या-शिवाय गुलामगिरी एखाद्या देशांत वाढेल किंवा कमी होईल हें कसें सांगतां येणार ? जगतांतील सर्व धर्मांची मूलतत्त्वें जवळ जवळ एकसारखीं व नीतीच्या भक्कम पायावर उभारलेलींच असतात. ख्रिस्ती धर्म आपल्या शेजाऱ्यावर आपल्या स्वतःप्रमाणें प्रेम करण्यास शिकवीत असला तर आर्यधर्म कांहीं त्यांस लुटण्यास सांगत नाहीं; व महंमदीधर्म परस्त्री पासून अलिप्त राहण्याचा उपदेश करीत असला तर बुद्ध धर्म काहीं छिनाळेपणा करण्यास आज्ञा करीत नाहीं. असें असतां धर्मप्रसाराच्या कार्याला निरनिराळे देश व निरनिराळे काल हे निरनिराळ्या प्रकारानीं अनुकूल प्रतिकूल असतात. शंकराचार्यांच्या काळीं जो आर्यधर्मप्रसा-राला अवसर मिळाला तो महाभारतकाळीं नव्हता, अथवा बाबरच्या वेळीं त्याला राज्य स्थापनेस जी सवड मिळाली ती अशोकाच्या वेळीं मिळाली नसती. धर्मतत्त्वें कायम व एकसारखीं असूनहि त्यांच्या उदयास्तांत वरील फरक वर्तमानकाळाच्या परिस्थितीमुळें झाला. सबब त्या परिस्थितीचें ज्ञान झाल्याशिवाय इतिहासाचीं प्रमेयें व्यर्थ होत.

तेव्हां वरील विवेचनावरून ध्यानांत येईल कीं, गत गोष्टींची नोंध अथवा तवारिख या दृष्टीनें इतिहास हा चालू संस्थांवर ज्ञानकिरण पोंचवूं शकत नाहीं. तें ज्ञान, प्रचलित संस्था व तदनुरोधानें केलेलें मनुष्य स्वभावाचें परीक्षण, यानेंच प्राप्त होणार आहे. या ज्ञानास राजनीतिशास्त्र (Politics) असें म्हणतात. या ठिकाणीं राजनीति या शब्दाचा अर्थ राजानें आपल्या प्रजेशीं कोणत्या रीतीनें वर्तावें, त्या नियमांचें एकीकरण असा संकुचित करावयाचा नसून, राजा, प्रजा, व राष्ट्र या सर्वांचे परस्परसंबंध ज्या संस्थांमुळें निश्चित होतात त्या संस्थाचें संपूर्ण ज्ञान, असा करावयाचा आहे. एखाद्या राष्ट्रांतील प्रजेशीं राजानें कोणत्याहि विशिष्ट परिस्थितींत कसें वागावें, या बद्दलच्या संकुचित

अर्थाच्या शास्त्रास अथवा नियमसंग्रहास व्यावहारिक राजकारण (Practical politics) असें नांव आहे. अर्थात् राजनीतिशास्त्र हें, अत्यंत संकुचित अर्थे जें राजधर्मशास्त्र, व अत्यंत विस्तृत अर्थे सबंध मानवीसंस्थांचें ज्ञान करून देणारें जें समाजशास्त्र (sociology) या दोहोंच्या मध्यवर्ती आहे.

उत्क्रांतीसारख्या एखाद्या मूलतत्त्वाच्या धोरणावर सर्व समाजांच्या गतिस्थितीचा अर्थबोध करणारें समाजशास्त्र स्वभावातःच इतकें स्थूल असणार कीं, व्यवहारांतील वर्तनाचे सूक्ष्म नियम घालून देण्यास तें असमर्थ असतें. उलट, केवळ विशिष्ट परिस्थितीच्याच प्रसंगीं कसें वागावें या बद्दलचे नियम हे देखील, निरनिराळ्या रूपांत, परंतु निरंतर असणाऱ्या, संस्थांच्या मूलतत्त्वांचे बोधक होण्यास असमर्थ आहेत. हे नियम स्वभावतः अनुभवानें ठरविलेलें (empirical) व उपपत्ति-रहित असतात. या सर्व शास्त्रांच्या परस्पर संबंधाचा समज पडण्यास उत्तम उदाहरण म्हणजे वैद्यशास्त्र होय. वैद्यशास्त्राचेहि साधारणतः तीन भाग असतात. मनुष्याच्या शरीराच्या निरनिराळ्या भागाचें वर्णन, त्यांतील अस्थी, स्नायू, मज्जा, नाड्या इत्यादींचें परिज्ञान, व त्याच प्रमाणें औषधांचे स्वाभाविक गुणधर्म हे भाग शरीरविज्ञान व औषधि-विज्ञान शास्त्रांत प्रतिपादिले जातात. हा भाग समाजशास्त्राप्रमाणें स्थूल आहे. केवळ त्याच्याच ज्ञानानें रोगांचीं कारणें, त्यांचें निदान व त्यांची चिकित्सा यांची माहिती होणार नाहीं. त्या करितां निदान व औषधि-ज्ञान वगैरे शिकलें पाहिजे. हा दुसरा भाग राजनीतिशास्त्राशीं समान होय. अखेर, वैद्यशास्त्राची उपपत्ति माहीत नसतांहि, साधारण तोडगे कित्येक लोकानां माहीत असतात व त्या योगानें पुष्कळ वेळां तात्पुरते रोगहि मिटतात, हा भाग व्यावहारिक राजकारणाशीं समान होय. त्या प्रमाणें समाजशास्त्र हें जास्त व्यापक स्वरूपानें उपयोगीं पडतें. म्हणजे

निरनिराळे समाज साधारणतः कोणत्या तत्त्वांवर चालतात यांचें औपपत्तिक ज्ञान तें करून देतें, परंतु त्यांचें कालविशेषीं होणारे परिणाम जाणण्यास मुख्यतः राजनीतिशास्त्राची फार आवश्यकता आहे. व्यावहारिक राजकारण हा भाग अगदीं अपूर्ण होय.

परंतु यावर असा आक्षेप येईल कीं, मनुष्यें म्हणजे तरी समाजाचे घटकच आहेत. व म्हणून जर इतिहास, समाजाच्या नियमांचें ज्ञान आपणांस करून देऊं शकतो तर त्या समाजाचे अवयव जीं मनुष्यें त्यांच्या कृतीचें ज्ञान त्यानें कां न करून द्यावें ? हें म्हणणें काहीं अंशीं खरें आहे. कारण ज्या प्रमाणें मनुष्यें स्वतःच्या कृतीनें परंपरागत समाजाच्या रचनेवर परिणाम घडवून आणतात, त्याचप्रमाणें समाजहि मनुष्याच्या कृतीला नियामक असतात. ज्या समाजांत मनुष्य असतो त्या समाजाच्या कल्पनेबाहेरचें वर्तन त्याच्या कल्पनेनें होऊं शकणार नाहीं. असें जरी आहे, तथापि या आक्षेपाचें उत्तर असें आहे कीं, समाज हा मनुष्यजातीचा फार स्थूल विभाग असल्यामुळें त्याच्यांत विकार फार लवकर होण्या सारखें नसतात व अतएव शास्त्रीय पद्धतीनें त्याच्या विकारांचे धोरण लवकर बांधतां येतें. परंतु मनुष्यप्राणी हा फार लहान विभाग असल्यामुळें तो सहज विकृत होण्या सारखा असतो. त्यामुळें त्याच्या कृतींत अगम्य फरक पडूं शकतो. हें आपण एक स्पष्ट उदाहरणानें समजून घेऊं. हिंदुसमाज हा साधारणतः परधर्मसहिष्णु आहे व म्हणून बळजबरीनें दुसऱ्या धर्मांतील लोकांनां हिंदुधर्माची दीक्षा घेण्यास भाग पाडण्याच्या कल्पनेला प्रतिकूल आहे. अशा स्थितींत हा समाज एकएकीं आपला हा स्वभाव टाकून देउन एकदम तरवार उपसून दुसऱ्यांस हिंदु बनवील हें फार दुःसाध्य स्थित्यंतर आहे. परंतु त्यांतील एखादा मनुष्य, हिंदुधर्मास वरील प्रमाणें धर्मांतर करून हिंदु होणाऱ्या लोकांची मदत न मिळाली तर तो स्वा-

तळास जाईल अशा कल्पनेनें, कदाचित परधर्मीय लोकांनां अनुकूल प्रसंगीं जुलमानें हिंदु बनवील हें किती तरी पटीनें अधिक शक्य आहे! सबब कोणत्याहि प्रसंगीं समाजाच्या कृतीचे परिणाम केवल इतिहास-ज्ञानानें जितके निश्चित समजतां येतात तितके त्यांतील व्यक्तींच्या कृतीचें धोरण समजुन येत नाहीं. बुद्ध, महंमद, ख्रिस्त, श्रीकृष्ण हें अमुकच एका मार्गानें धर्मसंस्थापना करतील हें त्यांच्यापूर्वी सांगणें फारच कठिण पडलें असतें, व याच दृष्टीनें या पुढें जगतांतील कोणत्या हि भागांत होणारा दिव्यपुरुष अमुकच एका रूपानें अवतीर्ण होईल हें आज सुद्धां आपल्यास सांगतां येणार नाहीं. केव्हां केव्हां एकाच कारणाचे भिन्न परिस्थितींत भिन्न परिणाम घडलेले दिसून येतात. उदाहरणार्थ केवल बलसत्ता अथवा राष्ट्रांतींल बलसामर्थ्य यांजवरच भिस्त ठेवून मनुष्य एकाद्या शांततामय स्थितींत सुधारणेचें कार्य घडवून आणण्याचा प्रयत्न करील तर परिणाम अगदीं विपरीत होतील; दुर्बल व अनाथ हे पायाखालीं चिरडले जातील, सत्याचा नायनाट होईल, बळी तो कानपिळी अशी स्थिति होईल. परंतु याच्याच उलट एखादे वेळेस, म्हणजे उदाहरणार्थ वरील कानपिळ्या बळीचा प्रतिकार करण्याच्या प्रसंगीं समाजांतील बलसामर्थ्याचा चांगलाहि उपयोग होईल. युरोपांत मध्यकालीन युगांत (middle ages) अशा प्रकारें शारीरिक बलाच्या तत्त्वावर आपले संघ बनवून त्या वेळच्या सरदार मंडळानीं इंग्लंडच्या जॉन राजाला, आपल्या राष्ट्राला प्रजास्वातंत्र्याच्यी सनद देण्यास भाग पाडिलें. तात्पर्य, बचनाग ही वनस्पति नेहमीं प्राणघातक असली तरी विशिष्ट रोगावर ती गुणकारिक होते त्या प्रमाणें इतिहासाचे केारडे सिद्धांत, वर्तमान परिस्थितीच्या ज्ञानाच्या अभावीं, अमूकच परिणाम घडवून आणतील हें निश्चित नसल्यामुळें ते असून नसून सारखेच होतात.

या सर्व विवेचनावरून वर्णनात्मक इतिहास, अथवा गतगोष्टींचें एकीकरणरूप असा इतिहास समाजाला वर्तमानस्थितींत अथवा भविष्य स्थितींत कसें वागावें या बद्दल योग्य मार्ग दर्शविण्यास असमर्थ आहे असें दिसून येईल. हें काम करण्यास त्याला राजनीतिशास्त्राची जोड द्यावी लागेल. आतां इतिहास केवळ खासगी व्यक्तींना त्यांच्या आयुष्यांतील नित्याच्या व्यवहारांत मदत या दृष्टीनें कितपत उपयोगी पडतो हें आपण पाहूं.

तत्त्ववेत्ता कार्लाइल यानें असें म्हटलें आहे कीं, मनुष्याच्या आयुष्यांतील अत्यंत महत्वाची गोष्ट म्हणजे त्याच्या ध्येयाची निवड होय. आपल्याला कोणती गोष्ट अखेर साध्य करून घ्यावयाची आहे याचा निर्णय झाल्याशिवाय मनुष्याला पुढें पाऊलच टाकतां येणार नाहीं. जर्मन कवि गटे म्हणतो 'आयुष्य केवळ विचारमय नसून कृतिपूर्ण असलें पाहिजे.' याचप्रमाणें मॅथ्यू आर्नोल्ड यानेंहि लिहिलें आहे कीं 'आयुष्याचा पाऊणभाग कर्तव्यपूर्ण असला पाहिजे.' तेव्हां हें जर खरें आहे, तर आपल्या ध्येयाची निवड करण्याच्या कार्यांत तरी इतिहास आपल्यास कितपत मदत करितो यांचें परीक्षण आपण केल्यास, आपल्यास असें आढळून येइल कीं, आपण कोणत्या मार्गानें जावें, या बद्दल इतिहास तर निश्चिततेनें सांगूं शकत नाहींच परंतु अमुकच एका मार्गाने कां जावें व दुसऱ्या एखाद्या मार्गानें कां जाऊं नये, हेंहि पण तो सांगूं शकत नाहीं. इतिहासप्रसिद्ध व्यक्तींचें धीरगंभीर चरित्र वाचतानां मनुष्याच्या मनावर एक प्रकारचा उत्तेजक परिणाम होतो. त्या व्यक्तींचे अफाट परिश्रम, त्यांची सहिष्णुता, संकट समयीं स्थिर अंतःकरण ठेवण्याचें त्यांचें धैर्य, अपजयानें उद्विग्नता येऊं न देतां, जयप्राप्तीच्या समयीं हर्षातिरेक होऊं न देण्या इतकें त्यांचें मनःप्रभुत्व, या सर्व गोष्टी वांचणाऱ्याच्या चित्तांत

एक प्रकारचा खळबळाट उडवून देतात, व त्याला तत्प्रवण करण्याच्या कामीं मदत करतात. कार्थेज देशाचा जगत्प्रसिद्ध सेनापति हॅनिबॉल यानें आपल्या बापापासुन कार्थेजच्या वीरांच्या, रोमन साम्राज्या विरुद्धच्या लढायांतील पराक्रमांची कीर्ति ऐकून आपल्या वयाच्या सातव्या वर्षीं, मरे पर्यंत रोमन साम्राज्याशीं आपल्या देशाकरितां लढण्याची शपथ घेतली; शिवछत्रपतीनां महाभारतांतील युद्धप्रसंग ऐकून पुढील पराक्रमांची स्फूर्ति झाली; व अनेक इंग्लिश योद्ध्यांनांहि एका इंग्रज कवीनें म्हटल्या प्रमाणें * "राजसत्तेच्या असो वा धर्मसत्तेच्या असो, कोणत्याहि प्रकारच्या जुलमाच्या वज्रमुष्टीचें चूर्ण करुन टाकणाऱ्या वीरांचे वंशज आम्ही आहोत; सबब आम्हीहि त्याच प्रमाणें वर्तन करूं," या उदात्त भावनेनेंच स्वार्थत्यागाची प्रेरणा अनेक वेळां झालेली आहे. हें सर्व खरें आहे, परंतु दुर्दैवानें अशा प्रकारच्या इतिहासप्रसिद्ध व्यक्ती सर्वदाच सद्गुणाचे आदर्श नसतात. पराक्रम, धैर्य, शौर्य, हे सत्कार्याला जितके पोषक होतात, तितकेच असत्कार्यालाहि होतात. अशा वेळेला असल्या व्यक्तींच्या केवळ वरील गुणांवर लुब्ध झाल्यामुळें, त्या गुणांप्रमाणें त्यांच्या दुष्ट महत्त्वाकांक्षेचाहि परिणाम वाचकांच्या मनावर होण्याची भीति असते. युरोपांतील जनसमाज, ज्या धर्मसंस्थापकाच्या नावांनें तो प्रसिद्ध आहे त्या येशू ख्रिस्ताला, सर्व युरोप पादाक्रांत करून आपल्या महत्त्वाकांक्षेच्या रथाखालीं सर्व स्वातंत्र्याला चुरडून टाकणाऱ्या नेपोलिअन बोनापार्टच्या अर्धाहि मान देत नाहीं, यांचें कारणहि उघड आहे. येशू ख्रिस्ताचें शांत चरित्र बुद्धिगम्य आहे, पण नेपोलिअनच्या

---

* We are the son's of sires that defied
crowned and mitred tyranny
.....,.....so will we.

कृत्यांचें तेज मनोविकारानां उद्दीपन देतें. शिकंदर बादशाहाच्या पराक्रमानींच नेपोलिअनला स्फूर्ति दिली; ज्यूलिअस सीझरचा खून करणाऱ्या उदात्त परंतु अपमार्गगामी ब्रूटसच्या उदाहरणानेंच फ्रान्स मधील राज्यक्रांतींतील शार्लत कॉर्दे सारख्या स्त्रीला राज्यक्रांतीच्या एका पुरस्कर्त्याचा खून करण्याला प्रवृत्त केलें; व महंमद पैगंबराच्या धर्मस्थापनाच्या कृत्याचा विपर्यास केल्यानेंच औरंगजेबासारख्या धर्मोन्मत्त बादशाहाला, सर्व रयतेवर जुलूम करून पादशाहीला अनेक बलाढ्य शत्रू उत्पन्न करून अखेर तिचे तुकडे करण्याची बुद्धि झाली.

या प्रमाणें आपलें आयुष्यांतील साध्य निवडण्याच्या कामीं इतिहासाचा योग्य उपयोग होत नाहीं, त्याच प्रमाणें इतिहास त्या साध्याच्या कार्यकारणचिकित्सेलाहि मदत करीत नाहीं. सद्गुणाचे परिणाम शुभपर्यवसायी असावेत, दुगुर्णाला व दुष्कृत्याला प्रायश्चित मिळावें, ही जी नीतिशास्त्राची कार्यकारणपरंपरा ठरलेली आहे, ती इतिहासांत किती तरी वेळा विपर्यस्त दिसते ? जगतांत दुर्गुणाचाच जय झालेला कित्येक वेळां दिसतो व सद्गुण मातीला मिळालेला दिसतो. जगतांतील सत्पुरुषमालिकेंत अग्रगण्य होण्यास लायक अशा महाराणा प्रतापसिंहास अखेर वनवासांत मरावें लागलें, व जिवंत मनुष्यांची कातडी सोलून आपल्या चित्ताची फावल्या वेळीं करमणूक करून घेणारा बादशहा गिझनीचा महंमद यानें राज्यपदावरच आपला आयुष्यक्रम संपविला; येशू खिस्ताला क्रूसावरून जगताला आपला अखेरचा निरोप पोहोंचवावा लागला, व सबंध रोम शहराला आग लागली असतां, त्यातींल लोकांच्या आरडण्याच्या व विवळण्याच्या सुरावर आपली मुरली वाजविणारा रोमचा बादशहा नीरो,—अनेक वेळां लोकांनीं त्याचा जीव घेण्याचे कट केले असतांहि—त्यांतून वांचला, असे प्रसंग पाहिल्यावर नीतिशास्त्राच्या प्रमेयांची ग्वाही इतिहासावरून कितपत मिळते ? या

जन्मीं केलेल्या, असल्या अघोर कर्मांबद्दल, या जन्मांत नाहीं पण पुढील जन्मांत तरी, पापी पुरुषांना भयंकर प्रायश्चित मिळेल व साधु पुरुषांना शांति व सौख्य मिळेल, हें शिकविणाऱ्या तत्त्वज्ञानाच्या अभावीं, व त्या वेळची परिस्थिति दुर्गुणाला पोषक व सद्गुणाला बाधक अशी होती या वर्तमानकालाच्या ज्ञानाच्या अभावीं, केवळ इतिहासाची शिकवण वरील उलटासुलटीची गुंतागुंत सोडविण्याच्या कामीं अगदी निरुपयोगी आहे. प्रसिद्ध अमेरिकन स्वातंत्र्यदाता जॉर्ज वॉशिंग्टन याची लहानपणची अशी एक गोष्ट सांगतात कीं, बापानें दिलेल्या नवीन कुऱ्हाडीनें त्यानें बापाच्या बागेंतील त्याचें एक अत्यंत आवडतें फळझाड कापलें. नंतर कांहीं वेळानें बापानें तें पाहिलें व तें कोणीं कापलें असें क्रोधानें विचारलें. पण त्या वेळीं बिलकूल न डगमगतां शांतपणानें जॉर्जनें आपला अपराध कबूल केला. जॉर्जच्या या सत्य-प्रीतीनें त्याचा बाप अत्यंत संतुष्ट झाला, व त्यानें त्यास शाबासकी दिली. इतिहासांतील ही गोष्ट अगदीं खरी आहे; तथापि या प्रमाणें घरांतील कुऱ्हाडीनीं आपल्या बागेंतील बापाचीं आवडतीं झाडें साफ करणाऱ्या व नंतर आपला अपराध कबूल करणाऱ्या कित्येक मुलांच्या पाठी छडीच्या मारानें लाल झालेल्या असतील ! त्राटिका नाटकांतील प्रतापरावाप्रमाणें आपल्या बायकोला कोरड्यानें वठणीस आणण्याची खटपट करणाऱ्या राणोजीरावाला, त्याच कोरड्याचे प्रयोग आपल्या बायकोकडून स्वतःच्या पाठीवर करून घेण्यासारखे प्रसंग नित्याच्या व्यवहारांत कित्येक तरी येत असतील! संस्कृतांतील एका श्लोकार्धांत म्हटल्या प्रमाणें " समुद्रमथनाल्लेभे हरिर्लक्ष्मीम् हरो विषम् । ":—समुद्रमंथनाच्या एकाच कृत्यामुळें विष्णूला लक्ष्मी प्राप्त झाली, तर त्याच कृत्यापासून शंकराला हालाहल विष मिळालें; असे प्रसंग सृष्टींत नित्यशः येतात. तेव्हां केवळ इतिहास हा, अशा प्रसंगीं कार्यकारणभाव स्पष्ट करण्याच्या कामीं

लंगडा आहे हें उघड आहे. असेच उद्गार जर्मन तत्त्ववेत्ता हेगेल यानें काढले आहेत. तो म्हणतोः × " ज्या वेळीं आपल्याला भूतकालाबद्दल विचार करावयाचा असतो, त्याच वेळेस आपल्या डोळ्यांपुढें वर्तमानकालहि उभा राहतो. मनुष्याला अनेक उदाहरणांवरून जे नीतिसिद्धांत सुचतात ते चालूं गोष्टीवरूनच सुचतात, व त्यांच्यामुळें भूतकालाच्या सांगाड्यांत एक प्रकारची नवीन प्राणप्रतिष्ठा झाल्यासारखी होते. पुष्कळ वेळां राष्ट्रें, राजे, व मुत्सुद्दी यांचीं चरित्रें इतिहासांतील कांहीं सिद्धांतांचीं प्रत्यक्ष उदाहरणें म्हणून आपल्यापुढें ठेविलीं जातात. परंतु त्यां

× " When we have to deal with the past, a present rises into being before our mind. Didactic reflections, though in their nature decidedly abstract, are truly and indefeasably of the present, and quicken the annals of the dead past with the life of Today. Rulers, statesmen and nations are wont to be emphatically commended to the teachings, which History offers. But each period is involved in such particular circumstances, exhibits a condition of things so strictly idiosyncratic, that its conduct must be regulated by conditions connected with itself and itself alone. Amidst the pressure of general events, a single general principle gives no help. It is useless to revert to exactly similar facts and circumstances in the past. "

Hegel's Philosophy of History. Introduction.

पैकीं दरेकाचा जर आपण सूक्ष्म विचार केला तर असें आढळून येईल कीं, त्या चरित्रांत असे कांहीं विशेष प्रसंग होते, अशी कांहीं विशिष्ट परिस्थिति होती कीं, त्या सर्वांच्या संकलित योगाचें फलच ती चरित्रभूत व्यक्ति होऊं शकली. तत्कालीन परिस्थितीच्या संभारांत केवळ एखादाच सिद्धान्त मार्गदर्शक होण्यास अपुरा असतो. दरेक वर्तमान काळांतील गोष्टीला भूतकालांत हुबेहुब अस्सल सांपडणें शक्य नाहीं. " असाच अनुवाद श्लेजेल या तत्त्ववेत्यानेंहि केला आहे. तो आपल्या 'इतिहासाची तत्त्वमीमांसा' या ग्रंथांत आरंभींच म्हणतो कीं, * "इतिहास व वर्तमानकाल यांची फारकत केव्हांहि होणें शक्य नाहीं, उलट इतिहासच वर्तमानकालावर सर्वस्वी अवलंबून आहे." गणितशास्त्रांत बीजगणित हा एक प्रकार असतो. त्यांतील उदाहरणांत कांहीं भाग असे असतात कीं ज्यांची व्यावहारिक संख्या ज्ञात असते, व कांहीं असें असतात कीं ते उदाहरण सोडवितानां अज्ञात असल्यामुळें क्ष, ज्ञ, इत्यादि संज्ञांनीं संबोधिले जातात, व उदाहरण या दोहोंच्या मिश्रणानें झालेलें असतें. अखेर उदाहरण सुटलें म्हणजे त्या अज्ञात भागाचीहि व्यावहारिक संख्या आपल्याला कळते. त्याचप्रमाणें आयुष्य, मग तें व्यक्तीचें असो अथवा समाजाचें असो, हें एक बीजगणित आहे; इतिहासानें शिकविलेले सिद्धांत ही त्यांतील ज्ञातसंख्या आहे. परंतु वर्तमानकालची परिस्थिति, त्या व्यक्तीची अगर समाजाची मनोरचना, इत्यादि गोष्टींचा पूर्ण विचार होई पर्यंत, त्या अज्ञात संख्येंत मोडतात. सबंध गणित सुटलें म्हणजे दोन्हींची किंमत कळते. सपाट काचेच्या तुकड्याप्रमाणें मनुष्याचा

---

* History cannot be seperated from the Present but entirely depends on reality.

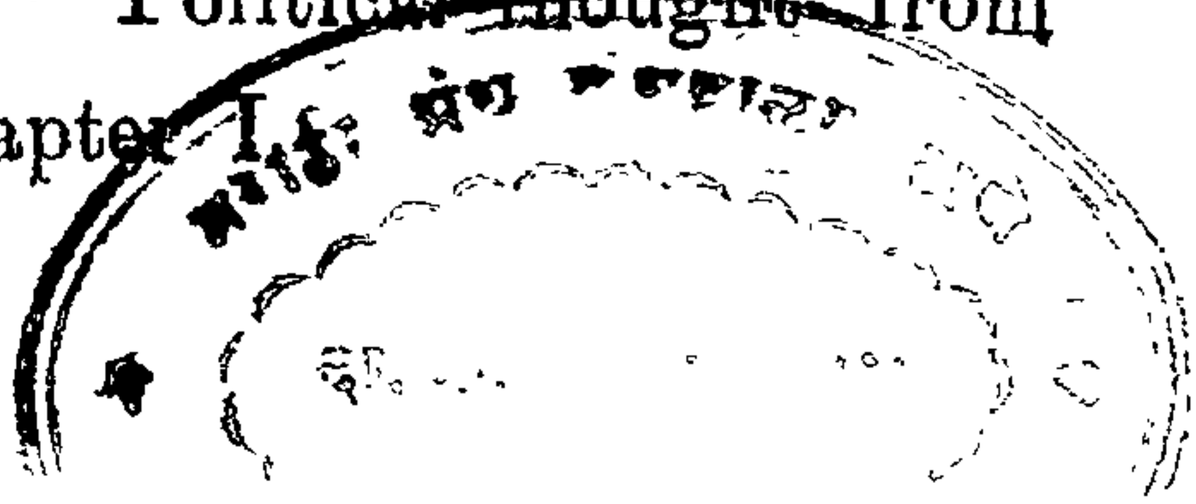
Schlegel's Philosophy of History, Lecture I.

स्वभाव केवळ एकांगी नसतो, तर अनेक पृष्ठभाग असलेल्या झुंबराच्या लोलकाप्रमाणें, त्याच्यांत अनेक रंग दिसतात; त्या पैकीं इतिहासाच्या शिकवणीनें घडलेले संस्कार हा एक रंग आहे. अर्नेस्ट बार्कर नामक ग्रंथकारानें आपल्या ' स्पेन्सर पासून आजपर्यंतची राजकीय विचार-क्रांति ' या ग्रंथांतहि असेच उद्गार काढिले आहेत. तो म्हणतोः—

" मनुष्यस्वभाव एखाद्या अंधार कोठडींत कोंडून ठेवल्याप्रमाणें एक्कलकोंडा नसतो, तर वर्तमान परिस्थिति व सृष्टिव्यवहार, समाजाची बंधनें व कायद्यांच्या शृंखला, इतिहासाची शिकवण व पूर्वकालीन संस्था, या सर्वांशीं दृढ संबंद्ध असतो " ×

याप्रमाणें, आपण केलेल्या सूक्ष्म विचारांवरून असाच सिद्धांत निघतो कीं, गतकालाची नोंध या दृष्टीनें इतिहास हा फारसा उपयोगी पडत नाहीं. परंतु इतिहासाच्या पुरस्कर्त्यांत दुसरा एक पक्ष आहे. तो पक्ष म्हणतो कीं, केवळ वर म्हटल्याप्रमाणें, घडलेल्या गोष्टी कालानुक्रमानें यथाभूत नमूद करणाऱ्या इतिहासाच्या पद्धतीनें व्यवहारांत मदत होत नाहीं हें खरें असलें, तरी तत्त्वमीमांसक रीतीनें लिहिलेला इतिहास हा वरील भागाची उणीव दूर करूं शकतो. या पद्धतींतील इतिहासांत, दरेक प्रसंगाची व तत्कालीन परिस्थितीची फोड करून, ती परिस्थिति ऐतिहासिक नीति-सिद्धान्तांना कितपत पोषक होती अथवा कितपत मारक होती, व त्यामुळें एकंदर परिणाम चांगला किंवा वाईट कसा व कां झाला, याची चिकित्सा केलेली असते. अर्थात् वर्तमानकालांत जे जे निरनिराळे रंग येऊं शकतात त्यांची फोड व त्यांच्या मिश्रणाचे परिणाम जर सप्रमाण पुढें मांडले तर मग इतिहासलेखनाच्या या पद्धतींत दोष कोठून राहणार ! गिबन

× Earnest Barkar's, " Political thought from Spencer to Today." Chapter I.



ह्यूम, ग्रोट, ग्रीन, मेकाले, कार्लाइल, वगैरे लेखकांनीं अशा पद्धतीनें इतिहास लिहिलेले आहेत. युरोपिअन इतिहासशास्त्रवेत्त्यांनीं इतिहास-लेखनाचे तीन प्रकार साधारणतः केले आहेत. पहिला वर्णनात्मक (Descriptive), दुसरा विवेचनात्मक (reflective), व तिसरा मीमांसात्मक (Philosophical). या पैकीं वर्णनात्मक इतिहासांत आतांपर्यंत नमूद केलेले दोष असूं शकतील, परंतु दुसऱ्या व तिसऱ्या प्रकारच्या इतिहासलेखनांत ते राहणार नाहींत; व म्हणून ते प्रकार, सुधारणेचीं तत्त्वें काय आहेत हें समजविण्यास योग्य आहेत, असें वरील आक्षेपकांचें म्हणणें आहे. संस्कृत वाङ्मयांत पञ्चतंत्र नांवाचा एक लहानसा ग्रंथ आहे. त्या ग्रंथांत लहान लहान काल्पनिक गोष्टी घेऊन त्यांतील अनुरोधानें अखेर त्या गोष्टींचें सार दिलेलें असतें. त्या ग्रंथाची आख्यायिका त्याच्या प्रस्तावनेंत अशी सांगितली आहे कीं, एका राजाचे मूर्ख मुलगे कोणत्याही शास्त्राच्या अध्ययनानें शहाणे होईनात. त्यावेळीं सदर पंचतंत्र रचणाऱ्या विष्णुशर्मा नामक ब्राह्मणानें राजा जवळून त्याचे मुलगे मागून घेऊन, त्यांना पंचतंत्राच्या सहाय्यानें व्यावहारिक ज्ञान शिकवून पूर्ण शहाणे केले. त्याप्रमाणेंच वर्तमान परिस्थितीचें कोडें उलगडून सांगणारा इतिहासरूपी शिक्षक वाचकानां कां शहाणे करून सोडणार नाहीं ? प्रसिद्ध अमेरिकन तत्त्वज्ञानी एमर्सन यानें इतिहासाच्या इष्ट स्वरूपाचें चित्र असें रेखिलें आहे कीं:— + "इत-

---

+ History no longar shall be a dull book. It shall walk incarnate in every just and wise man. ..... It shall be the priest of Pan. ..... Then it will truly express our central and wide-related nature.

Emerson's " Essay on History. "

उत्तर इतिहास म्हणजे फक्त एक जुना जमाखर्चाचा चोपडा असणार नाहीं, तर तो एखाद्या जिवंत धर्मगुरूप्रमाणें मनुष्यजातींतून उपदेश करीत हिंडत जाईल. असें झालें म्हणजे या अवाढव्य जगताचा उलगडा बरोबर होईल. " या प्रमाणें जर इतिहासाच्या स्वरूपांत बदल झालेला असेल तर मग जगताचा उलगडाच झालाच समजावा.

हा आक्षेप दिसतांना बरोबर दिसतो, परंतु याचें उत्तर त्या आक्षेपांतच आहे. तत्कालीन म्हणजे पूर्वकालीन परिस्थितीची फोड करून, ती हृदयांत बिंबवून, तिच्या साह्यानें इतिहासाचीं प्रमेयें शिकवावयाचीं, असें या पद्धतीच्या पुरस्कर्त्यांचें मत आहे. परंतु ही पूर्वकालीन परिस्थितीची फोड करण्याचें काम कशा रीतीनें करितां येतें याचा विचार केला असतां असें स्पष्ट समजून येईल कीं, या कृत्यास वर्तमानकालाच्या ज्ञानाचीच अत्यंत आवश्यकता असते. गतकालीं असलेली समाजपरिस्थिति, धार्मिक कल्पना, राजकीय संस्था, या नित्य बदलत असणार; अर्थात् वर्तमानकालांतील मनुष्यानां त्या समजून घेण्याकरितां एकदम उडी मारून गतकालांत जातां येणें शक्य नाहीं, तर त्यांच्याशीं जवळ जवळ समान असणाऱ्या गोष्टींच्या उपमेवरून त्या समजून घेतल्या पाहिजेत. मनुष्याची ज्ञानांत प्रगति होते ती नेहमीं माहीत असलेल्या वस्तूंच्या साह्यानें अज्ञात गोष्टींचें आकलन करण्याकडे असते. लहान मुलांचा, आपण जगतांतील वस्तूंच्या ज्ञानांत प्रवेश करवितों, त्या वेळींहि हीच पद्धति आपण स्वीकारीत असतों. खरोखरीचा सिंह पाहिला नसलेल्या मुलाला आपण एखादें सिंहाचें मातीचें चित्र दाखवून, ही त्याची आयाळ, हा त्याच्या जबडा, ही त्याची शेंपूट, या प्रमाणें दरेक अवयव समजावितों, व नंतर एखाद्या वेळेस सरकशींत किंवा पशुसंग्रहालयांत गेल्यावर, आजपर्यंत त्या लहान मुलास अज्ञात असलेल्या खरोखरीच्या सिंहाचें प्रत्यक्ष ज्ञान, पूर्वी ज्ञात असलेल्या

मातीच्या चित्रावरून करून देतों. भवभूति कवीच्या उत्तररामचरित नांवाच्या नाटकांतहि असें एक मजेदार वर्णन आहे. अश्वमेधाचा घोडा फिरत फिरत वाल्मीकि ऋषीच्या आश्रमांत आला. तेथील ऋषिकुमारकांनीं घोडा हें जनावर पूर्वी कधींच पाहिलें नव्हतें. तेव्हां त्यांपैकीं कांहींनीं तो प्रथम पाहिल्यावर, कौतुकप्रेरित अशा बाकींच्या कुमारानां ते त्याचें वर्णन देऊं लागले. त्यांत आश्रमस्थानांत राहून गाई, बैल, वगैरे पाहून त्यांना ज्या ज्या गोष्टींची माहिती झाली होती, त्या त्या वस्तूंच्या मदतीनें त्यानीं घोड्याच्या स्वरूपाचें वर्णन केलेलें आहे. न्यायशास्त्रांतील अनुमान व उपमान या पद्धतींतहि हेंच तत्त्व आहे. स्वयंपाकघरांत नित्य अनुभवानें माहीत असलेल्या वन्हि व धूम यांच्या संबंधाच्या ज्ञानानें; पर्वतावरील धूमाच्या अस्तित्त्वावरून, माहीत नसलेल्या वन्हीचा निष्कर्ष काढणें, ही अनुमान पद्धति काय; किंवा वरील उत्तमचरितांतील उदाहरणाप्रमाणें माहीत असलेल्या गाई, बैल, वगैरे जनावरांवरून कांहीं अशीं त्यांच्यासारख्या असलेल्या घोड्याचें ज्ञान करून देणारी उपमानपद्धति काय, दोन्हींतहि ज्ञानाचा ओघ ज्ञात वस्तूकडून अज्ञात वस्तूकडेसच असतो हें उघड आहे. त्याचप्रमाणें इतिहासाचीं तत्त्वेंहि, वर्तमानावरून भूतकालाकडे ज्ञानाचा ओघ असतो असेंच दर्शवितात. कारण तेथें वर्तमान हीच ज्ञात वस्तु व भूतकाल ही अज्ञात असलेली वस्तु होय. अर्थातच तत्त्वमीमांसक इतिहासशास्त्राच्या पुरस्कर्त्यांच्या मताप्रमाणें, वर्तमानकालाच्या ज्ञानाशिवाय केवळ इतिहासानें सृष्टींचे कोडें उकलत नाहींच, तर उलट तें वर्तमानपरिस्थितीच्या ज्ञानावरच अवलंबून राहतें. आपण एक दोन उदाहरणें घेऊं, म्हणजे याचा अधिक खुलासा होईल. पूर्वी रोमन साम्राज्यांत समाईक कुटंबाची पद्धति अमलांत असे. कुटुंबाचा जो कर्ता मूळ पुरुष असे, त्याची सत्ता सबंध कुटुंबावर चालत असे. बायको, मुलगे, मुली, सुना, या सर्वांनां एकत्र रहावें लागें.

मुलांनां अथवा मुलींनां, कर्ता पुरुष असे पर्यंत, कोणत्याहि प्रकारचें स्वातंत्र्य नसें. त्यांनीं कमाविलेल्या मिळकतीचा समावेश समाईक कुटुंबाच्या शिलकेंतच होत असें, व कर्ता पुरुष देईल तेवढ्या संपत्तीवरच त्यानां आपला खासगी किरकोळ खर्च भागवावा लागे. अशा प्रकारच्या पद्धतींत कांहीं फायदे व तोटे हि असत. पूर्ण वयाच्या दरेक व्यक्तीस आधुनिक पाश्चात्यसमाजपद्धतींत जें स्वातंत्र्य आहे त्याचा रोमन कुटुंबात पूर्ण अभाव असे. कुटुंबांतींल व्यक्तीनां शारिरिक शिक्षा करण्याची सत्ता सुद्धां कर्त्या पुरुषांस असे. उलटपक्षीं संकट प्रसंगीं मदत, आजारीपणांत शुश्रूषा व परस्पर सहाय्य या गोष्टी रोमन कुटुंबांत अधिक असत. या प्रमाणें रोमन साम्राज्याच्या वेळची कुटुंबपद्धति असे. आतां हल्लींच्या पाश्चात्य राष्ट्रांत या पद्धतीचा मागमूसहि कोठें सांपडावयाचा नाहीं. तर मग भूतकालांतील या स्थितीचें यथार्थज्ञान कसें होतें, अथवा त्या पद्धतींतील फायदे तोटे कसे कळतात? तर वर्तमानकाळांत त्याच्यासारखी कुटुंबपद्धति जेथें असेल तेथील परिस्थितीच्या तुलनेनें हें ज्ञान प्राप्त होतें. तशा रीतीनें पाहूं गेल्यास हिंदुस्थान देशांतील हिंदु कुटुंबपद्धति बऱ्याच अंशीं वरील पद्धतीप्रमाणें आहे. बऱ्याच अंशीं म्हणण्याचें कारण, त्यांत कांहीं फरकहि आहेत. कायद्याचे दृष्टीनें हिंदुकुटुंबांतील दरेक व्यक्तीस स्वतंत्र हक्क आहेत, मुलांस बापाशीं एकत्र रहावयाचें नसल्यास त्यांस वडिलोपार्जित इस्टेटीमधून स्वतंत्र हिस्सा घेऊन निराळें राहतां येतें, भावाभावांत वांटणी होऊं शकते, कुटुंबांतींल कर्त्या पुरुषास लहान मुलांशिवाय कोणालाहि शारिरिक शिक्षा करण्याचा हक्क पोहोंचत नाहीं, वगैरे, कायद्याच्या दृष्टीनें हिंदु कुटुंबपद्धतींत व रोमन कुटुंब पद्धतींत फरक आहेत. परंतु, जों पर्यंत कायद्यानें दिलेल्या या हक्कांची अंमलबजावणी करून कुटुंबांतील माणसें स्वतंत्र झालीं नाहींत तोंपर्यंत, रूढीनें प्रचलित असलेल्या स्थितींत, रोमन कुटुंब व हिंदु समाईक

कुटुंब यांची स्थिति बऱ्याच अंशीं समान आहे. तेव्हां हल्लीं प्रचलित असलेल्या या स्थितीच्या ज्ञानावरूनच तुलनेनें भूतकालांतील अज्ञात संस्थांचें यथार्थ ज्ञान होऊं शकतें. दुसरें एखादें उदाहरण घ्यावयाचें असल्यास आपण गुलामगिरीचें घेऊं. इंग्रज सरकारच्या महत्प्रयासानें ती नामशेष होण्यापूर्वी गुलामांची स्थिति काय असे याची यथार्थ कल्पना केव्हांहि येणें शक्य नाहीं. मनुष्यासारखा, हस्तपादादि इंद्रियें, बुद्धि, व मन इत्यादीनीं युक्त असा प्राणी, स्वतःच्या इच्छेविरुद्ध विकला सुद्धां जातो, याची कल्पना वैयक्तिक स्वातंत्र्याच्या हल्लींच्या युगांत येणार नाहीं. परंतु हल्लींच्याहि काळीं जनावरांची स्थिति पाहून तुलनेनें आपल्याला गुलामांच्या स्थितीची कल्पना करितां येते. या प्रमाणें, खरोखर पूर्वस्थितीच्या ज्ञानानें हल्लींची स्थिति संपूर्ण कळण्याच्या ऐवजीं, पूर्वस्थिति प्रत्यक्ष अनुभवांत नसल्यामुळें आकलन करितां येण्यासारखी नसते, तीवर वर्तमान काळांतील परिस्थितीच्या ज्ञानानें प्रकाश पडतो, व या दृष्टीनें पाहतां, आक्षेपक म्हणतात त्याप्रमाणें इतिहासाचें महत्व सिद्ध होत नाहीं. ठराविक सिद्धांतांची तत्कालीन परिस्थितीच्या धोरणानें जी फोड करावी लागते व जिच्यामुळें त्या सिद्धांताचें स्पष्टीकरण होतें, ती फोडच वर्तमानाच्या साह्यानें करावी लागते, म्हणून आम्हीं वर म्हटल्याप्रमाणें आक्षेपांचें निराकरण आक्षेपांतच आहे.

बरें, इतकें असूनहि जे सिद्धान्त, परिथतीच्या धोरणानें तत्त्वविवेचक इतिहासपद्धति निश्चित करिते, असें आक्षेपकांचें म्हणणें आहे, ते सिद्धान्त तरी त्या गतकालाच्या ज्ञानामुळेंच सिद्ध होतात हें खरें आहे काय ? अथवा यापेक्षां जास्त स्पष्टतेनें म्हणावयाचें तर वरील गतगोष्टींच्या अभावीं हे सिद्धान्त सिद्ध होत नाहींत, हें म्हणणें तरी खरें आहे काय? या प्रश्नाचें उत्तर, नाहीं, असेंच द्यावें लागेल. या

सिद्धांतांचीं काहीं उदाहरणें घेतलीं तर असें कळून येईल कीं, ते अशा स्वरूपाचे असतात कीं, दरेक मनुष्यास त्यांची चिकित्सा स्वतःच्या बुद्धीनें व गतकालाच्या ज्ञानाशिवायहि करितां येते. राष्ट्रांतील सुखोपभोगाची वासना प्रबळ झाली म्हणजे त्याच्या अवनतीला सुरूवात होते; लोकसत्ताक पद्धतीचा अतिरेक झाला म्हणजे त्याचें पर्यवसान सर्वांत अधिक जुलमी राज्यपद्धतींत होतें; स्वातंत्र्याची थोडीशी चव लागली म्हणजे ती समाधानापेक्षां असमाधानच अधिक उत्पन्न करिते; या प्रकारच्या प्रमेयानांच इतिहासांपासून काढलेलें सिद्धान्त, असें आपण म्हणतो. या तत्त्वांचें आपण थोडेसें परीक्षण केल्यास आपल्यास कळून येईल कीं, इतिहासाशिवायहि त्यांची सत्यता आपल्याला पटते. सुखोपभोगाच्या अतिरेकानें अवनति होतें यांचें कारण, इतिहास हा धडा आपणास शिकवितो हें नसून, त्यामुळें समाजांत स्वार्थीपणा, पौरुषहानि, क्षुद्रबुद्धि इत्यादि दुर्गुण उत्पन्न होऊन समाजाचीं बंधनें शिथिल होतात, व भोंवतालची दोरी सोडून टाकिलेल्या लाकडांच्या मोळी प्रमाणें समाज विस्कळित होऊन पडतो, हें होय. स्वातंत्र्याच्या अतिरेकानें जुलूम होतो यांचें कारण, या पूर्वी असा जुलूम झालेला आहे, हें नव्हे; तर दरेक मनुष्य स्वातंत्र्य मागूं लागला म्हणजे कोणाचा पायपोस कोणाच्या पायांत न राहिल्याकारणानें दरेक मनुष्य दुसऱ्यास हाणून पाडूं इच्छितो, व त्यामुळें दरेकापासून दुसऱ्यास त्रास होऊं लागून सर्वत्र जुलूम होतो, हें होय. गणितांत, दोहोंत दोन मिळविले असतां चार होतात हें स्वतःसिद्ध तत्त्व आहे. इतिहासांतील पूर्वींच्या दोन व दोन मिळून चार झालेल्या दाखल्यामुळें चार होतात असें नाहीं. हे दाखले आपण केवळ समजुतीखातर घेत असतों, व ते गतकाळांतले घेतों यांचें कारण इतकेंच कीं, वर्तमानकाळांत असले दाखले दरेक बाबतींत मिळणें शक्य नसतें. वर्तमानकाळांत रोजच्या रोज

राज्यक्रांत्या, धर्मक्रांत्या इत्यादि होणें शक्य नसतें. खरोखरीं पाहतां इतिहासाचा खरा उपयोग एवढाच आहे. इतिहास कांहीं नवीन तत्त्वें शिकाविती असें नव्हे, तर वर्तमानकाळांतील अनुभवावरून जीं तत्त्वें आपण काढतों, त्यांना उदाहरणें पुरवून तो तीं तत्त्वें दृढ करितो. मागें आपण न्यायशास्त्रांतील अनुमानपद्धतीचा उल्लेख केला होतां, त्या पद्धतींतील सामान्यदृष्टान्ताप्रमाणें पर्वतावर धूर दिसतो त्या ठिकाणीं अग्नि असतो याचें कारण इतिहास नव्हे. धूम व अग्नि यांचा वर्तमानकाळांत तो नित्यसंबंध आपण पाहतों त्यांस, या पूर्वी अशाच प्रकारच्या पाहिलेल्या उदाहरणानीं पुष्टि येतें इतकेंच. या दृष्टांतांतील पूर्वीचा अनुभव मनुष्यास जितक्या तन्हेनें उपयोगी असतो तितक्याच अंशानें इतिहासाचा अनुभव समाजास अथवा राष्ट्रास उपयोगी पडतो. मनुष्याच्या आयुष्यापेक्षां राष्ट्राचें अथवा समाजाचें आयुष्य फार मोठें असल्यामुळें, मनुष्यास आपल्या अनुभवांतील प्रमेयांच्या पुष्टयर्थ काहीं थोडीं वर्षें मागें शोध करावा लागतो, तर राष्ट्राच्या वर्तमानकाळांतील अनुभवानें निश्चित होणाऱ्या प्रमेयांच्या पुष्टीसाठीं कित्येक शतकें मागें जाऊन दृष्टांत अथवा उदाहरणें शोधून काढावीं लागतात.

या विवेचनास आणखीहि एक प्रत्यंतर हवें असल्यास मिळूं शकतें. जर इतिहास गतकालच्या गोष्टीवरून सिद्ध झालेलीं प्रमेयेंच शिकवीत असेल, तर मग त्या पैकीं कित्येक प्रमेयें आजकाल अजीबात उडून गेलेलीं कां दिसावीं. पूर्वकाळीं भौतिकशास्त्रांची वाढ फार झालेली नसल्याकारणानें, त्या शास्त्रांमुळें आज प्राप्त झालेली पुष्कळशी माहिती त्या वेळेस अज्ञात होती. अर्थात् तिची उपपत्ति कशी तरी लावण्याच्या इच्छेनें त्यावेळीं अशा अनुभवास लोक चमत्कार, जादुगिरी वगैरे मानीत असत. एकोणिसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धांत जेम्स वॅट यानें वाफेच्या शक्तीच्या जोरावर आगगाडीचीं एंजिनें चालविण्याचा

प्रयोग केला, त्या वेळीं लोकांनीं त्याला जादूगार ठरवून ठार मारण्याचाहि प्रयत्न केला. त्यामुळें त्याला स्वतःच्या जिवाला जपून रहावें लागें. तत्पूर्वीच्या इतिहासाच्या अनुभवांत अशा प्रकारची एकहि गोष्ट न सांपडल्यामुळें, हा कांहीं तरी जादूगिरीचा प्रकार आहे, असें ऐसिहासिक तत्त्व मानण्यांत येत असें. तेंच तत्त्व जर इतिहासानें शिकविलें असें म्हणावयाचें तर आज मितीलाहि तें अबाधितच राहिलें पाहिजे होतें. परंतु आजमितीच्या अनुभवावरून, अशा गोष्टी शास्त्रीय ज्ञानानें करितां येतात असें, वर्तमानकालाच्या ज्ञानावरून आपणास कळतें. सबब याच्या विरुद्ध जें गतकालीन अनुभवावरून ठरलेलें मत होतें, तें आपण धिःकारून टाकतों. उलटपक्षीं ज्या कित्येक प्रमेयांची प्रतीति आपणांस वर्तमान अनुभवावरून पटते, त्यांना पोषक अशीं जीं जीं उदाहरणें गतकालावरून आपणांस सांपडतात, तीं तीं आपण आपल्या प्रमेयांचे दाखले म्हणून स्वीकारतों. बंगालच्या 'नॅशनल कौन्सिल ऑफ एज्युकेशन' मधील इतिहासाचे प्रोफेसर श्रीयुत विनय कुमार सरकार यानीं "इतिहासशास्त्र व मानवी प्रगति" * नावांच्या आपल्या पुस्तकांत

---

* History has thus been able on the one hand, to supply out of its general stock, special facts and materials for an altogether new branch of Learning, viz. Political Science, and has thus contributed to the richness and variety of human knowledge. But these spicialized activities, are likely to withdraw the attention of scholers from the study of the hopes and aspirations of man, the progress of civilization, and the ultimate gains and losses of humanity. ..... No knowledge

इतिहासाचें कार्य वरील प्रमाणेंच वर्णिलें आहे. ते म्हणतात, "एका दृष्टीनें राजनीतिशास्त्राच्या सिद्धांतांस आपल्या अपार संग्रहांतून दाखले पुरवून, इतिहास हा मानवी ज्ञानांत संपन्नता व विविधता यांची भर घालतो. परंतु पुष्कळ वेळां याच गोष्टीवर भिस्त ठेविल्यामुळें एकंदर मानवी प्रगतीच्या वृद्धीकडे, तिच्या महत्वाकांक्षेकडे व अखेरच्या साध्यासाध्यतेकडे विद्वानांचे दुर्लक्ष होण्याचा संभव असतो. मनुष्यांचे मनोविकार व प्रवृत्ति, त्यांनीं चालविलेल्या संस्था व त्यांची प्रचलित कृति, या सर्वांच्या ज्ञानाशिवाय मनुष्यांविषयींचें ज्ञान अपूर्णच असणार. म्हणून मनुष्यजातीच्या सर्वकालीन व सर्वांगी आयुष्याकडे दुर्लक्ष करणारा इतिहास अपूर्णच ठरणार. इतिहासज्ञानें अर्थात्, प्रचलित असलेल्या संस्था व वर्तमानकालीन ज्ञान यांचा पदोपदीं उपयोग करून घेतला पाहिजे.

हल्लीं प्रचलित असलेल्या अत्यंत महत्वाच्या तत्त्वांतून, ज्यास ऐतिहासिक तत्त्व म्हटलें जातें, अशा प्रकारचें एक उदाहरण घेऊन, त्याची गतकालांतील गोष्टीवरून भासमान होणारी सिद्धता खरोखर वर्तमानकालाच्या अनुभवावरूनच ठरविली गेली असल्यामुळें, ती परिस्थिति बदलतांच मूलतत्त्वच कसें फसलें गेलें, याचें एक प्रत्यंतर दाख-

---

about man can be complete, unless it is based on a study of all human passions and tendencies, institutions and activities. And so History must be incomplete ..... so long as it does not concern itself with the whole of human life. ..... The Historian, therefore will have to use at every step the laws of living organisms."

"The science of History and the hope of mankind" by Benoy Kumar Sarkar.

वून, हा भाग आपण संपवूं. हर्बर्ट स्पेन्सर या अर्वाचीन तत्त्ववेत्यानें अतीशय प्रचारांत आणिलेला उत्क्रांन्तिवाद्च आपण उदाहरणार्थ घेऊं. उत्क्रांति हा शब्द उत् व क्रम् या दोन शब्दांपासुन झालेला आहे. उत् म्हणजे बाहेर, व क्रम् म्हणणें चालणें; अर्थात् उत्क्रान्ति म्हणजे बाहेर पडणें, कांहीं एका विशेष रूपानें वृद्धि पावणें. उदाहरणार्थ कळी फूल या रूपानें उत्क्रांत होते; आळी पाखराच्या रूपानें उत्क्रांत होते; मर्कट हा (वरील तत्त्ववाद्यांच्या मताप्रमाणें) कालांतरानें मनुष्यरूपानें उत्क्रान्त होतो. हें तत्त्व खरोखरीं मूळ स्पेन्सरचें नसून फॉन बेअर नांवाच्या शास्त्रज्ञानें सृष्ट पदार्थांच्या सूक्ष्म अवलोकनानें निश्चित केलें होतें. फॉन बेअरचें तत्त्व असें होतें कीं, पदार्थांचें रूपांतर होतानां त्यांची मूळची एकविधता (homogeneity) जाऊन त्यानां अनेकविधता (heterogeneity) प्राप्त होते. हेंच तत्त्व मूलभूत घरून स्पेन्सरनें तें दरेक शास्त्रांत चालवून जणूं काय त्याच तत्त्वावर जगताची उभारणी झाली आहे, असें दा विलें आहे. आपण घेतलेल्या उदाहरणांत प्रथम कळीचें ज एकविध अथवा अल्पविधरूप असतें त्याचें, पुढें पाकळ्या, केसर, गन्ध. त्यादींनीं युक्त अशा प्रकारचें बहुविध रूप होतें. मर्कटाची फक्त अनुकरणात्मकबुद्धि जाऊन त्या ठिकाणीं सारासार, सदसत् इत्यादींचा विचार करण्यास समर्थ अशीं अनेकविध बुद्धि येते, असें त्याचें म्हणणें आहे. याच तत्त्वावर स्पेन्सरनें सर्व सृष्टवस्तूंचा उलगडा करण्याचा प्रयत्न केला. अर्थात् वर्तमानकालांतील सर्व वस्तू त्याच्या नजरेसमोर असल्यामुळें, त्यांची चिकित्सा करून स्वतःच्या तत्त्वांची सत्यता त्याला अनुभविण्यास अवसर मिळाला. त्या अनुभवाच्या सारखेपणानें त्यानें अशी कल्पना बसविली कीं, हें तत्त्व त्रिकालाबाधित आहे. इतकें एकदां नक्की केल्यावर मग त्यानें, वर्तमानकालांतील भूयोदर्शनानें सत्य ठरलेलें हें

तत्त्व भूतकालाला लागूं करण्यास प्रारंभ केला. त्यांतहि मागील कांहीं कालपर्यंत या अनुभवाची पुनरावृत्ति झाल्यामुळें धीर येऊन त्यानें सृष्टीच्या मूळाची उत्पत्ति सिद्ध करण्यासच सुरवात केली. परंतु, प्राणिजातांची उत्पत्ति, स्थल व काल यांची मर्यादा, सदसद्विवेकबुद्धीची व्याप्ति, सौंदर्य व महत्त्व यांची कल्पना, दुर्गुण व सद्गुण यांचें बीज, इत्यादि सर्वच गोष्टींची चिकित्सा जेव्हां त्यानें उत्क्रान्तीच्या एका तत्त्वावरच करण्यास सुरवात केली, तेव्हां मात्र या उत्कांतिवादास ऐतिहासिक सिद्धान्त ठरविण्याचा त्याचा प्रयत्न सपशेल फसला. कारण वरील गोष्टींची सत्यता प्रत्यक्षप्रयोगानें पाहण्यास स्पेन्सर यांस अवसर असणें शक्य नसल्यामुळें, व सृष्टीच्या आरंभीं, उत्कांतीच्या तत्त्वाप्रमाणें सृष्टीची उत्पत्ति होत असल्याबद्दलची नोंध दुर्दैवानें कोणीहि करून ठेविलेली नसल्यामुळें, स्पेन्सरच्या या ऐतिहासिक तत्त्वास एक सुंदर कल्पनेपेक्षां जास्त किंमत नाहीं, हें उघड होतें. वरील उदाहरणांत स्पेन्सरच्या अनुभवप्रणालिकेचा जो क्रम दाखविला आहे, त्यावरून स्पष्ट झालेंच आहे कीं, ऐतिहासिक तत्त्वांच्या पुरस्कर्त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें हीं सिद्धतत्त्वें भूतकालांतून सत्यत्त्वाचा शिक्का मारून घेऊन वर्तमानकालांत आलेल्या वस्तू नव्हत, तर उलट वर्तमानकाळांतील अनुभवांवरून त्यानां मागें मागें नेत, सत्यत्त्वाच्या कोटीवर बसविण्याचा प्रयत्न केला गेला आहे. 'मागून पुढें' अशी त्यांची प्रक्रिया नसून, ती 'पुढून मागें' अशी आहे. हीच प्रक्रिया तत्त्वविवेचक ऐतिहासिक पद्धतीच्या मूळाशीं आहे, असें मॅक्स नार्दो नांवाच्या इतिहासज्ञानें आपल्या "इतिहासाचें अर्थनिरूपण" या ग्रंथांत सांगितलें आहे. तो म्हणतोः— मनुष्याच्या इच्छाशक्तीची दरेक कृति ही कांहीं तरी विचार व हेतु यांनीं प्रेरित असते. तेव्हां अर्थातच वर्तमानकाळांतील आपल्या अनुभवांवरून सामान्यसिद्धान्त बांधून मग तो सिद्धान्त पूर्वीच्या ज्या वस्तु-

स्थितीस अजूनपर्यंत लाविला गेला नसेल तीस लावून, मनुष्य त्याची सत्यता प्रस्थापित करितो. या सर्व विवेचनावरून असेंच सिद्ध होतें कीं, इतिहास हा कांहीं नवीन सिद्धान्त शिकवितो असें नसून वस्तुस्थितींत अनुभवास येणाऱ्या सिद्धान्तांना उदाहरणरूपानें पुष्टि देतो. हें त्याचें क्षेत्र व सामर्थ्य बरोबर ध्यानांत ठेविल्यास मग त्यापासून अधिक अपेक्षा करून ती सफळ न झाल्यामुळें निराश होण्याचा प्रसंग येणार नाहीं.

* Self-observation teaches man, that every conscious act of will is preceded by some thought and directed to some purpose. ..... Generalizing then, from his own subjective experience, he applies it to the realm of phenomena from which it was not deduced, and to which it did not apply.

Max Nordeau's Interpretation of History, Chapter II.

प्रकरण दुसरें.

आधिभौतिक शास्त्रें.

मागील प्रकरणांत इतिहासशास्त्राच्या सर्वांगी विवेचनावरून असा निष्कर्ष निघाला कीं, सुधारणाशास्त्राचीं मूलतत्त्वें निश्चित करण्याच्या चिकित्सेंत इतिहास हा वर्तमानकाल व भविष्यकाल यांजवर स्वतंत्र-रूपानें तर प्रकाश पाडूं शकत नाहींच, पण उलट इतिहासाचीच गुंतागुंत सोडविण्याच्या कामीं वर्तमानकालाच्या यथार्थज्ञानाची अपेक्षा असते. या कामीं इतिहास हा, गतगोष्टींची नोंध, त्यांची कार्यकारण-परंपरा अथवा त्यावरून निघणारे सामान्य सिद्धान्त, या पैकीं कोण-त्याहि रूपानें घेतला, तरी तो इष्टकार्यांत फक्त अंशतः मदत करितो. असें जर आहे, तर अर्थात् वर्तमानकालाच्या यथार्थज्ञानास इतर को-णत्या शास्त्राची मदत होते, याचा शोध करणें प्राप्त होतें.

वर्तमानकालांत काय, अथवा कोणत्याहि कालांत काय, मनुष्याची कर्तव्येच्छा साधनसंपत्तीवर अवलंबून असणार. ती साधनसंपत्ती जर आपल्यास प्राप्त झाली नसेल, अथवा प्राप्त करून घेण्याचा मार्ग आप-णांस अवगत नसेल, तर मग तिच्या अभावीं मनुष्याच्या प्रगतीस अर्थातच कमीपणा येणार. सबब सृष्टींतील पंचमहाभूतरूपी अपरंपार साधनसंपत्ति शोधून काढून तिचा शक्य तितका उपयोग करून घेण्याचें ज्ञान मिळविणें हेंच सुधारणाशास्त्राचें आदिबीज आहे, अशा सिद्धान्ताचें पुरस्कर्तृत्व भौतिकशास्त्रवादी पक्षाकडे आहे. त्यांचे म्हणणें असें कीं, मनुष्याचें सर्व कार्य सृष्टींत आहे, व ती सृष्टि भौतिकच आहे, तेव्हां तिच्या घटकावयवांचें शास्त्रीय ज्ञान झाल्यावर मग सुधारणा पूर्णपणें हातीं आलीच.

मागील प्रकरणांत एकदां असा उल्लेख आलेला आहे कीं, भौतिक शास्त्रांची प्रगति झाली नव्हती त्या वेळीं पुष्कळशा अज्ञात वस्तुस्थितीचें विवरण करण्याच्या कामीं तत्कालीन लोक गूढ अशा कोणत्या तरी शक्तीच्या कल्पनेचा उपयोग करीत; मग त्या शक्तीला कोणी देवता म्हणो वा कोणी भूतपिशाच म्हणो. परंतु शास्त्रीय ज्ञान जसजसें वाढूं लागलें, तसतशीं अज्ञाततेचीं कोडीं उकलूं लागलीं व भौतिक शास्त्रांचा विस्तार अधिक प्रत्ययास येऊं लागला. जेथपर्यंत एखाद्या कार्याचा त्याच्या कारणाशीं असलेला संबंध आपणांस माहीत नसतो, तेथपर्यंतच त्या संबंधाच्या ऐवजीं कांहीं तरी काल्पनिक उपपत्ति जोडण्याचा प्रसंग येतो. परंतु तो संबंध ध्यानांत आल्यावर मनुष्याच्या कर्तृत्वाचें क्षेत्र जास्त जास्त विस्तृत होत जातें. याच पद्धतीस सुधारणा असें म्हणतात. वाफेच्या जोरावर चाललेली आगगाडी प्रथम पाहणारे लोक, वाफेच्या एंजिनचा उत्पादक वॅट यास जादूगार मानीत होते. परंतु साध्या आधण पाण्याच्या भांड्यावर ठेविलेली लहान वाटी वाफेच्या जोरावर उडूं लागली, ही गोष्टच वाफेच्या एंजिनच्या कल्पनेचें मूळ होय. अमेरिकेंतील ताम्रवर्णी लोकांना लिहिण्याची कला अज्ञात असण्याचा स्थितींत, एका गोऱ्या गवंड्यानें लाकडाच्या ढलप्यावर निरोप लिहून आपल्या बायकोकडून गुण्या मागविला, इतक्या साध्या गोष्टीची मीमांसाहि, लेखनज्ञानाच्या अभावीं त्या लोकांनीं दैवी चमत्काराच्या समजुतीनेंच केल्याचें पुष्कळांना माहीत आहे. तात्पर्य, आपल्या कर्तृत्वानें जर दिवसेंदिवस सृष्टींतील पंचमहाभूतांचे गुणधर्म अधिकाधिक जाणून, तीन राक्षसांच्या गोष्टीप्रमाणें त्या भूतांना आपण दास करून ठेवून आपली सुधारणा करून घेतों, तर अर्थात त्या सुधारणेचीं तत्त्वें जाणण्याचें साधन भौतिक शास्त्रांच्या सम्यक्ज्ञानाशिवाय दुसरें काय असणार? हल्लींहि आपण युरोपखंड सुधारलेलें आहे, व आफ्रिकाखंड

रानटी स्थितींत आहे याचा अर्थ काय समजतों? आगगाडी, तारायंत्रें, बिनतारेनें संदेश पाठविण्याची कला, विमानें, लढाऊ आगबोटी, जलांत:-संचारिणी नौका, हजारों योजनावरून यथातथ्य शब्द ऐकविणारें ध्वनिवाहक यंत्र, लाखों मैल दूर असलेल्या हलत्याचालत्या गोष्टींचें चित्र तत्काल डोळ्यासमोर उभी करणारी चित्रकला, या सर्वांच्या समुच्चया सच आपण सुधारणा या शब्दानें संबोधितों. तर मग त्या सुधारणेचीं तत्त्वें, या सर्व चमत्कारांचें ज्ञान करून देणाऱ्या शास्त्रांशिवाय दुसऱ्या कशांत सांपडणार? म्हणून, भौतिक शास्त्रें हींच सुधारणेचीं आदितत्त्वें होत, असा भौतिक शास्त्रवाद्यांचा सिद्धान्त आहे.

या शिवाय या सिद्धान्तकारांच्या मतें या शास्त्रांचा एक विशेष गुण हा आहे कीं, इतिहासशास्त्राप्रमाणें तीं वर्तमानकालाला विसरत नाहींत. आजपर्यंत झालेल्या प्रगतीच्या अनुरोधानें व तिचा आधार घेऊनच भौतिकशास्त्रांची पुढील वाढ होत असते. वर्तमानकालीन स्थिति दृष्टीआड ठेऊन पुन्हां पूर्वपदावर जाऊन कोणी या शास्त्रांची प्रगति करीत नाहीं. पंचवीस मैलावरून प्रचंड व अजिंक्य किल्ले जमीनदोस्त करणाऱ्या तोफा अस्तित्वांत असलेल्या युद्धकलेच्या युगांत कोणी बाराची दारू भरून उडणाऱ्या बंदुकांचा आश्रय करीत नाहीं. निमिषार्धांत सहस्रावधि योजनें मागें सारणाऱ्या विद्युत्संदेशाच्या काळांत जरूरीची बातमी पोहोंचविण्यास कोणी सांडणीस्वाराची योजना करणार नाहीं. अर्थात वर्तमानकालची परिस्थिति व तेथपर्यंत होत आलेली भौतिक शास्त्रांची प्रगति, या मनुष्याच्या स्मरणांतून कधीं जाणार नाहींत. अतएव, भूतकालाच्या अनुभवानें सिद्ध झालेलीं तत्त्वें वर्तमानकालज्ञानाच्या प्रकाशानें व्यवहारांत आणून सुधारणा घडवून आणणारें भौतिक शास्त्र, (येथें समुच्चयार्थी एकवचन वापरलें आहे) हेंच सुधारणेचीं तत्त्वें जाणण्याचें मुख्य साधन होय.

ही विचारसरणी युरोपखंडांत जवळ जवळ तीनशें वर्षांपूर्वीपासून अधिक अधिक विस्तृत होऊन, तीच आज युरोपखंडाच्या विचारमालिकेचा मेरुमणि होऊन बसली आहे. हिचा प्रसिद्ध असा प्रथम पुरस्कर्ता लॉर्ड बेकन होय असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. त्याच्यापूर्वी हिचा आरंभ नव्हता असें म्हणण्याचा उद्देश नाहीं. परंतु आपल्या बुद्धीच्या व कर्तृत्वाच्या जोरावर ही पद्धतशीर रीतीनें जगापुढें मांडून तिला शिष्यशाखा उत्पन्न केल्याचें प्रथम श्रेय बेकन यास देण्यास हरकत नाहीं. बेकनचें तत्त्वज्ञान—(खरोखरीं त्याच्या विचारप्रणालिकेस तत्त्वज्ञान हा शब्द निदान आर्यपद्धतीनें तरी लागूंच पडत नाहीं) म्हणजे भौतिक शास्त्रांचें चिकित्सक बुद्धीनें विवरण करण्याचा संप्रदाय होय. सृष्टींतील पदार्थांचें सूक्ष्म अवलोकन करून, त्यांचे प्रसंग विशेषीं अनुभवास आलेलें गुणधर्म ध्यानांत ठेऊन, त्या गुणधर्मांचें नित्यत्त्व प्रयोगाअंतीं सिद्ध झाल्यास त्यांना सिद्धान्त ठरविणें हें, या पद्धतीचें बीज होय. या पद्धतीस इंग्रजी भाषेंत Induction म्हणतात. या पद्धतीच्या अवलंबनानें भूतसृष्टीच्या चिकित्सेस आरंभ होऊन, कल्पक मनुष्यांच्या डोक्यांतून निरनिराळे शोध निघून, वर वर्णन केल्याप्रमाणें आज सृष्टीचें रूपच बदलल्यासारखें झालें आहे; व त्या काळाची हल्लींच्या काळाशीं तुलना करून बोलतेवेळीं आपण असें म्हणतों कीं, हल्लींच्या काळीं आपण सुधारणेच्या मार्गांत पुष्कळ पुढें गेलों आहोंत. असें जर आहे तर अर्थात या दोन कालांतील फरक पडण्याची जी विशेष स्थिति तीच सुधारणा, व तो फरक घडवून आणण्याचीं जीं साधनें तींच सुधारणाशास्त्राचीं आदितत्त्वें होत.

परंतु केवळ एवढ्याच विवेचनावरून कित्येकांच्या मनांत अशी शंका येईल कीं, वर वर्णन केलेल्या गोष्टी म्हणजे परस्परांशीं असंबद्ध असे भौतिक सुधारणेचे नमुने आहेत. भौतिक शास्त्रांना सुधारणाशास्त्र असें,

नांव प्राप्त होण्यास, ते निरनिराळे नमुने उत्पन्न करण्याच्या कारणपरंपरेस संगति पाहिजे, व त्या संगतीच्या योगानें तिच्या पुरस्कर्त्यांना जगताची सर्व इमारत कशी रचिली गेली यांचें सोपपत्तिक विवरण करितां आलें पाहिजे. त्या शिवाय त्यांना शास्त्रत्व प्राप्त होणार नाहीं. या आदिशंकेची पूर्वकल्पना करून भौतिकशास्त्रवाद्यांनीं आपल्या उपपत्तीला उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेनें पूर्णत्व आणण्याचा प्रयत्न केला आहे.

त्यांच्या सिद्धान्तांचें थोडक्यांत वर्णन करावयाचें असल्यास तें साधारणतः असें करितां येईल:—सर्व जगत् हें प्रकृतिमय (Matter) आहे. त्यांत अतींद्रिय असें कांहीं नाहीं. प्रकृतीचे मूलघटक म्हणजे अत्यंत सूक्ष्म असे परमाणू होत. या परमाणूंत स्वभावतःच एक प्रकारची गति—(Motion) रूप शक्ति असते. त्या शक्तीच्या योगानें त्यांच्या मध्यें चलनवलन चालूं असतें. त्या मुळें परमाणूंचे निरनिराळे समुदाय एकत्र जमून त्यांना कांहीं एक विशेष आकार प्राप्त होतो. त्यांसच आपण कांहीं विशिष्ट नांवानें संबोधितों. परमाणूंमध्यें गतिशक्तीच्या योगानें चलन होऊन त्यांना विशिष्ट रूप प्राप्त होण्याची जी प्रक्रिया असते, ती कांहीं विशेष नियमांनीं होत असते. त्या नियमांचें धोरण प्रगतिपर म्हणजे दिवसेंदिवस अधिक चांगली ब अधिक टिकाऊ वस्तु उत्पन्न करण्याकडे असतें. अर्थात जुन्या व कमकुवत वस्तू जगांतून नाहींशा होतात. या जुन्या वस्तूंचा नाश होऊन नवीन वस्तूंचा उद्गम होण्याच्या पद्धतीस जीवनकलह म्हणतात. त्यामुळें उत्तम वस्तूंचांच टिकाव लागतो, व कनिष्ठ वस्तू लयाला जातात. अशा तऱ्हेनें दिवसेंदिवस जग सुधारत जातें, व अधिक चांगल्या स्वरूपाप्रत परिणत होत असतें. मनुष्यें, जनावरें, इत्यादि जारज सृष्टि; लता, वृक्ष, भूगर्भांतील पदार्थ, इत्यादि उद्भिज वस्तू; पक्ष्यादि अंडज प्राणी; व ढेंकूण, पिसा वगैरे स्वेदज जीव या सर्वांना हाच कायदा लागूं आहे. यांत इंद्रियातीत अथवा

भौतिक शास्त्रांच्या मर्यादेच्या बाहेरील कांहींहि नाहीं, व अशा पद्धतीनें उत्तमोत्तम वस्तू उत्पन्न होण्याच्या या पद्धतीसच सुधारणा असें म्हणतात.

भौतिक शास्त्रवाद्यांचा सिद्धांत वरीलप्रमाणें आहे. याचा विचार करून तो कितपत सत्य आहे, याचें परीक्षण आतां आपणांस केलें पाहिजे.

जगताच्या उत्पत्तीचा व नियमनाचा सिद्धांत जर वर वर्णन केल्या प्रमाणेंच असेल तर मग त्या उपपत्तींत प्राण, बुद्धि, चैतन्य, ज्ञान, इत्यादि सूक्ष्मसृष्टीस अर्थांतच अवसर बिलकूल राहत नाहीं. या पद्धतींत परमेश्वराच्या अस्तित्वालाहि जागा नाहीं. ठराविक नियमानें होणाऱ्या परमाणूंच्या चलनाचाच परिणाम जगत् हा आहे. एखाद्या प्रशांत रात्रीं निरभ्र आकाशा कडे पाहून कोणाहि मनुष्यास "माझिया लोचनानों पहा हो पहा, श्री निशा देवीचा राष्ट्र विस्तार हा" असें म्हणण्याची साहजिक बुद्धि होउन त्या चमत्काराच्या अगाध कर्तृत्वाचें सादर आश्चर्य वाटेल. जर्मनींतील प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता इमॅन्युअल कँट यानेंहि असेच उद्गार काढले आहेत कीं, जगांतील दोन वस्तूंनीं माझ्या अंतःकरणांत सानंदाश्चर्य उत्पन्न होतें; एक सृष्टीच्या नैतिक नियमांचें नित्यत्त्व, व दुसरें आकाशांतील असंख्य तारकांचा समुदाय. परंतु याहि चमत्काराचें विवेचन भौतिकशास्त्रवादी असेंच करितील कीं, आकाशांत असलेल्या अमर्याद तारकामय प्रदेशाचे अत्यंत प्रखर अशा उष्णतेच्या जोरानें तुटलेले तुकडे थंड झालयावर तेच निरनिराळ्या तारांच्या रूपानें दृग्गोचर होत आहेत. या प्रमाणें त्यांच्या मतें दरेक सृष्टचमकाराचें विवेचन भौतिक शास्त्रांच्या साह्यानें होतें. परंतु विवेचनाअंतीं हें त्याचें म्हणणें भ्रममूलक आहे असें आपणांस कळून येईल.

त्यांच्या मताच्या मूलाशीं मुख्यतः दोन चुकीच्या कल्पना

आहेत. प्रथम चूक अशी आहे कीं, वरील विचारसरणींत ते बुद्धि या तत्त्वाचें अस्तित्त्व विसरतात; व दुसरी ही कीं, निर्जीव सृष्ट पदार्थांचें ज्या एक विशिष्ट शक्तीच्या जोरावर उत्क्रांत रूप होतें तीच शक्ति सजीव सृष्टीवर हि परिणाम करूं शकते, असें ते मानतात.

आपण पहिल्या चुकीच्या कल्पनेचा विचार प्रथम करूं. क्षणभर भौतिक शास्त्रांच्या पूर्णत्वावरील इतर आक्षेप बाजूला ठेविले, तरी मुख्य आक्षेप असा राहतो कीं, सृष्टींतील असंख्य व परस्परभिन्न अशा पदार्थांची संगति व त्यांच्या मिश्रणाच्या परिणामाची नित्यता या संबंधाचे विचार मुख्यतः आपण कशाच्या मदतीनें करितों, हें ते विसरतात. पदार्थ हे निरनिराळे ज्ञानाचे विषय आहेत. ते समजण्यास आपल्यास बुद्धीची अथवा विचाराची आवश्यकता असते. पदार्थज्ञान होण्याच्या पूर्वक्रियेस न्यायशास्त्राच्या मार्षेत इंद्रियार्थसंनिकर्ष असें म्हटलें आहे. दरेक पदार्थांचें ग्रहण करण्यास समर्थ अशीं जीं इंद्रियें असतात, त्यांचा व पदार्थांचा संयोग झाल्यावर त्या पासून उत्पन्न झालेले संस्कार मनावर अथवा बुद्धीवर संक्रामित होतात व त्या योगानें ज्ञान होतें. जर मन अथवा बुद्धि जागृत नसेल तर पदार्थ आणि इंद्रियाचा संयोग होऊनहि ज्ञान होत नाहीं. उदाहरणार्थ, आपण एखाद्या विषयांच्या चिंतनांत गुंतून गेलों असल्यास आपल्या समोरून येऊन गेलेला मनुष्यहि आपल्यास दिसत नाहीं, अथवा कोणी बोलत असल्यास आपणांस ऐकूं येत नाहीं. या ठिकाणीं आपला डोळा व मनुष्याचा आकार, अथवा आपला कान व त्याचा शब्द, यांचा परस्पर संबंध होऊनहि ज्ञानोत्पत्ति होत नाहीं, कारण मन अथवा बुद्धि (हे दोन्ही शब्द येथें व्यावहारिक अर्थानें पर्यायवाचक मानिले आहेत; वास्तविक यांचे शास्त्रीय अर्थ भिन्न आहेत) त्या वेळीं जागृत नसते. फोटोचा कॅमेरा उभा केला असून, व त्या पुढें फोटो घेण्याचा विषय असूनहि, आंत फोटोची कांच घातली नसेल

तर जशी प्रतिकृति निघत नाहीं, तशीच स्थिति वरील ज्ञानाच्या बाबतींत होते. अर्थात ज्या ज्ञानाच्या योगानें पदार्थांचे गुणधर्म आपणास कळूं लागून आपल्याला भौतिकशास्त्राची वाढ करितां येते, तें ज्ञान बुद्धिगम्य आहे. मग ही बुद्धि तरी कशी उत्पन्न झाली? हें मन कोठून आलें? हें मन परमाणूंच्या चलनवलनानें उत्पन्न होऊं शकतें काय? ज्या परमाणूंची कल्पना मनानें करावयाची ते परमाणू मनासच उत्पन्न करूं शकतात काय? तसेंच तें मन अथवा ती बुद्धि ही तरी स्थूल वस्तु आहे काय? * भौतिकशास्त्रवाद्यांचा तर प्रथम सिद्धांत असा आहे कीं, प्रत्यक्षप्रयोगानें इंद्रियगोचर होणारा जो पदार्थ तेवढाच मानावयाचा. मग मन अथवा बुद्धि ही कोणत्या तरी इंद्रियाला गोचर आहे काय? या प्रश्नाचें उत्तर नाहीं असेंच द्यावें लागेल. जर तें गोचर नाहीं तर त्याच्या साह्याशिवाय बाकींच्या इंद्रियांना आपले व्यापार करितां येणें शक्य नाहीं, व तेंहि नाहीं म्हणजे पदार्थज्ञान नाहीं, अशी आपत्ति प्राप्त होते.

क्षणभर वादार्थ, असें ज्ञान होतें असें आपण मानिलें तरी त्याची नित्यता कशी राहणार? ज्ञान झालें, पण ज्ञानी कोणी नसल्यामुळें तें फुकट गेलें. पुन्हां दुसऱ्या एखाद्या वेळीं त्याच पदार्थाच्या दुसऱ्या एखाद्या गुणाचें ज्ञान होईल, तेव्हां पहिलें ज्ञान. नाहींसें झाल्यामुळें पहिल्या ज्ञानाची व याची संगति राहणार नाहीं. मागें घेतलेली फोटोग्रॅफीचीच उपमा पुढें चालू ठेवावयाची तर दरेक वेळीं घेतलेल्या फोटोनें फक्त त्या त्या वेळींचें पदार्थाचें चित्र आपल्यापुढें येऊं शकेल. परंतु सिनेमेटोग्रॅफ सारख्या यंत्रांत अशा निरनिराळ्या प्रसंगांच्या अनेक प्रतिकृती

---

* भौतिक शास्त्राच्या अपूर्णतेबद्दलचें वरील विवेचन बऱ्याच अंशीं, ग्लॅस्गो युनिव्हर्सिटीचे प्रिन्सिपॉल जॉन केअर्ड यांच्या "Philosophy of Religion, धर्मशास्त्राची मीमांसा," या ग्रंथाच्या आधारें केलेलें आहे.

एकत्र झाल्या म्हणजे आपल्या पुढें सर्व संगतवार चित्र उभें राहतें. अर्थात अशा प्रकारचें चित्र उभें राहण्यास ज्या प्रमाणें सिनेमॅटोग्रॅफची जरूरी असते, त्याप्रमाणें इंद्रियांकडून निरनिराळ्या वेळीं मिळालेल्या ज्ञानाचे देखावे एके ठिकाणीं जुळवून त्यांची संगतवार सांखळी बनविण्यास मनाची अथवा बुद्धीची आवश्यकता आहे. ती बुद्धि आहे म्हणूनच भौतिकशास्त्रांची वाढ होणें शक्य आहे. आणि भौतिकशास्त्रें मानितात त्याप्रमाणें वस्तुतः बुद्धीचा उगम तर केवळ परमाणूंच्या (matter) च्या यदृच्छासंयोगानें होत नाहीं. तेव्हां ज्या शास्त्रांच्या साह्यानें बुद्धीचीच उपपत्ति लागत नाहीं, त्या शास्त्रांची वृद्धि त्या बुद्धीच्याच जोरावर करण्याची कल्पना म्हणजे स्वस्कंधारोपणाप्रमाणें अथवा आपल्या खांद्यावर आपणच बसण्याच्या कल्पनेप्रमाणें असंभाव्य आहे.

भौतिकशास्त्रवाद्यांच्या विचारसरणींत जीं कांहीं गृहीततत्त्वें आहेत त्यांतील प्रथम असें आहे कीं, प्रत्यक्षाशिवाय दुसरें ज्ञानाचें कोणतेंहि साधन स्वीकारावयाचें नाहीं, हें वर सांगितलेंच आहे. परंतु याहि तत्त्वाचें अतिक्रमण पदोपदीं त्यांच्याच हांतून होत असतें. प्रकृती–(matter) च्या परमाणूंमध्यें असलेल्या गतिशक्तीच्या योगानें त्यांच्यांत चलन होतें असें ते म्हणतात. या ठिकाणीं शक्ति म्हणजे काय ? ही शक्ति प्रत्यक्ष प्रमाणानें कळण्यासारखी आहे काय ? प्रयोगशाळेंत या शक्तीच्या योगानें पदार्थांत होणारे परिणाम दिसतील, परंतु ती शक्ति दिसूं शकेल काय ? नाहीं; तर मग तिची कल्पना तरी कां करावयाची ? ती अमूत नव्हे काय ? तसेंच, परमाणु म्हणजे तरी काय ? विश्वसंघटनेचा अत्यल्प रजोबिंदु. पण हा तर कोणत्याहि सूक्ष्मदर्शक यंत्रानें अथवा साधनानें दिसण्यासारखा नाहीं. तो मनोगम्यच असणार. × म्हणजे अमूर्तच असणार,

× The clearest headed men of Science, men like Huxley, Spencer and Clifford in this country,

व वर सांगितल्याप्रमाणें, ज्या मनानें त्या परमाणूंची अथवा त्यांतील गतिशक्तीची कल्पना तुम्ही करणार, तें मनहि अमूर्तच. म्हणजे मन, शक्ति, व परमाणु हीं जीं भौतिक शास्त्राचीं तीन साधनें तीं तिन्हीं अमूर्त, व कल्पनीयच आहेत. असें जर आहे, तर मग स्थूल इंद्रियांना गोचर नसणारी कोणतीहि वस्तु भौतिकशास्त्र स्वीकारीत नाहीं हें म्हणणें म्हणजे वंध्यापुत्राप्रमाणें अथवा मृगजलाप्रमाणेंच खोटें आहे. याचप्रमाणें, एकात्मता, फरक, कार्य, कारण, परिणाम, गुणधर्म, इत्यादि कल्पना फक्त मनोगम्यच आहेत. त्या स्थूल साधनांनीं जाणण्या-सारख्या नाहींत.

या आक्षेपाला कांहीं जण असें उत्तर देऊं पाहतात कीं, मन, विचार, ज्ञप्ति इत्यादि गोष्टी सुद्धां एका मूलतत्त्वाचेच (मग त्या मूलतत्त्वाला कोणी प्रकृति म्हणो, कोणी शक्ति म्हणो, कोणी आदि-पदार्थ म्हणो,) निरनिराळे परिणाम आहेत. * परंतु वरील आक्षेपाचें

---

and like Mûller and Du bois Reymond in Germany have told us that the conception, for instance, of a physical atom as final and indivisible, or of a living cell chemically or mechanically constructed, corresponds to nothing that can be conceivably experienced, and is if regarded as a thing that can be felt, full of latent contradictions. They claim for certain of the leading conceptions of science no more than that they form convenient working hypothesis.

Lord Haldane's Essay on "Science and Religion."

* A third system has been in vogue amongst some physicists of an earlier day, and among some

निरसन यानें होत नाहीं. निचे गुणधर्म अथवा प्रक्रिया प्रत्यक्षानें समजत नाहीं अशा शक्तीची, प्रकृतीची अथवा मूलपदार्थाची कल्पना म्हणजेच भौतिकशास्त्राच्या पायावर पडलेली कुऱ्हाड आहे. जर एवढ्या पुरतीं अमूर्त वस्तूची कल्पना करावयाची तर मग, सर्व सृष्टीचें नियमन करणाऱ्या परमेश्वराची, अथवा त्याच्या विषयींचें ज्ञान करू देणाऱ्या तत्त्वज्ञानाची कल्पना ग्राह्य करण्यास कोणती हरकत येते ?

या प्रमाणें भौतिकशास्त्राच्या पहिल्या चुकीच्या कल्पनेचें निराकरण केल्यावर आपण दुसरीकडे वळूं. ती चूक अशी आहे कीं, निर्जीव पदार्थसृष्टीचे (inorganic) नियम प्राणिसृष्टीस हि (organic) लागू पडतात असे भौतिकशास्त्रवादी समजतात. त्यांचा हा सिद्धांत खरा आहे काय ? उदाहरणार्थ, एखाद्या पदार्थावर होणाऱ्या रासायनिक क्रियेनें ज्या प्रमाणें दुसरा कोणताहि पदार्थ त्यापासून उत्पन्न होऊं शकेल, त्या प्रमाणें प्राण हा कोणत्या कृत्रिम, यांत्रिक, अथवा रासायनिक क्रियेनें उत्पन्न होऊं शकेल काय ? + अजूनपर्यंत तरी निदान हा प्रयोग यशस्वी झाला नाहीं. सजीव सृष्ट पदार्थांचा जो अल्पतम घटकावयव त्याला शास्त्रीय भाषेंत Protoplasm प्रोटोप्लॅझम अथवा जीवपरमाणु असें म्हणतात. त्याचें रासायनिक मिश्रणहि शास्त्रज्ञांना माहीत झालें आहे. ऑक्सिजन, नायट्रोजन, हायड्रोजन,

---

biologists of now, viz. that mind, thought, consciousness are all by-products, epiphenomena of one fundamental, all-embracing reality which some may call matter, some energy and some substance." In this category, we find Tyndal, and here we consistently also find Haeckel.

"Life and matter," by Sir Oliver Lodge.

+ या विषयीं प्रसिद्ध शास्त्रज्ञ सर ऑलिव्हर लॉज यानीं आपल्या "Man and Universe" या ग्रंथांत असाच अनुवाद केला आहे.

व कार्बन इतक्या वायूंच्या मिश्रणानें तो बनलेला असतो, असें ठरलें आहे. परंतु ही चिकित्सा जिवंत प्राणपरमाणूची म्हणतां येणार नाहीं, तर मृतपरमाणूचीच मानिली पाहिजे. कारण घटक द्रव्यें माहीत असल्यावरहि त्यांच्या मिश्रणानें जर जिवंत परमाणू उत्पन्न होऊं शकत नाहींत तर अर्थात त्यांत व इतर परमाणूंत कांहीं महत्वाचा फरक असलाच पाहिजे, व त्यावरून भौतिकशास्त्राला अगम्य व अप्राप्य अशी कांहीं शक्ति प्राणपरमाणूंत आहे, असें मानण्याशिवाय गत्यंतर उरत नाहीं ×

या ठिकाणीं एक नवा पक्ष असें म्हणतो कीं, प्रकृति अथवा जड-सृष्टी–(matter) विषयीं जी जुनी कल्पना आहे कीं, ती जड, चलन-रहित, व परविकार्य आहे, तीमुळें बुद्धि, मन, अथवा शक्ति, इत्यादींचा संभव प्रकृतीपासून होत नाहीं, असा दोषात्मक अपवाद भौतिकशास्त्रावर येतो. परंतु खरोखरीं प्रकृतींतच या सर्व वस्तूंचा समावेश होतो. जिच्या मध्यें प्राण, बुद्धि इत्यादि जीवसृष्टीचे गुणधर्म सूक्ष्मरूपानें वसत आहेत, अशा सृष्टीसच प्रकृति (matter) असें म्हटलें पाहिजे.

× Does Science account for the life of the lowest animal, the tiniest plant, the simplest cell, hardly any visible but yet self-removing object in the field of microscope ? And Science in chagrin has to confess, that in this direction it has failed. It has not yet witnessed the origin of the smallest trace of life from dead matter. Given the life of a single cell, Science would esteem itself competent to trace its evolution into all the myriad existances of plant, animal, and man. But the origin of protoplasmic activity itself, as yet deludes it.

Sir Oliver Lodge's "Man and Universe" pgs. 18, 19.

जर्मनींत ल्युडविग् बुश्नेर या शास्त्रज्ञानें या वादाला फार महत्व आणिलें होतें. तो म्हणतो कीं, प्रकृतिपरमाणु म्हणजे प्राण, बुद्धि, इत्यादींनीं युक्त असाच परमाणु होय. × आमच्या मतें हा वाद निष्फळ आहे. हा केवळ शब्दच्छल आहे. शब्दांचे ज्ञात व सर्वस्वीकृत अर्थ घेण्याच्या ऐवजीं त्यांची ओढाताण करून आपलाच शब्द खरा असें म्हणावयाचें अ[illegible], तर मग वाद उरतच नाहीं. वाद कल्पनेचा आहे. प्रकृति या शब्दानें जी कल्पना साधारणपणें व्यक्त होते, त्या कल्पनामय वस्तूंत प्राणादि शक्तीचें बीज आहे किंवा नाहीं हा प्रश्न आहे. प्राणयुक्त परमाणूलाच जर प्रकृति म्हणावयाचें असेल तर मग त्यांत प्राण आहे हें सिद्ध करण्यास कोणी तर्कवाचस्पति नको. गाढवाला गाढव न म्हणतां लांब कानाचा, ओझें वाहणारा, उकिरड्यांत लोळणारा घोडा असें म्हटल्यास, तफावत फक्त शब्दांचीच उरणार ! असे लोक वाटेल त्या कल्पनेला वाटेल त्या शब्दानें ओळखोत, त्यांच्याशीं कोणाचा वादच नाहीं. स्थूलसृष्टीच्या अंगीं प्राणधारणादि शक्तींचा अभाव आहे, एवढें तत्त्व मानिलें म्हणजे मग त्या स्थूलसृष्टीला वाटेल त्या नांवानें उल्लेखिलें तरी हरकत नाहीं.

× "The endless objections that are continually urged against the materialist view are entirely due to the wrong idea that has hitherto been associated with the term matter. If a man starts with the idea that matter is hard, inert, devoid of intrinsic movement, and incapable of producing such phenomena as mind and consciousness,.....it is in vain to try to inspire him with a sounder view..... To conceive matter thus is.....characterestic of a low grade of mental development."

Ludwig Bûchner's "Last word on Materialism."

केव्हां तरी व कधीं तरी, आज नाहीं तर उद्यां, प्रकृतीपासूनच चैतन्याचा उद्गम करवितां येईल, अशी आशा करणाऱ्या भौतिक शास्त्रवाद्यांना वाहवत अखेर वर वर्णन केलेल्या भ्रममय कल्पनेचाच आश्रय करावा लागतो. त्या पैकीं कित्येकांनीं वरील आशा स्पष्ट शब्दांनीं व्यक्त केली आहे. हक्स्ले नावांचा प्रसिद्ध भौतिकशास्त्रज्ञ म्हणतो कीं, "उष्णता, विद्युत् वगैरे शक्ती जशा निर्माण करितां येतात त्याप्रमाणें विचार, बुद्धि इत्यादि शक्तीहि निर्माण करण्यास उपाय सांपडेल. ज्या प्रमाणें भूतकाल व वर्तमानकाल यांच्यापासून भविष्यकाल उत्पन्न होतो त्याप्रमाणेंच प्रकृतीपासून ज्ञान, व चैतन्य हीं कदाचित् उत्पन्न होतील." परंतु लगेंच त्याला कबूल करणें भाग पडलें आहे कीं "प्रकृतीच्या परिणत अवस्थेंत प्राणांचें अथवा बुद्धीचें बीज उत्पन्न होणें हें अरेबिअन नाइटस् मधील अल्लाउद्दीनाचा कंदील घासल्या बरोबर राक्षस उत्पन्न होण्याइतकेंच अगम्य आहे." अलीकडील भूतशास्त्रावादी हॅकेल म्हणतो कीं, " ज्ञान, विचार, बुद्धि इत्यादि, हे सर्व मेंदूच्या बाह्य त्वचेच्या ग्रंथिपेशीचे विकार होत[2], व त्यामुळें त्यांचे जनकत्व पदार्थविज्ञानशास्त्र व रसायनशास्त्र यांच्या कडेसच येतें, इतकेंच नव्हे तर आत्मा हा सुद्धां एक भूतसृष्टीचाच परिणाम आहे,"[3]

---

1 Huxley's essay in "Macmillan's magagine" Vol. XII pg. 78.

2 Consciousness, thought, etc. are functions of the ganglionic cells of the cortex of the brain ... ... and must be rèduced to the phenomena of physics and chemistry.

3 "What we call the soul is in my opinion a natural phenomenon."

परंतु तो कसा होतो या विषयीं पृच्छा केली असतां जबाब देतां न आल्यामुळें त्यास कबूल करावें लागलें आहे कीं, " ज्या प्रकृतीच्या परमाणूंपासून बुद्धि अथवा प्राण वगैरे तत्त्वें उत्पन्न होतात असें आम्हीं म्हणतों, त्या परमाणूंतच स्वभावतः त्या तत्वांचें बीज असतें."[1] तात्पर्य काय कीं, ज्या ठिकाणीं खरी अडचण येते त्या ठिकाणीं, एकदम उलट खाऊन दुसऱ्याचा सिद्धांतच आपल्या म्हणण्यांत घुसडून, पुन्हां माझेंच खरें, असें म्हणण्यासारखी ही कृति होते. ज्या झाडाचें नांव माहीत नसेल त्यास विलायती झाड म्हणावयाचें, तद्वतच जो चमत्कार उकलून सांगतां येत नाहीं त्यांस लांबलचक नांव देऊन शेवटीं असेंच कांहीं तरी तें आहे असें म्हणण्यासारखा हा प्रकार होतो. यांहून अधिक प्रामाणिक शास्त्रज्ञ आहेत ते स्पष्ट कबूली देतात कीं, प्रकृति व चैतन्य हीं स्वभावतःच भिन्न आहेत. जर्मन शास्त्रज्ञ व्युंट यानें भौतिक शास्त्रांच्या अभ्यासास आरंभ केला त्या वेळेस मनःशास्त्राची गणना तो पदार्थविज्ञानशास्त्रांत करीत असे, परंतु पुढें तीस वर्षांनीं त्याला कळून आलें कीं, हीं दोन शास्त्रें स्वभावतः भिन्न आहेत व म्हणून तो स्पष्ट म्हणूं लागला कीं, "माझीं प्रथमची समजूत म्हणजे लहानपणीं माझ्या हातून घडलेलें पाप होय. आतां माझी खात्री झाली आहे कीं, मनःशास्त्र हें अतींद्रिय शास्त्र आहे."

या संबंधानें, कांहीं वर्षांपूर्वी इंग्लंडचे लॉर्ड चॅन्सेलर असलेले तत्त्वज्ञानी लॉर्ड हॉल्डेन यांनीं दिलेल्या व्याख्यानाचा एक सुंदर उतारा वाचनीय आहे. ते म्हणतात कीं, भौतिक शास्त्रज्ञांच्या मतें बुद्धि मन,

---

1 "On these phenomena we base our conviction that even the atom is not without a rudimentary form of sensation or will, or as can be better expressed, of feeling. "

इत्यादि विकार हे प्रकृतीच्या परमाणूंच्या विशिष्ठ गतींचेच परिणाम आहेत. ठीक, ही कल्पना खरी मानून आपण कालाच्या मूलांरभीं जाऊन अशी कल्पना करूं कीं, त्यावेळीं सर्व जगत् अस्ताव्यस्त अशा प्रकृतीच्या परमाणूंचा एक अफाट सागर आहे. अर्थात् या परमाणु-सागराचें ज्ञान आपल्यास कशानें होणार ? तर दृष्टीनें. दृष्टीनें ज्ञान होण्यास ज्ञेय पदार्थास कांहीं रूप अथवा वर्ण असावा लागतो. आतां हें रूप म्हणजे त्या पदार्थांतच असलेला कांहीं विशेष गुण आहे किंवा आपल्या मेंदूचा कांहीं विकार आहे ? भौतिक शास्त्रें याचें उत्तर असें देतात कीं, पदार्थ व आपण या मध्यें असलेल्या हवेंत प्रकाशाच्या लाटांमुळें नेत्रपटलावर उत्पन्न झालेल्या परिणामास रूप म्हणतात. या प्रवाहामुळें नेत्रदर्पणावर परिणाम होऊन, तो परिणाम मेंदूपर्यंत पोहोंचून त्या मुळें रूपाचें ज्ञान आपणास होतें. जर मेंदूचा व नेत्रदर्पणाचा संबंध तोडला तर मग रूपज्ञान होत नाहीं. अर्थात् पदार्थास रूप म्हणून कांहीं स्वतंत्र धर्म नसून डोळ्यामार्फत मेंदूवर होणाऱ्या परिणामासच रूप अशी संज्ञा आहे. याचप्रमाणें रस, स्पर्श, गंध इत्यादी-हि पदार्थांत स्वतंत्रपणानें असणारे गुण नसून ते ते विषय ग्रहण करणाऱ्या इंद्रियांमार्फत मेंदूवर होणारे परिणाम आहेत. म्हणजे प्रकृतीचें ज्ञान होण्याचें साधन पदार्थांत नसून ते इंद्रियांकरवीं ग्रहण करणाऱ्या मेंदूकडे आहे. अथवा ज्यास आपण प्रकृतीचे गुणधर्म म्हणतों व ज्यांमुळें पदार्थाचें ज्ञान आपणास होतें, ते रूप, रस, गंध, स्पर्श, परिणाम इत्यादि गुण खरोखरीं पदार्थांचे धर्म नसून मेंदूचे विकार आहेत. अर्थात् अशा स्थितींत " द्वैधीभवति मे मनः " अशी आपली अवस्था झाल्यास नवल नाहीं. शास्त्र खरें असेल तर वर वर्णन केल्या-प्रमाणें पदार्थास धर्मच नसून ते फक्त मेंदूचेच विकार आहेत अशी उपपत्ति प्राप्त होते; नाहीं तर हल्लीचें शास्त्र केवळ एकदृष्टि असून

दृश्य पदार्थांपलीकडे त्याची नजर पोहोंचत नसल्यामुळें. तें अपूर्ण आहे. वरील उदाहरणांतील घोंटाळा केवळ येथेंच संपत नाहीं. आपण शास्त्रांच्याच प्रमेयानें ठरविलें कीं, पदार्थांचे गुणधर्म हे मेंदूचेच विकार आहेत, पण मेंदूचें काय ? मेंदू आहे हें सुद्धां आपण इंद्रियांच्या अवलोकनानें ठरवितों व इंद्रियांचें अवलोकन म्हणजे मनाचा विकार आहे. अर्थात् अखेर आपत्ति अशी येते कीं, बाह्यपदार्थ मनास उत्पन्न करीत नसून मन हेंच पदार्थांचें उत्पत्तिस्थान आहे. म्हणजे सर्व चराचर जगत् हें सत्य नसून केवळ मनाचा विकार आहे. यापेक्षां हल्लींच्या भौतिकशास्त्रांच्या भ्रमाचा भोंपळा फोडणारी शास्त्रजन्य विचारसरणी दुसरी कोणती सांपडणार ? " जर्मन तत्त्ववेत्ता कँट यानेंहि असाच निष्कर्ष काढिला आहे कीं, " जगाच्या ज्ञानसागरांत भौतिक शास्त्रांची चळवळ, ही विचारी मेंदूच्या प्रमाणानें मोजली असतां एक बिंदूएवढी सुद्धां नाहीं. " *

मागें याच प्रकरणांत व्युंटे नांवाच्या एका जर्मन तत्त्वज्ञाचा उल्लेख आलाच आहे. त्यानें प्रथम सृष्टीच्या स्वरूपाचा अगदीं अलीकडील शास्त्रीय पद्धतीनें अभ्यास करण्यास सुरुवात केल्यानंतर कांहीं काळानें म्हणजे सुमारें सन १८९२ च्या सुमारास आपला " मानवजाति व इतर प्राणिजाती यांच्या मनःशास्त्रावरील व्याख्यानें " या नांवाचा ग्रंथ प्रकाशित केला. त्यांत त्यानें भौतिकशास्त्रवाद्यांच्या पक्षाचें पूर्णपणें समर्थन केल होतें. प्रत्यक्ष अनुभवाशिवाय कोणतीहि गोष्ट ग्राह्य करावयाची नाहीं, व सर्व सृष्टींचें आकलन या तन्हेनें करितां येतें असें प्रतिपादन त्यानें आपल्या ग्रंथांत केलें होतें. हस्तपादादि स्थूल इंद्रियां-

---

* The microscopic activity of the scientific world has not contributed nearly so much to science as a single brain with thinking power.

७५२७

शिवायचीं बाकींचीं जीं ज्ञानेंद्रियें आहेत तीं प्रत्यक्षग्राह्य नसल्यामुळें यांचें सत्यत्व अथवा अस्तित्त्व कसें आलें या प्रश्नाचा निर्णय करितांना त्याला प्रथम शंकास्थान आढळून आलें. परंतु त्याचा निर्णय त्यानें असा करण्याचा प्रयत्न केला. तो म्हणतो, ज्या प्रमाणें एखाद्या चक्-चकीत पत्र्यावर पदार्थाचें प्रतिबिंब पडण्यास पदार्थदर्शनाशिवाय दुसऱ्या कोणत्याच व्यापाराची जरूर लागत नाहीं, त्याचप्रमाणें ज्ञान-मय अशा मनाच्या अथवा बुद्धीच्या पत्र्यावर पदार्थांचा प्रकाश पडतो त्याच वेळीं पदार्थांचें ज्ञान होतें. पण ज्ञानमय मन कसें झालें याचा खुलासा वरील उत्तरानें मुळींच होत नाहीं. या अडचणीपेक्षांहि मोठी अडचण त्याला आत्मा म्हणजे काय याचा निर्णय करतांना फार जाचूं लागली. मनुष्यप्राणी जन्माला येतो तो कोठून येतो, तो पूर्वी अस्तित्वांत असतो किंवा नाहीं? उत्क्रांतीच्या तत्त्वाप्रमाणें तो कोणत्या तरी रूपानें अस्तित्त्वांत असलाच पाहिजे. तर मग त्या स्वरूपांतील व हल्लींच्या रूपांतील एकात्मता सिद्ध करणारी वस्तु कोणती. तशी कांहीं वस्तु नसेल तर मग एकाचेंच दुसरें उत्क्रांत रूप म्हणतां येणार नाहीं. म्हणून एकात्मतादर्शक वस्तु कांहीं असलीच पाहिजे. ती वस्तु कोणती? मन व ती वस्तु एकच काय? या प्रश्नाचें उत्तर तोच देतो कीं, "नव्हें, आत्मा मनापेक्षां फार भिन्न व व्यापक आहे. बुद्धिविषयक सर्व इंद्रियांच्या एकीकरणापेक्षांहि तो अधिक व्यापक आहे. त्यामध्यें फक्त विचारशक्तीचाच नव्हे तर इच्छाशक्ति व क्रिया-शक्ति यांचाहि अंतर्भाव होतो. व मन (animus) हें आत्मा (anima) याचा फक्त एक भाग आहे. ×

× "Is the true nature of the soul nothing else but our mental life itself? No, the idea of soul is for more comprehensive. It is much more than

अशा या आत्म्याच्या स्वरूपाचा निर्णय त्याच्यानें होईना. या प्रश्नावर त्यानें संबंध आयुष्यभर विचार केला. भौतिक शास्त्रांच्या सर्व आरमारानें या शंकेच्या किल्ल्याचा पाडाव होईनां त्या वेळेस पहिल्या ग्रंथानंतर तीस वर्षांनें त्यानें दुसरा ग्रंथ लिहिला. तो ग्रंथ "Physiological Psychology" अथवा शारीरिक मनःशास्त्र हा होय. या ग्रंथांत त्यानें भौतिकशास्त्रांचें अपूर्णत्व कबूल करून आपल्या मागील ग्रंथास "पूर्ववयांतील पाप" असें ठरविलें, व जगताच्या स्पष्टीकरणांत अतींद्रिय असे भाग आहेत, व ते जाणण्यास भौतिकशास्त्रांची कसोटी असमर्थ आहे असें त्यानें ठरविलें.

याप्रमाणें पाश्चात्य विचारसृष्टींतील भौतिकशास्त्रांच्या शक्तीबद्दलचें विवेचन आहे. इतका पल्ला पोहोंचविण्यास त्यांना ख्रिस्ती शकाच्या विसाव्या शतकापर्यंत वाट पहावी लागली. आर्यावर्तांत हा विचार त्यापूर्वी कमींत कमीं पांच सहा हजार वर्षे झालेला आहे. येथें अशा विषयांची सार्वजनिक रीतीनें चर्चा होत असे. निरनिराळ्या देशींच्या तत्त्ववेत्त्यांना या वादसमारंभास आमंत्रण दिलें जाई, व त्यांना येण्याला आमिष म्हणून यशस्वी पंडितांना गोधन अथवा सुवर्णमुद्रांचें दान दिलें जाई. मॅक्समुल्लरनें आपल्या षड्दर्शनसंग्रह (Six Systems of Indian Philosophy) नांवाच्या ग्रंथांत आदरपूर्वक आश्चर्य प्रदर्शित करून असे उद्गार काढिले आहेत कीं, "तत्त्वज्ञानाच्या विचारास्तव मोठाले समारंभ करून त्यांत यशस्वी पंडितवरांना पारितोषिकें देणारे राजे ज्यांत आहेत, असा दुसरा एखादा तरी देश जगतांत आढ-

---

the mere totality of intellectual faculties. It embraces not merely mental powers but also sensation and volition. The mind (animus) is only a part of the soul (anima). "

ळतो काय" ? असा एक प्रसंग बृहदारण्यकोपनिषदांत वर्णिलेला आहे. मिथिलेचा राजा जनक यानें एक मोठा यज्ञ करून त्यांत सर्व देशींच्या पंडितांना आमंत्रण केलें. त्यांत जो ब्राह्मण वादांत श्रेष्ठ ठरेल त्यास दहा दहा सोन्याचीं नाणीं दरेक शिंगास बांधलेल्या गाई बक्षिस देण्याचें ठरवून वादास सुरवात झाली आहे. त्यांत जारत्कारव आर्तभाग नांवाच्या पंडितानें जनकाचा गुरु याज्ञवल्क्य यास असा प्रश्न केला आहे कीं, " ज्या वेळेस मनुष्य मरतो, त्या वेळेस त्याची वाचा अग्नितत्त्वांत मिळून जाते, मन चंद्रतत्त्वांत, श्रोत्रेंद्रिय दशादिशांत इत्यादीप्रमाणें सर्व इंद्रियांचा बाह्यसृष्टींत लोप होतो त्या वेळेस तो पुरूष कोठें असतो ? याचें उत्तर याज्ञवल्क्यानें त्यावेळीं असें दिलें कीं "हें रहस्य मी तुला सांगतों; तूं एकांतांत चल." पण दुसऱ्या एका प्रसंगीं याचें उत्तर त्यानें उघड दिलें आहे. उद्दालक आरुणीनें प्रश्न केला आहे कीं, ज्या मूलसूत्रांत ही भूतसृष्टि गोंविली आहे त्या अन्तर्यामिसूत्राचें स्वरूप काय आहे ? त्यावर याज्ञवल्क्यानें सांगितलें कीं, तें अंतर्यामि सूत्र अथवा आत्मा असा आहे कीं जो पृथिवींत असून पृथिवीहून स्वभावतः भिन्न आहे, ज्याचें ज्ञान पृथिवीच्या ज्ञानानें होत नाहीं, (म्हणजे भौतिकशास्त्रें ज्यास जाणण्यास समर्थ नाहींत,) ज्याचें पृथिवी हें बाह्य शरीर खरें, परंतु जो आंतून त्या बाह्य शरीराचें नियमन करतो, तो तुझा सर्वांतर्यामी आत्मा होय." ×

उपनिषत्कालानंतर तत्त्वविवेचनाच्या मार्गाची चिकित्सा अधिक वाढून दरेक मताच्या पुष्ट्यर्थ एकेक आचार्यानें आपल्या मताची स्वतंत्र शाखा स्थापिली. अशा शाखांना दर्शनें असेंहि म्हणतात. चिकित्सक दृष्टीनें पहातां एकाच प्रमेयाचें एकाच गृहीत सिद्धान्तावरून पुढें विवेचन

× " यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिव्याः अंतरः यं पृथिवी न वेद, यस्य पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरा यमयति एष ते आत्मा अंतर्यामी अमृत; ।

बृहदारण्यकोपनिषदि सप्तमं ब्राह्मणम्—

करणारी पद्धति या अर्थानें या सर्व शाखांना सारखें महत्व नाहीं हें खरें आहे; कांहींत कांहीं गोष्टी सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे तर दुसरींत त्या गृहीत मानिल्या आहेत. त्या पैकीं न्याय व वैशेषिक या पद्धतींनीं त्या वेळच्या शास्त्रीय ज्ञानाच्या सामग्रीवर भौतिकसृष्टीची छाननी करण्याचा प्रयत्न केला आहे. या दोन्हीं पद्धतींनीं जगताच्या रचनेची जी कल्पना बसविली आहे ती अशी आहे कीं, जगतांतील सूक्ष्मतम घटक म्हणजे अणु होय. एकटा अणु कोठेंच दृष्टिगोचर होणें शक्य नसतें. दोन अणु एकत्र झाले म्हणजे त्यास द्व्यणुक म्हणतात व असे तीन द्व्यणुक एकत्र झाले म्हणजे त्यास त्र्यणुक म्हणतात. हा त्र्यणुक दृगोचर होऊं शकतो. गवाक्षांतून उन्हाच्या लकेरींतून दिसणारे जे असंख्य धूलिबिंदू असतात त्यां सर्वांत सूक्ष्म असा बिंदू म्हणजे हा त्र्यणुक होय. * अशा रीतीनें एकापेक्षां अधिक त्र्यणुक कांहीं विशिष्ट शक्तीनें एकत्र जुळून सृष्टींतील निरनिराळे पदार्थ बनलेले आहेत, असें वैशेषिक पद्धतीचा पुरस्कर्ता कणाद याचें मत आहे. या रीतीनें जगत् निर्माण होण्याच्या या विचारपद्धतीस आरंभवाद असें म्हणतात. ही पद्धति जवळ जवळ हल्लींच्या भौतिकशास्त्रांच्या पद्धतीशीं जुळणारी आहे. तीन चार हजार वर्षांपूर्वींच्या व हल्लींच्या परिस्थितींत फरक असणारच व त्यामुळें भौतिकज्ञानाच्या साधनसंपत्तींतहि जमीन अस्मानाचें अंतर राहणार, तथापि एवढी गोष्ट बाजूला ठेविली तर दोहोंतील विचारसरणी मूळांत एकच आहे असें दिसून येईल.

सृष्टिविवेचनाच्या दुसऱ्या एका पद्धतीस परिणामवाद असें म्हणतात. सांख्यशास्त्र, पातंजलयोग व पाशुपतमार्ग यांनीं या पद्धतीचा अवलंब केला आहे. त्यांच्या मतें जगताचें मूलतत्त्व—ज्याला कधीं प्रधानतत्त्व म्हणतात अथवा कधीं प्रकृति म्हणतात—तें आहे. तें तत्त्व सत्त्व,

---

* जालांतरस्थसूर्यांशौ यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः ।
भागस्तस्य च षष्ठो यः परमाणुः स उच्यते ॥

रजस् व तमस् या त्रिगुणानें युक्तच आहे. अर्थात् तें गतिमान् आहे; कारण सत्त्व, रजस् व तमस् या तीन गुणांच्या संयोगानेंच त्या प्रकृतीच्या घटकद्रव्यांत गतिमत्ता असते. हें त्रिगुणात्मक प्रधानतत्त्व कांहीं विशिष्ट प्रक्रियेनें हल्लींच्या चराचर स्वरूपाप्रत उत्क्रान्त होतें, व त्यामुळें ही भौतिक सृष्टी बनते. या परिणामवादांतील प्रकृतीची कल्पना आम्हीं वर उल्लेख केलेल्या ल्युडविग् बुश्नेरच्या प्रकृतीच्या (matter) कल्पनेशी मिळती येते. हे लोक प्रकृतीला जड समजत नसून तिच्यांतच जीवतत्त्वाचा अन्तर्भाव सिद्ध मानतात. परंतु बुश्नेर व वरील मत यांतील मुख्य फरक ध्यानांत ठेविण्यासारखा हा आहे कीं, सांख्यादि तत्त्ववाद्यांच्या मतानें महत् व अहंकार यांच्या आश्रयाशिवाय प्रकृतीला हल्लींचें रूप धारण करितां येत नाहीं.

जगताचें कोडें सोडविणाऱ्या तिसऱ्या विचारसरणीचा पुरस्कार वेदान्तवादानें केला आहे व त्या सरणीस विवर्तवाद असें म्हणतात. परब्रह्म अथवा सर्वांतर्यामी आत्मा हा प्रकृतीपासून स्वभावतः व स्वरूपतः भिन्न आहे व त्याचें आकलन प्रकृतीच्या साह्यानें कधींहि होणार नाहीं; तो निर्विकार, निराकार व निष्क्रिय असल्यामुळें विकार, आकार व क्रिया हीं व्यक्त करितांना तो प्रकृतीचा आश्रय करितो असें या पद्धतींतील तत्त्व आहे. या पद्धतीचीच अखेर अद्वैतवादांत झाली आहे. त्याप्रमाणें तर प्रकृतीला खरोखरीं अस्तित्त्वच नसून ती केवळ भासमय आहे. ही पद्धति घ्या, किंवा प्रकृतीचें सत्यत्त्व मानणारी रामानुज वगैरेंची पद्धति घ्या, दोन्हींतहि प्रकृतीचें व आत्म्याचें स्वभावभिन्नत्त्व व केवळ प्रकृतीच्याच साधनानें आत्मस्वरूपाचें आकलन होण्याची अशक्यता हीं तत्त्वें सारखींच मान्य केलीं आहेत.

वरील षड्दर्शनानंतर अशा प्रकारचे विचार सिद्धांतांप्रमाणें रूढ झाले. भगवद्गीतेंत त्यांचा सिद्धांतांप्रमाणेंच म्हणजे वादकोटीच्या

पलीकडे गेलेल्या तत्त्वांप्रमाणें उल्लेख केलेला आहे. श्रीकृष्णानीं अर्जुनाला सृष्टीचें भौतिक व सूक्ष्म असें मिश्रस्वरूप अष्टात्मक सांगितलें आहे.

भूमिरापोनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥

यांत प्रकृति हा शब्द फार व्यापक अर्थानें वापरलेला आहे. त्यांत भूमि, उदक, अग्नि, वायु व आकाश ही पंचभूतात्मक स्थूल सृष्टि भिन्न असूनहि त्याशिवाय मन, बुद्धि व अहंकार हे त्या पांचभौतिक सृष्टीच्या उत्पत्तीच्या व उत्क्रांतीच्या कामीं साह्य करितात म्हणून त्यांनाहि एका मालिकेंत घातलें आहे. बाकीं पहिली पांच व दुसरीं तीन तत्त्वें यांचे दोन निरनिराळे विभाग पडतात. पण यदाकदाचित् त्या सर्वांना एका मालिकेंत घातलें तरी पण,

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥

'जिच्यामुळें जीवांना जीवत्त्व प्राप्त होतें व जिच्यामुळें जगद्धारण होतें ती प्रकृति पहिलीहून अगदीं भिन्न आहे असें स्पष्ट सांगितलें आहे. आधुनिक भौतिकशास्त्रांच्या परिभाषेंत बोलावयाचें झाल्यास असें सांगता येईल कीं जीवसृष्टीचा मूल घटक जो (Protoplasm) प्राण-परमाणु, त्याची बाह्य काया जरी हायड्रोजन्, नायट्रोजन् इत्यादि वायु-रूपात्मक असली तरी मनुष्यानें केलेल्या त्यांच्या मिश्रणानें तींत प्राण उत्पन्न करितां येत नाहीं, याचें कारण ती प्रकृति पहिलीहून अगदीं भिन्न आहे. अलीकडील शास्त्रज्ञांचे आदिगुरु सर ऑलिव्हर लॉज हेहि असेंच म्हणतात.* केवळ अनेक परमाणूंच्या संयोगानेंच प्राण उत्पन्न झाला

---

* But is it to be supposed that the complex aggregate of atoms generated the life and mind

काय ? भौतिकशास्त्रवादी हो असें म्हणतात. पण माझ्या बुद्धीला हें मत चुकीचें वाटतें, निदान प्रयोगाअंतीं तरी तें असाध्य ठरलें आहे. '

याच नेमक्या शब्दांचा अनुवाद उपनिषत्कालीं झालेला असावा हें मनुष्याच्या कांहीं एका विशिष्ठ मानसिक स्थितींतील विचारसाम्याचें अत्यंत आश्चर्यकारक उदाहरण आहे. वर निर्दिष्ट केलेल्या बृहदारण्यकोपनिषदांतच नवव्या ब्राह्मणांतील तिसऱ्या अध्यायांत मनुष्याच्या शरीराला एका वृक्षाची उपमा दिली आहे. मनुष्य काय किंवा झाड काय, दोहोंचे प्राणपरमाणू भौतिक द्रव्याच्या मिश्रणानें सारखेच बनलेले असतात असें प्रतिपादन करणाऱ्यांना वरील वर्णन बरेंच हर्षोत्पादक होईल. " यथा वृक्षो वनस्पतिः तथैव पुरुषोऽमृषा " असें सांगून, पुरुषाचे लोम, व वृक्षांचीं पानें; त्याची त्वचा व झाडाची बाहेरची साल, एकाचें रुधिर व दुसऱ्यांतील रस, इत्यादींचें साम्य वर्णन करून मुख्य प्रश्न असा केला आहे कीं,

यद्वृक्षो वृक्णो रोहति मूलान्नवतरः पुनः
मर्त्यः स्विन्मृत्युना वृक्णः कस्मान्मूलात्प्ररोहति ।

वृक्ष जर तोडला तर तो मूला पासून पुन्हां वाढतो; पण मृत्यूनें तोडलेला हा मनुष्यरूपीं वृक्ष कोणत्या मूलापासून वाढतो ? त्यावर कदाचित् कोणी म्हणतील कीं, मनुष्य हा रेतापासून होतो तर तें म्हणणें बरोबर नव्हे असें म्हणून सांगतात कीं, 'रेतसः इति मा वोचत । जीवतस्तत्प्रजायते ।' रेत हें फक्त जिवंत मनुष्याचेंच असूं शकेल. मग यांचें उत्तर काय ? मनुष्याचा प्राण उत्पन्न करणारी कांहीं शक्ति परमाणूंत असते काय ? तर ते उत्तरतात नाहीं; 'जात एव न जायते कोन्वेनं जनयेत्पुनः ।' पुरुष हा

---

in the protoplasm ? That is the so called materialistic view, but to me it seems an erroneous one and it is certainly one that is not proven.

Sir Oliver Lodge's " Life and matter. "

अक्षय्य आहे, त्याला जनन नाहीं, त्याला जन्म कोण देणार ? म्हणजे सूक्ष्म अथवा स्थूल रूपाचा, कोणता का आश्रय असेना, त्या आश्रयानें, प्राण हा त्या बाह्य वस्तूंत अखंड वास करून तीस चैतन्य देणारी शक्ति आहे. हेंच तत्त्व भौतिक शास्त्रांतील अत्यंत प्रगतीच्या काळांत त्या शास्त्रांतील पंडित सर ऑलिव्हर लॉज प्रतिपादन करीत आहेत. * वर म्हटल्याप्रमाणें हें विचारसाम्य खरोखर आश्चर्यकारक आहे.

याप्रमाणें एकंदर विवेचनाच्या अखेर ज्या सृष्टींत आपण राहतों त्या सृष्टींतील स्थूल व जड वस्तूंखेरीज इतरांचें आकलन हल्लीं ज्यांना आपण भौतिक शास्त्रें म्हणतों त्यांच्या साह्यानें होत नाहीं असें सिद्ध होतें. मानवजातीची सुधारणा केवळ जड वस्तूंच्या ज्ञानांत प्रगति झाल्यानें होत नाहीं. तर ती होण्यास मानसिक व अतींद्रिय गोष्टींत-हि प्रगति झाली पाहिजे. तेव्हां, केवळ भौतिक शास्त्रांचें ज्ञान हें जरी इतिहासशास्त्राप्रमाणेंच प्रगतीच्या कार्यांत अंशतः साहाय्यभूत झालें तरी तें सर्वस्वीं सुधारणाशास्त्राच्या आदितत्त्वांचें एकच स्थान होऊं शकत नाहीं हेंहि पण सिद्धच मानल्याशिवाय इलाज नाहीं. मनुष्याची समाजांतील कृति ही त्याच्या इच्छाशक्तीवर अवलंबून असणार; तसेंच ती कांहीं एका साध्याच्या अनुरोधानें चालूं राहणार. त्या इच्छाशक्तीचा व साध्याचा उलगडा मानसशास्त्र व तत्त्वज्ञान यांच्या वांचून होणें शक्य नाहीं. अर्थात् जी विचारसरणी या दोन्हीं शास्त्रांना एका बाजूला सारील ती अपूर्ण राहणार हें उघड आहे.

---

* The soul is an underlying permanent reality, that which gives a thing its meaning and attributes. The body is an instrument or mechanism for the manifestation or sensible presentation of, what else would be imperceptible. It is useless to ask whether a soul is immortal. A soul is always immortal. Lodge's "Life and matter,"

प्रकरण तिसरें.

अतिभौतिक प्रमाण.

केवळ जड, अचेतन व स्थूल भौतिक पदार्थांच्याच घटनेनें सर्व सृष्टि बनलेली नाहीं व म्हणून केवळ आधिभौतिक ज्ञानानेंच तिच्या विषयींचें पूर्ण ज्ञान होऊं शकणार नाहीं, हें आपण मागील प्रकरणांत पाहिलें. जगताच्या घटनेंत मनुष्यप्राणी हा महत्त्वाचा घटक आहे; त्या मनुष्याचे सर्व व्यापार विचारशक्तीच्या साह्यानें चालतात; त्या विचारशक्तीचें आदिकेंद्र मन आहे व या मनाची घटना आधिभौतिक पदार्थांच्या साह्यानें झालेली नाहीं; इत्यादि गोष्टी पण आपल्या प्रत्ययाला आल्याच आहेत. तर मग या मनासंबंधीं आपल्याला काय माहिती मिळूं शकेल, व कोणत्या नियमांनीं मनाचे व्यापार चालतात, हें आपल्याला अवश्य पाहिलें पाहिजे. तसेंच मनाच्या घटनेंत जरी भौतिक वस्तूंचा अंतर्भाव होत नसला तरी पण आधिभौतिक वस्तूंनीं बनलेल्या देहांतच ज्या अर्थीं मनाचा वास असूं शकतो, त्या अर्थीं त्या देहाचा व मनाचा कांहीं तरी दृढ संबंध असलाच पाहिजे. तो संबंध काय आहे व तो ओळखण्याची साधनें काय आहेत हेंहि पाहिलें पाहिजे. मनुष्यानें केलेल्या इच्छाशक्तियुक्त कृतीचा परिणाम सुधारणारूपानें घडून येतो तर त्या सुधारणाशास्त्राच्या ज्ञानाला मानसशास्त्राचें ज्ञान अवश्य आहे हें उघड आहे.

गेल्या सुमारें पाऊणशें वर्षांत प्राणिशास्त्राची (biology) वाढ झपाट्यानें झाली आहे. यापूर्वी सर्व प्राणिवर्ग हा सृष्ट पदार्थांचा एकतत्त्वात्मक असा वर्ग आहे व एकाच प्रक्रियेनें त्या वर्गांतील सर्व उच्चनीच घटकांची रचना झाली असून त्यांची वाढ चालू असते असें मानिलें

जात नसें. प्राणिजातांतील दरेक वर्गाला भिन्न नियम लागू असतात असा पूर्वी समज होता. परंतु प्राणिशास्त्राच्या उदयाबरोबर, प्राणिजातांतील सर्व वर्गांना सामान्य असे कांहीं नियम सांपडतात व त्यांच्या साह्यानें वर म्हटल्याप्रमाणें सर्व प्राण्यांच्या व्यापारांचें नियमबद्ध आकलन करितां येतें असें आढळून आलें. प्राण्यांच्या मनाचा उद्गम जरी स्थूल पदार्थांपासून नसला तरी त्या मनाचे व्यापार स्थूल अशा देहाकरवींच झालेले दृष्टोत्पत्तीला येतात; अर्थात् मनाचा व शरीराचा दृढ संबंध असतोच. या दृढ संबंधाच्या सूक्ष्म अवलोकनावरून असें प्रत्ययाला आलें आहे कीं, मनामध्यें आलेल्या दरेक विचाराबरोबर अथवा भावने बरोबर तदनुरूप अशी मेंदूंत गति उत्पन्न होऊन त्याच्या चलनवलनांत एक प्रकारचा फरक होतो.

या प्रकारची मेंदूच्या व मनाच्या संबंधाची चिकित्सा करण्याची हल्लीं विशेष प्रचारांत असलेली प्रत्यक्षप्रयोगपद्धति शिफ् नांवाच्या शास्त्रज्ञानें पसंत केलेली होय. मेंदूच्या, जवळ जवळ अंतरावर केलेल्या विभागांतील, बारीक बारीक तंतूची स्थिति सूक्ष्मदर्शक यंत्रानें अवलोकन करून त्यावरून मेंदूमध्यें होत गेलेल्या फरकांचें अवलोकन त्यानें या पद्धतीनें केलें. यानंतर ही चिकित्सा पुढें चालूं ठेऊन निरनिराळ्या लोकांनीं तिला दृढता आणिली. ज्या मनुष्याची विचारशक्ति क्षीण झालेली असते त्यांच्या मेंदूत एक प्रकारचा शक्तीचा ऱ्हास मेंदूतील घटक तंतूंच्या विशेष रचनेवरून मरणोत्तर परीक्षेंत दृग्गोचर होतो. विशेष प्रकारच्या रोगांत मेंदूवर होणाऱ्या भिन्न भिन्न परिणामांचे ठसे मेंदूच्या रचनेवरून एका विशिष्ट प्रकारचेच असतात असें अनुभवसादृश्यावरून नक्की करितां आलें आहे. अर्थात हे सर्व प्रयोग मरणोत्तर केले गेले, परंतु त्या प्रयोगांमुळें, नित्य आयुष्यांत आढळून येणारा मनुष्याचा स्वभाव व तदनुरूप बनलेली मेंदूची रचना यांच्या नित्य संबंधावरून

दिसून येणारा मनाचा व मेंदूचा अवश्य संबंध सिद्धांत कोटीला पा-होंचला आहे एवढें निश्चित होतें. आर्थर लिंच या लेखकानें शरीरविज्ञान व मानसशास्त्र यांच्या संबंधानें असेंच म्हटलें आहे कीं, या दोन शा-स्त्रांच्या अभ्यासानें असा दृढ अनुभव येतो कीं, शारिरिक अवस्था व मानसिक कृति यांचा अपरिहार्य संबंध असतो. *

डॉ. अलेक्झांडर बेन यांनींहि आपल्या Mind and Body या पुस्तकांत शास्त्रीय प्रयोगांचें सार म्हणून सांगितलें आहे कीं, " शरीरविज्ञानशास्त्रावरून सूक्ष्म अनुभवानें असेंच निर्विवाद रीतीनें निष्पन्न होतें कीं, मेंदू व मन यांचा समवाय संबंध आहे. "

याप्रमाणें मन व मेंदू यांचा नित्य संबंध निश्चित झाल्यामुळें, सूक्ष्म असें जें मन तें प्रत्यक्ष दिसलें नाहीं तरी प्राणिवर्गांतील अगदीं हलक्या दरजाच्या प्राण्यापासून तों तहत अत्यंत सुबुद्ध अशा मनुष्य-वर्गापर्यंत सर्व प्राण्यांच्या मेंदूंच्या परीक्षणानें जर आपल्याला असें आढळून आलें कीं, त्या सर्व मेंदूंची रचना तत्त्वतः एकाच प्रकारची आहे, व श्रेष्ठ दर्जाच्या मेंदूत कांहीं एक प्रकारची ठरीव वाढ व परिणति दिसून आली तरी तो मेंदूहि कनिष्ठ वर्गाच्या मेंदूच्याच जातीचा आहे, तर मानसशास्त्राच्या माहितींत पुष्कळ भर पडल्यासारखें होईल. कारण मग कनिष्ठ वर्गांतील प्राण्यांच्या मेंदूची वरिष्ठ वर्गांतील प्राण्यांच्या मेंदूशीं तुलना करून त्यांच्या रचनेंत कोणत्या विशिष्ठ

---

* If the two subjects Psychology and Physiology are studied side by side, we become convinced that within the limits of experience certain physical conditions are the inevitable antecedents of certain psychological processes.

Lynch's " Psychology, a new system. "

प्रकारचा फरक होत जातो हें जाणिल्यानें, आपल्याला त्या होत जाणाऱ्या फरकांतील तत्त्व कळून, एका दृष्टीनें मेंदूंच्या परिणतीची परंपराच कळेल. याच पद्धतीचा स्वीकार करून हर्बर्ट स्पेन्सर यानें अनेक प्रयोगांवरून आपल्या उत्क्रांतीच्या तत्त्वाच्या सहाय्यानें असें ठरविलें कीं, सर्व प्राणिमात्रांची मज्जारचना (Nervous system) अशी बनलेली असते कीं, तिचें मूलतत्त्व म्हणून एक बारीक मज्जाग्रंथि (Nervous nodule) असते. अशा दरेक मज्जाग्रंथीला दोन केसर (filaments) असतात. एक केसर संवेदनात्मक (Sensory) असतो, व दुसरा गतियुक्त (motor) असतो. अशा अनेक मज्जाग्रंथी एकत्र झाल्यानेंच प्राण्यांची मज्जारचना बनलेली असते. सर्व प्राण्यांची मज्जारचना वर वर्णन केलेल्या एकाच प्रकारची असते; फक्त प्रबुद्ध कोटींतील प्राण्यांत ती अधिक सूक्ष्म व गुतांगुतीची असते इतकेंच. या मज्जारचनेमुळें मनावर होणाऱ्या परिणामास स्पेन्सरनें प्रतिक्रिया (reflex action) असें नांव दिलें आहे, व त्यावरून त्यानें असें ठरविलें कीं, अवलोकन, ग्रहण, स्मरण, सदसद्विवेक, कल्पनाशक्ति, इच्छाशक्ति इत्यादि जीं बुद्धीचीं निरनिराळीं रूपें दृग्गोचर होतात तीं सर्व या प्रतिक्रियेचेच परिणाम होत. या नवीन शोधदृष्टीनें त्यानें आपलें मन अंतर्मुख करून पुष्कळ अवलोकन केलें व त्यावरूनहि त्याचा तोच सिद्धांत दृढ झाला. स्पेन्सरपूर्वीच्या मानसशास्त्रीय वाङ्मयांत, युरोपखंडांतील दोन भिन्नपक्षीय लोकांमध्यें मनोव्यापारा-विषयींच्या भिन्न कल्पनामुळें वाद पडला होता. लॉक, मिल्ल प्रभृति मंडळींचा पक्ष म्हणे कीं, मन हें प्रथम संस्काररहित असतें व त्यावर जसजसे संस्कार घडतात, जसजसा अनुभव येतो, व त्याला जसजसें विचार-साहचर्य होतें तसतशी मनाची वृत्ति बनत जाते. याच्या उलट, कँट वगैरे लोकांचें मत असें होतें कीं, सतारीला जशा तारा बांधिलेल्या असतात

व त्यांच्यावर होणाऱ्या आघातांमुळें त्या तारांतूनच ध्वनि निघतो, त्याप्रमाणें मनावर मूळचेच निरनिराळे संस्कार झालेले असतात ते, त्यावर होणाऱ्या आघातांच्या प्रसंगानें केवळ उद्बोधित होतात. हा वादहि स्पेन्सरच्या उपपत्तीनें मिटल्यासारखा झाला; कारण कँटच्या मताप्रमाणें मन हें मूळचेंच संस्कारयुक्त असतें असें स्पेन्सरनें कबूल केलें, तरी हे संस्कार पुष्कळ काळच्या आनुवंशिकतेच्या गुणामुळेंच प्राप्त होतात व म्हणून ते प्रसंगतः व कांहीं विशिष्ठ विचारांच्या साहचर्यानें घडून येतात ही लॉक, मिल्लची उपपत्तीहि त्यानें ग्रहण केल्यासारखेंच झालें.

याप्रमाणें मानसशास्त्राच्या मदतीनें मनाच्या व्यापाराची चिकित्सा करितां येऊं लागली, तरी त्या शास्त्राच्या सहाय्याची मजल मर्यादित आहे. कारण ती वरील पृथक्करणापर्यंतच जाऊं शकते. मानसिक प्रतिक्रिया म्हणजे काय, अंतस्फूर्ति म्हणजे काय, सारासार विचार म्हणजे काय, कल्पनाशक्ति काय असते, इत्यादि गोष्टींचा खुलासा मानसशास्त्रानें झाला, तथापि कोणत्याहि विशिष्ठ परिस्थितींत मनुष्यजातीचें वैयक्तिक अथवा सामुदायिक मन अमुकच मार्ग पतकरील, अमुकच दिशेनें जाईल, अमुकच एका विचारसरणीला सारासारविवेकयुक्त ठरवील अथवा तिला अविवेकी ठरवील हें निश्चित सांगतां येणार नाहीं; व त्यामुळें धर्मसंस्था, समाजरचना, राजकारण इत्यादि मानवी व्यवहारांचीं जीं प्रमुख अंगें, त्यांच्यावर कांहीं प्रकाश पडूं शकणार नाहीं. हें शुद्ध कां व हें अशुद्ध कां हें जसें व्याकरण शिकल्यानें कळतें, तद्वतच घडलेल्या मानवी कृतीच्या प्रयोगांतून अमुक चांगलें कां व अमुक वाईट कां हें मानसशास्त्रानें कळेल; तथापि अमक्या ठिकाणीं अमुक अर्थ व्यक्त करिण्यासाठीं कशा प्रकारची शब्दयोजना करावी हें जसें केवळ व्याकरणानें समजणें कठिण आहे, तद्वत् केवल मानसशास्त्रानें अमक्याप्रसंगीं कोणत्या

मार्गानें चालणें चांगलें हें कळणें कठिण आहे. या दृष्टीनें पाहतां इतर शास्त्रांप्रमाणेंच हेंहि. शास्त्र उपयुक्त परंतु व्यंग आहे.

तर मग, मानसशास्त्रानें व्यवहारांत मदत तरी काय केली असा प्रश्न उद्भवतो. मानसशास्त्र उदयाला येण्यापूर्वीच्या कोणत्या कल्पना त्या शास्त्रानें पालटल्या ? याचें उत्तर असें आहे कीं, विश्वांतील सर्व प्राणिवर्गांत मनोरचनेच्या दृष्टीनें एक प्रकारचें साम्य आहे व या मनोरचनेचा शरीररचनेशीं संबंध आहे असें मानसशास्त्रानें ठरवून देऊन सुधारणाशास्त्राचे नियम निश्चित करण्याच्या कामीं एक प्रकारची एकात्मता उत्पन्न करून दिली आहे. मन हें जरी वस्तुतः शरीरापासून भिन्न असलें तरी त्याचा शरीराची दृढ संबंध आहे हें जर आपल्याला माहीत नसेल, तर त्या मनाच्या कृतीची चिकित्सा करण्याला तरी साधन काय आहे ? तें मन अमूर्त असल्यामुळें त्याचा थांग कसा लागावा, त्याच्या व्यापाराची चिकित्सा कशावरून करावी ! तें कोणत्याहि कालीं सबल अवस्थेंत आहे किंवा निर्बल अवस्थेंत आहे, कोणत्या वेळीं त्याची कृति जोरानें चालते व केव्हां मंदगतीनें चालते, वगैरे बद्दल माहिती मिळविण्यास साधन काय ? व यदाकदाचित् कांहीं विशेष व्यक्तींच्याबद्दल असें एखादें साधन उपलब्ध झालें तरी सर्व मनुष्यजात अथवा इतर प्राणिवर्ग यांच्या मनांसंबंधीं काय धोरण ठरवितां आलें असतें ? मानसशास्त्रामुळें सर्व प्राणिवर्गाच्या मनोरचनेची एकात्मता सिद्ध झाल्यानें, एकाच कार्यापासून एकाच परिस्थितींत एकच प्रकारचा परिणाम होईल असें अनुमान बांधतां येण्यासारखें असल्यामुळें, मनुष्यकृतीच्या चिकित्सेंत अधिक सुलभपणा आला आहे. फक्त ज्या परिस्थितींत आपण मनश्चिकित्सा करणार त्या परिस्थितीचें सम्यक्ज्ञान मिळविलें पाहिजे.

याचीं उदाहरणें आंपल्याला ह्या त्या प्रकारच्या मानवी व्यवहारांत दिसून येतील. पुढील परिच्छेदांत सुधारणाशास्त्राचें मुख्य लक्षण

आपल्याला असें दिलेलें सांपडेल कीं ' समाजाच्या बंधनांतून व्यक्तीची पूर्ण सुटका होणें हीच सुधारणा होय; मग तें समाजाचें बंधन धार्मिक असो, सामाजिक असो वा इतर कोणत्याहि प्रकारचें असो. या लक्षणाच्या धोरणानें आपल्याला असें म्हणतां येईल कीं, दरेक मनुष्याला याप्रमाणें आपल्यावरील समाजाचें बंधन नष्ट व्हावें अशी इच्छा असणें स्वाभाविक आहे. असें असूनहि जर कित्येक व्यक्तींनां अथवा व्यक्ति-समुदायांना अशी इच्छा न होतां समाजाच्या बंधनांतच राहण्याची इच्छा झाली तर या गोष्टीचा उलगडा कसा लागणार ? अशा प्रसंगीं मानसशास्त्र याचा उलगडा करण्यास आपल्याला मदत करील. मानस-शास्त्र असें सांगेल कीं मनाचा व मेंदूचा निकट संबंध असतो व आपण वर वर्णन केलेल्या व्यक्तींच्या अथवा व्यक्तिसमुदायांच्या मेंदूवर विचारसाहचर्यानें असाच परिणाम झालेला असतो, अथवा बाह्य परि-स्थितीमुळें उत्पन्न होणाऱ्या विचारांच्या साहचर्यानें त्यांचें मेंदू अशाच कांहीं अपरिणत स्थितींत असतात कीं, त्या वेळीं त्यांना मनुष्य-प्राण्याला स्वाभाविक असलेली पूर्वोक्त इच्छा होत नाहीं. दुखणाईत स्थितींत अथवा अन्य कारणानें अशक्त झालेल्या स्थितींत मेंदू हीनबल झाल्यामुळें ज्याप्रमाणें मनुष्याच्या मनाला एरव्हीं प्रिय असलेले व्यवहार त्यावेळीं नकोसे होतात त्याचप्रमाणें वाईट परिस्थितीच्या सहवासाच्या सवयीनें कमजोर झालेल्या मेंदूलाहि समाजाच्या बंधनांतून सुटण्याची स्वाभाविक इच्छा होत नाहीं. या दृष्टीनें धर्म, समाज, राजकारण इत्यादि व्यवहारांतील अनेक प्रश्न मानसशास्त्राच्या मदतीनें सोडविंतां येतात. स्थूल परिस्थिति माहीत झाली म्हणजे त्यावरून भूतकाल व वर्तमानकाल यांच्या ज्ञानाच्या साह्यानें व्यक्तीच्या मेंदूची कल्पना होते व मग मनाशीं असलेल्या त्याच्या निकट संबंधावरून मनाच्या धोर-णाचीहि चिकित्सा करितां येते.

या पद्धतीनें सर्व संस्थांचीं चिकित्सा करितानां आपण मनाच्या मेंदूशीं असलेल्या निकट संबंधाचा आश्रय घेतला, तथापि एवढ्यावरून मनाचें सूक्ष्मस्वरूप विसरून जाऊन त्याला आधिभौतिक न ठरविण्याची खबरदारी आपण घेतली पाहिजे. मनाच्या कृतीप्रमाणें वेळोवेळीं मेंदूवर दृश्य फरक होतो यावरून मेंदूंत होणारे परिणाम हेच मनाच्या क्रियेला कारणीभूत आहेत असा पुष्कळांचा गैरसमज होतो, व त्याचा परिणाम असा उलट होतो कीं, मेंदूलाच ते मुख्य कारण समजून मनाला गौणत्त्व देतात. खरोखर पाहतां मेंदूवरील परिणाम व मनाच्या वृत्ती यांच्यामध्यें असा कार्यकारणभाव मुळींच नाहीं. कार्यकारणभावांत कारणाचें पूर्व अस्तित्त्व व कार्याचा पश्चाद्भाव हे दोन्ही अवश्य असतात. मेंदू व मन या दोहोंत असा संबंध मुळींच नसून उलट प्रकार आहे; म्हणजे प्रथम मनाकडून कांहीं विशेष क्रिया होते, त्या नंतर तिचें चित्र मेंदूवर जणूं काय प्रतिबिंबित होतें. म्हणजे मेंदूवरील परिणाम हा कारणरूप नसुन मनाच्या व्यापाराचा कार्यरूप आहे. असें जर आहे तर कारणाचें ज्ञान प्रथम झालें पाहिजे. त्या कारणाचें स्वरूप स्थूल नसल्यामुळें भौतिकशास्त्रांना गम्य नाहीं, व म्हणून मन हें आधिभौतिक कोटीच्या पलीकडील आहे व त्याचें ज्ञान करून देणारें शास्त्रहि अतींद्रियच आहे. याला प्रत्यंतर म्हणून आपल्याला एक दोन उदाहरणें घेतां येतील. समजा कीं मनुष्याच्या मनाची वृत्ति एखाद्या वेळीं रागावलेली आहे. त्याचें प्रतिबिंब मेंदूवर पडल्यामुळें मज्जारचनेंत तदनुरूप फरक पडला. तो जास्त रागावला तर त्याच प्रकारचा पण विशेष जोराचा फरक मज्जारचनेंत दिसून येईल. म्हणजे राग येण्यानें मज्जातंतूवर अमुक एक प्रकारचा परिणाम होतो हें जसें आपल्याला कळेल, तद्वतच तो किती जोराचा आहे यांचें मापनहि करितां येईल. तथापि या नियमाला अपवाद आहे. कित्येक मानसिक व्यापार असे असतात

कीं, त्यांचें चित्र मज्जातंतूंवर पडणें शक्य नाहीं. शांतवृत्तींत मनुष्याच्या मनाच्या वृत्ति उद्दीपित नसतात अशा वेळीं सद्गुण व दुर्गुण, चांगलें व वाईट, वगैरे गोष्टींची चिकित्सा करणाऱ्या मनाच्या व्यापारांचें प्रतिबिंब मेंदूवर पडत नाहीं. त्या वेळीं त्या वृत्ती जाणण्याला दृश्य साधन कांहीं राहत नाहीं. मेंदूच्या रचनेवर फरक पडेल अशा मनोवृत्तींचेंच प्रतिबिंब मज्जातंतूंवर पडतें व त्यावरून साधारणतः स्थूलपणानें मन व मेंदू यांचा संबंध ओळखतां येतो. × या मुळें दरेक मनोवृत्तीची मेंदूवर प्रतिक्रिया होते किंवा नाहीं हें ओळखतां येत नाहीं.

या मनाच्या व मेंदूच्या स्थूल संबंधावरून मनाला स्थूल कोटींत ढकलण्याची चूक कशी होते याचें एक चांगलें उदाहरण स्पेन्सरच्या ग्रंथांत सांपडतें. त्यानें आपल्या 'आद्यतत्त्वें' नांवाच्या ग्रंथांत, धर्म-कल्पना व आधिभौतिक शास्त्रें यांच्यांमधील नेहमीं असणारा वाद काढून टाकण्याची आपल्या मतानें एक उपपत्ति काढिली आहे व त्या उपपत्तीनें त्या दोन्हींची तडजोड होते असें त्याचें मत आहे. धर्म व भौतिक

× Broad and general guidance is obtained by the study of the development of the brain in different individuals of the same type. ..... But when we extend our inquiries we find that beyond certain indications we know nothing of the real structure or mode of operation of the organs serving the sense. Our knowledge is sufficient only to form the foundatins for various hypotheses, of which some must be false and of which probably none may be true.

Lynch's "Psychology, a new system."
Part II. Chap. V.

शास्त्रें या दोहोंच्या मूळाशीं त्याच्या मतें जें आधारभूत तत्त्व आहे तें हें कीं, सृष्टींतील सर्व शक्तींच्या एकीकरणाची वेरीज नियतप्रमाण आहे. म्हणजे त्या दोहोंची गोळा बेरीज करून ती निश्चित मोजण्याचें जर एखादें माप असलें तर त्याच्या साह्यानें आपल्याला असें आढळून येईल कीं, त्या शक्तींची वेरीज कोणत्याहि काळीं सारखीच असते. त्या पैकीं एकावेळीं एका रूपांत असलेली शक्ति कदाचित् दुसऱ्या वेळीं दुसऱ्या रूपांत दिसेल परंतु विश्वांतल्या सर्व प्रकारच्या शक्तींच्या बेरजेंत फरक पडणार नाहीं. आधिभौतिक शास्त्राला हा सिद्धांत अवश्य आहे हें कबूलच केलें पाहिजे. कारण तसें नसेल व त्या शक्तींची बेरीज जर कमी अधिक होऊं लागेल तर विश्वाला शाश्वतीच राहणार नाहीं. ती बेरीज जास्त झाल्यास त्या अधिक शक्तीनें पदार्थांना फार गति मिळून सृष्टीचें स्थैर्य बिघडेल व कमी झाल्यास विश्वाचे व्यापार थांबतील. तेव्हां आधिभौतिक शास्त्रांना हा नियम अवश्य आहे हें उघड आहे. परंतु ज्या वेळेस धर्माचें अधिष्ठानहि याच नियमावर आहे असें स्पेन्सर म्हणतो त्या वेळेस शक्ति या शब्दाचा अर्थ त्याला लाक्षणिक रूपानें घ्यावा लागतो. सर्व विश्वाच्या मूळाशीं असलेल्या व दृश्य पदार्थांहून भिन्न असणाऱ्या अशा आद्यकारण शक्तीचा समावेश भौतिक पदार्थांत दृश्यमान होणाऱ्या शक्तींत समान अर्थानें कधींच होणार नाहीं हें उघड आहे. एक स्थूल आहे तर दुसरी सूक्ष्म व कल्पनाभाव्य आहे. एकीची प्रतीति स्थूल साधनानें होण्यासारखी आहे तर दुसरीची कल्पना स्थूल कोटीच्या पलीकडे असलेल्या मनानेंच ग्रहण करितां येण्यासारखी आहे. अर्थात स्पेन्सरचा सिद्धांत ज्या अर्थानें स्थूल सृष्टीस लागूं पडतो त्याच अर्थानें तो सूक्ष्मसृष्टीस लागूं पडतो असें म्हणतां येत नाहीं. या विवेचनावरून चांगल्या प्रबुद्ध पुरुषांच्या विचारांतहि मनाचें अतींद्रिय रूप न ओळखण्यानें कसा घोंटाळा होतो हें दिसून येईल. मन हें सूक्ष्मस्वरूप आहे,

त्यांचें वस्तुतः भौतिक पदार्थांशीं स्वरूपैक्य नाहीं, तथापि साधारणतः मनाच्या कित्येक व्यापारांची प्रतिकृति मज्जातंतूंवर होत असल्यामुळें त्याच्या विषयींचें स्थूल ज्ञान मिळविण्यास मज्जारचनेच्या परीक्षणानें सुलभता येते इतकें निष्पन्न होतें. या मनाच्या वृत्तीचें ज्ञान जरी मानसशास्त्रानें होतें तरी मनाचे व्यापार हे भोंवतालच्या परिस्थितीवर अवलंबून असल्यामुळें परिस्थिति जसजशी बदलेल तसतशी मनाची प्रवृतिहि बदलेल, व म्हणून इतिहासांच्या प्रमेयाप्रमाणें मानसशास्त्रांतहि दीर्घ अनुभवानें जरी कांहीं सिद्धांत बांधतां आले तरी वर्तमानकालज्ञानाच्या अभावीं व्यक्तीचें अथवा समाजाचें वर्तन अमूकच एका ठराविक प्रकारचें होईल हें केवळ त्या त्या शास्त्रांतील सिद्धांतांनीं ठरवितां येणें कठिण आहे असा अखेर निष्कर्ष निघतो. मागील प्रकरणांत जर्मन शास्त्रवेत्ता व्यूंटे यानें आधिभौतिक शास्त्रांच्या अभ्यासानें मनाची चिकित्सा करण्याचा प्रयत्न करून फसल्यावर, त्यानें मनाला अतींद्रिय ठरविल्याचा उल्लेख आलाच आहे. त्यानें या प्रकरणीं असे उद्गार काढिले आहेत. तो म्हणतो:—

या प्रमाणें सुधारणेचे नियम निश्चित करण्याच्या कार्यांत मानसशास्त्राची जरूरी आहे तथापि मानवी व्यवहार ज्या संस्थांच्या रूपानें चालतात त्या संस्थांच्या घटनेच्या कामीं मानवी बुद्धि अमुकच मार्ग स्वीकारील हें सांगण्याचें सामर्थ्य नुसत्या त्या शास्त्राच्या नियमांत नसल्यामुळें तें ज्ञान प्राप्त करून देणारें दुसरें प्रमाण कोणतें हा प्रश्न राहतोच.

आधिभौतिक शास्त्रांची मदत मर्यादित आहे म्हणून त्यांची मर्यादा ओलांडून आपण मानसशास्त्राच्या अतींद्रिय प्रांतात प्रवेश केला, तथापि इष्ट कार्य सिद्ध झालें नाहीं असें पाहून त्याच दिशेनें पुढें जाऊन एक नवें प्रमाण कांहीं विवेचकांनीं पुढें आणिलें आहे त्याचें

परीक्षण आतां आपण करूं. त्या प्रमाणास त्याच्या पुरस्कर्त्यांनीं अंतः-स्फूर्ति (illative sense) असें नांव दिलें आहे. ही अंतःप्रामाण्याची उपपत्ति समजण्यासाठीं आपण तिच्या उत्पत्तीचें थोडेसें पूर्ववृत्त अवलोकन करूं.

तिचें पुरस्कर्तृत्त्व इंग्लडांतील कार्डिनल न्यूमन नांवाच्या एका धर्माध्यक्षाकडे आहे. न्यूमन याचा जन्म सन १८०१ सालीं झाला. लहानपणापासूनच त्याच्या अंगीं एक प्रकारची अलौकिक चिकित्सक बुद्धि व तिच्या बरोबरच धर्माभ्यासाला अवश्य असें ऐहिक सुखभोगा बद्दल वैराग्य, हे दोन गूण पूर्णपणें दृग्गोचर होऊं लागले. जन्मापासून पूर्व परंपरेनें प्राप्त झालेल्या कुंटुंबांतील धर्मसमजुतीमुळें व स्वतः प्राप्त करून घेतलेल्या क्षिक्षणामुळें त्यानें ख्रिस्ती धर्मांतील प्रॉटेस्टंट अथवा सुधारलेला पंथ स्त्रीकारला होता. पुढें त्याचें शिक्षण पूर्ण झाल्यावर इतर प्राकृत जनाप्रमाणें त्याच्या मनाची प्रवृत्ति संसाराकडे न होतां तींतिल वैराग्याचे अंकुर अधिक बलवान होत चालले व तो आपला बहुतेक काल धर्मतत्त्वांच्या चिंतनांत घालवूं लागला. त्यानें आपल्या अंतःकरणांत कोणत्याहि प्रकारचा पूर्वग्रह अथवा पक्षपात न ठेवितां सारासार विचाराच्या शुद्ध कसोटीनें धर्मांतील दरेक तत्त्व व दरेक समजूत पारखण्यास सुरवात केली. आपल्या बुद्धीला पटेल तेवढेंच सत्य मानावयाचें व परंपरा अथवा लौकिकी मान्यता यांना झुगारून द्यावयाचें असा क्रम त्यानें आपल्या विचारसरणींत पतकरिला. त्याचा परिणाम असा झाला कीं, क्रमाक्रमानें त्याला प्रॉटेस्टंट पंथांतील बहुतेक तत्त्वें तर्कशास्त्राच्या विरुद्ध, लोकभ्रमावर अवलंबून असलेलीं व परस्पराशीं असंबद्ध अशीं दिसूं लागलीं. ख्रिस्ती धर्माच्या मूळच्या तत्त्वांत व त्यांच्या कालगतीनें बदलत गेल्यामुळें झालेल्या नूतन स्वरूपांत न्यूमन यास 'सरसहा असंबद्धते (composite mass of inconsisteney)

शिवाय दुसरें कांहींच न दिसल्यामुळें त्यानें आपला पंथ बदलला व त्याच्या मतें खिस्ती धर्माचें जें अक्षय्य व अविकृत असें कॅथोलिक पंथात्मक रूप आहे त्याचा त्यानें स्वीकार केला. याप्रमाणें जुन्या पंथाचा स्वीकार केल्यामुळें त्याच्या समजुतीप्रमाणें चित्तांतील खळबळ शांत होऊन त्याला ज्या अखंड शांतीची प्राप्ति हवी होती ती त्याला मिळाली. अर्थात् ती मिळाल्यावर स्वत:ला प्राप्त झालेल्या शांतिसौख्याचें आदितत्त्व परोपकारार्थ दुसऱ्यांना समजविण्याचा प्रयत्न त्यानें आरंभिला.

हें कार्य करितानां त्याला काय करावें लागलें हें समजण्यासाठीं त्याच्या वेळीं धार्मिक कल्पनांची स्थिति काय होती हें पाहिलें पाहिजे. त्याशिवाय त्याच्या विवेचनाचें खरें मर्म ध्यानांत येणार नाहीं.

न्यूमनच्या काळीं आधिभौतिक शास्त्रांची वाढ बरीच झपाट्यानें व्हावयास लागून धर्माच्या साम्राज्यांतील एक एक प्रदेश भौतिक शास्त्रें आक्रमावयास लागलीं होतीं. सृष्टचमत्कारांचीं अगम्य समजलीं गेलेलीं कोडीं हलकें हलकें भौतिक शास्त्राच्या साह्यानें उलगडूं लागल्यामुळें त्या शास्त्रांच्या पुरस्कर्त्यांस सर्वज्ञत्वाचा अभिनिवेश उत्पन्न होऊं लागला होता. उलटपक्षीं धर्मवादी लोकांना यामुळें भीति वाटूं लागली होती. कांहीं दिवसानीं, हीच क्रिया चालूं राहिल्यास, जगतांत धर्म मुळींच राहणार नाहीं अशा भीतीनें या नव्या शास्त्रांच्या प्रतिकारार्थ तेहि आपली वादविवादाचीं शस्त्रास्त्रें सज्ज करीत होते. अशा रीतीनें हे दोन्ही पक्ष रणांगणांत आले होते.

धर्मवादी लोकांच्या मतें सर्व जगत् हें स्वभावत: दु:खानें भरलेलें आहे. परमेश्वराच्या आज्ञेचा मानवी सृष्टीच्या आद्यपुरुषानें भंग केल्यामुळें परमेश्वरानें कोपून सरसकट मनुष्यजातीला दिलेल्या शापामुळें सर्व जगत् एखाद्या विषदिग्ध वृक्षाप्रमाणें दु:खमय झालें आहे. आपल्या

हातून अनंत प्रकारचीं पापें निरंतर होत असतात व जर त्यांच्या प्रमाणानें आपल्याला शिक्षा भोगावी लागती तर आपली स्थिति काय झाली असती त्याचें वर्णन सुद्धां करितां येणार नाहीं. परंतु परमेश्वर हा दयामय आहे; सैतानाच्या दुष्कृत्यानें व चिथावणीनें मनुष्यमात्रावर निरंतर होणाऱ्या परिणामाच्या प्रतिकारार्थ परमेश्वरानें ख्रिस्ताचा अवतार धारण करून आपल्या रक्तानें मनुष्य जातीच्या पापांचें क्षालन केलें आहे. मनुष्य हा स्वभावतः दुर्बल प्राणि आहे व परमेश्वराच्या कृपेशिवाय त्याला सुटकेची आशाच नाहीं. याप्रमाणें जर मनुष्यानें सुटकेकरितां परमेश्वराचें प्रार्थनारूपानें शांतवन केलें नाहीं तर तो कोपानें आपल्यावर अनंत संकटांची परंपरा आणील. जर ख्रिस्ताच्या रूपानें परमेश्वरानें अवतार घेऊन मानवी पापांचें क्षालन केलें नसतें तर मनुष्यांच्या हालांना कोण विचारता? या करितां त्या परमेश्वरावर, त्याच्या अवतारावर व त्याच्या उपदेशावर भावनात्मक बुद्धीनें दृढ विश्वास ठेऊन तदनुरूप आपलें आचरण भक्तिपूर्ण ठेविल्यानेंच मनुष्यजातीची उन्नति होणार आहे. त्याच्या आज्ञेची अधार्मिक बुद्धीनें चिकित्सा केल्यानें, जगतांतील दरेक वस्तूवरचें त्याचें स्वामित्व नाकारल्यानें व मनुष्य आपल्या शक्तीनें तसे चमत्कार भौतिक शास्त्रांच्या साह्यानें घडवून आणितो अशा अभिमानानें मनुष्यजातीची अधोगति मात्र होणार आहे. या करितां हीं शास्त्रें अखंड शांतीच्या मार्गांतील विघ्नें आहेत; हीं शास्त्रें म्हणजे श्रद्धेवर पडणारे कुठार आहेत व म्हणून यांचा आश्रय न करितां ख्रिस्ताची सेवा व त्याच्या आज्ञेचें परिपालन एवढेंच करीत राहिल्यानें सुखप्राप्तीचा मार्ग हस्तगत होणार आहे.

याच्या उलट नवीन विकास पावणाऱ्या आधिभौतिक शास्त्रांचे पक्षपाती लोक म्हणत कीं, धर्मवादी लोकांप्रमाणें आम्हांलाहि जगत

दुःखपूर्ण आहे असें वाटतें. त्या दुःखाचा निरास होऊन सुखाची प्राप्ति व्हावी अशी आमचीहि इच्छा आहे, परंतु दोघांचे दुःखनिरासाचे व सुखप्राप्तीचे मार्ग भिन्न आहेत. मनुष्याच्या मनाला होणारें दुःख हें सैतानासारख्या दुष्टवृत्तीच्या कांहीं विशिष्ठ प्रकारच्या प्राणिवर्गाकडून केल्या गेलेल्या प्रयत्नामुळें होतें ही धर्मवादी लोकांची समजूतच चुकीची आहे. उलट हल्लीं आधिभौतिकशास्त्रांच्या वाढीमुळें मनाचा व मज्जातंतूंचा संबंध आहे हें निश्चित झालें आहे, तेव्हां अर्थात शरीराला होणारे अनुकूल प्रतिकूल विकार मेंदूवर संक्रामित झाल्यानें सुखदुःखभावना उत्पन्न होते. हे शरीरावर होणारे अनुकूल प्रतिकूल परिणाम भौतिकशास्त्रांच्या मदतीनें आपल्या ताब्यांत येऊं शकतात, त्याअर्थीं मनाला दुःख होतें याच्या स्पष्टीकरणार्थ एखाद्या सैतानाची कल्पना करण्याचें कारण नसून, शरीराला सुख उत्पन्न करणाऱ्या भौतिक सुखाच्या साधनांच्या अभावाकडेसच मानसिक दुःखाचा कार्यकारणभाव लावून तीं भौतिक सुखाचीं साधनें हस्तगत करून मानसिक शांतीची प्राप्ति कां न करून घ्यावी ? उदाहरणार्थ पूर्वीं रोगांच्या साथी, दुष्काळ वगैरे सारख्या आपत्ति वारंवार येऊन मनुष्यजातीला अपरिमित क्लेश होत असत. अशा वेळीं स्वस्थ बसून आलेल्या संकटांपुढें मान वांकवून जर मनुष्य हरिहरि करीत बसेल तर या आपत्तीमुळें होणारा संहार व क्लेश कांहीं कमी होणार नाहीं. उलट रोगनिवारणार्थ आरोग्यशास्त्राची तत्त्वें अमलांत आणल्यामुळें व दुष्काळनिवारणार्थ कालवे वगैरेच्या रूपानें पाण्याचा सतत व सारखा पुरवठा करण्याच्या योजना भौतिक उपायांनीं साध्य केल्यामुळें वरील सारख्या आपत्ती बहुतेक नाहींशा झाल्या आहेत. अर्थातच त्यांच्यामुळें उत्पन्न होणारे शारिरिक क्लेश, सांपत्तिक हानि व मानसिक यातना याहि त्यामुळें नाहींशा झाल्या आहेत. हें सर्व कांहीं परमेश्वराच्या कोपाला भिऊन, त्याची नुसती प्रार्थना करीत

बसल्यानें झालेलें नसून मनुष्यकृतीनें, भौतिक उपायानें व चिकित्सक बुद्धीनेंच झालें आहे. सबब हें सर्व साध्य करून देणाऱ्या शास्त्रांचीच कांस धरणें श्रेयस्कर आहे.

याप्रमाणें हा झगडा न्यूमनच्या वेळेस जोरांत आला होता. न्यूमनची स्वत:ची प्रवृत्ति धर्मवादाकडे असल्यामुळें भौतिकशास्त्रप्रतिपादक विचारसरणीचें खंडण करणें त्याला प्रथम अवश्य होतें. तें त्यानें आपल्या "Grammar of Assent"या पुस्तकांत करण्याचा प्रयत्न केला. त्याच्या प्रतिपादनाचें धोरण साधारणत: असें आहे. भौतिक शास्त्रांच्या मदतीनें भूयोदर्शनानें कांहीं प्रमेयें खरीं आहेत असे लोक ठरवितात, परंतु न्यूमन म्हणतो कीं, तीं प्रमेयें म्हणजे त्रिकालाबाधित असे सिद्धांत नसून कमी अधिक प्रमाणानें शक्य अशीं आनुमानिक तत्त्वें आहेत. कोणत्याहि भौतिक प्रमेयाला पूर्ण सत्य असें म्हणतां येणार नाहीं. ज्या कालीं तें सिद्धांतरूप मानलें जातें त्याकालीं त्याची शक्यता लोकांना जास्तीत जास्ती वाटते इतकाच त्याचा अर्थ होय. अगदीं केव्हांहि खोटें न होणारें सत्य अशा कोटीप्रत भौतिक प्रमेयें कधींहि जात नाहींत. गॅलिलियोच्या पूर्वी पृथ्वी सूर्याभोंवतीं फिरत नसून सूर्य पृथ्वीभोंवतीं फिरतो असें प्रमेय मानिलें जाई, याचा अर्थ इतकाच कीं तें प्रमेय त्या वेळीं जास्तींत जास्ती शक्य मानिलें गेलें. गॅलिलियोनें त्याची असत्यता ठरविल्याबरोबर त्याचें सिद्धांतत्त्व नाहींसें झालें व त्याच्या अगदीं उलट कल्पनेला तें आलें. या नवीन उत्पत्तीचा अर्थ सुद्धां हाच कीं हल्लींची कल्पना सर्वांत अधिक शक्य दिसते. कोण जाणें उद्यां हीहि बदलली जाईल! आणखीच एखादी नवी कल्पना प्रचारांत येणार नाहीं कशावरून? याच प्रमाणें रसायनशास्त्रांतील उपलब्ध धातूंच्या संख्येची परिमितता अथवा पदार्थविज्ञानशास्त्रांतील शक्तींची मर्यादा या सर्व अधिकांत अधिक शक्य अशा कल्पना

आहेत; तीं पूर्ण सत्यें नाहींत. न्यूमन म्हणतो, सूर्य आजपर्यंत रोज सकाळीं उगवत आला म्हणून उद्यांहि उगवेलच; उंचावरून फेंकलेला दगड दरवेळीं अधोगतीनें खालींच पडेल; विस्तवानें शरीर भाजेलच; या सर्व अधिकांत अधिक संभाव्य कल्पना आहेत. या पेक्षां त्यांना अधिक किंमत नाहीं व म्हणून अशा अपूर्ण कल्पनांचें स्थान अशीं भौतिकशास्त्रें मनुष्याच्या संपूर्ण मान्यत्वाला पात्र कशीं व्हावींत ? परंतु याच्या उलट धार्मिक कल्पनांकडे अवलोकन केल्यास न्यूमन म्हणतो कीं ' तीं त्रिकालाबाधित प्रमेयें आहेत असें दिसून येईल. ' अशा रीतीनें भौतिक प्रमेयांना केवळ संभाव्यता व धार्मिक प्रमेयांना अबाधितत्त्व देऊन न्यूमननें पहिल्या प्रकारच्या प्रमेयांचें हीनत्व निश्चित केलें व त्यांना वादाच्या रंणांगणांतून दूर केलें.

भौतिकशास्त्ररूपीं शत्रूला पळवून लाविल्यावर मग फक्त धर्मसाधन उरलें. त्यामधील प्रमेयांची चिकित्सा करण्यासाठीं कांहीं तरी निश्चित प्रमाणाची योजना करण्याची जबाबदारी नंतर त्याच्यावर येऊन पडली. ख्रिस्ती धर्माप्रमाणेंच महंमदी धर्म, बुद्धधर्म, हिंदुधर्म वगैरे इतर धर्महि आपल्या स्वत:ला अक्षय सुखाचें साधन म्हणवितात. तेव्हां त्यांच्याशीं तुलना करून ख्रिस्ती धर्मच श्रेष्ठ आहे व त्यांतहि पुन्हां त्या धर्माच्या प्रॉटेस्टंट पंथापेक्षां कॅथोलिक पंथच अधिक श्रेष्ठ आहे असें ठरविण्याला प्रमाण काय हें सांगणें त्याला जरूर होतें, व म्हणून तें प्रमाण म्हणजे स्वत:ची अंत:प्रवृत्ति हेंच होय असें त्यानें ठरविलें. कोणत्याहि वस्तूचें ज्ञान होण्या साठीं आपल्या जवळ साधनभूत अशीं कर्मेंद्रियें असतात. त्या सर्वांनीं स्थूल व भौतिक वस्तूंचेंच ग्रहण होऊं शकतें. पण भौतिक पदार्थाविषयींचे या पद्धतीनें काढिलेले नियम फक्त संभाव्यतेच्या सदरांत गेल्यामुळें पदार्थज्ञानार्थी पूर्वोक्त साधनेंहि हीनबलच ठरलीं. म्हणून अंत:स्फूर्ति हें नवें प्रमाण न्यूमननें शोधून

काढिलें. त्याच्या मतें या प्रमाणानें मिळालेलें ज्ञान निःसंशय कोटींतील असतें व या प्रमाणाच्या साह्यानें काढलेले सिद्धांतहि अबाधित असतात. या प्रमाणाचा खुलासा त्याच्या शब्दांनीं द्यावयाचा झाल्यास तो असा देतां येईल कीं, ज्या बुद्धीच्या योगानें मनुष्याला एकदम सत्य असत्याचा निर्णय करितां येतो, कोणत्याहि दोन विरुद्ध मतांपैकीं कोणतें मत ग्राह्य आहे व कोणतें अग्राह्य आहे याचा अचूक निर्णय करितां येतो, व कार्य व अकार्य यांचा विनिश्चय करितां येतो ती बुद्धि सत्यज्ञानाचं प्रमाण होय. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे भगवद्गीतेंत सात्विक बुद्धीचें जें लक्षण सांगितलें आहे कीं:—

प्रवृत्तिंच निवृत्तिंच कार्याकार्ये भयाभये ।
बंधं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥

ज्या बुद्धीच्या योगानें आपोआप, कार्य व अकार्य, भय व अभय, बंध व मोक्ष यांचें ज्ञान होतें ती सात्त्विक बुद्धि होय, तेंच लक्षण न्यूमनच्याहि प्रमाणाचें म्हणून देतां येण्यासारखें आहे. त्याच्या मतें अशी बुद्धि प्राप्त करून घेण्यास परिश्रम करावे लागत नाहींत, व तिची प्रक्रियाहि तर्कप्रतिष्ठ असतेच असें नाहीं. ज्यावेळेस कार्य व अकार्य यांचा निर्णय करावयाचा प्रसंग येतो, ज्या वेळेस सत्य असत्य यांच्या विषयीं संदेह उत्पन्न होतो त्या वेळेस कालिदासाच्या शाकुंतल नाटकांत दुष्यंत राजानें म्हटल्या प्रमाणें:—

सतांहि संदेहपदेषु वस्तुषु । प्रमाणमंतःकरणप्रवृत्तयः ॥

संदेह उत्पन्न झाला असतां श्रेष्ठ पुरुषाचें मन तत्क्षणीं जें सांगेल, त्याच्या अंतःकरणाची प्रवृत्ति ज्या बाजूस वळेल तेंच प्रमाण होय. न्यूमननें या आपल्या नवीन प्रमाणाचीं कांहीं उदाहरणें दिलीं आहेत. बुद्धिबलाचा अथवा इंग्लिश पद्धतीनें बिलिअर्डचा खेळ खेळतांना विरुद्ध पक्ष बलवान

असून, त्याचा डावहि अधिक चांगला झाला असतां सुद्धां त्यांतूनहि आपली सुटका करून, उलट प्रतिपक्षावर आपली वाजू करण्यासारखा खेळ खेळण्याची जी बुद्धि आपल्यांत एकदम स्फुरण फावते ती अंतः स्फूर्ति होय. एखाद्या रोगाचें निदान बिकट परिस्थितींतहि एखादा डॉक्टर ज्या वेळेस अगदीं अचुक रीतीनें करितो त्या वेळेस तसें करण्यास त्याला मदत अंतःस्फूर्तीमुळें होतें. ज्या वेळेस जगद्विख्यात योद्धा नेपोलिअन हा एका दृष्टिपातानें रणांगणाचें परीक्षण करून क्षणमात्रांत त्याच्या समविषम भागांचें ग्रहण करूं शके व शत्रुसैन्याची दुर्बल जागा कोणती व कोठें प्रहार केला असतां आपल्याला निःसंशय जय-प्राप्ति होइल हें सांगू शके, त्या वेळेस त्याला अंतःस्फूर्तीचें साह्य असें. हें कांहीं हिशेबी धोरणानें जुळणारें काम नव्हे, हें " येरा गबाळाचें काम नाहीं, " तर " येथें पाहिजे जातीचें " व त्या जातिवंताचें लक्षण म्हणजे त्याला ऐनवेळीं होणारी अंतःस्फूर्ति होय. एखादा विद्वान वकील आपल्या अशीलाविरुद्ध एखाद्या गुन्ह्याचा सबळ पुरावा असतांहि आपल्याला अनुकूळ असणाऱ्या एखाद्या मुद्यावरच वाक्पांडित्य करून जज्ज व जूरी यांच्या मनावर परिणाम घडवून आणून यश संपादन करितो त्या वेळेस त्याला कारण हेंच होय. एखादा डिटेक्टिव्ह, गुन्ह्याचा अथवा आरोपीचा मागमूसहि राहिला नसतां अचुक रीतीनें आपल्या मनाशीं कांहीं ठराविक उपपत्ति जोडून ज्या वेळेस तिच्या आधारानें कल्पनेच्या सांखळीचे दुव्वे एकामागून एक जोडून गुन्ह्याचा तपास लावतो त्या वेळेस त्याला साधन त्याची अंतःस्फूर्तीच होय. याचप्रमाणें राफेल अथवा रविवर्मा यांच्यासारखे अपूर्व चित्रकार, टर्नर सारखे सृष्टिसौंदर्य रेखाटणारे रंगकार, कालिदास, शेक्सपिअर, शेले यांच्यासारखे सहृदय कवी या सर्वांच्या कृतीला आधार त्यांची अंतःस्फूर्ति होय. या बुद्धीची फोड, चिकित्सा अथवा विग्रह करितां येण्यासारखा नसतो.

ती बुद्धि त्यांना तर्कशास्त्राच्या नियमांनीं प्राप्त झालेली नसते. तिच्यांतील पूर्वपक्ष उत्तरपक्षाचें खंडनमंडन करून त्यांनीं तिचा निर्णय केलेला नसतो. अथवा अशाच प्रसंगीं पूर्वी कोण कसें वागलें या विषयींच्या इतिहासांतील उदाहरणांवरून निश्चय करून त्यांनीं आपल्या बुद्धिनिर्णयाला प्रत्यंतर पाहिलेलें नसतें. तर भवभूतीनें वर्णिलेल्या प्रेमाच्या लक्षणाप्रमाणें हा त्यांचा निर्णय म्हणजे "आंतरः कोऽपि हेतुः", अनिर्वचनीय आणि अनुद्घाटनीय अशीच स्फूर्ति होय. अनंत प्रकारच्या हकीगतींनीं भरलेल्या इतिहासविषयांतहि एखाद्या सत्यतत्त्वाच्या अनुरोधानें त्यांची छाननी करून, त्यांतील सर्व प्रसंगांची संगति लावणारा मॉमसन् अथवा नेहव्यूर यांना, फार काय, भौतिकशास्त्र अपूर्णसत्य तर खरेंच, परंतु त्यांत सुद्धां नवा शोध करणारे न्यूटन, फॅरॅडे अथवा डारविन, यांनाहि नेमक्याच जागीं प्रयत्नांची योजना करण्याची होणारी बुद्धि अंतःस्फूर्तिजन्यच असते. अखेर धर्मविषयक चर्चेंत तर या बुद्धीला पूर्ण क्षेत्र मिळतें, कारण धर्माचे सिद्धांत स्वभावतःच आधिभौतिक कसोटीनें पारखण्यासारखे नसल्यामुळें त्यांच्या खरेखोटेपणाचा निर्णय करण्यास कांहीं अतींद्रिय कसोटी हवी असते; ती कसोटी, तें प्रमाण, अंतःस्फूर्ति हेंच असल्यानें त्याप्रकरणीं सत्वर निर्णय होऊं शकतो.

ही जी अंतःस्फूर्ति प्रमाण म्हणून मानवयाची ती अर्थातच कालिदासानें म्हटल्या प्रमाणें " सतां " म्हणजे अधिकारी पुरुषांची होय. सामान्य जनसमूहाची अंतःस्फूर्ति बरोबर असणार नाहीं. या करितां प्राकृतजनांनीं असल्या गोष्टींत आपल्या बुद्धिबलानें निर्णय करण्याचा प्रयत्नच न करितां " महाजनो येन गतः स पंथाः " या वचनाप्रमाणें श्रेष्ठ पुरुष आचरण करील त्या प्रमाणें करावें. विश्वास अथवा श्रद्धा हीच प्राकृतजनांच्या ज्ञानाचें प्रमाण असावें. न्यूमनच्या या मताप्रमाणें असें होणार कीं, अन्न कोणतें खावें याचा निर्णय

लहानमुलांनीं निरनिराळ्या प्रकारच्या अन्नांचे गुणावगुण सांगणाऱ्या वैद्याच्या अभिप्रायापेक्षां आपल्या आईच्या मतावरूनच करावा; सूर्य पृथ्वीभोंवतीं फिरतो असें सांगणाऱ्या गुरूचें वचन पृथ्वी सूर्याभोंवतीं फिरते असा शोध लावणाऱ्या शास्त्रीय शोधापेक्षां अधिक ग्राह्य मानावें, व गतकालीन धार्मिक चमत्कारांवर विश्वसून त्या समजुतींप्रमाणें धर्माच्या तत्त्वांचा उपदेश करणाऱ्या धर्मगुरूवर, तर्कदृष्ट्या व शास्त्रीयदृष्ट्या धार्मिक कल्पनांची चिकित्सा करणाऱ्या विवेचकांपेक्षां अधिक भरंवसा ठेवावा. या सर्व विचारसरणीचा उपयोग करून धर्मविषयक चर्चेंत न्यूमन यानें असा सिद्धांत निश्चित केला कीं, सर्व धर्मांत ख्रिस्ती धर्म श्रेष्ठ होय व त्या धर्माच्या इतर सर्व पंथांत कॅथोलिक पंथ श्रेष्ठ आहे व तोच आत्यंतिक सुखाचा मार्ग आहे. या प्रमाणें सामान्यतः न्यूमनचा प्रमाणवाद आहे.

या न्यूमनच्या वादाचें थोडेसें परीक्षण आपण करूं. न्यूमनच्या सिद्धांतांत मुख्यतः दोन तत्त्वें प्रामुख्यानें प्रत्ययाला येतात. त्याच्या मतें सृष्टचमत्कार ज्या नियमानुसार घडून येतात त्या नियमांत दिसून येणारी निश्चितता अथवा एकविधता ही पूर्णतः मान्य होण्यासारखी नाहीं. परंतु हें न्यूमनचें म्हणणें चुकीचें आहे असें दिसून येईल. अनुभव याच्या उलट असा आहे कीं, श्रेष्ठांच्या अंतस्फूर्तीनें घडणाऱ्या ज्या आचरणास न्यूमन प्राकृतजनांचा मार्गादर्श ठरवितो, तें नेहमीं सत्य अथवा सर्व ठिकाणीं व सर्व काळीं एकविध असें नसल्यामुळें अनिश्चित आहे; परंतु सृष्टचमत्काराचे नियम मात्र त्रिकालाबाधित असतात, व म्हणून मनुष्यमात्र त्यांना योग्य मान्यता अधिक देतो. योग्य म्हणण्याचें कारण अयोग्य मान्यतेचीं दुसरीं अनेक उदाहरणें दिसून येतात. उदाहरणार्थ न्यूमननेंच दिलेल्या पूर्णसत्यांपैकीं एक घेतलें तर त्याच्या मतें लहानमुलांचा आपल्या मातापितरांवर पूर्ण विश्वास असतो व त्यांचें

वचन त्या मुलांच्या पूर्ण मान्यतेला पात्र होतें. परंतु जगताच्या दृष्टीनें त्या वचनांची किंमत काय असते ? पुष्कळ वेळां तीं वचनें अगदीं सदोष असतात व म्हणून सर्व जगाच्या दृष्टीनें तीं निरुपयोगी असतात. धार्मिक सिद्धांत दोन प्रकारचे असतात. एक, सर्व जगताच्या मान्यतेला पात्र होणारे व दुसरे कांहीं विशिष्ठ अधिकाराच्याच लोकांच्या मान्यतेला पात्र होणारे. लहान मुलांनीं निरंतर आईबापांचें ऐकावें व त्यांची आज्ञा मानावी हा सिद्धांत दुसऱ्या कोटींतील होय. लहान मुलांच्या अल्पज्ञानामुळें व त्यांच्या मातापितरांच्या त्यांच्यावरील असलेल्या निःसीम प्रेमामुळें साधारणतः मातापितरें आपल्या बुद्धीप्रमाणें जें मुलांना हितकर आहे असें वाटतें तेंच त्यांना करावयास सांगतील व म्हणून मुलांनीं त्यांचें आज्ञापालन करावें हा सिद्धांत लहान मुलांपुरता योग्य आहे. परंतु त्याबरोबर मातापितरांच्या ज्ञानाची तुलना त्यांच्याहून अधिक ज्ञानवान् लोकांशीं सापेक्षतेनें केलीं असतां त्याचें वचन पुष्कळ वेळां अविचाराचें ठरेल. अशा वेळीं अधिक ज्ञानवंताच्या मताकडे दुर्लक्ष करूनहि मातापितरांच्या अल्पबुद्धीचाच अनुवाद करावा असें कोण म्हणेल ? हाच प्रकार धर्मतत्त्वांतहि होणार. आपल्यापूर्वी होऊन गेलेल्या कांहीं लोकांनीं कोणत्याही धर्माचा एखादा विशिष्ठ पंथ स्वीकारला असला म्हणून वाढत्या ज्ञानाच्या युगांतहि तो पंथच सर्वांना मान्य झाला पाहिजे असें कसें म्हणतां येईल ? खुद्द न्यूमनचीच गोष्ट घेतली तर पूर्वपरंपरेनें व शिक्षणानें प्रॉटेस्टंट पंथ त्यानें प्रथम स्वीकारला होता, मग तो सोडून देऊन कॅथोलिक पंथाचा स्वीकार नंतर त्यानें कां केला ? जर स्वतःच्या मातापितरांची व गुरूंची शिकवण त्याच्या नियमा प्रमाणें त्याला पूर्णपणें मान्य असली पाहिजे तर त्यानें केलेल्या या रंगपालटाला आधार काय ? सारांश, न्यूमनच्या दृष्टांतांचें जर आपण पृथक्करण केलें तर असें दिसून येईल कीं, ज्यांना न्यूमन पूर्णसत्यें म्हणतो व म्हणून

जीं त्याच्या मतें पूर्ण मान्यतेला पात्र असतात तीप्रमेयें तीन प्रकारच्या आधारांमुळें विश्वसिलीं जातात. एक अज्ञान, दुसरी परंपरा व तिसरी आवश्यकता. लहान मुलें आपल्या मातपितरांचें सांगणें हें पूर्णसत्य आहे असें मानतात याचें कारण अज्ञान होय; साधारण जनसमाज पूर्वीपासून चालत आलेल्या धर्मसमजुतींवर विश्वास ठेवितो याचें कारण परंपरा होय; व जगतांत आपण साधारणतः सद्गुणाचाच जय होईल दुर्गुणाला प्रायश्चित्त मिळेल अशा समजुतींना मान देतों याचा हेतु आवश्यकता होय, कारण असें कांहीं कार्याकायनिर्णयाचें साधन न ठरविलें तर जगाचे व्यवहार बंद पडतील अथवा अगदींच उच्छृंखल होतील, म्हणून अशा प्रमेयांची आवश्यकता आहे. परंतु वरील तिन्हीं कारणांना जगतांत प्रत्युत्तरें आहेत. अज्ञानाचा नाश ज्ञानानें होतो, परंपरेचा दाब चिकित्सक बुद्धीनें उडतो व आवश्यकतेमुळें कित्येक गोष्टी आपण कांहीं काल खऱ्या मानल्या तरी प्रसंगविशेषीं अनुभव त्यानां खोटया ठरवितो. तात्पर्य, न्यूमनचीं सर्व पूर्णसत्यें वरील तिन्हींपैकीं कोणत्या तरी एका वर्गांतील असल्यामुळें तीं वरील पद्धतीनें अपूर्ण ठरतात. उलटपक्षीं सृष्ट सिद्धांतांना जरी न्यूमन फक्त कमाल संमाव्यतेचाच मान देतो तरी जगतांत जितकी निश्चितता शक्य आहे तेवढी निश्चितता त्यांच सिद्धांतांत आढळून येते. सुर्य एखाद्या दिवशीं उगवणारच नाहीं, पदार्थ वरून फेंकला असतां खालीं पडणारच नाहीं अथवा अग्नींत बोट घातलें तरी जळणार नाहीं हें अशक्य आहे, व म्हणून या सृष्टितत्त्वांना पूर्णसत्यें च म्हणावयास बिलकूल हरकत नाहीं. न्यूमनच्या मतें सद्गुणाचा जय होतो हा सिद्धांत संपूर्ण मान्यतेला पात्र आहे, पण वरून ढकललेला पदार्थ खालीं पडेल हा फक्त संभाव्य नियम आहे. परंतु कोणा मनुष्याला एखादा दुर्जन, डोंगराच्या कडयावरून बळजबरीनें खालीं ढकलून देण्याची भीति घालूं लागला तर त्यावेळीं सद्गुणाचाच जय होतो या तत्त्वाला

कडेलोट होणारा मनुष्य पूर्ण मान्यता किती देईल आणि आपल्याला खालीं ढकललें तरी काय हरकत आहे, आपण खालीं पडूं हें तत्त्व केवळ संभाव्य आहे, खात्रीलायक नाहीं असें तो कितपत मानील ? या विवेचनावरून ध्यानांत येईल कीं सृष्टिनियमांना अपूर्णता देऊन ज्यां इतर नियमांना न्यूमनर्ने पूर्णत्त्व दिलें आहे ते नियमच अपूर्ण आहेत व सृष्टिनियमच निश्चयात्मक आहेत व म्हणून न्यूमनच्या वादांतील पहिला मुद्दा खरा ठरत नाहीं.

न्यूमनच्या अंत:स्फूर्तीच्या उपपत्तींतील दुसरें तत्त्व असें आहे कीं, ही अंतस्फूर्ति म्हणजे कांहीं अनिर्वचनीय पदार्थ आहे, तिची चिकित्सा करितां येण्यासारखी नाहीं, तो कांहीं " आंतर:कोऽपि हेतु: " आहे. पण हें म्हणणेंहि चुकीचें आहे. न्यूमनर्ने दिलेल्या सर्व उदाहरणांतील अंतस्फूर्ति म्हणजे केवळ अभ्यासानें प्राप्त झालेलें कर्मकौशल्य आहे. भगवद्गीतेंत योग शब्दाची व्याख्या " योग: कर्मसु कौशलम् " अशी केली आहे व यावरून योग म्हणजे कांहीं गूढ अथवा अज्ञेय शक्ति नसून कोणत्याहि विषयाचा सतत अभ्यास व चित्ताची एकाग्रता यांच्या साह्यानें त्या विषयांत प्राप्त झालेलें कौशल्य होय असें प्रतिपादन केलें आहे. बुद्धिबळें खेळणारा मनुष्य सतत खेळण्यानें प्राप्त झालेल्या कौशल्यानेंच अंगावर आलेला डावहि उलटवूं शकतो. बिलिअर्ड खेळणाऱ्या मनुष्यांतहि दोन चेंडूंमधील अंतर, त्रिकोणमित्तीचें ज्ञान व हाताला पुष्कळ खेळण्यानें आलेली सफाई या सर्व गोष्टींच्या संयोगामुळें प्रावीण्य आलेलें असतें व त्याच्या योगानें तो प्रतिपक्ष्याचा पराभव करूं शकतो. नेपोलिअनला रणांगणाची चिकित्सा, युद्धकलेचें ज्ञान व संपादित अनुभव यांमुळेंच करितां येऊं लागली होती. चित्राच्याला सूक्ष्मसृष्टिनिरीक्षणानें व सतत अभ्यासानेंच उत्तम चित्रें रंगवितां येतात व एखाद्या

यंत्रशोधकालाहि, पदार्थविज्ञान, यंत्रशास्त्र व दीर्घ अनुभव यांमुळें नवीन शोध काढितां येतात. यांत अपूर्व, अज्ञेय, अथवा अनिवर्चनीय असें कांहींच नाहीं. यांत विशेष यश प्राप्त होण्याला त्या त्या कारागिराला मानसशास्त्राचें मात्र पूर्ण ज्ञान हवें; कारण नुसत्या कलेच्या अभ्यासानें त्याच्या कृतींत अपूर्वता येणार नाहीं. आपल्या कृतीचा मनुष्याच्या अंतःकरणांतील कोणत्या वृत्तीशी संबंध आहे, व त्या वृत्तीला कोणत्या गोष्टीची अपेक्षा अधिक असते व ती तृप्त कोणत्या उपायानें करितां येईल या माहितीची जोड कर्मकुशलतेला दिली म्हणजे, न्यूमन म्हणतो त्या प्रकारच्या अंतःस्फूर्तीचें स्वरूप त्या कारागिराच्या ठिकाणीं दृग्गोचर होतें. गुरूत्वाकर्षणाचा शास्त्रीय नियम जर माहीत नसतां तर ॲडम्स, लव्हेरिअर अथवा हर्शल यांना सूर्यमालेंत आणखी एखादा ग्रह असावा अशी भावना कशी झाली असती, व तो शोधून काढण्याची अंतःस्फूर्ति त्यांना कोठून होती ? ज्यावेळीं विद्युच्छक्तीची कल्पनाच माहीत नव्हती अशा काळीं न्यूटनला तारायंत्र, टेलिफोन वगैरे कसे काढतां आले असते ? रोमच्या इतिहासाची चिकित्सा नेहब्यूरला, तत्कालीन कागदपत्रांच्या शोधांच्या अभावीं आणि चिन्हलिपीच्या ज्ञानाच्या अभावीं जगापुढें कशी मांडतां आली असती ? या सर्वांवरून न्यूमनचें दुसरें तत्त्वहि खोटें ठरतें.

याप्रमाणें मानसशास्त्राचा अभ्यास संस्कृतीचे नियम निश्चित करण्यास अवश्य पण अपुरा आहे असें आपण ठरविल्यावर त्या प्रमाणेंच सुधारणाशास्त्राचें प्रमाण म्हणून न्यूमननें पुढें आणिलेल्या अंतःस्फूर्तिप्रामाण्याची चिकित्सा आपण केली व त्यावरून न्यूमन म्हणतो तसें स्वतंत्र प्रमाण म्हणून कांहीं नसून, तें प्रमाण म्हणजे केवळ आधिभौतिक शास्त्रें व मानसशास्त्र यांचेंच मिश्रण आहे असा आपण निर्णय केला.

एकापाठीमागून एक असें इतिहास, भौतिकशास्त्रें, मानसशास्त्र वगैरे सर्वांचें परीक्षण करितांना आपणास असें आढळून आलें कीं, यापैकीं कोणतेंहि एकटें शास्त्र सुधारणेचें प्रमाण होऊं शकत नाहीं. तर मग हें प्रमाण तरी कोणतें आहे असा प्रश्न अर्थातच उद्भवतो. त्याचा विचार आपण पुढील प्रकरणांत करूं.

प्रकरण चवथें.

सत्यप्रमाण.

संस्कृतिशास्त्राचे नियम जाणण्यासाठीं आपण प्रमाण शोधण्यास आरंभ करून, सर्वसाधारण समजुतीप्रमाणें ज्या ज्या विषयांना प्रमाण म्हणून मानिलें जातें त्या सर्वांचें क्रमाक्रमानें परीक्षण केलें. अखिल मानवजाति ज्या एका श्रेष्ठ साध्याकडे जात आहे अथवा गेली पाहिजे, तें साध्य प्राप्त करून घेण्यास, मानवी व्यवहाराची जीं समाजरचना, धर्मसाधन, राजकारण इत्यादि भिन्नभिन्न रूपें आहेत, तीं कोणत्या नियमांनीं परिणत होत असतात हें जाणणें अवश्य आहे. कारण त्या त्या रूपांत दृश्ययान होणारे मानवी प्रयत्न मनुष्यजातीला योग्य स्थानीं नेत आहेत किंवा नाहीं हें एरव्हीं कळणार नाहीं. या साठीं आमच्या मतें सत्यप्रमाण कोणतें आहे हें ठरविण्यापूर्वी आपण केलेल्या विवेचनाचें पुनरालोचन करूं. प्रथमतः आपण इतिहासशास्त्राचें परीक्षण केलें. झालेल्या हकीगतींची यथाकाल केलेली नोंध, गिबन, ह्यूम, मेकाले व ग्रोट यांच्या सारख्यांनीं केलेलें वर्णनात्मक विवेचन, अथवा मांटेस्क्यु, बकल, काँत वगैरे सारख्यांनीं केलेलें केवळ तत्त्वशोधन, या पैकीं कोणत्याहि रूपानें इतिहास हा सत्यप्रमाण होऊं शकत नाहीं; कारण त्यांतील प्रमेयांची अथवा हकीगतींची समजूत वर्तमानकालज्ञानाच्या अभावीं पडत नाहीं. इतिहासाचा प्रकाश वर्तमानकालावर पडून तो उज्जल होण्याच्या ऐवजीं गतकालांतील स्मृतिवश झालेल्या संस्थांची माहिती होण्यास वर्तमानकालांतील संस्थाचेंच तुलनेसाठीं अवलोकन करावें लागतें. अर्थात् अमुक परिस्थितींत सुधारणेच्या साध्यस्थितीकडे

जाण्यास मनुष्यानें व्यक्तिशः अथवा समुदायरूपें कसें वागावें याची शिकवण इतिहासानें मिळूं शकत नाहीं. या नंतर, सुधारणेच्या मार्गांत आधिभौतिकशास्त्रें जरी बऱ्याच अंशीं मदत करितात तरी पण मनाची, बुद्धीची अथवा इतर अतींद्रिय तत्त्वांची घटना त्यांच्यापासून होत नसल्यामुळें व मनुष्याचें वर्तन इच्छाशक्तीनें प्रेरित असल्या-कारणानें त्या इच्छाशक्तीचें आधारस्थान जी बुद्धि अथवा मन त्याच्या संबंधीचें ज्ञान करून देण्यास भौतिकशास्त्रें अपूर्ण आहेत हेंहि आपण अवलोकिलें. या नंतर मानसशास्त्राचें विवेचन आपण केलें. त्यामुळें आपल्याला इतकें ज्ञान झालें कीं, मनाचा शरीरांतील मज्जारचनेशीं एक प्रकारच्या स्थूल संबंध असतो व त्यावरून मनाला जे विकार होतात ते साधारणतः अजमावितां येण्यास आपल्याला साधन मिळून निरनिराळ्या मनाच्या वृत्ती शरीरांतील कोणत्या विकारावर अवलंबून असतात हें आपण समजूं शकतों. तथापि केवळ मनाची गति कशी असते हें कळण्यानें ती गति कोणत्या दिशेकडे वळेल हें कळत नसल्यामुळें, कार्य कोणतें व अकार्य कोणतें व प्रसंगविशेषीं कार्याकडे जाण्याची प्रवृत्ति मनाला कां व्हावी व अकार्याकडे जाण्याची कां होऊं नये या विषयीं कांहीं प्रमाण मानसशास्त्राच्या साह्यानें उपलब्ध झालें नाहीं. म्हणून 'तें साधन आम्हांस प्राप्त झालें आहे व तें अंतः प्रामाण्य होय' असें प्रतिपादन करणाऱ्यांचें तत्त्वहि आपण तपासून पाहिलें. तेंहि अपूर्ण ठरलें व तें कांही नवीन तत्त्व नसून पूर्वोक्त दोन तीन तत्त्वांचीच भेसळ आहे असें आपल्या दृष्टोत्पत्तीस आलें. तर मग सुधारणेच्या नियमांना प्रमाण काय ?

हें पाहण्यास सुधारणाशास्त्राचा विषय काय आहे हें आपल्याला ठरविलें पाहिजे. सुधारणा अथवा संस्कृति हा शब्द अत्यंत व्यापक आहे. या शब्दाचें हें व्यापकत्त्व ध्यानांत न घेतल्यानें व कांहीं एका

प्रकारच्या विशिष्ठ सुधारणांनाच संस्कृति असें मानिल्यामुळें पूर्वोक्त तत्तत्पक्षीयांनीं आपल्या विषयाचेंच घोडें पुढें ढकललें आहे. मनुष्य हा प्राणि समाज्ञप्रिय आहे. योगी लोकांसारख्या सर्वसंगपरित्याग केलेल्या लोकांशिवाय, बाकी सर्वांना, इच्छेनें अथवा अनिच्छेनें, समाजांत रहावें लागतें. या समाजांत त्यांचे व्यवहार अनेक भिन्न भिन्न मार्गांनीं एकाच वेळीं चालूं असतात. आपण ज्या समाजांत राहतों त्यांतील इतर व्यक्तींचे व आपले संबंध कसे आहेत व कसे असावेत याचा विचार त्याला करावा लागतो, त्या समाजाला व त्यांतील व्यक्तींनां अस्तित्व आरंभीं कसें व कोठून प्राप्त झालें हें त्याला पहावें लागतें, समाजांत सुव्यवस्था राहण्याकरितां कोणाला तरी श्रेष्ठ मानून त्याच्या हातांत अधिकारासूत्रें देऊन त्याच्या करवीं राज्यानुशासन चालविणें हेंहि त्याला जरूर असतें. अशा प्रकारचे अनेकविध व्यापार त्याला चालूंच ठेवावे लागतात. तेव्हां अर्थात् या सर्वांच्यावर प्रकाश पडून त्या सर्वांचे परस्परांशीं व सर्वांचे समाजाची मूळ घटकजी व्यक्ति तिच्याशीं असलेले संबंध कळले पाहिजेत, एवढयाकरितां व्यक्तीचें मन व समाजाचें सामुदायिक मन, यांचें ज्ञान ज्या प्रमाणानें होईल तें सत्यप्रमाण होय. मानसशास्त्रानें मनुष्याच्या वैयक्तिक मनाबद्दलचें ज्ञान होतें, मानसशास्त्राच्या नियमांपासून निघणारीं व्यक्तीच्या कृतीचीं तत्त्वें खरीं आहेत किंवा खोटीं आहेत हें पाहण्यास इतिहासरूपीं अजबखान्यांत सोय सांपडते, व त्या मनुष्याच्या सुखप्राप्तीच्या इच्छेला साधनसंपत्ति किती आहे याचें ज्ञान आधिभौतिक शास्त्रांच्या मदतीनें होतें. अशा रीतीनें मनुष्याच्या सर्वांगी कृतीची चिकित्सा पूर्वोक्त कोणत्याहि एका शास्त्रानें होत नसून त्या सर्वांच्या मिश्रणानें होत असते. यांत्रिक पद्धतीनें विद्युच्छक्ति कशी उत्पन्न होते हें पुष्कळांना माहीत असेलच. विजेचे सम (Positive) व विषम (Negative) असे दोन प्रकारचे

प्रवाह भिन्न भिन्न द्रव्यांपासून विद्युत्कारक यंत्रानें (battery) प्रथम उत्पन्न करावे लागतात. उत्पन्न झाल्यावर ते प्रवाह दोन भिन्न तारांतून वाहतात. परंतु याप्रमाणें केवळ हे दोन भिन्न प्रवाह निरनिराळे उत्पन्न केल्यानेंच आपल्याला हवी ती विद्युच्छक्ती उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. तर ज्या वेळीं या दोन्हीं प्रवाहवाहक तारांचा संबंध जोडला जातो व त्या योगें दोन्हीं प्रवाहांचें मिश्रण केलें जातें त्याच वेळेस संदेश-वाहक, प्रकाशोत्पादक अथवा इतर कार्यकारक विद्युच्छक्ति निर्माण होते. तद्वतच वर चर्चिलेलीं सर्व शास्त्रें हीं भिन्न भिन्न रीतीनें सम अथवा विषम विद्युत् उत्पन्न करणाऱ्या यंत्रांप्रमाणें आहेत. त्या दरेकापासून निघणारे नियम हे फक्त एकविध विद्युत्प्रवाहाप्रमाणें आहेत. ज्यावेळीं या सर्व नियमांचें एकीकरण अथवा मिश्रण होईल त्या वेळेसच सर्व मानवी व्यवहारावर प्रकाश पाडणारा ज्ञानाचा दीप आपल्या हातीं आल्यासारखें होईल. त्याच वेळेस मानवजातीचा कोणताहि समाज इष्ट मार्गानें जात आहे अथवा अपमार्गानें जात आहे हें कळण्यास साधन प्राप्त होईल व त्याच वेळीं त्या समाजाची गति जाणण्यास आपल्याला प्रमाण मिळालें असें होईल. हेंच संस्कृतिशास्त्राचें नियम जाणण्याचें सत्यप्रमाण होय.

यावर स्वाभाविक रीतीनें असा आक्षेप येईल कीं यांत नवीन शोध तो कोणता लावला ? नवीन असें कोणतें प्रमाण शोधून काढिलें ? बाकीच्या शास्त्रांना व्यक्तिशः प्रमाण मानणाऱ्यांच्या मतांचें एकीकरण करून त्यालाच आपलें नवीन प्रमाण व सत्यप्रमाण म्हणून ठरविणें यांत अपूर्वता ती काय ? याचें उत्तर हेंच आहे कीं, हा नवा शोधहि नव्हे, हें नवीन प्रमाणहि नव्हे व यांत अपूर्वताहि कांहीं नाहीं. फक्त आजपर्यंत कोणत्याहि समाजाच्या संस्कृतीची परीक्षा या प्रमाणानें सशास्त्र रीतीनें करण्याचा प्रघात कोणी घातला नव्हता तो प्रथम या विवेचनानें पाडण्याचा उपक्रम आम्हीं केला इतकेंच. मागील एका प्रकरणांत लॉर्ड

बेकननें विशेष प्रचारांत आणिलेल्या (Induction) पद्धतीचा उल्लेख केला आहे. दरेक वेळीं कोणत्याहि पदार्थाचें सूक्ष्म निरीक्षण करून त्याच्या गुणधर्मांविषयीं कांहीं नियम आपल्या मनाशीं ठरविणें व त्या नियमांच्या अनुरोधानें दरेक नव्या पदार्थाची परीक्षा करून, प्रथम अनुमानित गुणधर्मांची सत्यासत्यता निश्चित करणें ही बेकनची पद्धति कांहीं नवीन नव्हती. दरेक मनुष्य जगतांत थोड्या बहुत अंशीं या पद्धतीचा अवलंब करीतच असतो. फार काय, इतका विचार करण्याची शक्ति ज्याच्यांत नसते असें एखादें लहान बालक सुद्धां नेणतेपणानें ही पद्धति स्वीकारतें. सहजासहजीं दिव्याभोंवतीं खेळतां खेळतां दिव्याला बोट लागल्या-बरोबर तें भाजतें हें ज्ञान मुलाला एकदा झाल्यावर दिव्याच्या अंगीं भाजण्याचा धर्म आहे अशी त्याची समजूत होते. मग पुन्हां एखाद्या वेळीं दुसऱ्या कोणाचें अथवा दुर्दैवानें त्याचेंच बोट भाजलें तर त्याची पहिली समजूत दृढ होते व दिव्यामुळें शरीर भाजतें असा निश्चय तो करितो. तेव्हां साधारण अज्ञ बालकाला सुद्धां जी पद्धति माहीत असते ती बेकननें उपयोजिली यांत अपूर्वता ती काय होती? खरोखर अपूर्वता नव्हतीच; परंतु ज्ञानप्राप्तीच्या कार्यांत या पद्धतीचा सशास्त्र व सरसहा उपयोग केल्याचें श्रेय बेकनलाच आहे. त्याचप्रमाणें संस्कृति-शास्त्राचे नियम परीक्षिण्याचें वरील सत्यप्रमाण जरी नवीन शोधून काढिलेलें नसलें तरी पण त्याचा सशास्त्र व सरसहा अवलंब अजन कोणी फारसा केलेला नसल्यामुळें त्याला एक प्रकारची नवीनता आहे.

समाजाचा सशास्त्र अभ्यास करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या विद्वानां-पैकीं कांहींचीं उदाहरणें घेतलीं तरी वरील विधानाची सत्यता आपल्या प्रतीतीला येईल. ऑगस्त कॉंतनें आपल्या 'Positive philosophy' ग्रंथांत समाजशास्त्राची सप्रमाण चिकित्सा करण्याचा उपक्रम केला. परंतु त्याची मजल आधिभौतिक वादाच्या पलीकडे जाऊं शकली नाहीं.

जगताचें अंतर्यामी तत्त्व भौतिकच आहे असा त्याचा सिद्धांत असल्यामुळें, मनुष्याच्या अंतःकरणांत कांहीं श्रेष्ठ भावना (emotions) असूं शकतात व त्यांची पूर्ण तृप्ति अथवा समाधान होण्यास परमेश्वराच्या सारखी कांहीं सर्वश्रेष्ठ कल्पनाच लागते याचा कयास त्याला झाला नाहीं, व म्हणून मानसशास्त्राच्या या तत्त्वाकडे दुर्लक्ष केल्यामुळें त्याची मीमांसा अपूर्णच राहिली. कार्लाईल या तत्त्ववेत्त्यानें, मानवजाति ही तत्त्वतः अध्यात्मिक आहे असें गृहीत धरलें. या अध्यात्मिक श्रेष्ठतेचा आदर्श त्याच्या मतें विभूति असल्यामुळें, विभूतिपूजा हाच सर्वश्रेष्ठ धर्म आहे व याच धर्मानें मनुष्याला आत्यंतिक सुख मिळतें, म्हणून संस्कृति घडवून आणण्यासाठीं विभूतिपूजेपलीकडे दुसऱ्या कशाकडेहि पाहण्याची समाजाला जरूरी नाहीं असें त्याचें मत पडलें. परंतु विभूति कितीहि श्रेष्ठ असली तरी ती मनुष्यकोटींतलीच असल्यामुळें, कांहीं विशेष गुणांत उत्कर्ष पावलेली असली तरी सर्वगुणसंपन्न असणें शक्य नाहीं व म्हणून विभूतीचें वर्तन हें मनुष्याच्या सार्वत्रिक कृतीला आदर्शभूत होऊं शकणार नाहीं; वर्तमानकालच्या परिस्थितीच्या अवलोकनानें विभूतीची दुर्बल बाजू लोकांच्या ध्यानांत येईल व मग तिच्या विषयींचा आदर कमी होईल, हें कार्लाईलच्या ध्यानांत न आल्यामुळें त्याची विचारसरणी सदोष राहिली. मागील प्रकरणांत वर्णन केलेल्या न्यूमनच्या उदाहरणानें आपल्याला दिसून आलेंच आहे कीं त्यानें आधिभौतिक शास्त्रांच्या प्रमेयांना अजीबात धिःकारल्यामुळें त्याच्या विचारांना पंगूपणा आला आहे. आधिभौतिक शास्त्रें म्हणजे अखेर पोंचणारीं शास्त्रें नव्हेत हें जरी सत्य आहे, तरी त्यांचें ज्ञान ही सुधारणेची पहिली पायरी आहे हें विसरतां कामा नये. शिडीच्या शेवटच्या पायरीवर गेल्यावर पहिलीची जरूरी नाहीं म्हणून वर चढण्यापूर्वीच पहिली पायरी कापून टाकण्याचा कोणी प्रयत्न केल्यास

तो करणाराला घातकच होईल. सबब संस्कृतिशास्त्राच्या चिकित्सेंत भौतिकशास्त्रांना फांटा देणें म्हणजे आपली चिकित्सा चुकीच्या तत्त्वांवर करणें होय. अशा रीतीनें अधिक परिक्षण केल्यानें आपली खात्री होईल कीं, सुधारणाशास्त्राच्या चिकित्सेंत, चिकित्सकांनीं आजपर्यंत, आम्हीं प्रतिपादन केलेल्या सर्वांगी सत्यप्रमाणाचा स्वीकार न केल्यामुळें त्यांची चिकित्सा दोषयुक्त झाली आहे.

याच्या उलट, ज्या कांहीं कवींना, लेखकांना अथवा तत्त्ववेत्त्यांना जगन्मान्य मानिलें जातें त्यांच्या काव्यांत, ग्रंथांत अथवा विचारांत सर्वशास्त्रसंयुक्त असें संस्कृतीचें सत्यप्रमाणच स्वीकारलेलें दिसून येईल. या कवींचा अथवा लेखकांचा उद्देश टीकात्मक अथवा मीमांसात्मक नसल्यामुळें त्यांनीं वरील प्रमाणाचा स्पष्ट निर्देश अर्थातच केलेला नाहीं. परंतु त्यांची कीर्ति अथवा त्यांचा श्रेष्ठपणा, हें प्रमाण अध्याहृत रीतीनें स्वीकारल्यामुळेंच त्यांना प्राप्त झाला आहे हें सहज आपल्या ध्यानांत येईल.

आपण कालिदास अथवा शेक्सपिअर या अलौकिक कवींचें उदाहरण घेऊं. त्यांचें भाषाप्रभुत्त्व, त्यांचें शब्दलालित्य, त्यांचें उपमाप्राचुर्य, इत्यादि बाह्य गुण अपूर्व तर खरेच; परंतु त्यांची अचल कीर्ति त्यांवर अवलंबून नाहीं. तर मनुष्यस्वभावाचें चित्र रेखाटतांना त्यांनीं गतकालांतून उत्तम ऐतिहासिक प्रसंगांचा दाखविलेला पार्श्वभाग, त्यावर तत्कालीन परिस्थितीच्या निर्दोष माहितीनें भरलेला सहचरवर्ग, मानसशास्त्राच्या अपूर्व ज्ञानानें काढिलेल्या चित्रांच्या चेहऱ्यावर त्यांनीं आणिलेली अव्याजरमणीयता व या सर्वांच्या मदतीला त्या शब्दचित्रांत अप्रतिम भाषेच्या रूपानें त्यांनीं भरलेले चित्रविचित्र रंग, यांमुळें त्यांचीं काव्यें अथवा लेख एखाद्या अद्वितीय चित्राप्रमाणें आपल्या

पुढें मूर्तिमंत उभे राहून आपल्याला स्वतःचें हृद्गत सांगत आहेत असा भास होतो. ज्याला मानवी स्वभावाचें पूर्ण हृद्गत कळलें नाहीं त्याला कधीं तें व्यक्तहि करितां येणार नाहीं. मानवी अंतःकरणाचें नियम समग्रपणानें ज्याला अवगत झाले आहेत तोच ते यथातथ्यपणानें वर्णूं शकेल. याला आपण दुसरें एक समर्पक उदाहरण घेऊं. सतारीला सात तारा लावलेल्या असतात. त्यांपैकीं सतार साधारण वाजवितां येणारे लोक फक्त पहिलीच तार वाजवितात. स्वरसप्तकामधील कमी अधिक सूर काढण्यासाठीं डाव्या हातानें पहिली तार नेमक्या पट्टीवर दाबली व उजव्या हातानें त्याच तारेला छेडलें म्हणजे हवा तो आवाज निघूं शकतो. तथापि सतार उत्तम वाजवितां येणाराला एकाच तारेवरील वादनप्रमुत्त्व केव्हांहि पुरेसें होत नाहीं. सर्व तारांवर बोटें ठेवून त्यांतून एका पाठीमागून एक झपाझप निरनिराळ्या सप्तकांतील सूर काढणें व त्याच प्रमाणें दुसऱ्या हातानें सर्व तारा यथाक्रम छेडतां येणें इतकी प्रगति झाल्याशिवाय उत्तम गवयांच्या मनसोक्त आलापांप्रमाणें सतारींतून आलाप काढणें अशक्य असतें. याचप्रमाणें मानवी व्यवहाराच्या सर्व तारा समग्रपणें एकदम छेडतां आल्याशिवाय संस्कृतिशास्त्राच्या तत्त्वज्ञानाचें हृद्गत कळलें असें होणार नाहीं.

हीच स्थिति जर्मन कवि व नाटककार गटे याची आहे. त्यानें लिहिलेलीं नाटकें अथवा रचिलेल्या कविता यांपैकीं दरेकांत कांहीं तरी मानसशास्त्राचे सार्वत्रिक नियम, एकाद्या पेटींत सांठवून ठेविलेल्या रत्नांप्रमाणें ग्रथित केले आहेत. पदार्थविज्ञानशास्त्रांतील विद्युच्छक्तीचे जसे वर वर्णन केल्याप्रमाणें सम व विषम असे दोन भिन्न प्रकारचे प्रवाह असतात तथापि त्या दोहोंचा धर्म एकमेकाकडे आकर्षण करण्याचा असतो, त्याप्रमाणें मनुष्यजातीचे स्त्री व पुरुष हे दोन उपभेद समविषम विद्युत्प्रवाहांप्रमाणें असून त्यांचा धर्म परस्पर आकर्षणाचा

असतो, हें तत्त्व त्याच्या Elective Affinities या नाटकांत किती सुंदर रीतीनें व अनुपम स्वभाववर्णनानें चित्रित केलें आहे ! त्याच्या दुसऱ्या Tasso नांवाच्या नाटकांत कवी, तत्त्ववेत्ते वगैरे विचारप्रधान लोकांचा वर्ग व व्यवहारचतुर कर्तृत्वप्रधान लोकांचा वर्ग, यांतील निरंतर दिसून येणारा भेद किती खुबीदार रीतीनें वर्णन केला आहे ! तसेंच फॉस्ट व वुइल्हेल्म माइस्टर या ग्रंथांतून मानवजातीच्या साध्यस्थितीबद्दलच्या महत्त्वाकांक्षी कल्पनेच्या अंतरिक्षांतील भराऱ्या किती समर्पक रीतीनें दाखविल्या आहेत !

गद्यलेखकांत प्रामुख्यानें बेकन व एमर्सन यांची गणना करितां येईल. बेकननें आपल्या निबंधसंग्रहांत मानवी मनोवृत्तींचें संपूर्णपणें उद्घाटण करण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्या मनोवृत्तींचें वर्गीकरण करून, त्यांतील दरेक वृत्तीचा व्यवहारांतील कोणत्या प्रकारच्या कार्याशीं संबंध आहे हें दाखवून, त्यांचा परस्पर संबंध काय आहे याचें त्यानें वर्णन केलें आहे. एखाद्या उंच पर्वतावरून ज्याप्रमाणें पायथ्या जवळील सर्व मार्ग एकदम समग्रतेनें दृष्टिपथांत आणतां येतात, इतकेंच नव्हे तर ते एकमेकाशीं कोठें मिळतात हेंहि स्पष्टपणें जाणतां येतें, त्याचप्रमाणें विचारगिरीच्या उच्च प्रदेशावरून त्यानें मानवी अंतःकरणवृत्तीच्या भिन्न मार्गांचें एका दृष्टिपातानें ग्रहण केलें.

एमर्सन या अमेरिकन तत्त्ववेत्त्यानें पण याच मार्गाचें अवलंबन केलें आहे. जगताचें सूक्ष्म निरीक्षण करून, मनुष्यजातीच्या सर्व मानसिक व्यापारांचें पृथक्करण करून तें स्पष्ट भाषेंत जगतापुढें त्यानें मांडिलें. त्यानें आपल्या इंग्लंडांतील प्रवासवृत्ताच्या रूपानें, गाडीवाल्यापासून तो तत्त्ववेत्त्यापर्यंत सर्व प्रकारच्या लोकांच्या सर्वकालीन मनोवृत्तींची छाननी करून, त्या वृत्तींचा समाजाच्या उन्नतीच्या अथवा अवनतीच्या

दृष्टीनें काय परिणाम होतो यार्चे वर्णन फार मार्मिक रीतीनें केलें आहे. आणि म्हणूनच असल्या ग्रंथकारांच्या वचनांना प्रमाण मानून त्यांच्या अनुरोधानें पुढील पिढीचे विचारी लोक आपल्या कालांतील समाजकृतीचें परीक्षण करीत असतात. एडमंड बर्क या राजकारणी पुरुषानें एके ठिकाणीं असे उद्गार काढले आहेत कीं, "थोर व विचारी पुरुष हे आपल्या कालांतील व पिढींतील लोकांना, रस्त्यांतील स्थल-मापक स्तंभाप्रमाणें मार्गदर्शक होत असतात." * त्यांच्या उद्गारांकडे अवलोकन करून साधारण जनसमाज आपली दिशा बरोबर आहे किंवा नाहीं व प्रगतीच्या मार्गांत आपण किती अंतर आक्रमण केलें आहे हें ठरवीत असतो.

या प्रमाणें निरनिराळ्या देशांत मानसशास्त्रांच्या नियमांचें संपूर्ण एकीकरण करून, तें समग्रपणें वर्तमानस्थितीला लागूं करून त्याच्या धोरणानें तिची फोड करणारे खरे तत्त्वज्ञ पुरुष कवी, ग्रंथकार, चित्र-कार इत्यादि रूपानें प्रसिद्ध झालेले आहेत. परंतु या पद्धतीनें त्यांनीं जगताची चिकित्सा केली आहे असें अनुमान त्यांच्या कृतीवरून आप-ल्याला काढावें लागतें. समाजाच्या गतिस्थितीचा विचार करून, या प्रमाणानें ती तपासून, शिक्षणरूपानें हा नियम स्पष्टार्थानें त्यांनीं घातलेला नाहीं. आणि यार्चे कारण उघड आहे. त्यांचा दर्शनी हेतु काव्य, ग्रंथ अथवा चित्रकार्य निर्माण करणें हा असल्यामुळें त्यांना जगताच्या शिक्षणासाठीं सुधारणेची मीमांसा करण्यार्चे कारण नव्हतें. परंतु सुधारणेचें अथवा संस्कृतीचें सशास्त्र विवेचन करणारांना कोणत्या-हि समाजार्चे या सर्वमान्य प्रमाणानें पृथक्करण करणें अपरिहार्य असतें. कवी, कादंबरीकार यांच्या कृतींतून दिसून येणारें हें सत्यप्रमाण

---

* Great men are, during their time and generation, the guide-posts and land-marks of thought.

एखाद्या अलंकारांत एकत्र पटविलेल्या अनेक रत्नांच्या संग्रहाप्रमाणें असतें. दरेक रत्नाची खरी पारख होण्यासाठीं तें सुटें करून, त्या जातीच्या इतर रत्नांशेजारीं ठेविलें पाहिजे. तद्वतच सर्वशास्त्रप्रमाण असे संस्कृतीचे नियम नाटकांत, कादंबऱ्यांत अथवा चित्रांत, अनेक पात्रांच्या आचरणांतून गोठविलेले असतात, ते तेथून सुटे करून स्पष्टपणानें इतरांच्या ज्ञानप्राप्त्यर्थ मांडावे लागतात, तेव्हां त्यांचा बोध लोकांना होतो. आपण याचें एक उदाहरण घेऊं. सुप्रसिद्ध भवभूति कवीनें उत्तररामचरित या नावांचें एक फार मनोहारक नाटक लिहिलें आहे. त्यांत श्रीरामचंद्राच्या आचरणाचा अपूर्व आदर्श त्यानें वाचकांपुढें ठेविला आहे. राजा या नात्यानें श्रीरामचंद्र प्रजेशीं आपलें कर्तव्य काय आहे असें मानीत असत याचें वर्णन भवभूतीनें त्यांच्या तोंडून,

स्नेहं दयां तथा सौख्यं यदि वा जानकीमपि ।
आराधनाय लोकस्य मुंचतो नास्ति मे व्यथा ॥

या रमणीय श्लोकांत वदविलें आहे, व त्याप्रमाणें त्यांच्या हातून आचरण घडवून आणिलें आहे. यांत राजकीय अनुशासनाच्या प्रकरणीं राजाचें वर्तन कसें असावें व अशा या राजाप्रजासंबंधानें समाजावर काय परिणाम होतात याचें तत्त्व किती उत्तम तऱ्हेनें वर्णिलें आहे ! परंतु हा राजकीय अनुशासनाचा सुदर नियम श्रीरामचंद्ररूपी पात्राच्या आचरणांत अनुस्यूत झाला आहे, तेथून तो सोडवून स्पष्ट वाच्यार्थानें मांडून, त्या धोरणानें त्या कालच्या समाजावर त्या नियमाचे इष्टानिष्ट परिणाम काय झाले याची जर कोणी चिकित्सा केली असती तर ती सुधारणाशास्त्रावरील एका उत्तम निबंधाच्या अधिकाराला पात्र झाली असती. श्रीरामचंद्रासारख्या प्रेमळ व एकनिष्ट पतीचें आपल्या पत्नीवरील अकृत्रिम प्रेम, त्याची स्वतःची तिच्या निष्कलंक वर्तनाबद्दलची खात्री व तिच्यावर

दुराचरणाचा आरोप करणाऱ्या यःकश्चित् रजकाची क्षुद्रता इतक्या गोष्टी सीतेचा त्याग करण्याच्या प्रतिकूल असतांहि, रामाच्या मनांत पत्नीप्रेम व प्रजावात्सल्य या दोन मनोविकारांतील झगड्यांत प्रजावात्सल्याचाच जय झाला यावरून रामाच्या अंतःकरणाची व्यक्त होणारी श्रेष्ठता, तिचा समाजावर झालेला राजनिष्ठाप्रपूरक परिणाम व त्यामुळें समाजांत नादणारी शांतता व स्थैर्य इतक्यांचें समग्रपणें ग्रहण करण्याची आपल्या मनाची अनेकविध व्यापकता भवभूतीनें आपल्या नाटकांत सुचविलीं आहे. परंतु चर्चात्मक पद्धतीनें जर कोणी ती ग्रथित केली असती तर त्याच्या लेखनांत भवभूतीच्या नाट्यकृतीचा लखलखाट दिसला नसता तरी संस्कृतिशास्त्राच्या धोरणानें करावयाच्या समाजचिकित्सेला तो ग्रंथ प्रमाणभूत झाला असता. प्राकृतजनसमूहाच्या अंगीं चिकित्सक बुद्धि कमी असल्यामुळें अपूर्व कवी, नाटककार इत्यादिकांच्या कृतीनें चित्तरंजन करून घेण्यापलीकडे त्यांच्या मनाची धांव जात नाहीं. त्यांच्या कृतींतील तत्त्वांचें ग्रहण न झाल्यामुळें असल्या लोकांच्या मनावर शुष्क तत्त्वांचे पुष्कळ वेळां विपर्यस्त परिणाम झालेले दिसून येतात. सर्व धर्मांचीं आदितत्त्वें एकच असतां दोन भिन्न धर्मांतील लोक--नव्हे एकाच धर्मांतील भिन्न पंथांचे लोक--एकमेकाचे गळे धर्माच्या नांवाखालीं कापावयास तयार होतात, एकाच देशाची सेवा करण्याची उत्कट इच्छा असलेल्या दोन पक्षांतील लोक एकमेकाच्या छातीवर बसण्याची इच्छा करितात, बाहेरून साधुत्वाचा आव आणणारे ढोंगी लोक आपल्या वेषाच्या जोरावर बायाबापड्यांना व भोळ्या सद्वृत्त माणसांना नागवितात, या सर्वांचें कारण सुधारणेचीं तत्त्वें जाणण्याच्या सर्वशास्त्रसंमत प्रमाणाचा अभाव हें होय. धर्म हा केवळ अंधश्रद्धात्मक नसून तत्त्वान्वेषकहि असला पाहिजे, हें जर सर्वांना माहीत असेल तर भिन्न धर्मीय लोक युद्ध करण्याला विकारवश होऊन प्रवृत्त होणार नाहींत. राजकीय अनुशा-

सनांत दरेक व्यक्तीला आपआपल्या मताप्रमाणें देशसेवा करण्याचें स्वातंत्र्य असलें पाहिजे व म्हणून तूं माझाच पक्ष स्वीकारला पाहिजे असें एकानें दुसऱ्यास बळजबरीनें सांगण्याचा कोणास अधिकार नाहीं, या तत्त्वाचा जर जनसमाजाला अधिक परिचय होईल तर पक्षभेदाची तीव्रता पुष्कळ कमी होईल. दुर्गुण पुष्कळ वेळां सद्गुणाच्या वस्त्रांनीं नटलेला आढळतो व बदलत जाणाऱ्या परिस्थितींत ज्या ज्या प्रकारचा वेष प्रिय लोकांना वाटत जातो तो तो वेष घेऊन दुर्गुण स्वभावतः धर्म-प्रिय असलेल्या लोकांना फसवितो, असें तत्कालीन परिस्थितीच्या अनुभवानें प्राप्त झालेलें मानसशास्त्राचें ज्ञान जर लोकांत अधिक रूढ होईल तर ढोंगी साधूंचा धंदा बसेल. परंतु अशा प्रकारें संपूर्ण मानवी मानसशास्त्राचे परिस्थितीशीं समीकरण केलेलें नियम समग्रपणें व एकरूपानें समाज-चिकित्सेच्या कार्यांत प्रमाण म्हणून मानिले गेले नसल्यामुळें, सुधारणेंच्या तत्त्वांचें सत्यप्रमाण आजपर्यंत उपलब्ध नव्हतें. तें हातीं आल्यामुळें सुधारणाशास्त्राचें परीक्षण आतां पुष्कळच सुगम होईल असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

श्री.

द्वितीय परिच्छेद.

साध्यमीमांसा.

प्रकरण पहिलें.

सुधारणेचें साध्य.

सुधारणेचीं तत्त्वें जाणण्याचें प्रमाण काय आहे याचा विचार प्रथम परिच्छेदांत आपण केल्यावर आतां आपल्याला प्रत्यक्ष विषयाचें विवेचन करण्यास सुलभ पडेल. त्यांत पहिला प्रश्न असा येतो कीं, सुधारणा घडवून आणण्याचे इतके अपूर्व परिश्रम जगताच्या आरंभकालापासून मनुष्य करीत आला आहे, तर त्या सुधारणेचें साध्यस्वरूप तरी काय आहे ? कोणत्या इष्ट स्थितीला जाऊन पोहोंचलें म्हणजें सुधारणा प्राप्त झाली असें समजावयाचें ? कोणीहि मनुष्य कांहींहि कार्य करूं लागला तरी त्यास कोणता तरी हेतु साध्य करून घ्यावयाचा असतो. " प्रयोजनमनुद्दिश्य न मंदोऽपि कार्याय प्रवर्तते " कांहीं तरी हेतूशिवाय मूर्ख मनुष्य देखील एखाद्या कार्याला आरंभ करीत नाहीं. तर मग सुधारणेच्या कार्यांत हा अखेरचा हेतु कोणता आहे याचें ज्ञान पूर्वी न झाल्यास कोणत्याहि मनुष्याची, देशाची अथवा समाजाची सुधारणा झाली किंवा न झाली हें तरी समजणार कसें ? रात्रीच्या प्रहरीं निर्जन अरण्यांत वाट चुकलेला मनुष्य ज्याप्रमाणें ध्रुव नक्षत्राच्या स्थितीवरून आपली गमनाची दिशा ठरवून त्या अनु-

रोधानें जातो, अथवा अफाट समुद्रांत तुफानांत सांपडलेला नाविक दूर अंतरावरून चमकणाऱ्या जमीनीवरील दिव्यांच्या धोरणानें आपलें तारूं त्या दिशेप्रत नेण्याची खटपट करीत असतो, त्याप्रमाणें या सुधारणारूपी गलबतासहि कालाच्या अनंत महासागरावरून फिरतांना एखादें बंदर ठरविलेलें असलेंच पाहिजे, कीं त्याच्या अनुरोधानें तें गलबत निरंतर आपला मार्ग चालेल व तेथें पोहोंचल्यावर आपला प्रवास संपला असें समजूं शकेल.

हें सुधारणेचें साध्यस्वरूप काय आहे याचा विचार आतां आपण कांहीं उदाहरणें घेऊन करूं. या उदाहरणयोजनेंतहि सोप्या पासून अवघड गोष्टीकडे जाण्याचीच पद्धति आपण स्वीकारूं, म्हणजे विवेचनहि सुलभ होईल. एखाद्या लहान मुलाची स्थिति जर आपण पाहिली तर आपणास असें वाटेल कीं त्याच्या सारखी दुसरी स्पृहणीय स्थिति जगतांत नाहीं. या विश्वांतील असंख्य दुष्ट मनोवृत्तींचा त्याचा मनाला स्पर्शहि झालेला नसतो. जगांतील दुर्गुण त्याला शिवलेले नसतात. जगांत जें "जवापाडें" सुख असतें त्याचाच त्याला साधारणतः परिचय असुन पर्वताएवढ्या दुःखाच्या भावनेपासून तो दूर असतो. अशा बालमुग्ध स्थितीचा मोठेपणीं हेवा वाटून बहुतेकांना " रम्य तें बालपण देइ देवा " अशी प्रार्थना करण्याची अत्यंत दृढ इच्छा होते. कुटुंबसंरक्षणाची काळजी, जगतांतील तीव्र जीवनकलह, दुर्गुणांचा व दुष्कृत्यांचा अनिष्ट परिचय, या सर्वांमुळें होणारा त्रास कुटुंबांतील कर्त्या पुरुषाला होत असल्यामुळें त्या बालकाची स्थिति अगदीं मोकळेपणाची असते. परंतु प्रत्यक्ष त्या लहान मुलाच्या दृष्टीनें पाहतां त्याला ही स्थिति फारशी स्पृहणीय वाटत नाहीं. त्याला फक्त आपलें लहान वय, त्यामुळें मोठ्या माणसांची आज्ञा पाळण्याची आपल्याला असलेली आवश्यकता व त्यांच्या इच्छेनें होत असलेलें आपल्या स्वतंत्रतेचें नियमन, एवढेंच

दिसत असतें. कुटुंबांतील मोठ्या माणसांना असलेलें कार्यस्वातंत्र्य पाहून त्याला आपली स्थिति कमीपणाची वाटते व आपण स्वतंत्र केव्हां होऊं व कुटुंबरूपी संस्थेच्या बंधनांतून मोकळे केव्हां होऊं ही इच्छा त्याला होते. म्हणजे, समाजाचें लहान अंग जें कुटुंब, त्याच्या बंधनांतून आपली स्वतःची—व्यक्तीची—सुटका होणें याला तो श्रेष्ठ स्थिति समजतो.

लहान मुलांत स्वभावतः दिसून येणारी हीच भावना इतरत्रहि उन्नतीची निदर्शक मानिली जाते असें आपल्याला दिसून येईल. रानटी जनसमूहांत, फार काय सुशिक्षित रोमन लोकांच्या साम्राज्यांत सुद्धां, लहान मुलाचें अस्तित्त्व उपेक्षणीयच मानिलें जात असें. लहान मुलांना मारहाण करण्याची, त्यांच्या जीवाचेंहि बरें वाईट करण्याची सत्ता कुटुंबांतील कर्त्या पुरूषास असे. म्हणजे व्यक्तिशः लहान मूल हें कुटुंबरुपी समाजविभागाच्या पूर्ण सत्तेखालीं असें. ही स्थिति रोमन लोकांनाच पुढें अस्वाभाविक, रानटी व अनिष्ट अशी वाटूं लागून, क्रमाक्रमानें त्यांनीं निरनिराळ्या कायद्यांच्या द्वारें ती सुधारण्याचा प्रयत्न केला. मुलांना सुमार्गाला लावण्याला जरूर तेवढ्याच शारिरिक शिक्षेपेक्षां अधिक शिक्षा त्यांना करूं नये असा निर्बंध घातला, त्यांच्या शरीराला अथवा प्राणाला इजा होऊं न देण्याचा त्यांनीं कायदा केला व अशा रीतीनें रोमन लोकांनीं लहान मुलाचें व्यक्तिशः कायदेशीर अस्तित्त्व कबूल केलें.

त्या काळीं लहान मुलांचीच केवळ ही स्थिति असे असें नव्हे, तर इतर पुरुष स्वतः कर्ते होई पर्यंत व कुटुंबांतील सर्व स्त्रिया यांनाहि अशाच परतंत्र स्थितींत रहावें लागें. परंतु त्यांच्याहि बाबतींत अनेक कायदे करून त्यांच्या स्थितींत सुधारणा करण्यांत आली. त्यांच्याबरील कर्त्या पुरुषाचें शारीरिक शिक्षा करण्याचे अधिकार रद्द करण्यांत

आले, त्यांना नियमित मर्यादेपर्यंत स्वतःच्या नांवानें द्रव्यसंचय करण्याचे अधिकार प्राप्त झाले व अशा रीतीनें त्यांच्या बंधनाचें मोचन करण्यांत आलें. आजकाल कोणत्याहि देशांतील राज्यव्यवस्थेंत कायद्यानें व्यक्तीला कुटुंबाच्या परतंत्रतेंत ठेविलेलें नाहीं व या हल्लींच्या स्थितीला आपण मागील स्थितीशीं तुलना करितांना सुधारलेली स्थिति असें म्हणतों.

याप्रमाणें समाजाचा सर्वांत लहान समूहात्मक विभाग जो कुटुंब, त्याची स्थिति पाहिल्यावर मानवी व्यवहाराच्या त्याहून मोठ्या क्षेत्राकडे आपण वळूं. अनेक कुटुंबें मिळून समाज होतो. त्यावेळीं त्या समाजांचे परस्परांशी संबंध कसे असावेत याबद्दल साहजीकच प्रश्न उपस्थित होतात. स्थलांतरानें, दिग्विजयानें, शरीरसंबंधानें वगैरे निरनिराळ्या प्रसंगांनीं भिन्नदेशीय अथवा भिन्नवर्गीय लोकांचा समाजांत एकमेकांशीं संबंध आला असतां त्या संबंधांत उच्चनीचत्वाचे, श्रेष्ठकनिष्ठतेचे, अथवा कार्यभिन्नतेचे प्रश्न उत्पन्न होतात. जेत्यांना साहजीकच आपला वर्ग जित लोकांपेक्षां श्रेष्ठ वाटतो; स्थलांतर करणाऱ्यांपेक्षां ज्यांच्या देशांत ते स्थलांतर करतात तद्देशीयांना आपला वर्ग श्रेष्ठ वाटतो व पुरुषजाति परमेश्वरानें अधिक बलवान् केल्यामुळें लग्नसंबंधांत वरपक्ष आपलें श्रेष्ठत्व मानतो. अशा स्थितींत या भिन्न भिन्न वर्गाच्या लोकांना कायमचे एकाच समाजाचे घटक बनण्याचा प्रसंग आला असतां भेद उत्पन्न होतात. याशिवाय समाजांत कित्येक लोक सधन होतात व कित्येक धनहीन राहतात, या दृष्टीनेंहि श्रेष्ठकनिष्ठतेची भावना उत्पन्न होते. अशीच भेदभावना विशिष्ट धंदा पत्करिल्यानेंहि येते. हलके धंदे करणारांना हलके समजलें जातें व श्रेष्ठ धंदे करणारांचा दर्जा श्रेष्ठ समजला जातो. अशा प्रकारें उच्चनीचपणाचे भेद समाजांत उत्पन्न झाल्यावर त्यांचें धोरण हळूंहळूं कायम होण्याकडे होतें व मग त्या समाजांत

कायमचे, एकमेकाशीं विलग्न असणारे असे अनेक भेद पडतात. अर्थात् समाजाच्या विभागापैकीं जे विभाग कोणत्याहि तत्त्वावर श्रेष्ठ मानिले जातात—मग तें तत्त्व संपत्तीवर अवलंबून असो, जन्मावर अवलंबून असो अथवा धंद्यावर अवलंबून असो—त्यांच्या एक प्रकारच्या बंधनांत त्यांच्याहून कनिष्ठ मानिले जाणाऱ्या वर्गांना राहण्याची स्थिति प्राप्त होते, व या समाजरचनेचा परिणाम असा होतो कीं, कनिष्ठ मानिल्या जाणाऱ्या वर्गांत बुद्धीनें, कर्तबगारीनें, नीतीनें वगैरे गुणांनीं श्रेष्ठ असलेल्या व्यक्तीलाहि समाजाचें हें बंधन दूर सारून पुढें येणें जड़ जाऊं लागतें. ही स्थिति अर्थातच इष्ट नाहीं. कृत्रिम शृंखलांनीं बद्ध असण्याची स्थिति सुधारणेची अथवा प्रगतीची असूं शकणार नाहीं व म्हणून अशा प्रकारचीं समाजांतील वर्गांचीं बंधनें असण्याच्या स्थितींतून सुटून कोणत्याहि व्यक्तीला आपल्या योग्यतेप्रमाणें स्वतंत्रता मिळविण्याची मुभा असण्याच्या स्थितीला जातां येणें, याला सुधारणा असें म्हणतात. म्हणजे याहि ठिकाणीं समाजाच्या कुटुंबापेक्षां मोठ्या विभागाच्या बंधनांतून व्यक्तीची सुटका होणें हेंच संस्कृतीचें लक्षण आहे असें निष्पन्न होतें.

याच्या पुढें, समाजांत सार्वजनिक शांतते साठीं व जनतेच्या मालमत्तेचें संरक्षण होण्यासाठीं राजकीय अनुशासनाची आवश्यकता असते. त्या दृष्टीनें समाजाचे, एक अधिकारिवर्ग व दुसरा प्रजावर्ग असे भेद पडत असल्यामुळें त्याहि ठिकाणीं श्रेष्ठकनिष्ठतेचे प्रश्न उद्भवतात. ज्याच्या हातांत सत्ता असते त्याला अर्थातच एक प्रकारें मोठें सामर्थ्य प्राप्त होतें. त्याला त्या सामर्थ्याच्या सदुपयोग अथवा दुरुपयोग दोन्ही करितां येण्यासारखे असतात. अशा स्थितींत अधिकारिवर्गाच्या—मग तो अधिकारिवर्ग अनियंत्रित राजसत्ताक असो, अभिजनसत्ताक असो, अथवा अल्पसत्ताक असो,—एक प्रकारच्या बंधनाखालीं प्रजावर्ग

राहण्याचा प्रसंग येतो. अशा वेळीं जर अधिकारिवर्ग प्रजेंतूनच निवडलेला असेल व प्रजाच्छंदानुवर्ती असेल तर उत्तमच, नाहीं तर तो प्रजेंतील श्रेष्ठ व्यक्तींच्या आड येण्याचा पुष्कळ संभव असतो. ठराविक मर्यादेपलीकडे व्यक्तीला जाण्याला अडचण पडूं लागते. वास्तविक स्वतःच्या देशाची व त्यानंतर अखिलमानवजातीची सेवा, आपल्या बुद्धीच्या, पराक्रमाच्या व इच्छेच्या प्रमाणानें करण्यास दरेकास पूर्ण मोकळीक असणें ही सर्वश्रेष्ठ स्थिति होय. परंतु तसें जर नसेल व व्यक्तीच्या उत्कर्षाला अधिकाराचा प्रतिबंध होत असेल तर ती स्थिति अनिष्ट असून, समाजांतील अधिकारिवर्गाच्या कृत्रिम बंधनाची अडचण न येतां देशसेवा करण्यास व्यक्तीला स्वातंत्र्य प्राप्त होणें, ही सुधारणेची स्थिति आहे.

यानंतर, याहिपेक्षां व्यापक विचारांची भूमि अशा धर्मसंस्थेचा विचार आपण करूं लागलों असतां, त्या ठिकाणीं कृत्रिम बंधन असणें हें तर अत्यंत अनिष्ट होय अशी आपली खात्री होईल. जगतांतील क्षुद्र, स्वार्थी मनोविकारांचा व नश्वर सुखाचा त्याग करून सर्व विश्वाचें आदिकारण शोधून काढणें हा धर्माचा उदात्त विषय होय. अशा उन्नत विषयांतहि क्षुद्र भेद असावेत व त्या भेदांच्या पक्षपात्यांनीं दुसऱ्या पक्षांतील लोकांवर जुलूम गाजवून त्यांचीं मतें खोटीं ठरवून आपलें म्हणणें त्यांच्यावर जबरदस्तीनें लादण्याचा प्रयत्न करावा हें अगदीं रानटीपणाचें चिन्ह आहे. दरेक मनुष्याच्या अंगच्या योग्यतेप्रमाणें योग्य त्या मार्गानें परमेश्वराकडे जाण्यास पूर्ण स्वातंत्र्य आहे, त्याला विशिष्ट पंथरूपी कृत्रिम बंधन घालून 'तूं याच मार्गानें जा' असें सांगण्याचा कोणासहि अधिकार नाहीं. परमेश्वराला सर्व धर्म आवडतात, सर्व भाषा समजतात, त्याला सर्व वर्ग प्रिय आहेत, त्याला क्षुद्रापासून थोरापर्यंत सर्वांविषयीं वात्सल्य आहे. अशा स्थितींत 'तूं आचरत असलेला मार्ग खोटा व

माझाच मार्ग खरा ' असें एकानें दुसऱ्यास जबरीनें सांगण्यास काय अधिकार आहे ? वाटेल त्यानें वाटेल त्या रूपाची परमेश्वरी भावनेनें उपासना केली तरी, भगवद्गीतेंत सांगितल्याप्रमाणें:—

' यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयार्चितुमिच्छति ।
तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहं ॥
स तया श्रद्धया युक्त तस्याराधन मीहते ।
लभते च ततः कामान मयैव विहितान्हि तान् ॥

त्या त्या रूपानें परमेश्वर त्याची सेवा स्वीकारून, त्याची इष्ट वासना पूर्ण करितो. धर्मकल्पनांत अशी उदार बुद्धि असणें हें सुधारणेचें द्योतक आहे. उदात्त भावना, श्रेष्ठ कल्पना व अगाध विचार यांनीं भरलेल्या धर्मसाधनांत, आकुंचित बुद्धि, क्षुद्र पक्षभेद, व दुष्ट मनोविकार यांचा संबंध अगदीं अस्वाभाविक व म्हणून तिरस्करणीय आहे. व्यक्तीला आपलें साध्य सफल करून घेण्याच्या कार्यांत समाजाच्या कोणत्याहि धर्म अथवा पंथरूपी विभागाचें बंधन असतां कामा नये व असेल तर त्यांतून व्यक्तीची सुटका होऊन त्याला आपल्या श्रेयःसाधनाचा मार्ग स्वतंत्रपणानें आक्रमतां येणें हाच संस्कृतीचा ध्वज आहे.

अखेर, धर्मरूपी समाजाच्या विभागाच्याहि पलीकडे जाऊन सबंध समाजाकडे अवलोकन केलें तर आपल्याला असें दिसेल कीं, त्या ठिकाणीं समाजांतील घटकांचे परस्पर संबंध नीतिशास्त्राच्या कसोटीनें पारखले जातात. त्यांतहि व्यक्तीचा उत्कर्ष हेंच सुधारणेचें चिन्ह म्हणून प्रत्ययाला येतें. श्रेष्ठ नीतितत्त्वांचें आचरण करणाऱ्या व्यक्तीला—ती व्यक्ति इतर बाजूंनीं कितीहि दुर्बल असली तरी—सुधारलेला समाज मान देतो हें कशाचें लक्षण आहे ? अगदीं रानटी समाजांत सुद्धां—ज्या समाजांतील सर्व लोक समाजशः चोरी दरोडे वगैरे सारखीं अनीतीचीं

कृत्यें करण्याचाच धंदा करितात. अशा समाजांत सुद्धां नीतिमान् पुरुषाचा जो बोज राहतो त्याचें कारण काय ? तें हेंच कीं, व्यक्तीचा शारीरिक, नैतिक, धार्मिक इत्यादि सर्व प्रकारें उत्कर्ष होणें, हीच सुधारणेचीं खूण समजली जाते व म्हणून ही सुसंस्कृत स्थिति प्राप्त होण्यासाठीं दरेक व्यक्तीला आपल्या उत्कर्षाच्या स्थितीला जाण्याच्या मार्गांतील समाजाचा असलेला अयोग्य अडथळा दूर होऊन मोकळीक मिळाली पाहिजे.

मनुष्यांच्या सर्व कल्पनांची अखेर तत्त्वज्ञानांत होते. सर्व जगताच्या अवाढव्य व्यापाराची माहिती करून देणाऱ्या आधिभौतिक शास्त्रांचें अध्ययन केल्यावर, ज्या इंद्रियांच्या साह्यानें आपण भौतिक पदार्थांचें ग्रहण करितों तीं कशीं उत्पन्न झालीं, त्यां इंद्रियांच्या द्वारें प्राप्त झालेले संस्कार ज्या मनावर संक्रामित झाले त्या मनाची उत्पत्ति कशी झाली आहे, व त्याच्या गतीचे नियम काय आहेत यार्चे ज्ञान मानसशास्त्रानें करून घ्यावें लागतें; व या प्रमाणें आधिभौतिक व अतिभौतिक शास्त्रांच्या योगें चराचर सृष्टीच्या बाह्य स्वरूपाचें ज्ञान झाल्यावर, ही सृष्टि कशी उत्पन्न झाली, कां झाली, हिची अखेर कशांत होणार, ती तशी झाली असतां कांहीं शिल्लक रहातें किंवा नाहीं व राहत असल्यास काय राहतें, त्याचें स्वरूप काय आहे, इत्यादि गूढ प्रश्नांचीं उत्तरें मिळण्यास तत्त्वज्ञानाकडे जावें लागतें. त्या तत्त्वज्ञानानें अखेरचें उत्तर हेंच दिलें आहे कीं, आत्मा हा सर्वस्वतंत्र आहे, परंतु त्याला शरीरादि उपाधीमुळें जें बंधन प्राप्त झालें आहे तें नाहींसें करून त्याला उत्कर्षाप्रत नेणें यालाच श्रेष्ठ स्थिति, सिद्धावस्था व सर्वोत्तम गति असें म्हणतात. सर्वत्र एकच आत्मा भरलेला आहे व भिन्नता दिसते ती केवळ मायेनें दिसते हें अद्वैतसिद्धांताचें मत मानिलें तर मग जगतांत व्यक्तीहि नाहीं

व समष्टीहि नाहीं; परंतु या मताशिवायच्या, जगतांत तत्त्वानें अथवा साम्यत्वानें तरी अनेकत्त्व आहे असें मानणाऱ्या तत्त्वज्ञानाच्या सर्व विचारसरणींतूनहि आत्म्याचें स्वातंत्र्य, त्याचा उत्कर्ष व इतर सामुदायिक उपाधींतून त्याचें बंधमोचन हींच उन्नतीचीं लक्षणें मानिलीं आहेत. यावरून स्थूल सृष्टींत खरें ठरणारें संस्कृतीचें साध्यस्वरूप तत्त्वज्ञानाच्या गूढ साम्राज्यांतहि प्रतीतीला येतें हा सिद्धांत सत्य ठरतो.

प्रकरण दुसरें.

सुधारणेचा मार्ग.

व्यक्तीचा उत्कर्ष व त्या उत्कर्षाच्या आड येणाऱ्या समाजाच्या कृत्रिम बंधनांचें निराकरण हें सुधारणेचें साध्यस्वरूप आपण निश्चित केल्यावर त्या स्वरूपाप्रत जाण्याचा मार्ग कोणता हें आपल्याला पाहिलें पाहिजे. त्याचप्रमाणें वरील तत्त्वालाहि नियमन करणारी कांहीं मर्यादा आहे किंवा काय हेंहि पाहिलें पाहिजे. अदूरदर्शी लोकांच्या मनांत सुधारणेच्या पूर्वोक्त लक्षणाचा चुकीचा अर्थ येण्याचा संभव आहे. व्यक्तीला उत्कर्षाप्रत जावयाचें आहे व तिच्या मार्गांतील समाजबंधनाचा कांटाहि अनायासेंच निघाला, मग अडचण कोणती उरली ? कोणतीच नाहीं ! सुधारणेचा मार्ग मोकळा झाला ! व्यक्तीला श्रीमंत व्हावयाचें आहे काय ? लुटूं द्या तिला दुसऱ्या व्यक्तीला ! व्यक्तीला सामाजिक श्रेष्ठता हवी असेल तर तिनें आपल्यापेक्षां खरोखरीं आचरणानें श्रेष्ठ असलेल्या व म्हणून समाजानें श्रेष्ठ मानिलेल्या इतर व्यक्तींचा अपमान करून त्यांच्या डोक्यावर बसावें म्हणजे सुधारणा झाली ! धार्मिक उत्कर्ष हवा असल्यास धर्मांतील उदात्त तत्त्वें झुगारून द्यावीं व परमेश्वर वगैरे सबझूट आहे असें प्रतिपादन करावयास लागावें म्हणजे व्यक्ति मुक्तच आहे ! राजकीय बंधन नको असल्यास अराजक बनावें म्हणजे झालें ! असा वरील तत्त्वांचा विपर्यास अप्रबुद्धांच्या दृष्टीनें होण्याचा संभव आहे. केवळ वर वर्णिलेल्याच रूपानें ही विचारसरणी कोणापुढें मांडली तर तिला कोणी मान देणार नाहीं हें उघड आहे, तथापि हेच विचार अधिक प्रशस्त भाषेनें व हेत्वा-

मासयुक्त व सदोष तर्कशास्त्राच्या साह्यानें लोकांच्या पुढें मांडल्यास त्यांचा अनिष्ट परिणाम होण्याचा पुष्कळ संभव असतो. यार्चे आपण एक उदाहरण घेऊं. धार्मिक कल्पनांत नास्तिकवाद हा वर सांगितलेल्या उपहासास्पद पद्धतीनें जरी कोणास ग्राह्य वाटला नाहीं तरी त्याला अन्य स्वरूप देतां येईल. परमेश्वराला कां मानावें ? तो कोणत्या तरी इंद्रियाला गोचर आहे काय ? जर नसेल तर तो म्हणजे केवळ एक कल्पनाच आहे. मग ती कल्पना खरी अथवा खोटी हें कसें ठरवावयाचें. " वाजे पाउल आपुलें म्हणे मागें कोण आलें, " अशी भुतांच्या कल्पनेची उत्पत्ति साधुश्रेष्ठ तुकाराम यांनीं वर्णिली आहे. त्या कल्पनेचा निरास होईपर्यंत ती खरीच वाटत असली तरी ती खोटीच असतेना ! मग तशी कसोटी मिळेपर्यंत खरी मानिलेली ईश्वराची कल्पनाहि खोटी कशावरून नसेल ? बरें, तशी कसोटीहि मिळत नाहीं असें नाहीं. तुम्ही परमेश्वर दयामय आहे असें म्हणतां ना ? पण प्रत्यक्ष एखाद्या संकटाच्या प्रसंगीं त्याची अत्यंत करुणा भाकूनहि संकटनिवारण होत नाहीं. तेव्हां तो दयामय कसा मानावा ? तुम्ही कदाचित् म्हणाल कीं, तुमच्या कर्मांचीं फळें तुम्हांस भोगलीं पाहिजेत, म्हणून तुमच्यावर संकट आलें, व त्याचा नाश झाला नाहीं. असें जर असेल तर मग परमेश्वर तरी हवा कशाला ? त्यार्चे अस्तित्त्व कां मानावें ? आम्ही करूं तसें भरूंच. " या अथवा अशाच रूपांत जर नास्तिकपणाची कल्पना मांडली तर तींतील दोष काढून तिचें निराकरण करणें साधारण बुद्धीच्या मनुष्याला कठिण जातें. हीच स्थिति इतर विषयांतील होय. याकरितां व्यक्तीच्या उत्कर्षाची अशी विपर्यस्त कल्पना न होऊं देतां सुधारणेचा मार्ग कोणत्या रीतीनें साध्य करितां येईल हें कळलें पाहिजे.

समाजांतील कोणत्याही व्यक्तीला महत्त्वाकांक्षा ही स्वभावतःच

असते. ती पुरी करण्याचे जे कांहीं चांगले व कांहीं वाईट मार्ग असतात त्यांपैकीं कोणत्या मार्गाचें अवलंबन करावें हा व्यक्तीपुढील प्रश्न असतो. जगांतील सदोष व अपूर्ण स्थितीकडे लक्ष देतां पुष्कळ वेळां वाईट मार्गानें जाऊन " अल्पायासः क्षेमकरः " या तत्त्वावर आपलें काम साधून घ्यावें अशी इच्छा जरी मनुष्याला होत असली व प्रसंगविशेषीं त्याच्या हातून तसें आचरण घडत असलें, तरी सुद्धां त्याच्या मनानें चांगलेपणाची, सद्गुणाची, सन्मार्गाची अशी कांहीं कल्पना निश्चित झालेली असतेच. तो वाईट मार्गाचा अवलंबन करीत असतांनाहि आपण वाईट कृत्य करीत आहों अशी त्याला जाणीव असते व तिच्या सापेक्षतेनें चांगली गोष्ट अमुक आहे हेंहि पण ज्ञान त्याला असतेंच. अर्थात् ही व्यक्तीची चांगल्या वाईटाची कल्पना स्थल—काल—विशिष्ठ असतेच; कित्येक स्थलीं व कित्येक काळीं चांगल्या मानिल्या जाणाऱ्या गोष्टीहि अन्य स्थलीं व अन्य काळीं वाईट ठरण्याचा संभव आहे. तथापि त्या कालांतील विचारांप्रमाणें व्यक्तीची चांगलेपणाची कल्पना ठरलेली असते ही गोष्ट सत्य आहे. हीच कल्पना त्याच्या प्रमाणेंच इतर लोकांच्याहि मनांत असल्यानें, तिच्यावर एक प्रकारचा समुदायाच्या पसंतीचा शिक्का बसून ती समाजाची चांगलेपणाची एक सर्वमान्य कल्पना होऊन बसते. व या पद्धतीनें तिला सामाजिक सदसद्विवेकबुद्धीचें स्वरूप प्राप्त होतें. या सार्वजनिक बुद्धीच्या व्यक्तीच्या अंतःकरणावर पडणाऱ्या वजनानेंच व्यक्तीला उत्कर्षाची योग्य दिशा पतकरावी लागते. वर वर्णन केलेल्या विपर्यस्त कल्पना न स्वीकारतां व्यक्तीला समाजाच्या सदसद्विचाराच्या कल्पनांप्रमाणें चालावें लागल्यानें, व्यक्ति अपमार्गगामी न होतां आपल्या महत्वाकांक्षेच्या तृप्तीसाठीं सन्मार्गाचा आश्रय करिते; निदान तिला करावा लागतो. या रीतीनें दरेक प्रसंगीं समाजाचें नीतिशास्त्र पूर्ण बनवून, त्या धोरणानें

व्यक्तीला आपला उत्कर्ष करावयाला लावणें हाच, सुधारणेचें साध्य जें " व्यक्तीची उन्नति " तें प्राप्त करून घेण्याचा मार्ग होय.

या तत्त्वाच्या स्पष्टीकरणार्थ आपण थोडींशीं उदाहरणें पाहूं. लहान मुलें लपंडाव खेळत असतांना चकत असतात, म्हणजे राज्य कोणावर आलें हें ठरविण्याकरितां सर्व मुलें वर्तुलाकार उभीं राहतात. नंतर सर्व जण डोळे मिटून एकदम आपले एकेक हांत आपल्या दुसऱ्या हातावर उलटे अथवा सुलटे हवे तसे ठेवतात. मग ज्याचा हात इतरांच्यापेक्षां निराळ्या स्थितींत पडतो तो मुलगा अंगावर डाव येण्याच्या जबाबदारींतून सुटतो. या खेळांत पुष्कळ वेळां मुलांना आपल्या अंगावर डाव येऊं नये या हेतूनें इतरांना फसविण्याची बुद्धि होते. दुसऱ्याचा हात कसा पडला आहे हें हळूंच चटकन पाहून त्याच्या उलट आपला हात टाकण्याची इच्छा त्यांना होते. अशा वेळीं या त्यांच्या फसविण्याच्या इच्छेवर इतरांच्या सदसद्विचाराचाच दाब असतो. जर यदाकदाचित् आपल्याला कोणीं पाहिलें तर आपली लुच्चा म्हणून फजीति होईल या भीतीनें त्या मुलाची फसविण्याची ईच्छा दबली जाते व सरळ रीतीनें खेळण्याची जरूरी त्याला भासते. हीच गोष्ट एखाद्या कुस्तीच्या वेळीं मोठ्या माणसांत दिसून येते. कुस्तीच्या नियमांप्रमाणें प्रतिपक्ष्याच्या शरीराच्या अमुक भागावरच आघात करावा व इतर मर्मस्थानावर करूं नये असें ठरलेलें असतें. आतां कुस्तींत अगदीं आपला पराभव होतो, आपली पाठ जमीनीला लागते इतकी स्थिति आल्यावर पुष्कळ वेळां पहिलवानाला अशी इच्छा होते कीं प्रतिपक्ष्याच्या मर्मस्थानावर आघात करून आपली बाजू सुधारावी. परंतु जमलेल्या प्रेक्षकवर्गाच्यां मताच्या दाबामुळेंच त्याला तसें करितां न आल्यामुळें, पडण्याचा प्रसंग आला तरी तो सोसून त्याला चांगल्याच मार्गानें जावें लागतें. यापेक्षां अधिक महत्त्वाच्या कार्याचें उदाहरण घ्यावयाचें तर तें बुइल्यम जेम्स

या मानसशास्त्रवेत्त्याच्या Psychology या ग्रंथातून घेऊं. त्या ग्रंथांत त्यानें इटलीचा मुख्य प्रधान कॅव्हूर याच्या चरित्रांतील एका प्रसंगाचें वर्णन केलें आहे. इसवी सन १८५९ सालीं इटलींतील पीडमाँट संस्थानांतील लोकांची राज्यक्रांतिकारक पक्षाशीं सहानुभूति असल्याचें दिसून आल्यामुळें तेथें लष्करी कायदा जाहिर करावा असा विचार क्षणभर त्याच्या मनांत आला व त्याला कांहीं लोकांनीं असें करण्यास प्रोत्साहनहि दिलें. तथापि त्यानें फिरून असा विचार केला कीं, प्रजेनें कायद्याचें उल्लंघन केलें नाहीं तेथपर्यंत त्यांचें मतस्वातंत्र्य दडपण्याचा प्रयत्न आपण केल्यास जनसमाज, व राजकारणकुशल लोकांचा समाज आपल्याला काय म्हणेल ? अखेर या विचारानें त्यानें तसें करण्याचें साफ नाकारलें व असे उद्गार काढिले कीं " नाहीं; अशा रीतीनें तर कोणीहि राज्य करील, मी न्यायानें व सनदशीरपणानेंच वागेन." या उदाहरणावरून जेम्सनें वैयक्तिक आचरणाचा मानसिक नियम असा वर्णिला आहे कीं, "व्यक्तीचें व्यवहारांतील आचरण हें अंतःकरणाची साहसवृत्ति व तिच्यावर असणारा लौकिकी दाब या दोहोंचा मिश्र परिणाम आहे. *

कोणत्याहि मानवी व्यवहाराकडे पाहिलें तरी हीच स्थिति आपल्याला दिसून येईल. सामाजिक गोष्टींत आपण ज्याला शिष्टाचार म्हणतों तो सुद्धां याच पद्धतीनें निश्चित केला जातो. जगांत शिष्टाचाराच्या कल्पनांत निरनिराळ्या देशांत जितका फरक दिसुन येतो, तितका इतर बाबतींत क्वचितच् आढळत असेल. हिंदुस्थानांत मस्तक आच्छादित करणें हें सन्मानाचें लक्षण समजलें जातें, तर युरोपांत मस्तक अनावृत

---

* Individual voluntary action is at all times the resultant of the compounding of our impulsions with our inhibitions.

W. M. James' "Psychology".

करणें हा शिष्टाचार आहे. जोडा काढणें हें मोठ्या प्रसंगीं येथें उचित मानिलें जातें, तर त्याशिवाय असणें हें पाश्चात्य देशांत रानटीपणाचें लक्षण समजतात. युरोपिअन लोक एकमेकांचा सत्कार करितांना हस्तांदोलन करितात, हिंदु लोक नमस्कार करितात, मुसलमान सलाम करितात तर चिनी व जपानी लोक नुसतीं आपलीं मस्तकें नमवितात. याप्रमाणें निरनिराळ्या देशांत शिष्टाचार मानिला जातो, तो केवळ सार्वजनिक समजुतीमुळें होय. वास्तविक यांत चांगलें किंवा वाईट असें स्वभावतः कांहींच नाहीं. तथापि एखाद्या मनुष्याच्या दृष्टीनें या प्रमाणें एखाद्या आचारांत कांहीं महत्त्व अथवा चांगलेपणा आढळला नाहीं, तथापि तो सार्वजनिक समजुतीप्रमाणें वागतो याचें कारण त्याच्या अंतःकरणावर जनमताचा पडणारा दाब हेंच होय. शिष्टाचाराचें लक्षण कोणतेंहि मानिलें जावो, तथापि त्याप्रमाणें सर्वांनीं वागणें यालाच समाजांत सुधारणेची स्थिति समजतात. ही स्थिति प्राप्त होण्याकरितां सर्वांना त्या लक्षणानुरूप जें वर्तन करणें भाग पडतें, तें समाजाच्या शिष्टाचाराच्या सामुदायिक कल्पनेच्या दाबामुळेंच होय.

धर्मकल्पनांतहि असाच प्रकार दिसून येतो. कित्येक समाजांत मूर्तिपूजा विहित मानिली जाते, तर कित्येकांत ती निषिद्ध मानतात. तथापि त्या त्या समाजांत चांगल्याची जी कांहीं कल्पना ठरली असेल त्या कल्पनेप्रमाणें, आपल्या स्वैर इच्छेला आळा घालून, वागणें यानेंच सामुदायिक उन्नति होत असते.

यावरून असें दिसून येईल कीं, व्यक्तीच्या उच्छृंखल मनोवृत्तीवर समाजाच्या सद्वर्तनाच्या कल्पनांचा दाब पडतो व यानेंच व्यक्ति व समाज या दोहोंचा उत्कर्ष होतो. अलेक्झँडर नांवाच्या ग्रंथकर्त्यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील 'Moral order and Progress' या ग्रंथांत

समाजाच्या नैतिक प्रगतीची चिकित्सा अशीच केली आहे. तो म्हणतो, "नीतिमान् मनुष्य म्हणजे समाजाच्या नैतिक कल्पनांचें प्रतिबिंब होय. समाजांतील व्यक्तींची नीतिमत्ता केवळ व्यक्तीच्या स्वतंत्र इच्छेवर अवलंबून नसून,ती सार्वजनिक सदसद्विचाराच्या कल्पनेनें नियंत्रित होते." प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता जेम्स मिल्ल यानेंहि आपल्या लेखांत असाच सिद्धांत सांगितला आहे. *

मागील प्रकरणांत व्यक्तीच्या उत्कर्षाच्या आड येणाऱ्या सामाजिक बंधनांचा नाश होणें हेंच सुधारणेचें लक्षण होय, असें आपण ठरविलें असतां, या प्रकरणांत व्यक्तीच्या वर्तनावर समाजाच्या सत्कल्पनांचा दाब ठेऊन त्यांच्या हातून चांगलें वर्तन घडवून आणणें याला आपण सुधारणेचा मार्ग ठरविला; यामुळें प्रथमदर्शनीं कदाचित् या दोन कल्पनांत विरोध असल्याचा भास होईल. परंतु तशी वास्तविक स्थिति नाहीं. व्यक्ति ही समाजाचा घटक व व्यक्तींचा समुदाय म्हणजे समाज अशी दोहोंची परस्परांशीं संबद्ध स्थिति असल्यामुळें, त्या दोहोंपैकीं कोणाच्याहि अधिकारांचें अतिक्रमण दुसऱ्याकडून न होण्याची स्थिति हीच सर्वोत्तम स्थिति होय. मार्टिनो या नीतिशास्त्रज्ञानें म्हटलें आहे कीं, "समाज व व्यक्ति यांच्या साध्यांत समतोल स्थिति असणें म्हणजेच सुव्यवस्थित स्थिति होय. प्रगति व सुव्यवस्था हीं संस्कृतीचीं दोन अंगें आहेत. व्यक्तीच्या उत्कर्षाच्या आड येणारा समाजाचा अयोग्य प्रत्यवाय काढून टाकिल्यानें व्यक्तीची व पर्यायानें समाजाची प्रगति होते, व व्यक्तीला स्वैर होऊं न देतां तिच्या गतीवर समाजाचा योग्य दाब राहिल्यानें

---

* The Moral individual is thus the reproduction in small of the Social order...What constitutes good individual life is therefore not a matter to be settled only within his own mind, but is determined by Social Conscience.

Alexander's, "Moral Order and Progress."

समाजांतहि सुव्यवस्था राहते. अशा रीतीनें दोन्ही अंगांचा परिपोष झाल्यानें समाज संस्कृतीप्रत जातो. याला नित्य व्यवहारांतील आगगाडीचें उदाहरण अगदीं समर्पक होईल. सबंध आगगाडी निरनिराळे डबे एकत्र जोडल्यानें होते. त्या डब्यांना एंजिनच्यामुळें गति मिळते व ब्रेक मुळें त्या गतीवर दाब असतो. नुसतेंच एंजिन गाडीला जोडलेलें असेल तर गाडी एकसारखी धांवतच सुटून कोठें तरी खडयांत पडेल. नुसतेंच ब्रेक असेल तर ती हलणारच नाहीं. याकरितां दोहोंची आवश्यकता आहे. दोहों मुळें इष्ट ती सुव्यवस्था व प्रगति प्राप्त होऊन एकंदर गाडी साध्य स्थळीं सुखरूप जाऊन पोहोचते. वर निर्देश केलेल्या अलेक्झांडर या ग्रंथकर्त्यानें संस्कृतीच्या कार्यांत या दोन अंगांच्या असणाऱ्या आवश्यकतेचें सुंदर वर्णन आपल्या पूर्वोक्त ग्रंथांत केलें आहे. तो म्हणतो, "सुधारणा म्हणजे समाजाचें व्यक्तिरूपानें पृथक्करण व व्यक्तींचें समाजरूपानें एकीकरण होय. सुसंस्कृत समाजांत व्यक्ति जरी स्वतंत्र असते तरी ती स्वैर व उच्छृंखल होत नाहीं व इतरांपासून तिचें पृथक्त्व जरी दिसतांना अल्प दिसलें तरी खरोखरीं तें पुष्कळ असतें. त्यांत सुव्यवस्थितपणा आल्यानें त्याला अधिक मधुरता येते." याप्रमाणें सुधारणेचें साध्य निश्चित होऊन त्याचा मार्गहि आपल्याला कळला. आतां त्या मार्गानें जातांना आणखी कोणत्या गोष्टींचा विचार केला पाहिजे तें आपण पुढील प्रकरणांत पाहूं.

* The test of civilization is that of increasing differentiation of parts.....along with a process of integration.....In such an organization, the individul will still be independent, but he may become less capricions and arbitrary; and while his differentiation from others may be apparently limited, it will really be greater, but more nicely adjusted, because regulated by a principle of harmony.

Alexander's "Moral Order and Progress."

प्रकरण तिसरें.

नियामक तत्त्व.

समाजाच्या सामुदायिक सदसद्विवेक बुद्धीच्या नियंत्रणेनें आपलें स्वतःचें आचरण सुधारून, सर्व अयोग्य व कृत्रिम बंधनांना व्यक्तीनें झुगारून देऊन, आपली व समष्टिशः समाजाची उन्नति करून घेणें हीच संस्कृतीची दिशा होय हें ठरल्यावर, असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, समाजाला वर वर्णन केलेली सदसद्विवेकबुद्धि प्राप्त होण्यास व तिच्या अनुरोधानें चालण्याची इच्छा व्यक्तीला होण्यास अनुकूल अशी स्थिति कोणत्या उपायानें प्राप्त होते, ही स्थिति प्राप्त होणें कोणत्या गोष्टींवर अवलंबून आहे, अथवा शास्त्रीय भाषेंत बोलावयाचें म्हणजे या इष्ट स्थितीचें नियामक तत्त्व कोणतें आहे ? या प्रश्नाचें उत्तर दोन निरनिराळ्या पक्षाचे पुरस्कर्ते आप आपल्या प्रकारें देतात. एक पक्ष म्हणतो, हें कार्य धार्मिक आणि नैतिक उपदेशानें घडवून आणतां येतें. मनुष्याचा सर्वांत मोठा शत्रु अज्ञान हा आहे. मनुष्याला सदाचरणाच्या नियमांचें, त्या नियमाप्रमाणें वर्तन करण्यानें होणाऱ्या लाभांचें व त्या विरुद्ध वागण्यानें होणाऱ्या हानीचें ज्ञान उपदेशानें व समजुतीनें जर करून दिलें तर साहजीकच त्याला आपल्या कर्तव्याची ओळख पटेल व त्याप्रमाणें वर्तन करण्याची इच्छा त्याला होईल. साधारणतः व्यवहारांत सर्वांना खरें बोलावें, प्रमाणिकपणें वागावें, परापहार करूं नये, या व असल्या नियमांचें शुष्क ज्ञान असलें तरी भानगडीचे, गुंतागुंतीचे सामाजिक, धार्मिक, राजकीय वगैरे प्रश्न सोडविण्याच्या प्रसंगीं त्याला सत्य व तुलनात्मक ज्ञानाच्या

अभावीं कर्तव्यमूढता प्राप्त होते. अशा प्रसंगीं योग्यायोग्य, न्यायान्याय्य कर्तव्य अकर्तव्य, यांचा उपदेश जर त्याला केला तर त्याला आपला स्वतःचा मार्ग उजळपणानें दिसूं लागेल, व म्हणून असा उपदेश करणारें धर्मशास्त्र व नीतिशास्त्र, हीं सुधारणेची नियामक तत्त्वें आहेत.

दुसऱ्या पक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं, उपदेशग्रहणाला अनुकूल अशी मानसिक व सामाजिक परिस्थिति प्राप्त होईपर्यंत उपदेश निरुपयोगी होतो, व त्याचा व्यक्तीवर अथवा समाजावर कांहीं परिणाम होत नाहीं. याकरितां सुधारणेच्या मार्गांतील नियामक तत्त्व वर्तमान-परिस्थिति होय. शारीरिक, सांपत्तिक, सामाजिक, राजकीय वगैरे सर्व प्रकारच्या परिस्थितींत सुधारणा झाल्याशिवाय कोरड्या उपदेशानें चित्ताला समाधान केव्हांहि होणार नाहीं. एखाद्या मनुष्याला विंचू चावला असला त्याची क्लेशपरिस्थिति सुधारणाचा यत्न न करितां शारीरिक क्लेशांच्या अपरिहार्यतेबद्दल दिलेल्या व्याख्यानानें जसें त्याचें समाधान होत नाहीं, त्याप्रमाणें समाजाचीहि सर्व प्रकारें स्थिति सुधारल्या शिवाय श्रेष्ठ कल्पनांचा उपदेश व्यर्थ आहे.

पहिल्या वादांचा आश्रय आपल्या विचारसरणींत कार्लाइल व काँत या विवेचकांनीं केला असल्यामुळें त्याच्याबद्दल त्यांनीं काय म्हटलें आहे तें आपण पाहूं. सुधारणा घडवून आणण्याच्या कामांत काँतच्या मतें नीतिविषयक उपदेश हा मुख्य मार्ग आहे. भौतिक परिस्थिति सुधारणें अगदीं अनवश्यक आहे असें नाहीं; परंतु ती बाजू काँतच्या मतें गौण आहे. उदाहरणार्थ, राजसत्ता अथवा अभिजनसत्ता या दोहींपेक्षां लोकसत्ता श्रेष्ठ आहे; सार्वजनिक शिक्षण हें समाजाच्या उन्नतीला अत्यंत अवश्य आहे; दरेक व्यक्तीला योग्य स्वातंत्र्य अमर्यादित असलें पाहिजे; त्याच प्रमाणें कोणत्याहि विषयांत कोणाहि व्यक्तीच्या योग्य मतप्रकाशना-वर दडपण असतां कामा नये; इत्यादि त्यानें ठरविलेल्या सुधारलेल्या

समाजयोजनेंतील तत्त्वें भौतिक परिस्थितीच्या सदरांतच येतात. तथापि या अंगाला सुधारणेच्या विचारसरणींत त्यानें गौणस्थान दिलें असल्यामुळें या विषयाचा त्यानें सांगोपांग विचार केला नाहीं व म्हणून ज्या पूर्वोक्त गोष्टी त्यानें अवश्य म्हणून कबूल केल्या आहेत, त्यांचेच आनुषंगिक सिद्धांत अथवा उपप्रमेयें त्यानें अनवश्यक ठरविलीं आहेत. समाजांतील कोणत्याहि एका वर्गाचें इतरांवर अवास्तव प्राबल्य होऊं नये एवढ्यासाठीं राष्ट्रांतील लोकसभेच्या निवडणुकीच्या वेळीं दरेक मनुष्यास स्वतंत्र मत देण्याचा हक्क असावा, एका व्यक्तीनें दुसऱ्यावर अयोग्य वजन पाडूं नये म्हणून निवडणुकीच्या वेळीं मतें घ्यावयाची ती बॅलटच्या पद्धतीनें अथवा गुप्त रीतीनें घ्यावींत, मतें देणारे मतदारांचे संघ कोणत्याहि विशिष्ठ पंथाच्या, पक्षाच्या अथवा धर्माच्या धोरणावर बनविलेले नसून सार्वजनिक धोरणानेंच ठरविलेले असावेत, राष्ट्रांत संपत्तीची अधिक समतेनें बांटणी होण्याची व्यवस्था व्हावी, इत्यादि योजना म्हणजे जे सिद्धांत काँतनें वर कबूल केले आहेत त्यांच्यापासून निघणारे उपसिद्धांतच आहेत. परंतु काँतच्या मतें जनता ही स्वतंत्र अधिकार असलेल्या व स्वतःचें भिन्न अस्तित्व प्रामुख्यानें प्रतिपादन करणाऱ्या व्यक्तींच्या समुदाय नसून, ती एखाद्या सेंद्रिय व सजीव प्राण्याप्रमाणें आहे असें मागें प्रतिपादन करण्यांत आलेंच आहे. त्या तत्त्वाला अनुसरल्यामुळें त्याच्या मतें शरीराच्या दरेक अवयवाला स्वतंत्र अधिकार नसून ते सर्व अवयव शरीराचे फक्त घटक भाग आहेत. अर्थात् शरीराच्या दरेक भागानें इतरावर जुलूम करूं नये व सर्वांनीं मिळून शरीर पोषणाच्याच एका कार्याकडे केवळ लक्ष ठेवावें हें सूक्ष्मविचारानें ठरविण्याची आवश्यकता ज्या प्रमाणें शरीरविज्ञान शास्त्रयाला भासत नाहीं–कारण तें तत्त्व सर्वमान्यच असतें–त्याचप्रमाणें समाज अथवा राष्ट्ररूपी शरीराच्या व्यक्तिरूपी भिन्न अवयवांचे परस्पर

संबंध व एकाचे दुसऱ्यावरील अधिकार वगैरेचें सूक्ष्म विवेचन करणें त्याला जरूरीचें वाटलें नाहीं. परंतु याचा परिणाम असा झाला आहे कीं, जीं प्रमेयें काँतनें अवश्य म्हणून प्रथमारंभीं ठरविलीं, तींहि या विचारसरणीनें अनवश्यक ठरतात. जर समाजांतील अथवा राष्ट्रांतील माणसांना वैयक्तिक हक्क नाहींत तर मग लोकसत्तेपेक्षां राजसत्ता वाईटच कशी ठरते? कोणती कां शासनपद्धति असेना, लोकांना ती सौख्यकर असली म्हणजे झालें ! तसेंच मतदारसंघ विशिष्ट पंथमूलक असले म्हणून काय हरकत आहे ? मतें देतानां कोण कोणां तर्फे मत देतो हें लोकांना कळलें म्हणून काय नुकसान होतें ? संपत्तीची वांटणी राष्ट्रांत समविषम असली तरी सर्व समाज एकंदरीनें श्रीमंत असला म्हणजे झालें ! या व अशा प्रकारच्या अनेक आपत्ती प्राप्त होतात. परंतु हीं सर्वमान्य तत्त्वें त्याला नाकबूल करितां येत नाहींत. हीं तत्त्वें हवींत म्हणून म्हणावयाचें व त्यांचेच पुढील परिणाम नाकारावयाचें, मग या तत्त्वांची अंमलबजावणी कशी व्हावी? व्यक्तीला कांहीं हक्क नसल्याकारणानें दुसऱ्यावर त्या हक्कांना मान देण्याच्या कर्तव्याची जबाबदारीहि त्याच्या मताप्रमाणें पडत नाहीं. अर्थात् कोणास कांहीं वैयक्तिक हक्कहि नाहींत व कोणाला कांहीं कर्तव्यहि नाहीं. मग अशा स्थितींत जीं तत्त्वें काँतनें मान्य केलीं ती अमलांत यावींत कशीं ? उदाहरणार्थ प्रजासत्ताक राज्यपद्धति उत्तम म्हणून काँतनें ठरविलें. परंतु प्रजेला जर आपले प्रतिनिधि राज्याच्या कार्यकारी मंडळांत नेमण्याचे अधिकार नसले तर अधिकारिवर्ग प्रजेला जबाबदार कसा होणार ? व अधिकारिवर्गावरहि प्रजाच्छंदाप्रमाणें वागण्याची जबाबदारी नसली तर मग तो तरी प्रजेला भीक कां घालणार ? अर्थात् काँतची राज्यपद्धति अमलांत येणें अशक्य आहे. परंतु काँत म्हणतो " असें नाहीं, अधिकाऱ्याला लोकच्छंदानुवर्ती होण्याचा उपदेश करा, प्रजेला समाजाच्या स्वास्थ्याकडे लक्ष देण्याला

सांगा, म्हणजे दोघेहि जनतेच्या कल्याणासाठीं सर्वमान्य तत्त्वांप्रमाणें आचरण करण्यास तयार होतील. त्याच्या मतें जगतांत आजपर्यंतची सर्व प्रगति धर्मतत्त्वांचा, नीतितत्त्वांचा, स्वार्थत्यागाचा व समाजहिताचा उपदेश लोकांना करण्यानेंच घडून आलेली आहे. धार्मिक कल्पनांची उत्क्रांति होतानां मनुष्यसमाज चिन्हपूजा, अनेक देवतापूजा, एकदेव-पूजा व सृष्टितत्त्वपूजा या चार अवस्थांतून भ्रमण करितो असें त्यानें वर्णिलें आहे. त्या चार अवस्थाप्रमाणेंच रानटी समाजाची भौतिक परिस्थितीहि तदनुरूप बदलत जाते असें त्याचें म्हणणें आहे. तो म्हणतोः—चिन्हपूजा करितेवेळीं मनुष्य दरेक जातीच्या वृक्ष, पाषाण, पशु, पक्षी इत्यादि पदार्थाला स्वतंत्र देव समजतो. यावरून सर्व वृक्षांत मिळून एक प्रकारचा देव असतो, सर्व पाषाणांत अमूक एक देव असतो अशी त्याची समजूत होऊन त्या जातीच्या पदार्थांचें व त्यांत वास करणाऱ्या देवतांचें जणू काय एक कुटुंबच आहे असें तो मानतो व या कल्पनेमुळेंच रानटी स्थितींतून सुधारलेल्या स्थितींत येतांना समाजाच्या होणाऱ्या कुटुंबावस्थेला आरंभ होतो; कारण, ज्याप्रमाणें मनुष्याचा देव असतो तसा तो मनुष्य असतो असें एक तत्त्व आहे. यापुढें कॉंतच्या मतें अनेक देवपूजेच्या अवस्थेंत मनुष्याची देवताविषयक कल्पना अशी असते कीं, स्थूल पदार्थाच्या आंत संचार करणाऱ्या समानधर्मीय अनेक देवतांचें निरनिराळे संघ असतात व ते संघ आपल्यांतील समविषम गुणधर्मीप्रमाणें एकमेकाशीं स्नेहभावानें अथवा वैरभावानें वागतात. या कल्पनेच्या आधारावर मानवी समाजांत लहान लहान राष्ट्रें बनलीं व तशीं राष्ट्रें ग्रीस देशांतील लहान लहान राष्ट्राप्रमाणें स्वतःच्या गुणधर्मानुसार एकमेकाशीं संधिविग्रह करीत असत. तिसऱ्या एकदेवपूजेच्या अवस्थेंत समाजाचे निरनिराळे पंथ एकवटून ख्रिस्ती धर्म, महंमदी धर्म, हिंदुधर्म असे व्यापक धर्म बनतात, कारण त्या अवस्थेंतील एकदेव-

त्वाच्या कल्पनेप्रमाणें सर्व पदार्थांत एका देवाचें देवत्त्व स्फुरत असतें. या कल्पनेशीं सुसंगत अशीच निरनिराळ्या पंथांच्यां रूपानें दिसत असणाऱ्या एकधर्माची कल्पना आहे. अखेर ज्या वेळीं सर्व मानवजातीचा धर्म सृष्टिपूजात्मक होईल त्या दिवशीं सर्व जगत् हें एक प्रकारच्या विश्वबंधुत्त्वाच्या कल्पनेनें एकत्र होईल. या प्रमाणें कॉंतच्या मतानुरूप धर्मकल्पनांच्या स्थित्यंतराचें प्रतिरूप सामाजिक कल्पनांत परिणत होतें, व धर्मकल्पनांचा विस्तार ज्या अर्थीं उपदेशानेंच होतो त्या अर्थीं समाजाची उन्नत स्थितीहि उपदेशानें व बुद्धिवादानेंच प्राप्त होणार आहे.

याच मताचा अनुवाद कार्लाईल यानेंहि केला आहे. त्याच्याहि मतें भौतिक परिस्थितीची सुधारणा थोडी बहुत झाली पाहिजे खरी; तथापि समाजाच्या संस्कृतीला ती दुय्यम महत्त्वाची आहे. कॉंत प्रमाणेंच मानवसमाज हा चैतन्ययुक्त शरीराप्रमाणें आहे असें त्यानें मानिल्यामुळें, समाजांतील व्यक्तींची परस्परविषयक बंधनें प्रेममय, नीतियुक्त व सात्विक गुणावर अवलंबून असावींत व तशीं राहण्यासाठीं समाजाला अनुनयपूर्वक उपदेश केल्यानेंच काम होणार आहे असें त्याचें प्रतिपादन आहे. या तत्त्वाच्या बोधार्थ त्यानें इतिहासांतील कांहीं उदाहरणें दिलीं आहेत. तो म्हणतो, ख्रिस्ती धर्माचा उत्पादक येशू ख्रिस्त यानें ख्रिस्ती धर्माची स्थापना करून त्यांतील श्रेष्ठ तत्त्वांच्या साह्यानें तत्कालीन समाज उन्नतीप्रत नेला तो उपदेश करूनच ना ? येशूसारख्या द्रव्यहीन, अधिकानहीन पुरुषाला समाजाची आर्थिक अथवा राजकीय परिस्थिति बदलतां आलीहि नसती व तसा उद्योग त्यानें केलाहि नाहीं. उलट दरेकाची भौतिक स्थिति कशीहि असली तरी पण नीतीच्या व धर्माच्या जोरावर त्याला संस्कृतीप्रत जाता येतें असाच त्याचा सिद्धांत होता. मग सुधारणा होण्यासाठीं

भौतिक परिस्थितींत प्रथम सुधारणा झाली पाहिजे हें तत्त्व कोठें राहिलें ? त्याचप्रमाणें फ्रान्सला राज्याक्रांतीनंतर सुस्थिति प्राप्त झाली ती तरी स्वातंत्र्य, समता, बंधुता इत्यादि तत्त्वांच्या उपदेशानेंच ना ? यावरून नैतिक अनुनय व धार्मिक बुद्धिवाद हींच समाजाच्या प्रगतीचीं नियामक तत्त्वें आहेत असा निष्कर्ष काँतप्रमाणेंच त्यानेंहि काढिला आहे.

परंतु हा सिद्धांत खरा नाहीं असें दिसून येईल. कोणत्याहि जमीनींतून उत्तम पीक येण्यासाठीं केवल चांगलें बीज असून भागत नाहीं; तर त्याच्या वाढीला सर्वथैव अनुकूल अशी भौतिक परिस्थितीच पहिल्यानें अवश्य तयार लागते; जमीन सुपीक पाहिजे, खत चांगलें हवें, इतर झुडुपांचा अडथळा नको, इत्यादि गोष्टींशिवाय ज्याप्रमाणें उत्तम पिकांची अपेक्षा व्यर्थ आहे; त्याचप्रमाणें सुधारणारूपी पिकाच्या वाढीला आर्थिक, सामाजिक, राजकीय वगैरे सर्व प्रकारची भौतिक परिस्थिति प्रथम अनुकूळ असली पाहिजे.

कोणतेंहि कार्य घडवून आणण्यासाठीं व्यवहारांत आपण उपदेशापेक्षां परिस्थितीकडेसच अधिक लक्ष पुरवितों, असें व्यवहारांतील उदाहरणांवरूनहि दिसून येईल. आईबापांना आपला मुलगा नीतिमान् निघावा असें वाटत असतें, त्यावेळीं त्याला तसा उपदेश करण्यापेक्षां चांगल्या नीतिमान् मुलांची संगति असावी व दुर्वृत्त व व्यसनी मुलांपासून तो दूर असावा, अशी परिस्थिति उत्पन्न करण्याकडेच त्यांचा प्रयत्न अधिक असतो. प्रजेमध्यें आरोग्य अधिक वाढावें, रोगांचा परिहार व्हावा व लोकांनीं उत्तम नागरिक व्हावें, अशी इच्छा असणारें सरकार या तत्त्वांचा केवळ उपदेश करीत न बसतां प्रजेला राहण्याला स्वच्छ व शुद्ध हवा मिळणारीं घरें असावीं अशी काळजी प्रथम घेतें, ठिकठिकाणीं

शाळा काढून प्रजेचें अज्ञान घालवितें, माद्कपदार्थ विक्रयासारख्या व विश्वयोषितांसारख्या समाजनीति बिघडविणाऱ्या परिस्थितीचा नाश करितें. गुलामगिरीचा नाश अमेरिकेंत झाला, त्यावेळीं अमेरिकन लोकांचें काम गुलामांचा व्यापार बंद करण्याचा केवळ उपदेश करण्यानेंच झालें नाहीं, त्याकरितां अंतःकलह करून त्यांना जोरानें अनुकूळ परिस्थिति उत्पन्न करावी लागली. शंकराचार्यांच्या पूर्वी बुद्धधर्म जवळ जवळ तेरा चौदा शतकें अस्तित्वांत होता, तेवढ्या अवधींत त्याच्या प्रतिकाराचा प्रयत्न वैदिकधर्मीयांनीं केला नाहीं असें नाहीं. तथापि त्यांना यश आलें नाहीं व तें शंकराचार्यांना आलें, याचें कारण त्यांच्या उपदेशानें बोद्ध धर्माचीं तत्त्वें हीन आहेत व आर्यधर्माचीं श्रेष्ठ आहेत अशी लोकांची खात्री झाली हें नव्हें; तर त्यांच्यावेळीं बुद्धधर्मांत अनाचार वाढला होता, सामाजिक स्वातंत्र्याचें रूपांतर निरर्गलतेंत झालें होतें, भगवान् बुद्धाच्या उज्वल तत्त्वांचा त्याच्या धर्मानुयायांना विसर पडला होता, अशा प्रकारची त्या धर्माची परिस्थिति झाली होती हेंच त्याच्या ऱ्हासाचें कारण होय. रोमन साम्राज्याच्या आरंभीं ज्या रोमन लोकांनीं क्रमाक्रमानें सर्व जगत् जिंकलें व आपल्या साम्राज्याच्या नागरिकत्वांत सर्व उदात्त, वीर्यशाली, व नीतिमान् पौरुषाचा समावेश केला, त्याच रोमन लोकांच्या पडत्या कालांत त्यांना कार्यतत्पर करण्यासाठीं उपदेशाची काय वाण होती? परंतु त्यांची भौतिक परिस्थिति त्या कालीं फार हीनदशेला गेली होती. दुर्व्यसनें, आलस्य, विषयलालसा, शक्तिह्रास इत्यादि परिस्थितीमुळेंच त्यांच्यावर कर्तव्याविषयींच्या उपदेशाचा परिणाम न होतां त्यांना पराभूत व्हावें लागलें. फ्रान्समधील राज्यक्रांति, समत्वाच्या व स्वातंत्र्याच्या उपदेशामुळें घडून आली असें नसून, तो उपदेश ग्रहण करण्याला अनुकूळ अशी मानसिक अवस्था तेथील जनतेच्या प्रयत्नांमुळें उत्पन्न झाल्यानें घडून आली. राज्ञाचा व

सरदारांचा असह्य जुलूम, अठराविश्वें दारिद्र्य, पदोपदीं होणारा अपमान, सामाजिक विषमता इत्यादि दुःसाह्य परिस्थितीमुळेंच तेथें राज्यक्रांति शक्य झाली. राष्ट्र सुखसंपन्न, समृद्ध व सुव्यवस्थित असल्यावर राज्यक्रांतीचा उपदेश खडकावर टाकलेल्या बीजाप्रमाणें निष्फळ होतो.

नुसत्या नीतितत्त्वांच्या उपदेशानें संस्कृति घडून येत नसून तिला अनुरूप अशी भौतिक परिस्थिति उत्पन्न व्हावी लागते, या प्रमेयाला दुसऱ्याहि एका तत्त्वाचा आधार आहे. जगतांत सर्व पदार्थ अथवा वस्तू यांचे परस्पर संबंध आपोआप निश्चित होतात; त्याचप्रमाणें दरेक कार्याची नैतिक भूमिकाहि आपोआप निश्चित होते. इंग्रजींत एक म्हण आहे कीं, Water seeks its own level म्हणे पाणी आपली पातळी आपोआप शोधून काढतें. एखाद्या भांड्यांत पाणी घातलें व तें भांडें वाकडें ठेविलें तर एका बाजूनें पाणी अधिक उंचीवर व दुसऱ्या बाजूनें कमी उंचीवर असलेलें दिसेल. परंतु ही भांड्याची कृत्रिम, वांकडी स्थिति जाऊन तें सरळ होतांच सर्व पाण्याची पातळी एकदम एक होते. त्याचप्रमाणें जगांतील अनेकविध शक्तींच्या पदार्थांवरील परस्पर जोरानें पदार्थांना एक प्रकारची स्थिति आपोआप प्राप्त होते. रसायनशास्त्रांत दोन रासायनिक द्रव्यें एकत्र आणिलीं असतां त्यांच्या होणाऱ्या संयोगाचें प्रमाण आपोआप ठरतें व त्याच प्रमाणानें तीं संयुक्त होतात. विद्युत्प्रवाह सम व विषम असल्यास आकर्षिले जावे व ते दोन प्रवाह एकजातीय असल्यास त्यांचें एकमेकापासून अपकर्षण व्हावें, हा सृष्टीचा आपोआप अंमलांत येणारा नियम आहे. स्त्री व पुरुष यांना परस्पर संबंधाची इच्छा होणें, हें कार्य आपोआप होत असतें. व्यापारांत कोणत्याहि पदार्थाला बाजारांत ज्या प्रमाणानें मागणी असेल त्याच प्रमाणें त्याचा पुरवठा होतो अशी परिस्थिति आपोआपच निर्माण होते. राजेशाही सुखसंपन्नता ज्या मानानें अधिक होते त्या मानानें गुन्ह्यांची संख्या

कमी होते. परोपकारी मनुष्याला परोपकार करतेवेळीं आपल्या कौटुंबिक खर्चाचा विचार करावा लागतो. त्याच्या मनांत परोपकार बुद्धि कमी असते व म्हणून परोपकार करण्यासाठीं त्याला उपदेश करण्याची जरूर असते असें नाहीं, तर त्याची परिस्थिति त्याच्या दानबुद्धीला नियंत्रित करिते व तिच्या अनुरोधानें तो दान करितो. सृष्टीच्या नियमांचें ज्ञान जसजसें वाढतें तसतसे लोकभ्रम कमी होतात. या प्रमाणें समाजाची नीति, धर्मकल्पना, समजुती वगैरे सर्व गोष्टी परिस्थितीच्या धोरणानें आपोआप ठरतात. यावरून भौतिक परिस्थिति हीच सामाजिक प्रगतीचें नियामक तत्त्व होय असें निश्चित होतें.

हा नियम इतका सर्वव्यापी व अचूक आहे कीं, समाजाच्या कोणत्याहि कालांतील भौतिक परिस्थितीची माहिती आपणास झाल्यास त्यावरून त्याच्या मानसिक व नैतिक स्थितीची कल्पना आपल्याला बरोबर होऊं शकते. भूगर्भशास्त्रदृष्ट्या पृथ्वीची अशी एक स्थिति होती असें तज्ञ मानतात कीं, त्या कालीं वनस्पतींचा विस्तार पृथ्वीवर राक्षसी प्रमाणावर होता. त्या काळीं प्राणिसृष्टीहि आकारानें तितक्याच मोठ्या प्रमाणावर होती. त्या कालच्या प्राण्यांच्या आकाराच्या मानानें हल्लींचे हत्तीसारखे प्राणी म्हणजे कःपदार्थ होत असें जुन्या प्राण्यांच्या सांपडलेल्या अस्थिपंजरांवरून शास्त्रज्ञांनीं ठरविलें आहे. या वनस्पतिसृष्टीवर अवलंबून असलेल्या प्राणीसृष्टीच्या प्रमाणासारखेंच परिस्थिति व प्रगति यांचें प्रमाण आहे. समाजांतील चालीरीती, सुखोपभोगाचे प्रकार, करमणुकीचीं साधनें ही जर अघोर असलीं तर त्या समाजाचा धर्म, कर्तव्याची कल्पना, आचारविचार वगैरे रानटी व अघोरीच असणार. परिस्थितीची कोंडी फोडून तिच्या बाहेर जाण्याचें सामर्थ्य कोणांतहि नसतें. परिस्थितींत फरक होतो त्या मानानें कल्पनांत फरक होतो. या कल्पनांवर धर्म व नीति यांची इमारत उभारलेली असते व त्यांच्या

प्रगतीलाच सुधारणा म्हणतात. म्हणजे सर्वांचा पाया भौतिक परिस्थिति आहे अशी परंपरा अनुभवास येते. सैन्यांत एका ओळींत उभे राहिलेल्या सर्व लोकांची रांग शिस्तीनें पुढें सरकण्यास ज्याप्रमाणें त्यांतील सर्व माणसें एकामेकासमवेत पुढें सरकावीं लागतात व शिस्तीनें सर्वांनीं पुढें सरकण्यानेंच सैन्याची प्रगति होते, त्याप्रमाणें परिस्थिति व कल्पना यांची जोडी एकमेकाबरोबर उन्नत होण्यानेंच समाजाची सुधारणा होते.

कोणत्याहि शास्त्रांतील नवीन लागलेल्या शोधांनीं समाजाच्या नैतिक, धार्मिक वगैरे कल्पनांत क्रांति होते हा सर्वमान्य सिद्धांत आहे. आकाशांतील ग्रहांच्या तेजःकिरणांनीं व त्यांच्या परस्पर संबंधानें मनुष्यांच्या आयुष्यावर परिणाम होतात, यावरून ग्रहांना देव समजून त्यांची पूजा करण्याचा परिपाठ हिंदुधर्मांत पडला आहे.ही समजूत होण्याच्या आरंभकालीं ग्रहांची संख्या सातच मानिली जात असे. परंतु पुढें दुर्बिणीच्या साह्यानें युरेनस व नेपच्यून हे दोन नवीन ग्रह शोधिले गेल्यामुळें आतां त्यांची योजना कोठें करावी, त्यांना देव मानावे किंवा नाहीं, अथवा ज्यांना पूर्वी आपण देव मानीत होतों त्यांना आतां तसे न मानतां नव्यांच्या पंक्तीला बसवावे अशी शंका जुन्या श्रद्धाळु लोकांच्या मनांत आल्याचीं पुष्कळ उदाहरणें दृष्टोत्पत्तीस आलीं आहेत. म्हणजे परिस्थिति बदलली, त्यामुळें धर्मकल्पनांतहि फरक पडला. परंतु हे नवे ग्रहहि दुर्बिणींच्या साह्यावांचून दिसले नसते व दुर्बीण ही दर्पणशास्त्राच्या (Optics) च्या ज्ञानावांचून अस्तित्त्वांत आली नसती. तात्पर्य काय कीं, परिस्थितीनें कल्पना उद्भवतात व कल्पनांमुळें नवीन परिस्थिति उत्पन्न होते, असें हें चक्र चाललें आहे व या सर्वांच्या मूळाशीं परिस्थिति असल्यामुळें प्रगतीला नियामक तीच आहे असें निष्पन्न होतें.

कॉंतच्या मतें नीतितत्त्वांचा नुसता उपदेश केल्यानें समाजांत

सुधारणा होईल; तर कार्लाइलच्या मतें कोणी तरी विभूति जन्माला येऊन आपल्या आचरणानें समाजावर छाप पाडून तद्द्वारा समाजांत प्रगति घडवून आणील. परंतु खरें पाहतां भौतिक परिस्थिति अनुकूल होईपर्यंत उपदेशाचा कंठशोष कितीहि केला तरी कार्य होत नाहीं; एवढेंच नव्हे तर आपल्या आचरणानें जगताला श्रेष्ठतेचा कित्ता घालणारी विभूतीहि निर्माण होत नाहीं. धार्मिक सुधारणा घडवून आणण्यासाठीं विभूतीच्या रूपानें परमेश्वराला अवतीर्ण होण्यासाठींहि भगवद्गीतेंत भगवंतांनीं सांगितल्याप्रमाणें:—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥

तशी परिस्थिति उत्पन्न व्हावी लागते असें स्पष्टपणानें दिसून येतें. श्रेष्ठ विभूतीला अवश्य गुण कोणते लागतात हें माहीत असूनहि तत्कालीन परिस्थितीचें कवच फोडून बाहेर येण्याचें सामर्थ्य कोणांत नसतें, व एखाद्यांत तें असलें तरी लोकांची मनोवृत्ति तत्कालीन परिस्थितीमुळें त्या सामर्थ्याचें प्रकाशन करण्यासारखी नसल्यामुळें त्याचें श्रेष्ठत्व लपलेलेंच राहतें. उदाहरणार्थ ऐहिक सुखाच्याच मागें लागलेल्या पाश्चात्य देशांत, प्राप्त झालेल्या संपत्तीच्या अतिरेकामुळें समाजाचे विचार अध्यात्म विषयांचें ग्रहण करण्यास असमर्थ झाले. अशा स्थितींत आत्म्याचें अविनाशित्व, व ऐहिक ऐश्वर्याची नश्वरता अंतःकरणाला पटलेला, श्रेष्ठ आचरणाचा एखाद्या पुरुष निपजला तरी त्याचें रडगाणें कोण ऐकणार? दर रविवारीं ख्रिस्ती मंदिरांतून ख्रिस्ती धर्मोपदेशक " जगतांतील सर्व वस्तूंचा प्रथम त्याग करा, तेव्हांच माझ्या बरोबर येण्यास तुम्ही लायक व्हाल " या ख्रिस्त वचनावर हजारों लोकांपुढें प्रवचनें सांगत असतात; म्हणून त्या पैकीं—ख्रिस्ताचे अनुयायी म्हणविणारां पैकीं—

किती जणांनीं जगतांतील वस्तूंचा त्याग केला आहे? हिंदुस्थानांत हरि-दास व पुराणिक रोज "ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या" या तत्त्वांचा उपदेश करीत असतात; म्हणून या पुराणांतील वचनांनीं किती लोकांनीं संसारत्याग केला आहे ? सर्व माणसें हीं परमेश्वराचीं लेकरें आहेत अशा उपदेशानें किती जणांनीं इतरांच्या गळयांत भाऊ भाऊ म्हणून मिठ्या मारल्या आहेत ? या सर्व गोष्टी व्यवहारांत घडत नाहींत याचें कारण परिस्थिति प्रतिकूल असते. ज्या थोड्या व्यक्तींना तशी अनुकूळ परिस्थिति येते त्यांच्यावर उपदेशाचा परिणाम होतो. भवभूतीनें एके ठिकाणीं असें वर्णन केलें आहे कीं, गुरु हा मठ्ठ व कुशाग्र अशा दोन्ही प्रकारच्या शिष्यांना सारखाच उपदेश करीत असतो. असें असतां परिणाम भिन्न होतात. रत्न व मातीचा गोळा या दोहोंवर तेजो-बिंबाचें तेज सारखेंच पडलें तरी एकांत जी प्रतिबिंब उठविण्याची शक्ति असते ती दुसऱ्यांत नसते. म्हणजे परिस्थितीचे परिणाम टाळण्याचें सामर्थ्य पदार्थांत नाहीं हेंच तत्त्व या श्लोकांत त्यानें वर्णिलें आहे. याचमुळें व्यक्तिस्वातंत्र्याचें महत्त्व, लोकसत्तेची श्रेष्ठता, शिक्षणाचे फायदे, नीतिमत्ता व बुद्धिसामर्थ्य यांवर समाजांतील व्यक्तींचा दरजा ठरविण्याची आवश्यकता, या सर्व गोष्टी सर्व समाजांतील व सर्व कालां-तील लोकांना कळल्या, उपदेशानें त्यांच्या कानांत त्यांचा अगदीं घोष केला तरी, त्यांच्या भौतिक परिस्थितीमुळें त्या त्यांना अशक्य असतात. जेव्हां कालांतरानें ती परिस्थिति बदलते त्यावेळीं त्या कल्पना ग्रहण होण्या-सारखी भूमिका तयार होते व मग त्या कल्पनांची वाढ लवकर व जोरानें होत जाते. गुलामगिरीचा नाश नुसत्या उपदेशानें झाला नाहीं असा उल्लेख वर केला आहे, त्या संबंधीं लॉर्ड मोर्ले यांनीं आपल्या Com-promise नांवाच्या ग्रंथांत केलेलें विवेचन या दृष्टीनें मननीय आहे. ते म्हणतात, गुलामगिरीचा नाश चुटकीसरशीं झाला नाहीं. गुलाम-

गिरीचें रूपांतर वेठीच्या मजुरींत व त्यानंतर स्वतंत्र मजुरींत क्रमाक्रमानें झालें आहे. ख्रिस्तीधर्मानें विश्वबंधुत्वाचा उपदेश करावयास सुरुवात केल्यावरहि अनेक शतकेंपर्यंत गुलामगिरी तशीच चालू होती. ख्रिस्ती शकाच्या नवव्या व दहाव्या शतकांत भूमध्यसमुद्राच्या द्वारें गुलामांचा व्यापार फार भरभराटीला आलेला होता. या वेळीं युरोपांतून आफ्रिकेंत, सीरियांत व इजिप्त देशांत जाणारा व्यापाराचा मुख्य माल म्हणजे गुलाम होत. परंतु कालांतरानें युरोपांत लोकसंख्या कमी झाली, संपत्ति नाहींशी होत चालली, त्यामुळें गुलामांचा व्यापार करणाऱ्या भांडवलवाल्यांच्या चैनीच्या राहणींतहि कमीपणा आला. याचा परिणाम असा झाला कीं, धनी व नोकर यांच्यामधील सामाजिक व सांपत्तिक अंतर कमी झालें व त्यामुळें गुलामांना एक प्रकारें श्रेष्ठपणा आला. यानंतर निरनिराळ्या कायद्यांनीं गुलामांना थोडयोडे हक्क देण्यास सुरूवात झाली. यावरून इतिहासशास्त्रावरील प्रमाण मानिल्या जाणाऱ्या फिन्लेनें असें स्पष्ट विधान केलें आहे कीं "ख्रिस्ती धर्माचा उपदेश अथवा भूतदेयेचे विकार यापैकीं एकाचाहि परिणाम गुलामगिरीच्या नाशाच्या कार्यांत यत्किंचितहि झाला नाहीं." * या फिन्लेच्या म्हणण्याप्रमाणेंच अखेर मोलें साहेबानीं आपला अभिप्राय दिला आहे कीं, केवळ नैतिक व बौद्धिक उपदेशानेंच समाजांत प्रेरणा उत्पन्न होत नाहीं; किंबहुना त्यांचा निश्चयात्मक परिणामहि होत नाहीं; तर राजकीय व भौतिक परिस्थितीच्या मर्यादेंतच तत्त्वोपदेशाचा परिणाम होत असतो.

---

* Neither the doctrines of Christianity, nor the sentiments of humanity have ever succeeded in extinguishing slavery.....

ऐहिक उन्नति घडवून आणावयाची असेल तरच परिस्थिति नियामक तत्त्व होतें असें नमून पारमार्थिक प्रगतीलाहि हेंच तत्त्व खरें आहे असें दिसून येईल. या परिस्थितीला तत्त्वज्ञानाच्या भाषेंत प्रारब्ध अथवा कर्मबंध असें म्हटलें आहे. मनुष्य जीं जीं कर्में करीत असतो, तीं स्थूल परिस्थितीच्या रूपानें फलीभूत होतात. फार काय, आपल्या मनांत आलेल्या सदिच्छा अथवा दुर्वासना याहि दृढ झाल्यास त्यांचें तदनुरूप परिस्थिति निर्माण होण्यांत रूपांतर होतें. हें परिस्थितिरूपी कर्म मनुष्याला बंधन करीत असल्यामुळें त्याच्या आत्म्याच्या सहज स्वातंत्र्याला प्रतिबंध होत असतो. या कर्माचा निरास, तें कर्म भोगल्यानेंच होत असतो. म्हणजे परिस्थितीच्या शृंखला तोडून एकदम आपल्या उदात्त कल्पनांप्रमाणें आपल्याला स्वतंत्र होतां येत नाहीं. जें कर्म मागें केलें तें प्रारब्धरूपानें हल्लीं भोगार्थ येतें व हल्लीं होत असलेल्या कर्माचें बंधन पुढें प्राप्त होणार. या कर्मप्रणालिकेसच व्यवहारांत दैव म्हणतात. बाकीं आपल्या कृतीव्यतिरिक्त आकस्मिकपणानें आपल्याला अचानक येऊन गांठणारें असें, दैव म्हणून दुसरें कांहीं नाहीं. या दैवाला अथवा परिस्थितीला वेदांतात "दैवमेवात्र पंचमम्" अशा उक्तीनें पदार्थांच्या कारणचिकित्सेंत महत्त्व दिलें आहे. तात्पर्य काय कीं, स्थूल, सूक्ष्म, कोणत्याहि सृष्टीच्या चिकित्सेंत व्यक्तीचा उत्कर्ष हें सर्वोत्तम साध्य मानिलें आहे त्याचप्रमाणें वर्तमानपरिस्थिति ही साध्याकडे जाणाऱ्या व्यक्तीला नियमन करिते असेंहि निश्चित झालें आहे. म्हणून संस्कृतीचें नियामक तत्त्व परिस्थितीच आहे असें स्पष्ट होतें. *

---

* Moral and intellectual conditions are not the only motive forces in a community, nor are they even the most decisive. Political and material conditions fix the limits at which speculation can do either good or harm.

Morley's "Compromise" page 234.

या प्रमाणें व्यक्तीचा उत्कर्ष हें साध्य, त्या व्यक्तीवर समाजाच्या नैतिक कल्पनांचें वजन पाडून व्यक्तीला सुमार्गगामी करणें हा मार्ग व या दोहोंला नियमन करणारें तत्त्व म्हणजे परिस्थिति, इतकीं सुधारणेच्या उपपत्तीचीं प्रमेयें आपणास समजलीं. आतां प्रश्न एवढाच उरला कीं, जर परिस्थिति ही व्यक्तीच्या उत्कर्षाला व अतएव समाजाच्याहि उन्नतीला नियंत्रित करिते, तर मग संस्कृतीच्या श्रेष्ठ कल्पना, उदात्त ध्येयें व उच्च तत्त्वें यांच्याशीं तत्कालीन परिस्थितीचें समीकरण कसें करावयाचें? परिस्थिति प्रतिकूल असली तर त्या ठिकाणीं श्रेष्ठ तत्त्वांच्या कल्पनांचा उपदेश कार्यकर होत नाहीं; असें जर आहे तर काय केलें असतां ती परिस्थिति बदलून व अनुकूल होऊन त्या श्रेष्ठ कल्पनांशीं सहगामी होऊं शकेल हें कळलें पाहिजे. नाहींतर सुधारणेची आशा व्यर्थ आहे. या करितां पुढील प्रकरणांत भौतिक परिस्थिति व संस्कृतीचीं तत्त्वें यांची जुळणी, यांचें समीकरण कसें करितां येईल तें आपण पाहूं.

प्रकरण चवथें.

परिस्थितीचें समीकरण.

परिस्थिति प्रतिकूल असते तेथपर्यंत नैतिक व धार्मिक कल्पनांची प्रगति होत नाहीं व तशी प्रगति झाल्याशिवाय तिच्या अनुषंगानें येणारी नवी अनुकूल परिस्थिति प्राप्त होत नाहीं, असा या दोहोंचा अन्योन्य संबंध आहे असें आपण पाहिलें. तर मग या दोहोंची संगति कशी जुळते हा प्रश्न येतो. परिस्थिति व तात्त्विक कल्पना या, तागडीच्या दोन पारड्यांत घातल्या असतां जर त्या समतोल झाल्या नाहींत तर तागडी स्थिर रहावी कशी? तर याला एक उपाय असतो. कमी वजनाच्या पारड्यांत दुसऱ्या पारड्याच्या अधिक वजनाइतका पदार्थ टाकल्यानें दोन्हीं पारडीं समतोल होतात. या पारडी समतोल करण्याच्या कल्पनेला आपण समीकरण म्हणूं. या समीकरणाच्या पद्धतीनेंच परिस्थिति व तात्त्विक कल्पना यांचा मेळ बसतो. या समीकरणाच्या तत्त्वावर समाजाच्या धर्मकल्पना कशा उत्क्रांत होतात यांचें विवेचन पुढील धर्मसाधनाच्या प्रकरणांत येणारच आहे; परंतु त्याहि ठिकाणीं याच तत्त्वाचा प्रकार अनुभवास येतो असें आपल्याला दिसून येईल. तूर्त आपल्याला हा नियम सर्वव्यापी कसा आहे हें पहावयाचें आहे.

स्थितिशास्त्र (Statics) म्हणून गणिताचा एक भाग आहे. निरनिराळ्या शक्ती एका पदार्थाला आपल्या दिशेकडे ओढून नेण्याचा प्रयत्न करीत असतांहि त्यांच्या परस्पर समतोल होण्यानें पदार्थाचें स्थिरीकरण कसें होतें, अथवा त्या शक्तींत एखादी अधिक बलवान्

असल्यास तिच्या दिशेनें पदार्थ किती प्रमाणांत कसा ओढला जातो या बद्दलचें विवेचन या शास्त्रांत केलेलें आहे. एकाच पदार्थावर एक शक्ति उर्ध्वगामी (vertical) व दुसरी अधोगामी असेल व दोन्ही समबल असतील तर पदार्थ स्थिर राहील. परंतु त्यांतील एकीचें बल अधिक असेल तर पदार्थ तिकडे खेंचला जाईल. त्याच दोन शक्तीपैकीं एक ऊर्ध्वगामी व दुसरी पार्श्वगामी, (lateral) अशा एकमेकींच्या काटकोनांत त्या पदार्थावर आपला जोर चालवितील तर तो पदार्थ मध्यवर्ती दिशेनें हलेल. टग ऑफ वॉर म्हणून जो एक खेळ आहे त्यांत एक दोरीच्या एका टोंकास कांहीं मंडळी लागतात व दुसऱ्यास कांहीं लागतात, व विरुद्ध दिशेनें दोन्ही पक्ष ओढीत असतात. दोघांचा जोर सारखा झाल्यास सामना सारखा होतो, व एका पक्षाचा जोर अधिक झाल्यास दोरी त्या बाजूनें खेंचली जाते व खेंचणारा पक्ष जिंकतो. ज्या बाजूला बल कमी असेल त्या बाजूला जर विरुद्ध बाजू इतका जोर अधिक घातला तर विरुद्ध बाजूचा जोर कमी पडून दोन्ही बाजूंच्या शक्तीचें समीकरण होईल. या समीकरणाच्या पद्धतीनेंच विश्वांतील पदार्थांचा परस्पर संबन्ध राहतो; नाहींतर दोहोंचा मेळ कधींहि पडणार नाहीं. समाजांतील एखादा वर्ग बुद्धीनें हीन असला तर देशांतील प्रतिनिधिमंडळाची निवडणूक होतांना त्याला सार्वजनिक परीक्षेंत निवडून येण्याचा संभव कमी असतो, सबब या बुद्धिबलाच्या कमीपणाचें समीकरण करण्यासाठीं त्याच्याकरितां स्वतंत्र मतसंघ बनविणें हें राजकारणांत समीकरणाच्या तत्त्वाचें उदाहरण आहे. भांडवलवाले लोकांच्या वर्गानीं आपसांत जूट करून अमुक पगाराच्यापेक्षां अधिक पगार मजूर वर्गाला द्यावयाचा नाहीं असा निश्चय केल्यानें त्यांच्या वर्गाला एकीमुळें जें अधिक बल आलें, त्याच्या प्रतिकारार्थ मजूर लोकांनीं आपले संघ निर्माण करून, अमूक पगार दिला नाहीं तर

कामच करावयाचें नाहीं अशा निश्चयानें भांडवलवाल्यांवर मात करण्या-इतकी शक्ति आपल्या अंगांत आणणें हें आर्थिक साम्राज्यांतील समीकरणाच्या तत्त्वाचें उदाहरण आहे. हिंदु समाजांत जुन्या कालीं शूद्रादि वर्ग आपआपल्या धंद्यांत उद्युक्त असल्यामुळें, शिक्षण व वेद-पठण इत्यादि कर्में करण्यास हीनबल असल्यानें, ब्राम्हणांना धार्मिक उन्नतीसाठीं यज्ञयाग करण्याची आवश्यकता ठेविणाऱ्या धर्मकारांनीं शूद्रांना फक्त नामस्मरणानें तीच उन्नति करून घेण्याची मुभा ठेविली, हें धार्मिक कल्पनांतील समीकरणाचें उदाहरण आहे. गर्भधारणा, प्रसूति इत्यादि शारीरिक क्लेशामुळें हीनबल असलेल्या स्त्रियांना मातृत्त्वाच्या अधिकाराअन्वयें श्रेष्ठपणा देणें हें कौटुंबिक अथवा समाजरचनेंतील समीकरण होय. एका समाजाच्या पोटविभागांतच परस्परांच्या परिस्थितींचें समीकरण होतें असें नसून, भिन्नभिन्न समाज अथवा राष्ट्रें यांच्यांतहि स्थैर्य येण्यासाठीं असेंच समीकरण करावें लागतें. हिंदु समाजांत ऐहिक व भौतिक सुखाच्या साधनांच्या कमतरतेंतील न्यून पुरें पाडण्यासाठीं पारलौकिक कल्पनांचें आधिक्य ठेविलेलें आहे, व त्यामुळें दोन्ही समाजांतील सुखाच्या भावनांचें समीकरण होतें. युरोपांत एकोणिसाव्या शतकांत राष्ट्रांतील युद्धप्रसंग कमी व्हावेत एतदर्थ एक शक्तिसाम्याचे (balance of power) तत्त्व उपयोगांत आणिलें जात असें. साधारणतः त्या राष्ट्रांचे, परस्पर प्रेम, सहानुभूति अथवा सामान्य उद्दिष्ट यांच्या धोरणानें जे दोन वर्ग पडत, त्यांत केव्हांहि कमीअधिक बल होऊं नये अशी समतोल स्थिति ठेवण्याची खटपट तेथें निरंतर चालू असे. जर एका संघांत एखादें नवीन राष्ट्र येऊन मिळालें तर लगेच दुसरा संघ त्या नवीन राष्ट्राच्या बलाएवढ्या बलाचें आणखी एखादें राष्ट्र आपल्या पक्षांत खेंचून आणण्याचा प्रयत्न करी. फार काय, एका राष्ट्रानें आपलें युद्धसामर्थ्य वाढविलें तर दुसऱ्यानेंहि

लगेंच तसें करून दोहोंतील शक्तिसाम्य कायम ठेवावें या धोरणावर युरोपीय राष्ट्रांची राजनीति चाललेली असे.

साधारणतः ज्याला वर्तमानकाल म्हणतात त्यांतच ही वर वर्णन केलेली स्थिति आहे असें नव्हे, तर अगदीं प्राचीन कालांतहि या तत्त्वाचा सर्वव्यापक अंमल आढळून येतो. समाजाची रचना कसकशी होत जाते या बद्दलचें विवेचन पुढील परिच्छेदांत येणारच आहे; परंतु हल्लीं मान्य असलेल्या उपपत्तीवरून तिची उत्क्रांति खालील प्रमाणें असते असें मानिलें जातें. प्रथमतः अरण्यवासी व एकमेकांशीं कोणत्याहि कायमच्या संबंधानें निगडित नसलेल्या वन्य समाजांत, सर्वांवर येणाऱ्या सामान्य संकटांमुळें एकीकरणाची ईच्छा होते. ती होण्यापूर्वी दरेक मनुष्य स्वतंत्रवृत्तीनें हिंडे, फिरे, आपल्यापुरतें अन्न कंदमूलापासून अथवा वन्य पशूंच्या मृगयेनें पैदा करी व आपला काल क्रमी; तोच पुढें इतरांशीं संगनमत करून, आलेल्या संकटाचा नाश कसा करावा याचा विचार करूं लागे. या स्थितींत समाजांतील व्यक्तींनीं जर परस्परांवर विश्वास ठेविला नाहीं तर सर्वांचें सामर्थ्य समाजाच्या सर्वसामान्य लाभासाठीं एकवटणार नाहीं. याकरितां परस्पर विश्वासाच्या तत्त्वावर सर्व मिळून एक पुढारी नेमतात व त्याच्या नेतृत्त्वाखालीं संकटाला तोंड देण्याची तयारी करितात. अर्थात त्या पुढाऱ्याला आपल्या अनुयायांतील तंट्यांचा निकाल करण्याची सत्ता येते व तिच्या मदतीनें तो अप्रामाणिक अथवा दुष्ट लोकांना शासन करितो. याप्रमाणें एक प्रकारची कामचलाऊ व ढोबळ न्यायकचेरी त्यांच्यांत स्थापिली जाते, व दरेक मनुष्य पूर्ण स्वतंत्र असण्याच्या अवस्थेंतील, दांडगाईशिवाय हक्कनिर्णयाचा दुसरा मार्ग नसण्याची स्थिति नाहींशीं होऊन, दुसऱ्यांच्या हक्काविषयीं मान व आपल्या कर्तव्याची जाणीव या मनोवृत्तींचा उद्गम त्या समाजांत होण्यासारखी

नवी परिस्थिति निर्माण होते. याच्यापुढें त्या समाजाला राजकीय स्वरूप येऊं लागून अधिकारविभागणीची अधिक जरूर पडल्यावर, राजा, सेनापति, प्रधान वगैरे निराळे होण्याची व्यवस्था होऊन अधिकारांचें पृथक्करण होतें, व मग राजा न्यायाधीशाच्या सल्ल्यानें अथवा स्वतः आपण न्यायाच्या कचेरींत अधिष्ठित होऊन प्रजेच्या वादांचा निर्णय करितो. परंतु राज्यविस्तार, लोकसंख्येची वाढ, जिंकलेल्या राष्ट्रांचा मूळ राष्ट्रांत होणारा समावेश इत्यादि कारणांनीं एका व्यक्तीला न्यायनिर्णयाचें काम करितां येणें अशक्य झाल्यामुळें, निरनिराळ्या ठिकाणीं न्यायकचेऱ्या स्थापन होतात, कायदे अधिक निश्चित होतात, त्यांचें एकीकरण झाल्यामुळें ते सर्वांना समजतात व दरेक मनुष्याला हक्क व कर्तव्यांचें बिनचूक ज्ञान होऊन ते पाळिले जाण्याचें साधन सुलभ होतें. अखेर, सर्वांत सुधारलेल्या स्थितींत कायदे करण्याचा अधिकारहि लोकप्रतिनिधींना मिळाल्यामुळें सर्वांना संमत असेच कायदे करून सर्वांना समतेची स्थिति आणण्याचें सामर्थ्य त्यांच्या अगांत येतें, व अशा रीतीनें समाजाची संस्कृति वाढत जाऊन त्याला श्रेष्ठस्थिति प्राप्त होते.

याप्रमाणें सामान्यतः सर्व समाजांची उत्क्रांति होते, तिच्याकडे आपण सूक्ष्म अवलोकन केल्यास, या क्रांतीच्या दरेक पायरीवर चढतांना समीकरणाचें तत्त्व कार्य करीत असतें असें दिसून येईल. प्रथमतः वन्य स्थितींत लोक असतांना त्यांच्यांतील कमीअधिक शक्तीप्रमाणें त्यांच्या झगड्याच्या निकाल होतो हें उघड आहे. परंतु या स्थितींतून जेव्हां ते वरच्या स्थितींत जातात त्यावेळीं काय होतें ? तर, त्यावेळीं दुर्बल मनुष्याला पुढाऱ्याच्या शक्तीची जोड मिळाल्यामुळें त्याच्यापेक्षां सबल असलेल्या मनुष्याच्या शक्तीशीं त्याच्या शक्तीचें समीकरण होतें व म्हणून त्या समाजांत पहिल्या स्थितीपेक्षां भांडणाचे अथवा

तंट्याचे प्रसंग कमी येऊन समाजांत अधिक स्थैर्य उत्पन्न होतें. म्हणजे सर्व माणसांनीं स्थूल शक्तीचा आश्रय करण्याच्या परिस्थितीचें, नेत्याच्या शक्तीच्या वजनानें न्यायअन्यायांच्या कल्पनांशीं समीकरण झाल्यामुळें नवी उन्नत परिस्थिति निर्माण होते. यापुढें राजाच्या हांतून न्यायदान होण्याच्या परिस्थितींत, त्याचें जन्मप्राप्त सामर्थ्य व त्याच्या एकतंत्रानें चालणाऱ्या व्यवहाराचा नियमितपणा या सर्वांचें वजन दुर्बलाच्या पारड्यांत पडल्यानें दंडेल, शक्तिवान् व अपहारक लोकांना तितका कमीपणा येऊन, त्या परिस्थितीचें, न्यायाच्या नित्यत्वाच्या व प्रजेच्या हक्कांच्या अबाधितत्त्वाच्या श्रेष्ठ कल्पनांशीं समीकरण होतें व तो समाज अधिक प्रगतिपर होतो. नंतरच्या स्थितींत न्याय मिळण्याचा सुलभपणा, व समाजांतील वैयक्तिक स्वातंत्र्याला कायद्यानें दिलेलें निश्चितरूप यांची भर पडते. अखेरच्या अवस्थेत स्वतःच्याच हातीं कायदे करण्याचें सामर्थ्य आल्यानें समाजांतील सर्व दुर्बल लोकांच्या बाजूला केवढें तरी वजन अधिक पडून सुधारणेचें जें साध्यस्वरूप—व्यक्तीचा उत्कर्ष व बंधविमोचन—तद्वाचक उदात्त कल्पनांशीं सामाजिक परिस्थितीचें समीकरण होऊन समाज सुधारणेच्या शिखराला पोंचतो.

एकजातीय व एकविध समाजांतच ही समीकरणाची क्रिया चालू असते असें नव्हे. भिन्नजातीय अथवा अनेकविध समाजांतहि त्या तत्त्वाचा परिणाम होत असतो. कोणत्याहि कारणानें भिन्नवर्गीय लोक एकत्र आले असतां, स्वभावतःच त्यांच्यांत, परिस्थितीच्या अनुरोधानें तीव्रभेद पडतात. धर्मभिन्नता, आचारभिन्नता, भाषाभिन्नता, इतिहासभिन्नता या सर्वांमुळें दोघांच्या अंतःकरणांतील उच्चनीचभावाची तीव्रता अतीशय प्रखर असते. अशा वेळीं दोघांच्या भौतिक परिस्थितींत साम्यता घडवून आणिल्याशिवाय दोन्ही वर्गांचा मिलाफ होऊन अथवा दोहोंमध्यें साम्यभावना उत्पन्न होऊन दोघांची उन्नति होणें

अशक्य असतें. रोमन साम्राज्यांत ज्यावेळीं जिंकलेले अनेक प्रदेश सामील करण्यांत आले त्यावेळीं रोमन लोकांच्या व परदेशीयांच्या परिस्थितींत अत्यंत प्रखर भेद होता. रोमन लोकांनीं परदेशीयांना गुलाम बनवून, निदान मनुष्यजातीपैकीं अगदीं हलक्या दर्जाचे मानून, त्यांच्या व आपल्या कल्पनाप्रदेशांत मतभेदांचा एक महासागरच निर्माण करून ठेवला होता. रोमन लोकांचे शरीर पवित्र तर इतरांचें हलकें, याला मनुष्यत्त्वाचे पूर्ण हक्क तर दुसऱ्याची कुतऱ्यासारखी अवस्था, अशी स्थिति होती. तथापि जित लोकांत जेत्यांच्या इतकें शौर्य, संपत्ति, शिक्षण, एकी वगैरे गुण नसल्यामुळें रोमन लोक त्यांना ज्या तऱ्हेनें वागवीत होते त्या तऱ्हेचा प्रतिकार सामर्थ्यानें करण्या-इतकी कुंवत नव्हती व आपल्या नैतिक कल्पनांच्या जोरावर जेत्यांना दिपविण्याइतकें तेज त्यांच्यांत नव्हतें. त्यामुळें ही विषम परिस्थिति नाहींशीं होईपर्यंत त्यांची प्रगति झाली नाहीं. परंतु पुढें जेव्हां साम्राज्यांत राहून त्यांनीं शिक्षण मिळविलें, द्रव्य संपादन केलें, स्वार्थत्यागाची व शौर्याचीं अनेक कृत्यें करून हे दोन्ही गुण आपल्यांत असल्याबद्दल जेत्यांची खात्री केली, त्या वेळीं परिस्थितीचें समीकरण होऊन त्यांचा साम्राज्यांतील दर्जा वाढला व कालांतरानें ते त्यांच्या वर्गांत समाविष्ट झाले. ग्रीस देशांत तद्देशीय लोकांना नागरिक आणि तदितरांना (helot) अथवा गुलाम या नीचत्वदर्शक नांवानें उल्लेखीत असत. मद्यप्राशन हें व्यसन स्पार्टन लोकांच्या श्रेष्ठ नीतिमत्तेमुळें त्यांना लांछनकारक मानिलें जाई, तर पूर्वोक्त (helots) दास लोकांत सर्व साधारण मानिलें जाई. हिंदुस्थानांत आर्य लोक आले त्यावेळीं त्यांच्या श्रेष्ठ पराक्रमामुळें व बुद्धिमत्तेमुळें त्यांनीं लवकरच हिंदुस्थानांतील भूमिभाग क्रमाक्रमानें जिंकून, संपत्ति, ऐश्वर्य, अधिकार, विद्वत्ता इत्यादींनीं युक्त अशी परिस्थिति प्राप्त करून घेतली, तिच्या तोडीला जित

लोकांची परिस्थिति तुल्यबल नसल्यामुळें कित्येक कालपर्यंत जित लोकांचा वर्ग उन्नतीला जाऊं शकला नाहीं. परंतु पुढें हळकें हळकें आर्य लोकांनीं जित लोकांशीं विवाहसंबंध केल्यानें त्यांचीं श्रेष्ठता कमी होत जाऊन, तितकी योग्यतेची भर जित लोकांच्या योग्यतेंत पडली. जित लोकांनीं आपल्या सहवासानें विद्याप्राप्ति करून घेतली व उद्योगधंदे करून आपली आर्थिक स्थितीहि सुधारली, त्याबरोबर त्या दोन समाजांतील तीव्र भेद नाहींसा होऊन, ते क्रमानें एकरूप होत गेले. अमेरिकेंतील गौर लोक व नीग्रो लोक यांच्यांत सर्व प्रकारेंच परिस्थितीच्या दृष्टीनें जमीन अस्मानाचें अंतर होतें व पुष्कळ अंशीं तें अजूनहि आहे. परंतु 'अमेरिकन सिव्हिल वॉर' मुळें त्यांना एकदम स्वातंत्र्यदान करिण्यांत आलें, अधिकाराचीं सर्व द्वारें त्यांच्यासाठीं खुलीं करण्यांत आलीं, त्यांच्या शिक्षणासाठीं शाळा उघडल्या जाऊन त्यांच्या बौद्धिक परिस्थितींत क्रांति घडून आली, त्यांना स्वतंत्र उद्योग करण्याची मोकळीक मिळाल्यामुळें त्यांनीं आपल्या निढळाच्या घामानें कमाविलेली संपत्ति त्यांच्याजवळ राहूं लागून त्यांची सांपत्तिक स्थिति सुधारली, कायद्यांतील काळ्यागोऱ्या मधील फरक काढून टाकण्यांत आल्यामुळें त्यांना आपल्या हक्कांची माहिती झाली व अशा रीतीनें यक्षिणीची कांडी फिरतांच ज्याप्रमाणें जग उलटें पालटें होतें त्याप्रमाणें नीग्रो लोकांचा संबंधांत अमेरिकेंत प्रकार घडून आला. याचा परिणाम नीग्रो लोकांची नीतिमत्ता, त्यांच्या धार्मिक कल्पना, इत्यादिकांची प्रगति होण्याकडे होऊन, जरी आजमितीला सुद्धां पूर्ण साम्यस्थिति त्यांना प्राप्त झाली नाहीं, तरी पण पारस्थितीचें समीकरण युद्धानें व तदनंतरच्या कायद्यांतील फरकानें झाल्यामुळें त्यांचा समाज संस्कृतीच्या मार्गाकडे जाऊं लागला आहे. समीकरणाच्या तत्त्वाचे हे इतिहासांतील सर्व प्रसंग फार अपूर्व व मननीय आहेत.

हें समीकरण म्हणजे एक प्रकारची तोडजोड होय. दोन पक्षांत तडजोड करतेवेळीं ज्याप्रमाणें 'त्वयार्धं मयार्धं' करून एका पक्षानें आपल्यापैकीं कांहीं वस्तूंचा त्याग करावा लागतो व तसाच दुसऱ्या पक्षास आपल्या जवळच्या कांहीं वस्तू टाकाव्या लागतात, व अशा रीतीनें दोघांच्या परिस्थितीचें एका अर्थीं समीकरण करावें लागतें; त्याच प्रमाणें जगतांतहि परिस्थिति व नैतिक तत्त्वें यांच्या समीकरणाच्या प्रसंगीं परिस्थितीला आपल्या पैकींची केवळ स्वार्थीदृष्टि थोडीशी कमी करावी लागते व नैतिक तत्त्वांनाहि आपली दृढता थोडी ढिली करावी लागते. परिस्थितीच्या भूलोकांतून नैतिक श्रेष्टतेच्या स्वर्गलोकांत एकदम उडी मारतां येत नाहीं. एडमंड बर्क या राजशास्त्रज्ञानें जगताच्याच सुस्थितीचें कार्य वर वर्णन केलेल्या समीकरणाच्या अथवा तडजोडीच्या तत्त्वावरच अवलंबून असल्याचें वर्णन केलें आहे. तो म्हणतो 'कोणत्याहि राज-कारणाच्या अथवा स्वतंत्रतेच्या तत्त्वाच्या कमाल सीमेपर्यंत मनुष्य-जाति एकदम जाऊं शकते, असें म्हणणें चुकीचें आहे. सर्व देशांतील राज्यव्यवस्था, फार काय, सर्व सद्गुण, मानवजातीची इष्ट स्थिति, सुखो-पभोग हीं सर्व तडजोड व देवघेव या तत्त्वांवर चालूं असतात. आपण एकमेकांच्यांतील उणीवांचें समीकरण करीत असतो.' *

---

* It is a very great mistake to imagine that mankind follow up practically any speculative principle either of Government or of Freedom so far as it will go in argument and logical equation. All government, every human benefit and enjoyment, every virtue and prudent act are founded on compromise and barter. We balance inconviniences.

Burke.

याप्रमाणें परिस्थितीच्या समीकरणानेंच परिस्थिति सुधारत जाऊन श्रेष्ठ तत्त्वांच्या ग्रहणास समाजाला पात्र करिते. व्यक्तीच्या उत्कर्षाच्या श्रेष्ठ साध्यस्वरूपाप्रत जाण्यास, तिच्यावर सामाजिक नीतिशास्त्राच्या वजनाचा दाब पाडून, सुधारणेच्या मार्गांत जाणाऱ्या त्या व्यक्तीला परिस्थिति नियमन करीत असल्यामुळें तिचें समीकरण करण्यानेंच अखेर इष्ट स्थिति प्राप्त होते. ही संस्कृतिशास्त्राची चतुःसूत्री आहे. हिच्या अनुरोधानें मानवी व्यवहार कसा चालत असतो व तो कसा चालला पाहिजे यांचें विवरण आपण पुढील परिच्छेदांत करूं.

श्री.

तृतीय परिच्छेद.

विषयविवेचन.

प्रकरण पहिलें.

समाजरचना.

मानवी व्यवहारांचें क्षेत्र समाज होय. समाजाच्या रूपानें मनुष्याचे सर्व उद्योग संकलितपणें दृग्गोचर होतात. अर्थातच् मनुष्याच्या वैयक्तिक कृतीचीं जीं जीं अंगें असतील तीं सर्व समाजांतहि व्यक्त होतात. कोणत्याहि मनुष्यांचा संबंध इतर मनुष्यांशीं कसा असावा, त्याचा संबंध सृष्टीच्या आद्यतत्त्वाशीं असा असावा, व समाजधारणेसाठीं अवश्य असलेल्या राजकीय अधिकाराच्या विभेदानें तो इतरांशीं कसा असावा, या सर्वांचा विचार समाजाच्या संस्कृतिचिकित्सेंत करावा लागतो. मानवी व्यवहारांचीं हीं दृश्य स्वरूपें असल्यामुळें त्यांच्यांत होत जाणारे फरक आपण पूर्वी ठरविलेल्या सुधारणेच्या नियमानुसार होत जातात किंवा नाहीं यांचें परीक्षण आपल्याला अवश्य केलें पाहिजे; कारण या परीक्षणानेंच उपपत्तिरूपानें आपल्याला माहीत झालेल्या तत्त्वांचें वास्तविकज्ञान होऊं शकेल. यासाठीं प्रथमतः सुधारणेच्या तत्त्वांप्रमाणें समाजाची रचना कशी असली पाहिजे याचा या प्रकरणांत आपण विचार करूं. जगताच्या आरंभीं कदाचित् सर्व लोक समाजांत सार-

खाच दरजा उपभोगीत असले तर कोण जाणे, इतिहासांत त्याची नोंध नाहीं. परंतु ज्ञातकालापासून तरी समाजांत कोणत्या तरी तत्त्वावर उभारलेला उच्चनीच भाव अनुभवास येत आहे; मग कोठें तें तत्त्व सांपत्तिक असेल, तर कोठें धार्मिक असेल. असें जर आहे, तर मग हा उच्चनीच भाव अपरिहार्य आहे किंवा काय, असल्यास तो कोणत्या तत्त्वावर असला तर इतर तत्त्वावर असल्यापेक्षां अधिक श्रेयस्कर होईल, अपरिहार्य नसला तर तो नाहींसा कोणत्या मार्गानें करावा व अखेर समाजाची सर्वोत्कृष्ट मांडणी कशी असावी याचा विचार समाजरचनेंत करावयाचा आहे.

समाजरचना हें समाजशास्त्राचें एक अंग आहे. पाश्चात्य राष्ट्रांत अगदीं अलीकडे पर्यंत समाजशास्त्र, असें कांहीं सुसंगत शास्त्र नव्हतें. एकोणिसाव्या शतकांत ऑगस्ट काँत या फ्रेंच तत्त्वज्ञानें प्रथमच समाजाच्या विस्तृत व्याप्तीचें संकलित स्वरूप ध्यानांत घेऊन, त्या विषयावर 'पॉझिटिव्ह फिलॉसफी' नांवाच्या आपल्या ग्रंथांत विवेचन केलें आहे. तेथपर्यंत समाजाची चिकित्सा, तर्कशास्त्रपद्धतीला धरून कोणीं केली नव्हती. सोशिऑलॉजी अथवा समाजशास्त्र हा शब्दहि प्रथम काँतनेंच प्रचारांत आणला. त्यानें आपल्या पूर्वोक्त 'पॉझिटिव्ह फिलॉसफी, ग्रंथाच्या मूळ आवृत्तीच्या चवथ्या खंडांत, एकशें पंच्यायशीं पानावर या शब्दाच्या अर्थाविषयीं असा खुलासा केला आहे कीं:—मनुष्यसमाजाच्या गति-स्थितीबद्दलच्या आद्यतत्त्वांच्या एकीकरणास एका शब्दानें उल्लेखितां यावें एवढ्याकरितां, ज्या शास्त्राच्या योगानें भौतिक ज्ञानाच्या साह्यानें आपल्याला समाजाची चिकित्सा करितां येईल तें समाजशास्त्र असा शब्दप्रयोग मी प्रथम उपयोजीत आहे."

काँतच्या जवळ जवळ समकालीन अशा जेम्स स्टुअर्ट मिल्ल नांवाच्या इंग्रज ग्रंथकाराला समाजाचें शास्त्रदृष्टीनें अध्ययन करण्याची

कल्पना सुचून त्यानें त्या विषयावर परिश्रम केले होते, व या शास्त्राचा बोधक असा एखादा शब्द योजिण्याची त्याची इच्छा होती. परंतु तसा एक शब्द न सुचल्यामुळें म्हणा अथवा इतर कारणांमुळें म्हणा त्यानें त्याऐवजीं ' सोशल एकॉनमी ' अथवा सामाजिक अर्थशास्त्र असा शब्द वापरला. परंतु त्या शब्दानें व्यापक बोध न होतां उलट विवक्षित विषयाच्या एकदेशाचेंच विवेचन होऊं लागलें. त्यापेक्षां काँतचा शब्द अधिक समर्पक असल्यामुळें पुढें त्या शास्त्राचा वाचक शब्द तोच होऊन बसला.

या समाजशास्त्राची व्याप्ति फार विस्तृत आहे. मानवी समाजाच्या व्यापारांत कोणत्या गोष्टीचा अंतर्भाव होत नाहीं ? सर्वच गोष्टींचा होणार ! धर्म, राजकारण, समाजरचना, नीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र, भौतिकशास्त्र इत्यादि सर्व विषय हे मानवी बुद्धीचे अथवा कर्तृत्वाचेच परिणाम असल्यामुळें त्या सर्वांचाच अंतर्भाव समाजशास्त्रांत होऊं शकतो. या सर्व शास्त्रांचा परस्पर संबंध काय आहे व या सर्व शास्त्रांच्या उत्कर्षापकर्षानें मानवी जातीच्या रचनेंत स्थित्यंतरें कसकशीं होत गेलीं हे पाहण्याचें काम समाजशास्त्रांचें आहे. त्यामुळें समाजशास्त्र म्हणजे वर निर्दिष्ट केलेल्या शास्त्रांहून तत्त्वतः भिन्न असें एखादें शास्त्र नसून त्या सर्वांच्या एकीकरणाचेंच पर्यायवाचक नाम आहे. फेअरबँक्स या ग्रंथकारानेंहि या शास्त्राचें उपलक्षण आपल्या ' समाजशास्त्राची प्रस्तावना ' नामक ग्रंथांत असेंच दिलें आहे. *

---

* Economy, politics, and a series of so called comparitive sciences deal, each with a particular class of social phenomena; while we have to discover the relation of these different classes for one people and one age and examine the development of a people from age to age. Sociology defined

लेस्टर वॉर्ड या लेखकानेंहि असाच अनुवाद केला आहे. "सृष्ट पदार्थांच्या वर्गीकरणांत, ज्याप्रमाणें सामान्य गोष्टींच्या पोटांत विशेषांचा अन्तर्भाव होतो त्याप्रमाणें समाजशास्त्रांत ज्ञानाच्या स्वतंत्र शास्त्ररूपी अनेक विशेषांचा अंतर्भाव होतो." काँत व मिल्ल नंतर या विषयाच्या विवेचनास पुष्कळ चालन देणारा ग्रंथकार हर्बर्ट स्पेन्सर होय. यानें आपल्या "समाजशास्त्राचीं मूल तत्त्वें" या ग्रंथांत स्पष्ट म्हटलें आहे कीं मनुष्याच्या सर्वांगी चिकित्सेचें शास्त्र म्हणजे समाजशास्त्र होय. *

या दृष्टीनें समाजशास्त्राकडे पाहिलें म्हणजे तें मानवी जातीच्या सार्वत्रिक व्यवहाराचें मुख्य स्थान ठरतें. हा संबंध मानवसमाज क्रमाक्रमानें अपकर्षाकडून उत्कर्षाकडे जात आहे अथवा त्यांत सुधारणा व उन्नति होत आहे असा उत्क्रांतिवादाचा सिद्धांत आहे. तेव्हां या नीच स्थितीतून उच्च स्थितीकडे जाण्याच्या प्रक्रियेस जर सुधारणा म्हणावयाचें तर समाजाच्या गतिशास्त्रासच सुधारणा म्हणावयाचें असें होतें. म्हणजे समाजशास्त्र व सुधारणा या दोहोंचें मानवीसमाज हें एकच अधिष्ठान होतें. तो समाज स्थित आहे अशी कल्पना करून

---

as a science of social phenomena includes all these sciences. In this general use of the term, it is not a distinct Science but rather the name for a body of knowledge including several sciences.

Arthur Fairbank's, 'Introduction to Sociology.' Intro. Ch. II.

* We may regard Sociology as one of the great orders of cosmical phenomena under which we may range the next most general departments as so many genera, each with its appropriate species.

Lester Ward's "Outlines of Sociology".

त्या सर्वांचें विवेचन म्हणजे समाजशास्त्र होय, व तो समाज आपल्या इष्ट साध्यस्थितीकडे चालला आहे अशी कल्पना करून त्याच्या गतीच्या नियमांची चिकित्सा करणाऱ्या पद्धतीस सुधारणा म्हणावयाचें. अर्थात दोहोंचा मूलाधार एकच होय. रवि, चंद्र, मंगळ इत्यादि ग्रहांची रचना, घटना, प्रकाश, उष्णता, महत्त्व, गति इत्यादींचें वर्णन गणितज्योतिष करितें व ते ग्रह गतिमर्त्तेत असतां त्यांचे पृथ्वीवर अथवा तिच्या वरील प्राण्यांवर कसे कसे इष्टानिष्ट परिणाम होतात हें फलज्योतिष निश्चित करतें: अर्थात् या दोहोंचें एकच अधिकरण ज्या प्रमाणें ग्रहगोल होत, त्याच प्रमाणें समाजशास्त्र व सुधारणाशास्त्र या दोहोंचें मानवीसमाज हें एकच अधिकरण होय.

याप्रमाणें मनुष्यजाति ही समाजशास्त्राच्या आद्यस्थानीं कल्पिल्यानंतर तद्विषक अभ्यासांतच इतर शास्त्रें कसकशा संबंधानें येतात तें आपण पाहूं. प्रथम हा मनुष्य कोणत्या विशिष्ठ प्रकारचा प्राणि आहे याविषयीं आपणास सविस्तर वर्णन करून देणारें मानवजातिवर्णनशास्त्र (ethnography) अस्तित्त्वांत येतें. नंतर या मनुष्यजातीच्या, शारिरिक चिन्हें, आकार, बांधा, स्वरूप इत्यादि वर्णनाच्या अनुरोधानें कोणत्या व किती मुख्य शाखा पडतात या विषयींचें विवेचन मानवजातिविभेदशास्त्र (ethnology) करितें. नंतर त्याच्या विशिष्ट शरीराचें सूक्ष्म वर्णन करणारें शरीरशास्त्र (physiology), त्याच्या कृतीचें वर्णन करणारें यंत्रशास्त्र (technology), गतकालीन शिल्पशास्त्रावर प्रकाश पाडणारें जीर्णशिल्पशोधनशास्त्र (archaeology) होय. मनुष्यानें राष्ट्र–रूपानें केलेल्या कृतीचें चित्र इतिहास दाखवितो. मनुष्याच्या व्यक्तिविषयक मनोरचनेचें वर्णन मानसशास्त्र (phychology) करितें, व त्याच्या अतींद्रिय कल्पनाशक्तीवर धर्मशास्त्र व तत्त्वज्ञान प्रकाश पाडतात. अखेर या मानवजातींचे समूह आपआपसांत

उच्चनीचत्त्व, धंदाकसब, इत्यादि कल्पनांमुळें जे पोटवर्ग करितात त्यांचें ज्ञान समाजरचनाशास्त्र आपल्याला करून देतें.

अशा पद्धतीनें एक विषयाच्या स्थूल अध्ययनास सुखात केल्यावर त्याच्या उपांगांच्या अनुरोधानें निरनिराळीं शास्त्रें उदयास येतात. त्या पैकीं कांहींचें स्वतंत्ररूपानें तर कांहींचें सामुदायिक रूपानें विवेचन या ग्रंथांत सांपडेल. या भागांत आपल्यास फक्त समाजरचनेचा विचार करावयाचा आहे. कोणताहि समाज घेतला तरी त्यांत आपल्याला निरनिराळे वर्ग सांपडतात. तेव्हां त्यांतील व्यक्तींचे परस्पर संबंध कोणत्या धोरणानें चालतात व ते कसे चालणें इष्ट आहे याचा विचार या भागांत करावयाचा आहे. या दृष्टीनें समाजरचनाशास्त्र हें समाजशास्त्राचें एक अंग असलें, तरी त्याहून विवक्षित विषयाच्या दृष्टीनें भिन्न आहे. *

जगताच्या आरंभापासूनच्या आपल्याला माहीत असलेल्या कोणत्याहि समाजाकडे अवलोकन केल्यास आपल्यास असें आढळून येईल कीं, त्यामध्यें कोणत्या तरी तत्त्वावर उच्चनीच भेद उत्पन्न होऊन त्याची विषम मांडणी होते. अलीकडील शोधावरून सर्व समाजांत अत्यंत प्राचीन समाज म्हणजे हिंदुस्थानांतील आर्यलोकांचा वेदकालीन समाज होय. त्यांत आर्य व दस्यु यांच्यामधील भेद आणि पुढें तर पुरुषसुक्तांत वर्णिल्याप्रमाणें चातुर्वर्ण्यपद्धति दिसून येते. या संबंधींचें विवेचन पुढें येईलच. यानंतर इजिप्त अथवा मिसर देश, खाल्डिया वगैरे देश घेतले, तरी त्यांत एक धर्माध्यक्ष पुरोहित वर्ग, राज्यकर्ते क्षत्रिय व

---

* Sociology besides the adjectival name Sociological has a shorter one viz. Social, which conveys a different idea.....

Wards "Outlines of Sociology."

इतर वर्ग असे विभाग दिसून येतात. नंतर ग्रीस व रोम वगैरे देशांतहि अभिजनवर्ग व गुलामवर्ग असे वर्ग दिसून येतात. इंग्लंड सारख्या देशांत सरदार व साधारण वर्ग असे, संपत्ति व कुल एतद्विशिष्ठ वर्ग आहेत. जपानांतहि सामुराय अथवा क्षत्रिय हा वर्ग बाकीच्या वर्गांपासून अगदीं भिन्न समजला जातो. तात्पर्य कोणत्याहि देशाकडे अथवा कोणत्याहि कालविभागाकडे अवलोकन केलें, तरी त्यांत पूर्वोक्त वर्गभेद प्रमुखपणानें दृग्गोचर होतो. मग त्याचें तत्त्व देशकालपरिस्थितीमुळें कोणतेंहि असो. तर याप्रमाणें आढळून येणारा वर्गभेद हा स्वाभाविक आहे किंवा काय याची उपपत्ति लाविली पाहिजे. कारण तो तसा स्वाभाविक व अपरिहार्य नसेल तर तो मोडून टाकण्यानेंच सुधारणा होणार आहे, व स्वाभाविक अथवा अपरिहार्य असेल तर तो योग्य तत्त्वावर स्थापित केल्यानें ती होणार आहे. या दोन विचारसरणीमुळें समाजरचनावाद्यांत वर्गभेद अवश्य व इष्ट मानणारे व अनावश्य व अनिष्ट मानणारे असे मुख्य दोन पक्ष उत्पन्न होतात. तत्तत्पक्षीयांचें काय म्हणणें आहे याचा आपण आतां विचार करूं.

वर असा उल्लेख आलाच आहे कीं, ऑगस्ट काँत या तत्त्वज्ञाच्या पूर्वीं सबंध मानवीसमाजाला सामुदायिक एकत्त्व आहे असें मुळींच समजलें जात नसें. अनेक पक्ष्यांचा समूह ज्याप्रमाणें कांहीं परस्पर सामाजिक संबंधानें नियमित झाला असें म्हणतां येणार नाहीं, अरण्यांतील पशूंच्या समुदायासहि समाजशास्त्र कोणी लागूं केलें नाहीं, तीच स्थिति मानवीसमाजाचीहि समजली जात असे. परंतु ऑगस्ट काँत या विवेचकानें मानवीसमाज हा एखाद्या यंत्ररचने प्रमाणें अथवा एखाद्या प्राण—विशिष्ठ—देहधारी प्राण्या प्रमाणें परस्पर संबद्ध आहे ही कल्पना निश्चित करून तिच्यावर आपली मानवीसमाजाच्या उपपत्तीची इमारत उठविली. काँत हा सन १७९८ सालीं जानेवारीच्या १९ व्या तारखेस

फ्रान्समध्यें माँतपेलिअर गांवीं जन्मला. अभ्यासक्रमांत गणित व भौतिक शास्त्रें यांचें अध्ययन त्यानें उत्कृष्ट रीतीनें केलें होतें. त्यानें पुढें आपली वृत्ति लहान लहान खासगी शिकवण्या शिकवून व कित्येक प्रसंगीं सार्वजनिक विश्वविद्यालयांत शिक्षक व परीक्षक होऊन चालविली होती. वर वर्णन केल्याप्रमाणें मनुष्यसमाजाचा एकत्वानें विचार करण्याची कल्पना त्याला सुचल्यावर फ्रान्समधील राज्यक्रांतीच्या पूर्वी ज्या ज्या ग्रंथकारांनीं समाजाच्या उन्नतीविषयीं कल्पना व मार्ग आपआपल्या ग्रंथांत वर्णिले होते त्या सर्वांचें त्यानें नीट मनन केलें. त्यांत कंदॉर्से नांवाच्या ग्रंथकाराच्या लेखांत त्याला ही कल्पना अव्यक्त रूपानें प्रथम दिसली कीं, मानवीसमाज हा एखाद्या सामुदायिक व्यक्तीप्रमाणें असून त्याची प्रवृत्ति प्रगमनशील आहे. हीच कल्पना पुढें काँतनें वाढवून तिचें पृथक्करणपूर्वक वर्णन आपल्या 'पॉझिटिव्ह फिलॉसफी' ग्रंथांत केलें आहे. सृष्ट पदार्थांतील सर्वांत श्रेष्ठ व उदात्त म्हणजे मनुष्यसमाज आहे व सर्व मनुष्यांच्या पूज्यत्वास व सेव्यत्वास तो पात्र आहे अशी त्या विषयींची श्रेष्ठता त्यानें व्यक्त केली आहे. या ठिकाणीं एक गोष्ट नमूद केली पाहिजे कीं काँत हा निरीश्वरवादी होता. जगताचा नियंता असा परमेश्वर कोणी नाहीं अशी त्याची ठाम समजूत होती. त्याबद्दलचें विवेचन पुढील धर्मविषयक प्रकरणांत येईल. परंतु परमेश्वराचें अस्तित्व त्याला कबूल नव्हतें एवढें सांगितलें म्हणजे त्या परमेश्वराच्या ठिकाणीं पूर्वोक्त मानवीसमाज मानल्यामुळें तो त्याला इतकें पूज्यत्व कां देत असे याची कल्पना होईल. मनुष्याची बुद्धि प्रगतिपर असते व आपल्यापेक्षां श्रेष्ठ स्थितीप्रत जाण्याचा त्याचा अहर्निश प्रयत्न असतो; अर्थात् अशा सर्वोत्तम स्थितीचा आदर्श म्हणून कांहीं तरी पदार्थ प्रेरक व साध्य म्हणून त्याला अवश्य असतो. आस्तिक लोक असा पदार्थ सर्व शक्तिमान् परमेश्वर आहे असें मानतात. परंतु काँतला तो मान्य

नसल्यामुळें व त्याच्या जागीं मनुष्यबुद्धीस प्रेरकस्थानीं कोणाची तरी आवश्यकता भासल्यामुळें त्यानें मानवीसमाज हाच सामुदायिक रूपानें त्या स्थानाला सत्पात्र आहे असें ठरविलें. समाजसेवा मनापासून शुद्ध अंतःकरणानें करणें हेंच मनुष्याचें सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य आहे, असा कार्याकार्यविवेक त्यानें ठरविला. ही त्याची मानवीसमाज अथवा जनता (Humanity) रूपी देवतेची कल्पना काय आहे तें आपण जरा सूक्ष्मत्त्वानें अवलोकन करूं. कोणत्याहि सजीव प्राण्याच्या शरीररचनेचा विचार केला असतां आपल्याला असें आढळून येतें कीं त्याचे अनेक अवयव व भाग असतात. त्या दरेक अवयवास अथवा भागास विशेष कार्य सोंपलेलें असतें, व या कार्यकर्तृत्त्वाच्या दृष्टीनें त्यांच्यांत आपसांत एक प्रकारचा भेदहि असतो. परंतु दरेक भाग हा आपल्याला नेमून दिलेलें कार्य इतर अवयवाच्या सहाय्यकारितेची अपेक्षा न ठेवितां केवळ स्वतःच्याच वैयक्तिक हितार्थ ज्याप्रमाणें करीत नाहीं, तर दरेक जण आपआपलें कार्य संबंध शरीरधारणाच्या मुख्य कार्याच्या अनुरोधानेंच करितो, त्याच प्रमाणें काँतच्या मानवीसमाजरूपी देहाचेहि कांहीं अवयव आहेत व ते आपल्याला नेमून दिलेलें कार्य अखिल समाजाच्या धारणार्थ करीत असतात. या कार्यभेदानें त्यानें समाजाचें भाग मुख्यतः चार पाडले आहेत. त्याचें वर्णन आपण त्याच्याच शब्दांनीं सारांशरूपानें करूं. तो म्हणतोः—

.....“ या प्रमाणें परमेश्वराच्या जागीं मानवीसमाजरूपी देवतेची प्रतिष्ठापना केली म्हणजे संबंध मानवजातीवर निःसीम प्रेम करणें व तिच्या सेवेस्तव अहर्निश झटणें हाच मनुष्याचा सर्वश्रेष्ठ धर्म ठरतो. दरेक मनुष्याच्या अंतःकरणांत असलेल्या स्वार्थीपणाचा नाश करून त्या ठिकाणीं समाजसेवेच्या तत्त्वांची दृढ स्थापना करण्याचें कार्य अत्यंत श्रमानें व आत्मशिक्षणानेंच साध्य होण्यासारखें आहे.

तें सर्वांनाच सारखें साध्य होण्या सारखें नसतें, कारण सर्वांची मानसिक व नैतिक उन्नति सारखी झालेली नसते. तेव्हां ज्या थोड्या लोकांची अशी उन्नति झालेली आहे, सत्यशोधनासाठीं स्वार्थाचा व ऐहिक गोष्टींचा त्याग करणारे असे जे कांहीं लोक असतील, त्यांना एक प्रकारें ब्राह्मण अथवा पुरोहित वर्गाचेंच स्वरूप येणार. म्हणून भविष्य काळांतील तत्त्ववेत्ते हे मानवसमाजरूपी धर्माचे पुरोहित होणार, आणि त्यांच्या नैतिक वर्तनाच्या व शुद्धतेच्या जोरावर समाजांतील सर्व भागांचें योगक्षेम चालेल. धार्मिक व नैतिक उन्नतीचें मूलतत्त्व म्हणजे, संसार व राजकारण यापासून पराङ्मुखता होय. व्यवहार व परमार्थ ही पूर्णत्वानें एके ठिकाणीं वास्तव्य करूं शकणार नाहींत. अर्थात हा पुरोहितवर्ग सत्य, शुद्ध व पवित्र आचरणाचा आदर्श म्हणून समाजाच्या आद्यस्थानीं स्वतंत्र असला पाहिजे. जगताचें सर्व व्यवहार सोडून दिल्यामुळें, सांसारिक सुखांतच केवळ निमग्न झालेल्या लोकांपेक्षां यांचा अधिकार फार उच्च असतो. मनुष्यजातीला उन्नतीप्रत नेण्याच्या कार्यांत हे बुरीण असतील. भौतिक शास्त्रें, काव्य, नीतिशास्त्र या सर्वांचा स्वतःचे आचरणांत नित्य उपयोग करून दुसऱ्यास उदाहरण रूपानें ते उपदेश करितील. "

" परमेश्वराच्या स्वरूपाविषयीं व अस्तित्वाविषयीं ज्या कल्पना सर्वमान्य आहेत त्या एकत्र संकलित केल्या तर त्यांचा निष्कर्ष असाच निघतो कीं, परमेश्वराचें जगतांत प्रत्यक्ष कार्य मुळींच असत नाहीं अंतरिक्षांत अथवा इतर कल्पनीय व अगम्य अशा ठायीं त्याचें वास्तव्य मानण्यांत येतें त्यामुळें त्या त्या विषयींच्या उत्कट भक्तीला कालांतरानें विरक्ततेचें व जगताविषयीं पराङ्मुखतेचें स्वरूप येतें. परंतु मानवधर्माचे पुरोहित समाजाच्या कल्याणाचें अध्वर्यू असल्यामुळें त्यांना व्यावहारिक कार्यांच करावीं लागतील. हें लोकशिक्षणाचें कार्य करण्यास हा पुरोहित

वर्ग इतर वर्गांपासून अगदीं अलग व स्वतंत्र राहिला पाहिजे. वर्णसंकर झाल्यास त्यांच्यात हें स्वातंत्र्य व ही नैतिक उन्नति कायम राहूं शकणार नाहीं. वर्णांची परस्परविलग्नता हें त्याच्या शुद्धतेचें मूळ होय. ”

“ तात्त्विक कल्पना व त्यांचा उपयोग करणारा व्यवहार यांचें अधिष्ठान नेहमीं भिन्नच राहिलें पाहिजे. जगताच्या नित्य व्यवहारांत आपण पाहूं लागलों तरी श्रेष्ठ कल्पना व कृति यांची फारकत असलेली आपल्यास आढळून येईल.एखाद्या उत्तम इमारतीची रचना करणारा शिल्पज्ञ प्रत्यक्ष मजूरीचें काम करूं शकणार नाहीं, व त्याला तें करावयास लाविलें तर त्याच्या कल्पकतेचा नाश होईल. कल्पना व कृति या दोहोंत कल्पना ही कृतीचा उद्गम असल्यामुळें श्रेष्ठपणास पात्र आहे त्या अर्थीं तत्त्ववेत्त्यांचा वर्ग स्वतंत्रच राहिला पाहिजे. ”

“ यावर कदाचित् असा आक्षेप घेण्यांत येईल कीं, अशा रीतीनें एका वर्गाच्या अथवा व्यक्तींच्या बुद्धिनिश्चयानें आपण वागणें व त्याची अधिकारिता मान्य करणें म्हणजे आपल्या मतस्वातंत्र्यावर तिलांजलि देणें आहे. परंतु हा आक्षेप बरोबर नाहीं. विधिवाक्य अथवा परंपराप्राप्त नियम यांना सर्वस्वी झुगारून देणें इष्ट नाहीं व यदाकदाचित् असलें तरी शक्य नाहीं. आपल्या बुद्धीप्रमाणें जर कोणाचाहि उपदेश नीतितत्त्वाच्या अगदीं विरुद्ध नसेल तर तो अमक्यानें सांगितला म्हणून आम्हीं मानणार नाहीं असें म्हणण्यांत अर्थ नाहीं. दीर्घ अनुभव, शुद्ध चारित्र्य व समाजाविषयीं प्रेम या गुणांनीं विशिष्ठ असा वर्ग हा नेहमीं अनुकरणीय व श्रेष्ठच राहणार. ”

“ याप्रमाणें जगताच्या योगक्षेमाचा व नीतितत्त्वांचा निधि पुरोहित वर्गाकडे दिल्यावर मग व्यवहार व प्रपंच यांजकडे पाहिलें पाहिजे.

राष्ट्राचें रक्त म्हणजे द्रव्य होय, व तें राष्ट्रपुरुषाच्या शरीराच्या एका भागांतून दुसऱ्यांत संक्रमण करणाऱ्या रक्तवाहिन्या म्हणजे व्यापारी वर्ग होय. अनेक पिढ्यांच्या अनुभवानें व नित्य व्यवहारांतील अवलोकनानें द्रव्याचा विनिमय योग्य रीतीनें करण्याची कला संपादन केलेला श्रेष्ठि-वर्ग हा प्रजेच्या आर्थिक कल्याणाबद्दल जवाबदार आहे. हा समाजाचा दुसरा मोठा वर्ग होय. द्रव्याची लालसा ही मद्याच्या लालसेप्रमाणें मनुष्याच्या लोभास कदाचित् अनिवार्य करील व मग हा वर्ग इतरांस पिळून काढील सबब या त्याच्या स्वैर वर्तनावर नैतिक अधिकाराचा दाब असावा एतदर्थ पुरोहित वर्गाची खास अवश्यकता आहे. या दोहोंच्या परस्पर प्रेमानें समाजांत सौख्य शांति व संपत्ति यांची वृद्धि होईल."

"समाजाच्या शीर्षस्थानीं पुरोहित वर्ग आला व हृदयस्थानीं व्यापारी वर्ग आला तरी हातापायांवांचून समाज कार्यें करूं शकणार नाहीं. या करितां मजूर अथवा कामगार वर्गाची अपेक्षा आहे. फुरसतीचा अभाव, द्रव्याची कमतरता वगैरे गोष्टींमुळें त्यांना राज्यसूत्रें हलवितां येत नाहींत व त्यांच्या अपुरत्या बुद्धिमत्तेमुळें व तात्त्विक कल्पनांच्या अभावामुळें त्यांना समाजाचे मार्गदर्शक होतां येत नाहीं, म्हणून हा वर्ग कार्यकर्ताच राहणार. त्यांचें बल त्यांच्या संख्येंत आहे व या दृष्टीनें बुद्धिसामर्थ्ययुक्त पुरोहितवर्ग व द्रव्यसामर्थ्ययुक्त श्रेष्ठि-वर्ग या दोहोंशीं संबंध असणारा हा कामगार वर्ग होय."

"समाजांतील पुरुषवर्गाची या प्रमाणें विभागणी होते."

"सृष्टींतील इतर प्राणिवर्गापेक्षां मनुष्याची श्रेष्ठता बुद्धिविषयक असते हें तत्त्व खरें आहे; तथापि केवल बुद्धीवर मनुष्याच्या विचार-सामर्थ्याची इमारत रचिलेली नसते. तिच्या बरोबरच मनोविकारांचेहि तितकेंच प्राबल्य असतें. दया, वात्सल्य, प्रेम, भक्ति, या उत्तरोत्तर

वृद्धि पावणाऱ्या पायऱ्या या मानवी मनोरचनेंतील एका महत्त्वाच्या भागाच्या निदर्शक आहेत. संसारांत या मनोविकारांचें मुख्य स्थान म्हणजे स्त्रीजाति होय. सबलानें दुर्बलाचें, श्रीमंतानें गरीबाचें व पुरुषानें स्त्रीचें रक्षण करावें हा सृष्टीचा नियम आहे. स्त्रीजाति स्वभावतः दुर्बल आहे. गर्भधारणा, प्रसूति वगैरे सारखे शारीरिक आपत्तीचे प्रसंग स्त्रियांना वारंवार अवश्य सोसावे लागत असल्यामुळें व त्यांच्या स्वाभाविक कोमलतेमुळें त्यांच्या भरणपोषणाचें सर्व ओझें पुरुषांनीं सहन केलें पाहिजें व त्याचा मोबदला स्त्रियांनीं गृहकृत्यांत दक्ष राहून व पुरुषजातीच्या प्रेमाचें वर्धन करून द्यावा हा परस्परांमधील उत्तम संबंध होय. ”

एकंदर समाजरचना जर वरप्रमाणें होईल तर मानवीसमाज सर्वोत्तम सौख्य पावेल असें ऑगस्ट काँत यानें प्रतिपादन केलें आहे.

समाजरचनेच्या वरील पद्धतीवर विरुद्धपक्षीयांचें आक्षेप काय आहेत, त्याचें आतां आपण परीक्षण करूं. विरुद्धपक्ष म्हणतो, वरील समाजरचना अगदीं चुकीची आहे, इतकेंच नव्हे, तर ती चुकीच्या पायावर उभारलेली आहे. वरील रचनेच्या मुळाशीं असलेल्या विचारसरणींत सृष्टीच्या दोन मुख्य नियमांचें उल्लंघन झालेलें आहे व त्यामुळें एकंदर विचारमालिका चुकली आहे. काँतला प्रथमतः या तत्त्वाची विस्मृति पडली कीं, सर्व मनुष्यप्राणी हे स्वभावधर्मानें तत्त्वतः एकसारखे असतात. अगाध महासागराच्या पृष्टभागावर उठणाऱ्या असंख्य लाटा या आकारानें अथवा रंगानें जरी एकमेकीपासून भिन्न दिसल्या, तथापि त्यांच्यामध्यें खरोखरीं तत्त्वतः साम्यच असतें व वरील उपाधिकृत भेद हे गौण असतात, त्याचप्रमाणें मानवीसमाजांतील दरेक घटक मनुष्य हा दुसऱ्या मनुष्याशीं तत्त्वतः सारखाच असतो. उदा-

हरणार्थ, सर्व मनुष्यांचें हृदय, उदर, फुप्फुस, अस्थि, मज्जा, इत्यादि अवयव सारखेच असतात, त्याप्रमाणें त्यांचीं अंतःकरणें, मनोविकार हेंहि सारखेच आहेत. असा एखादा तरी विषय आहे कां कीं जो शिक्षणानें मनुष्यप्राणी संपादन करूं शकणार नाहीं ? शिक्षणानें अथवा त्याच्या अभावानें कोणीहि मनुष्य चांभार, सोनार, व्यापारी, वकील, डॉक्टर वगैरे कोणत्याहि धंद्यांतील मूळ स्थितीहून अनुक्रमें उच्च नीच अशा स्थितींत जाऊं शकणार नाहीं काय ? साधारणतः धंद्याचें ज्ञान जर मनुष्याला परिश्रमानें साध्य करून घेतां येतें, तर मग तत्त्वज्ञानाचेंहि आकलन मनुष्यास कां करितां येऊं नये. त्या विषयांतील पारिभाषिक काठिण्य काढून टाकिल्यास त्यांतील प्रमेयेंहि अगम्य राहणार नाहींत. असें जर आहे, व मनुष्यजातींतील निरनिराळ्या व्यक्तींमधील फरक हे त्यांच्यांतील सारखेपणाच्या मानानें अगदीं क्षुल्लक आहेत, तर मग सबंध मानवजातीला एका सचेतन शरीराची उपमा देऊन, निरनिराळ्या व्यक्तिसमूहांना त्या शरीराचे निरनिराळे भाग कल्पून, त्यांना अवास्तविक तरतमभाव देणें हें अज्ञानाचें लक्षण नव्हे काय ? प्राणिशरीरांतील निरनिराळ्या अवयवांचा एकमेकांशीं असा कांहीं अंतःसंबंध असतो कीं, त्यांपैकीं कोणत्याहि एका अवयवावर झालेल्या क्रियेचे परिणाम इतर अवयवांवर होतात; असा संबंध मानवजातींतील निरनिराळ्या व्यक्तिसमूहांचाहि बऱ्याच अंशीं असतो ही गोष्ट खरी आहे, व त्यामुळेंच मानवजातीला सचेतन व अवयवी शरीराची कल्पना प्रथम सुचली असेल. तथापि तेवढ्यावरून त्या समूहांतील भागांची उच्चनीचता ठरवूं पाहणें वेडेपणाचें आहे. पृथ्वीगोलावर पर्वतांमुळें उंचचटेहि असतात व महासागरांमुळें खोलगेहि असतात. तथापि पृथ्वीच्या परिघाच्या मानानें ही निम्नोन्नतता जशी उपेक्षणीय आहे व तीमुळें पृथ्वीच्या गोलत्वाला ज्याप्रमाणें बाध येत नाहीं, त्याचप्रमाणें

मानवजातीच्या समानत्त्वालाहि बारीकसारीक बौद्धिक, शारीरिक इत्यादि फरकांनीं बाध येत नाहीं. शिवाय मानवसमाजाला वर दिलेली सजीव शरीराची उपमा दुसऱ्या एका दृष्टीनेंहि चुकीची आहे. शरीराची रचना नियमित व ठराविक आहे. पायांवर कमर, तीवर पोट, इत्यादि रचनेंत फरक सांपडत नाहीं. तसेंच दरेक अवयवाला जें कार्य करितां येतें त्याहून भिन्न कार्य त्या अवयवाकडून होत नाहीं. पायाला जेवतां येणार नाहीं व केवळ हातांवर मनुष्य चालूं शकत नाहीं. परंतु मानवजातींतील कोणतीहि व्यक्ति अभ्यासानें व प्रसंग-विशेषानें कोणतेंहि काम करूं शकते. राजनीतिकुशल मनुष्य प्रसंग-विशेषीं शस्त्रधारण करूं शकतो, व शिक्षणानें शेतकरीहि लोकनायक होऊं शकतो. असें असतां दरेक व्यक्तीला अथवा व्यक्तिसमूहाला विशेष बंधन घालून त्याची योग्यता व कर्तृत्त्व श्रृंखलित करणें म्हणजे मनुष्यजातीची उन्नति करण्याच्या ऐवजीं तिची अवनति करण्यासारखें आहे. रानटी व धर्मवेड्या हिंदू लोकांचीच स्थिति पहा. त्यांनीं असल्याच खुळचट तत्त्वांवर जातिभेदाची कल्पना काढून ती प्रचलित केल्यामुळें त्यांचा समाज एखाद्या कोंडलेल्या पाण्याच्या डबक्या-प्रमाणें गतिरहित व कुजका झाला आहे. तेव्हां कॉंतच्या मनांतून मनुष्यजातींत भेद कल्पून हिंदूंच्या वरील अपमार्गी प्रयोगाची पुनरावृत्ति करण्याचें आहे किंवा काय ? आतां कॉंतच्या मनांतून केवळ इतकाच वेडेपणा करण्याचें दिसत नाहीं. कारण त्यानें सर्वांना सारखें शिक्षण देण्याची योजना केली आहे. शिवाय दरेक मनुष्याला आपल्या इच्छेप्रमाणें वाटेल ती जात पत्करण्याची मुभा ठेविली आहे. तरी एकं-दरींत पाहतां कॉंत हा जातिभेदप्रियच होता व मनुष्य जातींतील स्थूल व सर्वव्यापी साधर्म्यापेक्षां क्षुल्लक व संकुचित वैधर्म्याकडेसच त्याची दृष्टि अधिक होती. व म्हणून तुरुंगांत टाकिलेल्या कैद्यांप्रमाणें मनुष्यजातीला

तीन जातीच्या तीन मोठाल्या कोठड्यांत अडकावून टाकून त्यांची प्रगति बंद करण्याच्या इच्छेचें श्रेय त्यानें संपादन केलें. परंतु आपण अशी आशा करूं या कीं, मनुष्यप्राणी अशा कृत्रिम बंधनानें निगडित न होतां, वाटेल त्या झाडावर आपलें घरटें बांधण्याची मोकळीक असलेल्या पक्ष्याप्रमाणेंच स्वतंत्रच राहील व ही आशा पूर्ण होण्याचा कालहि नजीकच येईल.

या प्रमाणें काँतच्या उपपत्तीवरील प्रथम आक्षेपाचें विवेचन केल्यावर, आक्षपेक दुसऱ्या दोषाचें उपपादन करितात. ते म्हणतात, तो दोष हा आहे कीं, काँतच्या मतें मनुष्य हा केवळ बाह्यकल्पनेप्रमाणें वर्तन करणारा प्राणी असून त्याला अंत:स्फूर्ति अशी कांहीं नाहींच. वर वर्णन केलेली जातिभेदाची कल्पना एखाद्या राष्ट्रांतील अथवा समाजांतील श्रेष्ठ पुरुषांनीं अथवा बहुजनसमाजानें पसंत केली व अमलांत आणिली, तथापि त्या बाह्यकल्पनेप्रमाणेंच मनुष्यप्राणी वर्तन ठेवील, त्याला त्यांत अंत:स्फूर्तीनें फरक करण्याची इच्छा होणार नाहीं, अथवा एका पिढीनें मान्य केलेलीं कल्पनातत्त्वें दुसऱ्या पिढीस बदलण्याची इच्छा होणार नाहीं इतका मनुष्यस्वभाव परच्छंदानुवर्ती, निरिच्छ व निर्विकार आहे असें मानणें हीच मोठी चूक होय. पुरोहितवर्गांतील लोक सर्वच स्वसुखनिरभिलाष व विरक्त असतील, धनसंमृद्ध वैश्यवर्गाला पुढें मार्गे केव्हांहि सत्त्वमार्गप्रवृत्ति होणार नाहीं, अथवा परमगहन असा सेवाधर्म कामगार वर्गाला निरंतर प्रियच राहील, या सर्व कल्पना म्हणजे मनुष्याच्या मनोविकाराच्या व महत्त्वाकांक्षेच्या अस्तित्त्वावरील कुऱ्हाडी आहेत. आपल्या पायांजवळील पाटींतील शंभर रुपयांच्या काचेच्या भांड्यांचे कालांतरानें दोनशें होतीलच, पुढें त्यांचे हजार होतील, नंतर मी बायको करीन व तिला लाथ मारीन असें मनोराज्य करणाऱ्या शेख महंमदाप्रमाणेंच मनोराज्य वरील उपपत्तीच्या मूळाशीं

आहे. एखादी गोष्ट चांगली असें आपल्या बुद्धीनें निश्चित केलें तरी हा बुद्धीचा निर्णय दुसरा मनुष्य नेहमीं पसंत करितोच असें नाहीं. आपल्या मनोविकाराला जें प्रिय वाटेल त्याचें सेवन करण्याकडेसच मनुष्याची प्रवृत्ति असते. तेव्हां पूर्वोक्त मनोविकारांचें प्राबल्य व्यवहारसिद्ध असतां केवळ कृत्रिम बंधनांनीं निगडित अशी समाजपद्धति मनुष्यजाति स्वीकारील हें असंभवनीय आहे. म्हणून वरील दोन्हीं दोषांनीं युक्त अशी ऑगस्ट कॉंतची समाजरचना अशक्य आहे.

वरील आक्षेपांत प्रत्युत्तररूपानें दोन सिद्धांत आले आहेत. एक हा कीं, मनुष्यजाति ही सामान्यतः शरीर, मन, बुद्धि, कर्तृत्व या सर्व दृष्टींनीं सारखीच आहे; व दुसरा हा कीं, तींतील दरेक व्यक्ति ठराविक परंपरा अथवा श्रेष्ठांचा उपदेश यांपेक्षां स्वतःच्या मनोविकारांवरच आपला कार्यभाग अवलंबून ठेवील. या दोन सिद्धान्तांवर आधुनिक समाजशास्त्रज्ञांनीं कांहीं आक्षेप घेतले आहेत ते कोणते तें आपण पाहूं.

ते म्हणतात, " सूक्ष्म दृष्टीनें जर आपण सुधारलेल्या देशांच्या इतिहासाचें परीक्षण करूं लागलों तर आपल्याला असें आढळून येईल कीं, त्यांच्यातील दरेक व्यवहाराची इमारत मनुष्यजातींतील विषमतेवर उभारलेली आहे. जन्मतः प्राप्त होणारी श्रीमंती व गरीबी ही विषमतेची खूण आहे. वंशपरंपरेच्या वतनाला अथवा राज्याच्या अधिकाराला मोठ्या मुलाचाच हक्क पोहोंचणें हें विषमतेचें मोठें चिन्ह आहे. कोणत्याहि देशांतील लोकांना वाटत असलेला परकीयांविषयींचा तिरस्कार व सापेक्षतेनें स्वतः विषयींची वाटणारी श्रेष्ठता असमानतेचीच दर्शक आहे. अशा प्रकारचीं अनेक उदाहरणें दाखवितां येतील. इतिहासांत पाहिलें तर इटलींतील रोमन लोक ग्रीक लोकांना ग्रेक्युलस (Greeculus) अथवा हीनत्वदर्शक अशा " लहान ग्रीक " नांवानें

संबोधीत, व त्यांच्या ठायीं भित्रेपणा व वृथा वल्गना या दोषांचा आरोप करीत. आर्यावर्तांत उत्तर ध्रुवाकडून आलेले आर्यलोक मूळ रहिवाश्यांना अनार्य, दस्यु अशा विशेषणांनीं उल्लेखून आपल्यापेक्षां हलके मानीत. युरोपांतील मध्यकालीन नॉर्मन राजे मूळ फ्रेंच रहिवाश्यांना शीलाच्या दृष्टीनें हीनबल मानीत. तात्पर्य काय कीं, एकीकडे मनुष्यजातीच्या समानत्त्वाच्या तात्त्विक सिद्धान्ताबरोबरच दुसरीकडे स्वभावकृत परिस्थित्यनुरूप फरकांमुळें विषमतेचें तत्त्व सर्व व्यवहारांत रूढ होत गेलें आहे. सबब या प्रश्नाचा आपण जरा शास्त्रीय दृष्टीनें विचार करूं."

* मनुष्यजातीचें आपण निरीक्षण केलें तर आपल्याला प्रथम तिच्यांतील निरनिराळ्या समूहांचे शरीरदृष्ट्या कांहीं परस्परभिन्न असे स्थूल वर्ग दिसतील. सुधारणेच्या दृष्टीनें सर्वांत कनिष्ठ असा नीग्रो अथवा कृष्णवर्ण लोकांचा वर्ग येतो. त्यांच्या कपाळाचा भाग हनुवटीच्या भागाच्या मानानें फार मागें गेलेला असतो. बुद्धिविषयक अथवा मानसिक शक्तीचा त्यांचा ठिकाणीं जवळ जवळ अभावच असतो, परंतु त्यांचे मनोविकार फार प्रबळ व भयंकर असतात. बुद्धिविषयक आणि नैतिक हीनता यांचा व मनोविकारांची प्रबलता यांचा दृढ संबंध आहे. अखाद्य असें या जातीला कांहींच नाहीं. इतरांच्या घ्राणेंद्रियाला असह्य असे उग्र वास यांला अत्यंत प्रिय असतात. तसेंच त्याचे मनोविकार बुद्धिनिर्णीत नसतात, त्यामुळें ते चंचल असतात. जीवाची पर्वा या लोकांना फार थोडी असते. मरणें किंवा मारणें या दोहोंतहि विशेष अघोरता अथवा गांभीर्य त्यांना मुळींच भासत नाहीं. याप्रमाणें शरीररचना व तज्जन्य मनःसामर्थ्य यांचें वैशिष्ट्य त्यांच्या ठिकाणीं असतें.

---

* पुढील विवेचन काउंत आर्थर द गोबिनो या फ्रेंच ग्रंथकाराच्या The inequality of Human Race अथवा 'मानवजातीची विषमता' या ग्रंथाच्या आधारें जवळ जवळ अक्षरशः केलें आहे.

या नंतरचा वर्ग पीतवर्णीयांचा होय. त्यांच्या शिरोभाग मागील वर्णांच्या लोकांच्या अगदीं विरुद्ध म्हणजे हनुवटीच्या मानानें पुढें आलेला असतो. कपाळ रुंद व उंच असतें. चेहरा त्रिकोणाकृति असतो. शरीर साधारणतः स्थूलप्राय असतें. त्यांच्या अंगांत उत्साहशक्ति कमी असून बहुशः आलस्याकडेसच कल अधिक असतो. त्यांची इच्छाशक्तीहि दुर्बल असते; व भौतिक सुखाची लालसा प्रसंगविशेषीं तीव्र होत असली तरी ती अमर्याद नसते. सृष्टींतील पदार्थांच्याकडेस उपयुक्ततेच्या धोरणानेंच तो अवलोकन करितो. त्याची बुद्धि अधिक व्यावहारिक असून तिचा पल्लाहि बेताब्राताचाच असतो. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे सुखांत, स्वस्थतेंत व चैनींत आयुष्य घालविण्याची इच्छा या वर्गांतील मनुष्यास अधिक असते. कोणत्याहि राष्ट्रांतील अथवा समाजांतील मध्यमवर्गाची पात्रता या पीतवर्णी लोकांत अधिक असते.

अखेरचा वर्ण म्हणजे आर्यवर्ण होय. यांच्यामध्यें बुद्धीची प्रगल्भता अधिक असते, स्वतंत्र इच्छाशक्ति असते व विवेचनात्मक शक्ति असते. उपयुक्तताप्रमाणेंच सृष्टपदार्थांच्या सौंदर्याची व विश्वांतील इतर पदार्थांच्या तुलनेनें त्यांच्या श्रेष्ठकनिष्ठतेची कल्पनाहि त्यांना ग्राह्य होते. आत्मसंरक्षणाच्या शक्तीबरोबरच परोपकाराची भावनाहि त्यांच्यांत असते. कोणत्याहि संकटास न जुमानतां त्यांतून आपला मार्ग काढण्याइतकें धैर्य, प्रसंगावधान, व बुद्धि त्यांच्यांत असते. मानापमानाबद्दलची त्यांची कल्पना तीव्र असते. शारीरिक दृष्टीनें तुलना करितां देखील ते वरील दोन्हीं वर्णांतील लोकांपेक्षां श्रेष्ठ आहेत. गौरवर्ण, उंच भालप्रदेश, सरळ नाक, लांबट चेहरा, उंच व प्रमाणबद्ध देहयष्टि या सर्वांवरून सौंदर्यदृष्टीनें ते इतरांपेक्षां श्रेष्ठ आहेत.

अशाप्रकारें मानवी समाजाचे साधारणतः तीन वर्ग आहेत. या जन्मसिद्ध व नैसर्गिक तफावतीमुळें अर्थातच त्या त्या वर्णांतील लो-

कांच्या बुद्धींत, कल्पनांत, समाजांच्या रचनेंत, व सुधारणेंत मोठें अंतर पडेल हें उघड आहे. असें जर आहे, तर सर्वांना एकच कायदा व एकच कसोटी लावून एकाच मालिकेंत बसविण्याचा प्रयत्न करणें हें अप्रयोजकपणाचें कृत्य होईल.

अशा रीतीनें परस्परभिन्न असलेल्या जाती एकमेकांच्या संबंधांत आल्या असतां त्यांच्या समाजरचनेवर परिणाम कसा होतो तें आतां आपण पाहूं.

बिशे नांवाच्या सुप्रसिद्ध शरीरशास्त्रज्ञानें मनुष्यजातीचें अत्यंत सूक्ष्म अवलोकन करून तिच्या प्रगतिअधोगतीची चिकित्सा करितांना आपला अनुभवजन्य सिद्धांत प्रथमच विशदपणानें असा मांडला कीं, सुधारणेचें बीज मनुष्यजातीच्या अतरंगांतच रूढ झालेलें असतें. मानवीसमाजाचे निरनिराळे भाग हे निरनिराळ्या सुधारलेल्या अवस्थेंत असतात, त्यांच्या अंतस्थ रचनेप्रमाणें कोणत्याहि मार्गानें जाण्याला त्यांना सोपें अथवा कठिण जातें व म्हणून सर्व समाजांना एकच कायदा लावणें अशक्य आहे. यामुळें समाजांमध्यें पृथक्करणाची प्रवृत्ति इतकी खोल गेलेली असते कीं, आपल्याशीं विसंगत असलेल्या समाजाशीं शरीरसंबंध करण्यास ते अत्यंत नाराज असतात. अरब लोकांच्या समाजाकडे पाहिलें तर तत्त्वतः जरी ते स्वतःला हॅम व शेम यांच्या कुळांतील वंशज म्हणवून घेतात तरी आपआपली जात दुसऱ्या जातीपासून अलग ठेविण्याविषयीं ते फार दक्ष असतात. स्पेन देश पादाक्रांत करून तेथें आपल्या अधिकाराचा झेंडा फडकविलेला असतांना देखील व्हॅलेन्शिआ, टॉलेडा, कार्दोवा व ग्रेनेडा येथें त्यांच्या जातींचे संघ परस्पराशीं अगदीं विलग्न स्थितींत रहात असत. तुर्की लोक, पर्शिअन लोक, हिंदु लोक, हे सर्व आपलें समाजभिन्नत्त्व कायम ठेवीत आहेत. इतकेंच नव्हे तर ज्या फ्रान्स देशांत इतर कोणत्याहि देशापेक्षां विवाहदृष्ट्या

समाजबंधन अधिक शिथिल आहे, त्या देशांतहि मुख्य शहरांखेरीज करून इतर देशविभागांत आपल्या लहानशा पोटजातीच्या बाहेर लग्न न करण्याची प्रवृत्ति फार जोराची दिसून येते. तात्पर्य, समाजरचना ही परिस्थितीच्या अपरिहार्यतेमुळें उच्चनीच या भावनेवर विषमच असलेली बहुतेक ठिकाणीं दृष्टोत्पत्तीस येते.

शरीरशास्त्र व मनःशास्त्र यांच्या दृष्टीनेंहि पाहतां ही प्रवृत्ति सर्वस्वी विघातक आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण पृथक्करणाची रीत सोडून भिन्न भिन्न समाज एकत्र होऊं लागल्यानें त्या त्या समाजांतील स्वतंत्र स्थितींत असतांना उत्कर्षानें वसत असलेल्या गुणांचा ह्रास होत जातो, व एक प्रकारची शारीरीक व मानसिक दुर्बलता त्यांच्यांत येऊं लागते. याला अपवादात्मक एक उत्तम उदाहरण म्हणजे हिंदु समाजांतील ब्राह्मणांचें होय. अनेक प्रकारच्या जातिनिर्बंधांनीं व धार्मिक कायद्यांनीं त्यांनीं आपली जात शुद्ध ठेविल्यामुळें त्यांची बौद्धिक शक्ति कायम राहिली आहे. यावरून असा सिद्धान्त स्पष्ट निघतो कीं, कोणताहि समाज जर रचनेच्या दृष्टीनें अविकृत राहिला तर त्याला नामशेष होण्याची केव्हांहि भीति नाहीं. * जर अरॅबेलाच्या लढाईच्या वेळीं

---

* I can say positively that a people will never die if it remains eternally composed of the same racial elements.

So long as the blood and institution of a nation keep to a sufficient degree the impress of the original, that nation exists.

But if like the Grecks and Romans of the latter Empire the people have been absolutely drained of its original blood and the qualities conferred by the blood, then the day of its defeat is the date of its death."

दरायसच्या सैन्यांत शुद्ध रक्ताचे पर्शियन सैनिक असते, जर शेबिआय्-च्या लढाईच्या वेळेप्रमाणेंच एकजातीय सैन्य रोमन लष्करांत असतें, तर हीं राष्ट्रें कधींहि नामशेष झालीं नसतीं. कदाचित् राष्ट्र इतिहासांतून गेलें तरी समाज अथवा त्यांची संस्कृति ही कधींहि नाहींशी होणार नाहीं. चीन देशाचें उदाहरण घेतलें तर असेंच दिसून येईल कीं, त्या देशाच्या समाजशुद्धतेमुळें त्या देशावर अनेक स्वाऱ्या झाल्या तरी चिनी समाज तसाच जीवंत राहिला आहे. लढाईसारख्या बाह्य आपत्तींनीं समाजाचें आयुष्य कधींहि नष्ट होत नाहीं. परंतु ज्या दिवशीं समाजाच्या मूळ रचनेंत फेरफार होईल, त्याची शुद्धता भेसळीच्या मिश्रणानें नाहींशी होईल, त्याच दिवशीं समाजाचें मरण निश्चित झालें असें समजण्यास हरकत नाहीं. परमेश्वरानें त्या समाजाच्या अस्तित्वाकरितां आंखून दिलेला अवधि पूर्ण झाल्यामुळें तो समाज व अर्थात् त्याच्याच बरोबर त्याचें एकत्व नष्ट होऊन त्याच्या जागीं अगदीं विसदृश असा समाज उत्पन्न झाला असें होईल. म्हणून जगताच्या आरंभापासून निरंतर अनुभवास आलेला सिद्धांत असेंच प्रतिपादन करितो कीं जगतांत सामाजिक विषमता ही अनिर्वाह्य आहे.

कित्येक लोक यावर असा आक्षेप घेतील कीं प्रारंभीं निरनिराळे समाज वर वर्णन केल्याप्रमाणें तत्त्वतः परस्पर भिन्न असले, तरी पण एकदा ते सुधारणेच्या रस्त्याला लागले म्हणजे त्यांच्यांतील भेद हळू-हळूं नाहींसे होऊन त्यांच्यांत सादृश्य अधिक उत्पन्न झालें पाहिजे. एखाद्या खेडेगावांतून बऱ्याचशा लोकांना एकाच परगावीं जावयाचें असल्यास प्रथम कोणी घोड्याच्या गाडींतून, कोणी बैलाच्या गाडींतून, तर कोणी पायीं याप्रमाणें चालत आले, तरी रेल्वेच्या पासून पुढें आगगाडींत जसे सर्व सारखेच होतात, त्याचप्रमाणें भिन्न मार्गांनीं चालणारे मानवी समाज सुधारणेच्या रस्त्यानें जातांना समानगुणधर्माचे

होतील. सुधारणेचीं तत्त्वें व तिचे मार्ग हे सर्वदा सारखेच असल्यामुळें प्रगमनशील समाजांना ते ' आपणासारखे करिती तत्काळ । नाहीं काळ वेळ तया लागी ॥, असेंच होईल. परंतु ही कल्पनाहि चुकीची आहे. प्रत्येक समाजाच्या मूळच्या गुणधर्मांप्रमाणेंच त्याची सुधारणेच्या मार्गांतील प्रगति होत असते व म्हणून त्या मार्गांत जातांनाहि त्यांच्यांत सादृश्य उत्पन्न होत नाहीं. समांतर रूळावरून जाणाऱ्या दोन निरनिराळ्या आगगाड्यांप्रमाणें क्वचित् प्रसंगीं त्या जवळ जवळ आलेल्या दिसल्या तरी त्यांच्यांत तत्त्वतः भिन्नताच कायम राहते असें इतिहासावरून निघणारें सिद्धांत सांगतात. इतिहासांतील कांहीं उदाहरणें घेऊन हें विधान आतां आपण परीक्षूं.

युद्धप्रसंगामुळें पर्शिया अथवा इराण व ग्रीस; ग्रीस व रोम, रोम व इजिप्त, आणि अरब व अर्वाचीन युरोप अशा भिन्न भिन्न देशांच्या संस्कृती एकमेकींच्या संसर्गांत आल्या असतां त्या प्रसंगीं काय प्रकार झालेला आपल्याला आढळतो? वरील जोड्यांपैकीं आपण पहिल्या जोडी परीक्षणासाठीं प्रथम घेऊं. ग्रीस व इराण या दोन देशांच्या इतिहासाकडे पाहिल्यास असें दिसेल कीं, ग्रीस देशांपैकींचे कित्येक अत्यंत समृद्ध व स्वतंत्र प्रांत एशिया मायनर व सीरिआ या इराण देशांतील दोन भागांच्या अगदीं नजीक होते. इराण देशांशीं त्यांचा व्यापार, प्रवास, इत्यादि अनेक प्रकारें अत्यंत निकट संबंध आला असतांहि त्यांच्या संस्कृती केव्हांहि एकधर्मीय अथवा एकजीव झाल्या नाहींत. दोन्ही देशांमधील राजकारणाचें स्वरूप अगदीं भिन्न असे. इराणची राज्यपद्धति राजसत्ताक, एकच्छत्री व वंशपरंपरागत असे. उलट ग्रीसच्या भागांपैकीं, स्पार्टा येथें ती मर्यादित राजसत्ताक होती, अथेन्स येथें प्रजासत्ताक होती, सिसिऑन येथें अभिजनसत्ताक, व मॅसिडोनिआंत जुलमी याप्रमाणें होती. पर्शियामध्यें सार्वदेशीय धर्मपद्धति एकेश्वरप्रामाण्य होती, तर ग्रीसमध्यें सृष्टीच्या भिन्न

रूपांनाच विभूती मानून त्यांच्या ठिकाणीं एक प्रकारचा श्रेष्ठ दर्जाचा मानवी पराक्रम व मानवी तेज कल्पून, पर्यायानें मानवी महतीचीच पूजापद्धति प्रचारांत होती. धर्माचे सर्व प्रकार राजशासनानें ठरवून टाकिले होते व त्याप्रमाणें ठरल्या वेळीं व ठरल्या ठिकाणीं अवश्य ते विधी केले म्हणजे मनुष्याचें धर्मकृत्य पूर्ण झालें असें मानण्यांत येई. श्रद्धा अथवा भक्ति यांची धर्माला जरूर आहे अशी कल्पना तेथें नव्हती. आचारविचारांविषयीं पाहूं जातां तर ते अगदींच भिन्न असत; व कोणत्याहि एका देशांतील मनुष्यानें दुसऱ्या देशांतील आचार अथवा पेहेराव यांचें अनुकरण करणें हे अविचारी छिचोरपणाचें लक्षण मानिलें जाई.

या परिस्थितींत शिकंदर बादशहाच्या आगमनानें एक प्रकारची क्रांति घडून येते किंवा काय असा भास झाला. पर्शियांतील मूर्ति, स्मरणीय वस्तू इत्यादींचा शिकंदर बादशहानें एका रात्रींत केलेला नाश पाहून व सरसहा ग्रीसमधील आचाविचारपद्धति पर्शियावर लादण्याचा त्यांचा संकल्प पाहून पर्शियाचें स्वत्व ग्रीसच्या तत्त्वांत मिसळून नाहींसें होणार असा क्षणैक भास झाला. परंतु लवकरच खुद शिकंदर बादशहालाच आपला मार्ग बदलण्याची बुद्धि झाली. आपणच स्वतः पर्शियाची संस्कृति उचलावी, अंगांत लांब कफ्तान, व डोक्याला एक फेंटा घालून सभोंवतीं खोजांचा परिवार ठेवून घेणारा शिकंदर आपल्या मातृदेशाला आपल्या दत्तक मातृदेशाची वर्टिक बनविणार असा रंग दिसूं लागला. परंतु शिकंदरच्या चाकरीचे सरदार, दरकदार यांना ही शिष्टाचाराची कोलांटी उडी पसंत न पडल्यामुळें शिकंदराला हा आपला नवा बेत पुन्हां बदलावा लागला व अखेर East is east, and west is west; and the twain shall never meet, म्हणजे पूर्व ती पूर्व व पश्चिम ती पश्चिम; या दोन दिशांचा पूर्ण मिलाफ होणें शक्य नाहीं, हें एका आधुनिक कवीचें वचनच खरें ठरलें.

हीच स्थिति इतर देशांची झाली. आपण आणखी एक उदाहरण अलीकडील काळांतील घेऊं. अरबी लोकांची संस्कृति व युरोपिअन अर्वाचीन संस्कृति यांचा झगडा युरोपांत झाला. महंमदानें आपला नवा धर्म स्थापून मुसलमान बनविलेले सर्व लोक व त्यांची बनलेलीं सर्व राष्ट्रें यांची संस्कृति एकजातीय नाहीं. त्यांचें मूळ केंद्र म्हणजे अरब लोक होत. महंमदाच्या लढाऊ धर्मानें त्या लोकांना नवीन चैतन्य आल्याबरोबर त्या लोकांची सर्व प्रकारें उन्नति होऊन युद्ध, वाङ्मय, शिल्पशास्त्र, कला इत्यादि सर्व गुणांत त्यांनीं आपली प्रगति करून घेतली. त्याबरोबर त्यांनीं दिग्विजयासहि सुरुवात केली होती, व अखेर युफ्रेटिस् व टायग्रीस नद्यांपासून तो पश्चिमेकडे व्हाइन नदी पर्यंत त्यांनीं आपला अंमल बसविला. विजयाची ही लाट थांबल्यावर नंतर तिची प्रतिक्रिया होऊन अरेबिअन लोकांना आपली स्वारी परत फिरवावी लागण्याच्या पूर्वी कांहीं शतकें युरोपांत अरबी व युरोपिअन अशा दोन्हीं संस्कृती नजीक वास करीत होत्या. त्यावेळीं अरबी लोकांनीं चालविलेल्या कॉर्दोवाच्या विद्यालयांतून आपलीं मुलें हल्लींच्या युरोपिअन लोकांचे तत्कालीन पूर्वज शतकेंच्या शतकें पाठवीत होते. तथापि आज या दोन्हीं संस्कृतींकडे अवलोकन केल्यास त्यांच्यामध्यें सादृश्य जवळ जवळ मुळींच दिसणार नाहीं. अरबी लोकांची एक सत्तात्मक राज्यपद्धति, राज्यरक्षणापेक्षां दिग्विजयांचें त्यांचें कौशल्य, अनेक पत्नीत्वांची त्यांच्यांतील चाल, स्त्रियांना पुरुषांपेक्षां कमी दर्जा देणारी त्यांची कुटुंबपद्धति, या सर्व गोष्टी युरोपियन लोकस्वच्छंदानुवर्ती राज्यपद्धति, राज्यसंरक्षणकौशल्य, एकपत्नीत्वाहिक लग्नपद्धति व स्त्रियांना श्रेष्ठ दर्जा देणारी समाजपद्धति यांच्यापासून अगदीं भिन्न आहेत. हीच गोष्ट कलाकौशल्य, काव्यवाङ्मय, आचारविचार इत्यादिकांत दिसून येते. तात्पर्य, या सर्व उदाहरणांवरून मानवजातीच्या समाजांतील

गुणधर्मांचें वैचित्र्य व त्यामुळें त्यांच्या संस्कृतींत व सामाजिक संस्थांतील अनुभवास येणारी भिन्नता या सिद्धांतरूप आहेत असेंच निष्पन्न होतें.

याप्रमाणें दरेक समाज दुसऱ्या समाजाहून भिन्न असतो, तद्वतच त्यां समाजांतील पोटभागहि कार्यदृष्टीनें भिन्न होतात. अनेक कालपर्यंत करीत आलेल्या उद्योगाच्या सवयीमुळें, आनुवंशिक संस्कारांमुळें, बुद्धि-विषयक योग्यायोग्यतेमुळें, समाजांतील सर्वच लोक सर्वच धंदे करण्यास सारखेच लायक अथवा तयार नसतात. वर वर्णन केलेल्या आक्षेपांतील उपन्यासाप्रमाणें जगांत अशक्य कांहीं नाहीं या सिद्धांताच्या अनुरोधानें दरेक मनुष्यास एकाच वेळीं सर्व गोष्टी शक्य आहेत असें उपपत्तीनें मानलें, तरी व्यवहारांत तसा अनुभव येत नसल्यामुळें साहजीकच त्यांच्यांत भेद पडतात. कित्येक समाजांत हे जन्मसिद्ध मानिले जातात, दुसऱ्यांत कर्म व गुण यांवर अवलंबून राहतात, तिसऱ्यांत सांपत्तिक तत्त्वावर पडतात, तर चवथ्यांत असे भेद वस्तुतः असले तरी ते आहेत असे कबूल करण्यांत येत नाहीं. तथापि कोणत्याहि समाजांत ते नसतात असें मुळींच नाहीं. गिडिंग्ज् या समाजशास्त्रज्ञानें समाजघटनेच्या चार पायऱ्या वर्णन केल्या आहेत. तो म्हणतो, प्रथमतः अरण्यांत वगैरे राहणाऱ्या रानटी लोकांत एकीकरणाची इच्छा होतें. नंतर अशा जनसमुदायास कोणत्याहि प्रश्नाची अनेक व्यक्ती मिळून चर्चा करण्याची बुद्धि होणें ही दुसरी पायरी होय. या चर्चेच्या योगानें संघटित कृति होऊन शहरें गांवें, देश इत्यादि संस्था निर्माण होणें व त्यांतून समाजानें आपला उद्योग चालविणें ही घटनात्मक तिसरी पायरी होय. व इतका अनुभव येतां येतां दरेक व्यक्तीच्या अथवा व्यक्तिसमुदायाच्या अंगचे गुण ज्याच्या त्याच्या प्रत्ययास येऊन त्यांचे गुणकर्माच्या व श्रमविभागाच्या तत्त्वावर निरनिराळे संघ बनणें ही अखेरची व चवथी पायरी होय. या संबंधानें उद्देशून गिडिंग्ज् यानें पुढें म्हटलें

आहे कीं, " धंद्यामुळें बनलेले स्वतंत्र संघ ह्याच निरनिराळ्या जाती बनतात. ब्राह्मण अथवा पुरोहित वर्ग, राज्यकर्ते अथवा क्षत्रिय, व्यापारी अथवा वैश्य व मजूर अथवा शूद्र या जाती समाजाच्या परिणत स्थितींत मिश्र होत नाहींत व म्हणून त्यांचें मिश्रण करण्याचा जर कोणी समाजसुधारक प्रयत्न करील तर त्याच्या पदरीं अपयश आल्यावांचून कधींहि राहणार नाहीं." *

वरील उतारा वांचतांच हिन्दुस्थानांतील आर्यसंस्कृतीप्रमाणें चालत असलेल्या वर्णपद्धतीचें कोणासहि स्मरण झाल्यावांचून राहणार नाहीं. सबब या पद्धतीचा इतिहास आपण आर्यसमाजाच्या आरंभापासून पाहून, नंतर त्याचें निरीक्षण आपण मागील प्रकरणांत सुधारणाशास्त्रांचें जें मुख्य लक्षण म्हणजे व्यक्तीची स्वतंत्रता असें मानिलें आहे, त्या दृष्टीनें करून आपला अखेर सिद्धांत ठरवूं.

चिकित्सक पद्धतीनें केलेल्या आधुनिक शोधांवरून सर्वांत प्राचीन अशा आर्य संस्कृतींतील आद्य वाङ्मय जे वेद, त्याचा काल ख्रिस्ती सनापूर्वी कमींतकमीं चार पांच हजार वर्षांपूर्वींचा होय असें आतां ठरलें आहे. हा सिद्धान्त आतां यूरोपिअन व अमेरिकन पंडितांनाहि मान्य झाला आहे. हल्लीं ज्ञात असलेल्या इतिहासावरून याच्या पूर्वी कोणताहि देश सुधारणेच्या स्थितींत होता असें उपलब्ध होत

---

* Segregrations due to vocation become definite class distinctions. The priestly, the ruling, the merchant, the artisan and the labouring classes do not become blended, as societies grow older. They become more sharply defined, Any secial reform that hopes for the interblending of classes is foredoomed to failure.

Giddings.

नाहीं. म्हणजे या वेदकालीन स्थितीपासून आतांपर्यंत जवळ जवळ सहा सात हजार वर्षें झालीं आहेत. या कल्पनेलाहि ग्रहण करण्याला कठिण इतक्या दीर्घ कालांत येथील समाजाची कोणत्या तत्त्वावर चालत आली आहे व तिची स्थित्यंतरें कशकशीं होत गेलीं तें तत्तत्कालीन वाङ्मयावरून आपण अंशतः तरी पाहूं.

वैदिक वाङ्मयांतहि ऋग्वेद हा सर्वांत प्राचीन होय. या ऋग्वेदांत जातिभेद दाखविणारें प्रसिद्ध पुरुषसूक्त आहे. हें सूक्त ऋग्वेदरचनेच्या दृष्टीनें प्राचीन आहे किंवा अर्वाचीन आहे याबद्दल पंडितांमध्यें मतभेद आहे. मॅक्समय्युलर, कोलब्रुक वगैरेंच्या मतें हें ऋग्वेदांतील सूक्तांच्या तुलनेनें पाहतां नवीन आहे व उलट पक्षीं डॉ. हॉग वगैरेंच्या मतें तें प्राचीन आहे. कसेंहि असो, ऋग्वेदकालीन हें सूक्त आहे याबद्दल कोणांतहि वाद नाहीं. यांत चातुर्वर्ण्याचा प्रथम उल्लेख आहे.

यत्पुरुषं व्यदधुः कतिधा व्यकल्पयन् ।
मुखं किमस्य कौ बाहू कावूरू पादावुच्येते ॥

ज्या वेळेस विराट्पुरुषाचे विभाग केले, त्या वेळेस त्याचें मुख कोणतें, हात कोणते, मांड्या कोणत्या व पाय कोणते, असा प्रश्नात्मक उपन्यास करून पुढील ऋचेंत त्याचें उत्तर असें दिलें आहेः—

ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत् बाहू राजन्यः कृतः ।
ऊरू तदस्य यद्वैश्यः पद्भ्यां शूद्रोऽजायत ॥

त्याचें मुख ब्राह्मण होत, क्षत्रिय हे हात होत, वैश्य मांड्या होत व शूद्र हे पाय होत. या प्रमाणें समाजाचे चार विभाग यांत स्पष्ट केलेले आहेत. कालानुक्रमानें या नंतर येणाऱ्या शतपथ ब्राह्मण, तैत्तिरिय ब्राह्मण, वाजनेय संहिता वगैरेंतहि हे विभाग स्पष्ट आहेत.

शतपथ ब्राह्मणांत प्रथम प्रजापतीनें पृथ्वी, अंतरिक्ष, आकाश इत्यादींची उत्पत्ति केल्याचें वर्णन करून मानवी उत्पत्तीविषयीं लिहितांना म्हटलें आहे कीं:—

भूरिति वै प्रजापतिं ब्रह्म अजनयत। भुवः इति क्षत्रं। स्वरिति विशम्।

या नंतर तैत्तिरिय ब्राह्मणांत म्हटलें आहेः—

ऋग्भ्यो जातं वैश्यं वर्णमाहुः। यजुर्वेदं क्षत्रियस्याहुर्योनिम्। सामवेदो ब्राह्मणानां प्रसूतिः। पूर्वेपूर्वेभ्यो वाचा एतदाहुः।

ऋग्वेदापासून वैश्यवर्ण उत्पन्न झाला, युजुर्वेदापासून क्षत्रियवर्ण व सामवेदापासून ब्राह्मणवर्ण होय. असें पूर्वाचार्यांपासून चालत आलेलें आहे. यांत आर्यवर्णत्रयीचाच उल्लेख आहे.

यापुढें वाजसनेयी संहितेंत सृष्टीच्या उत्पत्तीचा प्रकार वर्णन करितांना क्रमाक्रमानें चारी वर्णांची उत्पत्ति झाली असा लांब उतारा आहे.

पुढील उपनिषत्कालांत बृहदारण्यकांत हा भेद वर्णिला आहे.

ब्रह्म वै इदम् अग्रे आसीत् एकम् एव। तदेकं सन्न व्यभवत्। तत् श्रेयोरूपं अत्यसृजत क्षत्रं। यानि एतानि देवत्रा क्षत्राणि इंद्रो वरुणः इत्यादीनि।.....स न एव व्यभवत्। स विशं असृजत। यानि एतानि देवजातानि जनासः आख्यायन्ते वसवः रुद्राः इत्यादयः। स न व्यभवत्। स शौद्रं रूपं अत्यसृजत। पूषानम्। इयं वै पूषा। इदं सर्वं पुष्यति यदिदं किंचं।

या उताऱ्यांत साधारणतः दरेक वर्गाच्या गुणाची कल्पना येते. इंद्र, वरुण इत्यादि वेदांत पराक्रमी म्हणून वर्णिलेल्या देवांचा वर्ण क्षत्रिय म्हणून वर्णिला आहे. वसु इत्यादि त्याहून कमी प्रतीच्या देवांचा

वर्ण वैश्य मानिला आहे. पृथ्वीपासून भरणपोषण करण्याशीं अथवा कृषिकर्माशीं शूद्रांचा संबंध जोडला आहे. म्हणजे गुणकर्मविभागावर अवलंबून असणाऱ्या चातुवर्ण्याच्या उत्पत्तीचा उल्लेख यांत सांपडतो.

याप्रमाणें श्रुतिकालांतील संदर्भांचें त्रोटक अवलोकन केल्यानंतर स्मृतिकालांत ही पद्धति कशी होती तें आपण पाहूं. मनुस्मृतींत म्हटलें आहे:—

सर्वस्यास्य तु सर्गस्य गुप्त्यर्थं स महाद्युतिः
मुखबाहूरुपज्जानां पृथक्कर्माण्यकल्पयत् ।

सर्व सृष्टीच्या कल्याणार्थ ब्रह्मदेवानें निरनिराळ्या कर्माचरणांनीं विभक्त अशा चातुर्वण्याची उत्पति केली. नंतर सत्त्व, रजस् व तमस् या तीन गुणांची विभागणी या समाजपद्धतींत कशी झाली यांचें वर्णन दिलें आहे कीं:—सत्त्वगुणानें ब्राह्मण होतात, रजोगुणानें क्षत्रिय व वैश्य होतात व तमोगुणानें शूद्र होतात.

याचप्रमाणें याज्ञवल्क्यस्मृतींतहि सांगितलें आहे कीं:—

लोकानां तु विवृद्ध्यर्थं मुखबाहूरुपादतः ।
ब्राह्मणं क्षत्रियं वैश्यं शूद्रं च निरवर्तयत् ॥

या नंतरच्या महाभारतादि ग्रंथांत या पद्धतीवर फार आधार ठेऊन तिचें सांगोपांग विवेचन केलें आहे. त्या पुढील पुराणकालांत तर धर्माची सर्व इमारत या पायावर रचिली आहे असें मानिलें जात असे. महाभारतकालीन भगवद्गीतेंत या पद्धतीचें तत्त्व विशदपणानें वर्णिलें आहे.

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ॥

असें श्रीकृष्णानीं आपल्या विभूतिमत्त्वाच्या अधिकारानें सांगून, या समाजरचनेचा धागा मानवजातीच्या उत्पत्तीपर्यंत नेऊन पोंचविला आहे. त्याचबरोबर त्या पद्धतीचें तत्त्व, मनुष्यजातीचे गुण व कर्म यांनीं स्वभावतः पडणाऱ्या विभागावर अवलंबून आहे असें स्पष्ट सांगितलें आहे. याचाच अनुवाद पुन्हांहि अठराव्या अध्यायांत केला आहे कीं:—

ब्राम्हणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप ।
कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥

स्वभाव व स्वतःचें आचरण या तत्त्वांवर चातुवर्ण्याच्या कर्माचे विभाग पाडले आहेत असें सांगून, केवळ जन्मावरच जाति अवलंबून नसावी असें दर्शविलें आहे. प्रसंगविशेषीं इतर वर्णहि ब्राह्मणांचे गुरू होऊं शकत हें चातुवर्ण्याच्या तत्कालीन स्थितिस्थापकतेचें चिन्ह आहे. कौषीतकी ब्राह्मण उपनिषदांत गार्ग्य बालाकी याची कथा दिली आहे. आपल्या ज्ञानाचा गर्व वाहणाऱ्या गार्ग्य बालाकीस काश्य अजातशत्रु राजानें आपल्या श्रेष्ठ विद्येच्या प्रभावानें हटविलें व शेवटीं त्यास उपदेश केला; त्या वेळीं गार्ग्य बालाकीनें म्हटलें आहे:—

अजातशत्रो प्रतिलोमरूपम् एव तन्मन्ये यत् क्षत्रियो
ब्राम्हणात् उपनयते ।

क्षत्रियानें ब्राम्हणापासून उपदेश घेण्याचा हा उलट मार्ग आज मी स्वीकारतों. दुसरी एक कथा शतपथ ब्राह्मणांत दिली आहे. श्वेतकेतु आरुणेय नांवाचा ब्रह्मकुमार, प्रवाहन जैवालि राजाच्या दरबारीं एकदां आला असतां राजानें त्याला तत्त्वज्ञानाचे कांहीं प्रश्न विचारिले. त्यांचीं उत्तरें देतां न आल्यामुळें तो आपला बाप गौतम याजकडे परत गेला व त्यानें त्यास ही सर्व हकीकत सांगितली. ती ऐकून गौतम एकदम त्या राजाकडे गेला व त्याची विद्वत्ता पाहून त्यानें त्यास गुरु केला व

त्याच्यापासुन उपदेश घेतला. याप्रमाणें उत्पत्तिकालीं ही पद्धति गुण-कर्मांवर अवलंबून असल्यामुळें मनुष्यास आपल्या गुणकर्मांप्रमाणें वर्णांतर करितां येत असें अशाबद्दल पुष्कळ दाखलेहि वरील सर्व वाङ्मयांतून ठिकठिकाणीं सांपडतात.

वेदकालांत क्षत्रवंशांत उत्पन्न झालेला क्षत्रिय राजा देवापि यानें एकदा ब्राह्मण्य स्वीकारून मोठा यज्ञ करून पर्जन्यप्राप्ति करून घेतल्याचा उल्लेख यास्कानें केला आहे. ऐतरेय ब्राह्मणांत असाच एक उल्लेख आहे कीं, एका काळीं ऋषींनीं सरस्वती नदीच्या कांठावर एक यज्ञ आरंभिला असतां, त्या ठिकाणीं कवष ऐलूष या नांवाचा अब्राह्मण आला. त्यांच्या संसर्गाचा अधिक्षेप करून ऋषींनीं त्याला वाळवंटावर हांकलून दिला असतां त्यानें सरस्वतीची प्रार्थना कांहीं सुक्तांनीं केली व त्यामुळें तो मंत्रद्रष्टा ऋषि झाला. सरस्वती त्याच्या जवळ धांवून आली व तिनें त्याची तृषा शांत केली. अनेक वर्षें घोर तपश्चर्या करून विश्वामित्रानें ब्राह्मणत्वाची प्राप्ति करून घेतल्याची कथा विश्रुत आहेच. वाल्ह्या कोळी तपश्चर्येनें वाल्मीक ऋषि झाल्याची साक्ष रामायण देत आहे.

उलटपक्षीं हीन जातीचीं कृत्यें केल्यानें " ब्राह्मण्यादेव हीयते । " तो मनुष्य ब्राह्मण्यापासून च्युत होतो अशा आज्ञाहि प्रसिद्ध आहेत.

ऐतिहासिक दृष्टीनें या वर्णव्यवस्थेंत एक महत्त्वाची गोष्ट दृष्टोत्पत्तीस येते. चार वर्णांपैकीं तीन वर्णांना द्विज अथवा ज्यांचा उपनयन संस्कार झाल्यामुळें त्यांना वैदिक कर्मांचा अधिकार प्राप्त होऊं शकतो ते, अशी संज्ञा दिली आहे, यावरूनच जरी कर्मामुळें एकाच वर्णांत वरील तीन विभाग पडले असले तरी त्यांची एकात्मता सिद्ध होते. याच मताला पुष्टि देणारें दुसरें लक्षण हें कीं त्यांच्यांत आपसांत विवाह होत असत. प्रथमतः अनुलोम अथवा श्रेष्ठ वर्णाच्या पुरुषानें कनिष्ठ वर्णाच्या

स्त्रीशीं विवाह करणें प्रशस्त मानिलें जात असें. क्वचित् प्रसंगीं प्रतिलोम विवाहहि अपवादादाखल मानिला जात असे. ययाति या क्षत्रिय राजानें शुक्राचार्य या ब्राह्मणगुरूची कन्या शर्मिष्ठा इच्याशीं विवाह केल्याचे उदाहरण याच वर्गातील होय. अशा रीतीनें या वर्णत्रयींत एकात्मता होती. यावरून मूळ हिंदुस्थानांत आलेल्या आर्यांचेच उद्योगपरत्वें हे तीन विभाग पडले होते असें दिसून येतें. शूद्रांची स्थिति मात्र याहून उलट होती. म्हणजे आर्य लोक हिंदुस्थानांत येतेवेळीं जे तद्देशीय अनार्य होते त्यांना आर्यांनीं जिंकल्यावर त्यांनाच शूद्र मानले व म्हणून आर्यत्वदर्शक द्विज या कोटीच्या बाहेर त्यांना बगळलें गेलें.

या एकंदर हकीगतीवरून चातुर्वर्ण्यपद्धति ही आर्यसंस्कृतीच्या अगदीं आरंभापासून अस्तित्वांत आहे, परंतु हल्लींची तिची दृढता त्या वेळीं तिच्यांत नसून उलट स्थितिस्थापकता होती असा निष्कर्ष निघतो. डॉ. हॉग या जर्मन पंडिताचें मतहि असेंच आहे. तो म्हणतो, 'कित्येक लोक असें प्रतिपादन करितात कीं जातिभेदपद्धति ही वेदांतील प्राचीन सूक्तांतून दिसून येत नाहीं. परंतु हें प्रतिपादन चुकीचें आहे. फरक इतकाच कीं, स्मृतिग्रंथांतून वगैरे तिचें जें दृढ स्वरूप दिसतें तसें वेदकालीं नव्हतें व त्या काळचे जातिनिर्बंध अतुल्लंघनीय नव्हते.' *

---

* It has been asserted that the original parts of the Veda do not know the system of castes. But this conclusion was prematurly arrived at without sufficiently weighing the evidence. It is true it was not to be found in the later developed state...But nevertheless the system is alrady known in the earlier parts of the Veda...The barriers only were not so insurmountable as in later times.—

Dr. Haug's 'Essay on the Origin of Brahmanism.'

या योजनेंतील चातुर्वण्याच्या कर्मांचे विभाग भगवद्गीता वगैरे ग्रंथांत विशदरीतीनें वर्णिले आहेत. त्यावरून पाहतां त्यांत व या प्रकरणाच्या आरंभीं प्रसिद्ध समाजपंडित काँत यानें समाजाचे विभाग पाडून त्या पैकीं दरेकास नेमून दिलेल्या कर्माच्या विभागांत आश्चर्यकारक साम्य आढळतें.

याप्रमाणें या पद्धतीचा हिंदुस्थानांतील त्रोटक इतिहास आहे. इतर प्राचीन देशांतहि कोणत्याना कोणत्या तरी बीजरूपानें ती अस्तित्वांत होतीच व रोटीव्यवहार व बेटीव्यवहार हीं जीं तिचीं मुख्य चिन्हें तींहि त्या देशांत स्पष्ट दृग्गोचर होतीं. आधुनिक पंडित डॉ. भांडारकर म्हणतात, 'रोमन साम्राज्याच्या कालीं पॅट्रिशिअन व प्लेबिअन या दोन समाजविभागांत लग्नें होत नसत व याचप्रमाणें लग्नासंबंधीचें व सहभोजनासंबंधीचें प्रतिबंध ग्रीक, जर्मन व रशिअन लोकांतहि होते. परंतु कालेकरून इतर देशांत ते नाहींसे झाले व हिंदुस्थानांत मात्र वाढले. त्यांतील मूळ तत्त्वांची विस्मृति पडली व उपचार मात्र शिल्लक राहिला.' +

जगतांतील इतर कोणत्याहि समाजांत या तत्त्वावर रचिण्यांत आलेली वर्णव्यवस्थापद्धति न सांपडतां ती हिंदुस्थानांत सांपडते, यावरून अर्थातच् तिच्या उद्गमाविषयीं चिकित्सा करण्याची इच्छा समाजशास्त्रकोविदांना व्हावी यांत आश्चर्य नाहीं. ही पद्धति ज्यांच्या नित्य सरावांत पडली आहे त्यांच्यापेक्षां ज्यांना तिचा परिचय नाहीं अशा लोकांमध्यें तिच्या चिकित्सेची लालसा अधिक तीव्र असावी हें स्वाभाविक आहे. म्हणून निरनिराळ्या परदेशीय विद्वानांनीं तिचा उद्गम व प्रसार याविषयीं आपल्या उपपत्ती काढिल्या आहेत, त्यांचें आतां आपण थोडक्यांत अवलोकन करूं.

+ Dr. Bhandarkar's Presidential address at a meeting of the Aryan Brotherhood conference.

या पद्धतीचें विवेचन करण्याऱ्या युरोपिअन लोकांत एक वर्ग असा निघाला होता कीं, त्यांच्यामतें ही वर्णव्यवस्था म्हणजे निव्वळ एक छुच्चेगिरी अथवा थोतांड असून, लबाड ब्राह्मण लोकांनीं आपलें वर्चस्व कायम राखण्याकरितां मांडलेली फसवणूक होय. कोणत्याहि गोष्टीचा पूर्ण विचार न करितां, तिच्या परिस्थितीचें सूक्ष्म अवलोकन न करितां, आपल्याला ती गोष्ट परिचित नाहीं अथवा ग्रहण करतां येण्यासारखी नाहीं, म्हणून ती थोतांड आहे असें अज्ञानानें मानणाऱ्या वर्गातीलच पूर्वोक्त लोक असल्यामुळें, त्यांच्या मताची फारशी किंमत बाळगण्याचें कारण नाहीं. अल्पसंख्यांक ब्राह्मणांनीं मांडलेली फसवणूक हजारों वर्षें-पर्यंत कोट्यवधि लोकांच्या ध्यानांत येणार नाहीं, अथवा येऊन तिचें आविष्करण करून, प्रतिकार करण्याची व्यवस्था करण्यास ते तयार होणार नाहींत हें असंभवनीय आहे. शिवाय या संस्थेचा पूर्व इतिहास, तिच्या वाढीचीं कारणें, इत्यादि अंगांचा शास्त्रीय पद्धतीनें या लोकांनीं बिलकूल विचार न केल्यामुळें या विषयावरील त्यांचें मत उपेक्षणीय आहे.

यानंतरची या विषयावरील उपपत्ति नेसफील्ड याची होय. नेस-फील्डच्या मतें " आर्य लोक बाहेरून हिंदुस्थानांत आले त्या वेळीं त्यांच्यात वर्णव्यवस्था बिलकूल नव्हती. वेदांतील तद्वाचक पुरुषसूक्त हें पाठीमागून घुसडलेलें आहे. आर्यलोक येथें आल्यावर क्रमाक्रमानें त्यां-च्यांत व येथील प्राचीन रहिवाश्यांत शरीरसंबंध व इतर सर्व संबंध होऊन, लवकरच आर्य व अनार्य हा भेद साफ नाहींसा झाला. अर्थात वर्णाच्या श्रेष्ठकनिष्ठतेचा प्रश्न उरलाच नाहीं. येथील जातीभेदाचा वर्णाच्या उच्चनीचत्त्वाशीं संबंध नसून तो फक्त भिन्न कर्म व धंदा यांवर अवलंबून आहे; व या शिवाय या पद्धतीला दुसरा आधार बिल-

कूल नाहीं. * वाढती लोक संख्या, नवीन नवीन हस्तगत केलेले प्रदेश व धंद्यांतील विशेष कौशल्याची अपेक्षा, यामुळें क्रमाक्रमानें एकच धंदा करणाऱ्या लोकांचें समूह जमले व असे सर्व धंद्याचे जे भिन्न भिन्न समूह पडले त्यालाच जाती म्हणूं लागले. कालांतरानें केवळ धंद्याच्या धोरणावर उत्पन्न झालेलीं जातिबंधनें दृढ होऊन त्यांच्या परस्पराशीं संबंध न ठेवणाऱ्या हल्लींच्या जाती बनल्या. याचीं त्यानें अनेक उदाहरणें दिलीं आहेत. तेली, कोळी, चांभार, अहीर, कुंभार, सोनार, गडरिआ, डोम वगैरे जाती या सर्व धंद्यावरूनच बनल्या आहेत. यावरून धंदा हाच जातिभेदाचें तत्त्व आहे असा त्याचा सिद्धांत आहे.

परंतु इतर लोक या सिद्धांतावर असा आक्षेप आणतात कीं, जर हें तत्त्व खरें असेल तर मग या जाती दृढबद्ध कां व कशा झाल्या? जर केवळ धंदा करण्यानें जात निश्चित होतें, तर प्रथम एका जातींत असलेला मनुष्य दुसऱ्या जातीचा धंदा करूं लागल्यास त्याला त्या जातींत प्रवेश होण्यास हरकत पडते याचें कारण काय? उदाहरणार्थ, एखादा कुंभार जरी शिंप्याचें काम शिकून तयार झाला तरी त्यास शिंपी लोक आपल्या जातींत घेत नाहींत याला कारण काय? व या मुळेंच आपल्या जातीच्या बाहेर लग्न न करण्याचा निर्बंधहि कां व कसा उत्पन्न झाला? याचें उत्तर नेसफील्ड हा, मागील उपपत्तिवाल्याप्रमाणेंच 'ब्राह्मणांची करणी' असें देतो. ब्राह्मणांनीं आपल्या जातीचें श्रेष्ठत्व कायम राहण्याकरितां आपल्यापुरता असा निर्बंध योजिला व मग इतर जातींनीं त्याचें अनुकरण केलें. सर हर्बट रिस्ले यांच्या मतें हें उत्तर अगदीं असमाधानकारक आहे. ते म्हणतात " इजिप्त देशा-

---

* Function and function alone, as I think, was the foundation upon which the whole caste-system of India was built up.

विषयीं माहिती नसण्याच्या अठराव्या शतकांत ज्याप्रमाणें त्यांच्या धार्मिक वाङ्मयाविषयीं "तें इजिप्शिअन पुरोहितांनीं अथवा ब्राह्मणांनीं उत्पन्न केलेलें कपोलकल्पित शास्त्र आहे" असा अभिप्राय बेधडक ठोकून दिला, त्यापैकींचेंच नेसफील्डचें वरील विधान होय. ज्या उपपत्तीनें वंजारी, डोम, तेली वगैरे जातींच्या उत्पत्तीप्रमाणेंच कायस्थ, खत्री वगैरे जातींची उत्पत्ति लावण्याचा प्रयत्न करण्यांत येतो, त्या उपपत्तीच्या पुरस्कर्त्यांस अजून पुष्कळसें ज्ञान संपादन केलें पाहिजे."

या कल्पनेनंतर दुसरी एक कल्पना सर डेंझिल इबेटसन यानें बसविलेली होय. त्याच्या मतें आर्यसमाजांत प्रथम निरनिराळे देशविशिष्ट वर्ग जगांतील इतर सर्व समाजांप्रमाणेंच पडले. यानंतर त्या समाजाची दुसरी अवस्था म्हणजे त्यांत अथवा त्यांतील पूर्वोक्त देशविशिष्ठ वर्गांत धंद्यामुळें अधिक विभाग झाले. तिसऱ्यानें, प्रथम धंद्यामुळें पडलेल्या विभागांना अनेक पिढ्या चालत आलेल्या आनुवंशिकतेमुळे दृढता प्राप्त झाली. चवथी पायरी, ही आनुवंशिकता व तीमुळें आलेली दृढता कायम करण्याच्या कामीं धर्मबंधनांनीं उपाध्याय अथवा ब्राह्मण वर्गानें मदत केली ही होय व अखेर, वरील मार्गानें बनलेल्या समाजपद्धतींत उच्चनीचपणाचे भाग पडून, जातिविशिष्ट अभिमानामुळें आपल्याहून हलक्या मानिल्या जाणाऱ्या जातीशीं लग्नसंबंध न करण्याच्या प्रवृत्तीमुळें मूळची रचना दृढबद्ध होऊन तिच्या पोटवर्गांचें क्षेत्र वाढलें. अशी जातिभेदाच्या वाढीची प्रक्रिया आहे.

या उपपत्तीवर तीन चार आक्षेप येतात. प्रथम आक्षेप असा आहे कीं, ही एक उपपत्ती नसून अनेक उपपत्तींची भेसळ आहे. साधारणतः वर्णविभेदाच्या जितक्या कल्पना असूं शकतील, त्या सर्व या उपपत्तींत आणिल्या आहेत; त्यामुळें तिच्या शास्त्रीयत्त्वाला बाध येतो.

दुसरा आक्षेप सेनार्त या फ्रेंच पंडितानें घेतलेला असा आहे कीं, नेस-फील्डच्या उपपत्तीप्रमाणेंच पुरोहित वर्गाच्या करामतीला व अर्थातच् इतर वर्गांच्या परमतावलंबनाला हींत अवास्तव महत्त्व दिलें गेलें आहे. तिसरा आक्षेप त्याच पंडिताचा असा आहे कीं, इतर समाजांप्रमाणें देशविशिष्ट वर्ग हिंदुस्थानांत पडल्यानंतर अधिक भेद उत्पन्न करण्याचें कार्य केवळ धंद्याच्या भिन्नतेमुळेंच झालें असें मानण्यांत चूक झाली आहे. अखेरचा आक्षेप रिस्ले यांचा आहे कीं, या उपपत्तींत विवाहसंबंध वगैरे मुळें उत्पन्न होणाऱ्या नात्यागोत्यांच्या संबंधाचा जाती उत्पन्न करण्याच्या कार्यांत होणारा परिणाम विचारांत घेतला न गेल्यामुळें ती उपपत्ति अपूर्ण राहिली आहे.

या उपपत्तीवर आक्षेप घेणारा सेनार्त यानें आपली स्वतःची एक कल्पना बसविली आहे. त्यांच्या मतें जातिभेद हा, प्राचीन आर्यलोक हिंदुस्थानांत आल्यावर तद्देशीय परिस्थितीशीं त्यांच्या आलेल्या संबंधांचे नियमन करितांना त्यांच्या संस्कृतीपासून उत्पन्न झालेला यथायोग्य परिणाम होय. * हा परिणाम यथायोग्य आहे हें सिद्ध करण्याकरितां त्यानें रोमन व ग्रीक समाजांशीं त्याची तुलना करून दोहोंतील साम्य दाखविलें आहे. ज्याप्रमाणें हिंदुस्थानांत जाती झाल्या, त्याचप्रमाणें रोमन लोकांत gens अथवा भाग पडले. ज्याप्रमाणें सगोत्रीयांत हिंदुस्थानांत लग्नें होऊं शकत नाहींत, त्याचप्रमाणें प्लूटार्क या इतिहासकारानें वर्णिलें आहे कीं, रोमन लोकांतहि होत नसत. हिंदुस्थानांत ज्याप्रमाणें आपल्या जातीबाहेर बेटीव्यवहार होत नाहीं, त्याचप्रमाणें

---

* Caste is the normal development of ancient Aryan institutions, which assumed this form in the struggle to adapt themselves to the conditions with which they came into contact in India.

डेमॉस्थिनिसच्या वेळीं रोमन अथीनिअन लोकांत पॅट्रिशिअन अथवा श्रेष्ठ वर्गाशीं आपल्या वर्गांतील लोकांचा लग्नसंबंध व्हावा अशी इच्छा तेथील प्लेबिअन अथवा कनिष्ठ वर्गीयांना होई म्हणून तिचा निरोध करण्यासाठीं कायदे केले गेले होते. हिंदुस्थानांत यज्ञयागादि क्रिया करण्याचा शूद्रादिकांना प्रतिबंध असे, त्याचप्रमाणें रोमन लोक आपल्या जातिविशिष्ट यज्ञप्रसंगीं प्लेबिअनांना येऊं देत नसत. हिंदुस्थानाप्रमाणेंच रोमन लोकांतहि उपाध्याय वर्ग आपल्या देवतांना अर्घ्यप्रदान करीत व हिंदुस्थानांतील श्राद्धविधीशीं रोमन व ग्रीक लोकांच्यांत मृततिथीला होणाऱ्या ज्ञातिभोजनाचें साम्य आहे. हिंदुस्थानांत ज्याप्रमाणें ज्ञातिनिर्बंधाविरुद्ध वर्तन करणारांस ज्ञातिबहिष्कृत करण्यांत येतें, त्याचप्रमाणें रोमन लोकांतील कॅरिस्टिआ नांवाच्या ज्ञातिभोजनाच्या वेळीं भिन्न जातीयांप्रमाणेंच स्वतःच्या जातींतील नियम मोडणाराला येण्याची बंदी असे. अखेर ज्याप्रमाणें हिंदुस्थानांत जातीच्या तत्त्वावर त्यांच्या पंचायती केलेल्या आहेत, त्याचप्रमाणें रोमन लोकांतहि 'पॅट्रिआ पोटेस्टासची' पद्धत असे व त्यावेळीं ज्ञातीबद्दलच्या सर्व गोष्टींचा निर्णय तेथें होई. या सर्व साम्यावरून हिंदुस्थानांतील जातिभेद हा आर्यसमाजांच्या उन्नतीचा स्वाभाविक परिणाम आहे अशी सेनार्तची उपपत्ति आहे.

या उपपत्तीवरून महत्त्वाचा प्रश्न हा उद्भवतो कीं, याप्रमाणें जर जातिभेदाची पद्धति पाश्चात्य देशांतहि आर्यसंस्कृतीचा स्वाभाविक परिणाम म्हणून प्रचारांत आली होती, तर पश्चिमेंतील देशांत उत्तरोत्तर पोटजाती कमी कमी होऊन मुख्य जातींत त्या मिसळून जाण्याची प्रक्रिया व्हावी व हिंदुस्थानांत असलेल्या जाती अधिक वाढून त्यांची संख्या अधिक होत जावी, असा परस्परविरुद्ध परिणाम कां व्हावा? याची मीमांसा सेनार्तच्या उपपत्तीनें होत नाहीं. जाती या धंदा, देश-

विशिष्टता अथवा पुरोहित वर्गाची लुच्चेगिरी यामुळें उत्पन्न झाल्या असे मानणाऱ्या सर्व कल्पना जरी सेनार्त्च्या शास्त्रीय उपपत्तीनें नाहींशा झाल्या आहेत, तरी वरील प्रश्नांचा उलगडा तिनें होत नाहीं.

वरील सर्व उपपत्तींचा विचार करून सर हर्बर्ट रिसले यांनीं आपलें मत ठरविलें आहे. त्यांच्या मतें जातिभेदाच्या संस्थेच्या मुळाशीं दोन तत्त्वें आहेत. एक परिस्थिति, व दुसरें हिंदुस्थानांतील विशिष्ट विचार-पद्धति. त्यांपैकीं रिस्लेच्या मतें पहिलें तत्त्व सर्व मानवजातींत रूढ असतें; परंतु दुसरें मात्र हिंदुस्थानासच विशेष लागू आहे. जगाच्या इतिहासांत, ज्यावेळीं स्वारी करून अथवा देशविस्तारामुळें एका मानव-वर्गांतील लोक भिन्न वर्गांतील लोकांशीं संबद्ध होतात, त्या वेळेस जर दोन्ही वर्गांचे लोक मानवजातीपैकीं या प्रकरणांत वर वर्णन केलेल्या तीन मुख्य वर्गांतील कोणत्याहि एका समान वर्गांतलेच असले, तर त्यांच्यांत लग्नव्यवहार वगैरे सुरू होऊन, त्या दोन्ही वर्गांचें पूर्ण मिश्रण होऊन, पुढें त्यांची एकच जाति बनून जाते. परंतु ते जर भिन्न-वर्गीय असतील व जिंकणारे लोक वर्णानें, अथवा परंपरेनें जितवर्गापेक्षां भिन्न असतील व त्यांच्यांत वेळोवेळीं आपल्या मूळ स्थानापासून येणाऱ्या स्वतःच्याच वर्गांतील लोकांची भर पडत जात असेल, तर त्यांच्या सामाजिक उत्क्रांतीचा ओघ निराळ्या दिशेनें वाहत जातो. मग दोन्ही वर्गांतील मिश्रणानें तिसराच एक वर्ग उत्पन्न होतो. अर्थात्, हा वर्ग गुणानें अथवा रूपानें प्रथम प्रथम तरी मूळच्या दोन्ही वर्गांहून भिन्न असल्यामुळें त्याची जात निराळी मानिली जाते. अशा रीतीनें जातींची वाढ होते. हा प्रकार हिंदुस्थानाप्रमाणें इतर ठिकाणींहि अनुभवास येतो. दक्षिण अमेरिकेंतील मूळ रहिवाश्यांशीं युरोपिअनांच्या संबंधामुळें उत्पन्न झालेल्या म्युलॅटो, क्वॉड्रून, आक्टोरून, वगैरे जाती अगदीं

भिन्न भिन्न समजल्या जातात. त्यांच्यांत लग्नसंबंध वगैरे बिलकूल होत नांहींत. अमेरिकेंतील कानडा देशांत, मेक्सिको देशांत वगैरे ठिकाणींहि हाच प्रकार दिसून येतो. या उपपत्तीप्रमाणें हिंदुस्थानांत आर्य-लोकांचा प्रवेश झाल्यावर जसजसे ते दूरदूरच्या प्रदेशांतून पसरले, तसतसे त्यांचे तद्देशीयांशीं संबंध होऊन त्यापासून भिन्न भिन्न जाती निर्माण झाल्या. आलेल्या आर्यांत स्त्रियांचा भरणा थोडा असल्यामुळें त्यांनीं मूळच्या रहिवाशी स्त्रियांशीं लग्नें केलीं. मग मूळ देश फार दूर राहिल्यामुळें व उद्योगधंद्याच्या व्यग्रतेमुळें त्यांच्या मूळ वर्गांतील लोकांशीं त्यांचा संबंध राहीनासा झाला. तथापि ते राहिले त्या ठिकाणींहि त्यांनीं आपल्या श्रेष्ठतेचा अभिमान कायम ठेविल्यामुळें, आपआपसांतहि त्यांनीं निरनिराळ्या जाती पाडल्या. अशा रीतीनें हिंदुस्थानांतील दूरदूरच्या प्रदेशांत जसजसे आर्य लोक शिरले तसतशा तद्विशिष्ट परिस्थितीप्रमाणें त्यांच्या भिन्न भिन्न जाती झाल्या. याप्रमाणें जातीभेदाच्या पहिल्या तत्त्वाचा परिणाम झाला. हा परिणाम वर म्हटल्याप्रमाणें केवळ हिंदुस्थानासच लागू पडणारा नसून, भिन्नवर्गीय मिश्रण होणाऱ्या सर्व समाजांना सारखाच लागू आहे.

परंतु हिंदुस्थानच्या विचारसरणीमुळें त्यांच्या जातिभेदाला एक प्रकारचें विशेष स्वरूप आलें. येथें आल्यावर त्यांच्या तत्त्वविषयक विचार-सरणीला जें एक वळण लागलें, ऐहिक गोष्टींविषयीं जी एक उदासीनता त्यांच्यांत आली, तिचेंच फळ म्हणून जी व्यवहारपराङ्मुखता त्यांच्या ठिकाणीं उद्भवली, दैवावर हवाला ठेवण्याची जी प्रवृत्ति वाढली व पुनर्जन्माच्या तत्त्वामुळें आपल्याला प्राप्त झालेला हीनकुलीन जन्म हा आपल्याच पूर्वकर्मांचें फळ आहे असें समजून त्याविषयीं प्रतिकार न करण्याची जी बुद्धि त्यांच्यांत रूढ झाली, त्या सर्वांचा संकलित परि-

णाम हिंदुस्थानांत जातिपद्धति अधिक कायम करण्याकडेस झाला. या जन्मांतील परिस्थिति पूर्व जन्मांतील कर्माचें फळ आहे, व या जन्मांत जें कर्म केलें जाईल त्याचें फळ पुढील जन्मीं मिळेल व त्या पापपुण्याप्रमाणें जाति निश्चित होते, असा नियम मानण्यांत आला व म्हणून जाति बदलणें अशक्य मानलें जाऊन तींतच राहून " सहजं खलु यद्विर्निदितम् । न खलु तत्कर्म विवर्जनीयम्॥ " असें कालिदासाच्या शाकुंतल नाटकांतील धीवरानें म्हटल्याप्रमाणें आपलें कर्म करण्यांत समाधान मानण्याची प्रवृत्ति उत्पन्न झाली. यामुळें पाश्चात्य अथवा इतर देशांत पहिल्या तत्त्वामुळें होणाऱ्या परिणामांत व हिंदुस्थानांत या तत्त्वाच्या जोडीला दुसऱ्या तत्त्वामुळें होणाऱ्या समाजरचनात्मक परिणामांत फरक पडला, असें रिस्ले यांचें मत आहे. ×

याप्रमाणें एकंदर समाजरचनेचा इतिहास आहे. तो पाहतां समाजांत उच्चनीचभाव कोणत्याना कोणत्या तरी तत्त्वावर व कोणत्या तरी रूपानें राहतोच असें दिसून येतें. सुधारणाशास्त्राच्या दृष्टीनें कोणत्याहि समाजरचनेच्या चांगलेपणाचें लक्षण आपण असें ठरविलें आहे कीं, त्या लक्षणाप्रमाणें समाजांतील कोणत्याहि व्यक्तीला आपली पूर्ण उन्नति करून घेण्याला समाजाचा प्रतिबंध न होतां मोकळीक असावी. ही निशाणी लागू करतां असा निष्कर्ष निघतो कीं, ज्या समाजांतील कोणत्याहि व्यक्तीला अंगीं कर्तृत्व असतांहि केवळ जन्मतः प्राप्त झालेल्या परिस्थितीच्या निर्बंधानें आपली पूर्ण परिणति करून घेण्यास हरकत येते, तीसमाजपद्धति सदोष होय. याच्या उलट कल्पनेची स्थिति, म्हणजे ज्या समाजांत गुणाची व कर्माची चाड राहत नाहीं व या दोहोंनीं हीन

× Sis Herbert Risley's 'Essay on Caste Tribe and Race,' in the Census Report of India 1901.

असलेली व्यक्ति केवळ समानत्त्वाच्या तात्त्विक कल्पनेवरच आपल्या पेक्षां गुणांनीं व कर्मांनीं श्रेष्ठ असलेल्या व्यक्तीची बरोबरी करूं जाते, ती स्थिति तर प्रगतीला सर्वस्वी विघातक व संस्कृतीच्या आणि व्यवहाराच्या तत्त्वांच्या विरुद्ध आहे हें सांगणें नकोच. फ्रान्स देशांतील राज्यक्रांतीच्या प्रसंगीं या समतेच्या तत्त्वामुळें झालेले दुष्परिणाम हे, या विधानाचें ढळढळीत उदाहरण आहे. परंतु जर एखाद्या समाजांत हजारों वर्षेंपर्यंत चालत आलेल्या परंपरेमुळें भेद राहणारच, तर तो मनुष्यकृतीवर अवलंबून रहावा, दरेकास पूर्ण वैयक्तिक स्वातंत्र्य असावें, 'नर करणी करे तो नरका नारायण होएगा' अथवा वेणीसंहार नाटकांत म्हटल्याप्रमाणें 'दैवायत्तं कुले जन्म' अशी स्थिति असली तरी, 'मदायत्तं तु पौरुषम्' असेंहि त्या बरोबरच असावें, म्हणजे संस्कृतिशास्त्राच्या धोरणानें तो समाज चालत आहे असें होऊन त्याची निरंतर उन्नतीच होत राहील.

प्रकरण दुसरें.

जनताधर्म.

कोणत्याहि व्यक्तीला अखेर पूर्णस्थिति प्राप्त होऊन, तिला स्वतःची परिणति स्वतंत्रपणानें करितां येणें, ही संस्कृति अथवा सुधारणाशास्त्राची गुरुकिल्ली आहे असा सिद्धांत निश्चित केल्यावर, मानवी समाजांतील व्यवहाराचीं जीं धर्म, समाजरचना, राजकारण इत्यादि निरनिराळीं कपाटें आहेत, त्यांचीं कुलुपें वरील एकाच किल्लीनें कशीं उघडतां येतात याचें परीक्षण अवश्य प्राप्त होतें. त्यापैकीं समाजरचनेचा विचार आपण प्रथम करून असें ठरविलें कीं, परिस्थितीनें व योग्यतेनें मनुष्यप्राणी हा कांहीं अंशीं बद्ध असल्यामुळें जरी त्याला समाजांत कांहीं काळ जाति-विशिष्ठ होऊन रहावें लागतें, तथापि सत्कर्मानें व सद्गुणानें जातीचें कवच फोडून बाहेर येऊन मग सर्वस्वतंत्र स्थितींत तो सर्वश्रेष्ठवर्णीय होतो. यानंतर धर्माच्या बाबतींतहि हीच किल्ली चालविण्याचा प्रयत्न आपण करूं.

जगताचा अवाढव्य पसारा पाहिल्यावर कोणाहि शास्त्रज्ञाच्या मनांत प्रथम विचार अर्थातच् हा येणार कीं, त्याचें वर्गीकरण करून त्याची व्यवस्था कशी लावावी. पोस्टाच्या पेटींत हजारों लोक निरनिराळ्या गांवीं पोहोंचण्यासाठीं लिहिलेलीं पत्रें टाकतात. तीं घेऊन पोस्टाचे अधिकारी प्रथम त्यांचें वर्गीकरण करितात. एकाच आळींत, एकाच गांवांत, एकाच प्रांतांत, एकाच इलाख्यांत व अखेर एकाच देशांत जाणारीं पत्रें, याप्रमाणें त्यांच्या निरनिराळ्या पिशव्या करून नंतर त्या सर्व एका देशाच्या थैलींत घालतात व अशा रीतीनें प्रथम पेटींत टाकतेवेळीं

परस्परांशीं बिलकूल संबंध न दिसणाऱ्या पत्रांचा संबंध लागतो. त्याप्रमाणें जगतांत दिसणाऱ्या अनंत व असंख्य वस्तूंचा परस्परांशीं कार्यकारणभाव जुळविण्याची प्रवृत्ति शास्त्रज्ञाची असते. रसायनशास्त्रज्ञ सृष्ट रासायनिक वस्तूंचें परीक्षण करून, त्यांच्यांतील मिश्र द्रव्यें निश्चित करितो. पदार्थविज्ञानशास्त्री पदार्थांतील शक्तींचें वर्गीकरण करून, उष्णता विद्युत् वगैरे आद्यशक्ती किती आहेत तें निश्चित करितो. त्याचप्रमाणें धर्मशास्त्रज्ञ हा जगतांचें आदिकारण शोधून काढून, त्या कारणाशीं कार्यांचा संबंध काय आहे व तो कसा असावा याची चिकित्सा करितो. हें धर्माचें स्थूलकार्य आहे असें म्हणतां येईल. त्यांतहि मग तो बारीक भेद करूं लागला म्हणजे केवळ जगताच्या आदिकारणाचीच चिकित्सा करणाऱ्या शास्त्रास तत्त्वज्ञान म्हणतात, केवळ आचारास प्राधान्य देणाऱ्या भागास आचारशास्त्र म्हणतात, अशाप्रकारचे अनेक भेद पडतील. परंतु धर्माचें सर्वसाधारण लक्षण वर वर्णन केल्याप्रमाणें असें देतां येईल कीं, जगतांचें आदिकारण व त्यापासून उत्पन्न होणारी सृष्टि यांच्या संबंधांचें नियमन करणारें शास्त्र म्हणजे धर्म होय. या त्याच्या लक्षणाशीं निरनिराळ्या प्राचीन पंडितांनीं दिलेलीं धर्माचीं लक्षणें कितपत मिळतात याची आपण तुलना करूं.

जगताला कांहीं तरी आदिकारण आहे व त्याचा सर्व जगताशीं संबंध आहे अशा प्रकारचा विचार, जगताच्या ज्ञात इतिहासाची जितकी माहिती आपल्याला उपलब्ध आहे तिच्या आरंभापासून केलेला दिसून येतो. या कार्यकारणसंबंधाला संबोधितांना 'धर्म' हा शब्द वापरावा किंवा नाहीं याची चिकित्सा निरनिराळ्या पंडितांनीं केली आहे; त्या पैकीं निरनिराळीं मतें धारण करणाऱ्या मुख्य मुख्य पंडितांच्या व्याख्या आपण पाहूं. जर्मन तत्त्ववेत्ता इमॅन्युअल कँट यानें म्हटलें आहे कीं, "धर्म म्हणजे नीतिशास्त्र होय. धर्मशास्त्र हें परमेश्वरानें मनुष्याच्या

वर्तनासाठीं घालून दिलेल्या नीतिनियमांचें एकीकरण होय. " अर्थात्च या कँटच्या व्याख्येप्रमाणें जगताचें आदिकारण म्हणून कोणी परमेश्वर आहे, तो सर्व नीतिमत्तेचा पर्यायवाचक आहे व म्हणून त्याच्याशीं आपला असलेला संबंध त्या नीतितत्त्वांच्या आज्ञांवर अवलंबून आहे. अर्थात् आपण नीतिमत्तेनें वागणें—परमेश्वराच्या आज्ञांचें पालन करणें म्हणजेच धर्माचें आचरण करण्यासारखें आहे.

या व्याख्येच्या अगदीं उलट धर्माची व्याख्या फिश्टे या कँट नंतरच्या जर्मन तत्त्वज्ञानें केलेली आहे. तो म्हणतो, " धर्माचा व व्यवहाराचा अथवा आचाराचा कांहीं एक अभेद्य संबंध नाहीं. आचार अथवा व्यवहार यांची सुव्यवस्था लावण्यास नीतिशास्त्र पुरें आहे. धर्माचा विषय ज्ञान होय. जगताच्या आदिकारणाचा व जगताचा संबंध दर्शविणारें ज्ञान हाच धर्म होय. "

तात्त्विक कल्पना व व्यवहार यांच्या अनुरोधानें केलेल्या धर्माच्या वरील दोन भिन्न व्याख्यांप्रमाणेंच दुसऱ्या एका तत्त्वाच्या अनुरोधानें धर्माच्या दोन परस्परभिन्न व्याख्या दुसऱ्या दोन पंडितांनीं केल्या आहेत. श्लायरमॅकर नांवाच्या एका तत्त्वज्ञानें अशी व्याख्या दिली आहे कीं, ज्याच्यामुळें आपलें नियमन होतें, परंतु ज्याचें ग्रहण आपण करूं शकत नाहीं, अशा कांहीं तरी आद्यतत्त्वावर संपूर्णतः अवलंबून राहणें म्हणजे धर्म होय. ही व्याख्या वांचल्याबरोबर मागील भौतिक शास्त्रांच्या प्रकरणांत आत्म्याची जी व्याख्या बृहदारण्यक उपनिषदांत याज्ञवल्क्यानें केलेली दिली आहे, तिचें स्मरण झाल्यावांचून राहणार नाहीं. तोहि असेंच म्हणतो कीं, " यः पृथिवीमंतरा यमयति । यं पृथिवी न वेद । " जो सर्व पृथ्वीचें आंतून नियमन करितो परंतु पृथ्वी ज्यास जाणत नाहीं तो आत्मा होय. परंतु या व्याख्येवर विरुद्ध-

मतवादी असा आक्षेप घेतात कीं ती अगदीं चुकीची आहे, कारण तींत परतंत्रतेचें तत्त्व गोंविलेलें आहे. जिचें स्वरूपहि आपल्याला कळत नाहीं, अशा कांहीं वस्तूवर अवलंबून राहणें म्हणजे आपली स्वतंत्रता घालविणें होय; व हाच जर धर्म असेल तर कुत्रा हा प्राणी सर्वांत अधिक धार्मिक म्हणावा लागेल ! तर ते म्हणतात—व असें म्हणणाऱ्यांचा पुरस्कर्ता हेगेल होय—कीं, धर्म म्हणजे पूर्ण स्वातंत्र्य होय; कारण सृष्टीचें अपरिमित आद्यतत्त्व, परिमित अशा प्राण्याच्या द्वारें व्यक्त होणें—अर्थात् तें आपल्या स्वभावाप्रमाणें पूर्ण स्वतंत्र राहणें—म्हणजे धर्म होय.

अर्थात् वरील दोन्हीं व्याख्येंत सृष्टीचें आद्यतत्त्व म्हणून कांहीं आहे हें गृहीत धरलेंच आहे; व जवळ जवळ तितक्याच प्रमाणानें तें अज्ञेय आहे असेंहि मानिलें आहे. जर तें जाणणें कठिण आहे तर तें माना तरी कशाला, अशा अडचणीमुळें प्रत्यक्षप्रमाणवादी लोकांनीं त्या तत्त्वाला अर्धचंद्र देण्याचाच विचार केला. अशा भौतिकशास्त्रवाद्यांत अग्रेसर कॉंत यानें त्या आद्यतत्त्वाच्या जागीं मानवसमाज याचीच प्रतिष्ठापना केली. चांगलीं कृत्यें करणें म्हणजे धार्मिक आचरण करणें, असें साधारणतः व्यवहारांत समजलें जातें; तर अधिकांत अधिक माणसांचें भलें करणें, त्यांची निरपेक्ष सेवा करणें म्हणजेच धर्माचरण होय. अधिकांत अधिक मनुष्यांचा समाज म्हणजे अर्थात् अखिलमानवसमाज होय. तर मग तो सोडून अव्यक्त व अकल्पनीय अशा परमेश्वराकडे कशाला वळा, अशी विचारसरणी कॉंतनें योजिली आहे. याच्या अगदीं उलट धर्मा-बद्दलची कल्पना फॉयरबॅक यानें केली आहे. मनुष्यजातीपेक्षांहि श्रेष्ठ अशा विश्वनियंत्याची कल्पना टाकून स्थूल व दृष्टिगोचर अशा मानव-समाजालाच धर्माचें आदिस्थान मानण्याचें अधःपतन कॉंतनें केलें, तर त्याच्याहि पेक्षां खालीं उतरून फॉयरबॅकनें धर्मकल्पनेला अशी उपपत्ति जोडिली कीं, धर्माचरण, परोपकार इत्यादि सर्व कल्पना स्वसुखार्थ

आहेत. एखादी क्षुद्र वस्तु प्राप्त झाल्यानें जसा एखाद्या क्षुद्र मनुष्यास आनंद होतो, तसाच आनंद दुसऱ्यास मदत केल्यानें श्रेष्ठ पुरुषास होतो. परंतु दोहोंतहि आपल्याला स्वतःला सुख होणें हाच साध्य अर्थ असतो. अर्थात् मनुष्यानें आपल्या स्वतःला सुख होईल असें आचरण करणें म्हणजेच धर्माचरण करणें होय, व म्हणून मनुष्य स्वतःच स्वतःचा देव आहे.

धर्माविषयींच्या निरनिराळ्या कल्पनांचीं रूपांतरें वर दिल्याप्रमाणें विविध आहेत. परंतु त्या सर्वांच्या मूळाशीं एक गोष्ट आहे असें सहज दिसून येईल. सर्व सृष्टीचें आद्यतत्त्व कांहीं तरी आहे, व त्या आद्यतत्त्वाचा व सृष्टीचा संबंध काय आहे हें कळून त्याप्रमाणें आचरण करणें यालाच धर्म म्हणतात, असें वरील सर्व कल्पनांवरून स्पष्ट होतें. वरील व्याख्यांपैकीं फॉयरबॅकची व्याख्या अगदींच निरुपयोगी म्हणून टाकून दिली, तरी विचार करण्यासाठीं कॉंतची व्याख्या उरते. कारण अचिंतनीय अशा परमेश्वराच्या कल्पनेच्या जागीं मूर्त अशा मानवसमाजाची स्थापना त्यानें केल्यामुळें, सुविचारी पुरुषांत पुष्कळ बुद्धिभेद होण्याचा संभव आहे. समाजरचनेच्या प्रकरणांत आम्हीं वर्णन केलेंच आहे कीं, मानवसमाज म्हणजे एकामेकांपासून अलग असलेल्या असंख्य प्राण्यांचा समूह नसून त्यांच्यांत एकाप्रकारचें एकात्मक चैतन्य भरलेलें आहे असें त्यानें दाखविलें. निरनिराळीं कार्यें करणारीं व एकामेकांपासून अलग दिसणारीं इंद्रियें जशीं एकाच प्राणशक्तीनें प्रेरित असतात, तशीच मानवसमाजाविषयींची कल्पना कॉंतनें रूढ केली. याप्रमाणें एकाच चैतन्यानें प्रेरित झालेलें " अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं " अनंतबाहू, उदर, मुख, नेत्र इत्यादियुक्त असें मानवसमाजाचें विश्वरूप पाहून त्यालाच परमेश्वराच्या जागीं कल्पून, भगवद्गीतेंतील अर्जुनाप्रमाणें " ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा " झालेला कॉंत या विश्वरूपाच्या सेवेचा धर्म उपदेशूं लागला. या त्याच्या

विचारसरणीला हल्लींच्या युगांतील भौतिक विचारसरणी फार अनुकूळ झाली. त्यानें असा विचार केला कीं, मनुष्यानें परमेश्वराच्या कल्पनेचा आश्रय एवढ्याच करितां केला कीं, आपल्या बुद्धीला अगम्य अशा चमत्काराचा उलगडा कोणाच्या तरी कर्तृत्वाच्या कल्पनेनें व्हावा. आपल्याला अगम्य अशा वस्तूंचा कर्ता आपल्याच सारखा, परंतु आपल्याहून श्रेष्ट असा कोणी तरी असावा ही समजूत सार्वत्रिक आहे. अर्थात् प्राचीनकाळापासून सृष्टचमत्कारांच्या ज्या ज्या कल्पना उकलत नसत, त्या त्या कल्पनांच्या ठिकाणीं परमेश्वरत्व त्या कालच्या लोकांनीं कल्पिलें. परंतु क्रमाक्रमानें भौतिकशास्त्रांच्या साह्यानें हे चमत्कार उकलूं लागले. निरंतर मंदगतीनें वाहणारा वायु प्रसंगविशेषीं जेव्हां झंझावाताचें रूप धारण करितो, धान्य वगैरे पिकविण्याकरितां व उष्णकालाचा ताप शांत करण्याकरितां मोत्यांच्या बिंदुमालिकेप्रमाणें पडणाऱ्या पर्जन्यधारा ज्या वेळेस हत्तीच्या सोंडेप्रमाणें जलवर्षाव करूं लागतात, शांत, गंभीर व काचेसारखा पृष्टभाग असलेला समुद्र ज्यावेळीं पर्वतप्राय लाटा उसळवून पृथ्वीचा प्रलयकाल जवळ आल्याचा भास उत्पन्न करितो, एरव्हीं नियमानें व निश्चित कलांनीं प्रकाशमान होणारा शीतकिरण चंद्रमा ज्या वेळेस पौर्णिमेच्या दिवशींहि काजळा सारखा काळाकुट्ट होतो, निरंतर उधळलेल्या फुलांप्रमाणें प्रकाशणाऱ्या तारासमूहानें युक्त असलेल्या आकाशांत एखाद्या प्रचंड देवमाशाप्रमाणें आपलें पुच्छ हलवीत जेव्हां धूमकेतू उदय पावतो; त्यावेळीं शास्त्रीय ज्ञानाच्या अभावीं या सर्व सृष्टीच्या रूपांच्या विपर्यासांत मनुष्यानें परमेश्वराच्या कर्तृत्वाची कल्पना केली. परंतु ज्यावेळीं, हे सर्व सृष्टचमत्काराचेच नमुने आहेत, यांत अगम्य, अतर्क्य असें काहींच नाहीं असें आढळून येतें व तें ज्ञान मानवीबुद्धीच्या साह्यानेंच होतें, त्यावेळीं त्या चमत्कारांच्या ठिकाणीं परमेश्वराच्या भ्रामक कल्पनेचा आधार घेण्याचें कारण न उरतां

मानवीसमाजाच्याच बुद्धिशक्तीचें कौतुक करावेसें वाटतें, व म्हणून उत्तरोत्तर परमेश्वराच्या साम्राज्यांतील एकेक प्रदेश काबीज करून मनुष्यानें त्या ठिकाणीं आपला अंमल बसविला म्हणजे साबणाच्या पाण्यापासून निघणाऱ्या बुडबुड्याप्रमाणें अथवा रुइच्या चिकाच्या फुग्याप्रमाणें परमेश्वराची कल्पना फुटून हवेंत नाहींशी होईल, असा कॉंतचा धर्मविषयक सिद्धांत आहे.

या त्याच्या सिद्धांताप्रमाणें अखेरच्या पायरीवर पोहोंचेंपर्यंत मानवी बुद्धीला एक प्रकारची चतुष्पदी आक्रमावी लागते. या चतुष्पदींतील पहिलें पाऊल म्हणजे चिन्हपूजा होय. वर वर्णन केल्याप्रमाणें सृष्टीचीं जीं जीं अगम्यरूपें मनुष्याच्या बुद्धीला आकलन करितां येत नाहींत, त्या रूपांनाच देव कल्पणें म्हणजे चिन्हपूजा होय. नदी, पर्वत, दगड, समुद्र, पाऊस या सर्वांना प्राण आहेत, बुद्धि आहे, व त्यांच्या साह्यानें तें जगतांत कृति करितात असें मानणें ही मानवी धार्मिकबुद्धीची पहिली पायरी होय. चिन्हपूजेला कॉंतनें उपयोजिलेला शब्द फेटिशिझम् हा आहे. फेटिश् हा शब्द मूळ पोर्च्युगीझ् भाषेंतील असून, त्याचा अर्थ कृत्रिम चिन्ह असा आहे. आफ्रिका वगैरे रानटी देशांत पुष्कळ प्रवास करून तेथील रहिवाश्यांत धर्मबुद्धीचीं चिन्हें काय आहेत यांचा शोध करून दि ब्रोसस् नांवाच्या एका गृहस्थानें वरील नांवाचा एक ग्रंथ इ. स. १७६० सालीं प्रसिद्ध केला. तेव्हांपासून हा शब्द व ही कल्पना विशेष प्रचारांत आलेली आहे. दि ब्रोसेस् यानें आपल्या ग्रंथांत फेटिश् या शब्दाच्या अर्थाचा उलगडा असा केला आहे कीं, "कोणत्याहि जातीचे लोक पूजास्थानीं म्हणून जो कांहीं पदार्थ मानतात—उदाहरणार्थ, वृक्ष, पर्वत, समुद्र, लाकडाचा तुकडा, सिंहाचें तुटलेलें शेंपूट, गारगोटी, शिंप, मासा, लता, पुष्प, गाय, बोकड, शेळी, हत्ती वगैरे कोणताहि प्राणी—तो पदार्थ त्या लोकांचा देव होतो. ते त्याची पूजा करितात, त्याच्या-

पुढें यज्ञ करितात, त्याची प्रार्थना करितात आणि महत्त्वाच्या प्रसंगीं त्याला कौल लावतात. " *

परंतु मनुष्याच्या बुद्धीच्या विकासानें ज्या वेळेस त्याला या पदार्थांची खरी किंमत कळूं लागतें, उदाहरणार्थ तो झाड मोडून पडलेलें पाहतो, दगड फुटलेला पाहतो, नदी शुष्क झालेली पाहतो, अथवा मासा, बोकड वगैरे सारखा प्राणी मेलेला पाहतो, त्यावेळेस त्याला आपली चूक कळते. मग तो मागील पदार्थांना प्रत्यक्षरूपानेंच देव न मानतां त्या दरेकाच्या आंत वास करणारा एक भिन्न भिन्न देव आहे असे मानूं लागतो, व अशा रीतीनें हजारों भिन्न भिन्न देवांची कल्पना रूढ होते. तथापि देवत्त्वाची मनुष्याची कल्पना स्वतःवरून रचिलेली असल्यामुळें, मनुष्यांप्रमाणेंच या असंख्य देवांच्या ठायीं राग, द्वेष, मोह, लोभ, वगैरे विकार तो कल्पितो व म्हणून मग त्या देवांत स्नेह, वैर वगैरेंच्या कल्पना निर्माण होतात. या पायरीला अनेकदेवपूजा अथवा पॉलिथीझम असें म्हटलें आहे.

हें चक्र कांहीं काळ फिरल्यावर या कल्पनेची विफलताहि मानवी-समाजाच्या प्रत्ययाला येते. सृष्टीच्या तत्त्वांपैकीं कधीं एक तर कधीं दुसरें असें,

---

* These fetishes are anything which people like to select for adoration; a tree, a mountain, the sea, a piece of wood, the tail of a lion, a pebble, a shell, a fish, a plant, a flower, certain animals such as cows, goats, sheep, elephants or anything like these. These are the Gods of the Negroes. The Negroe offers them worship...performs sacrifices .....addresses prayers to them and consults them on great occasions.

"The cult of the Fetish" by De Brosses,

प्रसंगविशेषीं दुसऱ्याहून वरचढ होतें. अशा प्रसंगीं तद्वाचक देवतांच्या कल्पनांतहि उच्चनीचतेची चढाओढ सुरू होते; व मग हें त्यांच्याहून श्रेष्ठ, त्या दुसऱ्याहून तिसरें श्रेष्ठ, असें होतां होतां शेवटीं सर्वाहून श्रेष्ठ असें एक तत्त्व अथवा देवता आहे, व आजपर्यंत आपण समजत आलेल्या भिन्न भिन्न देवता खरोखर एकाच सर्वश्रेष्ठ देवतेचीं भिन्न भिन्न रूपें आहेत, असा एकदेवपूजेचा प्रचार सुरू होतो. ही मानवी बुद्धीची तिसरी पायरी होय. तथापि काँत म्हणतो, या एकदेवत्त्वाच्या कल्पनेचा आश्रयहि सृष्टचमत्कारांचें संपूर्ण आकलन न झाल्यामुळेंच कोणा तरी इच्छाशक्तियुक्त कर्त्याच्या अपेक्षेनें करावा लागतो. परंतु भौतिक शास्त्रांची परमावधि ज्या वेळेस सृष्टींचें कोडें उकलण्याचा कार्यांत मनुष्याला स्वतःच्याच सामुदायिक बुद्धीचें महत्त्व प्राययाला आणून देते, त्या वेळेस मनुष्यप्राणी परमेश्वराच्या खोट्या कल्पनेचा आश्रय फेंकून देऊन, जनताधर्म हाच सर्वश्रेष्ठ आधिभौतिक (Positivism) धर्म होय असें मानितो. ही धर्मबुद्धीची परमावधि आहे. याप्रमाणें काँतची मीमांसा आहे.

वर वर्णिलेल्या विचारसरणींत अर्थांतच् परमेश्वराच्या कल्पनेला अवकाश नाहीं हें स्पष्ट आहे. अठराव्या शतकापासून ज्या वेळेस भौतिकशास्त्रांची प्रगति फार झपाट्यानें होत चालली, त्या वेळेपासून पुष्कळ विद्वान मनुष्यांची विचारसरणी वरीलप्रमाणें अनीश्वरवादी होऊं लागली. तिलाच काँतनें शास्त्रीय व परिणत स्वरूप देऊन, तिची वरील प्रमाणें व्यवस्थित मांडणी केली आहे. सबब तिची चिकित्सा करून ती कसोटीस कितपत उतरते हें आपल्याला पाहिलें पाहिजे. नंतर ती जर चुकीची ठरली, तर मग परमेश्वराच्या अस्तित्त्वाच्या कल्पनेचाहि विचार आपल्याला करावा लागेल.

धर्मविचारांचीं जीं रूपांतरें काँतनें क्रमानें वर्णिलेलीं आहेत व

त्यावरून मानवीसमाज हीच सर्वश्रेष्ठ व सेव्य वस्तु आहे असा सिद्धांत काढिला आहे, ती कल्पना व तो सिद्धांत हीं दोन्हीं चुकीचीं आहेत असें आपल्याला कळून येईल. त्या चुकीच्या मूळाशीं एक तत्त्व आहे. कॉंतचें तर्कशास्त्र थोडक्यांत असें आहे कीं, मनुष्य ज्यावेळेस धर्म-विचारांच्या पायऱ्यावरून जातो, त्या वेळीं त्याचा सेव्यविषय स्थूलच असतो. पहिल्या पायरींत तो उघड उघड चिन्हपूजा अथवा मूर्तिपूजा—म्हणजे स्थूल व दृश्य वस्तूंचीच पूजा—करितो. दुसऱ्या पायरीवर गेल्यावरहि त्यांच्या ठिकाणीं, स्थूल भौतिकशास्त्रांच्या साह्यानें प्राप्त होणाऱ्या शक्तींचीच कल्पना करून तो त्यांना देव मानतो. नंतरच्या तिसऱ्या स्थितींत त्या विस्कळित शक्तींचें जरी तो एकीकरण करितो तरी ती एकीकृत शक्ति पूर्ववत् आधिभौतिकच असते; व अखेर तर तो उघड उघड त्या आधिभौतिक शक्तीचें कर्तृत्व ज्या स्थूल मानवी समाजाकडेस आहे असें तो समजतो, त्या मानवी समाजा-लाच तो परमेश्वर मानूं लागतो. म्हणजे अव्वल पासून अखेर पर्यंत, सर्व कल्पनांचें अधिष्ठान स्थूल हें होय असें तो समजतो. परंतु त्याची मुख्य चूक येथेंच होते. स्थूल भूमिकेवर असलेल्या पदार्थांनाच मनुष्य भजतो, ही कल्पना, कोणत्याहि धर्माचा इतिहास आपण अवलोकन केला तरी, खरी ठरत नाहीं. सर्व धर्मांत व सर्वकालीं मनुष्याची श्रेष्ठत्वाची कल्पना अतींद्रिय भूमिकेवर अधिष्ठित असते असेंच आढळून येईल. धर्मकल्पनेच्या प्रथम अवस्थेपासून आपण पहात गेलों तरी आपल्याला हेंच दिसेल. ज्या वेळेस मनुष्य हा वृक्ष, लता, पाषाण, इत्यादि चिन्हांची अथवा मूर्तींची पूजा करितो, त्या वेळेस तो तें झाड, वेल अथवा दगड म्हणून करितो काय? असें जर असेल तर मग, तोडून जाळण्याकरितां उपयोगांत आणलेलें झाड, वठून गेलेली वेल, अथवा शौचकूपाला बसविलेला दगड यांची तो कां पूजा करीत नाहीं? एखाद्या राजाची अथवा साधुपुरुषाची

प्रतिमा काढलेला कागद, राष्ट्राचें निशाण काढिलेली कापडाची चिंधी, हीं कागद अथवा चिंधी म्हणून पूज्यतेला पात्र होतात काय ? तर यांचें उत्तर नाहीं असेंच मिळेल. अशा वस्तूंच्या ठिकाणीं असलेल्या परमेश्वरी अंशाच्या कल्पनेला लोक पूज्य मानतात. या संबंधानें सुप्रसिद्ध पंडित मॅक्समुल्लर यानें असे उद्गार काढिले आहेत:—"एखाद्या वृक्षांतहि आदरणीय व आश्चर्यजनक तत्त्व आहे. ज्यावेळीं कित्येक लोक त्याची पूजा करितात, त्यावेळीं त्याच्या अंतर्भूत असलेल्या श्रेष्ठ तत्त्वाला ते मान देत असतात. त्याचप्रमाणें गगनचुंबित पर्वत, महान् महान् नद्या, सूर्य, चंद्र इत्यादि तेजोगोल, यांच्या आंतील उदात्त तत्त्वास्तव त्यांना लोक आदरणीय मानतात. ज्ञात व मूर्त सोप्या पायऱ्यांनीं मनुष्याला अज्ञात व अमूर्त अशा परमेश्वराच्या कल्पनेची जाणीव होत असते." * याचप्रमाणें तत्त्ववेत्ता कार्लाइल यानेंहि आपल्या "विभूतिपूजा" नांवाच्या ग्रंथांत म्हटलें आहे कीं, पूर्वकालीन मनुष्याला हिरण्यागार सत्त्यानें आच्छादलेली पृथ्वी, वृक्ष, पर्वत, नद्या, मेघ, अगाध महासागर, हीं सर्व परमेश्वराच्या तेजाचीं चिन्हें भासतात. आधिभौतिक ज्ञानानें फुगलेल्या आम्हांला मात्र त्यांची किंमत वाटत नाहीं. आणि तीहि कां ? आम्हांस ह्या सर्व वस्तूंच्या खऱ्या स्वरूपाचें ज्ञान झालें म्हणून नव्हे. तर आम्हांला बिलकूल ज्ञान झालें नसतांहि तें झालें आहे, असें भासविणाऱ्या आमच्या प्रतिनिविष्ट मूर्खपणामुळें." + भगवद्गीतेंतहि परमेश्वराच्या व्यक्त व अव्यक्त अथवा सगुण आणि निर्गुण अशा दोन्ही रूपांच्या उपासनेविषयीं म्हटलें आहे कीं:—

क्लेशोऽधिकतरस्तेषां अव्यक्तासक्तचेतसाम् ।

---

* Max Muller's "Lectures on the origin of religion," Lecture IV.

+ Carlyle's 'Heroes and Hero-worship', Chapter I.

परमेश्वराचें खरें स्वरूप अव्यक्तच आहे, परंतु मनुष्याच्या स्थूल बुद्धीची मजल एकदम सूक्ष्मतम वस्तूंचें ग्रहण करण्यापर्यंत जाऊन पोंहोंचूं शकत नाहीं, म्हणून चिन्हांच्या ठिकाणीं तो त्या तेजाची कल्पना करितो. याच अर्थाचा अधिक बोधक एक श्लोक योगवासिष्ठांतला म्हणून गीता-रहस्यांत दिलेला आहे:—

अक्षरावगमलब्धये यथा । स्थूलवर्तुलदृषत्परिग्रहः ।
शुद्धबुद्धपरिलब्धये तथा । दारुमृण्मयशिलामयार्चनम् ॥

अक्षर ओळख होण्याकरितां (लहान मुलांना) ज्याप्रमाणें स्थूल दगडाचे खडे मांडून दाखवितात, त्याचप्रमाणें शुद्ध व बुद्ध अशा परमेश्वराचें ज्ञान होण्यास लांकूड, माती, दगड किंवा मूर्ति यांचा स्वीकार केला जातो.

तात्पर्य, वरील सर्व प्रकारच्या चिन्हांची पूजा करितांनाहि, लोक त्यांतील दैवी आंतरतत्त्वाचीच पूजा करितात. परंतु काँत ज्या वेळेस पूजास्थानीं मानवीसमाजाला मानतो, त्या वेळेस त्याच्या ठिकाणीं दैवी अथवा अतींद्रिय अंश कांहीं नसतांहि केवळ ऐहिक कार्यशक्तीचें उत्कर्षस्थान म्हणूनच त्याची महती गातो. अर्थात् या दोन्ही कल्पनांत तत्त्वभेद आहे. एकाच्या आदराचें स्थान अथवा भूमिका दैवी आहे तर दुसऱ्याची भूमिका भौतिक आहे. हा तत्त्वभेद अथवा भूमिकाभेद काँतच्या ध्यानांत मुळींच न आल्यामुळें त्याच्या हातून वरील चुकी झाली आहे. व्यवहारांत आचरण करितांनाहि ही चुकी कशी अनुभवास येते तें आपण पाहूं. काँतच्या म्हणण्याप्रमाणें मानवीसमाज हा पूजास्थानीं मानिला तरी कोणत्याहि एका मनुष्याला सबंध समाजाची सेवा एकाच वेळीं करितां येणें शक्य नाहीं. त्यांतील फार थोड्या व्यक्तींची सेवा तो करूं शकेल. आतां अशी कल्पना करूं कीं, भुकेनें अथवा तहानेनें व्याकुळ झालेल्या एखाद्या प्राण्यास मनुष्यानें अन्न

अथवा पाणी देऊन सुखी केलें, तर सबंध मानवीसमाजाच्या किती अत्यल्प भागाची सेवा त्यानें केली असें होईल ? अशा वेळीं जर तो त्रैराशिक मांडूं लागला तर त्याला स्वतः केलेल्या सत्कृत्याबद्दल पुण्य अथवा संतोष किती तरी अल्प होईल ? तो उपकार जवळ जवळ केला न केला तरी सारखाच होणार. परंतु त्या प्राण्याच्या ठिकाणीं दैवी अंश आहे, व त्या आर्त मनुष्याच्या रूपानें आपण त्याच्या आंतील दैवी तत्त्वाची सेवा करीत आहों, अशी जाणीव त्याला असली म्हणजे त्याला आपल्या कृत्यापासून पूर्ण समाधान होईल. याच अर्थानें बायबल या ख्रिस्ती धर्मग्रंथांत येशू ख्रिस्ताची एक लहान गोष्ट सांगितली आहे, ती फार अर्थपूर्ण आहे. एकदां एका देवळांत येशू गेला असतां त्या ठिकाणीं गरीबांना मदत देण्याकरितां म्हणून निरनिराळे लोक भिक्षापात्रांत पैसे टाकीत होते. त्यांत एका श्रीमंत गृहस्थानें हजार रुपये टाकिले, व एका गरीब बाईनें एक रुपया टाकिला. त्या वेळीं येशू म्हणाला कीं, श्रीमंताच्या हजार रुपायांपेक्षां त्या गरीब बाईचा एक रुपया अधिक मौल्यवान् आहे. कारण बाईजवळ तेवढाच रुपया असल्यानें तिनें आपलें सर्वस्व देऊन टाकिलें आहे, व श्रीमंतानें आपल्या फाजील शिलेकेतला थोडासा भाग दिला आहे. मानवीसमाजाच्या अधिक भागाला श्रीमंताच्या पैशाचा अधिक उपयोग होण्यासारखा होता. तथापि ज्या परमेश्वरी भावनेनेंच पैशाचें दान केलें जातें, त्या भावनेची तीव्रता सर्वस्वदानांत—मग तें सर्वस्व एक रुपया असो वा अधिक असो—अधिक असल्यामुळें त्याची योग्यता अधिक मानिली गेली. अर्थात् या तुलनेंतील तत्त्व हें आहे कीं परोपकार, दया, प्रेम, आदर, भक्ति इत्यादि जे धार्मिक विकार आपल्या मनांत उद्भवतात ते केवळ त्या पदार्थाच्या बाह्य स्वरूपावरूनच नसून, त्यांच्या रूपानें आपण त्यांतील विभूतींची सेवा करितों. एखादें सुंदर फूल पाहिलें

म्हणजे आपल्याला जो आनंद होतो, त्याच्या मुळाशीं सृष्टिकर्त्याच्या कर्तृत्वाचें कौतुक असतें. एखाद्या चिताऱ्यानें उत्कृष्ट चित्र काढिलें, तर आपण त्यानें जे हर्षभरित होतों ते त्यांतील रंगाच्या किंमतीमुळें नव्हे; तसें असतें तर तो रंग एकदम एखाद्या कागदावर फेंकून देऊन त्याचेंच आपण कौतुक केलें असतें ! त्यावेळीं आपण त्या चित्राच्या दर्शनानें आपल्या अंतःकरणांत उत्पन्न झालेल्या उदात्त व श्रेष्ठ भावनांच्या कल्पनेनें सानंद होतों. इंग्रजींत एके ठिकाणीं म्हटलें आहे कीं, Things more excellent than any symbol are seen through symbols. 'मूर्ति अथवा चिन्ह यांच्यापेक्षां फार अधिक सुंदर वस्तू मूर्तींच्या अथवा चिन्हांच्या द्वारें आपल्याला दिसतात.' म्हणून जगतांतील दरेक सुंदर, श्रेष्ठ व उदात्त वस्तूविषयींची आपल्या मनांतील उदात्त भावना ही त्या वस्तूंतील ईश्वरत्त्वाची साक्ष आहे, व म्हणूनच भगवद्गीतेंत भगवंतांनीं सांगितलें आहे कीं:—

यद्यत् विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंऽशसंभवम् ॥

पृथ्वीवरील दरेक विभूतियुक्त, तेजोयुक्त, व उदात्त वस्तु माझ्या ईश्वरी अंशानें युक्त आहे, असेंच अर्जुना तूं समज.

याप्रमाणें मानवसमाजाला परमेश्वरस्थानीं बसविण्याच्या काँतच्या विचारसरणींतील भूमिकाभ्रम ही प्रथम चुकी दाखविल्यानंतर आणखीहि त्याच्या एका चुकीचें आविष्करण आपण करूं. त्याच्या मताप्रमाणें मानवीसमाजाला ईश्वराच्या स्थानीं मानिलें कीं काम झालें; लोक त्याची पूजा करूं लागणारच ! दगडाला शेंदूर फांसावयाचा अवकाश कीं लगेच लोक त्याला भजावयाला लागतील ! परंतु वस्तुस्थिति तशी नाहीं, हें तो विसरतो. मनुष्याच्या अंतःकरणांत विस्मय उत्पन्न करण्या-

सारख्या ज्या गुणांचें अधिकरण परमेश्वराच्या ठिकाणीं असतें, तशा प्रकारचे विस्मयकारक गुण मानवीसमाजाच्या अंगीं आहेत काय ? प्रत्येक धर्मांत सर्वश्रेष्ठ स्थानीं मानिलेल्या ईश्वराच्या कल्पनेंत चित्ताला सद्गुणांच्या उत्कर्षानें स्तिमित करून सोडण्याचें सामर्थ्य असतें. तें सामर्थ्य मानवीसमाजांत आहे काय ? मानवीसमाज म्हणजे तरी काय ? त्याचें ध्यान कसें होणार ? भिन्न भिन्न व्यक्तींचें तर कांहीं संकलितरूपानें ध्यान होणें शक्य नाहीं. अर्थात् त्यांतील सर्वोत्तम व्यक्ती निवडून काढून कार्लाईलच्या म्हणण्याप्रमाणें त्या विभूतींची पूजा करणें हाच शक्य मार्ग आहे. परंतु हा मार्ग कितीहि पूर्ण दिसला तरी तो वस्तुतः अपूर्णच राहणार. कोणताहि सृष्टपदार्थ सृष्टिकर्त्याइतका परिपूर्ण असूं शकणारच नाहीं. अशा वेळीं ज्याला आपण पूर्ण समजत होतों तो अपूर्ण आहे हें कळल्यावर मग केवढी निराशा होणार ! ज्याला आपण अगाध महासागर समजत होतों तें एक पाण्याचें लहानसें डबकें आहे असें समजल्यावर त्याविषयीं उत्साह कितीसा राहणार ! जो गगनभेदी पर्वत असेल अशी समजूत होती त्या ठिकाणीं एक लहानसें टेंकाड आहे असें पाहून कोणाची उत्कंठा पूर्ण होणार ! अर्थात्, या खऱ्या ज्ञानानंतर जी निराशा होईल ती मात्र अपरंपार होईल. सर्व जगताचा नियंता व अनाथांचा नाथ, दुष्टांचा शास्ता व सज्जनांचा आधार, सत्याचा वाली व असत्याचा शत्रु, असा परमेश्वर हा कृमिकीटकापासुन हत्तीसारख्या प्रचंड प्राण्यांच्या कृतीकडे लक्ष देऊन सर्वांस यथायोग्य फल देण्यास समर्थ आहे अशी कल्पना नसेल, तर जगत् अंधःकारांत मग्न होईल. अशी उत्कंठा उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य मानवसमाजांत नाहीं व म्हणून तो परमेश्वराचें स्थान घेण्यास निःसंशय अपात्र आहे.

शिवाय याच्याहि पलीकडे विचार करितां असा प्रश्न उद्भवतो

कीं, खरोखरीं मानवसमाज म्हणून कांहीं एकात्मक पदार्थ आहे काय ? कॉंत म्हणतो आहे. कां, तर त्यांतील निरनिराळ्या व्यक्ती एखाद्या सेंद्रिय प्राण्याच्या अवयवांप्रमाणें भिन्न भिन्न कृति करतात म्हणून. हें जर खरें असेल तर मग कॅलिडोस्कोप अथवा भिन्न भिन्न चित्रविचित्र देखावे एकसमयावच्छेदानें दाखविणारे यंत्र हेंहि एकात्मक कां न म्हणावें ? त्यांतहि निरनिराळे कागदाच्या तुकड्यांचे जुळलेले देखावे एकाच वेळीं निरनिराळीं कार्यें करून एकच चित्र दाखवितात ! तर तें जसें सजीव प्राणी नव्हे, तसाच मानवसमाजहि एकात्मक सजीव प्राणी मानतां येणार नाहीं. कॉंत पुन्हा म्हणतो, आजपर्यंत उपलब्ध झालेल्या ज्ञानाच्या निधीमुळें मानवसमाजाला श्रेष्ठपणा आला आहे. हें जर खरें असेल तर तेंच ज्ञान आपल्याला उत्क्रांति तत्त्वाच्या द्वारें असें शिकवितें कीं, मनुष्यप्राणी मर्कटापासून निर्माण झाला आहे. मग आपल्या ज्ञानाचा निधि म्हणून परमेश्वराच्या ठिकाणीं मर्कटाला बसविण्यास आपण तयार आहोंत काय ?

या अपवादांशिवाय शेवटीं कॉंतच्या विचारसरणीवरील सर्वांत मोठा अपवाद हा आहे कीं, त्याचेंच म्हणणें खरें मानिलें तरी कोणत्याहि मोठ्या विभूतीला सुद्धां अगम्य, अशा गोष्टींचें कर्तृत्व परमेश्वराच्या अभावीं कोणाकडे राहणार ? काल, दिक् हीं मनुष्याला—अर्थात् मानवसमाजाला—मर्यादित करितात, परंतु यांना मर्यादित करणार कोण ? सजीव पदार्थांत प्राण उत्पन्न कोण करितो ? Men can make a box, can they make a tree ? मनुष्यें लांकडापासून पेटी करूं शकतात, परंतु ते झाड उत्पन्न करूं शकतात काय ? तर या सर्वांना एकच उत्तर देतां येण्यासारखें आहे कीं, हें सामर्थ्य मनुष्याच्या अंगीं व्यक्तिशः अथवा समष्टिशः नाहीं. असें आहे, तर अर्थात् कॉंतच्या भ्रमाचा भोंपळा फुटून परमेश्वरानें मांडलेल्या सोंगट्याच्या पटावरील सोंगट्यां-

इतकेंच मनुष्यांना महत्त्व आहे व म्हणून त्या खेळण्याचें स्थान घेऊं शकत नाहींत हें उघड आहे.

या वादाला वास्तविक हिंदुस्थानांत फारसें महत्त्व नाहीं. या देशांत मानवसमाजालाच परमेश्वराच्या ठिकाणीं मानणारा काँतसारखा पक्ष अजून उपस्थित झाला नाहीं. परंतु आधिभौतिकशास्त्रांच्या तर्काची कमाल मर्यादा युरोपांत काँतच्या रूपें निदर्शनास आली, म्हणून तिच्या प्रमेयांचें निरीक्षण करून आपण त्यांना कसोटीस लाविलें व तीं हिणकस आहेत असें ठरविलें. आतां आपण परमेश्वराच्या अस्तित्त्वाचें ज्ञान आपल्याला कितपत होतें याचा विचार करूं; कारण या भागाच्या प्रारंभींच म्हटल्याप्रमाणें धर्माचें आदिस्थान तोच आहे. त्याचा व आपला संबंध काय आहे, व त्या संबंधाला अनुरूप वर्तन आपण कसें ठेवावें, यांचें ज्ञान होणें हेंच धर्माचें मुख्य लक्षण व सार आहे. मॅक्समुल्लरनें धर्म याची व्याख्या अशीच केली आहे कीं; 'ज्याच्या योगानें आपल्याला अनेकरूपें धारण करणाऱ्या सृष्टीच्या एका आदितत्त्वाचें ज्ञान होतें त्याला धर्म म्हणावें.' *

काँतनें आपल्या विचारसृष्टींत ईश्वराच्या जागीं बसविलेला मानवसमाज त्या पदवीला निरुपयोगी ठरल्यावर, त्याच्याच विचारसरणीनें पुढें जाऊन ईश्वराविषयीं आपल्याला काय ज्ञान होतें, हें आतां आपणास पहावयाचें आहे. ईश्वराविरुद्धच्या फिर्यादींतील पहिला मुद्दा असा आहे कीं, ज्या अर्थीं आपल्याला त्याच्या स्वरूपाचें ज्ञान कोणत्याहि

---

* Religion means a mental faculty which enables man.....to apprehend the Infinite under different names and under varying disguises.
Max Muller's 'Lectures on the Science of religion,'

मार्गानें होत नाहीं, त्या अर्थीं उगीच त्याची मिथ्या कल्पना वाळगण्यांत अर्थ नाहीं. या मुद्याचें उत्तर आतां आपण पाहूं. प्रथम आपल्याला ज्ञान होणें शक्य नाहीं असें म्हटलें जातें, याचा अर्थ काय ? आपल्याला जें ज्ञान होतें तें आपल्याला आपल्या इंद्रियांमार्फत होत असतें. मागील एका भागांत ज्ञान होण्याची क्रिया वर्णन करण्यांत आलीच आहे कीं, मनुष्याचीं इंद्रियें हीं त्यांच्या मार्फत ग्रहण होण्यासारख्या पदार्थांशीं संयोग करितात, मग तो संस्कार बुद्धीवर संक्रामित होतो व तेथून आपल्याला जो आपलेपणा म्हणून आहे त्याला तें ज्ञान होतें. अर्थात् या प्रक्रियेंत ज्ञान होणें हें सर्वस्वीं इंद्रियांच्या सामर्थ्यावर अवलंबून आहे. मनुष्याच्या इंद्रियांपैकीं एखादें दुर्बल असेल, तर तद्ग्राह्य विषयाचें ज्ञान त्याला होत नाहीं. बहिऱ्या माणसास कांहीं आवाज होत आहे यांचें ज्ञान होत नाहीं. आंधळ्यास पदार्थाच्या स्वरूपाचें ज्ञान होत नाहीं. हातावरून वारा गेलेल्या मनुष्याला स्पर्शाचें ज्ञान होत नाहीं. त्याचप्रमाणें मनुष्येतर प्राण्यांना मनुष्याला जें ज्ञान होतें तेंहि होऊं शकत नाहीं; कारण त्यांचीं ज्ञानाचीं इंद्रियें मनुष्यापेक्षां संख्येनें अथवा शक्तीनें कमी असतात. म्हणजे प्राण्यांचें ज्ञान आणि तज्जन्य विश्वास हीं त्यांच्या इंद्रियशक्तीनें मर्यादित असतात. जर आपल्याला हल्लीं आहेत यापेक्षां एखादें इंद्रिय अधिक असतें, तर अर्थात् आपल्याला हल्लीपेक्षां अधिक ज्ञान झालें असतें. यावरून असें निघतें कीं, आपल्या इंद्रियांमार्फत जें आपल्याला समजतें त्याशिवाय इतर वस्तू आपण जाणत नाहीं. आधिभौतिक विचारसरणी हीच आहे कीं, ज्याचें ज्ञान आपल्याला आपल्या इंद्रियांमार्फत होत नाहीं तें असत्य मानावें. पण हा उपदेश व्यवहारांत खरा ठरतो काय ? याचें आपण निरीक्षण केल्यास तो धडधडीत खोटा आहे, असें थोड्याच उदाहरणांवरून कबूल करावें लागेल. त्यापैकीं कांहीं आपण परीक्षूं.

१ आपल्या स्वतःच्या व्यतिरिक्त इतर पदार्थांचें ज्ञान आपणांस कसें होतें ?

समजा कीं, आपल्या जवळ एक मेज आहे. तें आहें हें ज्ञान आपल्यास कसें होतें, व आपण तें खरें कसें मानतों ? आपण तें ज्यावेळीं पाहतों, त्याला स्पर्श करितों, त्यावेळीं त्याच्या अस्तित्वाबद्दलची जी जाणीव उत्पन्न होते ती आपल्या अंतःकरणांत उत्पन्न होते. ती आपल्या बाहेर नसते. कशावरून, तर जर आपल्या डोळ्यांतील दर्पण नष्ट झाला तर आपल्याला टेबल जवळ असून ज्ञान होणार नाहीं. स्पर्शज्ञानशक्ति नष्ट झाल्यास आपल्याला स्पर्श कळणार नाहीं; व सर्व इंद्रियें गलित झालीं तर त्या पदार्थांचें मुळींच ज्ञान होणार नाहीं. म्हणजे, त्या पदार्थाचें ज्ञान सर्वतोपरी जरी आपल्या आंत—अंतःकरणांत—होतें तरी आपण तें मेज आपल्या बाहेर—व्यतिरिक्त—आहे असें मानतों. बाकीं तसें तें आपल्याबाहेर आहे, असा विश्वास ठेविल्यावांचून, तें आपल्या बाहेर आहे असें ज्ञान होण्यास आपल्याला प्रत्यक्ष साधन नाहीं.

२ आपल्याहून भिन्न मनुष्यांना मन आहे हें आपण कशावरून खरें मानतों ?

खरोखरीं आपल्याला तें मन दिसत नाहीं, त्याला आपण स्पर्शूं शकत नाहीं, सूक्ष्मदर्शक यंत्रानें पाहूं शकत नाहीं, अथवा रसायन शास्त्राच्या साह्यानें कांचेच्या नळींत उतरवून वायूप्रमाणें ओळखूं शकत नाहीं. त्याअर्थीं माझ्या स्वतःच्या इंद्रियज्ञानाला तें अगम्य, अविश्वास्य, असें असेल, तर मी माझ्या सोबत्याला मन आहे असें मानतांच कामा नये. तथापि जर आपण तें मानतों, तर परमेश्वराच्या कल्पनेप्रमाणेंच तीहि एक कल्पनाच होय; व जर एक कल्पना आपण मानतों तर दुसरीहि मानण्यास काय हरकत आहे ?

३ स्थूलपदार्थापेक्षां मन श्रेष्ठ आहे हें आपण कशामुळें मानतों ? तसेंच पापवासना व दुष्ट इच्छा यांच्यापेक्षां सद्वासना व सदिच्छा या श्रेष्ठ आहेत असें आपण मानतों, हें ज्ञान आपणास कसें होतें.

वास्तविक या दोन्हीहि वासना मनाच्या ऊर्मी आहेत, परंतु त्या आधिभौतिक साधनानें गम्य नाहींत. अर्थातच् त्यांची तुलना अथवा वजन करून त्यांत श्रेष्ठकनिष्ठपणा ठरविण्यास भौतिक शास्त्रांजवळ तराजू नाहीं. मग एक उच्च व दुसरी नीच, एक चांगली व दुसरी वाईट हें आपण कोणत्या ज्ञानाच्या साह्यानें म्हणतों ? याला उत्तर नाहीं. जर प्रत्यक्षग्राह्य नाहीं तें मानावयाचें नाहीं, तर नीतिशास्त्रास अजीबात खो द्यावा लागेल, सन्मार्गाचा जय व कुमार्गाचा अपजय दाखविणाऱ्या काव्य कादंबरी वगैरे वाङ्मयास जलसमाधि द्यावी लागेल, व पितृभक्ति, पतिप्रेम, बंधुनिष्ठा, देशसेवा वगैरे व्यवहार अर्थरहित व म्हणून त्याज्य होतील. अर्थात्, या ठिकाणीं जाणण्याच्या ऐवजीं आपण मानतों. म्हणजे, अशा ठिकाणीं आधिभौतिक ज्ञानापलीकडे आपल्या विश्वासाची मर्यादा आपण वाढवितों.

४ जगतांत शक्ति (Force) म्हणून कांहीं आहे व तिचें प्रमाण निश्चित व नियमित आहे, या तत्त्वाचें ज्ञान आपणास कसें होतें ?

भौतिकशास्त्रज्ञांचा हा अत्यंत महत्त्वाचा सिद्धांत आहे कीं, जगतांत शक्ति म्हणून कांहीं आहे व तिचें परिमाण निश्चित आहे. झाडावरचें फळ देठापासून सुटल्यावर खालीं पडतें याला कारण काय ? तर गुरुत्वाकर्षण. पृथ्वी सारखी फिरत असूनहि तिच्यावरील मनुष्यें पडत नाहींत; कां, तर " तिच्यांत आकर्षण शक्ति आहे । म्हणूनि पृष्ठावरि सर्व राहे." लोकचुंबक लोखंडाचें आकर्षण करितो; कां, तर त्याच्यांत शक्ति आहे. इत्यादि शक्तीचीं हजारों उदाहरणें आहेत. ही शक्ति कोणी

पाहिली आहे काय ? भौतिक इंद्रियांपैकीं कोणत्यानें शक्तीचें ज्ञान होतें काय ? नाहीं. बरें ती शक्ति आहे इतकेंच भौतिक ज्ञानाला गृहीत धरावें लागतें असें नव्हे, तर तिचें परिमाण वर म्हटल्याप्रमाणें नियमित आहे असेंहि मान वेंच लागतें. नाहीं तर जगाचें स्थैर्य नाहींसें होईल. शक्ति कमी झाली तर जगाचा व्यापार बंद पडेल, व जास्त झाली तर कोठें उडून जाईल. मग कोठें जाईल कोण जाणे ! म्हणून याहि ठिकाणीं शक्ति म्हणून कांहीं आहे व ती नियतप्रमाण आहे हे दोन्ही आधिभौतिक सिद्धांत केवळ मानावे लागतात. यांचें ज्ञान होण्याचें साधन नसतांहि मानावे लागतात.

५ सर्व जगत् हें आकर्षण व अपकर्षण या दोन प्रकारच्या शक्तींच्या, पदार्थांवर एकसमयीं होणाऱ्या परिणामामुळेंच टिकतें, अथवा अस्तित्वांत आहे.

या तत्त्वाचा प्रत्यय शास्त्रज्ञांना पदोपदीं येतो. कोणताहि एखादा लांकडासारखा घन पदार्थ घेउन त्याचा तुकडा ओढून काढण्याचा प्रयत्न आपण करूं लागलों, तर आपल्याला तें कार्य फार कठिण जाईल; तसेंच तो दाबण्याचा प्रयत्न केला तरीहि जाईल. यांचें कारण उघड आहे कीं, त्या पदार्थाच्या परमाणूंत आकर्षण व अपकर्षण अशा दोन्ही प्रकारच्या शक्ती आहेत. क्रिया व प्रतिक्रिया या रूपानें दृश्यमान होणारे परिणाम याच द्वंद्वाचीं कार्यें होत. बंदुकींतून गोळी सुटली असतां बंदुक मागें सरकते, याचें कारण तेंच आहे. आतां या सर्व शक्ती प्रत्यक्ष दिसतात काय? स्पेन्सरला हाच प्रश्न विचारला असतां त्यानें उत्तर दिलें कीं " खरोखर आकर्षण व अपकर्षण याचे परिणाम स्पष्ट दिसतात. तथापि त्या शक्तींचें रूप आपल्याला दिसणें शक्य वाटत नाहीं. " असें असून तें मानावें लागतें.

६ भौतिकशास्त्रांतील कार्यकारण मीमांसा.

हीहि प्रत्यक्षरूपानें आपल्याला दिसत नाहीं. कोणत्याहि एका कारणापासून दुसरें एखादें कार्य उत्पन्न झालें, असें म्हणण्यास आपल्याला कल्पनेशिवाय दुसऱ्या कशाची मदत असते ? सदाचरणाचा अमुक चांगला परिणाम झाला असें आपण म्हणतों, त्या वेळेस त्या कार्यकारणसंबंधाचा दुव्वा आपल्याला स्थूल रूपानें दिसत नसतो. तर तो तसा असावा अशी कल्पना आपण अनेक उदाहरणांवरून बसवितो, व म्हणूनच Induction अथवा भूयोदर्शनानें कोणताहि सिद्धांत ठरविण्याची पद्धति तर्कशास्त्रांत आली आहे. जर कार्य व कारण यांचा संबंध आपल्याला स्पष्ट दिसतां, तर कोणताहि एखादा चमत्कार एकच वेळ पाहिल्यानें आपली त्याबद्दल खात्री झाली असती. परंतु तो दिसत नाहीं अथवा अन्य रीतीनें प्रत्यक्ष प्रतीतीला येत नाहीं, म्हणून एकवेळ तो प्रयोग पाहिल्यावर आपण कांहीं कल्पना बसवितों, व मग पुन्हां अनेकवार तो प्रयोग पाहून तो संबंध खरा आहे अशी आपल्या मनाची आपण समजूत करितों.

तात्पर्य, वर दिलेल्या व आधिभौतिकशास्त्रांत आधारभूत मानिलेल्या सिद्धांतांपैकीं एकहि जर प्रत्यक्षतः इंद्रियांकडून ग्रहण होण्यासारखा नाहीं; असें असूनहि जर भौतिकशास्त्राची इमारत आपण त्यावर रचितों, तर प्रत्यक्ष ज्ञानाशिवाय भौतिकशास्त्र इतर प्रमाण मानीत नाहीं या म्हणण्यांत अर्थ काय ? व भौतिकशास्त्राला अग्राह्य अशी कोणतीहि कल्पना आम्हांला मान्य नाहीं, याहि म्हणण्यांत तात्पर्य काय ? भौतिकशास्त्रानें सिद्ध होत नाहीं म्हणून जर आपण आपल्या व्यतिरिक्त जग नाहीं, आपल्याशिवाय इतर माणसांना मनच नाहीं, जड प्रकृतीपेक्षां मन श्रेष्ठ नाहीं, जगतांतील दुष्ट वस्तू या सुष्ट वस्तूपेक्षां चांगल्या नाहींत, शक्ति म्हणून कांहींच विश्वांत नाहीं अथवा असली तरी ती नियतप्रमाण नाहीं (उदाहरणार्थ आज ज्या पदार्थाचें वजन शेरभर आहे त्याचें

उद्यां दहा शेर होईल), अथवा कार्यकारण संबंधाशिवायच कारणापासून कार्य होतें, असें मानीत नाहीं तर मूळ सिद्धांत प्रत्यक्षप्रमाणाची अपेक्षा न ठेवितां, जाणण्यास नव्हे तर मानण्यास तयार होतों; तर या सर्वांचेंहि आदिकारण असा जो परमेश्वर तो आधिभौतिक नाहीं म्हणून मान्य नाहीं, हा जो काँतचा पहिला मुद्दा अर्थात तोच् निरर्थक ठरतो.

ईश्वराच्या अस्तित्वाच्या विरुद्धचा दुसरा मुद्दा असा आहे कीं, ईश्वर म्हणजे मनुष्याच्या बुद्धीची फसवणूक होय. मनुष्याचा स्वभाव असा असतो कीं, ज्या चमत्काराचा बोध आपल्याला होत नाहीं, त्याचें कर्तृत्त्व आपल्या स्वत:सारख्याच कोणा तरी काल्पनिक व्यक्तीकडे सोंपवावें. या नियमाप्रमाणें सृष्टींतील अनेक चमत्कार आपल्याला गूढ वाटले, तेव्हां त्यांचें कर्तृत्व मनुष्यानें आपल्यासारख्या एका काल्पनिक, चैतन्ययुक्त व्यक्तीकडे सोंपविलें व त्या व्यक्तीचें नांव ईश्वर ठेविलें. परंतु शास्त्रीय शोधानें हे चमत्कार जेव्हां उलगडतील, त्या वेळीं अशा काल्पनिक कर्तृत्त्वाची अपेक्षाच न राहिल्यामुळें, परमेश्वराच्या कल्पनेची जरूरी नाहींशी होईल. अर्थात्, ही जी आपल्यासारख्या व्यक्तीची कर्त्याच्या जागीं कल्पना करण्याची मनुष्याला संवय लागली आहे, तिच्यामुळें ईश्वररूपी भ्रमाला आधार मिळतो असें काँत म्हणतो. परंतु काँतच्या या विचारसरणीनेंच, वरील अनुभविक तत्त्वानें परमेश्वराची असिद्धि न होतां उलट सिद्धीच होते, हें थोड्या विचाराअंतीं आपल्याला दिसेल. एकाच तत्त्वापासून असे दोन परस्परविरोधी परिणाम उत्पन्न होतात हें विधान वांचून कित्येकांना आश्चर्य वाटेल; परंतु तेंच खरें कसें आहे तें आपण पाहूं.

ज्या सिद्धांतापासून आपल्याला आरंभ करावयाचा आहे, तो अर्थात् दोन्ही पक्षांना मान्य आहे. पूर्वकालीं, ज्या वेळीं भौतिक ज्ञानाची वाढ झाली नव्हती त्या वेळीं, चमत्कारांचें कर्तृत्व, मनुष्यें काल्पनिक व्यक्ती-

कडे सोंपवीत असत, हा अनुभव प्रसिद्ध आहे. हिंदुस्थानांत आगगाडी सुरू झाली, त्यावेळीं लोक तिच्यापुढें नारळ, सुपाऱ्या, फुलें, वगैरे ठेवीत व कोणीतरी अदृश्य पुरुष ती गाडी चालवितो असें मानीत. हा अनुभव सांगणारे लोक अजून आहेत. कारण, त्यावेळीं वाफेच्या जोरावर गतिशक्ति उत्पन्न करण्याची कल्पना लोकांना परिचित नव्हती. लोहचुंबकाचे असंख्य कण असल्याबद्दल माहिती नसल्याकारणानें खंडाळ्याच्या घाटांत घडलेला एक चमत्कारहि लोक सांगतात. एकदां त्या ठिकाणीं घोड्यावर बसून गेलेला एक एंजिनीअर एकदम दगडांत अडकला, व त्याचा घोडा कांहीं केल्या चालूं शकेना. असें पाहतांच एंजिनीअर खालीं उतरला, त्या बरोबर तोहि अडकला. त्याच्यानें पाऊल उचलवेना. त्यावेळीं जमलेल्या सर्व मजूर लोकांनीं ठरविलें कीं, या ठिकाणीं भुतें आहेत व त्यांनीं एंजिनीअरासकट सर्वांना पछाडिलें आहे. कारण मजुरांचीहि घमेली, टिकाव, फावडीं वगैरे सर्व अडकून बसलीं. इतक्यांत त्या एंजिनीअराच्या डोक्यांत लोहचुंबकाची कल्पना आल्यावरून त्यानें आपल्या पायांतील बूट काढिला. त्याबरोबर त्याला मुतानें एकदम सोडलें व तो चालू शकला. मग त्यानें इतरांस या मुताटकीचा अर्थ बरोबर समजावून दिला. या वरून मूळ सिद्धांत खरा आहे हें दिसून येईल. आतां या सिद्धांतावरून अनीश्वरवादी लोक म्हणतात कीं, याचप्रमाणें शास्त्राला अजून न सुटलेल्या कित्येक वस्तूंतील कार्यकारण-संबंधाचें ठिकाणीं फसवणूक म्हणून मनुष्यें ईश्वराचें कर्तृत्व मानतात. परंतु हें म्हणणेंच चुकीचें आहे. यांत अनीश्वरवाद्यांची मुख्य चूक ही होते कीं, त्यांच्या मतें कोणत्याहि दोन वस्तूंचा कार्यकारण संबंधच काय तो मनुष्याला समजत नाहीं, बाकीं सर्व समजतें. अथवा उदाहरणानें बोलावयाचें तर त्यांच्या मतें विश्वांतील चमत्काराच्या सांखळीचे दुव्वेच फक्त सांपडावयाचे राहिले आहेत; बाकीची सर्व साखळी

आपल्याला समजली आहे. परंतु हें अनीश्वरवाद्यांचें म्हणणेंच खोटें आहे. त्यांना सबंध साखळीहि कशी झाली हें समजवितां आलें पाहिजे; तें त्यांना येत नाहीं. उदाहरणार्थ कोणी एक मनुष्य आईबापांपासून जन्माला आला, या गोष्टीचा खुलासा करितांना त्यांच्या मतें आईबाप-रूपी कारणापासून मुलगा हें कार्य कसें झालें, एवढेंच काय तें समजत नाहीं. बाकीं, आई बाप व मुलगा हे पदार्थ आपल्याला समजले आहेत. पण वस्तुस्थिति तशी नाहीं. मुलगा कां झाला, व त्याच्या व आई-बापांच्या उत्पन्न होण्याचें कारण तरी काय ? ' कुत आयातः ' याहि प्रश्नाच्या आधीं, शंकराचार्य म्हणतात, "कस्त्वं" याचा शोध तूं प्रथम कर. कदाचित् स्त्रीपुरुषसंयोगाचे उपपत्तीनें भौतिकशास्त्री मुलाच्या उत्पत्तीची प्रक्रिया सांगू शकतील. परंतु त्यापासून मुलगा तरी कां निर्माण व्हावा, व त्याचें जगांत येण्याचें कार्य कोणतें, याचा उलगडा कांहीं शास्त्र करूं शकत नाहीं. दुसरें उदाहरण आपण घेऊं. समजा कीं, मीं कांहीं सुताराचीं हत्यारें घेऊन लांकडांच्या तुकड्याची एक पेटी बनविण्यास बसलों, पेटी करण्यास हवेत तसे लाकडाचे तुकडे कापल्यानें व ते खिळयांनीं अथवा स्क्रूनीं जोडल्यामुळें पेटी झाली; अशी लांकडाच्या तुकड्याच्या कारणापासून पेटीरूपी कार्याच्या उत्पत्तीचा संबंध शिल्पशास्त्र दाखवील, तथापि ती पेटी कां अस्तित्वांत यावी हें त्याला सांगतां येणार नाहीं. व तेंहि बरोबर आहे. कारण, लांकडाचे तुकडे, स्क्रू, यांना एकत्र आणून त्यांची पेटी बनविण्याला जी माझी इच्छा-शक्ति कारणीभूत झाली, तिचा उलगडा शिल्पशास्त्राला झाला नाहीं. तद्वतच वरील उदाहरणांत आईबापांपासून मुलगा उत्पन्न होण्यास जी एक मोठी इच्छाशक्ति कारणीभूत झाली, तिचा हिशोब अनीश्वरवादी करीत नाहींत. अशा रीतीनें मागें जातां जातां, अखेर आधिभौतिक उत्क्रांतिवादाप्रमाणें ज्यावेळीं आपण आद्यतत्त्वापर्यंत जाऊन

पोहोंचूं, त्यावेळेस ती तरी कां अस्तित्त्वांत आली हा प्रश्न शिल्लक राहीलच, व याचा उलगडा त्यांच्या मुळाशीं एखादी आपल्याच सारखी परंतु आपल्याहून अनेकपट मोटी इच्छाशक्ति—एखादें मत—याची कल्पना केल्यावांचून गत्यंतर नाहीं. या मूळ इच्छाशक्तीपासून तों तहत अखेरच्या परिणामद्रव्यापर्यंत दरेकाच्या अस्तित्त्वाचें उत्तर तर त्यांना देतां येत नाहीं. अर्थात् अशा इच्छाशक्तीची कल्पना अनिर्वाह्य होय. आपण आणखी एक उदाहरण घेऊं. हल्लीं विजेच्या प्रवाहानें तोफ उडवितां येते. परंतु ज्या वेळीं लोकांना ही शास्त्रीय कल्पना परिचित नव्हती त्या वेळच्या लोकांनीं याची कल्पना केली असती कीं, विद्युत्प्रवाहानें तोफ उडण्याच्या क्रियेच्या दरेक भागावर एखाद्या भूत-पिशाच्चाची स्थापना झाली आहे. विद्युत् उत्पन्न करण्याच्या बॅटरीवर अथवा यंत्रावर अखादा प्राणी त्यांनीं कल्पिला असता, नंतर त्यांतून तारेंतून येणारी वीज जेथें तोफेला जोडली जाते तेथें दुसऱ्या एखाद्याची कल्पना केली असती, व अखेर ह्मारूचा संबंध जेथें येतो तेथें पण अशीच कल्पना केली असती. आतां तें कोडें उकलल्यामुळें या सर्व कल्पना जशी खोट्या ठरल्या व त्यामुळें तोफ कशी उडाली हें जरी कळलें, तरी कां उडाली हें केवळ भौतिकशास्त्रज्ञानानें थोडेंच कळणार आहे! ती उडावी अशी एक उडविणाराची इच्छाशक्ति या सर्व भिन्न वस्तूंचा संबंध जोडते, व त्यामुळें तोफ उडण्याच्या क्रियेची संबंध साखळी आपल्या ज्ञानाला सुलभ करिते. ती असल्याशिवाय आपल्याला तोफ उडण्याच्या चमत्कारांचें पूर्ण ज्ञान झालें असें मुळींच म्हणतां येणार नाहीं. त्याचप्रमाणें सर्व सृष्टींतील चमत्कारांचें कर्तृत्त्व हातीं असलेल्या एखाद्या श्रेष्ठ शक्तीची कल्पना म्हणजे काँतनें घालून दिलेल्या नियमाचाच स्वाभाविक परिणाम होय. फरक इतकाच कीं, काँत ही विचारसरणी अथवा नियमपरंपरा एक दोन पायऱ्या मागें पर्यंतच नेऊन सोडून देतो, व आपण

ती थेटपर्यंत पोहोंचवितों. याला कदाचित् अनीश्वरवादी असें उत्तर देण्याचा प्रयत्न करितील कीं, ज्याप्रमाणें उत्तरोत्तर प्रगति पावणारीं आधिभौतिक शास्त्रें अधिक खोल जाऊन दरेक दुव्याच्या मागील अधिक दुव्वे सोडवीत आहेत त्याप्रमाणें कदाचित् अधिक शोधाअंतीं तीं अगदीं अखेरपर्यंत सुद्धां जाऊन पोहोंचतील. परंतु हें म्हणणें चुकीचें आहे; कारण आधिभौतिकशास्त्रांनीं जो अधिकाधिक शोध लागतो, तो सृष्ट-चमत्कारांच्या **नियमांचा** लागतो. त्यांच्या **कारणांचा** लागत नाहीं. अधिक मागें पर्यंत आपण जाऊं शकलों तर अधिक नियम आपल्याला आढळतील. परंतु सरतेशेंवटीं या सर्व चमत्कारांचें जें आदिकारण, जी इच्छाशक्ति, जें संकल्पात्मक मोठें मन, त्याच्या स्वरूपाचा बोध होणार नाहीं. म्हणून अनीश्वरवाद्यांचा परमेश्वराच्या अस्तित्त्वावरील हा दुसरा आक्षेपहि निष्फळ ठरतो.

या सर्व आक्षेपांत आपण असें गृहीत धरलें आहे कीं, हे आधि-भौतिकवादी लोक परमेश्वराचें अस्तित्त्व साफ अमान्य करितात. खरी वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, याप्रमाणें करण्याचा त्यांचा हेतु असतो, तरी वर वर्णन केल्याप्रमाणें भौतिकशास्त्रांचे साह्यानें मागें मागें जातां जातां जेव्हां आदिकारणाची चिकित्सा करण्याचा अपरिहार्य प्रसंग त्यांच्यावर येतो, त्यावेळीं त्यांना कबूल करावें लागतें कीं, जर जगताला आदिकारण मानावेंच लागलें तर मग नास्तिकवादापेक्षां कोणा तरी नियंत्याचें अस्तित्त्व मानणें हें तर्कशास्त्रदृष्ट्या सयुक्तिक होईल. परंतु या लोकांची भौतिकशास्त्रांवर फाजील मदार असल्यामुळें तसा प्रसंग येणारच नाहीं असें त्यानां वाटतें. तर्कशास्त्र व स्वतःची समजूत या दोहोंमधील वरील घोंटाळ्यामुळें शेंवटी या लोकांची स्थिति ' इदं च नास्त्येवं परं न लभ्यते । ' अशी चमत्कारिक होते. परमेश्वर मानावा, तर प्रत्यक्षाला गम्य नाहीं तें मानावयाचें नाहीं या आपल्या सिद्धां-

ताला हरताळ लागतो; व न मानावा, तर मग जगताचा हा अवाढव्य पसारा कां पसरला आहे व कोणतीहि वस्तु कां उत्पन्न व्हावी याचा उलगडा लागत नाहीं, अशी आपत्ति प्राप्त होते. अशा आपत्तींतून शेवटीं एकच मार्ग ते काढतात. परमेश्वर आहे असें कबूल करणें जीवावर आल्यामुळें, अखेर त्याला ते कांहीं तरी दुसरेंच नांव देतात. कोणी त्याला सृष्टि म्हणतात. हर्बर्ट स्पेन्सरनें त्याला अज्ञातशक्ति असें नांव दिलें आहे. वाटेल तें नाव दिलें, तरी कांहीं तरी आदिकारण कबूल केल्याशिवाय गत्यंतर नाहीं हा निष्कर्ष सत्य आहे.

याप्रमाणें ईश्वराविरुद्धच्या आक्षेपांचें निरसन केल्यावर, अस्तिपक्षीं ईश्वराचें समर्थन कसें करितां येतें तें आतां आपण पाहूं. ईश्वराच्या अस्तित्त्वाबद्दलच्या उपपत्ती खरोखर अनंत आहेत, व त्या अनंत ठिकाणीं दिलेल्या आहेत. त्यांचा केवळ नामनिर्देशहि करणें अशक्य आहे. तथापि त्यांचें शास्त्रीय वर्गीकरण करितां, क्रमशः त्यांचे तीन प्रकार होतात. त्यांना खालील प्रमाणें आपण पारिभाषिक नांवें देऊं. पहिला प्रकार म्हणजे Cosmological argument अथवा कारणवाद, दुसरा Teleological argument अथवा कर्तृवाद, व तिसरा Ontological argument अथवा स्वरूपवाद. हे तीनहि वाद एकमेकाला पोषक असे आहेत; म्हणजे एका वादानें कांहीं एक सिद्धांत नक्की झाल्यावर, दुसऱ्या सिद्धांतानें त्याला पुष्टि द्यावयाची, व तिसऱ्यानें तो पूर्ण करावयाचा. यापैकीं पहिला वाद आक्षेपनिरसनरूपानें वर आला आहे. दरेक गोष्टीला अथवा कार्याला कारण असतें, हा आधिभौतिक शास्त्रांचा सिद्धांत आहे. याप्रमाणें कारणाची चिकित्सा करतां करतां, अखेर अशी स्थिति प्राप्त होते कीं, त्यावेळीं सर्वाला आदिकारण कांहीं तरी असलें पाहिजें असें मानणें प्राप्त होतें. परमेश्वराच्या अस्तित्त्वाविषयीं, या विचारसरणीनें ग्लासगो येथील

विश्वविद्यालयाचे प्रिन्सिपाल केअर्ड यांनीं एक ग्रंथ लिहिला आहे. त्याचें नांव 'धार्मिक तत्त्वज्ञानाची प्रस्तावना' असें आहे. त्यांत कारणवादासंबंधानें तै लिहितात. "शास्त्रानें कारणापासून कार्य उत्पन्न होण्याच्या नियमांचा उलगडा झाला तरी मूळ कारणावांचून त्यांची उत्पत्ति सिद्ध होत नाहीं. या करितां आद्यदिकारण मानणें अवश्य आहे. याप्रमाणें सर्व जगताला आदिकारण आहे हा कारणवाद होय. *

परंतु हा वाद अपूर्ण आहे हें स्पष्ट आहे. कांहीं तरी कारण असलें पाहिजे, हें मान्य केलें तरी त्या कारणाबद्दल या वादानें आपल्याला कांहींच माहिती मिळत नाहीं; त्याचें स्वरूप कळत नाहीं. याकरितां दुसरा वाद कर्तृवाद हा होय. यांचेंहि टिल्लर्शन ईश्वराच्या अस्तित्वावरील दुसऱ्या आक्षेपांत आलें आहे. कोणत्याहि कार्याच्या मूलारंभीं कोणातरी कार्यकर्त्याची अवश्यकता असतें, हें या वादांतील मुख्य तत्त्व होय. पहिल्या वादानें फक्त इतकेंच निष्पन्न झालें कीं, सृष्टीला कांहीं तरी आदिकारण असलें पाहिजे; परंतु कारणें अनेक प्रकारचीं असतात. साधारणत: त्यांचे तीन विभाग पडतात. एक कर्तृकारण, दुसरें उपादान कारण व तिसरें निमित्त कारण. एखादा मातीचा घट तयार करावयाचा असेल तर कुंभार हा त्याचें कर्तृकारण होईल, ज्या मातीचा तो बनविलेला असेल ती माती उपादान कारण होईल, व मग घट तयार करण्याच्या कामीं तात्पुरत्या उपयोगी पडलेल्या, परंतु ज्यांच्या

* The Cosmological may be put as an argument, from the world viewed as phenomenal to an absolute substance, out of which all phenomena spring, or from the world viewed as an effect to a First Cause."

Caird's 'Introduction to the Philosophy of religion' Chapter V.

वांचूनहि घट तयार होऊं शकला असता, अशा वस्तू निमित्त कारण होत. तेव्हां, अशा अनेक प्रकारच्या कारणांपैकीं कोणतें तरी एक कारण परमेश्वर आहे इतकेंच जर फक्त समजलें, तर त्यापासून त्याच्या बद्दलचा वस्तुतः बोध कांहींच होऊं शकणार नाहीं. जर तो केवळ निमित्त कारण असला तर मग तो अपरिहार्य नाहीं. तो नसला तरी चालण्या-सारखें आहे. घट तयार करण्यापूर्वी, ज्या गाड्यावरून घटाची माती वाहून आणलेली असेल, तें गाडें एका अर्थानें घटाचें कारण होतें. परंतु त्याच्या ऐवजीं एखादा मनुष्यहि ती माती आणूं शकेल, व म्हणून हें निमित्त कारण नसलें तरी चालेल. परमेश्वर असा नसेल, व घटाच्या मातीप्रमाणें उपादनकारण असेल तर तो अवश्य व अपरिहार्य आहे. परंतु त्याच मृत्तिकाप्रमाणें तो जडहि असणार. अर्थात् त्या जड द्रव्यावर आपल्या इच्छेनें कृति करून, त्याला घटाचें स्वरूप आणण्यास दुसऱ्या कोणत्या-तरी एखाद्या इच्छाशक्तियुक्त कर्तृकारणाची अवश्यकता राहतेच. परंतु कारणें शोधण्याच्या अगदीं शेवटाला आपण जाऊन पोहोचलों आहोंत, व सर्वांत प्राचीन, आद्यतम व दुसऱ्या कारणाची अपेक्षा न ठेविणाऱ्या कारणाची चिकित्सा करीत असल्यामुळें, आणखी एखादें कारण असणें ही स्थिति आपल्याला पसंत नाहीं. अर्थात्, अखेरचें जें कर्तृकारण तेंच परमेश्वर असला पाहिजे, असा सिद्धांत तर्कशास्त्रांतील अयुक्तसिद्धीच्या मार्गानें निघतो. म्हणून परमेश्वर हा सर्व सृष्टीचें आदिकारण आहे इतकेंच नव्हे, तर त्या इच्छाशक्तीमुळेंच जगताची इमारत रचिली आहे असें प्राप्त होतें. हा कर्तृवाद प्रि० केअर्ड यांनीं खालील शब्दांत दिला आहे.

...The attempt (to reach the idea of the First cause) is an argument which conceives of the relation of God to the finite world, as that of Creator and Contriver.....In this idea of an all-wise Creator or Designer we have the conception

of a cause, which is not merely the correlative of an effect outside of itself, but which is self-conscions and self-determined, before it determines else. व म्हणूनच परमेश्वराविषयींच्या दरेक धर्मांतील कल्पनेंत त्याचें कर्तृत्व व इच्छाशक्ती यांचा प्रमुखपणानें उल्लेख केला गेला आहे. ख्रिस्ती धर्मांत जगाच्या उत्पत्तीची प्रथम हकीगत अशीच दिलेली आहे. ख्रिस्ती धर्मग्रंथ बायबलच्या जुन्या कराराच्या मोझेसच्या अध्यायाच्या आरंभीं म्हटलें आहे कीं, In the beginning, God created the Heaven and the Earth, and the Earth was without form and void, and darkness was upon the face of the deep.....Then God said 'let there be light' and there was light:—जगताच्या आरंभीं परमेश्वरानें पृथ्वी व स्वर्ग निर्माण केले. त्यावेळीं पृथ्वी आकाररहित व शून्य होती, व समुद्रपृष्टावर सर्वत्र अंधकार होता. त्यावेळीं परमेश्वरानें आज्ञा केली कीं, 'आतां सर्वत्र प्रकाश व्हावा' व त्याप्रमाणें सर्वत्र प्रकाश झाला. यांत ईश्वराचें कर्तृत्त्व व त्याच्या इच्छेचें सामर्थ्य हीं वर्णिली आहेत. उपनिषदादि आर्यधर्माच्या ग्रंथांतूनहि असेंच वर्णन आहे. छांदोग्य या सर्वांत प्राचीन असलेल्या एका उपनिषदांत वर्णिलें आहे कीं, " सदेव सौम्य इदमग्र आसीत् । तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय ॥ " तत्तेजः असृजत । " सर्वारंभीं परब्रह्म एकटेंच सर्वाचें आदिकारण होतें. त्याला इच्छा झाली कीं, आपण अनेक व्हावें. तेव्हां त्यानें तेज निर्माण केलें. " हें वर्णन वरील वर्णनाप्रमाणेंच असून ईश्वराच्या पूर्वोक्त दोन्ही शक्तींचा बोध करीत आहे. भगवद्गीतेंत श्रीकृष्णानींहि असेंच सांगितलें आहे कीं, " अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः " सर्व जगताचें उद्गमस्थान मीच आहे. यावरून वर म्हटलेलें विधान स्पष्ट होईल. याप्रमाणें, सर्व जगताचें आदिकारण कांहीं आहे इतकें आपल्याला आधिभौतिक

कारणवादानें कळलें, व नंतर तें आदिकारण इच्छाशक्ति व क्रियाशक्ति यांनीं युक्त आहे असा बोध मनःशास्त्राच्या साह्यानें व कर्तृवादानें झाला. आतां ईश्वराविषयींच्या ज्ञानाचा तिसरा व अखेरचा भाग उरला तो हा कीं, अशा परमेश्वराच्या स्वरूपाविषयीं आपल्याला काय कळूं शकेल. हाच स्वरूपवाद होय. परंतु या प्रश्नाचें उत्तर देण्यापूर्वी आपण एक गोष्ट ध्यानांत ठेविली पाहिजे. आपण परमेश्वरास सर्व जगताचें आदिकारण मानिलें आहे. अर्थात् या आदिकारणापासून प्रथम कांहीं कार्यें घडलीं; त्यानंतर त्या दरेक कार्यापासून पुढें अनेक कार्यें घडत गेलीं; त्या दरेकाचा पुढें असाच विस्तार झाला. अशा रीतीनें झालेला हा विस्तार अनंत आहे, व त्यापैकीं मनुष्याची व्यक्तिविषयक बुद्धि हें एक नियमित कार्य आहे. या बुद्धीनें ग्रहण होणाऱ्या विषयांचें क्षेत्रहि नियमित असणार, व म्हणून अशा नियमित शक्तीच्या इंद्रियांकरवीं अनियमित व अनंत कर्तृत्वशक्तियुक्त परमेश्वराच्या स्वरूपाचें संपूर्ण आकलन कसें होणार ? साधारण रूपरेषा कदाचित् कळली, तरी पूर्णत्वानें ज्ञान कसें होणार. तथापि तळें पाहिलेल्या मनुष्याला महासागराचें पूर्ण स्वरूप पूर्णपणें ज्ञात झालें नाहीं, तरी त्याचें अस्तित्त्व व त्याची रूपरेषा कळूं शकेल. या अर्थानें हर्बर्ट स्पेन्सरचा अज्ञेयवाद—ज्यानें परमेश्वराविषयीं आपल्याला कांहींच कळूं शकणार नाहीं असें सांगितलें जातें तो—चुकीचा आहे, तथापि पूर्णपणें त्याचें ज्ञान होणार नाहीं, होणें शक्य नाहीं हें उघड आहे. प्रि. केअर्ड हेंच म्हणतात:—" मनुष्याचें ज्ञान हें ज्याचा भाग आहे, परंतु जें स्वतः मनुष्यज्ञानाला संपूर्णपणें आकलन करतां येणार नाहीं, तें परमेश्वराचें स्वरूप होय. प्रसिद्ध कवि टेनिसन यानें थोडक्यांत हें स्वरूप असें वर्णिलें आहे कीं, It is the sum of the glory of all things. सर्व सुंदर व वैभवशाली वस्तूंची बेरीज म्हणजे ईश्वर होय. सतराव्या

शतकांत व्हॅनिनी नांवाचा एक तत्त्ववेत्ता होऊन गेला. स्त्रिस्ती धर्माच्या त्या वेळच्या समजुतीप्रमाणें तो वागत नसे, म्हणून त्या कालच्या वेडाच्या बंडांत त्याला राजकीय हुकुमानें जिवंत जाळण्यांत आलें. परंतु त्यानें ईश्वराविषयीं काढिलेले उद्गार निरंतर त्याच्या स्मारकरूपानें राहिले आहेत. त्यांत तो म्हणतोः—"तुम्ही मला परमेश्वर कसा आहे म्हणून विचारतां ? त्याचें स्वरूप जर मला कळेल, तर मी स्वतः च परमेश्वर होईन; कारण त्याच्या स्वरूपाचें पूर्ण ज्ञान त्याच्याशिवाय दुसऱ्या कोणालाहि होणार नाहीं. जसें मेघांनीं आच्छादिलेल्या सूर्याचें तेज आपल्याला किंचिन्मात्र दिसतें, त्याचें पूर्ण तेज दिसत नाहीं तद्वतच, मानवी बुद्धीच्या अल्पत्त्वाच्या पडद्यामुळें ईश्वराचें पूर्ण स्वरूप मनुष्याला कळत नाहीं, तथापि आपल्याला इतकें सांमतां येईल कीं, तो सर्वोत्तम कल्याण, सर्वांचें आदिकारण, सर्वशक्तिमान् व सर्वव्यापी आहे." त्याच्या स्वरूपाविषयीं आधिभौतिक वस्तूंच्या साह्यानें केलेल्या विचाराविषयीं वर्ड्स्वर्थ कवीनें म्हटलें आहे कीं,

Obstinate questionings
Of sense and outward things,
Falling from us, vanishings,
Are Blank misgivings of a Creator
Moving about in a world
Not realized.

आपल्याला अज्ञात असलेल्या विश्वांत भ्रमण करणाऱ्या कर्त्याविषयींचें ते अज्ञानयुक्त व दुराग्रही प्रश्न होत. अखेर हेंच तत्त्व आर्य तत्त्वज्ञानानें कसें ओळखिलें आहे तें आपण पाहूं. परमेश्वराविषयीं भगवद्गीता सांगते कीं:—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्येत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

लोकत्रयांत प्रवेशून सर्वांचें भरण करणारा परम पुरुष तोच परमेश्वर होय. विष्णुपुराणांत त्याचें रूप असें वर्णिलें आहे कीं,

तेजोबलैश्वर्यमहाववोधसुवीर्यशक्त्यादिगुणैकराशिः ।
स ईश्वरो व्यष्टिसमष्टिरूपोऽव्यक्तःस्वरूपः प्रकटप्रभावः ॥

'तेज, बल, ऐश्वर्य, ज्ञान, पराक्रम, शक्ति इत्यादि सर्व गुणांची एक राशि असा ईश्वर, एकत्वानें तसाच सर्वव्यापित्वानें असणारा आहे. त्याचा प्रभाव प्रकट असला तरी त्याचें स्वरूप अव्यक्त आहे.'

अर्थात्, या सर्वांवरून असाच निष्कर्ष निघतो कीं, धर्माचा आदिविषय मानवीसमाज अथवा अशीच दुसरी कोणती अल्पशक्तिमान् वस्तु होणें शक्य नसून, तो सर्वव्यापी, सर्वांतर्यामी व सर्व शक्तिमान् ईश्वरच असूं शकेल, व तो ज्ञानमय असून सर्वांच्या अंतःकरणांत वास करितो व यंत्रारूढ असल्याप्रमाणें सर्व भूतसृष्टीला आपल्या इच्छाशक्तीनें फिरवून जगताचा व्यवहार चालवितो.

प्रकरण तिसरें.

धर्मसाधन.

व्यवहारांत धर्म या शब्दाचे अनेक प्रकारचे अर्थ संभवतात. कोणत्याहि पदार्थांत कांहीं विशेष नियमांनीं दिसून येणारे गुण अथवा कृती याला धर्म म्हणतात. नाश पावणें हा सृष्ट पदार्थांचा धर्म आहे, प्रकाश देणें हा रवीचा धर्म आहे, इत्यादि शब्दप्रयोगांत धर्म शब्द वरील अर्थानें उपयोजिलेला दिसून येतो. तसेंच, कित्येक प्रसंगविशेषीं मनुष्यानें आचरण्यासारखे असे जे नियम असतात त्यांनाहि धर्म म्हणतात. याच्या उलट जगताच्या त्याच्या आदिकारणाशीं असलेल्या कार्यकारणसंबंधाच्या ज्ञानाला धर्म म्हणतात, असें मागील भागांत आपण निश्चित केलें. अर्थात् या शब्दाचा पहिला अर्थ लक्षणात्मक असून सत्य अर्थानें हा शब्द दुसऱ्या प्रकारच्या कल्पनेलाच लागू पडूं शकतो हें आपण ठरविलें. तर आतां मनःशास्त्राच्या अनुरोधानें धार्मिक कल्पनांची उत्क्रांति कशी होत जाते तें आपण पाहूं.

एका काळीं, धर्माचा मनुष्याच्या मनाशीं कांहीं संबंध नाहीं असें मानिलें जात असें. परमेश्वरानें मनुष्यमात्राला आपल्या सेवेचे मार्ग आंखून दिले आहेत व मनुष्यानें शब्दशः त्या नियमांतील कृतींची तालीम केली म्हणजे त्याचें सर्व धर्मकृत्य पुरें झालें असें मानण्यांत येई. श्रद्धा अथवा भक्ति यांची धर्माला आवश्यकता नाहीं अशी समजूत होती. परंतु ही समजूत चुकीची आहे, श्रद्धेचा उगम बुद्धीपासून आहे, मनुष्याच्या बुद्धीला सेव्य वस्तूचें माहात्म्य पटलें नाहीं तर त्या ठिकाणीं श्रद्धा बसणें शक्य नाहीं, व म्हणून व्यवहारांतील

ज्ञानाच्या इतर विषयांप्रमाणें भक्तीचा आरंभहि मनापासून होतो; यास्तव मानसिक शास्त्राचे नियम धर्मविचारांत मुख्यत्वेंकरून येतात, या गोष्टीची जाणीव लोकांना ज्यावेळीं झाली, त्यावेळीं धर्मविचारांचें अधिष्ठान जें मन त्याविषयींच्या नियमांच्या शोधनास सुरवात झाली. या संशोधनाच्या मार्गाचें थोडेसें दिग्दर्शन मागील प्रकरणांत केलें आहे. या मनःशास्त्राच्या सांगोपांग अध्ययनानें मनुष्याची अशी खात्री झाली कीं, मानवी विचार, कल्पना व सिद्धांत यांचें अधिकरण मन आहे, या मनाला कांहीं स्वाभाविक गुणधर्म आहेत, ते परिस्थितीनें व संस्कारानें बदलूं शकले तरी पण त्यांची कांहीं एक स्वाभाविक प्रवृत्ति अशी असते कीं ते तत्वतः संस्कारानें बदलूं शकत नाहींत. मानस-शास्त्राच्या अध्ययनानें हे सिद्धांत निश्चित झाल्यावर मग धर्मविषयक चिकित्सेच्या प्रारंभीं साहजीकच असा प्रश्न उत्पन्न होतो कीं, या मनावर धर्मविषयक ज्ञानाचा कांहीं भाग अवलंबून आहे किंवा काय व असल्यास तो कोणता ?

या प्रश्नाचें स्वरूप नीट ध्यानांत येण्यास तो जरा अधिक विशद रीतीनें मांडला पाहिजे. धर्मचिकित्सेच्या दोन भिन्न उपपत्ती पुढें आणिल्या जातात. पहिली उपपत्ति ही कीं, धर्म हा श्रद्धाविषयक मनोविकार आहे; श्रद्धेचें अधिष्ठान मन हें आहे; व म्हणून मानस-शास्त्राच्या अध्ययनानें धार्मिक तत्त्वांचा उलगडा होऊं शकतो. दुसरी समजूत अशी आहे कीं, धर्माचा व श्रद्धेचा कांहीं नियमित संबंध नाहीं. कदाचित् अज्ञानी लोकांत तसा प्रचार असला तरी तो त्यांच्या बुद्धि-मांद्याचा परिणाम आहे. धर्माचें खरें अधिष्ठान बुद्धि आहे. बुद्धीला पटेल, तिच्या साह्यानें आपल्याला ग्रहण करितां येईल, अशी धर्माची उपपत्ति असेल तरच ती ज्ञानी व सुसंस्कृत मनुष्याला पटेल. नाहीं तर दुसऱ्या बुद्धिहीन श्रद्धेची अखेर अंधश्रद्धेंत व लोकभ्रमांत होणार.

म्हणून बुद्धीच्या विषयांच्या ज्ञानानेंच धर्माचें खरें स्वरूप ध्यानांत येणार आहे.

वरील दोन्ही उपपत्तींच्या स्पष्टीकरणार्थ आपण कांहीं उदाहरणें घेऊं. ख्रिस्ती धर्मांतील कांहीं प्रमेयें पाहिलीं तर आपल्याला असें आढळून येईल कीं, तीं बुद्धीला मुळींच ग्राह्य होणार नाहींत. परमेश्वरानें मानवी सृष्टीच्या आरंभीं आदाम या पुरुषास उत्पन्न केलें, त्याच्याच कुशींतून त्याची बायको ईव्ह उत्पन्न झाली, त्यांच्याकरितां निर्माण केलेल्या नंदनवनांत तीं दोघें सुखानें राहत असतां त्याना प्रतिबंध केलेल्या वृक्षाचें फळ खाण्याची बुद्धि सैतानानें त्यांच्या अंतःकरणांत उत्पन्न केली, व त्यावरून प्रतिषिद्ध केलेल्या ज्ञानवृक्षाचें एक फळ खातांच मनुष्यजातीचें अधःपतन झालें, व त्या परमेश्वरी आज्ञाभंगाचे परिणाम अखिल मानवजातीस भोगावे लागत आहेत, असा त्या धर्माचा सिद्धांत आहे. या सिद्धांताचें बुद्धिपूर्वक परीक्षण केलें असतां त्यांत अनेक दोष दिसतील. परमेश्वरासारख्या परम-कारुणिक व ज्ञानमय विभूतीनें मनुष्यजातीला ज्ञानवृक्षाचें फळ सेवन करण्याची मनाई कां केली? त्याच्या मनांत मनुष्यजात निरंतर अज्ञानकर्दमांत लोळावी असें होतें कीं काय? असल्यास त्याला ज्ञानाचें महत्त्व कळलेंच नाहीं असें म्हणावें लागणार! बरें, कळून जर त्यानें अशी आज्ञा केली म्हणावें, तर त्याला निर्दय म्हणावें लागेल! यदाकदाचित् त्यानें अशी आज्ञा आपल्या अधिकारांत केली असें गृहीत धरलें, तर मग त्याची अंमलबजावणी न केल्यास त्याला राग तरी कां यावा? जर राग आला तर तो विकारवश म्हटला पाहिजे. तसेंच, आदाम व हवा या प्रणयी युग्मानें परमेश्वरी आज्ञेचा भंग केला तर त्यांना प्रायश्चित्त मिळालें हें योग्य झालें. परंतु त्यांच्या वंशजांनीं असें काय घोडें मारलें होतें कीं, त्यांना निरंतर

आपल्या पूर्वजांच्या अपराधाचें प्रायश्चित्त भोगीत बसावें लागावें? इत्यादि अनेक शंका वरील तत्त्वांचा विचार करितां उद्भवतात. त्याचप्रमाणें पाद्री भटानें थोडेसें पाणी अंगावर शिंपतांच अधर्मी मनुष्य एकदम परमेश्वराच्या कळपांतील एक आवडता प्राणी व्हावा; येशू ख्रिस्ताच्या रक्तांजलीनें सर्व जगताच्या पापांचें क्षालन व्हावें; एक विशिष्ट दिवशीं खाल्लेल्या भाकरींत व प्यायलेल्या द्राक्षांत येशूच्या रक्ताचें व मांसाचें तत्त्व प्रतिबिंबित व्हावें; या कल्पना चिकित्सक बुद्धीच्या आटोक्याच्या बाहेर आहेत. तथापि त्या ख्रिस्ती धर्माचें आधारस्तंभ आहेत. त्याशिवाय त्या धर्माला धर्मत्व नाहीं. या कल्पना म्हणजेच त्या धर्माचा विशेष आहे. या शिवायचीं नीतितत्त्वें सर्वच धर्मांत सामान्य आहेत. केवळ नीतितत्त्वांच्या दृष्टीनें पाहतां कोणत्याहि धर्मांत फरक आढळून येणार नाहीं. तो फरक त्या धर्माच्या विशिष्ट सिद्धान्तभूत कल्पनांतच असतो. अर्थात् वर दाखविल्याप्रमाणें या कल्पना श्रद्धामयच असतात. हिंदु धर्मांतहि वेद अपौरुषेय आहेत, जगताच्या कल्याणार्थ परमेश्वर निरनिराळ्या रूपानें अवतार घेतो, पशुरूपांतहि तो दृग्गोचर होतो, मनुष्य मेल्यानंतर यमलोकांत जातो, नंतर आपआपल्या पापपुण्याच्या अनुभवार्थ तो पुन्हां दुसरा जन्म धारण करितो, वगैरे कल्पना श्रद्धाकोटींतीलच होत. मरणानंतर धार्मिक मुसलमानांचें स्वागत करण्याला आकाशांत सुंदर पऱ्या सिद्ध असतात, इत्यादि मुसलमान धर्मांतील कल्पना व अनेक जन्म सुखदुःख भोगल्यानंतर निर्वाणाप्रत पोहोंचणें अथवा कांहीं नाहीं या स्थितीप्रत जाणें ही आधिभौतिक शास्त्रांच्या सिद्धांताच्या अगदीं विरुद्ध असलेली बौद्धधर्मीय कल्पना, या सर्वांना बुद्धीच्या अग्नीची आंच वितळवून टाकील. त्यांचा आधार केवळ श्रद्धा हा होय. म्हणून धर्म हा श्रद्धामयच आहे अशी पहिली उपपत्ति आहे.

दुसरी उपपत्ति यच्या अगदीं विरुद्ध आहे. तिच्याप्रमाणें मनुष्यांत व इतर प्राणिवृंदांत महत्त्वाचा फरक बुद्धितत्त्व हा होय, व म्हणून दरेक मानवी कल्पनेप्रमाणें धर्मांच्या कल्पनेलाहि आधार बुद्धि होय. बुद्धीच्या कसोटीनें खरें व खोटें, लोकभ्रम व धर्मविचार, अस्सल व नक्कल यांची पारख केली पाहिजे. अगदीं रानटी लोकांच्या धर्मकल्पनांना आपण कां हंसतो? तर आपल्या निर्णायक बुद्धीला त्या पटत नाहींत म्हणून. भुताखेतांच्या कल्पना आपण फेंटाळून लावतों, कारण पुष्कळांच्या अनुभवानें त्या खऱ्या नसून ते चित्तभ्रम आहेत. मरतेवेळीं आपल्या पापांचा पाढा एखाद्या धर्मगुरूजवळ वांचला म्हणजे केलेल्या पापांपासून आपण मुक्त झालों अशी ख्रिस्ती धर्माच्या रोमन कॅथोलिक पंथांतील कल्पना बुद्धीला पटेना, म्हणून त्या धर्माच्या सुधारलेल्या प्रॉटेस्टंट पंथांत ती त्याज्य ठरून ती बंद करण्यांत आली. केवळ यज्ञकर्मानें मनुष्याला उत्तम गति मिळूं शकते ही वेदकालीन कल्पना प्रगल्भ विचारांच्या परीक्षेंत न उतरल्यामुळें, उपनिषदांतील कल्पनांचा प्रादुर्भाव झाला. कांहीं न करितां गेंड्यासारखें वनांत भटकत रहावें या गौतमबुद्धाच्या कालच्या बौद्धधर्मकल्पनेंत परोपकारादि धर्माचरणाला अवसर मिळेनासा वाटला, म्हणून त्या मताला "हीन यान" असा शिक्का मारून त्या पुढील बुद्धानुयायांनीं बुद्धीला पटेल अशा कर्मप्रवृत्तिमूलक "महायान" पंथाची स्थापना केली; वगैरे धार्मिक कल्पनांचे इतिहास व स्थित्यंतरें बुद्धितत्त्वाचीच साक्ष पटवितात. या व अशा अनेक उदाहरणांवरून दिसून येईल कीं, प्रबुद्ध लोकांच्या आदराला व सेव्यत्वाला पात्र होण्यास धर्मकल्पना विचारशक्तीच्या पसंतीला उतराव्या लागतात. इतकेंच नव्हे, तर तशा एका कालीं बुद्धीला पटलेल्या कल्पनाहि कालांतरानें ज्ञानवृद्धीमुळें मागसलेल्या होतात, व म्हणून जीर्ण वस्त्राप्रमाणें त्यांचा त्याग करून मनुष्यप्राणी यथाकाल

नवीन बुद्धिप्रमाण कल्पनांचा आश्रय करितो. म्हणून धर्मकल्पनांचें आधारस्थान श्रद्धा नसून बुद्धिप्रमाण्य होय अशी ही उपपत्ति आहे.

यांतच आणखी एक तिसरा पक्ष उपस्थित झाला आहे, तो म्हणतो कीं, धर्मकल्पनांना खरा आधार म्हणजे मनुष्यमात्राच्या हृदयांतील भावना अथवा विकार (emotions) होत. बुद्धिप्रामाण्य मानणाऱ्यांच्या मतें ज्ञानसंस्कृत बुद्धीचा आश्रय धर्माला असतो, व श्रद्धावाद्यांच्या मतें तिची आवश्यकता नसून परंपराप्राप्त व विशेष अधिकाराच्या पुरुषांनीं ठरवून दिलेल्या कल्पनांचा व नियमांचा आदरपूर्वक स्वीकार करणें यांतच धर्माचें बीज आहे. परंतु या दोन्ही उपपत्ती भावनावादी लोकांच्या मतें खऱ्या नसून धर्माचा आधार या भावना व विकारावर आहे. मनुष्याचें हृदय हें एखाद्या सुरांत लावून ठेविलेल्या तंतुवाद्याप्रमाणें असतें. अशा वाद्यांतील तारांवर दुसऱ्या कोणत्याहि सुरांच्या ध्वनीचा आघात झाला कीं, तदनुरूप प्रतिध्वनि तंतुवाद्यांतून निघतो. तराफीची सतार पुष्कळांनीं पाहिलीच असेल. दरेक सतारीवर आडव्या बांधलेल्या पितळी पट्ट्यांवरून उभ्या तारा जोडलेल्या असतात, परंतु तराफीच्या सतारींत या पितळी पट्ट्यांच्या खालूनहि वरच्याप्रमाणेंच दुसऱ्या उभ्या तारा जोडलेल्या असतात. या तारा वरील तारांच्या सुरांत फक्त लावून ठेवितात. मग वरील तारा वाजविण्यास आरंभ केला म्हणजे आपोआप खालच्या तारा न वाजवितां त्यांतून तोच ध्वनि निघूं लागतो. तद्वतच, ज्याप्रमाणें मातृपितृभक्ति, अपत्यवात्सल्य, पतिपत्नीप्रेम इत्यादि भावनाजन्य विकार होत, त्याप्रमाणें धर्मबुद्धि हीहि एक भावनाजन्य विकार आहे. आपल्या अंतःकरणांत साधारणतः धर्मबुद्धीचा कमी अधिक अंश असतोच. तो निरंतर जागृत अवस्थेंत असतोच असें नाहीं. परंतु एखाद्या उत्तम कीर्तनाच्या प्रसंगीं, अथवा पंढरीच्या वारकऱ्यांच्या उत्कट भक्तीनें केलेल्या भजना-

ज्या प्रसंगीं तीच धर्मबुद्धि जागृत होते, व आपल्या अंतःकरणाची वृत्ति एकतान होऊन जाते यांचें कारण आपल्या हृदयांतील सात्त्विक भाव त्या प्रसंगीं जागृत होतो. ख्रिस्तीधर्मप्रसारणें रविवारीं एखाद्या चर्चमध्यें एखादा विद्वान् धर्मगुरु ज्यावेळेस उत्तम प्रवचन (sermon) सांगतो, त्यावेळेस श्रोत्यांच्या हृदयांत जो भक्तिभाव दाटतो तो इतर प्रसंगीं सुप्तावस्थेंत असतो. तांत्पर्य, धर्मविचाराला जागृति, प्रेरणा व कार्यकर्तृत्व भावनाविकारांमुळेंच प्राप्त होतें. नुसती श्रद्धा असली, तरी मोठालीं धर्मकृत्यें करण्यास अष्टभाव जागृत व्हावे लागतात. गौतम बुद्धाची अशीच गोष्ट सांगतात कीं, त्याची बुद्धि जरी पूर्वीपासून परोपकारशील होती तरी, एके दिवशीं तो आपल्या राजवाड्यांत ऐषआरामांत बसला असतां एक प्रेत जातांना त्याच्या दृष्टीस पडलें, त्याबरोबर त्याच्या हृदयांतील भावना जागृत होऊन मानवी आयुष्याची अखेर मरणांतच होणार व त्या स्थितींत राजा व रंक दोघे सारखेच असतात, ही कल्पना त्याला पटून संसाराची विफलता त्याच्या ध्यानांत आली, व त्यानें एकदम संसाराचा त्याग करून आपल्या महत्कार्याला आरंभ केला. यावरून काय बोध होतो? तर हाच कीं, बुद्धि अथवा सहजश्रद्धा यांवर धर्मभावना अवलंबून नसून ती भावनाविकारावरच अवलंबून असते.

पंडित मॅक्समुलर पहिल्या उपपत्तीला उद्देशून म्हणतात, "धर्मविषयक बुद्धि भावनाजन्यच असते असें म्हणणाऱ्यांचा एक पक्ष असला, व बुद्धिप्रामाण्य मानणारा दुसरा एक पक्ष असला, तरी पण कांहीं अंशीं या दोहोंच्याहि सहभागित्वानें अथवा सामानाधिकरण्यानें, परंतु दोहों पेक्षांहि अधिक महत्त्वानें असणाऱ्या तिसऱ्या एका श्रद्धावादी पक्षाचें अस्तित्वहि आदरणीय आहे. ही श्रद्धाबुद्धीच प्रमुखत्वानें धर्माचें बीज आहे."*

* If then there is a philosophical discipline

दुसऱ्या अथवा बुद्धिवादी पक्षाचें समर्थन करणाऱ्या अनेक पंडितांपैकीं एकाचें उदाहरण दिल्यास त्याच्या शब्दांत इतरांच्या मतांची कल्पना होईल. धर्माच्या आधाराची चिकित्सा करितांना लाइबनिट्झ् यानें म्हटलें कीं, " Nihil nisi intellectus " i. e. yes nothing but intellect. बुद्धीशिवाय धर्मकल्पनेला दुसरा आश्रय नाहीं. जर असें नसतें व धर्माच्या मुळाशीं केवळ श्रद्धा असती तर निरनिराळ्या धर्मांची तुलनाच होऊं शकली नसती. फार काय, पण मागील प्रकरणांत वर्णन केल्याप्रमाणें सिंहाचें तुटलेलें शेंपूट अथवा लांकडाचा कापलेला ओंडका यांचें मूर्तिमंत ईश्वराच्या कल्पनेनें पूजन करणाऱ्या रानटी आफ्रिकन लोकांचा धर्महि श्रद्धेच्या दृष्टीनें, श्रेष्ठ तत्त्वज्ञानानें युक्त असलेल्या कोणत्याहि धर्माइतकाच महत्त्वानें टरेल. एक चांगला व दुसरा वाईट या भेदबुद्धीला जागाच उरणार नाहीं. जिवंत मनुष्याचा बळी देवापुढें देण्यासारखी—व कधीं कधीं तर तो बळी स्वतःचें अपत्यहि असूं शकतें—नीतिदृष्ट्या, समाजहितदृष्ट्या व राजकीय दृष्ट्या घातकी चाल सुद्धां अंधश्रद्धेच्या दृष्टीनें, निस्वार्थ बुद्धीनें आमरणांत परोपकार

---

which examines into the conditions of intuitional or sensuous knowledge and another discipline which examines into the conditions of rational or conceptual knowledge, there is clearly a place for a third philosophical discipline that has to examine into the existence and the conditions of that third faculty of man, co-ordinale with yet independent of sense and reason, the faculty of.....faith. In German they call it Vernunft as opposed to Verstand-reason, and Sinn-sense.

Max Muller's ' Lectures on the science of religion. '

करण्यांत सार्थक मानण्याइतकीच श्रेष्ठ ठरेल. तात्पर्य. परमेश्वरानें मनुष्यप्राण्यांत जो बुद्धिविशेष ठेविला आहे, तो नाहींसा करण्यांत धर्माचें पर्यवसान होऊं शकेल.

अखेरच्या व तिसऱ्या म्हणजे भावनावादी लोकांचें मत आदरणाऱ्यांत टिंडालच्या मतांचा नमुन्यादाखल उल्लेख करितां येईल. निरनिराळ्या धर्मपंथांविषयीं त्यानें म्हटलें आहे कीं, "या पंथांचें अतिक्रमण जर आधिभौतिक ज्ञानाच्या विषयांत होऊं लागेल, तर तें ज्ञानाच्या प्रगतीस अपायकारक होईल. परंतु जर मनोभावनांकडे त्यांची योजना होईल तर त्यापासून एखादें मोठें सत्कार्य घडूं शकेल; कारण धर्मपंथाचा योग्य विषय म्हणजे हृदयांतील भावनाच होत."

याप्रमाणें धर्मकल्पनेच्या उद्गमाविषयीं तीन भिन्न उपपत्ती पुढें आल्या असतां त्यांतील खरी कोणती, ती खरी कां, व या सर्व उपपत्तींच्या मूळाशीं मानसशास्त्राचें कोणते सिद्धांत आहेत, यांचा विचार अवश्य प्राप्त होतो.

एकोणिसाव्या शतकांत उत्क्रांतिवादाचें बंड फार माजलें होतें. हर्बर्ट स्पेन्सर या अलौकिक बुद्धीच्या पुरुषानें आपल्या बुद्धिसामर्थ्याच्या जोरावर या तत्त्वाची मांडणी करून, आधिभौतिक शास्त्रांतील कित्येक कार्यपरंपरेला उत्क्रांतिवादाची विचारसरणी लावून ती खरी असल्याबद्दल जाहिर केल्यापासून तर कोणत्याहि कार्यकारणाच्या चिकित्सेंत ही उपपत्ति म्हणजे सर्वसामान्य कसोटी होऊन बसली. जुन्या बिरबलाच्या गोष्टींतील सोनामुखीच्या काढ्याप्रमाणें या उपपत्तीची स्थिति होऊं लागली. एका पुस्तकज्ञानी वैद्याला फक्त एक सोनामुखीच्या काढ्याचा पाठ माहित झाला असतां, दरेक रोगावर आतंकनिग्रहगोळ्या अथवा डॉक्टर विल्यमच्या पिंक् पिल्स् प्रमाणें तो त्या काढ्याचा सरेराम उपयोग करूं लागला. पुढें एका वेळीं त्याच्या देशा-

वर परचक्र आलें असतां त्यानें जयप्राप्त्यर्थ आपल्या सैन्यांतील सर्व लोकांना सोनामुखीच्या काढ्याची योजना केली. त्याचा परिणाम म्हणून सैन्यांत उत्पन्न झालेल्या संग्रहणीच्या रोगामुळें शत्रूचें सैन्य तो विकार आपल्यांत पसरेल या भीतीनें घाबरून पळून गेलें, असा गोष्टीचा गोड शेंवट वैद्याच्या अभिनंदनार्थ केला आहे. परंतु उत्क्रांतीच्या तत्त्वाचा शेंवट दुर्दैवानें इतका गोड झाला नाहीं. सर्वच प्रसंगीं ही कसोटी लावतां लावतां कित्येक प्रसंगीं ती फसली. त्याचें एक उदाहरण इतिहासप्रामाण्याच्या प्रकरणांत दिलेंच आहे. असाच दुसरा पराभव त्या तत्त्वाला धर्मकल्पनांच्या चिकित्सेंत सहन करावा लागला आहे. या उपपत्तीच्या साह्यानें तिच्या पुरस्कर्त्यांनीं धर्मचिकित्सेला आरंभ केला. अनेक देशांतील प्रचलित धर्मकल्पनांचा संग्रह करून त्यांनीं असा उपन्यास केला कीं, मृतपूर्वजांच्या आत्म्याचें पूजन अथवा श्राद्ध हा सर्वांत पहिला धर्मकल्पनेचा प्रकार होय. यावरून तर्क चालवितां त्यांनीं पुढें असें ठरविलें कीं, स्वप्नें पडणें व त्यामुळें मनोदौर्बल्याचे विकार होणें हा वरील धर्मकल्पनेचाच परिणाम आहे. त्या स्वप्नांत मृताचे आत्मे येतात, त्यावेळीं सुप्त मनुष्याला ते इकडून तिकडे—या लोकांतून त्या लोकांत—प्रवास करीत असतांना दिसतात. यावरून मनुष्य असें मानतो कीं, दरेक प्राण्यांत त्याच्या शरीराहून भिन्न अशी कांहीं वस्तु आहे. व ती वस्तु त्याला कधीं सोडूनहि जाते व पुन्हा परतहि येते. यावरून पुढें एखाद्या मनुष्याला फेंफरें अथवा फिट आली असल्यास तो असें मानू लागतो कीं, सदरहू विकृत मनुष्याच्या अंगांत त्याच्या वैऱ्याच्या आत्म्यानें प्रवेश केला आहे. अशा रीतीनें या आत्म्यांमुळें त्रास होऊं नये या भीतीनें पुढें पुढें लोक त्या काल्पनिक आत्म्यांनाच देव मानून त्यांचें पूजन करूं लागतात. अशाच प्रकारच्या विचारसरणीनें उत्क्रांतिवाद्यांनीं धर्माची चिकित्सा करण्याचा

उपक्रम केला. परंतु या उपक्रमांत धर्माच्या केवळ बाह्य विधींची चिकित्सा होऊं लागली. त्यांत धर्मांतील तत्त्वज्ञानाचा, अंतःसौख्याचा विचारच होईना. तसेंच श्रद्धावाद व बुद्धिवाद यांच्या तंट्याचा निर्णयहि होईना. स्वतः स्पेन्सरनें शेवटीं असेंच कबूल केलें कीं, बुद्धि व श्रद्धा या वादांची तडजोड एवढीच कीं, सर्व ज्ञानाची अखेर अज्ञेयतेंत आहे, व सर्व विचारांचा शेवट विचार कुंठित होण्यांतच होतो. हेंच तत्त्व स्पेन्सरनें आपल्या First Principles या ग्रंथांत 'theory of the reconciliation of Science and Religion' 'अथवा धर्म व आधिभौतिक शास्त्रें यांची तडजोड' या नांवानें प्रतिपादन केलें आहे. उघडच आहे कीं, रसायन अथवा पदार्थविज्ञान शास्त्रांच्या विषयीभूत स्थूल द्रव्याची चिकित्सा करणारी पद्धतीच जर सजीव, सचेतन, व विचारी मानवी प्राण्यांच्या धर्मबुद्धीला लागू केली तर कसें जमणार? बाजरी अथवा गहूं मोजण्याच्या मापानेंच मोती अथवा मोहरा मोजूं लागल्यास व्यापार कसा चालणार? सब घोडे बारा टक्के हें जसें व्यवहारांत चालत नाहीं तसेंच विचारांतहि चालणार नाहीं. मागें आपण इतिहासविषयक प्रकरणांत असें ठरविलें आहे कीं, कोणत्याहि कालच्या इतिहासाची गुतांगुत सोडविण्यास दोन गोष्टींची अपेक्षा असते. एक तत्कालीन परिस्थितीचें ज्ञान व दुसरी गतकालाच्या शिकवणीनें ठरलेलीं प्रमेयें. यापैकीं फक्त एकाच गोष्टीनें इतिहासाचें पूर्ण ज्ञान होऊं शकत नाहीं. तद्वत् धर्मकल्पनांच्या चिकित्सेंतहि दोन गोष्टींची अपेक्षा असते. एक धार्मिक कल्पनांच्या तत्कालीन रूपांचें ज्ञान व दुसरी गोष्ट म्हणजे त्यांच्या अवस्थांतरांच्या मूळाशीं असलेल्या मानसशास्त्राच्या सिद्धांतांची माहिती. उत्क्रांतिवाद्यांनीं पहिल्या गोष्टीची छाननी अगदीं उत्तम शास्त्रोक्त रीतीनें केली, परंतु दुसरीची त्यांनीं जवळ जवळ उपेक्षाच केली. त्यामुळें त्यांच्या विचारसरणीनें धर्म या कल्पनेत

अंतर्भाव होणाऱ्या सर्व गोष्टींचा समाधानकारक खुलासा होऊं शकला नाहीं. तो करण्यास त्याच्या जोडीला मानसशास्त्राचे सिद्धांतहि परीक्षावे लागतात. धर्मकल्पनांची विशिष्टकालीन रूपें अनेक प्रकारचीं व परिस्थित्यनुरूप निरंतर बदलणारीं असल्यामुळें त्यांच्याविषयीं कांहीं सामान्य सिद्धांत ठरविणें कठिण आहे. त्यापेक्षां त्यांच्या मुळाशीं असलेले कायमचे नियम नक्की केल्यास त्यांच्या अनुरोधानें कोणत्याहि धर्मकल्पनेच्या रूपाचा खुलासा सुलभ होईल. सबब असे सिद्धान्त कोणते आहेत तें आपण पाहूं.

जगताचें आद्यकारण—ज्यास आपण ईश्वर असें नांव दिलें आहे—त्याच्या स्वरूपाची कल्पना मनुष्यप्राणी स्वतःच्या ज्ञानाच्या आणि बुद्धीच्या प्रमाणानें, व नैतिक व सामाजिक मतांच्या धोरणानें ठरवितो, हा पहिला सिद्धांत धर्मकल्पनांच्या सार्वत्रिक अवलोकनानें निघतो. इतिहासावर दृष्टि फेंकून जगतांतील निरनिराळ्या धर्मांचें जर आपण परीक्षण केलें तर आपल्यास असें दिसून येईल कीं, त्या धर्मांत जे फरक पडतात ते विशेषतः तीन बाबतींत दिसून येतात. देवतांची संख्या, त्यांचें स्वरूप, आणि देवता व मनुष्य यांचा परस्पर संबंध, या तीन विशेषांत पुष्कळ तफावत दिसून येते. मागील भागांत आपण असें पाहिलें आहे कीं, धर्मकल्पनेच्या अगदीं आरंभीच्या अवस्थांतून, भौतिक शास्त्रानें उपलब्ध होणाऱ्या कार्यकारणचिकित्सेच्या अभावीं, दरेक अज्ञेय चमत्काराच्या जागीं मनुष्य एक एक काल्पनिक परंतु स्वतंत्र देवतेची कल्पना करितो. अर्थातच् ज्या प्रमाणानें हे सृष्टचमत्कार उलगडले जातात, त्या त्या मानानें अशा स्वतंत्र देवतांची संख्या कमी कमी होत जाते. म्हणजे मनुष्याचें वाढतें ज्ञान व देवतांची संख्या यांचें व्यस्त प्रमाण बसतें. हा सिद्धांत मागील प्रकरणांतील विवेचनानें स्पष्टच झाल्यामुळें सहज समजतां येण्यासारखा आहे.

यानंतर देवतांच्या स्वरूपाविषयीं विचार करूं. स्वरूप म्हणजे केवळ वाह्य स्वरूप नव्हे, तर ज्या ज्या गुणधर्मांनीं युक्त अशी देवतांची कल्पना आपण करितों त्या गुणधर्मांचें विवेचन होय. रानटी स्थितींतील एखाद्या मनुष्यापुढें विस्तार पावणाऱ्या अफाट जगतांतील ज्या निरनिराळ्या शक्ती दृग्गोचर होतात, त्यांच्या चांगलें वाईटपणाची त्यांची कल्पना अर्थातच तज्जन्य सुखदुःखावरून ठरली जाणार. त्यावेळीं देरेक भौतिक शक्तीचें खरें व सर्वांगी स्वरूप त्याच्या ध्यानांत येण्यास साधन नसतें. त्याला त्या शक्तीच्या प्रसंगोपात्त दृष्टीस पडणाऱ्या एखाद्या लक्षणाचीच ओळख पटते. त्यावरून त्या शक्तीविषयींची तो आपली चांगली वाईट कल्पना ठरवितो. उदाहरणार्थ तुफानी वारा सुटला असतां अतिशय त्रास झाल्यामुळें वायुदेवता वाईट अशी त्याची कल्पना होईल. वीज पडून झाड अथवा क्वचित् प्रसंगीं मनुष्य जळलें असतां विद्युद्देवता फार वाईट असा तो आपला समज करून घेईल. महापूर, धरणीकंप, उल्कापात, ज्वालामुखी इत्यादिकांच्या ठिकाणीं देवतांचीं रूपें कल्पून त्या दुष्ट देवता आहेत असा सिद्धांत तो ठरवील. उलटपक्षीं सर्व जगताला प्रकाश व चैतन्य देणारा सूर्य, सायंकाळीं आल्हाद व उजेड देणारा चंद्र, जीवनाला अवश्य तें जल देणाऱ्या नद्या, निर्झर इत्यादींच्या ठायीं तो अर्थातच सौम्यत्वाची व सुष्ठपणाची कल्पना करील. इतकेंच नव्हे, तर स्थलविशेषाप्रमाणें एका ठिकाणीं चांगली समजली जाणारी देवता दुसऱ्या ठिकाणीं भिन्न परिस्थितीमुळें त्याच्या दृष्टीनें वाईटहि ठरेल. दॉरबिनी नांवाच्या एका फ्रेंच प्रवासलेखकानें सूर्यपूजेसंबंधीं ठिकठिकाणीं केलेल्या निरीक्षणांत एका प्रसंगीं म्हटलें आहे कीं, तार्तरीसारख्या निंतर हिमाच्छादित देशांत सूर्यदेवतेची इतकी श्रेष्ठता मानिली आहे कीं, हिंवाळा संपून सूर्याचे किरण जेव्हां दिवसाच्या कांठीं कांहीं तासपर्यंत तरी पृथ्वीला आपला प्रसाद देतात, त्यावेळीं हे लोक आपले

सवींत आवडतं घोडेहि सूर्याला यज्ञांत अर्पण करीत.* उलट, आफ्रिकेच्या मध्यवर्ती असलेल्या प्रखर अरण्यांत वास करणारे अटलँटीस लोक सूर्याला मनुष्यजातीचा शत्रू असे समजत व त्याचा उदय झाल्याबरोबर त्याला शिव्यांची लाखोली वाहण्यास सुरवात करीत. समुद्र शांत असतांना व त्यांत आकाशाचा इंद्रधनुष्ययुक्त चित्रविचित्र देखावा प्रतिबिंबित झाला असतां त्याची स्तुति करणारा एक धनगर, त्याच समुद्रावरून प्रवास करण्यास निघाला असतां, त्यावेळीं वादळ झाल्यामुळें स्वतःच्या उडलेल्या दुर्दशेच्या स्मरणानें दुसऱ्या वेळीं त्याच समुद्राला विश्वासघातकी म्हणाल्याबद्दलची इसापनीतींतील प्रसिद्ध गोष्ट सृष्टचमत्कारांचें शास्त्रीय ज्ञान होण्यापूर्वीच्या मानवी स्वभावाच्या स्थितीचें उत्तम उदाहरण होय. तात्पर्य काय कीं, या देवतांच्या स्वरुपाविषयींची व गुणधर्माविषयींची मनुष्याची कल्पना स्वतःच्या ज्ञानाप्रमाणें व अनुभवावरून ठरविलेली असते. तेंच ज्ञान जेव्हां वाढतें, भौतिक शक्तींच्य अंगाच्या सर्व गुणधर्मांची त्याला ओळख होते, व पूर्वी आलेल्या अनुभवाहून विरुद्ध अनुभव अन्य प्रसंगीं अथवा अन्य प्रक्रियेनें त्याला येतो, त्यावेळेस त्याची मूळची आकुंचित कल्पना जाऊन तिच्या ठिकाणीं सत्य कल्पना येते. हे सर्व गुणधर्म त्याला कळूं लागले म्हणजे यांत्रिक साह्यानें त्याला त्या शक्तींवर आपला ताबा बसवितां येतो, व तो त्या शक्तीच्या आधीन न राहतां त्या शक्तीला आपल्या आधीन करितो. असें झाल्यावर अर्थातच् त्या शक्तींच्या विषयींची स्वतंत्र व हीनबल अशी देवत्वाची कल्पना जाऊन, सर्वश्रेष्ठ परमेश्वरानें उत्पन्न केलेल्या या सर्व शक्ती मनुष्यमात्राच्या कल्याणार्थच आहेत अशी त्याची जाणीव होते. प्रसंगविशेषीं वृक्षावर अथवा प्राण्यावर पडून

---

* D'Orbigny's L' Homuce Americain.

× Herodotus i. 216, iv. 184.

त्यांचा नाश करणारी बीजे मनुष्याधीन झाली असतां हजारों कार्यें करितें; अपार सागर त्वरित उल्लंघितां येण्याचीं नौकादि साधनें प्राप्त झाल्यावर दूरदेशच्या प्रदेशांशीं संबंध होऊन व्यापारवृद्धीचा लाभ मनुष्यास करून घेतां येतो; पर्वतावरून प्रचंड वेगानें खालीं कोसळणाऱ्या व शास्त्रीयज्ञानाच्या अभावीं भयंकर वाटणाऱ्या जलप्रपातांपासून स्वतंत्र शक्ति उत्पन्न करितां येऊन मनुष्याच्या सुखाच्या साधनाची वृद्धि करून घेतां येते, वगैरे ज्ञान झाल्यामुळें, सृष्टीच्या भयंकर शक्ती याहि परमेश्वराच्या ताब्यांत आहेत व त्यांत स्वभावतः दुष्ट असें कांहीं नाहीं अशी आपली समजूत होते. म्हणजेच वर म्हटल्याप्रमाणें मनुष्याच्या ज्ञानाची प्रगति ज्या मानानें होईल त्या मानानें अनेकदेवतांची कल्पना जाऊन सर्व शक्तिमान् अशा एक देवाची कल्पना रूढ होत जाते, हा वर वर्णन केलेल्या मानसशास्त्रांतील सिद्धांताचाच पुरावा आहे.

अखेर, हा सिद्धांत मनुष्य व त्याच्या देवतां यांच्या परस्पर संबंधासहि लागू पडतो असें आपल्याला आढळेल. मानवी संस्कृतीच्या पूर्वकालीं सृष्टींतील शक्तींच्या ठिकाणीं ज्याप्रमाणें मनुष्य देवत्वाची कल्पना करितो, त्याचप्रमाणें आपल्या स्वभावाच्या व शीलाच्या प्रतिमाभूत अशाहि कित्येक देवता तो कल्पितो. सृष्टिदेवता या अर्थांतच् त्याच्या कल्पनेप्रमाणें श्रेष्ठ कोटींतील देवता होत, परंतु त्यांच्या खालोखाल एखाद्या जातीपुरती अथवा मनुष्यसमूहापुरती अशी देवता तो मानतो, व दरेक समूहाची एकेक, असें करितां करितां या देवताहि असंख्य होतात. स्थलदेवता, ग्रामदेवता, कुलदेवता, या सर्व याच वर्गांतील होत. एखाद्या गांवांचें रक्षण करणें एवढेंच त्या देवतेचें नियमित कर्तव्य होय असें समजण्यांत येतें; मग त्यांत सुष्ठ, दुष्ट लोक कसेहि असले तरी त्यांचें रक्षण त्या देवतेनें करावयाचें असतें असा समज असतो.

यहूदी लोकांतील जिहोव्हा ही देवता फक्त यहूदी लोकांच्या संरक्षणार्थच आहे असें ते मानीत. अशा देवतांच्या अंगचे गुणधर्महि त्यांच्या अमलाखालीं असलेल्या समूहांच्या सामुदायिक गुणधर्मांच्या धोरणानेंच ठरलेले असत. त्या त्या जनसमूहांतील श्रेष्ठ मानिलेल्या व्यक्तींचे स्वभाव, आवडनिवड याप्रमाणेंच उत्कर्षानें देवतेचा स्वभाव आवडनिवड ठरे. हलक्या जातीच्या ग्रामदेवतांना अथवा कुलदेवतांना संतुष्ट करण्यास रेड्याचा बली लागला, तर हिंसा निषिद्ध मानणाऱ्या जनसमूहांत रेड्याच्या ऐवजीं कोहळा पुरेसा मानिला जाई. निरनिराळ्या कुलदेवतांत स्वकुलसंरक्षणासाठीं भांडणें कलागतीहि लागत. परंतु ज्ञानाच्या प्रसाराबरोबर या प्रकारांतील विसंगतपणा लोकांच्या नजरेस येऊं लागला. ईश्वराच्या व देवतेच्या अंगीं मानिल्या जाणाऱ्या निष्पक्षपात, सदयता, क्षमाशीलता इत्यादि श्रेष्ठ गुणांचा क्रोध, मत्सर, कलागती, क्षुद्र मनोविकार यांच्याशीं मेळ कसा बसेल अशी शंका त्यांच्या मनांत येऊं लागली. ज्यांना आपण देवत्व देतों त्यांचाच कधीं कधीं पराभवहि होऊं शकतो—कारण निरनिराळ्या Tribes अथवा जातिसमूहांच्या युद्धांत एकाचा पराभव होणारच—असें पाहून देवतेच्या सामर्थ्याविषयींचा विश्वास डळमळला, व अखेर धर्म-विचाराच्या मागील प्रकरणांत वर्णिलेल्या परंपरेस अनुसरून या आपल्या देवतांपेक्षांहि फार श्रेष्ठ व सर्व प्राण्यांना त्यांच्या सुकृतदुष्कृताच्या एकाच तराजूनें तोलणारा ईश्वर निराळाच आहे असें ज्ञान त्यांना होऊं लागलें. यावरून स्पष्ट होतें कीं, मानवी ज्ञानाच्या व अनुभवाच्या गांभीर्याप्रमाणें त्यांच्या देवत्त्वाच्या कल्पनेंतहि गंभीरता प्राप्त होते. म्हणून देवतांची संख्या, त्यांचे गुणधर्म, व त्यांचा मनुष्यजातीशीं मानिला जाणारा संबंध, या धर्मविषयक तिन्ही मुद्याच्या दृष्टीनें पाहतां मनुष्याच्या देवताविषयक कल्पना त्याच्या तत्कालीन ज्ञानावर, अनु-

भवावर, शारिरिक व नैतिक परिस्थितीवर अवलंबून असतात असेंच दिसून येईल.

या तत्त्वाच्या समर्थनार्थ आपण इतर धर्मांप्रमाणेंच हिंदुधर्माचें थोडेसें निरीक्षण केलें तरी पुरेसें होईल. आर्यसंस्कृतीचे प्रथम आदर्श जे वेद त्यांत सृष्टीच्या दरेक शक्तीला देवत्व कल्पून पूजाहं मानिलेलें आपल्याला आढळून येईल. एखाद्या गुलाबी वर्णाच्या सुंदर स्त्रीप्रमाणें अंधःकाराच्या पडद्याच्या रथांतून हलकें हलकें आपलें सुंदर वदन दाखविणारी देवी उषा, तिच्या पाठीमागें अनुरक्त पुरुषाप्रमाणें नित्य नेमानें आगमन करणारा सहस्त्ररश्मी सूर्य, आकाशांतील मेघरुपी वृत्रासुराला आपल्या वज्रानें ताडन करून पृथ्वीवर जलवर्षाव करून जल, तृण, फल, पुष्प इत्यादि प्राप्त करून देणारा इंद्र, सर्व वस्तू आपल्या प्रचंड वेगानें वाहून नेणारे मरूद्देव, आपल्या भयंकर रूपानें अरण्येंच्या अरण्यें जाळून फस्त करणारा व सौम्यरूपानें आपल्या ज्वालाहस्तानें याज्ञकाचा हविर्भाग ग्रहण करणारा अग्नि, इत्यादि सर्व देव सृष्टिदेव होत चालले, व मग या सर्व देवांची संख्या क्रमाक्रमानें कमी होऊन कालांतरानें त्यांचा अवशेष पंचायतनांत अथवा प्रसिद्ध पांच देवतांत आला. याच्याहि नंतर मग या सर्वांच्या मूळाशीं एकच परमेश्वर आहे व तो एकच ईश्वर "सर्व भूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति" असें तत्त्व सर्वमान्य झालें. याच्याहिपुढें जातां त्या ईश्वराच्या स्वरूपचिकित्सेचें पर्यवसान ब्रह्मतत्त्वांत होतें असें मानणारें औपनिषदिक तत्त्वज्ञान उदयास आलें. याबद्दलचें विवेचन पुढें येणारच आहे. परंतु तूर्त या प्रणालिकेवरून आपण वर नमूद केलेला सिद्धांत खरा असल्याबद्दल प्रतीति होते. या सिद्धांतास अथवा तत्त्वास आपण प्रतिबिंबतत्त्व (Law of reflexion)असें म्हणूं, कारण कीं, मनुष्याची कोणत्याहि कालांतील धर्मभावना हीं या तत्त्वाप्रमाणें त्याचें ज्ञान, अनुभव, इत्यादिकांचें

प्रतिबिंबरूप असतें. हें प्रतिबिंबतत्त्व धर्मभावनेचें पहिलें आधारभूत तत्त्व होय.

वरील प्रतिबिंबतत्त्वाप्रमाणेंच, दुसरें एक अत्यंत महत्त्वाचें मानसशास्त्रांतील तत्त्व धर्मभावनेच्या मूळाशीं आहे. त्याला आपण समीकरणतत्त्व (Law of balance) असें नांव देऊं. त्याविषयीचें विवेचन आपण मागें केलेंच आहे. परमेश्वरानें निर्माण केलेल्या अखिल विश्वांत हजारों प्रकारच्या शक्ती आपआपल्या परीनें व दिशेनें कार्य करीत आहेत, परंतु त्या सर्वांच्या समीकरणानेंच जगताला स्थैर्य प्राप्त झालें आहे. एखाद्या तराजूच्या दोन्हीं पारड्यांत जेथपर्यंत विषम वजनाच्या दोन वस्तू असतात तेथपर्यंत तराजूला स्थैर्य येत नाहीं. जास्ती वजनाच्या समीकरणासाठीं कमी वजनाच्या भरतीला आणखी वजन टाकावें तेव्हांच त्याला स्थैर्य येतें. आगगाडीच्या एंजिनांतील वाफेच्या शक्तीमुळें आगगाडी चालत असते, तिला जर पाठीभागें ब्रेक लावून बंद न केली तर स्टेशन आल्यावरहि ती चालत राहील व मग कोठें तरी जाऊन आदळेल. पृथ्वीच्या अंगांत आकर्षण शक्ति आहे, यामुळें पृथ्वीवर चालणारी मनुष्यें वर्तुलाकार पृथ्वीवरून चालतांनाहि पडत नाहींत. सूर्यमालेंतील दरेक ग्रह जर केवळ आपआपल्या गतीनें जोरानें जाऊं लागेल, तर ग्रहमाला कधींच टिकणार नाहीं; कारण मग दरेक ग्रह आकाशाच्या अवकाशांत कोठें तरी पळून जाईल. परंतु इतर ग्रहांच्या आकर्षण शक्तीमुळें दुसऱ्याच्या अपकर्षण शक्तीचें समीकरण होतें. स्थूल सृष्टींतील हीच गोष्ट मानसिक सृष्टींतहि प्रत्ययाला येते. आपल्या मनाचा वेग कांहीं एका विशिष्ठ मार्गानें धांवत असल्यास त्याला प्रतिबंधक अशी दुसरी एखादी शक्ति नसेल तर त्या मनुष्याच्या मेंदूची स्थिति कर्णधार नसलेल्या नौकेप्रमाणें होईल. उदाहरणार्थ, सुखप्राप्त्यर्थ द्रव्य संपादन करणें ही निदान व्यावहारिक मनुष्याची

तरी स्वाभाविक इच्छा असते. या इच्छेचें नियमन करणारी जर सारासार विचारशक्ति नसेल तर मनुष्य तें द्रव्य मिळविण्यासाठीं चोरी, दरोडे, खून इत्यादि करण्यासहि मागें पुढें पाहणार नाहीं. लोकांना अपकार करण्यासारखें कृत्य जो कोणी मनुष्य करील त्याला अमुक शिक्षा होईल असें जर कायद्यानें ठरविलें नसतें, तर मनुष्याच्या अन्यायप्रवृत्तीला आळा कधींच बसला नसता. तात्पर्य काय कीं, जगतांतील मानसिक, शारीरिक, भौतिक, इत्यादि शक्तींना नियमन करणारी दुसरी शक्ति जर नसेल, तर जगतांत कोणत्याहि प्रकारचें स्थैर्य प्राप्त होणार नाहीं. व म्हणूनच सृष्टीच्या रचनेंतच आकर्षणशक्तीची योजना केलेलीच असते. अशा रीतीनें दोन परस्परविरुद्ध शक्तींचें समीकरण होणें हें जगताच्या सतत अस्तित्त्वाचें महत्त्वाचें तत्त्व होय.

हें तत्त्व अत्यंत प्रामुख्यानें धर्मसाधनाच्या कल्पनेला आधारभूत आहे असें आपल्याला दिसून येईल. परंतु त्याचें परीक्षण करण्यापूर्वी आपल्याला एका शंकेचें निरसन करावयाचें आहे. आपण समीकरणाला एक स्वतंत्र तत्त्व असें मानलें आहे, परंतु याच्या विरुद्ध आपल्या नित्य परिचयाच्या उत्क्रांतितत्त्ववाद्यांचा आक्षेप आहे. ते म्हणतात कीं, हें स्वतंत्र तत्त्व नसून उत्क्रांतितत्त्वापासून निघणारा तो एक उपसिद्धांत आहे. तें कसें हें पाहण्याला आपल्याला उत्क्रांतितत्त्वाची थोडीशी उजळणी करावी लागेल. आपल्याला माहीतच आहे कीं, त्या तत्त्वांच्या पुरस्कर्त्यांच्या मतें सर्व विश्वाचे अत्यल्प वटक म्हणजे परमाणू होत. अनेक परमाणू प्रथम एकत्र होऊन त्यांचा एक समूह होतो; असे अनेक समूह एकत्र झाल्यानें पुढें कांहीं विशिष्ठ आकृतीचे पदार्थ निर्माण होतात. तेव्हां त्यांच्या मतें अनेक परमाणू एकत्र होण्याची क्रिया, अथवा त्या पुढील अनेक परमाणुसमूह एकत्र होण्याची क्रिया यांच्यांतच समीकरणतत्त्वाचा अंतर्भाव होतो. कारण ते परमाणु-

समूह अशाच प्रक्रियेनें एकत्र होत असतात कीं, त्यावेळीं त्या परमाणू एकत्र होणाऱ्या आकर्षणशक्तीचें, त्यांना दूर सारणाऱ्या अपकर्षण शक्तीशीं समीकरण होत असतें. उदाहरणार्थ अशी कल्पना करूं कीं, दोन लाकडाचे ठोकळे एकत्र बसवावयाचे आहेत. त्यांपैकीं एक चौकोनी आहे व दुसरा वर्तुल आहे. हे एकत्र बसवितांना आकर्षण-शक्तीपेक्षां वर्तुल तुकड्याच्या वाटोळ्या परिघांतील लांकडाच्या पातळींत सरळ न होण्याची जी प्रतिकारशक्ति असते अथवा अपकर्षणशक्ति असते ती अधिक जोराची असते, म्हणून वर्तुलाचा परिघ सरळ न झाल्यामुळें दोहोंचा मिलाफ बरोबर होत नाहीं. परंतु तेच दोन्ही तुकडे जर चौकोनीच असतील तर दोहोंचे पृष्टभाग सारखे असल्यामुळें आकर्षण अथवा अपकर्षण शक्तींचें समीकरण होईल, व दोंहोंचा एकजीव असा एक तुकडा बनेल. अशा रीतीनें उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेंत साहजीकच समीकरण तत्त्वाचा अंतर्भाव होतो. अनुकूल प्रतिकूल परिस्थितीच्या समीकरणानेंच उद्भिज, जारज, इत्याहि सृष्टि निर्माण होते. उदाहरणार्थ, खडकावर झाडें उत्पन्न होत नाहींत याला कारण झाडाला पोषक असलेली परिस्थिति दगडाच्या अपकर्षकशक्तीमुळें प्रतिकूल होते, परंतु तेंच मातीच्या अपकर्षण शक्तीचें झाडाच्या आकर्षण शक्तीशीं समीकरण सहज होऊन झाड निर्माण होतें. यावरून उत्क्रांतिवादी म्हणतात कीं, समीकरणतत्त्व हें स्वतंत्र तत्त्व नसून उत्क्रांतितत्त्वाचाच तो उपनियम आहे.

वास्तविक पाहतां या आक्षेपांतच त्याचें निराकण आहे. उत्क्रांतीच्या दरेक प्रक्रियेंत समीरणाचें तत्त्व पूर्णपणें दृष्टीस येतें याचा अर्थच हा कीं, समीकरणाच्या आद्यतत्त्वाला अनुसरून उत्क्रांतीच्या प्रक्रिया घडतात. अर्थातूच समीकरणालाच आद्यता व महत्त्व येतें. परंतु या शाब्दिक समा-

धानापेक्षां दुसरेंहि एक सबळ कारण आहे. उत्क्रांतितत्त्वाच्या व्याप्तीपेक्षां समीकरणतत्त्वाची व्याप्ति मोठी आहे हें एकाच गोष्टीवरून दिसून येणार आहे. मागील आधिभौतिक शास्त्रांच्या विवेचनांत आपण सर ऑलिव्हर लॉज यांनीं निष्कर्षभूत काढलेले उद्गार अवलोकिले आहेत कीं, परमाणूपासून विश्वांतील असंख्य जड पदार्थांची होणारी वाढ व त्यांची प्रक्रिया उत्क्रांति दाखवूं शकेल; परंतु अल्पतम रजोबिंदूंतील प्राणतत्त्वाचा उद्भव तिला समजावितां येत नाहीं. प्राण, बुद्धि, मन, इत्यादींचा जड सृष्टीपासून उद्भव होतो असें सिद्ध करण्याचे सर्व प्रयत्न निष्फळ होतात. म्हणजे उत्क्रांतितत्त्वाची व्याप्ति जड सृष्टीच्या पलीकडे जाऊं शकत नाहीं. असें जर आहे तर ज्या समीकरणाच्या। तत्त्वावर जडसृष्टी प्रमाणेंच सूक्ष्म ब्र अतींद्रिय सृष्टीचेहि व्यापार चालूं शकतात, त्या अत्यंत व्यापक तत्त्वाहून महत्तर उत्क्रांतितत्त्व कसें असूं शकेल? अर्थातच् तें तसें नसून उत्क्रांतितत्त्वच अधिक व्यापक अशा समीकरण-तत्त्वाचा उपसिद्धांत आहे.

याप्रमाणें समीकरणतत्त्वाचें स्वरूप व उत्क्रांतितत्त्वाहून त्याचें असणारें महत्त्व सिद्ध झाल्यावर धर्मकल्पनांना तें आधारभूत कसें होऊं शकतें हें आतां आपणांस पहावयाचें आहे. दरेक मनुष्य स्वतःच्या अनुभवावरून पाहील तर त्याला असें दिसून येईल कीं, आपल्या इच्छा, आशा, कल्पना, महत्त्वाकांक्षा या अपार असतात. परंतु त्यांच्या पूर्तीची शक्यता ही जगताच्या परिमिततेपर व आपल्या भोंवतालच्या परिस्थितीवर अवलंबून असते. आपल्यापैकीं दरेकास राजे, महाराजे, अथवा सार्वभौम व्हावेसें वाटेल, परंतु तसें होण्याची शक्यता नसल्यामुळें आपण आपल्या इच्छा कमी करून त्यांचें शक्याशक्यतेशीं समीकरण करितों. असें जर झालें नसतें तर अप्राप्य वस्तूच्या प्राप्त्यर्थ केलेल्या सतत प्रयत्नानें व तद्विषयक होणाऱ्या निराशेनें मनुष्य

खचूनच गेला असता. मनुष्य विमानांत बसून वर जातांना विमान जड राहण्याकरितां आपल्याबरोबर वाळूच्या भरलेल्या पिशव्या घेतो. जर वर जातां जातां त्याला असें आढळून आलें कीं, चाललों आहोंत या वेगानें आपण वर जाऊं लागलों तरी आपल्याला तो वेग सहन करवेल तर तो त्या पिशव्यांपैकीं कांहीं खालीं फेंकून देऊन ओझें कमी करितो. याच्या उलट वेग सहन होणार नाहीं असें त्याला वाटल्यास त्या पिशव्यांच्या साह्यानें त्याला तो कमी करितां येतो. म्हणजे काय, तर विमानाची गति व आपली वेग सहन करण्याची शक्ति यांचें तो दर वेळीं समीकरण करीत असतो.

परंतु या रीतीनें शक्याशक्यतेच्या विचारानें भौतिक सृष्टींतील सुखोपभोगापुरतें आपल्या मनास जरी मनुष्य बंधन घालतो, तरी त्याची दिक्कालानेंहि परिमित न होणाऱ्या अनंत सुखाविषयींची लालसा कांहीं नष्ट होत नाहीं. या जन्मांतल्या जन्मांत मनुष्य जसा गरीबीच्या स्थितींत, "ये बी दिन जायेंगे" असें म्हणून आपल्या द्रव्यसंपादनाच्या इच्छेचें समाधान करितो, त्याप्रमाणें या जन्मांत केव्हांहि प्राप्त न होणाऱ्या सुखाच्या इच्छेचें समाधान करण्यास त्याला कोणतें साधन आहे? तर तें साधन धर्म होय. मनुष्यकृतीचें अथवा आधिभौतिक सुखसाधनाचें वैगुण्य कलाशास्त्रानें भरून काढून, व मानसिक सुखाची कमतरता काव्याच्या आस्वादानें पुरी करून, आपल्या इच्छांचें व परिस्थितीचें समीकरण जसें मनुष्य करितो, त्याप्रमाणें या दोहोंची व त्याचबरोबर इंद्रियांच्याहि पलीकडील अखंड सुखाची उणीव मनुष्य धर्मकल्पनेनें भरून काढून आपल्या इच्छेच्या अपरिमितत्त्वाचें विश्वाच्या अनंतत्त्वाशीं समीकरण करितो. पंत विठ्ठल म्हणतात त्याप्रमाणें "अति दुर्धर अपरिहरा,

येईल जंव तुजसि जरा, लट लट लट हलेल मान धनुसमान तनुपमान, होशि घाबरा" अशी स्थिति जेव्हां येते, किंवा तुकाराम म्हणतात त्याप्रमाणें "काळाची ते उडी पडेल वा जेव्हां।" तेव्हां चित्ताला शांतवन कशानें होणार? तुकारामच पुढें म्हणतात कीं, अशा वेळीं "सोडविना राजा देशीचा चौधरी। आणिक सोयरी भली भली ॥१॥ तुका म्हणे तेव्हां सोडविना कोणी। एका चक्रपाणी वांचुनीया" ॥२॥ त्यावेळीं धर्मानेंच समाधान होणार. आपण जन्मभर जर सुकृत केलें आहे तर, या जन्मांत जरी आपल्याला सुख मिळालें नसलें, तरी पुढील जन्मीं मिळेल, निदान सुखलालसाच प्रबल असेल तर स्वर्गांत ती तृप्त होईल, अशा समाधानाशिवाय सत्कृत्याची किंमत काय होय? देशाच्या रक्षणार्थ आपखुषीनें प्राण देणाऱ्या वीराला रणांगणावर मृत्यु आल्यास स्वर्गप्राप्ति होते, अथवा मुसलमानी धर्माप्रमाणें त्याच्या स्वागतार्थ सुंदर पऱ्या पुष्पमाला घेऊन हजर असतात, अशी धार्मिक कल्पना नसती तर आपल्यामागें आपल्या देशाचें कल्याण होईल इतक्या अल्प समाधानाच्या मोबदल्यानें कोण आपले प्राण देण्यास तयार झाला असता? "हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम" अशी लालूच अर्जुनासारख्या सुबुद्ध मनुष्याला सुद्धां जर दाखवावी लागली, तर प्राकृत जनांची काय कथा? दुष्ट मनुष्यांच्या दुष्कृत्याच्या प्रायश्चित्तार्थ पुढें त्याला यमयातना होतील अशी जर समजूत नसेल तर दुष्कृत्यापासून कोण परावृत्त होईल? याप्रमाणें धर्मकल्पनेनें चालू परिस्थितींत अप्राप्य अशा सुखदुःखाचें मनुष्याच्या आशा इच्छादिकांशीं समीकरण होतें.

अर्थांतच् वरील प्रमेयावरून उघड होतें कीं, कोणत्याहि कालांत मानवी समाजाची जी विशेष परिस्थिति असते तिला अनुरूप अशाच त्या समाजांतील व्यक्तींच्या आशा इच्छा वगैरे असणार, व म्हणून

त्यांच्याशीं समीकरण करणाऱ्या धर्मकल्पनाहि त्यावेळच्या परिस्थितीला अनुरूप असणार. हेंच निरनिराळ्या धर्मांच्या स्वरूपांतील फरकांचें, अथवा एकाच धर्माच्या वेळोवेळीं बदलत जाणाऱ्या स्वरूपांतील फरकाचें कारण होय. याचीं आपण एक दोन उदाहरणें पाहिलीं असतां आपली समजूत होईल.

आपण ख्रिस्ती धर्माच्या अवस्थांतराकडे अवलोकन केलें तर इतिहासावरून आपल्याला सहज दिसून येईल कीं, त्याचा उदय रोमन साम्राज्याचे वेळीं झालेला आहे. रोमन साम्राज्यांत गुलामगिरीची पद्धति फार जोरानें सुरू होती. येशू ख्रिस्तानें आपला नवीन धर्म उपदेशिला त्यावेळीं रोमन लोकांत त्यांचा यज्ञयागादिपर असा पूर्वीचा धर्म होताच. येशूसारख्या सांपत्तिक दृष्टीनें हीन पुरुषानें उपदेशिलेला धर्म स्वीकारण्याचें कांहीं कारण अर्थांतच अधिकार व संपत्तीच्या गर्वानें प्रतिनिविष्ट असलेल्या श्रीमंत व कुलीन वर्गास वाटलें नाहीं. परंतु गुलामगिरीच्या जोखडानें निरंतर वांकलेल्या वर्गांत त्यांच्याच सारख्या द्रव्यहीन पुरुषानें काढिलेल्या नव्या धर्माविषयीं प्रेम लवकर उत्पन्न झालें. त्यांचीं सर्व दुःखें गुलामगिरीमुळें होणाऱ्या असंख्य यातनांचीं असल्यामुळें, त्यावेळच्या ख्रिस्ती धर्माच्या स्वर्गकल्पनेचें अथवा साध्यस्थितीचें स्वरूप वरील यातनांपासून होणाऱ्या मुक्ततेचें होतें. ज्या ठिकाणीं आपल्याला कोणी उपाशीं मारणार नाहींत; आपल्या पाठी चाबकानें फोडून काढणार नाहींत, हात पाय इत्यादि शरीराचे अवयव तोडून टाकणार नाहींत, पुष्कळ दिवस उपाशीं ठेविल्यामुळें क्रोधोन्मत्त झालेल्या सिंहव्याघ्रादिकांकडून ऍंड्रोक्लिसप्रमाणें आपल्याला फाडून खाववि गार नाहीं, क्रीडांगणावर वन्यपशूशीं आपल्याकडून ग्लॅडिएटर लोकांप्रमाणें कुस्ती करविगार नाहींत, अथवा नीरोच्या हुकुमानें रेड्याच्या अंगाशीं आपलें शरीर

दोरीनें जखडून बांधून दोहोंनांहि पेटवून देणार नाहींत, तें स्थान आपला स्वर्ग अशी कल्पना त्यावेळीं होती. यानंतर, युरोपांत ज्याला मध्ययुग म्हणतात त्या कालांत गुलामगिरी विशेष जोरांत नव्हती, तरी शारीरिक अथवा पशुशक्तीच्या जोरावरच जगांत मोठेपणा, श्रेष्ठता, वैभव इत्यादि मानिलें जात असे. त्यावेळीं ख्रिस्तीधर्मांतील ध्येयाची मूळची कल्पना बदलून त्याचे जागीं बदललेल्या परिस्थितीशीं समीकरण पावणारी कल्पना आली. मानवी श्रेष्ठता जन्मावर, श्रीमंतीवर अथवा अधिकारावर अवलंबून नसून, शुद्ध आचरण, सात्त्विक वृत्ति व नैतिक बल यांवर अवलंबून असते, हेंच भौतिक अधिकारसंपत्तीच्या वैगुण्यानें वाटणाऱ्या कमीपणाचें समाधान असल्यामुळें, त्या सात्त्विक व नैतिक गुणांचे आदर्श अशा साधूंची वृत्ति अथवा स्थिति मरणानंतर प्राप्त होईल अशी त्या धर्मानें ग्वाही दिली, व त्यामुळें निरनिराळ्या साधूंचें महत्त्व जनसमाजांत अतोनात वाढलें; तें इतकें कीं, त्यांनीं बांधलेले मठ व त्यांकरितां मिळविलेली संपत्ति ही त्यापुढील काळांत राजे महाराजे यांच्याहि ईर्ष्येस पात्र झाली. याहि नंतरच्या तिसऱ्या अवस्थेंत ख्रिस्ती धर्मांत आणखी फरक झाला. युरोपांत मनुष्यमात्राला स्वतंत्रेचा लाभ झाला; राजकीय, धार्मिक व सामाजिक बंधनाच्या शृंखलाहि तोडल्या गेल्या व मनुष्य आपल्या इच्छेप्रमाणें वाटेल तें करण्यास मोकळा झाला. तथापि, विषमता हें जगताच्या रहाटीचें मूलसूत्रच असल्यामुळें, वर वर्णिलेली कृत्रिम विषमता नाहींशी झाली तरी सृष्टिव्यापाराप्रमाणें चालू राहणारी द्रव्यविषयक विषमता कायम राहिलीच. समाजहितवादी लोकांनीं द्रव्याच्या समविभागाच्या कितीहि कल्पना काढिल्या तरी श्रीमंत व गरीब, भांडवलवाले व मजूर, लक्षाधीश व भिक्षाधीश हा भेद राहिलाच. त्याचप्रमाणें लक्ष्मीच्या चंचल स्वभावाप्रमाणें घटकेंत धनवान् तर घटकेंत निर्धन अशी मनुष्यांची

होणारी उलथापालथहि कायम राहिली. आयुष्याच्या क्षणभंगुरत्त्वामुळें व अशाश्वतीमुळें पितापुत्र, बंधुभगिनी, पतिपत्नी, इष्टमित्र इत्यादिकांच्या प्रेमाचीं सूत्रें तटातट तुटण्याचा तडाका चालूच राहिला. त्यावेळीं त्याला अनुरूप असाच फरक ख्रिस्ती धर्माच्या साध्यकल्पनेंतहि घडून आलेला आहे. त्या स्वर्गांत धनवानांच्या उद्दामवृत्तीला जागा रहात नाहीं, व निर्धनाच्या स्वाभिमानाचा अधिक्षेप होत नाहीं; त्या ठिकाणीं वारांगनेप्रमाणें क्षणांत गुलाबी हास्य करून नको नको म्हणून लोटली तरी जवळ येऊन लगटणाऱ्या, व दुसऱ्या क्षणीं कालसर्पिणीप्रमाणें आपण जवळ जात असतां आपल्या क्रुद्ध रूपानें आपल्याला भेवडावून दूर लोटणाऱ्या लक्ष्मीच्या पायांत खोडा अडकावून तिला हलूं न देण्याची व्यवस्था केलेली आहे; व तेथें प्रेमी जोडप्यांना मानस-सरोवरावरील हंसयुगलाप्रमाणें केवळ कमलतंतु भक्षण करून अखंड सहवाससुख भोगण्याची खास तजवीज केलेली आहे. य'प्रमाणें समीकरणाच्या तत्त्वाला अनुसरून वेळोवेळीं तत्तत्कालीन परिस्थिती-प्रमाणें ख्रिस्तीधर्माच्या साध्यस्थितीचें स्वरूप बदलत गेलें आहे.

आतां दुसरें उदाहरण म्हणून आपण हिंदुधर्माकडे असेंच थोडें अवलोकन करूं. आर्यांच्या संस्कृतींतील आद्यस्थिति ऋग्वेदांत वर्णिलेली आहे. उत्तरध्रुवासारख्या निरंतर हिमाच्छादित, अखंडसूर्यप्रकाश-रहित व धान्यपुष्पविहीन प्रदेशांतून हिमालय, हिंदुकुश वगैरे सारख्या अगाध व प्रसन्न नद्यांनीं चित्रित व सर्व प्रकारच्या धान्यसमृद्धीनें व फलपुष्पानें पूर्ण अशा नंदनवनासारख्या रमणीय प्रदेशांत आल्यावर साहजीकच त्यांच्या उद्योगशक्तीला अपार क्षेत्र सांपडलें. त्यांनीं असंख्य गाई, बैल वगैरे पशूसंग्रहीं ठेविले, जमीनी पेरून त्यांतून ते धान्य-वृद्धि करूं लागले, त्या देशांत असलेल्या मूळच्या रहिवाश्यांचा पराभव करून त्यांच्यावर आपलें स्वामित्व स्थापूं लागले, अशी परिस्थिति त्यांना

प्राप्त झाल्यामुळें त्यांच्या धर्मकल्पना अर्थांतच् तदनुरूप बनल्या, व ते देवतांच्या स्तुतींत आपल्यासाठीं, पशू, धान्य, पराक्रम, विजय, संतति, आरोग्य इत्यादींची अभ्यर्थना करूं लागले. अमृताभिषेक करतेवेळीं 'तूं अधिराजा हो, असा आशीर्वाद देऊं लागले. मनुष्य मरणानंतर शबल वर्णाच्या दोन भयंकर कुत्र्यांच्या पहाऱ्यांतून सुटल्यानंतर यमाच्या दरबारांत जातो, व त्यानें पाप केलें असल्यास त्याला कुंभीपाकादि नरकांत शिक्षा होते व पुण्य केलें असल्यास स्वर्गांत त्याला संपत्ति, अधिकार वगैरे मिळतात असें वर्णिलें आहे. कठोपनिषदांत यमाच्या दरबारीं नचिकेत गेल्यावर त्यानें सत्यज्ञान मागूं नये एतदर्थ यमानें त्याला सर्वसाधारण जनांना प्रिय अशी स्वर्गसुखाची लालूच दाखवितांना म्हटलें आहे कीं,

शतायुषः पुत्रपौत्रान्वृणीष्व बहून्पशून् हस्तिहिरण्यमश्वान् ॥
भूमेर्महदायतनं वृणीष्व स्वयं च जीव शरदो यावदिच्छसि ॥

" नचिकेता तू शंभर वर्षांचें आयुष्य, पुष्कळ पुत्रपौत्र, अनेक पशु, हत्ती, सुवर्ण अथवा घोडे, अधिकार गाजविण्यास एखादा भूमिभाग, फार काय, पण इच्छा असेल तितक्या वर्षांचें आयुष्य माग."

या ऋचेंत त्याकालच्या कल्पनांप्रमाणें सर्व सुखांचें एकीकरण केलें आहें. " परंतु इतक्यानेंहिं तुझें समाधान होत नसेल तर,

ये ये कामा दुर्लभा मर्त्यलोके सर्वान्कामाꣳश्छन्दतः प्रार्थयस्व ।
इमा रामाः सरथाः सतूर्या नहीदृशा लंभनीया मनुष्यैः ॥

मर्त्य लोकांना दुर्लभ अशाहि वस्तूंची तूं मागणी कर." या वरून त्या वेळच्या आर्यांच्या स्थितीप्रमाणें त्यांची साध्यकल्पना होती. परंतु पुढें त्यांची परिस्थिति बदलली, आर्यावर्तांत त्यांचा अंमल पूर्ण बसला, त्यांचे शत्रू हतबल झाले, धनधान्याच्या समृद्धीमुळें त्यांची अपेक्षा

त्यांना उरली नाहीं, व या सर्व वस्तू प्राप्त होऊनहि ज्या सुखानें अंतःकरणाला खरी शांति प्राप्त होते तें सुख मिळत नाहीं अशी त्यांची खात्री झाली, त्या वेळीं त्यांच्या धर्माला निराळें वळण लागलें. ज्याच्या सांनिध्यानें, सहवासानें अथवा एकीकरणानें अखंड सुख प्राप्त होतें अशा कांहीं तरी पदार्थाची अथवा कल्पनेची अपेक्षा त्यांना वाटूं लागली, व तशा वस्तूचा व आपला संबंध काय असावा या विषयीं चिकित्सा सुरूं झाली. या चिकित्सेलाच तत्त्वज्ञान असें म्हणतात, व हा धर्माचा उत्तर भाग होय. धर्माचा व तत्त्वज्ञानाचा हा पूर्वापरभाव ध्यानांत ठेऊनच पुढील दर्शनकारांनीं कर्ममार्गानें पूर्वोक्त स्वर्गादि सुखें प्राप्त करून देणाऱ्या मार्गास पूर्वमीमांसा असें नांव देऊन, नित्य अशा कल्पनीय पदार्थाच्या चिकित्सापद्धतीस उत्तरमीमांसा असें नांव दिलें आहे. तत्त्वज्ञान हा शब्द सुद्धां या श्रेष्ठ पदार्थाच्या मनुष्याशीं असलेल्या संबंधाचा वाचक आहे. त्यांत त्या श्रेष्ठ पदार्थाला तत् या पदानें संबोधिलें आहे.

या परतत्त्वाच्या चिकित्सेचा आरंभ वर म्हटल्याप्रमाणें आधिभौतिक सृष्टीच्या विनाशित्वाच्या जाणीवेमुळें झालेला आहे. जगतांतील सर्वांत श्रेष्ठ व स्पृहणीय अशा वस्तूहि विनाशी असल्यामुळें त्याज्य आहेत, म्हणून अमृत अथवा अविनाशी वस्तूचा शोध लावण्याची व त्याच्या स्वरूपाचें ज्ञान करून घेण्याची जिज्ञासा तीव्र झाली. याच अवस्थेचें द्योतक नचिकेत होय. यमधर्मानें वर सांगितलेले वर देण्याची आपली इच्छा व्यक्त केली असतांहि नचिकेतानें ते नाकारतांना म्हटलें कीं,

न वित्तेन तर्पणीयो मनुष्यः लप्स्यामहे वित्तमद्राक्ष्मचेत्त्वा ।
जीविष्यामो यावदीशिष्यसि त्वं वरस्तु मे वरणीयः स एव ॥१॥

"संपत्तीनें मनुष्याचें समाधान कधींहि होणार नाहीं. वित्त लागेल तितकें

मिळूं शकेल, फार काय तुझी इच्छा असल्यास हवें तेवढें जीवितहि मिळूं शकेल. तथापि मला यां पैकीं कांहींहि नको. मला मी मागितलेलाच वर म्हणजे परवस्तूचें ज्ञान हेंच पाहिजे. ”

या मानसिक स्थितींत तत्त्वज्ञानाच्या चिकित्सेस सुखात झाली. अर्थातच् सृष्ट पदार्थांतील गुणधर्म क्षणिक व मर्यादित असल्यामुळें, अक्षय, अमर्याद व असंख्य अशा गुणांचें अधिष्ठान अशी त्या वस्तू-विषयींची प्रथम कल्पना झाली, व मग अशी वस्तु आपल्याला प्राप्त कशी होईल याची विवंचना लोक करूं लागले. त्यावेळीं त्या वस्तूची प्राप्ति म्हणजे काय असा प्रश्न उत्पन्न झाला. एखादें पुस्तक, फूल, मनुष्य यांची प्राप्ति म्हणजे काय हें आपण त्या वस्तूंच्या स्वरूपज्ञाना-मुळें समजूं शकतों. परंतु अगम्य व अकल्प्य अशा वस्तूचा लाभ म्हणजे काय ? ती वस्तु आपल्या कल्पनेप्रमाणें अति व्यापक अशी असल्यामुळें अर्थात् उठून आपल्यापाशीं येईल, अथवा आपण तिला आपल्याजवळ आणूं शकूं ही गोष्ट शक्यच नाहीं. तेव्हां, पर्वत महं-मदाकडे येत नसेल तर महंमदानें पर्वताकडे गेलें पाहिजे, या म्हणी-प्रमाणें आपणच त्या वस्तूकडे गेलें पाहिजे. बरें, आपण म्हणजे तरी काय ? आपला पांचभौतिक देह तर मरणानंतर नाशच पावतो. मग आपण जाणार म्हणजे कोण जाणार ? तर आपल्यांत जी एक अवि-नाशी वस्तू आहे, जिला आत्मा अथवा आपलेपणा (Individuality) असें म्हणतां येईल, ती निराकार व निर्गुण वस्तु जाणार. या कल्पने-वरून आर्यतत्त्वज्ञानाच्या साध्यस्थितीच्या उत्तरोत्तर श्रेष्ठ मानिल्या जाणाऱ्या चार उपपत्तींपैकीं प्रथम उपपत्ति अस्तित्वांत आली. तिला सलोकता मुक्ति असें म्हणतात. सर्वश्रेष्ठ परतत्त्वाचें जणु काय एक साम्राज्य आहे अथवा लोक आहे, व त्या लोकांत जाऊन त्या परतत्त्वाची अखंड सेवा करून अक्षय्य सुख

मोगणें ही धर्माची आत्यंतिक कल्पना या उपपत्तीनें प्रसृत झाली. या मताप्रमाणें ही मुक्ति होय. आर्यतत्त्वज्ञानाच्या सोपानपरंपरेतील ही पहिली पायरी होय.

ही पायरी अधिक विचारानें अपुरी वाटूं लागली. केवळ त्या लोकांत राहण्यानें आत्म्याची सहवासलालसा कशी तृप्त कशी होणार? दूर देशीं असलेल्या मनुष्यास आपल्या गांवीं ज्या घरांत आपली बायकामुलें, आप्त इष्ट असतील त्या ठिकाणीं आल्यानें पूर्वापेक्षां अधिक आनंद होईल हें खरें; परंतु तेवढ्यानें पुरें समाधान थोडेंच होणार आहे. कविकुलगुरु कालिदासानें म्हटल्याप्रमाणें " अंकाश्रयप्रणयिनस्तनयान्वहंतो । धन्यास्तदंगरजसा मलिनीभवंति ॥ आपल्या बालकांना दुरून पाहून संतोष न होतां आपण जवळ जाऊन त्यांना आपल्या अंकावर घ्यावें तेव्हांच पुत्रप्रेमाची पूर्ति होते. तद्वत् परवस्तूच्या सलोकतेनें तृप्त न होतां तिच्या समीपतेची इच्छा होणें हें स्वाभाविक आहे, व म्हणून तत्त्वज्ञानाच्या दुसऱ्या पायरींत समीपतेची उपपत्ति आली आहे. परत्व यादीं जवळ निरंतर साहचर्यांत राहून वैयक्तिक आत्म्यानें जन्ममरणाच्या फेऱ्यांतून आपली सुटका करून घेण्यांत आत्यंतिक सुख आहे, असें मानणारा तत्त्वज्ञानाचा दुसरा पक्ष अस्तित्वांत आला. माध्वसंप्रदाय याच पक्षाचा पुरस्कर्ता आहे. परतत्त्व अथवा परमेश्वर मनुष्याच्या वैयक्तिक आत्म्याहून तत्त्वतः भिन्न आहे; या दोहोंचा निरंतर सेव्यसेवकत्वाचा संबंध आहे; तो संबंध ओळखून जगतांतील बाकीच्या क्षणिक गोष्टींकडे दुर्लक्ष करून त्यांचा त्याग केला असतां अखेर त्या सर्वेश्वराच्या अथवा परतत्त्वाच्या संनिध आपल्याला स्थल मिळेल अशी या मताची विचारसरणी आहे.

परमेश्वर अथवा परतत्त्व, ज्यास परब्रह्म असेंहि म्हणतात, तें जर नित्य, शुद्ध व अविकार्य आहे, तर त्याचा निरंतर सहवास करण्याची

इच्छा करणारा आत्माहि त्याच स्वरूपाचा असला पाहिजे; नाहींतर दोहोंच्या स्वरूपांतील भेद त्यांच्या अखंड संगतीला केव्हां तरी विघातक होणार. शिवाय परतत्त्वाचें शुद्ध स्वरूप समजण्यास शुद्धां आत्म्याच्या अंगीं तशीच शुद्धता व अविनाशित्त्व पाहिजे. मागील उपपत्तींत गृहीत धरल्याप्रमाणें जर दोहोंत स्वरूपभेद असेल तर एकाचें पूर्ण आकलन दुसऱ्यास होणें अशक्य आहे. यावरून तिसरी उपपत्ति अशी अस्तित्त्वांत आली कीं, परतत्त्वाचें जीवात्म्याशीं पूर्ण स्वरूपैक्य आहे. जीवात्मा हा परमात्म्याच एक अंश आहे. जेथपर्यंत तो संसारातील वासनांच्या सूक्ष्म देहानें आवेष्ठित असतो, तेथपर्यंत त्याला आपल्या मूळ उद्गमाची विस्मृति पडते. परंतु दृढ अभ्यासानें, वैराग्यानें, व उत्कट भक्तीनें जीवात्म्याला आपल्यावरील मल धुवून टाकितां येतो, व मग तो आपलें स्वरूपैक्य ओळखून निर्मल सुखाचा निरंतर अनुभव घेतो. एखाद्या मोठ्या विस्तवांतील जसा एखाद्या निखारा विस्तवाच्याच स्वरूपाचा व त्यांतूनच निर्माण झालेला असतो, परंतु राखेनें आवृत असल्यामुळें त्याचें रूप भिन्न दिसतें; पण राख उडून गेल्यावर मूळच्या विस्तवाशीं असलेलें त्याचें स्वरूपैक्य तावडतोब पटतें; त्याचप्रमाणें जीवात्म्याचा व परमात्म्याचा संबंध आहे. या मताचें विवरण रामानुजाचार्यांनीं प्रमुखतः केलें आहे व त्यांच्या मताला विशिष्ट अद्वैत संप्रदाय असें म्हणतात.

अखेर, वर वर्णन केल्याइतकाहि परमात्म्याचा जीवात्म्याशीं असलेला भेद न पटल्यामुळें केवलाद्वैत संप्रदायाचा पक्ष अस्तित्त्वांत आला. आपलेपणाची व्याप्ति जितकी मोठी करावी तितका व्यक्तीचा मोठेपणा वाढतो. असें जर आहे, तर जगताचें आदिकारण जें परतत्त्व त्याच्या इतकी आपली व्याप्ति जर आपण वाढविली तर तत्त्वज्ञानाची ती सीमा झाली असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. व याच अनुरोधानें शंकरा-

चार्यांच्या अद्वैत मताप्रमाणें जीवात्मा व परमात्मा यांत मुळींच भेद नाहीं. दोघे केवळ एकाच स्वरूपाचें आहेत, इतकेंच नव्हे तर प्रत्यक्ष एकं आहेत. दोन आहेत हें म्हणणें केवळ व्यावहारिक भाषा होय. हा भाषाव्यवहार प्रपंचामुळें करावा लागतो. तो प्रपंच, तो जगाचा पसारा हाच असत्य व भ्रममय आहे. ती माया आहे, व ती दूर झाल्यावर मीच परतत्त्व आहे, मीच परब्रह्म आहे " अहं ब्रह्मास्मि ", अथवा असें म्हणणाऱ्याला संबोधून बोलावयाचें असल्यास " तत्त्वमसि, " तत् म्हणजे तें परब्रह्म त्वं म्हणजे तूं जीवात्मा साक्षात् आहेस, असें मानणें ही अखेरची उपपत्ति आहे.

ईश्वर व मनुष्य यांच्या संबंधाच्या वरील मुख्य चार साध्यांच्या पोटांत इतर अनेक उपपत्तींचा अंतर्भाव होऊं शकतो. या चार पायऱ्या मिळून तत्त्वज्ञानाची सोपानपरंपरा पूर्ण होते. कालानुक्रमाच्या दृष्टीनें वरील विचारसरणींच्या पुरस्कर्त्यांत पूर्वापरभाव नाहीं हें खरें आहे. तो फक्त मानवी विचारसरणीच्या क्रमानें सत्य आहे असें दिसेल. यावरून आपला मुख्य सिद्धांत उत्तम रीतीनें सिद्ध होतो. ज्या ज्या मानानें समाजाची मानसिक, नैतिक वगैरे स्थिति बदलते, त्या त्या मानानें समाजाच्या धर्मकल्पना बनत जातात व मग तत्कालीन सुखदुःखात्मक परिस्थिति व समाजाच्या भावी आशा, इच्छा, महत्त्वाकांक्षा या दोहोंचें समीकरण ज्या कल्पनांनीं होतें त्या कल्पनांनाच त्या कालच्या धर्माचें आणि तत्त्वज्ञानाचें स्वरूप येतें.

या विचारसरणीला प्रथमदर्शनीं अपवादात्मक असें बौद्धधर्माचें उदाहरण दिसून येतें. सर्वांत अखेरची स्थिति म्हणजे निर्वाण अथवा कांहीं नसणें, पूर्ण नाश पावणें, नास्तित्त्वाप्रत पावणें, अशी त्यांत कल्पिली आहे. यावरून आक्षेपाला अशी जागा राहते कीं, जर त्या मतांत आत्म्याला अस्तित्त्वच नाहीं, अखेर कांहींच उरत नाहीं, तर मग वर वर्णन केलेली

मनुष्याची भविष्यत्कालाबद्दलची सुखमय आशा व या जगतांत प्रत्यक्ष अनुभवाला येणारी आधिव्याधियुक्त दुःखमय स्थिति या दोहोंचें समीकरण त्या धर्मांत कसें होतें? "रात्रिर्गमिष्यति भविष्यति सुप्रभातम्। भास्वानुदेष्यति हसिष्यति पद्मजालम्।" या श्लोकांत वर्णिल्याप्रमाणें प्रभात झाल्यावर कमल उमलेल, व मग त्याच्या आंत बंदिवास पावलेल्या भ्रमराला आपली मुक्तता होईल अशी आशा वाटत असतांच, जर श्लोकाच्या उत्तरार्धांत वर्णिलेल्या " नलिनीं गज उज्जहार " हत्तीनें तें कमलच उपडून फेंकून दिलें या गोष्टीचें पूर्वस्वप्न त्याला पडलें असतें, तर ज्याप्रमाणें त्याला आनंद खास झाला नसता, त्याप्रमाणें "आयुर्व्याधिवियोगदुखसहितं सेवादिभिर्नीयते " अशा आयुष्यांत अपूर्ण राहिलेल्या इच्छा तृप्त होण्याची आशा करणाऱ्या प्राण्याला " तुझें अस्तित्त्व साफ नाहींसें होणार, तूं नामशेष होणार" असें ऐकून उल्हास होणार नाहीं; व म्हणून बौद्धधर्म हा अपवादात्मक होय. पण ही शंका निर्मूल आहे. कदाचित् बुद्धाच्या मनांत तात्त्विक दृष्टीनें अशी कल्पना असली तरी प्राकृत जनसमाजाची समजूत तशी नव्हती, व पुढें पुढें तर बुद्धाच्या उपदेशांतील समीकरणतत्त्वाच्या अभावामुळेंच त्याच्या मूळ उपदेशाला हलकें लेखणारा महायानपंथ अस्तित्त्वांत आला. त्या पंथांत बुद्धाला ईश्वर कल्पून " तो कधींच नाश पावत नाहीं, तो सदैव सत्स्वरूपच असून धर्मकृत्याकरितां तो वेळोवेळीं अवतार धारण करितो " असें प्रतिपादिलें जाऊं लागलें; व त्यानंतर सर्वस्वनाश न होतां जन्मभर दुराचरणी असलेल्या मनुष्यालाहि बुद्धभक्तीनें स्वर्गप्राप्ति होते असेंहि मानिलें गेलें. म्हणजे अतृप्त वासना तृप्त होण्याकरितां स्वर्गनिर्मिति व त्यांत सुख भोगिण्याकरितां आत्म्याला अविनाशित्त्व या कल्पना येऊन समीकरणतत्त्व खरें ठरलें. अशा रीतीनें पाहतां बुद्धधर्महि वरील तत्त्वाला अपवादात्मक नाहीं हें दिसून येईल.

धर्माचीं स्वरूपें पाहतां पाहतां आपण तत्त्वज्ञानांत प्रवेश केल्यानंतर धर्म व तत्त्वज्ञान यांचा संबंध काय आहे असा प्रश्न साहजीक उत्पन्न होतो. याचें उत्तर हेंच कीं तत्त्वतः यांत फरक नाहीं. फरक फक्त या कल्पना ग्रहण करणाऱ्यांच्या अधिकारपरत्त्वामुळें होतो. प्राकृतजनांच्या चित्ताची समजूत धर्माच्या आचरणीय भागानें अथवा स्थूल कल्पनांनीं होते, तर सुशिक्षित व विचारी लोकांच्या मनाची ती तत्त्वज्ञानानें होते. तत्त्वज्ञान हा विद्वानांचा धर्म असला तर धर्म हें प्राकृतांचें तत्त्वज्ञान होय. दोहोंचें अधिकरण, विश्वाच्या मूळाशीं असलेलें शुद्ध, बुद्ध, नित्य असें ईश्वरात्मक तत्त्वच होय. ज्याची समजूत जितकी पटूं शकते तितका भाग तो मनुष्य ग्रहण करितो.

याप्रमाणें धर्मसाधनाच्या विचाराचे आधारभूत असे जे दोन सिद्धांत आहेत त्यांचें परीक्षण आपण, धर्माचें जें त्रिविधरूप—देवतांची संख्या, त्यांचे गुणधर्म व देवताभक्त यांचा संबंध—त्याच्या विवेचनानें केलें आहे. यावरून धर्माचे मनुष्यजातीवर मानसिक व सामाजिक असे कोणते परिणाम होतात या बद्दल विहंगपरीक्षण आतां आपण करूं.

धर्मानें प्रथम होणारें कार्य म्हणजे, जगताच्या उत्पत्तीविषयीं व त्याच्या प्रसाराविषयीं मनुष्याच्या बुद्धीला सुचणाऱ्या विचारांचें समाधान होणें हें होय. हें समाधान अर्थातच बुद्धीच्या विकासावर अवलंबून राहतें. संस्कृतीच्या अगदीं अपरिणत स्थितींत दरेक सृष्ट पदार्थ ही एक स्वतंत्र देवताच आहे व ती देवता त्या पदार्थांत् दृश्यमान होणारे व्यापार चालविते, असें त्या कालच्या बुद्धीला ग्राह्य असें विवेचन धर्म करितो. या पुढील अवस्थेंत स्थूलाला दिलेलें देवत्त्व जाऊन त्याच्या अंतर्भागांत इच्छाशक्तियुक्त अशा देवतेची स्थापना होते. ती आपल्या अदृश्य स्वरूपामुळें व तिला नेमून दिलेल्या सामर्थ्याच्या कल्पनेच्या साहचर्यानें मनुष्याच्या बुद्धीला समाधान देऊं शकते. याच्याहि पुढच्या

अवस्थेंत एकात्मक ईश्वर अनेकरूपात्मक शक्तींनीं जगतांतील असंख्य चमत्कार घडवितो, असें परिणत बुद्धीला ग्राह्य विवरण करून तिचें समाधान करणारी धर्मकल्पला प्रचारांत आली; व अखेर, ज्ञाता व ज्ञेय हीं दोन्हीं ज्ञानस्वंरूपच आहेत असें अत्यंत सूक्ष्म बुद्धीचेंहि समाधान करणारें तत्त्वज्ञान उदयाला आलें. तात्पर्य कीं, बुद्धीच्या दरेक अवस्थेंतील शंकांचें निरसन करून तिला पूर्ण समाधान देण्याचें कार्य धर्म करीत असतो.

याप्रमाणें बुद्धीला समाधान प्राप्त करून देण्याच्या कार्याप्रमाणेंच धर्माचें दुसरें कार्य म्हणजे, अंतःकरणाला व मनोभावनांना समाधान प्राप्त करून देणें हें होय. तत्त्वज्ञानानें विशेषतः पहिलें कार्य केलें असलें, तर धर्माच्या बहुजनप्रिय स्वरूपानें दुसरें कार्य विशेष केलें आहे. परमेश्वराची स्तुति केल्यानें पापाचें क्षालन होतें; " जे कां रंजले गांजले त्यासी आपुलें म्हणण्यानें " आपल्या दुःखाचा निरास होतो; सांप्रतच्या दुःखाचा मोबदला भविष्यत् कालच्या सुख कल्पनांनीं भरून निघतो; या आयुष्यांतील दुःखाचा विसर स्वर्गांतील इंद्राच्या अप्सरांच्या अथवा अमृतप्राशनाच्या विचारानें पडतो; या जन्मांत भोगलेल्या अपमानांचें, यातनांचे व वैरांचें निर्यातन दुसऱ्या जन्मांतील उगविल्या जाणाऱ्या सूडाच्या खात्रीनें होतें; अशा कल्पनांनीं अंतःकरणाला सौख्य, समाधान व शांति प्राप्त होते.

धर्माच्या कल्पनांनीं चित्ताला एक प्रकारचें स्थैर्य प्राप्त होतें, हें धर्माचें तिसरें कार्य होय. वर वर्णिलेलीं दोन्हीं कार्यें म्हणजे बुद्धीचेंव अंतःकरणाचें समाधान हीं जशीं झालीं, त्याचप्रमाणें धर्मकल्पनांनीं सृष्टीच्या नियंत्याच्या अगाध शक्तीमुळें एक प्रकारें आपल्या मनांत सप्रेम भीति व विस्मय उत्पन्न होऊन तें विनीत होतें. त्या अगाध शक्तीपुढें आपला काय पाड लागणार आहे, चौदा चौकड्यांचें राज्य करणारे रावणासारखे

पुरूष व शतकेंच्या शतकें जगतावर राज्य करणाऱ्या रोम, ग्रीस, वगैरे साम्राज्यासारख्या संस्था ज्या विश्वसत्तेनें गडप झाल्या, त्या सत्तेचा अधिकार व नियंत्रणा फार प्रबल आहेत; व त्यामुळें क्षुद्र जीवापासून तो महान् प्राण्यापर्यंत सर्वांना सारखाच न्याय मिळेल व त्या सत्तेच्या हुकमतींत बलिष्ठांचा वशिला न लागतां दुर्बलाचांहि समाचार घेतला जाईल, या विचारानें यावज्जीवांच्या चित्ताला स्थैर्य प्राप्त होतें. उत्क्रांती सारख्या उपपत्तींनीं विश्वाची उभारणी करून दाखवितां आली तरी सृष्टपदार्थ त्या योजनेप्रमाणें अमुकच रूप धारण करतील असें निश्चयात्मक सांगण्याला साधन नसतें. गुलामगिरीच्या रूपांतून स्वतंत्रता, स्वार्थांतून स्वार्थरहितता, भीतींतून आदर, पशुप्रेमांतून सात्त्विकप्रेम, जीवनकलहांतून सद्वस्तूंचें रक्षण, इत्यादिकांचेंच उत्क्रमण होईल व हा क्रम निरंतर असाच चालूं राहील अशी स्थैर्यबुद्धि मनाला प्राप्त होण्यास त्या तत्त्वांत काय आधार आहे ? उत्क्रांतीचें तत्त्व बोलून चालून अनुभवजन्य आहे, व सृष्टींत हवी तेवढी विचित्रता व नियमभंगुरता आहे. मग त्या विचित्रतेनें आपण कांहीं अनुभवावरून ठरविलेल्या नियमांना बाध येणारच नाहीं अशी थोडीच खात्री आहे ! ही खात्री धर्मविचारानें होते, हें धर्माचें तिसरें कार्य होय.

अखेर, धर्मामुळें कर्तव्याला उत्तम चालन मिळतें. धर्म हा सदैव प्रवृत्तिलक्षण आहे. जगताचें आदिकारण जो परमेश्वर त्याला देखील विशेष कारण नसतांना निरंतर जगाच्या उत्पत्ति—स्थिति—लयाचें कार्य करीत रहावें लागतें; तर त्याच्याच सृष्टींतील प्राण्यांनाहि अर्थात् तोच कित्ता गिरविला पाहिजे. कर्म निरंतर करीत असावें; इच्छापूर्वक कर्म आपण न केलें तरी अनिच्छेनें तें आपल्या हांतून घडल्याशिवाय राहणार नाहीं; त्या इच्छायुक्त अथवा निरिच्छ कर्माला फळ हें येणारच—अर्थातच् सत्कर्माला चांगलें व दुष्कर्माला वाईट येणार—व म्हणून

आपण निरंतर सत्कर्म, कर्तव्य केलेंच पाहिजे अशी सत्प्रेरणा धर्मानें होते. धर्माचेंच अन्य स्वरूप जें तत्त्वज्ञान त्यांतहि हाच निष्कर्ष काढलेला सांपडतो. बृहदारण्यक उपनिषदांत याज्ञवल्क्याला जारत्कारव आर्तभागानें सुखप्राप्तीचा मार्ग विचारला असतां, त्यानें पृच्छकाशीं सहविचार करून असें ठरविलें " कर्म हैव तदूचतुः । पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति । पापः पापेन।" कीं, "कर्म हेंच विचारिलेल्या प्रश्नाचें उत्तर होय. पुण्य कर्मानें प्राणी पुण्यवान् होतो व पापकर्मानें पापी होतो " ही कृत्य-परिणामाची सरणी निश्चित झाल्यामुळें मनुष्याच्या सत्कर्माला प्रोत्साहन मिळतें, हें धर्माचें अखेरचें महत्त्वाचें कार्य होय.

याप्रमाणें धर्माच्या परिणामांचें वर्णन करितांना एक मोठा प्रश्न असा उपस्थित होतो कीं, धर्माचें नित्य व्यवहारांत, रोजच्या आयुष्यांत कार्य काय आहे? अप्रत्यक्षरूपानें मनावर परिणाम घडवून आणून तद्द्वारा आपली छाप कृतीवर जरी धर्मानें बसविली, तरी प्रत्यक्षतः रोजच्या व्यवहारांत धर्म काय करूं शकतो ? या प्रश्नाच्या उत्तरांत कित्येक शंका उत्पन्न होतात. पहिली शंका ही कीं, धर्माची जी प्रक्रिया आपण वर वर्णन केली आहे, तीप्रमाणें सृष्टचमत्कारांचा उलगडा होण्यासाठीं आपण त्यांच्या ठिकाणीं जी आपल्याच सारख्या देवतात्मक शक्तींची योजना करीत असतो, ती करण्याची आवश्यकता आधिभौतिक शास्त्रांच्या साह्यानें ते चमत्कार उलगडल्यावर उरत नाहीं; जसजसा एकएक चमत्कार उलगडत जातो तसतशी एकएक देवता कमी होत जाते व या रीतीनें धर्माचें जगतांतील प्रत्यक्ष कार्य कमीकमी होत जातें. तेव्हां यापुढें कदाचित् असा वेळ येईल कीं, ज्या वेळीं फारच थोडे सृष्टचमत्कार अनिर्णीत राहतील. त्या वेळीं प्रत्यक्ष धर्माची व्याप्ति अल्पतम राहील, व अशा वेळीं भौतिकशास्त्रें आपल्या सर्व इच्छा पूर्ण करण्यास समर्थ झाल्यामुळें, इष्टवस्तूंच्या प्राप्त्यर्थ देवतांची प्रार्थना करण्याचें

कारण न उरतां, तात्त्विक दृष्टीनें जगताचें आदिकारण म्हणून मानिलेल्या परमेश्वराच्या, त्या अगाध सामर्थ्यास्तव, त्याच्या अपार कृपेस्तव व त्याच्या अमित गुणास्तव केलेल्या स्तोत्रांना मात्र अवसर राहील, व असें झाल्यावर धर्माच्या आचारभागाची जरूरीच नाहींशी होईल.

मनुष्यकृतीला अप्राप्य अशा वस्तू देणें हें एक देवतांचें कार्य समजलें जातें, परंतु त्या वस्तू सृष्टज्ञानानें मिळाल्यामुळें धर्माचें एक अंगच नष्ट होईल, अशी एक शंका आहे.

इष्टप्राप्त्यर्थ करावयाच्या प्रार्थनेप्रमाणेंच धर्माचें दुसरें कारण परमेश्वराच्या कोपाची भीती हें होय. दुष्काळ पडूं नये, रोगसाई होऊं नये, इत्यादि भीतीमुळेंहि मनुष्य धर्माची कांस धरितो. तसें न केल्यास या जन्मांत वरील आपत्ती येतात, व परमेश्वराचा स्तव न केल्यास पुढें यमयातना होतात, ही भीति मनुष्याला धर्मप्रवृत करिते. परंतु वरील ऐहिक आपत्ती टाळण्याचेंहि सामर्थ्य भौतिक ज्ञानानें प्राप्त झाल्यावर ईश्वराला कोण विचारील व मग न विचारल्यामुळें मिळणाऱ्या नरकाची भीति कोण बाळगील, अशी तिसरी शंका आहे.

आणखी एक शंका अशी आहे कीं, समाजांतील सर्वच व्यक्तींचीं मनें सारखींच नसतात. धर्माचा आधार बुद्धि व अंतःकरणांतील भावना या दोहोंवरहि असल्याचें आपण अवलोकिलें आहे. परंतु या दोहोंच्याहि विकारांना वश न होणाऱ्या अशा कित्येक व्यक्ती सांपडतात. रोजचे नित्य व्यवहार स्वार्थाच्या अनुरोधानें चालवावेत, फार तर त्यांत नीति अनीति पहावी, या पेक्षां ईश्वराचें अस्तित्त्व मानण्याचें कारण नाहीं असें मानून चालणारे लोक कांहीं थोडे नाहींत. अशांना धर्माचा बिल्कूल विचार न करितांहि आयुष्य आक्रमितां येतें; व कांहीं काळानें, या प्रकारचे लोक म्हणजेच सर्वसाधारण समाज व या व्यतिरिक्त धर्माला मानणारे लोक म्हणजे अज्ञानी अथवा तीव्रमनोभावनेचे लोक होत,

अशी विचारसरणी रूढ होते. असें झालें म्हणजे धर्माच्या सार्वत्रिक व्याप्तीच्या तत्त्वाला बाध येतो व म्हणून धर्म व व्यवहार यांचा नित्य संबंध मानण्याचें कारण नाहीं असें समजण्यांत येतें

अखेर, अशीहि शंका येते कीं, धर्म म्हणजे कांहीं मानिलेल्या विशिष्ठ तत्त्वांचा संग्रह असा असल्यामुळें, कांहीं काळानें त्या तत्त्वांचा अर्थबोध न झाल्यामुळें तीं तत्त्वें मान्य करणाऱ्या लोकांत नीति अनीतीची चाड न राहतां एक प्रकारचा दुराग्रह माजतो, व धर्माच्या नांवाखालीं अनेक अधर्म्य कृत्यें केलीं जातात. मुसलमान व ख्रिस्ती यांच्या दरम्यानच्या क्रूसेड अथवा धर्मविषयक लढाया, प्राटेस्टंट व कॅथोलिक या पक्षांनीं धर्माच्या नांवाखालीं केलेलीं हजारों मनुष्यवधा-सारखीं अमानुष कृत्यें, यांचाहि जर धर्मांत समावेश होऊं लागला तर धर्माची व्याख्या उलटी झाली असेंच म्हणावें लागेल! तेव्हां अशा दृष्टीनें पाहतां विशिष्ट धर्म असणें, हें मुळींच धर्म नसण्यापेक्षां नित्यव्यवहा-राच्या दृष्टीनें अधिक घातक आहे, असें होतें.

या सर्व शंकाचा निष्कर्ष असा आहे कीं, दिवसेंदिवस धर्माचें क्षेत्र नित्य व्यवहाराच्या राज्यांत कमी कमी होत जात आहे; व यावरून असा एक काळ येईल कीं, ज्या वेळीं वरील अडचणीमुळें धर्माला त्या काळांत मुळींच जागा राहणार नाहीं. याचें उत्तर एवढेंच कीं, धर्म हा त्या शब्दाच्या जुन्या अर्थानें अर्थांतच् व्यवहारास उत्तरोत्तर कमी लागू होत जाणार; परंतु सर्व सृष्टीच्या आदिकारणाशीं मानवजातीच्या संबंधाची कृतज्ञतापुरस्सर जाणीव या अर्थानें धर्म हा निरंतर सृष्टींत वास करील हें निःसंशय आहे.

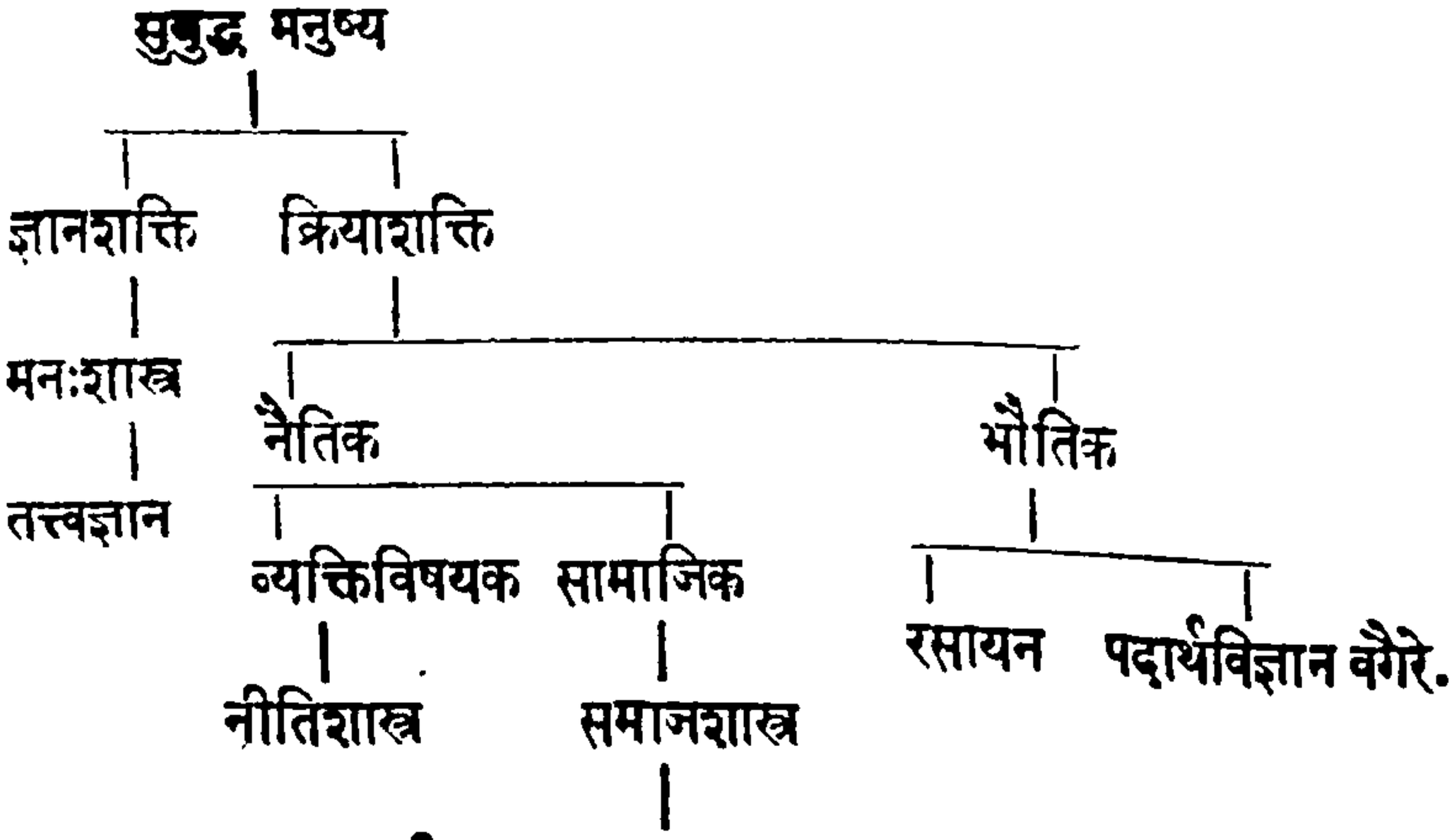
याप्रमाणें आपण धर्मविषयक विभागाचा विचार केला आहे, आतां अखेर त्याला सुधारणाशास्त्राची कसोटी लावण्याचें तेवढें राहिलें आहे. धर्म-

कल्पनांची उत्क्रांति आपण पाहिली त्या वेळींच आपण ठरविलें आहे कीं, धर्म हा प्रथम आचारप्रधान असतो, नंतर त्या आचारभागानें आपलें समाधान न झाल्यामुळें व सृष्टीच्या आदितत्त्वाशीं समरस होणें हें जें धर्माचें उद्दिष्ट त्याच्या प्राप्तीच्या कार्यांत आचार, भौतिक परिस्थिति, सामाजिक बंधनें, इत्यादिकांचा प्रतिबंध होऊं लागल्यामुळें तो तत्त्वज्ञानाकडे वळतो. या मार्गांत जातां जातां दरेक पावलाला तो पुष्कळ उपाधी काढून टाकीत असतो, अनेक बंधनांना तोडून टाकीत असतो, व अखेर 'मी पूर्ण स्वतंत्र आहे व मला समाज अथवा फार काय, तर सृष्टीदेखील कोणत्याहि रीतीनें बद्ध करूं शकत नाहीं,' या तत्त्वाला तो ओळखतो. या पद्धतींत व्यक्तीचें बंधविमोचन हेंच सुधारणेचें मुख्य लक्षण दृग्गोचर होतें, व या धर्मकल्पनांत वैयक्तिक स्वातंत्र्य पूर्णपणें जाणलें जातें म्हणूनच ती स्थिति प्राप्त होणें म्हणजे पूर्ण सुधारणा होय असें निष्पन्न होतें.

प्रकरण चवथें.

राजकीय अनुशासन.

प्रास्ताविक.



सुधारणा किंवा प्रगति ही सर्वांगी असली तरच तिला सुधारणा हें खरें नांव शोभेल. शरीरांतील रक्त नासलें म्हणजे तें गळवांच्या रूपानें बाहेर पडतें; अशा वेळीं सर्वांगी रक्तशुद्धीचे उपाय न योजितां फक्त एखाद्या गळवावरच मलमपट्टी करावयास लागल्यास ज्याप्रमाणें रोगाचा प्रतिकार न होतां तें नासकें रक्त दुसऱ्या गळवाच्या रूपानें बाहेर पडतें, व ही क्रिया थांबविण्यास सार्सापरिला अथवा दुसरें एखादें सर्व शरीरांतील रक्त शुद्ध करणारें औषध द्यावें लागतें; त्याप्रमाणें समाजांतील विकारांवर सर्व बाजूंनीं उपाययोजना झाली तरच समाज अथवा राष्ट्र यांची खरी प्रगति झाली असें म्हणतां येईल. अशा अनेक

अंगांपैकीं राजकारण हें एक प्रमुख अंग आहे. राजकारणाचा इतर शास्त्रांशीं असलेला संबंध दाखविणारें एक कोष्टक सर फ्रेडरिक पोलॉक यांनीं दिलें आहे, तें माहितीसाठी येथें जोडिलें आहे. राज्य करण्याच्या सार्वत्रिक पद्धतींतील मुख्य तत्त्वांचें एकीकरण म्हणजे राजकारण होय. जगताच्या आरंभापासुन जेव्हां जेव्हां कांहीं मनुष्यांचा समूह एकत्र झालेला असेल, त्या त्या वेळीं त्या परस्परांचे संबंध निश्चित करण्याची कांहीं तरी योजना झाली असलीच पाहिजे. अशा मनुष्यसमूहास राजकीय परिभाषेंत राष्ट्र असें नांव आहे. प्रसिद्ध तत्त्ववेत्ता एरिस्टॉटल यानें म्हटलें आहे कीं, " मनुष्य हा राजकीय प्राणी आहे. " हा मनुष्यांतील परस्पर संबंध कालमानाप्रमाणें व परिस्थितीमुळें बदलत जातो हें खरें आहे; तथापि अगदीं आरंभीं सुद्धां तो कोणत्या तरी एखाद्या तत्त्वावर निश्चित झाला असलाच पाहिजे. या विषयीं अगदीं आरंभाच्या स्थितीचें वर्णन जरी आपण घेतलें तरी चिकित्सेअंतीं आपल्याला असें आढळून येईल कीं, मनुष्यांच्या समूहास राष्ट्र या संज्ञेस पात्र होण्यास त्यास सहा गोष्टींची अवश्यकता असते. प्रथम, राष्ट्र या संज्ञेला पात्र होण्याला जनसमूहाला कांहीं एक विशिष्ट संख्या लागते. कांहीं व्यक्ती मिळून बनलेल्या कुटुंबाची रचना व त्यांचे परस्पर संबंध जरी राष्ट्रांतील जनसमूहाच्या संबंधाप्रमाणें असले, तरी एका कुटुंबास राष्ट्र असें म्हणतां येणार नाहीं. अनेक कुटुंबें एकत्र होण्यानें राष्ट्र होऊं शकेल. ही संख्या अमुकच पाहिजे असा निर्बंध घालतां येणार नाहीं. ग्रीस देशांतील राष्ट्रें फार लहानलहान होतीं. कौटुंबिक हित-संबंधापेक्षां जास्त व्यापक असा एकत्वाचा संबंध त्या ठिकाणीं उत्पन्न होऊं शकेल, इतकी तरी संख्या राष्ट्र बनण्यास अवश्य असते. दिवसें-दिवस कालवृद्धीप्रमाणें राष्ट्रांतील प्रजेची संख्या वाढूं लागून तें जसजसें अधिक प्रबळ होऊं लागतें, तसतसें त्याहून लहान अशा राष्ट्रांच्या स्वातंत्र्याला

तें यमस्वरूपी होतें, व म्हणून उत्तरोत्तर राष्ट्रांच्या जीवनकलहांत लहान राष्ट्रांच्या सुरक्षिततेचा व वृद्धीचा संभव अधिक कमी होऊं लागतो. तथापि राष्ट्र या संज्ञेला पात्र होण्यास विशेष मोठेपणाचीच आवश्यकता आहे असें नाहीं.

संख्येनंतर राष्ट्राचें दुसरें वैशिष्ठ्य म्हणजे राष्ट्राची भूमि हें होय. कोणत्या तरी निश्चित भूमिभागावर असणाऱ्या जनसमूहालाच राष्ट्र असें म्हणतां येईल. अरबस्थान देशांतील मुसलमान, पॅलेस्टाईन देशांत वस्ति करण्यापूर्वीचा हिब्रू लोकांचा समुदाय, व हिंदुस्थानांतील पूर्वींचे भिल्ल, रामोशी, ठग, पेंढारी वगैरे लोक, यांच्यांत राष्ट्र या कल्पनेंतील इतर अंगें कदाचित् सांपडलीं, तरी त्यांना वसतिस्थानास निश्चित भूमिप्रदेश नसल्यामुळें त्यांना राष्ट्र ही संज्ञा प्राप्त होत नाहीं. क्रमाक्रमानें ही मूळची भूमि दुसऱ्याच्या प्रदेशाच्या अपहारानें, विवाह वगैरे कृत्रिम संबंधानें, अथवा वारसाईचा हक्क मिळण्याच्या वगैरे संबंधानें वृद्धि पावूं शकते; अथवा तशाच कारणांनीं कमीहि होऊं शकते. परंतु कांहीं तरी असा निश्चित भूमिभाग असल्यावांचून त्यास राष्ट्र म्हणतां येणार नाहीं.

राष्ट्राच्या अस्तित्वाला अवश्य अशी तिसरी गोष्ट म्हणजे या भूमिप्रदेशांत राहणाऱ्या विशिष्ठ समूहांत असणारें एक प्रकारचें सामान्यहितमूलक ऐक्य होय. एका लाभाच्या आशेनें व एका हानीच्या भीतीनें परस्परसंबद्ध असा हा समाज असला पाहिजे. याचा अर्थ त्या समाजांत कोणत्याहि प्रकारचा स्वार्थभेद नसला पाहिजे असा नाहीं; किंबहुना तसा आपसांतील भेद नसणें ही अशक्य गोष्ट आहे. परंतु सर्वसामान्य हितसंबंध एकच असला म्हणजे एका सूत्रांत गोंवलेल्या, परस्परभिन्न, परंतु माळेच्या रूपानें एकत्त्व पावलेल्या मण्याप्रमाणें त्या जनसमाजांतील अनेक व्यक्तींना संहतरूपानें एकराष्ट्रीयत्व प्राप्त होतें.

नंतरची अवश्य बाबत म्हणजे त्या समाजांत शासित व शास्ते असा भेद असणें ही होय. ज्या समाजांत असा भेद नाहीं तो समाज राष्ट्र नव्हे. तीर्थयात्रेला निघालेलीं अनेक कुटुंबें कांहीं कालपर्यंत तीर्थदर्शनाचा एक इच्छेनें एकत्र होऊन जरी एके ठिकाणीं रहात असलीं, तरी त्याच्यांत अनुशासनाचा प्रश्न नसतो, व म्हणून त्यांचा समुदाय राष्ट्र होत नाहीं. तसेंच राजपक्ष, मग तो एकव्यक्तिरूप, अल्पसंख्याक, अथवा बहुसंख्याक असो, कसा तरी असल्याशिवाय देशांत अराजक स्थिति प्राप्त होईल, व रामायणांत म्हटल्याप्रमाणें "अराजकं हि नो राष्ट्रं विनाशं समवाप्नुयात्" अराजक समाज विनाश पावेल. तेव्हा शास्ता म्हणून राष्ट्रांत कोणी तरी पाहिजे. हा शास्ता एकच मनुष्य असेल व तो पूर्णस्वतंत्रतेनें राज्य करीत असेल, तर त्या राज्यव्यवस्थेस राजसत्ताक राज्यपद्धति (absolute monarchy) म्हणतात. त्याच्या स्वतंत्रेवर जर कांहीं जबाबदार मंत्र्यांचा दाब असेल, तर तीस मर्यादित राजसत्ता (limited monarchy) म्हणतात. राजसत्ता वर वर्णन केल्याप्रमाणें एका व्यक्तीच्या हातांत न राहतां कांहीं ठराविक सरदारांच्या अथवा राजपुरुषांच्या संघाच्या हातांत असली, व तो संघ स्वच्छंदानुवर्तित्त्वानें अनियंत्रित अधिकार गाजवीत असला, तर त्या पद्धतीस अल्पसंख्याक (oligarchy) राज्यसत्ता म्हणतात. राज्यपद्धति वरील प्रमाणेंच असली, तरी जर ती केवळ राज्यकर्त्यांच्या लाभदृष्टीनेंच चालविलेली नसून प्रजाहिताचाहि कमी अधिक प्रमाणानें विचार करणारी असली, तर तीस (aristocracy) अभिजनसत्ताक पद्धति म्हणतात. आतांपर्यंत वर्णन केलेल्या सर्व पद्धतींतील विशेष हा असतो कीं, त्यांत राजपक्षावर प्रजापक्षाचा कोणत्याहि प्रकारचा दाब रहात नाहीं. त्यांपैकीं कांहींत प्रजापक्षाला अत्यंत हितकारक अशा गोष्टीहि कदाचित् होत असल्या, तरी त्या प्रजेच्या इच्छेमुळें होतात असें नसून राज्यकर्त्यांच्या

औदार्यामुळें अथवा प्रजावात्सल्यामुळेंच होतात. यानंतरची पद्धति म्हणजे लोकसत्ताक राज्यपद्धति (democracy) होय. हींत राजशासन प्रजेच्या छंदानें चालतें. ठराविक नियमानें प्रजा स्वसंतोषानें ज्यांना निवडून देते, अशाच लोकांकडून प्रजेच्या धोरणानें या पद्धतींत राज्य केलें जातें. कोणत्याहि कारणानें आपण चालून दिलेल्या धोरणाचें अथवा आपण दिलेल्या अधिकाराचें अतिक्रमण या स्वनिर्मित अधिकारिसंघाकडून होत आहे असें प्रजेस वाटल्यास, आपल्या प्रतिनिधींना अधिकारसूत्रें खालीं ठेवण्यास सांगण्याचा अधिकार या पद्धतींत प्रजेला असतो. या तत्त्वावर चालूं असलेल्या राज्यपद्धतीमध्यें सुद्धां अधिकारांच्या कमी अधिक निक्षेपाप्रमाणें तरतमभावानुरूप पायऱ्या असतात. परंतु वर म्हटल्याप्रमाणें लोकपक्षाला अधिकाराचें मूलस्थान मानणें हें या पद्धतींतील मुख्य तत्त्व होय. कसेंहि झालें तरी राष्ट्र ही संज्ञा प्राप्त होण्यास समाजामध्यें वरीलपैकीं कोणत्या तरी पद्धतीप्रमाणें अधिकार चालविणारा एक राजपक्ष व दुसरा प्रजापक्ष असा भेद असणें अवश्य आहे इतकी गोष्ट निश्चित आहे.

राष्ट्रत्वाची या नंतरची निशाणी म्हणजे उपरिनिर्दिष्ट गुणांनीं युक्त अशा समाजाला असलेली एक प्रकारची प्राणित्वता होय. राजशासनाची क्रिया ही एखाद्या यांत्रिक क्रियेप्रमाणें निर्जीव नसून एखाद्या सदेह व सेंद्रिय प्राण्याप्रमाणें सजीवतायुक्त असते. * वरील तत्त्व सम-

---

* Thus we see that the state is identical in the characterestic of being an organization, each composed of parts, every subordinate and superior grouping having its own nature and principle..... Thus all there groupings are organs of a single pervading life.

The Philosophy of the theory of the state.
Ch. vii. by Bernard Bosanquet.

जण्यास जरा कठिण असल्यामुळें, त्याची अर्थचिकित्सा केल्यास तें सुगम होईल. मनुष्याला प्राणित्व असतें या शब्दसमुच्चयाच्या चिकित्सेंत तीन गोष्टींचा समावेश होतो, असें आपल्यास आढळून येईल. पहिली गोष्ट ही कीं, प्रत्येक प्राणी जीव अथवा प्राण आणि शरीर अथवा अवयव यांच्या मिश्रणानें झालेला असतो; अथवा त्याची क्रिया मानसिक आणि शारीरिक अशी दोन प्रकारची असते. दुसरी गोष्ट ही कीं, प्राण्याचें सर्व शरीर मिळून जरी एक देह होतो, तरी पण बाह्य क्रियांच्या कर्तृत्वभेदानें ते अवयव परस्परभिन्न असतात. उदाहरणार्थ, शरीराच्या एका भागास झालेली दुखापत सबंध प्राण्यांस व म्हणून पर्यायानें त्या प्राण्याच्या इतर अवयवांस विकलता आणिते, या दृष्टीनें सर्व अवयवांची एकता असली, तरी कार्यभिन्नत्वाच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां पायांचें काम हात करूं शकणार नाहींत, व कानांनीं वास अथवा नाकानें शब्द यांचें ग्रहण होणार नाहीं. तात्पर्य, अवयवांत आपसांत एक प्रकारचें भिन्नत्व असतें. प्राणित्वाची तिसरी गोष्ट म्हणजे प्राण्याच्या देहाची बाह्यतः वाढ होते, परंतु त्या वाढीची कर्तृत्वशक्ति त्या प्राण्यांतच रूढ असतें. प्राणिसृष्टीची इतर स्थूलसृष्टीशीं आपण तुलना करून पाहिल्यास हे प्राणिसृष्टीचे विशेष निर्जीवसृष्टींत दिसून येत नाहींत असें आपणास आढळून येईल. एखाद्या गिरणींतील यंत्ररचना अथवा एखादा मोठा राजवाडा आपण उदाहरणार्थ घेतला, तर त्यांना प्राण नाहीं, एकात्मता नाहीं, व वर्धनशक्तीहि नाहीं, असें आपण सहज म्हणूं शकूं. हेच प्राणिसृष्टीचे विशेष राष्ट्रे बनलेल्या समाजांत आढळतात म्हणून त्यास प्राणित्वता असते. ती कशी तें आतां आपण पाहूं. दरेक राष्ट्राला एक प्रकारचा विशिष्टकल्पनात्मक (ideal) प्राण असतो. तो निरनिराळ्या राष्ट्रांत निरनिराळ्या गुणांनीं दृष्टोत्पत्तीस येतो; परंतु तसा तो असतो ही गोष्ट निर्विवाद

आहे. एखाद्या राष्ट्राच्या आत्म्याचें शील धार्मिक असतें, एखाद्याचें स्वातंत्र्यप्रिय असतें, दुसऱ्या एखाद्याचें प्रजापीडनपर असतें, तर आणखी एखाद्याचें केवळ द्रव्यलोलुप असतें.* ज्याप्रमाणें निरनिराळ्या व्यक्तींचें स्वभाव भिन्न भिन्न असतात, त्याचप्रमाणें सर्व राष्ट्रांनाहि असा भिन्न स्वभाव असूं शकतो. या कल्पनामय जीवशक्तीचें कार्य स्थूलसृष्टींत घडवून आणण्यासाठीं मनुष्याच्या हस्तपादादि इंद्रियांप्रमाणें राष्ट्रांतील दरेक खातें हें राष्ट्रपुरुषाचा अवयव होय. त्या त्या खात्याकडून योजना केलेली कामें बिनचूक होत असतात. या अंतरच्या दुसऱ्या नियमाप्रमाणें हे सर्व अवयव अथवा राजकीय विभाग मिळून जरी एक राष्ट्र होतें, तरी आपआपसांत ते परस्परभिन्न असतात. मनुष्याच्या इंद्रियांच्या उदाहरणाप्रमाणें राष्ट्राचें सेनाधिपत्य वैद्यकीय विभागाकडे जाणार नाहीं, अथवा वादीप्रतिवादीचा न्याय शिल्पशास्त्राचें खातें करूं शकणार नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर या प्रमाणें एखाद्या खात्यानें आपल्या अधिकाराचें अतिक्रमण केलें तर त्यास योग्य खात्याकडून विरोध करण्यांत येतो. त्या अधिकारावर असलेल्या मनुष्यास

* लॉर्ड मोर्ले यांनी आपल्या पूर्वोक्त Compromise या ग्रंथांत युरोपांतील कांहीं प्रमुख राष्ट्रांच्या या कल्पनात्मक साध्यांचें स्वरूप वर्णिलें आहे. ते म्हणतात, स्पेन राष्ट्राचें साध्यस्वप्न असें आहे कीं, सर्व राष्ट्र लढवय्यें होऊन त्यानें ईश्वराची व आपल्या देशांतून बहिष्कृत केल्या गेलेल्या साधुपुरुषांची सेवा करावी. अमेरिकेला, आपल्या विस्तीर्ण प्रदेशांतील अफाट साधनसंपत्तीचें शोधन करून ईश्वरानें आपल्यासाठीं निश्चित केलेल्या श्रेष्ठ पदवीला जाऊन पोहोंचणें हें साध्य वाटतें. अर्वाचीन फ्रान्सच्या दृष्टीनें आपल्या देशाचें राष्ट्रीय निशाण, आकुंचित आत्मश्लाघेच्या वर्तुलाबाहेर नेऊन फडकविणें हें निर्वाण होय. आपल्या पितृदेशाचें एकीकरण होऊन जगतांत त्याचें तेज फांकावें हे जर्मनीचें स्वप्नचित्र आहे, व स्वातंत्र्याच्या तत्त्वांचें केवळ मानसिक चिंतनच न करितां त्यांचा व्यवहारांत नित्य प्रसार करणें ही इंग्लंडच्या ऐहिक स्वर्गसुखाची कल्पना आहे.

Morley's Compromise. pgs. 8–9.

एकप्रकारचा मोठेपणा प्राप्त होतो; व एरव्हीं दुर्बल असलेली व्यक्ति स्थानापन्न असतां अत्यंत सबळ असते, इत्यादीवरून राष्ट्रपुरुषाच्या या शरीरावयवांची सजीवता व परस्परभिन्नता सिद्ध होते. शेवटचा नियम हा कीं, राष्ट्र हें व्यक्तीप्रमाणें वर्धिष्णु असतें. त्याला व्यक्तीप्रमाणेंच बाल्य, तारुण्य, वार्धक्य वगैरे अवस्था असतात; फरक एवढाच कीं, या अवस्था कालमानानें व्यक्तीच्या प्रमाणानें फार मोठ्या असतात. अखेर, राष्ट्रें कालवश होऊन स्मृतिपथालाहि जातात. हा त्यांचा वृद्धिक्षय बाहेरून दिसून येतो, परंतु त्याचीं कारणें राष्ट्राच्या मनोवृत्तींत होणाऱ्या फरकांत गोविलेलीं असतात. या तऱ्हेनें सजीव प्राणिसृष्टींतील व्यक्तीचे सर्व नियम राष्ट्राला लागू होत असल्यामुळें, प्राणित्वत्ता हा राष्ट्राचा पांचवा विशेष सिद्ध होतो.

राष्ट्राचा सहावा व अखेरचा गुण म्हणजे राष्ट्राच्या वर वर्णन केलेल्या शीलाची नैतिक व सात्विक गुणधर्मता होय. इतर पांचहि गुण असले तरी सहाव्याशिवाय राष्ट्रत्त्व येणार नाहीं. वृक्ष, वनस्पति, अथवा हीनजातीय मनुष्य यांच्यापेक्षां राष्ट्रांत हा गुण विशेष असतो. राष्ट्राचा अभ्युदय व त्याची कीर्ति हीं निरंतर त्यांतील प्रजेला स्फूर्ति देऊन, त्यांच्या करवीं श्रेष्ठ व उदात्त कार्यें व अपूर्व स्वार्थत्याग घडवून आणतात. राष्ट्राच्या स्वातंत्र्यास्तव व त्याच्या अभिवृद्धीस्तव राष्ट्रांतील उत्तमोत्तम पुरुष आपलें तनुमनधन खर्च करितात. 'जननी जन्मभूमिश्च स्वर्गादपि गरीयसी.' अथवा 'ही माझी मातृभूमि आहे, असें ज्याचें अंतःकरण त्यास सांगत नाहीं, असला मृतवत् पशु कोणी असेल काय !' वगैरे उत्त्या राष्ट्राच्या सात्त्विक व नैतिक तेजाच्या उत्कृष्ट साक्षी आहेत.

या प्रमाणें, राष्ट्र या संज्ञेस पात्र होणाऱ्या समाजाला वरील षड्-गुणाची आवश्यकता असते. यांपैकीं कांहीं नसतील तर तो समाज राष्ट्रत्त्वाच्या पूर्ण कोटीप्रत प्राप्त झाला नाहीं असें समजावें.

असो. अशा तऱ्हेनें राष्ट्राचे आवश्यक गुण सांगितल्यावर, राष्ट्राचे जे मुख्य दोन घटक भाग—शासित व शास्ते—त्यांच्या परस्पर संबंधाची ऐतिहासिक चिकित्सा करून, ते कसकसे बदलत गेले व त्यामुळें राष्ट्राच्या शासनपद्धतींत काय फेरफार होत गेले तें आपण पाहूं. कारण या परीक्षेनेंच राष्ट्रांची सुधारणा व प्रगति होत आहे किंवा नाहीं हें निश्चित होणार आहे.

प्रथमतः राजकीय कल्पनांची उत्क्रांति हिंदुस्थानांत कसकशी होत गेली हें आपण पाहूं. कोणत्याहि समाजाच्या आरंभकालीं राजाची उत्पत्ति बलसामर्थ्यावर अवलंबूनच असणार. ज्या वेळीं समाजाचे विचार परिणत स्थितींत नसतात, त्या वेळीं ज्याच्या अंगात शौर्य, सामर्थ्य, इत्यादि गुण अधिक असतात तोच इतरांच्या आश्चर्याचा व कौतुकाचा विषय होणार हें उघड आहे. इंग्रजी कवि काउपर यानेंहि राजकल्पनेचा उद्भव अशाच प्रकारें असल्याबद्दल वर्णिलें आहे.* आपआपसांत नित्य लढत असणाऱ्या समाजांत जो कोणी स्वपराक्रमानें उदयास येतो त्याला समाज आपला पुढारी मानतो, व नंतर त्याच्या पराक्रमानें शांतता प्राप्त झाल्यावर त्याच्या शासनसामर्थ्यामुळें त्याला

At length,
One eminent above the rest, for strength,
For strategem, or courage, or for all,
Was chosen leader. Him they served in war,
And him in peace.....
Thus war affording field for the display
Of virtue, made one chief, whom times of peace
Which have their exigencies too and call
For skill in government, at length made king.

"The Task."

राजपद देतो. वेदकालीन समाजांतील श्रेष्ठपणाची कल्पनाहि अलौकिक बलसामर्थ्यावरच रचिलेली होती, हें वेदांतील अनेक उताऱ्यांवरून स्पष्ट होण्यासारखें आहे. उदाहरणार्थ, आपण द्वितीय मंडलांतील बारावें सूक्त घेऊं. सर्व देवांत इंद्र श्रेष्ठ कां व तो कसा ओळखावा, याचे वर्णनांत त्याचे श्रेष्ठ म्हणून वर्णन केलेले गुण बलशौर्यादीच होत.

यो हत्वा अहिं अरिणात्सप्तसिंधून्। यो गा उदाजदपधा वलस्य।
यो अश्मनोरन्तरग्निं जजान। संवृक्समत्सु स जनास इंद्रः॥

"ज्यानें अहीला मारून सप्तसिंधूंना मोकळे केले, ज्यानें बल-नामक असुराला मारून त्याच्या गाई नेल्या, ज्यानें युद्धांत अनेक शत्रूंचे प्राण हरण केले तो इंद्र होय." तसेंच,

यं स्म पृछन्ति कुह सेति घोरमुतेमाहुर्नैषोऽस्तीति।

"ज्याच्या विषयीं लोक अशी पृच्छा करतात कीं तो घोर कोठें आहे"? तसेंच,

यस्मान्न ऋते विजयंते जनासः यं युद्ध्यमाना अवसे हवंते।
यो विश्वस्य प्रतिमानं बभूव योऽच्युतच्युत् स जनास इंद्रः॥

"ज्याच्यावांचून लोकांना जयप्राप्ति होत नाहीं, युद्धोत्सुक लोक ज्याच्या साह्यास्तव त्याचें हवन करितात, व जो सर्व जगतांला प्रतिमारूप झाला, इ० तो इंद्र होय." वरील उताऱ्यांवरून देवांचाहि राजा होण्यास अवश्य असे जे गुण इंद्रादिकांच्या ठिकाणीं वर्णन केले आहेत, त्यांत दया, शांति, वात्सल्य, राजनीतिनिपुणता, इत्यादींचें वर्णन नसून शारीरिक पराक्रमासच श्रेष्ठत्व दिलें आहे. समाजाची ही स्थिति बदलून त्याला स्थैर्य व शांति प्राप्त झाल्यावर मग प्रजेच्या अनुशासनाचे प्रश्न उद्भवतात. त्या विषयींच्या तत्कालीन कल्पनांचा आदर्श स्मृतिग्रंथांतून सांपडतो. त्या वेळीं पराक्रमाशिवाय राजाला

इतर गुणांची आवश्यकता भासूं लागली होती. प्रजेला कोणी शास्ता हवा ही कल्पना तर केव्हांपासूनच रूढ झालेली होती. मनूनें आपल्या स्मृतींत राजाचा उद्भव दिला आहे, त्यांत तो म्हणतो कीं,—

अराजके हि लोकेऽस्मिन् सर्वतो विद्रुते भयात् ।
रक्षार्थमस्य सर्वस्य राजानमसृजत्प्रभुः ॥

"अराजक स्थितींत सर्व लोक भयत्रस्त होऊन इकडे तिकडे पळूं लागले, सर्वत्र अस्वस्थता माजली, म्हणून सर्व जनांच्या रक्षणार्थ परमेश्वरानें राजाला निर्माण केलें." परमेश्वरानें राजाला निर्माण करण्याच्या कल्पनेस, अथवा पर्यायभाषेंत राजाला आपला अधिकार परमेश्वरापासून प्राप्त झाला आहे या कल्पनेसच इंग्रजींत 'Divine right of kings' असें नांव आहे; व कांहीं कालपर्यंत ही कल्पना युरोपांतहि रूढ होती. राजाच्या अंगीं असलेलें सामर्थ्यहि, या त्याच्या देवापासून होणाऱ्या उत्पत्तीमुळेंच आहे असें मानीत. मनु म्हणतो:—

यस्मादेषां सुरेंद्राणां मात्राभ्यो निर्मितो नृपः ।
तस्मादभिभवत्येष सर्वभूतानि तेजसा ॥

"इंद्रादि सर्व देवतांच्या अंशांपासून उत्पन्न झाल्यामुळेंच राजा हा आपल्या पराक्रमानें सर्वभूतांवर स्वामित्व चालवूं शकतो." परमेश्वरानें राजाला निर्माण केलें, यावरून राजा हा परमेश्वराचाच अंश आहे असें "ना विष्णुः पृथिवीपतिः" इत्यादि वचनें सांगत आहेत. या प्रमाणें राजनिर्मिति झाल्यावर, राजाचीं कर्तव्यें काय सांगितलीं आहेत तें पाहिलें पाहिजे. राजा हा जरी आपल्या अधिकाराबद्दल फक्त परमेश्वरासच जबाबदार असला, तरी त्यानें प्रजेच्या कल्याणार्थच राज्यशकट हांकला पाहिजे असा निर्बंध आहे; म्हणून राजा शब्दाची व्युत्पत्तीहि "प्रजारंजनात् राजा" प्रजेनें रंजन करण्यामुळें राजाला राजा हें नांव प्राप्त होतें

अशी केलेली आहे. याज्ञवल्क्यानें आपल्या स्मृतींत स्पष्ट म्हटलें आहे कीं:—

पुण्यात् षड्भागमादत्ते न्यायेन परिपालनम् ।
सर्वदानाधिकं यस्मात् प्रजानां परिपालनम् ॥

" प्रजेच्या चांगल्या परिपालनामुळें प्रजेनें केलेल्या पुण्यकर्माचा षष्ठांश राजाला मिळतो, म्हणून प्रजेचें पालन करणें हें सर्व दानांहून अधिक फलावह आहे." तसेंच निषेधार्थी प्रजापीडनासहि स्पष्ट प्रतिबंध केला आहे. याज्ञवल्क्य म्हणतो:—

प्रजापीडनसंतापात् समुद्भूतो हुताशनः ।
राज्ञः कुलं श्रियं प्राणांश्चादग्ध्वा न निवर्तते ॥

"प्रजापीडनापासून उत्पन्न होणारा अग्नि सर्वस्वाचा नाश करितो." हे सर्व उपदेश निरंतर हृदयाशीं बाळगणाऱ्या श्रीरामचंद्राची प्रजापालना-विषयींची आस्था एका अजरामर वचनांत भवभूतीनें वर्णिली आहे. रामचंद्र म्हणतात:—

स्नेहं दयां तथा सौख्यं यदि वा जानकीमपि ।
आराधनाय लोकस्य मुंचतो नास्ति मे व्यथा ॥

"लोकाराधनास्तव, प्रेम, दया, सौख्य, फार काय प्रत्यक्ष स्त्रीचाहि त्याग करण्याचा प्रसंग आला तरीहि मी तयार आहे. मला त्याचा विषाद वाटणार नाहीं." याप्रमाणें लोकाराधनाचें व लोकपरिपालनाचें ध्येय स्पष्ट भाषेंत निश्चित करून ठेविलें आहे. आतां तें ध्येय व्यवहारामध्यें अमलांत आणण्याचा मार्ग काय सांगितला आहे तें पाहूं. जरी राजाचे अधिकार वरील तत्त्वाप्रमाणें अनियंत्रित असले, तरी त्यांचा उपयोग अनियंत्रित रीतीनें करूं नये; तर त्या कामीं प्रजेचेंच साह्य घ्यावें असें सांगितलें आहे. मनु म्हणतो:—

अपि यत्सुकरं कर्म तदप्येकेन दुष्करम् ।
विशेषतोऽसहायेन किं तु राज्यं महोदयम् ॥

एखादें स्वल्प कार्य असलें तरी दुसऱ्याच्या मदतीशिवाय क्वचित् प्रसंगीं जड वाटतें, मग ज्यामध्यें अनेक मोठालीं कृत्यें करावयाची अस-तात अशा राज्याची गोष्ट काय सांगावी ! हें साध्य घेण्यासाठीं राजानें चांगल्या सल्लागारांची योजना करावी. याज्ञवल्क्य म्हणतोः—

श्रुताध्ययनसंपन्ना धर्मज्ञा सत्यवादिनः ।
राज्ञा सभासदाः कार्या रिपौ मित्रे च ये समाः ॥

" धर्म, शास्त्र, न्याय इत्यादींनीं संपन्न, सत्यवक्ते व शत्रुमित्राशीं सारखेच निष्पक्षपांती असणारे अशा प्रकारचे " आणि,

लोकवेदज्ञधर्मज्ञा सप्त पंच त्रयोऽपिवा ।
यत्रोपविष्ठा विप्राः स्युः सा यज्ञसदृशी सभा ॥

"लोकाचार, वेद व धर्म जाणणारे असे सात, पांच अथवा तीन सभासद राजानें आपल्या सभेंत योजावे." मनूनें ही संख्या 'सचिवान्सप्त चाष्टौ वा प्रकुर्वीत परीक्षितान्' अशी सांगितली आहे. या सभासदांत व्यापाराची माहिती असणारे वैश्यहि असावे असें याज्ञवल्क्य सांगतोः— **वणिग्भिः स्यात्कतिपयैः कुलभूतैरधिष्ठितम्**". क्षत्रिय कुलाचे प्रतिनिधि स्वतः राजा व सेनानायक असतातच. या सात सभ्यांना कामें वांटून द्यावीं, व त्यांचा केवळ शोभेकरितां उपयोग न करितां,

तेषां स्वं स्वमभिप्रायमुपालभ्य पृथक् पृथक् ।
समस्तानांच कार्येषु विदध्याद्धितमानसः ॥

"प्रत्येकाचा स्वतंत्र अभिप्राय विचारून मग त्याप्रमाणें प्रजाहिततत्पर राहून राजानें कार्याकार्य विचार निश्चित करावा."

अशा प्रकारचें आर्यग्रंथांतून राजशासनाचें स्वरूप वर्णिलेलें आहे. याच अर्थाचे उतारे महाभारतादि ग्रंथांतून वाढवितां येतील; तथापि त्यांनीं वर वर्णन केलेल्या पद्धतीचें स्वरूप बदलणार नाहीं. वरील पद्धतीचा सूक्ष्म विचार केल्यास त्यांत एक मुख्य गोष्ट दिसून येते कीं, प्रजेला कांहीं स्वतंत्र अधिकार आहेत, व ते प्रजा ठराविक प्रसंगीं वापरूं शकते, अथवा त्या अधिकाराचे मर्यादेनें राजाचे अधिकार नियमित झाले आहेत, असें वरील पद्धतींत कोठें हि दिसत नाहीं. किंबहुना सार्वभौम राज्यशासनाचीं कांहीं अंगें प्रजेच्या मतावर अवलंबून असत असेंहि दिसत नाहीं. सार्वभौम राजकारणाचीं अंगें म्हणण्याचें कारण, ग्रामपद्धतींत अथवा जीस इंग्रजींत (village system) म्हणतात त्या पद्धतींत गांवांचें सर्व अधिकार ग्रामस्थांच्या मर्जीप्रमाणें व त्यांनीं पसंत केलेल्या प्रतिनिधीकडूनच चालत. हल्लींच्या म्युनिसिपालिट्या, लोकलबोर्डें वगैरेपेक्षांहि व्यापक व स्वतंत्र अधिकार ग्रामपंचायतीस असत. तथापि राजकारणाच्या मोठ्या प्रश्नांत त्यांना भाग नसे असें दिसतें. वेन राजा उन्मत्त होऊन अनिष्ट कृत्यें करूं लागला असतां त्याला पदच्युत करून त्याच्या जागीं प्रजेनें दुसरा राजा नेमण्यासारख्या अपवादभूत प्रसंगाशिवाय, नित्य व्यवहारांत प्रजासत्ताचा शिरकाव राजशासनांत झाल्याचा उल्लेख हिंदुस्थानाच्या पूर्व इतिहासाच्या परीक्षणा अंतीं दिसून येत नाहीं, इतकी गोष्ट उघड दिसते.

आतां आपण युरोपांतील राजशास्त्राच्या कल्पनेचीं रूपांतरें पाहूं:

उपपत्तीसहित राजशासन करण्याचा प्रयत्न युरोपाच्या ज्ञात इतिहासांत प्रथमतः ग्रीस देशांतच करण्यांत आला असें मानण्यांत येतें. ज्याप्रमाणें कलाकौशल्य व काव्य यांचें माहेरघर प्रथम ग्रीस देशांतच निश्चित होतें, त्याप्रमाणें राजनीतीचाहि आरंभ त्याच देशांत झाला आहे: तथापि ग्रीस देशांतील परिस्थिति हल्लींच्या कोणत्याहि राष्ट्राच्या परि-

स्थितीहून फार भिन्न होती. जवळ जवळ हल्लींच्या तालुक्याच्या लहान गांवांएवढीं निरनिराळीं अनेक संस्थानें आपआपला राज्यकारभार स्वतंत्र रीतीनें चालवीत. आपल्याकडील पंचायत पद्धतीप्रमाणें दरेक कुटुंबाच्या कर्त्या पुरुषाचा समावेश राजकारणांत होऊं शके, व सर्वांच्या मताधिक्याप्रमाणें राज्यकारभार चालविला जाई. या पद्धतीविषयीं अधिक विवेचन पुढें येईलच. तथापि येथें एवढेंच नमूद करावयाचें आहे कीं, अशा लहान संस्थानांतील परिस्थिति, त्यांची व्याप्ति, वगैरे सर्व गोष्टी हल्लींच्या परिस्थितीहून भिन्न असल्यामुळें, त्या काळांतील राजकारणाच्या कल्पनेची चिकित्सा एकाबाजूला ठेवितां येईल. नंतरचें मोठें राज्य म्हणजे रोमन लोकांचें होय. त्या राज्याच्या देशविस्तार व लोकविस्तार अधिक असल्यामुळें कुटुंबवजा असलेल्या ग्रीस देशाप्रमाणें त्याचा राज्यकारभार चालणें शक्य नव्हतें. त्यामुळें ग्रीस देशांतील प्रजेच्या सर्वव्यापक अधिकाराची कल्पना त्यांनीं जरी उचलली, तथापि राज्यहित व प्रजाहित हीं दोन निरनिराळीं असून दोहोंना एकच कायदा लागू पडणार नाहीं हें त्यांच्या प्रत्ययास आल्यामुळें, त्यांनीं त्याप्रमाणें आपल्या कल्पनांत फरक केला आहे. अनेक नवे देश काबीज केल्यामुळें राज्याचें साम्राज्य झालें; त्या लोकांचा व मूळ राज्यांतील लोकांचा संबंध कसा असावा या विषयींचे अनेक गुंतागुंतीचे प्रश्न उद्भवले, व त्या प्रश्नांना हुसतें राजकीयच नव्हे तर सामाजिक रूपहि आल्यामुळें त्यांच्या उलाढ्यांतच राज्यांतील बुद्धिवानांची बुद्धि खर्च झाली. तथापि ग्रीस राज्याप्रमाणें लोकसत्तेवरच राजसत्तेचा आधार आहे, हें तत्त्व त्यांनीं स्पष्टपणें ओळखिलें होतें. सिसरो * या

---

* The State means a people organized, and the will of the people was the source of all law.

Cicero. " De Republic "

सुप्रसिद्ध वक्त्यानें स्पष्ट म्हटलें आहे कीं, 'सर्व कायद्यांचा मूलाधार जनतेची इच्छा हाच होय.' येथपर्यंतच्या कालास युरोपीय इतिहासांत प्राचीनकाल असें म्हणतात. मध्यंतरी ख्रिस्ती धर्माचा प्रसार अधिक होऊन युरोपांतील राज्यसूत्रें धर्मसत्तेच्याच हातीं गेल्यामुळें, त्या कालीं युरोपांत एक प्रकारचें दुहेरी साम्राज्य चालूं होतें. त्यावेळीं युरोपचा मध्यभाग हा आपल्या इकडील एखाद्या जुन्या राजवाड्याच्या अनेक मोठमोठाले खिळे ठोकलेल्या दिल्ली दरवाज्याप्रमाणें अनेक मोठमोठ्या सरदारांच्या निरंकुश सत्तेंत असल्यासारखा होता. या काळास मध्ययुग असें म्हणतात. याचकालाच्या आरंभास साधारणतः 'प्राचीन संस्कृतीचा उज्जीवनकाल' (Renaissance) असेंहि म्हणतात. या कालांतील राजकारणाच्या कल्पनांविषयीं आतां पाहूं लागल्यास, त्या वेळची अस्तित्वांत असलेली कल्पना मॅकिआव्हेलीच्या ग्रंथांत सांपडते. मॅकिआव्हेलीच्या राजनीतीची तुलना साधारणतः चाणक्यनीतीशीं करितां येईल. आपलें साध्य मिळविण्याचा कामीं वाटेल ते उपाय योजावे या तत्त्वाच्या आधारावर त्यानें राजशासनाची इमारत उभारलेली असल्यामुळें, त्यांत सत्यासत्य, न्याय्यान्याय्य वगैरेचा प्रश्नहि त्याच्या मनास शिवलेला नाहीं. राजसत्तेच्या अधिकारास व वैभवास कोणताच अंकुश तो मानीत नाहीं. नीति, धर्म, वगैरेकडे पाहण्याचें काम राजसत्तेचें नव्हें असें तो मानी. प्रजाजनांना कांहीं हक्क असतात ही गोष्टच तो कबूल करीत नसे. गहगजे, बळी तो कानपिळी हीच त्याच्या मताची गुरुकिल्ली होती. आपलें राज्य सुरक्षित व सुवर्धित करण्यास जरूर पडेल त्याप्रमाणें राजनीतीचा वारांगनेसारखा उपयोग करावा असें तो प्रतिपादन करी.

या कार्यक्षम परंतु नीतिबाह्य राजसत्तेहून कांहीं अंशीं भिन्न अशी कल्पना फ्रेंच ग्रंथकार जीन बोदीं याची आहे. तींत राज्यकर्त्यांचे अधिकार जरी अमर्याद असेच मानिले आहेत, तथापि ते एकाच व्यक्तीनें

न वापरतां अनेक राजकीय कुटुंबांतील पुरुषांनीं मिळून वापरावें अशी चिकित्सा त्यानें ठरविली आहे. अल्पसंख्याक राज्यपद्धति किंवा अभिजनसत्ताक पद्धतीचें पुरस्कर्तृत्व यानें पसंत केलें आहे. प्रजेच्या कल्याणापेक्षां राज्याचें स्थैर्य अधिक महत्वाचें असल्यामुळें, ग्रीस देशांतील वगैरे प्राचीन लोकांनीं प्रजाहिताला अवास्तव व फाजील महत्त्व दिलें ही त्यांची चूक आहे, असें स्पष्ट प्रतिपादन त्यानें केलें आहे.

अनियंत्रित राजसत्तेच्या या दोन प्रबल पुरस्कर्त्यानंतर राजसत्तेला अमर्यादच समजणारा, परंतु त्यांत प्रजाहिताचा अंतर्भाव करणारा तत्त्ववेत्ता ह्यूगो ग्रोशिअस हा होय. यानें आपल्या ग्रंथांत राजसत्तेची व्याख्या अशी केली आहे कीं:—'सार्वजनिक हिताकरिता व कायद्यानें आंखून दिलेलें स्वातंत्र्य उपभोगण्याकरितां स्वतंत्र अशा प्रजाजनांचें पूर्ण ऐक्य हेंच राजसत्तेचें मूळ होय.' या त्याच्या कल्पनेंत अर्थातच् राजशासनाच्या कार्यांत प्रजेच्या कर्तृत्वाचा अंतर्भाव प्रथम केलेला आहे; व या पुढील राजसत्ता व प्रजा यांच्यामधील संबंधास परस्पर करारमदाराचें स्वरूप देणाऱ्या विचारसरणीला आधार प्रथम ग्रोशिअसच्या कल्पनेंतच मिळतो.

एकदा राजशासनांत प्रजेला कर्तृत्व आहे हा सिद्धांत मान्य झाल्यावर, तें कर्तृत्व आलें कसें व त्याची मर्यादा किती आहे या विषयीं विचार सुरू झाले, व त्यांत हॉब्स या इंग्रज ग्रंथकारानें आपल्या 'लव्हायथन' नामक ग्रंथांत आपल्या कल्पनेला मूर्त स्वरूप दिलें *

---

* Every member of the communnity gives up to his chosen head, the right of governing himself, on condition that every other member does the same...The person or body so invested with the power of the whole becomes a kind of new person; he that carrieth this person is called sovereign, and hath the sovereign power, and every one besides him, his subject.

Hobbes' 'Leviathan'

त्याचें म्हणणें कीं, कायद्यामध्यें ज्याप्रमाणें दोन स्वतंत्र व्यक्ती आपल्या राजीखुषीनें करारमदार करतात, व त्यांतील एक पक्ष आपल्या कांहीं अधिकाराचें मुखत्यारपत्र दुसऱ्यास देतो, त्या प्रमाणें राजसत्तेच्या सर्व अधिकारांचें मूळ प्रजाच असून त्या प्रजेनें सुलभते-करितां आपले अधिकार वहिवाटण्यासाठीं एक अथवा अनेक व्यक्तींच्या समूहास दिलेले असतात. अर्थातच् मुखत्यारास ज्याप्रमाणें आपल्या अधिकाराचा उपयोग मूळ मालकाच्या हिताविरुद्ध करितां येत नाहीं, त्याप्रमाणें राजसत्ताहि प्रजेच्या सहजस्वातंत्र्याच्या विरुद्ध आपल्यास प्राप्त झालेल्या अधिकाराचा उपयोग करूं शकणार नाहीं. याप्रमाणें एखादा निक्षेप अथवा जिम्मा ठेवणाऱ्यासारखी राजसत्तेची कल्पना जरी त्यानें केली आहे, तरी तो निक्षेप प्रजेस परत मागतां येत नाहीं, असेंहि त्याचें मत आहे. फक्त मूळ शरतीस अनुसरून राजसत्तेनें आपले अधिकार वापरावे इतकेंच तो म्हणतो. वरील मूळ कल्पनेला ही खालील पुस्ती दिल्यानें राजसत्तेवरील प्रजामताचें अधिकारित्त्व असून नसून सारखें असेंच झालें. फक्त ही कराराची नवीन कल्पना उदयास आली एवढेंच.

वरील कल्पनेंतील हें वैगुण्य काढून टाकण्याचा प्रयत्न जॉन लॉक * या इंग्रज ग्रंथकारानें केलेला आहे. यांच्या मतें, दोन व्यक्तींनीं परस्परांबरोबर केलेला शरती करार, ज्या प्रमाणें त्या शरतीपैकीं

---

* Political society, in Lock's theory is constitu-tod by a compact of its original members, a compact renewed from generation to generation, in the person of every citizen when he comes to an age of discretion, to choose his allegiance to it.

Sir Frederic Pollock's 'History of the Science of Politics,

एखादी शरत कोणी मोडल्यास, तोडण्याचा अधिकार असतो; त्याच प्रमाणें प्रजेनें राजसत्तेला प्रजाहितार्थ वापरण्यासाठीं दिलेल्या अधिकाराचा जर राजसत्ता दुरुपयोग करूं लागली, तर तो अधिकार परत खेंचून घेण्याचा हक्कहि प्रजेला जरूर आहे. * या कल्पनेंत अर्थातच् राजसत्तेचें ईश्वरप्रणीतत्त्व, अबाधित्त्व व प्रजानिरपेक्षत्त्व लयास जातें.

लॉकच्याहि पुढें जाऊन शासितशास्त्यांच्या संबंधाचें नुसतें रूपच नव्हे, तर त्याचा उद्गमहि वर दर्शविल्याप्रमाणें कराराचा आहे, असें प्रतिपादन करणारा उपपत्तिकार जीन रूसो होय. फ्रान्समधील राज्यक्रांतीच्या वेळीं त्यानें या विषयावरील आपला 'Social contract' या नांवाचा ग्रंथ प्रकाशित केला. त्यांत त्यानें असें सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे कीं, उपरिनिर्दिष्ट करारांत प्रजा आपले हक्क समाजाच्या कल्याणाकरितां सोंपते ते शास्त्याला सोंपीत नसून समाजाला सोंपते. अशा रीतीनें समाजांतील सर्व व्यक्तींनीं सोंपलेल्या अधिकारांचें एकीकरण प्रथमतः समाजाच्या हातांत होते. × मग समाज आपल्या सोयीसाठीं, त्या अधिकारांची अंमलबजावणी करिण्याकरितां राजाला अथवा अधिकारी वर्गाला आपला नोकर नेमून त्याच्या हवालीं ते सर्व हक्क करिते. या

---

* The authority of the State is not indefeasible, it may be forfeited by misuse. Under every form of Government the community retains a supreme power of self-preservation.

Lock's 'Essay on Civil Government.'

× In a government each of us puts his person and faculties in a common stock under the sovereign direction of the general will, and we receive every member as an inseperable part of the whole.

Rousseau's "Contract Sociale"

दृष्टीनें हॉब्स व लॉक या दोहोंनाहि रूसोची उपपत्ति मागें सारिते. या पद्धतींत अधिकारीवर्ग हा राजधर्मयुक्त नसून, एकापक्षीं राजकीय अधिकारांचें केंद्रस्थान असा समाज व दुसऱ्या पक्षीं त्या समाजांतील प्रजाजन असलेल्या भिन्न व्यक्ती, या दोहोंतील केवळ मध्यस्थ होय. +

याप्रमाणें राजकीय अनुशासनाच्या उपपत्तीचा अखेर पल्ला युरोपांत येथपर्यंत येऊन पोहोंचला आहे.

या विचारसरणींत अधिकारिसत्तेचा जो उद्गम दाखविला आहे, तो अर्थातच् ऐतिहासिक दृष्टीनें सत्य नाहीं. व्यवहारांत पाहतां, कोणी नवा राजा राज्यावर आला, म्हणजे राज्यांतील दरेक मनुष्य वरील उपपत्तींत वर्णिल्याप्रमाणें त्याच्याशीं करार करितो व मग राजाहि त्याप्रमाणें वागण्याचे कबूल करून नंतर राज्य करण्यास आरंभ करितो, असें बनणें शक्य नाहीं व तें तसें बनतहि नाहीं. दरेक प्रजाजनाला राज्याचा घटक या दृष्टीनें राज्यकारभारांत हक्क आहेत, व ते जर प्रजेपैकीं बऱ्याच जणांनीं मिळून अमलांत आणण्याचा यत्न केला तर तो सर्वस्वी न्याय्य आहे, हें रूसोच्या उपपत्तीचे खरें तत्त्व होय. त्याला उपबृंहण म्हणून त्यानें राजसत्तेचा वरील ऐतिहासिक उगम आपल्या उपपत्तीस जोडला. तेवढ्याचा फायदा घेऊन रूसोनंतरचा राजकीय तत्त्वज्ञानी माँटेस्क्यू यानें फ्रान्स मध्यें आपला 'एस्प्रि द् ल्वा' अथवा 'राजकीय अनुशासनाचें खरें तत्त्व' ह्या नांवाचा ग्रंथ प्रसिद्ध केला. रूसोच्या उपपत्तींतील काल्पनिक उद्गमावर ताशेरा झाडून, केवल ऐतिहासिक दृष्टीनेंच राजकीय अनुशासनाची मीमांसा केली पाहिजे असें त्यानें ठरविलें, व तशी करून असा निष्कर्ष काढिला कीं, दरेक राष्ट्र व दरेक समाज यांतील अनुशासनाचें बीज त्या

+ The Government is not the sovereign, but a mediator between the community in its corporate capacity and its individual members as subjects.
Ibid.

त्या राष्ट्रांतील परिस्थिति व इतिहासपरंपरेप्रमाणें भिन्न भिन्न असते, व म्हणून सर्व समाजांची उत्पत्ति एकाच प्रमाणानें लावितां येणार नाहीं. त्याच सुमारास इंग्लंडमध्येंहि रूसोच्या तत्त्वमीमांसेविरुद्ध एडमंड बर्क यानें कल्लोळ उडवून दिला होता. तथापि त्याची टीका विधायक नव्हती; म्हणजे रूसोची उपपत्ति जर खरी नव्हे, तर मग खरी कोणती हें त्यानें सांगतलें नाहीं. वस्तुतः पाहिलें तर वेळोवेळीं त्यानें काढिलेल्या उद्गारांकडे अवलोकन केल्यास, त्याचें मत रूसोप्रमाणेंच "सर्व अधिकारांचें मूलस्थान प्रजाच आहे"* असें मानण्याकडेस होतें, व हें त्याचें मत विशेषतः त्यानें अमेरिकेच्या बसाहतीसंबंधानें केलेल्या पार्लमेंटसभेंतील भाषणांतून अनेक वेळा दिसून येतें. तथापि फ्रेंच राज्याक्रांतींत झालेल्या अत्याचारानें चिडून गेल्यामुळें, असल्या साथीचा उपसर्ग आपल्या देशास पोहोंचूं नये अशा हेतूनें त्यानें रूसो विरुद्ध कडक टीका केली आहे.

या नंतरहि युरोपांत राजकीय तत्त्वांची चिकित्सा करणारे कांहीं ग्रंथकार झाले आहेत. परंतु त्यांच्या सिद्धांतांकडे विशेष लक्ष देण्यासारखें त्यांत कांहीं नाहीं. कारण, एक तर त्या पैकीं बऱ्याच जणांच्या मतांत नवीनपणा असा कांहींच नाहीं. वर वर्णन केलेल्या जुन्या तत्त्वज्ञांपैकीं एखाद्याच्या मतांचा अर्धाभाग घ्यावा, तो दुसऱ्यांतील अर्ध्याभागाशीं जोडून त्यासच आपली स्वतःची उपपत्ति म्हणून बाखाणावी, अशी स्थिति आहे. या शिवाय त्यांना निश्चित महत्त्व न देण्याचें दुसरेंहि एक कारण आहे. ऐतिहासिक व राजकीय प्रश्नांच्या चिकित्सेंत अगदीं अलीकडील काळांतील मतें व्यक्तिविषयक वादकोटीच्या पलीकडे गेलेलीं नसतात. त्यांचे प्रतिस्पर्धी हयात असतात, ते उलट टीका करीतच असतात, व या दोहोंच्या वादसंमर्दांत खरेंखोटें ठरविण्या-

---

* For in all forms of Government, the people is the true legislator. Burke.

इतका अवधि गेलेला नसतो. तथापि त्यांची मतें खरीं धरून जरी चाललों, तरी पण त्यांत पुनरुक्तीच जास्त आहे.

वरील एकंदर चिकित्सेंत तात्त्विकदृष्ट्या अखेरची पायरी रूसोचीच आहे असें दिसून येईल. राजसत्तेला पूर्वी एक प्रकारच्या जो जन्मसिद्ध श्रेष्ठपणा मानिला जात होता—मग तो परमेश्वरापासून आलेला असे, श्रेष्ठ कुलांत जन्म झाल्यामुळें आलेला असो, अथवा सांपत्तिक आधिक्यामुळें आलेला असो—तो जाऊन रूसोच्या मताप्रमाणें, तो प्रजेशीं झालेल्या गर्भित करारामुळेंच आलेला आहे. सर हेन्री सम्नर मेन नांवाच्या कायदे-पंडितानें आपल्या 'Ancient Law' नांवाच्या पुस्तकांत कायद्याच्या परंपरेची सुधारणेच्या दृष्टीनें चिकित्सा करून, अनेक उदाहरणें घेऊन असा सिद्धांत बांधला आहेः—"सुधारणेच्या प्रवाहाचा ओघ पाहिला तर असा दिसून येतो कीं, त्या समाजांतील लोकाचे परस्परांमधील सर्व व्यवहार आपखुषीनें केलेल्या कराराच्या स्थितीप्रत येऊन पोहोंचले पाहिजेत. * हीं मोटी वरील विचारसरणीस लागूं पडून तिच्या कसानें रूसोनें वर्णिलेली राजसत्ता या सर्वांत अधिक सुधारलेली आहे असें युरोपिअनांचें मत आहे.

याप्रमाणें राजसत्ता व प्रजापक्ष यांच्या परस्परसंबंधाच्या कल्पनेचा इतिहास आर्यावर्तांत व पाश्चात्य देशांत झालेला अनुक्रमानें वर्णिला आहे. याच्या निरीक्षणानें पुढील भागांतील विवेचनास अधिक सुलभता येईल, म्हणून तो प्रथम दिला आहे.

---

* If then we employ the term Status, agreeably with the best writers, to signify personal conditions only and avoid applying the term to such conditions as are the immediate or remote result of agreement, we may say that the movement of progressive societies has hitherto been, a movement from Status to Contract. Maine's 'Ancient Law.' Chapter V,

राजकीय अनुशासन.

अभिजनसत्ता.

जगतांतील निरनिराळ्या लोकसमूहांत राजकीय अनुशासनाचे अनेक प्रकार प्रचलित आहेत; परंतु त्या सर्वांचें परीक्षण केल्यास शासित व शास्ते यांच्या परस्परांवर होणाऱ्या परिणामांच्या दृष्टीनें मुख्यतः दोन विभाग करितां येतात. एक अभिजनसत्ता व दुसरा लोकसत्ता. पहिलीचा आधार अधिकारसत्तेच्या विषमत्त्वावर असतो, व दुसरीचा समतेवर असतो. एकच्छत्री राजे, अनियंत्रित अधिकारीसंघ, वगैरेंचा समावेश पहिल्या भागांत होतो; व सोशिआलिस्ट अथवा समाजहितवादी व मजूरपक्ष वगैरेंचा अंतर्भाव दुसऱ्या वर्गांत होतो. या प्रकरणांत पहिल्या प्रकारच्या राज्यपद्धतीचे देशांतील जनसमूहावर मानसिक व नैतिक परिणाम काय होतात हें पाहण्याचें योजिलें आहे. कोणत्याहि देशांतील व्यावहारिक राजकारणाची मीमांसा ही तत्कालीन परिस्थितीवर अवलंबून असल्यामुळें, तिचा निर्देश करण्याचें कारणच नाहीं, व ती करितां येणें शक्यहि नाहीं. या ठिकाणीं, सुधारणेच्या पूर्वोक्त तत्त्वांच्या अनुरोधानें परीक्षण करून, कोणत्या प्रकारची राज्यपद्धति त्या तत्त्वांना अधिक संमत आहे एवढेंच पहावयाचें आहे. या पद्धतीचें सर्वोत्तम उदाहरण म्हणजे इंग्लंडांत चालू असलेली अभिजनसत्ता हें होय; अर्थात् त्या पद्धतीच्या परीक्षणानें तिचे स्वाभाविक गुणदोष काय आहेत यांचें सूक्ष्म ज्ञान आपल्यास होऊं शकेल.

हें परीक्षण करण्यापूर्वी, पुढील विवेचनाबद्दल वाचकांचा गैरसमज न व्हावा एतदर्थ प्रस्तावनेदाखल दोन शब्द लिहिणें अवश्य आहे. अभिजनसत्तेबद्दल विवेचन करितानां त्या संघाचे जे अनंत प्रकार अधि-

काराच्या कमी अधिक उपयोगामुळें होऊं शकतील, त्या सर्वांचें व्यक्तिशः विवेचन करण्याचा आमचा हेतु नसून, अभिजनसत्ता म्हणजे सर्वसामान्य पूर्वेतिहास, मतें, परंपरा व परस्परप्रेम या सर्वांनीं निश्चित झालेला राजकीय अनुशासनांतील एक पक्ष अथवा एक संस्था, या दृष्टीनेंच तिचा विचार करावयाचा आहे. ज्याप्रमाणें एखाद्या मनुष्याचे सर्व व्यवहार एका विशिष्ट स्वहिताच्या अनुरोधानेंच चाललेले असतात, त्या प्रमाणेंच अभिजनसत्तेलाहि सामुदायिक रीतीनें कांहीं विशिष्ठ स्वहित साधावयाचें असून, त्या हेतूनें तिचें व्यवहार चालूं असतात. या दोहों-मध्यें स्वहितसाधन ही व्यवहाराची मुख्य दृष्टि एकसारखी असते. परंतु तिच्या शिवाय समाज व मनुष्य यांमध्यें इतर साम्य नसतें. मनुष्यांमध्यें जितके भिन्न भिन्न मनोविकार असूं शकतात, तितके समाजांत असूं शकत नाहींत, व यांचें कारणहि उघड आहे, स्वभावाचे अनंत भेद असलेल्या अनेक मनुष्यांत ज्या एका प्रकाराबद्दल साम्य असेल, त्याच प्रकाराच्या दृष्टीनें त्यांचें ऐक्य होऊन त्यांचा समाज बनूं शकेल. अशा समाजांत त्यांतील घटक व्यक्तींचे इतर स्वभावभेद येऊं शकणार नाहींत. उदाहरणार्थ, क्रिकेट अथवा टेनिस खेळण्याची इच्छा ज्या अनेक मनुष्यांना असते, ते सर्व त्या इच्छेमुळें त्या हेतूकरितां एकत्र होऊन एक संस्था काढितात. पण अशा संस्थेंत एखादा मनुष्य नीतिमान् असेल तर दुसरा अनीतिमान् असेल; एखादा आस्तिक असेल तर दुसरा नास्तिक असेल. अर्थात्, त्यांच्या सर्व गुणावगुणांचें संमेलन त्या संस्थेंत होणें शक्य नाहीं असें असल्यामुळें, त्या हेतूच्या वृद्धीपलीकडे त्या समाजाची दृष्टि असूं शकणार नाहीं, ब म्हणून स्वार्थत्याग, परोपकार इत्यादि ज्या मनोभावना व्यक्तींत असूं शकतील त्या अशा समाजांत येणार नाहींत; कारण त्या समाजाच्या हेतूंच्या आड येऊं लागतील. तीन वेळां अमेरिकेच्या संयुक्त संस्थानांचा अध्यक्ष झाल्यानंतर पुनरपि आपल्या शेतांत नांगर

धरण्यास परत जाणारा जार्ज वॉशिंग्टन्, अथवा अनेक सायासानें व अपरंपार परिश्रमानें प्राप्त झालेली राजलक्ष्मी एका चिठ्ठीच्या रूपानें रामदास गुरूच्या झोळींत हाकणारा शिवाजी, यांची तोड समाजाच्या कोणत्याहि एखाद्या विशिष्ट संघांत सांपडणार नाहीं; कारण वर सांगितल्याप्रमाणें ज्या हेतूकरितां व्यक्ति समाजाचा घटक होते, त्या हेतूच्या पलीकडे नजर पोहोंचविण्यास तीस तेथें अवसर नसतो. सूर्यमंडलाच्या भोंवतीं फिरणाऱ्या ग्रहगणमालेला ज्याप्रमाणें स्वतःची गति कशीहि असली, तरी त्या सूर्यासमवेत भ्रमण करावेंच लागतें, त्याप्रमाणें समाजाचा घटक या रूपानें मनुष्यास समाजाच्या सामुदायिक स्वार्थासाठीं तदनुरूप आचरण करावेंच लागतें. धर्माच्या निरनिराळ्या परंपरा घ्या, राजसत्तेचे निरनिराळे विभाग घ्या, व्यापाराच्या निरनिराळ्या लहान मोठ्या पेढ्या घ्या, अथवा स्वतंत्र धंदा करणाऱ्यांचे समूह घ्या, त्यांना आपआपल्या संघाच्या सामुदायिक स्वार्थाचेंच घोडें पुढें ढकलावें लागतें. उदाहरणार्थ, आपण धर्मसंस्थांचाच दृष्टांत घेऊं. सर्व जगतांत धर्माचा उद्देश परमेश्वरप्राप्ति व अखंड शांतीचा लाभ हाच असणार; परंतु या साध्याकडे निरनिराळ्या दृष्टीने पाहणाऱ्या व निरनिराळ्या मार्गानें जाणाऱ्या लोकांचे जे संघ आहेत, त्यांच्यांत तरी या शांतिप्राप्तीच्या कार्यांत परस्पराविषयीं प्रेम असतें काय? तर मुळींच नाहीं. इंग्लडांत ख्रिस्ती धर्माचे रोमन कॅथोलिक व प्रॉटेस्टंट हे दोन भाग येशू ख्रिस्ताला सारखेच अवतार मानितात, व त्यानें उपदेशिलेल्या शांतिप्रधान मार्गाचा पुरस्कार करण्याचा हक्क सारखाच कबूल करतात. तथापि तीन चार शतकेंपर्यंत या दोन पक्षांतील लोकांनीं उलट पक्षाच्या लोकांना तुरुंगांत टाकणें, ठार मारणें, त्यांचे हाल करणें, इतकेंच काय पण त्यांना जिवंत जाळून टाकण्यापर्यंत सुद्धां मजल नेली आहे. या दोन्ही पक्षांत

उदार मताच्या कित्येक व्यक्ती असतील. त्यांना धर्माच्या नांवाखालीं घडलेले वरील अनन्वित प्रकार अत्यंत निंद्य वाटलेहि असतील. तथापि कोणत्याहि एका पंथाचा स्वीकार केल्यावर मग तो पंथ त्यांच्या व्यक्तिविषयक मताची पर्वा करीत नाहीं; तर त्या पंथाला आपलें हित साधावयाचें असतें. परस्परांसमोर रणांगणावर उभे राहिल्यावर पिता-पुत्रहि आपला स्वाभाविक प्रेमसंबंध विसरून आपण अंगिकारलेल्या पक्षांत पूर्णतेनें मिळून जातात, त्याचप्रमाणें राजसत्तेची गोष्ट होय. तिचें स्वहित ज्यांत आहे, अशा मार्गानें जातांना व्यक्तिविषयक मतांची दरकार त्या ठिकाणीं रहात नाहीं, व नीतीचीहि चाड रहात नाहीं. नीतिशास्त्रांत हि पाय-ऱ्या असतात. ज्यांच्या दृष्टीनें कोणत्याहि एखाद्या कृत्याची नीतिमीमांसा ठरवावयाची, त्यांच्या संख्यासमुदायाच्या प्रमाणानें ती व्यस्त असते. अतएव राष्ट्रीयनीतिमीमांसा ही निरपेक्षतेच्या व शुद्धतेच्या दृष्टीनें सर्वांत हलक्या दर्जाची असते. त्यापेक्षां एखाद्या राजकीय पक्षाचें हित-साधन नीतिदृष्ट्या श्रेष्ठ दर्जाचें असतें; कारण जरी त्यांत पहिल्या प्रका-राइतकीच स्वार्थदृष्टि असते, तरी ती .कायद्यांनीं नियमित झालेली असते. यापुढें, सामाजिक नीतिमत्ता अथवा समाजांतील निरनिराळ्या व्यक्तींच्या एकमेकांशीं होणाऱ्या वर्तनाची कसोटी मागील उदाहर-णाच्या वर लागते, व सर्वांत शेवटीं मनुष्याचें वर्तन—मग तें कोणाशीं कां असेना—शुद्ध नीतिदृष्टया पाहण्याची कसोटी सर्वोत्तम ठरते. अर्थात् या शेवटच्या म्हणजे वैयक्तिक प्रकारांतील नीतिमीमांसा, कोणत्याहि एखाद्या कार्यासाठीं एकहित झालेल्या मनुष्यांच्या संघाला लावणें वेडेप-णाचें होईल. हा फरक आपण अभिजनसत्तेच्या मीमांसेंतहि ध्यानांत ठेविला पाहिजे. अभिजनसत्तेंतील व्यक्तींचें वर्तन परस्परांशीं कसेंहि असलें, तरी आपल्या संघाविरुद्ध असलेल्या इतर व्यक्तींशीं अथवा व्यक्तिसंघाशीं तें केवळ स्वार्थी असणार हें विसरतां कामा नये. वरील

संघांतील कित्येक व्यक्तींना कदाचित प्रजाजनांना अधिक स्वा त्र्य व अधिकार देण्याची इच्छा असली, तरी त्यावरून असें कोण म्हणूं शकेल कीं, सर्व संघ आपली सत्ता कमी करण्यास कबूल होईल ?

अशा या अभिजनसत्तेच्या अस्तित्वाचे परिणाम एकंदर जनतेवर काय होतात हें आपणास आतां पहावयाचें आहे. जनतेंतील कित्येक विशिष्ठ व्यक्तींवर कदाचित् ते भिन्न भिन्न होतील, परंतु एकंदर जनतेवरील परिणामांवरूनच तिची खरी किंमत कळून येणार आहे. कोणत्याहि प्रकारची अधिकारसत्ता असली तरी तिचें अंतिम साध्य राष्ट्रांतील एकंदर जनतेची शारीरिक, मानसिक, सांपत्तिक, वगैरे सर्व प्रकारची उन्नति करणाचें असलें पाहिजे. अर्थात्, या दृष्टीनें परीक्षा करितां अभिजनसत्ता कितपत कसास उतरते हें आपणास पहावें लागेल. राष्ट्रांतील एकंदर जनतेचे दोन विभाग पडतात. एक सुशिक्षित व दुसरा अशिक्षित. अशिक्षित वर्ग जात्याच आपल्या निर्वाहाच्या कार्यांत व्यग्र असल्यामुळें, व राज्यनीतीच्या विस्तृततेमुळें तिच्या सर्व अंगउपांगांचें आकलन करण्यास असमर्थ असतो, व म्हणून अशा विषयांत स्वतंत्र मत ठरविण्यास लायख नसतो. हें ज्ञान सुशिक्षित वर्गास असल्यामुळें, सारासार विचारानें, वस्तुस्थितीच्या स्पष्टीकरणानें, कायद्यांच्या मर्यादेनें व इतिहासाच्या शिकवणीनें, ते आपले मनोग्रह ठरवून, मग ते अशिक्षित जनसमूहांत संक्रामित करतात. या रीतीनें प्रचलित प्रश्नांची मीमांसा करून त्यांचें सांगोपांग ज्ञान सुशिक्षित लोक कामकरी वर्गाला करून देतात. या ज्ञानानें त्यांना वर्तमानपरिस्थितीची जाणीव होते. तथापि हें ज्ञान न झालें, तरीहि पण त्या लोकांत दीर्घपरंपरेनें व वस्तुस्थितीच्या स्वानुभवानें जे कांहीं संस्कार रूढ झालेले असतात, ते कायम राहतातच. याचें आपण एक उदाहरण घेऊं. वाचकांना इतकें माहीतच असेल कीं, इंग्लंडच्या राज्यव्यवस्थेचीं मुख्य अंगें तीन आहेत. महत्वाच्या दृष्टीनें

प्रथम अंग म्हणजे हाऊस ऑफ कॉमन्स अथवा लोकप्रतिनिधींची सभा होय. ठराविक नियमांनीं लोकांनीं निवडणूक करून बहुमतानें पसंत करून पाठविलेले सुमारें सहाशें प्रतिनिधी या सभेंत बसून राज्याचा कारभार चालवितात. सर्व प्रकारची अधिकारसत्ता व अनुशासनसत्ता या सभेच्या हातांत असते. या सभेनंतर राज्यव्यवस्थेचा दुसरा भाग म्हणजे सरदार अथवा लॉर्ड लोक यांची सभा होय. हे लॉर्ड दोन प्रकारचे असतात. एक वंशपरंपरागत पदवीनें बनलेले, व दुसरे कांहीं स्वपराक्रमानें व स्वबुद्धीनें हा मान मिळविलेले. या लॉर्डांच्या सभेचें महत्त्व लोकप्रतिनिधिसभेच्या मानानें फारच कमी आहे. राष्ट्राचा प्राण जें द्रव्य, त्याची व्यवस्था करण्याचा या सभेस बिलकूल हक्क नाहीं. द्रव्यविषयक कोणत्याहि कायद्याचा मसुदा प्रथमतः या सभेंत रुजू होऊं शकत नाहीं, इत्यादि पुष्कळ तऱ्हेनीं या सभेचे अधिकार व कर्तृत्वक्षेत्र मर्यादित झालेलें आहे. ही या दोन सभांची सापेक्ष स्थिति पाहिली, म्हणजे अर्थातच् सरदारसभा ही या बाबतींत बऱ्याच अंशीं हीनगुण व हीनाधिकार ठरणार. कायदेपंडित अथवा राजशासनवेत्ते या दोन्ही सभांची चिकित्सा करितांना दुसरीस कःपदार्थ ठरवितात, व हें मत कामकरी वर्गाच्या मनावर ठसवितात. तथापि, आम्हीं वर म्हटल्याप्रमाणें ही माहिती मिळो व न मिळो, व तिच्या प्राप्तीनें कायद्याचे दृष्टीनें या दोन सभांची समविषमता त्यांच्या निदर्शनास येवो वा न येवो, सरदारवर्गाविषयीं त्यांच्या मनांत जी एक श्रेष्ठतेची कल्पना रूढ झालेली असते, ती जाणें शक्य नाहीं. एखाद्या मजूराची अथवा मध्यम स्थितींतील मनुष्याची व एखाद्या सरदाराची अचानक गांठ पडली, तर तो सरदार राज्यकारभारांतील अधिकाराच्या तारतम्यानें आपल्यापेक्षां हीन असल्याबद्दल गरीब मनुष्याचा कितीहि बौद्धिक निश्चय झाला असला, तरीहि पण त्या सरदाराच्या सन्मानार्थ त्याचें मस्तक

साहजीक रीतीनें नम्र होतें. हा परिणाम त्याच्या मनाला सरदारवर्गाच्या श्रेष्ठतेबद्दल झालेल्या संस्काराचें फल होय. म्हणजे, सरदारवर्गाच्या पुष्कळ कालापासुन चालत आलेल्या अस्तित्त्वानें, इतरांच्या मनावर कांहीं मानसिक व नैतिक संस्कार दृढ होऊन जातात. सरदारांच्या सभेचें अस्तित्त्व मूळ तरवारीच्या जोरावर अमलांत आलें, त्यावेळीं तिचे अधिकार अमर्याद होते. ते क्रमाक्रमानें मर्यादित होत आलेले आहेत. तथापि त्यांच्या अस्तित्त्वानें जनतेच्या मनावर झालेले नैतिक व मानसिक संस्कार तसेच कायम आहेत. आपल्यास हल्लीं अभिजनसत्तेबद्दल जो विचार करावयाचा आहे, तो तिच्यामुळें जनतेच्या मनावर होणाऱ्या नैतिक व मानसिक संस्कारांच्या दृष्टीनेंच करावयाचा आहे. कारण, ते संस्कार दीर्घकाल टिकणारे असल्यामुळें, संस्कृति अथवा प्रगतीच्या दृष्टीनें राष्ट्रावर त्यांचे कांहीं कायमचे परिणाम घडतात; व दीर्घ कालानें रूढ झालेल्या अशा परिणामांना अनुसरून त्या राष्ट्राचें कांहीं ध्येय अथवा त्याची परमकल्पना ठरून जाते, व कमीअधिक प्रमाणानें राष्ट्रांतील सर्व व्यक्तींवर तिचा परिणाम होतो. उदाहरणार्थ, हिंदुस्थानांत तसें ध्येय अथवा तशी श्रेष्ठकल्पना निवृत्तिमार्ग होय. सर्व जगत् असार आहे व शाश्वत वस्तूची प्राप्ति होण्यास जगताचा त्याग केला पाहिजे, ही कल्पना खरोखर योगिजनांना अनुभाव्य असली, तरी इतरांना ती कल्पना ग्राह्य सुद्धां नसते. तरी पण या राष्ट्रीय संस्काराचा कायम परिणाम राष्ट्रच्या शीलावर इतका दृढ झालेला असतो कीं, क्षुल्लक गोष्टींतहि या कल्पनेची आठवण व्यक्तीस झाल्यावांचून रहात नाहीं. एखाद्या मनुष्यास जीवापाड प्रयत्न करूनहि द्रव्यप्राप्ति झाली नाहीं, तर तो चटकन् आपलें समाधान निवृत्तीच्या कल्पनेनें करून घेतो. "काय करावयाचें आहे पुष्कळ द्रव्य मिळवून तरी ! ज्यांनीं मिळविलें त्यांनीं काय गाठोडीं बांधून

आपल्याबरोबर श्मशानांत नेलीं ! तेथें एकटेंच जावयाचें आहे ! द्रव्य नाशवंतच आहे !" हे व अशा प्रकारचे विचार त्याच्या मनांत येतात, याचें कारण त्याच्यावर झालेले नैतिक व मानसिक संस्कार हेच होत. पूर्वी स्पार्टा देशांत अशी राष्ट्रीय श्रेष्ठकल्पना देशाभिमान ही होती. व्यक्तीच्या कल्पनेचा अखेर लय या कल्पनेंत होत असे. फ्रान्समधील राज्यक्रांतीच्या वेळीं त्या राष्ट्राची साध्यकल्पना "समता" ही होती. त्यावेळीं खरोखर वस्तुस्थितीनें कोणत्याहि दोन व्यक्तींत द्रव्यानें, वयानें, ज्ञानानें, नीतीनें, अधिकारानें कितीहि फरक असला, तरी दोघांनीं एकमेकास देशबंधू या समत्वदर्शक शब्दानें संबोधिलें, म्हणजे त्या दोघांचेंहि समाधान होत असें. अशा प्रकारें निरनिराळ्या समाजांत निरनिराळ्या साध्यकल्पना त्या त्या समाजांतील व्यक्तींवर झालेल्या नैतिक व मानसिक संस्कारांनीं बनत असतात. तूर्त इंग्लंडमध्यें दोन कल्पनांचें परस्परविरोधी साम्राज्य चाललें आहे. पूर्वकालापासून संक्रामित झालेली अभिजनसत्तेची अथवा श्रेष्ठकुलांत जन्म झाल्यामुळेंच मनुष्याला प्राप्त होणाऱ्या श्रेष्ठ दर्जाची कल्पना, व ज्ञानप्राप्तीनें कळून आलेल्या मनुष्याच्या सहजसमतेमुळें पटत चाललेल्या लोकसत्तेची कल्पना, या दोहोंचा झगडा तेथें हल्लीं चालू आहे. नॉर्मन लोकांनीं ब्रिटन देश जिंकल्यानंतर तेथें अधिकाराच्या बलावर जेते लोकांचे सरदारसंघ बनले, व त्यांनीं सर्व कायदा आपल्या हातांत घेऊन तद्देशीयांना गुलामासारखे ठरविले. या त्यांच्या हीनस्थितीचें दर्शक चिन्ह म्हणून त्यांच्या गळ्यांत कुत्र्यासारखा पितळी पट्टा अडकवीत असल्याचा उल्लेखहि सर वॉल्टर स्कॉटच्या कादंबरींतून आढळतो. तो काळ जाऊन, राजकीय दृष्टीनें आणि कायद्याचे दृष्टीनें एखाद्या खाणींत काम करणारा मजूर व राज्यांतील सर्वश्रेष्ठ सरदार यांची किंमत सारखी ठरविण्यांत येण्यापर्यंत अभिजनसत्ता उतरत उतरत आली आहे. एखाद्या मजूराला

एखाद्या सरदारास सुद्धां आरोपी म्हणून कोर्टापुढें खेचतां येतें; व एखाद्या कोट्याधीशास सुद्धां पार्लमेंटाच्या निवडणूकीच्या वेळीं मतें मिळविण्याकरितां गरीब मनुष्याचे आर्जव करावे लागतात. तथापि लोकांच्या मानसिक कल्पनेवर सरदार लोकांच्या श्रेष्ठपणाचे झालेले परिणाम अजून गेले नाहींत. लोकांच्या मनावरील कायमचे परिणाम म्हणजेच राष्ट्राचे व समाजाचे मनोधर्म होत; करितां या दृष्टीनें अभिजनसत्तेचे राष्ट्राच्या शीलावर कायमचे परिणाम काय होतात व त्यांची इष्टानिष्टता कितपत आहे, याचें सविस्तर विवेचन करणें अत्यंत अवश्य आहे.

वरील प्रस्तावनेनंतर आतां आपणास अभिजनसत्तेच्या एकंदर राष्ट्रावर होणाऱ्या सामाजिक व नैतिक परिणामांचें विवेचन अधिक सुलभ जाईल. अभिजनसत्तेचा सर्वांत महत्त्वाचा दुष्परिणाम म्हणजे मनुष्यवर्गांतील विषमतेच्या तत्त्वाचा प्रसार हा होय. हें तत्त्व प्रथमतः समाजांत कोणाहिकडून उपदेशिलें जातें असें नाहीं; तर सेव्य व सेवक धनी व नोकर, बलवान् व दुर्बल यांच्या एकमेकांशीं होणाऱ्या परस्पर वर्तनामुळें संवय पडून जडलेला दोष म्हणजेच तें होय. या वर्तनाच्या नित्यपणानें एका पक्षाच्या लोकांना सर्व प्रकारें आपल्यापेक्षां श्रेष्ठ समजण्याची समाजांतील दुसऱ्या पक्षास संवय लागते, व या संवयीचे परिणाम त्यांच्या बुद्धीवरहि होतात. या ठिकाणीं मानण्यांत येणारी विषमता म्हणजे मनुष्यजातींतील नैसर्गिक कमीअधिकपणा नव्हे, तर समाजाच्या कृत्रिम स्थितीमुळें मानण्यांत येणारी विषमता होय. जगांत कोणत्याहि दोन वस्तू अथवा कोणतींहि दोन मनुष्यें सर्वस्वीं एकमेकासारखीं असूं शकणार नाहींत, अशा दृष्टीनें मनुष्यवर्गांतहि तरतमंभाव असणारच; व या दृष्टीनें जगतांत समता कधींहि सांपडणार नाहीं. बहुविधत्व हें जगताचें विशिष्टत्व आहे, परंतु अशा विषमतेनें

मनुष्यांच्या मानसिक रचनेंत फरक पडत नाहीं. दोन मनुष्यांची शारीरिक शक्ति कमीजास्त असली तरी त्यामुळें ज्याप्रमाणें त्यांना कमी अधिक अवयव नसतात, त्या प्रमाणेंच बुद्धिसामर्थ्याच्या भेदानें बुद्धींद्रियांत फरक पडत नाहीं. जगतांतील ज्या कांहीं लोकांना यदृच्छेनें एखाद्या यःकश्चित् गोष्टींत अगर गुणांत दुसऱ्यापेक्षां श्रेष्ठत्व मिळालें असतें, तेच लोक बहुतकरून समाजांत विषमता कायम ठेविण्याच्या कार्याचें पुरस्कर्ते असतात; कारण असल्या क्षुल्लक गोष्टींनीं आपल्या पोकळ अभिमानाचें पोषण करून ते एक प्रकारें आत्मवंचन करीत असतात. त्याचप्रमाणें, जन्म अथवा कुल यांच्या फरकानें मनुष्यांत कांहीं शारीरिक व मानसिक स्थित्यंतर होतें, व त्यामुळें मनुष्यजातींतील निरनिराळ्या कुलांत उत्पन्न झालेल्या व्यक्तींत, जणूं काय मनुष्य व इतर प्राणी यांच्याइतका फरक पडतो, किंबहुना दोहोंचें रक्तहि निराळ्या रंगाचें असतें, अशा मतापर्यंत जाणारे लोकहि वरील वर्गांतीलच असतात. परंतु एकंदर मनुष्यजातीमध्यें एक प्रकारची तात्त्विक व मानसिक समता आहे, ती तिला बुद्धि, अधिकार अथवा शक्ति यांच्या न्यूनाधिकतेनें बाध येऊं शकत नाहीं, हें सर्वांच्या स्थूलदृष्टीलाहि ग्राह्य होण्यासारखें आहे. मनुष्यजातींत उपरिनिर्दिष्ट कारणांनीं असलेली विषमता म्हणजे पृथ्वीच्या पृष्ठभागावर असलेल्या पर्वत व समुद्र वगैरेंमुळें आलेल्या उंचसखलपणाच्या विषमतेप्रमाणें क्षुद्र आहे, असें मागील एका प्रकरणांत आलेंच आहे. कोणत्याहि गुणाचा उत्कर्ष हा मनुष्यमात्रांत एक प्रकारचें आश्चर्य उत्पन्न करितो व आपल्या दुर्लभतेनें तो एक प्रकारे इतरांच्या आदरभावास कारण होतो. तथापि एवढ्यावरून तो आदरविषय मनुष्य तत्त्वतः इतर मनुष्यजातीहून भिन्न आहे असा निष्कर्ष काढणें चुकीचें होईल. यदाकदाचित् तसेंहि मानिलें, तरी पण ही त्याची अपूर्वता त्याच्या इष्टगोतालाहि लागू करून, त्या सर्वांना अपूर्व ठरवून, अशा लोकांना समाजरचनेचें एक

मुख्य व इतरांहून भिन्नजातीय अंग ठरविणें, म्हणजे त्या समाजव्यवस्थेच्या कल्पनाशरीरांत रोगप्रवेश करविण्यासारखें आहे; कारण समतेच्या अभावीं सेव्य व सेवक अथवा उच्च आणि नीच यांच्या संबंधाचा अर्थविपर्यास होतो. एकाच्या ठिकाणीं आदरभावाच्या ऐवजीं लांगूलचालन येतें, व दुसऱ्याच्या अंगीं उदारचारित्र्याच्या ऐवजीं उन्माद प्राप्त होतो. सद्गुण गुणरहित होतो. नीति म्हणजे, समाजांत परस्परांशीं व्यवहार करणाऱ्या व्यक्तींच्या दर्जाच्या अनुरोधानें, सहज फेंकून देतां येणारें एक जीर्णवस्त्र होतें. बुद्धिमत्ता म्हणजे श्रेष्ठवर्गाची खुशामत करितां येण्याचें एक श्रेष्ठ साधन समजलें जातें. श्रेष्ठ कुलांतील पुरुष म्हणजे 'यस्यास्ति वित्तं स नरः कुलीनः स पंडितः सःश्रुतिमान् गुणज्ञः' या श्लोकाप्रमाणें सर्वगुणसंपन्न होतो. फार काय, या क्षुद्र मर्त्यलोकाहून भिन्न अशा एखाद्या यक्ष, गंधर्व, किन्नर वगैरे लोकांत जणूं काय त्यांचा जन्म झाला आहे अशी कल्पना समाजांत पसरते. कोणत्याहि राष्ट्राला ललामभूत असा मध्यवर्ग हा निराशेच्या भारानें दडपून जातो. कितीहि मेहनत केली तरी ती श्रेष्ठांच्या सेवेसाठीं, संपत्ति मिळविली तरी त्याच्या आदरवर्धनासाठीं, बुद्धिमत्ता संपादन केली तरी त्यांच्या खुशामतीसाठीं, अशा भावनेमुळें त्यांचा स्वाभिमान नष्ट होतो. दिशा निराशेनें पूर्ण दिसतात. आत्मविश्वास शून्य होतो. कवि, शास्त्रीय शोधक, तत्त्ववेत्ते, या सर्वांना आपल्या गुणांचा कस लावण्यासाठीं या श्रेष्ठकुलोत्पन्न कसोटीकडे धांव घ्यावी लागते. या समाजांतील दोन भागांकडे अवलोकन करण्याची दृष्टि सुद्धां दूषित होऊन जाते. सरदार वर्गांतील दोन मनुष्यांनीं जुगार खेळतांना एकमेकापासून काढलेलें कर्ज हें मानाचें समजलें जातें, व तें न देणाऱ्यावर सामाजिक निंदेचा वर्षाव होतो; परंतु तेंच, स्वकष्टानें द्रव्य कमविण्याच्या मध्यमवर्गापासून स्वतःच्या चैनीसाठीं काढिलेलें कर्ज असेल, तर

तें क्षुद्र समजलें जाऊन न देणाऱ्यास अपवाद बिलकूल शिवत नाहीं. अशा विषम व्यवस्थेंत न्याय अन्याय यांच्या कल्पनाच विपरीत होऊन जातात. यदाकदाचित् कायद्याच्या शुद्ध स्वरूपापुढें खरा न्याय एखादे वेळीं मिळाला, तरी पण अखेर

स्वाभिमानद्रुमे छिन्ने दारिद्र्योन्मन्तदंतिना ।
उड्डयंते ततः शीघ्रं सर्वे गुणपतत्रिणः ॥

या श्लोकांत वर्णिल्याप्रमाणें; नीचभावाच्या जाणीवेनें, हत्ती ज्याप्रमाणें एखाद्या वृक्ष उपडून टाकतो त्याप्रमाणें, अभिमान नष्ट करून टाकला, म्हणजे त्या वृक्षावरील पक्षिगणाप्रमाणें मनुष्याचा सर्व गुणगण नष्ट होतो, व समाजाचें एक संबंध अंग लुलें अथवा विकल होऊन पडतें.

अभिजनसत्तेचा दुसरा विषमय परिणाम म्हटला, म्हणजे एकंदर जनसमाजांत नांदणारें अज्ञान होय. कोणत्याहि रूपानें वसत असलेली अभिजनसत्ता घ्या, लोकशिक्षणाविरुद्ध असलेला दुराग्रह हा तिच्या अंगांत भिनून गेलेला दिसेल. अमेरिकेंतील गुलामांना शिकविणें म्हणजे कायद्याचे दृष्टीनें गुन्हा आहे, असें ठरविणाऱ्या अमेरिकेंतील लोकांचें उदाहरण घ्या, अथवा मध्यमवर्गांतील लोकांना शिक्षण द्यावयाचें तें फक्त श्रेष्ठ कुलोत्पन्न लोकांची सेवा त्यांना उत्तम करितां यावी एतदर्थच द्यावयाचें, असें ठरविणाऱ्या इंग्लंडांतील सरदारवर्गाचें उदाहरण घ्या; त्या सर्वांत, जनसमाजांत शिक्षण वाढूं न देण्याच्या प्रवृत्तीचें प्रत्यंतरच सांपडेल. शिक्षणानें लोकांचे हक्क त्यांना कळूं लागतील व त्यामुळें वर वर्णन केलेली मानवी समाजांतील तात्त्विक समता त्यांच्या निदर्शनास येऊन श्रेष्ठ कुलांतील जन्माची किंमत त्याच्या दृष्टीनें कमी होऊन आपला श्रेष्ठपणा विलयाला जाईल, या स्वार्थदृष्टीच्या भीतीनेंच अभिजनसत्ता जनसमाजाला

शिक्षण देण्याच्या कल्पनेस अत्यंत विरुद्ध असते. शिक्षणाची साधारणतः अमृताशीं तुलना केली जाते. शिक्षणाच्या अभावीं मृतप्राय असलेल्या समाजांत स्वतःच्या स्थितीची व पुढील प्रगतीची जाणीव उत्पन्न करणारी संजीवनी विद्या शिक्षण हीच होय. लॉर्ड मेकॉलेनें शिक्षणाला परमेश्वरी कलेची तुल्यता दिली आहे. परंतु

विषमप्यमृतं क्वचिद्भवेत्। अमृतं वा विषमीश्वरेच्छया ॥

परमेश्वराच्या इच्छेनें विषाचें क्वचित् प्रसंगीं अमृत होतें व अमृताचें विष होतें, असें कालिदासानें म्हटलें आहे. या म्हणण्यांतील ईश्वराच्या इच्छेचें कर्तृत्व आपल्याकडे घेणाऱ्या अभिजनसत्तेच्या इच्छेला अमृतरूपी शिक्षण हें लोकसमाजास विषमय होईल असें वाटूं लागतें. या योगानें शिक्षणावर गदा आल्यानें राष्ट्र या दृष्टीनें त्या समाजाची स्थिति अत्यंत हीन राहून, सुधारणेच्या सोपानांतील सर्वांत खालच्या पायरीवरच त्याला खिचपत पडून रहावें लागतें.

या नंतरचा अभिजनसत्ताक पद्धतीपासूनचा होणारा तोटा म्हणजे राष्ट्रांतील एका भागांत आळस अत्यंत वाढतो, हा होय. कांहीं एक कामकाज न करणें व जगांतील उपयुक्त व उद्योगवर्धक अशा सर्व गोष्टींबद्दल एक प्रकारचा साभिमान आळस दाखविणें, हें एक ऐश्वर्याचें व मोठेपणाचें चिन्ह समजलें जातें.

आलस्यं हि मनुष्याणां शरीरस्थो महान्रिपुः ।
नास्त्युद्यमसमो बंधुः यं कृत्वा नावसीदति ॥

हें तत्त्व अजीबात नाहींसें होऊन, उद्योगी पुरुषाची निर्भर्त्सना होऊं लागते. स्वतःच्या करमणुकीखातर करावा लागणारा उद्योग सुद्धां हलकेपणाचा वाटूं लागतो; याचें एक उदाहरण आपल्या हिंदुस्थानांतच घडल्याचें वांचनांत आहे. क्रिकेट खेळतांना चेंडू आणण्यासाठीं स्वतः

धांवणाऱ्या साहेबांना एका हिंदी सरदारानें प्रश्न केला कीं, हें हलकें काम स्वतः करण्याचा ऐवजीं तुम्हीं त्यासाठीं नोकर कां ठेवीत नाहीं? तात्पर्य, ज्यांस इंग्रजींत 'Dignity of labour' अथवा मेहनतीचें ऐश्वर्य म्हणतात, त्याची कल्पना अभिजनसत्तेस येत नाहीं, व त्यामुळें राष्ट्राचा एकभाग तरी, आळसरूपी राक्षसाच्या तडाक्यांत सांपडून, अखेर संबंध राष्ट्र पक्षघात झालेल्या पुरुषाप्रमाणें विकल होऊन पडतें.

उलटपक्षीं, लोकसत्तेच्या अमदानींत दरेक मनुष्य स्वतंत्र व समतेच्या स्थितींत जन्मास येतो. शिक्षणाचा प्रसार सार्वत्रिक होतो. इंग्लंडामध्यें जनतेला सार्वत्रिक शिक्षण देण्याकरितां त्या देशांतील कित्येक परोपकारी लोकांनीं काढिलेल्या बोर्ड स्कूल सारख्या संस्था चालण्यास मुख्य अडचण म्हणजे श्रीमंत वर्गाचें विरुद्धमतच होतें, असे प्रोफेसर हक्स्ले यांनीं त्यावेळीं उद्गार काढले होते. लोकसत्तेंत मनुष्याचा दर्जा त्याच्या स्वतःच्या बुद्धीवर व चारित्र्य अथवा शीलावर अवलंबून असतो. अजून अशा समाजरचनेंत सुद्धां जर क्वचित् प्रसंगीं एखादा यःकश्चित् मनुष्य मोठ्या जागेवर आढळून येत असेल, तर त्याचें कारण कांहीं देशांत असलेली भिन्न भिन्न राजकीय पक्षांच्या साह्यानें चालूं असणारी राज्यव्यवस्थापद्धति (Party system of Government) हें होय. कारण अशा पक्षांत स्या मताच्या, पण सर्व प्रतीच्या बुद्धींच्या लोकांचा समावेश होऊं शकतो. परंतु अमेरिकेसारख्या देशांत, अत्यंत संपत्तिमान् पुरुषालाहि शिक्षण, तत्त्वज्ञान, शास्त्रीय शोध इत्यादि विषयांत विद्वानांच्या तोडीचें असावें लागतें. केवळ संपत्तिमान् असलेल्या पुरुषास वरील गुणांच्या अभावीं समाजांत मान मिळणें शक्य नाहीं. त्याचप्रमाणें परराष्ट्रीय वकिलातीसारख्या राजकारणाच्या जागीं, लोकसत्तेंत जेथें विद्वान्, बुद्धिवान् व कर्तृत्ववान् पुरुषांच्या नेमणुका होतात, त्या ठिकाणीं अभिजनसत्तेखालील राज्यव्यवस्थेंत मोठ्या कुटुंबांतील

लोकांनाच वरण्या मिळतात. नीतिमीमांसेचा कांटाहि याचप्रमाणें झुकत असतो. जुन्या सरदारघराण्यांतील पुरुषांना कोल्ह्याची शिकार करण्याची हौस आहे म्हणून त्याविषयीं लोकमत अनुकूळ आहे, तर उलट पक्षीं प्राण्यांच्या इंद्रियांच्या रचनेची माहिती करून घेण्याकरितां जिवंत जनावरें मारणाऱ्या मध्यम वर्गांतील वैद्य लोकांविरुद्ध त्या वेळच्या श्रीमंत लोकांनीं केवढें काहूर उठविलें होतें ! जणूं काय जनावरें ठार मारणाऱ्यांच्या हेतूंच्या फेरबदलामुळें मरणाऱ्या प्राण्यांच्या वेदनांतहि फरक पडत असतो !

लोकसत्तेंत स्त्रियांनाहि सार्वत्रिक मान दिला जातो. फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या पूर्वी फ्रान्सांत व त्याचप्रमाणें इतर देशांतहि स्त्रियांविषयींच्या मानापमानांच्या कल्पनांचा अगदीं विपर्यास झालेला आढळतो. जणूं काय सरदारांच्या अथवा थोरामोठ्यांच्या बायकांनाच अब्रूची चाड असते, व गरीबांच्या बायकांची व अब्रूची फारकत झालेली असते ! अशा कल्पनेनें त्यांच्या अब्रूचें मातेरें करण्यांत सरदारांच्या तरुण मुलांना दूषण न वाटतां भूषण वाटे. इतकेंच नव्हें, तर अशा अनीतीच्या संबंधानें गरीबांच्या स्त्रियांची अब्रू वाढते, इतकें किळसवाणें प्रतिपादन करण्यासारखी स्थिति त्यावेळीं प्राप्त झाली होती.

या व अशा प्रकारचे अनेक महत्वाचे फरक अभिजनसत्तेंत व लोकसत्तेंत आढळून येतात. थोडक्यांत म्हणावयाचें म्हणजे दोहोंची रचनाच भिन्न भिन्न तत्त्वावर झालेली असते. मनुष्यजन्माला सर्व प्राणी सारखेच आल्यामुळें सर्वांना मनुष्यत्वाचे अंगभूत हक्क तरी सारखेच असतात, हें पहिलीचें तत्त्व आहे; तर दुसरीचें तत्त्व म्हणजे एक प्रकारची विषमता होय. पहिल्या तत्त्वाप्रमाणें मनुष्याच्या योग्यतेचा आणि त्याच्या कर्तृत्वशक्तीचा विचार समानत्वाच्या दृष्टीनें केला जातो, तर दुसरींत उच्चनीच भाव प्रथम गृहीत धरूनच पुढील विचारांची इमारत

त्यावर रचिली जाते. मनुष्याच्या गुणांचा विकास समाजांतील कृत्रिम बंधनांच्या अभावींच होत असतो. कृत्रिम पद्धतीनें कुंड्यांत रुजविलेल्या पुष्पलतेचें फूल जसें अरण्यांत स्वच्छंदानें व सृष्टिदेवतेच्या साधनसंपत्तीनें पूर्ण विकास पावणाऱ्या फुलाची बरोबरी करूं शकणार नाहीं, तद्वतच् समाजांत मानुषतेचा पूर्ण परिमलहि कृत्रिम अशा श्रेष्ठकनिष्ठतेच्या वातावरणांत न होतां, सामाजिक व राजकीय समतेच्या खुल्या हवेंतच पसरतो. हा सर्वसामान्य सिद्धांत होय. एखाद्या समाजाच्या अथवा राष्ट्राच्या कांहीं एका विशिष्ठ अवस्थेंत त्याला पूर्ण स्वातंत्र्य असणें कदाचित् शक्य नसेल, व भलत्याच्या हातीं सामर्थ्यावांचून सत्ता दिल्यानें प्रसंगविशेषीं अनिष्ट परिणामहि घडतील. तथापि सामान्य सिद्धांताला अशा उदाहरणांनीं बाध न येतां उलट पुष्टीच येते. लहान मुलाला जर आपण पूर्ण स्वातंत्र्य दिलें तर तो खोड्या करून आपलें स्वतःचें अनहित करून घेईल, म्हणून त्याला आपलें हिताहित कळूं लागल्यावरहि त्याला ताब्यांत ठेवण्याचा प्रयत्न केल्यास तो शक्य अथवा इष्टहि होणार नाहीं. अशा प्रसंगीं "प्राप्ते तु षोडशे वर्षे पुत्रे मित्रवदाचरेत्" असेंच वागलें पाहिजे. त्याचप्रमाणें समाजाच्या एखाद्या अनिष्ट काळाचा फायदा घेऊन त्याच्यावर कृत्रिम सत्तेचे कायमचें जडजोखड लादणें, हें लादणारा अथवा लादून घेणारा या दोहोंपैकीं कोणाच्याहि अक्षय सुखाच्या दृष्टीनें विचार केला असतां, सुखावह अथवा हितकर होणार नाहीं.

याप्रमाणें स्थूल सिद्धांतांच्या रूपानें विवेचन करितां, लोकसत्ता ही अभिजनसत्ता अथवा श्रीमतीनें, जन्मानें अथवा अधिकारानें प्रबल झालेल्या वर्गाच्या सत्तेपेक्षां सर्वस्वी श्रेष्ठ होय असें ठरतें. आतां तिच्या अस्तित्वाच्या इष्टानिष्टतेबद्दल लोकांचे काय आक्षेप आहेत व त्या आक्षेपांचें निराकरण कसें करितां येण्यासारखें आहे तें आपण अवलोकन करूं.

राजकीय अनुशासन.

लोकसत्ता.

अनुशासनाच्या दोन मुख्य पद्धती—अभिजनसत्ता व लोकसत्ता—या दोहोंची साधारण तुलना करून, आपण मागील भागांत असा सिद्धान्त काढिला कीं, पहिलीचा सर्वसाधारण परिणाम मनुष्यजातीची तेजोहानि, तिच्या महत्त्वाकांक्षांचा प्रतिरोध, व तिच्या नैतिक व मानसिक उन्नतीचें आंकुचन करण्याकडेच होतो; तर दुसरीचा मनुष्य-जातीस अधिक उच्च व श्रेष्ठ पदवीप्रत नेण्याकडे होतो. आतां या भागांत याच विषयाचा उहापोह अधिक करून, या लोकसत्तेच्या इष्टतेवर कांहीं महत्त्वाचे आक्षेप आहेत किंवा काय याचा विचार करूं; कारण, कोणत्याहि प्रश्नाचा केवळ एकाच बाजूनें केलेला विचार दोष-युक्त व हेत्वाभासमूलक असतो. लोकसत्तात्मक राज्यपद्धतीचे राजकीय, सामाजिक व नैतिक दोष काय आहेत हेंहि आपल्याला अवश्य पाहिलें पाहिजे. परंतु, हें विवेचन करण्यापूर्वी या विषयासंबंधाच्या एक दोन लौकिक गैरसमजुतींचा निरास केला पाहिजे. विवेचन होणाऱ्या विषयाचें खरें स्वरूप ध्यानांत न घेतां त्या विषयींची भलतीच कल्पना धरून बसल्यास, वास्तविकपेक्षां अधिक दोष अथवा गुण त्यांत दिसूं लागतील, व त्यामुळें तें विवेचन सत्य न होतां विकृत होईल. याकरितां कोणत्याहि विषयाचें विवेचन करितांना त्याचें शुद्ध स्वरूपच विचारांत घेतलें पाहिजे.

या पैकींची प्रथमची गैरसमजूत ही जास्त प्रसृत झालेली दिसते. लोक-सत्तेचीं अवश्यभूत खरीं तत्त्वें विचारांत न घेतां, तिचीं जीं जीं रूपें इतिहा-सांत पूर्वकालीं दृश्यमान झालीं आहेत, त्यांना लोकसत्तेची खरीं व सर्वोत्तम

रूपें मानून सर्वसामान्य जनसमूह तिची चिकित्सा करितो. मागें इतिहासावरील प्रकरणांत जो उल्लेख आला आहे कीं, इतिहासाला लोक वर्तमान कालावर प्रकाश पाडणारी ज्योति समजत आले आहेत ती चूक आहे; तसें नसून खरोखरीं वर्तमानकालाचें ज्ञान हेंच गतकालावर खरा प्रकाश पाडितें, हीच दोषात्मक विचारसरणी लोकसत्तेविषयींच्या विकृतकल्पनेच्या मूळाशीं आहे. ज्या स्वरूपांत लोकसत्ता इतिहासांत अनेक वेळां दिसून आली आहे, तीं स्वरूपें म्हणजे लोकसत्तेचे सर्वश्रेष्ठ नमुने आहेत व त्यांत पुढें कोणत्याहि कालीं श्रेयस्कर फरक होण्याचा संभव नाहीं असें मानिलें, म्हणजे त्यांच्यांत दिसून येणाऱ्या दोषांवरून लोकसत्तेला हीनगुण ठरविणें बरोबर होईल. परंतु याप्रमाणें गृहीत धरण्यास आधार आहे काय ? मागील लोकसत्तेच्या स्वरूपांत कधीं रूपांतर झालें नाहीं काय ? प्रतिदिनीं बदलणाऱ्या वस्तुस्थितीनें मागील पेक्षां ती जास्त शुद्ध स्वरूपानें दृग्गोचर झाली, तरी पण तिच्यांत सुद्धां आढळतील असे कांहीं मूलग्राही दोषच या पद्धतींत आहेत काय ? या सर्वाचा विचार कोणीं विशेषसा केलेला नाहीं. इतिहासांत पूर्वकालीं ग्रीस व रोम या देशांत लोकसत्ताक राज्यपद्धति होती म्हणून त्या त्या देशांचा अतोनात उत्कर्ष होत गेला असें मानणाऱ्या लोकांप्रमाणेंच, त्या लोकसत्तेमुळेंच त्या त्या राष्ट्रांचा अखेर विनाश झाला असेंहि मानणारे लोक आहेत. अर्थात् एकाच कारणापासून भिन्न भिन्न परिणाम एकाच वेळीं झाल्याचे दाखले हे लोक देतात, त्या अर्थीं खरोखरीं त्या कारणांवर त्या कार्यांच्या परिणामाच्या भिन्नतेचा आरोप न ठेवितां, त्याबरोबर अस्तित्त्वांत असलेल्या इतर परिस्थितीवर तो ठेवणें हें न्यायानेंच प्राप्त होतें. स्वतःशीं संयोग झालेला पदार्थ जाळण्याचा अग्नीचा गुणधर्म सर्वसाधारण आहे. असें असतां, अग्नि एखादी वस्तु जाळील व दुसरी जाळणार नाहीं असें झालें, तर जी वस्तु जळली

नाहीं तींत असणाऱ्या कांहीं तरी दाहप्रतिबंधक शक्तीच्या अस्तित्त्वाकडेच न जळण्याच्या कार्याचा आरोप राहील. तात्पर्य काय कीं, कोणत्याहि कार्याच्या चिकित्सेंत मूळ कारणांचा परिणाम किती व आनुषंगिक गोष्टींचा किती, हें सूक्ष्मपणानें पाहिल्याशिवाय कार्यकारणभावाचें सम्यक् ज्ञान आपल्याला होणार नाहीं.

प्रथमतः आपण ग्रीस देशाचें उदाहरण घेऊं. ग्रीसचा इतिहास वाचणारांना माहीत आहे कीं, ग्रीस देश हा अनेक लहान लहान लोकसत्ताक राज्यांचा मिळून बनलेला होता. हल्लींच्या काळांतील साधारण लहान शहराएवढालीं हीं संस्थानें असत; व कोणत्याहि राज्यकारभाराच्या महत्त्वाच्या प्रसंगीं त्या संस्थानांतील वयांत आलेले सर्व लोक एकत्र बसून विचार करीत, व काय करावयाचें तें ठरवीत. आतां, समाजांतील सर्व लोक केव्हांहि झाले तरी सुशिक्षित नसणार. तात्पुरत्या लाभाच्या गोष्टी कोणत्या व चिरकालिक लाभाच्या कोणत्या हें सर्वांना सारखेंच ठरवितां येणें कठिण आहे, व म्हणून दरेक महत्त्वाच्या प्रश्नांत स्वतःच्या लाभहानीच्या दृष्टीनें त्या प्रश्नाकडे लोकांनीं अवलोकन करणें अगदीं स्वाभाविक आहे. परंतु अशी व्यवस्था असली, म्हणजे अर्थात् लाचलुचपतीस व मेहरनजरेस अवसर राहतो. ज्या कोणा सभासदास आपली एखादी योजना मंजूर करून घ्यावयाची असेल, त्याला इतर सभासदांना कांहीं खासगी लाभाचें आमिष दाखवून आपल्यास अनुकूल करून घ्यावें लागतें. तसेंच कोणत्याहि एखाद्या क्षणिक मनोविकाराच्या झटक्याला लोकसमूह वश झाला, म्हणजे त्यावेळीं स्थायी हितानहिताकडे दुर्लक्ष होऊन तात्पुरत्या मनोविकाराच्या लाटेबरहुकूम राज्याच्या कारस्थानाचें सुकाणूं फिरणार ! दरेक मनुष्याला राज्यकारभाराच्या गुंतागुंतीच्या दरेक बाबींत प्रत्यक्षपणें मत देतां यावें, हें तत्त्व उपपत्तिदृष्ट्या अत्यंत मनोहर असलें तरी व्यवहारदृष्ट्या तें हानिकारकच होणार.

सोनार, सुतार, कोष्टी, चांभार, वगैरे मंडळी देशहितावियर्यीं कितीहि तत्पर असली तरी आपआपल्या निर्वाहाकडे व धंद्याकडेच अधिक लक्ष पुरवणारी असल्यामुळें, एखाद्या परराष्ट्रीय प्रधानाइतकी राज्यसंबंधाची गुंतागुंत समजूं शकणार नाहीं हें उघड आहे. ज्याच्या त्याच्या कामापलीकडे दरेकास इतर विषयाची साधारण माहिती असली, तरी त्यांच्यांत दूरदृष्टि नसणार. या विषयीं एक साधी गोष्ट प्रसिद्ध आहे. एका चित्रकारानें एक उत्तम चित्र काढून सार्वजनिक टीकेकरितां एका प्रसिद्ध स्थळीं टांगून ठेविलें, व ज्या कोणास कांहीं सूचना करावयाच्या असतील त्या त्यानीं करण्यासाठीं त्या सोबत एक स्मरणवही जोडून ठेविली. पहिल्या दिवशीं एका चांभारानें येऊन चित्रांतील जोड्यावर टीका केली, व तो कसा असला तर अधिक स्वाभाविक व चांगला दिसेल याविषयीं स्मरणवहींत सुचना करून ठेविली. सायंकाळीं चित्रकारानें येऊन पाहिल्यावर त्याला चांभाराचें म्हणणें बरोबर वाटलें, व म्हणून त्यानें त्याप्रमाणें आपल्या चित्रांत दुरुस्ती केली. आपल्या टीकेच्या विजयानें फुगलेल्या चांभारानें दुसऱ्या दिवशीं स्मरणवहींत त्या चित्रांतील सृष्टिसौंदर्यावर टीका लिहून ठेविली. ती सायंकाळीं पाहतांच चित्रकारानें ताडलें कीं, या गृहस्थांचें धाष्टर्य वाढलें आहे, व म्हणून चांभारदादांना सूचना म्हणून त्यानें स्मरणवहींत शेरा केला कीं,

यो यत्र कुशलः कार्ये तत्र तं विनियोजयेत् ।
कार्येष्वदृष्टकर्मा यः शास्त्रज्ञोऽपि विमुह्यति ॥

'जेनु काम ते करे । बीजो करे तो गोथां खाय.' तात्पर्य, अशा रीतीनें दरेक मनुष्य राज्यकारभारांत प्रत्यक्ष भाग घेऊं लागल्यामुळें, कशाचाच निर्बंध उरला नाहीं. याप्रमाणें त्या देशांत होण्याचें कारण म्हणजे त्या राज्याचा लहान आकार होय. आतां वास्तविक पाहतां लोकसत्ता व लहान राज्य असणें याचा कांहीं अभेद्य संबंध नाहीं ! त्या काळची

लोकसत्ताक राज्यें लहान होतीं, तर हल्लींच्या काळचीं बहुतेक मोठालींच आहेत, व म्हणून निदान पूर्वोक्त दोष तरी त्यांना लागू होणार नाहीं.

रोमच्या प्रजासत्ताक राज्याची हकीगत पाहिली, तर त्यांत दुसरा एक मोठा दोष दिसून येतो. तो हा कीं, त्याचा पाया गुलामगिरीच्या अस्तित्त्वावर रचिलेला होता. गुलाम लोकांच्या साह्यामुळें मोठमोठाल्या जमीनी थोड्या लोकांच्या मालकीच्या होऊन बसल्या. गुलामांच्या धन्याला आपली जमीन अशा गुलामांच्याकडे मेहनतीसाठीं सोंपवून मोठ्या शहरांतून चैनीनें ख्यालीखुशाली करण्यास सांपडे. मध्यम वर्गांतील लोकांना देखील गुलामांच्या अस्तित्त्वामुळें अल्प मोबदल्यानें आपलीं कामें स्वतः श्रम न करितां करून घेतां येत, व त्यामुळें निरुद्योगी झालेले ते लोक शहरांत राहून सरदार व उमराव लोकांचें अनुकरण करून, नीतिबाह्य ख्यालीखुशालींत गर्क होण्यांतच भूषण मानूं लागले. अशा लोकांपैकीं कांहीं जण सरदार लोकांच्या एका पक्षास मिळावे तर दुसरे कांहीं दुसऱ्या एखाद्या महत्वाकांक्षी पुरुषाच्या पक्षाकडेस जावेत, व अखेर आपसांत पक्षभेद माजवून यादवी करीत रहावेत, असा क्रम सुरूं झाला. राष्ट्रांतील मेहनतीपणा, करारीपणा, स्वावलंबन, शौर्य, धैर्य, वगैरे गुण विलयाला जाऊन अखेर रोमन राष्ट्राची इमारत एखाद्या जीर्णगृहाप्रमाणें ढांसळून पडली. म्हणजे, या सर्व अनर्थाचें मूळ गुलामगिरी होय. म्हणून गुलामगिरी व लोकसत्ता यांचा नित्य संबंध आहे असें कोणता वेडापीर म्हणेल ? निमित्तकारणाप्रमाणें असणाऱ्या इतर तात्कालीन परिस्थितीनें मूळ कारणांचा परिणाम जरी विपरीत झाला, तरी तीं कारणें नाहींशीं केल्यावरहि तो तसाच होईल असें अर्थांतच म्हणतां येणार नाहीं.

यानंतर अगदीं अलीकडील काळांतील फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतरच्या फ्रान्स देशांतील लोकसत्तेचें उदाहरण घेतल्यास त्यांत तिस-

राच एक दोष सांपडून येईल. तो दोष म्हणजे सर्व राज्याधिकारांचें केंद्रीकरण अगदीं थोड्या व्यक्तींच्याच केवळ हातांत होणें हा होय. कोणत्याहि अर्वाचीन सुधारलेल्या देशांत राजकीय अनुशासनाचीं उपांगें इतकीं वाढलीं आहेत कीं, मागील प्रकरणांत सांगितल्याप्रमाणें, एक अथवा थोड्या लोकांकडून तीं कधींहि चांगल्या रीतीनें वापरलीं जाणें शक्य नसतें. फ्रान्सांत त्याकाळीं ठराविक दोन चार व्यक्तींनीं केवळ आपल्याच तंत्रानें राज्यकारभार चालविला होता. निरनिराळ्या खात्यांची अधिकारविभागणी केल्यानें त्याबद्दलची जबाबदारी वांटली जाऊन एक एक माणसाकडे जाते, व त्याला आपल्याच खात्याचें हितानहित पहावयास सांपडून त्या अनुरोधानें राज्यकारभारांत इष्ट फरक करवितां येतो. आपण उदाहरणार्थ एक कल्पना घेऊं या. प्रजेकडून कर गोळा करण्यासाठीं रेव्हेन्यु अथवा मुलकी खातें राज्यांत असतें. कारणाशिवाय प्रजेकडे वसूल थकूं न देणें हें जें या खात्याचें काम, त्यासाठीं जरूर ते सर्व अधिकार खात्याच्या अधिकाऱ्यांना दिलेले असतात. त्याचबरोबर दुष्काळ, अवर्षण, रोगराई, लढाया, वगैरे प्रसंगांनीं जर प्रजेला जमीनीपासून अथवा इतर उत्पन्नाच्या बाबीपासून व्हावा तसा फायदा एखाद्या वर्षीं झाला नसेल, तर त्या वर्षीं कराची तहकुबी अथवा पूर्ण माफीहि देण्याचा अधिकार त्यांतील श्रेष्ठ अधिकाऱ्यांना असतो. या खात्याप्रमाणेंच राज्यांत एक खासगी खातें म्हणूनहि असतें. त्या खात्याकडे राजाच्या घरगुती बाबती सोंपविल्या असतात. राजाला वाटेल त्या तऱ्हेनें खासगी पैसा खर्च करावयाचा असला, चैन करावयाची असली तर त्याचा खर्च या खात्याकडून होतो. आतां राजा हा कांहीं झालें तरी मनुष्यच असल्यामुळें, तो—थोड्या अपवाददाखल व्यक्तीखेरीजकरून—स्वार्थपर असणारच. आपली खासगी चैन चालावी, आपल्या नित्याच्या खर्चांत उणेपणा येऊं नये, असें त्याला वाटणारच. अर्थातच् अशा

स्थितींत त्या खात्याच्या मुख्य अधिकाऱ्याच्याच हातांत जर खासगी खातें व मुलकी खातें हीं दोन्ही खातीं सर्वस्वीं असलीं, तर राजाच्या खर्चांत कमीपणा न येऊं देण्याच्या इच्छेनें खासगी खात्यावरील अधिकारी मुलकीखात्याचा वसूल केव्हांहि कमी होऊं देणार नाहीं. म्हणजे जरूरीच्या प्रसंगीं तहकुबी अथवा माफी दिली पाहिजे, ती तो सहसा देणार नाहीं. याचा परिणाम असा होईल कीं, आधींच इतर आपत्तींनीं जर्जर झालेल्या लोकांना कराचा बोजा असह्य होऊन, तो द्यावा लागल्यानें ते असंतुष्ट होतील व हा असंतोष असाच अनेक कारणांनीं वाढत गेल्यास तो राज्याच्या सुरक्षिततेस व सुरळीतपणास धोका आणील. ही आपत्ति या दोन खात्यांची जबाबदारी भिन्न अधिकाऱ्यांच्या हातांत दिल्यानें व त्यांना आपलें म्हणणें जोरानें प्रतिपादन करण्याचा हक्क दिल्यानें टळेल. कारण, मग ते भांडून आपल्या खात्यांत अवश्य ती जागरूकता ठेऊन प्रजेला संतुष्ट ठेवण्याचा प्रयत्न करतील. तात्पर्य, राज्यकारभारांत सर्व अधिकारांचें व राष्ट्राच्या संपत्तीचें केंद्रीकरण नेहमीं वाईट असतें.

एको न गच्छेदध्वानं नैकश्चार्थान् प्रचिन्तयेत् ॥

या दोषामुळें फ्रान्सच्या लोकसत्तेलाहि विघ्न आलें. त्या देशांत लोकपरिषद् असूनहि ती बोलाविली जाईना, लोकांची दाद फिर्याद कोणी घेईना, राष्ट्रांतील कर्त्या व लोकविश्वासाला पात्र अशा माणसांचा सल्ला घेतला जाईना, या सर्व कारणांची भर तात्कालिक मुख्य कारणांत पडतांच, थोड्या निमित्तकारणांनीं राज्यक्रांती झाली. सर्वांत आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, हेंच अधिकाराचें केंद्रीकरण राज्यक्रांतीनंतर नेपोलिअन बोनापार्टला आपली घडी लवकर बसविण्यास अत्यंत उपयोगी पडलें. एका व्यक्तीच्या ' हम करे सो कायदा ' या पद्धतीस हें केंद्रीकरण फारच इष्ट असतें; कारण मग तीस विचारतापुसता कोणी नसल्यामुळें

त्या व्यक्तीचे अधिकार अमर्याद राहतात; पण अर्थातच् ती राज्यपद्धति व लोकसत्तेची मूलतत्त्वें यांत जमीनअस्मानाचें अंतर राहणार. तात्पर्य, नांवाला लोकसत्ता, परंतु राज्यव्यवस्थेचें स्वरूप एखाद्या लढाईच्या काळच्या सैन्याप्रमाणें एकच्छंदानुवर्ती, अशी फ्रान्सची स्थिति पहिल्या राज्यक्रांतीनंतर असल्यामुळें, तिच्या अपयशाचें खापर लोकसत्ताक राज्यपद्धतीवर न फोडतां तें इतर कारणांवरच फोडिलें पाहिजे.

अशा रीतीनें खरोखरीं लोकसत्तेच्या मूलभूत तत्त्वांशीं संबंध नसलेल्या इतर आनुषंगिक विषम परिस्थितीच्या संयोगामुळें वरील ठिकाणीं लोकसत्तेला अपयश आलें. एखाद्या जमीनींत पेरलेल्या धान्याच्या वाढीस कधीं कधीं त्या बरोबर उगवलेल्या इतर रोपट्यांपासून उपद्रव होतो. अशा वेळीं जमीन अथवा धान्याचें बीज यांकडे दोष न लावितां तीं इतर रोंपटीं काढून टाकण्याकडेसच जसें शेतकऱ्याचें मुख्य लक्ष असलें पाहिजे, तसें वरील राजकीय प्रसंगींहि राजकीय तत्त्वज्ञाच अथवा सुधारकाचें लक्ष पूर्वोक्त इतर दोष काढून टाकण्याकडे असलें पाहिजे.

लोकसत्तेच्या मूलतत्त्वांशिवाय इतर परिस्थितींचें अस्तित्व विसरण्यासारखीच या विषयावरील दुसरी एक मोठी गैरसमजूत विचार करण्यासारखी आहे. ती ही कीं, जगाच्या आरंभापासून आतांपर्यंत मिळत आलेल्या अनुभवामुळें व बदलत आलेल्या परिस्थितीमुळें राजकीय तत्त्वज्ञानाचें कांहीं मूलसिद्धान्त सुद्धां बदलून गेले आहेत; तथापि हें कालमानामुळें होणारें सिद्धांतांचें स्थित्यंतर विसरण्यांत येतें. इतिहासाची पुनरावृत्ति होते असा एक साधारण नियम समजला जातो, याचा अर्थ कांहीं लोक शब्दशः समजतात. उदाहरणार्थ, महाभारतांत यक्षप्रश्न प्रकरणांत यमधर्मानें सुखी कोण असा प्रश्न धर्मराजास केला असतां, ' अनृणी चाप्रवासी च ।' ज्याला ऋण नाहीं व ज्याला

[illegible] तो, असें त्यानें उत्तर दिलें आहे. राजा झाला तरी सुद्धां त्याला प्रवासांत होणाऱ्या अनेक हाल अपेष्टांमुळें त्या काळीं असलेलें प्रवासाचें उग्र स्वरूप तासाला साठ मैल जाणाऱ्या आगगाडीच्या व ठिकठिकाणीं उतरण्याची सोय असलेल्या हल्लींच्या काळांत दिसून येत नसल्यावर सुद्धां, जर कोणी असें म्हणूं लागला कीं संसारांतील दुःखांत सर्वांत मोठें दुःख प्रवास होय, तर तें चुकीचें होईल. कारण, येथें बदलणाऱ्या परिस्थितीमुळें प्राचीन काळच्या कांहीं सिद्धांतांतच फरक झाला आहे. हीच स्थिति इतर बाबतींत आहे. कांहीं केलें तरी त्या वेळची अस्सल परिस्थिति पुन्हां आणूं म्हणूनहि येणार नाहीं. उदाहरणार्थ, प्राचीनकाळीं असें समजलें जात असें कीं, धर्म व राजकारण हीं सदैव एकत्रच वास करीत असलीं पाहिजेत. याचा अर्थ असा कीं, राजा हा परमेश्वरापासून आपलें राजत्व पावला असल्यामुळें प्रजेच्या राजकीय सुव्यवस्थेप्रमाणेंच धार्मिक उन्नतीबद्दलहि तो जवाबदार आहे; व म्हणून पहिलीसाठीं त्यानें ज्या प्रमाणें कायदे केले पाहिजेत, त्याप्रमाणें धार्मिक अनुशासनहि त्यानें आपल्या ताब्यांत ठेऊन ईशसेवा अथवा धर्माचरण न करिणाऱ्यांना त्यानें शिक्षा केली पाहिजे. ही प्राचीनकाळची सिद्धांतरूपी समजूत आतां नाहींशी झाली आहे. हल्लीं राजाचे अधिकार कोणी परमेश्वरनिर्मित मानीत नाहीं; तसेच धर्मप्रकरणांचा व राजकारणाचा नित्यसंबंध आहे हेंहि कोणी कबूल करणार नाहीं. राजनिष्ठा ठेवणें हें प्रजेचें प्रथम कर्तव्य असलें पाहिजे व त्या करितां अनुशासन राजाकडे असतें. परंतु धार्मिक बाबतींत अमुकच तऱ्हेनें वागलें पाहिजे, आस्तिकच असलें पाहिजे, दिवसांतून तीन वेळां संध्या केलीच पाहिजे, अथवा रविवारीं ख्रिस्ती देवळांत जाऊन धर्मोपासना केलीच पाहिजे, वगैरे सांगणें हें राजाधिकाराच्या क्षेत्रमर्यादेंत हल्लीं येऊं शकत नाहीं, असें

ठरलें आहे. सबब आतां जर कोणीं अमेरिकेचीं कोणतीं अशीं वाटूं लागलीं
कीं, प्रजेच्या ठिकाणीं धर्मश्रद्धा नाहींशी झाल्यामुळें अवर्षण, युद्धें इत्यादि आपत्ती येतात, तरी पण आतां हल्लींची स्थिति बदलून धार्मिक बाबतींत राजानें हात घालून अनुशासन आपल्याकडे घेणें हें केव्हांहि शक्य होणार नाहीं; अशा स्थितींत राजकारण व धर्म यांच्या फारकतीनें कांहीं मूल सिद्धान्तच जेथें बदलले आहेत, तेथें या नवीन फेरबदलाकडे लक्ष दिलेंच पाहिजे. या दोन प्राथमिक गैरसमजुती दूर सारून मग लोकसत्तेवर इतर आक्षेप सामान्यतः व विशेषतः कोणते आणिले जातात व त्यांना जबाब काय देतां येतो तें आपण पाहूं.

या शासनपद्धतीवरील प्रथम आक्षेप असा आहे कीं, तिचें पर्यवसान जुलमी राज्यपद्धतींत होण्यास सवड फार राहते. राजा व व प्रजा यांच्यामध्यें, आगगाडीच्या दोन डब्यांच्या टोंकास असलेल्या व दोन्ही डब्यांच्या संयोगाचा आघात सहन करणाऱ्या प्रतिबंधक लोखंडी तबकडी (buffer) प्रमाणें अभिजनसत्ता जर असेल, तर राजसत्ता जशी निष्प्रतिबंध होऊं शकत नाहीं, त्याप्रमाणेंच प्रजाहि अनियंत्रित होत नाहीं. केवळ लोकसत्तेंत कायमचा नियंता कोणीच नसल्यामुळें राज्यक्रांतीसारख्या भयंकर आपत्तींत ती राष्ट्राला नेहमीं पाडील, व मग ' अराजकं हि नो राष्ट्रं विनाशं समवाप्नुयात ' हें वाल्मीकिवचन अक्षरशः खरें होईल. अभिजनसत्ता असलेल्या देशांत असें होणें शक्य नाहीं. याला प्रत्यक्ष इतिहासांत इंग्लंडचें उदाहरण साक्षिभूत आहे. इतर देशांत एका बाजूस केवल जुलमी राजसत्ता व दुसऱ्या बाजूस अनिवार्य प्रजापक्ष असल्यामुळें, ते हजारों वेळां राज्यक्रांतीच्या वावटळांत सापडले. परंतु इंग्लंड देश हा मेरुपर्वताप्रमाणें अचल आहे. जॉन राजासारख्या जुलमी राजाचे अत्याचार मोडून त्याला वठणीस आणण्यास जशी अभिजनसत्ता उपयोगी पडली, तशीच

ती फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या वेळीं इंग्लंडच्या प्रजाजनांत उसळलेली राज्यक्रांतीची लाट थोपवून धरून राज्याला स्थैर्य देण्यासहि कारणभूत झाली, अशी इतिहास साक्ष देत आहे. म्हणून केवळ लोकांच्याच हातांत सत्ता देणें सुरक्षित किंवा शहाणपणाचें नव्हे, असा हा आक्षेप आहे. परंतु तत्त्वदृष्टया व व्यवहारदृष्टया, दोन्ही रीतीनें पाहतां तो टिकण्यासारखा नाहीं असें आपणास आढळून येईल.

तत्त्वदृष्टया पाहूं जातां प्रथमच शंका अशी येते कीं, अभिजनसत्तेचा उद्गम, आधार व शाश्वती, ही सर्व देशांत चालू असलेली व्यवस्था कायम राहण्यावर आहे. कोणत्याहि मोठ्या चळवळींनीं समाजाची घडी बिघडते, व अशा वेळीं उमरावसरदारांच्या मोठमोठ्या जमीनी, प्रचंड वाडे, विस्तीर्ण बागा, यांची शाश्वती अर्थातच् अनिश्चित होणार. जर अभिजनसत्ता प्रजापक्षाला जाऊन मिळेल व राजसत्तेच्या विरुद्ध अधिकार मिळविण्याच्या तिच्या प्रयत्नास थोडेसेंहि उत्तेजन देईल, तर मग प्रजेच्या या सुरूं झालेल्या सामर्थ्यशक्तीची मजल थांबविण्यास ती असमर्थ होईल. रेलवेचें एंजिन प्रथम हलण्यास फार जड जातें, परंतु एकदां सुरू झालें म्हणजे स्वप्रेरित शक्तीनेंच तें अमर्याद जाऊं शकतें; तसेंच प्रजासामर्थ्य जागृत झाल्यावर या सरदारांची व दरकदारांची स्थावर संपत्ति त्यांचे जवळ कोण टिकूं देणार ? अर्थात् या दृष्टीनें पाहतां प्रजाजागृतीविरुद्ध स्वतःचें हित असलेली अभिजनसत्ता राजसत्तेविरुद्ध केव्हांहि प्रजापक्षाला मदत करील ही कल्पनाच तत्त्वदृष्टया असंभवनीय आहे. आपल्या हिताच्या विरुद्ध मनुष्य अथवा समाज केव्हांहि वागणार नाहीं हा मानवी स्वभाव गृहीत धरला, म्हणजे वर म्हटल्याप्रममाणें सरदार लोक प्रजेच्या कल्याणासाठीं राजसत्तेशीं विरोध संपादन करतील हें शक्य नाहीं.

हेंच तत्त्व व्यवहारांतील उदाहरणांनींहि अनुभवास येतें. इंग्लडांत

पाहिलें तरी चार्लस् राजाच्या वेळेस उमराव लोक प्रजेच्या विरुद्ध राजास मिळाले, व नंतरहि क्रॉमवेलच्या मरणानंतर त्याच्या मुलास म्हणजे दुसऱ्या चार्लस् राजास आणण्याचें कामहि त्यांचेच हातून झालें. फ्रान्स-मध्येंहि पहिल्या राज्यक्रांतीपूर्वी राजा अत्यंत जुलमी झाला असतां, अभिजनसत्तेला हक्क असूनहि त्या हक्कांचा प्रजेच्या हिताकरितां उपयोग न करितां, राजाच्या जुलमास त्यांनीं मदतच केली, व त्यामुळें दाण्याबरोबर किडे चिरडले जावे त्याप्रमाणें राजाबरोबर तेहि लोकां-च्या सुडाला बळी पडले. त्या वेळेस लोकांचे हातूनहि अनन्वित कृत्यें घडलीं, परंतु त्याचा दोष लोकसत्ताक राज्यपद्धतीच्या तत्त्वांवर नसून, मागें म्हटल्याप्रमाणें लोकसत्तेची खरी घडी त्यावेळेस बसली नव्हती या गोष्टीवरच आहे. त्यावेळीं राजा जाऊन त्याच्या जागीं कांहीं महत्वा-कांक्षी लोक पुढें सरसावले होते व आधींच चालूं असलेल्या अधिकाराच्या केंद्रीकरणाचा फायदा घेऊन एकंदर प्रजेला धाब्यावर बसवून ते आप-लीच झोटिंगपादशाही चालवूं लागले. लोकसत्ता तर तत्त्वतः अधिका-राच्या केंद्रीकरणाच्या अथवा एकीकरणाच्या विरुद्ध आहे. तेव्हां या दोषांमुळें घडलेल्या आपत्ती भलत्याच गोष्टीवर विनाकारण न लादण्याची काळजी घेतली पाहिजे. तें कसेंहि असो, अभिजनसत्तेनें त्यावेळीं लोक-पक्षाला मदत केली नाहीं एवढी गोष्ट उघड आहे.

"तर मग," आक्षेपक विचारतात, "इंग्लंड देशांत फ्रान्स-सारखी कोणत्याहि काळीं अव्यवस्था अथवा अघोर प्रसंग न येतां, प्रजेचें स्वातंत्र्य दिवसेंदिवस अधिक वाढत चाललें—व तेंहि राजसत्ता व अभि-जनसत्ता या दोन्ही असतांना—याचें मर्म काय?" या आक्षेपाचें उत्तर असें आहे कीं, इंग्लंडमध्यें स्थानिक स्वराज्याच्या सर्व बाबतींत लोकसत्ताच पूर्णपणें अधिकार गाजवीत आहे. त्या ठिकाणीं राजसत्ता अथवा अभि-जनसत्ता यांना कोणत्याहि प्रकारचे अधिकार नाहींत, यामुळें तेथें लढ-

ण्याचे प्रसंग येत नाहींत. अमेरिकेंत ज्याप्रमाणें निरनिराळ्या अठ्ठेचाळीस संस्थानांत आपआपल्या संस्थानाबद्दल सर्व प्रकारच्या अनुशासनाचे पूर्ण अधिकार लोकांना गाजवितां येतात, त्याचप्रमाणें इंग्लंडांतील दरेक परगण्यांतील सर्व अनुशासनाच्या बाबती पूर्णपणें लोकांच्या हातांतच आहेत. फक्त साम्राज्याच्या अंतिम प्रश्नांमध्यें अभिजनसत्तेला कांहीं अधिकार आहेत; परंतु तेहि दिवसेंदिवस कमीकमीच होत जात आहेत. म्हणजे, अनुशासनाच्या एका भागांत अभिजनसत्तेला मुळींच वांव नाहीं, व जेथें आहे तेथें तो फक्त बेगडी अथवा दिखाऊ आहे. याचा अर्थ हा कीं, अभिजनसत्ता त्या देशांत आपल्या जोरदार स्वरूपांत अस्तित्वांतच नाहीं व म्हणून लोकसत्तेच्या आड येण्याचें विशेषसें सामर्थ्य तिच्या अंगांत नाहीं. जेथें ती विरोध करिते, तेथें त्या झगड्यांत पराभव पावते. तात्पर्य, मूळ आक्षेपकांच्या म्हणण्याप्रमाणें, अभिजनसत्ता ही राजसत्ता व लोकसत्ता यांच्यामध्यें शिष्ठाई करण्यासाठीं अवश्य आहे, हें विधान अनुभवानेंहि खरें ठरत नाहीं.

यानंतर लोकसत्तेवर असा एक आक्षेप आहे कीं, तीमध्यें कोणत्याहि मनुष्याला जन्मतः अथवा वंशपरंपरेनें कांहींच निश्चित अधिकार अथवा श्रेष्ठपणा नसल्यामुळें लोकसत्ता म्हणजे असंख्य वाळूचे कण पसरलेल्या एखाद्या वाळवंटाप्रमाणें होते, व अशा वेळीं एखादा महत्वाकांक्षी पुरुष जर आपल्या बुद्धीच्या अथवा कर्तृत्वाच्या जोरावर पुढें येऊन प्रथम लोककल्याणाचें पांघरूण घेऊन प्रजेचें प्रेम संपादन केल्यावर मग जुलूम करूं लागला, तर त्याला आडकाठी करण्यास कोणीच राहत नाहीं. एखाद्या मैदानांत प्रथम गरीब दिसणारा एखादा घोडा सोडला तर त्याला पळण्यास मोकळी जागा मिळाली असें वाटून आनंद होईल, परंतु तो बेफाम झाला तर मग लागलींच आपल्याला असें वाटेल कीं, त्याला अडविण्यास एखादी टेंकडी, झाड, वगैरे कांहीं असतें तर बरें

होतें, व तसें कांहीं नसणें हा त्या वेळीं फायदा न वाटतां नुकसानच वाटतें. तसेंच, उच्चनीचभाव साफ नाहींसा झालेल्या राजकीय मैदानांत महत्वांकाक्षेचा घोडा स्वैर सुटल्यास अधिक नुकसान होण्याचा संभव आहे. याला उदाहरण नेपोलिअन बोनापार्टचें होय. फ्रान्सच्या राज्य-क्रांतींत राजसत्ता व अभिजनसत्ता या दोन्ही जमीनदोस्त केल्यामुळें निर्वीर झालेल्या ऊर्वीतलावर नेपोलिअनला स्वैर संचार करण्यास फार अनुकूळ अवसर सांपडला, व त्याचा फायदा घेऊन त्यानें स्वतःचाच जुलमी अंमल बसविला. त्याचप्रमाणें रोमन लोकसत्तेच्या काळीं स्वतःला बादशहा या नांवानें संबोधून घेण्याचेंच काय तें बाकी ठेऊन, त्या शिवा-यचे बादशहाचे सर्व अधिकार आपल्या हातीं घेऊन बादशहापेक्षां अधिक जुलमी कारकीर्द चालविण्याऱ्या कॉन्सल, प्रीटर, वगैरे मुख्य अधिकाऱ्यांना मिळालेली सवड कोणत्याहि प्रकारच्या प्रतिबंध करणाऱ्या सत्तेच्या अभावामुळेंच मिळाली. निरस्तपादप अथवा वृक्षहीन मैदानांत एरंडासारखें झुडूपहि अधिकार गाजवूं लागतें, त्याप्रमाणें उच्चनीचभाव नाहींसा झालेल्या लोकसत्तेंत धाडशी व महत्वाकांक्षी पुरुषाला अवसर सांपडतो. अधिकाराच्या मानानें एकापेक्षां एक अधिक अशा पायऱ्या राज्यपद्धतींत लावलेल्या असल्या, म्हणजे मग कोणालाहि मर्यादा सोडतां येत नाहीं. या दृष्टीनें लोकसत्ता अपवादास पात्र आहे.

हाहि आक्षेप पंगु आहे. लोकसत्तेंत भोंवतालचे सर्व लोक बुद्धि, कर्तृत्व इत्यादींनीं साधारणतः सारखेच असतात, एवढ्यामुळेंच एखाद्या महत्वाकांक्षी पुरुषास पुढें सारसावून आपला जुलूम त्यांच्यावर लादतां येईल हें म्हणणें चुकीचें आहे. जर सर्व प्रजाजन त्यावेळीं सारखेच दुर्बल, अशिक्षित, अथवा स्वतंत्रतेची जाणीव नसणारे असे असतील, तर वर निर्दिष्ट केलेली आपत्ति येण्याचा फार संभव आहे, हें कबूल आहे. वरील आक्षेपांत कथन केलेले दोन्ही प्रसंग त्याच प्रकारचे होते

असें आपणास आढळून येईल. नेपोलिअनच्या कालीं फ्रान्स देशांतील लोक अशिक्षित होते. अनेक वर्षांच्या जुलमानें गांजून गेल्यामुळें निःसत्त्व झालेले होते. विषमज्वरानें अत्यंत दुर्बल झालेल्या एखाद्या मनुष्यास वायूच्या लहरींत तात्पुरती शक्ति येते, परंतु ती लहर गेल्यावर तो मनुष्य त्या लहरीपूर्वीपेक्षांहि अधिक निःशक्त होऊन पडतो; त्याप्रमाणें राज्यक्रांतीच्या वाताची लहर येऊन गेल्यानंतर पुन्हां त्यांना दुप्पट दुर्बलता आलेली होती. राजसत्तेखालीं गुलामासारखेच राहण्याची संवय अनेक वर्षें लागल्यानें त्यांना स्वतंत्रतेची खरी जाणीव नव्हती; फक्त शाब्दिक ज्ञान होतें. अशावेळीं त्यांच्या त्या शारीरिक, मानसिक व सांपत्तिक दुर्बलतेचा लाभ नेपोलिअनाला घेतां आला. परंतु ज्या ठिकाणीं लोक सुशिक्षित आहेत, संपत्तीनें व भौतिक परिस्थितीनेंहि सुखी आहेत, ज्यांना स्वतंत्रतेची खरी गोडी अनुभवानें लागलेली आहे, अशा लोकांचा समाज कोणत्याहि एका व्यक्तीला आपल्या इच्छेविरुद्ध केव्हांहि प्रबळ होऊं देणार नाहीं. अमेरिकेंत दर वेळीं अध्यक्ष निवडण्यांत येतो तो इतरांपेक्षां बुद्धीनें व कर्तृत्वानें श्रेष्ठ असून लोकांवर त्याचें वजन असतें म्हणूनच निवडण्यांत येतो. म्हणून त्या गोष्टीचा फायदा घेऊन कधीं कोणत्याहि अध्यक्षानें आपल्या अधिकारांचें जडजोखड प्रजेच्या मानेवर कायमचें अडकवून देण्याचा प्रयत्न केल्याचा व तो प्रयत्न यशस्वी झाल्याचा एकहि दाखला, त्या देशाच्या दीडशेंपेक्षां अधिक वर्षांच्या इतिहासांत सांपडत नाहीं. कारण तेथील लोक सुशिक्षित आहेत, धूर्त आहेत, संपत्तिमान् आहेत व त्यांना स्वतंत्रतेची खरी चाड असून तत्प्रीत्यर्थ स्वार्थत्याग करण्यासहि ते तयार आहेत. अशा समाजांत जुलमाचें बीज शिरणेंच अशक्य आहे. शिवाय, होणारे अध्यक्षहि या सुशिक्षित व स्वातंत्र्यप्रिय प्रजेंतीलच असल्यामुळें अध्यक्षाची जागा सोडल्यावरहि ते प्रजेच्या कल्याणार्थ व

अभिवृद्धयर्थच झटत असतात. अशा समाजांत एका व्यक्तीच्या प्राबल्यामुळें जुलूम होण्याची भीति नसते. या शिवाय यदाकदाचित्, देशांतील समाज सुशिक्षित व कर्तृव्यनिष्ठ असला, तरी पण जर त्यांतील व्यक्ती एकएकट्याच पडल्या, तर कदाचित् वरील भीति निदर्शनास येण्याचा संभव आहे. परंतु सर्व राष्ट्रभर निरनिराळ्या उद्योगवृद्धीच्या व राजकीय चिकित्सेच्या अभिवृद्धयर्थ निघालेल्या संघांमुळें अनेक व्यक्तींच्या प्रयत्नांना संहत स्वरूप आल्यावर मग त्या भीतीचें नांवच नको ! कोणत्याहि एखाद्या धंद्याच्या उत्पन्नावर कर बसवावयाचा असेल, कोणताहि नवा कायदा करावयाचा असेल, तर त्या त्या हितसंबंधाचे संघ त्या विषयीं सर्व राष्ट्रभर वादविवाद व चिकित्सा करून दंगल उडवून देतात. देशांत प्रवासाचीं साधनें सुकर झाल्यामुळें ठिकठिकाणीं हिंडून सर्व लोकांना त्यांच्यांतील पुढारी त्या प्रकरणाची साद्यंत माहिती देतात. ज्ञानप्रसाराचीं, वर्तमानपत्रें व पुस्तकें या सारखीं साधनें अनुकूळ असल्यानें त्या विषयाचें वाङ्मय सर्व राष्ट्रभर पसरतें, व अशा तऱ्हेनें आपल्या हक्कांच्या विषयीं जागृती उत्पन्न करून त्या हक्कांवर कोणतीहि गदा येऊं न देण्याविषयीं तत्पर असतात. अशा या परिस्थितींत जुलुमास अवसर फार थोडा असतो. तात्पर्य, एका व्यक्तीला आपली पोळी पिकवून घेण्यास अनुकूल अशी जी, लौकिक अज्ञान, आलस्य, इत्यादींनीं युक्त अशी परिस्थिति, ती दिवसेंदिवस नष्ट होत चाल-ल्यामुळें लोकसत्तेला याहि आक्षेपाचें भय बाळगण्याचें कारण नाहीं.

लोकसत्तेवरील तिसरा आक्षेप वरील आक्षेपाच्या अगदीं उलट आहे. आक्षेपक म्हणतात, वरील आक्षेपाच्या निरसनार्थ प्रतिपादन केल्याप्रमाणें जर लोकसत्तेंत समाजाची स्थिति अशी राहील कीं, तींत सर्वांवेक्षा वरचढ व श्रेष्ठ कोणीच होऊं शकणार नाहीं, तर मग त्या समाजाला तिसरेंच एक भय उत्पन्न होईल. तें हें कीं, त्या समाजावर

आपल्या जोरदारपणामुळें योग्य तितका दाब ठेवणारा कोणीच मनुष्य न मिळाल्यामुळें, कोणीच अधिकारास जुमानणार नाहीं, व म्हणून राष्ट्रांत सर्वत्र अव्यवस्था व अंदाधुंदी माजून राहील. इसापनीतींतील एका गोष्टींत एका विहिरींतील बेडकांना एकदा बगळा राजा मिळाला; तो आपल्या विहिरीच्या राज्यांतील प्रजेला एकापाठीमागून एक खाऊन टाकूं लागला, म्हणून बेडकांनीं इंद्राकडे अर्ज करून पुन्हां दुसरा एखादा गरीब राजा मागितला. तेव्हां इंद्रानें एक लाकडाचा ठोकळाच टाकून दिला! त्याच्यावर सर्व बेडूक मिळून नाचूं लागले! त्या प्रमाणेंच राष्ट्रांत सर्वांना आपल्या कह्यांत ठेवील असा पुरुष अधिकाराच्या जागीं न मिळाला, तर मग लोक अनिवारपणें वर्तन करूं लागतील. मिळून या नाहीं तर त्या तऱ्हेनें समाज बेशिस्त होईल.

पण ही भीतीहि निराधार आहे. लोकसत्ताक राज्यपद्धति ही सर्वांत उत्तम पद्धति ठरते; परंतु ती प्राप्त होण्यालाहि समाजाला राजकीय उत्क्रांतीच्या अनेक अवस्थांमधून जावें लागतें. आफ्रिकेंतील रानटी लोकांसारख्या समाजांत, अथवा हिंस्र पशूंच्या एखाद्या मेळ्यांत भीति हीच शांतता राखण्याची युक्ति असते. परंतु तोच नियम सुशिक्षित व अनुभवी समाजास लावणें गैर होईल. ज्यांना अनेक काळपर्यंत राजकीय शिक्षण व अनुभव मिळालेला आहे, राज्यकर्त्या पुरुषाचा व राज्यांतील कायद्यांचा मान राखणें हें आपल्या स्वहिताच्या दृष्टीनें व समाजाच्या हिताच्या दृष्टीनेंहि आपलें कर्तव्य आहे व परस्परांतील यादवीमुळें समाजाचा नाश होतो, वगैरे तत्वें ज्यांच्या मनांत बिंबलीं आहेत, अशा लोकांच्या समाजांत व राष्ट्रांत या आक्षेपांत वर्णन केलेली अधिकारसत्तेच्या दौर्बल्याची स्थिति केव्हांहि अनुभवास येणार नाहीं. अमेरिकेच्या संयुक्त संस्थानांचें उदाहरण या व वरील दोन्ही आक्षेपांच्या निवारणार्थ मूर्तिमंत सादर आहे. एका समाईक कुटुंबांत ज्याप्रमाणें

लहान अप्रबुद्ध मुलांना पोक्त विचार नसल्यामुळें तीं आपआपसांत भांडतात. त्याप्रमाणें मोठीं व विचारीं माणसें भांडत नाहींत, व म्हणून तीं अधिकाराला पात्र असतात; तद्वतच् राजकीय उत्क्रांतींत श्रेष्ठ स्थितीप्रत पोहोंचलेले समाजच लोकसत्तेसारख्या स्थितीला लायख असतात. त्यांना राज्याच्या सुस्थितीच्या मार्गाचें ज्ञान चांगलें झालें असल्यामुळें त्यांच्यात अव्यवस्था होणार नाहीं. शिवाय, दिवसेंदिवस लोकसत्तेचाच जय सुधारलेल्या राष्ट्रांत अधिकाधिक होत चालल्यामुळें, दरेक राष्ट्राला शेजारच्या लोकसत्तात्मक राष्ट्रापासून उत्तेजन व उदाहरण मिळून स्वतःचें राष्ट्र आपल्या शेजाऱ्यासारखेंच--किंबहुना त्याहून जास्त सुव्यवस्थित व उन्नत--करण्याची इर्ष्या उत्पन्न होते, व त्या हेतूच्या सिद्धयर्थहि तो स्वनिर्मित अधिकाराची मान्यता अवश्य दर्शवितो. याप्रमाणें एकंदरीनें विचार करितां लोकसत्ता या आक्षेपांतून मोकळी होते.

लोकसत्तेवर राजकीय दृष्टीनें चवथा व शेवटचा आक्षेप हा आहे कीं, या राज्यपद्धतींत प्राकृतजननायक (Demagogue) अथवा गांवगुंड लोकांना फार अवसर मिळतो. या आक्षेपाला उत्तर देण्यापूर्वी हा आक्षेप काय आहे याचेंच विवरण अधिक करावें लागेल. लोकमतालाच मान देऊन त्यांच्याच इच्छेप्रमाणें राज्यसूत्रें चालविण्याची पद्धति हिंदुस्थानाच्या पूर्व इतिहासांत फारशी आढळून येत नसल्यामुळें, पूर्वोक्त प्राकृतजननायक अथवा इंग्रजींत ज्यास Demagogue म्हणतात त्या व्यक्तीची इकडे कल्पनाच येणें जरा कठिण आहे. परंतु ज्या अर्थीं पाश्चात्य राष्ट्रांतील कल्पना, विचार व कृति, क्रमाक्रमानें हिंदुस्थानांत येत आहेत, त्या अर्थीं वरील व्यक्तीची कल्पनाहि आपल्यास माहीत असणें जरुर आहे.

कोणताहि समाज अथवा राष्ट्र सामुदायिक दृष्टीनें कितीहि सुशि-

क्षित असलें, तरी विचारशक्तीच्या दृष्टीनें त्यांतील व्यक्तींत कमीअधिकपणा असणारच. किंबहुना त्यांतील बहुजनसमाज कमी शिक्षित असणार, व म्हणून तो परप्रत्ययनेय अथवा दुसऱ्याच्या शिकवणीप्रमाणें चालणारा असणारच. एकंदर समाज शिक्षणाच्या एका विशिष्ट कोटीवर गेला असल्यामुळें कोणत्याहि एखाद्या विषयाचें सांगोपांग विवेचन त्याच्या समोर केल्यास तें समजण्याइतकी ग्रहणशक्ति जरी त्याच्यांत आली, तरी त्यांतील दरेकास स्वतंत्ररूपानें व आपल्याच बुद्धीनें तशी चिकित्सा करितां येणें शक्य नसणार. परंतु लोकसत्ताक पद्धतीमुळें दरेक प्रश्नाचा निकाल देण्याचें काम अंशतः तरी दरेकाकडे येत असतें. अशा स्थितींत मत देण्याकरितां जरूर तें सार्वजनिक विषयांचें सांगोपांग व त्यांना पटेल असें विवेचन त्यांच्या पुढें जो कोणी मांडील, तो त्यांच्या आदरास पात्र होईल हें उघड आहे. लोकांच्या आदरास अशा रीतीनें पात्र होणारा मनुष्य जर खरोखरीं सुविचाराचा व दरेक प्रश्नांचा खोल व समर्पक विचार करणारा असून आपल्यास योग्य वाटेल तेंच मत प्रामाणिकपणानें लोकापुढें मांडणारा असेल तर मग उत्तमच. या कार्याला उत्तम वक्तृत्वाची अवश्यकता फार असते. परंतु साधारणतः सृष्टींत असा एक अनुभव येतो कीं, ज्या एखाद्यास कोणता एखादा विशेष गुण साध्य असतो त्याला इतर गुणांत थोडा कमीपणा असतो. आंधळ्या मनुष्यास स्पर्शज्ञान फार चांगलें असतें, व मुक्या बहिऱ्यास डोळ्यानें फार सूक्ष्म दिसतें. त्याचप्रमाणें सामान्यजनसमूहांत गहन विचार करणाऱ्या लोकांना वक्तृत्वशक्ति साधारणः कमी असते. त्यांना आपले विचार फक्त लेखनरूपानेंच जगापुढें मांडतां येतात. परंतु सुधारलेल्या देशांत जीवनकलह जास्त कठिण झाल्यामुळें सर्वसाधारण जनसमूहांतील व्यक्तींना आपआपला निर्वाहाचा उद्योग संभाळून गहन विषयांच्या पुस्तकांचें वाचन व मनन करण्यास फारशी फुरसत अथवा मानसिक स्वास्थ्य नसतें. त्यामुळें

या पोक्त विचार करणाऱ्या ग्रहस्थांचा व सर्वसाधारण जनसमूहाचा विचारविनिमय फारच थोडा होतो. अशा वेळीं त्या प्राकृत लोकांच्याच भाषेंत, त्यांना परिचित अशीं उदाहरणें देऊन, अस्खलित वक्तृत्वानें जर कोणी त्यांच्या पुढें आपला कल्पनाविस्तार मांडील, तर त्या मनुष्यास आपल्या श्रोतृवर्गाच्या मनावर अलौकिक परिणाम करितां येईल हें उघड आहे. दोन अंतःकरणांचा दृढ संबंध घडवून आणण्यास वक्तृत्वासारखें दुसरें उत्तम साधन नाहीं. आपल्या विचारांचें मूर्तिमंत चित्र श्रोत्यांच्या डोळ्यापुढें उभें करून आपण म्हणूं त्यास त्यांना कबूल करविण्याची शक्ति वक्त्याशिवाय इतर कोणांत क्वचितच् असते. वक्तृत्वशक्तीच्या या अपार सामर्थ्याची जाणीव फार प्राचीनकाळापासुन सिद्ध आहे. ऋग्वेदांत सुद्धां वाग्देवतेच्या तोंडीं असेच उद्गार घातले आहेत:—

यं कामये तं तमुग्रं कृणोमि । तं ब्रह्माणं तं ऋषिं तं सुमेधाम् ॥

म्हणजे, वाक्शक्ति वाटेल त्या मनुष्यास उग्र, ब्रह्मज्ञ, ऋषितुल्य, इत्यादि करूं शकते असें वर्णन आहे. वेळोवेळीं धर्मसंस्थापकांनीं याच शक्तीच्या साह्यानें धर्मप्रसार केला आहे. राजकीय बाबतींत या शक्तीच्या उपयोगास लोकसत्तेसारखी अनुकूळ भूमि दुसरी सांपडत नाहीं, कारण त्या ठिकाणीं लोकांना असलेले अधिकार आपल्याला अनुकूळ अशा तऱ्हेनें त्यांच्याकडून उपयोगांत आणवावे हा हेतु असल्यामुळें, वक्त्यांच्या वक्तृत्वाला स्फूर्ति येते. ज्या ठिकाणीं लोकांच्या हातांत कांहीं सत्ताच नाहीं, त्या ठिकाणीं त्यांच्या पुढें वक्तृत्व करण्याला हेतु तरी काय असणार ? म्हणून स्वतंत्र राजसत्तेच्या अथवा अभिजनसत्तेच्या अमदानींत वक्तृत्वशक्तीला अवसर थोडा सांपडतो. परंतु वर म्हटल्याप्रमाणें लोकसत्तेंत वक्तृत्वशक्ति असलेल्या मनुष्यास साधारण जनसमूहावर आपली छाप पाडण्यास उत्तम संधि असते. त्या संधीचा फायदा घेऊन त्यानें लोकांना आपल्या वक्तृत्वसामर्थ्यानें आपण

म्हणतों तेंच खरें असें वाटावयास लाविलें, म्हणजे मग अर्थातच् तो सर्व प्रकारें त्यांच्या कौतुकास पात्र होतो. मग या स्थितींत लोकांना तो सर्वच प्रकारें अनुकरणीय वाटतो. त्यानें उत्पन्न केलेल्या मनोविकारांच्या प्रबल लाटेमध्यें सांपडल्यामुळें लोकांना त्याचे चांगले गुण अथवा मतें कोणतीं व वाईट कोणतीं याचा भेद रहात नाहीं. त्यामुळें अशा लोकांना तो चांगल्या विचारसरणीला लावण्याचा जितका संभव आहे तितकाच, किंबहुना त्या पेक्षां फार अधिक संभव—मनुष्याच्या स्वार्थपर स्वभावाकडे नजर देतां—वाईट विचारसरणीला लावण्याचा असतो. प्रसिद्ध इंग्लिश कवि शेक्सपिअर यानें आपल्या 'ज्यूलिअस सीझर' नाटकांत एका प्रसंगीं वक्त्याच्या या अपार सामर्थ्याचें फारच खुबीदार चित्र रेखाटलें आहे. ज्यूलिअस सीझरचा खून केल्यानंतर दफन करण्यासाठीं त्याचें प्रेत आणण्यावर, त्याच्या खुनाचा कट करणाऱ्यांपैकीं एक ब्रूटस यानें, सीझरच्या खुनानें भांबावून गेल्यामुळें झालें कृत्य हें चांगलें झालें कां वाईट या विषयीं निर्णय करण्यास असमर्थ असलेल्या लोकसमूहापुढें उभें राहून भाषण केलें, व त्यांत सीझर हा अत्यंत महत्त्वाकांक्षी पुरुष होता व त्याला लोकांना प्रिय असलेली लोकसत्ताक राज्यपद्धति मोडून त्यांचा बादशाह होण्याची अपवित्र महत्त्वाकांक्षा होती व म्हणून त्यांच्याच स्वातंत्र्यरक्षणार्थ त्याचा खून करणें भाग पडलें, असें आपल्या कृत्याचें समर्थन केलें. त्याबरोबर एकदम लोकसमाज खूष होऊन "साधु साधु", फार उत्तम झालें, अशा दुष्ट मनुष्यास असेंच शासन झालें पाहिजे, असें ओरडूं लागला. त्यानंतर थोड्या वेळानेंच सीझरचा परममित्र मार्क एँटनी यानें ब्रूटसच्या परवानगीनें आपल्या प्रियमित्राच्या प्रेमाचें केवळ उतराई होण्यासाठीं म्हणून चार शब्द बोलण्याची परवानगी मागून बोलण्यास सुरुवात केली. प्रथमतः ब्रूटस वगैरे कटवाल्या लोकांची स्तुतीच करून, आपल्या विरुद्ध हा बोलत नाहीं अशी त्यांची

त्यानें समजूत केली, व मग हलकेंच सीझरचे गुणानुवाद वर्णन करण्यास सुरुवात केली. होतां होतां त्याचे दरेक गुण आठवून व त्याचें लोकांवरील प्रेम अनेक उदाहरणांनीं दर्शवून, त्यानें लोकसमूहास इतक्या उलट मनःस्थितींत आणून सोडलें कीं, सीझर म्हणजे कोणी परमेश्वराचा अवतारच होता व त्याचा खून करण्याचें नीच काम करणाऱ्या दुष्टांचीं घरेंदारें जाळून त्यांचा मागमूस देखील शिल्लक राहूं देतां कामा नये, असें वाटण्याइतके ते बेफाम झाले व त्यामुळें स्वसंरक्षणाकरितां कटवाल्यांना तेथून जीव घेऊन पळून जावें लागलें ! इतकें सामर्थ्य वक्त्याच्या अंगीं असतें. ग्रीस देशांत डेमॉस्थनिस यानें, व रोमन राष्ट्रांत सिसेरो यानें आपल्या स्फूर्तिमय वक्तृत्त्वानें संबंध देशाला आपल्या पूर्ण मुठींत ठेविलें होतें, व त्यामुळें देशांत कर्तृव्यजागृति उत्पन्न केली. परंतु त्याचबरोबर फ्रान्सच्या राज्यक्रांतीत डँटन्, रॉबस्पिअर, वगैरे लोकांनीं पुष्कळ अंशीं प्रजेला खवळविण्यासहि मदत केली. इंग्लंडमध्येंहि वेळोवेळीं अशा प्रकारें राजकीय, सामाजिक, वगैरे विषयांची चर्चा करण्यासाठीं क्लब स्थापन झालेले आहेत. त्यांतून अशाच प्रकारें उत्तम वक्तृत्त्व, हरजबाबीपणा, लोकमत पाहून त्या प्रमाणें भाषण करण्याची समयसूचकता, लोकप्रिय कोट्या व क्लृप्त्या लढविण्याची हातोटी, इत्यादि गुणांमुळें वक्त्याला आपला पगडा लोकांवर बसवितां येतो, व त्यामुळें प्रचलित विषयांबद्दलचें सत्यज्ञान, गहनविचार, व निर्दोषविचार सरणी, यांच्याऐवजीं, खोटी माहिती, उथळ विचार व हेत्वाभासमूलक विचारसरणी, तात्पुरत्या लाभाच्या आशेनें रूढ होण्याची भीति आहे, असा हा आक्षेप आहे.

परंतु हा आक्षेप बरोबर नाहीं. ज्याप्रमाणें असल्या प्राकृतजननायकाला लोकसत्ता हीच उत्तम भूमि असें आक्षेपक म्हणतात, त्याच प्रमाणें असे गांवगुंड लोक अनेक निर्माण झाले तरी त्यामुळें समाज अथवा

राष्ट्र यांचें नुकसान होण्याची भीति याच राज्यवस्थेंत कमी आहे, हें दिसून येईल. कारण असें कीं, राजसत्ता अथवा अभिजनसत्ता यांमध्यें श्रेष्ठ जन्मा-शिवाय कोणाहि मनुष्याला उच्चपदवीप्रत जाण्यास सवड अगदींच थोडी असते. त्यामुळें जें पद आपल्याला प्राप्त होण्याचा संभव मुळींच नाहीं अथवा असला तरी अत्यल्प आहे, तें पद अनुभविण्याऱ्यांवर सूड उगविण्याची इच्छा उत्पन्न होऊन, निदान त्यांचें महत्त्व कमी करण्याची इच्छा होऊन तरी, त्यांच्याविषयीं दुराग्रहमूलक विचार व असत्य माहिती पसरविण्यांत महत्त्वाकांक्षी पुरुषांचा स्वार्थ असतो. स्वतःस द्राक्षें न मिळाल्यामुळें द्राक्षेंच आबंट म्हणण्याऱ्या इसापनीतींतील कोल्ह्याप्रमाणेंच मनुष्यस्वभाव असतो. तेव्हां, अशा अप्राप्य स्थितीची खऱ्याखोट्या विधानांनीं निंदा करण्यास उत्तेजन अतृप्त लोकांना यावें यांत अशक्य कांहींच नाहीं. जों जों त्यांना स्वतःची स्थिति अधिक अधिक असह्य वाटूं लागते, तों तों त्यांचे प्रयत्न जोरावतात. परंतु सूक्ष्म विचारानें असें कळून येईल कीं, लोकसत्तेंतील परिस्थिति याहून अगदीं भिन्न असते. आपल्या स्वतःच्या पराक्रमानें व बुद्धिवैभवानें जर कोणी पुरुष पुढें येऊन त्यानें लोकप्रीति संपादन केली तर त्यासच पुढें मागें लोक आपल्या सत्तेची वहिवट करण्यास सांगण्याचा फार संभव असतो, व तशी वेळ आल्यावर मग जर त्या पुरुषास आपण सांगितलेला युक्तिवाद, लढविलेल्या कोट्या, व कबूल केलेली सुधारणा घडवून आणितां आली नाहीं, तर मग त्या लोकप्रीतीच्या व कीर्तीच्या शिखरावरून तो अपमानाच्या व विस्मृतीच्या खड्ड्यांत ढकलला जाऊन, त्याला " संभावितस्य चाकीर्ति र्मरणादतिरिच्यते " असें होतें. आज जो अधिकारारूढ नाहीं तो उद्यां तसा होण्याचा संभव लोकसत्तेंत असतो, व उलट जो आज अधिकारी असतो तो उद्यां प्रजा होण्याची जवळ जवळ खात्रीच असते. अशा वेळीं आपल्या खऱ्या गुणां-

नीं व सत्यपणानें लोकांवर जी छाप तो बसवितो, तीच कायम टिकण्या-सारखी असते. नकली मालाची किंमत अशा बाजारांत केव्हांहि होत नाहीं. तेव्हां अशा वेळीं असले लोकनायक राष्ट्राचें नुकसान न करितां फायदाच करितात. ' निंदकाचें घर असावें शेजारीं ' या म्हणीप्रमाणें जो कोणता पक्ष अथवा व्यक्ति अधिकारारूढ असेल त्याला स्वतःचें स्वतःस न दिसणारे दोष असले लोकनायक दाखवितात, व त्यामुळें आपलें चुकतें कोठें याचें ज्ञान अधिकाऱ्यांना होतें. साधारणजनसमूहहि प्रबुद्ध होतो, त्याला आपले हक्क कळून त्यांना प्रतिरोध कोण कशा रीतीनें करतो हें समजतें. बरें, असले लोक एकाच पक्षाचे असतात असें नाहीं. निरनिराळ्या मतांचे पक्षांत दरेक मताची तरफदारी करणारे असले लोक असणारच; व त्यामुळें दरेक पक्षाची बाजू व तिच्या समर्थनार्थ केलेला वादविवाद ऐकण्याची संधि मिळाल्यामुळें लोकांचा मार्ग उलट जास्त सुलभ होतो. तेव्हां एकंदरींत आपल्या प्रतिस्पर्ध्या-कडून " सवंग लोकनायक " अशी तुच्छतादर्शक पदवी मिळालेले हे लोक राष्ट्राच्या फायद्याचेच असतात, व म्हणून हा आक्षेपहि टिकत नाहीं.

राजकीय दृष्ट्या लोकसत्तेवर येणारे स्थूल आक्षेप वर सांगितले हेच आहेत. आणखी कांहीं किरकोळ असले, तरी त्यांचा समावेश यांपैकीं कोणत्या तरी आक्षेपांत होण्यासारखा आहे.

आतांपर्यंत केवळ राजकीय दृष्टीनें लोकसत्तेवर येणाऱ्या आक्षेपांचें विवेचन केल्यावर, इतर दृष्टीनें त्या राज्यपद्धतीविरुद्ध काय तकरारी येऊं शकतात तें आतां आपण पाहूं. प्रथमतः एक अर्थशास्त्रविषयक आक्षेप आणिला जातो. सर्व प्रकारची समता हें लोकसत्तेचें ध्येय आहे; अर्थात् त्यांतच सांपत्तिक समतेचाहि अंतर्भाव होतो. जन्मतः मनुष्यसमाजांत संपत्तीची विषम वाटणी होते ती गैर आहे, असें म्हणणारा एक समाज-

हितवादी पक्ष (Socialism) लोकसत्तेतच मोडतो. कांहीं लोक स्वतः उद्योग न करितां जन्मल्यापासून अलोट संपत्तींत मग्न व्हावेत, व बाकीचे सर्व लोक स्वतःचा दोष नसतांहि—बऱ्याच प्रसंगीं अंगीं सद्गुण असूनहि—निरंतर दारिद्र्यांत खितपत पडावेत, ही संपत्तीची विषम वांटणी अभिजनसत्तेतील अधिकाराच्या व श्रेष्ठपणाच्या विषम वांटणीप्रमाणेंच अन्यायमूलक आहे; व राजकीय दृष्टीनें ज्याप्रमाणें विषमता काढून टाकणें हें श्रेयस्कर आहे, तद्वतच् संपत्तीची विषमताहि नाहींशी केली पाहिजे असें या समाजहितवाद्यांचें मत आहे. दरेक व्यक्तीचें द्रव्य हें सामुदायिक रूपानें समाजाचें द्रव्य आहे; तें समाजानें आपल्या ताब्यांत घेऊन पुन्हां त्याचे समविभाग करून तें लोकांस द्यावें असें या पक्षाचें म्हणणें आहे. व्यवहारांत हें कितपत शक्य आहे याचा विचार क्षणभर बाजूला ठेविला, तथापि इतर बाबतींप्रमाणें सांपत्तिक दृष्टीनें फार विषमता समाजांत राहूं नये हें लोकसत्ताक पद्धतीलाहि धरून आहे. असें जर आहे, तर मग लोकसत्तेच्या आरंभीं कृत्रिम उपायांनीं समाजाला प्राप्त करून दिलेली सांपत्तिक समता जर लोकसत्तेच्या अमदानींत कायम राहील तर ठीक आहे. परंतु जर त्या अमदानींत तसें न होतां ती पुनरपि—गर्भश्रीमंतीच्या नव्हे तर इतर दुसऱ्या निमित्तानें—नाहींशी होईल व थोड्याच व्यक्तींच्या हातांत राष्ट्राच्या द्रव्याचा संचय पुनरपि होईल, तर मग लोकसत्ता निरुपयोगी ठरेल. आक्षेपकांच्या म्हणण्याप्रमाणें अशी सांपत्तिक विषमता अन्य कारणानें लोकसत्तेंत्त पुनरपि निर्माण होते, व त्यामुळें लोकसत्तेच्या ग्राह्यतेला बाध येतो. ही सांपत्तिक विषमता खालील प्रकारानें उत्पन्न होते. लोकसत्तेंत दरेक मनुष्याला बुद्धिस्वातंत्र्य व विचारस्वातंत्र्य असल्यामुळें, दरेकास सुचणाऱ्या निरनिराळ्या नवीन कल्पना व निरनिराळे शोध त्याला अप्रतिबंध रीतीनें जगापुढें मांडतां

येतात. गॅलिलिओस ज्याप्रमाणें सूर्याभोंवतीं पृथ्वी भ्रमण करिते हें खरें तत्त्व शोधून काढल्याबद्दल काराग्रहवास भोगावा लागला तसा मानवी बुद्धीच्या विकासावर कृत्रिम दाब लोकसत्तेंत ठेविला जात नाहीं. शिवाय, एकंदर जगच हल्लीं शास्त्रीय सुधारणेंत अग्रगतीनें पुढें चाललें असल्यामुळें, शास्त्रीय ज्ञानाची व्याप्ति अधिक वाढत चालली आहे. मनुष्याचे शारीरिक श्रम शक्य तितके कमी करून त्या ठिकाणीं यंत्र-सामर्थ्याचा उपयोग करावयाचा हें शास्त्रीय शोधाचें मुख्य वर्म असल्यामुळें, देशांतील यंत्रसामर्थ्य नवीन नवीन शोधांमुळें अधिक वाढत जातें. यामुळें दरेक मनुष्यानें स्वतः श्रम करून एखादी वस्तु उत्पन्न करण्यापेक्षां यंत्रसामर्थ्यानें ती वस्तु निर्माण करणें अधिक सोयीचें, काटकसरीचें व फायद्याचें होतें. परंतु त्याचा परिणाम दरेक धंद्यांत व्यक्तिविषयक कारागिरी कमी करून, मोठमोठ्या प्रमाणावर कारखाने वाढविण्याकडे होतो. अर्थात् मोठा कारखाना काढण्यास अधिक भांडवल लागतें, व मग कारागिरांना त्या कारखान्यांतील एखाद्या यांत्रिक प्रक्रियेंत कौशल्य मिळवून फार तर नोकर म्हणून रहावें लागतें. याचा परिणाम असा होतो कीं, कारखान्यामुळें होणारा अफाट फायदा भांडवलवाल्यांना व्याज अथवा उत्पन्न रूपानें मिळतो, व त्यामुळें ते दिवसेंदिवस अधिक सधन होत जातात. उलट पक्षीं, नोकरांचा पगार विशेषसा वाढत नसल्यामुळें व त्यांनीं शारीरिक श्रम करून निर्माण केलेल्या वस्तूंच्या किमतींत त्यांना फायदा मुळींच मिळत नसल्यामुळें ते तसेच राहतात. क्वचित् प्रसंगीं शहरांतील प्रतिदिनीं होत असलेल्या महागाईमुळें त्यांना फायद्याचे ऐवजीं थोडेंबहूत नुकसानच होतें. हाच क्रम वाढत गेला म्हणजे धनिक अधिक श्रीमंत होतात, व नोकर अधिक गरीब होतात, व अखेर ज्या संपत्तीच्या विषम वांटणीला लोकसत्ता भीत असते तीच दत्त म्हणून समोर उभी राहते, व मग

'विनायकं प्रकुर्वाणः रचयामास वानरम्' असें होतें. असे परिणाम उत्पन्न करणारी लोकसत्ता गुणावह आहे असें कसें म्हणतां येईल, या अर्थाचा वरील आक्षेप आहे.

परंतु ही समजूत चुकीची आहे. अमुक एका कारणामुळें अमुक कार्य होतें असें म्हणतांना त्या कारणाचा सविस्तर विचार केला पाहिजे. वर आक्षेपकांनीं वर्णिल्याप्रमाणें लोकसत्तेंत अभिजनसत्ते-सारखीच द्रव्याची विषम वांटणी होईल असें विधान केलें आहे; परंतु तें करितांना त्यांनीं कारणाचा विचार बरोबर केला नाहीं. सूक्ष्म विचारानें आपणास असें आढळून येईल कीं, वर म्हटल्याप्रमाणें संपत्तीची विषम वांटणी होण्यासारखी परिस्थिति उत्पन्न होण्याचा संभव लोक-सत्तेंत अभिजनसत्तेप्रमाणेंच असला, तरी त्याची दुरुस्ती करण्याचें जें एक साधन लोकसत्तेंत असतें तें अभिजनसत्तेंत नसतें. तें साधन म्हणजे अनुशासनाचा अधिकार होय. अभिजनसत्तेंत संपत्तीचा मोठा वांटा ज्यांच्याकडेस असतो त्यांच्याच हातांत अनुशासनाचे अधिकारहि असल्यामुळें, ती विषमता कायम ठेवण्याकडेसच अधिकाराची अंमल-बजावणी सरदारउमरावांना करितां येते, व तशी ते स्वार्थाच्या अनु-रोधानें करितातहि. लोकपक्षाला त्या प्रसंगीं वस्तुस्थितीचें ज्ञान असलें तरी ती बदलविण्याचें राजकीय सामर्थ्य नसतें, व त्यामुळें लोकांना तो जुलूम सहन करून स्वस्थ बसावें लागतें. परंतु लोकसत्तेंत अशी स्थिति नसते. तींत अनुशासनाच्या अधिकाराचें केंद्र लोकपक्षच असल्यामुळें, लोकांना दिवसेंदिवस वाढत जाणारी सांपत्तिक विषमता प्रत्ययास येतांच ती नाहींशी करण्यासाठीं कायदे करण्याची सत्ता त्यांना असते, व म्हणून ती विषमता कायम रहाण्याचें अथवा वाढण्याचें भय लोक-सत्तेंत न राहतां तें कमी होण्याचा मार्ग असतो. उदाहरणार्थ, एखाद्या मालाच्या कारखान्यांत अतीशय फायदा होत असूनहि त्या फाय-

द्याचा भाग आपल्याला मिळत नाहीं असें जनतेला वाटल्यास, त्या मालावर अधिक कर त्यांना बसवितां येतो. असें झालें म्हणजे कारखानदारांच्या खिशाला सहज चट्टा बसतो. प्राप्तीवरील कर हा बहुतेक राष्ट्रांतील उत्पन्नापैकीं एक मुख्य भाग होऊन बसला आहे. तो कर ठराविक वार्षिक उत्पन्नावरील उत्पन्नदारांवर गणितश्रेढीनें अथवा वाढत्या प्रमाणावर बसविला, म्हणजे अर्थातच् कारखानदारांच्या फायद्यांचा बराचसा अंश परत सार्वजनिक तिजोरींत पडतो, अथवा अप्रत्यक्षरूपानें प्रजेस मिळतो. थोड्या वर्षांपूर्वी इंग्लंडांत लॉर्डस् व कॉमन्स् म्हणजे सरदार व प्रजा यांच्या झगड्याच्या वेळीं वार्षिक अंदाजपत्रकांत पडून येणारी तूट केवळ सरदारांच्या उत्पन्नावर कर बसवून भरून काढण्याचा केलेला प्रयत्न हा आतां सांगितलेल्या प्रजेच्या शासनाधिकाराचें दृश्य उदाहरण आहे. तात्पर्य, लोकांच्या हातांत सत्ता असल्यावर कोणत्याहि प्रकारची अव्यवस्था राष्ट्रांत उत्पन्न झाली, तरी त्यांना ती मोडतां येतें. पण ती सत्ता हातांत नसेल तर मग 'स्वतःच्या शिरावर सर्प व हिमालयाच्या माथ्यावर औषधि' असें होऊन प्रजा निरुपाय होते. या अधिकारसत्तेच्या भेदामुळें संपत्तीच्या विषमतेची धांव लोकसत्तेंत थोंपवून धरितां येते; ती अभिजनसत्तेंत येत नाहीं. अर्थात् आक्षेपांत म्हटल्याप्रमाणें दुरवस्था लोकसत्तेंत होणें शक्य नाहीं, व म्हणून हा अर्थशास्त्रविषक आक्षेप टिकण्यासारखा नाहीं.

या नंतर नीतिदृष्ट्या या पद्धतीवर दोन आक्षेप आणिले गेले आहेत. त्यापैकीं पहिला आक्षेप तोकेव्हिल या लेखकानें अमेरिकेच्या संयुक्त संस्थानांतील लोकस्थिति प्रत्यक्ष अवलोकन करून आणलेला आहे. त्याच्या मतें अभिजनसत्तेंतील अल्पसंख्याक लोकांच्या जुलुमाच्या ऐवजीं या पद्धतींत बहुसंख्याक लोकांचा जुलूम होतो. म्हणजे, बऱ्याचशा लोकांनीं एखाद्या गोष्टीला एकदा चांगलें अथवा

वाईट ठरविलें, म्हणजे मग त्या गोष्टीच्या चांगलेवाईटपणाची तीच परीक्षा नक्की होऊन जाते, व मग त्या विरुद्ध जरी कोणाची सदसद्विवेक बुद्धि त्यास सांगत असली तरी ती त्यास व्यक्त करण्यास फारच अडचण पडते. जगांत असा अनुभव क्षणोक्षणीं येतो कीं, एका अथवा थोड्या मनुष्यांच्या 'मर्जीप्रमाणें वागणें हें कठिण असलें, तर सबंध जनसमाजाच्या मर्जीप्रमाणें वागणें हें जास्त कठिण असतें. एकाचा नोकर होणें पुरवतें; परंतु हजारांचा नोकर होणें फार दुष्कर आहे. इतकेंच नव्हे, तर यजमान रागावला तर एक वेळ पत्करतें, परंतु मनुष्य लोकापवादाला जास्त भितो. 'यद्यपि शुद्धं लोकविरुद्धं नाचरणीयम् नो करणीयम्' या म्हणींत सुद्धां लोकमताचें जडजोखड इतकें भयंकर असल्याचें दर्शविलें आहे कीं, त्यापुढें आपली सत्यमतेंहि बाजूला ठेवावीं लागतात. ज्यावेळीं लोकमताला अधिकारसत्तेची जोड नसते त्यावेळीं जर ही स्थिति, तर मग त्या लोकांच्याच हातांत सत्ता आल्यावर मग काय विचारावें ! सुभाषितांत एके ठिकाणीं तर लौकिकाचाराविषयीं इतका स्पष्ट निर्बंध घातला आहे कीं,

यद्यपि स्यात्स्वयं ब्रह्मा त्रैलोक्याकर्षणक्षमः ।
तथापि लौकिकाचारं मनसापि न लंघयेत् ॥

'त्रैलोक्याचें आकर्षण करण्यास समर्थ अशा ब्रह्मदेवानें सुद्धां, मनानें देखील, लौकिकाचाराचें उल्लंघन करूं नये.' म्हणजे, अशा वेळीं आपली स्वतःचीं मतें दडपून टाकून केवळ लोकलज्जेस्तव इतरांच्या मताप्रमाणें आचरण करावें, असा या पद्धतीचा परिणाम होतो. नीतिदृष्ट्या हें मनुष्याचें अधोगमन होय. तुकारामासारखे साधु तर स्वतःकरितां व पर्यायानें लोकांकरितां शुद्ध आचरणाचें मर्म असें सांगतात कीं,

'सत्य असत्यासी मन केलें ग्वाही मानियेलें नाहीं लोकमत'

वया राज्यपद्धतींत तर नेमकें याच्या विरुद्ध करावें लागतें. तेव्हां

नीतिशास्त्रदृष्ट्या ही समाजव्यवस्था सदोष आहे. हिच्यामुळें आयुष्यांतील दरेक व्यवहारांत मनुष्याच्या आत्मस्वातंत्र्यावर दडपण टाकिलें जातें. एखाद्या मनुष्यानें पायांत वहाणा, वरती सुरवर, अंगात बंडी, व डोक्यास युरोपिअन टोपी, असा पोषाक करण्याचें मनांत आणिलें तर त्यास केवळ लोकमताच्या दडपणामुळें तसें करितां येणार नाहीं. बाकी वास्तविक पाहतां या पोषाकांत स्वाभाविक रीतीनें अयोग्य असें कांहींच नाहीं. लहान बाबतींत जसें हें दडपण आहे, तसेंच महत्वाच्याहि बाबतींत आहे. समाजांत परस्परवर्तनाबद्दल शिष्टाचार कसा असवा, कोणास परमेश्वराची उपासना करावयाची असली तरी अमुकच एका प्रकारानें कां करावी, इत्यादि प्रकारच्या प्रश्नांत मनुष्याच्या व्यक्तिविषयक मतांची गळेदाबी होते. अभिजनसत्ताक पद्धतींत श्रेष्ठवर्गाच्या ज्या दरेक प्रश्नाविषयींच्या समजुती असतात, त्यांना एखाद्यानें न जुमानलें तर त्याला त्यांतून निघून आपल्या मताला अनुकूळ असलेल्या जनसमाजांतील दुसऱ्या एखाद्या कक्षेंत अथवा विभागांत वावरतां येतें, परंतु ज्या ठिकाणीं सबंध समाजाच्याच समजुतीच्या बाहेर एखाद्यास वागावयाचें असेल, त्या ठिकाणीं लोकसत्तेंत त्याला आश्रयस्थान कोणतें? म्हणून ज्या पद्धतींत असा बहुसंख्याक जुलूम होतो ती पद्धति नीतिदृष्ट्या त्याज्य होय.

या आक्षेपांत वर्णन केलेली स्थिति सर्वशः खरी नसली, तरी थोड्या अंशीं खरी आहे व ती अपरिहार्यहि आहे. जगांत केव्हांहि झालें तरी पूर्णस्वातंत्र्य हें व्यक्तीला कधींच मिळत नाहीं. बहुजनसमाजाचें जें मत तेंच मत ग्राह्य धरलें जातें. राजकीयदृष्टीनें पाहतांहि लोकसत्तेंत ज्यावेळीं दोन पक्षांमध्यें निवडणुकीचें प्रसंगीं चुरस लागून राहते, त्यावेळीं पराभव पावणाऱ्या पक्षांतहि बरेच मंडळी असतात; ते सर्व निराश होतात, व त्या सर्वांच्या मर्जीविरुद्धच राज्यकारभाराचें धोरण चालविलें

जातें. तेव्हां दरेक व्यक्तीच्या मताप्रमाणेंच जगांत सर्वांचें मत होणें ज्या अर्थीं अशक्य आहे, त्या अर्थीं राष्ट्रांतील बहुमत हेंच राष्ट्राचें मत असें मानण्याखेरीज दुसरें गत्यंतरच नसतें. जें राजकीय बाबतीत खरें आहे, तेंच समाजव्यवहाराच्या इतर बाबतींतहि खरें आहे. दरेक मनुष्य आचार, विचार, धर्म, इत्यादि बाबतींत मनसोक्त आचरण करूं लागला तर कोणताच निर्बंध समाजाला उरणार नाहीं, म्हणून बहुजन-समाजाचें आचरण अथवा मतें हीं वर्तनाचे आदर्श ठरविले आहेत. दरेक मनुष्याचें आचरणस्वातंत्र्य हें इतरांच्या आचारस्वातंत्र्यानेंच मर्यादितच असतें. एका ग्रंथकारानें स्वातंत्र्याची व्याख्या अशीच केली आहे कीं; 'दुसऱ्यांच्या समान हक्कांना उपरोध न होईल अशा रीतीनें स्वतःच्या हक्कांचा उपभोग घेतां येण्याची सूट असणें हेंच स्वातंत्र्य आहे.' या दृष्टीनें आपल्या आचरणानें जर लोकांची मनें दुखतील, तर तसें करण्याचा आपल्याला अधिकार नाहीं. तथापि एका दृष्टीनें वर म्हटलेला आक्षेप थोड्या अंशीं खरा आहे इतकें कबूल करावें लागतें.

परंतु प्रश्न असा आहे कीं, लोकसत्तेशिवायच्या पद्धतींत या आक्षेपाला अवसर सांपडत नाहीं काय ? जर नसेल तर मग ती पद्धति या दृष्टीनें तरी अवश्य स्वीकार करण्यासारखी आहे. परंतु तसा सूक्ष्म विचार केल्यास असें कळून येईल कीं, ही गोष्ट खरी नसून अभिजनसत्तेतहि तो तसाच—किंबहुना अधिक तीव्र—असतो. अभिजनसत्तेंत एकापेक्षा अधिक वरचढ अशा समाजाच्या पायऱ्या असतात, व दरेक पायरीवरील लोकांचें एक लहानसें राज्यच असतें. एकाच्या आंत एक, असे अनेक थर मिळून समाज बनलेला असतो. अशा समाजांत अधिकारी पुरुषाचा जुलूम त्या त्या पायरीवरील लोकांच्या लहान संख्येमुळें जास्त जोराचा व म्हणून अधिक असह्य होतो. गतिशास्त्राचा असा एक नियम आहे कीं, कोणतीहि शक्ति जितक्या कमी क्षेत्रावर

प्रयोजिली जाईल, तितक्या प्रमाणानें ती अधिक परिणामकारक होते. या नियमाप्रमाणें सर्व समाजांत सामाजिक मतांचा जो परिणाम होतो, त्या पेक्षां फार तीव्र परिणाम समाजाच्या मर्यादित भागांत होतो. कारण, समाजाच्या तेवढ्या भागापुरतीच त्यांतील व्यक्तींची कक्षा असल्यामुळें, समाजमताविरुद्ध गेल्यास त्यांना सुटकेचा दुसरा मार्ग नसतो. गुजरार्थेतील कित्येक पोटजातींची लोकसंख्या इतकी अल्प आहे कीं, त्यांतील कुटुंबें हाताच्या बोटांवर मोजण्यासारखीं आहेत. अशा समाजांत मुलीचा हुंडा घेण्याची चाल इतकी भयंकर जाचक होते कीं, त्यामुळें पुष्कळ वेळां लग्नें जुळण्याची सुद्धां फार अडचण पडते. समाजाच्या बाहेर जाण्याची तयारी नसेपर्यंत नाक मुठींत धरून लोकमताला शरण जावें लागतें. त्याचप्रमाणें आपल्या ठराविक पोटजातीच्या बाहेर लग्नें न करण्याच्या चालीमुळेंहि त्या अल्पसंख्याक पोटसमाजांत लग्न होण्याची फारच अडचण पडते. तो प्रकार लोकसत्तेसारख्या समाजांत होणें शक्य नस[illegible]. कांहीं वर्षांपूर्वी युरोपांत सरदारवर्गामध्यें ज्या कांहीं चाली जोरानें अस्तित्वांत होत्या, त्यांना न जुमानणाऱ्या लोकांना त्या समाजांत राहणेंच दुष्कर होत असें. उदाहरणार्थ कोणीही आपला अपमान केला असें वाटल्याबरोबर त्याला द्वंद्वयुद्धास पाचारण करणें मनुष्यास भाग असे. मग यःकश्चित् मानापमानाच्या प्रश्नाचे निकाल या आसुरी उपायानें लावण्याची ही पद्धति त्याला मनापासून कितीहि नापसंत असो ! तसें वागणें त्या वर्गातील लोकांना अपरिहार्य होतें. जुगार खेळतांना कबूल केलेलें कर्ज देणें हें अत्यंत पवित्र कर्तव्य मानलें जाई; मग तें द्रव्य स्वतःपाशीं नसल्यामुळें एखाद्या गरीब प्रामाणिक व्यापाऱ्यास नाडून आणलें असलें तरी हरकत नाहीं ! परंतु तें न दिल्यास त्याच्याइतका नीच दुसरा कोणीही समजला जात नसे. अशा रीतीनें कृत्रिम भावनेनें उत्पन्न केलेली ही मानापमानाची व

कर्तव्यअकर्तव्याची जवाबदारी टाळणें हें समाजाच्या मर्यादित भागांत अथवा वर्गांत फार कठिण असल्यामुळें, सामाजिक मतांचें बंधन त्यांतच अधिक तीव्र असतें. उलट पक्षीं, लोकसत्ता ही परमतसहिष्णु असल्यामुळें व तिच्यांतील पक्षांच्या विस्तृत क्षेत्रामुळें तिच्या शिक्षा टाळण्यास जास्त सुलभ असतात, व तींत अभिजनसत्तेइतका बहुसंख्याक जुलूम असह्य होत नाहीं.

यानंतरचा नीतिशास्त्रदृष्ट्या लोकसत्तेवर आणिलेला दुसरा आक्षेप असा आहे कीं, लोकसत्तेंत एकंदर समाजाची नीति ही हीन अवस्थेप्रत जाते. समाज हा केव्हांहि चांगलें व वाईट यांनीं भरलेला असावयाचा; अर्थात् अशा समाजांतील सर्व व्यक्ती समान हक्काच्या आहेत असें मानिलें, म्हणजे मग सर्वांची योग्यता सारखी होते, व अगदीं हलकट मनुष्य सुद्धां श्रेष्ठाशीं आपली बरोबरी लाविती. या स्थितीमुळें कृत्रिम राजकीय अथवा सामाजिक समानत्वाच्या कल्पनेनें हलके लोक तर वर येऊन श्रेष्ठ होत नाहींतच, पण श्रेष्ठ लोक मात्र हलके होतात. एखादा दारूबाज, अथवा अनेक वेळां गुन्हे करून तुरुंगांतून जाऊन आलेला मनुष्य जर एखाद्या प्रतिष्ठित मनुष्याबरोबर नेहमीं वागूं लागला, तर त्या श्रेष्ठ मनुष्याइतकी त्याची योग्यता न होतां, श्रेष्ठाचीच योग्यता नाहींशी होईल. म्हणून 'water finds its lowest level' अथवा पाणी हें सर्वांत कमी पातळीवर राहतें या शास्त्रीय नियमाप्रमाणें, समाजहि सर्वांत कमी दर्जाच्या नीतीच्या पायरीला जाऊन पोहोंचेल.

पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं, कारण या विचारसरणींत दोन दोष आहेत. समाजाची योग्यता त्यामधील एखाद्या अल्प वर्गाच्या अथवा व्यक्तीच्या योग्यतेवरून ठरवावयाची नसते; ती समाजाच्या सर्वसाधारण जनसमूहाच्या योग्यतेवरून ठरवावयाची असते,

अभिजनसत्तेंत सर्वांत जो श्रेष्ठ वर्ग असेल, त्यावरून सबंध समाजाची योग्यता तितकीच आहे असें मानिल्यानें आक्षेपकांचा घोंटाळा उडत आहे. या ठिकाणीं श्रेष्ठ वर्गांची नीति श्रेष्ठ असते असें आपण गृहीत धरून चालू या. कारण, खरोखरी ती तशी असते किंवा काय याचा विचार नंतर करूं. ती तशी आहे असें मानिलें, तरी त्या सर्वोत्तम कसोटीमुळें सर्व समाज उत्तम ठरणार नाहीं. पाश्चात्य राष्ट्रांत एखादा कार्लाइल अथवा कँट निघाला म्हणून त्या समाजास जसें निवृत्तिपर म्हणतां येणार नाहीं, अथवा हिंदुस्थानांत उत्पन्न झालेल्या कांहीं इतिहासप्रसिद्ध व्यक्ती व्यवहारकुशल असल्यानें जसें तें सर्व राष्ट्र प्रवृत्तिपर म्हणतां येणार नाहीं, तद्वतच् कोणत्याहि समाजांत थोड्या व्यक्ती श्रेष्ठ असल्यानें सबंध समाजाची योग्यता वाढत नाहीं. उलट पक्षीं, त्या श्रेष्ठ वर्गाच्या योग्यतेला आपल्याला पोंचतां येणार नाहीं अशी पक्की जाणीव खालच्या वर्गांतील लोकांना असल्यामुळें आपली नीतिदृष्ट्या योग्यता सुधारण्याची महत्वाकांक्षा त्यांच्यांत स्फुरण पावून प्रसृत होऊं शकत नाहीं. या ईर्ष्येच्या अभावीं व निराशेच्या दडपणानें ते स्वतःस जन्मतःच हलके लेखूं लागतात, व म्हणून श्रेष्ठवर्गानें आपल्याशीं केलेलें अपमानास्पद वर्तन सहन करूं लागतात. तो प्रकार समानस्थितींत असलेल्या लोकांच्या समाजांत नसल्यामुळें, सर्वांच्या पुढें सर्वसामान्य नीतितत्त्वांचा एकच कित्ता असतो, व जो तो आपल्या प्रकारें शक्य तेवढा तो गिरविण्याचा प्रयत्न करितो. समाजांतील कोणीहि मनुष्य जन्मतः माझ्यापेक्षां श्रेष्ठ नाहीं, म्हणून मी गुणांनीं जर इतरांपेक्षां अधिक ठरलों तर मला श्रेष्ठतेचा मान मिळेल या अहमहमिकेनें दरेक मनुष्य आपली योग्यता दुसऱ्यापेक्षां वाढविण्याचा प्रयत्न करितो, व अशा चढाओढीनें एकंदर समाजहि प्रगतीला जातो.

वरील विचारसरणींत अभिजनसत्तेंतील सर्वश्रेष्ठ वर्ग नीतिदृष्ट्या

इतरांपेक्षां उत्तम असतो असें आपण गृहीत धरलें होतें. परंतु ती नीति म्हणजे कोणती हें पाहिल्यास असें आढळून येईल कीं, ती म्हणजे त्रिकालाबाधित नीतितत्त्वें नव्हेत, तर मानापमानाच्या अथवा शिष्टाचाराच्या ज्या वर्तनास त्या समाजांत नीति म्हणून समजण्यांत येते तें वर्तन होय. सत्य भाषण करणें, चोरी न करणें, परस्वाचा अपहार न करणें, व्यवहारांत शुद्ध आचरण ठेविणें, वगैरे ज्या नित्यतत्त्वांना नीति म्हटलें आहे, ती नीति अभिजनसत्तेतील श्रेष्ठ समजल्या जाणाऱ्या वर्गांत अधिक असते असें बिलकूल नव्हे; तर अदबीनें वागणें, जास्त बडबड न करणें, ठराविक रीतीनें पोषाक करणें, इत्यादींचाच नीतीमध्यें अंतर्भाव केलेला आहे. अशी कृत्रिम नीति नसली तरी समाजाचें सुधारणेच्या दृष्टीनें कांहीं कायमचें नुकसान झालें असें म्हणतां येणार नाहीं. निरनिराळ्या समाजांत निरनिराळे शिष्टाचार असतात, व त्यामुळें मानापमानाच्या समजुतीहि बदलतात. तात्पर्य, काल व देश यामुळें बदलणाऱ्या असल्या कल्पनांना समाजनीतीच्या कोटीवर नेऊन बसविल्यामुळें अभिजनसत्तेंत जी नीतिदृष्ट्या श्रेष्ठता वाटते, ती खरी नसुन काल्पनिक आहे. खरी नीतिमता एकंदर समाजाच्या सुधारणेवर, परंपरेवर, व राष्ट्रीय शीलावर अवलंबून राहील; व तिला लोकसत्तेंत कमीपणा येण्याचें बिलकूल कारण नाहीं.

वरप्रमाणें नीतिदृष्ट्या आणिल्या जाणाऱ्या दोन आक्षेपांचें निवारण गेल्यावर, अखेर सामाजिकदृष्ट्या आणखी दोन दोष या पद्धतीविरुद्ध पुढें करण्यांत येतात त्यांचें परीक्षण आपण करूं.

बहुविधता हें सृष्टीचें खरें रूप आहे. चमत्कृति ही दरेक वस्तूंत नवीनपणा आणते, व त्यामुळेंच 'उत्सवप्रियः मनुष्यः' म्हणजे मनुष्याला उत्सव, नवीनपणा, चमत्कृति वगैरे प्रिय असतात अशीं सुभाषितें आहेत. हें नाविन्य अथवा वैचित्र्य लोकसत्तेंत रहात नाहीं, व म्हणून सर्व समाज

कंटाळवाणा, वैचित्र्यरहित, असा होतो व पुढें तो निरुत्साही होतो, असा एक आक्षेप आहे. समाजांतील निरनिराळ्या दर्जांच्या लोकांमुळें त्यांच्या पोषाखांत, आचारांत, वर्तनांत, भाषणप्रकारांत, करमणुकीच्या साधनांत, वगैरे जी चित्रविचित्रता नजरेस येते, तीमुळें समाजांत एक प्रकारचा उत्साह राहतो. परंतु सर्वांचा पोषाख, आचार, वर्तन, वगैरेंत एकरंगीपणा आल्यामुळें तो समाज कंटाळवाणा होतो असा आक्षेप आहे. खरोखरीं पाहतां हें विधान खरें नाहीं. उलट, लोकसत्तेंत दरेक मनुष्यास व्यक्तिस्वातंत्र्य असल्यामुळें पोषाख, आचारविचार, वगैरेंत तकलादी विचित्रता नसली तरी ज्याच्या त्याच्या सोयीप्रमाणें विविधता त्याला आणतां येते. इंग्लंडमध्यें अमुक एक वर्गाचा कोणी मनुष्य आहे इतकें कळण्याचा अवकाश कीं, त्याचा पोषाख, भाषण, आचार, वगैरे अमुकच प्रकारचे असतील असें बिनदिक्कत सांगतां येतें. परंतु अमेरिकेसारख्या प्रजासत्ताक राज्यांत वरील प्रकारांत विविधता केव्हां व कशी सांपडेल हें सांगतां सुद्धां येणार नाहीं. अभिजनसत्तेंतील समाजरचना ही एखाद्या राजाच्या उपवनाप्रमाणें आहे. ती ठराविक नमुन्यावर आंखलेली असून त्यांतील झाडें, कुंडें, लताकुंज, पुष्करिणी वगैरेहि ठराविक धर्तीवरच असतात. एकदां अशी बाग पाहिली कीं, अनेक राजांच्या बागा पाहिल्यासारख्याच होतात. परंतु हिमालयाच्या पायथ्या जवळील अरण्यांतील अथवा मलबार प्रदेशांतील वनांतील गगनचुंबित वृक्ष, योजनेंच्या योजनें पसरलेले फुलांचे ताटवे, अदृष्टपूर्व वनस्पति, अघोर पर्वतश्रेणी, कड्यांवरून उड्या मारणारे जलप्रपात, हिमाच्छादित शिखरें, इत्यादि वनश्रीचें सौंदर्य हें राजाच्या उपवनांत ज्याप्रमाणें येणार नाहीं, त्याप्रमाणें व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या क्रीडांगणावरील मानवीबुद्धीच्या स्वतंत्र नृत्याची बरोबरी ठराविक नमुन्याबरहुकूम नाचणाऱ्या कृत्रिम बुद्धीला कधींहि येणार नाहीं. खरी विविधता लोकसत्तेंतच असणार.

शेंवटचा आक्षेप असा आहे हीं, या लोकव्यवस्थेंत दरेक मनुष्याचें लक्ष स्वहिताकडे जास्त असणार; कारण, अशा समाजांत निरनिराळे वर्ग नसल्यामुळें त्या वर्गांचें हित म्हणून कांहीं नसणारच. अशा स्थितींत 'सर्वेगुणाःकांचनमाश्रयन्ते' असें मानून दरेक मनुष्य द्रव्योपार्जनसक्तच असणार. अर्थात् या व्यवसायामुळें जिला सर्वगुणसंपन्नता अथवा सुसंस्कृति (Culture) म्हणतात, तिची अभिवृद्धि होणें लोकसत्तेंत शक्य नाहीं. ललितकला, काव्यशास्त्रें, वगैरेंना आश्रय सुखी व धनिक लोकांचा व सरदारांचा लागतो. त्याचा अभाव लोकसत्ताक समाजव्यवस्थेंत असल्यामुळें त्या कला मृतवत् राहणार. औरंगजेब बादशहाच्या काळीं त्याचें सर्व लक्ष राजकारस्थानाच्या कुटिलनीतींत गेल्यामुळें, व त्याच्या ठायीं ललितकलाविषयक मानसिक प्रवृत्तीच्याहि असलेल्या अभावामुळें, गायनकला लुप्तप्राय होण्याच्या स्थितींत आली. तेव्हां बादशहाचें लक्ष त्या विद्येकडे जाण्यास कांहीं तरी विचित्र युक्ति योजिली पाहिजे असें वाटून, गायनकलेची अभिरुची असलेल्या सर्व लोकांनीं बादशहाच्या राजवाड्यांतील त्याच्या नेहमींच्या अर्ज घेण्याच्या जागेवरून एक प्रेत बांधल्याप्रमाणें तिरडी नेवविली, व तिच्या बरोबर राज्यांतील सरदार, उमराव, गवई वगैरे सर्व चालले. हेतूप्रमाणें बादशहाची नजर या प्रकाराकडे जातांच हें काय म्हणून त्यानें प्रश्न केला. तेव्हां ही गायनकला आपल्या राज्यांत उपाशीं राहिल्यामुळें मेली आहे, तिचें हें प्रेत आहे असें त्यास सांगण्यांत आलें. बादशहाहि वस्तादच होता. त्यानें उत्तर दिलें, 'ठीक आहे; ती मेली आहे तर तिला खोल गाडून टाका, म्हणजे पुन्हां ती जिवंत होणार नाहीं.' तात्पर्य, अपवादभूत अशा औरंगजेबाच्या अमदानींत गायनकलेची जी अवस्था झाली, तीच अवस्था एकंदर सुसंस्कृतीची लोकसत्तेसारख्या पोटभरूंच्या समाजांत होणार ! शेक्सपिअर सारखे कवी अथवा हिंदुस्थानांतील कालिदासासारखे कवी,

तानसेनासारखे गवई, उत्तम चित्रकार, वगैरे गुणी लोक राजाश्रय अथवा अभिजनांचा आश्रय यामुळेंच उदयास येतात. ती स्थिति लोकसत्तेंत नसल्यामुळें त्यांच्या उदयास अवसरच रहात नाहीं.

जर श्रीमंती व श्रेष्ठ लोकांची करमणूक एवढाच सुसंस्कृतीच्या कलांना आधार असता, तर वरील आक्षेप खरा झाला असता. परंतु वस्तुस्थिति तशी नसुन वरील गोष्टींनीं जरी त्या कलांच्या उदयास मदत होते, तरी पण त्यांचा मुख्य आधार मनुष्यस्वभावांतच रूढ आहे असें दिसून येईल. गायनकला ज्यांना जन्मतःच प्रिय नाहीं असे लोक किती सांपडतील? उत्तम चित्र पाहून ज्यांना आनंद होत नाहीं असे पाषाणहृदयी किती सांपडतील? 'केषां नैषा कथय कविताकामिनी कौतुकाय? 'कविता-सुंदरी कोणाच्या कौतुकास पात्र होणार नाहीं, असा कवीच प्रश्न करितात. जर या कलांच्या अभिरुचीचें बीज मनुष्यस्वभावांतच आहे, तर मनुष्यास ज्या स्थितींत पूर्ण मतस्वातंत्र्य अथवा कृतिस्वातंत्र्य आहे त्या समाजस्थितींत त्यांना वरील कलांच्या अभिवृद्धीला उत्तेजन देण्यास काय हरकत आहे? आपल्या गुणांच्या उत्कर्षानें लोकाश्रय संपादन करण्यास लोकसत्तेंत अवसर रहात नाहीं असें नाहीं. आपआपला व्यवसाय करण्याचें कर्तव्य श्रीमंत, गरीब, लहान, थोर, वगैरे सर्वांवरच लोकसत्तेंत पडतें हें जरी खरें आहे, तरी पण तें सर्वांना सारख्याच प्रमाणानें आणि सारख्याच मेहनतीनें करावें लागतें असें नाहीं. सांपत्तिक दृष्टीनें कमीअधिकपणा हा तींतहि राहणारच. मग लोकसत्तेंतील श्रीमंतांनाहि या कलांना उदार आश्रय देण्यास कांहीं कायद्यांचा अथवा समाजाचा प्रतिबंध नाहीं! अमेरिकेसारख्या देशांतील वस्तुस्थिति पाहतांहि यांचें प्रत्यंतर मिळतें. शिवाय अभिजनसत्तेंतील धनिक लोकांचें उदाहरण लोकसत्तेंतील धनिकांच्या डोळ्यापुढें असण्यानें त्यांनाहि स्फूर्ति होते. किंबहुना अशा विद्यांचा शास्त्रीय रीतीनें सांगोपांग अभ्यास

करण्यासाठीं विद्यालयेंहि अमेरिकेसारख्या देशांत आहेत. तेव्हां याहि दृष्टीनें लोकसत्ता आक्षेपार्ह ठरत नाहीं.

येणेंप्रमाणें लोकसत्तेवर जितक्या निरनिराळ्या दृष्टींनीं जितके आक्षेप येण्यासारखे आहेत, त्या सर्वांचें परीक्षण आपण केलें आहे. त्यांत लोकसत्ता राज्यशासनाच्या व समाजव्यवस्थेच्या इतर सर्व पद्धतींहून श्रेष्ठ ठरते, असें आपणास आढळून आलें आहे. मागें दुसऱ्या परिच्छेदांत सुधारणेचें जें तत्त्व प्रतिपादन केलें आहे, त्या तत्त्वाला अनुसरूनच लोकसत्तेचा उद्गम असल्यामुळें, शास्त्रीय रीत्याहि ही सुधारणेच्या मार्गांतील इतर पद्धतींच्या पुढील पायरी ठरते; कारण व्यक्तिस्वातंत्र्याची वाढ हें जें सुधारणेचें मुख्य चिन्ह, तें या पद्धतींतच उत्तम व्यक्त होतें. सर्व धर्मांत दरेक मनुष्यास आपली उन्नति आपल्या स्वतःच्याच मार्गानें करून घेण्याची मोकळीक ठेवणारा धर्म ज्याप्रमाणें त्यांतील व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या दृष्टीनें श्रेष्ठ होय, सर्व सामाजिक पद्धतींत व्यक्तीला पूर्ण आचारस्वातंत्र्य देणारी व्यवस्था जशी समाजरचनेच्या दृष्टीनें श्रेष्ठ होय, त्याचप्रमाणें राजकारणांतहि दरेक व्यक्तीला, आप-आपल्या वैयक्तिक मतांचें प्रतिबिंब आपल्या राज्यव्यवस्थेवर ज्या पद्धतींत अनियंत्रित रीतीनें पाडतां येतें ती राज्यव्यवस्थाहि श्रेष्ठ होय, असें स्पष्ट होतें. तो लाभ ज्या मानानें अभिजनसत्ताकपद्धतींत मिळतो, त्यापेक्षां फार अधिक प्रमाणानें लोकसत्तेंत मिळत असल्यामुळें, अर्थांतच् ती पहिली-पेक्षां अधिक श्रेष्ठ व श्रेयस्कर होय. शारीरिक, मानसिक, सांपत्तिक, अथवा धार्मिक, कोणत्याहि विषयांत बाह्य उपाधींचा विरोध हाच उन्नतीला प्रतिबंधक असतो. तो नाहींसा झाल्यावर मानवी प्रगतीची वाढ झपाट्यानें होते. सृष्टीच्या स्वभावधर्माची उपाधि आणि समाजाच्या बहुमताची उपाधि, या उपाधी कांहीं झालें तरी राहणारच. परंतु निदान, या अपरिहार्य उपाधीशिवाय आणखी कृत्रिम उपाधी

तरी कोणत्याहि समाजांत न राहणें हें अर्थातच प्रगतीच्या दृष्टीनें अधिक हितकर आहे. म्हणून, एकंदरीनें विचार करितां मानवी आयुष्यांतील श्रेयःसाधन प्राप्त करून देणारी लोकसत्ताक पद्धति सर्व पद्धतींना आदर्शभूत आहे हें उघड आहे. एडमंड बर्क यानें अनुशासनाच्या सर्वोत्तम राज्यपद्धतीचें उदात्त स्वरूप कसें असलें पाहिजे या विषयीं वर्णन असें केलें आहे कीं, 'तीमधील राज्यव्यवस्था म्हणजे तात्कालिक व नश्वर लाभाच्या प्राप्त्यर्थ केलेली भागीदारी नसून, ती म्हणजे भौतिकशास्त्रें, कलाकौशल्य, सद्गुणांचा विकास, इत्यादि सर्व प्रकारच्या पूर्णत्वासाठीं जमलेलें देश-बंधुत्व होय.' * ही कसोटी लोकसत्तेंतच खरी ठरते म्हणून ती पद्धति सर्वश्रेष्ठ होय, असें निष्पन्न होतें.

---

* A State is not a partnership in things subservient only to the gross animal existence of a temporary and perishable nature; but a partnership in all sciences, in all arts, in every virtue and in all perfection, Burke.

श्री.

चतुर्थ परिच्छेद.

उपसंहार.

प्रकरण पहिलें.

पूर्ववृत्त.

संस्कृतिशास्त्राचीं तत्त्वें शोधून काढण्याचीं प्रमाणें कोणकोणतीं मानिलीं जातात, व त्यांपैकीं सत्यप्रमाण कोणतें याचा विचार केल्यावर, सुधारणारूपी साध्याची आपण मीमांसा केली. त्या साध्याचें लक्षण काय, त्या साध्याला पोहोंचण्याचा उपाय कोणता, वाटेंत कोणत्या अडचणीनें आपल्या गतीचें नियमन होतें, व तें नियमन नाहींसें करून मार्ग सुरळीत कसा करावा, याबद्दल विवेचन आपण केलें. नंतर या निश्चित झालेल्या तत्त्वमीमांसेप्रमाणें मनुष्यमात्राच्या सर्वांगी कृतीचें परीक्षण करून त्याच्या निरनिराळ्या व्यवसायांत व व्यवहारांत त्या तत्त्वांची अंमलबजावणी कशी होते, याचें सूक्ष्म अवलोकन त्या त्या व्यवसायांच्या चिकित्सेनें आपण केलें. याप्रमाणें संस्कृतिशास्त्राचीं जीं प्रमेयें आपल्याला शास्त्रशुद्ध वाटतात त्यांचा अभ्यास आपण केला.

परंतु त्याचबरोबर इतर मीमांसकांचीं या विषयावद्दलचीं प्रमेयें काय आहेत हें पण आपण पाहिल्यास, तुलनेनें आपल्या सिद्धांतांचें निरीक्षण करण्यास आपल्यास ठीक पडेल, पूर्वीच्या विवेचकांनीं आप-

आपल्या मताप्रमाणें जे सिद्धांत निश्चित केले आहेत, ते कोणत्या तत्त्वावर केले आहेत हें अवलोकिलें असतां तें तत्त्व बरोबर आहे किंवा नाहीं हें समजेल, नसल्यास त्यांत काय दोष आहेत यांचेंहि ज्ञान आपणास होईल, व या सर्व विवेचनानें आपल्या विचारपरंपरेंतहि चुकी असल्यास ती शोधून काढणें सुलभ होईल. यासाठीं या सुधारणा-शास्त्राच्या कल्पनेचें पूर्ववृत्त काय आहे तें आपण आतां तपासूं.

कोणत्याहि राष्ट्राचा, देशाचा, समाजाचा, अथवा संस्थेचा इतिहास लिहिणारे लोक पुष्कळ असतात. परंतु घडलेल्या गोष्टींची नोंध अथवा रसभरित वर्णन या रूपानें इतिहास लिहिल्यानें तत्त्वविवेचनाला कांहीं मदत होत नाहीं. घडलेल्या गोष्टींच्या मूळाशीं असलेलें तत्त्व शोधून काढल्याशिवाय ती नोंध पुढील पिढीला कांहीं धडा घालून देण्याच्या कामीं निरुपयोगी आहे. रोग्याला ताप येतो, डोकें दुखतें, पोट दुखतें, वगैरे लक्षणांच्या नुसत्या यादीवरून औषधयोजना करितां येणार नाहीं. रोगाचें निदान करून तो ताप ऊष्णाचा आहे किंवा थंडीचा आहे, दोषी आहे किंवा साधा आहे, वगैरे गोष्टींचें मूळ ठरविल्या-शिवाय केलेली चिकित्सा केवळ निरुपयोगीच नव्हे तर प्रसंगविशेषीं विघातक होते. वकीलीच्या धंद्यांत दोन्ही पक्षकारांतर्फे पुष्कळ पुरावा रूजू केला जातो; त्यांत दरेक पक्षाची आपली बाजू सिद्ध करण्याची एक विचारदृष्टि असते. त्या दृष्टीनें त्या पुराव्याचें अवलोकन न केल्यास त्यांत संगति बिलकूल दिसणार नाहीं, व कामाचा निर्णय करणें दुष्कर होईल. त्याचप्रमाणें इतिहासांतील गतगोष्टींची चिकित्साहि कोणत्या तरी तत्त्वाच्या अनुरोधानें करावी लागते. त्या तत्त्वाप्रमाणें बाकींच्या सर्व गोष्टींची परस्परांशीं संगति लावून दाख-विली पाहिजे.

अशा रीतीनें संस्कृतिशास्त्राची चिकित्सा आजपर्यंत ज्या थोड्या

विवेचकांनीं केली आहे, त्यांच्या मतांचा आतां आपण विचार करूं. अशा विवेचकांत कॉंत हा अग्रेसर आहे. त्याच्या **जनताधर्माचें** व समाजरचनेच्या कल्पनेचें सविस्तर वर्णन मागील प्रकरणांतून आलेलेंच आहे. त्यावरून **जनतेचें** चैतन्ययुक्त एकत्त्व हें सुधारणेंतील आद्यतत्त्व आहे, तिची गुरुकिल्ली आहे असें त्यानें ठरविलें आहे. भौतिकशास्त्रांच्या प्रगतीची उत्कृष्ट मीमांसा करून धर्मकल्पनांच्या उत्क्रांतीशीं त्यांचा संबंध काय आहे याचें सुंदर विवेचन त्यानें केलें आहे. त्याचप्रमाणें धार्मिक कल्पनांवर समाजांतील उच्चनीच पोटविभागांची रचना कशी अवलंबून आहे हेंहि पण त्यानें दाखविलें आहे. परंतु त्याचा मुख्य दोष म्हणजे आधिभौतिक तत्त्वाला त्यानें दिलेलें अवास्तव महत्त्व होय. आधिभौतिक विचारसरणीची धांव कशी मर्यादित आहे, व त्या विचारसरणीलाच धर्मत्त्व देण्याचा त्याचा प्रयत्न कसा फसला आहे हें आपण पाहिलेंच आहे. जगताचें आदिकारण काय असूं शकेल, तें असण्याला लागणारे अवश्य गुणधर्म आपण उत्पन्न केलेल्या कृत्रिम उपास्यांच्या अंगीं आहेत किंवा नाहीं, मनुष्याच्या स्थूल व सूक्ष्म देहाच्याहि पलीकडे कांहीं अविनाशी तत्त्व आहे किंवा नाहीं, वगैरे गोष्टींचा त्यानें केलेला विचार सदोष व अपूर्ण आहे. त्यामुळें धर्मकल्पनांची तत्त्वज्ञानाशीं कशी संगति लागते हें त्याला दाखवितां आलें नाहीं. तसेंच आधिभौतिक गोष्टींना त्यानें जास्त महत्त्व दिलें, परंतु आधिभौतिक परिस्थितीचा विचार करावा तसा त्यानें न केल्यामुळें आपण ठरविलेल्या नमुनेदार स्थितीप्रत जाण्याला समाजाला वर्तमान परिस्थितीचें लोढणें कसें आडवें येतें व तें दूर कसें करावें हें त्यानें सांगितलें नाहीं. कारण, त्यानें म्हटलें म्हणून त्याच्या म्हणण्याप्रमाणें आज युरोपांत वर्णव्यवस्था थोडीच अमलांत येणार आहे ? तेव्हां शक्याशक्यतेचा म्हणजेच परिस्थितीचा

विचार त्यानें बरोबर केला नाहीं असेंच होतें; व यामुळें धर्म, राजकारण, समाजरचना इत्यादि मानवी व्यवसायांत एकाच तत्त्वाचें आविष्करण कसें होतें हें थेटपर्यंत दाखवून सर्वांची संगति त्याला लावतां आली नाहीं. मानसशास्त्राच्या नियमांचा उपयोग जरी त्यानें बराचसा केला होता, तरी पण अखेरपर्यंत तो चालूं न ठेविल्यामुळें मनुष्याचें मन जनतेसारख्या सदोष, अपूर्ण व विसंगत कल्पनेला देवता मानून तिची उपासना कशी करूं लागेल या विषयींची शंका त्याच्या मनाला आली नाहीं. तात्पर्य हें कीं, सुधारणाशास्त्राच्या कांहीं नियमांनीं मनुष्यजातीच्या गतिस्थितीची चिकित्सा करण्याच्या उपक्रमाचा पहिला मान जरी त्यानें संपादन केला आहे, तरी त्या विचारसरणींतील सर्व दुव्वे एकमेकांशीं जोडून त्याला दाखवितां न आल्यामुळें त्याचा उपक्रम अपूर्ण राहिला.

त्याच्या नंतर गिझो या लेखकाचा विचार आपण करूं. त्यानें लिहिलेल्या "सुधारणेच्या इतिहासांत" निरनिराळ्या सामाजिक, धार्मिक, व राजकीय संस्थांचें वर्णन त्यानें फार बहारीचें केलें आहे, व या संस्थांच्या परस्परांवर होणाऱ्या आघातप्रत्याघाताचा परिणाम सुधारणेवर कसा होतो, हें त्यानें अनेक उदाहरणांनीं दाखविलें आहे. रोमच्या सत्तेचा नाश झाल्यावर, ज्यांना रानटी लोक (Barbarians) म्हणतात, त्या जर्मन लोकांच्या पूर्वजांनीं रोमच्या साम्राज्यांतील अनेक प्रदेश पादाक्रांत केले येथपासून आरंभ करून रोमन धर्मसंस्था, रोमन नगररचना, रोमन राजनीतिशास्त्र, रोमन समाजरचना, वगैरेंच्या इतिहासाच्या अनुरोधानें या संस्थांचें रूपांतर पुढील काळांत कां व कसें झालें हें त्यानें दाखविलें आहे. पुढें कालांतरानें या संस्थाचें स्वरूप बदलून 'फ्यूडल सिस्टीम' चा उदय कसा झाला हें दाखवून, तिचीच पुढील परिणति निष्प्रतिबंध राजसत्तेंत पुन्हां कशी झाली हें त्यानें वर्णिलें आहे.

तसेंच, धर्माच्या बाबतींत आचारभागावर भिस्त ठेवून धर्मतत्त्वें विसरल्यामुळें ख्रिस्ती धर्माला अवनत स्थिति कशी आली, व त्यामुळें ल्यूथरच्या धर्मसुधारणेला अवसर कसा सांपडला यार्चेहि त्यानें विवेचन केलें आहे. परंतु, याप्रमाणें निरनिराळीं रूपांतरें दाखवितांना तीं ज्या कांहीं तत्त्वांवर घडून आली असतील त्यांचें स्वतंत्ररूपानें कथन गिझोनें केलें नाहीं. एखाद्या पदार्थसंग्रहालयांत असंख्य वस्तू आणिल्या व त्यांची वर्गवारी केली, तरी पण त्या वर्गीकरणाचें तत्त्व जर त्याबरोबरच नमूद केलें नाहीं तर ज्याप्रमाणें पदार्थसंग्रहालयापासून प्रेक्षकांना जें ज्ञान प्राप्त व्हावें अशी अपेक्षा असते तें होत नाहीं, त्याचप्रमाणें गिझोची स्थिति झाली आहे. त्यानें सुधारणेचा नुसता 'इतिहास' लिहिला खरा; परंतु तिचा 'तत्त्वनिर्णय' केला नाहीं. त्याच्या लेखनानें तसा तत्त्वनिर्णय करण्यास भरपूर व विस्तृत माहिती मिळाली एवढा फायदा मात्र त्याच्या 'इतिहासाचा' झाला.

वरील लेखकाप्रमाणें बकल यानेंहि एक 'सुधारणेचा इतिहास' लिहिला आहे, त्यांत त्यानें गिझोची उणीव भरून काढिली आहे. आधिभौतिकशास्त्रांच्या प्रगतीला त्यानें सुधारणेचे "नियामक तत्त्व" ठरवून, त्या धोरणानें त्यानें आपल्या इतिहासांत चिकित्सा केली आहे. त्याच्या लेखांत विशेष हा आहे कीं, मागील दोन्ही लेखक पौर्वात्य देशांना जे अगदींच विसरले होते, तसा हा न विसरतां त्यानें त्यांच्या स्थितीचा विचार आपल्या मतें केला आहे. अर्थात् असंस्कृत अथवा बिनसुधारलेले हा शिक्का त्यांच्यावर त्यानें मारला आहे हें सांगणें नकोच! त्याच्या मतें सृष्टींतील जीं अजस्र पंचमहाभूतें आहेत, त्यांच्या स्वरूपाला भिऊन पोर्वात्यांनीं त्यांचें दास्यत्त्व अथवा सेवा कबूल केली, त्यामुळें त्यांच्या धार्मिक विचारसरणींत त्या पंचमहाभूतांना त्यांच्या देव्हाऱ्यांत स्थान मिळालें. अजून पर्जन्यासाठीं यज्ञ करणारे, पृथ्वीची

पूजा करणारे, जलसंचयांना तीर्थें मानून देवत्त्वबुद्धीनें त्यांची भक्ति करणारे लोक हिंदुस्थानांत आहेत, यांचें कारण ते या सृष्टीच्या रूपांना भ्याले, असें बकलचें मत आहे. या धर्मसमजुतींप्रमाणेंच या सृष्टीच्या दास्यत्त्वाचा परिणाम त्यांच्या परिस्थितीवरहि झाला. पाश्चात्यांचा सहवास होईपर्यंत भौतिक सुधारणेचें सर्व साहित्य त्यांना अपरिचित होतें. आगगाड्या, तारायंत्रें, टेलिफोन वगैरे सुखाचीं वृद्धि करणारीं साधनें त्यांना माहित नसल्यानें, ते सुधारणेच्या शिडीवर चढूं शकले नाहींत. याच्या उलट, पाश्चात्यांनीं पंचमहाभूतांना आपले दास बनविल्यामुळें त्यांची सेवा आपण न करितां त्यांना आपली सेवा करण्यास भाग पाडलें. यामुळें पूर्वोक्त सुखाचीं सर्व साधनें त्यांना प्राप्त करून घेतां येऊन, सुधारणा त्यांच्या हस्तगत झाली, धर्मवेड व लोकभ्रम नाहींसे झाले, आर्थिक संपत्ति वाढली, राजनीति सुधारली, व अशा रीतीनें त्यांना श्रेष्ठस्थिति प्राप्त झाली. हेंच तत्त्व इतिहासांतील सर्व प्रसंगांना लागूं करून त्यानें सुधारणेचें विवेचन केलें आहे.

या विचारसरणींतील चूक आधिभौतिक शास्त्रांच्या प्रामाण्यावरील प्रकरणांत दाखविण्यांत आलीच आहे. भौतिकशास्त्रें परिमित आहेत, सूक्ष्म अशा मनाचा व त्याच्या गतिस्थितीचा अजमास त्यांना लागत नाहीं, मानसशास्त्राच्या अभ्यासाशिवाय धर्म, राजकारण, वगैरे मानवी व्यापारांच्या प्रेरक हेतूंचा बोध होत नाहीं. वगैरे सिद्धांत आतां निश्चित झाले आहेत. परंतु बकलची दृष्टि इतकी संकुंचित झाली आहे कीं, त्याला मानवी व्यवहाराचीं हीं सर्व अंगें केवळ अनवश्यकच नव्हे तर अहितकारक वाटतात. ज्या धर्माच्या योगें चित्ताला शांति मिळते, मनुष्यांच्या निरंतर उच्चगमन करणाऱ्या मनोवृत्तींना विश्रांतिस्थल मिळतें, तो धर्म म्हणजे बकलला 'निवळ चित्तभ्रम' वाटतो. राजकारणांतील श्रेष्ठ नैतिक तत्त्वांना तो 'मनुष्यजातीचा

मूर्खपणा व तो सुधारण्यासाठीं केलेल्या चुका ' या शिवाय दुसरें विशेषणच देत नाहीं. त्याच्या मतें वाङ्मय म्हणजे ' लोकांची दिशाभूल होण्यासाठी लबाड लोकांनीं खरडलेला मजकूर होय. ' फार काय, तो म्हणतो, ' नीतिशास्त्रानें सुद्धां जगांत फायद्यापेक्षां तोटेच अधिक केले आहेत, कारण त्याचा आधार घेतल्यानें धार्मिक व राजकीय गोष्टींत हटवादी लोकांना अवास्तव महत्त्व येऊन त्यांच्या मतांचा जनतेवर अनुकूळ परिणाम होतो. ' जगांत भौतिकशास्त्रें हीच काय ती सुधारणेची गुरुकिल्ली आहे, असें त्याचें स्पष्ट मत आहे. इतक्या विषदिग्ध दृष्टीच्या मनुष्याला जगांतील वस्तुस्थितीचें व तिच्या अंतर्यामी तत्त्वांचें सत्यज्ञान झालें नाहीं यांत आश्चर्य तें काय ?

यानंतरची संस्कृतिशास्त्राची मीमांसा कार्लाइलनें केली आहे. त्यानेंहि सुधारणेचें नियामक तत्त्व काय आहे तें शोधून काढण्याचा यत्न केला आहे. परंतु त्याचा निर्णय बकलच्या अगदीं विरुद्ध दिशेकडे गेला आहे. दोघांच्या निर्णयांत ध्रुवभेदाइतकें अंतर पडलें आहे. कार्लाइलच्या मतें सृष्टीचें आधिभौतिक रूप हा केवळ सत्यवस्तूवरील मुलामा आहे; हा केवळ बाह्य वेष आहे. आपल्या अंगावरील कपडे म्हणजे ज्याप्रमाणें आपण नव्हे, त्याचप्रमाणें जगांत अनुभवास येणारें पदार्थांचें रूप हेंहि सत्य नव्हे. आपल्या देहाच्या आंत प्रेरक वस्तु निराळीच आहे. ती वस्तु, तें आत्मतत्त्व, हेंच कायतें सत्य असून त्याला जगाच्या उपाधींत पडावें लागल्यामुळेंच केवळ बाह्यरूप आलें आहे. जगाची अशा प्रकारची अत्यंत सुंदर मीमांसा आपल्या ' सार्टर रिझार्टस ' ग्रंथांत त्यानें केली आहे, व अर्धवट विनोदानें आपल्या ग्रंथाला त्यानें ' कपड्यांची नीतिमीमांसा ' असेंच उपनांव दिलें आहे. त्याचीं मतें आर्यतत्त्वज्ञानाच्या वेदांतमताशीं बरींचशीं जुळतात. ज्या अर्थी, त्याच्या मतें शरीरधारणासारख्या बाह्य उपाधीशिवाय

आत्मतत्त्वाला प्रकटच होतां येत नाहीं, त्या अर्थीं तें आत्मतत्त्व विभूति रूपानें सर्वांत अधिक शुद्ध स्थितींत व्यक्त होतें, व त्या विभूतीच्या उपदेशाचें अवलंबन केल्यानेंच समाज सुधारणेच्या मार्गानें जाऊं शकतो. या त्याच्या श्रेष्ठ पुरुषाच्या कल्पनेचें पृथक्करण केल्यास त्यांत बकलच्या मताप्रमाणें भौतिकशास्त्रांत प्रावीण्य मिळविलेल्या लोकांना बिलकूल जागा मिळालेली नाहीं; तर ल्यूथर, महंमद, गटे, वगैरे सारख्या अध्यात्मतेजानें झळकणाऱ्या, व जगतांतील नश्वर काजळीचा त्याग करून आत्मतत्त्वाच्या चिरंतन ज्योतीकडे चिताची एकाग्रता करणाऱ्या वैराग्यवान् पुरुषानांच तेवढा या प्रभावळींत बसण्याचा मान त्यानें दिला आहे.

मानवी आयुष्याचें अंतिम साध्य या दृष्टीनें कार्लाइलची मीमांसा अनुपम आहे. परंतु दरेक मनुष्यास अतरिक्षांत स्वैरसंचार करणाऱ्या चंडोल पक्ष्याप्रमाणें अध्यात्माच्या अफाट अवकाशांत भराऱ्या मारण्याचें मानसिक अथवा नैतिक सामर्थ्य नसतें. जगांतील बहुतेक मनुष्यें पायांत वाळा अडकविलेल्या पाळीव कबुतराप्रमाणें परिस्थितीच्या शृंखलेनें बांधले गेलेले असतात, व अशाच बहुतेक लोकांचा मिळून समाज बनलेला असतो. त्यामुळें ऐहिक सुधारणेच्या दृष्टीनें कार्लाइलच्या मीमांसेच्या महत्त्वाला उणेपणा आला आहे. जगांत कौटुंबिक, आर्थिक, सामाजिक, राजकीय, वगैरे सर्व प्रकारचे संबंध मनुष्याला असतात, त्यांच्या होणाऱ्या परिणामांची चिकित्सा कार्लाइलनें विशेष केली नाहीं. आधिभौतिकाचा अध्यात्माशीं काय संबंध आहे, एकांतून दुसऱ्यांत कसें जावें, वगैरेचें विवेचन त्यानें केलें नाहीं. संस्कृतिशास्त्राच्या सोपानाच्या सर्वांत खालच्या पायरीचीच चिकित्सा बकलनें केली, तर कार्लाइलनें सर्वांत वरचीची केली; तथापि दोघांचीहि चिकित्सा अपूर्ण राहिली.

ही अपूर्णता काढून टाकण्याचा फार मोठा प्रयत्न हर्बर्ट स्पेन्सरनें

केला आहे. विश्वांतील सर्व पदार्थांच्या सर्व कालीं होणाऱ्या गतिस्थितीचें सशास्त्र विवेचन करण्याची अफाट महत्त्वाकांक्षा त्यानें बाळगिली, व आपल्या (System of philosophy) 'तत्त्वज्ञानपद्धति' मध्यें तें विवेचन उत्क्रांतितत्त्वाच्या अनुरोधानें त्यानें केलें आहे. या तत्त्वाची मूलसूत्रें मागें देण्यांत आलींच आहेत, त्यांची पुनरुक्ति करण्याचें प्रयोजन नाहीं. त्याच्या मतें सर्व कोटींतील सृष्टपदार्थांना उत्क्रांतीचा एकच कायदा लागू होतो. हजारों प्रकारच्या वनस्पती, कृमिकीटकादि क्षुद्र जीव, हस्त्यश्वादि अधिक समजुतीचे प्राणी, व अखेर बुद्धिविशिष्ठ मानवजाति, या सर्वांची गति उत्क्रांतितत्त्वाच्या नियमानेंच चालते. एकविध रूपाचें बहुविध रूप व्हावें, विकीर्ण अथवा अनिश्चिताला निश्चिततेचें रूप यावें, असंबद्ध पदार्थ सुसंबद्ध व्हावेत, या प्रक्रियेनें सर्व पदार्थ उन्नतीच्या मार्गानें चालले आहेत, असें त्याचें प्रतिपादन आहे. आंत फक्त जीवनरस अथवा बल्क असलेल्या अंड्याचें एकविध रूप जाऊन त्याला पिल्लाचें इंद्रिययुक्त रूप यावें, एखाद्या गवताच्या काडीसारखें सरळ व सोपें रूप धारण करणारा कृमि, हा पंख, पाय, डोकें, डोळे इत्यादि अवयवांनीं युक्त असा पतंग व्हावा, मर्कटरूपाची विरूपता जाऊन तो सुंदर मनुष्य व्हावा, हे सर्व खेळ त्याच्या मतें एका उत्क्रांतितत्त्वाचेच आहेत. याच्याहि पुढें, रानावनांतून पशूसारखीं एकटीं फिरणारीं मनुष्यें संगतिप्रिय होऊन त्यांचें एक कुटुंब व्हावें, अनेक कुटुंबें मिळून त्यांचा लहानसा वर्ग (tribe) व्हावा, अनेक वर्गांच्या एकीकरणानें राष्ट्र अथवा समाज व्हावा, या सर्वांत एकविधतेची बहुविधताच झालेली अनुभवास येते. याप्रमाणें जगांतील सर्व पदार्थांचे व्यापार उत्क्रांतितत्त्वावर चालतात अशी स्पेन्सरची मीमांसा आहे. परंतु मानवी समाजाच्या अखिल संस्कृतीला त्यान आपल्या उत्क्रांतितत्त्वाचा एक पोटभाग बनविल्यामुळें, अर्थात त्या भागाचें स्वतंत्र विवेचन त्यानें केलें नाहीं.

याचा अर्थ असा कीं, मनुष्याच्या व्यवसायाचीं अंतर्गत तत्त्वें काय आहेत, व कोणत्या तत्त्वांवर समाज, धर्म, अथवा राष्ट्र यांची रचना होते, त्या तत्त्वांपैकीं कोणतीं तत्त्वें बरोबर आहेत व कोणतीं चुकीचीं आहेत याचा स्पेन्सरनें विचारच केला नाहीं. मनुष्यप्राण्याची कृति सहेतुक असते, व समाजांतील त्याचें वर्तनहि अर्थात् कांहीं तरी विशेष हेतूंनीं प्रेरित असेंच असतें. तर त्या हेतूंप्रमाणें फळ आचरणानें मिळेल किंवा नाहीं याचा विचार समाजचिकित्सेंत जरूर झाला पाहिजे. तो न झाल्यामुळें तात्त्विक दृष्टीनें त्याच्या विचारांना कितीहि महत्त्व असलें तरी व्यवहाराच्या दृष्टीनें ते निष्फळ आहेत असेंच म्हणावें लागतें.

आणखीहि एक दोष स्पेन्सरच्या विचारांत आढळतो. तो हा कीं, स्पेन्सरची मीमांसा केवळ भूतसृष्टीलाच लागूं आहे. दृश्य अथवा स्थूल वस्तूंची उत्क्रांति कशी होते एवढेंच दाखविण्याचा त्याचा प्रयत्न आहे. त्यामुळें सूक्ष्मसृष्टि व अतींद्रिय वस्तू यांच्याबद्दल स्पेन्सरच्या विचारांत कांहीं ज्ञानप्राप्ति होत नाहीं. हा कमीपणा हेगेल या जर्मन विवेचकानें भरून काढण्याचा प्रयत्न केला. त्यानें सृष्टीच्या स्थूल रूपाकडे विशेष लक्ष न देतां मनःसृष्टीकडे अथवा विचारसृष्टीकडेसच (Thought-world) आपल्या विवेचनाचा ओघ त्यानें वळविला आहे. तथापि, या दोघांत एक प्रकारचें अपूर्व विचारसाम्य आहे. जें उत्क्रांतीचें तत्त्व स्पेन्सरनें स्थूलसृष्टीला लागूं केलें तेंच हेगेलच्या विचारसृष्टींत अनुभवास येतें. स्थूलाचें सूक्ष्म, साध्याचें अवघड, विसंगताचें सुसंगत रूप होतें, हाच नियम हेगेलच्या तत्त्वांत प्रमाण मानिला आहे. फरक एवढाच कीं, हेगेलच्या मतें मानसिक विचार हा सृष्टीचें आदिरूप आहे.

यन्मनसा ध्यायति तद्वाचा वदति। यद्वाचा वदति तत्कर्म करोति। यत्कर्म करोति तत्फलेन अभिसंपद्यते ।

म्हणजे, 'मनुष्य मनानें जो विचार करितो, तोच तो वाचेनें वदतो,

जें वाचेनें वदतो तेंच कर्म तो करितो, व जें कर्म करितो तेंच फल-रूपानें अनुभवितो, ' हाच हेगेलचा सिद्धांत आहे. यामुळें मनुष्यकृतीचेंच नव्हे तर स्थूलसृष्टीच्या रूपाचें मूळहि तो विचारशक्तींत आणून सोडतो. नुसत्या डोळ्यानें अव्यक्त दिसणारा (Nebulae) तारका-समूह ज्याप्रमाणें, मनुष्याची विचारशक्ति दुर्बिणीच्या साह्यानें उद्दीपित झाली असतां व्यक्त व अनेकविध होतो, व याला कारण मनुष्याच्या अंतःकरणांतील तीव्र जिज्ञासेचा विचार होय; त्याचप्रमाणें विचारशक्तीच्या तीव्रतेमुळें मनुष्य कलाकौशल्य, शास्त्रीय शोध, वगैरे अनेकविध सुखाचीं साधनें शोधितो. शेंवटीं, भौतिक साधनांच्या सुखोपभोगानें तृप्ति न होण्याची अवस्था प्राप्त झाल्यावर त्याच विचारशक्तीमुळें मनुष्य आत्मचिंतनाच्या मार्गे लागून

य स्त्वात्मरतिरेवः स्यात् आत्मतृप्तश्च मानवः ।
आत्मन्येव च संतुष्ट स्तस्य कार्यं न विद्यते ॥

अशा स्थितीप्रत जातो, अशी हेगेलची मीमांसा आहे.

हेगेल व स्पेन्सर या दोहोंची मीमांसा मिळून विश्वाच्या स्थूलसूक्ष्म रूपाची संपूर्ण चिकित्सा होईल. तथापि ज्या कारणांनीं स्पेन्सरची उपपत्ति सदोष आहे त्याच कारणांनीं हेगेलचीहि सदोष झाली आहे; व तीं कारणें स्पेन्सरवरील टीकेंत म्हटल्याप्रमाणें दोन आहेत. एकानें आपल्या उपपत्तींत सर्व स्थूलसृष्टि आक्रमिली, तर दुसऱ्यानें तिचें आदिकारण म्हणून विचारसृष्टीला हात घातला. तथापि दोघांच्या उद्योगाचा व्याप फार मोठा असल्यामुळें मानवी संस्कृतीच्या परिमित विषयाचें विवेचन साक्षेपानें करण्याचें काम दोघांचेहि हातून झालें नाहीं. दुसरा दोष हा कीं, स्पेन्सरनें फक्त स्थूलसृष्टीची चिकित्सा केली, तर हेगेलनें सूक्ष्मसृष्टीची केली; मिळून दोघांचीहि चिकित्सा एकदेशीयच झाली. स्थूल व सूक्ष्म, आधिभौतिक व आध्यात्मिक या दोन्ही दृष्टींनीं मानव-

जातीची सुधारणा कसकशी होत गेली व या दोन्ही दृष्टींचा परस्पर-संबंध काय आहे, याची सांखळी जुळवून दाखविण्याचें काम स्पेन्सर प्रमाणेंच हेगेलच्याहि हातून झालें नाहीं.

याप्रमाणें मानवीप्रगतीचें कोडें उलगडण्याचा प्रयत्न पाश्चात्य विवेचकांनीं कसा केला आहे याचें स्थूल अवलोकन केल्यावर जर आपण आर्यावर्तांतील विचारांकडे वळलों, तर या दृष्टीनें प्रयत्न इकडे झालाच नाहीं असें दिसेल. सर्व जगत् मिथ्या आहे, श्रेष्ठतत्त्व परब्रह्म आहे, व मनुष्याची जगतांतील वस्तूवरील खरेपणाची समजूत म्हणजे निवळ भास अथवा माया आहे, असें मानणाऱ्या विचारसरणींत मानवीव्यवहाराच्या चिकित्सेला अवकाश फारसा मिळाला नाहीं यांत आश्चर्य नाहीं. त्यांतूनहि राजनीतिशास्त्र, चातुर्वण्यप्रधान समाजरचनाशास्त्र, यज्ञयागादिपर कर्ममीमांसाशास्त्र, व्यवहारप्रकरणादि कायदेशास्त्र, उत्क्रांतिवादासारखी सृष्टीच्या उत्पत्तीची चिकित्सा करणारें वैशेषिकदर्शन, इत्यादि पुष्कळशा व्यावहारिक शास्त्रांवर अत्यंत अमूल्य व अपूर्व ग्रंथ प्राचीनकालीं लिहिले गेले आहेत. तथापि **मानवी संस्कृति** हाच एक मुख्य विषय कल्पून त्याचे समाजरचना, धर्मसाधन, राजकारण इत्यादि विभाग करून, त्या सर्वांत मनुष्यकृति काय धोरणानें चालते, या सर्वांचा परस्परांशीं संबंध काय आहे, व या सर्वांच्या संकलित परिणामामुळें समाजाचा उत्कर्ष अपकर्ष कसा होतो याचें साद्यंत विवेचन चिकित्सक पद्धतीनें केलेलें आढळत नाहीं. यार्चे कारण उघड आहे. प्रसंगवशात् पूर्वोक्त व्यावहारिक शास्त्रांचा अभ्यास केला गेला असला, तरी त्यांच्याच्यानें त्रिकालसत्य अशा तत्त्वज्ञानाची बरोबरी होणें शक्य नाहीं. दोन्ही शास्त्रांची भूमिकाच भिन्न आहे, अशी इकडील समजूत आहे. जगत् सत्य मानलें तर वरील शास्त्रांना महत्त्व द्यावें; परंतु जग असत्य मानण्याइतकी आत्मिक उन्नति झाल्यावर नश्वर वस्तूंची चिकित्सा

करण्याची मातब्बरीच काय, अशी आर्यावर्तातील प्राचीन विचारसरणी असल्यामुळें, "श्वानं युवानं मघवानम्" अशा भिन्नधर्मीय प्राण्यांचा एकत्र संग्रह जसा पाणिनीच्या सूत्राशिवाय कोणी करणार नाहीं, त्याचप्रमाणें या दोन भिन्न प्रकारच्या शास्त्रांचा एकत्र विचार करून मानवी संस्कृतीची चिकित्सा करण्याचा इकडे प्रयत्न केला गेला नाहीं. तथापि, अलीकडे पाश्चात्य विद्येच्या संसर्गानें स्थूलसृष्टीचा व मानवी व्यवहाराचा एकत्र विचार करण्याचें महत्त्व हिंदुस्थानांत कळूं लागून, त्यामुळें इकडील संस्कृतीचें पृथक्करण करण्याची इच्छा प्रबल झालेली दिसून येते. अशा वेळीं त्या चिकित्सेच्या कार्यांत मदत होण्यासाठीं तिच्यामधील मुख्य तत्त्वें कळणें अवश्य आहे. या दृष्टीनें या पुस्तकांत केलेल्या प्रयत्नाला महत्त्व आहे.

कोणत्याहि विषयाचा विचार सर्व बाजूंनीं झाला पाहिजे. आजपर्यंत झालेल्या चिकित्सेंत असा सर्वांगी विचार झाला नाहीं, असें या प्रकरणांत केलेल्या विवेचनावरून दिसून येईल. सुधारणेचीं तत्त्वें निश्चित करण्यास प्रमाणें अथवा साधनें काय आहेत याचा प्रथम विचार झाला पाहिजे; त्यानंतर त्या साधनानें तीं तत्त्वें निश्चित झाल्यावर ज्या साध्यस्थितीची आपण अपेक्षा करीत असतों तीकडेसच आपण चाललों आहोंत किंवा नाहीं हें समजण्यासाठीं त्याचें लक्षण अथवा स्वरूप आपल्याला समजलें पाहिजे; नंतर त्याच्या मार्गाचें ज्ञान होण्याची आवश्यकता आहे; मग त्या मार्गानें आपल्यापूर्वी गेलेल्या लोकांच्या कृतीची फोड करून आपण निश्चित केलेले नियम त्यांच्या कृतींत अनुभवास येतात किंवा नाहीं याचें परीक्षण केलें पाहिजे. अशा शास्त्रशुद्ध पद्धतीनें आजपर्यंत या विषयाचा अभ्यास न झाल्यामुळें, तशा पद्धतीनें केलेल्या या नवीन उपक्रमाला योग्य कारण व अवसर होता असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

प्रकरण दुसरें.

सुधारणेचें अचलस्वरूप.

आतांपर्यंत सुधारणाशास्त्रासंबंधीं केलेल्या विवेचनावरून जे सिद्धांत निघाले, ते विशदपणानें मांडल्यास अधिक बोधकारक होतील. सुधारणा अथवा संस्कृति म्हणजे समाजावर एकाच कालीं कार्य करणाऱ्या अनेक शक्तींचा संकलित परिणाम होय. त्या शक्ती कोणत्या व त्यांचे परिणाम समाजावर कसे होत असतात यांचें विस्तारपूर्वक विवेचन आतांपर्यंत झालेंच आहे. तेंच विवेचन संक्षिप्तरूपानें आपण अवलोकन करूं.

सुधारणेच्या घटकावयवांचें स्थूल वर्गीकरण केल्यास तें चार प्रकारचें होईल. प्रथम वर्तमान परिस्थिति, दुसरा भाग आधिभौतिक शास्त्रें, तिसरा भाग धर्म, व चवथा भाग तत्त्वज्ञान, असे सुधारणेच्या घटकांचे चार भाग पडतात. त्यापैकीं दरेकाच्या कार्याचें आपण पुनरालोचन करूं.

पहिला भाग वर्तमान परिस्थिति हा होय. कोणतीहि व्यक्ति अथवा कोणताहि समाज परिस्थितीनें बद्ध असतो, व म्हणून त्याच्या प्रगतीच्या चिकित्सेंत परिस्थिति हेंच सुधारणेचें 'नियामक तत्त्व' असतें. या परिस्थितीचा, त्या त्या अवस्थेंत असणाऱ्या समाजाच्या धार्मिक, नैतिक, राजकीय, वगैरे सर्व प्रकारच्या विचारसरणीशीं अत्यंत निकट संबंध असतो, व त्यामुळें परिस्थितीवरून त्या समाजाच्या उत्क्रांतीच्या अवस्थेची पूर्ण कल्पना येऊं शकते. भौतिक परिस्थितीमुळें राजकीय परिस्थिति निश्चित होते; या दोहोंच्या मिश्रणानें समाजरचना ठरते; व आर्थिक, राजकीय व सामाजिक परिस्थिति, या सर्व मिळून नैतिक अवस्थेला कारणीभूत होतात. देशाची हवा, भूपृष्ठभाग, लोकसंख्या, आणि मानव-

वंश, यांतच आद्यकालीं समाजाच्या भिन्न भिन्न पोटजातींतील विषमतेचें मूळ असतें. या पोटजातींतील परस्परांशीं असलेली स्पर्धा व त्या कारणानें त्यांचे होणारे झगडे यामुळें त्या पोटजातींत राजकीय व आर्थिक भेद पडतात. त्याचप्रमाणें त्या जातींना थोडेसें स्वास्थ्य प्राप्त झाल्यावर धंद्यामुळेंहि त्या जातींच्या समाजरचनेंत उच्चनीच भाव येतो. दिग्विजयानें व दुसऱ्यांचे मुलूख पादाक्रांत केल्यानें जेत्यांचा जित लोकांशीं स्वामीसेवक संबंध येतो, व त्यामुळें महाराजे, राजे, सरदार, दरकदार, मध्यवर्ग, मजूरवर्ग, गुलाम इत्यादि प्रकारची अधिक विषमता समाजांत निर्माण होते, व या विषम परिस्थितीमुळें वर वर्णिलेल्या भिन्न दर्जाच्या लोकांच्या साधनसंपत्तींतहि कमीअधिकपणा प्राप्त होऊन त्यामुळें त्या समाजाच्या रचनेंत श्रेष्ठ व कनिष्ठ कुळांत जन्मलेले, सुशिक्षित व अशिक्षित, श्रीमंत व गरीब, असे अधिक भेद पडतात. या सामाजिक भेदांमुळें समाजाच्या नीतिशास्त्रांतहि तफावत पडून, गरीबांची नीतिकल्पना निराळी व श्रीमंतांची निराळी, गरीबाचा जो गुन्हा ती श्रीमंताची लीला, अशी हीनस्थिति प्राप्त होते. इतकाच परिणाम होऊनहि ही परंपरा थांबत नाहीं. तर राष्ट्राचा अथवा समाजाचा प्राण, जीवनतत्त्व, म्हणून जी कांहीं एक सर्व श्रेष्ठ साध्यकल्पना असते,—जी कित्येक राष्ट्रांत आधिभौतिक स्वातंत्र्याची असेल तर दुसऱ्यांत अध्यात्मिक स्वातंत्र्याची असेल, एकांत कीर्तीची असेल तर दुसऱ्यांत परपीडाप्रधान असेल—ती कल्पनाहि अवनतीला जाते, व अखेर शुद्ध, श्रेष्ठ व सत्य नीतीच्या पायावर समाजाची उभारणी व्हावी किंवा पशुबलसत्तेवर व्हावी याचाहि निश्चय परिस्थितीनें होतो. याप्रमाणें सुधारणेचें पहिलें अंग जें परिस्थिति त्याचा परिणाम होतो.

या नंतरचा भाग म्हणजे भौतिक शास्त्रें होत. परिस्थिति हें सुधारणेचें नियामक तत्त्व असल्यानें तिच्यांत अनुकूल फरक घडून

येण्यानें अर्थांतच सुधारणेचा मार्ग अधिक सुलभ होईल. हा अनुकूळ फरक घडवून आणण्यार्चे बरेंचसें श्रेय भौतिक शास्त्रांना आहे. त्यांच्या योगानें घडून आलेले फायदे सर्वांच्या नित्य अनुभवांत असल्यानें त्यांचें सविस्तर वर्णन करण्याची अवश्यकता नाहीं. संक्षेपानें सांगावयार्चे म्हणजे या शास्त्रांच्या योगानें औद्योगिक सुधारणा होऊन मनुष्यांना सुखाचीं असंख्य साधनें प्राप्त झालीं आहेत, प्रत्यक्ष शारीरिक मेहनतीचें सर्व कार्य यांत्रिक क्रियेनें घडवून आणून किती तरी मानवी श्रम त्यामुळें वाचले आहेत, व त्यांना केवळ बुद्धिविषयक भार उचलण्याचीच आवश्यकता राहिली आहे. समाजांत शारीरिक मेहनत हलक्या दर्जाची मानिली जाते व त्यामुळें कृत्रिम भेद उत्पन्न होत असतात. परंतु मानवी श्रमाचें ओझें यंत्रांकडून वाहविण्याची ही क्रिया भौतिक शास्त्रांच्या मदतीनें जर अशीच अव्याहत रीतीनें चालूं राहिली, तर वर निर्देश केलेल्या कृत्रिम भेदभावार्चें मूळ नाहींसें होऊन सुधारणेच्या कामांत पुष्कळ साह्य होईल अशी आशा वाटते. या शास्त्रांमुळें समाजाच्या आर्थिक संपत्तींत अलोट भर पडत आहे, ही गोष्ट पाश्चात्य राष्ट्रांच्या उदाहरणावरून आतां आपल्या उत्तम परिचयाची झाली आहे. या शास्त्रामुळेंच हजारों निरनिराळे धंदे उदयाला आल्यामुळें मनुष्यांचा परस्परांशीं संबंध पुष्कळ वाढून शिष्टाचारांतहि भर पडली आहे, व यामुळें रानटी समाजार्चें एकविध स्वरूप जाऊन त्याच्या जागीं समाजाला सुसंकृत व अनेकविध स्वरूप प्राप्त झालें आहे.

परंतु, नुसती परिस्थिति अनुकूळ झाल्यानें सुधारणा घडून येत नाहीं. तर परिस्थितींत होणाऱ्या त्या फरकांचें एकमेकाशीं व श्रेष्ठकल्पनांशीं समीकरण व्हावें लागतें, हें आपल्याला कळून आलें आहे. तें समीकरणाचें कार्यहि बऱ्याच अंशीं भौतिकशास्त्रांनीं केलें आहे. बंदुकीची दारू याच शास्त्रांतील शोधामुळें अस्तित्वांत आली व तीमुळें

दुर्बलाच्या बलहीनतेचें बलवानाच्या शक्तीशीं समीकरण झालें. या समीकरणामुळेंच गुलामांसारख्या समाजाच्या एका मोठ्या विकल झालेल्या अवयवाला सामर्थ्य येऊन ती घातुक संस्था लयाला जाण्याचा कामीं मदत झाली आहे. त्याचप्रमाणें आगगाडी, तारायंत्र, ध्वनिवाहक यंत्र, छापखाने, इत्यादिकांमुळें ज्ञानाचा प्रसार अत्यंत सुलभ झाला व त्यामुळें अशिक्षितांच्या बुद्धिहीनतेचें अल्पसंख्याक सुशिक्षितांच्या विद्वत्तेशीं समीकरण झालें. अशा रीतीनें समीकरणाच्या क्रियेंतहि भौतिकशास्त्रांनीं साह्य केलें आहे.

यानंतर या शास्त्रांची कामगिरी म्हणजे समाजाच्या धर्मकल्पना सुस्थित करण्याची होय. चिन्हपूजा, एकदेवत्व, अनेकदेवत्व व या पुढें कॉंतच्या मताप्रमाणें सृष्टिसेवा अथवा पौर्वात्य तत्त्वज्ञानाच्या मतें परब्रह्मसिद्धि, या सर्व धार्मिक अवस्थांत, एकींतून दुसरींत रूपांतर होण्याच्या कार्यांत मुख्य कारण भौतिकशास्त्रेंच होत. त्यांच्या साह्यानें सृष्ट चमत्कार जसजसे उलगडले जाऊं लागले, तसतशी देवत्त्वाची कल्पना बदलत गेली आहे, व म्हणून दगड, माती, शिंपा, सिंहाचें तुटकें शेंपूट, अथवा लांकडाचा ठोकळा यांना स्वतंत्र देव मानण्याच्या स्थितींतून निघून त्या सर्वांच्या अंतर्यामी एक ईश्वर आहे या कल्पनेचा आधार विचारमार्गांत घेऊन, अखेर हा सर्वच भास आहे व ज्ञानस्वरूपाशिवाय दुसरीं सर्व रूपें मिथ्या आहेत हें प्रयोगपूर्वक मानण्याच्या सर ऑलिव्हर लॉजच्या स्थितीपर्यंत मनुष्यप्राणी येऊन पोहोंचला आहे. या दृष्टीनें धर्मकल्पनांवरहि या शास्त्रांनीं परिणाम घडवून आणिला आहे.

अशी स्थिति असूनहि या शास्त्रांकडे पौर्वात्य लोकांनीं दुर्लक्ष केल्यामुळें त्यांची आर्थिक, भौतिक, वगैरे सर्व बाजूंनीं हीन प्रकारची अवस्था राहिली आहे. मनुष्याच्या शरीरसामर्थ्याचा उपयोग अली-

कडेपर्यंत म्हणण्यासारखा केला न गेल्यामुळें अपार श्रम फुकट गेले आहेत. हे श्रम वाचते तर त्या श्रम करणाऱ्या मनुष्यांना तितकाच अथवा अधिक द्रव्यलाभ होऊनहि, शिवाय आपलें बुद्धिसामर्थ्य वाढवितां आलें असतें. तसें करण्याचा रस्ता खुंटला; देशांतील कच्च्या मालाचा उपयोग यंत्ररचनेच्या अभावीं करितां न आल्यामुळें संपत्ति असून भीक मागण्याचा प्रसंग येऊन सांपत्तिक दुस्थिति वाढली; शिक्षणाचा प्रसार होऊं शकला नाहीं; धंद्यांमध्यें वैचित्र्य आलें नाहीं; ठराविक धंद्यांकडेसच जाण्याची बहुतेकांची धांव असल्यामुळें त्या धंद्यांत गर्दी होऊन सर्वांची स्थिति वाईट झाली; परदेशांशीं फारसा व्यवहार न आल्यामुळें देशरीति, राजकारण, समाजशास्त्र इत्यादींची ओळख झाली नाहीं; व एकंदरींत पौर्वात्यांना अज्ञानाच्या अंधःकारांतच दिवाभीताप्रमाणें बसावें लागलें. परंतु पाश्चात्यांच्या सहवासानें ही परिस्थिति हळूहळूं बदलत चालली आहे. त्यांच्या सहवासानें व त्यांच्या देखरेखीखालीं प्राप्त झालेल्या शिक्षणानें त्या शास्त्रांत प्रवेश होऊन प्रगति होऊं लागली आहे, व या दिशेनें लवकरच उन्नति होईल अशी आशा करण्यास जागा आहे.

सुधारणेच्या कार्यांत भौतिक शास्त्रांच्या सुपरिणामाचें इतकें विवेचन केल्यावर त्याची उलट बाजूहि थोडीशी दाखविली पाहिजे. केवळ याच शास्त्रांना अवास्तव महत्त्व देण्याचा परिणाम ऐहिक वस्तूंच्या लाभाची लालसा अतोनात वाढण्याकडे होतो. सुखाचीं भौतिक साधनें वाढत चालल्यानें तीं अधिक वाढण्याची हांव उत्पन्न होते. भौतिक सुखाची लालसा ही अग्नीप्रमाणें आहे. त्यांत साधनरूपी आज्य जितकें अधिक घालावें तितका तो अग्नि शांत न होतां अधिक प्रज्ज्वलित होतो. या सुखाची लालसा नीतितत्त्वांना आणि धार्मिक कल्पनांना दडपून टाकिते, व मग या कल्पनांचा ऱ्हास झाल्यानें

ज्या साधनसंपत्तीचा स्वतःचें भौतिक सौख्य वाढविण्याच्या कामीं उपयोग होतो, त्याच साधनांनीं दुसऱ्याचा नाशहि करितां येतो. या साठीं भौतिक शास्त्रांना मर्यादेंत ठेवून त्यांच्या महत्त्वाचा विशेष पगडा समाजावर बसूं न देण्याची खबरदारी घेतली पाहिजे.

या शिवाय भौतिक शास्त्रांत दुसराहि एक दोष आहे. मनुष्यांच्या अंतःकरणांतील अतृप्त राहिलेल्या व राहणाऱ्या सर्व आकांक्षांचें समाधान करण्याचें सामर्थ्य त्यांच्यांत नाहीं, व म्हणून त्यांना सुधारणेच्या कार्यांत कैवल्यपद देतां येत नाहीं. जें मन म्हणजे मनुष्याचा एक महत्त्वाचा भाग आहे व ज्या मनाचें समाधान करावयाचें, त्याचा थांगच जर या शास्त्रांना लागत नाहीं, तर त्या मनाच्या गतीचा अंत तीं शास्त्रें काय काढूं शकणार ?

यासाठीं सुधारणेचा तिसरा भाग धर्म हा होय. कोणत्याहि वस्तूचा परिचय झाला असतां तिचें आद्यस्थान शोधून काढण्याची मनाची स्वाभाविक प्रवृत्ति असते. लहान मूल देखील नेहमीं प्रत्येक गोष्टीचें कारण विचारीत असतें, व कित्येक प्रसंगीं पुष्कळ शहाण्या म्हणविणाऱ्या पुरुषांना या बालचिकित्सेचा खुलासा करितां येत नाहीं, हा व्यवहारांतील नित्य अनुभव आहे. या मनाच्या धर्माप्रमाणें आपल्या पुढ दिसणाऱ्या स्थावरजंगमात्मक सृष्टीचें आदिकारण काय आहे, याची जिज्ञासा विचारी मनाला साहजीक होते. ती तृप्त करण्याला धर्मांशिवाय दुसरें साधन नाहीं. परमेश्वररूपी आदिकारण दाखवून मनाची ही तळमळ धर्म शांत करितो, मनुष्याच्या अतृप्त राहिलेल्या सुखांच्या वासनेची शांति स्वर्गसौख्याच्या कल्पनेनें धर्म करितो, मरणानंतर वाटणाऱ्या आत्यंतिक नाशाच्या भीतीचा प्रतिकार आत्म्याच्या अमरत्वाच्या उपपत्तीनें धर्म करितो, व अखेर जुलमांनीं व दुःस्थितीनें, शारीरिक व्याधींनीं व मानसिक उपाधींनीं, निर्धनतेच्या

जाचणीनें व हीनकुलाच्या अपमानानें, गांजलेल्यांना या जन्मांतल्या जन्मांत पुण्यकर्मानें सुख प्राप्त करून देण्याचें अभिवचन देऊन त्यांच्या अंतःकरणाला शांति धर्मच देतो. अतोनात संकटांनीं व प्रतिकूल परिस्थितीनें भरलेल्या या जगांत एकट्यानें आपला निभाव लागणार नाहीं या भीतीनें दडपून गेलेल्या प्राण्यांना ईश्वराचा आधार दाखवून त्यांना चिंतारहित करण्याचें कार्य धर्म करितो. कारण " धर्मेण हरते व्याधिः " अशा शास्त्रोपदेश आहे. त्याचप्रमाणें आयुष्याची अखेर होण्याची वेळ आली म्हणजे जगांतील सर्व प्रिय वस्तूंच्या ताडातोडीचा प्रसंग येतो, त्या वेळीं

धनानि भूमौ पशवश्च गोष्ठे । भार्या गृहद्वारि जनः श्मशाने ॥
देह श्चितायां परलोकमार्गे । धर्मानुगो गच्छति जीव एकः ॥

' मृत्यूनंतर संपत्ति जागच्या जागीं राहते, पश्वादिक गोठ्यांत राहतात, भार्या घराच्या दारापर्यंत पोंचविण्यास येते, व इष्टमित्र श्मशानापर्यंतच येतात. फार काय, ज्याला आपण "मी" असें म्हणतों, तो देह चितेपर्यंतच टिकतो. परंतु या नंतर परलोकाला जाण्याच्या मार्गांत फक्त धर्मच प्राण्याचा सहगामी होतो. ' या कल्पनेप्रमाणें धर्म केवळ या जन्मापुरताच नव्हे तर त्या नंतरच्या अवस्थेंतहि परिणामी होतो, व त्याच्या आश्रयाशिवाय मनुष्यप्राणी असहाय आहे, अशी मनुष्याची भावना धर्म दृढ करितो. अशा रीतीनें अपरिहार्य परिस्थितीच्या भावनेचें समीकरण भावी सुस्थितीच्या कल्पनेनें करून समीकरणाच्या कार्यांत धर्म साह्यभूत होतो.

सुधारणेचें शेवटचें अंग म्हणजे तत्त्वज्ञान होय. भौतिक परिस्थितीच्या विषमतेचें भौतिक उपायांनीं समीकरण करण्याचें काम ज्याप्रमाणें आधिभौतिक शास्त्रानें होतें, त्याचप्रमाणें धर्माच्या द्वारें भौतिक

परिस्थितीचेंच समीकरण अतिभौतिक उपायांनीं करण्याचा प्रयत्न असतो. परंतु भौतिक परिस्थिति अजीबात सोडल्यावर मग तत्त्वज्ञानाच्या साम्राज्यांत प्रवेश होतो. आधि, व्याधि, इत्यादींच्या आधीन असलेला देह व त्याच्या सुखासाठीं अवश्य तीं साधनें, यांचा पूर्ण त्याग केल्यावर शिल्लक कांहींच रहात नाहीं, सर्वस्वनाश होतो ही कल्पना प्राणिमात्राला असह्य वाटते. देहादिकांचा नाश झालेला प्रत्यक्ष दिसतो, त्या अर्थीं ते अवशिष्ट रहात नाहींत हें उघडच आहे. परंतु ते नाहींत तरी त्या व्यतिरिक्त 'मी' म्हणून कांहीं असलें पाहिजे अशा भावनेनें मनुष्य प्राणी जो विचार करतो तेंच तत्त्वज्ञान होय. मनुष्याच्या या अवशिष्ट भागाचा सर्व विश्वांतील पदार्थांच्या अंतर्यामी असणाऱ्या तत्त्वाशीं काय संबंध आहे याचा विचार तत्त्वज्ञानांत होतो. सर्व पदार्थांतील तत्त्व एकच आहे व त्याचा आणि आपला सेव्यसेवक संबंध आहे या धर्मांतील प्रमेयापासून तत्त्वज्ञानाला प्रारंभ झाल्यावर, कित्येकांना तो संबंध दूरान्वित वाटून त्या आद्यतत्त्वाच्या निरंतर जवळ राहणें हीच तत्त्वज्ञानाची अखेर वाटूं लागली. जवळ राहण्याच्या कल्पनेनें मनुष्याच्या बुद्धीला धीटपणा आल्यावर आपला आत्मा परमात्म्याच्याच सारखा आहे अशी तिनें सलगी जोडली, व अखेर तर जीवात्मा हाच परमात्मा आहे व त्याशिवाय बाकी सर्व मिथ्या आहे अशी द्वाही अद्वैतमतरूपानें फिरवून ती कृतकार्य झाली. म्हणजे काय, तर स्वतःच्या आत्मस्थितींत परब्रह्माच्या कल्पनेच्या तुलनेनें मनुष्याला जें वैगुण्य वाटलें त्याचें त्यानें समीकरण करून आत्मिक उन्नति करून घेतली.

भौतिकशास्त्रांच्या विवेचनाच्या वेळीं पौर्वात्य देशांच्या त्या स्थितीतील उणेपणाचा निर्देश केला आहे, त्याप्रमाणें तत्त्वज्ञानाचा उल्लेख करितांना पाश्चात्य विचारसरणींतील उणेपणाचाहि उल्लेख केला पाहिजे. त्या देशांत तत्त्वज्ञानाची चिकित्सा झाली नाहीं

असें जरी म्हणतां येणार नाहीं, तरी तिला अलीकडे सुरुवात झाली आहे व तिला अजून पौर्वात्य कल्पनेची उच्चता प्राप्त झाली नाहीं, असें म्हणण्यास फारशी हरकत नाहीं. या दोन्ही दिशांकडील समाजांनीं सुधारणेची एकेक बाजू वाढविल्यामुळें, त्या त्या बाजूंनें जरी त्यांनीं श्रेष्ठता संपादन केली, तरी या दोहोंच्या मधुरमीलनानेंच संस्कृतीला सर्वांगी पूर्णत्त्व येणार आहे असें आपण ठरविलें आहे. विचारविनिमय झाल्यानें एकमेकांच्या उणीवा परस्परांना समजतात, त्याचप्रमाणें दुसऱ्याच्या गुणांचेंहि ज्ञान होतें; व अशारीतीनें दोहोंतील दोष वगळून गुणांचेंच सेवन करण्यास सवड मिळते. तसा विचारविनिमय पूर्वेंत व पश्चिमेंत हल्लीं होत असल्यामुळें, दोहींकडे आपल्या पूर्वपरंपरेचें विशिष्टत्व कायम ठेवणारी, परंतु दोषांचें वर्जन करणारी संस्कृति उदयाला येईल अशी आशा करण्यास प्रत्यवाय नाहीं.

प्रकरण तिसरें.

सुधारणेचें चलस्वरूप.

सुधारणेची क्रिया एखाद्या यांत्रिक क्रियेप्रमाणें आहे. यंत्रांत घालण्यापूर्वीचा कच्चा माल यांत्रिक प्रक्रियेनें ज्याप्रमाणें क्रमाक्रमानें पूर्वापेक्षां अधिक सुधारलेलें व चांगलें रूप धारण करीत, अखेर उत्तम तयार मालाच्या रूपानें बाहेर पडतो; त्या प्रमाणें सुधारणायंत्रांत जाण्यापूर्वीचा असंस्कृत समाज त्या यंत्राच्या कृतीमुळें आपली मूळची ओबडधोबड स्थिति टाकून देऊन क्रमाक्रमानें अधिक सुसंस्कृत रूपाप्रत पावतो. ही प्रक्रिया समजण्याला यंत्राची पूर्ण माहिती व्हावी लागते. एखाद्या गिरणींत आपण गेलों असतां हजारों चर्के, हजारों चात्या, हजारों पट्टे इत्यादि आपल्या नजरेस पडतात. परंतु त्यांचें स्वरूप व कार्य, त्यांच्या अस्तित्वाचें महत्त्व, त्यांच्या परस्परसंबंधाचे दुव्वे, या सर्वांचें सूक्ष्म ज्ञान झाल्याशिवाय त्या यंत्रांत कच्चा माल घालून त्यांतून पक्का माल आपल्याला बाहेर काढतां येणार नाहीं. हें यंत्राचें ज्ञान दोन प्रकारें व्हावें लागतें. एक, यंत्राचे निरनिराळे भाग पाडून त्यांचा एकमेकांशीं काय संबंध आहे व तो कसा जुळविला जातो या प्रकाराचें पृथक्करणात्मक ज्ञान व्हावें लागतें; त्याशिवाय यंत्रांत कांहीं नादुरुस्ती झाली असतां ती आपल्याला सुधारतां येणार नाहीं. त्याचप्रमाणें यंत्राची जुळणी वरप्रमाणें झाल्यावर यंत्र चालतें कसें, त्यांतील निरनिराळे भाग एकमेकांवर काय क्रियाप्रतिक्रिया करितात, व त्या सर्वांच्या एकत्र जुळणीचा आंत घातलेल्या कच्च्या मालावर क्रमाक्रमानें कसा परिणाम होत जातो, हेंहि समजणें अवश्य आहे; नाहीं तर यंत्र

बरोबर जुळविलेलें असूनहि आपल्याला चालवितां येणार नाहीं. या साठीं या दोन्ही प्रकारच्या ज्ञानाची जरूरी आहे.

याचप्रमाणें सुधारणेच्या यंत्राची स्थिति आहे. सुधारणेचें घटक अवयव कोणते आहेत यांचें पृथक्त्वानें ज्ञान होणें जितकें अवश्य आहे, तितकेंच सुधारणेची प्रक्रिया चालूं असतांना ते अवयव समाजावर कसकसे परिणाम करितात यांचें ज्ञानहि होणें जरूर आहे. मागील प्रकरणांत आपण असा समारोप केला कीं, भौतिक परिस्थिति, आधिभौतिकशास्त्रें, धर्म, व तत्त्वज्ञान, हीं सुधारणेचीं चार मुख्य अंगें आहेत. त्यांचें स्वतंत्र स्वरूप काय आहे व त्यांचा एकमेकावर परिणाम कसा होतो यांचेंहि ज्ञान आपल्याला त्या प्रकरणांत झालें आहे. आतां या प्रकरणांत त्यांना गति मिळाली असतां त्यांची क्रिया कशी चालते हें आपणास पहावयाचें आहे.

सर्व समाजांतून उन्नतीच्या अथवा प्रगतीच्या स्थितीची पराकाष्ठा, सर्वोत्तम अवस्था, महत्तम साध्य, म्हणून आदर्शरूपानें कांहीं एक ध्येय (Ideal) कल्पिलें जातें; या विषयीं आस्तिक व नास्तिक, आधिभौतिक व अतिभौतिक, ख्रिस्ती अथवा कॉंतमतवादी, द्वैती अथवा अद्वैती अशा सर्व विवेचकांचें एकमत आहे. असेंच कांहीं साध्य अखिल मानवीसमाजाचाहि आदर्श म्हणून असतें. तें साध्य, ती महनीय अवस्था, जगतांत अजून कोठेंहि प्राप्त झालेली नाहीं; तरी तिच्या अनुरोधानें समाजाचे सर्व प्रयत्न चालूं असतात. " घनांधकारेष्विवदीपदर्शनम् । " अत्यंत काळ्या कुट्ट अंधकारांतून दूर जसा एखादा तेजस्तंभ दिसावा, त्याचप्रमाणें विषम-परिस्थितीच्या अंधःकारांतहि हें साध्य समाजाला तेजोदायक होत असतें. तथापि ज्याप्रमाणें एखाद्या कलिकेला आपल्या सुगंधानें दशदिशा दरवळून सोडण्यासाठीं पुष्परूप येईपर्यंत थांबावें लागतें, खाणींतून नुकत्याच काढिलेल्या हिऱ्याला आपल्या तेजानें पहाणारांचे नेत्र दिपविण्याचें

सामर्थ्य येण्यासाठीं शाणोल्लीढ होण्याची वाट पहावी लागते, समुद्रावरील नौकेंत बसलेल्या नावाड्याला आपल्या घरीं पोंचण्यासाठीं तीर गाठीपर्यंत सावकाशीनें सुकाणूं फिरवावें लागतें, अथवा एखाद्या कायदे करणाऱ्या न्यायमंड्याला कायदे घडतांना त्या कायद्याविरुद्ध असलेल्या लोकमताचा जोर शिक्षणानें कमी होऊन लोकांना त्या कायद्याचें स्वरूप बरोबर कळेपर्यंत धिमेपणानें वर्तावें लागतें; त्याचप्रमाणें समाजालाहि त्याची साध्यस्थिति प्राप्त होण्यासाठीं भौतिक, अध्यात्मिक, आर्थिक, इत्यादि अनेक प्रकारच्या कंटकांनीं भरलेल्या मार्गांतून आपलें पाऊल हलकें हलकें पुढें टाकावें लागतें. यामुळें त्या साध्यस्थितीच्या प्राप्तीचा काल अर्थात फार दूरचा असणार. सत्ययुगांतील मनुष्याची शुद्धता, शांति, सत्यनिष्ठा, समत्त्वाची भावना, स्वातंत्र्यप्रेम, या सर्वांचें मीलन ही समाजाची आदर्शस्थिति होय. तथापि ख्रिस्ती कालगणनेचीं जवळजवळ दोन हजार वर्षं झालीं तरी अजून ती स्थिति आली नाहीं, व आर्यपद्धतीनें तर ती स्थिति पुनरपि प्राप्त होण्यास कलियुगाची अजमासें पांच लक्ष वर्षं अजून जावीं लागणार आहेत ! या प्रमाणें समाजाला आपलें साध्य प्राप्त करून घेण्यास फार कालावधि लागणार आहे. तथापि समाजाचें आयुष्यहि त्या मानानें जबर असल्यामुळें समाजाला त्या स्थितीला पोहोंचण्याची निदान आशा करण्यास तरी हरकत नसते. परंतु व्यक्तीचें आयुष्य फार अल्प असल्यामुळें तिला अधिक अधीरता असते. आपल्या अंतःकरणांतील साध्यस्थितीची कल्पना ताबडतोब, निदान या जन्मांत तरी, अनुभवाला यावी अशी तिला उत्कट इच्छा असते. या इच्छेचें समाधान करण्याचें कार्य सुधारणायंत्रांतील धर्माचें चक्र करितें. मनुष्याच्या सर्व आकांक्षा तृप्त करण्याचें आश्वासन धर्म देतो. अर्थात् ज्या मानानें त्याच्या तत्त्वज्ञानाची भरारी मानवी अंतःकरणांत व त्यानंतर सर्व विश्वाच्या अंतः-

करणापर्यंत जाऊं शकते, त्या मानानें तो धर्म स्वीकारणारी व्यक्ति उन्नतीप्रत अधिक लवकर पोहोंचूं शकते. उदाहरणार्थ, मुसलमानी धर्मांत कुराण म्हणजे केवळ परमेश्वरी आज्ञाच नव्हे तर उपलब्ध सर्व शास्त्रांचाहि सांठा आहे असें मानिलें गेल्यामुळें, स्वतंत्र शोधकबुद्धि अथवा स्वतंत्र ईश्वरी प्रेरणा या दोहोंला तो प्रतिबंधक झाला. यहुदी धर्मांत तद्धर्मीयांचे पोटभेद व पोटवर्ग यांच्या आकुंचित स्पर्धेला फार महत्त्व दिलें गेल्यामुळें, व त्यांचा देव जो जिहोव्हा त्याच्या अभिजनसत्ताक स्वरूपामुळें तो धर्म स्वतंत्र विचार व सार्वत्रिक स्वातंत्र्य या कल्पनांना पोषक होऊं शकला नाहीं. अशा रीतीनें दरेक धर्माचा कांहीं विशेष असतो. त्याच्या योगानें तो धर्म सुधारणेच्या कार्यांत कमीअधिक प्रमाणानें उपयोगी पडतो. तथापि कोणताहि धर्म असला तरी त्यानें मनुष्याला आपल्या कर्माच्या फलासाठीं अखेर फैसल्याच्या दिवसापर्यंत वाट पहावयास न लावतां त्वरित कर्मफलाची प्राप्ति दाखवून त्याला मानवी आतुरता तृप्त करावी लागते.

समाजांतील श्रेष्ठ व उच्चाभिलाषी व्यक्तींची सोय याप्रमाणें धर्म व तत्त्वज्ञान यामुळें झाली, तरी समाजरूपी कच्च्या मालाचा बाकीचा बराचसा भाग या चक्रांत जात नाहीं. सर्व जगांत द्वंद्व भरलेलें आहे. प्रकाश व छाया, सुख व दुःख, उच्च व नीच, स्वतंत्र व परतंत्र, अभिमानी व लांगूलचालक, श्रीमंत व गरीब, स्वामी व सेवक, अशा द्वंद्वानें जग पूर्ण आहे; व ज्या मानानें या द्वंद्वाच्या जोडीपैकीं कोणताहि एक भाग बलवान् असतो, त्याच मानानें दुसरा भागहि उलट दिशेनें बलवान् असतो. प्रकाश जितका अधिक, तितकाच त्याच्या अभावीं अंधःकार घोर; सुखाचा अनुभव ज्या मानानें अधिक, तितकीच तें नाहींसें झाल्यावर दुःखाची तीव्रता अधिक, समाजांतील एका भागांत ज्या प्रमाणानें संपत्तीचें एकीकरण जास्त, तितकाच दुसरा भाग भणंग

भिकारी, एक वर्ग जितका गर्विष्ट व उद्दाम, तितकाच दुसरा थुंकी झेलणारा व जोडे पुसणारा; असें द्वैत जगतांत दिसून येतें. या समाजाच्या द्वैतरूपामुळें कांहीं थोड्या लोकांना दृश्य वस्तू-विषयीं वैराग्य उत्पन्न झालें, तर बाकींच्यांना त्यांच्या विषयीं प्रेम वाटतें. एकाची तहान भूक विसरून ' ब्रह्मानंदी लागली टाळी । कोण देहातें संभाळी ॥ ' अशी स्थिति बनली, तर दुसरा म्हणतो 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् ।' कारण, 'भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ।'. एक ' कांतेप्रमाणें मधुर वचनानें चित्तहरण करणाऱ्या काव्यसुंदरी' वर आसक्त होतो, तर दुसरा म्हणतो ' पिपासितैः काव्यरसो न पीयते ।'. एक योगसाधनानें ' समलोष्टाश्मकांचनः ' होतो, तर दुसरा म्हणतो ' सर्वे गुणाः कांचनमाश्रयंते । '. एक संन्यासी होऊन ' न कुत्रापि वसेत् त्र्यहम् ' म्हणून प्रवासाला उपाधि मानीतच नाहीं, तर दुसरा मनुष्य सुखी माणसाचें वर्णन ' अनृणी चाप्रवासी च ' असें करितो. अर्थात् या दुसऱ्या वर्गाला—दृश्य वस्तूंवर प्रेम ठेवणाऱ्या, ऋण करूनहि घृतपानाची इच्छा करणाऱ्या, काव्यरसाच्या ऐवजीं व्यसनरस प्राशन करणाऱ्या, द्रव्याला देव मानणाऱ्या, प्रवास टाळणाऱ्या, व तो नच टाळतां आल्यास निदान तो सुखकर होण्याची इच्छा करणाऱ्या, अशा दुसऱ्या वर्गाला, धर्माच्या विचारप्रधान व तत्त्वज्ञानात्मक भागापेक्षां ऐहिक जीवन अधिक सुखमय करणाऱ्या साधनांचीच अवश्यकता अधिक भासते; व यासाठीं धर्म व तत्त्वज्ञान यांच्या बरोबरच आधिभौतिक-शास्त्रांची चक्रें समाजाच्या या प्राकृतजनरूपी भागावर फिरूं लागतात.

धर्म हा शब्द फार व्यापक अर्थाचा आहे. मनुष्यमात्राच्या कृती-वर देखरेख ठेवणाऱ्या व तिचें नियमन करणाऱ्या श्रेष्ठ आदितत्त्वाच्या विचारांत अनेक प्रकारच्या कल्पनांच्या समावेश होतो, व म्हणून धर्म-साधनावरील प्रकरणांत व इतरत्र विवेचन केल्याप्रमाणें, अशा श्रेष्ठ

तत्त्वाच्या जागीं निर्जीव आणि क्षुद्र वस्तूपासून तों तहत बुद्धीच्या कमाल भरारीपर्यंत सर्वांची योजना क्रमाक्रमानें होत आली आहे. धर्माच्या कल्पनेंत याप्रमाणें बदल होण्यास आधिभौतिक शास्त्रें कारणीभूत झालीं आहेत. विहीरींत टाकलेल्या लांकडाच्या तुकड्यावर बेडूक नाचल्यावर ज्याप्रमाणें त्या इंद्रदत्त राजाला पदच्युत करण्यांत आलें, त्या प्रमाणें अनेक वस्तूंचा स्थूल व दृश्य रूपानें ईश्वराच्या गादीवरील हक्क आधिभौतिक ज्ञानानें क्रमशः नाशाबित ठरल्यामुळें, त्यांना बाजूला सारण्यांत आलें. पहिल्या अवस्थेंत स्थूल वस्तूंचा स्थूलरूपानें हक्क अमान्य करण्यांत आला, तर दुसऱ्या अवस्थेंत त्यांना कार्लाईलच्या भाषेंत ' फक्त कपडे ' ठरविण्यांत येऊन, त्या कपड्यांच्या आंत एकएक देवाचें शरीर आहे असें मानण्यांत आलें. परंतु त्या जातींतील पदार्थ क्रमाक्रमानें नाहींसे झाल्यामुळें देवांची लोकसंख्या कमी होऊं लागली. तेव्हां ते देवहि अमान्य ठरून सर्वांतर्यामी एक देव असल्याची व सर्व बाह्य पदार्थ त्याचीं प्रतीकें अथवा स्वरूपें असल्याची कल्पना ग्रहण करण्यांत आली. धर्माची अखेर येथपर्यंत आहे. या पुढें जगताचा संबंध सुटून, केवळ या अंतर्यामी तत्त्वाचाच निर्भेळ विचार सुरू होतो. याप्रमाणें धर्माच्या चक्रावर भौतिकशास्त्ररूपी चक्राची क्रिया घडत असते.

उलट पक्षीं, धर्मकल्पनांत पूर्वोक्त पद्धतीनें बदल घडवून आणणारीं भौतिक शास्त्रें ज्या वेळेस अहंमन्य होऊन अष्टाधिकार आपल्याकडेसच घेऊं लागतात, त्या वेळेस त्यांचें नियमन करण्याचें काम धर्माला करावें लागतें. समाजाच्या ज्या क्लेशाचें निवारण भौतिक शास्त्रांनीं होत नाहीं, असें असतांहि तो प्रयत्न करण्याची विकल आकांक्षा ती शास्त्रें बाळगतात, त्यावेळीं धर्माला पुढें होऊन तें कार्य करावें लागतें. अशी धर्माची भौतिक शास्त्रांवर उलट प्रतिक्रिया होते.

अखेर राहिली वर्तमान परिस्थिति. यंत्रांत घातलेल्या कच्च्या

मालाच्या गुणांप्रमाणें तयार मालाचें स्वरूप असणार. उत्तम कपडे तयार करण्यास लांब धाग्याचा इजिप्त देशांतील कापूस जितका उपयोगी पडेल तितका गांवठी पडणार नाहीं; त्याप्रमाणें कोणत्याहि समाजाची मूळची स्थिति चांगली असेल तरच सुधारेणेच्या यंत्रांतून तो समाज लवकर सुसंस्कृत होऊन निघेल. थंड हवेंतील देशांमध्यें जनसमाजाला सतत उद्योग करण्यास अधिक सुलभ जातें, डोंगराळ प्रदेशांतील लोक अधिक धडधाकट असतात, समुद्रकांठीं राहणारे लोक अधिक धाडशी असतात, सपाट प्रदेशांत रहाणारे लोक आळशी असतात, उष्णप्रदेशांतील लोक निःसत्त्व असतात, चारीं बाजूंनीं सृष्टीनें मर्यादा घालून प्रवासाला अडचण करून ठेविलेल्या देशांतील लोक एकांगी असतात, सुपीक देशांतील लोक सुखप्रिय असतात, व खडकाळ भूमींतील लोक कष्टप्रिय बनतात; वगैरे प्रकारची स्वभावभिन्नता हवा, पाणी, भूमिप्रदेश इत्यादि परिस्थितीमुळें उत्पन्न होते. शूर पूर्वजांच्या समाजांतील वंशजहि साधारणतः शूर निघतात व भित्र्यांचे भित्रे निघतात हा अनुभव नित्य येतो. त्याचप्रमाणें कल्पनाप्रिय (idealist) लोकांचे वंशजहि आर्यलोकांप्रमाणें कल्पनाप्रिय निघतात व व्यवहारप्रिय पाश्चात्यांचे वंशज उद्योगशील निघतात, या आनुवंशिकतेचाहि परिस्थितींत समावेश होतो. संपत्तिमान् देशांत व्यापार फार बळावतो व भांडखोर समाजांत कलहप्रियता व युद्धकौशल्य वृद्धि पावतात, हें समाजाचें शीलहि परिस्थितींतच मोडतें. आपसांत निरंतर अनेक भेद असलेल्या समाजांत ही भेदाची रूढि बळावते, व परंपरेनें एकविध असलेल्या समाजांत अपरिहार्य असलेले भेदहि मोडून टाकून समाजाच्या नेहमींच्या संवयीचें झालेलें एकविध रूपच कायम ठेवण्याची प्रवृत्ति असते. परंपरेचा परिणाम म्हणजे परिस्थितीचेंच एक अंग आहे. अशा रीतीनें परिस्थिति ही सुधारणेच्या प्रक्रियेंत प्रथम विचारांत घ्यावी लागते.

परिस्थितीकडे दुर्लक्ष करण्यानेंच सुधारणेच्या ऐवजीं कुधारणा होण्याचे पुष्कळ हास्यास्पद दाखले अनुभवास येतात. समाजाचा स्वभाव, त्याची स्थिति, त्याची परंपरा, त्याची प्रवृत्ति, त्याची आनुवंशिकता व त्याची रूपांतरग्रहणशक्ति, या सर्वांचा विचार केल्याशिवाय भलत्याच परिस्थितींतील समाजाच्या प्रगतीचे नियम त्या समाजाला लाविल्यामुळें पुष्कळ प्रसंगीं दुरवस्था होते. पोर्तुगीझ लोकांच्या हिंदुस्थानांतील प्रवेशानंतर हिंदुधर्मांतील धर्मवेडेपणा, छपन्नशें देवांची संख्या, व त्यांतील भेदबुद्धि, इत्यादींच्या जागीं ख्रिस्ती धर्मांतील, सत्यनिर्णयबुद्धि, एकदेवत्त्व व तत्त्वग्रहण यांची योजना करण्याच्या हेतूनें गोवें प्रांतांतील मूळच्या रहिवाश्यांना ख्रिस्ती धर्माची दीक्षा देण्यांत आली. परंतु त्यांच्या ठायीं हे नवीन सद्गुण तर येण्याचें दूरच राहून, त्या नव्या सद्गुणानांहि त्या लोकांनी आपल्या मूळच्या दुर्गुणांनीं मिश्रित करून टाकिलें ! त्या लोकांतील भेदबुद्धि कायम राहिल्यामुळें त्यांच्यांत कोंकणस्थ ख्रिस्ती, देशस्थ ख्रिस्ती, असे भेद पडले; ख्रिस्ती धर्मांतील निराकार देवांच्या ऐवजीं त्यांच्या देव्हाऱ्यांतील मूळच्या देवांच्या मूर्ती, टांक वगैरे बरोबर येशूचीहि मूर्ति आली; नवीन रीतीभातीच्या जागीं मूळचे आचार कायम राहिले. परिस्थितीकडे दुर्लक्ष करून दुसऱ्या सुधारणेचें कलम मूळच्या झाडावर करण्याचा हा परिणाम झाला. राजकीय अनुशासनांत आपली सनदशीर राज्यव्यवस्था निरंतर कायम ठेवणाऱ्या प्रजेवर इंग्लंडांतील जॉन राज्याच्या कारकीर्दींत अथवा दुसऱ्या जेम्सच्या कारकीर्दींत जुलूम करण्याचा प्रयत्न केला गेला असतां, त्याला यश न येण्याचें कारण लोकपरिस्थितीकडे त्या त्या राजांनीं केलेलें दुर्लक्ष होय. यासाठीं परिस्थितीचा पूर्ण अभ्यास हा संस्कृतीला अत्यंत अवश्य आहे.

याप्रमाणें मागील प्रकरणांत सुधारणारूपी यंत्रांत कोणकोणत्या

अवयवांचा अंतर्भाव होतो यांचें आपण पृथक्त्वानें अवलोकन केलें, व नंतर या भागांत त्या यंत्रांतील सर्व चक्रें चालूं झालीं असतां तीं एकमेकावर क्रियाप्रतिक्रिया कशीं करितात यांचें परीक्षण केलें आहे.

व्यक्तीचा शारीरिक, मानसिक, आर्थिक, धार्मिक व तात्त्विक, या सर्व दृष्टींनीं उत्कर्ष व्हावा हें ज्या सुधारणेचें साध्य, ती व्यक्तीची उन्नति तिच्यावर समाजाच्या नैतिक कल्पनासंग्रहाचा दाब पडून व्हावयाची हा ज्या सुधारणेचा मार्ग, व्यक्ती व समाज या दोहोंची वर्तमान प्रतिकूळ परिस्थिति ही ज्या सुधारणेच्या पूर्वोक्त मार्गांतील अडचण, व समाजाच्या नैतिक व तात्त्विक कल्पनांशीं परिस्थितीचें समीकरण करणें हा त्या मार्गांतील अडचण दूर करण्याचा उपाय, ती सुधारणा आतांपर्यंत वर्णिलेल्या दिशेनें जर घडवून आणण्याचा प्रयत्न केला, तर तो लवकर अथवा कालांतरानें, पूर्वेकडे अथवा पश्चिमेकडे, फलद्रूप होऊन मानवी कल्पनेंतील सत्ययुग केव्हां तरी व कोठें तरी अनुभविण्यास सांपडेल अशी खात्री बाळगण्यास हरकत नाहीं.

प्रकरण चवथें.

सिंहावलोकन.

आतांपर्यंत आपण संस्कृतिशास्त्राचा पूर्ण अभ्यास केला, सर्व दृष्टींनीं त्याकडे अवलोकन केलें, व सर्व प्रकारच्या कसोटी लावून त्याचें परीक्षण केलें. या विस्तृत प्रयत्नाचें सार थोडक्यांत समजावें, व आतांपर्यंत गुंफिलेल्या विचारमालेंतील सर्व मणी सुसंगत रीतीनें एका शेजारीं एक जुळवावे, या हेतूनें या प्रकरणांत आतांपर्यंत लिहिलेल्या सर्व प्रकरणांची व त्यांतील मुद्यांची परस्परसंगति लावून दाखविण्याचें योजिलें आहे.

पहिल्या प्रकरणांत सुधारणेची 'प्रमाणचिकित्सा' केली आहे. सुधारणाशास्त्राची पूर्ण माहिती होण्यास त्या शास्त्राचीं तत्त्वें जाणण्याचें साधन कळणें प्रथमतः अवश्य आहे. प्रमाण या शब्दाचा अर्थहि 'प्रमायाः करणं' कोणत्याहि वस्तूच्या अथवा विषयाच्या सत्यज्ञानाचें साधन असाच होतो. हें प्रमाण काय आहे याबद्दल निरनिराळीं मतें आहेत. त्या दरेक मताच्या पुरस्कर्त्याचें म्हणणें काय आहे याचा विचार करून, अखेर सुधारणेचें सत्यप्रमाण कोणतें याची चिकित्सा पहिल्या परिच्छेदांत केली आहे.

त्यापैकीं पहिल्या प्रकरणांत इतिहासाला प्रमाण मानणाऱ्यांच्या मताचें विवेचन केलें आहे. जगाच्या इतिहासांतील प्रसंगांचा चित्रपट आपल्यापुढें ठेऊन इतिहासवादी म्हणतात कीं, या प्रसंगांतूनच सुधारणेंची तत्त्वें निघतात; कारण सुधारणा म्हणजे तरी समाजाचें क्रमाक्रमानें होत असलेलें अवस्थांतर होय, व तें इतिहासावरून दिसून येतें. हा इतिहासाचा वर्णनात्मक भाग होय, या पूर्वपक्षाला असें उत्तर आहे

कीं, याप्रमाणें एकामागून एक वर्णन केलेल्या प्रसंगांपासून नियमरूपानें बोध कांहींच होत नाहीं. व्यक्तीला अथवा समाजाला, घडलेल्या प्रसंगांच्या वर्णनानें पुढें कसें वागावें व कसें वागलें असतां उन्नति होईल हें कळत नाहीं, म्हणून हा इतिहास प्रमाणभूत नव्हे. यावर इतिहासाच्या विवेचनात्मक भागाचे पुरस्कर्ते म्हणतात कीं, इतिहासाची पहिली उपपत्ति सदोष असली तरी, ज्यापद्धतींत भूतप्रसंगांवरून सिद्धांतरूपानें कांहीं नियम काढलेले असतात, ती विवेचनात्मक पद्धति प्रमाण होण्यास लायक आहे. परंतु याहि आक्षेपाचें निरसन करण्यांत आलें आहे. बनलेल्या प्रसंगांचें विवेचन करण्यास वर्तमानकालाचें ज्ञान अवश्य लागतें. गतकालच्या गोष्टींचें स्थूलरूप नाहींसें झालें असल्यामुळें तत्तुल्य वर्तमानकालांतील गोष्टी ध्यानांत घेतल्याशिवाय त्या गोष्टींचें विवेचन करून त्यांच्यापासून सिद्धांत काढतां येत नाहींत. या साठीं वर्तमानपरिस्थितीच्या ज्ञानाच्या अभावीं केवळ इतिहास निरुपयोगी आहे. इतिहासाचें कार्य इतकेंच आहे कीं, तत्तत्कालीन परिस्थितीच्या ज्ञानानें मनुष्याला समाजाच्या गतिस्थितीचे जे नियम आढळतात, ते खरे आहेत किंवा खोटे आहेत याच्या परीक्षणासाठीं इतिहास गतकालांतून दाखले पुरवूं शकतो.

या प्रमाणें इतिहासाचें प्रामाण्य असिद्ध झाल्यावर दुसऱ्या प्रकरणांत आधिभौतिक शास्त्रांच्या प्रामाण्याचा विचार केला आहे. आधिभौतिक शास्त्रांच्या उत्कर्षानें मनुष्याला प्राप्त झालेल्या सुस्थितीलाच सुधारणा समजून त्या शास्त्रांच्या सिद्धातांना सुधारणेचें प्रमाण ठरविणाऱ्या पक्षाचा उपन्यास येथें केला आहे. बेकननें सुव्यवस्थित रीतीनें मांडण्यास आरंभ केलेल्या या विचारसरणीचा इतिहास देऊन नंतर या पक्षाला उत्तर दिलें आहे. वरील प्रमेयांत दोन चुक्या आहेत. निर्जीव सृष्टीला लागूं होणारे आधिभौतिक नियम सजीव सृष्टीला लागू होत

नाहींत. सजीव सृष्टींत सुक्ष्माची चिकित्सा करितां आली पाहिजे. त्या सूक्ष्म वस्तूंत प्रथम मनाचा विचार होतो. ज्या मनाच्या व बुद्धीच्या साह्यानें आपल्याला आधिभौतिक ज्ञान होतें, तें मन व ती बुद्धि प्रत्यक्षप्रमाणवादी भौतिकशास्त्रज्ञांना ज्ञेय नाहींत. या पुढील प्राणशक्तीचा उद्भव तर या शास्त्रांना अगदींच अगम्य आहे. यासाठीं हीं शास्त्रें सुधारणेचें प्रमाण होऊं शकत नाहींत असें ठरवून, आर्य-तत्त्वज्ञानपद्धतींत हें तत्त्व प्राचीन कालापासून मानण्यांत आलें आहे, असें उपनिषदादि ग्रंथांवरून दाखविण्यांत आलें आहे. स्पेन्सरच्या उत्क्रांतिवादाशीं जुळणाऱ्या आरंभवादाला, अथवा व्युंट या जर्मन तत्त्वज्ञाच्या पूर्वमतांशीं जुळणाऱ्या परिणामवादाला विशेष मान्यता न येतां, भौतिक गोष्टींच्या पलीकडे जगताच्या कारणाची चिकित्सा करण्याऱ्या विवर्तवादाला विशेष महत्त्व कसें आलें हें दाखवून भौतिक शास्त्रवाद्यांचा उपन्यास खोटा आहे असा निर्णय करण्यांत आला.

यानंतर तिसऱ्या प्रकरणांत अतिभौतिक प्रमाणाचा विचार केला आहे. भौतिक शास्त्रांचा त्याग केल्यावर मानसशास्त्रालाच सुधारणेचें प्रमाण समजण्यांत आल्याचा उल्लेख केला आहे. मानवी प्राणी अंतःकरणाच्या भावनेनें व्यवहारांतील कार्यें करितो, यासाठीं त्या अंतःकरणाचे नियम समजाऊन देण्यारें मानसशास्त्र प्रमाणभूत आहे असा हा पक्ष आहे. अलीकडे प्राणिशास्त्र (biology) म्हणून नवीन शास्त्र परिणतीला येत चाललें आहे. त्या शास्त्राच्या नियमांप्रमाणें मन व मेंदू यांचा अगदीं निकट संबंध आहे असें निष्पन्न झालें आहे. मनाच्या चंचलतेला जरी वाऱ्याची उपमा शोभते व त्यामुळें त्याच्या गतीची दिशा ठरविणें अनिश्चित असलें, तरी मज्जामंडलावरील फरकावरून मनाची स्थिति साधारणतः कळूं शकते. मज्जातंतूंचे दोन भाग असतात. एक संवेदनात्मक व दुसरा गतिप्रधान. त्यांच्यावरील

परिणामांचा मेळ मनाच्या चलनवलनाशीं पडतो. सबब शरीरशास्त्र व मानसशास्त्र या दोहोंची माहिती हल्लींच्या मानसशास्त्रांत समाविष्ट असते म्हणून तें शास्त्र प्रमाण होय, असें या पक्षाचें मत आहे. याला उत्तर असें आहे कीं, मनाच्या गतीची फोड जरी या शास्त्रानें करितां आली, तरी पण मन अमूकच एका दिशेकडे वळेल असें, परिस्थितीच्या ज्ञानाच्या अभावीं सांगतां येणार नाहीं. शिवाय मनावर इंद्रियांकरवीं संस्कार होतात, त्या इंद्रियांचे विषयीभूत पदार्थ भौतिकशास्त्रांना ज्ञेय आहेत, त्या अर्थी या शास्त्रांचेंहि साह्य घेणें मानसशास्त्राला अपरिहार्य आहे.

नुसत्या मानसशास्त्राला प्रामाण्य मिळत नाहीं असें पाहून कार्डिनल न्यूमन यानें आपल्या अंतःप्रामाण्याचा वाद काढिला. तो म्हणतो कीं, संशयाच्या प्रसंगीं ज्ञानी मनुष्याला जी अंतःस्फूर्ति होते तीच सत्यासत्यनिर्णयाच्या कामीं निर्णयात्मक असते. या त्याच्या मताचें स्वारस्य कळण्यासाठीं न्यूमनच्या काळीं चालूं असलेल्या भौतिकशास्त्रें व धर्म यांच्या झगड्याचें वर्णन केलें आहें. तीं शास्त्रें बुद्धिवादी तर धर्म श्रद्धावादी, अशी कल्पना करून न्यूमननें धर्मपक्षाचा स्वीकार केला, व त्या धर्माला अनुसरणाऱ्यांना अंतःस्फूर्ति होते व त्यांचें वर्तन म्हणजेच सुधारणेच्या नियमांचें ज्ञान होय, असा सिद्धांत न्यूमननें ठरविला. परंतु भौतिक शास्त्रांना फार तर कमाल शक्यता अथवा शक्यतमता आहे, पूर्ण निश्चयात्मकता नाहीं, हें त्याचें म्हणणें चुकीचें असल्यामुळें या शास्त्रांची मदत सुधारणेच्या ज्ञानप्राप्तींत अवश्य होते असा त्याच्या पहिल्या चुकीचा निरास करण्यांत आला. त्याची दुसरी चुकी ही कीं, त्याच्या मतें अंतःस्फूर्तीचें पृथःकरण होणें शक्य नसून ती अनिर्वचनीय व अतएव कांहीं गूढ प्रमाण आहे. परंतु तसा प्रकार मुळींच नसून ही शक्ति म्हणजे अभ्यासानें प्राप्त होणारें कौशल्य होय असें दाखविण्यांत आलें. एकंदरींत शुद्ध अतिभौतिक प्रमाणहि सुधारणेचें केवलज्ञानसाधन होऊं शकत नाहीं असा निष्कर्ष निघतो.

तर मग सुधारणेचें प्रमाण कोणतें असा प्रश्न उद्भवतो. यांचें उत्तर चवथ्या प्रकरणांत असें दिलें आहे कीं, तें प्रमाण एकविध नसून अनेकविध आहे. सर्व शास्त्रांच्या संमेलनानें तें प्रमाण निश्चित होऊं शकतें. ज्या प्रमाणें सुधारणेचा विषय सर्वांगी आहे, त्याच प्रमाणें त्याचें प्रमाणहि अनेक शास्त्रांच्या नियमांच्या एकीकरणानें निश्चित होतें. कित्येक विवेचक ही गोष्ट ध्यानांत न घेतां एखाद्याच विषयास प्राधान्य देतात. काँतनें आधिभौतिक शास्त्रांना महत्त्व दिलें परंतु ईश्वरवादात्मक धर्माकडे दुर्लक्ष केलें. ईश्वराच्या कल्पनेशिवाय मनुष्याच्या मानसिक आकांक्षांची तृप्ति होईल अशा उपपत्ति काढण्यांत मानसशास्त्राकडेहि त्याचें दुर्लक्ष झालें. याच्या उलट पाहतां, सर्व शास्त्रांची मिळवणी करणारे विचारी पुरुष—कालिदास शेक्शपिअर सारखे कवी, गटे भवभूति सारखे नाट-ककार, बेकनसारखे शास्त्रज्ञ, हेच सुधारणेचे आदर्श होत; कारण त्यांची चिकित्सा सर्वतोमुखी होती. सबब सुधारणेचें खरें प्रमाण म्हणजे सर्व शास्त्रांच्या नियमांचें एकीकरण होय असा सिद्धांत काढिला आहे.

याप्रमाणें प्रथम परिच्छेदांत प्रमाणचिकित्सा केल्यावर दुसऱ्यांत साध्य-मीमांसा केली आहे. सुधारणेच्या मार्गाला लागलेल्या समाजाला कोणती अखेर स्थिति प्राप्त झाली असतां ती पूर्णस्थिति मानावी, अशा स्थितीचें लक्षण काय, हें ठरविण्याचें काम या परिच्छेदाच्या पहिल्या प्रकरणांत केलें आहे. दरेक व्यक्तीचा उत्कर्ष व समाजाच्या बंधनांतून तिची सुटका, हें तें लक्षण होय असें ठरविलें आहे. लहान मुलांना व्यक्तिस्वातंत्र्य आव-डतें, तसेंच मोठ्यांना आवडतें. रोमन साम्राज्यांत तें नव्हतें, तर तेथें कायद्यांत सुधारणा घडवून आणून तें प्राप्त करून घेण्यांत आलें, या जगतांतील नियमाचें अवलोकन करण्यांत आलें. सामाजिक दृष्टीनें, द्रव्य, जन्म, धंदा, शिष्टाचार अथवा वर्ण यांपैकीं कोणतेंहि बंधन व्यक्तीला असतां समाजाची स्थिति अवनत राहते. राजकीय दृष्टीनें व्यक्तीवर

अधिकारीपक्षाचें अयोग्य दडपण असल्यास उन्नति होत नाहीं, धर्मांत विशिष्ट मतानें व विशिष्ट पंथानें मनुष्य बांधला गेल्यास त्यांच्या अंतःकरणाचा विकास व समाधान होत नाहीं, व अखेर तत्त्वज्ञानांत जीवात्मा व परमात्मा यांत भेद कल्पिल्यानें मनुष्याची उच्चतम आकांक्षा पूर्ण होत नाहीं, या सर्व उदाहरणांवरून व्यक्तीचें समाजबंधनांतून मोचन होणें हेंच सुधारणेचें लक्षण आहे असें सिद्ध करण्यांत आलें.

नंतर दुसऱ्या प्रकरणांत ही सुधारणा घडवून आणण्याचा मार्ग कोणता याचा विचार केला आहे. व्यक्तीचें स्वातंत्र्य हें जरी साध्य-लक्षण असलें, तरी या तत्त्वाचा दुष्परिणाम होण्याचाहि संभव असतो. स्वतंत्रता म्हणजे स्वच्छंदीपणा नव्हे. या साठीं व्यक्तीवर समाजाचें स्थूल दडपण नसलें, तरी व्यक्तीच्या सदसद्विवेकबुद्धीवर समाजाच्या नैतिककल्पनासंग्रहाचा दाब हवाच. असा दाब ठेवून व्यक्तीच्या नैतिक कल्पनांना उन्नत केलें पाहिजे, म्हणजे साहजीकच नीतिनियमबद्ध व्यक्तीचें पूर्ण स्वातंत्र्य फायदेशीर होतें. व्यक्ति व समाज यांचा परस्पराशीं निरंतर संबंध असल्यामुळें दोघांनीं एकमेकांच्या नैतिक नियमनांत राहून आपलें स्वत्त्व अबाधित राखण्यांतच समाजाची सुधारणा आहे असें प्रतिपादन केलें आहे.

याप्रमाणें समाजाचा मार्ग निश्चित झाला तरी त्यांतील अडचणींचाहि विचार अवश्य करावा लागतो. कोणत्याहि समाजाच्या गळ्यांत तत्कालीन परिस्थितीची मोठी धोंड अडकविण्यांत आलेली असते. प्राणिमात्र परिस्थितीच्या आधीन असतो. ही परिस्थिति बदलल्याशिवाय प्रगति होत नाहीं. सुधारणेच्या मार्गानें समाजानें जावें यासाठीं दोन पक्षांनीं दोन उपाय सुचविले आहेत. कॉंत व कार्लाईल यांच्या मतें धर्माचा, नीतीचा व शुद्ध आचरणाचा उपदेश हा समाजाला या मार्गाकडे वळविण्याला कारणीभूत होतो. जगांत आजपर्यंत उपदेशानें व

अनुनयानें, त्याचप्रमाणें थोर विभूतींच्या चरित्रानें समाजावर अनुकूळ परिणाम होत आला आहे, असें या पक्षाचें म्हणणें आहे. परंतु याच्या उलट परिस्थितिवादी पक्षाचें म्हणणेंच खरें आहे असें ठरविण्यांत आलें आहे. परिस्थिति प्रतिकूळ असेपर्यंत उपदेशाला कोणी भीक घालीत नाहीं. सामाजिक, धार्मिक, राजकीय वगैरे परिस्थितीकडे दुर्लक्ष करून सुधारणा घडवून आणणाऱ्यांचे प्रयत्न हास्यास्पद होतात. सबब सुधारणेचें ' नियामक तत्त्व ' परिस्थिति हेंच होय.

असें जर आहे तर ही परिस्थिति बदलण्याचा अथवा सुधारणेच्या मार्गातील धोंड काढून टाकण्याचा उपाय काय, याचा विचार चवथ्या प्रकरणांत केला आहे. तो उपाय म्हणजे समीकरण हा होय. जगांत सर्वत्र समीकरणाचें तत्त्व अनुभवास येतें. समीकरण म्हणजे हीनबल असलेल्या बाजूला कशाच्या तरी मदतीची जोड देऊन तिला दुसऱ्या बलवान् बाजूच्या तोडीची करून, स्थैर्य व शांति प्राप्त करून घेणें होय. दुर्बल मनुष्य राजाच्या अधिकाराच्या व कायद्याच्या मदतीनें सबलाशीं समीकृत होतो, समाजांतील हलका मानलेला भाग त्याला दिलेल्या विशेष सवलतींच्या साह्यानें उच्च भागाशीं तुल्यबल होतो, भौतिक परिस्थितीच्या दृष्टीनें दुर्बल असलेला प्राणी भौतिक शास्त्रांच्या उपकरणांनीं आपलें सामर्थ्य वाढवितो, व धर्मांतील पुण्याच्या कल्पनांनीं प्राप्तस्थितीचें वैगुण्य काढून टाकतो. या प्रमाणें जगतांत परिस्थितीचें समीकरण चालूंच असतें, त्या अर्थी वर्तमान परिस्थितीचें उच्च नैतिक कल्पनांशीं समीकरण घडवून आणण्यानें परिस्थिति अनुकूळ होत जाते, व त्या योगें प्रगति व सुधारणा घडून येतात असें दाखविलें आहे.

याप्रमाणें साध्यमीमांसा केल्यावर तिसऱ्या परिच्छेदांत या नियमानुसार सुधारणेचा विषय जो समाज त्याच्या भिन्न भिन्न व्यवसायांचें विवेचन केलें आहे. त्यांत पहिल्या प्रकरणांत समाज-

रचनेचा विचार केला आहे. अठराव्या शतकापर्यंत समाजशास्त्राचा पद्धतशीर अभ्यास कोणीच केला नव्हता. त्याला युरोपांत ऑगस्ट काँत यानें प्रथम सुरूवात केली, व आपलें मत 'Positive Philosophy' या ग्रंथांत प्रकाशित केलें. अखिलमानवसमाज ही एक सेंद्रिय व चैतन्ययुक्त अशी सर्वसंसेव्य वस्तु आहे असा सिद्धांत ठरवून तिची शारीरमीमांसा त्यानें केली, व असें ठरविलें कीं, त्या सजीव देहाचा पुरोहित वर्ग अथवा तत्त्वज्ञानी वर्ग हा आद्यभाग होय, व्यापारी वर्ग हा दुसरा भाग होय, व मजूर वर्ग हा तिसरा भाग होय. हे भाग क्रमानें कमीकमी दर्जाचे आहेत, तरी या सर्वांचें मिळून जनता-रूपी शरीर होतें. या मतावर दोन आक्षेप घेण्यांत येतात. पहिला हा कीं, या विचारसरणींत सर्व मनुष्यप्राणी तत्त्वतः समान आहेत हें विसरलें जातें. क्षुद्र भेद व किरकोळ फरक सोडून दिले तर सर्व मानव जातींत एकप्रकारें तत्त्वसाम्य आहे व म्हणून मानवसमाजांत कृत्रिम व उपाधिकृत भेद करणें अस्वाभाविक व अन्यायाचें आहे. दुसरा आक्षेप असा आहे कीं, कल्पनेखातर अशी समाजरचना घडवून आणिली असें मानिलें, तरी मनुष्यप्राणी केवळ परच्छंदानुवर्ती नसल्यामुळें ही रचना तो निरंतर मान्य करील ही समजुत चुकीची आहे. या आक्षेपांवर काऊंत दि गोबिनो या समाजशास्त्रज्ञानें प्रत्याक्षेप आणिले आहेत. तो म्हणतोः—जगांत सर्वत्र विषमताच दिसून येते. विषमता ही जगाची गुरुकिल्ली आहे. एका दिशेनें विषमता काढून टाकण्याचा कितीहि प्रयत्न केला तरी दुसऱ्या दिशेनें ती उत्पन्न होते. मनुष्यप्राण्यांचेहि श्यामवर्णी, पीतवर्णी, व श्वेतवर्णी असे तीन मुख्य भेद आहेत. त्याचप्रमाणें विशिष्ट परिस्थितीनें व विशिष्ट आनुवंशिक संस्कारांच्या योगानें समाजाच्या संस्कृतीस एक विशिष्ट वळण लागलेलें असतें व त्यांतच त्या समाजाचा विशेष असतो. तो विशेष घालविणें शक्यहि

नाहीं व इष्टहि नाहीं. तसा प्रयत्न केल्यास तो समाजच कालांतरानें नष्ट होतो. भिन्न समाजांप्रमाणेंच, अनेक कारणांमुळें एका समाजांतहि भिन्न पोटवर्ग राहणारच; मग समानत्त्वाची प्रौढी मिरविण्यांत काय अर्थ आहे ?

याप्रमाणें पाश्चात्य विचारपरंपरा दाखविल्यावर हिंदुस्थानांतील चातुर्वर्ण्यप्रधान समाजरचनेचा इतिहास दिला आहे. या पद्धतीचें मूळ वेदांच्या कालींहि होतें असें पाश्चात्यभाषाकोविदांच्या ग्रंथांतील उताऱ्यांवरून सिद्ध केलें आहे. त्या नंतरच्या उपनिषत्कालांत तें गुणधर्मांवर अवलंबून असण्याच्या कल्पनेचा प्रारंभ कसा स्पष्ट दिसतो हें दाखविलें आहे. त्यावेळीं वाटेल त्यास आपल्या गुणधर्मांप्रमाणें वर्ण बदलतां येत असे. नंतरच्या पुराणकालांत ही वर्णव्यवस्था दृढ झाली. याप्रमाणें या पद्धतीचें वर्णन केल्यावर तिच्या उत्पत्तीविषयींच्या पाश्चात्य पंडितांच्या मतांचें दिग्दर्शन केलें आहे. ही पद्धति म्हणजे ब्राह्मणांचें बंड आहे ही विकारयुक्त कल्पना सोडून दिल्यावर, या पद्धतीवरील नेसफील्डची उपपत्ति दिली आहे. त्याच्या मतें ही व्यवस्था केवळ धंद्यांमुळें अस्तित्वांत आली आहे. परंतु तसें असतें तर तो तो धंदा करणाऱ्या दरेक व्यक्तीचा प्रवेश त्या त्या वर्णांत व्हावयास पाहिजे होता, तसा तो होत नाहीं. यामुळें ही उपपत्ति चुकीची ठरते. यानंतर इवेट्सनचें म्हणणें असें आहे कीं, धंद्यांतील भेद, पुढें त्यांना आलेली जन्मसिद्धता, त्यांत स्थलांतरानें आलेली दृढता, इत्यादि अनेक कारणांमुळें ती कायम झाली. परंतु ही एक उपपत्ति नसून अनेक उपपत्तींचीं खिचडी आहे, असा तीवर सेनार्त या फ्रेंच पंडितानें आक्षेप घेतला आहे. त्याच्या मतें सुधारणेप्रत जाणाऱ्या दरेक समाजाला जातिभेदाचें रूप येणें हा त्या समाजाच्या प्रगतीचा स्वाभाविक परिणाम आहे. परंतु जर हें स्वरूप स्वाभाविक असतें तर तें पाश्चात्य देशांत दिसून कां येत नाहीं,

अशी सेनार्तच्या उपपत्तीविषयीं रिस्ले यांनीं शंका घेतली आहे. अखेर रिस्ले यांनीं स्वतःची उपपत्ति अशी ठरविली आहे कीं, सेनार्तच्या म्हणण्याप्रमाणें समाजाला प्राप्त होणाऱ्या या विभेदात्मक स्वरूपाला हिंदुस्थानांत कायमपणा येण्यास त्या देशांतील तत्त्वज्ञानात्मक कल्पना व देशपरिस्थिति या कारणीभूत झाल्या.

पहिल्या प्रकरणांत या प्रमाणें समाजरचनेचा विचार केल्यावर दुसऱ्यांत धर्मविचाराला आरंभ केला आहे. जगतांतील सर्वश्रेष्ठ वस्तु **अखिलमानवजाति** अथवा **जनता** आहे, तेव्हां तिची सेवा—अर्थात जनसेवा—हाच सर्वश्रेष्ठ धर्म होय, अशा काँतच्या मतार्चे आविष्करण या प्रकरणांत केलें आहे. काँतच्या कालीं धर्मकल्पनांतील एकेक प्रदेश भौतिक शास्त्रें आक्रमीत चालल्यामुळें काँतच्या मनावर तोच परिणाम दृढ झाल्यानें त्या शास्त्रांना अज्ञेय अशा ईश्वराला अमान्य करून काँतनें त्याच्या जागीं जनतेची स्थापना केली. त्याच्या मतें धर्मकल्पनांच्या उत्क्रांतीच्या चार अवस्था असतात. पहिल्या अवस्थेंत सृष्टींतील कांहीं स्थूल रूपांना मनुष्य स्थूलरूपानेंच ईश्वर मानतो. ही अवस्था म्हणजे चिन्हपूजा होय. दुसऱ्या अवस्थेंत स्थूल पदार्थ प्रत्यक्षत्वानें देव नव्हत, परंतु त्यांच्या आंत एकेक देव आहे अशी अनेकदेवपूजा रूढ होते. तिसरींत विश्वांतील सर्व वस्तूंत मिळून एक ईश्वर आहे अशी एकदेवपूजात्मक कल्पना असते, व चवथींत अखिल सृष्टि ही मानवी कर्तृत्वाच्या आधीन असल्यामुळें **मानवसमाज** अथवा **जनता** हीच अखेरची श्रेष्ठ कल्पना होय असें मानिलें आहे. या काँतच्या विचारांत दोन दोष आहेत. भौतिकशास्त्रांना अगम्य तेवढें सर्व अमान्य असें तो मानतो, ही पहिली चूक होय. मनाचें अस्तित्व, सद्गुणांची कल्पना, परिमाणाची कल्पना, शक्तीची कल्पना, या सर्व कल्पना स्थूल वस्तू नसूनहि भौतिकशास्त्रवादी मान्य करितात, मग

ईश्वराचीच कल्पना त्यांनीं अमान्य कां करावी ? दुसराहि एक दोष या विचारांत आहे. काँत म्हणतो, मनुष्याचा असा स्वभावधर्म आहे कीं, ज्या सृष्टिचमत्काराचा उलगडा आपल्याला होत नाहीं त्याच्या कर्तृत्त्वाच्या जागीं तो आपल्यासारख्या व्यक्तीची योजना करितो. यामुळें प्रथमतः देवतांची कल्पना अस्तित्त्वांत येते. परंतु मग ते चमत्कार उलगडल्यावर ती नष्ट होते; तशीच ही परमेश्वराची कल्पना आहे, व कालांतरानें ती नष्ट झाली पाहिजे. परंतु काँतच्या नियमानेंच ईश्वराची सिद्धि होते. प्राणोत्पत्तीसारखे चमत्कार उकलत नाहींत, व ते भौतिकशास्त्रांना उकलतां येणारहि नाहींत, त्याअर्थीं प्राणनिर्मितीसारख्या कार्यांत परमेश्वरासारख्या श्रेष्ठ कर्तृशक्तीची कल्पना अपरिहार्य आहे.

याप्रमाणें काँतचे दोष दाखविल्यावर अस्तिपक्षीं ईश्वराच्या कल्पनेबद्दलचे पुरावे दिले आहेत. ते पुरावे तीन प्रकारचे व परस्परपूरक आहेत. जगताला कांहीं तरी कारण असलेंच पाहिजे हा विचार पहिल्यानें सिद्ध केला आहे, व त्यास 'कारणवाद' म्हटलें आहे. जगताचें तें कारण जड असूं शकणार नाहीं, तर तें 'कर्तृरूप' असलें पाहिजे, हा पुरावा दुसऱ्या पायरीवरील होय; त्यास 'कर्तृवाद' म्हटलें आहे. अखेर, अशा या कर्तृरूपी कारणाच्या स्वरूपाची चिकित्सा करणारा तिसरा 'स्वरूपवाद' होय. या तिहींनीं मिळून ईश्वराचें अस्तित्त्व सिद्ध केलें आहे.

परमेश्वराचें अस्तित्त्व सिद्ध करून जगताचें आदिकारण तोच आहे असें ठरविल्यावर, तिसऱ्या प्रकरणांत धर्मसाधनाचा विचार केला आहे. धार्मिक कल्पनेच्या मूळाशीं काय आदि तत्त्व आहे, या बद्दलच्या निरनिराळ्या उपपत्तींची चिकित्सा यांत केली आहे. एक पक्ष म्हणतो, धर्म हा श्रद्धेचा विषय आहे; श्रद्धेशिवाय धर्मकल्पना साध्य नाहीं. या मताच्या अनुवादार्थ मॅक्समय्युलरचें वचन दिलें आहे. दुसरी उपपत्ति

अशी आहे कीं, धर्म हा बुद्धिविषयक आहे. बुद्धीला अग्राह्य असलेल्या कल्पनांना जर आपण व्यवहारांत असंस्कृत ठरवितों, तर धर्माच्या बाबतींत तरी हें तत्त्व खोटें कसें असेल, असें या पक्षाचें म्हणणें आहे. त्याच्या समर्थनार्थ लाइबनिट्झ्चा उतारा दिला आहे. तिसऱ्या उपपत्तीप्रमाणें धर्म हा मनोविकार अथवा भावना यांचा विषय आहे. टिंडाल हा या मताचा पुरस्कर्ता आहे. याप्रमाणें या भिन्न मतांचें दिग्दर्शन करून खरा निष्कर्ष असा काढिला आहे कीं, धर्माला बुद्धि, श्रद्धा व भावना, या तिहींचा योग्य प्रमाणांत आधार असतो. नंतर पूर्व इतिहासाचें परीक्षण करून कोणत्याहि कालांतील धर्मकल्पना या त्या कालच्या परिस्थितीच्या निदर्शक असतात असें दाखविलें आहे. या रीतीनें धर्मकल्पना परिस्थितीवर अवलंबून राहण्याच्या मूळाशीं असलेल्या तत्त्वाला प्रतिबिंबतत्त्व असें म्हणतात. कोणत्याहि समाजाच्या सामाजिक, राजकीय, व नैतिक कल्पना त्याच्या धर्माच्या स्वरूपांत प्रतिबिंबित होत असतात, हा पहिल्या तत्त्वाचा अर्थ आहे. देशाप्रधान देवता, स्थलप्रधान देवता, जातिप्रधान देवता, पूर्वजांच्या निदर्शक देवता, इत्यादि अनेक प्रकारच्या देवतांची कल्पना ही या प्रतिबिंबतत्त्वाचेंच उदाहरण होय. धर्माच्या मूळाशीं असलेलें दुसरें तत्त्व समीकरण तत्त्व होय. या तत्त्वाचें स्पष्टीकरण मागें आलेंच आहे. या ठिकाणीं धार्मिक कल्पनांत तें कसें लागू पडतें हें जास्त विशदपणानें दाखविलें आहे.

धर्माचीच अखेर तत्त्वज्ञानांत होते. स्थूलाचा त्याग करून सूक्ष्माचा शोध करणाऱ्या बुद्धीचें समाधान धर्मानें न झाल्यामुळें ती पुढें तत्त्वविचारांत शिरते. या ठिकाणीं सृष्टीच्या आदितत्त्वाचा व आपल्यांतील अक्षय्य तत्त्वाचा संबंध काय असतो याची मीमांसा केलेली असून, मनुष्याची स्वातंत्र्यप्रिय बुद्धि पूर्ण समाधानार्थ सलोकता, समीपता, सरूपता या पायऱ्यांवरून क्रमाक्रमानें जाऊन, अखेर दोहोंचें पूर्ण

तादात्म्य सिद्ध करणाऱ्या सायुज्यतेच्या कल्पनेंत कशी विराम पावते हें वर्णिलें आहे.

या प्रमाणें धर्मतत्त्वाची चिकित्सा केल्यावर कोणत्याहि समाजावर धर्माचे परिणाम काय होतात याचा विचार केला आहे. मानसिक दृष्टया पाहतां धर्मानें चित्ताला शांति मिळते हा पहिला परिणाम होय. दुःखानें भरलेल्या जगांत तळमळ करणाऱ्या मनुष्यप्राण्याला धर्मामुळें ईश्वराच्या कल्पनेंत विश्रांतिस्थल मिळते. धर्माचा दुसरा परिणाम हा कीं, मनुष्याच्या अंतःकरणांत ज्या दया, परोपकार, प्रेम, इत्यादि भावना असतात, त्यांनाहि धर्माच्या कल्पनेनें तृप्ति प्राप्त होते. गीतेंत भगवंतांनींहि स्वस्त्रीप्रेमाला " धर्माविरुद्धो कामोऽस्मि भूतेषु भरतर्षभ " असें म्हणून धर्माचा आधार दिला आहे. धर्माचा तिसरा परिणाम हा आहे कीं, त्यामुळें मनुष्याला जगताच्या अनेकविध व्यापारांच्या चांचल्यांतहि एक प्रकारचें स्थैर्य वाटतें. उच्च-नीच भावानें भरलेल्या जगांत दुर्बलांना ईश्वराच्या सामर्थ्याच्या भरंव-शानें बलवानांची वाटणारी भीति नाहींशी होऊन आपल्या स्थिती-विषयीं स्थैर्य वाटतें. धर्माचा चवथा व अखेरचा परिणाम हा कीं, त्यामुळें मनुष्याच्या उद्योगाला, प्रवृत्तीला, कर्ममार्गाला, प्रोत्साहन मिळतें. ' कुरु कर्मैव तस्मात् त्वं " हाच धर्माचा उपदेश आहे.

याप्रमाणें धर्माचे नैतिक व मानसिक परिणाम आहेत. व्यवहारांत धर्माचा फारसा उपयोग नाहीं, तरी व्यवहार करणाऱ्या मनाच्या निय-मनास्तव तो अवश्य आहे, असें या प्रकरणाच्या अखेर निश्चित केलें आहे.

यानंतर चवथ्या प्रकरणांत राजकारणाचा विचार केला आहे. मनुष्यप्राणी हा राजकारणप्रिय प्राणी आहे असें ॲरिस्टॉटलचें वचन आहे. अशा मनुष्यांचा कांहीं विशिष्ट तत्त्वांवर एकीकृत झालेला समाज म्हणजेच राष्ट्र होय. राष्ट्र होण्यास समाजाला षड्गुणांची अत्यंत आव-

श्यकता असते. प्रथमतः त्या समाजांतील घटक व्यक्तींची संख्या कांहीं ठराविक प्रमाणापर्यंत तरी असावी लागते. नंतर त्या समाजाला राष्ट्र होण्याला विशिष्ट भूमिप्रदेश अवश्य लागतो. अशा भूमिप्रदेशाच्या रक्षणार्थ उत्पन्न झालेल्या अभिमानामुळें राष्ट्रीय भावनेचा अत्यंत परिपोष होतो. तिसऱ्यानें, या समाजांतील व्यक्तींमध्यें सामान्यहितमूलक ऐक्य असावें लागतें. दरेकाचा निराळा स्वार्थ असतोच, तथापि त्या व्यतिरिक्त सर्वांच्या सामान्य हितार्चे एकीकरण राष्ट्रांत व्हावें लागतें. राष्ट्रत्वाची चवथी अवश्य गोष्ट म्हणजे त्यांत शासित व शास्ते असा भेद असावा लागतो. शास्तापक्ष ज्या मानानें संख्येनें एक अथवा अधिक, आणि अधिकारानें अनियंत्रित अथवा मर्यादित असेल त्या मानानें त्या राष्ट्रांतील राजकीय अनुशासनास राजसत्ता, अभिजनसत्ता, अल्पसंख्याक राज्यपद्धति, अथवा लोकसत्ता असें म्हणतात. राष्ट्राची पांचवी खूण म्हणजे राष्ट्राची रचना सदेह व सेंद्रिय प्राण्याप्रमाणें असावी लागते. ही होय. शरीरांतील दरेक अवयव कार्यभेदानें जरी दुसऱ्याहून भिन्न असला तरी तो अवयवभावानें शरीरच होय; त्याचप्रमाणें राष्ट्रांतील निरनिराळीं खातीं हीं राष्ट्रपुरुषाचे अवयवच होत. अखेर, राष्ट्राला कांहीं विशिष्ट कल्पनात्मक प्राण असावा लागतो. तो भिन्न भिन्न देशांत निरनिराळा असूं शकेल असें वर्णन केलें आहे.

या षड्गुणांनीं युक्त असलेला समाज म्हणजेच राष्ट्र होय. या प्रमाणें राष्ट्रत्वमीमांसा केल्यावर हिंदुस्थानांतील राजकीय अनुशासनाच्या पद्धतीच्या इतिहासाचें अवलोकन केलें आहे. वेदकाळीं केवळ बलसामर्थ्यावर राजपद मानण्यांत येई. यानंतरच्या स्मृतिकालांत राज्यांत सुव्यवस्था झाल्यावर अनुशासनाचे प्रश्न उद्भवले. राजाला प्रजारक्षण हाच श्रेष्ठतम धर्म होय असें प्राचीन काळापासूनच मानण्यांत आलें होतें. पुढें राजाच्या अधिकाराला राजसभा व मंत्रिमंडळ यांचें नियंत्रण वाल-

ण्यांत आलें. या रीतीनें इतिहासाचें अर्वाचीन काळापर्यंत परीक्षण करितां सुराज्य हेंच इकडील ध्येय दिसतें असा निष्कर्ष काढला आहे. लोकसत्ता अथवा राजकीय अनुशासनाचें महत्त्वाचे प्रश्न लोकमतावरच अवलंबून राहणें, या दृष्टीनें हिंदुस्थानांत राज्यपद्धति रूढ झालेली दिसत नाहीं, असें अनुमान वरील इतिहासावरून काढिलें आहे.

नंतर राजकारणाच्या कल्पनेचा पाश्चात्य देशांतील इतिहास अवलोकिला आहे. राजा हा ईश्वराचा अंश आहे असें मानणाऱ्या 'Divine rights of Kings' या उपपत्तीनें आरंभ करून नंतर राजाच्या सत्तेचा उगम प्रजेंतच आहे, परंतु प्रजेनें तो अधिकार राजाला कायमचा देऊन टाकिला आहे, या मताचा अनुवाद करून, नंतर ज्याअर्थीं राजा हा प्रजेचा प्रतिनिधि आहे त्याअर्थीं तो आपल्या हातांतील सत्तेसाठीं प्रजेला जबाबदार आहे या मतार्चे विवेचन केलें आहे. अखेर राजा व प्रजा यांमधील संबंध कराराच्या स्वरूपाचा आहे व आपणास दिलेल्या अधिकाराचे राजानें अतिक्रमण केल्यास प्रजेला आपला अधिकार त्याच्याकडून परत मागतां येतो, या कल्पनेपर्यंत राजकीय कल्पनांची उत्क्रांति वर्णिली आहे.

यानंतर राजकीय अनुशासनाच्या दृष्टीनें जो पक्ष अधिकारारूढ असेल त्याचे स्थूलप्रमाणानें अभिजनसत्ता व लोकसत्ता असे दोन भाग कल्पून त्यांच्या पद्धतींच्या गुणावगुणांचें विवेचन केलें आहे. त्यांत प्रथम अभिजनसत्तेचा विचार केला आहे. अभिजनसत्तेचा आधार विषमतेच्या तत्त्वावर केलेला असल्यामुळें समतेच्या तत्त्वावर अधिष्ठित असलेल्या लोकसत्तेचा तिच्याशीं तत्त्वतः भेद आहे, यार्चे दिग्दर्शन केलें आहे.

यानंतर अभिजनसत्तेवर सत्यान्वेषण दृष्टीनें काय आक्षेप येतात, याचा विचार केला आहे. पहिल्या आक्षेप वर वर्णन केल्याप्रमाणें हा

आहे कीं, या पद्धतींत विषमतेच्या तत्त्वाला मान दिल्यामुळें उच्चनीच भाव कायम ठेवण्याकडे त्या पद्धतीचा कटाक्ष राहतो. त्यामुळें समाजाच्या एका भागाला निरंतर हीन स्थितींत ठेऊन दुसऱ्याला वर्चस्व देण्यांत येतें. त्यामुळें पहिल्या भागांत स्वतःविषयीं अविश्वास, लांगूलचालन, नैतिक कल्पनांची हीनता, इत्यादि दोष वाढतात; तर दुसऱ्यांत, उद्दामवृत्ति, फाजील अभिमान, इतरांच्या हक्कांचें अतिक्रमण करण्याची दुर्वासना, इत्यादि दुर्गुण बळावतात व त्यामुळें समाज उन्नतीकडे न जातां उलट अवनतीकडे जातो. दुसरा आक्षेप हा आहे कीं, या राज्यपद्धतीमुळें समाजांत अज्ञान वाढतें. आपल्या हक्कांची जाणीव लोकांना झाल्यास बरें नव्हे, अशा कल्पनेनें लोकांचें अज्ञान दूर करण्याचे प्रयत्न केले जात नाहींत, व अज्ञान हा अवनतीचा पाया असल्यामुळें समाजाला कायमची अवनति प्राप्त होते. तिसरा आक्षेप हा आहे कीं, समाजाचा बरचा भाग निरंतर आळसांत राहतो. दुसऱ्याच्या श्रमांनीं उदरपोषण होण्याची संवय झालेल्या व्यक्तीप्रमाणें समाजांतहि उत्साहशून्यता, शौर्यहानि, बुद्धिमांद्य, कर्तव्यविस्मृति, दुर्गुणप्रवृत्ति, इत्यादि अनेक दोष उत्पन्न होतात, व त्या समाजाला एक प्रकारची कीड लागल्यासारखें होऊन अखेर त्या समाजाच्या नाशाची पाळी येते. या प्रमाणें अभिजनसत्तेच्या दोषांचें आविष्करण केल्यावर याच्या उलट लोकसत्तेच्या गुणांचें वर्णन करून त्या पद्धतींत समाजांत समता, परस्परांविषयीं आदरपूर्वक प्रेम, स्वतःची हक्कांची जाणीव, व दुसऱ्यांच्या हक्कांचें अतिक्रमण न करण्याची सावधगिरी, ज्ञानाची वृद्धि, व कर्तव्यनिष्ठा इत्यादींचा उत्कर्ष होतो असें दाखविलें आहे.

यानंतर लोकसत्तेवर येणाऱ्या निरनिराळ्या आक्षेपांचें परीक्षण केलें आहे. पहिला आक्षेप असा आहे कीं, या पद्धतींत एक अथवा अल्पसंख्याक व्यक्तींच्या समूहाचें समाजांतील एकंदर जनतेवर अयोग्य दडपण पडतें,

ज्या समाजांत पोटभेद पुष्कळ असतात त्या समाजांत दरेक पोटभेदांतील व्यक्तीला आपल्या पोटभेदांतील वरिष्ठांचेंच तेवढें काय तें दडपण असतें. परंतु वर्गभेद नाहींसा झाल्यामुळें त्या अल्पसंख्याक समूहाच्या ऐवजीं सबंध समाज येऊन त्याचें दडपण व्यक्तीवर पडतें. पण ही शंका म्हणजे शब्दच्छल आहे. कारण, लोकसत्तेंत दरेकाला समाजमत बनविण्याच्या कामीं कार्यभागी होतां येण्यासारखें असल्यामुळें, आपणच बनविलेल्या लोकमताचें दडपण आपल्यावर पडतें हें म्हणणें आपल्याच खांद्यावर आपण बसण्याच्या कल्पनेइतकें हास्यास्पद आहे ! लोकसत्तेवरील दुसरा आक्षेप असा आहे कीं, त्या समाजांत सर्वच व्यक्ती सारख्या दर्जाच्या झाल्यामुळें आचार, विचार, कल्पना, यांत सर्व सारखेच होतात. अशा स्थितींत एखादा मनुष्य जर बुद्धीनें अथवा पराक्रमानें श्रेष्ठ निघाला, तर त्याला प्रतिबंध करावयाला कोणी न उरल्यामुळें तो बेफाम अथवा अनियंत्रित होण्याचा संभव असतो. याला उत्तर असें आहे कीं, ज्या वेळीं समाज अशिक्षित असतो त्या वेळीं अधिकारारूढ अशा बुद्धिमान् पुरुषाचें फावतें; परंतु समाज सुशिक्षित व आपल्या हक्कांचें संरक्षण करण्यास सदैव जागृत असा असल्यावर त्यांत एखादा पराक्रमी पुरुष श्रेष्ठतेला चढला, तरी त्याला आपल्या अधिकाराचा दुरुपयोग करितां येत नाहीं. जो समाज त्याला उच्चपणाला चढवील त्यालाच चढलेल्याला उतरविण्यास कितीसा वेळ लागणार ? यानंतरचा आक्षेप वरच्या आक्षेपाच्या अगदीं विरुद्ध आहे. आक्षेपक म्हणतात, जर वरप्रमाणें आपत्ति प्राप्त झाली नाहीं व कोणीहि वरचढ न होतां सर्व सारखेच राहिले, तर त्या समाजाला स्फूर्तिदाता कोणीच न मिळाल्यामुळें सर्व समाज रेंगाळत राहील. ज्या देशांत थोर पुरुष नाहीं त्या देशाचा इतिहासहि महत्त्वाचा नाहीं; कारण राष्ट्राचा इतिहास म्हणजे त्या राष्ट्रांतील थोर पुरुषांच्या चरित्रांची मालिका होय. या आक्षेपाचें निरसन असें आहे कीं,

लोकसत्तेंत कोणी थोर पुरुष उदयाला येणार नाहीं ही कल्पनाच खोटी आहे. मागील आक्षेपाच्या उत्तरांत एवढेंच सांगितलें आहे कीं, पराक्रमानें उदयाला आलेल्या पुरुषाला अशा समाजांत जुलूम करितां येणार नाहीं. याचा अर्थ असा नव्हे कीं, राष्ट्रांत थोर पुरुष निर्माणच होणार नाहींत. लोकसत्तेवरील चवथा आक्षेप असा आहे कीं, या राज्यपद्धतींत गांवगुंड (Demagogue) लोकांना फार अवसर मिळतो. लोकसत्तेंत लोकांच्या मनोभावना उद्दीपित करण्याचें काम साधलेल्या स्वार्थीलोकांना, आपल्या स्वार्थावर सत्कृत्यांचें पांघरुण घालून सामान्य लोकांना फसवून आपला स्वार्थ साधतां येतो. पण हे आक्षेपक विसरतात कीं, लोकांना मत देण्याइतकी बुद्धि असली पाहिजे हें ज्या राज्यपद्धतीचें तत्त्व, तींत गांवगुंडांच्या युक्त्यांनीं फसण्याइतका मतदारसंघ मूर्ख राहणार नाहीं !

याप्रमाणें लोकसत्तेवर राजकीयदृष्ट्या येणाऱ्या आक्षेपांचें निरसन केल्यावर, इतर दृष्टींनीं येणाऱ्या आंक्षेपांचें दिग्दर्शन केलें आहे. अर्थशास्त्रदृष्ट्या तीवर असा आक्षेप आहे कीं, तींत भांडवलवाले लोक शास्त्रीय शोधांच्या प्रगतीनें प्राप्त करून घेतलेल्या संपत्तीच्या बळावर जोरावतील व गरीब लोक अधिक गरीब होतील. परंतु त्याला उत्तर असें आहे कीं, हें होणें शक्य नाहीं. याचें कारण असें कीं, लोकांच्या हातांत कायदा असल्यामुळें संपत्तीची वांटणी समान करण्याचें सामर्थ्य त्यांच्या अंगीं या पद्धतींत असतें.

यानंतर नैतिकदृष्ट्या एक आक्षेप येतो कीं, व्यक्तीची नीतिमत्ता व शिष्टाचार ठरविण्याचा अधिकार या पद्धतींत समाजानें आपल्याकडे घेतल्यामुळें व्यक्तीचें स्वातंत्र्य नष्ट होतें. परंतु ही तकरार खरी नाहीं. लोकसत्तेंत समाजाची नीतिमत्ता सद्गुण व सुशिक्षण यांवरच उभारली जावयाची असल्यामुळें, त्याचें व्यक्तीवर अयोग्य दडपण कधींच पडणार नाहीं. समाजाचा योग्य दाब तर व्यक्तीवर राहिलाच

पाहिजे असें आपण मागेंच ठरविलें आहे. यानंतर एक सामाजिक आक्षेप असा घेतला जातो कीं, अभिजनसत्तेंतील ऐश्वर्याचें व सत्तेचें प्रदर्शन होण्याचे विविध प्रसंग या पद्धतींत नाहींसे झाल्यामुळें सामाजिक आयुष्यांत एक प्रकारची कंटाळवाणी एकविधता येते. यावर उत्तर असें आहे कीं, बुद्धिविषयक प्रसंग निर्माण करून त्यांत आनंद पावणें हेंच सुशिक्षित समाजाला अधिक प्रिय वाटेल, व कदाचित् आनंदाचे व विविधतेचे प्रसंग लोकसत्तेंत कमी येतील असें मानिलें तरी, अभिजनसत्तेंतील ज्या प्रसंगांत लोकांना गुलाम म्हणून राबविलें जाणार त्या प्रसंगांची त्यांना काय गोडी वाटेल ! पाठीवर साखरेच्या गोणीचें ओझें वाहणाऱ्या गाढवाला पाठीवरील साखरेची गोडी काय होय ?

या व यासारख्या इतर किरकोळ आक्षेपांचें संपूर्ण निरसन करून लोकसत्ता हीच राजकीय दृष्ट्या नियमबद्ध व्यक्तिस्वातंत्र्याची अखेर मजल असल्यामुळें ती सुधारणेची सर्वोत्तम अवस्था होय असा निर्णय या प्रकरणांत केला आहे.

या प्रमाणें तृतीय परिच्छेदांत मानवी व्यवसायाच्या सर्व अंगांना सुधारणेच्या तत्त्वांची कसोटी लावून त्यांची परीक्षा केल्यावर, चतुर्थ परिच्छेदांत आतांपर्यंत पसरलेल्या विवेचनविस्ताराचा उपसंहार केला आहे. त्यांत पहिल्या प्रकरणांत सुधारणेच्या उपपत्तीची निरनिराळ्या विवेचकांनीं जी चिकित्सा केली आहे तिचें पूर्ववृत्त दिलें आहे. त्यांत प्रथम काँतची उपपत्ति घेतली आहे. हींत जरीं भौतिक शास्त्रांचा पूर्ण व मानसशास्त्राचा बराचसा अभ्यास केलेला आहे, तरी पण भौतिक परिस्थिति व तत्त्वज्ञान यांची उपेक्षा केल्यामुळें ती अपूर्णच राहिली आहे. तिचें बेरेंचसें विवेचन मागील अनेक प्रकरणांत येऊन गेलेंच आहे. यानंतर गिझो या लेखकाच्या उपपत्तीचा विचार केला आहे.

त्याच्या विवेचनांत ऐतिहासिक प्रसंगांची छाननी निरनिराळ्या शास्त्रां-तील नियमांच्या धोरणानें केलेली आहे तरी त्या विवेचनापासून अखेर काय सिद्धांत निघतात व कोणत्या तत्त्वावर त्यानें आपल्या विवेचनाचा पाया उभारला आहे, याचा त्यानें स्वतंत्र विचार न केल्यामुळें शिक्षणरूपानें त्याच्या विवेचनाची किंमत कमी झाली आहे, असें दाखविलें आहे. तिसरा विवेचक बकल हा होय. बकल यानें गिझोपेक्षां अधिक शास्त्रशुद्ध पद्धतीचा स्वीकार केला आहे. सुधारणेचें नियामक तत्त्व आधिभौतिक शास्त्रें आहेत असें धोरण त्यानें निश्चित केलें आहे. परंतु भौतिक शास्त्रांचें दुर्बलत्त्व मागेंच आपल्या प्रतीतीस आलेलें आहे. तेव्हां सुधारणेच्या मंदिराची इमारत असल्या दुर्बल पायावर रचण्याचा प्रयत्न अयशस्वी व्हावा यांत नवल नाहीं. याच्या उलट कार्लाइलनें आत्मिक उन्नतीला नियामक तत्त्व ठरवून त्या आत्मिक उन्नतीचे आदर्श अथवा पुतळे अशा ज्या थोरविभूती त्यांच्या चरि-त्रांतच संस्कृतीच्या सर्व तत्त्वांचें मूळ शोधण्याचें त्यानें ठरविलें. परंतु आपण असे अवलोकिलें आहे कीं, वर्तमान आधिभौतिक परिस्थिति हें सुधारणेचें नियामक तत्त्व आहे. तें तत्त्व कार्लाईलनें मुळींच विचारांत घेतलें नाहीं. त्यामुळें त्याच्या उपपत्तीला दृश्यकाव्याचें स्वरूप आलें आहे. नाटक पाहिल्यानें जसा कोणास उपदेश होत नाहीं, त्याचप्रमाणें कार्लाईलच्या विभूतींची लीला पाहूनहि प्रतिकूळ वर्तमान परिस्थितींतून सोडवणूक कशी करून घ्यावी याचा बोध होत नाहीं. यानंतरची फार व्यापक अशी योजना हर्बर्ट स्पेन्सर याची होय. सोप्याचें अवघड, विसंगताचें सुसंगत, व एकविधाचें अनेकविध, असें रूपांतर करणाऱ्या उत्क्रांतिवादानेंच सुधारणेचें कोडें सोडविण्याचा प्रयत्न स्पेन्सरनें केला आहे. परंतु त्याच्या उपपत्तींत दोन दोष आहेत. एक तर, तींत इच्छाशक्तिप्रेरित अशा मानवीसमाजाचाच केवळ विचार न

करितां सर्व स्थूल सृष्टीचा विचार केल्यामुळें त्याची उपपत्ति मानवी सुधारणेच्या दृष्टीनें फाजील व्यापक झाली आहे. दुसरा दोष हा कीं, तींत सुक्ष्मसृष्टीला बिलकूल अवकाश ठेविला नाहीं. थोड्या फरकानें परंतु बऱ्याच अंशीं अशाच तऱ्हेचा प्रयत्न हेगेल या जर्मन तत्त्वज्ञानें केला आहे. फरक एवढाच कीं, स्पेन्सरनें आपल्या पद्धतींत स्थूल सृष्टीला लागूं केलेला उत्क्रांतिवाद हेगेलनें विचारसृष्टीला लागूं केला आहे. त्यामुळें त्याचीहि उपपत्ति एक तर अधिक व्यापक झाली आहे, व दुसरें, फक्त विचारसृष्टीलाच ती लागूं केल्यामुळें अपूर्ण राहिली आहे. याप्रमाणें आजपर्यंत नामांकित ग्रंथकारांनीं केलेल्या सर्व उपपत्ती कोणत्या ना कोणत्या कारणांनीं सदोष अथवा अपूर्ण राहिल्यामुळें शास्त्रशुद्ध व सर्वांगी अशा उपपत्तीला जागा आहे, व तसा हल्लींचा प्रयत्न आहे असें विवेचन केलें आहे.

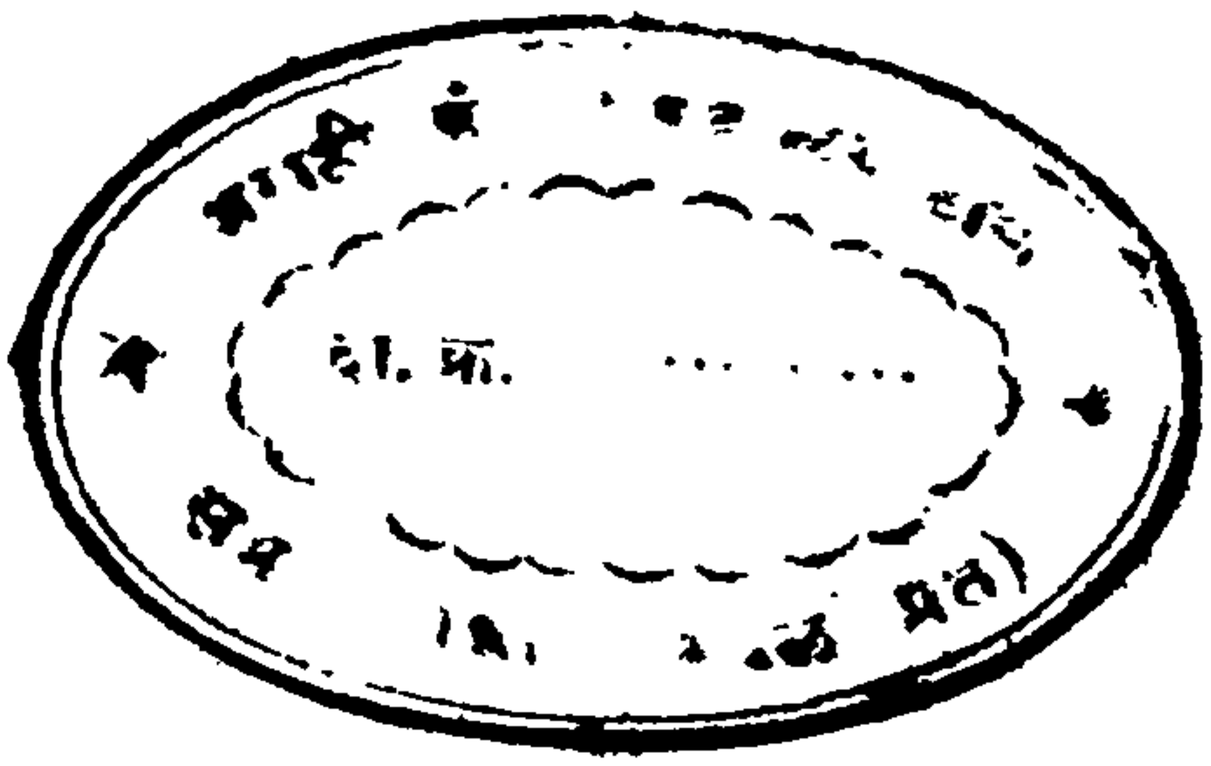
यानंतर दुसऱ्या प्रकरणांत सुधारणेच्या मुख्य घटकावयांचें पृथक् वर्णन करून सुधारणेचें अचलस्वरूप दाखविलें आहे. वर्तमान परिस्थिति, आधिभौतिकशास्त्रें, धर्म, व तत्त्वज्ञान, हीं जीं सुधारणेचीं मुख्य चार अंगें, त्याचें कार्य काय आहे, याचें स्वतंत्ररूपानें दिग्दर्शन या प्रकरणांत केल्यावर, पुढील म्हणजे तिसऱ्या प्रकरणांत त्यांचे एकमेकावर कसे परिणाम होतात याचें विवेचन केलें आहे. वर्तमान परिस्थिति हें सुधारणारूपी गिरणींत घातलेल्या समाजरूपी कच्च्या मालाचें मूळ स्वरूप होय. तो समाज आधिभौतिक शास्त्रांच्या चक्रांत प्रथम गेल्यावर त्याचें स्वरूप पुष्कळ बदलतें. त्याच वेळीं धर्माच्या चक्राचा परिणाम भौतिक शास्त्रांवर होऊन त्यांच्या गतीचें योग्य नियमन होतें. उलट पक्षीं, भौतिक शास्त्रांमुळें धर्माच्या चक्राच्या गतींतहि फरक होतो, व त्यामुळें धर्मकल्पना बदलत जातात. नंतर अखेर, तत्त्वज्ञानानें समाजाला शेवटचें रूप प्राप्त होतें. तथापि या चक्रापर्यंत सर्वच माल जाऊं शकत

नसल्यामुळें बाकीच्या मालावर इतर चक्रांचाच परिणाम होतो. याचा स्पष्ट भावेंत अर्थ असा कीं, प्राकृत जनसमाज धर्मकल्पनांपर्यंतच पोचूं शकतो, व फक्त विचारी व बुद्धिवान् लोकच तत्त्वज्ञानापर्यंत जातात.

याप्रमाणें या ग्रंथाचें स्वरूप आहे. आतापर्यंत केलेल्या विवेचनाचें तात्पर्य सारांशानें काढावयाचें झाल्यास तें सूत्ररूपानें असें सांगतां येईल:— सुधारणेचीं तत्त्वें जाणण्याचें साधन कोणतेंहि एक शास्त्र नसून, सर्व शास्त्रांच्या नियमांचें एकीकृत प्रमाण हें होय. सुधारणेचें साध्य व्यक्तीवरील समाजाचें अवास्तव बंधन नाहींसें करून तिला उत्कर्षाला जाण्याला मोकळीक ठेवणें हें होय. तथापि व्यक्ति स्वच्छंदी होऊं नये एतदर्थ तिच्या सदसद्विवेकबुद्धीवर समाजाच्या संकलित सदसद्विवेकबुद्धीचें अथवा नीतिनिर्बंधांचें बंधन पाडून तिला प्रगतीला लावणें हाच सुधारणेचा मार्ग आहे. या मार्गातील गतीचें नियमन करणारी गोष्ट वर्तमान भौतिक परिस्थिति होय, व तिचें श्रेष्ठ कल्पनांच्या साह्यानें समीकरण केल्यानें हा अडथळा दूर होतो. सुधारणेचे हे घटक अवयव म्हणजे वर वर्णन केलेली वर्तमान परिस्थिति, आधिभौतिक शास्त्रें, धर्म, व तत्त्वज्ञान, हे होत. यांच्या परस्परांवरील होणाऱ्या परिणामानेंच समाजाला संस्कृतीची साध्यस्थिति प्राप्त होते.

पाश्चात्य व पौर्वात्य, स्थूल व सूक्ष्म, व्यावहारिक व तात्त्विक, आधिभौतिक व अतिभौतिक, कर्तव्यपूर्ण व कल्पनामय, अशा द्विविध संस्कृतीचें एकत्र मीलन होऊन त्यांत दोहींच्या गुणांचें मिश्रण व दोषांचें वर्जन झाल्यास सत्ययुगांतील साध्यस्थिति प्राप्त होणें अशक्य नाहीं, व तसा प्रयत्न करण्यास पूर्व व पश्चिम यांचा संयोग झाल्यानें सुलभता प्राप्त झाली आहे. ' Too far West is East ' म्हणजे पश्चिमदिशेकडे अधिक अधिक गेल्यानेंच, मनुष्य पृथ्वीच्या गोलत्वामुळें, पूर्वेकडे

जाऊन पोहोंचतो, हें वाक्य स्थूलदृष्टीनें जसें खरें आहे, तसेंच तत्त्व-दृष्ट्याहि पण सत्य आहे. यावरून दोहोंत वास्तविक तत्त्वभेद नसून अवस्थाभेद आहे असेंच दिसून येतें. हा प्राचीप्रतीचीचा संयोग एकीला अधिक कर्तव्यदक्ष बनवून दुसरीला अधिक आत्मदक्ष बनवो, व अशा रीतीनें दोन्हीकडील समाजांना संस्कृतीच्या माध्यस्थितीला नेवो अशी जगन्नियंत्याजवळ प्रार्थना आहे.



सूचिपत्र.

अतिभौतिकप्रमाण ५९
अंतःस्फूर्तिप्रमाण ७०
अद्वैतसंप्रदाय २४८
अद्वैतसिद्धांत १०५
अनेकदेवत्व १९१
अभिजनसत्ता ९, १०२, १४७, १६३, २८१, २८३, २८४, २८६
ॲलेक्झांडर ११२, ११४
अशोक ६, ११
आकर्षणतत्व २०४
ऑक्टोरून १८०
आधिभौतिकशास्त्र ३४
आनुवंशिकता ३६२
इतिहासशास्त्र २
इंद्र २६७, ३१२
इबेट्सनची उपपत्ति १७७
ईश्वराचें समर्थन २००, २११
उत्क्रांतिवाद ३०, १८०, १९९, २२६, ३४४
उत्तरमीमांसा २४५
उपमानपद्धति २४
ऋग्वेद १६८, २६७
एकदेवपूजा १९२
ऍडम्स् १८३
एमर्सन २२, ९३
ॲरिस्टाटल २५९
ऐतरेयोपनिषद् १७२
औरंगझेब १७
कँट, इम्यान्यूअल ३९, ५०, ६२, १८५
कणाद ५४
कर्तृवाद २११
कॉरिस्टिया १७९
कवष ऐलूष १७२
कॅन्हूर १११
कॉंत, ऑगस्त ८९, ११६, ११८, १२०, १२५, १४४, १४७, १४९, १५३, १५५, १५७, १७४, १८७, १८८, १९०, १९५, ३३८
कॉन्सल ३००
कारणवाद २११
कार्थेज ७, १६

कॉर्दोव्हा १६०, १६५
कार्लाइल ५, २२, ७५, ११६
१२०, १२६, १९४, १९८
३४२
कालिदास ७६, ७७, २४५
काश्यप, अजातशत्रु १७१
केअर्ड, प्रि. ४७, २१२, २१३
२१५
कोल्ब्रूक १६८
कौशीतकी उपनिषत् १७१
कंदॉर्से १४८
क्रॉम्वेल २०७
क्लिफर्ड ४२
क्रॉड्न १८०
खिस्त, येशू १४, १७, १२०
२२१, २४१, २८२
खिस्तीधर्म २८२, अवस्थांतर
२४१
खाल्डिया १४६
गटे ७५, ९२
गॅलिलिओ ७४, ३२१
गार्ग्य बालाकी १७१
गिझो ३३९
गिडिंग्ज् १६६
गीतारहस्य १९५
गुलामगिरी १०, २४१
गोबिनो, काउंत आर्थरद १९८
ग्रामपंचायतपद्धति २७१
ग्रीन २२
ग्रोट २२
ग्रोशिअस, ह्यूगो २७४
चाणक्यनीति २७२
चातुर्वर्ण्यपद्धति १४६, १६८
चार्लस राजा २०७ दुसरा २०७
चिन्हपूजा ११९, १९३, २५२
चंद्रगुप्त ६
जनताधर्म १८४, १८८, ३३९
जॉन् राजा १४, ३०५
जिहोव्हा २३३
ज्यूलिअस सीझर १७
जेम्स, वुइल्यम ११०
टर्नर ७७
टॉलेडा १६०
टिंडॉल २२६
टेनिसन २१५
डेमास्थनिस १७९, ३१७
डूबॉय रेमंड ४३
तत्वज्ञान २४५, ३५५,
तुकाराम २४०, ३२४
तैत्तिरीय उपनिषद् १६८

द्रायस १६२
दर्पणशास्त्र १२९
दर्शने ५३
दॉर्बिनी ७८, २३०
देवापि १७२
धर्मसत्ता ८
धर्मसंस्था २८२
धर्मसाधन २१८, २९४
धर्माचे परिणाम २९१
धर्मकल्पनांचें अवस्थांतर २२९
नचिकेत २४२, २४५
नॉर्डो, मॅक्स ३२
नीतिशास्त्र २८३
नीरो १७, २४१
नियामक तत्व ११५
निर्वाण २४९
नेपोलिअन १६, ७७, ३०२, ३०९
नेस्फील्डची उपपत्ति १७५
नेहूब्यूर ७८
न्यूटन ७८
न्यूमन, कार्डिनल ७०, ७४, ८१, ८२, ८३
परिणामवाद ५४
परिस्थितीचें समीकरण १२१
पशुबलसत्ता ९
पॅट्रिशिअन १७४, १७९
पॅट्रिआ पोटेस्टास् १७९
पूर्वमीमांसा २४९
प्रतापसिंह १७
प्रतिबिंबतत्व २३४
प्रवाहन जैवाली १७१
प्राकृतजननायक ३१३
प्रीटर ३०९
प्लूटार्क १७८
प्लेबिअन १७९
फॅरेडे ७८
फॉयरबॅक् १८८
फॉन् बेअर ३१
फिन्ले १२८
फिश्टे १८६
फेअरबँक्स् १४३
फ्रेंचराज्यक्रांति ३०६
फ्युडल सिस्टीम ३४०
बकलची उपपत्ति ३४०
बर्क, एडमंड १३९, २७८, ३३५
बलसत्ता ८
बॅलट्ची पद्धति ११७
बार्कर, अर्नेस्ट २७
बायबल १९६
बिशो १६०

बुरनॅर, ह्युड्विक् ४६, ५६
बुद्ध, गौतम ७४, २२२, २२४
बुद्धिप्रामाण्य २२३
बृहदारण्यकोपनिषद् १६९, १८६ २५४
बेन, ॲलेक्झांडर ६१
बेकन, लॉर्ड ३७
बोद्दीं, जीन २७३
बोझँकेट, बर्नार्ड २६२
बौद्धधर्म २४९
ब्रोसस्, द १९०, १९१
भगवद्गीता ५९, ७८, ८२, १९४, १९७, २१६
भवभूति २४, २६९
भावनावाद २२३
भूगर्भशास्त्र १२४
भूमिकाभ्रम १९७
भूयोदर्शन ७४, २०५
भौतिकशास्त्र ३४, १४८, ३९०
मनु २६९, २७०—स्मृति १७०
मनोभावना २८१
महंमद ८, १४, १७
महाभारत २७१
महायानपंथ २२२
मॅक्याव्हेर्ली २७३
मॅक्स म्यूल्लर ५२, १६८, १९४, २००, २२४
मॅसिडोन ६—निया १६३
माध्वसंप्रदाय २४७
मानसशास्त्र ९७, १०५
मानवजातिविभेदशास्त्र १४५
मॉंटेस्क्यू २७७
मॉम्सन् ७८
मॉर्टिनो ११२
मिल्ल, जॉन्स्टुअर्ट ६२, १४२, १४४
मिल्ल, जेम्स ११३
मेकॉले, २२, २९२
मेन, सरहेन्री २०८
मोलें, लॉर्ड २६४
म्युलॅटो १८०
यास्क १७२
याज्ञवल्क्य १७०, २५४, २६९
योगवासिष्ट १९५
रविवर्मा ७७
राजसत्ता ८, अनियंत्रित १०२, २६१ मर्यादित २६१, २८३
राजनीतिशास्त्र ११
राजकारण (व्यावहारिक)शास्त्र १२
रामानुज २४८—पद्धति ९६

रिस्ले, सर हर्बर्ट १७६, १७८
रूसो, जीन २७६, २७७, २७९
रॉक्सपीअर ३१७
लव्हेरिअर ८३
लॉक्, जॉन् ६२, २७४, २७७
लाइबनीड्झ् २२९
लॉज्, सर ऑलिव्हर ४९, ९६, ९८, २३८
लिंच ६१
लोकसत्ता २९६
वक्तृत्व ३१९
वॅट्, जेम्स् २८, ३९
वर्डस्वर्थ २१६
वाजसनेयीसंहिता १६८, १६९
वॉर्ड, लेस्टर १४४
वॉशिंग्टन, जॉर्ज ७८, २८२
विठ्ठलपंत २३९
विवर्तवाद ९९
विष्णुपुराण २१७
वेन राजा २७
व्युंट ९०, ६९
व्हॅनिनि २१६
व्हॅलेन्शिया १६०
शतपथ ब्राह्मण १७१
शार्लत् कॉर्दे १७
शिकंदर बादशहा ६
शिफ् ६०
शिवाजी महाराज १६, २८२
शेबिआय् १६२
शेक्सपिअर ७७, ३१६
शेले ४, ७७
शंकराचार्य २०८, २४८
श्रीकृष्ण भगवान १४
श्लेजेल् २०
श्लॉयरमॅकर १८६
श्वेतकेतु आरुणेय १७१
सरकार, विनयकुमार २९
समाजरचना १४१, १४२
समाजशास्त्र ७२, १०२
समाजहितवादी पक्ष २४२, २८०, ३२०
समीकरण (परिस्थितीचें) १२१
समीकरण तत्त्व ९७, २३६, २९०, ३६१
सलोकता २४६
साध्यमीमांसा ९८
सिसिऑन १६३
सिसरो २७२, ३१७
सेनार्त १७८, १७९, १८०
स्थितिशास्त्र १२१

स्पार्टा १६३
स्पेन्सर, हर्बर्ट २१, ३१, ४२, ६२, ६७, १४४, २२६, २२८, ३४४, ३४६
सृष्टिपूजा १२०
स्वरूपवाद २११
हक्स्ले ४२, ४७
हर्शल ८३
हॅनिबॉल १६
हॅम् व शेम १६०
हिब्रू लोक २६०
हीनयानपंथ २२२
हेगेल ४, ७९, ३४६
हॉग, डॉ. १६८, १७३
हॉब्स् २७४, २७७
हॉल्डेन, लॉर्ड ४८

समाप्त.

REFBK-0001527