म. ग्रं. सं. ठाणें
विषय निबंध.
सं. क्र. १८२८.

डॉ. दप्तरी यांची धर्ममीमांसा

REFBK-0017290

गणेश महादेव डोळके

१९२८
१०वर्षे
64283
9/13/67

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थलांतर
अनुक्रम 64283 वि: निबंध
क्रमांक १९२८ नोंद दि: 9/13/67

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
ग्रंथालय
समृद्ध योजना
१९७०

डॉ. दप्तरी यांची धर्ममीमांसा

[धर्मशास्त्रविषयक समीक्षणात्मक निबंध]

लेखक

सुरेश म. डोळके

मराठीचे प्राध्यापक,

नागपूर महाविद्यालय, नागपूर

REFBK-0017290

प्रथमावृत्ति] **किंमत ४ रुपये** [इ. स. १९६९

प्रकाशक :

या. के. दप्तरी

दप्तरी-भवन,

महाल, नागपूर-२

एकमेव वितरक :

भा. ल. ऊर्फ राजाभाऊ कुलकर्णी

साहित्य-प्रसार-केंद्र,

सीताबर्डी, नागपूर-१.

[सर्व हक्क लेखकाच्या स्वाधीन]

मुद्रक :

पां. ना. बनहट्टी

नारायण मुद्रणालय,

धनतोली, नागपूर

पितामह

कै. **बळवंत जागेश्वर**

व पितामही

कै. सौ. **सत्यभामाबाई**

यांच्या पुण्यस्मृतीस

सादर समर्पण

निवेदन

दि. २० मार्च १९६९ रोजी, कॉलेजला उन्हाळ्याची सुटी लागली त्या दिवशी, कै. विद्वद्रत्न डॉ. दप्तरी यांचे सुपुत्र श्री. यादवराव माझ्याकडे आले व त्यांनी मला डॉ. दप्तरी यांच्या धर्मशास्त्रविचारावर एक निबंध लिहिण्याचा आग्रह केला. माझे वडील श्री. महादेव बळवंत ऊर्फ भय्याजी यांनीही या आग्रहाला उचलून धरले व मला प्रोत्साहन दिले. यामुळेच हा निबंध लिहावयाला मी प्रवृत्त झालो. उन्हाळ्याच्या सुटीतील पंधरा दिवस वगळता, बाकी सर्व सुटी प्रस्तुत विषयाच्या अभ्यासात घालवून, या निबंधाच्या प्रत्यक्ष लेखनाला दि. १५ जुलै रोजी मी प्रारंभ केला व दि. १ ऑगस्ट रोजी तो लिहून संपविला.

श्री. यादवराव दप्तरी यांनी केलेल्या आग्रहाबद्दल व ती. भाऊंनी दिलेल्या प्रोत्साहनाबद्दल मी त्यांचा अतिशय ऋणी आहे.

येथील नारायण मुद्रणालयाचे संचालक श्री. पांडुरंगपंत बनहट्टी व त्यांचे सुविद्य चिरंजीव श्री. मधुकरराव यांनी प्रस्तुत पुस्तकाचे मुद्रण शुद्ध व आपुलकीने करून दिल्याबद्दल मी त्यांचेही आभार मानतो; आणि दप्तरींच्या धर्मतत्त्वविचारांची ही मीमांसा अभ्यासकांना सादर करतो.

अनंतचतुर्दशी
२४ सप्टेंबर १९६९
नागपूर.

सुरेश म. डोळके

"श्रीयुत सुरेश डोळके यांचे आभार मानण्याचे दुसरेही एक महत्त्वाचे कारण आहे. त्यांनी माझे संपूर्ण ग्रंथ वाचून त्यांतील सिद्धांतांचे वर्णन अगदी यथार्थपणे केले आहे......... एकंदरीत ग्रंथांतील सिद्धांतांचे वर्णन यथार्थच आहे. व त्याबद्दल मी लेखकाचा फार आभारी आहे..."

—के. ल. दप्तरी

['युगवाणी,' जून १९५१]

या निबंधाकरिता उपयोगात आणलेले

प्रमुख संदर्भ-ग्रंथ

(१) धर्मरहस्य लेखक — डॉ. के. ल. दप्तरी

(२) धर्मविवादस्वरूप ”

(३) तात्त्विक मीमांसापद्धती ”

(४) औपनिषदिक जीवनसौख्य ”

(५) उपनिषदर्थव्याख्या : पूर्वार्ध ”

(६) उपनिषदर्थव्याख्या : उत्तरार्ध ”

(७) व्यासार्थ-दीपिका ”

(८) ऋग्वेद

(९) ईशावास्योपनिषद्

(१०) केनोपनिषद्

(११) कठोपनिषद्

(१२) मुंडकोपनिषद्

(१३) तैत्तिरीयोपनिषद्

(१४) मांडूक्योपनिषद्

(१५) ऐतरेयोपनिषद्

(१६) छांदोग्योपनिषद्

(१७) बृहदारण्यकोपनिषद्

(१८) मनुस्मृति

(१९) वसिष्ठस्मृति (आनंदाश्रम-प्रत)

(२०) याज्ञवल्क्यस्मृति (निर्णयसागर-प्रत)

(२१) आपस्तंबधर्मसूत्र (कुंभकोणम्-प्रत)

(२२) अपरार्क : भाग १ ला (आनंदाश्रम-प्रत)

(२३) महाभारत : आदिपर्व

(२४) शांतिपर्व

(२५) अनुशासनपर्व
(२६) वनपर्व
(२७) भगवद्गीता
(२८) वायुपुराण
(२९) वेदान्तसूत्रें
(३०) जैमिनीसूत्रें
(३१) सर्वदर्शनसंग्रह : चार्वाकदर्शन
(३२) ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य (निर्णयसागर-प्रत)
(३३) श्रीशंकराचार्यकृत उपनिषद्भाष्य : खंड १ व २ (गीताप्रेस, गोरखपूर)
(३४) श्रीशंकराचार्यकृत गीताभाष्य
(३५) Practical Vedānta-Swāmi Vivekānanda (Lectures Delivered in London on 10th, 12th, 17th & 18th November, 1896)

नियतकालिके—

(१) विविधज्ञानविस्तार (मासिक)
(२) नवभारत ,,
(३) महाराष्ट्र (साप्ताहिक)
(४) निःस्पृह ,,
(५) धर्मवीर ,,

डॉ. दप्तरी यांची धर्ममीमांसा

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
क्र. १०२९०

१

धर्मग्रंथांकडे पाहण्याचे दोन निरनिराळे दृष्टिकोण अत्यंत प्राचीन काळापासून भारताच्या धर्मविचारात अस्तित्वात आहेत : एक रूढिवादी सनातनी पंडितांचा व दुसरा परिवर्तनवादी तत्त्वनिष्ठ बुद्धिवाद्यांचा. ग्रंथप्रामाण्य ही पहिल्या पक्षाची कसोटी, तर बुद्धिप्रामाण्य हा दुसऱ्या पक्षाचा दीपस्तंभ! प्राचीन धर्मग्रंथ, प्राचीन धर्मसंस्था, प्राचीन धर्मविचार व प्राचीन धर्माचार हे आपण जसेचे तसे स्वीकारले पाहिजेत, त्यात बदल करण्याचा अधिकार आपल्याला नाही असे पहिल्या पक्षाला वाटते. वेद हे ईश्वरप्रणीत अर्थात् अपौरुषेय व अनादिसिद्ध आहेत, प्राचीन धर्मग्रंथ अक्षरशः प्रमाण आहेत, त्यांच्यात संपूर्ण संगती आहे, त्यांचे प्रामाण्य इतरनिरपेक्ष व त्रिकालाबाधित असल्यामुळे देशकालपरिस्थितीनुसार धर्मात काही बदल झालाच नाही किंवा होत नाही, धर्मग्रंथांना इतिहासाचे व परिवर्तनाचे सिद्धान्त लागू नाहीत, मूलभूत तत्त्वे व तात्पुरत्या देशकालनिबद्ध गोष्टी असे भेद धर्मग्रंथांत नाहीत—हे गृहीतकृत्य धरूनच सनातनी पक्ष धर्मशास्त्राकडे पाहतो. दुसऱ्या पक्षाची धर्मशास्त्राकडे पाहण्याची मूलभूत प्रामाण्यपद्धतीच भिन्न आहे. वेद हे ईश्वरप्रणीत किंवा अपौरुषेय आहेत ही भूमिका या पक्षाला मूळातच मान्य नाही. धर्मशास्त्रात काही अत्यंत मूलभूत, त्रिकालाबाधित सिद्धान्तांच्या अनुसारांनी त्या त्या वेळचे धर्मशास्त्रकार व आचार्य निरनिराळ्या आचारधर्मांची घडण वेळोवेळी करीत

असतात; ते आचार्य, शाश्वत तत्त्वे कायम ठेवून, आचारधर्म परिस्थित्यनुसार बदलतात; जेव्हा विशिष्ट आचार किंवा संस्था व्यक्तीच्या किंवा समाजाच्या विकासाशी विरुद्ध जातात तेव्हा मूलभूत सिद्धान्तांशीसुद्धा ते विसंगत बनतात व त्याज्य ठरतात; वर्षाअखेर वृक्षाची जुनी पाने गळावी व त्या जागी नवीन पाने यावी त्याप्रमाणे काळाच्या ओघात जुन्या आचार-विचारांची अवस्था होते आणि त्यामुळे जुन्या नियमात परिवर्तन करण्याची व नवे नियम निर्माण करण्याची आवश्यकता निर्माण होते; धर्मशास्त्रातील प्रत्येक शब्द—काना, मात्रा, वेलांटीसकट—प्रमाण व त्रिकालाबाधित नाही—हे गृहीत धरूनच बुद्धिप्रामाण्यवादी पक्ष धर्मशास्त्राकडे पाहतो आणि धर्माचे नियम, व्यक्ती व समाज यांच्या कल्याणाच्या दृष्टीने, शोधण्याचा व मांडण्याचा प्रयत्न करतो. विद्वद्रत्न डॉ. केशव लक्ष्मण ऊर्फ भाऊजी दफ्तरी हे या बुद्धिप्रामाण्यवादी पक्षाचे महाराष्ट्रातील आचार्य होते.

बुद्धिनिष्ठ परिवर्तनवादी पक्षाचेही आणखी दोन विभाग पडतात. यापैकी पहिल्या विभागातील मीमांसक धर्मविचार करताना मानवी बुद्धीबरोबरच अतींद्रिय दिव्यदृष्टीलाही महत्त्व देतात. हेही, बुद्धीचेच निर्णय प्रमाण मानतात; पण कुणाच्याही व कोणत्याही बुद्धीचे नव्हे, तर इंद्रियातीत दृष्टीने शुद्ध झालेल्यांच्याच बुद्धीचे ! अतींद्रिय शक्ती व अतींद्रिय विश्व ही धर्माची अविभाज्य अंगे आहेत असे हा पक्ष मानतो. अर्थात्, या मतानुसार, धर्मशास्त्र म्हटले की त्यात अतींद्रियता व पुरुषबुद्धि यांचे मिश्रण आलेच. ‘यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह’ अशा परब्रह्माचे स्वरूप जाणून घेणे हे केवळ बुद्धीचेच कार्य नव्हे तर त्याकरिता बुद्धीच्या पलीकडील, जिथे बुद्धीसुद्धा कुंठित होते, अशा इंद्रियातीत दृष्टीचीही आवश्यकता असते. वेद, स्मृती, पुराणे, बौद्धांचे व जैनांचे आगम, बायबल, कुराण प्रभृति जगातील श्रेष्ठ धर्मग्रंथ ज्यांच्या विचारांचा अनुवाद करतात त्यांच्या ठिकाणी मानवी बुद्धिवाद आणि अतींद्रिय दिव्यदृष्टी यांचा संगम

झालेला होता. वसिष्ठ, विश्वामित्र इत्यादि दिव्य दृष्टीचे ऋषी,–व्यास, वाल्मीकी इत्यादि त्रिकालदर्शी महात्मे,–बुद्ध, महावीर इत्यादि द्रष्टे,–खिस्त, महंमद इत्यादि प्रेषित,–ज्ञानदेव, एकनाथ इत्यादि अध्यात्मवादी संत– यांच्या ठिकाणी बुद्धिवाद आणि दिव्यदृष्टी यांचा समन्वय झाला होता. अशा तऱ्हेचे दिव्य दृष्टीचे महात्मे मानव समाजात निर्माण होतात आणि ते युगानुरूप किंवा देशकालपरिस्थित्यनुरूप परंपरागत धर्मात परिवर्तन करतात किंवा नवे धर्म सांगतात,–अशी या मीमांसकांची धारणा असते. यांच्या धर्ममीमांसेत लौकिक आणि अलौकिक, इह आणि पर या दोहों-चाही समन्वय असतो. सनातनी पंडितांप्रमाणे हे केवळ शब्दैकशरण नसतात, तसेच केवळ तत्त्वैकशरणही नसतात; तर 'शब्द' आणि 'तत्त्व' असे द्वयीनिष्ठ किंवा द्वयैकशरण असे मिश्रप्रमाणवादी असतात. स्वामी विवेकानंद, योगी अरविंद, लो. टिळक, डॉ. राधाकृष्णन् प्रभृति आधुनिक धर्मविवेचकांचा अंतर्भाव या वर्गात होतो.

दप्तरींची भूमिका या वर्गातील विवेचकांहून वेगळी आहे. ते केवळ बुद्धीलाच प्रमाण मानतात. बुद्धीच्या पलीकडे काहीतरी अतींद्रिय, दिव्य शक्ती असते व ती धर्मनिर्माणाचे, धर्मनिर्णयाचे किंवा धर्मनियमनाचे कार्य करू शकते हे दप्तरींना मान्य नाही. बुद्धी हेच धर्माधर्मनिर्णयाचे एकमेव प्रमाण आहे, असे ते मानतात. स्वर्ग, परलोक, पुनर्जन्म, कर्मविपाक, अवतार इत्यादी गोष्टी त्यांच्या मतानुसार स्तावक अथवा काल्पनिक आहेत, म्हणजे बुद्धीने त्या सिद्ध होत नाहीत; अर्थात् ही धर्माधर्म ठरविण्याची कसोटी होऊ शकत नाही. या कल्पनांचा धर्मशास्त्रात ऊहापोह केलेला असला व त्यांचा धर्माधर्माशी संबंधही जोडलेला असला तरी तो बुद्धीला न पटणारा केवळ कल्पनारम्य असा गूढवाद आहे. तो काही धर्माधर्माचे नियमन करू शकत नाही. कारण, मानवाचे ऐहिक जीवन सुखी करण्याकरिताच सगळ्या धर्मशास्त्राची प्रवृत्ती आहे. सामाजिक कल्याण किंवा मानवाचे ऐहिक हित

हाच सगळ्या धर्मशास्त्राचा मध्यबिंदु आहे,–असा केवळ बुद्धिनिष्ठ व इहलोकवादी दृष्टिकोण स्वीकारून दप्तरींनी धर्ममीमांसा केली आहे. केवलबुद्धिप्रामाण्य व इहलोकनिष्ठा हे दृष्टिकोण स्वीकारून धर्ममीमांसा करणाऱ्या पक्षाचे दप्तरी हे आधुनिक काळातील प्रणेते व प्रतिपादक आहेत.

केवलबुद्धिप्रामाण्यवादी इहलोकनिष्ठ पक्षाचेही आणखी दोन वर्ग करता येतात : यांपैकी एका वर्गातील समीक्षक अवैदिक, नास्तिक, भौतिकवादी व जडवादी असतात. यांच्या बुद्धिप्रामाण्याचे पर्यवसान धर्माधर्माभावात आणि इहलोकनिष्ठेचे पर्यवसान ऐंद्रियसुखवादात झालेले असते. बृहस्पती, चार्वाक, उशना प्रभृती प्राचीन तत्त्ववेत्त्यांचा अंतर्भाव या वर्गात होतो. दुसऱ्या वर्गातील समीक्षकही केवलबुद्धिप्रामाण्य व इहलोकनिष्ठा हीच कसोटी मानतात, आणि या कसोटीनुसारच त्यांना धर्म हवा असतो. किंबहुना, व्यक्तीच्या व समाजाच्या कल्याणासाठी धर्म अपरिहार्य आहे अशीच त्यांची समजूत असते. प्राचीन संस्कृतीबद्दल यांना डोळस आदर असतो. जुन्या संस्कृतीत शाश्वत मार्गदर्शक आणि अबाधित परममंगल असे काही सिद्धान्त आहेत व त्या सिद्धान्तांच्या आधारावर नवीन परिस्थितीत कल्याणकारक होतील असे समाजनियम शोधून काढले पाहिजेत, किंवा तयार केले पाहिजेत अशी यांची भूमिका असते. प्राचीन संस्कृतीचे बुद्धिवादी सारग्रहण व तिच्यात समाजकल्याणकारक परिवर्तन, अशी यांची दृष्टी असते. हे समीक्षक सनातन धर्मवृक्षावर वाढलेली बांडगुळे व जीर्णशाखा बुद्धिवादाच्या शस्त्राने छेदू इच्छितात आणि मानवाच्या ऐहिक हिताकरिता परिस्थित्यनुरूप, कुशल माळ्याप्रमाणे, त्यांची पुनर्रचना करू इच्छितात. प्राचीन धर्मशास्त्राची ऐतिहासिक सम्यक्-परीक्षा, त्यातील समाजदृष्ट्या व्यापक ठरणाऱ्या मूलतत्त्वांचे सारग्रहण आणि त्या आधारावर नव्या परिस्थितीत मानवहितकारक आचारविचारांची पुनर्रचना किंवा नवनिर्मिती असे या तत्त्वनिष्ठ परिवर्तनवादी पंडितांच्या बुद्धिवादाचे व

इहलोकनिष्ठचे स्वरूप असते. दप्तरींचा मार्ग हा असा आहे. चार्वाक आणि दप्तरी यांची धर्माकडे पाहण्याची कसोटी सारखी असली तरी त्यांची भूमिका व स्वरूपे अगदी भिन्न आहेत.

थोड्या तुलनेने हा मुद्दा अधिक स्पष्ट करतो —

(१) चार्वाक 'प्रत्यक्ष' हेच एक प्रमाण मानतो.[१] अनुमान-प्रमाणाचा त्याने निषेध केला आहे.[२] दप्तरी हे प्रत्यक्ष आणि अनुमान अशी दोन प्रमाणे मानतात.

(२) धर्म आणि अधर्म असे काही नाही;[३] धर्म हे धूर्तांचे कारस्थान असून त्याला मूर्ख बळी पडतात[४] असे चार्वाकाचे मत होते. दप्तरींची भूमिका या बाबतीत मूळातच अत्यंत भिन्न आहे. मनुष्याच्या आत्यंतिक सुखासाठीच धर्म निर्माण झाला; धर्म मनुष्याला आत्यंतिक सुखाचा खरा मार्ग दाखवितो व त्या मार्गाने जाण्यास प्रवृत्त करतो. म्हणून, धर्म पाहिजेच; त्याशिवाय मानवाला आत्यंतिक सुखाचा दुसरा मार्ग नाही, असे दप्तरींचे प्रतिपादन आहे.

(३) वेद, पुराणे वगैरे कोणतेही ग्रंथ प्रमाण नाहीत.[५] वेद हे लबाड, धूर्त व आचरट लोकांनी लिहिलेले ग्रंथ आहेत[६] असे चार्वाक म्हणतो.

---

१ 'प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्'

२ 'अनुमानमप्रमाणम्'

३ 'धर्माभावान्नाधर्मोऽपि कश्चित्'

४ 'धूर्तप्रणीतागमप्रतारितामाशामोदकैरियं तृप्तिः मूर्खाणाम्'

५ 'न पुनः कश्चिदागमः'

६ 'त्रयो वेदस्य कर्तारो भण्डधूर्तनिशाचराः'

वेदांच्या बाबतीत, ते अपौरुषेय व नित्य नाहीत इतक्यापुरतेच चार्वाक आणि दप्तरी यांच्यात साम्य आहे. पण हे साम्य इथेच संपते आणि इथून वेगवेगळ्या दृष्टिकोणालाच मुळी आरंभ होतो. वेद हे पुरुषांनीच निर्माण केले आहेत व ते अनित्य आहेत तरी प्रत्यक्ष व अनुमान या कसोटयांवर जर ते उतरत असतील तर, आणि तितक्याच प्रमाणात, त्यांना प्रमाण मानावे; जर ते या परीक्षेत उतरत नसतील तर या प्रमाणांनी ते आधी शुद्ध किंवा दुरुस्त करून घ्यावे व मगच प्रमाण मानावे, असे दप्तरींचे मत आहे. धर्माचे पूर्ण ज्ञान करून देण्यास वेद असमर्थ असले तरी, आणि प्रत्यक्ष व अनुमान या प्रमाणांनी वेदांत वेळोवेळी बदल करण्याची आवश्यकता असली तरी, धर्म सांगण्याच्या अधिकारावर नेमल्या गेलेल्या स्वतंत्रप्रज्ञ, सत्यवक्ते व निर्लोभ अशा सप्तर्षींकडून ते वेळोवेळी सांगितले गेल्यामुळे किंवा पसंत करण्यात आल्यामुळे, तशाच अधिकारावर नेमण्यात आलेल्या 'धर्मज्ञसमया'ने त्यांत बदल करीपर्यंत किंवा त्यांचे प्रामाण्य नष्ट करून दुसरे प्रमाणग्रंथ निर्माण करीपर्यंत ते प्रमाण मानावे असे दप्तरींचे म्हणणे आहे. अर्थात्, दप्तरी वेदांना स्वतःप्रमाण मानीत नाहीत, तसेच त्यांना 'अवयवव्यापि' मान्यताही देत नाहीत, तर वेदांतील बुद्धिगम्य तेवढयाच भागाला प्रमाण मानतात. बुद्धीचा आणि वेदांचा विरोध निर्माण झाल्यास किंवा वेदांत सांगितलेल्या आचाराविषयी संशय आल्यास बुद्धिनिर्णयच प्रमाण मानावे असे त्यांनी वारंवार सांगितले आहे. पण त्याबरोबरच, वेद-स्मृत्यादि ग्रंथ निर्माण करणारे मनुसप्तर्षी हे अत्यंत बुद्धिमान् असल्यामुळे आणि त्यांनी मनुष्याच्या सुखाचा समाजनिष्ठ विचार करून वेदस्मृती वेळोवेळी प्रवृत्त केलेल्या असल्यामुळे, त्यांतील बुद्धिबाह्य व कालबाह्य भाग वर्ज करून, बाकीच्या भागाला प्रमाण मानले पाहिजे अशी दप्तरींची भूमिका आहे. पुराणांचाही धर्म समजण्यात अप्रत्यक्ष उपयोग आहे, असे दप्तरी मानतात.

(४) चार्वाक निरीश्वरवादी आहे. ईश्वर म्हणून कोणी नाही, असे तो म्हणतो.[७] दप्तरी ईश्वर मानतात. पण दप्तरींचा ईश्वर ही सर्वनियामक व सर्वान्तर्यामी असलेली आणि कुणाहिकरिता आपल्या नियमांचे कधीही उल्लंघन न करणारी अशी एक शक्ती आहे. सर्व जग नियमबद्धपणे चाललेले आहे हे प्रत्यक्ष दिसते त्याअर्थी सर्व जगाचे नियमन करणारी एक परम शक्ती आहे हे बुद्धीने सिद्ध होते. हिलाच 'ईश्वर' असे दप्तरी म्हणतात. निद्रावस्थेतील जीव हाच खरा ईश्वर होय. सर्वांची उत्पत्ती करणारा, सर्वान्तर्गत व सर्वनियामक ईश्वर तो हाच, अशी दप्तरींची ईश्वरविषयक कल्पना आहे. मांडूक्योपनिषदात जीवाच्या निद्रावस्थेलाच ईश्वर म्हटले आहे.[८] हा ईश्वर कोणत्याही एखाद्या शरीरातून जेव्हा जागृतावस्थेचा (म्हणजे जिच्यात दहा इंद्रियांचे व्यापार चालू शकतात व जीत द्रष्टा, दर्शन व दृश्य ही त्रिपुटी असते त्या अवस्थेचा) अनुभव घेऊ लागतो तेव्हा त्याला 'जीव' म्हणतात. शरीर आवश्यक सामर्थ्याने संपन्न होताच हा अनुभव सुरू होतो व त्या सामर्थ्याने रहित होताच तो अनुभव बंद होतो. अर्थात, जीव अनंत दिसत असले तरी वस्तुतः एकच आहेत; आणि हे एकत्व जाणून वागण्यापासूनच जीवाचे आत्यंतिक कल्याण आहे. 'पंचदशी'तहि "सर्व वस्तूंचे नियमन करणारी व आनंदमय कोशापासून सर्व वस्तूंत गुप्त रूपाने राहणारी एक ईश्वर नावाची शक्ती आहे" असे म्हटले आहे.[९]

---

७. 'न परमेश्वरोऽपि कश्चित्'

८. 'यत्र सुप्तो न कंचन कामं कामयते न कंचन स्वप्नं पश्यति तत्सुषुप्तम् । सुषुप्तस्थान एकीभूतः प्रज्ञानघन एवानंदमयो ह्यानंदभुक् चेतोमुखः प्राज्ञस्तृतीयः पादः ॥५॥ एष सर्वेश्वर एष सर्वज्ञ एषोंतर्याम्येष योनिः प्रभवाप्ययौ हि भूतानां' ॥६॥

९. 'शक्तिरस्त्यैश्वरी काचित्सर्ववस्तुनियामिका ।
आनंदमयमारभ्य गूढा सर्वेषु वस्तुषु ॥'– पंचदशी, ३–३८.

ही शक्ती सर्व जगाचे नियमन करते. सुख किंवा आनंद हा जो धर्मशास्त्राचा विषय, त्याचेही नियमन हीच शक्ती करते. ही शक्ती आपल्या नियमांचा भंग कधीच करीत नाही. जे तिची आत्यंतिक भक्ती करतात किंवा जे तिची मुळीच भक्ती करीत नाहीत त्यांच्यावरही, आपल्या नियमांचा भंग करून, ती कृपा किंवा अवकृपा करू शकत नाही. अर्थात, त्या शक्तीचे नावही न घेता, तिच्या नियमांचे ज्ञान करून घेतले तरी पुरे आहे. ही शक्ती कोणती हे शोधण्यापेक्षा या शक्तीच्या नियमांचे ज्ञान करून घेणे, त्या नियमांचे मनुष्याच्या जीवनावर परिणाम काय होतात हे ओळखणे व इहलोकातील आत्यंतिक सुखाच्या दृष्टीने त्या नियमांनुसार वर्तन करणे हेच धर्मशास्त्रात आवश्यक आहे. उदा०—चित्त एकाग्र केल्याने आत्यंतिक सुख होते असा नियम माहित झाल्यावर चित्त एकाग्र करणे हेच जीवाचे कार्य ठरते. या कार्याचे, त्या शक्तीच्या नियमाप्रमाणे, जीवाला फळ मिळेल. चित्त कशावर एकाग्र करावयाचे हा स्वतंत्र प्रश्न आहे. वाटल्यास ईश्वरावरही चित्त एकाग्र करण्यास दप्तरींची हरकत नाही.[१०] पण, ईश्वर किंवा कोणतीही शक्ती आपल्या नियमांचे कधीही उल्लंघन करू शकत नाही, हे लक्षात ठेवणे मात्र जरूर आहे. "जगताहून व अर्थात भक्ताहून भिन्न व भक्ताची इच्छा पुरविण्याकरिता आपल्याच जगाचे नियमन करणाऱ्या नियमांचा भंग करणारा असा ईश्वर कोणाही बुद्धिमान् मनुष्यास मान्य होणार नाही व आम्हासही मान्य नाही" असे दप्तरींनी खणखणीतपणे बजावले आहे.[११]

दोन स्वतंत्र वस्तू एकमेकींचे नियमन करू शकत नाहीत; आणि कोणतीही वस्तू दुसऱ्या नवीन वस्तूस उत्पन्न करू शकत नाही या मूलभूत

१०. 'धर्मविवादस्वरूप' (आ. १ ली), पृ. २५२.
११. 'धर्मविवादस्वरूप' („), पृ. २५१.

तत्त्वांनुसारही, ईश्वर सर्व जगाचे नियमन करतो आणि तो जगाहून भिन्न नाही, असेच सिद्ध होते. अर्थात, दप्तरींचा ईश्वर आणि जीव हे तत्त्वत: एकच आहेत. तत्त्वत: एकच पण स्वरूपत: मात्र भिन्न ! कारण, ईश्वराला त्याच्या मूळ स्थितीत म्हणजे निद्रावस्थेत सुख किंवा दु:ख यांचा, किंवा कोणत्याही मनोविकारांचा अनुभव येत नाही. हा अनुभव जागृतावस्थेतच येऊ शकतो. म्हणून, हा अनुभव घेण्याकरिता ईश्वराने जीवरूप धारण केले. या ईश्वराला बुद्धी नाही. " कारण द्वैतज्ञानाशिवाय म्हणजे आत्म्याहून भिन्न अशा भासणाऱ्या जगाचे ज्ञान होत असल्याशिवाय बुद्धी संभवत नाही व ईश्वराच्या ठिकाणी तर हे द्वैतज्ञान नाही. बुद्धी नसूनही बिनचूक व पूर्ण ज्ञान असल्याप्रमाणे ईश्वर जगाची उत्पत्ती व नियमन करतो हे मात्र खरे आहे; व हेच ईश्वरत्व होय " असे दप्तरी म्हणतात.[१२] अर्थात, ईश्वर आणि जीव हे वस्तुत: एकच असले तरी, जीव ही ईश्वराची जागृतावस्था असल्यामुळे, या वस्तुत: एकच असलेल्या तत्त्वांत स्वरूपत: मात्र भिन्नता आहे. जीव हा ईश्वराचा आभास आहे हा शंकराचार्यांचा विवर्तवाद दप्तरींना मुळीच मान्य नाही. जीव हा ईश्वराचा विवर्त किंवा आभास नसून विकास किंवा आविर्भाव आहे असे ते मानतात. कळीचा विकास होऊन तिचे फुलात रूपांतर व्हावे त्याप्रमाणे ईश्वराचा विकास होऊन त्याचे जीवात रूपांतर झाले. पण, कळी आणि फूल यांच्यातले मूलतत्त्व जरी एकच असले तरी त्यांच्या अवस्था जशा भिन्न आणि खऱ्या आहेत त्याचप्रमाणे ईश्वर आणि जीव हे तत्त्वत: एकच असले तरी त्यांच्या अवस्था मात्र भिन्न आणि खऱ्या आहेत. म्हणजे ईश्वर आणि जीव यांच्यात वस्तुत्वाच्या दृष्टीने अद्वैत हेही सत्य आणि अवस्थाभिन्नत्वाच्या दृष्टीने द्वैत हेही सत्यच !

१२. धर्मविवादस्वरूप, पृ. २५२.

(५) चार्वाकाप्रमाणे जडवादी दप्तरी नाहीत. " आधिभौतिक जड सृष्टीच्या अंतर्यामी ईश्वरसंज्ञक सर्वांची उत्पत्ती व नाश करणारी चेतना-विशिष्ट शक्ती आहे " असे दप्तरी मानतात.[13] जडसृष्टीच्या अंतर्यामी काय आहे ते दिसणे व परलोक म्हणजे मृत्यूनंतरची अवस्था दिसणे या दोन गोष्टी भिन्न आहेत. मनुष्याला जड सृष्टीच्या पलीकडले बुद्धीने दिसत असले तरी त्याला योगादिशास्त्रांच्या साह्यानेदेखील परलोकाचे ज्ञान होत नाही. कारण, मृत्यूपूर्वी परलोकचा अनुभव मनुष्य स्वतः घेऊ शकत नाही व मृत्यनंतर अनुभव घेणारा पुन्हा मनुष्यरूपाने मनुष्यामध्ये येत नाही.

(६) चार्वाक आणि दप्तरी यांच्या इहलोकनिष्ठेतही मौलिक भिन्नता आहे. चार्वाक " यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिवेत् " असे म्हणतो.[14] यापैकी ' यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्,'--' जिवात जीव आहे तोपर्यंत सुखाने जगा ' असे म्हणण्यात आक्षेपार्ह काहीच नाही. मनुष्य-मात्राची प्रवृत्ती सुख शोधण्याकडेच असल्यामुळे ' सुखाने जगा ' असे सांगण्यात मनुष्यस्वभावाचे ज्ञान व मनुष्याच्या पुरुषार्थाची जाणीवच प्रगट होते, असे म्हटले पाहिजे. मनुष्य स्वभावतःच ज्याकरिता झटतो ती गोष्ट त्याने करावी असे सांगण्यात प्रामाणिकपणा आहे, वस्तुनिष्ठा आहे.

पण, या चरणाचा उत्तरार्ध मात्र समाजहितविरोधी व म्हणून आक्षेपार्ह आहे. " ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् "--' कर्ज काढून तूप प्या ' असे सांगण्यात उघडउघड ऐंद्रियसुखवाद तर आहेच, पण सामाजिक जीवना-विषयी उत्सन्नतादेखील आहे. इथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की या चरणा-तील हे शब्द ' सर्वदर्शनसंग्रहा 'त चार्वाकदर्शनातील प्रथम सूत्रात नाहीत. तेथे " नास्ति मृत्योरगोचरः " हे शब्द आहेत. पण त्याच प्रकरणात दुसऱ्या

१३. ' निःस्पृह ' (नागपूर), ता. ११ डिसेंबर १९३८.
१४. ' सर्वदर्शनसंग्रह ' : चार्वाकदर्शन.

वेळी मात्र 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' असे शब्द आहेत. यावरून, 'ऋणं कृत्वा–' हा भाग प्रक्षेप असावा की काय, अशी शंका येते. पण त्याबरोबरच, धर्म हे जीवनमूल्य न मानणाऱ्या चार्वाकाची इतर मते पाहता, 'ऋणं कृत्वा–' असे त्याने उपदेशिले असणे अशक्य वाटत नाही. 'तस्मात् सर्वप्रयत्नेन ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' अशाही स्वरूपात हा चरण माझ्या वाचण्यात आला आहे.[१५] 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' हे शब्द चार्वाकाचे मानले तर चार्वाकाच्या इहलोकनिष्ठेचे पर्यवसान ऐंद्रियसुखवादात झालेले होते, हे उघड दिसते.

दप्तरींनीही ऐहिक सुख हेच धर्माचे प्रयोजन मानले आहे. सुखाकरिताच धर्माची प्रवृत्ती आहे असे ते मानतात. पण, त्यांनी सुखाला प्रत्येक वेळी 'आत्यंतिक,' 'उच्चतम,' 'श्रेष्ठ,' 'खरे' इत्यादी विशेषणे लावलेली आहेत हे विसरून चालणार नाही. "आम्ही धर्माचे साध्य ऐहिक सुखच आहे म्हणतो, किंवा ऐहिक सुखाच्या साधनांनी परलोकीही सुख मिळेळ असे आम्ही म्हणतो, तेव्हा पुष्कळ लोक आपला गैरसमज करून घेतात आणि तो इतर लोकांतही पसरवितात. "ऐहिक सुख" म्हणजे विषयोपभोगजनित सुख असा अर्थ ते विनाकारण करतात. वास्तविक पाहता "ऐहिकसुख" म्हणजे मृत्युपूर्वीच्या स्थितीतील सुख; ते विषयोपभोगजनितही असू शकेल, किंवा विषयत्यागजनितही असू शकेल, आणि विषयोपभोगज सुख हलक्या प्रकारचे व त्याज्य, असे आम्ही ठरविलेही आहे"[१६] या दप्तरींच्या उद्गारांवरून, ते ऐहिक सुख हेच धर्माचे साध्य मानत असले तरी, विषयभोगजनित सुखापेक्षा विषयत्यागजनित सुखच श्रेष्ठ मानतात, याविषयी संशयास जागा राहत नाही.

१५. 'धर्मवीर' (नागपूर), ता. १३-५-१९३८.
१६. धर्मविवादस्वरूप, पृ. ४१.

दप्तरींच्या मतानुसार, सुखाचे स्वरूप वासनेचा अभाव हेच आहे. वासनेचा अभाव निद्रेतही असतो. पण त्यापेक्षा जागृतीतील वासनाभावच श्रेष्ठ होय. कारण, निद्रेतील वासनाभावाची व तज्जन्य सुखाची मनुष्याला जाणीव नसते. जागृतीतील वासनाभावाची मात्र, तो जागृतीतील असल्यामुळे, मनुष्याला जाणीव असते व तोच त्याला आनंद देतो. अर्थात, वासनाभाव हे सुखाचे स्वरूप, व वासनाभाव जागेपणी करणे हे सुखाचे साधन ठरते. सुखाच्या किंवा आनंदाच्या वेळीदेखील कोणतीही वासना किंवा इच्छा निर्माण झाली की त्याचवेळी मनुष्य त्या आनंदापासून च्युत होतो.

इथे हे लक्षात ठेवणे अवश्य आहे की, हा वासनाभाव जागृतीतला आहे. आणि जागृतीत तर अहंकार, म्हणजे मी निराळा व इतर भूते निराळी असे ज्ञान, म्हणजे द्वैतज्ञान असणारच; व द्वैतज्ञान हे तर दुःख उत्पन्न करणारे असते. म्हणून द्वैताचे स्पष्टपणे ज्ञान होणार नाही इतका हा अहंकार सूक्ष्म असणे जरूर आहे.[१७] अत्यंत सूक्ष्मत्वास पोचलेल्या या अहंकारावस्थेलाच योगशास्त्रात 'सबीज समाधी' असे म्हटले आहे. अर्थात, खऱ्या आनंदाला (१) वासनाराहित्य, (२) जागृती, व (३) अहंकाराचे सूक्ष्मत्व या तीन गोष्टींची आवश्यकता असते.

जागेपणी वासनांचा अभाव कसा करता येईल ?—(१) एक तर वासनापूर्तीने म्हणजे विषयेंद्रियसंयोगाने; किंवा (२) वासनात्यागाने म्हणजे ज्ञानपूर्वक वासनांचा त्याग केल्याने. यांपैकी दुसराच प्रकार श्रेष्ठ आहे. कारण, तो विषयसंनिकर्षनिरपेक्ष असल्यामुळे स्वाधीनचा, नित्य व सदैव आनंददायक आहे आणि पहिला पराधीन, अनित्य व परिणामी दुःखदायक आहे. अर्थात, शक्य तितक्या वासना ज्ञानाने व अभ्यासाने टाकून

१७. 'धर्मरहस्य' (आ. १ली), पृ. ८४.

देणे हाच आत्यंतिक सुखाचा खरा मार्ग ठरतो. 'ज्ञान' म्हणजे आत्मा स्वतःच सुखरूप (आनंदरूप) आहे आणि विषयोपभोग हे पराधीन व परिणामी दुःखद आहेत याची जाणीव.

पण, काही वासना अशा असतात की त्या पूर्ण केल्याशिवाय नाहीशा होत नाहीत व त्यांच्या पूर्ततेच्या अभावी माणसाला जिवंतही राहता येत नाही. क्षुधानिद्रादि वासना या प्रकारच्या आहेत. त्या पूर्ण केल्या तरच नाहीशा होतात व माणसाला जिवंतही राहता येते. म्हणून त्या पूर्ण केल्याच पाहिजेत. त्या पूर्ण करण्याचा प्रयत्न हेही कर्मच होय. वासनाभावरूपी आनंदाचा अनुभव घेण्यास शरीर जिवंत पाहिजे व ते तर कर्माशिवाय जिवंत राहू शकत नाही. म्हणून, कर्मे आयुष्यभर अखंडपणे केलीच पाहिजेत. अर्थात, वासनाभावरूपी आनंदाचा अनुभव घेण्याकरिता कर्म, आणि वासनाभावाकरिता ज्ञान, अशी कर्म व ज्ञान या दोहोंचीही उच्चतम सुखाला आवश्यकता आहे. एकूण, कर्मज्ञानसंयोग हाच धर्माचा खरा मार्ग ठरतो. यातही, कर्म आधी का ज्ञान आधी असा प्रश्न उपस्थित केल्यास आधी कर्म व नंतर ज्ञान असे उत्तर द्यावे लागते. कारण, शरीर स्वस्थ असणे ही मूलभूत गोष्ट आहे. म्हणून, कर्माने शरीर स्वस्थ करावे व ज्ञानाने वासनाभाव साधावा. केवळ कर्म करणारा निदान शरीराने तरी सुस्थितीत व सुखात राहील. केवळ ज्ञानाची उपासना करणाराला मात्र शरीरयात्रेकरिता दुसऱ्यावर अवलंबून राहावे लागेल आणि आत्मचिंतन करण्याऐवजी स्वतःच्या शरीरयात्रेकरिता दुसऱ्याची मदत कशी मिळेल याचेच चिंतन तो करीत राहील. एकूण, ज्ञानोपासकापेक्षा कर्मकर्त्याचीच स्थिती अधिक चांगली, असे म्हटले पाहिजे. "अंधं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते। ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः"–[१८] 'जे अविद्येची

---

१८. ईशावास्योपनिषद्, ९.

म्हणजे कर्माची उपासना करतात ते घोर अंधःकारात शिरतात; पण जे विद्येची म्हणजे ज्ञानाची उपासना करतात ते त्यापेक्षाही अधिक घोर अंधःकारात शिरतात ' —या उपनिषद्वचनाचेही खरे मर्म हेच होय.

'विषयभोगजनित सुखापेक्षा विषयत्यागजनित सुख श्रेष्ठ' या दप्तरींच्या मतावर असा आक्षेप घेता येतो की, भोगसुखापेक्षा त्यागसुख श्रेष्ठ याला प्रमाण काय ? कारण, दप्तरींजवळ एका पुरुषबुद्धीशिवाय दुसरे प्रमाण नाही आणि पुरुषबुद्धी तर इतरांच्या अंतःकरणाचा प्रत्यक्ष अनुभव घेऊ शकत नाही. शिवाय, पुरुषबुद्धीला अज्ञात असणाऱ्या अनेक गोष्टी जगात आहेत. यावर दप्तरींच्या बाजूने असे उत्तर देता येते की, भोगसुखापेक्षा त्यागसुख श्रेष्ठ आहे हे प्रत्येकाला स्वतःच्या अनुभवावरून कळू शकते. पुरुषबुद्धी दुसऱ्याच्या अंतःकरणाचा प्रत्यक्ष अनुभव घेऊ शकत नाही हे खरे, पण स्वतःच्या अंतःकरणाचा मात्र ती प्रत्यक्ष अनुभव घेऊ शकते; आणि पुरुषबुद्धीला जगातील अनेक गोष्टी अज्ञात असल्या तरी स्वतःच्या अंतःकरणाच्या स्थितीचा अनुभव मात्र अज्ञात नसतो. या अनुभवावरूनच ' भोगसुखापेक्षा त्यागसुख श्रेष्ठ ' असे मनुष्याला कळते.

दप्तरींच्या सुखमीमांसेवर आणखी एक आक्षेप घेता येतो. तो असा की, जागृतीतील वासनाभाव अत्यंत श्रेष्ठ असतो, असे दप्तरी म्हणतात. पण, ' जागृती 'तील वासनाभाव ही भाषाच विसंगत आहे. कारण, वासना केवळ जागृतीतच नसते, तर सुषुप्तीतही असते. सुषुप्तीत इंद्रिये निद्रिस्त असल्यामुळे अभावप्रतीतीने काही नाही असे भासते; पण वासना तेथे बीजरूपाने असतेच. ती स्थिती वासनाभावाची नव्हे. अर्थात, वासनाभाव आणि तोही जागृतीतील, ही स्थितीच असू शकत नाही. दप्तरींच्या बाजूने यावर

असे उत्तर देता येते की, वासनाराहित्य, जागृती आणि अहंकाराचे सूक्ष्मत्व या तीनही अवस्था एकाच वेळी असलेली स्थिती शशशृंगासारखी काल्पनिक नाही; तर पूर्ण अनुभवगम्य आहे. 'पंचदशी'त या स्थितीचे "न द्वैतं भासते नापि निद्रा तत्रास्ति यत्सुखं। स ब्रह्मानंद इत्याह भगवानर्जुनं प्रति"[१९] असे वर्णन असून, योगशास्त्रात या स्थितीलाच 'सबीज समाधी' असे म्हटले आहे. योगशास्त्राच्या दृष्टीने निर्बीज समाधी श्रेष्ठ असा भास होत असला तरी धर्मशास्त्राच्या दृष्टीला मात्र हे पटू शकत नाही. कारण, सुखानुभवाच्या दृष्टीने झोप, मूर्च्छा व निर्बीज समाधी हे सर्व सारखेच ! कारण या सर्वांत ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय ही त्रिपुटी राहत नाही. 'छांदोग्या'त "नाहमत्र भोग्यं पश्यामि"[२०] असे जे निद्रेविषयी म्हटले आहे, तेच निर्बीज समाधीसही लागू पडते; आणि तेथेच उत्तम पुरुषाचे लक्षण सांगताना "उत्तमः पुरुषः स तत्र पर्येति जक्षत् क्रीडन् रममाणः स्त्रीभिर्वा यानैर्वा ज्ञातिभिर्वा नोपजनं स्मरन्निदं शरीरं"[२१] असे जे वर्णन आहे, ते सबीज समाधीशी जुळते. एकूण, जीत ज्ञेय काहीच राहत नाही अशी निर्बीज समाधी ही धर्माचे अन्तिम साध्य नव्हे, तर ज्ञेयावस्था कायम असणारी सबीज समाधीच, वासनाभावजन्य सुखाला आस्वाद्यमान असल्यामुळे, धर्माचे अन्तिम साध्य ठरते.

एकूण, दप्तरींच्या दृष्टीने 'इहलोकनिष्ठा' याचा अर्थ मृत्यूपूर्वीच्या स्थितीतील आत्यंतिक उच्चतम सुख हाच ठरतो.

---

१९. पंचदशी, ११–१००.

२०. छांदोग्य, ८–११.

२१. छांदोग्य, ८–१२ [उत्तम पुरुष हा उत्पन्न झालेल्या शरीरास स्मरत नसूनही खात, क्रीडा करीत, स्त्रिया, याने किंवा नातलग यांच्याशी रममाण होतो.]

चार्वाक आणि दप्तरी यांच्या धर्मसमीक्षेची ही तुलना आणखी वाढविता येईल व त्यात बारीकसारीक तपशीलही सादर करता येतील. पण या सर्व विवेचनाचा निष्कर्ष हाच की, चार्वाक आणि दप्तरी हे दोघेही बुद्धिप्रामाण्यवादी व इहलोकनिष्ठ असले तरी त्यांच्या बुद्धिवादाची व ऐहिकतेची स्वरूपे अगदी भिन्न होती. एक धर्म हे जीवनमूल्यच मानायला तयार नाही तर दुसरा धर्म हेच मनुष्याच्या परमश्रेष्ठ सुखाचे साधन आहे असे मानणारा; एक देह हाच जीवनाचे सर्वस्व आहे असे म्हणणारा तर दुसरा ईश्वर व जीव यांत तत्त्वत: अभिन्नत्व आहे असे प्रतिपादन करणारा; एक ऐंद्रियसुख हाच जीवनाचा उद्देश आहे असे सांगणारा तर दुसरा सात्त्विक सुख किंवा भगवद्गीतेत वर्णिलेली 'ब्राम्ही स्थिती' हेच जीवनाचे ध्येय आहे असे मानणारा; एक 'ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्' असे म्हणणारा तर दुसरा 'त्यागेन सुखमाप्नोति' असा उद्घोष करणारा; एक सनातन धर्मवृक्ष मूळासकट उखडून फेकून देणारा, म्हणजेच त्याच्या समूळ विनाशास प्रवृत्त झालेला तर दुसरा त्या सनातन धर्मवृक्षावर वाढलेली बांडगुळे व जीर्णशाखा कुशल माळ्याप्रमाणे छेदून त्या धर्मवृक्षाचे मूळचे तेज व सामर्थ्य उजळून दाखविणारा, म्हणजेच त्याचे जगत्कल्याणकारक स्वरूप अभिव्यक्त करणारा.. एकाच सरोवरातून निर्माण झालेल्या पण विरुद्ध दिशांनी वाहत गेलेल्या महानद्यांसारखी चार्वाक आणि दप्तरी यांच्या धर्मसमीक्षेची स्थिती आहे ! भोग आणि त्याग यांची उगमस्थाने एकच, पण त्यांची स्वरूपे किती भिन्न !!

२

दप्तरींचे धर्मलक्षण कोणते ? हिंदु धर्मशास्त्रात जैमिनी, व्यास व कणाद यांची धर्मलक्षणे अत्यंत प्रसिद्ध आहेत. आपस्तंब, वसिष्ठ, बौधायन प्रभृति स्मृतिकारांनीही धर्मलक्षणे सांगितली आहेत; पण ती जैमिनी, व्यास व कणाद यांच्या धर्मलक्षणांची पूरक म्हणून ! " चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः " असे जैमिनी म्हणतो,[२२] " धारणाद्धर्म इत्याहुः धर्मेण विधृताः प्रजाः । यः स्याद्धारणसंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः ।।" हे व्यासांचे धर्मलक्षण होय,[२३] तर " यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः " असे लक्षण कणादांनी सांगितले आहे.[२४] दप्तरी " अतिशय उच्चतर सुख हे धर्माचे साध्य होय," व " अतिशय उच्चतर सुख म्हणजे निःश्रेयस प्राप्त करून देणारे कर्म किंवा अकर्म धर्म होय " असे म्हणतात.[२५] 'धर्म' शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून त्याचे स्वरूप ठरविण्याचा प्रयत्न काही धर्मशास्त्रकार करतात; पण दप्तरींनी 'श्रेयस्' शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून धर्माचे साध्य ठरविले आहे. कारण, 'धारयति स धर्मः' म्हणजे धरून ठेवतो (नियमित मार्गाच्या बाहेर जाऊ देत नाही) तो, किंवा धारण करतो (देह कायम ठेवतो) तो धर्म, ह्या व्युत्पत्तीवरून धर्म कशाकरिता मनुष्यास नियमित मार्गाच्या बाहेर जाऊ देत नाही, किंवा कशाकरिता मनुष्यदेह कायम ठेवतो हे स्पष्ट होत नाही. अर्थात, 'धर्म' शब्दाच्या व्युत्पत्तीवरून धर्माचे साध्य कळत नाही; त्याकरिता 'श्रेयस्' शब्दाच्या व्युत्पत्तीचा विचार केला पाहिजे.

२२. जैमिनीसूत्र, १।१।२.

२३. महाभारत : शांतिपर्व, १०९-११.

२४. वैशेषिक-दर्शन, १।१।२.

२५. 'धर्मरहस्य' (आ. १ ली, १९२६), पृ. ७

हा विचार करताना "वरत्ववाचक ईयस् प्रत्यय लागून हा शब्द झाला आहे हे उघड आहे......ज्याप्रमाणे 'प्रेयस्' हा शब्द 'प्रिय' ह्यापासून झाला, त्याप्रमाणे 'श्रेयस्' शब्द 'श्रिय' पासून झाला. 'श्रिय' हा शब्द स्वतंत्रपणे उपलब्ध नाही तरी 'श्रियंमन्य' ह्या शब्दात दिसून येतो......'श्रियापति' व 'श्रियावासिन्' ह्यांमध्येही हा श्रिय शब्द दिसून येतो" असे दप्तरी म्हणतात.[२६] या सर्व विवेचनात दप्तरी यांनी 'श्रिय' हा शब्द स्वतंत्रच कल्पिला आहे. वस्तुतः तो स्वतंत्र नाही, कारण त्यात मूळ शब्द 'श्री' हाच आहे. 'श्रियंमन्य' हा शब्द, 'पंडितंमन्य' ह्या शब्दाप्रमाणे, 'श्री' ह्याच शब्दावरून साधिला पाहिजे व तो पाणिनीच्या 'आत्ममाने खश्च'[२७] या सूत्राने सिद्ध होतो. 'श्रियापति', 'श्रियावासिन्' या दप्तरींनी उदाहरणादाखल दिलेल्या शब्दांतही मूळ शब्द 'श्री' हाच आहे, दप्तरी समजतात तसा 'श्रिय' हा नाही. वैयाकरणांच्या मते, निदान पाणिनीच्या काळापासून तरी, श्रेयस् हा शब्द 'प्रशस्य' याला ईयस् प्रत्यय लागून झाला, असे दिसते.[२८] अर्थात, दप्तरींनी श्रेयस् शब्दाच्या व्युत्पत्तीची फार ओढाताण केली आहे व व्याकरणशास्त्राला धाब्यावर बसविले आहे, असेच म्हटले पाहिजे. उच्चारसाम्यावरून मात्र 'प्रिय' ह्याचे 'प्रेयस्' तसे 'श्रिय' याचे 'श्रेयस्' हे रूप होऊ शकते.

'श्रेयस्' या शब्दाच्या अर्थाविषयीही पूर्वाचार्य आणि दप्तरी यांच्यात असाच मतभेद आहे. "'श्रिय' म्हणजे सुख, श्रेयस् म्हणजे उच्चतर सुख आणि निःश्रेयस् म्हणजे अतिशय उच्चतर सुख" असे

२६. धर्मरहस्य, पृ. ३-४.

२७. ३।२।२८.

२८. 'प्रशस्यस्य श्रः'-पाणिनी, ५।३।६०.

दप्तरी म्हणतात.[२९] अमरकोशात मुक्ती, कैवल्य, निर्वाण, श्रेय, निःश्रेयस आणि अमृत हे शब्द समानार्थक म्हणून दिले आहेत. कठोपनिषदात "अन्यच्छ्रेयोऽन्यदुतैव प्रेयः ते उभे नानार्थे पुरुषं सिनीतः। तयोः श्रेय आददानस्य साधु भवति हीयतेऽर्थाद्य उ प्रेयो वृणीते।"[३०] असा प्रेय आणि श्रेय यात फरक केलेला असून, शंकराचार्यांनी यातील 'प्रेयः' याचा अर्थ अभ्युदय व 'श्रेयः' याचा अर्थ अमृतत्व किंवा निःश्रेयस असा केला आहे. मनूनेही निःश्रेयस म्हणजे अमृतत्त्व,[३१] आणि मेधातिथीनेही निःश्रेयस म्हणजे मोक्ष,[३२] असेच मानले आहे. पण दप्तरी मात्र, 'कैवल्य' या शब्दाचे "ज्या स्थितीत आत्मा केवल म्हणजे एकटाच राहतो ती स्थिती म्हणजे कैवल्य" असे व्युत्पत्तीवरून ठरवितात; आणि "असा आत्मा आत्यंतिक सुख अनुभवतो" असे 'पंचदशी'तील 'अयमात्मा परमानंदः', 'प्रसन्नात्मात्मनि स्थित्वा सुखमक्षय्यमश्नुते' इत्यादि वाक्यांवरून स्पष्टीकरण देऊन, कैवल्य म्हणजे आत्यंतिक सुख असा अर्थ करतात.[३३] मुक्ती, कैवल्य, निःश्रेयस, श्रेयस, अमृत, निर्वाण या सर्वांचा अर्थ त्यांनी 'आत्यंतिक सुख' असाच केला आहे. अर्थात, दप्तरींच्या मते, आत्यंतिक सुख हे धर्माचे साध्य, व ज्यापासून हे सुख होते तो धर्म, असे धर्माचे स्वरूप-लक्षण ठरते.

---

२९. धर्मरहस्य, पृ. ४.

३०. कठ०, २-१.

३१. 'तपो विद्या च विप्रस्य निःश्रेयसकरं परम्।
तपसा किल्बिषं हन्ति विद्ययाऽमृतमश्नुते॥' मनु०, १२-१०४

३२. 'अनेनैतद्दर्शयति सत्यामपि विद्यायां नाक्षीणपापस्य मोक्षः'--मेधातिथी.

३३. 'धर्मरहस्य-परीक्षणास उत्तर', विविधज्ञानविस्तार, ५८--१९, सप्टेंबर १९२७.

प्रत्यक्ष अनुभवावरूनही हेच सिद्ध होते. सुखासाठीच प्रत्येक मनुष्य धडपडत असतो, आणि आपल्या बुद्धीनुसार त्याला ज्यात सुख दिसते ते तो करीत असतो. जेव्हा तो सुखाचा त्याग करतो तेव्हाही दुसरे उच्चतर सुख मिळविण्याकरिता किंवा दुःख टाळण्याकरिताच तो तसे करतो. जेव्हा तो दुःख सोसतो तेव्हाही मोठे दुःख टाळण्याकरिता म्हणजे सुख मिळविण्याकरिताच तो तसे करतो. एकूण, प्रत्येक मनुष्य स्वभावतः सुखासाठीच धडपड म्हणजे कर्म करीत असतो. मनुष्याला सुखाचा मार्ग दाखविण्यासाठी व त्या मार्गाने जाण्यास लावण्यासाठी काहीतरी व्यवस्था पाहिजे. याकरिताच धर्म निर्माण झाला. धर्म मनुष्यास सुखाचा मार्ग दाखवून त्या मार्गाने जाण्यास प्रवृत्त करतो. छांदोग्योपनिषदातही "यदा वै सुखं लभतेऽथ करोति। नासुखं लब्ध्वा करोति। सुखमेव लब्ध्वा करोति। सुखं त्वेव विजिज्ञासितव्यम्।"[३४] 'जेव्हा मनुष्यास सुखाची आशा असते तेव्हाच तो कृती करतो; सुखाची आशा नसेल तर कृती करीत नाही; सुखाचा लाभ असेल तरच कृती करतो; म्हणून सुखाचे ज्ञान करून घेतले पाहिजे' असे म्हटले आहे.

धर्म सुखाचा मार्ग दाखवितो असे ठरले म्हणजे तो आत्यंतिक सुखाचाच खरा मार्ग असला पाहिजे, हे ओघानेच प्राप्त होते. सुखात तारतम्यभाव म्हणजे कमीअधिकपणा नसतो अशी शंका इथे येईल. तिचे उत्तर असे की, सुखाच्या स्वरूपात तारतम्यभाव नाही, पण इतर आनुषंगिक गोष्टींमुळे सुखाच्या अनुभवात मात्र तारतम्यभाव निर्माण होतो. सुख किती काळ राहते, त्यापासून इतर सुखे उत्पन्न होतात की काय व किती, सुख स्वाधीन आहे की पराधीन, ते सुख मिळविण्यास दुःख भोगावे लागते की काय व किती, त्या सुखात स्वयंकेन्द्रितता आहे की

३४. छांदोग्य०, ७।२२।१.

समाजनिष्ठा, त्यात लोकहितरती आहे काय व किती प्रमाणात ??—इत्यादि विचारांनी सुखात तारतम्यभाव निर्माण होतो. म्हणूनच, आत्यंतिक उच्चतम सुख हेच धर्माने आपले साध्य ठेवले आहे.

दप्तरींनी निःश्रेयसलक्षण व चोदनालक्षण अशी धर्माची दोन स्वरूपे मानलेली असून, कर्मकर्त्याचे निःश्रेयस हे धर्माचे साध्य होय, असे प्रतिपादन केले आहे. " जे कर्म किंवा अकर्म निःश्रेयस्कर असते ते धर्म " ही निःश्रेयसलक्षणधर्माची व " जे कर्म किंवा अकर्म निःश्रेयसकर आहे असे कोणत्यातरी शब्दसमूहावरून समजते ते धर्म " अशी चोदनालक्षण-धर्माची व्याख्याही त्यांनी दिली आहे.[३५] " चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः " या जैमिनीच्या धर्मलक्षणातील " चोदना " याचा 'वैदिक वाक्य' हा पारंपरिक अर्थ दप्तरींनी स्वीकारलेला नाही, तर " कोणताही क्रिया-प्रवर्तक वाक्यसमूह " असा स्वतंत्र अर्थ केला आहे. धर्माचे चोदनास्वरूप निर्माण करणाराला कोणते कर्म निःश्रेयस्कर आहे व कोणते नाही हे ठरविणे जरूर असते. अर्थात, निःश्रेयसलक्षणधर्माचे ज्ञान असल्याशिवाय चोदनालक्षणधर्म निर्माण करता येत नाही,—असा या दोन स्वरूपांचा महत्त्वाचा परस्परसंबंध आहे.

निःश्रेयसलक्षणधर्म आणि चोदनालक्षणधर्म ही दप्तरींनी सांगितलेली धर्माची दोन स्वरूपे त्यांची स्वतःची, अगदी नवीन, कोणत्याही प्राचीन धर्मग्रंथांत न आलेली अशी आहेत. प्राचीन ग्रंथांत जेथे जेथे धर्माच्या दोन स्वरूपांचे विवेचन येते, तेथे तेथे ते प्रवृत्तिलक्षणधर्म आणि निवृत्ति-लक्षणधर्म असे आढळते. उदा०—मनुस्मृतीत वैदिक कर्म दोन प्रकारचे असते–प्रवृत्त व निवृत्त; आणि त्या दोहोंचे साध्य अनुक्रमे सुखाभ्युदय व

३५. धर्मरहस्य, पृ. १४.

नि:श्रेयस असते, असे सांगितले आहे.[३६] शंकराचार्यांनीही गीताभाष्याच्या प्रारंभी वैदिक धर्म दोन प्रकारचा असतो, प्रवृत्तिलक्षण व निवृत्तिलक्षण-असे स्पष्ट म्हटले आहे.[३७] नि:श्रेयसलक्षणधर्म ही कल्पना दप्तरींना वसिष्ठधर्मसूत्रातील "अथात: पुरुषनि:श्रेयसार्थं धर्मजिज्ञासा"[३८] या सूत्रावरून सुचली असणे शक्य आहे; पण त्यातही, धर्मजिज्ञासेचे प्रयोजन प्राणिमात्राचे नि:श्रेयस हे आहे एवढेच फक्त सांगितलेले आहे, धर्माचे किंवा धर्माच्या एखाद्या स्वरूपाचे नि:श्रेयस हे लक्षण आहे असे प्रतिपादिलेले नाही. अर्थात, दप्तरींनी धर्माचे जे हे द्विविध स्वरूप सांगितले ते पूर्वग्रंथांच्या दृष्टीने निर्मूल, परंपरेच्या विरुद्ध, व स्वकपोलकल्पित आहे. याविषयी लिहिताना "साक्षात् शब्दांनी तर पूर्वग्रंथांत ही स्वरूपे सांगितलेली नाहीतच, पण ती अर्थानेही प्राप्त होऊ शकत नाहीत; इतकेच नव्हे तर ती युक्तिसिद्धही नाहीत" अशी टीका म. म. पां. वा. काणे यांनी केली होती.[३९]

यावर दप्तरींचे म्हणणे असे की, धर्माच्या ज्या व्याख्या प्राचीन ग्रंथांत आढळतात, त्या सर्व एकाच अर्थाच्या नसून त्यातील काही साध्यवाचक तर काही साधनवाचक अशा दोन भिन्न अर्थांच्या आहेत. त्यावरून तर धर्माच्या स्वरूपाचे द्विविधत्व सिद्ध होतेच; पण युक्तीनेही ते सिद्ध होते. कारण, धर्माचे कोणते तरी प्रयोजन किंवा साध्य असलेच पाहिजे. ते साध्य ज्याने सिद्ध होते तो धर्म, हे धर्माचे एक लक्षण; आणि या साध्याची साधने सर्वांना समजावी म्हणून व धर्माचे अनुशासन व्यवस्थित रीतीने करता यावे म्हणून, लोकव्यवहारार्थ, धर्माच्या नि:श्रेयसस्वरूपाचे

३६. मनु०, १२–८८.
३७. 'द्विविधो हि वेदोक्तो धर्म: प्रवृत्तिलक्षणो निवृत्तिलक्षण:च ।'
३८. वसिष्ठस्मृति, १–१.
३९. 'धर्मरहस्य–परीक्षण,' विविधज्ञानविस्तार, ५८–५, मे १९२७

सुविज्ञेय व असंदिग्ध ज्ञान असलेले बुद्धिमान् पुरुष धर्म्याधर्म्य कृत्य कोणते हे ज्या निश्चित शब्दात सांगतात तो धर्म, हे धर्माचे दुसरे लक्षण. ह्याप्रमाणे धर्माची दोन स्वरूपे युक्तीनेही सिद्ध होतात.[४०] व म्हणून, वास्तविक आणि व्यवहार्य अशी धर्माची दोन स्वरूपे मानावी लागतात अर्थात, 'साध्य' व 'व्यवहार्य प्रमाण' ही लक्षणे मानून धर्माची ही दोन स्वरूपे सिद्ध होतात.

यात एक दोष दप्तरी यांच्या विवेचनात राहतोच. तो म्हणजे साध्य आणि साधन यांची त्यांनी मानलेली एकरूपता, हा होय. अतिशय उच्चतर सुख हे धर्माचे साध्य होय असे दप्तरी म्हणतात. उच्चतर सुख म्हणजे निःश्रेयस असेही ते सांगतात. आणि निःश्रेयस हेच निःश्रेयस जाणून घेण्याचे साधन होय असेही प्रतिपादितात. अर्थात, धर्माचे जे साध्य तेच धर्म जाणण्याचे लक्षण, असा त्यांच्या प्रतिपादनाचा अर्थ होतो; व साध्यसाधनांचे ऐक्य मानण्याचा प्रसंग येतो. निःश्रेयसलक्षण यात 'लक्षण' या शब्दाची योजना, चोदनालक्षण या शब्दातल्यासारखी, तर्कशुद्ध दृष्टीने न केल्यामुळे हा दोष उद्भवला आहे.

दप्तरींच्या एतद्विषयक विवेचनावरून असे दिसते की, वास्तविक पाहता धर्म एकच आहे. पण त्याचे निरनिराळ्या मनुष्यास होणारे दर्शन म्हणजे ज्ञान मात्र भिन्न असू शकते. गणितशास्त्र वास्तविक एकच आहे पण गणित करण्याच्या पद्धती भिन्न असू शकतात, त्यासारखेच हे आहे. व यामुळेच धर्माचे निःश्रेयसलक्षण व चोदनालक्षण असे दोन भिन्न प्रकार गणितज्ञ असलेल्या दप्तरींना सुचले असावेत. "धर्माचे परोक्षरूप एकच आहे तरी प्रत्यक्षरूपे अनेक आहेत" असे ते जे म्हणतात

४०. 'धर्मरहस्य–परीक्षणास उत्तर', वि. ज्ञा. वि., ५८–९, सप्टेंबर १९२७.

आणि वैदिक धर्म, बुद्धधर्म, ख्रिस्ती धर्म, यहुदी धर्म, मुसलमानी धर्म इत्यादि जी उदाहरणे देतात[४१] त्यातीलही मर्म हेच होय. धर्माच्या चोदनालक्षणस्वरूपात किंवा व्यावहारिक धर्मात ते या निरनिराळ्या धर्मांचा अंतर्भाव करतात याचाच अर्थ धर्माचे चोदनालक्षण निरनिराळ्या देशात, निरनिराळ्या काळात व निरनिराळ्या परिस्थितीत भिन्न भिन्न असते, असा होतो. धर्माची मूलतत्त्वे मात्र कधीच बदलत नाहीत व त्यांचा कधी त्यागही करता येत नाही; कारण, तसे केल्यास दु:ख होईल व धर्माचे अस्तित्वच नाहीसे होईल. नि:श्रेयसाच्या दृष्टीने जगात धर्म एकच पण चोदनालक्षणदृष्टीने धर्म भिन्न, असाच यावरून निष्कर्ष निघतो. ‘वैदिक धर्म हा विश्वधर्म होण्याच्या योग्यतेचा आहे’ हे जितके खरे, तितकेच “बुद्धिवादी मनुष्य हा कोणत्याही धर्माचा नसतो” हेही खरे !

दप्तरी ज्याला नि:श्रेयसलक्षणधर्म व ज्याला चोदनालक्षणधर्म म्हणतात तोच प्राचीन स्मृतिकारांनी अनुक्रमे ‘यम’ व ‘नियम’ या स्वरूपात सांगितलेला आहे. ‘यमां’चे आचरण व्यवस्थित करता यावे याकरिताच ‘नियम’ (Bye-laws) निर्माण झाले आहेत. स्वत: दप्तरींनी—

रतिरात्मसुखे नित्ये तथेंद्रियसुखेऽस्पृहा ।
सर्वभूतेषूपकारवृत्तिरन्योन्यभावना ॥१॥
हिंसाल्पत्वं दीर्घदृष्टि: आत्मज्ञानं समुद्यम: ।
सिध्यसिध्योः समत्वं च धर्मस्यांगानि वै नव ॥२॥[४२]

४१. धर्मरहस्य, पृ. १२.

४२. ‘नित्य अशा आत्मसुखाची आवड, इंद्रियसुखाबद्दल विराग, सर्व भूतांच्या ठिकाणी परोपकारवृत्ती, परस्परांची भावना (वृद्धि करणे), हिंसा शक्य तितकी कमी करणे, पुढील सुखावर दृष्टी ठेवणे, आत्मस्वरूपाचे ज्ञान, उद्योग व सिद्धयसिद्धींच्या वेळी समबुद्धी, ही धर्माची नऊ अंगे होत.’— धर्मरहस्य, पृ. १०५.

या श्लोकात धर्माची जी नऊ अंगे ग्रथित केलेली आहेत, ती निःश्रेयसलक्षणधर्माची मूलतत्त्वेच होत. निःश्रेयसलक्षणधर्माची तत्त्वे नित्य व अविकारी असतात; पण चोदनालक्षणधर्मात त्या नित्यतत्त्वांचा केलेला उपयोग परिस्थितीनुसार बदलतो. म्हणजे धर्माचे एक स्वरूप नित्य व शाश्वत, तर दुसरे अनित्य व परिवर्तनीय ठरते. निःश्रेयसलक्षणधर्म कधीच बदलत नाही; चोदनालक्षणधर्मात मात्र परिस्थितीमुळे म्हणा, शास्त्रातील नव्या संशोधनामुळे म्हणा, नवीनच प्रश्न समाजापुढे उभे राहिल्यामुळे म्हणा, नियमांच्या अतिरेकामुळे म्हणा, किंवा नियमांचा यमांशी विरोध आल्यामुळे म्हणा,—केव्हा केव्हा बदल करावा लागतो.

पूर्वकालीन धर्मशास्त्रकारांनी सांगितलेले नियम त्यांच्या वेळच्या परिस्थितीत सुखकर असले तरी, नवीन परिस्थितीत ते दुःखकारक होऊ शकतात, व म्हणून बदलावे लागतात. उदा०—पूर्वी लोकसंख्या थोडी आणि पडित जमीन व उदरनिर्वाहाची साधने विपुल असताना ‘नियोग’विधीने मृत पतीकरिता संतती उत्पन्न करणे आवश्यक व सुखकर होते; पण नंतरच्या काळात लोकसंख्या वाढल्यामुळे ‘नियोग’विधी अनावश्यक व दुःखकर ठरला, आणि म्हणून तो रद्द करावा लागला. म्हणजे विवाहाचे किंवा विवाहितांच्या आचरणांचे नियम, जेथे लोकसंख्या अपुरी आहे तेथे व जेथे लोकसंख्या विपुल आहे तेथे, एकच असू शकत नाहीत; त्यांत देशकालवर्तमानेकरून बदल होत असतो. श्वेतकेतूने परदारागमन निषिद्ध केल्याची जी कथा,[४३] किंवा दीर्घतमा ऋषीने स्त्रियांचा पुनर्विवाह बंद केल्याचा जो उल्लेख[४४] महाभारताच्या आदिपर्वात आहे त्यांची संगती धर्मस्वरूपाच्या या कालानुसारी पद्धतीनेच लागू शकते. पूर्वीच्या ज्ञानावरून तयार झालेले

४३. आदिपर्व, अ० १२२.

४४. आदिपर्व, अ० १०४.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्वा...
अनुक्रम .... दि: ....
स्थळ .... नोंद दि ....

शास्त्रनियम नवीन शोधानंतरही तसेच कायम ठेवणे हेही चूक आहे. उदा०–ऋतू मागे मागे सरकतात हा शोध लागण्यापूर्वी करण्यात आलेले ज्योतिःशास्त्रातील नियम, हा शोध लागल्यानंतरही तसेच कायम ठेवणे हे अशास्त्रीय व अव्यवहार्य आहे. पूर्वीच्या काळात समुद्रयानप्रवास निषिद्ध व प्रायश्चित्तार्ह मानण्यात येत असे; पण आजच्या काळात विद्यार्जनासाठी व राष्ट्रहितोपयोगी कार्यासाठी तो आवश्यक असल्यामुळे, धर्मशास्त्रदृष्टचा, स्वागतार्ह व उत्तेजनार्ह मानला पाहिजे.

कधीकधी 'नियमां'च्या अतिरेकामुळेही त्यांत बदल करावा लागतो. उदा०–शौच (स्वच्छता) हा एक नियम प्राचीन स्मृतिकारांनी सांगितला आहे. शौचाचे दोन मार्ग आहेत : शरीराच्या बाह्य स्वच्छतेकरिता स्नान, व अंतःशुद्धीकरिता उपवास. पण, स्नान व उपवास मर्यादेच्या बाहेर गेल्यास शरीरास अपायकारकही होतात. म्हणून, नियमांचा अतिरेक टाळणे हाच कधीकधी नियम होऊन बसतो. कधीकधी नियमाचा यमाशीच विरोध येतो तेव्हा, अर्थात यमाचे पालन करून, नियमच सोडला पाहिजे. उदा०–चित्तैकाग्र्याची सवय लावण्याकरिता दररोज नियमित वेळी ईश्वराची पूजा करणे हा नियम होय. पण त्याच वेळी जर कोणाचे घर जळू लागले तर, पूजा सोडून, घर विझविण्यास धावणे हे पहिले कर्तव्य ठरते. कारण, परोपकार करणे हा 'यम' आहे; त्याच्याशी पूजा–नियमाचा विरोध येत असल्यामुळे पूजा–नियमाचा त्याग करून यमाचे पालन करणे हेच त्याप्रसंगी धर्मदृष्टचा आवश्यक व श्रेयस्कर ठरते.

नियमांचेही दोन प्रकार आहेत : (१) काही नियम सोडणे हे मनुष्याच्या खुषीवर अवलंबून असते. उदा०—पूजावैश्वदेवादि करणे, आगगाडीत अन्नग्रहण करणे, सोवळेओवळे इ० (२) काही नियम सोडण्याकरिता समाजातील नियामक संस्थेचा, म्हणजे दप्तरींच्या

मतानुसार, वैदिक धर्मप्रमाणे, मनुसप्तर्षींचा हुकूम पाहिजे. प्रत्येक मन्वंतराच्या वेळी धर्मात जो बदल होत आला, तो अशा नियमात किंवा आचारधर्मातच झालेला आहे; धर्माच्या मूलतत्त्वांत झालेला नाही. विवाहाचे नियम, न्यायाधीशाने पाळावयाचे नियम-वगैरे ह्या प्रकारचे नियम होत. आजच्या काळात अशा प्रकारचे नियम शासनसंस्थेला करता येतात. सारांश, नियमांना यमापेक्षा जास्त महत्त्व देऊ नये; जोपर्यंत ते यमांना उपकारक होतात तोपर्यंतच त्यांचे पालन करावे. ते यमांना बाधक ठरू लागल्यास त्यांचा खुशाल त्याग करावा.

व्यक्तीला व समाजाला जाचक ठरणाऱ्या आचारधर्मात किंवा रूढींत या प्रकाराने परिवर्तन करता येते, किंवा त्यांचा त्यागही करता येतो, ही या पद्धतीची केवढी थोरवी ! रूढींनी परतंत्र बनलेल्या हिंदू समाजाला ही पद्धती म्हणजे एक वरदानच होय, यात शंका नाही. पण त्याकरिता धर्माचा, व्यक्तीच्या व समाजाच्या ऐहिक कल्याणाच्या दृष्टीने मात्र विचार व विमर्श करावयास हवा. गेल्या दीडशे वर्षांत भारतातील परंपरागत धर्मशास्त्राचे जे वैचारिक विवेचन व मंथन सुरू झाले आणि भारताच्या धार्मिक व सामाजिक आचारविचारात जे नवे आंदोलन प्रवर्तित झाले ते, धर्माचे व्यावहारिक स्वरूप किंवा चोदनालक्षणधर्म हा परिस्थिती-नुसार बदलत असतो, या जाणिवेमुळेच !

निःश्रेयस्-आत्यंतिक उच्चतर सुख—हे धर्माचे साध्य ठरले. पण हे सुख कुठले ? कुणाचे ??—'वसिष्ठसंहिते'त "धर्मं चरत माऽधर्मं सत्यं वदत नानृतम्। दीर्घं पश्यत मा ह्रस्वं परं पश्यत माऽपरम्",-[४५] 'धर्माचे

४५. वसिष्ठस्मृति, ३०-१.

आचरण करा, अधर्माचे आचरण करू नका; सत्य बोला, असत्य बोलू नका; दीर्घदृष्टी ठेवा, कोती दृष्टी ठेवू नका; उच्च सुखाकडे पहा, हलक्या सुखाकडे पाहू नका '—असे सांगितले आहे. यातील 'दीर्घं पश्यत ' या निर्देशानुसार सुखाच्या बाबतीत दीर्घदृष्टी ठेवायची म्हणजे इहलोकी व परलोकीही सुख देणारे कर्म, केवळ इहलोकातच किंवा केवळ परलोकातच सुख देणाऱ्या कर्माहून श्रेष्ठ ठरते, असे मानायचे! 'आत्यंतिक सुख ' यातील 'आत्यंतिक ' या शब्दातही परलोकाचा अंतर्भाव होऊ शकतो. अर्थात, धर्माचा विचार करताना, परलोकाच्याही सुखाचा विचार केला पाहिजे, असा यावरून निष्कर्ष निघतो. पण, परलोक तर मनुष्यबुद्धीस अगम्य आहे. तेव्हा तिथल्या सुखाचे स्वरूप व साधने ठरवायची कशी ? म्हणजे परलोकच्या सुखाची इच्छा तर मनुष्याला आहे, पण परलोकच्या सुखाची साधने तर त्याला समजू शकत नाहीत. या अडचणीतून सुटायचे कसे ?—

याकरिता मनुष्याने आजपर्यंत दोन युक्त्या योजलेल्या आहेत : एक युक्ती शबरादि मीमांसकांची ! ती अशी की, परलोकच्या सुखाचे ज्ञान मनुष्यास व्हावे म्हणून ते ज्ञान असलेल्या ईश्वराने वेद निर्माण केले आणि त्यांत मनुष्याच्या माहितीकरिता व मार्गदर्शनाकरिता परलोकच्या सुखाची साधने सांगितली, असे मानणे; व दुसरी युक्ती शबरापूर्वीच्या व्यासादि महर्षींची ! ती अशी की, इहलोकीच्या आत्यंतिक सुखाकरिता मनुष्य जे जे करील त्याने त्याला इहलोकी तर सुख मिळेलच; पण परलोकीही सुख होईल, असे मानणे. ही युक्ती व्यासांनी—

लोकयात्रार्थमेवेह धर्मस्य नियमः कृतः ॥४॥
उभयत्र सुखोदर्क इह चैव परत्र च ॥५॥ "

४६. महाभारत : शान्तिपर्व, अ० २५९.

—'लोकयात्रेकरिताच धर्माचा नियम केला गेला. त्यापासून इहलोकी व परलोकीही सुखच होते' या वचनात स्पष्टपणे सांगितलेली आहे. आपस्तंबाचेही "न धर्माधर्मौ चरत आवं स्व इति देवगन्धर्वा न पितर इत्याचक्षतेऽयं धर्मोऽयमधर्म इति ॥६॥ यं त्वार्याः क्रियमाणं प्रशंसन्ति स धर्मो यं गर्हन्ते सोऽधर्मः ॥७॥ सर्वजनपदेष्वेकान्तसमाहितमार्याणां वृत्तं सम्यग्विनीतानां वृद्धानामात्मवतामलोलुपानामदाम्भिकानां वृत्तसादृश्यं भजेत ॥८॥ एवमुभौ लोकावभिजयति" ॥९॥[४७] असे एक वचन आहे. "नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम" या गीता-वचनातही[४८] हाच आशय आहे.

यापैकी पहिली युक्ती– म्हणजे वेद अपौरुषेय असून अनादि-काळापासून अस्तित्वात आहे ही– बुद्धिवादापुढे टिकू शकत नाही. कारण, भाषा ही मनुष्यनिर्मित असल्यामुळे भाषोत्पत्तीनंतरच झालेले वेद हे अपौरुषेय व अनादी असू शकत नाहीत. दुसरे असे की, वेद हे ईश्वर-निर्मित मानल्यास व वेदांनी परलोकाच्याही सुखाची साधने सांगितलेली

४७. 'धर्माधर्म आम्ही धर्माधर्म आहोत असे सांगत फिरत नाहीत किंवा देव, गंधर्व किंवा पितर इत्यादि, मनुष्यापेक्षा ज्यांचे ज्ञान अधिक आहे असे कोणीही, हा धर्म होय, हा अधर्म होय असे सांगत नाहीत. परंतु चांगली माणसे ज्याची प्रशंसा करतात तो धर्म व ज्याची निंदा करतात तो अधर्म. चांगल्या प्रकारे शिकलेले, आत्म-निग्रह करणारे, निर्लोभी, अदांभिक आणि वृद्ध म्हणजे अनुभवी अशा सुजनांचे सर्व देशांत जसे वर्तन दिसून येते तसे वर्तन करावे. या रीतीने वागल्याने तो दोनही लोक जिंकतो.'— आपस्तम्बधर्मसूत्र, प्र० १, प० ७, ख० २०.

४८. 'यज्ञ न करणारास इहलोकही नाही; मग परलोक कोठून मिळणार?' —भ० गी०, ४–३१.

आहेत असे मानल्यास, इहलोकच्या सुखाची साधने शोधण्यास व त्याप्रमाणे वागण्यास मनुष्याला स्वातंत्र्य राहत नाही. तसेच वेदोक्त धर्मात कधीच, अडचणींच्या वेळी देखील, बदल करण्याचे मनुष्याच्या बुद्धीचे स्वातंत्र्यही यात अजिबात नष्ट होते. कारण, मनुष्यबुद्धीप्रमाणे वागल्यास, परलोकच्या सुखाचा घात तर होणार नाहीना या भीतीची तरवार त्याच्या डोक्यावर सदैव लोंबत राहते व सुखाच्या बाबतीत 'इहत्र ना परत्र' अशी त्याची अवस्था होऊन जाते! परलोकातील सुखाच्या दृष्टीनेच तो इहलोकातील सुखाकडे पाहतो, म्हणजे त्याची परलोकविषयक सुखाची कल्पना त्याच्या इहलोकातील सुखाचेही नियमन करते; व याचा परिणाम त्याला इहलोकीही सुख न मिळण्यात होतो. इहलोकाविषयी उदासीनता ही याच्या पुढची पायरी! अर्थात, कोणत्याही दृष्टीने विचार केला तरी, पहिली युक्ती अग्राह्यच ठरते.

दुसरी युक्ती मात्र बुद्धीला बऱ्याच प्रमाणात पटते. 'बऱ्याच प्रमाणा'त म्हणण्याचे कारण असे की, हिच्यातही परलोक आहे असे मानावे लागते. पण, इहलोकचे सुख हेच हिच्यात प्रमाण असल्यामुळे, कमीत कमी इहलोकाचे तरी सुख हिच्यानुसार पूर्णपणे मिळू शकते, आणि ते मिळविण्याकरिता मनुष्याला आपल्या बुद्धीचे आवाहन आणि उपयोजन पूर्णपणे करता येते. म्हणजे हिच्यात मनुष्याच्या आत्यंतिक सुखाचे नियमन इहलोकानेच होते; त्याकरिता काही परलोक मानावा लागत नाही.

महाभारतकारांनी आणि आपस्तंबाने आपल्या सिद्धान्ताची कारणे दिलेली नाहीत. पण, त्यांची कल्पना मात्र करता येते. ती अशी—

(१) मनुष्याला परलोकच्या सुखाची तळमळ तर आहे;

(२) पण त्याची साधने जाणण्याची शक्ती ईश्वराने मनुष्याला दिलेली नाही;

(३) फक्त इहलोकच्या सुखाची साधने जाणण्याची शक्ती ईश्वराने मनुष्याला दिली आहे.

—या तीनही गोष्टींचा विचार करता असेच अनुमान करावे लागते की, (१) ईश्वराच्या दृष्टीने मनुष्याला परलोकच्या सुखाची साधने स्वतंत्रपणे जाणण्याची जरूरी नाही; आणि (२) मनुष्याजवळ असलेल्या शक्तीने (म्हणजेच त्याच्या बुद्धीने) त्याला इहलोकाच्या सुखाची जी साधने समजतील, तीच परलोकाच्याहि सुखाची साधने होत, असे मानावे. वरील दोन युक्तींपैकी हीच युक्ती त्यातल्या त्यात अधिक पटणारी व मनुष्याच्या आटोक्यातली आहे. कारण, परलोक हा बुद्धीला अगम्य असल्यामुळे तिथल्या सुख-साधनांविषयी केवळ कल्पनाच करावी लागते; आणि कल्पनाच करायची तर ही कल्पना त्यातल्या त्यात अधिक सुसंगत व बुद्धिस्वातंत्र्य कायम ठेवणारी वाटते. अर्थात, कोणाही बुद्धिवादी माणसाला हीच युक्ती किंवा महाभारतकारांचा हा सिद्धान्त मान्य होईल व दप्तरींनाही तोच मान्य आहे.[४९]

'निःश्रेयस' याचा अर्थ शंकराचार्यादि मीमांसक परलोकवाचक करतात, पण दप्तरी मात्र हा शब्द इहलोकवाचक मानतात हे मागे दर्शविलेच आहे. ज्या 'वसिष्ठस्मृती'ला दप्तरी फार महत्त्व देतात तिच्यातही निःश्रेयसाचा संबंध परलोकाशी जोडलेला आहे. दप्तरी मात्र "परलोकचे सुख हे धर्माचे साध्य असू शकत नाही" असे स्पष्ट म्हणतात.[५०] कणादाच्या "यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः" या धर्मलक्षणाला अनुसरून शंकराचार्यांनी गीताभाष्याच्या प्रारंभी "अभ्युदय" याचा अर्थ 'उन्नती' व "निःश्रेयस" याचा अर्थ 'मोक्ष' असा केला

४९. 'तात्त्विक मीमांसापद्धती' (१९३७), पृ. १०-११.

५०. धर्मरहस्य, पृ. ५.

आहे.[५१] दप्तरी मात्र कणाद-वचनातील "अभ्युदय" याचा 'शरीर-स्वास्थ्यास आवश्यक असलेल्या पदार्थांची समृद्धी' व "निःश्रेयस" याचा 'अतिशय सुख', एवढाच अर्थ करतात.[५२] 'निःश्रेयस' या शब्दात परलोकवाचक काहीच नाही, असा दप्तरींच्या एतद्विषयक प्रतिपादनाचा इत्यर्थ आहे. पण त्याबरोबरच, निःश्रेयस याच्या 'आत्यंतिक सुख' या अर्थात सुखाचे जितके प्रकार असतील व त्याची जितकी व्यापकता असेल त्यांचा, म्हणजे इहलोकचे सुख व परलोकचे सुख ह्या दोहोंचाही, अंतर्भाव त्यांनी केलेला आहे, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. "अतिशय उच्चतर सुखाचा विचार करताना सुखाच्या अवधीचा विचार करावा लागेल. म्हणजे इहलोकी व परलोकीही ज्यापासून सुख होईल ते कर्म, फक्त इहलोकीच सुख देणाऱ्या कर्माहून जास्त ग्राह्य व धर्म्य ठरेल" असा जो युक्तिवाद दप्तरी करतात[५३] त्याचा अर्थ, 'निःश्रेयसा'त परलोकच्याही सुखाचा अंतर्भाव करावयास त्यांची हरकत नाही, असा होतो. यासंबंधी त्यांची आणखी काही विधाने चिन्त्य असल्यामुळे त्यांचा इथे उल्लेख केला पाहिजे. 'धर्मवारी'तील 'जिज्ञासू'च्या लेखमालेला उत्तर देताना दप्तरींनी "इहलोकातीलच श्रेष्ठ सुखाची साधने, मृत्यूनंतरही जीव कायम राहतो असे मानल्यास, परलोकीही सुखदायकच होतील हे मनुष्याची बुद्धी मनुष्यास सांगते असे आता माझे मत झाले आहे" असे

---

५१. 'जगतः स्थितिकारणं प्राणिनां साक्षात् अभ्युदयनिःश्रेयस-हेतुः यः स धर्मो ब्राह्मणाद्यैः वर्णिभिः आश्रमिभिः च श्रेयोऽर्थिभिः अनुष्ठीयमानः ।'

५२. 'धर्मरहस्य-परीक्षणास उत्तर', वि. ज्ञा. वि., ५८-९, सप्टेंबर १९२७.

५३. धर्मरहस्य, पृ. ४.

म्हटले आहे.[५४] "परलोकातीलही सुखाची साधने मनुष्यबुद्धी अगदीच जाणू शकत नाही असे नाही असे आता माझे मत झाले आहे. अर्थात इहलोकचे व परलोकचेही जे जे सुख बुद्धीचा विषय होऊ शकते ते ते सुख धर्माचे साध्यच होय हे माझे मत स्पष्टच आहे" असेही ते म्हणतात.[५५] 'तात्त्विक मीमांसापद्धती'तही "सुखाचे स्वरूप इहलोकी जे आहे, तेच परलोकीही स्थिर राहिले पाहिजे, ते बदलू शकत नाही. म्हणून ज्याने वासनाक्षय संपादिला त्याला इहलोकी तर सुख होईलच, शिवाय परलोकीही सुख होईल" असे त्यांनी लिहिले आहे.[५६] एकूण, दप्तरी हे परलोकातील सुखही धर्माचे साध्य होय असे मानतात, असे यावरून दिसून येते.

दप्तरी जर परलोकातील सुख हे धर्माचे साध्य मानत असतील तर ते बुद्धिप्रामाण्यवादी व इहलोकनिष्ठ कसे ? असा प्रश्न लगेच उपस्थित होतो. म्हणून यासंबंधी थोडे विवेचन करणे अवश्य आहे.

दप्तरींनी परलोकचे सुख हेच धर्माचे साध्य होय, असे कधीच म्हटले नाही. इहलोकच्याच सुखाच्या साधनांनी परलोकच्याही सुखाच्या साधनांची कल्पना करता येते व इहलोकातील सुखसाधक कर्मांनीच, मृत्यूनंतरही जीव कायम राहतो असे मानल्यास, परलोकीही सुख मिळते, एवढेच त्यांचे म्हणणे ! अर्थात, त्यांचे परलोकचे सुख इहलोकातील सुखावरच पूर्णत: अवलंबून आहे. म्हणजे मुख्य इहलोकच; व ओघाने, अनायासे किंवा स्तावक अर्थाने परलोक. 'स्तावक' अर्थाने म्हणण्याचे कारण असे की, बुद्धीच्या दृष्टीने परलोक सिद्ध होऊ शकत नाही. परलोकी फळ देणारा धर्म पुरुषास अगम्य आहे, हा मीमांसाशास्त्राचाही

५४. 'निःस्पृह' (नागपूर), ता. ३ जुलै १९३८.
५५. 'निःस्पृह', ता. ११ डिसेंबर १९३८.
५६. ता० मी०, पृ. ११.

सिद्धांत आहे आणि तो " सत्संप्रयोगे पुरुषस्येंद्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षं अनिमित्तं विद्यमानोपलंभनत्वात् "[५७] ह्या जैमिनीसूत्रावरील भाष्यात श्रीशबरस्वामींनी सांगितला आहे. दप्तरींचेही मत मीमांसेतील मताप्रमाणेच आहे. परलोकचे सुख हे धर्माचे साध्य मानणारास दोन प्रश्न सोडवावे लागतात— (१) मनुष्याने ह्या लोकी सुख मिळविले तरी ते मृत्यूनंतरही तसेच मिळविण्याकरिता त्याने ह्या लोकी म्हणजे मृत्यूपूर्वी काय केले पाहिजे ?, आणि (२) ह्या लोकी ज्या साधनांनी सुख मिळते तीच साधने मृत्यूनंतरही न विसरता मनुष्याला स्वतःबरोबर परलोकी नेता येतात काय; व तसे ते नेण्याकरिता त्याने ह्यालोकी काय केले पाहिजे ?– हे दोन प्रश्न सोडविणे मनुष्यास शक्य असले तरच परलोकचे सुख हे धर्माचे साध्य आहे, असे मानता येईल. आणि ते जर सोडविणे शक्य नसले तर परलोकचे सुख हे धर्माचे साध्य मानले काय किंवा न मानले काय, परिणामतः सारखेच ! हे दोन प्रश्न सोडविणे मनुष्यास शक्य नाही. कारण, स्वतःच्या मृत्यूनंतरची स्थिती इहलोकात अनुभवणे मनुष्याला शक्य नाही, म्हणून प्रत्यक्ष प्रमाण येथे चालू शकत नाही; आणि मेलेल्या मनुष्याच्या सुखदुःखांचे अनुमान, मृत व्यक्तीच्या दृष्टीने, जिवंत मनुष्य करू शकत नाही, म्हणून अनुमानप्रमाणही येथे लागू पडत नाही. अर्थात, कोणत्याही दृष्टीने विचार केला तरी, परलोकच्या सुखाची साधने मनुष्यबुद्धीस अगम्यच असल्यामुळे, परिणामी ऐहिक सुख हेच धर्माचे साध्य ठरते. " परलोकचे सुख हे धर्माचे साध्य असू शकत नाही " असे दप्तरी जे म्हणतात,[५८] त्याचा अर्थ हाच होय. अर्थात, इहलोकसाध्य धर्म परलोकीही सुखकर होतो असे म्हणणे ही एक प्रकारची स्तुतीच आहे. म्हणजे हे विधान ' स्तावक ' अर्थानेच केवळ खरे आहे, यथार्थाने नव्हे !

५७. जैमिनी, १।१।४।।

५८. ध० र०, पृ. ५

(१) प्रत्यक्षानुमानप्रमाणाच्या अभावी कल्पनाच करायची तर त्यातल्या त्यात, 'धर्मस्तमनुगच्छति' या कल्पनेनुसार, परलोकीही काही प्रमाणात सुख मिळू शकते, असे मानता येते. पण त्याचाही आधार इहलोकच आहे. कारण, परलोक हा जर इहलोकासारखाच असेल तर, इहलोकी ज्या गोष्टींनी मनुष्याने सुख मिळविले त्या जर मृत्यूनंतरही जीवाबरोबर गेल्या नाहीत तर, त्यापासून सुख किंवा दुःख काहीच मिळणार नाही. पण, 'धर्मस्तमनुगच्छति' या कल्पनेनुसार त्या जर मृत्यूनंतरही जीवाबरोबर गेल्या तर, आत्मस्वभाव व देहात्मसंबंध बदलत नाहीत अशी समजूत असल्यामुळे, त्या परलोकीही सुखालाच कारणीभूत होतील. म्हणून, ऐहिकसाध्य धर्माकरिता करावयाच्या गोष्टींनी परलोकीही होईल तर सुखच होईल; दुःख होणार नाही. म्हणजे ऐहिकसाध्य धर्म परलोकीही सुखकरच होईल. अर्थात तोही 'धर्मस्तमनुगच्छति' ही कल्पना मानली तरच! पण, असे मानण्यातही एक अडचण आहेच. सुखानुभवाकरिता आवश्यक असलेले शरीरस्वास्थ्य परलोकीही मिळण्याकरिता इहलोकी कोणता धर्म आचरावा लागतो हे मनुष्याला समजणे शक्य नाही. अर्थात याही दृष्टीने, इहलोकातील सुखसाधक कृत्यांनी परलोकीही सुख मिळते, हे विधान स्तुत्यर्थकच ठरते.

(२) इहलोकी सुख देणारी कर्मे परलोकीही सुखकरच होतात ही कल्पना त्यातल्या त्यात अधिक सुसंगत आहे. कारण, ह्या कल्पनेत इहलोक व बुद्धिप्रामाण्य मुळीच सोडावे लागत नाही. 'दृष्टे सति अदृष्ट कल्पनाऽन्याय' असे मीमांसाच म्हणते. म्हणजे ऐहिक फळापासून पारलौकिक फळ उत्पन्न होते व ऐहिक फळाशी सुसंगत असेच ते असते, अशीही कल्पना यावरून करता येते. चांगल्या ऐहिक फळापासून चांगले पारलौकिक फळ व वाईट ऐहिक फळापासून वाईट पारलौकिक फळ असे सामान्य सिद्धान्त वेदस्मृतींवरूनही दिसून येतात. व त्यांच्या साह्याने

केवळ ऐहिक फळावरूनच कोणत्याही कर्माचे धर्म्याधर्म्यत्व ठरविता येते. त्याकरिता कोणत्याही कर्माचे पारलौकिक फळ प्रत्यक्षत: जाणण्याची मुळीच गरज नाही. शिवाय, इहलोकातील श्रेष्ठ सुखाची साधने ही परलोकातही सुखकारक होतात अशा अर्थाची अनेक वचने धर्मग्रंथात आढळतात. महाभारतभगवद्गीतामनुस्मृत्यादि ग्रंथांत, अमुक कृत्यांनी इहलोकी सुख झाले तर परलोकीही सुख होते व इहलोकी दु:ख झाले तर परलोकीही दु:ख होते असे अनेक ठिकाणी स्पष्ट सांगितलेले आहे.[५९] भगवद्-गीतेत नि:स्पृह कर्माचरणाने इहलोकी (मृत्यूपूर्वी) प्राप्त होणाऱ्या ब्राह्मी स्थितीचे वर्णन करून " स्थित्वास्यां अन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ",[६०]– 'अंतकाळीही त्या स्थितीत राहिल्याने मनुष्य ब्रह्मनिर्वाणास प्राप्त होतो' असे म्हटले आहे. 'ब्राह्मी स्थिती' म्हणजे इहलोकातील अत्यंत आनंदाची, व 'ब्रह्मनिर्वाण' म्हणजे मृत्यूनंतरची आनंदाची स्थिती, असा अर्थ दप्तरी करतात.[६१] दप्तरींचा धर्मज्ञ मनुष्य हा इहलोकीच 'मोक्षा'चा अनुभव घेणारा आहे; 'जीवन्मुक्त' आहे तो !

(३) "पुराणांत वर्णिलेला ब्रह्मा हा त्यावेळचा श्रेष्ठ मनुष्याधिकारी होता ",[६२] " 'ब्रह्मप्रचोदित' याचा अर्थ 'ईश्वरप्रेरित' असा नाही, तर 'ब्रह्माने सांगितलेला' असा आहे ",[६३] "ऋग्वेदातील 'देव' हे

---

५९. म० भा० शांतिपर्व, २०६–३१; भ० गी० ४–३१; मनु०, ६–८०, ११–१०, ५–४५.

६०. भ० गी०, २–७२.

६१. धर्मविवादस्वरूप, पृ. ४१.

६२. धर्मरहस्य, पृ. २३; ध० वि० स्व०, पृ. ४९.

६३. ध० र०, पृ. २३.

मनुष्याधिकारी होते ",[६४] " 'इंद्र' म्हणजे अत्यंत बलवान्, सार्वभौम किंवा चक्रवर्ती मानला गेलेला राजा असावा,"[६५] "अतिंद्रिय विश्वही काल्पनिकच व देवकोटीही काल्पनिकच; त्यांचा परस्परसंबंधही काल्पनिकच व त्यांचे परस्परज्ञानही काल्पनिकच,"[६६] "देव व देवता म्हणजे कोणत्या तरी अधिकारावर नेमलेले मनुष्य, व स्वर्ग म्हणजे ह्या अधिकाऱ्यांच्या सभा. स्वर्ग म्हणजे आर्य राहत तो अत्यंत सुखप्रद प्रदेश असाही दुसरा अर्थ आहे"[६७]–इत्यादि दप्तरींची मते पाहिली म्हणजे त्यांच्या इहलोकनिष्ठेविषयी व बुद्धिप्रामाण्याविषयी संशय राहत नाही.

(४) "लोकयात्रार्थमेवेह धर्मस्य नियमः कृतः" हा शांतिपर्वातला जो श्लोकार्ध दप्तरी वारंवार उद्‌धृत करतात त्यातल्या 'लोकयात्रा' या शब्दातील 'यात्रा' याचा अर्थ 'गमन' असा करून, 'लोकयात्रा' म्हणजे परलोकास जाणे असा अर्थ करता येतो व 'इह' शब्द वेगळा करून "परलोकास जाण्याकरिता (परलोकी सुख भोगण्याकरिता) धर्माचे नियम येथे केले गेले आहेत" असा परलोकनिष्ठ निष्कर्षही काढता येतो. पण दप्तरींना हा अर्थ मुळीच मान्य नाही. ते 'इह' (येथे, या लोकी) चा संबंध, "लोकयात्रामिहैके तु धर्मं प्राहुर्मनीषिणः[६८] या शांतिपर्वातल्याच दुसऱ्या वचनातल्याप्रमाणे, 'लोकयात्रा' या शब्दाशी लावतात व 'इह लोकयात्रा' याचा अर्थ "ह्या लोकातील लोकयात्रा" असा करतात. 'यात्रा' म्हणजे शरीराचे भरणपोषण व सुस्थिती!

---

६४. 'महाराष्ट्र' (नागपूर), ता. ११ फेब्रुवारी १९४० (ऋग्वेदाचा संदेश–'ग्रंथपरीक्षण', ले. २रा)

६५. ध० र०, पृ. १७४.

६६. हस्तलिखित.

६७. हस्तलिखित.

६८. शांति०, १४२–१९.

"यात्रामात्रप्रसिध्यर्थं" या मनुस्मृतीतील[६९] किंवा "शरीरयात्राऽपि-चते--"[७०] या भगवद्गीतेतील वचनातही 'यात्रा' म्हणजे शरीराचे भरणपोषण व सुस्थिती, हाच अर्थ आहे. एकूण, 'लोकयात्रा' म्हणजे 'सर्व लोकांच्या शरीरांचे भरणपोषण व सुस्थिती'. शरीराची सुस्थिती केवळ भरणपोषणावरच अवलंबून नसून मनाच्याही सुस्थितीवर अवलंबून असते. म्हणून, शरीराच्या सुस्थितीला मनाचीही सुस्थिती पाहिजे. अर्थात, 'लोकयात्रा' म्हणजे सर्व लोकांच्या शरीराची व मनाची सुस्थिती; म्हणजेच सुख! ह्याप्रमाणे 'इह लोकयात्रा' म्हणजे ह्या लोकातील सुख किंवा सर्व समाजाचे ऐहिक सुख, हा अर्थ सिद्ध होतो. यावरून, "लोकयात्रार्थमेवेह धर्मस्य नियमः कृतः' याचा अर्थ "धर्माचे नियम या लोकी लोकांच्या शरीराची सुस्थिती असावी याकरिता केले गेले आहेत" असा दप्तरी करतात.[७१]

आता, 'लोकयात्रा' म्हणजे सर्व समाजाचे ऐहिक सुख. ते व्यक्तीच्या ऐहिक सुखाहून भिन्न असते असा आक्षेप कोणी घेईल, तर त्याला दप्तरींचे उत्तर असे आहे की, "व्यक्तीने स्वतःच्या ऐहिक सुखा-साठी करावयाचे प्रयत्न व समाजाच्या हितासाठी करावयाचे प्रयत्न हे नेहमी एकच असतात, भिन्न नसतात, हे अनुभवाने व विचाराने दिसते. शरीराच्या एका कणाचे हित व सर्व शरीराचे हित यांमध्ये अभेद असतो तसेच हें आहे."[७२] अर्थात, इहलोकातील लोकयात्रा किंवा ऐहिक सुख हे धर्माचे साध्य मानण्यात दप्तरींची इहलोकनिष्ठा व बुद्धिप्रामाण्यच व्यक्त होते.

६९. मनु०, ४–३.
७०. भ० गी०, ३–८.
७१. 'महाराष्ट्र', ता. २१ एप्रिल १९४०.
७२. 'निःस्पृह', ता. ९ जानेवारी १९३८.

इहलोकातील सुखाच्या साधनांनीच परलोकीही सुख होईल असे मानणे म्हणजे परलोक मानणे नव्हे, तर इहलोकच मानणे होय. कारण, असे मानण्यातली कसोटी सर्वस्वी इहलोक व इहलोकातील सुख हीच होय! या कसोटीनुसार इहलोकी मिळणारे सुख, मृत्यूनंतर जीवावस्था कायम राहते असे मानल्यास, परलोकीही प्राप्त होईल; किंवा कदाचित्, होणारही नाही. जुने धर्मग्रंथ व बुद्धीला त्यातल्या त्यात सुसंगत वाटणारी कल्पना यांच्या आधारावर, इहलोकातील सुखसाधनांनीच परलोकीही सुख होईल असे मानावयाचे, इतकेच! या मानण्यात परलोकाविषयी आग्रह नाही किंवा त्याच्या अस्ति–नास्तित्वाविषयी मतप्रदर्शनही नाही. इहलोकाविषयी मात्र आग्रह आहे. व परलोक असल्यास, आणि त्याचे स्वरूप इहलोकासारखेच असल्यास, तेथीलही सुखाचे नियमन इहलोकच, म्हणजे इहलोकातीलच सुखाची साधने करतात, असा केवळ अंदाज आहे. तोही अंदाज करण्याचे कारण असे की, 'मृत्यू' ही गोष्ट प्रत्यक्ष दिसते; आणि 'मृत्यू' व 'जन्म' या गोष्टी जोपर्यंत दिसतात तोपर्यंत परलोकाविषयी कल्पना मनुष्य करीतच राहणार. या परिस्थितीत बुद्धिवादी मनुष्यापुढे दोनच मार्ग उरतात–(१) एकतर ही कल्पना खंडित करणे, किंवा (२) तिला बुद्धीचे नियंत्रण घालणे. आता यातही सूक्ष्म दृष्टीने पाहिले तर परलोकावर बुद्धीचे नियंत्रण घालणे म्हणजे परलोक न मानणेच होय. म्हणजे, ही कल्पना खंडित न करता, परलोक न मानण्याचा हा इहलोकनिष्ठ व बुद्धिवादी मार्ग होय. कारण, यात इहलोक व बुद्धिवाद यत्किंचितही सोडावा लागत नाही. यात सर्व भर इहलोकातील बुद्धिप्रणीत सुखावरच असतो. परिणामतः यातील परलोकही इहलोकनिष्ठच किंवा इहलोकच ठरतो. म्हणजे सुखसाधनांच्या, सुखस्वरूपाच्या व सुखनियमनाच्या दृष्टीने दप्तरी हे परलोकाला इहलोकाचाच एक भाग किंवा इहलोकच मानतात.

आणि हेही, मृत्यूनंतर जीवाचे अस्तित्व मानले तरच ! ते मानलेच पाहिजे असा दप्तरींचा आग्रह नाही. "मृत्यूनंतर जीवाचे अस्तित्व नाही असे मानले तरी काय विघडते ?" असा सवाल ते विचारतात आणि म्हणतात, "मृत्यूपूर्वी म्हणजे इहलोकी जितके जास्त सुख मिळू शकते तितके जास्त मिळविण्याची खटपट करण्यात व्यत्यय कसा येतो ? जीवन्मुक्तावस्थेचा प्रयत्न करता येत नाही काय ? ऐहिक सुख म्हणजे ऐंद्रिय सुखच हा भ्रम सोडून देऊन विचार करा; म्हणजे 'भूमा' होऊन व त्याने सर्व वासना टाकून देऊन जीवन्मुक्तीचा आनंद मृत्यूपूर्वीही अनुभवता येतो, हे दिसून येईल." [७३]

—सारांश, दप्तरींच्या दृष्टीने परलोक मानला काय आणि न मानला काय, सारखेच ! परलोक मानला तरी त्याचे प्रामाण्य परलोक-दृष्ट्या किंवा अदृष्टवादाच्या अनुसाराने दप्तरी स्वीकारीत नाहीत, तर इहलोकाच्याच कसोट्या परलोकालाही लावतात. त्यांची परलोकातीलही सुखाची कसोटी इहलोक हीच आहे. इहलोकनिष्ठा व बुद्धिप्रामाण्य हेच धर्माकडे पाहण्याचे दप्तरींचे डोळे आहेत.

दप्तरी आस्तिक होते की नास्तिक ?—'आस्तिक,' आणि 'नास्तिक' हे शब्द भारतातल्या दार्शनिक चिंतनपरंपरेत फार प्रसिद्ध आहेत. कारण, भारतीय दर्शन हे प्राचीन काळापासून 'आस्तिक' आणि 'नास्तिक' या दोनच वर्गात प्रामुख्याने विभागण्यात आलेले आहे. पण, कोणताहि दार्शनिक आस्तिक आहे की नास्तिक हे ठरविण्याच्या आधी 'आस्तिक' आणि 'नास्तिक' म्हणजे काय, व भारतीय दर्शनपरंपरेत या शब्दांचे अर्थ कसकसे बदलत आलेले आहेत, याचा विचार करणे आवश्यक आहे.

७३. निःस्पृह', ता० १ जानेवारी १९३९.

निरुक्ताच्या पहिल्या अध्यायातील पंधराव्या खंडात कौत्स नावाचा एक आलोचक वेदमान्यतेला विरोध करतो, असे यास्काचार्यांनी दाखविले आहे. कौत्स हा केवळ वेदमान्यतेलाच विरोध करतो असे नाही, तर वैदिक मंत्र हे अर्थहीन आहेत, असेही म्हणतो. कौत्साने दर्शविलेला हा वेदविरोधी संदेहवादच नास्तिक–मताचा पूर्वज आहे असे मानावयास हरकत नाही. अर्थात, वेदांच्या मान्यतेला विरोध हे नास्तिकमताचे आद्यस्वरूप होय, असे म्हटले पाहिजे. ईश्वराचे अस्तित्व मानणे किंवा न मानणे यावर आस्तिकत्व किंवा नास्तिकत्व अवलंबून आहे असे जे सामान्यत: मानण्यात येते त्याला, यास्कांनी निर्मिलेल्या म्हणा वा ऐतिहासिक दृष्टीने खरोखरीच अस्तित्वात असलेल्या म्हणा, कौत्साच्या या वैदिक संदेहवादात तरी, काहीच आधार सापडत नाही.

पाणिनीच्या व्याकरणात आस्तिक–नास्तिक हे शब्द सिद्ध करणारे "अस्ति नास्ति दिष्टं मति:"–'अस्ति (आहे) अशी ज्याची मती तो आस्तिक व नास्ति (नाही) अशी ज्याची मती तो नास्तिक,'––असे एक सूत्र आहे.[७४] या सूत्राच्या वृत्तिकाराने मात्र, "अस्ति परलोक: इत्येवं मतिर्यस्य स: आस्तिक:,"–'परलोक आहे अशी ज्याची मती तो आस्तिक' व "नास्तीति मतिर्यस्य स नास्तिक:"–अर्थात, 'परलोक नाही अशी ज्याची मती तो नास्तिक', असा या सूत्राचा अर्थ केला आहे. पाणिनीच्या मूळ सूत्रात 'परलोक' शब्दाचा उल्लेख नाही. या सूत्रावरील पतंजलीच्या महाभाष्यातही 'परलोक' शब्द नाही.[७५] मग तो शब्द वृत्तिकाराने कोठून आणला ? यावर काशिकाकाराचे उत्तर असे–

७४. पाणिनी, ४।४।६०.

७५. 'अस्तीत्यस्य मतिरास्तिक:। नास्तीत्यस्य मतिर्नास्तिक:।'
–व्याकरणमहाभाष्य.

" तदेतदभिधानशक्तिस्वभावाल्लभ्यते "[७६] – ' अभिधानशक्ति – स्वभावाने हा अर्थ उपलब्ध होतो.' अर्थात्, पाणिनीसंप्रदायानुसार, परलोकाचे अस्तित्व मानणारा तो आस्तिक व परलोक न मानणारा तो नास्तिक, असे ठरते.

हा लोक आहे, परलोक नाही, असे मानणारा तो नास्तिक या मताला उपनिषदातही आधार सापडतो. " अयं लोकः, नास्ति परः इति मानी "[७७] असा उल्लेख मुळी कठोपनिषदातच आहे. अर्थात, कठोपनिषदानुसारही, आस्तिकत्व–नास्तिकत्व हे परलोक मानण्या–न मानण्यावरच अवलंबून आहे, असे स्पष्ट दिसते. वृत्तिकार व काशिकाकार यांनी ' परलोक ' हा जो शब्द पाणिनीसूत्राच्या स्पष्टीकरणात आणला त्याचे कारण, उपनिषदातील हा उल्लेख, हेही असू शकते. पण कठोपनिषदात आस्तिक–नास्तिकवादासंबंधी आणखीही एका मताचा उगम दिसतो. यम–नचिकेत–संवादात तिसरा वर मागण्याच्या वेळी नचिकेत यमाला म्हणतो, " मनुष्य मेल्यानंतरही तो (त्याचा आत्मा) असतो असे काही लोक म्हणतात, आणि तो नाहीसाच होतो असे कोणी म्हणतात. हा जो मेलेल्या मनुष्याविषयी संशय आहे, त्या संशयाचे निराकरण तुझ्या शिकवणीवरून मी जाणावे, हाच तीन वरांपैकी तिसरा वर होय."[७८] यावरून, मनुष्याच्या मृत्यूनंतरही त्याचा आत्मा असतो असे मानणारा तो आस्तिक, व शरीरनाशानंतर आत्म्याचे अस्तित्व नसते असे मानणारा तो नास्तिक, अशीही एक विचारप्रणाली

७६. ' काशिका, ' ४।४।६०।।

७७. कठ०, २–६.

७८. ' येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्येऽस्तीत्येके नायमस्तीति चैके ।
एतद्विद्यामनुशिष्टस्त्वयाहं वराणामेष वरस्तृतीयः ।। '
—कठ०, १–२०.

निर्माण झाली. अर्थात, आस्तिकत्व–नास्तिकत्व हे मनुष्यमृत्यूनंतरच्या आत्म्याच्या अस्ति–नास्तित्वावरच अवलंबून आहे, असे यावरून दिसते.

स्मृतिकालिन आस्तिक–नास्तिकवाद हा वेदमान्यता किंवा वेदांची अमान्यता यावर आधारलेला होता. "योऽवमन्येत ते मूले हेतुशास्त्राश्रयाद्द्विजः। स साधुभिर्बहिष्कार्यो नास्तिको वेदनिन्दकः"–'जो मनुष्य (वेद व स्मृती) या आधारभूत दोन ग्रंथांचा तर्कवितर्काने अवमान करितो त्यास सज्जनांनी बहिष्कृत करावे आणि तो वेदनिंदक व नास्तिक आहे असे समजावे'—असे मनूने स्पष्ट शब्दात सांगितले आहे.[७९] मनूचे मत निरुक्तकार यास्काच्या मताशी जुळते व आस्तिक–नास्तिकवाद हा वेदमान्यता किंवा वेदांची अमान्यता यावर येऊन पुन्हा स्थिरावतो असे दृश्य भारतीय दर्शनेतिहासात पाहावयास मिळते.

पण, हा वाद इथेच संपत नाही. दार्शनिक परिभाषेनुसार 'सद्वादी' तो आस्तिक आणि 'असद्वादी' तो नास्तिक असेही मानण्याची प्रथा व परंपरा आहे. "अस्ति नास्ति दिष्टं मतिः" या पाणिनीसूत्राच्या केवळ मूळ अर्थाचा विचार केला तर जो 'अस्ति' म्हणजे असण्याचा भाव अर्थात सद्भाव मानतो तो आस्तिक व जो 'नास्ति' अर्थात असद्भाव मानतो तो नास्तिक, असे दिसून येते. सद्भाव आणि असद्भाव यांचे मूळ शोधण्याचा प्रयत्न केला तर आपल्याला अगदी ऋग्वेदापर्यंत मागे जावे लागते. ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडलातील बाहत्तराव्या सूक्ताचा द्रष्टा लौक्य बृहस्पती अथवा अंगिरस बृहस्पती नावाचा सांगितलेला आहे. तो या सूक्तात "असतः सत् अजायत,"–'असतापासून सत् झाले,' असे म्हणतो. हाच असद्वादाचा प्रारंभ होय. 'असतः सत् अजायत' अशी सृष्टयुत्पत्तीची मीमांसा करून लौक्य बृहस्पतीने ईश्वर, आत्मा इत्यादि सनातन व नित्य असे कोणतेही

७९. मनु०, २–११.

मूलभूत तत्त्व नाही, असेच सूचित केलेले आहे. उपनिषदांचे तत्त्वज्ञान या असद्‌वादाच्या विरुद्ध, म्हणजे सद्‌वादी आहे. "सदेब सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्"—'जगाच्या उत्पत्तीच्यापूर्वी एकमेव सत् होते'—असे छांदोग्योपनिषदात म्हटले आहे.[८०] तैत्तिरीयात मात्र या सिद्धान्ताला विरोधी व बृहस्पतीच्या सिद्धान्ताला सुसंगत असा सूर काढण्यात आलेला दिसतो.[८१] पण हा सूर, त्या उपनिषदात अन्यत्र प्रतिपादण्यात आलेल्या आत्मवादाशी विसंगत असल्यामुळे, टीकाकारांनी 'असत्' शब्दाचा अर्थ 'अव्यक्त', 'अव्याकृत' (सत्) असा केला आहे व त्याचा सद्‌वादाशी समन्वय साधला आहे !

एकंदरीत, भारतीय दर्शनपरंपरेत आस्तिक–नास्तिकवादाच्या चार भिन्न भिन्न विचारधारा आढळतात—

(१) निरुक्ताच्या काळात आणि स्मृतिकाळात वेदांना मान्यता देणारा तो आस्तिक व वेदांच्या मान्यतेला विरोध करणारा तो नास्तिक, अशी समजूत होती.

(२) पाणिनीसंप्रदायानुसार, परलोकाच्या अस्तित्वावर विश्वास ठेवणारा तो आस्तिक व परलोकावर अविश्वास दर्शविणारा तो नास्तिक, असे मानण्यात येत असे.

(३) मनुष्याच्या मृत्यूनंतरही त्याचा आत्मा असतो असे मानणारा तो आस्तिक, आणि देहनाशानंतर आत्म्याचे अस्तित्व नसते–देहाबरोबर आत्माही नाश पावतो–असे मानणारा तो नास्तिक, असाही आस्तिक–नास्तिक या शब्दांचा पारिभाषिक अर्थ आढळतो.

---

८०. छांदोग्य०, ६–२–१.

८१. "असद्वा इदमग्र आसीत्"–तैत्तिरीय०, २–७.

(४) सद्वाद आणि असद्वाद यावरही आस्तिकत्व–नास्तिकत्व आधारलेले दिसते.

भारतीय दर्शनपरंपरेत ‘आस्तिक’, ‘नास्तिक’ या शब्दांचे पारिभाषिक व दार्शनिक अर्थ वेगवेगळ्या काळात कसे वेगवेगळे होत गेले याचे वर थोडक्यात दिग्दर्शन केले आहे. यावरून एक गोष्ट ध्यानात येते ती ही की, आस्तिकत्व–नास्तिकत्व हे निरनिराळ्या काळात निरनिराळ्या कसोट्यांवर अवलंबून असले तरी, ईश्वराच्या मान्यतेवर किंवा अमान्यतेवर मात्र ते कधीही अवलंबून नव्हते.

दप्तरींच्या धर्मविषयक मतांचा विचार केला तर ते आस्तिक ठरतात की नास्तिक, की आणखी तिसरेच काही ? —

(१) दप्तरी वेद हे पुरुषकृतच मानतात व वेदांना ‘अवयवव्यापि’ मान्यताही देत नाहीत, हे खरे. पण याचा अर्थ, ते वेदांना प्रमाण मानीत नाहीत असा नाही. उलट, धर्माविषयी वेद प्रमाण आहेत असेच दप्तरींचे म्हणणे आहे. अर्थात, त्यांच्या मतानुसार, वेदांचे प्रामाण्य अनादिसिद्धत्वामुळे, ईश्वरप्रेरितत्वामुळे, नित्यत्वामुळे किंवा अपौरुषेयत्वामुळे निर्माण झालेले नसून धर्म सांगण्याच्या अधिकारावर नेमल्या गेलेल्या स्वतंत्रप्रज्ञ, एकाग्रचित्त व निर्लोभ अशा ‘धर्मज्ञसमया’ने वेद ‘प्रवृत्त’ केल्यामुळे त्यांना प्राप्त झालेले आहे. वेदोक्त धर्मात बदल करण्याची आवश्यकता निर्माण झाल्यास तशाच अधिकारावर नेमल्या गेलेल्या पुरुषांनी वेदातील धर्मात , युगमानानुसार, परिष्करण व परिवर्तन अवश्य केले पाहिजे; पण हे करीपर्यंत जुनेच ग्रंथ प्रमाण मानण्यात यावेत, असा दप्तरींच्या एतद्विषयक प्रतिपादनाचा आशय आहे. अर्थात, वेदमान्यतेच्या दृष्टीने विचार केला तर दप्तरी हे पूर्णपणे आस्तिक ठरतात.

(२) दप्तरींनी इहलोकावरच सर्व भर दिलेला आहे व धर्म हा इहलोकातील आत्यंतिक सुखाकरिताच निर्माण झालेला आहे असेही प्रतिपादन केलेले आहे. किंबहुना, आजपर्यंतच्या भारतीय धर्मविचारात सिंहासनाधिष्ठित असलेल्या इंद्रियातीत परलोकवादाला दप्तरींनी झुगारून दिले आहे आणि त्या सिंहासनावर इहलोकनिष्ठा व बुद्धिप्रामाण्यवाद यांची त्यांनी परिश्रमपूर्वक प्रतिष्ठापनाही केली आहे. याचा अर्थ, दप्तरींना इहलोकच मान्य आहे असा होतो. पण, परलोकाविषयी जी विधाने दप्तरींनी ठिकठिकाणी केलेली आहेत त्यावरून, दप्तरींना इहलोकच मान्य असला व इहलोकातील सुख हेच धर्माचे प्रयोजन आहे असे त्यांचे ठाम मत असले तरी, "इहलोकातील सुखाची साधने परलोकातील सुखाचीही साधने आहेत" असे म्हणण्यात[८२] त्यांनी परलोकालाही अप्रत्यक्ष मान्यता देऊन टाकलेली आहे, असेही दिसते. म्हणजे, दप्तरी आपले सर्व धर्मविवेचन इहलोकावरच केंद्रित करतात तरी, जाता जाता का होईना, ते परलोकालाही मान्यता देतात. दप्तरींच्या प्रतिपादनातील इहलोकमान्यता व परलोकमान्यता यांचा गणितशास्त्रातील 'प्रमाणा'नुसार विचार केला तर इहलोकमान्यतेचे पारडे फारच जड भरते हे जसे खरे, तसेच परलोक-मान्यतेलाही थोडेफार माप पडते, हेही खरे! "परलोकाचे अस्तित्व व संपूर्ण स्वरूप सिद्ध करण्यास प्रमाणे नाहीत हे खरे आहे; तसेच परलोक नाहीच असेही म्हणण्यास प्रमाणे नाहीत. म्हणून परलोकाचे अस्तित्व मानणाऱ्यांचे, इहलोक किंचितही न सोडता, समाधान करण्याचा आम्ही प्रयत्न करतो"[८३] या दप्तरींच्या वाक्याचा आशय हाच आहे. अर्थात्, परलोक मानणे किंवा न मानणे यावरून आस्तिकत्व-नास्तिकत्व ठरवा-वयाचे असल्यास, दप्तरी हे नास्तिकत्वाकडे खूपच झुकलेले असले तरी,

८२. धर्मविवादस्वरूप, पृ. ४२.

८३. 'भवितव्य' (नागपूर), ता. २४ ऑक्टोबर १९४१.

संपूर्ण नास्तिक ठरत नाहीत व पूर्ण आस्तिकही ठरत नाहीत. या बाबतीत त्यांना अज्ञेयवादीच म्हटले पाहिजे. केनोपनिषदात "अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि"[८४] या वचनात 'ते पूर्णपणे ज्ञातही नाही आणि पूर्णपणे अज्ञातही नाही' हा जो भावार्थ आहे त्या पद्धतीनुसार, परलोक आहे असेही म्हणता येत नाही व नाही असेही म्हणता येत नाही या आशयानेच आम्ही दप्तरींना येथे 'अज्ञेयवादी' म्हटले आहे. दप्तरींचा हा अज्ञेयवाद परमतत्त्वाच्या बाबतीत नाही, केवळ परलोकाच्या बाबतीत आहे हेही ध्यानात ठेवायला हवे.

(३) जीवात्म्याच्या मरणोत्तर अस्तित्वासंबंधी दप्तरींनी "याज्ञवल्क्याच्या मते सर्वच ज्ञानी किंवा अज्ञानी जीव मृत्युकाली ब्रह्मात मिळून जाऊन पुन: जन्मत नाहीत. बुद्धिवादी मनुष्यास हेच मत सर्वात जास्त पटेल असे आहे" असे म्हटले आहे.[८५] यावरून, त्यांना याज्ञवल्क्याचे हे मत मान्य असावे, असे दिसते. पण त्याबरोबरच, दप्तरींनी छांदोग्योपनिषदातील "ब्रह्मोपासना करणारा ब्रह्मज्ञ मेला तरी पुन: ब्रह्मावस्थेतच जन्मतो" या अर्थाचे शांडिल्याचेही मत उद्धृत केले आहे[८६] व त्यावर, "शांडिल्याचे मत बुद्धीस पटणे, याज्ञवल्क्यमत बुद्धीस पटण्यापेक्षा जास्त आवडेल" असा आपला अभिप्रायही दिला आहे.[८७] जीवात्म्याची मरणोत्तर स्थिती काय असते याबद्दल उपनिषदांतील तत्त्वचिंतकांत ऐकमत्य नाही. दप्तरींनी ज्या याज्ञवल्क्याच्या मताला मान्यता दिल्या-

---

८४. केन०, १–३.

८५. 'औपनिषदिक जीवनसौख्य' (१९५७), पृ. १४५.

८६. छांदोग्य०, ३।१४।४.

८७. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. १४७. 'हे शांडिल्याचे मत कोणासही जास्त आवडेल' असे दप्तरी 'उपनिषदर्थव्याख्ये'तही म्हणतात (उ. अ. व्या., उत्तरार्ध, पृ. १०३.)

सारखी दिसते, त्या याज्ञवल्क्याचे तरी या बाबतीत 'निश्चित मत कुठे होते ? बृहदारण्यकातील जनक सम्राटाच्या दरबारात भरलेल्या वादसभेत आर्तभाग ऋषीने याज्ञवल्क्याला "हे याज्ञवल्क्या, माणूस मेल्यावर त्याचे प्राण दुसरीकडे जातात की नाही ?" असा प्रश्न विचारला असता याज्ञवल्क्याने त्यावर स्वच्छ उत्तर दिले, "नाही, नाही, प्राण दुसरीकडे जात नाहीत; तेथल्या तेथेच लीन (नष्ट) होतात."[८८] पण, याज्ञवल्क्याचा स्वतःचाच त्याने दिलेल्या या उत्तरावर विश्वास नसावा. कारण, आर्तभागाने तोच प्रश्न पुन्हा विस्ताराने विचारला असता[८९] याज्ञवल्क्याला त्या प्रश्नाचे उत्तर काही चारचौघात देता आले नाही. याज्ञवल्क्य–मैत्रेयी संवादाच्या वेळी तर त्याने पूर्वीच्या उत्तराच्या अगदी विरुद्ध उत्तर दिले. मैत्रेयीला तो निक्षून सांगतो, "अग मैत्रेयी, मी मोह उत्पन्न करणारे बोलत नाही. मेल्यानंतर ह्याला संज्ञा नसली तरी हा आत्मा अविनाशी आणि अविकारी आहे."[९०] यावरून, मृत्यूनंतर जीवात्म्याचे अस्तित्व असते की नाही, याचे याज्ञवल्क्याने सुविज्ञेय व सुनिश्चित असे उत्तर दिलेले नाही, हे स्पष्ट होते. दप्तरींनी याज्ञवल्क्याच्या आर्तभाग ऋषीला दिलेल्या उत्तराचा स्वीकार केल्यासारखा दिसत असला, तरी या बाबतीत त्यांचाही आग्रह नसावा, असे म्हणता यते. कारण, जीवात्मा हा मृत्यूनंतरही कायम असतो असेही म्हणणारी दप्तरींची काही वचने दाखवून देता येतात.[९१] इतकेच नव्हे तर, "पुनर्जन्म अज्ञेय आहे, असे आम्ही समजतो" असेही दप्तरींनी

---

८८. बृहदारण्यक०, ३।२।११.

८९. बृहदारण्यक०, ३।२।१३.

९०. "स होवाच न वा अरेऽहं मोहं ब्रवीम्यविनाशी वा अरेऽयमात्माऽनुच्छित्तिधर्मा ॥"–बृहदारण्यक०, ४।५।१४.

९१. 'निःस्पृह', ता. १८ डिसेंबर १९३८.

एके ठिकाणी स्पष्ट म्हटले आहे.[९२] शिवाय परलोकाला, अल्प प्रमाणात व अप्रत्यक्षपणे का होईना, मान्यता देणारा विचारवन्त मृत्यूनंतरच्या परलोकगामी आत्म्यालाही, त्या प्रमाणात, अनायासेच मान्यता देत असतो, हेही उघडच आहे. अर्थात, या बाबतीत दप्तरी हे अज्ञेयवादी होते, असेच म्हटले पाहिजे.

(४) सदसद्वादाच्या बाबतीत, सृष्टयुत्पत्तीपूर्वी सत् हेच एकमेव होते असे दप्तरी मानीत असल्यामुळे, ते सद्वादी ठरतात. म्हणजे, या कसोटीनुसार, आस्तिक ठरतात.

दप्तरी हे आस्तिक होते की नास्तिक या प्रश्नाचा साकल्याने विचार केला तर असे दिसते की, दप्तरी हे नास्तिक मुळीच ठरत नाहीत. ते काही प्रमाणात आस्तिक व काही प्रमाणात अज्ञेयवादी ठरतात.

निःश्रेयस, म्हणजे आत्यंतिक उच्चतर सुख हे धर्माचे साध्य खरे. हे निःश्रेयस कुठले, याचा विचार मागे केला. आता विचार करायचा तो ह्या प्रश्नाचा की, हे निःश्रेयस कुणाचे ?—'कर्मकर्त्याचे' असे दप्तरींनी 'धर्मरहस्या'त उत्तर दिले आहे.[९३]

धर्म–ध्येयाच्या इतिहासाचा विचार केला तर आपल्याला काय दिसते ? स्वतःचे एकटयाचे वर्तमानकालीन सुख हेच कोण्याही प्राण्याचे, व अर्थात मनुष्याचेही, आरंभी ध्येय असते. पण, त्याच्या लवकरच लक्षात येते की, सर्व समाज सुखी झाल्याशिवाय आणि दीर्घकालीन सुखावर नजर ठेवल्याशिवाय, मनुष्यास खरे सुख लाभत नाही. म्हणून, सर्व

९२. हस्तलिखित.
९३. ध० र०, पृ. ७.

समाजाचे स्थैर्य, सातत्य आणि सुस्थिती हे ध्येय मनुष्य ग्रहण करतो. दीर्घकालीन सुखावर नजर ठेवता ठेवता मनुष्य भविष्यकालीन सुखाचाही विचार करू लागतो; व भविष्यकालीन सुखाचा विचार करता करता मरणोत्तरकालीही आपल्याला सुख मिळावे अशी इच्छा त्याला उत्पन्न होते. हिचाच अनुवाद युधिष्ठिराने भीष्माला विचारलेल्या " धर्मस्त्वय-मिहार्थः किममुत्रार्थोऽपि वा भवेत्। उभयार्थो हि वा धर्मस्तन्मे ब्रूहि पितामह ",-[९४] 'हे पितामह, हा धर्म ह्या लोकाच्याच प्रयोजनाकरिता आहे, की परलोकाच्या प्रयोजनाकरिता आहे की दोनही लोकांच्या प्रयो-जनाकरिता आहे, ते मला सांगा'—या प्रश्नात आहे. मरणोत्तरकालीन सुखाचा विचार करता करता परलोकचे सुख हेच धर्माचे ध्येय, ही कल्पना मनुष्याला आवडली व ती रमणीय वाटल्याने त्याने घट्ट धरून ठेवली. ह्याप्रमाणे धर्माचे ध्येय (१) वर्तमानकालीन स्वसुख (२) समाजसुस्थिती (३) इहलोकचे व परलोकचे सुख (४) परलोकचेच सुख ह्या क्रमाने उत्क्रान्त होत गेले, असे दिसते.

म्हणजे धर्माचा प्रारंभबिंदु मनुष्याचे स्वतःचे एकट्याचे वर्तमान-कालीन सुख हाच ठरतो. पण, मनुष्य हा समाजाचा घटक असल्यामुळे, सर्व समाज सुखी झाल्याशिवाय व्यक्तीला सुख लाभत नाही. म्हणून, व्यक्तीने स्वतःच्या सुखाकरिताच सर्व समाजालाही सुख लाभावे याकरिता झटले पाहिजे. धर्माचा व्यक्तीच्या अंतःकरणाच्या विकासाशी व आत्म-तुष्टीशी जितका संबंध आहे, तितकाच सामाजिक कर्तव्याकर्तव्याशी व समाजाच्या ऐहिक प्रगतीशीही आहे.

व्यक्तीला व समाजाला एकाच वेळी सुख कसे लाभेल ?—— प्रत्येक जीव हा ईश्वरच—ईश्वराची अभिव्यक्ती किंवा आविष्कार आहे, म्हणा.

९४. महाभारत: शांतिपर्व, २५९-२.

म्हणून, जीव अनंत असले तरी, प्रत्येक जीव तत्त्वतः एकच असतो. अर्थात्, मी व इतर जीव अभिन्न, असे समजून कर्तव्याचरण केल्यानेच— ज्ञानकर्मसमुच्चयानेच— व्यक्तीला व समाजाला सुख होईल आणि व्यक्तीचा व समाजाचा उत्कर्ष होईल. " न तत्परस्य संदध्यात् प्रतिकूलं यदात्मनः । एष संक्षेपतो धर्मः कामादन्यः प्रवर्तते "–[९५] " आपणास जे प्रतिकूल म्हणजे दुःखदायक वाटते तसे वर्तन दुसऱ्याशी करू नये. हे धर्माचे सार होय. बाकीचे व्यवहार लोभमूलक होत '–असे अनुशासनपर्वात सांगितले आहे. याचाच पुन्हा शांतिपर्वात महाभारतकारांनी " यद्यदात्मनि चेच्छेत तत्परस्यापि चिन्तयेत् "–[९६] ' जे जे आपणास पाहिजे ते ते दुसऱ्यासही मिळावे असे चिंतावे '–असा खुलासा व विस्तार केला आहे. हा आत्मौपम्य-वर्तनाचा सिद्धान्त मांडूक्योपनिषदाने " एकात्मप्रत्ययसारं " या एकाच शब्दात सांगितला आहे.[९७] " सर्व जीवांमध्ये एकच आत्मा आहे असे मनास पटलेले किंवा उमजलेले असणे हेच मनुष्याच्या आत्यंतिक श्रेष्ठ अवस्थेचे सार आहे ' हा याचा अर्थ. ' प्रत्यय ' म्हणजे अनुभूति. सर्व भूतांमध्ये एकच आत्मा आहे असे नुसते तोंडाने म्हणणे म्हणजे ' प्रत्यय ' नव्हे. सर्वभूती एकच आत्मा आहे हे तत्त्व बुद्धीत मुरणे आणि आचरणात उतरणे म्हणजेच ' प्रत्यय '. ' एकात्मप्रत्ययसारं ' हा सिद्धान्त कधीच सोडू नये. कां ?— " आनंदातिशय प्राप्त करून घेण्याचे जे अनेक मार्ग सुचतात त्यांत यापेक्षा श्रेष्ठ असा मार्ग बुद्धीस अजूनही सापडला नाही म्हणून."[९८]

—या परस्परभावनेच्या सिद्धान्तात, प्रारंभ जरी व्यक्तीपासून होत असला तरी, व्यक्ती व समाज यांना सारखेच स्थान आहे.

९५. अनुशासनपर्व, ११३–८.
९६. शान्तिपर्व, २५९–२२.
९७. मांडूक्य०, ७.
९८. ' स्वतंत्र भारताचा पुढील मार्ग ' (१९५०), पृ. ८८.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थळ
अनुक्रम ८५२८३ वि:

'ज्ञानकर्मसमुच्चया'त वासनाभावाकरिता ज्ञान व ऐहिक उन्नतीकरिता कर्म यांचा समावेश होतो. जागृतीतील वासनाभाव हे आत्यंतिक सुखाचे स्वरूप आहे असे दप्तरी म्हणतात. म्हणजे दप्तरींचे खरे सुख वासनाभावजन्य ठरते. ते वासनाभावजन्य आहे पण अभावात्मक मात्र नाही. कारण या अवस्थेत वासनांचा अभाव असला तरी सुखाचा मात्र भाव आहे. ही जागृतावस्था असल्यामुळे, वासनाभाव झाला तरी कोणती तरी चित्तवृत्ती असतेच! ही चित्तवृत्ती म्हणजेच सुखातील भावात्मक भाग होय. जागृतीतील वासनाभावसमयी चित्तवृत्तीची जी अवस्था, तोच भावरूपी आनंद होय.

जागृतीत वासनाभाव होऊ शकतो का? आणि कर्म हे वासनेशिवाय होऊ शकते काय?—हे पुढले प्रश्न. जागृतीत कोणीच कर्मरहित राहू शकत नाही, तरी जागृतीत वासनाभाव होऊ शकतो. कारण, मनुष्याची कर्मे वासनाजन्यच असतात असे नाही, ती प्रेरणाजन्यही असतात. कर्म हे वासनेशिवाय होऊ शकत नाही हेच मुळी दप्तरींना मान्य नाही.[९९] प्रेरणा आणि वासना या गोष्टी भिन्न आहेत. जागृतीतील कर्म प्रेरणेशिवाय होऊ शकत नाही, पण वासनेशिवाय होऊ शकते. प्रेरणा म्हणजे कर्म करण्याची आज्ञा आत्मा इंद्रियांस करतो ती – Volition. वासना म्हणजे त्या कर्माचे जे फळ, ते स्वतःस मिळावे असा हेतू – Wish or Intention. यालाच फलासक्ती – Attachment to or Longing for fruit – असेही म्हणतात.[१००] वासनेशिवाय कर्म करण्याचे साधन, अद्वैतबुद्धीने सर्व भूतांच्या हितार्थ कर्म करीत राहणे हेच आहे. यात वैयक्तिक वासना काहीच राहत नाही. यात फक्त प्रेरणा राहील, वासना राहणार नाही. अर्थात, सर्वभूतहितरत मनुष्य

९९. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. ४७.
१००. औ० जी०, पृ. ४८.

वासनारहित होतो तरी कर्मे करीतच असतो व या कर्मांपासून त्याला मिळणारा आनंद वासनाभावजन्य असल्यामुळे आत्यंतिक असतो.

वासनाभावजन्य सुखाचे पर्यवसान संन्यासात होईल अशी शंका इथे कुणाला येईल. पण, ती बरोबर नाही. कारण, यात निवृत्ती करायची असते ती वासनांची; व ती करण्याकरिता अद्वैतबुद्धीने सदोदित कर्मेच करायची असतात. म्हणजे कर्माचरण हेच वासनाभावाचे साधन ठरते. 'एकात्मप्रत्ययसारम्' यातील एकात्मतेचा प्रत्यय येण्याकरिता कर्मच केले पाहिजे. 'ज्ञानकर्मसमुच्चय' यातही कर्मच अधिक महत्त्वाचे आहे. यात कर्मकर्त्याच्या वैयक्तिक वासनेचे रूपान्तर अद्वैतबुद्धीने सर्व-भूतहितार्थ कर्म करण्याच्या प्रेरणेत झालेले असते. प्रत्येक कर्माचे काहीतरी फळ असते ह्या न्यायाने, वासनांशिवाय कर्म केले तरी त्याला फळ येईलच; व त्या कर्माच्या फळाची कल्पनाही कर्मकर्त्याला राहील. किंबहुना, निश्चित फळ देणारी कर्मे तो करतो म्हणून त्याला सकाम किंवा सर्वकाम असेही म्हणता येते. म्हणजे तो एकाच वेळी अकाम किंवा निष्काम असतो आणि सकाम किंवा सर्वकामही असतो. बृहदार-ण्यकात त्यालाच 'आप्तकाम' असेही म्हटलेले आहे.[१०१] ज्ञानेश्वरीत अशा पुरुषाला 'सर्वकाम'[१०२] याप्रमाणेच 'पूर्णकाम' याही विशेषणाने संबोधण्यात आलेले आहे.[१०३] फळाविषयी वासना किंवा आसक्ती नसल्या-मुळे अकाम किंवा निष्काम, आणि ज्याअर्थी तो निश्चित फळे मिळवून देणारी कर्मे करतो त्याअर्थी सकाम, सर्वकाम, आप्तकाम किंवा पूर्ण-काम! अशा कर्मकर्त्याला फळाविषयी वैयक्तिक वासना, कामना, आसक्ती नसल्यामुळे त्या फळाचे रूपान्तर सामाजिक कल्याणातच होईल. अर्थात, वासनाभावजन्य सुखाचा सिद्धान्त समाजधर्माला प्रेरक आणि पोषक असाच आहे.

१०१. बृहदारण्यक०, ४।३।२१.

१०२. ज्ञानेश्वरी (रा.) १८–१३४५, १७५३.

१०३. ज्ञा० १–२४, ६–२७.

३

दप्तरी धर्माचा विचार परंपरागत पद्धतीप्रमाणे करीत नाहीत; बुद्धिप्रमाणपद्धतीनुसारच करितात. वेदस्मृत्यादि प्राचीन धर्मग्रंथांत परस्परविरोध नाही असे मानून त्यांचे अर्थ लावावे आणि विरोध दिसत असला तरी, पदरचे शब्द घालून, शब्दांचे स्वाभीष्ट अर्थ करून वगैरे युक्तींनी तो मिटवावा व वचनांची व्यवस्था लावावी ही सनातन-पक्षीयांची धर्मनिर्णयपद्धती आहे. हिलाच ‘समन्वयपद्धती’ किंवा पूर्वपरंपरागत मीमांसापद्धती असे म्हणतात. हिच्यात ‘शब्द’ प्रमाण असल्यामुळे ‘शाब्दिक’ मीमांसापद्धती असेही नाव हिला देता येते. दुसरी पद्धती अशी की, बुद्धीने आधी धर्माची मूलतत्त्वे ठरवून त्या मूलतत्त्वांशी ग्रंथांतील परस्परविरुद्ध वचनांपैकी कोणते वचन जुळते ते पाहावे; आणि जे जुळेल ते ग्राह्य व जे जुळणार नाही ते त्याज्य मानावे. हिलाच ‘तात्त्विक मीमांसापद्धती’ असे नाव दप्तरींनी दिले आहे. कारण, हिच्यात धर्माची मूलतत्त्वे आधी लक्षात घ्यावयाची असतात व त्या मूलतत्त्वांवरून धर्मनिर्णय करावयाचा असतो. धर्मासही इतिहास आहे : म्हणजे धर्म कालानुसार बदलत व वाढत आलेला आहे आणि पुढेही बदलत व वाढत जाईल असे ह्या पद्धतीत ग्राह्य मानल्यामुळे हिला ‘ऐतिहासिक मीमांसापद्धती’ असेही म्हणतात. अर्थात्, यमांत किंवा धर्माच्या मूलतत्त्वांत परिवर्तन व संवर्धन होत नाही, पण नियमांत किंवा आचारधर्मांत मात्र बदल व वाढ होते, असे या पद्धतीत मानले जाते.

धर्मग्रंथांतही परस्परविरोध संभवतो; किंबहुना, एकाच ग्रंथातील निरनिराळ्या वचनांतही परस्परविरोध संभवतो. लेखकप्रमाद, पाठभेद, पाठभ्रंश, प्रक्षेप, विक्षेप, संदिग्धता, दुर्बोधता, अनेककर्तृकत्व, स्तावकत्व— इत्यादि करणांनी ग्रंथांत परस्परविरोध निर्माण होतो. मनुष्यबुद्धीच्या व ज्ञानाच्या वैचित्र्यामुळे किंवा कमीअधिकपणामुळेही ग्रंथांत मतभेद, विरोध निर्माण होऊ शकतो. एकाच वेदाच्या आधाराने लिहिलेल्या वेगवेगळ्या ग्रंथांतही वेदाच्या अर्थाविषयी मतभेद व विरोध दिसतातच की नाही? वेदावेदातही विरोध असतो हे महाभारतातल्या "तर्कोऽप्रतिष्ठो श्रुतयो विभिन्नाः—"[१०४] या वचनात स्पष्टच सांगितले आहे. "तुल्यबलविरोधे विकल्पः"[१०५] हे गौतमाचे सूत्र सर्वच तुल्यबल ग्रंथांना – वेदांनाही – लागू पडते. स्मृतीस्मृतीतल्या विरोधांची तर गणतीच करता येत नाही. किंबहुना, एका स्मृतिकाराला दुसऱ्या स्मृतिकाराहून काही तरी वेगळे सांगायचे असल्याशिवाय तो स्वतंत्र स्मृती लिहायला प्रवृत्त होत नाही, असेच सामान्यतः दिसते. स्मृतीच कशाला? कोणत्याही स्वतंत्र ग्रंथाला हा नियम लागू करता येतो. कित्येक स्मृतिकार तर आपल्या स्मृतीत दुसऱ्या स्मृतिकाराच्या विरुद्ध मताचा स्पष्ट निर्देशही करतात. उदा०— बौधायन म्हणतो, "अध्यापनयाजनप्रतिग्रहैरशक्तः क्षत्रधर्मेण जीवेत् प्रत्यनंतरत्वात्, नेति गौतमः"[१०६] — 'शिकवणे, याजन करणे व दान घेणे यांनी ज्या ब्राह्मणाचे पोट भरत नसेल त्याने क्षत्रधर्माने, म्हणजे युद्धाच्या धंद्याने, पोट भरावे. कारण, तोच त्याच्या जवळचा धंदा आहे. पण, गौतमाचा ह्याला विरोध आहे.' गौतमस्मृतीत

१०४. वनपर्व, ३१३–११७.

१०५. 'ज्यांचे बळ तुल्य आहे त्यांचा म्हणजे श्रुतीश्रुतींचा किंवा स्मृतिस्मृतींचा विरोध असेल तर विकल्प मानावा.'

१०६. बौधायनस्मृति, प्र० २, अ० २, श्लो० ७७–७८.

इतरांच्या भिन्न मतांचा निर्देश "नादेवरादित्येके", "षडित्येके", "प्राग्वाससः प्रतिपत्तेरित्येके"[१०७] इत्यादि सूत्रांत केलेला आढळतो. वसिष्ठाने "ऊनद्विवर्षे प्रेते गर्भपतने वा सपिण्डानां त्रिरात्रमाशौचं, सद्यः शौचमिति गौतमः"[१०८] — 'दोन वर्षांखालील मूल मेल्यास किंवा गर्भपात झाल्यास सपिंडांना तीन दिवस अशौच राहते, परंतु 'सपिंड तत्काळ–एकदा स्नान केल्यानेच–शुद्ध होतात' असे गौतमाचे मत आहे' — या वचनात स्वतःचे मत आधी सांगून, त्याला विरोधी असलेले गौतमाचेही मत लगेच नमूद केलेले आहे. वसिष्ठाप्रमाणेच याज्ञवल्क्य[१०९] प्रभृती स्मृतिकारांनीही इतर स्मृतिकारांच्या विरुद्ध मतांचा निर्देश आपापल्या स्मृतीत केलेला आढळतो. "स्मृत्योर्विरोधे न्यायस्तु बलवान् व्यवहारतः"[११०] या याज्ञवल्क्यस्मृतीतील, किंवा "धर्मशास्त्रविरोधे तु युक्तो विधिः स्मृतः"[१११] या नारदस्मृतीतील वचनात स्मृतिस्मृतीत विरोध असतो असेच मुळी ग्राह्य मानलेले दिसते. "विरोधे त्वनपेक्षं स्यात् असति ह्यनुमानम्"[११२] व "तेष्वदर्शनात् विरोधस्य समा विप्रतिपत्तिः स्यात्"[११३] या जैमिनीसूत्रांतही श्रुतिस्मृतीमध्ये, स्मृतिस्मृतीमध्ये व श्रुतिश्रुतीमध्ये विरोध असतो असे स्पष्ट म्हटलेले आहे.

म्हणजे, धर्मग्रंथांत विरोध असतो अशी कबुली स्वतः धर्मग्रंथच देतात. आणि हे विरोध प्रत्यक्ष दिसतातही! — संततीचा वर्ण मातेच्या

१०७. गौतमस्मृति, प्र० २, अ० ९, श्लो० १९, २३.
१०८. वसिष्ठस्मृति, ४–२८.
१०९. याज्ञवल्क्यस्मृति, ३–५६.
११०. याज्ञवल्क्य०, २–२१.
१११. नारदस्मृति, १–४०.
११२. जैमिनी, १।३।३॥
११३. जैमिनी, १।३।८॥

वर्णाप्रमाणे होतो असे एक ग्रंथकार म्हणतो,[११४] तर दुसरा ग्रंथकार संतती पित्याच्या वर्णाची होते असे सांगतो.[११५] वर्णभेद हा जन्मसिद्ध नसून तो गुणकर्मांवरच अधिष्ठित आहे असे महाभारतात व भागवतात[११६] सांगितले आहे, तर मनुयाज्ञवल्क्यादि स्मृतींत जन्मसिद्ध चातुर्वर्ण्याचे प्राधान्याने समर्थन आहे. वर्णोत्कर्षापकर्षांबद्दलही, वर्णोत्कर्षापकर्ष होऊ शकतो की नाही इथपासून तो, तो कसा होतो इथपर्यंत निरनिराळे स्मृतिकार निरनिराळी मते व्यक्त करतात. मनुस्मृतीत, अस्पृश्य असलेला असच्छूद्र स्वच्छतेने राहू लागल्यास, तो स्पृश्य सच्छूद्र होतो असे सांगितले आहे.[११७] अस्पृश्यतेला अपवादही काही धर्मग्रंथांत आहेत. अत्रिसंहितेतील " देवयात्राविवाहेषु — "[११८] व स्मृत्यर्थसारातील " संग्रामे हट्टमार्गे च — " इत्यादि वचने अस्पृश्यांचा देवालयात विटाळ मानू नये, असे सांगतात. म्हणजे काही स्मृतिकारांनी वर्णोत्कर्षापकर्षाला मान्यता दिलेली आहे तर काही स्मृतींनी असा बदल मूळातच अमान्य केलेला आहे. पुनर्विवाह व घटस्फोट या बाबतीतही अशीच मतमतान्तरे आढळतात. वसिष्ठसंहिता,[११९] याज्ञवल्क्यस्मृती[१२०] प्रभृती धर्मग्रंथ पुनर्विवाहास व घटस्फोटासही पूर्णपणे अनुकूल आहेत, तर याच्या उलट काही धर्मग्रंथांत, विशेषत: मनुस्मृतीत, विधवाविवाहाचा व घटस्फोटाचा निषेध केलेला आहे. स्त्रियांच्या विवाहवयोमर्यादेबद्दलही, बालविवाहा-

---

११४. विष्णुस्मृति, अ. १६; अग्निपुराण, अ. १५१.

११५. महाभारत : अनुशासनपर्व, अ. ४७.

११६. भागवत, स्कंद ७, अ. १०–११.

११७. मनु०, ९–३३५.

११८. अत्रिसंहिता (आनंदाश्रम प्रत), २४९.

११९. वसिष्ठस्मृति, १७–२०, २१.

१२०. याज्ञवल्क्य०, ३–६७.

पासून तो प्रौढविवाहापर्यंत, सर्व प्रकारचे मतभेद सापडतात. ऋतुप्राप्ती-पूर्वीच कन्यादान करावे असे काही स्मृती सांगतात तर ऋतुप्राप्तीनंतर तीन वर्षेपर्यंत कन्यादान करण्याचा बापाला, व तसे न झाल्यास त्यानंतर स्वतःचे स्वयंवर करण्याचा मुलीला हक्क आहे असे वसिष्ठस्मृती[१२१] व मनुस्मृती[१२२] सांगते. पतिमरणानंतर स्त्रीने सती जावे की नाही याविषयी तर, केवळ भिन्न भिन्न ग्रंथांतच नव्हे तर कधीकधी एकाच ग्रंथातही, इतकी परस्परविरुद्ध वचने आढळतात की प्रस्तुत ग्रंथ एकाच लेखकाने लिहिला की भिन्न भिन्न लेखकांनी भिन्न भिन्न काळात लिहिला, अशीही शंका त्यावरून आल्याशिवाय राहत नाही. "पती मेल्यानंतर त्याच्याबरोबर सती जाणे याशिवाय स्त्रियांना दुसरा धर्म नाही" असे अङ्गिरास्मृति म्हणते,[१२३] "पती निवर्तल्यावर जी स्वतःला अग्नीत जाळून घेते ती सदाचरणी होते; आणि स्वर्गलोकात तिला मोठा मान मिळतो" असे दक्षसंहितेतही सांगितले आहे;[१२४] तर पैठीनसी धर्मसूत्रात "ब्राह्मणस्त्रीला सती जाण्याची आज्ञा नाही" असे म्हटले आहे.[१२५] "जिवन्त असेल तोपर्यंतच पतीचे अनुसरण करावे; तो मेल्यावर त्याच्यामागून सती जाऊ नये" असे विराट् सांगतो,[१२६] आणि "ब्राह्मणीने पतीबरोबर प्राण देऊ नये" असे व्याघ्रपाताचेही वचन आहे.[१२७] अङ्गिरास्मृतीत तर, "जी स्त्री ब्राह्मणजातीची असून सती जाईल ती

१२१. वसिष्ठ०, १७–५९.
१२२. मनु०, ९–९०, ९१.
१२३. अङ्गिरा, अपरार्क १–८७.
१२४. दक्ष, अपरार्क १–८७.
१२५. पैठीनसी, अपरार्क १–८७.
१२६. विराट, अपरार्क १–८७.
१२७. व्याघ्रपात, अपरार्क १–८७.

आपल्या त्या आत्महत्येने स्वतःस किंवा स्वतःच्या पतीसही स्वर्गास नेऊ शकणार नाही" असेही सांगितलेले आहे. या दोनही पक्षांचा समन्वय म्हणूनच की काय, "मृते भर्तरि ब्रह्मचर्यं तदन्वारोहणं वा"[१२८]— 'पती मेल्यावर ब्रह्मचर्याने राहावे किंवा सती जावे'— असे विष्णु-स्मृतीने सांगितले असावे. अपरार्कटीकेत मात्र या सर्व वचनांचा समन्वय जरा वेगळा केलेला आहे. या टीकाकाराचे म्हणणे असे की, सहगमनाच्या बाबतीत ब्राह्मणेतर स्त्रियांचा प्रश्नच नाही. कारण त्यांच्याविषयी सहगमननिषेध नाहीच. पण विराटाचे, खुद्द अपरार्कानेच उल्लेखिलेले "अनुवर्तेत जीवन्तं न तु यायान्मृतं पतिम्" हे वचन,[१२९] 'स्त्रीने सती जाऊ नये' असा जो सर्वसामान्य निषेध दर्शविते त्याची वाट काय ?

केवळ आचारधर्माविषयीच नव्हे तर शब्दांच्या व्याख्येविषयी किंवा अर्थाविषयीही धर्मग्रंथांत मतभेद आढळतात. "अतिथी" ह्याच शब्दाचे उदाहरण घ्या. ऐतरेय आरण्यकात, 'जो श्रेष्ठ असतो तोच अतिथी होय' असे म्हटले आहे,[१३०] तर पराशरसंहितेत 'वैश्वदेवाच्या वेळी जो कोणी प्राप्त होईल त्याला – तो पंडित, मूर्ख, मित्र किंवा शत्रू असला तरीही – अतिथी म्हणावे, असे सांगितले आहे.[१३१] मनू 'एक रात्र राहणारा ब्राह्मण तो अतिथी होय' असे म्हणतो,[१३२] तर महाभारतात 'वैश्वदेवाच्या वेळी फार दुरून जो श्रान्त येईल त्यालाच अतिथी म्हणावे, पूर्वी आलेल्यास म्हणू नये–' असे सांगितले आहे. "नग्निका" हा शब्दही

१२८. विष्णु, अपरार्क १–८७.

१२९. याज्ञवल्क्यस्मृति – अपरार्कटीका (आनंदाश्रम प्रत), भाग १ ला, (१९०३) पृ. ११२.

१३०. ऐ० आ०, १।१।१.

१३१. पराशर०, १–३९.

१३२. मनु०, ३–१०२.

असाच टीकाकारांच्या तावडीत सापडलेला दिसतो. स्मृतिचंद्रिकेत 'कन्येचे धुळीत खेळणे जोपर्यंत चालू असते तोपर्यंत तिला 'नग्निका' म्हणावे' असा अभिप्राय दिसतो.[१३३] पण, "नवमे नग्निका भवेत्" या संवर्त आणि "दशवर्षा नु नग्निका" या भविष्यपुराणातील वचनांचा विचार केला तर, 'नवव्या किंवा दहाव्या वर्षापर्यंत मुलीला नग्निका म्हणावे' असा अर्थ होतो.[१३४] "नग्निकां तु वदेत् कन्यां यावन्नर्तुमती भवेत्" ह्या गृह्यसंस्कारातील वचनात 'जोपर्यंत ऋतु प्राप्त झालेला नसतो तोपर्यंत कन्येस नग्निका म्हणावे' असे सांगितले आहे, तर महाभारतात 'सोळाव्या वर्षीही कन्येला नग्निका म्हणावे' असे म्हटलेले आहे.[१३५] हिरण्यकेशीसूत्रावरील टीकाकार मातृदत्त हा तर "नग्निका मैथुनार्हा वस्त्रविक्षेपार्हा" [१३६] असेही स्पष्ट सांगतो.

ह्या मतमतान्तरांतून मार्ग कसा काढावयाचा ?—ग्रंथांत किंवा वचनांत परस्परविरोध निर्माण झाला असता निर्णय कसा करावयाचा ?—'बुद्धीने' असे यावर दप्तरींचे उत्तर आहे. बुद्धी म्हणजे अनुभव आणि अनुमान. परस्परविरुद्ध वचनांपैकी कोणत्यातरी वचनात पदरचे शब्द घालून हे विरोध मिटवावे व त्यांचा समन्वय साधावा, ही पूर्वपरंपरागत मीमांसापद्धती दप्तरींना अभिमत नाही. कारण, या पद्धतीच्या मुळाशी असलेली 'धर्मग्रंथांमध्ये विरोध नसतो' ही कल्पनाच त्यांना चुकीची

१३३. स्मृतिचंद्रिका, १-८०.

१३४. तर्कतीर्थ रघुनाथशास्त्री कोकजे; 'धर्मस्वरूपनिर्णय' (१९३३), पृ. १५२.

१३५. अनुशासनपर्व, ४४-१४.

१३६. १.१९.२.

वाटते. शिवाय, पदरचे शब्द कोणते घालावे यालाही काही प्रमाण नसते; आणि शब्दांचे प्रमाणरहित अर्थ करणे हीही चूकच आहे. आणखी एक मोठा दोष असा की, विरुद्ध अर्थाच्या दोन वाक्यांचा पदरचे शब्द घालून समन्वय केल्यास कोणत्याच ग्रंथकर्त्यास अभीष्ट असा अर्थ न निघता अर्थ करणारासच अभीष्ट असा तिसराच अर्थ त्यातून निघेल आणि मूळ ग्रंथ बाजूलाच राहून, अर्थकर्त्याच्या कल्पनेनुसार, तिसरेच धर्मशास्त्र त्यातून निष्पन्न होईल. म्हणून, विरुद्ध वचनांचा अशा रीतीने समन्वय करणे अन्याय्यच आहे. पदरचे शब्द न घालता व शब्दांचे सप्रमाण अर्थ करून जो समन्वय व विरोधपरिहार होईल तो दप्तरींनाही इष्ट वाटतो, व हिलाच ते 'खरी' समन्वयपद्धती मानतात. पण, या पद्धतीने ज्या वचनांचा विरोध मिटणार नाही, ती वचने परस्परविरुद्धच मानून, अशी परस्परविरुद्ध मते निरनिराळ्या स्थळी व निरनिराळ्या काळी चालू होती असे ऐतिहासिक दृष्टीने ग्रहण करणे व त्यांपैकी जे बुद्धीस पटेल ते आज ग्राह्य मानणे हीच, त्यांच्या मतानुसार, खरी मीमांसा होय. एकाच विषयाची ग्रंथ आणि बुद्धी ही दोन्ही प्रमाणे असल्यास व दोहोंचा विरोध आल्यास, बुद्धी हेच प्रमाण ग्रंथापेक्षा श्रेष्ठ मानून, बुद्धीनुसारच धर्माधर्मनिर्णय करणे हा तात्त्विक मीमांसापद्धतीचा मूलाधार आहे. आजच्या परिस्थितीला हितकारक असा धर्म प्राचीन ग्रंथांत आढळत नसला तर, बुद्धीला प्रमाण मानून, निरपवाद धर्मतत्त्वांशी व आजच्या परिस्थितीशी सुसंगत असे नवीन धर्मशास्त्रदेखील या पद्धतीनुसार निर्माण करता येते. "धर्मातील वाद मिटवावयाचे असतील तर धर्मशास्त्र आज ग्रंथप्रधान आहे ते बुद्धिप्रधान बनविले पाहिजे"[१३७] असे दप्तरी जे म्हणतात, त्यातीलही मर्म हेच होय.

१३७. 'तात्त्विक मीमांसापद्धती' (१९३७), पृ. १२.

परस्परविरुद्ध वचनांपैकी ग्राह्याग्राह्य कोणते याचा निर्णय दप्तरी बुद्धीच्या प्रमाणाने व ऐतिहासिक दृष्टीने करतात. उदाहरणार्थ, प्राचीन धर्मग्रंथांत पुनर्विवाहाला अनुकूल व प्रतिकूल अशी दोनही प्रकारची मते आहेत. वसिष्ठसंहिता व याज्ञवल्क्यस्मृती यातील वचने पुनर्विवाहास व घटस्फोटासही पूर्णपणे अनुकूल आहेत. याविरुद्धही वचने धर्मग्रंथांत आहेत; पण ती बुद्धीला पटत नाहीत व ही पटतात. कारण, वैवाहिक जीवनाची आवश्यकता स्त्रीपुरुषांना सारखीच आहे. त्यामुळे दोघांनाही पुनर्विवाहाचे हक्क सारखेच असले पाहिजेत. म्हणून, पुनर्विवाहास अनुकूल असलेली वचने दप्तरी ग्राह्य मानतात व विरुद्ध असलेली त्याज्य मानतात[१३८] भारतीय युद्धाचा काळ ठरविताना, प्रत्यक्ष पाहून सांगितलेली ग्रहस्थिती व भारतीययुद्धापासून अमुक इतकी वर्षे झाली असे सांगणारी वचने अशी परस्परविरुद्ध प्रमाणे उपस्थित होतात. यांपैकी दुसऱ्या प्रकारची वचने दप्तरी त्याज्य ठरवितात. कारण, ती वचने प्रत्यक्ष पाहिलेल्या गोष्टी सांगत नसून, अनेक वचनांवरून केलेली अनुमाने सांगतात व अनुमान करण्यात चूक झाली असणे संभवते.[१३९]

शब्दांचे अर्थ करतानाही त्यांचे उपपन्न अर्थ करण्यावरच दप्तरींचा कटाक्ष आहे. 'उपपत्ती' म्हणजे स्वतंत्र विचाराने होणारे ज्ञान ! कोणत्याही वाक्यातून किंवा शब्दातून, स्वतंत्र विचार करणाऱ्यास जे ज्ञान होते त्यास अनुरूप असा अर्थ करणे म्हणजे उपपन्न अर्थ करणे होय. उपपन्न अर्थ करणे म्हणजे ग्रंथकारासही बुद्धी होती असे मानणे व त्याचा आदर करणेच होय. शब्दांचे अर्थ कधी त्यांच्या व्युत्पत्तीवरून, तर कधी त्यांच्या प्रयोगावरून ठरतात. शब्दांचे अर्थ संशयित असतील अशा वेळी व्युत्पत्ती

१३८. 'महाराष्ट्र', ता. २९ ऑक्टोबर १९३९.
१३९. 'महाराष्ट्र', ता. २१ एप्रिल १९४०

आणि प्रयोग या प्रमाणांच्या साह्याने ते ठरवावयाचे व त्यांचे उपपन्न अर्थ करावयाचे, असे दप्तरींचे धोरण आहे. उदा०-(१) श्रीशंकराचार्यांनी "शास्त्रयोनित्वात्" "तत्तु समन्वयात्"[१४०] या वेदांतसूत्रांतील 'योनि' याचा अर्थ 'प्रमाण' असा केला आहे.[१४१] पण, या शब्दाचा असा अर्थ इतरत्र कोठेच दिसून येत नाही. इतर ठिकाणी 'योनि' यासा अर्थ 'उत्पत्तिस्थान' असाच दिसतो. म्हणून, येथेही तोच अर्थ घेतला पाहिजे, असे दप्तरी म्हणतात; व हाच अर्थ स्वीकारून या वेदान्तसूत्राची मीमांसा करतात.[१४२] (२) "नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यः न मेधया न बहुना श्रुतेन"[१४३] या प्रसिद्ध वचनात 'मेधा' या शब्दाचा अर्थ 'बुद्धी' असा केला तर आत्मा बुद्धीने जाणला जाऊ शकत नाही, असा अर्थ होईल. पण हा अर्थ बुद्धीस पटत नाही. कारण कोणत्याही व कोणाच्याही ज्ञानाचे साधन बुद्धी हेच आहे. म्हणून, येथे 'मेधा' या शब्दाचा अर्थ 'बुद्धी' असा न घेता 'यज्ञ' असा घ्यावा, असे दप्तरी म्हणतात.[१४४] 'अश्वमेध' वगैरे शब्दात हाच अर्थ असून, यज्ञाने आत्मा मिळत नाही असे इतरत्रही म्हटले आहे.[१४५] शिवाय, हा अर्थ "दृश्यते त्वग्रया बुध्द्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः" या कठोपनिषदातील[१४६] वचनाशीही सुसंगत असाच आहे. (३) "जात्युत्कर्षो युगे ज्ञेयः सप्तमे पञ्चमेऽपि वा" या याज्ञवल्क्यस्मृतीतील वचनात[१४७] 'युगे' याचा अर्थ टीकाकारांनी 'पिढ्या' असा घेतला आहे. पण,

१४०. १।१।३-४।।

१४१. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, १।१।३।।

१४२. औपनिषदिक जीवनसौख्य, परिच्छेद १० पहा.

१४३. कठ०, २-२३. मुण्डक०, ३-२-३.

१४४. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. ९.

१४५. भगवद्गीता ११-४८, ११-५३; मुण्डक०, १।२।७।।

१४६. कठ०, ३-१२.

१४७. याज्ञवल्क्य०, ४-९६.

त्याचा हा अर्थ अन्यत्र कोठेच दिसून येत नाही म्हणून त्याज्य आहे व इतरत्र दिसून येणारा ‘चार वर्षे’ हाच अर्थ येथेही घेतला पाहिजे, असे दप्तरी म्हणतात.[१४८] “युगेयुगे विदथ्यं–” या ऋग्वेदमंत्रातील[१४९] किंवा “चतुर्युगान्ते कालेन–” इत्यादि भागवतवचनातील[१५०] ‘युग’ याचा अर्थ ‘चार वष’ असाच दप्तरींनी केला आहे, व ‘चतुर्युगाणि राजात्र त्रयोदश स राक्षसः” या वायुपुराणातील वचनात,[१५१] रावणाने तेरा चतुर्युगे राज्य केले असे जे म्हटले आहे, त्याचाही अर्थ १३ गुणिले ४ म्हणजे ५२ वर्षे असाच होतो; कृतादि युगांचे १३ फेरे असा होऊ शकत नाही, असे प्रतिपादन केले आहे.[१५२] ‘युग’ याचा अर्थ ‘चार वर्षे’ असा करून दप्तरींनी पुराणातील असंभाव्य युगकल्पनेच्या व कल्पान्तरकल्पनेच्या मुळाशी असलेली मानुष कालपद्धती व्यवस्थित शोधून काढली आहे व प्राचीन ग्रंथांतील अनेक कालनिदर्शक वचनांचा बुद्धिप्रत्ययक उलगडाही करून दाखविला आहे. (४) वाल्मीकिरामायणातील “राज्यं दशसहस्राणि प्राप्य वर्षाणि राघवः” या वचनात[१५३] ‘सहस्र’ याचा अर्थ ‘दहा शंभर’ असा केला तर वाक्याचा असमंजस अर्थ होतो. म्हणून ‘सहस्र’ हा शब्द ‘हस्’ या धातूपासून व्युत्पन्न झालेला दिसतो त्याचा विचार करून, हस्र म्हणजे हसण्याचा किंवा आनंदाचा काळ म्हणजे उत्सव आणि ‘स–हस्र’ म्हणजे ‘उत्सवयुक्त काळ’ असा अर्थ दप्तरींनी घेतला आहे.[१५४] त्या

---

१४८. ‘महाराष्ट्र’, ता. २१ एप्रिल १९४०.

१४९. ऋग्वेद, ६।८।५.

१५०. भागवत, ८–१४–४.

१५१. वायु०, ७०–४५.

१५२. ‘वेद केव्हा व कसे निर्माण केले जात असत’ हा लेख पहा.

१५३. वा० रा० युद्धकांड.

१५४. ‘महाराष्ट्र’, ता. २१ एप्रिल १९४०.

काळात उत्सव चार वर्षांनी अश्वमेधाच्या रूपाने किंवा दहा वर्षांनी द्वादशवार्षिक सत्राच्या रूपाने साजरा होत असे. म्हणून, 'सहस्र' याचा अर्थ चार वर्षे किंवा दहा शतके अशा दोनही प्रकारचा घेता येईल. यांपैकी येथे समंजस अर्थ होण्यासाठी 'चार वर्षे', व 'दशसहस्र' म्हणजे ४० वर्षे, असाच अर्थ घेतला पाहिजे. महाभारतातील रामकथेत रामाने दहा अश्वमेध केले असे जे सांगितले आहे,[१५५] त्याशीही हा अर्थ व्यवस्थित जुळतो. कारण, अश्वमेध हा उत्सव दर चवथ्या वर्षी होत असे.

—दप्तरींनी केलेल्या अर्थांची अशी कितीतरी उदाहरणे देता येतील. पण त्या सर्वांचा अर्थ हाच की, वाक्यांचे किंवा शब्दांचे प्रमाणरहित अर्थ करणे दप्तरींना मान्य नाही, व उपपन्न अर्थावरच त्यांचा सर्व भर असतो.

बुद्धीला पटेल तोच अर्थ ग्राह्य असे म्हटल्यावर जुन्या धर्मग्रंथांतील अनेक वचने केवळ काव्यमय किंवा केवळ स्तावक ठरतात व त्यांचा अर्थ लाक्षणिक किंवा अर्थवादात्मकच करावा लागतो! प्राचीन धर्मशास्त्रात ईश्वर, परलोक, कर्मविपाक इत्यादिकांचा ऊहापोह केलेला आहे व त्याचा धर्माधर्माशी संबंधही जोडलेला आहे. महाभारतातील ज्या 'शांती' व 'अनुशासन' पर्वाचा, बुद्धिगम्य धर्म व समाजशास्त्रीय धर्ममीमांसा म्हणून दप्तरी वारंवार गौरव करतात, त्यातही परलोक, पुनर्जन्म, कर्मविपाक, देवता, ईश्वर, त्रिकालज्ञ योगी, दिव्यदृष्टीचे ऋषी, अवतार, पापपुण्य, स्वर्गनरक इत्यादि अलौकिक पदार्थांची वर्णने काही थोडीथोडकी नाहीत. पण, बुद्धीच्या कसोटीवर त्यांचे सत्यत्व सिद्ध होत नसल्यामुळे, अशा प्रकारची वचने स्तुत्यर्थक किंवा अर्थवादात्मक मानावी लागतात आणि लोकांत धर्माची आवड उत्पन्न करावी म्हणून, किंवा लोकांनी धर्माचे

१५५. महाभारत, वनपर्व

आचरण करावे म्हणून, प्राचीन धर्मशास्त्रकारांनी स्वर्गनरकादि फळे सांगितलेली असावीत अशी मीमांसा करावी लागते. स्वर्गातील अप्सरा, अमृत, नंदनवन, ऐरावत, रत्न–आणि नरकातील कुंभीपाक, कंटकवन, विषज्वाला–इत्यादिकांचा ऋषिमुनींनी नीट तपास करून, नीट हिशेब घेऊन धर्मशास्त्रातील कर्मफळे लिहिली असे मानणे हे केवळ अंधश्रद्धेचे लक्षण आहे. धान्य चोरणारा पुढील जन्मी उंदीर बनतो, फळे चोरणारा राघू बनतो, दूध चोरणारा मांजर बनतो–इत्यादि धर्मशास्त्रवचने खरी मानणे म्हणजे धर्मशास्त्र निर्माण करणारे ऋषी हे अगदी भ्रांतिष्ट, खुळ-चट आणि भोळसट होते असेच मानणे होय ! म्हणून, अशा वचनांचा अर्थ केवळ स्तावकच केला पाहिजे; व अशी स्तावक वचने धर्मशास्त्रकारांनी कां लिहिली याचा, 'रोचनार्था फलश्रुतिः' या भागवतवचनातील न्यायाने, उपपन्न अर्थ लावला पाहिजे.

पूर्वपरंपरागत समन्वयपद्धती आणि तात्त्विक मीमांसापद्धती यांच्यात मुख्य फरक हा की, पहिलीत शब्द प्रमाण मानलेला असतो तर दुसरीत बुद्धी हीच प्रमाण असते. (१) धर्माधर्मनिर्णय मनुष्य स्वतःच्या बुद्धीने करू शकत नाही असे पहिलीत ग्रहण केलेले असते, तर दुसरीत बुद्धी हेच सर्व ज्ञानाचे, व म्हणून धर्माधर्मनिर्णयाचेही, साधन आहे असे मानलेले असते. (२) परलोकच्या सुखाचे ज्ञान मनुष्याला होऊ शकत नाही म्हणून ज्यांना परलोकच्या सुखाचे ज्ञान झालेले आहे त्यांनीच, म्हणजे अतींद्रिय शक्ती असलेल्यांनीच, किंवा ईश्वराने, वेदादि धर्मग्रंथ निर्माण केले आहेत; म्हणजे वेद हे अपौरुषेय आहेत. अर्थात, अपौरुषेय ग्रंथ जे वेद किंव 'श्रुती' आणि त्यांचा अनुवाद करणाऱ्या 'स्मृती' यांनीच धर्माधर्मनिर्णय करावा असे पहिल्या पद्धतीत गृहीत धरलेले असते; तर दुसऱ्या पद्धतीत धर्माधर्मनिर्णय करताना बुद्धी हेच सर्वश्रेष्ठ प्रमाण

मानावे आणि वेद हीहि मनुष्याची बुद्धिकार्येच असल्यामुळे, वेदांनी काय सांगितले आहे याचाच केवळ नव्हे तर स्वतंत्रपणेही विचार करून धर्म ठरवावा आणि वाटल्यास वेदोक्त धर्मात बदल करावा किंवा स्वतंत्र धर्मशास्त्रही निर्माण करावे, असे मानलेले असते. (३) धर्मग्रंथांचा अर्थ करताना त्यांच्यात परस्परविरोध नाहीच असे मानावे; आणि विरोध दिसत असला तरी तो अनेक युक्तींनी मिटवून आधी त्यांचा समन्वय व नंतर त्यांचा अर्थ करावा असे पहिली पद्धती मानते तर दुसऱ्या पद्धतीत, धर्मग्रंथांत निरनिराळ्या कारणांनी विरोध असतो तो पदरचे शब्द घालून, किंवा शब्दांचा स्वाभीष्ट अर्थ करून मिटविणे चूक आहे असे मानलेले असते व शब्दांच्या किंवा वाक्यांच्या बुद्धिप्रत्ययक अर्थावरच भर दिलेला असतो. पदरचे शब्द न घालता व शब्दांचे सप्रमाण अर्थ करून जो विरोध मिटेल तो मिटवावा, पण जो मिटणार नाही तो विरोधच मानून अशी परस्परविरुद्ध मते निरनिराळ्या स्थळी व निरनिराळ्या काळी चालू होती असे मानावे आणि त्यांपैकी जे बुद्धीस पटेल ते आज ग्राह्य मानावे ही दुसऱ्या पद्धतीची मीमांसा होय. अर्थात, परस्परविरुद्ध वचनांपैकी ग्राह्याग्राह्य कोणते याचा विचार बुद्धीच्या साह्याने व ऐतिहासिक दृष्टीने करावा लागत असल्यामुळे यातही बुद्धीच प्रमाण ठरते. (४) पहिल्या पद्धतीत, पुरातन ऋषी व टीकाकार हे सर्व प्रकारे संपूर्ण व सर्वज्ञ असून कधीच चुकत नसत ही समजूत असते तर दुसरीत, ते देखील मनुष्यच असल्यामुळे, अपूर्ण असून कधीकधी चुकू शकतात असे मानलेले असते. ऋषिमुनी देखील काव्यमय, अलंकारिक व अत्युक्तिपूर्ण भाषा वापरीत असे मानून, त्यांच्या वाक्यांचा शब्दशः अर्थ न घेता, बुद्धीस पटेल तोच अर्थ घेतला पाहिजे अशी दुसऱ्या पक्षाची भूमिका आहे. सारांश, पहिली पद्धती ही प्रामुख्याने ग्रंथप्रधान आहे तर दुसरीत बुद्धीलाच प्राधान्य दिलेले असते.

धर्माधर्मनिर्णयात तात्त्विक मीमांसापद्धतीचा किंवा ऐतिहासिक पद्धतीचाच अवलंब करावा असे दप्तरी व इतर तत्त्वनिष्ठ परिवर्तनवादी पंडित मानतात. ऐतिहासिक पद्धती म्हणजे मागील अनुभव लक्षात घेऊन धर्मात कालानुरूप बदल करण्याचा मार्ग ! पूर्वकालीन लोकांनी सांगितलेले धर्म त्यांच्या वेळच्या परिस्थितीत सुखकर असले तरी, ते सदैव तसेच राहू शकत नाहीत. कारण परिस्थिती ही कालानुरूप बदलत असते व त्यामुळे पूर्वकालीन धर्म नंतरच्या परिस्थितीत दुःखकर होऊ शकतात, अपूर्ण ठरू शकतात किंवा चुकीचेही दिसून येतात. म्हणून, धर्म हाही कालानुसार बदलला पाहिजे. वेदोक्त धर्म जर नवीन परिस्थितीत दुःखकर होत असेल किंवा अपुरा पडत असेल तर तो बदलविण्याचा किंवा नवीन धर्म निर्माण करण्याचाही अधिकार समाजातील ज्ञानी आणि तपस्वी पुरुषांना आहे. भावी अडचणींची कल्पना करून पुरातन ऋषींनी धर्मनियम तयार केलेले नाहीत. उदा० — बौद्ध, शक, हूण, यवन इत्यादि जमातींना आर्य करून घेतल्याचा इतिहास भविष्यपुराणात आहे. त्यावरून, म्लेंछांना आर्य करून घेण्याची पद्धती भारतात प्राचीन काळी होती हे उघड आहे. मग पतित आर्यांना, त्यांची इच्छा असल्यास, आर्य करून घेण्यास काय हरकत आहे व असा नवीन धर्मनियम करण्यास तरी कोणता प्रत्यवाय आहे ? अर्थात, नवीन अडचणींच्या प्रश्नांचे उत्तर जर जुन्या धर्मग्रंथांत सापडत नसेल तर त्यांचे उत्तर देणारे नवीनच धर्मग्रंथ निर्माण केले पाहिजेत. वेदस्मृतींत ज सांगितले नसेल त्याविषयी शिष्टांचा निर्णय प्रमाण मानावा असे जे बहुतेक स्मृतिकारांनी सांगितले आहे, त्याचेही मर्म हेच होय ! नवीन स्मृती लिहिणारा स्मृतिकार हा वेद व पूर्वीच्या स्मृती यांचा, आणि आपल्या वेळच्या परिस्थितीचा विचार करून मागील ग्रंथांत सुधारणा करीत असला पाहिजे व त्या सुधारणा करूनच आपली स्मृती लिहीत

असला पाहिजे हे उघड आहे. एरवी, हिंदु धर्मात निरनिराळ्या काळी निरनिराळ्या स्मृती निर्माण झाल्या त्या कां म्हणून ?— वेद हाच जर धर्माचे संपूर्ण व सार्वकालिक साधन असता तर नवीन स्मृती लिहिण्याचे प्रयोजन तरी कोणते होते ? केवळ वेदावर किंवा मागील स्मृतींवर भाष्य लिहिल्यानेही भागले असते. परिस्थितीप्रमाणे धर्मात परिवर्तन होत गेले तरच धर्म जिवन्त राहतो, व ज्याकरिता धर्म निर्माण झाला ते आत्यंतिक सुखही प्राप्त होऊ शकते. अर्थात, 'सुखस्य मूलम् धर्मः' व 'लोकव्यवहारव्यवस्थापनम्' ही धर्माची उद्दिष्टे साध्य करावयाची असल्यास, ऐतिहासिक पद्धतीनुसार, धर्मात वेळोवेळी परिष्करण, परिवर्तन व संवर्धन होत गेले पाहिजे यात शंका नाही. ऐतिहासिक पद्धतीची मूलतत्त्वे पुढे दिल्याप्रमाणे सांगता येतात —

(१) ऐहिक कल्याणाच्या साधनांमध्ये पारलौकिक कल्याणाच्या साधनांचाही अंतर्भाव होतो.

(२) आचारधर्मात वेळोवेळी परिवर्तन होत असते.

(३) हे परिवर्तन पूर्वीच्या शिष्टांनी वेळोवेळी केलेले आहे.

(४) आजही आजच्या शिष्टांना आजच्या परिस्थितीला अनुसरून आचारधर्मात परिवर्तन करण्याचा अधिकार आहे.

धर्मात कालानुसार परिवर्तन करता येते, ही या पद्धतीची केवढी थोरवी ! शब्द प्रमाण मानला तर धर्म हा बदलत्या काळाच्या गरजा पूर्ण करू शकणार नाही; तो काळापासून दूर दूर जाईल व कालबाह्य स्थान एवढाच अर्थ त्याला उरेल; धर्माचा व जीवनाचा संबंध दुरावेल आणि मानवी सुखासाठी धर्म असतो ही धर्माची मूळ कल्पनाच त्यामुळे उत्सन्न होऊन जाईल. प्राचीन आर्यांना याची जाणीव होती व त्यामुळे

त्यांनी मनु व सप्तर्षि यांची वेळोवेळी नेमणूक करून त्यांच्याकडून विचारचर्चापूर्वक धर्मात बदल व वाढ करवून घेतली. मनुस्मृतीच्या पहिल्या अध्यायातच मुळी कृत, त्रेता, द्वापर आणि कली या युगांत "युगऱ्हासानुरूपत:" निरनिराळे धर्म अस्तित्वात होते असे विधान केलेले आहे.[१५६] महाभारतात धर्माची चर्चा आणि चिकित्सा करताना भीष्मांनीही "लोकयात्रार्थमेवेह धर्मस्य नियम: कृत:"[१५७] असे सांगितले असून, "विद्यावृद्धान् तपस्विन:"—[१५८] विद्यावृद्ध व तपस्वी पुरुषांनाच धर्मनिर्णय करण्याचा अधिकार असतो, असे म्हटले आहे. वायुपुराणातील "प्रतिमन्वन्तरं चैव श्रुतिरन्या विधीयते"[१५९] या वचनातही, प्रत्येक मन्वन्तरी निराळे वेद निर्माण केले जात असत, असे सांगितले आहे. अर्थात, धर्म हा लोकयात्रा सुरळीत चालावी याकरिता असल्यामुळे, धर्मनिर्णय करण्याचा आणि बदलत्या युगमानाप्रमाणे त्यात बदल करण्याचा अधिकार समाजातील ज्ञानी आणि तपस्वी पुरुषांना असतो, असा यावरून निष्कर्ष निघतो. भारतातही, मनुसप्तर्षिसंस्थेच्या रूपाने, धर्मनिर्णयाची व धर्मनिर्माणाची ही पद्धती अस्तित्वात होती. पण, दप्तरींच्या मतानुसार, गौतम बुद्धापासून हे सर्व पालटले. त्याने मनुसप्तर्षींच्या संमतीशिवायच धर्मात क्रान्ती घडवून आणण्याचा प्रयत्न केला. अर्थात, त्याची प्रतिक्रिया म्हणून, वेद व स्मृती अपौरुषेय आहेत, धर्मही अपरिवर्तनीय आहे अशी मते निर्माण झाली आणि या धूमधडाक्यात मनुसप्तर्षिसंस्थेचा व धर्मपरिवर्तनाच्या आवश्यकतेचाही लोकांना विसर पडला. सामाजिक परिस्थितीत बदल होणे मात्र बंद

१५६. मनु०, १–८५.
१५७. शांतिपर्व, २५९–४.
१५८. शांति०, १४२–३६.
१५९. वायु०, ५९–५०.

पडले नाही व कधीच बंद पडत नाही. याच काळात काही नवीन स्मृती निर्माण झाल्या; पण, त्या मनुसप्तर्षिसंस्थेने, म्हणजे धर्म सांगण्याच्या अधिकारावर नेमण्यात आलेल्या धर्मज्ञसमयाने, विचारचर्चापूर्वक निर्माण न केल्यामुळे त्यांना अधिकृतता आली नाही व त्यांचा समाजावर प्रभावही पडला नाही. अशा रीतीने धर्म हा मानवी जीवनापासून दूर दूर जाऊ लागला ! जिवंत शक्ती हे धर्माचे स्वरूप नाहीसे होऊन त्याला शिलावस्था प्राप्त झाली. . . . या परिस्थितीत बदल घडवून आणण्याचा प्रयत्न महाराष्ट्रातल्या संतांनी केला. पण त्यांच्याही उपदेशातून सामाजिक धर्माची प्रेरणा कुणीच घेतली नाही. रामदास हे एवढे समाजनिष्ठ संत ! "आधी प्रपंच करावा नेटका । मग घ्यावे परमार्थविवेका" असे सांगून, इहलोकनिष्ठेला अग्रक्रम देणारा व "शिवरायाचे आठवावे रूप । शिवरायाचा आठवावा प्रताप" असा उपदेश करून इहलोकातील पुरुषाला सर्वश्रेष्ठतेच्या सिंहासनावर बसविणारा पहिला समाजवादी संत ! ! — पण त्यांच्याही प्रतिपादनातला सामाजिक अर्थ, त्यातला ऐहिक उन्नतीचा भाव कुणीच ध्यानात घेतला नाही. परिणामी धर्म हा समाजविन्मुखच राहिला. "सुखस्य मूलम्"[१६०] या आपल्या मूळ ध्येयापासून व "लोकयात्रार्थमेवेह धर्मस्य नियमः कृतः" किंवा "लोकव्यवहारव्यवस्थापनम् धर्मशास्त्रस्य विषयः"[१६१] या आपल्या मूळ प्रयोजनापासून धर्म वंचितच राहिला ! धर्म हा जर काळानुसार बदलता आणि वाढता राहिला असता तर "मनूचे वचन असो, याज्ञवल्क्याचे असो, कोणाचेही असो, ब्रह्मदेवाचे का असेना, 'बुद्धिरेव बलीयसी' असे आहे . . . . शास्त्रास एकीकडे ठेवा, आपली बुद्धी चालवा, घातक वचनावर हरताळ लावा"[१६२]

१६०. 'सुखस्य मूलम् धर्मः' – चाणक्य.

१६१. वात्स्यायन : न्यायभाष्य, ४.१.६२.

१६२. शतपत्रे : प नं. ७०.

असे लोकहितवादींना म्हणावे लागले नसते, "धर्माच्या नावाखाली आम्ही त्यांपासून दुःखे सोशीत आहोत"[१६३] असे म्हणण्याची पाळी जोतीराव फुल्यांवर आली नसती, "भास्कराचार्यांचे भास्कराचार्यत्व फक्त वेधशाळेत !"[१६४] असे उद्‌गार आगरकरांनी काढले नसते, आणि "शास्त्रांचे अपौरुषेयत्व हिरावून घेतल्याशिवाय जाती आणि वर्ण यांना मिळालेली धार्मिक मान्यता नष्ट होणार नाही"[१६५] असे ज़ळजळीत उद्‌गार काढण्याची पाळी आंबेडकरांवरही आली नसती !

तात्त्विक मीमांसापद्धतीत बुद्धी हे सर्वश्रेष्ठ साधन ठरते. पण, बुद्धीही चुकते असा यावर आक्षेप घेता येईल. त्याचे उत्तर असे की, बुद्धी जरी चुकली तरी ही चूक बुद्धीलाच समजू शकते हे बुद्धी या साधनाचे वैशिष्टय आहे, व हे वैशिष्टय इतर कोणत्याही ज्ञानसाधनात नाही. म्हणज असे की, बुद्धी चुकू शकते हे खरे, पण ती चूक जाणण्याचे व दुरुस्त करण्याचेही सामर्थ्य केवळ बुद्धीतच असते. ज्ञानाचे इतके सामर्थ्यवान् साधन दुसरे कोणतेच नाही. ग्रंथ हेही ज्ञानाचे साधन आहे खरे; पण ग्रंथांवरून ज्ञान करून घेताना निर्माण होणाऱ्या अडचणींचे किंवा प्रश्नांचे निराकरण ग्रंथ काही स्वतः करू शकत नाहीत. त्यासाठी

---

१६३. 'गुलामगिरी', प्रस्ता०, पृ. २.

१६४. 'आमचे ग्रहण अजून सुटले नाही' हा निबंध.

१६५. "... that in order to achieve this object the sense of religious sanctity behind caste and *Varna* can be destroyed only by discarding the divine authority of the *Shāstras*." Dr. B. R. Ambedkar : 'Annihilation of Caste' (1936).

बुद्धीकडेच धाव घ्यावी लागते. शिवाय असे की, ग्रंथ हे बुद्धीचेच अपत्य आहे व ग्रंथकार ग्रंथ लिहिताना आपल्या बुद्धीशी कितीही एकनिष्ठ असला तरी त्याची बुद्धी त्याच्या ग्रंथात सर्वांशाने किंवा सर्वार्थाने उतरतेच असे नाही. बुद्धी ही ग्रंथापेक्षा श्रेष्ठच राहते. बुद्धी या शब्दाची व्युत्पत्ती 'बुध' (म्हणणे जाणणे) या धातूपासून आहे. बुद्धी म्हणजेच जाणणे किंवा जाणण्याचे (एकमेव) साधन. यावरूनही, ज्ञानाच्या बाबतीत बुद्धीचे सर्वश्रेष्ठ प्रामाण्य दिसून येते. अर्थात, कोणतेही ज्ञान करून घ्यावयाचे असेल किंवा कोणतेही – अर्थात धर्मातीलही – वाद मिटवावयाचे असतील तर बुद्धी हेच सर्वश्रेष्ठ साधन मानले पाहिजे, यात शंका नाही.

धर्माधर्मनिर्णयात बुद्धीच्या कसोटीवर उतरेल तेच खरे, असे ठरते. पण बुद्धी कुणाची ?–अर्थात त्या त्या विषयात जे आपल्या बुद्धीने स्वतंत्र विचार करतील त्यांची ! अशांचे जर ऐकमत्य असेल तर तेच मत ग्राह्य व खरे मानले पाहिजे. म्हणजे धर्माला बुद्धिप्रधान शास्त्र मानून त्याचा अभ्यास करणारे जे तज्ज्ञ असतील त्यांचे ज्याविषयी एकमत असेल ते ग्राह्य मानले पाहिजे. पण कधीकधी अशांचेही एकमत नसते. हीच गोष्ट यक्षप्रश्नांना उत्तरे देताना धर्मराजाने "तर्कोऽप्रतिष्ठो श्रुतयो विभिन्ना: । नैकोमुनिर्यस्य वच: प्रमाणम्"[१६६] या वचनात सांगितली आहे, व अशा प्रसंगी उपाय कोणता योजावा हेही "महाजनो येन गत: स पंथा:" या चरणात सुचवून ठेवले आहे. येथे "महाजन" याचा अर्थ काय करावयाचा ?– 'महा' म्हणजे बहु किंवा श्रेष्ठ. पण, 'श्रेष्ठ' हा अर्थ येथे घेता येत नाही; कारण श्रेष्ठांचे किंवा तज्ज्ञांचे एकमत नसल्यावर काय करावे, हाच तर मुळी येथे प्रश्न आहे. म्हणून, 'बहुजन' हाच अर्थ येथे

१६६. महाभारत : वनपर्व, ३१३–११७.

घेतला पाहिजे. अर्थात, ज्याविषयी तज्ज्ञांचे एकमत नसेल त्याविषयी बहुजनांची ज्या तज्ज्ञाला मान्यता मिळेल त्याचे मत ग्राह्य मानावे व त्याच्या मतानुसार व्यवहारधर्माचे आचरण करावे.

ग्रंथापेक्षा बुद्धी श्रेष्ठ असे दप्तरी म्हणतात. याचा अर्थ, ग्रंथाचे प्रामाण्य त्यांना मुळीच मान्य नाही असा नव्हे. इतर शास्त्राप्रमाणे धर्मशास्त्रातही ग्रंथ हे मार्गदर्शक आहेत व तितक्यापुरते त्यांचे प्रामाण्य मान्य केलेच पाहिजे. पण, बुद्धीवरून जो निर्णय होईल तो, व ग्रंथावरून जो निर्णय होईल तो. यांच्यात विरोध आल्यास बुद्धीवरून होणारा निर्णयच प्रमाण मानावा आणि बुद्धीस विरुद्ध असलेली वचने, ग्रंथांत असली तरी, त्याज्य मानावी, हा याचा अर्थ आहे. या मीमांसेत ग्रंथ हे केवळ मार्गदर्शक, केवळ साहाय्यक असतात आणि शेवटचा निर्णय करणारी बुद्धीच असते.

आणि तसाच विचार केला तर धर्म जाणून घेण्यास किंवा धर्माधर्मनिर्णय करण्यास बुद्धी हेच एक साधन पुरेसे नाही काय? धर्मज्ञानाकरिता किंवा धर्मनिर्णयाकरिता ग्रंथांचे साह्य घेतलेच पाहिजे काय?— धर्मज्ञानाकरिता न्यायशास्त्र व मीमांसाशास्त्र यांचा अभ्यास आवश्यक असतो असे म्हणतात. पण याचा अर्थ असा नव्हे की, या शास्त्रांचे ग्रंथ ज्याने अभ्यासिले नाहीत त्याला धर्म जाणता येणार नाही, धर्माचा विचार करता येणार नाही किंवा त्याने धर्माचा विचार केला तर तो चुकेलच! कारण, ही शास्त्रे म्हणजे मनुष्यास स्वभावतःच जे करता येत नाही ते करण्यास शिकविणारी शास्त्रे नसून, मनुष्य स्वभावतःच जे करीत असतो त्याचे पृथक्करण व स्पष्टीकरण करणारी शास्त्रे आहेत. भाषा व व्याकरण यांच्या परस्परसंबंधाचा शोध घेतला तर आपल्या असे लक्षात येते

की कोणत्याही भाषेत त्या भाषेची नियमव्यवस्था अस्तित्वात असतेच. भाषेला अंगभूत असलेली ही व्यवस्था सूक्ष्म दृष्टीचा शास्त्रज्ञ जेव्हा शोधून काढतो तेव्हा त्या भाषेचे शास्त्र अथवा व्याकरण निर्माण झाले असे लौकिक दृष्टीने आपण म्हणतो. पण, व्याकरण म्हणजे दुसरे काही नसून एखाद्या भाषेत असलेल्या अव्यक्त अशा नियमावलीची वैयाकरणाने केलेली शब्दरूप अभिव्यक्ती असते, इतकेच! म्हणूनच, मनुष्य तर्कशास्त्राचे ग्रंथ न शिकताही वाक्यांचे व ग्रंथांचे अर्थ समजतोच; किंवा भाषाशास्त्राचे व व्याकरणशास्त्राचे ग्रंथ न जाणताही मनुष्याला भाषा बोलता व लिहिता येते आणि इतरांकडून बोललेली व लिहिलेली भाषाही तो समजू शकतो. ह्या शास्त्रांचे ग्रंथ निर्माण होण्यापूर्वीही विचार करणे, ग्रंथांचे अर्थ समजणे व भाषा समजणे हे व्यवहार चालूच होते. या शास्त्रांचे ग्रंथ शिकल्याने हेच व्यापार नेहमी बिनचूक करता येतात असे म्हणावे तर तेही खरे नाही. कारण, या शास्त्रांचे ग्रंथ शिकणारांमध्येही कित्येकदा अत्यंत मोठे मतभेद दिसून येतात. यावरून, त्यांपैकी एखादा तरी चुकतो असेच सिद्ध होते. अर्थात, या शास्त्रांचे ग्रंथ न शिकणारा किंवा या शास्त्रांचा व्यासंग न करणारा बुद्धिमान् मनुष्य धर्मज्ञानास, धर्मविचारास किंवा धर्माधर्म-निर्णयास अपात्र असतो असे म्हणता येत नाही. धर्माची व्याख्या "श्रुति-स्मृतिविहित सुख देणारा आचारधर्म" अशी न घेता "सुख देणारा आचारधर्म" एवढीच घेतली तर काय बिघडते ?–असो.

अतींद्रियवाद, अदृष्टवाद, गूढवाद, अर्थवाद वगैरेत असलेले अलौ-किकत्व बुद्धीच्या शस्त्राने बाजूला सारले म्हणजे वेद हेही मनुष्यकृतच दिसू लागतात, आणि दप्तरींनी तसे सिद्धही केले आहे. सनातनी पंडित वेद हे ईश्वराने केलेले आहेत, म्हणजे अपौरुषेय आहेत असे मानतात व

त्याच्या शब्दात–काना, मात्रा, वेलांटीत–बदल करण्याचा किंवा त्याबाहेर जाण्याचा अधिकार मनुष्याला नाही असे आग्रहाने प्रतिपादन करतात. आकाश, तेज, वायू वगैरे पंचमहाभूते जशी नित्य व अनादि आहेत तसेच वेदही नित्य व अनादि आहेत असे पुरातनमतवादी व मीमांसक म्हणतात आणि वेदवचनानुसारच धर्म जाणला व आचरला पाहिजे, असा आग्रह धरतात. बुद्धीला परप्रत्ययनेय व पंगू करणारी ही मीमांसा दप्तरींना मान्य होणेच शक्य नाही.

वेद हा एक ग्रंथ आहे, आणि कोणताही ग्रंथ हा मनुष्यानेच निर्माण केलेला असतो हे आपण प्रत्यक्ष पाहतो. वेद-ग्रंथ हेच या सामान्य नियमास अपवाद कां असावे ? मीमांसकांचा प्रमुख ग्रंथ जो शबरस्वामीकृत जैमिनीयसूत्रभाष्य, त्यात वेदाच्या अपौरुषेयत्वाचे व नित्यत्वाचे जे एकच प्रमाण शबरस्वामींनी दिलेले आहे ते हे की, वेदाच्या कर्त्याचे स्मरण कुणालाच नाही व म्हणून वेद हे नित्य मानावे.[१६७] शबरस्वामींनी यात केलेली दोनही विधाने सयुक्तिक नाहीत. कारण, वेदाच्या कर्त्याचे स्मरण कुणालाच नाही हे क्षणभर खरे मानले तरी त्यावरून वेदाचे अपौरुषेयत्व कसे सिद्ध होते ? एखादे पुरातन मंदिर, एखादा विस्तीर्ण तलाव किंवा एखादे जगद्विख्यात शिल्प कोणी बांधले हे जरी कोणास सांगता येत नसले तरी ते मनुष्यानेच निर्माण केले असे प्रत्यक्षानुमानप्रमाणांनी आपण म्हणतो. वेदच याला अपवाद असण्याचे कारण काय ?— यावर, वेदासारख्या महत्त्वाच्या वस्तूसंबंधाने असे विस्मरण संभवत नाही, असा युक्तिवाद शबरस्वामींनी केला आहे.[१६८] पण, तोही बरोबर नाही.

१६७. " यच्च ' एते पदसंघाताः पुरुषकृताः दृश्यंते ' इति परिहृतं तत् अस्मरणादिभिः । " – शाबरभाष्य, १–१–२५.

१६८. शाबरभाष्य, १–१–२४, २५.

कारण, वेदापेक्षाही जीवनात अधिक महत्त्वाच्या व उपयोगाच्या असलेल्या वस्तूंच्या शोधकांचेही विस्मरण मनुष्याला होऊ शकते. लोखंड ही वस्तू वेदापेक्षाही मनुष्याला जास्त उपयोगाची आहे. पण, लोखंड ही वस्तू ज्याने शोधून काढली त्याचे विस्मरण मनुष्याला झालेच आहे की नाही ? आणि तरीही, लोखंड तयार करण्याची युक्ती मनुष्यकृतच आहे असे आपण मानतोच की नाही ? म्हणून, वेदकर्त्यांच्या नावाचे विस्मरण घडले असे क्षणभर मानले तरी त्यावरून वेद हे पुरुषकृत नाहीत असे ठरू शकत नाही.

शिवाय, भाषा उत्पन्न झाल्यानंतरच कोणताही ग्रंथ – अर्थात वेदही – निर्माण होणे शक्य आहे; आणि भाषा ही तर मनुष्यनिर्मित आहे. अर्थात वेदही मनुष्यकृत व अनित्य आहेत. भाषेशिवाय ग्रंथ होऊ शकत नाही व भाषा ही तर मनुष्यकृतच असते, अर्थात वेदही पौरुषेयच ठरतात हे लक्षात आल्यामुळेच बहुधा, या अडचणीतून सुटण्याकरिता शबरस्वामींनी शब्द हे अनित्य आहेत असे सिद्ध करण्याचा फार जोराचा प्रयत्न केला आहे. पण, त्यांचा हाही प्रयत्न सिद्धीस जाऊ शकत नाही. कारण, ‘शब्द’ म्हणजे ज्याला काहीतरी अर्थ असतो असा वर्णसमूह. नुसत्या ध्वनीला किंवा वर्णाला काहीच अर्थ नसतो. विशिष्ट वर्ण एकत्र आणून त्या अक्षरसमूहाशी सामाजिक संकेतानुसार अर्थ जोडून देणे ह्या क्रिया मानवकर्तृक आहेत, ईश्वरकर्तृक नाहीत. ईश्वराने मनुष्याला, इतर प्राण्यांप्रमाणेच, फक्त ध्वनी दिला. या ध्वनीचे वर्गीकरण करणे, या ध्वनींना क्रम देणे, ते एकत्र आणणे, त्यांच्यात अर्थ भरणे वगैरे सर्व क्रिया मनुष्याने आपल्या बुद्धीने परस्परसंकेतानुसार केलेल्या आहेत. अर्थात, शबरस्वामी सिद्ध करू पाहतात त्याप्रमाणे, शब्द हा काही अपौरुषेय आणि अनादि ठरू शकत नाही. म्हणजे या प्रमाणानुसारही वेद हे पौरुषेयच ठरतात. असे असूनही जे सनातनी पंडित शब्द नित्य मानतात

त्यांना एवढेच सांगवेसे वाटते की, वेद हा काही निरर्थक शब्दांचा कोश नव्हे. तो 'ग्रंथ' आहे, म्हणजे अनेक अर्थयुक्त शब्दांचा व वाक्यांचा तो व्यवस्थित समूह आहे. शब्दांना अर्थ देणारा आणि अर्थयुक्त शब्दांची व वाक्यांची व्यवस्थिती करणारा कोणीतरी मनुष्य पाहिजेच! अर्थात, याही दृष्टीनुसार वेद हे मनुष्यकृतच ठरतात.

आता, वेदाच्या कर्त्याचे स्मरण कुणालाही नाही, असे जे शबरस्वामी म्हणतात त्याचा विचार करू. शबरस्वामींचे हे म्हणणेही खरे नाही. कारण, वायुपुराणातच मुळी वेदमंत्र करणारांच्या नावांची यादी दिलेली आहे[१६९] व पुन्हा मत्स्यपुराणातही ही यादी आलेली आहे.[१७०] "प्रति मन्वन्तरं चैव श्रुतिरन्या विधीयते" या वायु व मत्स्य पुराणातील वचनांवरूनही,[१७१] प्रत्येक मन्वन्तरी नवीन वेदमंत्र तयार केले जात असत, असे स्पष्ट दिसते. "युगे युगे विदथ्यं गृणद्भ्योऽग्ने रयिं यशसं धेहि नव्यसीम्"[१७२] या ऋग्वेदमंत्राचाही आशय हाच आहे. खुद्द वेदाकडे पाहिले तरी त्यातही प्रत्येक मंत्राचा ऋषी तेथे सांगितलेला दिसतो; आणि अनेक मंत्रांमध्ये अमुक अमुक ऋषीने हा मंत्र केला किंवा मंत्र केले असे ऋषींच्या नावांचे प्रत्यक्ष उल्लेखही आलेले आहेत. ऋग्वेदाच्या प्रथम मंडलाची रचना करणारे 'सोळा शर्तचिन' ऋषी असल्याचा उल्लेख 'आर्षानुक्रमणिके'-मध्येही आढळतो.[१७३] ऋग्वेदातही "ऋषे मन्त्रकृतां स्तोमैः"[१७४] असा मंत्र-कर्त्यांचा निर्देश आहे. तैत्तिरीय ब्राह्मणातही "नवंनु स्तोममग्नये दिवश्ये-

१६९. वायु०, अ० ५९, श्लो. ९५ ते १०६.
१७०. मत्स्य०, अ०, १४५.
१७१. वायु०, अ० ५९; मत्स्य०, १४५–५८.
१७२. ऋग्वेद, ६।८।५.
१७३. 'षोडशैते शर्तचिनः', आर्ष० १–२–५.
१७४. ऋग्वेद मं० ९, सू. ११४–२.

नाय जीजनम्"[१७५] "शुचिनु स्तोमं नवजातमद्य"[१७६] इत्यादि वचनांत नवीन उत्पन्न केलेल्या स्तोमाचा उल्लेख आहे.

शौनकाच्या 'बृहद्देवता' ग्रंथात "ऋग्वेदमखिलं ये ही द्रष्टारो मुनिपुंगवा:। तदनुक्रमणा याहं नमामि परमेश्वरीं" असे म्हटले आहे. त्यावरून प्रत्येक मंत्राचा कर्ता कोण आहे ते स्पष्ट दिसून येते. पण, यातील 'द्रष्टारो' या विशेषणावरून ऋषी हे 'मंत्रद्रष्टे' आहेत, ते काही मंत्र-कर्ते नव्हेत—म्हणजे ऋषींनी मंत्र केले असे नसून ईश्वरी प्रेरणेने त्यांना मंत्र दिसले—असा अर्थ काही पंडित करतात. पण हाही युक्तिवाद दप्त-रींनी खोडून काढला आहे. ऋषींना मंत्रद्रष्टे म्हणा की मंत्रकर्ते म्हणा, ऋषींच्या कर्तृकत्वात त्यामुळे काहीच फरक पडत नाही. त्यांना मंत्रद्रष्टे म्हटले काय किंवा मंत्रकर्ते म्हटले काय, ते मंत्र त्यांच्या तोंडून प्रथम इतरांस कळले, हे उघड आहे. अर्थात, यात त्यांचे कर्तृकत्व आलेच ! शिवाय असे की, 'दर्शन' हाही मनुष्याच्या बुद्धीचाच एक व्यापार आहे. कोणताही ग्रंथकार ग्रंथ निर्माण करताना त्या ग्रंथात किंवा वाक्यात योजावयाचा अर्थ प्रथम आपल्या बुद्धीने पाहतो आणि नंतरच त्याला शब्दरूप देतो. अर्थात, 'दर्शन' ही प्रत्येक ग्रंथकाराला अत्यावश्यक अशी पूर्वप्रक्रिया आहे. 'मंत्रद्रष्टा' या शब्दावरून मंत्राचे अपौरुषेयत्व दर्शित होत नाही, तर ऋषींनी आपल्या प्रतिभेने सत्याचे दर्शन घेतले म्हणजे सत्य शोधून काढले असा त्या ऋषींविषयी गौरवच व्यक्त होतो. न्यूटनने गुरुत्वाकर्षणाचा नियम पाहिला असे म्हणण्यासारखेच हे आहे. अर्थात, गुरुत्वाकर्षणसिद्धान्ताचा शोधक म्हणून न्यूटनलाच ज्याप्रमाणे श्रेय दिले पाहिजे त्याप्रमाणेच वेदांचे कर्तृत्वही ऋषींनाच दिले पाहिजे. सारांश, शौनकाने योजलेल्या 'मंत्रद्रष्टा'

---

१७५. तैत्तिरीय ब्राह्मण, २।४।८.

१७६. तै० ब्रा०, २।४।१०.

या विशेषणाचाही वास्तविक अर्थ 'मंत्रकर्ता' हाच होतो. आणि 'मंत्र' म्हणजे तरी काय? – "मननात् त्रायते – मंत्रः –" 'ज्याचे मनन केले असता आपले रक्षण होते, तो मंत्र.' अर्थात, मंत्रात मननाची क्रिया प्रमुख आहे; व मनन मनुष्यच करू शकतो. यावरूनही, वेद हे पुरुषकृतच ठरतात.

ईश्वरानेच वेद निर्माण केले; कारण ईश्वरी प्रेरणेशिवाय जगाचे पानही हलत नाही व ईश्वरानेच मनुष्याला बुद्धी दिली असे म्हणावयाचे असेल तर वादच संपला!

'काय म्यां पामरें बोलावी उत्तरें।
परि त्या विश्वंभरें बोलविलें'

किंवा—

'हीं निःश्वसितें
कोण सोडितें
मम हृदयीं, तें
विचारुनी, भिउनी त्याला
पुढें करा मग कर अपुला'

अशा कविवचनांचा शब्दशः अर्थ करावयाचा असेल तर गोष्ट वेगळी! पण, बुद्धीचे नेत्र उघडे ठेवून पाहावयाचे असेल तर वेद हे मनुष्यकृत, म्हणजे पौरुषेयच ठरतात, यात शंका नाही!

४

बुद्धिवादी दृष्टिकोणातूनच दप्तरींनी उपनिषदांचा अभ्यास केला व ' औपनिषदिक जीवनसौख्य ' अर्थात ' उपनिषदांचा वस्तुनिष्ठ व बुद्धिप्रत्ययक अर्थ ' हा भाष्य-ग्रंथ लिहिला. भारताच्या व जगाच्याही आध्यात्मिक तत्त्वविचारात उपनिषदे ही अत्यंत प्रमुख आणि प्रभावी असून, अन्तिम विश्वसत्याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या तार्किक बुद्धीच्या इतिहासात उपनिषदांना आद्य आणि अग्रगण्य असे महत्त्व आहे. म्हणूनच, श्रीशंकराचार्य, भास्कराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, वल्लभाचार्य प्रभृति प्राचीन आचार्यांनीच केवळ नव्हे, तर राजा राममोहन रॉय यांच्यापासून तो डॉ. राधाकृष्णन् यांच्यापर्यंत आणि शॉपेनहॉवर-पासून तो डॉ. ह्यूमपर्यंत गेल्या दीडशे वर्षांतल्या अनेक पौर्वात्य आणि पाश्चात्य पंडितांनी--कुणी भाष्ये लिहून, कुणी निबंधे लिहून, कुणी भाषणे देऊन तर कुणी भाषान्तरे करून---उपनिषदांतील अध्यात्मविद्या विशद करण्याचा, आणि त्यांतील तत्त्वविचाराचा मानवी जीवनाशी अन्वयार्थ कोणता आहे हे उलगडून दाखविण्याचा आपापल्या परीने प्रयत्न केला आहे. सुखप्राप्ति किंवा दु:खनाश हे उपनिषदांचे प्रयोजन आहे असे केवळ भारतातीलच पूर्वाचार्यांनी मानलेले नाही, तर शॉपेनहॉवर-सारखा जर्मन पंडितही " It has been the solace of my life and will be of my death " असे म्हणतो,[१७७] आणि

१७७. Parerga, 2, § 185 (Werke, 6. 427).

"The vedānta, in its unfalsified form is the strongest support of puro morality, is the greatest consolation in the sufferings of life and death. Indians, keep to it!" असा उपदेश डॉ. ड्यूसेनहि करतो.[१७८] यावरून, जगातील प्राचीन व अर्वाचीन तत्त्ववेत्यांना आणि पंडितांना मान्य असलेल्या उपनिषदांच्या श्रेष्ठत्वाची सहज कल्पना येऊ शकेल. राष्ट्राराष्ट्रातील, समाजासमाजातील व व्यक्तीव्यक्तीमधील कलह मिटविण्याकरिता काय केले पाहिजे याचे उत्तर उपनिषदांत सापडते अशी दप्तरींची भूमिका आहे; व ती सिद्ध करण्याकरिताच त्यांनी अत्यंत परिश्रमपूर्वक हे उपनिषदांचे नावीन्यपूर्ण भाष्य निर्माण केले आहे.

सध्या उपलब्ध असलेल्या शेकडो उपनिषदांचा पसारा पाहून त्यातली मूळची, म्हणजे वैदिक कर्मकांडाच्या अखेरीस असलेली व वेदांचा अखेरचा वास्तविक भाग म्हणून अस्तित्वात आलेली वेदान्तरूप उपनिषदे कोणती, असा प्रश्न प्रारंभीच उत्पन्न होतो. डॉ. ड्यूसेनने या बाबतीत संशोधन करून ईश, केन, कठ, मुंडक, प्रश्न, तैत्तिरीय, ऐतरेय, कौषीतकी, छांदोग्य, बृहदारण्यक व माण्डूक्य ही अकरा आणि नारायण, श्वेताश्वतर व मैत्रायणीय अशी तीन मिळून एकंदर चौदा उपनिषदे मूळची म्हणून ठरविली आहेत. मॅक्समुल्लरने यातील माण्डूक्य व नारायण ही दोन सोडून बाकीची बारा मूळ ठरविली व त्यांचे भाषान्तर इंग्रजीत प्रसिद्ध

१७८. In an address before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (Parting advice to the Indians at the time of leaving India in 1893). Printed as a pamphlet, Bomby, 1893, and also contains in his 'Elements of Metaphysics,' English translation, P. 337, London, 1894.

केले. डॉ. ह्यूमने वरील यादीत नारायणोपनिषदाची भर घालून एकंदर तेरा उपनिषदांचे भाषान्तर 'The Thirteen Principal Upanishads' या ग्रंथाच्या रूपाने १९२१ साली प्रकाशित केले. दप्तरी यांनी व्यासकृत 'वेदान्तसूत्रा'त ज्यांचा निर्देश आहे तीच मूळची व खरी उपनिषदे असे ठरविले; आणि या प्रमाणानुसार, ईश, केन, कठ, मुंडक, प्रश्न, तैत्तिरीय, मांण्डूक्य, कौषीतकी, ऐतरेय, छांदोग्य व बृहदारण्यक ही अकरा उपनिषदे 'मूळ, जुनी, प्रमाणभूत व खरी' होत असे मानले. ही अकरा उपनिषदे सोडल्यास सध्या उपलब्ध असलेल्या एकशेआठ अधिक एकाहत्तर उपनिषदांपैकी बाकीची सर्व उपनिषदे, प्रामाण्याच्या दृष्टीने, त्यांना निरुपयोगी अतएव त्याज्य वाटतात. या अकरा उपनिषदांत, वेदान्तसूत्रात उल्लेखिलेल्या 'श्वेताश्वतर' या उपनिषदाला दप्तरींनी स्थान दिलेले नाही. कारण, 'वेदान्ते परमं गुह्यं पुराकल्पे प्रचोदितम्'[१७९] या श्वेताश्वतराच्या उपसंहारवाक्यात 'पुराकल्पे' म्हणजे प्राचीनकाळी 'वेदान्त' म्हणजे उपनिषदे सांगितली गेली, असे म्हटले आहे. यावरून, श्वेताश्वतर हे उपनिषद् मूळचे नव्हे असे दप्तरी म्हणतात. वास्तविक पाहता दप्तरींनी मूलभूत म्हणून गृहीत धरलेल्या उपनिषदांपैकी मांडुक्याचा निर्देश व्याससूत्रांत आहे असे निश्चयात्मक प्रमाणावरून म्हणता येत नाही. "तद्‌गुणसारत्वात्तु तद्‌व्यपदेशः प्राज्ञवत्" या वेदान्तसूत्रातील[१८०] 'प्राज्ञवत्' त्या शब्दावरून, श्रीव्यासांना माण्डूक्य माहित होते, असे दप्तरींनी म्हटले आहे.[१८१] पण हा केवळ युक्तिवाद होय. मानवी जीव हे जे सर्वश्रेष्ठ मूल्य दप्तरींनी मानले आहे, त्या जीवाच्या अवस्थांचीच मुख्य मीमांसा यात असल्यामुळे, आणि दप्तरींनी निष्कर्षिलेल्या उप-

१७९. श्वे० श्व०, ६।२२

१८०. २।३।२९.

१८१. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. ४

निषद्विचारांची वाढ यात पूर्णावस्थेला गेलेली असल्यामुळे दप्तरींना हे उपनिषद महत्त्वाचे वाटावे, हे मात्र स्वाभाविक आहे.

दप्तरींनी आपल्या उपनिषद्भाष्यात अवलंबिलेली उपनिषदांचा अर्थ करण्याची रीती सर्वस्वी नवीन, पूर्वीच्या कोणत्याच भाष्यकाराने न स्वीकारलेली अशी आहे. उपनिषदांच्या प्रामाण्याच्याही बाबतीत पूर्वाचार्य आणि दप्तरी यांच्यात मूलभूत मतभेद आहेत. म्हणजे उपनिषदांचे पूर्व-भाष्यकार आणि दप्तरी यांच्यातल्या मौलिक मतभेदाला अगदी मूळा-पासूनच सुरुवात होते. उपनिषदांसह वेद हे अनादिसिद्ध, नित्य किंवा ईश्वरनिर्मित आहेत,[१८२] "वेदशब्दे नित्यत्वमपि प्रत्येतव्यम्,"[१८३] आणि त्यामुळे ते स्वतःप्रमाण व पूर्णप्रमाण आहेत–मग ते मानवी बुद्धीस पटोत वा न पटोत–अशा श्रद्धेने शंकरादि आचार्य उपनिषदांच्या विवरणास प्रवर्तले आहेत. दप्तरींना मात्र ही अपौरुषेयत्ववादी पद्धती मूळातच मान्य नाही. उपनिषदांसह सर्व वेद हे पूर्णपणे मनुष्यकृतच आहेत अशी दप्तरींची भूमिका आहे. बुद्धिवाद हाच प्रामाण्य आणि अप्रामाण्य यांचा निकष होय; आणि या कसोटीवर जे उतरणार नाही ते काल्पनिकच मानले पाहिजे. असे काल्पनिक विषयही उपनिषदांत काही थोडेथोडके नाहीत; पण ते काल्पनिक असल्यामुळे अप्रमाण होत, असे दप्तरींचे म्हणणे आहे. म्हणजे दप्तरी उपनिषदांचे प्रामाण्य मर्यादित प्रमाणातच, आणि बुद्धीच्या कसोटीवर उतरेल तितकेच, मान्य करतात.

दप्तरींनी आपल्या या ग्रंथाला नावच मुळी "उपनिषदांचा वस्तु-निष्ठ आणि बुद्धिप्रत्ययक अर्थ" असे दिले आहे. 'वस्तुनिष्ठ' म्हणजे

१८२. शांकर ब्रह्मसूत्रभाष्य, १।१।३.
१८३. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, १।३।२९.

प्रत्यक्ष जे दिसते त्याशी जुळणारा; आणि 'बुद्धिप्रत्ययक' म्हणजे स्वतंत्रपणे विचार करणाऱ्या कोणत्याही मनुष्याच्या बुद्धीला प्रतीत होणारा ! यावर प्रश्न असा निर्माण होतो की, कोणत्याही मनुष्याच्या कां ? कारण सर्वांच्या बुद्धीचा निर्णय एकच येईल असे नाही. म्हणून कोणत्यातरी एकाच मनुष्याची बुद्धी प्रमाण मानली पाहिजे. आणि दप्तरी तर कोणत्याही मनुष्याची सूक्ष्म बुद्धी असे म्हणतात, हे कसे ? यावर प्रतिप्रश्न असा की, अमक्याचीच बुद्धी प्रमाण मानावी ह्याला तरी प्रमाण काय आहे ? शिवाय, स्वतंत्रपणे विचार करणाऱ्या सर्वांच्या बुद्धीचा निर्णय सामान्यत: एकसारखाच येतो. ह्याला उदाहरण गणितशास्त्राचे आहे. ह्या शास्त्रात मतभेद नाहीत; कारण ह्यात कोणीही परतंत्रपणे विचार करीत नाही. दप्तरी हे गणितज्ञ असल्यामुळे धर्मशास्त्राकडेही त्यांनी त्याच दृष्टीने पाहिले आहे. म्हणूनच, दप्तरी हे धर्मशास्त्राला कल्पनाप्रचुर असे अध्यात्मशास्त्र मानीत नाहीत, तर वस्तुनिष्ठ असे कर्तव्याकर्तव्यशास्त्र मानतात. अर्थात, स्वतंत्रपणे विचार करणारांमध्येही कधीकधी मतभेद उद्भवतात; पण ते बहुधा परस्परचर्चा केल्याने मिटतात. स्वतंत्र विचार करणारांचे परस्परचर्चेनंतरही मतैक्य झाले नाही तर ती गोष्ट असिद्ध समजावी; आणि स्वतंत्र विचार करणारांचे जीविषयी एकमत होईल तीच गोष्ट सिद्ध मानावी. पण, स्वतंत्रपणे विचार करणारांमध्ये मतभेदाचे प्रसंग कमी उद्भवतात, असे दप्तरींना वाटते. "दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभि:"[१८४] या कठोपनिषदातल्या वचनातही, अमक्याची सूक्ष्म बुद्धी असे म्हटलेले नाही, तर कोणाचीही सूक्ष्म बुद्धी असेच म्हटलेले आहे.—या सर्व कारणांमुळे, 'बुद्धिप्रत्ययक' या शब्दाचा 'स्वतंत्रपणे विचार करणाऱ्या कोणत्याही मनुष्याच्या बुद्धीला प्रतीत होणारा' असा अर्थ मी करतो.

---

१८४. कठ०, ३–१२.

उपनिषदे ही मानवप्रणीत आहेत, व निरनिराळ्या मनुष्यांनी भिन्न भिन्न काळी ती लिहिलेली आहेत, असे म्हटल्यावर उपनिषदांमध्ये परस्परात विरोध किंवा मतभेद संभवतात, हे ओघानेच प्राप्त होते. ते विरोध किंवा मतभेद जसे आहेत तसे स्वीकारूनच त्यांचा अर्थ लावला पाहिजे, त्यांच्यात विरोध नाहीच असे समजून त्यांची एकवाक्यता करणे अन्याय्य आहे, असे दप्तरी म्हणतात. जुन्या ग्रंथांचे अर्थ लावताना अवलंबिल्या जाणाऱ्या 'व्यवस्थिती' संबंधी पराशरस्मृतीवरील टीकेच्या प्रस्तावनेत सायणमाधवाचार्यांनीही "स्मृतिव्याख्यातृभिः सर्वैर्वचनानां व्यवस्थितिम्, ब्रुवाणैर्मन्दमतयो व्युत्पाद्यन्ते हि केवलम्"–[१८५] 'स्मृतीवर व्याख्यान करणाऱ्या निबंधकारांनी वचनांची जी व्यवस्था (एकवाक्यता) सांगितली असते तिने केवळ मंदबुद्धी मनुष्यांची कशीतरी समजूत मात्र ते करून देतात'–असेच मत व्यक्त केले आहे. उपनिषदांसह वेद हे ईश्वरप्रणीत मानल्यावर सर्व उपनिषदांचा कर्ता ईश्वरच ठरतो. त्यामुळे, म्हणजे एकच कर्ता मानल्यामुळे, सर्व उपनिषदांमध्ये ऐकमत्य व एकवाक्यताच असली पाहिजे असे मानावे लागते आणि ती एकवाक्यता सिद्ध करणे हेच भाष्यकाराचे प्रथम कर्तव्य होऊन बसते. शंकरादि पूर्वाचार्यांची अशीच समन्वयदृष्टी होती. त्यामुळे, निरनिराळ्या उपनिषदांत परस्परविरोधी वचने आढळली तर,–कधी पदरचे शब्द घालून, कधी शब्दांचे व्युत्पत्तिबाह्य व कालबाह्य अर्थ करून, कधी अयोग्य पदच्छेद करून, कधी संदर्भविच्छेद करून तर कधी काल्पनिक किंवा स्तुत्यर्थक वचनांचा शब्दशः अर्थ करून–उपनिषद्वचनांची 'व्यवस्था' लावण्यातच त्यांचे पुष्कळसे बुद्धिवैभव खर्च झाले. या बाबतीत दप्तरींचा दृष्टिकोणच मुळी

१८५. 'The Parāśhar Dharma Samhitā,' Vol. I Part I, (Bombay Sanskrit Series, No. XLVII, 1893), पृ. २७.

भिन्न आहे. शब्दांचा किंवा वाक्यांचा 'उपपन्न' म्हणजे बुद्धीस पटेल तोच अर्थ घ्यावा, स्वतंत्र बुद्धीच्या प्रकाशातच उपनिषदांचा अर्थ शोधावा, असे त्यांनी वारंवार आग्रहाने सांगितले आहे. "पदरचे शब्द न घालता व शब्दांचे योग्य अर्थ करून उपनिषदांचा समन्वय होत असेल तरच करावा. नाहीतर करू नये. अनेक अर्थ होत असतील तर बुद्धीस पटेल तो, म्हणजेच उपपन्न अर्थ घ्यावा. भाषा काव्यमय आहे असे समजून, परोक्षवाद उलगडून, अयथार्थ स्तुतीचा त्याग करून, योग्य प्रसंगी पाठ शुद्ध करून आणि अध्याहार मानून उपनिषदांचा अर्थ करावा. याप्रमाणे वस्तुस्थितीशी जुळेल असाच अर्थ करावा. केवळ मनोराज्य ज्यात आहे असा अर्थ करू नये" असे दप्तरी म्हणतात.[१८६]

या पद्धतीनुसार उपनिषदांचा अर्थ करताना दप्तरींनी काही नवीनच व स्वतंत्र असे पाठही सुचविले आहेत. उदाहरणार्थ, 'कौषीतकी उपनिषदा'त अ० १, खंड २ येथे "अपरपक्षे न प्रजनयति" असे वाक्य आहे. पण, त्याचा संदर्भाशी जुळेल असा अर्थ होत नाही. कारण पूर्वपक्षात, चंद्रलोकी जाणाऱ्या जीवांच्या प्राणांनी चंद्र वाढतो असे म्हटले आहे; अर्थात अपरपक्षात, त्याच्या उलट, म्हणजे त्याने घालवून दिलेल्या प्राणांमुळे, चंद्र क्षीण होतो असा अर्थ असला पाहिजे. संदर्भसंबद्ध असा हा अर्थ येण्याकरिता दप्तरींनी येथे "अपरपक्षेण प्रजनयति" असा पाठ घेतला आहे.[१८७] तसेच, त्याच्या पुढल्याच वाक्यात "यत्प्रत्याह" या प्रचलित पाठाऐवजी, तेथील संदर्भाला जुळेल व बुद्धीला पटेल असा "एनं न प्रत्याह" हा नवीनच पाठ त्यांनी सुचविला आहे.[१८८] दप्तरींच्या वरील

१८६. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. १४-१५.

१८७. उपनिषदर्थव्याख्या (पूर्वार्ध), पृ. ३००.

१८८. औ० जी०, पृ. १४.

परिच्छेदात उद्‌धृत केलेल्या वाक्यात 'अध्याहार मानून' (उपनिषदांचा अर्थ करावा) असे शब्द आहेत. 'अध्याहार मानणे' म्हणजे पदरचे शब्द घालणे. "पदरचे शब्द घालणे चूक आहे" असे दप्तरी वारंवार म्हणत असतांना 'अध्याहार मानावा' असे ते कां म्हणतात, असा प्रश्न येथे उपस्थित होतो. त्याचे उत्तर असे की, मूळ वाक्याचा पदरच्या शब्दाशिवाय अर्थ होत असूनही, दोन उपनिषदांमधील विरोध टाळण्या-करिता पदरचे शब्द घालणे वेगळे, आणि कोणताच अर्थ होत नाही म्हणून, निरुपायास्तव, पदरचे शब्द घालणे वेगळे! वाक्याचा कोणताच अर्थ होत नसेल तरच अध्याहार मानावा किंवा पदरचे शब्द घालावे, असे दप्तरींना म्हणावयाचे आहे. पदरचे शब्द कोणते घालावे आणि त्यांस प्रमाण काय, असा प्रश्न लगेच निर्माण होतो. त्यावर दप्तरींचे उत्तर असे की, "वस्तुस्थितीस जुळणारा अर्थ होईल असाच अध्याहार मानावा."[१८९] सारांश, शब्दप्रामाण्यनिष्ठ समन्वयवादी दृष्टिकोण पूर्णपणे झुगारून, केवळ वस्तुनिष्ठ बुद्धिवादी पद्धतीने केलेला औपनिषदिक अर्थाचा अभिनव आविष्कार, असेच दप्तरींच्या या उपनिषद्‌भाष्याचे वर्णन केले पाहिजे.

अतिशय बुद्धिवादी पद्धतीने विचार करूनही दप्तरींनी उदनिषदां-तील विचारातून एक विधायक व कर्तव्यप्रेरक असे तत्त्वज्ञान सिद्ध केले आहे. केवलबुद्धिवादाचा स्वीकार केल्यावर प्राचीन धर्मग्रंथ हे खुळचट, भोळसट व निरर्थक वाटू लागतात, आणि या वाटण्याचा अतिरेक म्हणूनच की काय, "त्रयो वेदस्य कर्तारो भण्डधूर्तनिशाचरा:"[१९०] अशा

---

१८९. औ० जी०, पृ. १३.

१९०. सर्वदर्शनसंग्रह; चार्वाकदर्शन.

प्रकारची पाखंड मतेही निर्माण होतात. त्यामुळे, आत्यंतिक बुद्धिवादी व वस्तुनिष्ठ विचारपद्धती अवलंबिल्यावर यातून उपनिषदांच्या अध्यात्मनिष्ठ विचारांचे केवळ खंडनच निष्पन्न होणार, अशीच कुणाचीही स्वाभाविक समजूत होते. उपनिषदे ही मनुष्याची बुद्धिकार्ये मानणारी, परलोकवाद खोटा ठरवणारी आणि वस्तुनिष्ठा व बुद्धिवाद यांच्या कसोटीस उतरेल तेच तत्त्व स्वीकारणारी ही विचारसरणी उपनिषदांच्या कर्तृकत्वाची, तत्त्वज्ञानाची व आदेशाची तार्किक चिरफाड करून, त्यांना निर्मूल, काल्पनिक व भ्रान्त ठरविणार असेच कुणालाही वाटेल. पण, दप्तरींनी याही समजुतीला जोराचा धक्का दिला आहे. शंकरादि पूर्वाचार्यांनी दृढमूल केलेले उपनिषदांचे अध्यात्मनिष्ठ अधिष्ठान छिन्नविछिन्न करूनही, उपनिषदे ही निर्मूल किंवा भ्रान्त आहेत, असे दप्तरी म्हणत नाहीत. उलट, उपनिषदे ही मानवाला इहलोकीच उच्चतम आनंद प्राप्त करून देण्याकरिता कर्तव्योन्मुख करण्यासाठीच निर्माण झालेली आहेत असा मोठा श्रेयस्कर, उद्‌बोधक व कर्तव्यप्रेरक संदेश त्यांनी दिला आहे.

दप्तरींना प्रतीत झालेला उपनिषदांचा विषय कोणता हे एका शब्दात सांगायचे झाले तर 'आनंद' असे सांगता येईल. उपनिषदांचा विषय 'आनंदप्राप्ती' हाच आहे, असे दप्तरींनी निरनिराळ्या उपनिषदांतील वचनांवरून सिद्ध केले आहे. आनंदप्राप्तीकरिता काय केले पाहिजे हे सांगण्याकरिताच उपनिषदे प्रवृत्त झालेली आहेत. आणि म्हणूनच, मनुष्याने जिवंत असेपर्यंत स्वतःच्या व सर्वांच्या अत्यानंदप्राप्तीकरिता किंवा दुःखविनाशाकरिता काय करावे याविषयी अकराही उपनिषदांचे आश्चर्यकारक मतैक्य दिसून येते, असे दप्तरी म्हणतात. उपनिषदांमध्ये परस्परविरोध व मतभेदही काही थोडेथोडके नाहीत. पण ते सर्व परलोकाविषयी, किंवा मनुष्याच्या मरणोत्तर स्थितीविषयी आहेत.

आणि ते साहजिकही आहे. कारण, मरणोत्तर स्थितीविषयी मनुष्य कल्पनेशिवाय दुसरे काय करू शकणार ? मरणोत्तर स्थिती हा प्रांत बुद्धीला अगम्य असल्यामुळे त्याविषयी केवळ कल्पनातरंग उत्पन्न करणे एवढेच फक्त मनुष्याच्या हातात उरते. अर्थात, उपनिषदांत जे परस्पर-विरोध व मतभेद आढळतात ते–कल्पनेच्या भिन्नत्वामुळे म्हणा, वैचित्र्या-मुळे म्हणा, किंवा विविधत्वामुळे म्हणा–मनुष्याच्या मरणोत्तर स्थिती-विषयीच आहेत. मनुष्याचे प्राप्तव्य कोणते व त्याकरिता मनुष्याने काय करावे याविषयी मात्र, स्वतंत्रपणे विचार करणाऱ्या सर्व उपनिषदांत मतैक्यच दिसून येते.

अतिशय नवीन व बुद्धिवादी पद्धतीने दप्तरींनी उपनिषदांचा जो अर्थ काढला तो थोडक्यात पुढीलप्रमाणे सांगतो येतो–जगाचे आदिकारण जे ब्रह्म त्याचा विकास होऊनच जीव बनला. ब्रह्माच्या ठिकाणी आभास होऊन जीव बनला असे उपनिषदांत सांगितलेले नाही. जीवावस्थेतच आनंदाचा अनुभव येऊ शकतो. म्हणून, जीवस्थितीत आनंदाचा अनुभव कसा येईल ह्या प्रश्नाचे उत्तर देण्याकरिताच उपनिषदे लिहिली गेली. कोळसा व हिरा यांतील वस्तू एकच, पण कोळशाचा विकास होऊनच हिरा बनतो; त्याप्रमाण ब्रह्म व जीव यांतील वस्तू एकच, आणि ब्रह्माचा विकास होऊनच जीव बनला. ह्या जीवरूपी हिऱ्याला घासून व पैलू पाडून अधिक तेजस्वी कसे करावे हाच उपनिषदांपुढील प्रश्न आहे. जीवस्थितीचा पूर्णपणे उपभोग घ्यावा व पूर्ण आनंद भोगावा, हेच उपनिषदांचे सांगणे आहे. सुखदुःखसंभवरूपी निकषावर घासूनच उपनिषदांनी आपल्या अद्वैत-सिद्धांताची परीक्षा केली व तोच मान्य ठरविला. हे सुख किंवा हा पूर्ण आनंद भोगण्याचा उपायही उपनिषदांनी सांगितला आहे. तो असा की, आपणच सर्व जीवांमध्ये आहो असे मानून सर्वांच्या आनंदाकरिता मरेपर्यंत कर्म करावे, म्हणजे ज्ञानकर्मसमुच्चय साधावा.

ब्रह्मरूपी कलिका विकसित होऊन त्याचे सुवासिक आणि मोहक फूल जीवरूपाने या पृथ्वीतलावर उत्पन्न झाले, असे दप्तरी म्हणतात. सर्वांच्या शरीरातील जीवालाच ब्रह्म समजून त्याचीच जो उपासना करतो, म्हणजेच समबुद्धीने सर्व जीवांच्या हितासाठीच जो कर्म करीत राहतो त्यालाच खरा आनंद, खरे सुख मिळते. हेच मनुष्याचे कर्तव्य (aim, object) आहे. ते पार पाडणारा 'याचि देही,याचि डोळा' 'अमृतत्वा'-चा म्हणजे आत्यंतिक आनंदाचा अनुभव घेतो. या आत्यंतिक आनंदाची, जीवस्थितीतल्या या मोक्षाची–जीवन्मुक्तीची–प्राप्ती हाच दप्तरींच्या मते उपनिषदांचा विषय आहे.

व्यासकृत ब्रह्मसूत्रातील "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' या पहिल्याच सूत्रात उपनिषदांचा विषय 'ब्रह्म' आहे असे म्हटले आहे; आणि पुढील सूत्रातच ब्रह्माची व्याख्या "जन्माद्यस्य यत:"–'ज्यापासून जगाची उत्पत्ती, स्थिती, लय होतात ते'–अशी केली आहे. यावरून जगाची उत्पत्ती, स्थिती आणि लय हाच उपनिषदांचा विषय, असे पूर्वाचार्यांनी ठरविले आहे; आणि विश्वोत्पत्तिस्थितिलयाची मीमांसा करणारे शास्त्र असे मानूनच उपनिषदांचा विचार केलेला आहे. पूर्वाचार्यांनी निरपवाद म्हणून मान्य केलेला हा सिद्धांतच मुळी दप्तरींनी आक्षेपार्ह ठरविला आहे; आणि आनंदप्राप्तीस साधनीभूत होणारे ब्रह्म हाच उपनिषदांचा विषय आहे असे सिद्ध केले आहे. जगाच्या उत्पत्तीस, स्थितीस आणि लयास कारणीभूत होणारे ब्रह्म हा उपनिषदांचा विषय आहे असे म्हणणे निराळे, आणि आनंदप्राप्तीस साधनीभूत असलेले ब्रह्म हा उपनिषदांचा विषय आहे असे म्हणणे निराळे! या दोनही गोष्टी एकच नव्हेत. त्या भिन्न आहेत. पहिलीत ब्रह्म हेच आत्यंतिक सत्य मानलेले आहे, तर दुसरीत आनंद-प्राप्ती हेच सर्वश्रेष्ठ प्राप्तव्य, व ब्रह्म हे त्या प्राप्तव्याचे साधन मानलेले आहे. पहिलीत ब्रह्म हेच परमसत्य, तर दुसरीत मानवाचे अन्तिम

हित, म्हणजे आत्यंतिक सुखोपलब्धी हेच सर्वश्रेष्ठ सत्य, आणि ब्रह्म हे त्याला केवळ उपोद्वलक, अशी कल्पना आहे. पहिलीत सर्व विचार जगदुत्पत्ती करणाऱ्या अलौकिक ब्रह्माविषयी, व ब्रह्माच्या अपेक्षेनेच, करावा लागतो तर दुसरीत इहलोकातील मानवी जीव हेच सर्वश्रेष्ठ मूल्य असल्यामुळे, तोच सर्व विचाराचे केन्द्रस्थान ठरतो. या दोन दृष्टींत जमीन-अस्मानचा फरक आहे.

याविषयी दप्तरी म्हणतात, "ब्रह्म कसे आहे, त्यापासून जग कसे उत्पन्न झाले, ब्रह्माचा परिणाम होऊन जीव उत्पन्न झाले किंवा ब्रह्माच्या ठिकाणी विवर्त होऊन जीव उत्पन्न झाले, ब्रह्म सचेतन आहे किंवा अचेतन आहे, जीव अनेक आहेत किंवा सर्व जीव एकच आहेत, जीव व ब्रह्म एकच की निरनिराळे, जीवास पुनर्जन्म आहे की नाही इत्यादि प्रश्नांचा विचार किंवा निर्णय यथार्थतेच्या दृष्टीने पहिल्या प्रकारच्या शास्त्रात केला पाहिजे. अर्थात् तो आत्यंतिक सत्याच्या दृष्टीने केला पाहिजे. याउलट दुसऱ्या प्रकारच्या शास्त्रात जग जसे दिसते तसे ग्रहण करून जीवाला आत्यंतिक आनंदाची प्राप्ती कशी होईल हाच प्रश्न सोडवावयाचा आहे. त्यामुळे दुसऱ्या प्रकारच्या शास्त्रात वर सांगितलेले कित्येक प्रश्न सोडविण्याची गरजही असणार नाही. ज्या कल्पना प्रत्यक्ष आनंदास कारणीभूत होतात त्या ग्राह्य* व सत्य*, अशीच या शास्त्राची सत्यासत्यनिर्णयाची कसोटी राहील. पहिल्या प्रकारच्या शास्त्रास जगदुत्पत्ति-

---

* येथे मूळात "अग्राह्य" व "असत्य" असे शब्द छापलेले आहेत. पण, तो मुद्रणप्रमाद होय. दप्तरींना येथे "ग्राह्य" व "सत्य" हेच शब्द अभिप्रेत आहेत यात शंका नाही. कारण, असे मानल्यानेच दप्तरींच्या विचारसरणीस जुळेल असा अर्थ निघतो. इंग्रजीतही "acceptable and true" हेच शब्द आहेत (पहा–'The Rationalistic and Realistic Interpretation of the Upanishads', P. 27).

शास्त्र (Cosmogony) व अध्यात्मशास्त्र (Metaphysics) असे नाव द्यावे लागेल, तर दुसऱ्या प्रकारच्या शास्त्रास कर्तव्याकर्तव्य-शास्त्र (Ethics) असे नाव द्यावे लागेल."[१९१] म्हणजे पूर्वाचार्यांनी उपनिषदे हे वस्तुतत्त्वज्ञान सांगणारे शास्त्र मानले आहे तर दप्तरी ते कर्तव्याकर्तव्यशास्त्र मानतात, असा पूर्वाचार्य आणि दप्तरी यांच्यात पायाभूत मतभेद आहे.

येथे एक लक्षात ठेवले पाहिजे ते हे की, जीवाचे परमसुखरूप हित सांगणे व ते हित कसे होईल याचे मार्गदर्शन करणे हा उपनिषदांचा उद्देश आहे, हे शंकरादि सर्व पूर्वाचार्यांनाही मान्य होते. परमार्थ वस्तूचे किंवा आत्यंतिक सत्याचे ज्ञान झाल्यानेच संसारदुःख सरते असा सर्व पूर्वाचार्यांचा सिद्धान्त आहे. ब्रह्मजिज्ञासेला सूत्रकार व भाष्यकार महत्त्व देतात आणि ब्रह्म हाच उपनिषदांचा मुख्य विषय होय असे प्रतिपादन करतात हे खरे; पण, ते, ब्रह्मज्ञानाने सर्वदुःखनाशरूप मोक्ष प्राप्त होतो म्हणूनच ![१९२] "पुरुषार्थोऽतः शब्दादिति बादरायणः" या सूत्रात, उपनिषदांचा विषय 'पुरुषार्थ' म्हणजे अत्यानंदप्राप्ती हा आहे असे श्रीव्यासांनी म्हटले आहे,[१९३] आणि "अस्यानर्थहेतोः प्रहाणाय. . . .सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते"[१९४]–'या अनर्थकारकाचा विनाश व्हावा म्हणून सर्व वेदान्त सुरू होतात'–असे श्रीशंकराचार्यही म्हणतात. अर्थात, पूर्वाचार्यांच्याही दृष्टीने, उपनिषदांचा मुख्य विषय आनंदप्राप्ती किंवा दुःखविनाश हाच ठरतो. 'ब्रह्मजिज्ञासा' ही केवळ जिज्ञासातृप्तीकरिता सूत्रकारांनी सांगितलेली नाही, तर आनंद-

१९१. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. २०.

१९२. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा 'उपनिषदांचे अभिनव भाष्य' हा लेख पहा. (नवभारत, जानेवारी १९५८).

१९३. औ० जी०, पृ. १९.

१९४. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, प्रस्तावना.

प्राप्ती या प्रयोजनाकरिताच ती सांगितलेली आहे. म्हणजे आनंदप्राप्ती हाच उपनिषदांचा विषय होय, असे दप्तरींप्रमाणेच पूर्वाचार्यांचेही मत होते, हे स्पष्ट दिसते. मग पूर्वाचार्य आणि दप्तरी यांच्यात मतभेद कुठे आहे ?–

मतभेदाचा मुख्य मुद्दा असा की, पूर्वाचार्य या आनंदाचा विचार 'अप्रमेय' ब्रह्माच्या अपेक्षेने करतात तर दप्तरी तो पूर्णपणे मानवाच्या प्रत्यक्षानुभवाच्या दृष्टीने करतात. पहिलीत आनंदाच्या कल्पनेशिवाय दुसरे काहीच हाती लागत नाही तर दुसरीत आनंदाचा प्रत्यक्ष अनुभव हाच प्रमाण ठरतो. ब्रह्माचे स्वरूप आणि त्याचा विश्वाशी असलेला संबंध यांना अत्यंतिक सत्य मानून त्यासंबंधी विचार करण्यावरच उपनिषदांचा सर्व भर आहे असे पूर्वाचार्य मानतात, तर दप्तरींचा सर्व भर इहलोकातील मानवी जीवाच्या प्रत्यक्ष सुखानुभवाच्या दृष्टीनेच उपनिषदांचा विचार करण्यावर आहे. दप्तरींच्या मते ब्रह्म व जगत् यांच्या सत्यस्वरूपासंबंधी विचार किंवा निर्णय यथार्थतेच्या दृष्टीने करता येणे शक्य नाही. कारण, हे विषय मानवी बुद्धीच्या, व अर्थात उपनिषदे मानवबुद्धिनिर्मित असल्यामुळे उपनिषदांच्याही, आटोक्याबाहेरचे आहेत. कल्पनातरंग निर्माण करणे याशिवाय या बाबतीत मनुष्य काहीच करू शकत नाही. अर्थात येथे हेही लक्ष्यात घेतले पाहिजे की, ब्रह्मच जीवरूपाने शरीरात प्रवेश करते झाले हा जो दप्तरींचा सिद्धान्त आहे, तीही केवळ एक कल्पनाच आहे. बुद्धीला जास्तीत जास्त पटणारी व वस्तुस्थितीशी अधिकाधिक जुळणारी अशी ही कल्पना असल्यामुळे दप्तरी तिला बुद्धि-गम्य मानतात, हा भाग वेगळा !

"ज्या कल्पना प्रत्यक्ष आनंदास कारणीभूत होतात त्या ग्राह्य व सत्य, अशीच या शास्त्राची सत्यासत्यनिर्णयाची कसोटी राहील," [१९५]

१९५. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. २०

"यांत द्वैत किंवा नानात्व हे सुखदु:खसंभवरूपी निकषावर घासून खोटे ठरविले आहे"[१९६] असे दप्तरी म्हणतात. यावरून, सत्यासत्याची व द्वैताद्वैताची उपनिषदांतील कसोटी सुखदु:खसंभव आहे, असे दप्तरींचे मत दिसते. त्यांच्या मताप्रमाणे द्वैत किंवा नानात्व हे दु:खकारक ठरत असेल, आणि एकादश उपनिषदांत याला भरपूर आधारही असतील. पण, तेवढयावरून ते 'असत्य' आहे असे कसे म्हणता येईल ? शिवाय, दु:ख ही अनुभवसिद्ध गोष्ट असल्यामुळे ती सत्यच ठरते. सुख हे मनुष्याला हवे असते म्हणून ते इष्ट, व दु:ख हे अनिष्ट असे म्हणता येईल; व त्यामुळे सुख ही इष्टत्वाची आणि दु:ख ही अनिष्टत्वाची कसोटी असे म्हणणे सुसंगत ठरेल. पण ती सत्यासत्याची कसोटी कशी म्हणता येईल ? काव्यकल्पनांनी आनंद होतो व प्रिय व्यक्तीच्या मरणाने दु:ख होते म्हणून काव्यकल्पना सत्य व प्रिय व्यक्तीचा मृत्यू असत्य असे म्हणता येईल काय ?

पूर्वाचार्य आणि दप्तरी यांची ब्रह्म व जीव यांच्याकडे पाहण्याची दृष्टीच आमूलाग्र भिन्न असल्यामुळे पूर्वाचार्यांनी उपनिषदांतून जी ब्रह्मविद्या किंवा जे वस्तुतत्वज्ञान सिद्ध केले आहे, त्याहून दप्तरींनी निष्कर्षिलेला औपनिषदिक तत्त्वविचार हा स्वाभाविकच भिन्न आणि अभिनव आहे. ब्रह्म म्हणजे काय, ईश्वर म्हणजे काय, जीव म्हणजे काय, त्यांचे स्वरूप काय, त्यांचा परस्परसंबंध काय, इत्यादि प्रश्नांनी उद्युक्त होणाऱ्या चिंतनाला दप्तरींनी अत्यंत गौण स्थान दिले आहे. पूर्वाचार्य ब्रह्म म्हणजे विश्वातील परमार्थ वस्तू किंवा संपूर्ण सत्य हेच उपनिषदांतील परमश्रेष्ठ मूल्य मानतात, तर दप्तरी जीवालाच सर्वश्रेष्ठ मूल्याचा अग्रमान देतात. तथापि, ते जीव हा ब्रह्माहून मूलत: वेगळा मानीत नसल्यामुळे त्यांना,

१९६. औ० जी०, पृ. २१

जीवाच्या अपेक्षेने व सृष्टीच्या अनुषंगाने, ब्रह्माचा विचार करावाच लागलेला आहे, आणि उपनिषदांतील 'जगदुत्पत्ति अध्यात्म'ही उलगडून दाखवावे लागले आहे. अर्थात, या अध्यात्मदर्शनाला त्यांनी गौण मानलेले आहे, किंवा उपनिषदांना कर्तव्याकर्तव्यशास्त्र (Ethics) असे ते जे मानतात त्याचा एक अंगभूत भाग एवढ्याच दृष्टीने त्यांनी ते स्वीकारले आहे; आणि तेही, कल्पनांची बौद्धिक संगती स्वीकारूनच,–या दोन गोष्टी मात्र विसरता कामा नये.

या बाबतीत त्यांचे विवेचन असे की, कर्तव्याकर्तव्यशास्त्रात ज्याला आनंदप्राप्ती करून द्यावयाची आहे तो जीव ही एक वस्तू आहे म्हणजे तो खरा आहे असे मानले पाहिजे. तो कसा निर्माण झाला किंवा त्याचे व मूल ब्रह्माचे स्वरूप–संबंध काय आहेत इत्यादि मनुष्यबुद्धीला अगम्य असलेल्या गोष्टींची चर्चा व चिकित्सा करण्याची काहीच आवश्यकता नाही. तथापि, त्यातल्यात्यात बुद्धिगम्य मीमांसा अशी की, जीवाला कर्तव्याकर्तव्याचे नियम सांगताना हे जग नियमबद्धपणे चालले आहे, असे मानले पाहिजे. आणि, ते नियमबद्धपणे चाललेले आहे, असे प्रत्यक्ष दिसतेही ! अर्थात, या जगाचे नियमन व्यवस्थितपणे करणारी कोणती तरी शक्ती आहे हे बुद्धीनेही सिद्ध होते. या शक्तीलाच 'ईश्वर' म्हणतात. ती एकच आहे हेही बुद्धीला प्रतीत होते. म्हणजे हे जग–ज्यात ईश्वर व जीव या दोहोंचाही अंतर्भाव होतो–एकाच आदिकारणापासून निष्पन्न झालेले आहे असे दिसते. हे आदिकारणही एकच असले पाहिजे. कारण त्याशिवाय जगात सर्वत्र नियमांची जी एकवाक्यता दिसते, किंवा जगाच्या भिन्न भिन्न भागात त्या नियमांशी जे सहकार्य दिसते, त्याची उपपत्ती लागणार नाही. म्हणून जीव, ईश्वर व ते आदिकारण–म्हणजे ज्याला उपनिषदात 'ब्रह्म' व 'सत्' म्हटले आहे ते–तत्त्वत: एकच असले पाहिजे. अर्थात ते आदिकारणच सृष्टीत–म्हणजे जीवरूपाने शरीरात, व

जीवास जे विश्वरूपाने दिसते त्या मूर्तिमान् जगात-प्रवेश करते झाले, असे मानले पाहिजे.

ब्रह्माच्या मूळ स्वरूपाबद्दल सर्व पूर्वाचार्य आणि दप्तरी यांच्यात अत्यंत मूलभूत असा मतभेद आहे. ब्रह्म हे सर्व विश्वाचे उपादानकारण व निमित्तकारण आहे; इतकेच नव्हे तर ते सृष्टिरचनेचा संकल्प करणारे, इच्छाशाली व सर्वज्ञ आहे असे सर्व पूर्वाचार्य मानतात. कुंभकार जसा कुंभ निर्माण करतो किंवा मूर्तिकार जसा मूर्ती निर्माण करतो, त्याप्रमाणेच ब्रह्महीी हेतुपूर्वक सृष्टीची उत्पत्ती, स्थिती आणि संहार करते असे पूर्वाचार्यांचे ऐकमत्य आहे. "तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेयेति"–[१९७], 'त्याने विचार केला की, मी बहु व्हावे, मी प्रजा उत्पन्न करावी', "स ईक्षते...सृजा इति",[१९८] "स ईक्षांचक्रे—"[१९९] इत्यादि वचनांवरून, ब्रह्माने 'ईक्षण'पूर्वक म्हणजे विचारपूर्वक जग निर्माण केले, असे उपनिषदांचे मत दिसते. यावरून ब्रह्मपरिणामवाद तर दिसतोच, आणि त्याबरोबरच, सर्वज्ञकारणवादही सिद्ध होतो. ब्रह्म हे सर्व जगाचे उपादानकारण, निमित्तकारण आणि नियामक आहे हे दप्तरींनाही मान्य आहे. पण ते ज्ञानी, विचारशाली व सर्वज्ञ आहे हे मात्र त्यांना मुळीच मान्य नाही. द्वैतोत्पत्तीपूर्वी म्हणजे जीवावस्थेपूर्वी ब्रह्म हे निद्रास्थितीत होते; आणि या अवस्थेत ते विचार करूच शकत नाही; अर्थात ब्रह्म हे सर्वज्ञ असूच शकत नाही, इतकेच नव्हे तर त्याला स्वतःचे व इतरांचे भानही राहत नाही, असा दप्तरींचा सिद्धान्त आहे. मग 'ऐक्षत', 'इक्षत',

१९७. छांदोग्य०, ६।२।३.

१९८. ऐतरेय, ४।३.

१९९. प्रश्न०, ६।३.

'इक्षांचक्रे' इत्यादि शब्दांत उपनिषदांनी ब्रह्माचे जे 'ईक्षण' सांगितलेले आहे, त्याचा अर्थ काय करावयाचा ?--दप्तरींनी, या सर्व वचनांतील 'ईक्षण' हे गौणार्थाने आलेले आहे, मुख्यार्थाने नव्हे, असे प्रतिपादन केले आहे; व त्यांचा काव्यरूप अर्थ लावला आहे. 'ऐक्षत' असे गौणार्थाने तरी म्हणण्याचे कारण काय ?--यावर दप्तरींचे उत्तर असे की, "बुद्धीने विचार करून रचना करावी तशी या जगाची रचना दिसते, म्हणून ब्रह्माने विचार केला आहे असे गौणार्थाने म्हटले आहे."[२००] सारांश, जगाचे उपादानकारण व निमित्तकारण असलेले ब्रह्म हे सृष्टि-रचनेचा संकल्प करणारे, विचारपूर्वक जगाची उत्पत्ती करणारे व सर्वज्ञ, हा जो पूर्वाचार्यांचा सर्वमान्य सिद्धान्त, तोच मुळी दप्तरींनी अमान्य व अग्राह्य केला आहे आणि त्यांची ब्रह्मसर्वज्ञवादाची उपपत्ती समूळ खोडून काढली आहे.

ब्रह्म हे जसे सर्वज्ञ नाही, तसेच ते आनंदरूपही नाही, असे दप्तरी म्हणतात. निद्रावस्था व ब्रह्मावस्था सारख्याच असे त्यांनी उपनिषदां-वरून ठरविले आहे. निद्रावस्थेत दुःख नसते एवढे निश्चित ! पण त्यावरून, ही अवस्था आनंदमय आहे असे मात्र म्हणता येत नाही. कारण, या अवस्थेत असलेल्या दुःखाभावाचे म्हणा, किंवा 'ब्रह्मानंदे योगानंदः'—म्हणजे निद्रेत दुःख नसते तेव्हा बाकी सुखच राहते— हे 'पंचदशी'कारांचे म्हणणे क्षणभर मान्य केले तरी त्या सुखाचे म्हणा, ज्ञान मनुष्याला नसते. म्हणून, जाणीवयुक्त किंवा जागृतीतील आनंद हाच खरा आनंद ठरतो. अर्थात, निद्रासदृश असलेली ब्रह्मावस्था, म्हणजे ब्रह्माची मूळ अद्वैतावस्था, ही आनंदावस्था आहे, असे म्हणता येत नाही. उपनिषदां-मध्ये अद्वैतब्रह्मावस्थेला आनंद असे कुठेच म्हटलेले नाही. बृहदारण्यातील

२००. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. ७१.

" विज्ञानमानन्दं ब्रह्म "[२०१] याचा अर्थ 'ब्रह्म स्वतः आनंद आहे' असा नसून, " ब्रह्मवेत्त्या जिवंत माणसास ब्रह्म विज्ञानरूपी म्हणजे जागृतीतील आनंद देते " असा दप्तरींनी केला आहे. " स वै नैव रेमे तस्मादेकाकी न रमते स द्वितीयमैच्छत्--"[२०२] या बृहदारण्यकातील वचनातही, अव्यक्त ब्रह्मास आनंद नाही (न रेमे) असे स्पष्ट म्हटले आहे. तैत्तिरीयातील " आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् न बिभेति कुतश्चन "[२०३] यातही 'ब्रह्माचा आनंद' असाच अर्थ आहे. तत्पूर्वीच्या अनुवाकात " ब्रह्मणः आनन्दः "[२०४] असे स्पष्ट म्हटलेलेही आहे. " आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात् "[२०५] या भृगुवल्लीतील वचनाचाही अर्थ, पूर्वसंदर्भावरून, 'आनंद ब्रह्म आहे' असाच केला पाहिजे. अर्थात, " ब्रह्म आनंद आहे " हा उपनिषदांचा सिद्धान्त नसून, " आनंद ब्रह्म आहे " हाच उपनिषदांचा सिद्धान्त आहे, असे दप्तरी म्हणतात.[२०६] आनंद ब्रह्म आहे असे म्हणण्याचे कारण, आनंद ही ब्रह्माचीच स्पृहणीय अवस्था आहे, हे होय. ही आनंदावस्था प्राप्त करून घेण्याकरिता मूलब्रह्माला जीवरूप धारण करावे लागते; म्हणजे अद्वैत-ब्रह्माला द्वैतावस्था स्वीकारावी लागते. जीवरूप धारण न करता, म्हणजे मूळच्या अवस्थेत, अर्थात निद्रावस्थेत, ब्रह्म हे आनंदरूप नाही.

ब्रह्म आणि जीव यांच्या परस्परसंबंधाबद्दलही पूर्वीचे आचार्य, विशेषतः श्रीशंकराचार्य आणि दप्तरी यांच्यात मौलिक मतभेद आहेत.

२०१. बृहदारण्यक, ३।९।२८.
२०२. १।४।३.
२०३. तैत्तिरीय, २।९.
२०४. तैत्तिरीय, २।८.
२०५. तैत्तिरीय, ३।६.
२०६. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. ५६.

शंकराचार्य हे ब्रह्माचा विवर्त किंवा आभास होऊन जीव बनला असे मानतात, तर दप्तरी हे जीव हा ब्रह्माचा विकास किंवा आविर्भाव होय, असे मानतात. विवर्त म्हणजे उपादानकारणाच्या सत्तेहून असम व विषम सत्तेने युक्त असे कार्य ! मायावादानुसार मूलब्रह्म हे सत्, चित् व आनंद-स्वरूप आहे. पण, हे ब्रह्म शरीरामध्ये प्रविष्ट होत असताना अविद्येने युक्त होत असल्यामुळे, ब्रह्म आणि जीव मूलत: एकच असले तरी, त्यांच्या सत्तेत व स्वरूपात फरक पडतो. म्हणजे जीवाच्या ठिकाणी वस्तुत: ब्रह्माचेच गुणधर्म असतात, पण अविद्येने ते झाकलेले असतात. अर्थात परमार्थसत्य असलेले निर्गुण ब्रह्म–परमात्मा–आणि व्यावहारिक सत्य असलेले सगुण ब्रह्म–जीवात्मा–यांच्यात हा जो फरक पडतो, तो अविद्येमुळे ! व्यावहारिक (the Relative) व प्रातिभासिक (the Imaginary) सत्तेतील पदार्थ त्या त्या अवस्थेत जरी खरे असले तरी, पारमार्थिक (the Absolute) सत्याच्या दृष्टीने ते अनित्य किंवा असत्य ठरतात. जागृती, स्वप्न आणि सुषुप्ती या पिंडाच्या अवस्थांवरूनच ब्रह्मांडाच्याही व्यावहारिक, प्रातिभासिक आणि पारमार्थिक या अवस्थांची कल्पना करण्यात आलेली आहे, असेही म्हणता येईल. मांडूक्योपनिषदात आत्म्याला अक्षराच्या दृष्टीने "ॐ" म्हटलेले असून 'अ', 'उ', 'म्' या ॐच्या ज्या तीन मात्रा सांगितलेल्या आहेत त्या अनुक्रमे जागृती, स्वप्न व सुषुप्ती या तीन अवस्थाच होत.[२०७] ब्रह्म आणि जीव हे मूलत: एकच असले तरी त्यांच्या स्वरूपात फरक कां पडतो याची मीमांसा करताना शंकराचार्यांनी मायावाद, विवर्तवाद किंवा अध्यासवाद प्रतिपादन केला आहे. मायावाद किंवा मायाद्वैतमत हे शंकराचार्यांपूर्वी बीजरूपाने अस्तित्वात असले व गौडपादाचार्यांनी ते उचलून धरलेले असले तरी शंकराचार्यांनीच उपनिषदे, भगवद्गीता व

२०७. मांडूक्य०, ८ ते ११.

बादरायणसूत्रे यांच्यावर भाष्य लिहून ते खंबीर पायावर उभे केले. आणि एक तत्त्वज्ञान या स्वरूपात ते लोकांपुढे प्रथमच मांडले, यात शंका नाही. “ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः” या श्लोकार्धात मायावादाचे सगळे स्वरूप ग्रथित झालेले आहे.

दप्तरींना अद्वैत मान्य आहे, पण विवर्तवाद मुळीच मान्य नाही. मूळ उपादानकारण ब्रह्माच्या स्वरूपाबद्दल—त्याच्या विचारक्षमतेबद्दल, सर्वज्ञतेबद्दल व आनंदमयत्वाबद्दल किंबहुना, त्याला बुद्धी आहे याबद्दलही, दप्तरींनी सर्व पूर्वाचार्यांपेक्षा वेगळे मत प्रतिपादन केले असल्याचे मागे दाखविलेच आहे. विवर्तवादाबद्दलही दप्तरींनी असे प्रतिपादन केले आहे की, ब्रह्माचा विवर्त होऊन जीव अस्तित्वात आला असे उपनिषदांवरून मुळीच दिसत नाही. ‘तैत्तिरीया’त “असद्वा इदमग्र आसीत् । ततो वै सदजायत । तदात्मानं स्वयमकुरुत । तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति । यद्वैतत्सुकृतं । रसो वै सः । रसमेवायं लब्ध्वाऽऽनंदी भवति” हे फार महत्त्वाचे वचन आहे.[२०८] त्याचा अर्थ असा : ‘पूर्वी हे सर्व असत् म्हणजे अव्याकृत होते. त्यातून (तत्) व्याकृत असे सत् म्हणजे जीवात्मा उत्पन्न झाला. असताने स्वतःच (स्वयम्) आपल्याला (आत्मानम्) सत् म्हणजे व्याकृत जीवात्मा केले, म्हणजे अव्याकृताला व्याकृत केले. म्हणून त्याला, म्हणजे त्या जीवाला, ‘सुकृत’ म्हणजे चांगले केलेले असे म्हणतात—’. यावरून, ब्रह्मच व्याकृत होऊन जीव बनला, आणि ही गोष्ट चांगली झाली—असा अर्थ निघतो. हा विकासवाद म्हणजेच परिणामवाद होय. शंकराचार्यांनी मात्र या वचनाच्या भाष्यातील “यस्मादेवं तस्माद् ब्रह्मैव सुकृतं स्वयंकर्तृ उच्यते”[२०९] या वाक्यात ‘सुकृत’ या मूळातील शब्दाचा अर्थ ‘स्वयंकर्तृ’ असा केला आहे. ‘सुकृत’ म्हणजे ‘चांगले केलेले’ असाच अर्थ

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

२०८. तैत्तिरीय, २।७.

होतो. पण, शंकराचार्यांनी हा वास्तविक अर्थ डावलून, ' स्वयंकर्तृ ' असा ' सुकृत ' याचा अर्थ केला याचे कारण, खरा अर्थ केला तर त्याने मायावादाचे खंडन होईल अशी भीती शंकराचार्यांना वाटली हे होय, असे दप्तरी म्हणतात.[२१०] कारण, सुकृत याचा खरा अर्थ केल्यास जीव हा ब्रह्मापेक्षा वरचढ ठरतो. आणि शंकराचार्यांस तर असे सिद्ध व्हावयास नको होते. त्यांना मायावाद म्हणजे विवर्तवाद सिद्ध करावयाचा होता. विवर्तवादात ब्रह्माचा जीव झाला ही गोष्ट वाईट व अनिष्ट झाली, असे वर्णन असते. अर्थात, येथील ' सुकृत ' या शब्दावरून, अव्याकृत ब्रह्मापासून व्याकृत जीवात्मा उत्पन्न झाला हे चांगले झाले, असे निश्चित दिसते. ' ऐतरेया 'तील " सुकृतं बतेति पुरुषो वाव सुकृतं "[२११] या वचनातही,—' हा पुरुष चांगला बनविला बरे, खरोखरीच चांगला बनविला ' असे म्हटले आहे. ' सुकृतं ' याचा अर्थ करताना शंकराचार्य येथेही जरा आडरानात शिरले आहेत. " शोभनं कृतं " असा अर्थ शंकराचार्यांनी दिलेला आहे हे खरे; पण, त्यात राहून पुण्यकर्मे करता येतात म्हणून, किंवा ' स्वयंकृत ' (=स्वतः केलेले) म्हणून ' सुकृत ' असेही ते म्हणतात.[२१२] कारण, ' शोभनं कृतम् ' हाच अर्थ घेतला तर त्या अवस्थेचा त्याग करणे अभीष्ट ठरत नाही; उलट तीच अवस्था सर्वश्रेष्ठ ठरते. पण शंकराचार्यांना तर मायावादाचे प्रतिपादन करावयाचे आहे. म्हणून त्यांनी " सुकृत " याचा ' स्वयंकृत ' असा अर्थ काढला.

जीव हा ब्रह्माचा आभास होय असे शंकराचार्य " आभास एव च " या व्याससूत्राच्या भाष्यात म्हणतात. त्यांचे तेथील वाक्य " आभास

२०९. शाङ्करभाष्य, तैत्तिरीय २।७.

२१०. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. ५८, तळटीप.

२११. ऐतरेय०, ४।२.

२१२. शाङ्करभाष्य, ऐतरेय०, १।२।३.

एंव चष जीवः परस्यात्मनो जलसूर्यकादिवत्प्रतिपत्तव्यः। न स एव साक्षात्। नापि वस्त्वन्तरम्।"[२१३] असे आहे. पण येथेही 'जीव आभास आहे' हा शंकराचार्यांचा अर्थ चुकलेला असून, मागील सूत्रात[२१४] निर्दिष्ट 'अव्यतिकर' म्हणजे नानात्व हा आभास आहे, असा अर्थ असल्याचे दप्तरींनी दाखविले आहे.[२१५]

'ऐतरेया'त आत्म्याच्या विकसनाच्या उत्तरोत्तर श्रेष्ठ अवस्था सांगितलेल्या असून त्यात मनुष्य ही सर्वश्रेष्ठ अवस्था होय असे म्हटले आहे. "...स हि प्रज्ञानेन संपन्नतमो विज्ञातं वदति विज्ञातं पश्यति वेद श्वस्तनम् वेद लोकालोकौ मर्त्येनामृतमीप्सत्येवं संपन्नः"[२१६],–'तो प्रज्ञानाने अत्यंत संपन्न असतो. तो जाणलेले बोलतो, जाणलेले पाहतो, उद्या काय होईल ते जाणतो, सुस्थिती आणि दुःस्थिती त्याला कळते, आणि तो ह्या नाशवंत शरीराने (मर्त्येन) नाश न पावणारे काही तरी (अमृतम्) मिळविण्याची इच्छा करतो'–असे ह्याचे कारणही तेथे दिलेले आहे. ऐतरेयातील "अथातो रेतसः सृष्टि...हिरण्मयः सर्वेभ्यो भूतेभ्यो ददृशे य एवं वेद"[२१७] या सुंदर वचनातही "अयं पुरुषो ब्रह्मणो लोकः",–'हा (कर्तव्यकर्म करणारा) पुरुषच ब्रह्मलोक म्हणजे परम आनंदाची अवस्था होय' असे म्हटले आहे. 'मुंडकोपनिषदा'तील "एतज्जानथ सदसद्वरेण्यं"[२१८] याचाही, 'या श्रेष्ठ जीवाला जाणून घ्या' असा जीवश्रेष्ठपर अर्थ करता येतो.

२१३. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, २।३।५०.
२१४. 'असंततेश्चाव्यतिकरः' (ब्रह्मसूत्र, २।३।४९.)
२१५. व्यासार्थदीपिका, पृ. १४८.
२१६. ऐतरेय०, ३।२.
२१७. ऐतरेय०, अ. १, खंड ३.
२१८. मुंडक०, २।२।१.

यावरून विकासवादच सिद्ध होतो; विवर्तवाद सिद्ध होत नाही. कारण, विवर्ताने घडलेली गोष्ट वाईट असे वर्णन पाहिजे. आणि उपनिषदांत तर जीव हा ब्रह्माचा विकास होय, ती ब्रह्माची श्रेष्ठ अवस्था होय, अशी वर्णने ठिकठिकाणी आढळतात. ब्रह्मापासून जगत् व जीव उत्पन्न झाले असे सांगणारी अनेक वचने उपनिषदांत आहेत. शंकराचार्यांनी या वचनांचा आभासवादी अर्थ करून त्यातून मायावाद म्हणजेच विवर्तवाद सिद्ध केला आहे, तर दप्तरींनी, ही गोष्ट चांगली झाली असे सांगणाऱ्या वचनांचे विवेचन करून, ब्रह्मपरिणामवाद म्हणजेच ब्रह्मविकासवाद व्युत्पादिला आहे. दप्तरींच्या प्रतिपादनाचे सार त्यांच्याच शब्दात पुढीलप्रमाणे सांगता येते–" जीव हा ब्रह्माचा विकास, आविर्भाव, उत्फुल्लन, व्याकरण, आविष्कार, उन्नति, परिणाम किंवा परिणति आहे असे उपनिषदांचे मत आहे. अर्थात् जीवस्थिति ही ब्रह्माची मायेने निर्मिलेली अवस्था नाही हे उपनिषदांतील वचनांवरून सिद्ध होते. "[२१९]

शंकराचार्यांच्या मायावादात अद्वैत ब्रह्म हेच खरे व त्यापासून विवर्ताने अस्तित्वात आलेले द्वैत हे मायाकार्य किंवा भ्रम असल्यामुळे खोटे, असे प्रतिपादन आहे. " तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः " या वेदान्तसूत्राच्या [२२०] भाष्यात मायावादाचे प्रतिपादन करून, ' कूटस्थ–अविकारी-ब्रह्माच्या ठिकाणी परिणाम कसा होईल ? ' [२२१] असा प्रश्नही शंकराचार्य विचारतात. त्यावर ' कूटस्थ ब्रह्माच्या ठिकाणी विवर्त कसा होईल ?' असा प्रतिप्रश्न दप्तरी विचारतात, आणि " खरोखरीच

२१९. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ० ५७

२२०. २।१।१४.

२२१. ' न ह्येकस्य ब्रह्मणः परिणामधर्मत्वं तद्रहितत्वं च शक्यं प्रतिपत्तुम् ' (ब्र० सू० शां० भा०)

श्रीशंकराचार्यांचा अतिशय मान राखूनही येथे आपण म्हणू शकतो की सर्वज्ञ, आनंदपूर्ण आणि अविकारी ब्रह्म कोणत्याही रीतीने स्वत:स भ्रमात आणि तज्जनित दु:खात पाडून घेईल असे मानणेच असमंजस आहे " असे म्हणतात.[२२२] " जगदाकारपरिणामित्वदर्शनमपि स्वनन्त्रमेव कस्मैचित्फलायाभिप्रेयते ", [२२३]–' ब्रह्माचा परिणाम होऊन जगत् बनले असे सांगण्यापासून कोणते फल अभिप्रेत आहे ? ' असाही प्रश्न शंकराचार्यांनी विचारलेला आहे आणि त्याचे उत्तर, "अश्नुते ह्याविर्भूय"[२२४] या ऐतरेय–वचनात सांगितल्याप्रमाणे, ' त्या आविर्भावाचा म्हणजेच परिणामाचा आनंदरूपी अनुभव घेणे हे खरे आहे, असे दप्तरींनी दिले आहे.

अद्वैताचे द्वैत झाल्याची उपपत्ती विवर्त आणि परिणाम या दोनही रीतींनी लागू शकते. पण विवर्त ही गोष्ट असत्य व वाईट, आणि परिणाम ही गोष्ट सत्य व कधीकधी चांगलीही असते. कारण आणि कार्य एकच असली तरी विलक्षणही असतात; आणि यामुळेच अद्वैत व द्वैत ही दोनही सत्य असू शकतात. मृत्तिका व घट किंवा तंतू व पट यांत कार्यकारणांची समसत्ता असूनही त्याच्या अवस्था मात्र परस्परभिन्न व तरीही सारख्याच सत्य आहेत. वस्तू एकच असूनही अवस्थाभिन्नत्वामुळे लक्षणभिन्नत्व उत्पन्न होते आणि यापासूनच द्वैत निर्माण होते. म्हणून, वस्तुत्वाच्या दृष्टीने असलेले अद्वैत हे अवस्थाभिन्नत्वाच्या दृष्टीने असलेल्या द्वैतामुळे बाधित होत नाही, किंवा अवस्थाभिन्नत्वामुळे उत्पन्न होणारे द्वैत हे असत्यही ठरत नाही. अर्थात, वस्तुत्वाच्या दृष्टीने अद्वैतही खरे आणि अवस्थाभिन्नत्वाच्या दृष्टीने द्वैतही खरेच ! म्हणजे ब्रह्म हेही

---

२२२. औ० जी०, पृ० ६७

२२३. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, २।१।६।१४

२२४. ऐतरेय, ३।२

खरे व त्याचा परिणाम किंवा विकास होऊन बनलेले जगत् व जीव हाही खराच !

उपनिषदे ही परिणामवादी आहेत हे दप्तरींनीच पहिल्यांदा सांगितले आहे असे नाही. एकात्मक अव्यक्तातून अनेक किंवा बहुविध विश्व झाले हे उपनिषदांत अनेक ठिकाणी वारंवार सांगितलेले आहे; व त्या बहुविध विश्वात अधिक साररूप व अधिक गुणांनी भरलेले सृष्ट पदार्थ क्रमाक्रमाने अस्तित्वात आले, असा विकासवादही पुन्हा पुन्हा प्रतिपादिलेला आहे. शंकराचार्यांच्या पूर्वीपासूनच ब्रह्मपरिणामवाद या नावाने हा अद्वैततत्त्वज्ञानात प्रसिद्ध होता. खुद्द शंकराचार्यांनीही ब्रह्मसूत्रभाष्य व बृहदारण्यकभाष्य यांत त्याचा परामर्श घेतला आहे व त्याचे मायावादी दृष्टिकोणातून खंडनही केले आहे. दप्तरींनी शंकराचार्यांच्या मायावादाचे खंडन करून ब्रह्मपरिणामवादाचे इतक्या हिरीरीने जे समर्थन केले, त्याचे कारण 'ज्ञानकर्मसमुच्चय' हेच उपनिषदांनी उपदेशिलेल्या मनुष्याच्या प्राप्तव्याचे साधन होय असे दप्तरींना प्रतिपादन करावयाचे आहे, हे होय. शंकराचार्यांनी ब्रह्म हेच केवळ सत्य व जग मिथ्या असे सांगून कर्मसंन्यासवादाचाच पर्यायाने पुरस्कार केला आहे. द्वैत हे विवर्तामुळे झाले म्हणून ते व तन्मूलक कर्म त्याज्य, असे श्रीशंकराचार्य म्हणतात. "तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः" या वेदान्तसूत्राच्या भाष्यात "बाधिते च शारीरात्मत्वे तदाश्रयः समस्तः स्वाभाविको व्यवहारो बाधितो भवति–"[२२५] 'शरीरात्मत्व म्हणजे जीवरूपी द्वैत बाधित झाले म्हणजे त्याच्या आश्रयाने राहणारा सर्व स्वाभाविक व्यवहार बाधित होतो'–असे आचार्यांनी म्हटले आहे. याचा अर्थ असा की,

२२५. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, २।१।६।१४.

अद्वैताचे ज्ञान झाले असता मनुष्याकडून घडणारे व्यवहार बाधित होतात म्हणजे त्यांची, अर्थात कर्म करण्याची, आवश्यकता राहत नाही. अर्थात, अद्वैत हेच प्राप्तव्य. अद्वैतावस्था प्राप्त झालेला पुरुष हाच 'कृतार्थ'! या अवस्थेची लक्षणे हीच साधकाची साधने होत असे शंकराचार्यांनी "सर्वत्र एव हि अध्यात्मशास्त्रे कृतार्थलक्षणानि यानि तानि एव साधनानि उपदिश्यन्ते यत्नसाध्यत्वात्"[२२६] या गीताभाष्यातील वचनात सांगितले आहे. 'विधिर्वा धारणवत्' या वेदान्तसूत्रावरील भाष्यातही आचार्यांनी "ब्रह्मसंस्थस्य कर्माभावं दर्शयन्ति"[२२७] असे कर्मसंन्यासाचेच प्रतिपादन केले आहे. सारांश, शंकराचार्यांच्या मतानुसार, अद्वैतावस्था हीच प्राप्तव्य आणि कर्मत्याग हे साधकाचे साधन, असे ठरते.

दप्तरींना शंकराचार्यांचा हा कर्मसंन्यासवाद मुळीच मान्य नाही. त्यांच्या मताप्रमाणे ब्रह्म हे ज्येष्ठ आहे पण श्रेष्ठ नाही. ब्रह्म हे सर्व विश्वाचे मूळ उपादानकारण असल्यामुळे ब्रह्म हे सर्वात ज्येष्ठ आहे यात शंका नाही. पण, त्या ब्रह्माचाही विकास जीव असल्यामुळे, जीव हा ब्रम्हापेक्षाही श्रेष्ठ ठरतो. सृष्टीसंबंधी ब्रम्हविकासवाद मान्य केल्यावर ब्रम्हाची जी सर्वात विकसित अवस्था तीच प्राप्तव्य, इष्टतम वा आत्यंतिक श्रेयस्कर होय, हेच म्हणणे तर्कतः सिद्ध होते. यामुळे, पूर्वाचार्य आणि दप्तरी यांनी मनुष्याच्या उपनिषदोपदिष्ट प्राप्तव्यासंबंधी जे सांगितले त्यातही जमीन–अस्मानचा फरक पडला आहे. दप्तरींच्या मतानुसार मूळ किंवा अव्यक्त ब्रह्म हे उपनिषदांनी उपदेशिलेले मनुष्याचे प्राप्तव्य नाही; तर त्या ब्रह्माचा विकास, आविर्भाव, आविष्कार किंवा परिणाम असलेल्या जीवाचा परम आनंद हेच ते प्राप्तव्य होय. या जीवाला

२२६. गीताभाष्य, २।५४

२२७. ब्र० सू० शां० भा०, ३।४।३।२१

आत्यंतिक आनंद कसा प्राप्त होईल हीच प्राचीन प्रज्ञावंतांना वाटत असलेली चिंता होती, व या चिंतेतूनच उपनिषदांतील तत्त्वचिंतन जन्मलेले आहे. तत्त्वज्ञानाने व कर्तव्यकर्मांनी समृद्ध असे मानव्य हीच परम आनंदाची स्थिती, हेच उच्चतम श्रेय, आणि हेच सर्वश्रेष्ठ प्राप्तव्य होय असा भावार्थ दप्तरींनी उपनिषदांतून काढला आहे आणि ते प्राप्त करून घेण्याकरिता ज्ञानकर्मसमुच्चयाचे प्रतिपादन केले आहे.

आनंदाचा अनुभव जीवस्थितीतच येऊ शकतो. म्हणून जीवस्थिती शक्य तितकी जास्त काळ टिकविणे आणि आनंदानुभवाकरिता वासनाभाव व अद्वैत हे ब्रह्माचे गुण अंगी बाणवून घेणे, हेच मनुष्याचे परमकर्तव्य ठरते. केवळ ज्ञान किंवा केवळ कर्म हे एकांगी आहे. ब्रह्मवेत्ता झाला तरी ब्रह्मानंदाचा अनुभव घेण्यास त्यालाही जीवंत राहिलेच पाहिजे व त्याकरिता योग्य कर्मे केलीच पाहिजेत. म्हणून कर्मांचा त्याग कधीच, ब्रम्हज्ञान झाल्यावरही, करू नये. जीवोपासना व ब्रम्होपासना ही दोनही केली तरच खरे सुख मिळते. " अंधं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते । ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः " [२२८] या ईशावास्योपनिषदातील वचनात हा आशय अत्यंत स्पष्ट शब्दात सांगितलेला आहे. खरे सुख मिळण्यासाठी कर्म आणि विद्या यांचा समन्वय केला पाहिजे. या दोहोंची जो उपासना करतो तो कर्मांनी मरणाला टाळतो म्हणजे जिवंत राहतो आणि जिवंत असताना विद्येने अमृताचा म्हणजे अत्यानंदाचा उपभोग घेतो. एकूण, 'ज्ञानकर्मसमुच्चय' हाच खऱ्या सुखाचा सर्वश्रेष्ठ मार्ग असल्याचे व तोच उपनिषदांचा सिद्धान्त असल्याचे दप्तरींनी प्रतिपादन केले आहे. आनंदानुभवास जिवंत राहणे जरूर आहे. पण कर्माशिवाय कोणी जिवंत राहूं शकत नाही. तसेच, अद्वैतज्ञानाशिवाय–अभेददृष्टीशि-

२२८. ईशावास्य०, ९.

वाय– खऱ्या आनंदाचा अनुभव येत नाही. म्हणून, कर्म आणि ज्ञान हाच व्यक्तीच्या आणि समाजाच्या सुखाचा आणि उन्नतीचा मार्ग होय, यात शंका नाही. दप्तरींनी आपल्या सिद्धान्ताविषयी श्लोकच बनविला आहे. तो असा —

ब्रह्माद्वैतं स्वापरूपं जीवो ब्रह्मैव फुल्लितम् ।
सर्वात्मस्वत आत्मानम् पश्यन्कर्म सदा कुरु ।।[२२९]

उपनिषदांत काय आहे हे दप्तरींनी जसे सांगितले, तसेच उपनिषदांमध्ये काय सांगितलेले नाही याचाही दप्तरींनी विचार केला आहे. हा विचार करणे दप्तरींना आवश्यक वाटले याचे कारण असे की, उपनिषदांत न सांगितलेल्या गोष्टी हिंदूंत शिरल्यामुळे व या गोष्टींचेच प्राबल्य झाल्यामुळे आपली फार अवनती झाली, असे दप्तरींना वाटते. उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान म्हणजे कुणी कधीही न पाहिलेल्या परलोकाविषयीचे कल्पनारम्य भारूड नसून प्रत्येक मनुष्याने स्वतःच्या व समाजाच्या सर्वश्रेष्ठ कल्याणासाठी आचरावयाचा तो मार्ग आहे. म्हणून, उपनिषदांत ज्या गोष्टी सांगितलेल्या नाहीत, पण ज्यांचे आचरण धर्माच्या नावाखाली समाजात राजरोसपणे सुरू आहे अशा काही गोष्टींचा उल्लेख दप्तरींना कटाक्षाने करावा लागला. "उपनिषदांत अवतार, भक्ती, अपौरुषेयवाद, कर्मसंन्यास, समाधी व योग या गोष्टी सांगितलेल्या नाहीत. त्या आपल्यात शिरल्यामुळेच आपली अवनती झाली..." असे दप्तरी म्हणतात.[२३०]

२२९. 'ब्रह्म झोपेसारखे अद्वैतस्वरूप आहे. जीव म्हणजे फुललेले, म्हणजे विकसित झालेले ब्रह्मच होय. म्हणून सर्व जीवांमध्ये मीच आहे असे पाहात तू नेहमी कर्म कर.' ('औपनिषदिक जीवनसौख्य', पृ. १६०.)

२३०. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ० १४९.

दप्तरींनी मूळ व प्रमाणभूत मानलेल्या अकराही उपनिषदांमध्ये 'अवतार' हा शब्द किंवा ही कल्पना कुठेही आलेली नाही. गीतेमध्ये अवतारवाद आहे ही गोष्ट खरी; पण गीता लिहिणारे व्यास व उपनिषदांचा ज्यात उल्लेख आहे ती ब्रह्मसूत्रे लिहिणारे व्यास हे एकच नव्हेत असे दप्तरींचे मत होते. भगवद्गीतेत जसा अवतारवाद आहे तसा ब्रह्मसूत्रांत नाही ह्यावरूनही ब्रह्मसूत्रकर्ते व्यास हे भगवद्गीताकर्त्या व्यासांहून भिन्न ठरतात. "ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक्"[२३१] या गीतावचनावरून, भगवद्गीतेपूर्वी काही छंदोबद्ध उपनिषदेच अस्तित्वात होती, गद्य उपनिषदे अस्तित्वात नव्हती असे स्पष्ट दिसते. अर्थात एकादशोपनिषदांपैकी प्रश्न, केन, कठ व मुंडक ही गीतेपूर्वी आणि ऐतरेय, छांदोग्य, तैत्तिरीय, कौशीतकी, बृहदारण्यक व मांडूक्य ही गीतेनंतर लिहिली गेली असे ठरते. आणि आश्चर्याची गोष्ट ही की, भगवद्गीतेपूर्वीच्या उपनिषदांमध्ये तर अवतारवाद आलेला नाहीच, पण भगवद्गीतेनंतर झालेल्या उपनिषदांमध्ये देखील 'अवतार' हा शब्द किंवा त्यातील कल्पनाही आलेली नाही ! यावरून, ही कल्पना उपनिषत्कारांना मान्य नव्हती असेच दिसते. "सर्वोपनिषदो गावो—" या वचनातील 'सर्व' या शब्दावरून थोडी शंका मनात येऊ शकते. पण ती निर्मूल आहे. याचे एक कारण असे की, हे वचन भगवद्गीतेतले नव्हे; आणि दुसरे असे की, हे वचन लिहिले गेले तेव्हा उपनिषदे किती होती हे कोण सांगू शकतो ? कदाचित् तेव्हा उपनिषदे अकरापेक्षाही कमी असतील. तेव्हा जितकी उपनिषदे होती तितक्यांनाच "सर्व" असे या वचनात म्हटले आहे.

'अवतार' या कल्पनेत अशी समजूत असते की जी व्यक्ती अवतार म्हणून गणली जाते, ती इतरांहून श्रेष्ठ आहे. पण तात्त्विक दृष्टीने

२३१. भगवद्गीता, १३–४.

पाहिले तर जगातल्या सर्व व्यक्ती सारख्याच आहेत. ब्रह्माचे तेज सर्वामध्येच आविष्कृत होते, आणि ब्रह्माचे परिपूर्णत्व कोणातच नसते. त्यामुळे अमुक एक व्यक्ती ही इतरांपेक्षा श्रेष्ठ आहे असे म्हणणे तत्त्वत: चूक आहे. अवतारकल्पनेने सामाजिक हानी जर कोणती केली असेल तर त्यामुळे अंधश्रद्धा व निष्क्रियता या दोन गोष्टी उत्पन्न झाल्या, ही होय ! अवतार सांगेल तेच खरे; कारण अवतारच तो ! तो खोटे कसे बोलेल ?—या भावनेने अंधश्रद्धा वाढली; स्वतंत्रपणे विचार करून कोणतीही गोष्ट ठरविण्याची प्रवृत्ती खुंटली. आणि यातूनच निष्क्रियता, उदासीनता व दैववाद निष्पन्न झाले. वस्तुस्थिती अशी आहे की थोर लोकांनी कृती केली म्हणूनच ते 'अवतार' मानले गेले. ते अवतार होते म्हणून त्यांनी कृती केली असे नव्हे ! पण, अवतारवाद्यांच्या ठिकाणी असा विवेक असतो कुठे ? आणि त्यामुळे अवतारकल्पनेतून अंधश्रद्धेचा आणि निष्क्रियतेचाच जन्म होतो...

मानवाला अत्यंत प्रेरक आणि मानवी प्रयत्नाला व पराक्रमाला अत्यंत प्रोत्साहक असाच दप्तरींनी काढलेला उपनिषदांचा आशय आहे. कोणाही पूर्वाचार्याने न केलेला, अतिशय बुद्धिवादी पद्धतीचा व सर्वस्वी स्वतंत्र असा उपनिषदांचा अर्थ करून दप्तरींनी आजपर्यंतच्या उपनिषद्विषयक तत्त्वचिंतनात व अभ्यासात मौलिक भर घातली आहे, यात शंका नाही. बुद्धिनिष्ठ व मानवतावादी दृष्टिकोणातून उपनिषदांचे विश्लेषण व विवेचन करणारा आजपर्यंतचा हा पहिलाच प्रयत्न आहे. 'अदृष्टवाद, परलोक, पुनर्जन्म, अवतार, भक्ती, संन्यास, समाधी, योग, गूढप्रतीती इत्यादि गोष्टींचे अवलंबन न करिता बौद्धिक प्रत्ययाचा व वस्तुवादी दृष्टिकोणाचा आधार घेऊन केलेले उपनिषदांचे हे पहिलेच भाष्य आहे. "अशा प्रकारचे भाष्य संभवते, अशी कल्पनाही हे भाष्य

पाहण्यापूर्वी कोणा विचारवंतास वा तज्ज्ञास करता आली नसेल"[२३२] असे या भाष्याविषयी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी जे उद्गार काढले आहेत, ते यथार्थ वाटतात. आजपर्यंतची उपनिषदांची सर्व भाष्ये–मग ती प्राचीनांनी लिहिलेली असोत की अर्वाचीनांनी विवेचिलेली असोत,–इंद्रियातीत परलोक व ब्रह्मसर्वज्ञता याच श्रद्धामय रिंगणात भ्रमण करीत होती. दप्तरींनी प्रस्तुत भाष्य लिहून या चक्रव्यूहाचा भेद केला व औपनिषदिक तत्त्वज्ञानाला केवळ इहलोकनिष्ठ व मानवतावादी अधिष्ठान प्राप्त करून दिले. उपनिषद्विषयक तत्त्वविचाराला ठराविक चाकोरीतून सोडवून एका तर्काच्या, बंधमुक्त वातावरणात त्यांनी नेऊन सोडले.

नं. १७२००

मन्वंतराचा पुराणोक्त अर्थ काय असेल तो असो, दप्तरींनी प्राचीन धर्मग्रंथांचे बुद्धिवादाच्या आधारे मंथन करून जे नवे धर्मशास्त्र प्रवर्तिले त्याने मात्र आधुनिक धर्मतत्त्वविचारात एक नवेच मन्वंतर सुरू केले, यात शंका नाही.

टिळक पुण्यतिथी, दि. १ ऑगस्ट १९६९

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे. स्थलांतर.
अनुक्रम .... दि: ....
क्रमांक .... नोंद दि: ....

२३२. नवभारत, जानेवारी १९५८.

REFBK-0017290