म. ग्रं. सं. ठाणे.
विषय निबंध
सं. क्र. ३०७८

प्रज्ञांजली

REFBK-0024518

तर्कतीर्थ
लक्ष्मणशास्त्री जोशी
गौरव ग्रंथ

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

सूचना :—खाली दिलेल्या तारखेपर्यंत पुस्तक/मासिक परत करावे, तसे न केल्यास घटना नियम क्र. ५ [८] नुसार प्रतिदिनी ५ पैसे जादा वर्गणी भरावी लागेल.

20 MAR 1985
22 MAY 1985
8 SEP 1985
25 SEP 1985
17 DEC 1986
3 MAY 1987
25 OCT 1987

(क्रु. मा. पद्दा)
५०००–३–८४

संदर्भ निबंध
३०७८
२४५१८
२८।२।८५

प्रज्ञांजली

[तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी गौरवग्रंथ]

REFBK-0024518

श्रीविद्या प्रकाशन
२५० शनिवार, पुणे ३०

प्रकाशक
दामोदर दिनकर कुलकर्णी
श्रीविद्या प्रकाशन
२५० शनिवार, पुणे ३०

सर्व हक्क सुरक्षित

प्रकाशनकाल : प्रथमावृत्ती
२० जानेवारी १९८५

मुखपृष्ठ : कमल शेडगे

मूल्य एकशे पंचवीस रुपये फक्त

मुद्रक
चिंतामणी सदाशिव लाटकर
कल्पना मुद्रणालय
शिव-पार्वती
टिळक रोड, पुणे ३०

ह्या ग्रंथाचा प्रकाशन समारंभ
वाई येथे
ख्यातनाम साहित्यिक
श्री. पु. ल. देशपांडे
यांच्या अध्यक्षतेखाली
समारंभपूर्वक पार पडला.

प्रास्ताविक

एखाद्या व्यक्तीचे व्यक्तिमत्त्व अगदी ठळकपणे डोळ्यांत भरेल अशा रीतीने विकास पावत जाते म्हणजे काय होते असे जर मला कुणी विचारले तर मी त्याचे लक्ष तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या जीवनाकडे वेधीन. गेली पंचेचाळीस किंवा थोडी अधिकच वर्षे मी शास्त्रीजींचे जीवन–जवळून किंवा दुरून, पण नेहमीच मोठ्या कुतूहलाने आणि आदराने–पाहात आलो आहे. या कालावधीत त्यांच्या बाह्य वेषात आणि विशेषतः विचारविश्वात जितके लक्षणीय बदल होत गेलेले आहेत तितके दुसऱ्या एखाद्या व्यक्तीच्या बाबतीत क्वचितच झालेले असतील. नेसूचे धोतर आणि उघड्या अंगावर पांघरलेले एक उपरणे या वेषात, भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिरातील कार्यकर्त्यांपुढे मीमांसा–धर्मशास्त्रातील एखादा विषय संस्कृत वा मराठी भाषेत विशद करताना किंवा राष्ट्रपती राजेन्द्रप्रसाद यांच्या हस्ते झालेल्या सोमनाथ-मंदिराच्या पुनरुद्धाराच्या सोहळ्याच्या प्रसंगी पौरोहित्य करताना शिखाविभूषित शास्त्रीजींना मी पाहिले आहे, तसेच मास्को आणि पॅरिस येथे झालेल्या आंतरराष्ट्रीय प्राच्यविद्यापरिषदेत सादर केलेल्या आपल्या प्रबंधाविषयी मुख्यतः पाश्चात्त्य दृष्टिकोणातून उपस्थित केल्या गेलेल्या मुद्द्यांसंबंधी अस्खलित इंग्रजीमध्ये समर्थपणे चर्चा करणाऱ्या बूट-पँट घातलेल्या (त्यांनी टाय बांधला होता का नाही ते मला आता आठवत नाही!) शास्त्रीजींनाही मी पाहिले आहे. पण शास्त्रीजींच्यात जे हे बदल घडून आले ते प्रवाहपतितत्वाचा किंवा ‘नवीना’च्या उथळ आकर्षणाचा परिणाम म्हणून मुळीच घडून आलेले नाहीत; या कालावधीत सामाजिक आणि वैचारिक क्षेत्रात जे अनेक अर्थपूर्ण क्रान्तिकारी बदल झाले त्यांना शास्त्रीजींनी डोळसपणे व जाणीवपूर्वक प्रतिसाद दिला त्याचा परिणाम म्हणून ते घडून आले आहेत.

आणि ही सारी कमाई बहुतांशी शास्त्रीजींची स्वतःची आहे. प्राचीन भारतीय ज्ञानाच्या भक्कम पायाचा वारसा त्यांना आपल्या गुरूकडून प्राप्त झाला होता यात मुळीच शंका नाही. पण ज्ञानसाधनेच्या बाबतीत ते केवळ ‘क्षेम’ मार्गावर (प्राप्तस्य परिरक्षणं क्षेमः) संतुष्ट राहिले नाहीत, तर त्यानी ‘योग’ मार्गाचाही (अप्राप्तस्य प्रापणं योगः) निष्ठापूर्वक आवर्जून अवलंब केला. शास्त्रीजी खऱ्या अर्थाने स्वयंशिक्षित आहेत. नवीन विद्येच्या प्रकाशात आपली प्राचीन भारतीय विद्या तपासून घेतली पाहिजे आणि प्राचीन भारतीय विद्येचा सूक्ष्मभेदग्राही निकष लावूनच नवीन विद्येची ग्राह्याग्राह्यता ठरविली पाहिजे, आणि हे सर्व करताना आपल्या इतिहासाचा व वर्तमानकालीन विशिष्ट समाजस्थितीचा संदर्भ कधीही डोळ्याआड करता कामा नये हे त्यांनी मनोमन जाणले. “तापाच्छेदाच्च निकषात्सुवर्णमिव पण्डिताः। परीक्ष्य भिक्षवो ग्राह्यं मद्वचो न तु गौरवात्” हे बुद्धवचन त्यांनी नेहमीच आपले ब्रीदवाक्य म्हणून मानले आहे. परिणामतः,

शास्त्रीजींच्या विचारांना प्राचीन भारतीय विद्येच्या खोलीचे, सूक्ष्मतेचे व पवित्रतेचे आणि नवीन विद्येच्या लांबीरुंदीचे, सामाजिकतेचे व कालसापेक्षतेचे अशी परिमाणे प्राप्त झाली आहेत.

आणखी एक स्तिमित करणारी गोष्ट म्हणजे शास्त्रीजींच्या ज्ञानाची झेप मीमांसा-न्याय या परंपराधीत शास्त्रांपुरतीच सीमित राहिलेली नाही. मानविकी विद्येच्या व समाज-शास्त्रांच्या क्षेत्रांतील अनेक महत्त्वाच्या ज्ञानशाखांचे त्यांनी सखोलपणे आणि ऐतिहासिक व तौलनिक दृष्टींनी आलोडन केले आहे; आणि त्यायोगे आपली स्वतःची अशी काही ठाम मते बनविली आहेत. पण त्यांचे हे पांडित्य केवळ हस्तिदंती मनोऱ्यावरील बौद्धिक विलास या स्वरूपाचे राहिले नाही. ज्ञानाची प्रत्यक्ष जीवनाशी सांगड घालावयाची, विचारप्रणालीची परिणती जीवनपद्धतीत करण्याचा प्रयत्न करावयाचा, ज्ञानाचे साफल्य जीवनात पाहावयाचे हे शास्त्रीजींनी आपल्या आयुष्याचे सारभूत सूत्र मानले आहे. भारतातील–विशेषतः महाराष्ट्रातील – निरनिराळ्या सामाजिक व राजकीय आंदोलनां-पासून ते अलिप्त राहिले नाहीत याचे मर्म हेच! जीवनासंबंधीची त्यांची कल्पनाही विशाल व समावेशक आहे. " Homo sum; humani nil a me alienum puto (Heauton Timorumenos I. 1.25) : मी स्वतः इतका मानवी आहे की मानवाशी संबद्ध असलेली कोणतीही गोष्ट मला परकी किंवा अप्रस्तुत वाटत नाही " असे ते म्हणू शकतील. आधुनिक कालाला ग्रासून टाकलेल्या रिक्ततेच्या (emptiness च्या) शापा-पासून ते मुक्त राहिले आहेत. आणि इतके सारे असूनही ते कशातही गुंतून पडले नाहीत. Participation without involvement हा त्यांना भारतीय तत्त्वज्ञानाकडून मिळा-लेला वारसा असावा! गतकालाबद्दल खेद किंवा राग मानावयाचा नाही, भविष्यत्काला-बद्दल भीती वाटू द्यावयाची नाही, आणि वर्तमानकालाबद्दल सक्रिय जागरूकता व सावधानता ठेवावयाची ही त्यांची वृत्ती बनली आहे.

खिस्ती अठरावे शतक म्हणजे पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासातील प्रबोधनयुग असे मानण्यात येते. वैश्विक जीवनदृष्टी हे या युगाचे मुख्य वैशिष्ट्य होते. धर्म, अध्यात्म, कला, समाजशास्त्र, राजनीती, भौतिक विज्ञान, इत्यादी निरनिराळ्या विषयांवरील जे ज्ञान जगात निर्माण झाले आहे व होत आहे ते सुसंघटित करून सुव्यवस्थितपणे समाजाच्या सर्व थरांत प्रसृत करणे व त्यायोगे उच्चनीच असा भेदभाव न करता जास्तीत जास्त लोकांस स्वत्वाची जाणीव देऊन त्यांना खऱ्या अर्थाने सुसंस्कृत व उचितकार्यप्रवण करणे हे या युगातील विचारवंतांनी आपले उद्दिष्ट मानले होते. या उद्दिष्टाचे वाङ्मयीन मूर्त स्वरूप म्हणजे त्या काळात प्रसिद्ध केले गेलेले निरनिराळ्या प्रकारचे कोशग्रंथ होत, त्यांत प्रतिनिधीभूत म्हणून १७५२–१७८० या काळात दिदेरो या फ्रेंच विचारवंताने संपादिलेल्या पस्तीस खंड असलेल्या ज्ञानकोशाचा उल्लेख करता येईल. महाराष्ट्रातही अशी प्रबोधनांगभूत कोशवाङ्मयपरंपरा गेली काही वर्षे प्रचलित आहे. शास्त्रीजींनी संपादिलेला ' मराठी विश्वकोश ' हा या परंपरेचा कळस आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. या दृष्टीने महाराष्ट्रातील प्रबोधनयुगाचे एक प्रमुख उद्गाते म्हणून शास्त्रीजींचे

स्थान सुस्थापित झाले आहे.

शास्त्रीजींच्या वयास आज ८४ वर्षे पूर्ण होत आहेत. या आनंदाच्या प्रसंगी शास्त्रीजींचे चतुर नैतिक नेतृत्व लाभलेल्या संस्थांतील कार्यकर्त्यांनी व इतर स्नेही-सहकाऱ्यांनी सिद्ध केलेला, त्यांच्यासारख्या सर्वमान्य विद्वच्छ्रेष्ठास शोभेल असा, आदरोपहार त्यांना अर्पण करण्यात येत आहे हे योग्यच आहे. या 'प्रज्ञांजली'तील लेख शास्त्रीजींच्या पांडित्यास व बहुश्रुततेस अनुरूप असेच आहेत. मला मात्र आजही शास्त्रीजींना पाहिले की पुढील उक्तीची आठवण होते : "People grow old only by deserting their ideals. Years may wrinkle the skin, but to give up interest in life wrinkles the soul. You are as young as your faith, as old as your doubt; as young as your self-confidence, as old as your fear; as young as your hope, as old as your despair." या दृष्टीने शास्त्रीजी अद्यापिही तरुण आहेत ! आणि असेच चिरतरुण शास्त्रीजी यापुढेही अनेक वर्षे आम्हांस हवे आहेत !!

भांडारकर प्राच्यविद्या
संशोधन मंदिर, पुणे

रामचन्द्र नारायण दांडेकर

तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी जीवन-परिचय

तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा जन्म २७ जानेवारी १९०१ रोजी धुळे जिल्ह्यातील पिंपळनेर येथे झाला. त्यांचे वडील तेथे भिक्षुकी व्यवसाय करीत. त्यांची आई बालपणीच निधन पावल्यामुळे त्यांचे संगोपन त्यांच्या थोरल्या बहिणीने केले. वडिलांच्या हाताखाली त्यांनी प्रारंभिक संस्कृत अध्ययनाला सुरुवात केली आणि वडिलांच्या एका निवृत्त भिक्षुक स्नेह्याकडे वेदाध्ययनास प्रारंभ केला. ब्रह्मीभूत स्वामी केवलानंद सरस्वती [पूर्वाश्रमीचे नारायणशास्त्री मराठे] ह्यांनी वाई येथे १८९६ मध्ये स्थापन केलेल्या प्राज्ञपाठशाळेत त्यांनी १९१४ साली प्रवेश केला आणि तेथे व्याकरण, न्याय, पूर्वमीमांसा आणि वेदान्त इ. शास्त्रांचा अभ्यास केला. कुशाग्र बुद्धिमत्तेचा विद्यार्थी म्हणून त्यांना लवकरच ओळखण्यात येऊ लागले. १९१८ साली न्यायशास्त्राचा पुढील अभ्यास करण्यासाठी ते वाराणशीला गेले. तेथे प्रारंभी कै. राजेश्वरशास्त्री द्रवीड आणि नंतर कै. वामाचरण भट्टाचार्य ह्या प्रख्यात नैयायिकांच्या मार्गदर्शनाखाली त्यांनी न्यायाचे अध्ययन केले आणि १९२२ साली कलकत्त्याच्या शासकीय संस्कृत महाविद्यालयाची तर्कतीर्थ ही पदवी सन्मानासह संपादन केली.

त्याच वर्षी ते प्राज्ञपाठशाळा मंडळात परतले आणि मंडळ त्यांचे कायमचे निवासस्थान आणि कार्यस्थान बनले. मंडळात शिक्षक म्हणून त्यांनी कामाला सुरुवात केली. १९३४ मध्ये मंडळाच्या 'धर्मकोश' ह्या प्रकल्पाचे प्रमुख संपादक ही जबाबदारी त्यांच्यावर सोपविण्यात आली. १९५५ साली स्वामी केवलानंद सरस्वती यांचे निधन झाल्यानंतर मंडळाचे तहहयात अध्यक्ष म्हणून त्यांनी जबाबदारी स्वीकारली. आजमितीसही ते अध्यक्षपद त्यांच्याकडेच आहे.

१९१७ मध्ये कै. विनोबा भावे हे स्वामी केवलानंद सरस्वती ह्यांच्याकडे शांकरभाष्याचा अभ्यास करण्यासाठी वाई येथे वास्तव्य करून होते. त्यांच्याकडून तर्कतीर्थांनी इंग्रजी भाषेचे प्रारंभिक धडे घेतले आणि लॅंबच्या 'शेक्सपीअर-कथा' वाचण्याइतकी त्या भाषेत गती मिळविली. त्यानंतर स्वतःच्या प्रयत्नांनी त्यांनी इंग्रजीचे आपले ज्ञान तिच्यातील ललित आणि वैचारिक अभिजात ग्रंथ समरसतेने व पूर्ण आकलनासहित वाचता येतील ह्या पायरीपर्यंत वाढविले. इतिहासाचार्य राजवाडे यांच्या सूचनेवरून जॉन स्टुअर्ट मिलचे 'ए सिस्टिम ऑफ लॉजिक' ह्या ग्रंथाचा सखोल अभ्यास तर त्यांनी केलाच पण स्वतःच्या प्रेरणेने झेलरचे ग्रीक तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासावरील ग्रंथ, कान्ट, हेगेल इत्यादींचे तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथ, वेबर, दुर्कहिम, इ. समाजशास्त्रज्ञांचे अभिजात ग्रंथ इ. वैचारिक साहित्याचे त्यांनी वाचन केले. पारंपरिक भारतीय शास्त्राध्ययनात भाष्य, वार्तिक आणि प्रकरण ग्रंथ ह्यांचे ज्या साक्षेपी पद्धतीने वाचन करण्यात येते त्याच पद्धतीने त्यांनी पश्चिमी आचार्यांचे हे आणि इतर ग्रंथ वाचून त्यांत व्यक्त

झालेला ऐतिहासिक आणि चिकित्सक दृष्टिकोण आत्मसात केला. पाश्चात्त्य वैचारिक साहित्याचा व्यासंग त्यांनी अखंडपणे चालू ठेवला आणि त्याला कोणत्याही विषयाची मर्यादा घातली नाही. आधुनिक पश्चिमी शास्त्रे आणि पारंपरिक भारतीय शास्त्रे ह्या दोहोंतील विचारधनावर भक्कम पकड असणारा आणि त्याचे ऐतिहासिक व चिकित्सक दृष्टीने समीक्षण करून आजच्या वैचारिक आणि सामाजिक समस्यांची उत्तरे त्यांच्या आधारे पण स्वतंत्र वृत्तीने शोधणारा तर्कतीर्थांच्या जोडीचा प्रतिभावान विचारवंत भारतात विरळाच असेल.

१९३० च्या सुमारास स्वामी केवलानंद सरस्वती यांच्या नेतृत्वाखाली प्राज्ञपाठशाळा मंडळाने धर्मसुधारणेचे आंदोलन सुरू केले. पारंपरिक धर्मशास्त्राची ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून चिकित्सा करून आजच्या वास्तव परिस्थितीला साजेल आणि मूलभूत मानवी मूल्यांना पोषक ठरेल असे रूप धर्मशास्त्राला देण्याचा हा प्रयत्न होता. ह्या आंदोलनात तर्कतीर्थांचा महत्त्वाचा सहभाग होता. अनेक विद्वत्परिषदांतून धर्मशास्त्रात निष्णात असलेल्या सनातनी शास्त्रीपंडितांशी त्यांनी वाद केला आणि परिवर्तनवादी भूमिकेचे समर्थपणे समर्थन केले. धर्मशास्त्र आणि मीमांसा याचे त्यांनी संपादन केलेले सूक्ष्म आणि व्यापक ज्ञान आणि युक्तिवादातील त्यांचे कौशल्य ह्यांचा ह्या शास्त्रार्थात खरा कस लागला. शास्त्रार्थात त्यांच्या विरोधी भूमिका घेणाऱ्या अग्रगण्य पंडितांतही त्यांना मान्यता लाभली. प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचे हे कार्य चालू असताना महात्मा गांधींनी अस्पृश्यतेच्या प्रथेविरुद्ध आपले आंदोलन सुरू केले व तर्कतीर्थांना धर्मशास्त्राविषयीचा आपला प्रमुख सल्लागार म्हणून जवळ केले. अशा रीतीने तर्कतीर्थ राष्ट्रीय प्रसिद्धीच्या झोतात आले.

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ प्रारंभापासून आणि विशेषतः १९१० मध्ये तळेगाव येथील समर्थ विद्यालय बंद पडल्यावर त्यातील शिक्षक मंडळाला येऊन मिळाल्यानंतर राष्ट्रीय वातावरणाने ओतप्रोत भरलेले होते. स्वाभाविकपणे तर्कतीर्थांनी गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली चाललेल्या स्वातंत्र्य लढ्यात सक्रिय भाग घेतला आणि १९३० व १९३२ मध्ये त्यांनी कारावास भोगला. १९३६ च्या सुमाराला ते कै. मानवेंद्रनाथ रॉय ह्या आंतरराष्ट्रीय ख्यातीच्या मार्क्सवादी नेत्याच्या प्रभावाखाली आले. पुढे रॉय ह्यांनी मार्क्सवादाचे आमूलाग्र पुनर्मूल्यांकन करून नवमानवतावादी तत्त्वज्ञानाची स्थापना केली. त्याला कारणीभूत झालेल्या वैचारिक मंथनात तर्कतीर्थांचा मोठा सहभाग होता. ‘ भारतीय प्रबोधनाचे प्रसादचिन्ह ’ ह्या शब्दांनी रॉय ह्यांनी तर्कतीर्थांचा गौरव केला आहे.

१९३४ साली धर्मकोशाचे प्रमुख संपादक म्हणून कोशाची तपशीलवार योजना करणे आणि ती कार्यान्वित करणे ह्या कामाला तर्कतीर्थांनी सुरुवात केली. धर्माचे प्रत्येक अंग आणि धर्माचरणाचा प्रत्येक विभाग ह्याविषयीच्या सर्व मूळ वचनांचा आणि त्यांच्यावर भाष्य करणाऱ्या वचनांचे संकलन करून त्यांची कालिक क्रमाला अनुसरून रचना करणे हे धर्मकोशाचे उद्दिष्ट आहे. ह्यासाठी श्रुतिस्मृतींपासून तो अठराव्या शतकातील अधिकृत निबंधग्रंथापर्यंतच्या साहित्याचे आलोडन करणे आवश्यक आहे. म्हणजे ह्या

साहित्याने व्यापलेला कालखंड खि. पू. १५ वे शतक ते खिस्तोत्तर १८ वे शतक एवढा दीर्घ आहे. एकंदर सुमारे अठरा हजार रॉयल आकाराची पृष्ठे भरतील अशा सव्वीस खंडांत हा कोश प्रसिद्ध होईल अशी योजना आहे. यांतील १६ खंड प्रसिद्ध झाले आहेत व पुढील काम नेटाने चालू आहे. हा कोश म्हणजे प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचे चिरंतन स्मारक ठरेल.

तर्कतीर्थांच्या आयुष्यातील एक संस्मरणीय घटना म्हणजे १९५१ साली श्रीसोमनाथ मंदिराच्या भारत सरकारने केलेल्या जीर्णोद्धारात अध्वर्यू म्हणून त्यांनी घेतलेला भाग. परंपरेने अस्पृश्य मानलेल्यांना धरून सर्वांसाठी मंदिर खुले राहील असे मंदिराच्या विश्वस्तांकडून आश्वासन घेतल्यावर तर्कतीर्थांनी जीर्णोद्धाराचा विधी त्यांनी करावा म्हणून आलेल्या आमंत्रणाचा स्वीकार केला. हा गुंतागुंतीचा विधी स्मरणातून जवळजवळ गेला होता. तर्कतीर्थांनी दीडशे पुरोहितांचे प्रशिक्षण करून आणि त्यांचे नेतृत्व करून जीर्णोद्धाराचा विधी यथासांग पार पाडला. राष्ट्रीय पातळीवरचे त्यांचे दुसरे कार्य म्हणजे भारतीय संविधानाचे संस्कृतमध्ये भाषांतर करण्यासाठी भारत सरकारने नेमलेल्या समितीचे सदस्य म्हणून त्यांनी केलेली कामगिरी.

प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचे अध्यक्ष म्हणून त्यांनी संस्थेच्या कार्याला नवी दिशा दिली आणि त्याची व्याप्तीही वाढविली. १९५६ साली त्यांनी मागासवर्गातील विद्यार्थ्यांसाठी वसतिगृह स्थापन केले आणि १९६२ साली वाई येथे महाविद्यालय सुरू केले. मंडळाच्या संस्कृत आणि मराठी प्रकाशनांसाठी छापखान्याची उभारणी केली आणि वाईच्या परिसरात लघु-उद्योगांना चालना देण्यासाठी १९६० मध्ये हातकागदाचा कारखाना सुरू केला.

१९५७ पासून कै. शंकरराव देव यांनी सुरू केलेल्या 'नवभारत' या वैचारिक मासिकाच्या प्रकाशनाची जबाबदारी त्यांनी संस्थेमार्फत स्वीकारली. त्यांच्या मार्गदर्शना-मुळे 'नवभारता'ला मराठीतील एक अग्रगण्य वैचारिक नियतकालिक म्हणून मान्यता लाभली आहे.

संयुक्त महाराष्ट्राची स्थापना झाल्यानंतर महाराष्ट्र शासनाने १९६० मध्ये स्थापन केलेल्या महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाचे अध्यक्षस्थान त्यांनी स्वीकारावे म्हणून त्यांना पाचारण केले. मंडळाचे अध्यक्ष म्हणून त्यांनी ग्रंथप्रकाशनाच्या समृद्ध कार्य-क्रमाची योजना करून ती यशस्वीपणे पार पाडीत नेली. आधुनिक वैज्ञानिक आणि सामाजिक विचारांचा मराठी वाचकांना पद्धतशीरपणे परिचय करून देणे हे ह्या कार्य-क्रमाचे प्रमुख उद्दिष्ट होते. हेच उद्दिष्ट साधण्याचा एक मार्ग म्हणून त्यांनी मराठी विश्वकोशाची योजना आखली. 'एन्सायक्लोपीडिआ ब्रिटानिका'च्या नमुन्यावर ह्या विश्वकोशाची रचना केलेली असून त्याच्या द्वारा गणिती व नैसर्गिक विज्ञाने, तंत्रज्ञान, सामाजिक शास्त्रे, इतिहास, साहित्य, तत्त्वज्ञान, कला इ. सर्व विद्या-शाखांतील अत्या-धुनिक ज्ञान आणि संकल्पना यांचा मराठी भाषेतून वाचकांना प्रथमच परिचय घडून येणार आहे. तर्कतीर्थांच्या प्रमुख संपादकत्वाखाली रचण्यात येणाऱ्या ह्या विश्वकोशाचे वीस खंड योजिलेले आहेत व त्यांतील ११ खंड आजमितीपर्यंत प्रकाशित झालेले आहेत.

प्रवास

आपल्या सामाजिक आणि संशोधनात्मक कार्याच्या अनुरोधाने तर्कतीर्थांनी भारतातील सर्व प्रदेशांत अनेकदा प्रवास केला आहे. त्यांनी ब्रह्मदेश (१९५५), सोव्हिएट रशिया (१९६० व १९६९), जपान (१९६४), अमेरिका (१९६४, १९७७ व १९८३) आणि फ्रान्स, जर्मनी, इ. युरोपीय देश (१९६९, १९७३ व १९७७) ह्या परदेशांना भेटी दिल्या आहेत.

सन्मान

भारताच्या राष्ट्रपतींनी १५ ऑगस्ट १९७३ ला तर्कतीर्थांना 'राष्ट्रीय संस्कृतपंडित' ही पदवी देऊन त्यांचा गौरव केला. १९७५ मध्ये मुंबई विद्यापीठाने त्यांना 'एल.एल. डी' ही सन्माननीय पदवी दिली. २६ जानेवारी १९७६ ला राष्ट्रपतींकडून 'पद्मभूषण' ह्या किताबाचा मान त्यांना लाभला.

१९५४ मध्ये दिल्ली येथे भरलेल्या अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचे ते अध्यक्ष होते. गेली अनेक वर्षे राष्ट्रभाषा प्रचार समिती, पुणे ह्या संस्थेचे ते कार्याध्यक्ष आहेत आणि वैदिक संशोधन मंडळ, पुणे ह्या संस्थेचे अध्यक्ष आहेत.

१९६४ मध्ये अमेरिकेच्या सरकारकडून अमेरिकेला शासकीय भेट देण्याचे निमंत्रण त्यांना लाभले होते आणि १९६९ मध्ये मास्को येथे भरलेल्या जागतिक धर्मपरिषदेला उपस्थित राहण्यासाठी रशियन सरकारने त्यांना आमंत्रण दिले होते.

प्रकाशित लेखन

(१) शुद्धिसर्वस्वम् (संस्कृत), १९३४
(२) आनंदमीमांसा, १९३८
(३) हिंदू धर्माची समीक्षा, १९४१
(४) जडवाद, १९४१
(५) ज्योतिनिबंध, १९४७
(६) वैदिक संस्कृतीचा विकास, १९५१
(७) आधुनिक मराठी साहित्याची समीक्षा व रससिद्धान्त, १९७३
(८) राजवाडे लेखसंग्रह (संपादित),
(९) लो. टिळक लेखसंग्रह (संपादित),
(१०) उपनिषदांचे मराठी भाषांतर
(११) तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी लेखसंग्रह १९८२

प्रकाशकाचे दोन शब्द

आजच्या पिढीतील भारतातील एक प्रकांड पंडित व विद्याव्यासंगी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या वयाला चौऱ्याऐंशी वर्षे पूर्ण होत असून त्यांच्या गौरवाप्रीत्यर्थ हा गौरवग्रंथ प्रसिद्ध करण्याची संधी आम्हास मिळत आहे हा आम्ही आमचा बहुमान समजतो.

न्याय, मीमांसा, राजकारण, समाजकारण इत्यादी अनेक विषयांत शास्त्रीजींनी आपली श्रेष्ठता सिद्ध केलेली आहे. विसाव्या शतकाच्या प्रथम चरणात वाराणसी नगरीत विद्वान पंडितांच्या विद्वत्सभा भरत असत. त्या वेळीसुद्धा शास्त्रीजींनी विद्वत्सभा गाजवलेल्या आहेत. पंडित लक्ष्मणशास्त्री द्रवीड, पंडित राजेश्वरशास्त्री द्रवीड, पंचानन तर्करत्न भट्टाचार्य, पंडित शेंडेशास्त्री, कलकत्त्याचे अनंतकृष्ण-शास्त्री यांसारखे प्रकांड पंडितसुद्धा शास्त्रीजींची त्या त्या विषयातील तयारी बघून अवाक् होत. महात्मा गांधी, राजगोपालाचारी यांचा व शास्त्रीजींचा जवळचा संबंध होता. नुकतेच दिवंगत झालेले कै. यशवंतराव चव्हाण शास्त्रीजींना गुरु-स्थानी मानीत. अशा ह्या सर्वांचे आदराचे स्थान असलेल्या महापंडिताच्या सत्काराप्रीत्यर्थ हा ग्रंथ सिद्ध करून आम्ही स्वतःला धन्य समजत आहोत.

ग्रंथाला साजेशी प्रस्तावना आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे थोर विचारवंत व संस्कृत पंडित डॉ. रा. ना. दांडेकर यांनी दिली त्याबद्दल आम्ही कृतज्ञ आहोत.

ह्या ग्रंथासाठी ज्या विद्वान लेखकांनी आपले लेख पाठविले त्यांचे आम्ही मनापासून आभारी आहोत. लेखांची जुळवाजुळव व मांडणी करण्यासाठी श्री. ना. बा. मराठे व प्रा. गो. ह. जोशी यांचा प्रामुख्याने उल्लेख करणे अवश्य आहे. खरे पाहू गेले असता प्राज्ञपाठशाळा मंडळानेच हा ग्रंथ प्रकाशित करावयास हवा होता. परंतु शास्त्रीजींच्या प्रेमामुळे श्रीविद्या प्रकाशनने तो प्रसिद्ध करण्याची जबाबदारी उचलून ती सिद्धीस नेली आहे.

अत्यंत अल्पावधीत ग्रंथाचे मुद्रण कल्पना मुद्रणालयाचे श्री. चिं. स. लाटकर यांनी करून दिले. मुखपृष्ठाचे चित्र प्रसिद्ध चित्रकार कमल शेडगे यांनी करून दिले. या सर्वांचे आम्ही मनापासून आभारी आहोत.

मे. पुं. रेगे	राम कोल्हटकर	मधुकाका कुलकर्णी
उपाध्यक्ष, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ	चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ	प्रकाशक, श्रीविद्या प्रकाशन

अनुक्रमणिका

१	ऋत : प्रा. ल्यूडर्स यांचे विचार	१
२	कल्पसूत्रकालीन अध्यात्मवाद	१५
३	दर्शपूर्ण मासातील एक प्रैष	२२
४	ब्राह्मण्य व मनुस्मृती	२७
५	पातंजल योगाचे स्वरूप व योग : त्यातील विज्ञानाची काही स्पर्शस्थाने	४३
६	बौद्ध तत्त्वज्ञानात प्रतीत्यसमुत्पाद सामान्य लक्षण आणि अपोह	६९
७	भारतीय पशुवैद्यकशास्त्र	८७
८	संस्कृती आणि विज्ञान	९८
९	आन्तरविवाहाची पंचवीस वर्षांतील वाटचाल	१०६
१०	सुधारकांचे धर्मविषयक दृष्टिकोण	१२३
११	राजकीय विकास, विकासाचे राजकारण, पाश्चात्त्य संकल्पन व भारतीय परिस्थिती	१५०
१२	ऋग्वेदीय तृषु आणि वावत्	१८३
१३	पाणिनीपूर्व व्याकरणात आढळणारा एक आधुनिक विचार	१९९
१४	ऱ्हस्व, दीर्घ, प्लुत	२०४
१५	मराठी नागर स्थापत्य : शोध आणि बोध	२१०
१६	संस्कृत वाङ्मयातील ग्रन्थ आणि व्याख्या	२१४
१७	सम्राट रघूचा हिमालय-विजय	२४१
१८	नूतन धर्माश्रमाणां संस्कृत वाङ्मये योगदानम्	२५३
१९	भारतीय साहित्यातील प्रादेशिकता व राष्ट्रीयता	२६३
२०	मराठी–कन्नड संबंध : वाङ्मयीन अंग	२७८
२१	भारतीय कालगणनेतील विसंवादाचे विवेचन	२९९
२२	‘ कुणातरी ’विषयी आणि ‘ प्रत्येका ’विषयी	३२०
	सूची	३४५

लेखकांचे पत्ते

डॉ. म. अ. मेहेंदळे, भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिर, पुणे ४११००४.
डॉ. चिं. ग. काशीकर, १४८९ सदाशिव पेठ, पुणे ४११०३०.
डॉ. विद्याधर भिडे, संस्कृत प्रगत अध्ययन केन्द्र, पुणे विद्यापीठ, पुणे ४११००७.
डॉ. के. रा. जोशी, संस्कृत विभाग प्रमुख, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर.
डॉ. ना. वि. करवेलकर, १२१ शिवाजी नगर, नागपूर १०.
डॉ. सुरेन्द्र बारलिंगे, मोरेश्वर सोसायटी, बाणेर रोड, पुणे ४११००७.
डॉ. गणेश उमाकांत थिटे, संस्कृत प्रगत अध्ययन केन्द्र, पुणे विद्यापीठ, पुणे ४११००७.
डॉ. वसंत चिपळोणकर, फ्लॅट १०६, अभिनव अपार्टमेंट, ९९६ नवी पेठ, पुणे ४११०३०
डॉ. पं. रा. मोकाशी, २५/३५०, लोकमान्य नगर, पुणे ४११०३०.
डॉ. प्रदीप प्र. गोखले, तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे ४११००७.
डॉ. ना. र. इनामदार, डिपार्टमेंट ऑफ पॉलिटिक्स ॲण्ड ॲड्मिनिस्ट्रेशन, पुणे विद्यापीठ, पुणे ४११००७.
श्री. देवीसिंह व्यं. चौहान, सावेवाडी, लातूर, मराठवाडा, ४१३५१२.
डॉ. ग. बा. पळसुले, भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिर, पुणे ४११००४.
पं. वा. बा. भागवत, ४२५/८२, टि. म. वि. नगर, पुणे ४११०३७.
डॉ. म. श्री. माटे, भारत इतिहास संशोधक मंडळ, सदाशिव पेठ, पुणे ४११०३०.
डॉ. सुरेश देशपांडे, मराठी विश्वकोश कार्यालय, वाई (जि. सातारा) ४१२८०३
डॉ. वा. के. लेले, मराठी विभाग प्रमुख, बनारस हिंदु युनिव्हर्सिटी, वाराणसी २२१००५.
डॉ. श्रीधर वासुदेव सोहोनी, १०० अ/४ प्रभात रोड, पुणे ४११००४.
डॉ. श्रीधर भास्कर वर्णेकर, ८३ अभ्यंकर नगर, नागपूर.
डॉ. प्रभाकर माचवे, निदेशक, भारतीय भाषा परिषद, ३६ शेक्सपीयर सरणी, कलकत्ता ७०००१७.
डॉ. पंडित आवळीकर, मराठी विभागप्रमुख, कर्नाटक विद्यापीठ, धारवाड ५८०००३.
श्री. ल. श्री. वाकणकर, ६४ बुधवार पेठ, पुणे ४११००२.
प्रा. मे. पुं. रेगे, साहित्यसहवास, वांद्रे, पूर्व मुंबई ५१.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

ग्रंथालय ठाणे
३०६८
ग्रा. क. २४५१८
१२।२।७५
शाखा (स्थळ प्रत)

१

ऋत : प्रा. ल्यूडर्स यांचे विचार[१]

डॉ. म. अ. मेहेंदळे, पुणे

वैदिक धर्माचा ऋत हा खरे तर केंद्रबिंदू आहे. पण असे असूनही ह्या संकल्पनेचा प्रा. ल्यूडर्स यांच्याइतका कोणी साकल्याने विचार केलेला नाही, ही एक आश्चर्याची बाब आहे. प्रा. ल्यूडर्स यांची ही एक तक्रार आहे की, ओल्डेनबेर्गचे Religion des Vede हे ६०० पृष्ठांचे पुस्तक आहे. त्यातली फक्त सहा पृष्ठे ऋत ह्या विषयाला दिली आहेत. मॅक्डोनेलच्या Vedic mythology ह्या पुस्तकात ऋतावर फक्त पाच ओळी आहेत आणि हिल्लेब्राण्ट (Hillebrandt) च्या Vedische Mythologie ह्या पुस्तकात ह्या विषयाचा स्वतंत्रपणे विचारच नाही. त्याने ऋताचा फक्त तीन ठिकाणी एकेका वाक्यात उल्लेख केला आहे इतकेच.

(१) ऋताविषयी पूर्वसूरींचे विचार

बोथलिंग–रोथ (Boehtlingk–Roth) यांच्या मते ऋतचा मूलभूत अर्थ 'एक ठरावीक व्यवस्था' (Fixed Order), तर बेर्गेन (Bergaigne) च्या मते ऋत म्हणजे 'विधि' (Law). ऋत ह्याचा सर्वसामान्यपणे जो अर्थ करण्यात येतो तो असा : एकंदर वैश्विक व्यवस्था, जिच्यामुळे उषा, सूर्य वगैरे नियमितपणे उगवतात; यज्ञयागात कर्मांचा जो एक ठरावीक क्रम असतो त्यात आणि मानवी व्यवहारांचे नियमन करण्यासाठी धर्मग्रंथांनी किंवा परंपरागत चालीरीतींनी ठरवून दिलेले नियम. त्यातही ऋत कल्पना गृहीत असते. अशा तऱ्हेने 'व्यवस्था' किंवा 'विधि' ह्या मूळ कल्पनेतून वरील अर्थविस्तार, तसेच 'सत्य, श्रद्धा, भक्ती' अशासारखे इतर अर्थही निघू शकतात.

प्रा. ल्यूडर्स यांना हे पटत नाही. दोन गोष्टी ते आग्रहाने सांगतात. एक म्हणजे काही अभ्यासकांच्या मते ऋत ह्याचा वेदांत नामाखेरीज विशेषणासारखाही उपयोग आढळतो ते चूक आहे. वेदांत ऋतचा उपयोग फक्त नाम असा आहे, आणि दुसरे असे की त्या त्या शब्दाचा अर्थ एकच 'सत्य'. 'सत्य' शब्दाचा अर्थातच सर्वसामान्य सत्य हा अर्थ तर घ्यायचा आहेच, पण त्याखेरीज त्या शब्दाचा एक वैश्विक शक्ती (cosmic power) हा अर्थही घ्यायचा आहे. ही शक्ती प्रभावी आहे आणि भारतीय इराणी लोकांचा जो विश्वविषयक विचार (world view) होता त्याचा ऋत हा केंद्रबिंदू आहे.

' ऋत ' म्हणजे ' सत्य ' हा विचार अर्वाचीन वेदाभ्यासकांत प्रा. ल्यूडर्स यांनी १९१० मध्ये प्रथम मांडला आणि आन्द्रेआस (Andreas) व वाकरनगॉल (Wackernagol) यांनी तो उचलून धरला. परंतु १९१५ साली ओल्डेनबेर्गने त्याला विरोध केला आणि ' व्यवस्था ' हाच ऋत शब्दाचा मूळ अर्थ आहे असे प्रतिपादन केले. प्रा. ल्यूडर्स यांचे म्हणणे असे की, असे कोठलेही विधान करण्यास प्रा. ओल्डेनबेर्गना हरकत नव्हती. परंतु तसे करण्यापूर्वी ऋग्वेद व अथर्ववेद ह्या ग्रंथांत जिथे-जिथे ऋत शब्दाचा उपयोग झाला आहे ती सर्व स्थळे तपासून पाहणे आवश्यक होते. काही थोडक्या संदर्भांच्या आधारे अशी विधाने करणे योग्य नव्हे असे प्रा. ल्यूडर्स यांचे ठाम मत आहे. ऋग्वेद आणि अथर्ववेद ह्यांतील सर्व संदर्भ तपासणे जिकिरीचे असले तरी ते अशक्य नाही. तेव्हा काही निवडक संदर्भ तपासले असता पुरे असे प्रा. ओल्डेनबेर्ग यांनी मानले ते चूक आहे.

(२) वेदोत्तर वाङ्मयात ऋत

(१) अभिजात संस्कृत वाङ्मयात ऋत

वेदाच्या उत्तरकाली ऋत हा शब्द भाषेतून लोप पावला. त्यामुळे साहजिकच पाली व प्राकृत भाषांतही ऋतचे अवशिष्टरूप आढळत नाही.

अभिजात संस्कृत वाङ्मयातही ऋत शब्द जवळ जवळ लुप्त झाला असे मानणे भाग आहे. ज्या थोड्याफार ठिकाणी विशेषतः महाभारत व रामायण आणि धर्मशास्त्रे ह्यांत तो शब्द आढळतो. तिथे त्याचा अर्थ तो विशेषण असल्यास ' खरा ' आणि नाम असल्यास 'सत्य' असाच सर्व ठिकाणी आहे. उदाहरणार्थ, त्याचा विशेषणरूपी उपयोग ' यस्य नित्यं ऋता वाचः ' (महाभा० १२·३४२-७५) किंवा ' सर्वमेतद् ऋतं मन्ये ' (महाभा० ६·३४·१४) अशा ठिकाणी आढळतो आणि तिथे त्याचा अर्थ ' खरा ' असा आहे. त्याचा नामपर उपयोग ' ऋतं ब्रूयान्न चानृतम्' (रामा०५·३१·१९) किंवा ' तस्मात् साक्ष्ये वदेह ऋतम् ' (मनु. ८·६२) अशा ठिकाणी आढळतो आणि तिथे त्याचा अर्थ ' सत्य ' असाच आहे.

इथे कोणी असा एक प्रश्न विचारणे शक्य आहे. वेदाच्याच उत्तरकाली जर ऋत हा शब्द लोकभाषेतून लुप्त झाला होता तर मग त्याचा वेदोत्तर वाङ्मयात क्वचित उपयोग आढळतो हे तरी कसे ? ह्या प्रश्नाचे काही अंशी उत्तर असे असू शकेल की, सत्य ऐवजी ऋत हा शब्द सोयीसाठी वापरावा लागला. परंतु काही ठिकाणी ऋत शब्दाचा उपयोग त्याच्याशेजारी येणाऱ्या अनृत शब्दामुळेही झाला असेल. तिसरे असे की एखादे पात्र आपल्या वाक्याला भारदस्तपणा देण्यासाठी वैदिक ऋत शब्दाचा उपयोग करीत असेल. भागवत पुराणात ऋतचा जो उपयोग आढळतो त्याचे कारण भागवतकार बुद्धया प्राचीन वैदिक वाक्प्रयोगांचा उपयोग त्यांच्या ग्रंथात करतात हे विहित आहे. प्रा. ल्यूडर्स यांचे मत असे आहे की, ' सिंधु 'सारखे जेकाही थोडे प्राचीन वैदिक शब्द काही काळ भाषेतून लोप पावून पुन्हा उत्तर-

कालीन संस्कृतवाङ्मयात आढळू लागले त्यातलाच 'ऋत' हा एक शब्द आहे.

(२) वेदाच्या उत्तरकाली 'ऋत'

ब्राह्मणग्रंथात 'खरे, सत्य' ह्या अर्थी सत्य शब्दाचा साधारणतः उपयोग आढळतो, ऋत शब्दाचा नव्हे. जेव्हा क्वचित ऋत शब्दही वापरलेला आढळतो तिथे बहुधा त्याशेजारी सत्य शब्दही आढळतो, जसे 'ऋतं वदिष्यामि सत्यं वदिष्यामि' (शां. ७·१) अनेकदा अशा स्थळी सत्य शब्दाचा उपयोग ऋत शब्दाचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी असतो. ह्याचा अर्थ असा की ब्राह्मणकाळी ऋत शब्द लुप्तप्राय झाला होता व म्हणून त्याचा अर्थ स्पष्ट करावा लागे.

आणखी एका गोष्टीची नोंद घेणे आवश्यक आहे. निघण्टू (३·१०) त सत्य-वाचक शब्दात ऋत शब्दाचा अंतर्भाव आहे.[२] पण निघण्टू (३·१७) त यज्ञ-वाचक शब्दात ऋतशब्दाचा अंतर्भाव नाही.[३]

(३) ऋग्वेद काळी 'ऋत'

(१) अनृत, द्रुह, वृजिन, यातु यांच्या विरोधात ऋत

ऋग्वेदात काही ठिकाणी ऋत शब्दाचा सत्य हा अर्थ डोळे मिटून (Mechanically) करता येतो, अशी ठिकाणे म्हणजे जिथे ऋतचा 'असत्य' ह्या अर्थाच्या किं तत्संबंधित अर्थाच्या शब्दांची विरोध असतो ती ठिकाणे. अनृत म्हणजे असत्य ह्याविषयी कुणाला संशय नाही. तेव्हा ज्या ठिकाणी अनृताच्या विरोधी अर्थाने ऋतचा उपयोग झाला असेल तिथे त्या शब्दाचा 'सत्य' हा अर्थ निश्चितपणे ठरतो.[४] त्याचप्रमाणे ज्या वेळी ऋत शब्दाचा उपयोग 'द्रुह्' शी (क्रियापद अथवा नाम) विरोध दर्शविण्यासाठी होतो तिथेही त्याचा अर्थ 'सत्य' हाच होऊ शकतो.[५] अनृत, द्रुह् यांच्यासारखाच आणखी एक 'वृजिन' हा शब्द ऋग्वेदात आढळतो. वृजिन ह्याचा अर्थ 'कुटिल, असत्य'. साधारणतः वृजिन ह्याला विरोधी शब्द ऋजु हा असतो. पण कित्येकदा ऋजुऐवजी ऋत शब्दाचा उपयोग होतो आणि त्या-ठिकाणी ऋत म्हणजे 'सत्य, सरळपणा' असेच समजायला हवे.[६]

(२) ऋत म्हणजे सूक्त (अथवा ऋषीने सूक्तात सांगितलेले सत्य)

'सत्य' ह्याचा अर्थ वस्तुस्थितीचे यथार्थ वर्णन. ऋषी सूक्त रचताना देवतेची स्तुती करतो, तिची वैशिष्ट्ये व तिने केलेल्या कृत्यांचे वर्णन करतो. त्याने केलेली स्तुती अथवा त्याने केलेले वर्णन हे जर यथार्थ असेल, त्यात खोटेपणा अथवा चूक नसेल, तर तो सूक्तात 'सत्य' तेच सांगत आहे असे होईल आणि ह्या दृष्टीने ऋग्वेदात अनेक ठिकाणी ऋत शब्दाचा उपयोग '(सत्य सांगणारे) सूक्त' ह्या अर्थी झालेला दिसतो ![७]

ऋत शब्दाचा काही ठिकाणी सूक्त असा अर्थ होतो आणि तो तसा का होतो हे स्पष्ट केल्यावर 'न ऋते श्रान्तस्य सख्याय देवाः' (ऋ. ४·३३·११) ह्या

ऋग्वेदातील प्रसिद्ध पादाचा जो अर्थ नेहमी करण्यात येतो त्याच्याशी आपला मतभेद असल्याचे प्रा. ल्यूडर्स सांगतात. ह्या पादाचा अर्थ 'श्रमल्याखेरीज देवांचे सख्य मिळत नाही' असा नेहमी करण्यात येतो. परंतु असा अर्थ करायचा म्हणजे 'ऋते'-चा उपयोग षष्ठीशी झाला आहे—(ह्याचा उपयोग एरवी पंचमीशी अथवा द्वितीयेशी होतो)—असे मानावे लागते. म्हणून ह्या पादाचा तसा अर्थ न करता प्रा. ल्यूडर्स करतात तो अर्थ असा : ऋतात (म्हणजे सूक्त रचताना) जो श्रमतो त्याला देवांचे सख्य मिळत नाही.

ह्यानंतर ऋतस्तुभ्, ऋतावसु इत्यादी अनेक सामासिक प्रयोगांचे अथवा ऋतस्य पथिन्, ऋतस्य प्रशिषः इत्यादी असमस्त प्रयोगांचे अर्थ प्रा. ल्यूडर्स यांनी तपासले आहेत, आणि त्या सर्व ठिकाणी ऋत म्हणजे सत्य हा अर्थ कसा होतो हे विशद केले आहे.

(४) ऋग्वेदात 'सत्यक्रिया'

प्रा. ल्यूडर्सच्या मते ऋतात म्हणजे सत्यात एक विलक्षण सामर्थ्य असते अशी वैदिक ऋषींची दृढश्रद्धा होती. अशा श्रद्धेची उदाहरणे वेदोत्तर वाङ्मयात, विशेषतः पालिवाङ्मयात अनेकदा आढळतात. पालिभाषेत ही श्रद्धा 'सच्चकिरिया' (सत्यक्रिया) ह्या शब्दाने व्यक्त झाली आहे. सत्यक्रियेचा अर्थ असा की कोणीही मनुष्य सत्याचा उच्चार करून आपल्या भोवतीच्या परिस्थितीत, अथवा अन्य एखादी, इष्ट घटना तत्काल घडवून आणू शकतो. अशा तऱ्हेची उदाहरणे फक्त बौद्ध वाङ्मयातच आढळतात असे नाही. संस्कृत वाङ्मयात देखील ती आढळतात. उदाहरणार्थ, रामायणात सीता म्हणते : "जर मी राघवाशिवाय अन्य कुणाचाही मनाने देखील विचार केला नसेल तर पृथ्वीने मला पोटात घ्यावे" (७·८८·९ व पुढे) तत्क्षणी पृथ्वी दुभंगून एक सिंहासन वर येते आणि त्यावर बसलेली पृथ्वी देवी सीतेला सिंहासनावर बसवून अंतर्धान पावते. अशी उदाहरणे महाभारत व पुराणांतही आढळतात.

ऋत शब्दाच्या अर्थनिश्चितीच्या दृष्टीने महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे अशा सत्य-क्रियेची उदाहरणे प्रा. ल्यूडर्स यांनी ऋग्वेदात पण दाखवून दिली आहेत.

१. ऋ.१:२१: हे सूक्त इंद्र व अग्नी यांना उद्देशून रचले आहे. सूक्ताच्या पहिल्या पाच ऋचांत इंद्र व अग्नी हे अधिक सोम पिणारे आहेत अशासारखी त्या देवतांच्या-संबंधीची विधाने आहेत. नंतर शेवटच्या ऋचेत ऋषी सत्यक्रिया करावी तसे म्हणतो : 'तेन सत्येन जागृतम्' "मी हे जे तुमच्याविषयी सत्य सांगत आहे त्या सत्याच्या सामर्थ्याने तुम्ही दोघे जागे राहा."

२. ऋ.१०·३७·२: ह्या ऋचेत तर 'सत्योक्ति' असा स्पष्ट शब्दच आहे, त्यामुळे ती एक सत्यक्रिया आहे ह्याविषयी संशयाला जागा राहात नाही. ऋषी म्हणतो : 'सा मा सत्योक्तिः परि पातु विश्वतः' आणि सत्योक्ती कोणती तर ती ही: 'विश्वमन्यन्नि विशते

यदेजति विश्वाहापो विश्वाहोदेति सूर्यः' " जे हलते ते (केव्हातरी) हलायचे थांबते, पण पाणी मात्र नेहमी (वाहते), आणि सूर्य नेहमी उगवतो. "

३. ऋ. १०·३५·८: ह्या ऋचेत 'सत्य' शब्दाच्या जागी 'ऋत' शब्द आला आहे, आणि त्यामुळे ऋतचा अर्थ सत्य हे स्पष्ट होते. ऋचेची सुरुवात अशी आहे : 'पिप्रतु मा तद् ऋतस्य प्रवाचनम्' " ते सत्याचे कथन माझे रक्षण करो " आणि ऋषीला जे देवांविषयीचे ऋत म्हणजे सत्य सांगायचे आहे ते हे : 'विश्वा इदुस्रा स्पळुदेति सूर्यः' " गुप्तहेरासारखा सूर्य दररोज उगवतो. "[८]

अशा तऱ्हेने सत्योक्तीत रक्षण करण्याचे सामर्थ्य असते ही भारतीय श्रद्धा थेट ऋग्वेदकालापर्यंत मागे पोचू शकते हे स्पष्ट होते.[९]

(५) वैदिक पुराकथांत (Myths) ऋत

सत्योक्तीत एक अद्‌भुत सामर्थ्य असते हे आपण एकदा जाणून घेतले की अनेक वैदिक कथांत ऋत ज्या प्रकारचे कार्य करते ते आपण नीट समजू शकतो. हे कार्य प्रा. ल्यूडर्स खालील वैदिक ऋचांच्या आधारे स्पष्ट करतात.

१. वलकथा : अंगिरस ऋषींनी वलाची गुहा ऋताच्या साहाय्याने फोडली असे उल्लेख ऋग्वेदात आढळतात. ऋतेनाद्रिं व्यसन भिदन्तः समङ्गिरसो नवन्त गोभिः (४·३·११) " ऋताने (वलाची) शिल्प (गुहा) फोडत असताना (अङ्गिरस ऋषींनी) ती विच्छिन्न केली. (त्या वेळी) अङ्गिरस ऋषी गाईंच्या सह हंबरत होते." वलकथेची ऋग्वेदात इतरत्र जी वर्णने आढळतात त्यावरून ऋषींचे हे 'हंबरणे' म्हणजे त्यांचे सूक्तगान असते आणि त्या वेळी गुहेच्या आत वलाने कोंडलेल्या गाई त्यांना साथ देत असतात. अङ्गिरस ऋषी गात असलेल्या सूक्तात जे सत्य असते त्या सत्याच्या (ऋताच्या) साहाय्याने ते वलाची गुहा फोडतात हे स्पष्ट होते.[१०]

२. विश्वावसु कथा : ऋग्वेदाच्या १० व्या मंडलातील १३९ व्या सूक्तात विश्वावसु गन्धर्वाने ऋताचा उपयोग केला असल्याचा उल्लेख आहे. ह्या सूक्तात पहिल्या तीन ऋचांत सूर्य उगवत असल्याचे सांगितले आहे. त्यावरून पुढच्या तीन ऋचांचाही सूर्योदयाच्या घटनेशी संबंध असावा, असे प्रा. ल्यूडर्स यांना वाटते. रात्रीच्या वेळी सूर्य द्युलोकातील पाण्यात असतो. इंद्र त्याला शोधून काढतो, आणि त्या कामात विश्वावसु इंद्राला मदत करतो. सूर्य ज्या पाण्यात दडलेला असतो ते पाणी विश्वावसूने उच्चारलेल्या ऋतामुळे बाजूस होते (तद् ऋतेन व्यायन् ४). हे ऋत कोणते ? विश्वावसूला पाण्याची अमृत नावे माहीत असतात आणि त्यांचा उच्चार तो करतो. (प्र आसां गन्धर्वो अमृतानि वोचत् ६) हेच ते ऋतः

३. स्वर्भानुकथा : ऋग्वेदाच्या पाचव्या मंडळातील चाळिसाव्या सूक्तात स्वर्भानु-कथेचा उल्लेख आहे. असुर स्वर्भानूने सूर्याला अंधाराने झाकून टाकले. इंद्राने स्वर्भानूच्या मायांचा नाश केला. अत्रि ऋषीने चवथ्या ब्रह्मन्‌ने सूर्याची अंधारापासून सुटका केली (गूळ्हं सूर्यं तमसापव्रतेन तुरीयेण ब्रह्मणाविन्ददत्रिः ६) हे जे कृत्य

अत्रींनी केले ते दुसऱ्या कुणालाही शक्य नव्हते (न ह्यन्ये अशक्नुवत् ९)

हे अचाट कृत्य अत्रींनी ब्रह्मन्च्या जोरावर केले. प्रस्तुत संदर्भात ब्रह्मन् म्हणजे सूक्त अथवा ऋचा म्हणजेच ऋचेत सांगितलेले सत्य.

४. **ऋभुकथा :** ऋभूंनी काही विलक्षण गोष्टी केल्याचे वर्णन ऋग्वेदात आढळते. त्यातलेच एक कृत्य म्हणजे त्यांनी एका चमसाचे चार चमस बनविले हे आहे. ऋग्वेदात एके ठिकाणी (१·१६१·९) असे म्हटले आहे की हे कृत्य ऋभूंनी ऋत म्हणजे सत्य सांगत असताना केले (ऋता वदन्तश्चमसां अपिंशत).

अशा प्रकारे वैदिक ऋषींची सत्यात किंवा सत्योक्तीत असणाऱ्या अद्‌भुत शक्ती-विषयीची श्रद्धा ऋग्वेदात अनेकदा प्रत्ययास येते. ऋतामुळे इंद्रादी देव शरीराने वाढतात.[११] ऋताच्या प्रभावामुळे ते यज्ञस्थळी येतात, ऋताने वलाची गुन्हा फोडता येते, सूर्याची अंधारापासून सुटका करता येते—अशा प्रकारे सत्याच्या सामर्थ्याची प्रचीती जर वारंवार येत असेल तर वैदिक ऋषींनी ऋतं बृहत् किंवा ऋतं महत् अशा एका मोठ्या ऋताची, वैश्विक ऋताची (cosmic truth) कल्पना केली असल्यास नवल नाही. हे वैश्विक ऋत आपणांस निसर्गात ज्या नियमबद्ध घटना घडत असतात—ऋतूंचे चक्र, नद्यांचे प्रवाह, उषेचा आणि सूर्याचा उदय, वाऱ्याचे वाहणे ह्यात दृग्गोचर होते.

निसर्गाच्या ह्या नियमबद्ध घटनांत कुठे खंड पडत आहेसे वाटले तर ज्या ऋताच्या सामर्थ्याने हे सर्व घडत आहे ते सामर्थ्य नाहीसे झाले की काय अशी शंका येऊन ऋषी कसा व्याकुळ होत असे हे प्रा. ल्यूडर्स यांनी ऋग्वेदाच्या पहिल्या मंडलाच्या एकशे पाचव्या सूक्ताचा सुरेख अर्थ लावून स्पष्ट केले आहे.

त्रित नावाचा ऋषी एकदा कूपात पडला असता त्याने हे सूक्त रचले अशी कल्पना आहे. प्रा. ल्यूडर्स यांच्या मते हे सूक्त सूर्यग्रहणाच्या वेळचे आहे. चार ते सहा ह्या तीन ऋचांत पूर्वकालीन ऋत कुठे लोप पावले की काय (क्व ऋतं पूर्व्यं गतम्४) अशी शंका ऋषी प्रदर्शित करतो, परंतु बाराव्या ऋचेत ऋत कुठेही गेले नसून ते पूर्वीसारखेच समर्थ आहे असे ऋषी ठामपणे म्हणतो—तिसऱ्या ऋचेत ऋषी प्रार्थना करतो की सूर्य द्युलोकातून खाली पडू नये (स्वः अव पादि दिवस्परि) दिवसा सूर्य आकाशात काही काळ दिसत नसल्यामुळे ऋषीला चिंता वाटते की आता तो कदाचित खाली पडेल. सूर्य दिसत नाही ह्याचा अर्थ निसर्गनियमात काही बिघाड झाला आहे, त्यामुळे द्युलोकातील नद्यांच्या पाण्याचा प्रवाह नीट वाहात नाही. परंतु ग्रहण सुटल्यावर सूर्य पुन्हा दिसू लागताच ऋषीची खात्री पटते की ऋताची पुन्हा स्थापना झाली आहे. तो म्हणतो : " आता (द्युलोकातील) नद्या ऋताने भरून वाहू लागल्या आहेत, त्यांच्यातून प्रवास करणारा सूर्य सत्यासह पुन्हा पसरू लागला आहे (ऋतं अर्षन्ति सिन्धवः सत्यं तातान सूर्यः १२.)

विश्वाचे धारण करण्याचे सामर्थ्य ऋतात आहे ही ऋषींची श्रद्धा ह्या सूक्तात चांगली प्रत्ययास येते.

(६) ऋताचे स्थान

वैदिक ऋषींच्या श्रद्धेत ऋत ही एक नुसती अमूर्त कल्पना राहिली नव्हती. तिला थोडे मूर्त स्वरूप आले असले पाहिजे, कारण वैदिक ऋषी ऋताच्या स्थानाचे, ते कुठेतरी वसतीस असल्याची भाषा करतात. ऋग्वेदात ऋतस्य सदनम् , सदः, सद्म, सादनम् किंवा योनिः असे प्रयोग अनेकदा आढळतात. आणि ऋताचे जर कुठे असे वसतिस्थान असले तर ऋताला मूर्तस्वरूप असणे आवश्यक आहे.

ऋताचे स्थान कुठे असावे ? प्रा. ल्यूडर्स यांच्या मते वैदिक ऋषींनी ते अत्युच्च द्युलोकात, म्हणजे तिसऱ्या द्युलोकात, असल्याचे कल्पिले होते. अर्थातच आपणास दिसणाऱ्या आकाशापलीकडे ते होते. ह्या ऋताच्या सदनात (म्हणजे त्याखाली) वरुणाने आभाळ बसविले होते (ऋ. ४.४२.४). ह्या अत्युच्च द्युलोकात ऋताचा वास द्युलोकातील पाण्यात असतो. निघण्टूत ' ऋतस्य योनिः ' ह्याची उदकवाचक शब्दांत गणना का केली आहे हे आता आपण समजू शकतो. द्युलोकात असलेल्या ह्या समुद्रात वैदिक ऋषींच्या कल्पनेप्रमाणे सूर्य रात्री प्रवेश करतो आणि सकाळ झाली की द्युलोकातून वाहणाऱ्या नद्यांतून त्याचा रोजचा प्रवास सुरू करतो.

वेदोत्तर काळी विश्वाच्या रचनेची जी कल्पना आढळते त्याप्रमाणे एकंदर लोक सात असून ते एकावर एक असे असल्याचे कल्पिले आहे. त्यात सत्यलोकाचे स्थान सर्वांत वर आहे. ऋत म्हणजे सत्याचे स्थान अत्युच्च द्युलोकात असल्याचे वैदिक ऋषींनी मानले होते तीच कल्पना पुढील काळात सत्यलोक सर्वांत वर असल्याचे मानण्यात चालू राहिली असे प्रा. ल्यूडर्स यांचे मत आहे.

(७) मूर्त ऋताचा ज्योतिःस्वरूपात आविष्कार

वैदिक ऋषींनी ऋताच्या मूर्त रूपाची जी कल्पना केली ती एखाद्या प्रखर तेजोगोलाची होती असे प्रा. ल्यूडर्स यांचे मत आहे. एका मंत्रात (१·२३·५) मित्र व वरुण यांना ऋतस्य पती तसेच ज्योतिषस्पती असे म्हटले आहे त्यावरून ऋत व ज्योतिस् यांचे समीकरण मंत्रकर्त्याला अभिप्रेत असावे असे दिसते. तसेच दुसऱ्या एका मंत्रात (६·५१·१) सूर्याला ऋताचे मुख म्हटले आहे (ऋतस्य...अनीकं... उदिता व्यद्यौत्). ब्राह्मणकारांनी ह्याच्या एक पाऊल पुढे टाकून ऋत व सूर्य यांचे ऐक्य कल्पिले आहे. (तद् यत् सत्यमसौ स आदित्यः शत. ब्रा. ६·७.१·२) दुसरी एक कल्पना अशी आढळते की, ऋत म्हणजेच सूर्य नसून, ऋत हे सूर्याच्या मागे असते आणि सूर्य एखाद्या सोनेरी झाकणासारखा ऋताला झाकत असतो. म्हणूनच उपनिषदाला एक ऋषी मृत्यूचा क्षण जवळ-जवळ आला असता सत्यावर असलेले हिरण्मय पात्र बाजूस करण्यास आणि सत्याला पाहू देण्यास पूषन्‌ला विनंती करतो (हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् । तत्त्वं पूषन्नपावृणु सत्यधर्माय दृष्टये ॥ बृह. उप. ५·१५·१; ईशा. १५)

(८) ऋताला पुरुषाकार कल्पून त्याच्या उपासनेची सुरुवात

ऋताचे सूर्याशी क्वचित् ऐक्य मानण्यात आले असले तरी ऋताला इंद्रादी देवतांच्या सारखा पुरुषासारखा आकार असल्याचे मात्र मानण्यात आले नव्हते. क्वचित ऋताचा उल्लेख इतर पुरुषविध देवतांच्या बरोबर होतो हे खरे (१०·६६:४) क्वचित त्या देवतांच्या बरोबरच ऋताला उद्देशून 'यज्' धातूचा उपयोगही झाल आहे (यजा तो मित्रावरुणा यजा देवाँ ऋतं बृहत् । अग्ने...१·७५·४). तथापि एवढ्या उल्लेखांवरून ऋग्वेदकाळी ऋताला हवी देऊन त्याचे यजनपूजन होऊ लागले होते असे म्हणता येणार नाही. पुढे ब्राह्मणकाळी मात्र तपस्, श्रद्धा इत्यादी कल्पनांच्या मूर्त स्वरूपाबरोबरच सत्याला चरूचा हवी देण्याचा उल्लेख आढळतो. (तं सत्यमब्रवीत् । प्रजापते सत्येन वैश्राम्यसि । अहमु वै सत्ममस्मि । मां नु यजस्व ।... स एतमाग्नेयं अष्टाकपालां निरवपत् । सत्याय चरुम् । तै. ब्रा. ३·१२·४·४) प्रा. ल्यूडर्स यांच्या 'वरुण' ग्रंथाचे संपादक प्रा. आल्स्डॉर्फ (Alsdorf) यांनी आणखी एक संदर्भ दिला आहे. ऋ. ३·५९·१ मित्रो जनान् यातयति ब्रुवाणो...हा मंत्र तै. ब्रा. ३·७·२·३–४ ह्या ठिकाणी थोड्या फरकाने येतो. त्या मंत्रातील 'मित्राय हव्यं घृतवज्जुहोत' ह्याऐवजी तै. ब्रा. त 'सत्याय हव्यं घृतवज्जुहोत' असा पाठ आहे. त्यावरूनही सत्याला आहुती दिली जाऊ लागली होती हे दिसते.

(९) ऋतजात

ऋताला पुरुषाचा आकार असल्याचे वैदिक ऋषींनी मानले होते की नाही ह्या संदर्भात प्रा. ल्यूडर्स यांनी ऋतजात व इतर काही शब्दांची चर्चा केली आहे. 'ऋतजात' ह्याचा अर्थ जर 'ऋतापासून जन्मलेला' असा असला तर ज्याच्यापासून जन्म ते ऋत कोणत्यातरी प्रकारे पुरुषविध असल्याची कल्पना गृहीत धरायला हवी असे वाटणे शक्य आहे. पण ते खरे नव्हे.

ऋग्वेदात 'ऋतजात' हे विशेष प्रामुख्याने अग्नीविषयी योजिण्यात येते. ल्यूडर्स ह्याचा खुलासा करतात तो असा : अग्निमंथनाचे वेळी समिधेनी ऋचा म्हणावयाच्या असतात. मंथनाचे वेळी शारीरिक शक्तीचा उपयोग तर होईच, आणि म्हणूनच अग्नीला 'सहोजा' 'सहसः सुनू' असल्याचे म्हटले आहे. परंतु अग्नीच्या उत्पत्तीत मन्त्रांचा म्हणजेच त्या मंत्रांत असलेल्या सत्याचा (ऋत) वाटा असल्यामुळे अग्नीला ऋतजात म्हणत असत हे स्वाभाविक आहे.

परंतु ऋग्वेदात केवळ अग्नीच ऋतजात मानला गेला नाही. मरुत्, सोम, आदित्य अशा इतर देवताही ऋतजात असल्याचे ऋषींनी मानले आहे. इथे हे लक्षात ठेवणे जरूर आहे की ऋग्वेदात केवळ अग्नीलाच 'शक्तीचा पुत्र' म्हटले आहे असे नसून क्वचित इतर देवांना उद्देशूनही तसे म्हटल्याचे आढळते. उदाहरणार्थ इंद्राला शवसः सूनुः (४·२४·१), शवसः पुत्रः (८·९०·२, ८·९२·१४), मित्र आणि वरुण यांना

नपाता शवसः (८·२५·५) असे म्हटले आहे. ह्याचा खुलासा प्रा. ल्यूडर्स असा करतात की ' पुत्र ' ह्या कल्पनेच्या आधारे एखाद्या देवतेचे जे ठळक वैशिष्ट्य असेल तिच्याशी त्या देवतेचा संबंध वैदिक ऋषी जोडतात. देवतांचे ऋताशी संबद्ध असणे हे त्यांचे एक ठळक वैशिष्ट्य आहे. तेव्हा त्यांना ' ऋताचे पुत्र ' असे वैदिक ऋषींनी संबोधणे साहजिक आहे. प्रा. ल्यूडर्स यांच्या मते देवांना ' ऋतजात ' म्हणणे म्हणजे त्यांना ते ' ऋतावत् ' असल्याचे जास्त भर देऊन म्हणण्यासारखे आहे.

(१०) ऋत आणि सत्य

वेदांत ' ऋत ' ह्याचा अर्थ ' सत्य ' हाच आहे हे प्रा. ल्यूडर्स यांचे मत असल्याचे एथवर सांगितले. परंतु वेदांत ऋत ह्या शब्दाबरोबरच सत्य हा शब्दही आढळतो, तेव्हा त्यांचा परस्परसंबंध कसा आहे हा प्रश्न मनात येतो. प्रा. ल्यूडर्स ह्या प्रश्नाचे उत्तर देतात ते असे.

प्रथम एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे की, ऋत हे वेदांत सर्वत्र नपुंसकलिंगी नाम आहे. गेल्डनरसारखे काही भाषांतरकार अनेकदा ते विशेषण असल्यासारखे भाषांतर करतात ते चूक आहे. प्रा. ल्यूडर्स यांच्या मते ऋग्वेदातच नव्हे तर साऱ्या वैदिक संहितांत ऋत हे विशेषण असल्यासारखा निर्विवाद उपयोग एकाही ठिकाणी सापडत नाही.[१२]

ह्याउलट स्थिती सत्य शब्दाची आहे. ऋग्वेदात सत्य हा शब्द जवळ-जवळ एकशेचाळीस वेळा स्वतंत्रपणे येतो. त्यापैकी सुमारे नव्वद टक्के संदर्भात ते एक विशेषण आहे. त्यामुळे आपणास असे म्हणणे शक्य आहे की, ऋत ह्या नपुंसकलिंगी नामाचे सत्य हे विशेषण आहे. अवेस्तात बरोबर हीच स्थिती आहे. ' अष ' (' ऋत ') हे नपुंसकलिंगी नाम व ' हइथ्य ' (सत्य) हे विशेषण आहे.

ऋत ह्याचा अर्थ ' उच्चारलेल्या शब्दाचा अथवा अनुच्चारित विचाराचा ' खरेपणा '. हा खरेपणा नेमका कशात आहे हे वेदांतल्या प्रत्येक स्थळी निश्चित करणे आज आपणांस शक्य होणार नाही. जेव्हा एखाद्या सूक्ताचा उल्लेख ऋत असा होतो तो त्या सूक्ताच्या रचनेला उद्देशून असणे शक्य आहे. म्हणजे ऋषीला असे म्हणायचे असावे की, त्याने सूक्त रचताना योग्य तेच शब्द निवडले आहेत. परंतु ह्या सूक्ताचा जेव्हा एखादी अपेक्षित घटना घडवून आणण्यासाठी प्रभावी शक्तीसारखा उपयोग होतो आणि त्या संदर्भात सूक्ताचा ऋत असा उल्लेख होतो तेव्हा त्याचा अर्थ सूक्तात जे सांगितले आहे ते वस्तुस्थितीला धरून आहे, खोटे सांगितलेले नाही, असा असतो.

सत्यशब्दाचा अर्थ ह्याहून बराच विस्तृत आहे. ते तर स्पष्टच आहे की सत्य शब्दाच्या व्युत्पत्तीप्रमाणे त्याचा उपयोग अशाच वस्तू वा कल्पनेविषयी होऊ शकेल की जी ' खरी ' आहे, म्हणजे जिच्या अस्तित्वाविषयी बोलणाऱ्याला यत्किंचित शंका नाही. ऋषी जेव्हा इंद्राची प्रार्थना करतो : इंद्र सत्यमस्मभ्यं...रविंदाः (१०.४७.४)

तेव्हा ऋषीला खरोखरी अस्तित्वात असणारी संपत्ती हवी असते; किंवा जेव्हा ऋषी 'य एषां मरुतां महिमा सत्यो अस्ति' (१·१६७.७) असे म्हणतो तेव्हा मरुतांचा खरोखरी जो महिमा आहे अशी त्याची खात्री असते त्याविषयी तो सांगणार असतो.

अनेकदा सत्य शब्दाचा उपयोग, एखादे वैशिष्ट्य ते ज्या प्रकारे व्यक्त झाले असेल तसे ते परिपूर्णतया आहे हे दर्शविण्यासाठी होतो. ग्रासमानने त्याच्या ऋग्वेदाच्या डिक्शनरीत सत्य शब्दाचा हा अर्थ पुढीलप्रमाणे सांगितला आहे. Being that in full sense what is being expressed by the substantive with which it is used.' जेव्हा ऋषी इंद्राला उद्देशून म्हणतो: सत्य सोमपाः (१·२९·१ इत्यादी) तेव्हा त्याला खरोखरी सोम पिणारा इंद्र अभिप्रेत असतो; इथे सोमपाः जो अर्थ आहे तो संपूर्णतया समजायचा आहे हे 'सत्य' शब्दाने दर्शविले जाते. किंवा जर इंद्राविषयी म्हटले असले : वस्वः......सत्यः सम्राट् (४.२१.१०) तर त्याचा अर्थ वसूचा अगदी खराखुरा सम्राट असा असतो. इंद्राला अनेकजण सोमरस देतात. परंतु जेव्हा एखाद्या ऋषीला म्हणायचे असते की त्यातला एखादा अगदी खराखुरा मद आणणारा सोमरस असेल तेव्हा तो 'सत्य' शब्दाचा उपयोग करतो. (कस्त्वा सत्यो मदानां...मत्सत् अंधसः ४.३१.२)

'सत्य'चा एक वैशिष्ट्यपूर्ण उपयोग वाक्याच्या सुरुवातीस सत्यं तत् असा, वाक्यात पुढे जे सांगितले आहे ते खरे आहे, वस्तुस्थितीला धरून आहे, असे सांगण्यासाठी होतो. सत्यं तदिन्द्रः...सूर्यं विवदे क्षियन्तम् (३·३९·५) ह्या वाक्यात 'अंधारात असलेल्या सूर्याला इंद्राने शोधले' हे जे सांगितले आहे ते खरे आहे हे दर्शविण्यासाठी वाक्याच्या सुरुवातीस 'सत्यं तत्' असे म्हटले आहे. सत्यमित् तन्न त्वावाँ अन्यो अस्तीन्द्र (६·३०·४) असे ठामपणे म्हणणाऱ्या ऋषीची इंद्रासारखा दुसरा कुणीही नाही ह्याविषयी खात्री असते म्हणून तो वाक्याच्या सुरुवातीस सत्यमित् तत् असा शब्दप्रयोग करतो.

सत्य शब्दाचा एका विशिष्ट अर्थी वारंवार उपयोग होतो, आणि त्या अर्थी मात्र ऋत शब्दाचा उपयोग केव्हाही होत नाही. तो अर्थ असा : जे अखेर खरे ठरते, जे सत्य म्हणून प्रत्ययास येते ते. विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिद् आपश्चन प्र मिनन्ति व्रतं वाम् (२·२४·१२) असे म्हणणाऱ्या ऋषीच्या असे प्रत्ययास आलेले असते की इंद्र व ब्रह्मणस्पति यांची व्रते पाणी मोडत नाहीत. यदङ्ग दाशुषे त्वमग्ने भद्रं करिष्यसि । तवेत्तत् सत्यमङ्गिरः (१·१·६) असे म्हणणाऱ्या ऋषीची खात्री असते की जे काही चांगले अग्नी भविष्यकाळी करणार असतो ते तो नक्कीच करणार आहे.

कुठल्याही विशेषणाचा संस्कृतात नामासारखा उपयोग होऊ शकतो. तसेच 'सत्य' ह्या विशेषणाचा देखील नपुसकलिङ्गी नाम म्हणून उपयोग झालेला आढळतो. अशा वेळी ऋत आणि सत्य जवळ-जवळ समानार्थी नामे असतात, जसे ऋतज्ञाः सत्यश्रुतः (५·५७·८) 'ऋत जाणणारे, सत्य ऐकणारे' किंवा ऋतमर्षन्ति सिन्धवः सत्यं तातान सूर्यः (१·१०५·१२). अशा ठिकाणी ऋत व सत्य ह्यांचा उपयोग त्याच

शब्दांची पुनरुक्ती टाळण्यासाठी असतो. सत्य शब्दाचा नाम म्हणून उपयोग ऋग्वेदातल्या प्राचीन भागात अगदी क्वचित आढळतो.

ब्राह्मणादी ग्रंथ, जे वैदिक काळाच्या उत्तर भागातले मानले जातात त्यात ऋत शब्द हळूहळू भाषेतून लोप पावत असल्यामुळे ऋताच्या शेजारी सत्य शब्दाचा उपयोग ऋत शब्दाचा अर्थ स्पष्ट करण्यासाठी होतो. मंत्रात आलेला ऋत शब्द ब्राह्मणकाळी प्रचारात नसल्याने ब्राह्मणकारांना सत्यं वा ऋतम् 'ऋत म्हणजे सत्य' असा खुलासा करावा लागे (तै. ब्रा. ३.८.३.४). मंत्रात आलेल्या नाभिर्ऋतस्य सप्रथाः ह्याचा खुलासा शतपथब्राह्मणात सत्यं वा ऋतं सत्यस्य नाभिः सप्रथा इत्येवैतदाह (१४.३.१.१८) असा केला आहे. ऋग्वेद ४.४०.५ ह्या मंत्रात येणाऱ्या ऋतसत्, ऋतजाः आणि ऋतम् ह्या शब्दांचा खुलासा ऐतरेयब्राह्मणात अनुक्रमे सत्यसत्, सत्यजाः आणि सत्यम् असा केला आहे (४.२०).

अशाच प्रकारे ऋत शब्दाचा सत्य असा खुलासा खुद्द ऋग्वेदातच एके ठिकाणी (१०.१९०.१) आढळतो असे प्रो. ल्यूडर्स यांचे मत आहे. 'ऋतं च सत्यं च अभीद्धात् तपसोऽध्यजायत' ह्या मंत्रात ऋत आणि सत्य ही निरनिराळी नसून सत्य शब्दाचा प्रयोग केवळ ऋत शब्दाचा अर्थ स्पष्ट करण्यासाठी आहे.

ह्या सर्व पुराव्यावरून स्पष्ट व्हावे की ऋत व सत्य यांचा उल्लेख एखाद्या वाक्यात शेजारी शेजारी झाला असल्यास तेवढ्यावरून त्यांना भिन्न अर्थ आहे असे म्हणता येत नाही. अथर्ववेदातील एका मंत्रावरून हे फारच चांगल्या रीतीने स्पष्ट होते. ह्या मंत्रात ऋत व सत्य दोहोंचा उल्लेख असला तरी त्यावरून त्यांना भिन्न अर्थ आहेत असे म्हणण्याची आवश्यकता नाही, एवढेच नव्हे तर तिथे भिन्न अर्थ होणेच शक्य नाही. त्या मंत्रात (९.५.२१) यज्ञीय पशूविषयी म्हटले आहे की, सत्यं च ऋतं च चक्षुषी 'सत्य व ऋत हे त्याचे दोन डोळे आहेत'. इथे सत्य व ऋत हे अजाचे दोन डोळे आहेत असे म्हणण्याचे कारण दोन डोळ्यांसारखे सत्य व ऋत एकाच प्रकारचे आहेत. त्यांना भिन्न अर्थ नाही. शतपथ ब्राह्मणात (६.४.४.१०) तर हे अधिकच स्पष्टपणे सांगितले आहे. ज्या दोन गोष्टींशी ऋत व सत्य यांचे ऐक्य कल्पिले आहे त्या दोन वस्तू समान असल्याचे तिथे जोर देऊन सांगितले आहे, आणि त्या समान आहेत म्हणूनच त्यांचे ऋत व सत्य यांच्याशी ऐक्य कल्पिले असल्याचे म्हटले आहे. अजाच्या डोक्यावर मृत्तिकेचा पिंड धरला असताना ऋत्विज् म्हणतो : ऋतं सत्यं ऋतं सत्यमिति। अयं वा अग्निर्ऋतम् असौ आदित्य : सत्यम्, यदि वा असौ ऋतम् अयम् सत्यम्, उभयमु एतद् अयम् अग्निः, तस्मादाह ऋतं सत्यं ऋतं सत्यमिति "'ऋत हे सत्य आहे, ऋत हे सत्य आहे' (असे ऋत्विज म्हणतो) हा अग्नी म्हणजे खरोखर ऋत आहे, आणि तो आदित्य सत्य आहे. पण जर तो (आदित्य) ऋत असला तर हा (अग्नी) सत्य आहे. हे दोन्ही (ऋत व सत्य) आहे, म्हणून (ऋत्विज) म्हणतो : 'ऋत हे सत्य आहे, ऋत हे सत्य आहे."

ब्राह्मणग्रंथांत प्रथम ऋताच्या शेजारी सत्याचा उल्लेख ऋत शब्दाचा अर्थ स्पष्ट

करण्यासाठी होतो, आणि पुढे पुढे तर ऋत ह्या शब्दाऐवजी सत्य शब्दाचाच उपयोग होऊ लागलेला दिसतो.

ऋग्वेदकाळी ऋत हे अत्युच्च तत्त्व मानण्यात आले होते. त्या काळी सत्य हे देवांहूनही श्रेष्ठ वाटत होते. उपनिषत्काळी अंतिम तत्त्व ब्रह्मन् आत्मन् मानण्यात आले हे निर्विवाद आहे. तथापि उपनिषदांतही क्वचित ऋत हे अंतिम तत्त्व असल्याचे उल्लेख आढळतात. अर्थात उपनिषत्काळात ऋत शब्द भाषेतून लोप पावला असल्यामुळे त्याच्याऐवजी सत्य शब्दाचा उपयोग झालेला आढळतो. कौषीतकि उपनिषदात (१.६) ब्रह्मन्चे नाव सत्य आहे असे म्हटले आहे. मृत्यूनंतर आत्मा इहलोक सोडून वर-वर जात ब्रह्मलोकापाशी येतो. तो ब्रह्मासमोर उभा राहतो. ब्रह्मा त्याला विचारतो : ‘ मी कोण आहे ? ’ आत्म्याने उत्तर द्यावे: ‘ सत्य ’. ब्रह्मा पुन्हा विचारतो: ‘ सत्य काय आहे ?’ आत्मा उत्तर देतो: ‘जे देव व प्राण यांच्याहून भिन्न आहे ते सत्; आणि जे देव प्राण आहेत ते त्यम्. ते ह्या सत्यम् शब्दाने व्यक्त होते. हे सर्व (विश्व) इतकेच आहे, तू ते सर्व आहेस. ”

(११) ऋतऐवजी तपस्, ब्रह्मन् ह्या नव्या कल्पनांचा उदय

ऋग्वेदकाळानंतर सर्वोच्च तत्त्व म्हणून ऋत हळूहळू मागे पडू लागले आणि त्याची जागा दुसऱ्या काही कल्पना घेऊ लागल्या. ऋतचे स्थान प्रथम तपस्ने डळमळीत केले. पूर्वी ज्या गोष्टी ऋताने साध्य होत त्या आता तपाने मिळू लागल्या. ऋग्वेदकाळी सूत्रात असलेल्या सत्याच्या प्रभावामुळे ऋषी देवांना मदतीसाठी आणू शके. नंतरच्या काळी तपस्वी तपाच्या साहाय्याने देवांना आपल्या इच्छा पूर्ण करण्यास भाग पाडू लागला. ऋग्वेदाच्या अखेरी-अखेरीसच तपाचे महत्त्व वाढू लागले होते. एका मंत्रात (१०·१९०·१) ऋताची उत्पत्ती तपापासून झाली असल्याचे म्हटले आहे. किंबहुना तपापासूनच विश्वाची उत्पत्ती झाली असल्याचे तिथे वर्णन आहे.

उपनिषदात दुसरी जी एक कल्पना उदयास आली ती ब्रह्मन्ची. ऋग्वेदकाळाच्या अखेरीस साऱ्या विश्वाच्या बुडाशी असलेल्या कारणाचा-बीजाचा-शोध घेण्यात तत्त्वज्ञ गुंतले होते. ऋत हे विश्वाच्या उत्पत्तीचे साधन होते. पण विश्वाचे मूळ कोठे होते ? हे कोडे उलगडले नव्हते. हे मूळ अखेर ब्रह्मन्मधे असल्याचे सापडले. ऋग्वेदात ब्रह्मन् व ऋत ह्या दोन्ही परस्परांशी संबद्ध कल्पना आहेत. तिथे ब्रह्मन् म्हणजे अद्भुत सामर्थ्य असलेले सूक्त आणि हे सामर्थ्य सूक्ताला त्यात असलेल्या सत्यामुळे- ऋतामुळे प्राप्त होते असा त्यांचा परस्पर संबंध आहे.

प्रा. ल्यूडर्स यांचे ब्रह्मन्विषयीच्या कल्पनेचे संपूर्ण विवेचन उपलब्ध नाही. दुसऱ्या महायुद्धानंतर त्यांच्या हस्तलिखिताची जी वाताहत झाली त्यात दुर्दैवाने बरीचशी पाने गहाळ झाली. आपल्या ब्रह्मन्विषयीच्या विवेचनाचा शेवट त्यांनी केला आहे तो असा : उपनिषत्काळी ब्रह्मन् हे सर्वोच्च तत्त्वाचे नाव आहे. ऋग्वेदकालीन ब्रह्मन्शी ह्या तत्त्वाचा संबंध नाही. ऋग्वेदकाळी ब्रह्मन् म्हणजे एक सूक्त,

अद्‌भुत सामर्थ्य असलेले सूक्त. परंतु उपनिषत्काळी इतर कोणत्या शब्दाऐवजी ब्रह्मन् हे सर्वोच्च तत्त्वाचे नाव होऊ शकले, कारण ऋग्वेदकाळच्या ब्रह्मन्‌मधे ऋत होते आणि ऋग्वेदकाळी ऋत हे सर्वोच्च तत्त्व होते.

(१२) अवेस्तात ऋत

वर सांगितलेल्या प्रा. ल्यूडर्स यांच्या हस्तलिखिताच्या झालेल्या वाताहतीनंतर जी पाने हाती आली त्यांत अवेस्तातील अष (= ऋत) विषयी फारच थोडी माहिती मिळते. ज्या काही त्यांनी केलेल्या नोंदी मिळाल्या त्यावरून आपणांस त्यांची पुढील काही मते समजू शकतात.

(१) ऋत ही कल्पना भारतीय आर्यांनी ते इराणी आर्यांपासून निराळे झाल्यानंतर स्वतंत्रपणे निर्माण केलेली नाही. ऋताची कल्पना भारत–इराणी संयुक्तकाळाइतकी प्राचीन आहे. भारतीय व इराणी ह्या दोन्ही समुदायांचे पूर्वज एकत्र असताना ती निर्माण झालेली आहे.

(२) अवेस्तातील अष हे संस्कृत ऋतचे ध्वनिदृष्ट्या व अर्थदृष्ट्या समरूप आहे. अष म्हणजे सत्य. जसा ऋग्वेदात अनेकदा ऋतचा द्रुहशी विरोध व्यक्त होतो तसाच अवेस्तात अषचा द्रुज् (असत्य) शी विरोध आढळतो. किंबहुना हा विरोध अवेस्तात ऋग्वेदापेक्षाही अधिक तीव्रपणे व्यक्त होतो.

(३) प्राचीन इराणी असत्याला (Lie) घोर अनर्थांपैकी एक मानीत. आपला देश शत्रू, अवर्षण आणि असत्य ह्यांपासून मुक्त असावा अशी त्यांची इच्छा असे.

(४) ऋत आणि अष यांच्यात एका बाबतीत फरक आहे. अष हे आदिम (Primeval) तत्त्व असून त्याचे स्थान देवतांच्या वरचे आहे हे खरे, परंतु ते अहुर मज्दाने उत्पन्न केले असल्याचे मानले जाते. ऋताविषयी असे काही ऋग्वेदांत आढळत नाही.[१३]

संदर्भ :

(१) Heinrich Lüders : Varuṇa, Vol II, pp. 402–654.
(२) निघण्टु १·१२ त 'पाणी' हा सुद्धा अर्थ.
(३) यास्क ऋत शब्दाचा सत्य अथवा यज्ञ असा अर्थ निरुक्त ४·१९ मधे देतो. पण निरुक्त ६·२२ आणि ८·६ येथे मात्र 'यज्ञ' हा एकच अर्थ देतो.
(४) अवातिरतमनृतानि विश्वा ऋतेन मित्रावरुणा सचे मे (ऋ. १·१५२·१)
(५) अग्निः......ऋतस्य होता ध्रुक् । (ऋ. १०·६१·१४)
(६) ऋतस्य धीतिर्वृजिनानि हन्ति । (ऋ. ४·२३·८)
(७) तद्वा ऋतं रोदसी प्र ब्रवीमि । (ऋ. १०·७९·४)
(८) अशाच तऱ्हेची सत्योक्ती आणि त्यानंतर तन्म ऋतं पातु शतशारदाय "ते सत्य माझे शंभर वर्षे रक्षण करो" (७·१०१·६), किंवा तन्म ऋतं ...पातु. (८·९७·१५) अशी विनंती काही मंत्रांत आढळते.

(९) प्रा. ल्यूडर्स यांच्या मते ही श्रद्धा ऋग्वेदाच्याही मागे भारत–इराणी काळापर्यंत जाऊ शकते. अवेस्तात एके ठिकाणी (यश्त. ५·७६·७८) सत्यक्रिया केल्याचा उल्लेख आढळतो.

(१०) इंद्राची शुनी सरमा वलाची गुहा ऋताचा उपयोग करून (ऋतंयती ऋ. ५.४५·७) शोधून काढते. इथे 'ऋताचा उपयोग' म्हणजे काय ते स्पष्ट नाही. अर्थात सरमा व ऋताचा संबंध प्रत्यक्ष नसून अप्रत्यक्ष असणार हे उघड आहे.

(११) प्रो. ल्यूडर्सच्या मते 'ऋतावृध्' शब्दाचा हा अर्थ आहे.

(१२) ह्याला एक अपवाद आहे : ऋतश्च सत्यश्च ध्रुवश्च धरुणश्च वाज. सं. १७·८२ (महीधर–ऋतः सत्यस्वरूपः)

(१३) प्रो. ल्यूडर्स यांचे ऋतविषयक विवेचन खूपच मोठे आहे. त्यातील काही भाग वर दिला आहे. त्यांच्या विचारांची दिशा समजण्यास तो पुरेसा आहे. त्यांनी ह्या विवेचनासाठी जे शेकडो वैदिक संदर्भ तपासले आहेत ते द्यायचे म्हटल्यास लेखाचा विस्तार फार होईल.

२

‘ कल्पसूत्रकालीन अध्यात्मवाद ’

डॉ. चिं. ग. काशीकर

कल्पसूत्रे हे वैदिक वाङ्मयातील वेदांगांपैकी एक अंग होय. संहिता, ब्राह्मणे, आरण्यके, उपनिषदे आणि वेदांगे हे वैदिक वाङ्मयाचे प्रमुख घटक होत. यांपैकी पहिले चार घटक हे अपौरुषेय वाङ्मय मानले जाते. वेदांगे ही पौरुषेय होत; म्हणजे त्यांचे कर्ते कोणीतरी आचार्य होते. वेदांगांची रचना प्रायः सूत्रात्मक आहे. अपौरुषेय वाङ्मय हे धर्माधारभूत आणि पवित्र मानले गेल्यामुळे त्याचे रक्षण पाठपरंपरेने झाले. स्मरणशक्तीवर अधिक भार शक्य तो कमी प्रमाणात घालावा या हेतूने वेदांगांची रचना सूत्रात्मक करण्यात आली. वेदांगे ही वेदांच्या ज्ञानाला सहायक आहेत. काही वेदांगे सर्व वेदशाखांना समान आहेत; काही त्या त्या वेदशाखेशी संलग्न आहेत. शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निघण्टुसह निरुक्त, छंद आणि ज्योतिष ही सहा वेदांगे आहेत.

कल्प शब्दाचे संस्कृतमध्ये वेगवेगळे अर्थ आहेत; वेदाच्या संबंधात कल्प म्हणजे विधी. कल्पसूत्रे ही वेदोक्त विधींचे प्रतिपादन करतात, म्हणून त्यांना कल्पसूत्रे म्हटले जाते. कल्पसूत्रांचे तीन विभाग आहेत—श्रौत, गृह्य आणि धर्म. श्रौतसूत्रे तीन अग्नींच्या साहाय्याने करावयाच्या कर्मांचे प्रतिपादन करतात. ही कर्मे श्रुतीत म्हणजे वेदांत साक्षात् सांगितलेली आहेत. गृह्य अथवा स्मार्त कर्मांचे प्रतिपादन गृह्यसूत्रात केलेले असते. गृहस्थाने विवाहप्रसंगी किंवा विवाहोत्तर स्थापन केलेल्या एकाग्नीवर स्मार्त कर्मे करावयाची असतात. यांपैकी काही कर्मांचे साक्षात प्रतिपादन श्रुतीत केलेले आहे. इतर कर्मांचे प्रतिपादन विध्यंश ज्यात होते असा वेदभाग मुळात होता, तथापि तो लुप्त झाला असा पूर्वमीमांसेचा सिद्धान्त आहे. धर्मसूत्रात वर्णाश्रमधर्माचे प्रतिपादन केलेले असते. या तिन्ही प्रकारच्या सूत्रांत सांगितलेली कर्मे समंत्रक करावयाची असतात. या मंत्रांपैकी बरेचसे मंत्र निरनिराळ्या वेदशाखांत उपलब्ध आहेत. काही मंत्र आढळत नाहीत; ते लुप्त वेदशाखांतील होत असे मानले जाते.

प्रत्येक वेदशाखेची एक किंवा अनेक श्रौतसूत्रे आहेत. श्रौतकर्म म्हणजे यज्ञ. यज्ञांचे हविर्यज्ञ आणि सोमयज्ञ असे दोन प्रमुख भेद आहेत. आहिताग्नीने रोज सकाळसंध्याकाळ करावयाचा अग्निहोत्रविधी हविःसंस्थांमध्ये अंतर्भूत आहे, आणि त्याचे प्रतिपादन सर्व श्रौतसूत्रांत सोयीच्या दृष्टीने केले आहे. इतर हविर्यज्ञ यजुर्वेद, आणि ऋग्वेद या दोहोंच्या साहाय्याने करावयाचे असतात. सोमयाग हे यजुर्वेद, ऋग्वेद आणि सामवेद या तिन्हींच्या साहाय्याने करावयाचे असतात. अथर्ववेदोक्त

विधींचा अंतर्भाव यज्ञकर्मात विकल्पाने केला जातो. यजुर्वेदाचे अध्ययन केलेला ऋत्विज यज्ञातील हालचाली प्रामुख्याने करतो. हवि तयार करून देवतांना अर्पण करणे:हे त्याचे आणि त्याच्या सहायकांचे मुख्य कार्य. ऋग्वेदाचे अध्ययन केलेला ऋत्विज देवतांच्या स्तुतिपर मंत्र म्हणतो. सामवेदाचे अध्ययन केलेले ऋत्विज सामगान करून देवतांना संतुष्ट करतात.

गृह्यसूत्रेही प्रत्येक शाखेची एक किंवा अनेक आहेत.

धर्मसूत्रही प्रत्येक वेदाचे किंवा वेदशाखेचे स्वतंत्र असावे तसे निर्देश वाङ्मयात आढळतात. श्रौत, गृह्य आणि धर्म ही तिन्ही अंगे मिळून कल्पसूत्र सिद्ध होते. अशी संपूर्ण कल्पसूत्रे बौधायन, आपस्तम्ब, सत्याषाढ, हिरण्यकेशी आणि वैखानस एवढीच आहेत. वसिष्ठ धर्मसूत्र हे ऋग्वेदाचे असल्याचे मानले जाते. गौतम धर्मसूत्र हे सामवेदाचे असल्याचे म्हटले जाते. वैदिक कर्मांची मांडणी विषयवार, क्रमवार आणि एकत्रित स्वरूपात करण्याच्या हेतूने कल्पसूत्रे रचली गेली.

वेदांच्या रचनाकालाविषयी प्रमाणाभावी निश्चित स्वरूपात बोलणे अवघड आहे. या विषयात मतभेदही पुष्कळ आहेत. तथापि स्थूलमानाने ऋग्वेदापासून उपनिषदांअखेरच्या वाङ्मयाचा रचनाकाल इ. पू. २००० ते इ. पू. ८०० असा समजणे युक्त होईल. यानंतर वेदांगांचा आणि कल्पसूत्रांचा काल. सर्व कल्पसूत्रे एका विशिष्ट काळी रचली गेली नाहीत. ज्या कल्पसूत्राचे विभाग एकाच कर्त्याच्या नावे रूढ आहेत ते कल्पसूत्र एकाच कर्त्याने रचले असावे असे सामान्यतः समजण्याला हरकत नाही. त्यातूनही प्रमाण असेल तेव्हा तो तो भाग मागाहून कोणी तरी जोडला हे मान्य करावे लागेल. कल्पसूत्रातील विषयांची मांडणी, आणि त्यांची भाषा यावरून कल्पसूत्रांचा सापेक्ष आणि तुलनात्मक कालनिर्णय करणे शक्य आहे, हे लक्षात घेता इ. पू. ६०० ते इ. स. ४०० हा कल्पसूत्रांच्या रचनेचा कालखंड मानावा लागतो. हा कालखंड मोठा असला तरी कल्पसूत्रांचे स्वरूप विचारात घेऊन त्यांच्यामध्ये आध्यात्मिक जीवनाचे चित्र कशा प्रकारचे दिसते हे पाहणे सोयीचे होईल. त्यातही पुनः श्रौत, गृह्य आणि धर्मसूत्रांचा वेगवेगळा विचार करणे इष्ट आहे. या तिन्ही प्रकारच्या सूत्रांची उद्दिष्टे भिन्न आहेत. त्यामुळे अध्यात्मविचार सर्वांमध्ये सारख्याच रीतीने आणि सारख्या प्रमाणात व्यक्त झालेला असण्याची शक्यता कमी आहे.

श्रौतसूत्रांतील अध्यात्मविचार

श्रौत विधींच्या प्रतिपादनाच्या बाबतीत श्रौतसूत्र हे सामान्यतः स्वशाखेच्या मंत्रसंग्रहाचे आणि ब्राह्मणाचे अनुसरण करते. त्यामुळे अध्यात्मविचाराच्या बाबतीत मंत्र, ब्राह्मण आणि श्रौतसूत्र यात फारच थोडा फरक संभवतो. वैदिक धर्म हा बहुदेवताक आहे. अनेक देवता मानवी जीवनाचे नियमन करतात अशी वैदिक मानवाची श्रद्धा होती. दुःखातून मुक्त होण्यासाठी आणि आपले ईप्सित साधण्यासाठी तो या देवतांच्या कृपेची याचना करीत असे. यांपैकी बऱ्याच देवता ही निसर्गाची

विविध रूपे होती, आणि ती पृथ्वी, अंतरिक्ष आणि द्यौ या तीन लोकांत विभागली होती. अग्नी ही पृथिवी लोकाची प्रधानदेवता, इन्द्र अथवा वायू ही अंतरिक्ष लोकाची, आणि आदित्य ही द्युलोकाची प्रधान देवता होती. प्रार्थना करून अथवा यज्ञात हवि अर्पण करून त्या त्या देवतेप्रत अंती जाणे हे मानवाचे उद्दिष्ट होते. या देवता म्हणजे त्या भक्ताच्या दृष्टीने परम तत्त्व होते. या देवतांचे यथातथ्य चित्रण मंत्र-ब्राह्मणात केले आहे आणि त्यांची स्वरूपे श्रौतसूत्रकारांनी गृहीत धरली आहेत. विशिष्ट कामना प्राप्त करून घेण्यासाठी योग्य त्या कर्मांचे क्रमशः निरूपण करणे हे श्रौतसूत्रांचे मुख्य कार्य आहे. या कर्मांपैकी काही नित्य आहेत, काही काम्य आहेत, आणि काही नैमित्तिक आहेत. काही कर्मे प्रायश्चित्तस्वरूपही आहेत. ऋग्वेदोत्तरकालात देवाधिदेव प्रजापतीची कल्पना केली गेली. श्रौतसूत्रकारांनी प्रजापतीला प्रायः इतर देवतांप्रमाणेच गणले आहे.

षड्दर्शनांमध्ये पूर्वमीमांसा या दर्शनाचा अंतर्भाव आहे. अर्थातच ते दर्शन परमतत्त्वाचा प्रपंच करते. श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या विधीला अनुसरून यज्ञ केले असता स्वर्गप्राप्ती होते असा त्या दर्शनाचा सिद्धान्त आहे. यज्ञकर्म यथाविधि केले असता त्यापासून ‘ अपूर्व ’ निष्पन्न होते आणि त्या अपूर्वामुळे मृत्यूनंतर यजमान स्वर्गलोकी जातो. पूर्वमीमांसा ईश्वराचे अस्तित्व मानीत नाही. परमेश्वर आहे असे मानले तर अपूर्वावरही त्याची सत्ता चालेल, आणि त्यामुळे कसल्याही यज्ञकर्माचे विधान करण्याचा अधिकार त्याच्याकडे राहील. मीमांसकमतानुसार वेद आणि त्याचा अर्थ यांचा नित्यसंबंध आहे. यज्ञकर्मात निरनिराळ्या देवतांना हवी अर्पण केला जातो हे खरे; परंतु प्रत्यक्ष यज्ञकर्मापेक्षा देवता गौण आहेत; म्हणून मीमांसकांच्या मते कर्म हे परम तत्त्व आहे.

वेदोक्त कर्मातील विधिनिषेधांना दार्शनिक रूप देणे हे मीमांसकांचे उद्दिष्ट होते; त्यामुळे कर्माचे महत्त्व त्यांनी पराकोटीला नेले. वस्तुतः यज्ञामध्ये देवतेचे स्थान गौण नाही. यजमान पत्नीसमवेत यज्ञ करीत असतो. विशिष्ट हेतू सिद्धीला नेण्यासाठी साधन म्हणून तो यज्ञ करीत असतो. प्रत्येक यज्ञ किंवा त्यातील लहानमोठे कर्म करण्यापूर्वी ते करण्याचा संकल्प तो उच्चारतो. आहुती दिली जाण्यापूर्वी तो त्यासंबंधी संकल्प उच्चारतो, आणि आहुती दिल्यानंतर प्रार्थनापूर्वक अनुमंत्रण करतो. यज्ञापूर्वी व्रत अथवा दीक्षेचा अंगीकार करतो, यज्ञातील ऋत्विजही प्रार्थना करतात आणि ज्या देवतेसाठी हवन व्हावयाचे आहे तिचे तात्त्विक स्वरूप ते कर्म करीत असताना किंवा तत्संबंधी मंत्र म्हणताना त्यांना माहीत असल्याचे गृहीत धरलेले असते. कोणत्या आहुतीची कोणती देवता याची चर्चाही श्रौतसूत्रात केलेली असते. हे लक्षात घेतले असता श्रौतसूत्रकारांच्या मते यज्ञात देवतांना त्यांचे स्वतःचे विशिष्ट स्थान आहे हे मान्य करावे लागते.

देव स्वर्गात राहतात, त्या ठिकाणी पोचण्याची यजमानाची आकांक्षा असते. सर्व नित्यकर्मांची स्वर्ग ही कामना आहे. अग्न्याधान करतेवेळी यजमान ‘ सर्वकामोऽ–

ग्नीनाधास्ये' असा संकल्प करतो. या 'सर्व' मध्ये स्वर्गही अंतर्भूत आहे. कारण श्रौताग्नींची स्थापना केल्याखेरीज स्वर्गाप्रत नेणारे यज्ञ यजमानाला करता येणार नाहीत. दर्शपूर्णमासेष्टी, चातुर्मास्य, निरूढपशुबंध इत्यादी अनेक यज्ञांची स्वर्ग ही कामना आहे. आहुती दिल्यानंतर यजमान अनुमंत्रप्रसंगी ज्या कामना व्यक्त करतो त्यांमध्ये स्वर्ग आणि इतर आध्यात्मिक कामनाही आहेत.

अग्निचयन हे सोमयागाचे अंग म्हणून केले जाते. त्याची स्वर्ग ही कामना आहे. अग्निचयन ही मुख्यतः प्रजापतीची उपासना आहे. प्रजापतीची हिरण्यगर्भ, ब्रह्मणस्पती आणि विश्वकर्मन् हीही नावे आहेत. ऋग्वेदातील पुरुषसूक्तात सृष्ट्युत्पत्तिस्वरूप यज्ञाची जी व्यापक कल्पना आहे, तिचे प्रतिबिंब अग्निचयनात आढळते. पुरुषसूक्तातील पुरुष म्हणजे अग्निचयनातील प्रजापती होय. अग्निचयनाची देवता, अग्निचिती, आणि ती करणारा यजमान हे सर्वच प्रजापतिस्वरूप होत. चितीमध्ये ठेवला जाणारा हिरण्मय पुरुष हा यजमानाचा प्रतिनिधी होय. चितीतील इष्टका हे सृष्ट पदार्थांचे प्रतीक आहे. चितीचे पहिला, तिसरा आणि पाचवा हे थर अनुक्रमे पृथिवी, अंतरिक्ष आणि द्युलोक यांची प्रतीके होत. पंचमहाभूतेही चितीमध्ये प्रतीकरूपाने आहेत. चयनाच्या एक वर्ष अगोदर उखा नावाच्या मृत्तिकापात्रात यजमानाचा अग्नी प्रदीप्त केला जातो, आणि एक वर्षभर त्याचे रक्षण केले जाते. शिंक्यामध्ये अग्नीसह उखापात्र ठेवून ते शिंके गळ्यात अडकवून यजमान सकाळ-संध्याकाळ पृथिवी, अंतरिक्ष आणि द्युलोक यांची प्रतीके असलेली तीन पावले चालतो. चितींचे अनेक प्रकार आहेत. त्यांमध्ये श्येन-चिती ही प्रधान आहे. श्येन म्हणजे गरुड हा सर्वांत बलवान पक्षी आहे. पुष्कर-पर्णावर गर्भरूपाने असलेला हिरण्मय पुरुषरूप यजमान त्या श्येनाबरोबर स्वर्गात जातो. स्वर्गात आदित्य आहे; चितीवरील अग्नी हाही आदित्यरूप आहे. अशा प्रकारे अग्निचयन केलेला यजमान स्वर्गात जाऊन अमरत्वाला प्राप्त होतो.

स्वर्गाला देवलोक म्हटले आहे; कारण देव तेथे राहतात. सोमयागात यजमानाला दर्भांनी पावन केल्यानंतर त्याचा प्राचीनवंश मंडपात प्रवेश होतो. मनुष्यलोकातून देवलोकात हा प्रवेश आहे अशी कल्पना आहे. सोमयागात यजमानाला दीक्षा दिल्या-नंतर अध्वर्यू त्याच्या दीक्षेची घोषणा इंद्र, अग्नी, वसू, रुद्र, आदित्य आणि सोमयाग करून स्वर्गात गेलेले यजमान यांच्यासाठी करतो. देवलोकाप्रमाणे ब्रह्मलोक, वरुणलोक, पितृलोक, चंद्रलोक इत्यादी लोकांचीही कल्पना करण्यात आली आहे.

यज्ञातील काही विधीही जीवनाला अध्यात्मप्रवण करणारे आहेत. श्रौताग्नींची स्थापना करण्यापूर्वी यजमानाने आपले कौटुंबिक आणि आर्थिक व्यवहार मिटवावेत, असे सांगण्यामागे यजमानाचे चित्त या धार्मिक प्रसंगी शांत असावे हाच उद्देश आहे. काही प्रसंगी यजमानासाठी विशिष्ट व्रतपालन सांगितले आहे त्याचा हेतू काही अंशी आध्यात्मिक आणि नैतिक स्वरूपाचा आहे. श्रौताग्नींचे आधान झाल्यावर यजमान आणि त्याची पत्नी यांनी बारा दिवस व्रत पाळावयाचे असते. पूर्णमासेष्टी किंवा दर्शेष्टी करण्याच्या आदल्या दिवशी त्या दोघांनी व्रतस्थ राहावयाचे असते.

विशिष्ट वेदभागाच्या अध्ययनाला प्रारंभ करण्यापूर्वीही काही व्रते पाळावयाची असतात. देवतांच्या साक्षीने हे व्रतग्रहण करावयाचे असते. व्रतामध्ये विशिष्ट नियमित आहार, ब्रह्मचर्य, अग्नींची सेवा इत्यादी गोष्टी अंतर्भूत आहेत. त्यात सत्यभाषण हा महत्त्वाचा नियम आहे. दीक्षा हा व्रतापेक्षा थोडा निराळा आणि अधिक उच्च प्रतीचा नियम आहे. दीक्षाकाल हा एका दिवसापासून अनेक दिवस किंवा महिनेपर्यंत असतो. सोमयागप्रसंगी यजमानाने दीक्षाग्रहण करावयाचे असते. त्यामुळे सोमयाग केलेल्या यजमानाला 'दीक्षित' असे संबोधण्याची प्रथा आहे. दीक्षाकालात यजमान मनुष्यलोकातून देवलोकात जातो. उपनयन हा द्विजाचा दुसरा जन्म मानला जातो. दीक्षा हा यजमानाचा तिसरा जन्म आहे.

गृह्यसूत्रांतील अध्यात्मविचार

गृह्यसूत्रांतही श्रौतसूत्रांप्रमाणे अनेक देवता मानल्या आहेत. श्रौतकर्मात ज्या देवतांची उपासना सांगितली आहे, त्यांची उपासना गृह्य किंवा स्मार्त कर्मातही सांगितली आहे. अग्नी ही अर्थातच प्रधान देवता आहे. श्रौतकर्मापेक्षा गृह्यकर्मात रुद्राचा प्रभाव अधिक वाढलेला दिसतो. रुद्रदेवतेला संतुष्ट करण्यासाठी बरेच विधी सांगितले आहेत. यजमान रुद्राकडून आशीर्वाद किंवा अन्य काही मागत नाही. तो रुद्राला आपण स्वतः, आपले कुटुंबीय, आणि आपले पशुधन यांच्यापासून दूर जाण्याला विनवीत असतो. तो त्याला त्याचा भाग देतो आणि आपल्या वसतीच्या बाहेर त्याला जायला सांगतो. रुद्राची ईशान, पशुपति, शर्व, त्र्यम्बक, मृड, उग्र, भीम, महादेव, भव, शिव इत्यादी अनेक नावे आहेत. इतरही काही उपदैवते आहेत उदा० क्षेत्रपति, वास्तोष्पति, धन्वन्तरि, वैश्रवण, तक्षक इ. यांना अग्नीत आहुती दिली जाते किंवा बली दिला जातो, काही स्त्रीदेवतेही आहेत उदा० अम्बिका, रुद्राणी, शर्वाणी, भवानी, श्री, भद्रकाली, सीता, ह्री, लक्ष्मी, पुष्टि, श्रद्धा, मेधा इत्यादी. यांपैकी काही भाववाचक देवता आहेत. विनायक आदी काही असुर योनीही आहेत, यांच्याकडून मानवांना उपद्रव होण्याचा संभव असतो. यांना दूर घालविण्यासाठी अथवा त्यांचा नाश करण्यासाठी काही विधी सांगितले आहेत. सर्पांनी दंश करू नये म्हणून त्यांच्यासाठी आहुती दिल्या जातात. वृक्षपूजाही आढळते. उदा० उपनयनातील मेधाजननविधीमध्ये बटू पलाशवृक्षाच्या शाखेभोवती समंत्रक पाणी शिंपडतो, आज्याचे अभ्यंजन करतो, आणि बुद्धी देण्याबद्दल तिची प्रार्थना करतो. प्रवासात मार्गामध्ये विशिष्ट वृक्ष लागल्यास त्याची प्रार्थना करावयास सांगितले आहे. वड किंवा पिंपळ वाटेवर असल्यास त्याला स्पर्श करावा असाही आदेश आहे. भाद्रपद पौर्णिमेला इन्द्रयज्ञ नावाचा विधी पर्जन्यासाठी केला जातो. या विधीत पिंपळाच्या पानावर मरुतांसाठी बली दिला जातो. नद्या आणि तीर्थे ही पवित्र मानली गेली आहेत. स्नानासाठी किंवा उदकस्पर्शासाठी नदीवर किंवा तीर्थावर जाण्यास सांगितले आहे. ब्रह्मचाऱ्याने समावर्तनविधिप्रसंगी स्नानासाठी तीर्थावर

जावयाचे असते. गाय आणि बैल हेही पवित्र मानले आहेत.

गृह्यसूत्रांत सांगितलेले विधी मुख्यतः कौटुंबिक स्वरूपाचे आहेत. पुत्रपौत्र आणि ऐश्वर्य यांसह शंभर वर्षे जगावे; कुटुंबासंबंधीची कर्तव्ये पार पाडावी; आणि देव व पितर यांची उपासना करावी, असे गृह्यसूत्रांचे प्रतिपाद्य आहे. गृहस्थाने प्रत्यही पंचमहायज्ञ करावे हा गृह्यसूत्रांचा आदेश आहे. देवयज्ञात देवतांना अग्नीत आहुती, भूतयज्ञात दैवते, उपदैवते आणि अन्य योनी यांना भूमीवर बली, पितृयज्ञात पितरांना भूमीवर अन्नाचा बली द्यावयाचा असतो. ब्रह्मयज्ञात स्वतःच्या वेदशाखेचे इष्ट तेवढे अध्ययन आणि अंगभूत देवपितृतर्पण करावयाचे असते. भोजनाच्या वेळी आलेल्या अतिथीला अन्न देणे हा मनुष्ययज्ञ होय. हे पंचमहायज्ञ जीवन उदात्त बनवणारे आहेत.

धर्मसूत्रांतील अध्यात्मविचार

धर्मसूत्रकारांनीही अनेक देवता मानल्या आहेत, आणि स्वर्ग तसेच अन्य लोकांची प्राप्ती हे मानवाचे ध्येय स्वीकारले आहे. वेदाध्ययन केलेला आणि देवतांना हवी देणारा ब्राह्मण अंती ब्रह्मलोकी जातो. विविध वर्णांचे लोक आपापली धार्मिक कृत्ये करून शेवटी परमपद प्राप्त करून घेतात; धार्मिक कृत्ये न केल्यास नरकात जातात असे आपस्तंब धर्मसूत्रांत म्हटले आहे. हे धर्मसूत्र एवढ्यावरच थांबत नाही. उपनिषदांच्या पावलावर पाऊल टाकून, आत्मज्ञान प्राप्त करून घेणे ही मानवी इतिकर्तव्यता आहे असेही त्या सूत्रात (१·८–२२; २·८; २३·१–२) सांगितले आहे.

" आत्मज्ञानाखेरीज श्रेष्ठ काही नाही. सर्व प्राणिमात्र हे त्या गुहाशय, अमर, निष्कलंक, अचल जीवात्म्याची चल निकेतने आहेत हे जो जाणतो तो अमर होतो... आत्मा हा सर्व प्राणिमात्रांतील शाश्वत तत्त्व आहे, तो नित्य, चित्स्वरूप, स्थिर, अशरीर, निःशब्द, अस्पर्श, महान, शुद्ध आहे. तेच अंतिम तत्त्व आहे. संवत्सरसत्राचा तो केंद्रीभूत दिवस आहे; सर्व बाजूंनी मार्ग असलेले नगर आहे. हा अदृश्य, सूक्ष्म आत्मा सर्वत्र आहे हे जो जाणतो, त्याच्या प्राप्तीचा मार्ग जो अनुसरतो, त्याला परलोकात आनंदाची प्राप्ती होते. जो सुज्ञ सर्व प्राणिमात्र आपल्यामध्ये आहेत हे जाणतो, त्याची बुद्धी कधीही मोह पावत नाही. सर्व पदार्थांत आत्मा भरलेला असल्याचे जो अनुभवतो तो ब्रह्मयज्ञ होतो आणि सर्वोच्च लोकात विराजमान होतो. परम ब्रह्म हे सर्वसाक्षी, कमलतंतूपेक्षा सूक्ष्म असून सर्वाला व्यापून राहते. ते पृथ्वीहून विस्तीर्ण आणि स्थिर आहे. ते इंद्रियांच्या विषयांहून भिन्न आहे; सर्वोच्च पदी ते विराजमान असून सृष्टीचे विविध पदार्थांमध्ये विभाजन करते. सर्व पदार्थ त्याच्यापासून उत्पन्न होतात. तो नित्य आणि शाश्वत आहे. "

धर्मशास्त्राने मानवाच्या जीवनाची चार आश्रमांत जी विभागणी केली आहे; ती आध्यात्मिक उन्नयनाला पोषक आहे.

वैदिक अध्यात्मवादात नीतिनियम हे अध्याहृत आहेत. कल्पसूत्रकारांनी सत्याचा महिमा साक्षात वर्णन केला असल्याचे मागे पाहिलेच आहे. वैदिक तत्त्वज्ञानातील

ऋताची कल्पना नीतीची बोधक आहे. धर्मसूत्रकारांनी नीतिकल्पनांना पुष्कळ महत्त्व दिले आहे. सदाचारसंपन्न व्यक्ती परमेश्वरावर श्रद्धा ठेवते. कोणाचाही द्वेष करीत नाही, आणि अशा रीतीने पूर्ण आयुष्य जगते. आपस्तम्ब धर्मसूत्रात म्हटले आहे, "आंब्याचे झाड फळासाठी लावले तरी त्यापासून छाया आणि सुगंध आपोआप प्राप्त होतात. त्याप्रमाणे धर्माचे म्हणजे नीतीचे आचरण केले असता समृद्धी आपोआप प्राप्त होते." (१·७·२०·१–७) एखाद्या विधीमध्ये काही चूक झाली असता तिला पाप म्हटले आहे, त्याचप्रमाणे नीतिधर्मापासून च्युती झाली असता तिलाही पाप म्हटले आहे. नीतीच्या आचरणात पापाचा अभाव अंतर्भूत आहे. बौधायन धर्मसूत्रात (२.७.१४–१५) म्हटले आहे, "हविर्याजीपेक्षा आत्मयाजी श्रेष्ठ आहे. ज्याप्रमाणे अग्नीत टाकलेले गवत जळून जाते, त्याप्रमाणे आत्मयाजीचे पाप भस्म होते." तपसमध्ये इतर काही गोष्टींप्रमाणे अहिंसा, सत्य, अस्तेय ही नीतितत्त्वेही अंतर्भूत आहेत. अहिंसा ही आत्मशुद्धी आहे असे बौधायन धर्मसूत्रात (३.२.२२–२३) म्हटले आहे. गौतम धर्मसूत्रात (८.२०) आत्म्याचे आठ गुण सांगितले आहेत. भूतदया, सहिष्णुता, अनसूया, शुद्धी, सौमनस्य, शांती, औदार्य आणि अकामता. ज्याच्यापाशी हे सद्गुण नाहीत त्याने श्रौत आणि स्मार्त सर्व विधी केले तरी त्याला ब्रह्मप्राप्ती होणार नाही, असे गौतमाने म्हटले आहे. अथर्ववेदाच्या कौशिक सूत्रात (४६.३६–३९) प्रामाणिकपणा किंवा वचनपूर्ती या सद्गुणांचे लक्षणीय उदाहरण आढळते. तेथे म्हटले आहे, 'ऋणकोने धनकोच्या देण्याची परतफेड करण्यापूर्वी धनको मरण पावल्यास ऋणकोने त्याच्या मुलाला देणे देऊन टाकावे. पुत्र नसल्यास त्याच्या सगोत्राला द्यावे. सगोत्रही नसल्यास स्मशानात किंवा चतुष्पथावर ते ठेवून द्यावे.' विष्णुधर्मसूत्रात (२.१६–१७) आत्मसंयम, निष्ठा, दान, तृप्तता आणि तीर्थयात्रा हे अधिक गुण सांगितले आहेत.

सारांश, कल्पसूत्रांचे श्रौत, गृह्य आणि धर्म हे विभाग स्थूलमानाने एकाच काळात रचले गेले असले तरी श्रौत आणि गृह्यसूत्रावर मंत्र-ब्राह्मणांचा प्रभाव असल्याचे स्पष्टपणे जाणवते. धर्मसूत्रकारांनी मात्र तो प्रभाव दूर सारून उपनिषदांतील अध्यात्माची कास धरली आहे. जीवनाचे उन्नयन आणि नैतिक मूल्ये यांना कल्पसूत्रकालात जे वास्तविक स्थान होते त्याचे यथार्थ प्रतिबिंब धर्मसूत्रांत दिसते. श्रौत आणि गृह्य सूत्रांच्या कालातही अर्थात ते होते; तथापि त्या सूत्रांचे प्रतिपाद्य मंत्र–ब्राह्मणाशी पूर्णतः किंवा अंशतः निगडित असल्यामुळे तत्कालीन आध्यात्मिक जीवनाचे स्वरूप व्यक्त करण्याला त्यांना अवसर मिळू शकला नाही.

३

दर्शपूर्णमासयागातील एक प्रैष

डॉ. विद्याधर भिडे

श्रौतयज्ञांमध्ये वेगवेगळी कामे पार पाडण्यासाठी यजमान निरनिराळ्या ऋत्विजांची नियुक्ती करतो. त्यामध्ये अध्वर्यू यजुर्वेदी असतो, तो सर्व प्रकारची कामे करतो आणि प्रसंगविशेषी निरनिराळ्या कर्मासाठी इतर ऋत्विजांना आज्ञा करतो. दुसऱ्याला आज्ञा देत असताना त्याला जे मंत्र म्हणावे लागतात, त्यांना 'प्रैष' असे म्हणतात. असे प्रैष मुख्यतः यजुर्वेदाच्या ब्राह्मणग्रंथात आलेले आहेत. यज्ञकर्मात यजुर्वेदातील मंत्र खालच्या आवाजात (उपांशु) म्हणावेत असा नियम आहे.[१] परंतु दुसऱ्याला एखादे कर्म सांगण्यासाठी प्रैष स्वरूपाचे जे मंत्र असतात ते मोठ्याने म्हटले जातात. या प्रैष मंत्रांना 'निगद' असेही म्हणतात.[२]

सामान्यपणे प्रैष ज्याला दिलेला असेल त्याचे नाव त्या प्रैष मंत्रात असते,[३] परंतु ज्या प्रैष मंत्रात असे नाव आढळत नाही, तेथे प्रैषात सांगितलेले कर्म कोणी करावे याचा निर्णय करणे अवघड आहे. दर्शपूर्णमासयागात आलेल्या अशा प्रकारच्या एका प्रैषासंबंधी भिन्न भिन्न मते एकत्रित मांडण्याचा येथे प्रयत्न केला आहे.

दर्शपूर्णमासयागात अध्वर्यू आहवनीयाच्या पाठीमागे एक वेदी तयार करतो आणि काही कर्मासंबंधी सूचना असलेला एक प्रैष-मंत्र म्हणतो. तैत्तिरीय ब्राह्मणात (३·२·९) आलेला एक प्रैष-मंत्र असा—'प्रोक्षणीरासादय इध्मावर्हिरूपसादय स्रुवं च स्रुचश्च संमृड्ढि पत्नीं संनह्य आज्येनोदेहि'। शतपथ ब्राह्मणात (१·२·५·२१) आलेला प्रैष असा—'प्रोक्षणीरासादय इध्मं बर्हिरूपसादय स्रुचः संमृड्ढि पत्नीं संनह्य आज्येनोदेहि'। या मंत्राचा अर्थ—"प्रोक्षणी संज्ञक पाण्याने भरलेली स्रुची खाली ठेव. इध्म आणि बर्हि आण. स्रुचा (आणि स्रुव) स्वच्छ कर. यजमानपत्नीच्या (कमरेभोवती योक्त्र) बांध. आणि तूप घेऊन ये." या मंत्राचे विधान करताना तैत्तिरीय ब्राह्मणात 'आह' (तो म्हणतो) आणि 'अनुपूर्वतायै' (सातत्यासाठी) असे शब्द योजले आहेत. हा मंत्र ज्या अध्यायात आहे तेथे 'आध्वर्यवा'चे विधान आहे म्हणून हा मंत्र अध्वर्यू उच्चारतो आणि वेदीमध्ये प्रोक्षणी ठेवण्याचे कर्म तोच करतो असे म्हणणे सयुक्तिक आहे. परंतु प्रैषात सांगितलेले कर्म अध्वर्यूच करतो असे म्हटले तर मग प्रश्न असा निर्माण होतो, की तो आज्ञा कोणाला करतो. कर्माचे सातत्य लक्षात येण्यासाठी तो स्वतःलाच अशा प्रकारची सूचना देतो, असे तैत्तिरीय ब्राह्मणाचे मत असावे.[४] तथापि तैत्तिरीय शाखेच्या श्रौतसूत्रांमध्ये यासंबंधी मतभेद

आणि विकल्पही आढळतात. त्यांच्या टीकाकारांनीही भिन्न भिन्न मते मांडली आहेत.

सर्वांत प्राचीन असलेल्या बौधायन श्रौतसूत्रांत (१.११) म्हटले आहे की– ' प्रोक्षणीरासादय......' असा अध्वर्यू प्रैष देतो. दुसऱ्याने आणून दिलेली आणि ज्यात अधिक पाणी घातलेले आहे अशा प्रोक्षणी स्रुचीतील पाणी स्फ्यवर ओततो आणि स्फ्यने ओढलेल्या रेषेवर ती स्रुची ठेवून देतो.[५] येथे बौधायनाने ' संप्रैष ' असा शब्द वापरला असून प्रैषातील कर्म अध्वर्यू करतो असे म्हटले आहे. म्हणून विधींचा क्रम लक्षात येण्यासाठीच हा प्रैष म्हटला जातो, असे दिसते. परंतु या सूत्रावर टीका करताना विद्यारण्यांनी काही इतर आचार्यांची मते मांडली आहेत की विकल्पाने हा प्रैष अध्वर्यूसाठी आहे आणि त्यांनी पुढे म्हटले आहे की अध्वर्यूच्या आज्ञेप्रमाणे आग्नीध्रच पुढील कर्मे करतो.[६]

या प्रैषाचे विधान करताना भारद्वाजाने (२.३.११–१२) संप्रेष्यति असा शब्द योजला आहे. परंतु प्रैषात कोणाच्याही नावाचा उल्लेख नसल्यामुळे पुढे म्हटले आहे की, ' प्रैषातील कर्मे आग्नीध्राने करावीत असे एक मत आहे, तर दुसरे मत असे की ती कर्मे अध्वर्यूने करावीत.'[७] यासंबंधी आपस्तंबाचे (२.३.१०–११) म्हणणे असे की ' अध्वर्यूने प्रैष द्यावा किंवा देऊ नये.'[८] या सूत्रावर टीका करताना रुद्रदत्त म्हणतो की विधींचा क्रम लक्षात येण्यासाठी अध्वर्यू स्वतःलाच प्रैष देतो. येथे रुद्रदत्ताने आपस्तंबाचाच आधार घेतला आहे.[९] पण धूर्तस्वामी म्हणतो की जेव्हा प्रैष उच्चारला नसेल तेव्हा ते विधी अध्वर्यूनेच करावेत.[१०] याचा अर्थ असा की जेव्हा त्याने (अध्वर्यूने) प्रैष दिला असेल तेव्हा ती कर्मे आग्नीध्राने करावीत.

हिरण्यकेशी सूत्राचे (१.६) मत असे की अध्वर्यू प्रैष देतो आणि सर्व कर्मे क्रमाने स्वतःच करतो. या सूत्राचा टीकाकार महादेव म्हणतो की अध्वर्यूनेच प्रैषातील कर्मे केली पाहिजेत. कारण यजुर्वेदात सांगितलेली कर्मे अध्वर्यूनेच करावीत असा नियम आहे.[११] गोपीनाथ या दुसऱ्या टीकाकाराने स्पष्टपणे म्हटले आहे की ' अध्वर्यू स्वतःलाच सूचना देतो. या प्रैषातील शेवटल्या स्वराची प्लुती करू नये. कारण हा प्रैष दूरच्या माणसाला उद्देशून द्यावयाचा नाही. '[१२] वांच्छेश्वर या टीकाकाराने यासंबंधी असलेल्या वेगवेगळ्या मतांची चर्चा केली आहे. कात्यायनाच्या मताचा उल्लेख करून प्रैषात सांगितलेली कर्मे अध्वर्यूनेच केली पाहिजेत असे त्याने म्हटले आहे. तथापि या सूत्रावरील प्रयोगकारांच्या मते अध्वर्यूने प्रैष द्यावा आणि आग्नीध्राने कर्मे करावीत असेच आहे.

कृष्ण यजुर्वेदाच्या तैत्तिरीय शाखेचे वैखानस नावाचे सूत्र असून त्यात (५.२.३) म्हटले आहे की अध्वर्यू आग्नीध्राला प्रैष देतो.[१३] अर्थात पुढील कर्मे तोच (आग्नीध्र) करतो. मैत्रायणी शाखेची श्रौतसूत्रे पाहिल्यास असे दिसते की, हा प्रैष कोणाला द्यावा यासंबंधी निश्चित असे काही सांगता येत नाही. मानवसूत्राने (१.२.४.२३) यासंबंधी ' संशास्ति ' असा शब्द वापरला असून आग्नीध्राच्या नावाचा उल्लेख केला नाही वाराह सूत्रांत मात्र (१.३.२.५–६) या प्रैषाच्या संबंधात ' संप्रेष्यति ' असा शब्द

वापरला असून पुढे असे स्पष्ट म्हटले आहे की, प्रैषातील कर्मे आग्नीध्रानेच करावीत.[१४]

ब्राह्मणग्रंथातील विधींचे श्रौतसूत्रकार आपापल्या परीने कसे वेगवेगळे अर्थ लावतात त्याचा अभ्यास करणे मोठे उद्बोधक आहे. टीकाकार नेहमीच परंपरेचा आधार घेतात. त्यामुळे प्रयोगपद्धती पाहता असे आढळून येते की, अध्वर्यू प्रैष देतो आणि आग्नीध्र प्रैषात उल्लेखलेली कर्मे करतो. प्रयोगकारांच्या अशा प्रकारच्या प्रवृत्तीचा उल्लेख करताना हिरण्यकेशी सूत्राचा टीकाकार महादेव पुढील श्लोक उद्धृत करतो.[१५] —

" नाचार्यस्येष्टमन्येन कार्यमित्यन्यसूत्रतः ।
दृष्ट्वा प्रायौगिका आहुरग्नीत्कर्मेति कौशलात् " ॥

प्रस्तुत विषयाच्या संदर्भात शतपथ ब्राह्मण आणि कात्यायन श्रौतसूत्र यांचे म्हणणे काय याचा विचार करणे आवश्यक आहे. 'प्रोक्षणीरासादय' एवढाच मंत्र वाजसनेयी संहितेत (१·२·८) आलेला आहे. या मंत्राचा विनियोग सांगताना शतपथ ब्राह्मणाने संपूर्ण मंत्र दिला असून हा मंत्र अध्वर्यूने म्हणावा असे सांगितले आहे. तथापि हा प्रैष कोणाला उद्देशून दिला आहे त्याचा तिथे उल्लेख नाही. यासंबंधी शतपथाने (१·२·५·२१) पुढीलप्रमाणे स्पष्टीकरण दिले आहे. " हा प्रैष (आग्नीध्राला दिलेला) आहे. इच्छा असेल तर त्याने प्रैष द्यावा, अथवा इच्छेनुसार प्रैष देणे टाळावे. कारण पुढे कोणते कर्म करायचे आहे ते त्याला स्वतःलाच माहीत आहे.[१६] या उताऱ्यावर टीका करताना सायण म्हणतो की आग्नीध्राने कर्मे करावीत अशी इच्छा असेल, तर अध्वर्यूने प्रैष द्यावा. पण स्वतःच ती कर्मे करावीत असे वाटत असेल, तर त्याने प्रैष मंत्राचा अनादर करावा.[१७] येथे मूळ ब्राह्मणग्रंथात आग्नीध्राचा उल्लेख नसला तरी सायणाने परंपरेचा आधार घेऊन त्याचा उल्लेख केला असावा.

प्रस्तुत प्रैषाच्या संदर्भात कात्यायनाच्या दोन सूत्रांचा (२·६·२५–२६) विचार केला पाहिजे. ती सूत्रे अशी—" अध्यधिवेदि प्रोक्षणीर्धारयति । अन्योऽथ स्फ्यमुद्यम्याह, प्रोक्षणीरासादयेध्मं, बर्हिरुपसादय स्रुचः संमृड्ढि पत्नीं संनह्याज्येनोदेहीति यदि इच्छेत् ॥ " कर्काचार्यांच्या मते 'अन्य' शब्दाने अध्वर्यूव्यतिरिक्त ऋत्विजाचा म्हणजे आग्नीध्राचा येथे उल्लेख केलेला आहे. 'अन्योऽथस्फ्यमुद्यम्य' एवढा सूत्रभाग पूर्वीच्या सूत्राबरोबर जोडल्यास त्या सूत्रांचा अर्थ पुढीलप्रमाणे होईल—' आग्नीध्र वेदीवर प्रोक्षणी स्रुची धरतो. आणि स्फ्य उचलून घेतो. नंतर आपल्या इच्छेनुसार अध्वर्यू 'प्रोक्षणीरासादय' इत्यादी प्रैष देतो. यापुढील सूत्रात (२·६·२७) कात्यायनाने पूर्वपक्षाचे मत सांगितले आहे की " अध्वर्यूव्यतिरिक्त ऋत्विज म्हणजे आग्नीध्र, याने प्रैषातील कर्मे करावीत. कारण प्रैष हा दुसऱ्यासाठी असतो. "[१८] नंतरच्या सूत्रामध्ये 'वा' शब्द योजून पूर्वपक्षाचे मत खोडून टाकले असून सिद्धान्त्याचे मत मांडले आहे ते असे—" अध्वर्यूने स्वतःच सर्व कर्मे करावीत. कारण

तसे करण्यात कोणताही विरोध नाही. आणि प्रैषामध्ये दुसऱ्या कोणाचे नाव नाही."[१९] (का. श्रौ. २·६·२८·२९) या सूत्रावर व्याख्या करताना कर्काचार्याने या विषयाची सांगोपांग चर्चा केली आहे. तो पुढे म्हणतो की "जेव्हा प्रैष असतो तेव्हा एक प्रैष देणारा व दुसरा त्याप्रमाणे कर्मे करणारा अशा दोन माणसांचा समावेश होत असतो. या संदर्भात त्याने 'प्रैषण' व 'अध्येषण' या दोन शब्दांतील भेद स्पष्ट केला आहे. प्रैषण म्हणजे उच्च दर्जाच्या मनुष्याने दुय्यम दर्जाच्या मनुष्यास दिलेली सूचना होय; तर 'अध्येषण' म्हणजे खालच्या दर्जाच्या मनुष्याने वरच्या दर्जाच्या मनुष्यास केलेली विनंती होय."[२०] तात्पर्य कर्काचार्यांच्या मते अध्वर्यूने प्रैष मंत्र म्हटला असेल तेव्हा आग्नीध्राने कर्मे करावीत आणि आग्नीध्राने तो मंत्र म्हटला असेल तेव्हा त्याने कर्म करण्याची अध्वर्यूला विनंती केली आहे असे समजावे.[२१] परंतु कोणत्याही परिस्थितीत यज्ञकर्मात प्रैषाचा अनादर करू नये.

कात्यायन सूत्रावरील प्रयोगपरंपरेचा विचार करता असे दिसते की, आग्नीध्राने प्रैष द्यावा आणि अध्वर्यूने ती ती कर्मे करावीत.[२२] आग्नीध्र हा दुय्यम दर्जाचा ऋत्विज असूनही तो अध्वर्यूला प्रैष देतो ही गोष्ट येथे खरोखरच आश्चर्यकारक आहे. पण त्याला शतपथ ब्राह्मण किंवा कात्यायन सूत्र यांचा आधार आहे असे मात्र म्हणता यावयाचे नाही. आध्वर्यवाचे विधान असलेल्या अध्यायात हा प्रैष मंत्र आलेला असल्यामुळे अध्वर्यूच तो मंत्र म्हणतो आणि तो दुसऱ्याला आज्ञा देतो असे म्हटले पाहिजे. परंतु त्याने म्हटल्या जाणाऱ्या या प्रैष मंत्रात कोणत्याही अन्य व्यक्तीचा निर्देश नसल्याने तो स्वतःच ती कर्मे करतो. याविषयी असलेल्या शतपथ ब्राह्मणात किंवा तैत्तिरीय ब्राह्मणात आग्नीध्राच्या कर्तव्याचा उल्लेख नाही.

दर्शपूर्णमासयागात आलेल्या एका प्रैषासंबंधीच येथे चर्चा केलेली आहे, इतर यज्ञांच्या संदर्भातही असे विवाद्य प्रैष सापडणे शक्य आहे. अशा प्रकारच्या प्रैषांच्या चिकित्सक आणि सूक्ष्म अभ्यासाने ब्राह्मणग्रंथांपासून प्रयोगपद्धतीपर्यंत निरनिराळ्या कर्मांत कसे बदल होत आलेले आहेत त्यावर प्रकाश पडू शकेल.

टीपा

१. आपश्रौसू. २४·१—उपांशु यजुर्वेदेन
२. परसंबोधनार्था मन्त्रा निगदाः। तैसं. १·१·९ वरील सायणभाष्य यानि च यजूंष्युच्चैरुच्चार्यन्ते ते निगदाः। जैस. २·१·४२ वरील शाबरभाष्य.
३. पाहा—तैब्रा. ३·३.७ अग्निमग्नीन् त्रिस्त्रिः संमृड्ढि.
४. प्रोक्षणीरित्यादि संप्रैषः अनुपूर्वतायै अनुक्रमेण अनुष्ठानाय। तैब्रा. ३·२·९ वरील भट्टभास्करभाष्य.
५. संप्रैषमाह प्रोक्षणीरासादय...इति। आहरन्त्येताः प्रोक्षणीरभिपूर्य दक्षिणेनाध्वर्युस्ताः स्फ्य उपनिनीय स्फ्यस्य वर्त्मन् सादयति।

६. बौधायन श्रौतसूत्रावरील विद्यारण्यांचे भाष्य. हस्तलिखित.

७. आग्नीध्र एतानि कर्माणि कुर्यादित्येकम् । अध्वर्युरित्यपरम् ।

८. अपि वा न संप्रैषं ब्रूयात् ।

९. स्वयमात्मानमनुजानीयादिति न्यायेन आत्मन्यपि संप्रैषोपपत्तेश्च (आप.६·७·३)

१०. असंप्रैषपक्षेऽध्वर्युरेव करोति ।

११. यजुर्वेदेनाध्वर्युरिति परिभाषितत्वात् आसादनादिकं सर्वम् अध्वर्युणा एव कार्यम् । पृ. १५३.

१२. आत्मानं प्रत्येवायं प्रैषः । अत्र दूरादाह्वानाभावात् न प्लुतिः । — पाहा— गोपीनाथविरचित हिरण्यकेशिदर्शपूर्णमासप्रयोगः (हस्तलिखित)

१३. प्रोक्षणीरासादयेत्याग्नीध्रं संप्रेष्यति ।

१४. आग्नीध्रो यथाप्रेषितं करोति ।

१५. पृ. १५४—आनंदाश्रम प्रत.

१६. संप्रैष एव एषः । स यदि कामयेत ब्रूयादेतत् । यद्यु कामयेत अपि नाद्रियेत । स्वयमुह्येवैतत् वेद इदमतः कर्म कर्तव्यमिति ।

१७. प्रोक्षण्यासादनादिकमाग्नीध्रेण कारयितुं यदि कामयेत तदा एतद्ध संप्रैषवाक्यं ब्रूयात् । यदि च तया न कामयेत स्वयमेव कुर्यामित्येवमेव कामयेत तदा तत्संप्रैषवचनं नाद्रियेतापि तद्विषयमादरमपि न कुर्यात् ।

१८. यथा प्रेषितमन्यः पराधिकारात् ।

१९. स्वयं वाऽविरोधात् संप्रैषवचनाच्च ।

२०. प्रैषणाध्येषणयोः को विशेष इति चेत् निकृष्टविषयं प्रेषणम् उत्कृष्टविषय-मध्येषणमिति ।

२१. स्वयं वाध्वर्युः प्रैषार्थं करोति । सामर्थ्यात् अग्नीत् प्रेषयति । अग्नीद-मध्वर्युमधीच्छति ।

२२. अग्नीत् स्फ्यमादाय प्रोक्षणीरासादय...देहि इत्यध्वर्युकरिष्यमाणान् पदार्थान-ध्येष्यमाणया स्मारयति । देवयाज्ञिकास्तु प्रैषोऽध्वर्युकर्तृकः । (हस्तलिखित)

४

ब्राह्मण्य व मनुस्मृती : एक अभ्यास

डॉ. के. रा. जोशी, नागपूर विद्यापीठ.

प्राचीन भारतीय साहित्यात ब्राह्मण्याविषयी केवळ वैदिक धर्मानुयायांनीच नव्हे तर बौद्ध व जैन धर्मांच्या अनुयायांनीही अनेकवार आदराने उल्लेख केले आहेत. ब्राह्मण्य व ब्राह्मणवर्ग याविषयीच्या विपुल उल्लेखामुळे पाश्चात्त्य संशोधक तर वैदिक संस्कृतीला ब्राह्मसंस्कृती असेच संबोधतात. ही वैदिक संस्कृती ब्राह्मणाचे वर्चस्व जोपासणारी, ब्राह्मणाविषयी पक्षपात करणारी, लोकशाहीशी न जुळणारी व समाज हिताला अनुकूल नसणारी आहे असाही समज अनेक समाजमान्य पुरुष बोलून दाखवितात. वास्तव वैदिक संस्कृतीत कोणत्या प्रकारचे ब्राह्मणत्व अभिप्रेत होते याची चिकित्सकपणे छाननी करण्याचे प्रस्तुत निबंधात योजिले आहे. यासाठी मुख्यतः मनुस्मृतीचा आधार घेतला आहे. कारण, धर्माचे स्वरूप सांगण्यासाठी भारतीय शास्त्रकारांनी वेदाखालोखाल मनुस्मृतीचे महत्त्व मान्य केले आहे. वैदिक धर्माचे विरोधकसुद्धा मनुस्मृतीचे हे प्रामाण्य मान्य करितात. म्हणून अनेकवार त्यांना न आवडणाऱ्या गोष्टी मनुस्मृतीने सांगितल्यामुळे त्या ग्रंथाचा अधिक्षेप करण्यास ते चुकत नाहीत. मनुस्मृतीने ब्राह्मणत्वाचे स्वरूप काय आहे, ते ब्राह्मणाने कसे मिळवावे हे आपल्या पद्धतीने सविस्तर सांगितले आहे. मनुस्मृती हा ग्रंथच मुळी 'ब्राह्मणाला व इतर समाजघटकांना (क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र यांना) कर्तव्याकर्तव्याचा विचार समजावा म्हणून बुद्धिमान स्वायंभुव मनूने हे शास्त्र रचले.'[१] या उल्लेखावरून प्राधान्याने ब्राह्मणाच्या कर्तव्याचे निरूपण करण्यासाठी लिहिला आहे हे स्पष्ट होते.

ब्राह्मणाचे स्वरूप

मनू म्हणतो – सृष्टिकर्त्या ब्रह्मदेवाने 'लोकांच्या भरभराटीसाठी सर्वव्यापी हिरण्यगर्भरूप पुरुषाच्या मुख, बाहू, मांड्या व पाय यांपासून ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र हे उत्पन्न केले.[२] ब्राह्मणासाठी अध्ययन, अध्यापन, यजन, याजन, दान व प्रतिग्रह ही कामे ठरवून दिली.[२अ] ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र यांमध्ये ब्राह्मण हा हिरण्यगर्भ पुरुषाच्या मुखात उत्पन्न झाल्यामुळे, मानवसृष्टीच्या क्रमात तो प्रथम उत्पन्न झाल्याने ज्येष्ठ ठरल्यामुळे, ब्रह्म–वेद तो धारण करीत असल्यामुळे धर्मदृष्टीने सर्व सृष्टीच, स्वामी होय.[३]' दुसऱ्याही एका ठिकाणी मनू म्हणतो : मुखातून उत्पन्न झाल्यामुळे मानवांच्या सृष्टिक्रमात प्रथम उत्पन्न झाल्यामुळे, वेदमंत्रांचे धारण करीत असल्यामुळे व

विशेष संस्कारांच्यामुळे ब्राह्मण हा सर्व वर्णांचा प्रभू होय.[४] या ठिकाणी धर्मदृष्टीने ब्राह्मण स्वामी होय व ब्राह्मण हा सर्व वर्णांचा स्वामी होय (धर्मतो ब्राह्मणः प्रभुः ॥ वर्णानां ब्राह्मणः प्रभुः) अशी दोन वचने आली आहेत, त्यांचा उल्लेख करून टीकाही केली जाते. मनुस्मृतीचा टीकाकार कुल्लूकभट ' धर्मतो ब्राह्मणः प्रभुः ' याचे तात्पर्य विशद करताना म्हणतो की कोणाचे कर्तव्य कोणते हे शास्त्राच्या आधाराने निश्चित करण्यासाठी ब्राह्मणाची योजना केली आहे. ' प्रभू ' हा शब्द सामान्यतः कर्तुमकर्तुं सामर्थ्य असणारा सत्ताधारी असा अर्थ प्रतिपादित करतो असे मनात ठेवून वरील वचनाचा अर्थ लावणारे 'हे काय भलतेच महत्त्व ब्राह्मणांना देण्यात आले' असा आक्षेप घेतात. वस्तुतः अशी सत्ता जवळ असण्यासाठी शस्त्रबळ व धनबळ यांची गरज असते. पण मनूने शस्त्रबल क्षत्रियाजवळ व धनबळ वैश्याजवळ ठेवले आहे. ब्राह्मणाजवळ यांपैकी काहीही नाही. मग त्याच्याजवळ अनियंत्रित सामर्थ्य कसे येणार ?

' वर्णानां ब्राह्मणः प्रभुः ' या वचनाचाही अर्थ निश्चित करण्यासाठी मागील संदर्भ तपासणे आवश्यक आहे. मनुस्मृतीच्या दहाव्या अध्यायात कोणी कोणते व्यवसाय करावे याचा विचार प्राधान्याने करण्यात आला आहे. समाजात ह्या व्यवसायांचे शिक्षण कसे द्यावे हे मनूने दहाव्या अध्यायाच्या पहिल्या श्लोकात सांगितले आहे. (राज्यसत्तेचा संबंध न आणता स्वयंचल अशा व्यवसाय-शिक्षणाची व्यवस्था त्यात दिसून येते हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. त्यात ब्राह्मणाने सर्व प्रकारच्या उद्योगधंद्यांचे (जीविकोपाय) ज्ञान संपादन करावे व इतरांना शिकवावे. आपण मात्र स्वतःला सांगितलेल्या उपजीविकेच्या उपायांचा अवलंब करावा असे सांगितले आहे. त्यानंतरचा ' वर्णानां ब्राह्मणः प्रभुः ' हे श्लोकचरण असलेला दुसरा श्लोक मनूने ब्राह्मणाच्या डोक्यावर हा भार का ठेवला गेला याचे उत्तर देतो. येथेही 'प्रभुः' म्हणजे निरंकुश सत्ताधारी असा अर्थ नव्हे. (जर प्रभु हा शब्द निरंकुश सत्ताधारी या अर्थाचा मानला तर भौतिक सुखोपभोग इतरांना बहाल करणारा व तपस्व्याचे कष्टमय जीवन स्वतःसाठी ठेवून घेणारा ब्राह्मण हा मूर्ख समजला जाईल.)

तसेच हिरण्यगर्भाच्या मुखापासून ब्राह्मण, बाहूपासून क्षत्रिय, मांड्यांपासून वैश्य व पायापासून शूद्र जन्मले असे आलंकारिक रीतीने वर्णन करणारा वेदमंत्र हाही शूद्र समाजाला चरणाचे स्थान देणारा म्हणून टीकेस पात्र ठरला आहे. वस्तुतः, हे चारही वर्ण समाजपुरुषाचे अवयव आहेत. त्यांच्यामुळेच समाज कार्यक्षम होतो हे सांगणारे हे वर्णन. पाय हा शरीराचा मुख्य आधार. पायाशिवाय समर्थ शरीर ही कल्पनाही संभवत नाही. त्यामुळे वेदांतील सृष्टिक्रमाच्या वर्णनात विशिष्ट वर्गाचा अपमान अभिप्रेत आहे या समजाला काही आधार दिसत नाही.

ब्राह्मण का निर्माण केला ?

मनू सांगतो :—सर्व सृष्टीच्या आरंभी सृष्टीच्या संरक्षणासाठी, हव्य व कव्य धारणा करण्यासाठी ब्रह्मदेवाने तप करून ब्राह्मण स्वमुखातून उत्पन्न केला. पुढे

अर्थवादाने मनू ब्राह्मणाची स्तुती करतो :—

ज्याच्या मुखाने देव स्वतःला अर्पण केलेले विभाग व पितर श्राद्धान्न ग्रहण करतात. त्यांपेक्षा श्रेष्ठ व्यक्ती कोण असणार ?[५] भारतीय धर्मशास्त्रांच्या मते संपूर्ण जगावर देव आणि पितर यांचे नियमन आहे. देव आणि पितर यांची स्थावर व जंगम सृष्टीसाठी अनुकूलता प्राप्त व्हावी यासाठी शास्त्रज्ञांनी यज्ञप्रक्रिया व श्राद्धप्रक्रिया सांगितल्या. यज्ञाचा जगाशी संबंध मनू पुढीलप्रमाणे वर्णन करतो :—'यज्ञाग्नीत योग्य प्रकारे विधिवत् टाकलेली मंत्राहुती सूर्याप्रत पोहोचते. सूर्यामुळे पाऊस पडतो, पावसामुळे धान्य पिकते व त्यातून प्रजा वाढते.'[६] यज्ञप्रक्रिया योग्य रीतीने पार पाडणारा पुरुष स्थावर जंगम सृष्टीचे पोषण करतो. विद्या व तप यांनी संपन्न असणाऱ्या विप्रमुखरूपी अग्नीत जी काही हव्यकव्ये अर्पण केली जातात ती संकटातून व पापातून माणसाला तारतात.[७] (देवांना अर्पण करावयाचे त्याला **हव्य** म्हणतात व पितरांना द्यावयाचे त्याला कव्य म्हणतात.) ह्या दोन्ही गोष्टी वेदाध्यायी ब्राह्मणालाच अर्पण करावयाच्या असतात. हव्यकव्यांचा विचार करीत असताना विशेषतः श्राद्धप्रसंगी पितरांच्या स्थानी ब्राह्मणाची योजना करताना मनूने खूप सूक्ष्म विचार केल्याचे दिसते. पितराशी संबंध जोडावयाचा असल्यास त्याला विशिष्टच ब्राह्मणशरीर हवे असते. म्हणून मनू म्हणतो :—'काही ब्राह्मण ज्ञानमार्गी असतात तर इतर तपोमार्गी असतात. काहींचा भर तप व स्वाध्याय–स्वतःच्या वेदशाखेचे अध्ययन यावर असतो तर इतर काही कर्मनिष्ठ म्हणजे वेदोदित कर्मावर भर देणारे असतात.'[८] मनू ही ब्राह्मणांची वेगवेगळी वैशिष्ट्ये नमूद करून म्हणतो :–'पितरांना द्यावयाचे कव्य–श्राद्धान्न हे प्राधान्याने ज्ञाननिष्ठांनाच द्यावे. हव्यासाठी–देवांना द्यावयाच्या हविर्भागासाठी मात्र वरील चारही चालतात. ज्ञाननिष्ठांतही जर एखादा ज्ञाननिष्ठ ब्राह्मण स्वतः वेदाध्ययन केलेला नसेल पण वेदाध्यायी पित्याचा पुत्र असेल; पण उलट दुसरीकडे एखादा ज्ञाननिष्ठ स्वतः वेदाध्यायी असेल परंतु, त्याचा पिता वेदाध्ययन केलेला नसेल तर श्राद्धकर्मासाठी स्वतः वेदाध्ययन न केलेला पण वेदाध्यायी पित्याचा पुत्र असलेला ब्राह्मण निवडावा. स्वतः वेदाध्यायी पण पिता वेदाध्यायी नसलेल्या इतर ज्ञानमार्गी ब्राह्मणाचा मंत्रज्ञ म्हणून सत्कार करावा.' यावरून हे स्पष्ट दिसते की, मनूच्या मते श्राद्धकर्मासाठी पितृकार्यात (पितरांच्या पूजनासाठी माध्यम म्हणून) वापरावयाचे शरीर हे वेदाध्यायी पित्यापासूनच जन्म घेते. श्राद्धासाठी कोणता ब्राह्मण निवडावा हे सांगताना मनूने तिसऱ्या अध्यायात श्लोक १३० पासून १६८ श्लोकापर्यंत खूप चिकित्सा केली आहे. त्यावरून त्याची दृष्टी दिसून येते.' मनूच्या मताने श्राद्धसमयी ब्राह्मण निवडताना तीन विशेष जपले पाहिजेत : (१) ब्राह्मण हा वेदाध्यायी पित्याचा पुत्र असावा. (२) ब्राह्मणाचे ते विशिष्ट शरीर रोगांनी ग्रस्त नसावे. (३) मनूने निषिद्ध मानलेल्या वृत्तींच्या— उद्योगधंद्याच्या आश्रयाने त्यात वैगुण्य निर्माण झालेले असू नये. हे ब्राह्मणशरीर विशिष्ट पद्धतीने तयार व्हावे असे मनुस्मृतीचे म्हणणे आहे. त्याचे म्हणणे थोडक्यात

६. बौधायन श्रौतसूत्रावरील विद्यारण्यांचे भाष्य. हस्तलिखित.

७. आग्नीध्र एतानि कर्माणि कुर्यादित्येकम् । अध्वर्युरित्यपरम् ।

८. अपि वा न संप्रैषं ब्रूयात् ।

९. स्वयमात्मानमनुजानीयादिति न्यायेन आत्मन्यपि संप्रैषोपपत्तेश्च (आप.६·७·३)

१०. असंप्रैषपक्षेऽध्वर्युरेव करोति ।

११. यजुर्वेदेनाध्वर्युरिति परिभाषितत्वात् आसादनादिकं सर्वम् अध्वर्युणा एव कार्यम् । पृ. १५३.

१२. आत्मानं प्रत्येवायं प्रैषः । अत्र दूरादाह्वानाभावात् न प्लुतिः । — पाहा— गोपीनाथविरचित हिरण्यकेशिदर्शपूर्णमासप्रयोगः (हस्तलिखित)

१३. प्रोक्षणीरासादयेत्याग्नीध्रं संप्रेष्यति ।

१४. आग्नीध्रो यथाप्रेषितं करोति ।

१५. पृ. १५४—आनंदाश्रम प्रत.

१६. संप्रैष एव एषः । स यदि कामयेत ब्रूयादेतत् । यद्यु कामयेत अपि नाद्रियेत । स्वयमुह्वैवैतत् वेद इदमतः कर्म कर्तव्यमिति ।

१७. प्रोक्षण्यासादनादिकमाग्नीध्रेण कारयितुं यदि कामयेत तदा एतद्य संप्रैषवाक्यं ब्रूयात् । यदि च तया न कामयेत स्वयमेव कुर्यामित्येवमेव कामयेत तदा तत्संप्रैषवचनं नाद्रियेतापि तद्विषयमादरमपि न कुर्यात् ।

१८. यथा प्रेषितमन्यः पराधिकारात् ।

१९. स्वयं वाऽविरोधात् संप्रैषवचनाच्च ।

२०. प्रैषणाध्येषणयोः को विशेष इति चेत् निकृष्टविषयं प्रेषणम् उत्कृष्टविषय-मध्येषणमिति ।

२१. स्वयं वाध्वर्युः प्रैषार्थे करोति । सामर्थ्यात् अग्नीत् प्रेषयति । अग्नीद-मध्वर्युमधीच्छति ।

२२. अग्नीत् स्फ्यमादाय प्रोक्षणीरासादय...देहि इत्यध्वर्युकरिष्यमाणान् पदार्थान-ध्येष्यमाणया स्मारयति । देवयाज्ञिकास्तु प्रैषोऽध्वर्युकर्तृकः । (हस्तलिखित)

४

ब्राह्मण्य व मनुस्मृती : एक अभ्यास

डॉ. के. रा. जोशी, नागपूर विद्यापीठ.

प्राचीन भारतीय साहित्यात ब्राह्मण्याविषयी केवळ वैदिक धर्मानुयायांनीच नव्हे तर बौद्ध व जैन धर्मांच्या अनुयायांनीही अनेकवार आदराने उल्लेख केले आहेत. ब्राह्मण्य व ब्राह्मणवर्ग याविषयीच्या विपुल उल्लेखामुळे पाश्चात्त्य संशोधक तर वैदिक संस्कृतीला ब्राह्मसंस्कृती असेच संबोधतात. ही वैदिक संस्कृती ब्राह्मणाचे वर्चस्व जोपासणारी, ब्राह्मणाविषयी पक्षपात करणारी, लोकशाहीशी न जुळणारी व समाज हिताला अनुकूल नसणारी आहे असाही समज अनेक समाजमान्य पुरुष बोलून दाखवितात. यास्तव वैदिक संस्कृतीत कोणत्या प्रकारचे ब्राह्मणत्व अभिप्रेत होते याची चिकित्सकपणे छाननी करण्याचे प्रस्तुत निबंधात योजिले आहे. यासाठी मुख्यतः मनुस्मृतीचा आधार घेतला आहे. कारण, धर्माचे स्वरूप सांगण्यासाठी भारतीय शास्त्रकारांनी वेदाखालोखाल मनुस्मृतीचे महत्त्व मान्य केले आहे. वैदिक धर्माचे विरोधकसुद्धा मनुस्मृतीचे हे प्रामाण्य मान्य करितात. म्हणून अनेकवार त्यांना न आवडणाऱ्या गोष्टी मनुस्मृतीने सांगितल्यामुळे त्या ग्रंथाचा अधिक्षेप करण्यास ते चुकत नाहीत. मनुस्मृतीने ब्राह्मणत्वाचे स्वरूप काय आहे, ते ब्राह्मणाने कसे मिळवावे हे आपल्या पद्धतीने सविस्तर सांगितले आहे. मनुस्मृती हा ग्रंथच मुळी 'ब्राह्मणाला व इतर समाजघटकांना (क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र यांना) कर्तव्याकर्तव्याचा विचार समजावा म्हणून बुद्धिमान स्वायंभुव मनूने हे शास्त्र रचले.'[१] या उल्लेखावरून प्राधान्याने ब्राह्मणाच्या कर्तव्याचे निरूपण करण्यासाठी लिहिला आहे हे स्पष्ट होते.

ब्राह्मणाचे स्वरूप

मनू म्हणतो – सृष्टिकर्त्या ब्रह्मदेवाने 'लोकांच्या भरभराटीसाठी सर्वव्यापी हिरण्यगर्भरूप पुरुषाच्या मुख, बाहू, मांड्या व पाय यांपासून ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र हे उत्पन्न केले.[२] ब्राह्मणासाठी अध्ययन, अध्यापन, यजन, याजन, दान व प्रतिग्रह ही कामे ठरवून दिली.[२अ] ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र यांमध्ये ब्राह्मण हा हिरण्यगर्भ पुरुषाच्या मुखात उत्पन्न झाल्यामुळे, मानवसृष्टीच्या क्रमात तो प्रथम उत्पन्न झाल्याने ज्येष्ठ ठरल्यामुळे, ब्रह्म–वेद तो धारण करीत असल्यामुळे धर्मदृष्टीने सर्व सृष्टीच, स्वामी होय.[३]' दुसऱ्याही एका ठिकाणी मनू म्हणतो : मुखातून उत्पन्न झाल्यामुळे मानवांच्या सृष्टिक्रमात प्रथम उत्पन्न झाल्यामुळे, वेदमंत्रांचे धारण करीत असल्यामुळे व

असे. सृष्टी ही वेदपूर्वक आहे. आधी वेद व नंतर सृष्टी. ब्रह्मदेवाने वेदद्वारा प्रथम सृष्टिविज्ञान प्राप्त केले व नंतर सृष्टी रचली. त्यानंतर त्याने यज्ञसंकल्पना निर्माण केली. ती प्रत्यक्षात उतरावी यासाठी अग्नी, सूर्य व वायू यांपासून क्रमशः ऋङ्मंत्र, याजुषमंत्र व साममंत्र मिळविले व त्या वेदाचे रक्षण करण्याची कामगिरी ब्राह्मणवर्गावर सोपविली. ब्रह्मचर्य पालन करून वेदाध्ययन करणे, वेद टिकविणे, शिष्यांना वेद शिकविणे हे ब्राह्मणाचे मुख्य कार्य. धर्माचे मूलस्थान म्हणजे वेद ' ब्राह्मण हा धर्मासाठी उत्पन्न झाला. ब्राह्मणदेह म्हणजे प्रत्यक्ष धर्माची स्थिर अशी मूर्ती आहे. म्हणून (असा) ब्राह्मण हा जन्मतःच पृथ्वीत श्रेष्ठ ठरत असतो. सर्व धर्मांचा समुदाय टिकून राहावा. यासाठी तो प्राणिमात्रांच्यासाठी ईश्वर ठरतो. (मनूचा टीकाकार कुल्लूकभट्ट ईश्वरः सर्वभूतानां धर्मकोशस्य गुप्तये-वर अनुवादात घेतलेल्या श्लोकार्धाचे स्पष्टीकरण करताना म्हणतो :—सर्व प्राणिमात्रांचे (—धर्मकर्तव्य) नीट पाळले जावे यासाठी तो त्यांचा प्रभू - स्वामी ठरतो. कारण, ते सर्व धर्म ब्राह्मणाने सांगावयाचे असतात. इतरांच्याकडून धर्मपालन करून घेण्यापूर्वी धर्माचरणाचा कडकडीत आदर्श ब्राह्मणपद सर्वस्व पणास लावून जगून दाखवीत असतो. त्यामुळेच इतरांकडून धर्म पाळवून घेणे व त्यांना धर्मपालनासाठी प्रवृत्त करणे त्याला शक्य होते.) हा धर्म वेदात सांगितला आहे. सृष्टी ही वेदमूलक असल्यामुळे सृष्टीचे रहस्य वेदात आहे. देवता ह्या वेदमंत्ररूप आहेत. ते वेदमंत्र ब्राह्मण आपल्या शरीरात धारण करतो. म्हणून ब्राह्मणाच्या शरीरात सर्व देवतांचा वास असतो असे म्हणतात. तैत्तिरीयारण्यकात म्हटले आहे—' जेवढ्या देवता आहेत त्या सर्व वेदज्ञ ब्राह्मणाचे ठायी राहतात म्हणून वेदज्ञ ब्राह्मणांना नित्य वंदन करावे, त्यांची निंदा करू नये. यामुळे देवता प्रसन्न होतात. ' [८] म्हणून ब्राह्मण शरीर संस्कारांच्या द्वारा शुद्ध ठेवण्यासाठी फार मोठा प्रयत्न सांगितला गेला आहे. अशा संस्कारसिद्ध ब्राह्मण शरीरातून प्रकट होणारा, अध्ययनाध्यापनाच्या अखंड परंपरेतून टिकवण्यात आलेला वेदमंत्रच जगत्कल्याण साधू शकतो असे मनूचे म्हणणे आहे.

ब्राह्मण शरीर घडविण्याची प्रक्रिया

मनूच्या मताप्रमाणे ब्राह्मण-शरीर घडविण्याची प्रक्रिया जन्माच्या पूर्वीपासून सुरू होते. ही संस्कारद्वारा होते. संस्कारांची उद्दिष्टे दोन असतात. एक दोषापनयन—मुळातील दोष नाहीसे करणे व दुसरे गुणाधान—विशिष्ट गुणसंपदा उत्पन्न करणे. गर्भाधानासाठी केला जाणारा होम, जन्मल्यानंतर केला जाणारा जातकर्म संस्कार, चौलकर्म व उपनयन यामुळे पितृबीजगत व मातृगर्भात राहिल्यामुळे उत्पन्न झालेले दोष दूर केले जातात. त्यानंतर आपल्या वेदशाखेचे अध्ययन, मद्यमांस सोडण्याचे ब्रह्मचर्याचे नियम, सायंकाळी व प्रातःकाळी केले जाणारे हवन, ऋक्, यजुः, साम यांचे सुरू असलेले अध्ययन, देव, ऋषी व पितर यांचे तर्पण, गृहस्थाश्रमात पुत्रोत्पादन, नित्य पंच महायज्ञ, ज्योतिष्टोमादी यज्ञ यामुळे क्रमशः संस्कृत होत गेलेले शरीर

परब्रह्मप्राप्तीला योग्य ठरते. 'ब्राह्मीयं क्रियते तनुः' ब्राह्मण-शरीराची घडण उपनयनापर्यंत पूर्ण होते. म्हणूनच मौंजीबंधन हा दुसरा जन्म होय असे म्हणतात. 'मातापिता हे त्याचे केवळ प्राथमिक शरीर घडवितात; व वेदपारंगत आचार्य सावित्रीमंत्राच्या उपदेशाने त्याला नवे रूप देतात. ते त्याचे रूप कधीही जीर्ण न होता टिकून राहते.'[अ] गुणविशेष निर्माण करण्याचे खरे कार्य मौंजीबंधनानंतर सुरू होते. ब्रह्मतेजप्राप्तीची इच्छा बाळगणाऱ्या मुलांची मौंज पाचव्या वर्षी करावयास सांगितली आहे. मौंज झालेल्याने व्रतचिन्हे असणारी मुंजगवताची दोरी, मेखला व दंड धारण करावयाचे असतात.

मौंज झालेल्या मुलाला आचार्य हाच पितृस्थानी असतो. तो त्याला शरीरशुद्धी, आचारधर्म, अग्नीची उपासना व संध्यावंदन शिकवितो. ब्रह्मचाऱ्याचा ब्रह्मचर्यव्रताचा काळ भिक्षा, गायत्रीजप, इंद्रियसंयमाच्या नियमांचे पालन व सांग वेदाध्ययन यात व्यतीत होतो. उपनयन झाले की ब्रह्मचर्यपूर्वक वेद प्राप्त करणे हेच ब्राह्मणाचे मुख्य उद्दिष्ट असते. मनू म्हणतो : 'ब्राह्मणाने तप करीत नियमांचे पालन करीत सदैव वेदांचाच अभ्यास करावा. कारण ब्राह्मणाचे परम श्रेष्ठ तप वेदाभ्यास हेच होय.' ब्रह्मचर्य संपले की स्नातकाला पुन्हा स्नातकाचे नियम पाळावे लागतात. त्याला गृहस्थाश्रम स्वीकारायचा असला तरी बंधने असतात. सगोत्र व सपिंड संबंध नसलेल्या, शास्त्रात सांगितलेल्या वधूलक्षणांनी युक्त असणाऱ्या कन्येशी लग्न करावे लागते. त्यानंतर नियमपूर्वक वेदाध्ययन चालू ठेवून देव, ऋषी व पितर यांच्या ऋणातून मुक्त होण्यासाठी सांगितलेली धर्मकार्ये करीतच त्याला गृहस्थजीवन घालवावे लागते. पुत्रजन्म झाल्यावर डोक्यावरचे केस काळे असतानाच (अगदी तरुणपणी) अग्निहोत्र स्वीकारणे भाग पडते.

ब्राह्मणाचे वानप्रस्थ आणि संन्यास

मनूच्या मते गृहस्थाश्रमी माणूस जेव्हा आपल्या अंगावर वळ्या पडल्या आहेत, केस म्हातारपणाने पिकले आहेत व मुलाकडून वा मुलीकडून आपल्याला नातू झाला आहे असे बघेल तेव्हा त्याने आपल्या पत्नीची जबाबदारी पुत्रावर सोपवावी अथवा तिला घेऊन अरण्यवास पत्करावयाचा असतो. ग्रामीण भागात उत्पन्न होणारे धान्य, घरातील फर्निचर यांचा वापर त्याने करावयाचा नसतो. अग्निहोत्र व त्याची स्रुवा आदी उपकरणे फक्त त्याने अरण्यात आपल्याबरोबर न्यावयाची असतात. वनात त्याने संयमपूर्वक राहून ऋषिमुनींच्या आहारात येणारी नीवारादी धान्ये व अरण्यात सुलभ असणाऱ्या भाज्या, कंद, फळे यांच्या साहाय्याने पंच महायज्ञ संपादन करणे, मृगचर्म पांघरणे, सायंप्रातः स्नान करणे. जटा, श्मश्रू व नखे वाढविणे, जमेल तसा अतिथीचा सत्कार करणे, वेदाध्ययन सुरू ठेवणे, ऊन वारा सहन करणे, कोणापासूनही दान न घेणे व (या स्थितीतही) सगळ्यांना मदत होईल असे जगणे सुरू ठेवावे लागते. पुढे मुनींना योग्य असणारी (चांद्रायणादी) व्रते करून शरीर शुष्क करावे

व केवळ वायू व पाणी यांचेच सेवन करीत ईशान्य दिशेच्या रोखाने देहपात होऊन प्राणान्त होईपर्यंत चालत जावे अथवा विधिवत संन्यास घेऊन देह सोडावा. (याप्रमाणे संपूर्ण जाणीव असताना बुद्धिपूर्वक शांतपणे देहत्याग करावा.) (असा हा ब्राह्मण) केवळ धर्मासाठी उत्पन्न झाला, असा मनूचा निर्वाळा आहे.

ब्राह्मणाचा वेष

गृहस्थाश्रमी ब्राह्मण हा केस, दाढी व नखे योग्य रीतीने कापलेला, संयमी, शुभ्र वस्त्रे ल्यालेला, स्वच्छ, काटक मजबूत शरीराचा, मनावर ताबा ठेवणारा (धीरगंभीर) असावा. विद्यादींनी संपन्न असणाऱ्या ब्राह्मणाने कधीही भुकेले राहू नये. (दारिद्र्यात खितपत पडू नये.) अनुकूलता असताना जुने फाटकेतुटके वा घाणेरडे वस्त्र वापरू नये. घरी पूर्वापार चालत आलेल्या गरिबीने त्याने कधीही निरुत्साही होऊ नये. त्याने संपत्ती मिळवावी. ब्राह्मणाने काठी (दंड), कमंडलू, जानवे व कानात सुवर्ण कुंडले धारण करावी.[१०]

सामान्य धर्माचे पालन

ब्राह्मणाने जसे अध्ययनाध्यापनप्रभृती वर्णधर्म, ब्रह्मचर्यादी अल्पधर्म पालन करावयाचे असतात तसेच त्याने सामान्य धर्माचे पालन करणे आवश्यक असते. ती त्याची पहिली आवश्यकता आहे. सामान्य धर्म सांगताना मनू म्हणतो :—

‘ संतोष, क्षमा, ब्राह्येन्द्रियांचे नियमन, अन्यायाने परद्रव्य न घेणे, शुद्धता, इंद्रिय-संयम, शास्त्रज्ञान, आत्मज्ञान, सत्य व शांती ही धर्माची दहा लक्षणे होत. जे ब्राह्मण धर्माच्या या स्वरूपाचे अध्ययन करतात व ते कृतीत उतरवितात ते परम श्रेष्ठ गतीला पावतात. ’[११] हीच १० धर्मलक्षणे मनूने सामासिक सारभूत (संक्षिप्त) धर्म म्हणून सर्व वर्णांसाठी ‘ अहिंसा, सत्य, अस्तेय, शौच व इंद्रियनिग्रह ’ या शब्दांनी सांगितली आहेत. दोन्हींत मूलभूत भेद नाही. द्विजांतही वैश्य, क्षत्रिय, ब्राह्मण असा उत्तरोत्तर धर्मपालनाच्या उत्कटतेचा विचार मनूने तीव्र करत नेला आहे हे जाणवते.

ब्राह्मणाने कसे जगावे

ब्राह्मणाला सांगितलेल्या कर्तव्यात अध्यापन, याजन (यज्ञादी कर्म इतरांकडून करविणे) व पात्र व्यक्तीकडून मिळालेले दान स्वीकारणे ही तीन कर्मे त्याच्या उपजीविकेला उपयोगी आहेत. त्यांपैकी अध्यापनाद्वारे धनप्राप्ती तेवढी सुलभ नाही. कारण ‘ धर्मज्ञ विद्यार्थ्याने शिकत असता गुरूला काहीही देऊ नये. परंतु, ब्रह्मचर्याची दीक्षा सोडतेवेळी गुरूच्या अनुमतीने त्याने स्वशक्त्यनुसार गुरूला दक्षिणा द्यावी. ’ पुढे मनू सांगतो की ‘ गुरूकडचे विद्याध्ययन संपले असता जमीन, सोने, गाय, घोडा, छत्री, जोडे, आसन, धान्य, भाजी, वस्त्रे यांपैकी जे विद्यार्थ्याला मिळू शकेल ते देऊन त्याने गुरूला प्रसन्न करावे. ’ याजनाच्या द्वारा धनप्राप्ती शक्य आहे. पण

त्यासाठी यजमान श्रीमंत असला पाहिजे. पण याजनासाठीही यजमानाच्या पात्रापात्रतेचा विचार करावा लागतो. दात्याकडून दान घेण्यासाठीही बंधने आहेत.[१२] यावरून हे लक्षात येते की, ब्राह्मणाची सांपत्तिक स्थिती सामान्यतः पोट भरायाइतपत राहू शकते. तो मनूच्या पद्धतीने जगत असता गडगंज संपत्ती जमवू शकत नाही. जेव्हा काळाच्या ओघात ब्राह्मणासाठी सांगितलेल्या पद्धतीने जगणे शक्य नसेल तेव्हा त्याने क्षत्रियाची रक्षणादी कर्तव्ये करून जगावे (सैन्यात सैनिक व्हावे). तेही करणे शक्य नसेल तेव्हा शेती, गोपालन वा व्यापार या मार्गांचा अवलंब करावा. व्यापारातसुद्धा ब्राह्मणाने ज्या ज्या वस्तूंची विक्री करू नये म्हणून मनूने निषेध केला आहे त्यांची सूची तपासली तर त्या वस्तू काढून करावयाच्या व्यापारातून भरपूर पैसा मिळणे दुरापास्त आहे. तसेही जगणे न जमले तर दुर्धर आपत्काली ब्राह्मणाने जसे जमेल तसा उद्योग करून जगावे. पण आपत्काल संपला की पुन्हा आपली धर्मप्राप्त जीविका अवलंबावी. 'काही कारण नसताना आपत्कालातील जीविका चालू ठेवणाऱ्या माणसाला पारलौकिक फळ प्राप्त होत नाही.' असे मत मनूने नमूद केले आहे.

ब्राह्मणाने आपली एकूण सांपत्तिक स्थिती लक्षात घेऊनच धनसाध्य असणाऱ्या यज्ञादी कर्मांत प्रवृत्त होणे इष्ट असते. उदाहरणार्थ, सोमयज्ञ करावयाचा असल्यास यजमानाच्या आर्थिक स्थितीची कसोटी सांगताना मनू म्हणतो–'जर ब्राह्मणाजवळ त्याचे सेवक व कुटुंबीय यांच्या परिवाराला तीन वर्षे पुरेल इतके अन्नधान्य संग्रही असेल तरच त्याने सोमयज्ञ करावा.' मनूच्या मते केवळ एक दिवस पुरेल एवढेच अन्नधान्य संग्रही ठेवणारा ब्राह्मण हाच उत्तम. शिलवृत्ती–शेतकऱ्याने धान्याची मळणी केल्यानंतर टाकून दिलेल्या पिशांतून धान्य मिळविणे व उञ्छवृत्ती–धान्याच्या खळ्यातून धान्य काढून नेल्यानंतर उरलेले धान्याचे कण गोळा करणे यांनीच जगणे याला ब्रह्मसत्र म्हणतात; व तेच त्याचे परम कल्याण साधते. ब्राह्मणाने अशा स्थितीत राहून अग्निहोत्र आचरावे, शास्त्रचिंतन करावे व वेदाध्ययन सुरू ठेवावे अशी मनूची अपेक्षा आहे. या अवस्थेतही त्याने यमनियम काळजीपूर्वक पाळावयाचे असतात. यम म्हणजे ब्रह्मचर्य, दया, ध्यान, सत्य, ऋजुता, अहिंसा, अस्तेय, माधुर्य व इंद्रियसंयम व नियम म्हणजे स्नान, मौन, उपवास, यज्ञ, वेदपाठ, कामसंयम, गुरुसेवा, शौच, अक्रोध व नित्य दक्ष असणे.[१४] (योगशास्त्रातील यमनियमांच्यापेक्षा मनूचे यमनियम हे अधिक विस्तृत स्वरूपात सांगितले गेल्याचे दिसून येते.)

ब्राह्मणाचे विशेषाधिकार

अशा ब्राह्मणाला भारतीय जीवनपद्धतीत काही विशेषाधिकार दिल्याचे आढळतात. परंतु, ते राजसत्तेच्या साहाय्याशिवाय प्राप्त होऊ शकत नाहीत. मनू म्हणतो–'राजाने ब्राह्मणाच्या बाबतीत क्षमाशील असावे.'[१५] कुल्लूकभट्ट याचे स्पष्टीकरण करताना म्हणतो की, ब्राह्मणाकडून लहानसा अपराध झाल्यास राजाने त्याला कठोर दंड देऊ नये असे मनूचे म्हणणे आहे. ब्राह्मण हा दंडार्ह नसतो असे त्याचे म्हणणे नाही.

कारण, पुढे ठिकठिकाणी ब्राह्मणालाही अपराधानुसार दंड मनूने सांगितला आहे.

राजाचा नित्य व्यवहार सांगताना मनू म्हणतो की 'राजा झोपून उठला की, त्याने वेदज्ञ, वृद्ध व विद्वान ब्राह्मणांच्या सहवासात असावे व त्यांच्या सल्ल्यानुसार वागावे. वेदज्ञ, आतून बाहेरून शुद्ध असणाऱ्या अंतर्गत व बाह्य व्यवहार यात सचोटी असलेल्या, वयोवृद्ध ब्राह्मणांचा सल्ला त्याने नेहमीच घ्यावा. त्यापासून विनय—जीवनाचे विशिष्ट अनुशासन संपादन करावे.[१६] (मंत्रिमंडळातील सामान्य चर्चेनंतर) सर्व मंत्र्यांपैकी एका विशेष विद्वान ब्राह्मणाशी राजनैतिक सल्लामसलत करण्याची पद्धत त्याने अवलंबात आणावी.[१७] राजाने पुण्यप्राप्तीसाठी ब्राह्मणांना उपभोगाची विविध साधने व संपत्ती यांचे दान द्यावे.[१८] गृहस्थाश्रमात प्रवेश करणाऱ्या स्नातक ब्राह्मणांना धनधान्य देऊन सत्कृत करावे. याप्रमाणे ब्राह्मणाला दिलेले दान म्हणजे त्याच्याजवळ ठेवलेली (जणू) साक्षात ठेव होय.[१९] याप्रमाणे ब्राह्मणाला अर्पण करणे हे अग्निहोत्रापेक्षाही श्रेष्ठ आहे.[२०] राजाने विद्वान ब्राह्मणाला न्यायाधीश नेमावे. विद्वान ब्राह्मणाला पूर्वी ठेवलेले धन सापडल्यास ते त्याला पूर्णपणे ठेवता येते.[२१] एवढेच काय पण राजालाही भूमीत प्राचीन धन सापडले असल्यास त्यातून त्याने अर्धा भाग ब्राह्मणांना द्यावा.'[२२]

साक्ष

मनू सांगतो :—'न्यायालयात साक्ष देते वेळी ब्राह्मणाला नुसते, ब्रूहि-बोल असे म्हणून साक्ष विचारण्यात यावी क्षत्रियाला 'सत्यं ब्रूहि' खरे बोल असे म्हणावे. वैश्याला खोटे बोलल्यास गाई, बीबियाणे व सोने यांच्या चोरीचे पाप तुझ्या माथी बसेल असे म्हणून साक्ष विचारण्यात यावी तर शूद्रास खोटे बोललास तर यच्चयावत् पापाचा धनी होशील असे सांगून साक्ष विचारावी.' या ठिकाणचा ब्राह्मण शब्द तप, वेदाध्ययन व जन्म या तिन्ही कसोट्यांनी ब्राह्मण असणाऱ्यालाच लागू होतो हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. कारण ब्राह्मणधर्माने न जगणाऱ्या ब्राह्मणांना उद्देशून मनू पुढे म्हणतो —'गोपालन करणाऱ्या, व्यापार करणाऱ्या, शिल्पकर्मे करणाऱ्या, नट म्हणून काम करणाऱ्या, सावकारीचा धंदा करणाऱ्या ब्राह्मणाच्या बाबतीत मात्र साक्ष शूद्रांना विचारतात तशीच विचारली जावी.'[२३]

मृत्युदंड

मनूने आदेश दिला आहे की, 'सगळ्या प्रकारची पापे करणाऱ्या ब्राह्मणालाही वधदंड राजाने देऊ नये. त्याला शारीरिक इजा न करता त्याच्या मालमत्तेसह त्याला देशातून काढून लावावे.' मनूच्या मते ब्राह्मणाचा वध हा फार मोठा अधर्म होय. ज्या अपराधांबद्दल इतरांना मृत्युदंड सांगितला आहे तो अपराध ब्राह्मणाकडून घडला असता मनू सांगतो, 'ब्राह्मणाच्या बाबतीत मृत्युदंड म्हणजे मुंडन करणे हा होय. इतर वर्णांना मात्र मृत्युदंड हा त्यांचे प्राण घेतल्याने पूर्ण होतो.'[२४]

अर्थात मनूच्या दंडव्यवस्थेत ब्राह्मण हाही दंडार्ह आहे. अपराधानुसार त्याला कठोरातला कठोर दंड दिला जाऊ शकतो, म्हणून मनू म्हणतो की 'जो कोणी स्वधर्माचे पालन करीत नाही तो निरपवाद राजाच्या द्वारा दंडार्ह[२५] ठरतो.' म्हणून वाक्पारुष्य–शिवीगाळ या अपराधाबद्दल मनू सांगतो : 'क्षत्रियाला जर ब्राह्मणाने शिवीगाळ केली तर त्यास ५० पण दंड बसेल. वैश्यास शिवीगाळ केल्यास २५ पण व शूद्राला केल्यास १२॥ पण.'[२६] अपराधी जर आपल्या कामाचे गुणदोष जाणणारा असेल तर त्याला दंड चढत्या श्रेणीने होतो. उदाहरणार्थ, चोरी या अपराधासाठी सर्वसामान्य अपराधी जर गुणदोषास जाणता असेल तर त्याला सामान्य दंडाच्या आठ पट दंड होईल. तसेच जाणत्या शूद्राला सोळापट, क्षत्रियाला बत्तीसपट होऊ शकेल. पण ब्राह्मणाकडून चोरी हा अपराध झाल्यास त्याचे कमीअधिकपण लक्षात घेऊन मूळ साधारण दंडाच्या चौसष्टपट, शंभरपट अथवा एकशे अठ्ठावीस पटही मोठा दंड होऊ शकेल.

स्त्रियांचा विनयभंग

स्त्रीविषयक अपराध दोन भागांत वाटले गेले आहेत. रक्षित स्त्रीविषयक व अरक्षित स्त्रीविषयक. पिता, पती व पुत्र यांचे संरक्षण लाभलेली स्त्री म्हणजे रक्षित स्त्री व ते संरक्षण न मानणारी स्वैर स्त्री म्हणजे अरक्षित स्त्री. रक्षित स्त्रीविषयीचे अपराध हे भयंकर अपराध या सदरात येतात. 'अरक्षित स्त्रीच्या बाबतीत ती क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र स्त्री असल्यास तिचा सहवास करणाऱ्या ब्राह्मणाला पन्नास पण दंड होईल. पण ती जर अरक्षित अंत्यज स्त्री असेल तर त्यासाठी ब्राह्मणाला हजार पण दंड होईल.'[२८]

ब्राह्मणाच्या सोयी सवलती

'नावेने नदी तरून जात असता दोन महिन्यांपेक्षा अधिक दिवस लोटलेली गरोदर स्त्री, संन्यासी, वानप्रस्थ व ब्रह्मचारी यांच्याबरोबर पूर्वोक्त ब्राह्मणालाही नौकेचे भाडे माफ करण्यात आले आहे.[२९] तसेच 'आंधळा, बहिरा व पांगळा, ज्याची सत्तरी पूर्ण झाली असा वृद्ध, धनधान्यादी द्वारा वेदाध्यायी लोकांना मदत करणारा पुरुष यांच्यापासून राजाने कर घेऊ नये'[३०] असेही मनूने सांगितले आहे.

ब्राह्मणाच्या सामाजिक जबाबदाऱ्या

ब्राह्मणाजवळ धन असले तर त्याने ज्यांना उपजीविकेचे साधन उपलब्ध नाही अशा क्षत्रिय वैश्यांना योग्य उद्योगधंदे उभारण्यासाठी साहाय्य करावे व सहानुभूतीने त्यांना अन्नवस्त्राची मदत[३१] करावी. ज्यांची मौंज झालेली आहे अशा दरिद्री क्षत्रिय, वैश्यांना त्यांच्या इच्छेविरुद्ध ब्राह्मणाने लोभामुळे जबरदस्तीने सेवा करायला लावले तर त्याला ६०० पण दंड करण्यात यावा. पुढे मनू म्हणतो, 'ब्राह्मणाने शूद्राला सवेतन नोकरीस ठेवून अथवा वेळोवेळी मजुरी देऊन त्याला

सेवेची–नोकरीची संधी उपलब्ध करून दिलीच पाहिजे. कारण, शूद्र ब्राह्मणाच्या सेवेसाठी निर्मिला गेला आहे.' [३२] शूद्रविषयक प्रस्तुत उल्लेख मनुस्मृतीत राजव्यवहाराच्या प्रकरणात आठव्या अध्यायात सापडतो. ज्या वेळी समाजात बेकारी माजते त्या अपत्काळी अर्थव्यवस्था कशी ठेवावी हा संदर्भ प्रस्तुत स्थळी आहे. त्या वेळी धनिक ब्राह्मणाने उपजीविकेचे साधन नसलेल्या क्षत्रिय-वैश्यांचे साहाय्य करावे व सेवेच्या संधी उपलब्ध करण्यासाठी नवी नवी कामे सुरू करून शूद्रबांधवांचा सांभाळ करावा असे त्यात सांगण्यात आल्याचे दिसते. राजसत्तेच्या माध्यमाशिवाय सामाजिक व्यवस्थेतून समाजाची आर्थिक घडी बसविण्याची यातील दृष्टी लक्षात घेण्यासारखी आहे.

शूद्रांना सांगितलेल्या विप्रसेवेचे स्वरूप

मनूने शूद्रांना मुख्यतः विप्रसेवा करावयास सांगितली आहे. त्यात वरील विवरणावरून त्यांना उपजीविकेचे निश्चित साधन मिळू शकते व चांगले संस्कार प्राप्त करण्याची संधीही लाभू शकते असे मनूला वाटत असावे असे दिसते, कारण यातून शूद्राचे शोषण होऊ नये यासाठी मनूने 'ब्राह्मणाने शूद्रसेवकाचे वेतन ठरविताना त्याचे काम (कर्मोत्साह), त्याच्या बायकोमुलांचा एकूण परिवार बघून त्याला योग्य असे वेतन आपल्या घरून द्यावे.' [३३] असा आदेश दिला आहे. यात कार्यानुरूप वेतन व जीवनवेतन या दोहोंची सांगड घालून सेवकांचा पगार निश्चित करण्याची कल्पना जाणवते. राजधर्म प्रकरणात याचा विचार होत असल्यामुळे तसे वेतन निश्चित करण्यात आले नसल्यास त्यासाठी राजसत्तेकडे जाण्याचा सेवकाचा अधिकार व राजसत्तेला त्याची दखल घेणे आवश्यक असणे ह्या दोन्ही बाबी सूचित होतात. ब्राह्मणाने स्वतः नोकरी करावयाची नाही. उलट आपत्काळी शूद्रवर्गासाठी नोकरीच्या संधी स्वतः उत्पन्न करावयाच्या. क्षत्रिय व वैश्य यांनीही सर्व प्रकारच्या शूद्रांचीच योजना करावयाची, यावरून शूद्रांचे आर्थिक जीवन नीट राहावे यासाठी समाजातील जवळपास शंभर टक्के नोकऱ्या शूद्रांसाठी आरक्षित करण्याचा हा उपाय असल्याचे जाणवते.

ब्राह्मणाच्या घरी एखाद्या उत्सवप्रसंगी २० मंडळींना भोजन असेल तर त्याने भोजनार्ह शेजाऱ्यांना (प्रतिवेश्य घराला लागलेल्या घरातला शेजारी व आनुवेश्य म्हणजे शेजाऱ्याचा शेजारी) बोलावणे आवश्यक आहे. अन्यथा तो रौप्यमाण दंड देण्यास पात्र ठरतो. (यातील सामाजिक जीवनात शेजाऱ्याकडे दुर्लक्ष करण्याच्या प्रवृत्तीला ताळ्यावर आणण्याची मनूची योजना विचार करावयास लावणारी आहे.)

आपत्काळी स्वतःच्या कुटुंबात सेवक म्हणून असलेल्या शूद्राकडून धन घेण्यास ब्राह्मणाला मुभा देण्यात आली आहे.[३४] कुल्लूकभट्टाने त्यावर स्पष्टीकरण देताना म्हटले आहे की आपत्काळी जर एखाद्या ब्राह्मणाने सेवकापासून धन घेतले तर राजाने त्याला दंड करू नये. ब्राह्मणाने सेवकाला लुबाडावे असा याचा अर्थ नव्हे. प्रस्तुत प्रकरण राजधर्माच्या अंतर्गत न्यायदानाच्या बाबतीतले विषय संपल्यावर लहानमोठ्या विविध स्फुट बाबींतील राजकर्तव्यांच्या उल्लेखात आल्यामुळे कुल्लूक-

भट्टाचे म्हणणे विचारणीय वाटते. एखाद्या ब्राह्मणाचा मृत्यू झाल्यानंतर त्याच्या संपत्तीला वारस नसल्यास त्याची संपत्ती विद्वान, शुद्ध आचरणाच्या, संयमशील ब्राह्मणांना दिली जावी.[३६] इतर वर्णांच्या बाबतीत कोणीच वारस नसल्यास ती सर्व संपत्ती राजकोषात जमा करावी. एखादा शूद्र जर जबरदस्तीने संपत्ती लुटणे, शरीरास इजा करणे इत्यादींनी ब्राह्मणास त्रास देत असेल तर त्याला धाक बसेल असे कठोर दंड राजाने द्यावे.[३७] अत्यंत संकट आले तरी राजाने ब्राह्मणाचा कोप ओढवून घेऊ नये.

प्रायश्चित्त व राजदंड यांची तुलना

समाजाची सुस्थिती टिकून राहावी यासाठी दंडव्यवस्था करण्यात आली आहे. शासनाचे नियम योग्य रीतीने पाळले गेल्यास समाजाची सुस्थिती उत्पन्न होते. परंतु, नियमपालन हे जर केवळ दंडभयाने होत असेल तर त्यामुळे समाज हा सुसंस्कृत आहे असे म्हणता येत नाही. दंडामुळे दंडनीय अपराध्यावर संस्कार व्हावा व राजनियम स्वेच्छेने पाळण्याची प्रवृत्ती त्यात उत्पन्न व्हावी असा परिणाम अपेक्षित आहे. प्राचीन शास्त्रकारांनी राजदंडाबरोबर प्रायश्चित्त दंडाची व्यवस्था ठेवून हे घडवून आणण्याचा प्रयत्न केला होता असे लक्षात येते. त्यामुळे अपराध व पाप यांच्या संबंधात राजदंड व प्रायश्चित्त यांची क्रमशः विचारपूर्वक योजना करण्यात आली आहे असे म्हणता येते. अपराध म्हणजे विद्यमान राजनियमांच्या विरुद्ध असणारे, योग्य रीतीने पुराव्यानिशी सिद्ध झालेले वर्तन. पाप म्हणजे शास्त्रनिषिद्ध प्रकट किंवा अप्रकट आचरल्या गेलेल्या कायिक, वाचिक वा मानसिक कर्मांनी जीवात्म्याच्या ठिकाणी उत्पन्न होणारा, अधर्म या नावाने ओळखला जाणारा अदृष्टरूप परिणाम. पाप या संकल्पनेचे क्षेत्र अपराधाच्या संकल्पनेच्या क्षेत्रापेक्षा अधिक विस्तृत आहे. समाज हा स्वयंप्रेरणेने सदाचरणाकडे प्रवृत्त व्हावा व दुराचरणापासून निवृत्त व्हावा हे इष्ट आहे. हे धर्मदंडाच्या कल्पनेने साध्य होऊ शकते. धर्मदंडाच्या ज्ञानासाठी प्रायश्चित्त प्रकरण अधिक उपयोगी आहे.

अज्ञानाने घडलेले, शासनाच्या दृष्टीला न येणारे, न्यायालयात पुराव्याने सिद्ध न झालेले असे अपराध मिटावे म्हणून जेव्हा माणूस प्रायश्चित्त करतो तेव्हा तो एक मनावर संस्कार घडवून आणतो. म्हणूनच अंगिरा म्हणतो : 'शहाणे लोक अनिच्छेने घडलेल्या पापासाठी प्रायश्चित्त असते असे म्हणतात. पण तेच बुद्धिपूर्वक केले तर पूर्वोक्त सामान्य प्रायश्चित्तापेक्षा ते दुप्पट प्रमाणाने घ्यावयाचे असते.[३८] व[३९] मनू 'ज्याच्याकडून पाप घडले आहे अशी माणसे राजाने दंड केल्यास पापक्षालन होऊन पुण्यवंताप्रमाणे स्वर्गाप्रत जातात' असे मान्य करतो, तसेच 'प्रायश्चित्त आचरलेली माणसेही निर्मळ होतात' असेही मान्य करतो. परंतु, सामान्य माणसासाठी प्रायश्चित्तापेक्षा राजदंडच प्रभावी ठरतो. म्हणून प्रायश्चित्ताच्या द्वारा मनुष्यावर संस्कार करण्यासाठी 'धर्मकोशाच्या रक्षणा'साठी निर्माण केलेल्या ब्राह्मणाची निवड त्याने

केली आहे असे दिसते. कार्याचे गुणदोष जाणणाऱ्या ब्राह्मणाची याविषयीची जबाबदारी फार मोठी आहे. म्हणून राजदंडातून तो सुटला तरी त्याला स्वतःला स्वतःच्या अपराधाचे लहानमोठे स्वरूप लक्षात घेऊन प्रायश्चित्त घेणे जरुरीचे आहे. त्यापैकी काही प्रायश्चित्ते उदाहरण म्हणून लक्षात येण्यासारखी आहेत. मद्यपान करणे ही गोष्ट सामान्यपणे लोकांना क्षुल्लक वाटते. परंतु ब्राह्मणाने जर मद्यपान केले तर 'तो उकळती मदिरा पिऊन आपले शरीर जाळून घेतल्याशिवाय त्यापासून मुक्त होत नाही'[४१] असे मनूचे म्हणणे आहे.

ब्राह्मणाकडून सोन्याची चोरी घडल्यास त्याने ते पाप नाहीसे करण्यासाठी वनात राहून वल्कले धारण करून ब्रह्महत्येच्या प्रायश्चित्तासाठी सांगितलेले व्रत बारा वर्षे करावयाचे आहे.[४२] गुरुस्त्रीगमनाचे पाप घडले तर स्वतःच्या पापाची स्वतः घोषणा करून तापवलेल्या लोखंडी पत्र्यावर स्वतःला जाळून घ्यावे अथवा आगीने तापवलेली लोखंडी स्त्रीमूर्ती कवटाळून मृत्यू पत्करावा असे आदेशिले आहे.[४३]

मनूची समाज घडविण्याची योजना

मनुस्मृतीत ब्राह्मण हा विश्वकल्याणासाठी निष्कामपणे आपले कर्तव्य करणारा असावा अशी अपेक्षा आहे. त्याचा जन्म, त्याचे संस्कार, त्याचे वेदाध्ययन, त्याचा निरंतर वेदपाठ, शास्त्राध्ययन, वेदशास्त्रादींचे अध्यापन, यमनियमांचे पालन करीत आयुष्य घालविणे, हव्यकव्य धारणासाठी व मंत्रांच्या प्रकाशनासाठी योग्य अशी शरीराची स्थिती प्रयत्नपूर्वक राखणे इत्यादी गोष्टी त्याने तत्परतेने सांभाळावयाच्या आहेत. यज्ञीय हविर्द्रव्यांच्या द्वारा देवतांशी व कव्यांच्या द्वारा पितरांशी संबंध जोडून जणू विश्वकल्याणासाठी स्वेच्छेने राबणारे सृष्टीतील सचेतन विशेष यंत्र या तऱ्हेचे त्याचे शरीर असावे असे मनूचे मत आहे. त्या शरीराच्या माध्यमातून प्रकट होणारे जगत्कल्याणकर तेज हे त्याचे खरे सामर्थ्य आहे. सर्व समाज कधीच एका स्तराचा नसतो. म्हणून, समाजातील सर्व घटकांसाठी त्याच्या त्याच्या अधिकाराप्रमाणे संस्कारांची व्यवस्था असावयास पाहिजे. समाजाची सुस्थिती टिकावी यासाठी आदर्श चारित्र्याचे उदाहरण म्हणून एक वर्गाच्या वर्ग निर्माण करण्याची अपूर्व योजना मनूने मनुस्मृतीत सांगितली आहे. त्या वर्गाचा प्रतिनिधी म्हणून मनू ब्राह्मणाकडे पाहतो. यास्तव 'या देशात (आर्यावर्तात) जन्मलेल्या ब्राह्मणापासून जगातल्या सर्वांनी आपापल्या चारित्र्याचा कित्ता गिरवावा'[४४] असे उद्गार मनूने काढले आहेत. हा आदर्श टिकविणे हे ब्राह्मणाचे कर्तव्य मनात ठेवून आद्य शंकराचार्यांनी 'ब्राह्मण्याच्या रक्षणानेच वैदिक धर्माचे रक्षण होईल. वर्णाश्रमभेद समाजातील घटकांचे सामाजिक कर्तव्यांचे पालन व व्यक्तिजीवनातील कर्तव्यांचे पालन हे त्याच्या ब्राह्मण्याच्या पालनावर अवलंबून आहे' असे उद्गार भगवद्गीतेच्या भाष्याच्या आरंभी काढले आहेत.[४५] मनू नेहमी तशाच प्रकारच्या ब्राह्मण जीवनाची मोठ्या आदराने प्रशंसा करतो. केवळ जन्मानेच स्वतःचे ब्राह्मणत्व मिरविणाऱ्यांची

त्याने जागोजाग निंदा केली आहे. निष्कामपणे इतरांसाठी देह कष्टविणारे जीवनव्रती हे ब्राह्मणांचे स्वरूप आहे. तेव्हा उज्ज्वल ब्राह्मण्य राखण्यासाठी अशा तऱ्हेचे जीवन घालविणाऱ्या ब्राह्मणाविषयी मनुस्मृतीत एकूण पाच प्रकारच्या विशेष व्यवस्था नमूद केलेल्या आढळून येतात त्या अशा:—(१) ब्राह्मणाला मृत्युदंड देऊ नये. (२) त्याची संपत्ती शासनाने जप्त करू नये. (३) त्याला बुद्धिपूर्वक त्रास देणाऱ्या अपराध्याला कठोर शासन करावे. (४) त्यानेच वेदाध्यापनाचे काम सांभाळावे. (५) न्यायदानासाठी त्याचीच योजना करावी.

(१) ब्राह्मणाच्या मृत्युदंडाविषयी मनूची भूमिका अशी दिसते की, दैवयोगे काही प्रमाद घडून अपराध झाल्यास समाजाच्या कल्याणासाठी कणाकणाने व क्षणाक्षणाने उपयोगी पडणारे, प्रयत्नपूर्वक घडविले गेलेले आयुष्य जर शासनाने मृत्युदंड देऊन स्वतः नष्ट केले तर त्यामुळे समाजाची मोठी हानी होईल. म्हणून शासनाने मृत्युदंड देऊ नये असा आदेश मनूने दिला आहे. म्हणूनच ब्रह्महत्या (ती कोणाकडूनही घडो) महापातक गणली जाते. परंतु, मृत्युदंडाच्या ऐवजी गुणदोषज्ञ ब्राह्मणाने करावयाच्या प्रायश्चित्ताचे स्वरूप लक्षात घेतले तर शासनाकडून मिळणाऱ्या मृत्युदंडापेक्षा त्याची भयंकरता जाणवते. शासनही ब्राह्मणाला मृत्युदंड देऊ न शकले तरी त्याऐवजी त्याने तशा ब्राह्मणाला मुंडनाचा दंड करण्याचा आदेश दिला आहे. असा दंड सहन करणे म्हणजे ब्राह्मणाला जिवंत मरण सहन करणे होय. देशातून हकालपट्टी हाही दंड त्याच दर्जाचा आहे.

(२) शासनाने ब्राह्मणाची संपत्ती जप्त करू नये या आदेशाचा विचार केला असता लक्षात येते की, ब्राह्मणाच्या संपत्तीचा (असल्यास) बराच भाग शासनाद्वारा प्राप्त होत असतो. ब्राह्मण निरंतराय तपात मग्न असावा ही त्याच्या मागची कल्पना. तेव्हा पुढेही अनुतापदग्ध ब्राह्मणाला स्वतःचे जीवन तसेच तपश्चर्येत गुंतवणे शक्य व्हावे असा उद्देश सिद्ध होऊ शकतो. म्हणून केवळ दयाबुद्धीने शासन त्याची संपत्ती हिरावून घेत नाही. दंडामुळे मनुष्याचा सर्वनाश होऊ नये, त्याची सुधारणा व्हावी ही दंडाच्या मागची भूमिका लक्षात घेऊन त्याकडे पाहता येईल किंवा काय याचा परामर्श विचारकांना घेता येईल. आजही जप्तीच्या आदेशातून शेतकऱ्याची शेतीची अवजारे व इतर साधने, नोकरांचा भविष्यनिधी इत्यादी वगळण्याची व्यवस्था सर्वमान्य आहे त्या दृष्टीने मनूची भूमिका तपासणे योग्य होईल. आजही न्यायालयात शिक्षा सुनावली जात असता अपराधाचा लहानमोटेपणा ठरविताना अपराध्याचा दर्जा, अपराधाचे देशकाल, मनःस्थिती याचा विचार केला जातो. मनूच्या दंडविचारातही तो आहे. एवढेच नव्हे तर ब्राह्मण गुणदोषज्ञ—जाणता असल्यामुळे त्याने जर चोरी केली तर त्याला चोरीच्या सामान्य शिक्षेपेक्षा चौसष्टपट, शंभरपट किंवा एकशे अठ्ठावीसपट जादा शिक्षा द्यावी असा आदेश मनूने दिला आहे.

(३) ब्राह्मणाला बुद्धिपुरःसर पीडा देणाऱ्या शूद्राला मनूने कठोर दंड सांगितला

आहे. पण ब्राह्मणानेही बुद्धिपुरःसर क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र यांना त्रास दिला तर त्यालाही दंड ठोठावण्यास सांगितले आहे. शिक्षेतील कमीअधिकपणा मनूला अभिप्रेत असणाऱ्या ब्राह्मणाकडून अशी आगळीक होण्याचा संभव कमी व झालीच तर तेवढ्या दंडानेही इष्ट तो परिणाम साधण्याची त्याला खात्री वाटत असावी असे दिसते.

(४) अध्यापन–विशेषतः वेदांचे अध्यापनाची जबाबदारी ब्राह्मणावर सोपविणे हा अनुग्रह नसून विशेष भार आहे असे लक्षात येते. कारण या अध्यापनाची योग्यता येण्यासाठी कशाचीही अपेक्षा न ठेवता कठोर नियमांनी बांधलेले आयुष्य जगण्याची पाळी त्याच्यावर आलेली आहे. वैदिक साहित्याची परंपरा अखंड टिकविण्यासाठी संपूर्ण वर्गच्या वर्ग हजारो वर्षे खपत राहावा याविषयीची भारतीयांची योजना खरोखरच अलौकिक आहे. त्याविषयी विचार करणाऱ्या सर्व संशोधकांनी चकित होऊन आदरच व्यक्त केला आहे.

(५) समाजात न्याय-अन्याय याचा निर्णय करण्यासाठी ज्ञान, विज्ञान, निःस्पृहता व भौतिकाविषयीची अनासक्ती यांनी संपन्न असलेले जीवन हवे असते. तसे जीवन ब्राह्मणाच्या रूपाने फार मोठ्या प्रयत्नाने निर्माण करण्यात आले आहे हे लक्षात घेऊन न्यायान्यायाच्या निर्णयासाठी, मुख्यतः त्यांचा उपयोग करण्यासाठी मनूने दिलेला आदेश अर्थपूर्ण वाटतो.

(६) ब्राह्मणाला नदी पार करताना नावेच्या भाड्यातून सूट देणे किंवा वेदाध्यायी ब्राह्मणाला दान देणाऱ्या धनिकाला करातून सूट देणे अशा काही छोट्या सवलती दिसतात. त्या ब्राह्मण समाजासाठी उपयोगी मानल्यामुळे त्याला काही प्रोत्साहन असावे अशा हेतूच्या दिसतात. ज्यांच्या बरोबर सवलतपात्र म्हणून ब्राह्मणांचा उल्लेख आला आहे त्यांच्या सूचीमुळे या निष्कर्षास आधार सापडतो. आजही समाजातील विशेष वर्गांना त्यांच्या कल्याणासाठी अशा सवलती देणे किंवा लोकोपयोगी कामे करण्यासाठी धन देणाऱ्या दात्यांना आयकरात काही सूट देणे हे पक्षपाताचे समजले जात नाही.

(७) हे ब्राह्मण्य जन्माने प्राप्त होते की कर्माने प्राप्त होते हा एक मोठा विवाद्य प्रश्न आहे. मनूच्या मते 'कोणीही केवळ जन्माने यथार्थ ब्राह्मण होत नाही. तप, वेदाध्ययन व जन्म ह्या तीन गोष्टी ब्राह्मणत्वासाठी आवश्यक आहेत. तप आणि वेदाध्ययन ह्या दोन्ही नसलेला मनुष्य हा केवळ जन्मब्राह्मण होय. आणि हा 'जन्माने ब्राह्मण असणारा माणूस लाकडाचा हत्ती किंवा चामड्याचे हरिण यासारखा नावाचा ब्राह्मण होय. त्याचा काही उपयोग नाही.' मनूने सर्व समाजाच्या समोर ब्राह्मणाच्या रूपाने वैयक्तिक जीवनाचा तसेच समाजाचा घटक या नात्याने समाजासाठी जगण्याचा परमोच्च आदर्श दाखवून दिला आहे. ब्राह्मणाच्या जीवनात हे दोन भाग स्पष्ट जाणवतात. एकीकडे 'आदर्श मानव' म्हणून त्याला जगावयाचे आहे; तर दुसरीकडे विश्वकल्याणकर वेदमंत्रांच्या प्रकाशनासाठी प्रभावी

रीतीने समर्थ असणाऱ्या जणू सजीव यंत्राप्रमाणे स्वतःचे शरीर चराचरसृष्टीच्या सेवेसाठी घडवून टिकवावयाचे आहे. आदर्श मानव या नात्याने जगण्यासाठी मनूच्या मते धृत्यादी दहा विशेषांनी प्रकट होणाऱ्या सामान्य धर्माचे पालन अत्यावश्यक आहे. मानवताधर्माची याहून अधिक चांगली व्याख्या करता येणे कठीण आहे. अशा प्रकारचे धर्मपालन म्हणजेच सर्वोत्तम चारित्र्य हे ब्राह्मणापासून सर्वांनी शिकावे असे मनू साभिमान सांगत आहे. आजही मानवताधर्म पाळणारा मानव कसा निर्माण करावा ही बिकट समस्या समाजापुढे आहे. तसा मानव निर्माण करण्यासाठी जग अनेक योजना आखत आहे. पण एकीकडे तो मानव बनण्याऐवजी दानव बनत आहे असा आक्रोश आपण ऐकत आहोत. समाजाचे सर्व घटक गुणदृष्ट्या कधीही सारख्या स्तराचे वा सारख्या शक्तीचे असत नाहीत. त्यात विविध गुणवत्तेचे अनेक स्तर असतात. ते गृहीत धरून त्यांचा विश्वहितासाठी उपयोग करण्यासाठी त्यांच्यावर संस्कार करण्याची योजना मनूने सांगितली आहे. ती योजना भारतदेशात प्राचीन काळी सुदीर्घकाळ गौरवाने राबविली गेली आहे. त्या संस्कारांनी सिद्ध झालेल्या समाजातील सामान्य माणूसही कसा घडवला गेला होता याचे अनेक पुरावे विदेशी इतिहासकारांच्या इतिहास ग्रंथांतून व ह्युएन्त्संगप्रभृती चिनी प्रवाशांच्या प्रवासवृत्तातून विखुरले आहेत.

परंतु, आज आपली समाजव्यवस्था अनेक दोषांचा बुजबुजाट असलेली उद्ध्वस्त झाल्यासारखी दिसत आहे. हे सर्व मनूच्या व्यवस्थेमुळे घडले असे एका बाजूचे म्हणणे आहे, तर दुसरी बाजू हे मनूची व्यवस्था न पाळल्यामुळे, विपरीत पाळल्यामुळे व मूळ व्यवस्थेच्या अज्ञानामुळे उत्पन्न झाले आहे असे म्हणत आहे. समाजव्यवस्थेची घडण त्यातील आदर्श वर्गाच्या जीवनपद्धतीवरून ठरत असते; व ती समाजात मुरत असते. यास्तव त्या वर्गाचा आदर्श मनूने कसा ठरविला व नंतर त्या वर्गाच्या आदर्शानुरूप इतर समाजघटकांनाही आपली शक्ती व प्रवृत्ती यांच्या अनुरूप कोणत्या शास्त्रसंमत मार्गांनी आपली क्रमोन्नती साधता येईल याची माहिती मनुस्मृती देते. मानव घडवण्याचा प्रयोग सांगणारा एक प्राचीन भारतीय ग्रंथ या नात्याने समाजनिर्मितीचा विचार करणाऱ्या विचारवंतांना मनुस्मृती आजही अभ्यसनीय आहे. तो अभ्यास अधिक समंजसपणे करणे इष्ट आहे. प्रस्तुत निबंध त्या दृष्टीने एक विनम्र प्रयत्न आहे.

संदर्भ टीपा :

(१) मनुस्मृति : १–१०२; (२) मनु. १–३१;
(२ अ) मनु. १–८०; (३) मनु. १–९३;
(४) मनु. १०–३; (५) मनु. १–९५,
(६) मनु. ३–७६; (७) मनु. ३–१३४;
(८) तैत्तिरीय आरण्यक २–१५; (९) मनु. २–१४७;

(९अ) मनु. २–१४८;
(१०) मनु. ४–३५, ३६;
(११) मनु. ६–९२;
(१२) मनु. ४–१८६ ते १९१;
(१३) मनु. ११–२८ ते ३०;
(१४) याज्ञ. ५—३१२, ३१३;
(१५) मनु. ७–३२;
(१६) मनु. ७–३७, ३८, ३९
(१७) मनु. ७–५८;
(१८) मनु. ७-७९;
(१९) मनु. ७–८२;
(२०) मनु. ७–८४;
(२१) मनु. ८–३७;
(२२) मनु. ८–३८०–८१;
(२३) मनु. ८–१०२;
(२४) मनु. ८–३७९;
(२५) मनु. ८–३३५;
(२६) मनु. ८–२६८;
(२७) मनु. ८–३३७–३८;
(२८) मनु. ८–३८५;
(२९) मनु. ८–४०७;
(३०) मनु.
(३१) मनु. ८–४११;
(३२) मनु. ८–४१३;
(३३) मनु. ८–४१२;
(३४) मनु. ८–३९२;
(३५) मनु. ८–४१७;
(३६) मनु. ९–१८८;
(३७) मनु. ९–३१३;
(३८) मनु.
(३९) कुल्लूकभट्टटीका;
(४०) मनु. ८–३१८;
(४१) मनु. ११–९०;
(४२) मनु. ११–१०१;
(४३) मनु. ११–१०४;
(४४) मनु. २–२०;
(४५) श्रीशंकराचार्य कृत गीताभाष्य पृ. १

संदर्भ ग्रंथ

(१) मनुस्मृति : निर्णयसागर प्रकाशन (१९४६) मुंबई.
(२) याज्ञवल्क्यस्मृति : " " "
(३) भगवद्गीता भाष्य–सं. ह. र. भागवत, अष्टेकर कंपनी, पुणे, शके १८५१
(४) The Brahmanical Culture and Modernity by Mr. A. D. Moddie, Asia Publishing House, 1966, London.

... ग्रंथालय ठाणे
दा. क्र. ...

५.

पातंजल योगाचे स्वरूप व योगविज्ञानाची काही स्पर्शस्थाने

प्रा. डॉ. ना. वि. करंबेळकर, नागपूर

महर्षी पतंजलीने परंपरेने चालत आलेली योगविद्या व योगसाधना त्याच्या योग-सूत्रात सुसूत्रपणे बद्ध केली आहे. षड्दर्शनांपैकी योगदर्शनाचा हा अधिकृत ग्रंथ समजला जातो. कठ, श्वेताश्वतर आदी उपनिषदे, गीता, योगियाज्ञवल्क्यस्मृति, योगवासिष्ठ इ. ग्रंथांत भिन्न योगांगांचा विचार केला गेलेला आहे. पातंजल योगसूत्र सूत्रग्रंथाच्या शैलीप्रमाणे कमीत कमी शब्दांत पण अत्यंत तर्कसंगत लिहिलेला ग्रंथ असून त्याचे प्रतिपादन स्वयंपूर्ण व सर्वांगीण झालेले आहे. कोणत्याही भाष्यकाराने व टीकाकाराने त्याच्या विषयविवरणाच्या बाबतीत दोष दाखविलेले नाहीत. व्यास, वाचस्पति मिश्र, भोजराज, विज्ञानभिक्षु वगैरे अनेकांनी पातंजल योगसूत्रावर भाष्ये लिहिली आहेत. इ. स. १९२४ मध्ये लोणावळ्याच्या कैवल्यधाम योगसंस्थेचे संस्थापक स्वामी कुवलयानंद यांनी योगाचा वैज्ञानिक दृष्टिकोणातून प्रायोगिक अभ्यास सुरू केला, व एक वैज्ञानिक संशोधनपरंपरा निर्माण केली. कै. डॉ विणेकर, डॉ. पु. वि. करंबेळकर, डॉ. मु. भोळे, डॉ म. ल. घरोटे इ. नी ती आजतागायत जिवंत ठेवली आहे. मोंघीरचे सत्यानंद सरस्वती व सहकाऱ्यांनी योगनिद्रा व ध्यानादींचे काही नवे प्रयोग केले आहेत. दिल्लीच्या भारतीय वैद्यक विज्ञान संस्थेचे डॉ. बी. के. आनंद यांनीही योगाचे प्रायोगिक संशोधन चालवले आहे. महेश योगी व त्यांचे डॉ. वालेस, डॉ. बेन्सन, विल्सन, बॅक्वेट, रौट आदी सहकारी यांनी हॉर्वर्ड विद्यापीठात भावातीत ध्यानाचा वैज्ञानिक अभ्यास चालविला आहे. अमेरिकेत हिमालय योग संस्थेचे स्वामी श्रीराम व त्यांचे सहकारी यांनीही योगांगाचे वैज्ञानिक संशोधन चालविले असून यौगिक मनोचिकित्सेचा विशेष अभ्यास चालवला आहे.

अविद्या हा आद्य क्लेश म्हणजे आपल्या मूळ चैतन्य स्वरूपाचे अज्ञान असून नित्यानित्य-विवेक जागल्यावरच त्याची निवृत्ती होते. अविद्येतून अस्मिता, राग, द्वेष व अभिनिवेश हे चार क्लेश जन्मतात व ते सुप्त, दुर्बल, दाबलेले व तीव्र रूपात असू शकतात. संसार हा विवेकी मनुष्याच्या दृष्टीने दुःखरूप असून चित्ताचा आश्रय करणारे अविद्यादी पंचक्लेश दुःखाला कारणीभूत असतात, व क्लेशांचा नाश करण्यानेच दुःखाचा नाश होतो, असा योगदर्शनाचा सिद्धान्त आहे. क्लेश वासनेमुळे पोसले जातात व क्लेशच आपल्या विचार, उच्चार व आचार यांना प्रेरणा देतात. त्या प्रेरणेतून संकल्प व संकल्पातून कर्म घडते. कर्माचे संस्कार वासना व क्लेशांना पुष्ट करतात.

क्लेशजन्य वासना व संकल्प यांच्यामुळे ज्ञानेंद्रिय व्यक्त जगातून अनुकूल व सुखद शोधून त्याबद्दल इच्छा निर्मितात. या आसक्तीलाच ' राग ' नामक क्लेश म्हणतात. प्रतिकूल व दुःखद वस्तू व व्यक्तीबद्दल ' द्वेष ' हा क्लेश निर्माण होतो. दृश्य (देह) म्हणजेच (पुरुष किंवा) द्रष्टा (रूप चैतन्य यांची) अभिन्नता कल्पिणे हा अस्मिता नामक क्लेश होय. अस्मितेमुळे आपण स्वतःला इतरांपेक्षा निराळे मानतो. आपल्याच सुखवृद्धीचा विचार करतो. त्यामुळे देहबुद्धी व स्वार्थ वाढत जातात. मनुष्य मनुष्य संघर्षही याच अस्मितेतून जन्मतात. सुखप्राप्तीसाठी देहावरील आपली प्रीती वाढते, जगत राहावेसे वाटते. जीवनाच्या आसक्तीबरोबर मृत्यूचे भय वाटू लागते. जगण्याची अदम्य इच्छा व मृत्यूची भीती हाच ' अभिनिवेश ' नावाचा पाचवा क्लेश. मूळ स्वरूपाचे अज्ञान, अस्मिता, लोभ (राग, आसक्ती), द्वेष व अभिनिवेश यांपैकी एक वा अधिक आपल्या प्रत्येक ऐहिक संकल्पाला, कृतीला, कर्मसंस्काराला, वासनापुष्टीला व म्हणून सर्व दुःखांना कारणीभूत असतात.

' चित्त ' ही संज्ञा योगदर्शनात समग्र अंतःकरण यंत्रणा व तिचे संचयधन याला लागू आहे. मन, बुद्धी, चित्त व अहंकार हे चित्ताचे चार घटक मानले असून चित्त जड मानलेले आहे. ते स्वयंप्रकाश व स्वसंवेद्य नसून सत्त्वगुणाच्या आधिक्याने व पुरुषचैतन्य प्रभावाने बोधप्रवण बनते. चित्ताचा बाह्य जगातील वस्तूशी संपर्क प्रथम मनाद्वारे होतो; मनाला ज्ञानेंद्रियाचे साहाय्य असते. मन बाह्य विषयाचा स्वीकारलेला प्रत्यय बुद्धीकडे पाठवते. बुद्धी नेहमी अहंकाराने वेढलेली असते. म्हणून शुद्ध, निर्मल अहंहितरहित विचार, विश्लेषण व विवेकी निष्कर्ष काढण्यास ती समर्थ नसते. तसेच बुद्धी चित्ताशी जोडलेल्या स्मृतीच्या संदर्भानेच निष्कर्ष काढते. स्मृतीजवळच उपजत-वृत्तीचा संचय असतो. शिवाय आनुवंशिक संस्कारांचा बीजरूप संग्रहही स्मृतीशी जोडलेला असतो. मन–बुद्धी–चित्त–अहंकार सामाईकपणे बाह्य प्रत्ययावर प्रति-क्रियारूप प्रतिसाद देतात. चित्तातील सगळे संस्कार व स्मरणे प्रयत्नाने वा आपसुख वर जाणिवेत जाऊन पोहोचतात, असे नाही. जे संस्कार जाणिवेला डावलून आकस्मिक उद्रेकरूपाने वर्तनरूप घेतात, त्यांचा फार मोठा संग्रह असतो व याला फ्राइडने ' अबोध मन ' म्हटले आहे. पातंजल योगसूत्रावरील व्यासभाष्यातील ३.१५ व्या सूत्रावरील भाष्यातून दडपलेल्या वासना व विचार, पूर्वजन्मातील इष्टानिष्ट कृतींचे संस्कार, विस्मृत पूर्वानुभव संस्कार, त्रिगुणाच्या परस्परविरोधातून निर्मिती, संस्कार, विशेष गूढ प्रज्ञा उद्रेक, ऊर्जाउन्मेष वगैरेंनी ' अपरिदृष्ट ' किंवा अबोध चित्तांशाचे संघटन होते, असे मानता येईल. असायगोलीने यौगिक चित्ताचे आणखी स्तर कल्पिले आहेत; उदा. उच्च मानसाचा एक स्तर कल्पिला आहे. श्री. अरविंदांनीही श्रेष्ठतर मन, उद्भासित मन, साक्षात्कारी मन व अधिमानस अशी चित्तपातळ्यांची उतरंड मानलेली आहे. कार्ल युंगने चिनी व तांत्रिक योगाच्या अध्ययनाने समष्टिगत अबोधमन (collective unconscious) अशी एक, वासनांच्या अगदी तळाची पातळी मानववंशशास्त्रीय अध्ययनातून मांडलेली आहे. तिचे अविद्या या आद्य

क्लेशाशी डॉ. केंघे यांनी साधर्म्य दाखविले आहे व ते बऱ्याच अंशी स्वीकार्य वाटते. याप्रमाणे मानवी संविद्यंत्रणेच्या मन–बुद्धि–चित्त–अहंकार यांच्या समावेशक जटिल समग्रतेला व तिच्यातील आशयघनासह 'चित्त' ही संज्ञा पातंजल योगसूत्रात अभिप्रेत असल्याचे दिसते. महर्षी पतंजलींनी १९५ पैकी २६ सूत्रे पारिभाषिक व्याख्या करण्यास खर्ची घातली असूनही व 'चित्त' ही पातंजल योगसूत्राची मध्यवर्ती संकल्पना व कोनशिला असूनही 'चित्त' याची व्याख्या योगसूत्रात केलेली नाही. पण प्राथमिक योगसिद्धान्त व योगसाधना ज्ञात असणारांसाठी योगसूत्र रचले गेलेले आहे, नवशिक्यासाठी नाही, हे नेहमी लक्षात ठेवले पाहिजे. सांख्यांच्या अंतःकरण संकल्पनेशी पतंजलि सहमत नाही, हेही स्पष्टच आहे. मन–बुद्धि–अहंकार असे अंतःकरणाचे त्रिविध स्वरूप सांख्यदर्शनाने मानले असून त्यांची कार्यभिन्नता असंदिग्धपणे सांख्याने मांडली आहे. अहंकाराला सांख्यदर्शनात विशेष महत्त्व आहे तेवढे ते योगदर्शनात नाही. सांख्यदर्शनात तत्त्वान्तर उत्क्रांतीची उतरंड पाच पायऱ्यांची आहे, तरी योगदर्शनात ती अलिंग, लिंगमात्र, अविशेष व विशेष अशा चारच पायऱ्यांची आहे. तसेच 'विपर्यय' वृत्तीचा अधिक व्यापक व तपशीलवार विचार सांख्याने केलेला आहे तसा तो जशाचा तसा योगदर्शनाने मान्य न करता त्याचा संक्षेप करून महत्त्वही घटविले आहे. योगदर्शनात स्मरणसंचायक चित्ताचे प्रत्यक्ष साधनप्रक्रियेत फार महत्त्व आहे, तर सांख्यदर्शनाने त्याला स्पर्शही केलेला नाही. पातंजल योगसूत्रातील चित्त सामाईक–सहकारी–क्रमशः चारही अंगाने बाह्य प्रत्ययाचा समाचार घेणारे, मन–बुद्धि–चित्त–अहंकार संघातरूप प्रत्यक्ष साधनेत अधिक प्रक्रियासंगत ठरते, हेही लक्षात ठेवले पाहिजे. समग्र पातंजल योगसूत्र क्लेशाधिष्ठित वृत्तिग्रस्त चित्ताचा क्लेशरहित वृत्तिशून्य होऊन सत्त्वरजतमसाम्यावस्थेतील प्रकृतीत विलीनीकरणाचा प्रवास असल्याने चित्ताची निराळी परिभाषा वा व्याख्या पतंजलीने प्रारंभी का केली नाही, ते स्पष्ट होईल.

चित्त, बाह्य जग आणि व्यक्ती यांना जोडणारा सांधा आहे, हे यावरून स्पष्ट होईल. बाह्य जगातील विषयाचे प्रत्यय चित्त घेते व त्यावरील व्यक्तिगत आंतरिक प्रक्रियांतून निष्पन्न प्रतिक्रिया बाह्य उद्दीपकाप्रत करते. ज्ञानेंद्रिये बाह्य विषयाचा प्रत्यय जीवाप्रत आणतात, व कर्मेंद्रियाद्वारे युक्त प्रतिक्रिया जीव करतो. याप्रमाणे चित्त ज्ञानेंद्रिये व कर्मेंद्रिये यांचा समन्वय करणारे तसेच जीव व त्याचा परिसर यांना सांधणारे जटिल अंतरिंद्रिय आहे. चित्त प्रामुख्याने सत्त्वप्रधान असले तरी त्यातील सत्त्व–रज–तम यांचे प्रमाण सामान्यतः सतत बदलत असते. पुरुष चैतन्याने हे घडत असते, हे निराळे सांगावयास नको. चित्त परिसरपरिवर्तनानुसारी असते. म्हणून परिसरातील स्थूल-सूक्ष्म उद्दीपक प्रत्ययानुसारी तरंग चित्तात सारखे उठत असतात. बाह्य जगाच्या संपर्कात अविद्या अस्मितादी क्लेशांनी भारितचित्त क्षणोक्षणी नवनव्या तरंगांना जन्म देत असते. चित्तात क्लेशांचे अधिष्ठान असेपर्यंत असे (भाव/विचार/अस्तित्व / उदासीनता इत्यादी दर्शक) तरंग चित्तात उठत राहणे, हा चित्ताचा स्वभाव आहे. चित्त

क्लेशरहित झाले म्हणजे बाध
म्हणतात. चित्ताच्या वृत्तीच
त्याच्या मूळ स्वरूपात स्थित
आहे. योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः
चित्त व बाह्य जग यांत तरं
चैतन्य चित्तातील वृत्तितरंग
राहते. वृत्तिसारूप्यमितरत्र

क्लेशातून अविद्या अस्मित
प्रवृत्त करतात. त्यातून कर्मसं
क्लेश प्रेरणारूप तसेच दुःखज
हकालपट्टी म्हणजेच चित्तशुद्ध
बीजाप्रमाणे झाल्यामुळे वासन
असता क्रियायोगाने (तपः
प्राणायाम (प्राणायामः पर
क्रियात्मक साधनेने ते क्षीण के
या क्रियात्मक योगात विशेष
नेणारा असल्याचे पुढच्याच
स्पष्ट सांगितले आहे. ध्याना
वृत्तियुक्त मनबुद्धिअहंकारचि
उतरंडीच्या उलट क्रमाने प्र
स्तदवृत्तयः ॥ २·११ । ते प्र
योगसूत्राचा रोकडा उपाय अ
चित्त) व द्रष्टा (आपले पुर
ख्याती (शुद्ध सत्यदर्शी ऋत
परस्पर वि लक्षण भिन्नता नु
चित्तवृत्ती उद्‌भवतात व चि
निर्मितात. चित्तवृत्तीशी सम
म्हणून क्लेशासकट चित्तवृत्ती
अनुष्ठान करावयाचे असते.
ध्यान व समाधी ही पातंजल

(योगाङ्गानुष्ठानादशुद्धिक्ष
प्राणायामप्रत्याहारधारणाध्या
अशुद्धी नष्ट पावून बोधशक्ती
करणाऱ्या) विवेकख्यातीपर्यं

या अष्टांगयोगाच्या साधने

क तरंग उठत नाहीत. चित्ततरंगांनाच 'चित्तवृत्ती'
पूर्ण निरोध केला म्हणजे 'योग' साधतो व साधक
होतो, असे पतंजलीने योगाची व्याख्या करताना म्हटले
॥१.२। तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ॥१.३ अन्यथा
गाचे आदानप्रदान होत राहते; व चित्तामागील (पुरुष)
शी समरस होऊन त्या वृत्तीच्या आशयाचा अनुभव घेत
।१.४

ादी पल्लवित होऊन संकल्परूप घेतात व मनुष्यास कर्म-
स्कार व वासना उद्भवतात. त्या क्लेशाचे पोषण करतात.
नकही आहेत, हे पूर्वी सांगितलेच. चित्तातून क्लेशांची
ी होय. अशा निर्मल चित्तात वृत्ती उठल्या तरी दग्ध-
ा→संकल्प→कर्म अशी रूपे घेत नाहीत. क्लेश प्रबल
स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः ॥ २·१) म्हणजे
ं तपः।) इष्टदेवतेचे स्तवन व इष्टदेवतेचे पूजन या
ले पाहिजेत.[1] श्रद्धा, भावना, मानसिकता व जिव्हाळ्याला
महत्त्व आहे. क्रियायोग क्लेश हतबल करून समाधीकडे
सूत्रात (समाधिभावनार्थः क्लेशतनूकरणार्थश्च ॥ २·२)
ही (स्थूल) क्लेश वृत्तींचा नाश होतो. सूक्ष्म क्लेशस्वरूप
त ही चित्तसमग्रता प्रकृतीच्या नैसर्गिक उत्क्रांतीच्या
कृतीत सरतेशेवटी विसर्जित करावयाची. (ध्यानहेया–
तिप्रसवहेयाः सूक्ष्माः ॥ २·१०), असा हा क्लेशनाशाचा
आहे. अस्मिता हा क्लेश संपला म्हणजे दृश्य (शरीर व
ुष चैतन्य) यांचा अनादी संयोग संपतो. फलतः विवेक-
ंभरा प्रज्ञा) प्रकट होते. कारण प्रकृति व पुरुष यांची
ुसती जाणवतेच असे नव्हे, तर साक्षात होते. क्लेशातून
तवृत्ती चित्त क्षुब्ध व अशांत करणाऱ्या म्हणून दुःख
सता म्हणजेच सांसारिक सुखदुःखाशी एकरूपता होय
निपटून टाकण्यासाठी पतंजलीच्या अष्टांग योगाचे
यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा,
योगसाधनेची आठ अंगे होत.

ये ज्ञानदीप्तिराविवेकख्यातेः ॥ २·२८ । यमनियमासन-
नसमाधयोऽष्टावङ्गानि ॥ २·२९) त्याने चित्तातील
ची झेप (प्रकृतीपासून पुरुषाची स्पष्ट भिन्नता साक्षात्
त जाते.

ीतील व त्यामागील प्रक्रियेचे वैज्ञानिक स्वरूप वरील

क्लेशरहित झाले म्हणजे बाधक तरंग उठत नाहीत. चित्ततरंगांनाच 'चित्तवृत्ती' म्हणतात. चित्ताच्या वृत्तीचा पूर्ण निरोध केला म्हणजे 'योग' साधतो व साधक त्याच्या मूळ स्वरूपात स्थित होतो, असे पतंजलीने योगाची व्याख्या करताना म्हटले आहे. योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ॥१.२। तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ॥१.३ अन्यथा चित्त व बाह्य जग यांत तरंगाचे आदानप्रदान होत राहते; व चित्तामागील (पुरुष) चैतन्य चित्तातील वृत्तितरंगाशी समरस होऊन त्या वृत्तीच्या आशयाचा अनुभव घेत राहते. वृत्तिसारूप्यमितरत्र ॥१.४

क्लेशातून अविद्या अस्मितादी पल्लवित होऊन संकल्परूप घेतात व मनुष्यास कर्मप्रवृत्त करतात. त्यातून कर्मसंस्कार व वासना उद्‌भवतात. त्या क्लेशाचे पोषण करतात. क्लेश प्रेरणारूप तसेच दुःखजनकही आहेत, हे पूर्वी सांगितलेच. चित्तातून क्लेशांची हकालपट्टी म्हणजेच चित्तशुद्धी होय. अशा निर्मल चित्तात वृत्ती उठल्या तरी दग्धबीजाप्रमाणे झाल्यामुळे वासना→संकल्प→कर्म अशी रूपे घेत नाहीत. क्लेश प्रबल असता क्रियायोगाने (तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः ॥ २.१) म्हणजे प्राणायाम (प्राणायामः परमं तपः।) इष्टदेवतेचे स्तवन व इष्टदेवतेचे पूजन या क्रियात्मक साधनेने ते क्षीण केले पाहिजेत.[१] श्रद्धा, भावना, मानसिकता व जिव्हाळयाला या क्रियात्मक योगात विशेष महत्त्व आहे. क्रियायोग क्लेश हतबल करून समाधीकडे नेणारा असल्याचे पुढच्याच सूत्रात (समाधिभावनार्थः क्लेशतनूकरणार्थश्च ॥ २.२) स्पष्ट सांगितले आहे. ध्यानानेही (स्थूल) क्लेश वृत्तींचा नाश होतो. सूक्ष्म क्लेशस्वरूप वृत्तियुक्त मनबुद्धिअहंकारचित्त ही चित्तसमग्रता प्रकृतीच्या नैसर्गिक उत्क्रांतीच्या उतरंडीच्या उलट क्रमाने प्रकृतीत सरतेशेवटी विसर्जित करावयाची. (ध्यानहेयास्तदवृत्तयः ॥ २.११। ते प्रतिप्रसवहेयाः सूक्ष्माः ॥ २.१०), असा हा क्लेशनाशाचा योगसूत्राचा रोकडा उपाय आहे. अस्मिता हा क्लेश संपला म्हणजे दृश्य (शरीर व चित्त) व द्रष्टा (आपले पुरुष चैतन्य) यांचा अनादी संयोग संपतो. फलतः विवेकख्याती (शुद्ध सत्यदर्शी ऋतंभरा प्रज्ञा) प्रकट होते. कारण प्रकृति व पुरुष यांची परस्पर वि लक्षण भिन्नता नुसती जाणवतेच असे नव्हे, तर साक्षात होते. क्लेशातून चित्तवृत्ती उद्‌भवतात व चित्तवृत्ती चित्त क्षुब्ध व अशांत करणाऱ्या म्हणून दुःख निर्मितात. चित्तवृत्तीशी समरसता म्हणजेच सांसारिक सुखदुःखाशी एकरूपता होय म्हणून क्लेशासकट चित्तवृत्ती निपटून टाकण्यासाठी पतंजलीच्या अष्टांग योगाचे अनुष्ठान करावयाचे असते. यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान व समाधी ही पातंजल योगसाधनेची आठ अंगे होत.

(योगाङ्गानुष्ठानादशुद्धिक्षये ज्ञानदीप्तिराविवेकख्यातेः ॥ २.२८। यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावाङ्गानि ॥ २.२९) त्याने चित्तातील अशुद्धी नष्ट पावून बोधशक्तीची झेप (प्रकृतीपासून पुरुषाची स्पष्ट भिन्नता साक्षात् करणाऱ्या) विवेकख्यातीपर्यंत जाते.

या अष्टांगयोगाच्या साधनेतील व त्यामागील प्रक्रियेचे वैज्ञानिक स्वरूप वरील

पार्श्वभूमीवर आपण तपासू या. आसन व प्राणायाम याच योगसाधना आज बऱ्याच प्रमाणावर शिकविल्या जातात. त्यासोबत हठयोगातील शुद्धिक्रिया तसेच बंध व मुद्रा काही प्रमाणात शिकवल्या जातात. आसनांचा व प्राणायामाचा विस्तार व तपशीलही हठयोगातूनच घेतलेला असतो. राजयोगाच्या प्राप्तीसाठी स्वात्मारामाने (प्रोन्नतराज_योगमारोढुमिच्छोरधिरोहिणीव विभ्राजते ॥ हठप्रदीपिका ॥ १·१; प्रणम्य श्रीगुरुं नाथं स्वत्मारामेण योगिना। केवलं राजयोगाय हठविद्योपदिश्यते ॥ ह. प्र. १·२) हठप्रदीपिका रचलेली असल्याचे म्हटलेच आहे.[२] म्हणून यापैकी बव्हंश गोष्टींचा सोपपत्तिक तपशील पाहणे उपयुक्त ठरेल.

येथे विवेचनाच्या सोईसाठी अष्टांगाचा अनुक्रम पातंजल योगसूत्रानुरूप ठेवलेला नाही. पातंजल योगाचे स्वरूप व योग व विज्ञान यांची काही स्पर्शस्थाने दाखविण्यापुरताच हा प्रपंच आहे.

आसने पातंजल योगाचे तिसरे अंग. आसनाची व्याख्या, आसनाची परिपूर्णता, व आसनजयाचे लाभ महर्षी पतंजलीने केवळ तीनच सूत्रांत सांगितले आहेत. (यो. सू. २·४६–४८) स्थिरसुखमासनम् ॥ ही आसनाची परिभाषा होय. शरीराची जी बैठक किंवा आकृती स्थिर व सुखावह तिला 'आसन' म्हणतात. योगासनात डोके मान व कबंध सरळ उभ्या रेषेत असावयास पाहिजेत. त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं शरीरम्। (श्वेताश्वतर २·८) किंवा गीतेत (समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः। ६·१३) पाठीच्या कण्याला निसर्गतः दोन वाक असतात. पाठ किंवा कबंध सरळ असता मेरुदंड नैसर्गिकतया उभ्या समतोल अवस्थेत राहतो. पाठ ताठ ठेवा म्हटले तर चालेल, पण पाठीचा कणा ताठ ठेवा म्हणणे अधिक सदोष ठरेल. जेव्हा डोके कण्याच्या अग्रावर तोलले असून त्यात लवमात्रही कंप नसेल तेव्हा त्याची अभिप्रेत उदग्र स्थिती साधली, असे मानावे. अन्यथा कणा व शरीर कंप पावतील. डोके पुढे-मागे, डावीकडे–उजवीकडे, वर–खाली असे एक व अधिक यामात कंप पावेल. म्हणजे शरीराच्या बैठकीला अपेक्षित स्थैर्य येणार नाही. डोक्याचे नीट संतुलन न झाल्यास कण्यावर दाब पडेल व शरीर स्थिर न झाल्याने मनही स्थिर करता येणार नाही, व बैठक सुखावह वाटणार नाही. शरीर व मन यांचे स्थैर्य परस्परावलंबी आहे. त्याचे सहस्थैर्य व सुसंवाद आसनात अपेक्षित आहेत. ध्यानासाठी जे पद्मासन, स्वस्तिकासन, सिद्धासन, समासन यां पैकी एखादे आसन केले जाते, त्यात मांडीची व्यापक क्षितिजसमांतर बैठक असते. यामुळे पडण्याची, तोल जाण्याची शक्यता कमी होते. शिवाय मांडी बांधल्यामुळे कटीखालील शरीराच्या भागातील रक्ताभिसरण मंदावते. मेंदूकडे रक्तप्रवाह वाढविणे त्यामुळे शक्य होऊन निश्चलप्राय स्थिर व सुखद बैठकीतील शरीर धारणाध्यानादी साधनेकरिता अधिक रुधिरप्रवाही पोषण व ऊर्जा मेंदूकडे नेऊ शकतो. पतंजलीने कोणत्याही विशिष्ट आसनाची शिफारस केलेली नाही. व्यासभाष्यात दहा ध्यानोपयोगी आसने उल्लेखिली आहेत. सिद्धासन सर्वोत्तम ध्यानासन असल्याचे (मुख्यं सर्वासनेष्वेकं सिद्धा सिद्धासनं विदुः ॥ १·३८ ह. प्र.)

स्वात्मारामाने आवर्जून सांगितले आहे.

पण एखादे आसन परिपूर्णतेने जमले असे केव्हा समजावयाचे याचा निकष २·४७ या सूत्रात पतंजलीने दिला आहे, व त्यातच ही पराकाष्ठा कशी साधावयाची याची प्रक्रियाही दिली आहे. प्रयत्नशैथिल्यानन्त–समापत्तिभ्याम् ॥ २·४७. सामान्यतः आपण कसेही बसतो. टेकून, रेंगाळून, अशी विकृत, असममितीय बैठक घेण्याची कणा वाकडा, एक खांदा उंच, पाय असम, मान एकीकडे वा बहुशः पुढे झुकलेली असे बसण्याची बहुतेकांना सवय असते. आरोग्यास हे हितावह नसते. पोलिस भरती-साठी आलेली सापेक्षतः सुदृढ तरणीबांड मुलेही पाठ वाकवून बसल्याचे नाशिकच्या एका ज्येष्ठ व श्रेष्ठ, चोखंदळ आसनजयी योगचिकित्सातज्ज्ञ योगशिक्षकाने म्हटलेले आहे. अर्थात अशी सवय मोडण्यास पहिल्यांदा मुद्दाम प्रयत्न करावा लागणार, व पुनः पुन्हा नेट देऊन सावरून सावरून बैठक घ्यावी लागणार. सतत दक्षतेने आसनाचे स्थैर्य सांभाळण्यास अवधानही द्यावे लागणार. पण सरावाने यथाकाल आसन अंगवळणी पडेल, व प्रयत्नाचे प्रमाण व बैठक राखण्यास पुरवावे लागणारे लक्षही कमी कमी होत जाणार. सरतेशेवटी प्रयत्नाची गरज उरणार नाही, प्रयत्नाचे शैथिल्य वाढत जाऊन सहजगत्या स्थिर व सुखावह आसन घेता येईल. सुरुवातीला अवधान बैठक-स्थैर्यासाठी द्यावे लागत होते. ते अवधान कमी करण्यासाठी साधकाने आपले मन अनंताशी (विशाल महासागर, अनंत आकाश, अमर्याद दिगंतता) गुंतवले तर आसनात जसजशी स्थिरता साधेल तसतसे मनाचे अवधानही अधिका-धिक पूर्णत्वाने अनंताशी एकात्म्य पावत जाईल. अनंताशी एकात्म्य वाढत जाऊन विश्वव्यापी आनंत्याशी चित्त समव्याप्त होईल. शरीरस्थिती स्थिर, चित्त स्थिर, व शरीरचित्त सुसंवाद स्थैर्य साधून स्थिर, सुखावह, सहज आसन आनंत्य एकात्म्य मनाशी स्थिरसंध झालेले असेल. हीच आसनाची पराकाष्ठा. एखाद्या आसनात कित्येक तास बसू शकणे, म्हणजेच आसनजय होय. आसनजयामुळे भौतिक परिसरातील द्वंद्वांचा शरीरावर कसलाही प्रभाव पडणार नाही, असा आसनसिद्धीचा परिणाम पुढील सूत्रात सांगितलेला आहे. (ततो द्वन्द्वानानभिघात ॥ २·४८) पुष्कळदा या सूत्राचा अर्थ थंडी, ऊष्मा, आर्द्र वा कोरडी हवा इत्यादी सहन करण्याची क्षमता साधकाला येईल असा केला जातो. अशी द्वंद्वे काटकपणे साहण्याची क्षमता खरोखरी प्रत्याहार या पाचव्या पायरीच्या अखेर साधावयास हवी. आसनात स्नायूंना ताण वा शैथिल्य यांपैकी एक करावे लागते. परस्पर विरोधी व म्हणून परस्पर पूरक कार्य करणारे स्नायू वा स्नायू गट असतात. प्रत्येक स्नायूला उलटसुलट (ताण / शैथिल्य) बाजूस कार्य करण्यास लावणारे पूरक मज्जातंतू असतात. आसनाच्या अंतिम स्थितीत त्यांचा एक समतोल गाठला जातो. म्हणजे मज्जातंतूंची रस्सीखेच किंवा गतिमान द्वंद्व संपते. मज्जा व स्नायू यांच्यात संतुलित ऐकात्म्य स्थापले जाते. उलट अंगमेज-यत्व (योगसूत्र १·३१) म्हणजे शरीरकंप स्नायूचे मज्जातंतूशी असे संतुलन गमाव-ल्याची व शरीरात व्याधी शिरकावल्याची नांदी म्हणता येईल. आसनजय अंगमेजयत्व

यावर मात करतो. चित्तविक्षेपाबरोबर जी शारीरिक विघ्ने सोबतीने प्रकटतात त्यातील शरीरकंपन हे एक होय (यो. सू. १·३०–३१).

पद्मासनादी ध्यानासनाबाबत वरील प्रक्रिया काटेकोर लागू पडतात. शवासन, मकरासन आदी आरामदायी आसनांत स्नायूंच्या शैथिल्याची पराकाष्ठा करून शक्याधिकतम आराम स्नायूंना द्यावयाचा असतो. पण हठयोगातील अनेक आसने एका तिसऱ्याच वर्गात मोडतात. यांना स्नायुसंवर्धक, आरोग्यकारी वा सांस्कृतिक आसने म्हणतात. शारीरिक स्नायुगटांना सबल लवचिक, निरोगी तत्पर व क्रियाप्रवण ठेवण्यास अशी आसने केली जातात. या आसनात एक वा अधिक टप्प्यांत अंतिम स्थिती येऊन ती काही काळ तरी टिकवून धरावयाची असते व नंतर आसनस्थिती-पासून उलट क्रमाने मूळ स्थितीला यावयाचे असते. प्रत्येक स्थित्यंतर अत्यंत संथपणे ताण न पडू देता, झटका, हिसका न बसू देता करावयाचे असते. परिपूर्णतेसाठीही घाई, जलदी चालत नाही. हलासन, पश्चिमोत्तान, भुजंगासन, शलभासन इ. आसने या वर्गात मोडतात. अशी आसने त्यांच्या परस्पराविरुद्ध जोड्या करणे हितकर ठरते. पश्चिमोत्तान अथवा हलासन करताना उदर भाग पुढे दुमडला जातो, तर शलभा-सन, भुजंगासन व धनुरासन करताना पोटाच्या ऊती बहिर्वक्र ताण घेतात. पोटाचे स्नायू उलटसुलट ताण व शैथिल्यामुळे लवचिक, बलशील, कार्यक्षम व निरोगी होतात. पोटातील अवयवांना व्यायाम व सौम्य मर्दन घडते. भिन्न आसनांनी प्रत्येक स्नायू जणू पिंजून क्रियाशील होतो. आसनामुळे रुधिराभिसरणास गती मिळते. कमी वापरल्या जाणाऱ्या शरीराच्या भागाला योग्य चालना मिळून सर्व स्नायुसंस्था उत्साह, क्षमता, चापल्य, बल, सोशिकता, समन्वय यांनी युक्त व अधिक निरोगी बनते. त्यासोबत स्नायुसंस्थेशी संबंधित मज्जासंस्थेचे जाळेही अधिक क्रियाशील व समन्वयशील बनते, व शरीराची स्वायत्त यंत्रणा अधिक चापल्याची, जोमदार, संतुलित व लयबद्ध होते. स्नायूत जागोजागी संचित रूपात असलेली चरबी झडू लागते व शरीराची बेढब स्थूलता हळूहळू विसर्जित होते. उदर व आनुषंगिक स्वादुपिंडादी क्रियाशील होऊन पचन सुधारते व अग्निमांद्य जाते. त्वचेच्या घर्मग्रंथी मोकळ्या होतात. उत्सर्जनसंस्थेवरही स्नायुसंस्थेच्या नवजीवनाने इष्ट फरक पडतो. शवासन व योगनिद्रा यामुळे रक्तदाब नियंत्रित होतो.

(१) पोटाच्या पोकळीतील जठर, स्वादुपिंड, छोटी आतडी व यकृत या पचनेंद्रियांना खालून कटिर (Pelvis) प्रदेशाचा आधार व अन्य बाजूकडून बळकट स्नायूंचा आधार असतो. श्वास घेतल्यावर श्वासपटल आतड्यांना खाली दाबून पुढे ढकलते. उलट उच्छ्वासात पोटाचे समोरचे स्नायू आकुंचन पावून आतडी व पचनेंद्रिये आत व वरच्या भागास ओढली जातात. श्वसनाने पचनेंद्रियाचे सौम्य मर्दन होत राहते. आसने व प्राणायामाने श्वसन अधिक नियमित, लयबद्ध व स्वास्थ्यपूर्ण होऊन पचनकार्याला मदत होते. स्नायू ताणले जाणे व आकुंचित होणे यामुळेच ते सशक्त व कार्यक्षम होतात. उलटसुलट ताण पडणारी आसने करून

स्नायू लवचिक, बळकट, सोशिक व समन्वयशील करता येतात. उड्डियानामुळे पोटाच्या स्नायूंना ऊर्ध्व मर्दन होते, तर नौलीने पोटातील इंद्रियांना डावी उजवी चालना मिळून वामदक्षिण मर्दन घडते व आतड्याची सौम्य घुसळण होते.

(२) उड्डियान व नौली क्रियांतील श्वासपटलाच्या वर ओढण्याच्या क्रियेने हृदयाच्या स्नायूंना मर्दन घडते. हृदयस्थित खळग्यात कमी अधिक होणाऱ्या दाबामुळे हृदयावर इष्ट परिणाम होतो. उड्डियान व नौली क्रियांनी हृदयावरील दाब आलटून-पालटून कमी झाल्याने हृदयाला पुनःपुन्हा क्षणकालिक स्वस्थता लाभते.

(३) सर्वांगासन, शीर्षासन, विपरीत करणी ही पाय वर करून केली जाणारी आसने दुर्बल नीलांतील रक्त विनासायास हृदयाकडे गुरुत्वाकर्षण बलाने नेतात, व त्यामुळे नीला फुगणे यांसारखे रोग होत नाहीत.

(४) श्वसनमार्ग मोकळा असणे, श्वसनयंत्रणेचे स्नायू लवचिक व बळकट असणे व फुप्फुसातील ७५ कोटी वायुकोष कार्यशील राहणे, यावर श्वसनकार्याची क्षमता अवलंबून असते. शलभासनात दीर्घ व समगती श्वास घेऊन स्वभावतः अंतःकुंभक (फुफ्फुसात श्वास घेतल्यावर हवा कोंडून धरणे) केला जातो, व फुप्फुसे ताणली जाऊन त्यातील प्रत्येक वायुकोष क्रियाप्रवण केला जातो. फुप्फुसाची क्षमता व लवचिकता व वायुकोषांची क्रियाशीलता यामुळे टिकून राहते. मयूरासनानेही हेच कार्य साधते. पण त्यात कुंभक ऐच्छिक असतो एवढेच. शलभासनातील दीर्घश्वसनामुळे आणि उड्डियान व नौली यांत करावयाच्या दीर्घ उच्छ्वासामुळे श्वसनयंत्रणेशी संबद्ध स्नायू सशक्त होतात. सर्वांगासन, विपरीत करणी, मत्स्यासन, जिव्हाबंध व सिंहमुद्रा यांनी गळ्यातील गाठीचा निरास शक्य असून त्यांनी सर्दीपडशाप्रत प्रतिकारशीलता वाढते. पण क्षरण व शल्यक्रियेने दूर करण्याचे श्वसनमार्गाचे अडथळे मात्र दूर होऊ शकत नाहीत.

(५) यौगिक क्रियांचा भर भिन्न शरीरयंत्रणेची क्षमता व प्रतिकारशक्ती वाढवण्याकडे असतो. या दृष्टीने योगोपचार आयुर्वेदीय उपचारापेक्षा उजवे ठरतात. नस्य घेऊन नाक मोकळे करणे, यात बाह्य उद्दीपक साधन वापरले जाते; नस्यवस्तू ही क्रिया घडवते. एखादे वमनकारी पोटात घेऊन उदरस्थ अपचयादी बाहेर फेकली जातात. उलट जलनेती, सूत्रनेती व वमनधौती शरीरस्वाभाविक प्रवृत्तीस साहाय्यकारी असतात. बाह्य औषधी रसायनाचे विपरीत परिणामही टाळले जातात. तथापि योगविद्या व योगसाधना यासाठी निर्माण केलेली नसून रोगोपचारार्थ योग हे त्याचे गौण कार्य मानले पाहिजे. पण मुख्यतः शरीरस्वास्थ्यासाठी व क्वचित मनःशांतीसाठी अन्य उपचाराने निराश रोगीच योगाभ्यासाकडे आज मोठ्या प्रमाणात वळताना आढळतात.[३]

(६) पण आसने खरोखरी केवळ शारीरिक नसून मनोकायिक स्वरूपाची असतात, हे २.४७ या योगसूत्राच्या संदर्भाने स्पष्ट होण्यासारखे आहे. त्यांचा फार महत्त्वाचा मनोकायिक परिणाम होतो, त्याकडे आता वळू व त्याची प्रक्रियाही पाहू. शरीराचे नियंत्रण जसे चेतासंस्थेद्वारे होते, तसेच ते शरीरात निरनिराळ्या ठिकाणी

असलेल्या अंतःस्रावी ग्रंथींच्या सूक्ष्म रासायनिक स्रावामुळेही होते. आपला विकारपिंड वा भावनाशीलता या अंतःस्रावी ग्रंथींच्या स्रावरसायनांच्या मेळातून बनते, असे म्हटल्यास त्यात काहीच अतिशयोक्ती होणार नाही.[४] गळ्यातील कंठग्रंथी वर्षभरात चहाच्या चमचाभर संवादक व उत्तेजक (hormone) स्राव रक्तात मिसळते. पण हे रसायन शरीर, मन व बुद्धी तिघांच्या विकासासाठी व स्वास्थ्यासाठी आवश्यक असते. ते पचनक्रियेची गती व शारीरिक ऊर्जा पुरवठा याचे नियामक आहे. खुजे शरीर, खुरटे मन, थोटकी बुद्धी, बोथट कल्पकता, दुबळी स्मरणशक्ती व तर्कशक्ती हे या स्रावाच्या अपुरेपणाचे परिणाम, तर स्रावाचे आधिक्य शीघ्र पचनगती, विपुल शक्तिनिर्मिती व उत्साह, शरीरकंप, चिंताग्रस्तता, चिडचिडेपणा, निद्रानाश, शीघ्र घामटपणा, वेगवती नाडी, छातीची धडधड, हिसक्या-झटक्याची हालचाल निर्माण करतात. मूत्रपिंडावर बसविलेल्या वृक्कग्रंथींच्या गाभ्यातून ६०-७० वर्षांच्या पूर्ण आयुष्यात चमचाभर धैर्यरसायनाचा (adranaline) स्राव मिळतो. आकस्मिक संकटात सुईच्या टोकावर राहील एवढे हे रसायन रक्तात वृक्कग्रंथी स्रवते व त्यामुळे व्यक्तित्व पार बदलून जाते. ते यकृतातील बद्धशर्करा मुक्त करून शर्करा ज्वलनातून पुष्कळ शक्ती शरीरास व मुख्यतः हातापायांच्या स्नायूस देते. श्वसनवेग, हृदयगती वाढतात. मेंदूकडे रक्तप्रवाह वाढून संघर्ष वा पलायनाचा तत्काल निर्णय घेतला जातो. मेंदू, हृदय व हातापायाच्या स्नायूंना जास्त रक्त पुरविले जाते. त्वचा व उदरभागाच्या रक्तवाहिन्या संकोचून त्वचा भीतीने पांढरी फटफटीत पडते, व उदर निर्जीव पिशवीसारखे लोढणे 'बनून पोटात भीतीचा गोळा उभा राहिल्यासारखे त्यामुळे वाटते. हातापायांचा जोम, चापल्य, तडाखा वाढतो. चेहरा उग्र होतो, डोळे पुढे झेपावून तांबारून विस्फारतात. त्वचेवरील रोम उभे राहतात. जखमांची जाणीव बधिरते, रक्त लवकर साकळते, भळभळा वाहून निःशक्त बनवीत नाही; म्हणून दीर्घ काल लढत देता येते. चिकट घाम येऊन शत्रूला अंगाची पकड नीट घेता येत नाही. धाडसी, पराक्रमी, शौर्याची भव्य लढत देऊन आपण बिकट आपत्तीतून स्वतःचा बचाव या रसायनाच्या बिंदूमात्र स्रावाने करू शकतो. हेच रसायन भीती, क्रोध यांचे कारक असते. अशी अर्धशतकाहून जास्त रसायने आपली विकारशीलता, भावनाविवशता ठरवीत असतात. मेंदुमूला (pituitary) ग्रंथी काही अन्य ग्रंथींची क्रियाशीलताही निर्मिते. तिचे व्हेसोप्रेसीन संवादक रसायन रक्तात मिसळले गेले नसते तर आपण रोज ४-५ घागरी मूत्र विसर्जित केले असते, व शरीरातील पाण्याची तूट भरून काढण्यास आपणास रोज ५–६ घागरी पाणी प्यावे लागले असते.

व्यसने, नैराश्य, वैफल्य, भीती, क्रोध, उत्तेजक पेये अंतःस्रावी ग्रंथींना उत्तेजित करून भावना-संवेग, मनाचे ताण व चिंता वाढवितात व आधी (मानसिक) व्याधी निर्मिण्यास सहायक ठरतात.[५] चेतासंस्था, स्नायुसंस्था व अनेक शरीरव्यापार यांचे नियंत्रण व समन्वय या अंतःस्रावी रसायनशास्त्राच्या प्रमाणावर अवलंबून असतात. तीस वर्षे अपत्योत्पत्तीचे सामर्थ्य स्त्रीला प्रदान करणारे योनिज संवादक रसायन

जेमतेम टपाल तिकिटाच्या वजनाएवढे भरेल. शरीराचे व्यवस्थापन व शरीरयंत्रणांचे ऐक्य, व्यक्तिगत एकत्वही एकीकडे चेतासंस्था तर दुसरीकडे अंतःस्रावी ग्रंथीसंस्था यांच्यामुळे घडत असतात. त्या दोन संस्थांमधेही समन्वय असतोच. मज्जासंस्था अधिक सक्षम असल्यास विचारप्रधान व अंतःस्रावीचा स्वरमेळ न झाला तर भावनाशीलता व भावविवशता अधिकत्वाने असू शकतात. त्या सर्वांच्या मेळातून निर्माण होणारे व्यक्तिमत्त्व कसे असेल हे संगणकाच्या साहाय्यानेच तपासून पाहता येईल.[६]

आपला विकारपिंड घडविणारी व जीवनव्यापाराची गतिशीलता व समन्वय साधणारी मेंदुस्थ ग्रंथी (pineal), मेंदुमूला ग्रंथी, कंठस्थ व उपकंठस्थ ग्रंथी, (parathyroid), बाल्यग्रंथी (thymus), वृक्कग्रंथी व लैंगिक ग्रंथी या सर्वांची क्रियाशीलता, कार्यक्षमता आसनाद्वारे नियमित करून त्यात एक सुसंवाद साधणे शक्य असते. त्यामुळे सुघड व्यक्तिमत्त्वाला आवश्यक भावनिक सुसंवाद साधू शकतो. मेंदुस्थ व मेंदुमूला ग्रंथी शीर्षासन व डोके मागेपुढे, डावीकडे उजवीकडे करणारे सूक्ष्म व्यायाम यामुळे कार्यक्षम व स्वास्थ्यपूर्ण ठेवता येतील. धीरेंद्र स्वामींचे काही सूक्ष्म व्यायाम या दृष्टीने फलदायी ठरावे.

अंतःस्रावी ग्रंथींचे रासायनिक स्राव भावनाशीलता, संवेग, विकार यांना जबाबदार आहेत व त्यांचे नियंत्रण स्वायत्त चेतासंस्थेकडे आहे. पण भावनिक व संवेगात्मक प्रतिक्रिया परिस्थितीच्या समग्र बौद्धिक आकलनावर व तद्विषयक मतावर अवलंबून असते. अंतःस्रावी ग्रंथीचे नियंत्रण मेंदुमूला ग्रंथी करतात व ती मेंदूला जोडली आहे. म्हणून विवेक अप्रत्यक्षतः तरी भावनावर मात करू शकतो. भावना व विचार यांचा समन्वय करणे हे संस्काराचे कार्य आहे. यमनियम, वितर्कबाधेने प्रतिपक्ष भावना, मैत्री करुणादी सूत्रांच्या चिंतनाचे इष्ट परिणामही यामुळे स्पष्ट होतात. शीर्षासन व विपरीत करणीद्वारे मेंदूला शुद्ध रक्ताचा पुरेसा पुरवठा करून मेंदूचेही आरोग्य राखता येईल. कंठस्थ व उपकंठस्थ ग्रंथी सर्वांगासन, विपरीत करणी, मत्स्यासन, जिव्हाबंध व सिंहमुद्रा यांनी निरोगी व कार्यक्षम ठेवल्या जातात. भुजंगासन, धनुरासन, उड्डियान चक्रासन व नौलीद्वारे वृक्कग्रंथींचे आरोग्य व क्रियाशीलता जोपासता येतील. योगमुद्रा, पश्चिमोत्तान, पद्मासन, शलभासन, सिद्धासन, लैंगिक ग्रंथींची कार्यक्षमता व स्वास्थ्य टिकविण्यास सहायक आहेत.

आरोग्यसंवर्धक आसनांच्या तुलनेने ध्यानास उपयुक्त पद्मासनादी आसने करण्याच्या सहजस्थितीमुळे (पाठ, मान व डोके सरळ ठेवल्याने) शरीराच्या बाकाचे दुष्परिणाम टाळून, स्वाभाविक संतुलन साधले जाते. त्यामुळे शरीराच्या उदग्र बैठकीस स्थैर्य येते. शरीराचा भार वाटेनासा होतो. पाठ सरळ राहिल्याने मनाला ओझे व ताण गेल्यासारखे वाटते. ओटीपोट, कटिसन्निध भाग व त्रिकास्थी आणि गुदास्थी प्रदेशात रक्तप्रवाह वाढून चेतातंतूंना जोम येतो. यामुळे कुंडलिनी जागरणास साहाय्य होते. ध्यानासनात स्नायूची हालचाल न्यूनतम झाल्याने कर्बाम्लवायूची

निर्मितीही बऱ्याच न्यून पातळीला घसरते. त्यामुळे फुफ्फुसे व हृदय यांचेही कार्य त्याच प्रमाणात उणावते. फुफ्फुसात जसजसा कर्बाम्लवायू साचेल त्या प्रमाणात फुफ्फुसास व हृदयास उत्तेजना मिळते, म्हणून कर्बाम्लवायूच्या उणावलेल्या निर्मिती-मुळे पर्यायाने शरीरव्यापार व स्नायविक कार्य मंदावतात. देहाचे जडत्व व भान विसर्जित झाल्यागत मनःस्थिती होते व सर्व चित्तशक्ती धारणाध्यानादीत एकवटणे सहजशक्य होते. मेरुदंड सहजसरळ स्थितीत ठेवल्याने कणा वाकविल्याने आतड्यावर आकुंचक दाब पडतो तसा पडत नाही. कण्याच्या अग्रावर डोक्याचे निष्कंप सहज-सुखद संतुलन झाल्याने आसनाकडे मुळीच अवधान पुरवावे लागत नाही. चेता-संस्थेवर शरीर व्यापाराचा संस्कार न्यूनतम होतो. शरीर विरघळून गेल्यागत त्याचे भान उरत नाही, कणा (प्रायः) उभा असणे, कबंध निष्कंप असणे, ही शरीराची न्यूनतम शक्ती वापरणारी व म्हणून सर्व उर्वरित शक्तींचे उन्नयन करण्याची शक्यता वाढविणारी ध्यानानुकूल अशी अवस्था ठरते.

योगसूत्रात प्राणायामाबद्दल पाच सूत्रे (२·४९–५३) आली आहेत. श्वसनाचे नियंत्रण म्हणजे प्राणायाम. श्वसनाद्वारे प्राप्त प्राणवायूने शरीरपेशीतील ऊर्जाकेंद्रे (मायटोकोंड्रिया) शक्ती निर्मितात. शर्करादीच्या ज्वलनात ऊर्जा मिळत असते. म्हणून श्वसनाद्वारे वैश्विक प्राणशक्ती शरीरात संचरून शरीरधारणा करते, असा सिद्धान्त केला गेला. श्वसनगती व विचारगती यांचेही समांतर नाते असते. भावना, संवेग, क्रोध, आकस्मिक भय, वासना, आवेग यातही श्वसनगती बिथरते. फुफ्फुसांची हवा खेचण्याची क्रिया प्राणशक्तीमुळे घडून येते, असे मानले गेले आहे. चित्तसंयमाने प्राणनियमन करता येते, व प्राणनियमाने चित्तक्षोभ निरसन घडू शकते. शरीराच्या कोणत्याही भागातील प्राणाचे नियंत्रण प्राणायाम पारंगताला साधते, असे विवेकानंद राजयोगाविषयी लिहिताना पातंजल योगसूत्राच्या प्रस्तावनेत सांगतात.

पहिली गोष्ट लक्षात घेतली पाहिजे ती ही की, प्राणनियम श्वसन नियमनानेच साधते. पचन, रुधिराभिसरण, हृदय–फुफ्फुसे–रोहिणी–नीला आदींचे व्यवस्थापन चेता-संस्थेच्या स्वायत्त भागाकडे सोपवलेले असते, व त्यावर आपण हुकमत चालवू शकत नाही. हातपायादी कर्मेंद्रियांच्या हालचाली, डोळे झाकणे अशा आंशिक ज्ञानेंद्रियांच्या हालचाली आपण स्वेच्छया करू शकतो. श्वसन अंशतः स्वायत्त व अंशतः नियंत्रण-शक्य असते. झोपेत व जाणीवपूर्वक नियंत्रित केले नसता श्वसन स्वायत्त असते, व मनातील अस्वस्थता, क्षोभ, भयस्थिती, भावनासंवेग त्यावर प्रभाव टाकतात. श्वसनगती संथ, समगती व लयबद्ध असणे, चित्त शांत, निर्मल व क्षीण वृत्ती किंवा शून्यप्राय विचार–भाव अवस्थेत असल्याचे दर्शक असते. प्राणायाम साधनेने आरोग्य तर लाभतेच पण मनोकायिक सुसंवाद, मनःशांती लाभून बुद्धी मूलगामी, परतत्त्व-स्पर्शी, प्रातिभ होऊन धारणाध्यानास पात्रता प्राप्त होते. दीर्घ काळ स्थिर आसन ज लागल्यावर प्राणायामाचे सुपरिणाम दिसू लागतात. स्थळ, बसावयाचे आसन वगैरे काही आनुषंगिक पथ्ये असतातच. पूरक (श्वास आत घेणे), अंतःकुंभक (हवा

फुफ्फुसात कोंडून ठेवणे), रेचक (उच्छ्वास बाहेर टाकणे) व (उच्छ्वासोत्तर काही कालपर्यंत हवा नाकातून फुफ्फुसात प्रवेश न देणे म्हणजे) बाह्य किंवा शून्य कुंभक असे श्वसन आवर्तनाचे चार हिस्से असून सामान्यतः आपण दोन्ही कुंभक करीत नाही. आपणाला श्वास–प्रश्वासाला जवळजवळ सारखाच वेळ लागतो व सुमारे चार सेकंदांत एक या प्रमाणात प्रतिमिनिटाला निरोगी तरुण मनुष्य १५ श्वासोच्छ्वास करतो. फुफ्फुसात ३॥ते ४॥ लिटर हवा राहू शकते. पण प्रत्येक श्वासोच्छ्वासास ४५०–५०० मिली. हवेचे आदानप्रदान होते. श्वासात शरीरात प्रवेशणाऱ्या हवेत सुमारे २० % प्राणवायू असतो, व उच्छ्वासात बाहेर पडणाऱ्या हवेत हे प्रमाण सुमारे १६% होते, व शोषित प्राणवायूची जागा कर्बाम्ल वायू घेतो. श्वसनयंत्रणा स्वच्छ असणे अनिवार्य मानले पाहिजे. कफ व स्थूलता असणारांनी जल नेती, दंड/वमन / वा वस्त्र धौती, उड्डियान–नौली–बस्ती / शंखप्रक्षालन याद्वारे पूर्ण अन्ननलिका स्वच्छ करणे प्राणायामात अगत्याचे मानले पाहिजे (हट–प्रदीपिका २·४–५). तथापि हठप्रदीपिकेतच पुढे प्राणायामाने सर्व मल नष्ट होतात, म्हणून अन्य शोधनक्रियांची जरुरी नसल्याचे काही योगाचार्यांचे मत नोंदलेले (२·३८) आहे.

वस्तुतः कुंभकच प्राणायामाचा गाभा आहे. पण श्वसनयंत्रणा व हृदय दुर्बल असणारांनी प्राणायाम करणे घातक ठरू शकते. प्राणायामपटूकडून त्याची दीक्षा व त्याचा सराव करणे अधिक सुरक्षित ठरेल. सूर्यभेदन, उज्जायी, सीत्कारी, शीतली, भस्त्रिका, भ्रामरी, मूर्च्छा व प्लाविनी असे कुंभकाचे आठ प्रकार हठप्रदीपिकेत सांगितले आहेत (२·४४). कुंभकाचे पूर्णफलित बंधाशिवाय पदरी पडत नाही. कुंभकसहित प्राणायाम हळूहळू शिकावा. प्रथम दीर्घ श्वसनाने व आवश्यक असल्यास शुद्धिक्रियांनी श्वसनयंत्रणा स्वच्छ व सबळ करून घ्यावी. श्वसन संथ, दीर्घ (हलके वा), सूक्ष्म करणे म्हणजे योगनिबद्ध श्वसन वा प्राणायाम होय. प्रथम उच्छ्वास टाकून देऊन स्थिर ध्यानासन घेऊन शांत, नीरव, हवेशीर, स्वच्छ, दुर्गंधरहित, सौम्यप्रकाशित स्थानी कांबळ्यावर / शालीवर धूतवस्त्राची घडी घालून अनशापोटी स्वच्छ शरीर मनाने प्रसन्नतेने प्राणायामास बसावे. दोनतीन महिने दीर्घ श्वसन करून श्वास : उच्छ्वास यांच्या कालावधीचे प्रमाण १ : २ करावे, व प्रतिमिनिट १० ते ८ श्वासोच्छ्वासापर्यंत दीर्घश्वसन दृढता व त्याची स्थिर बैठकीत २० तरी आवर्तने होतील एवढी पूर्वतयारी करावी. मगच कुंभकास प्रारंभ करावा. पूरक : कुंभक : रेचक यांचे कालावधी १ : ४ : २ व बाह्यकुंभक जोडल्यानंतर चतुरांग प्राणायामास १ : ४ : २ : ४ कालावधीप्रमाणाचे सूत्र लागू होईल अशा दिशेने क्रमशः प्रगती करावी. नाडीशोधन शिकून नंतर उज्जायी, भस्त्रिका व शीतली एवढे प्राणायाम तरी निर्दोष करता यावे. वेळोवेळी मार्गदर्शन व प्राणायामाच्या दीर्घसूक्ष्मतेची चाचणी करून घ्यावी.

गुदद्वाराचे आकुंचन करून वर ओढल्यासारखे करणे याला मूलबंध म्हणतात, व तो प्राणायामात प्रारंभापासून शेवटपर्यंत दक्षतेने ठेवायचा असतो. उड्डियानात पोटाचा

वहिर्वक्र भाग काहीसा आत ओढलेला असतो. हे संकोचन मर्यादित असावे लागते. रेचकातून पूरकात जाताना पोटाच्या बाह्यसीमेत जेवढा प्रदेश समावतो त्याच्या $\frac{१}{५}$ भाग मागे एवढे प्रारंभिक व $\frac{१}{४}$ भाग मागे एवढे सरावाने जमले, सहजसुखद असले तर करावयाचे आहे. हवा फुफ्फुसात कोंडून धरण्यास हनुवटी गळ्याखालच्या व छातीप्रदेशातील वरच्या खोलगट भागात दाबून उच्छ्वासाला हवाबंद बांध घालणे म्हणजे जालंधर बंध. जालंधर बंध कुंभक मोकळा करताना सोडावयाचा असतो. यथा सिंहो गजो व्याघ्रो भवेद्वश्यः शनैः शनैः। तथैव सेवितो वायुरन्यथा हन्ति साधकम्॥ ह. प्र. २·१५ या धोक्याच्या सूचनेचे स्मरण ठेवून घाई करू नये. युक्तं युक्तं त्यजेद्वायुं युक्तं युक्तं च पूरयेत। युक्तं युक्तं च बन्धीयादेवं सिद्धिमवाप्नुयात्॥ २·१८ असेही पुढे म्हटलेच आहे.

सामान्यतः रेचकात नाकापासून १२ अंगुले दूर धरलेले तलम सूत जेमतेम हलते. याप्रमाणे श्वासोच्छ्वासाची बाह्य फेकीची मजल कळते. संवेदनशील साधकाला आंतर-प्रवेशाची मजल जाणता येते. आध्यात्मिक प्राणायामात फेक आवरून कालावधी वाढवून श्वसन दीर्घ व हलके (सूक्ष्म आडवा छेद) वा सौम्य करावयाचे असते. पूरक, रेचक, कुंभक यांचा कालावधी हळूहळू वाढवायचा. ४.सेकंदाचे श्वासोच्छ्वास आवर्तन (कुंभकासह) ४८ सेकंदांत होई तो श्वसनाला दीर्घसूक्ष्मता आली की प्रथम उद्घाताचा वा कनिष्ठ प्राणायाम साधला असे मानले जाते. याच्या दुप्पट व तिप्पट वेळात मध्यम व श्रेष्ठ श्रेणीच्या प्राणायामाचे एकेक आवर्तन होईल. रोज चार वेळा ८० प्राणायाम असे रोज ३२० प्राणायाम करावयास सांगितले आहे. प्राणायामाने सुदृढ स्वास्थ्य लाभते, बुद्धीचा बोथटपणा जाऊन ती प्रज्ञातुल्य, मौलिक व सर्जनशील बनत जाते. त्यामुळे ध्यानासाठी पूर्वतयारी होते. पण त्याहून महत्त्वाचे हे की स्वायत्त चेतासंस्थेच्या नियामक चेताग्रंथीमाला कुंभकातील दाब, त्यातील संचित कर्बाम्लवायूची चेतावणी व श्वास-मन एकात्म्याचा प्रभाव यामुळे मध्यवर्ती (ऐच्छिक) चेतासंस्थेच्या प्रभावाखाली येऊ लागतात. स्वायत्त चेतासंस्थेचे आनुकंपिक (sympathetic) व परानुकंपित हे दोन अर्ध होत. मेरुदंडाच्या दोन्ही अंगांस (डाव्या व उजव्या) ज्ञानतंतू ग्रंथीच्या दोन मालिकांची स्वायत्त चेतासंस्था बनलेली असून परानुकंपित चेतासंस्था मेंदू व त्रिकास्थि (sacrum) यामध्ये काम करते. ज्ञानतंतुग्रंथी चेतातंतूंनी जोडलेल्या असतात. त्यांचे जाळे मेरुदंडाच्या दोन्ही बाजूला असून या चेतासंस्थेच्या शाखा भिन्न शरीरग्रंथींना जोडतात. तसेच छातीच्या भागात व आतड्यापर्यंत त्या पसरलेल्या असतात. आनुकंपिक चेतासंस्था शारीरिक आणीबाणीच्या परिस्थितीत स्वायत्त शरीरांशावर स्वामित्व गाजवते, तर परानुकंपिक (parasympathetic) चेतासंस्था सामान्यतः स्वायत्त अंगोपांगे सांभाळते. त्या परस्परविरोधात नेहमी कार्य करतात. तीव्र प्रकाशापासून डोळ्याला जपणे, जवळच्या वस्तूवर नेत्रभिंग केंद्रित करणे, अन्ननलिकेतून अन्नपचन कार्य व विष्ठा उत्सर्जनापर्यंत अन्नव्यवस्थापन करणे इ. परानुकंपिक स्वायत्त चेतासंस्थेची कार्ये असून जीवघेणी थंडी व सतत असह्य

यातना यांचा सामना करण्यास पराकाष्ठेच्या बलवत्तेचे काम एकदम करण्याची आपत्ती ओढली असताना तसेच अत्याधिक भय व क्रोधाच्या अवस्थेत स्वायत्त यंत्रणा आनुकंपिक चेतासंस्थेच्या हाती जाते. आनुकंपिक स्वायत्त चेतासंस्थेच्या प्रभावाने हृदयगती वाढते, त्वचासन्निध रक्तवाहिन्या रुंदावतात, घाम वाढतो, वृक्कग्रंथी रसायन वाढते, यकृतात शर्करा मुक्त होते, लाळनिर्मिती थांबते, जठर संकोचून जठररस निर्मिती बंद होते. फार भीती व क्रोध यानेही असे घडते. परानुकंपित संस्था हृदयादीवर आनुकंपिक संस्थेच्या नेमका विरोधी प्रभाव पाडते. कुंभकाच्या अभ्यासामुळे शारीरक्रियांचे सौम्यीकरण होऊन आनुकंपिक स्वायत्त संस्थेचे बल घटत जाते. शरीर इंद्रिये यावर साधकाचा ताबा वाढतो; भावना संवेग दुबळे होत जातात. मध्यवर्ती चेतासंस्थेचे कार्य अधिक जोम धरू शकते. संयमित, शांत, प्रसन्न व्यक्तिमत्त्वाच्या निर्मितीला अवसर मिळतो. हे सर्व 'क्लेश' क्षीण होण्याच्या तुल्य समजता येईल. स्वायत्त चेतासंस्था ऐच्छिक नियंत्रणाखाली अधिकाधिक येण्यामुळे सामाजिकता, संस्कारशीलता वाढून आध्यात्मिक साधनेला बैठक सापडते. चले वाते चलं चित्तं निश्चले निश्चलं भवेत् । योगी स्थाणुत्वमाप्नोति ततो वायुं निरोधयेत् । (ह. प्र. २.२) म्हणजे चित्ताचे चांचल्य आवरण्यास प्राणायाम एक श्रेष्ठ मार्ग आहे. कपालभातीने डोक्याचा जडपणा व भस्त्रिकेने मनाची मरगळ जाते. डोके चढू नये व मनाला आत्यंतिक एकटेपणा व्यग्र करू नये म्हणून भारताचा पहिला अंतराळवीर ग्रु. कॅ. राकेश शर्माने अशा योगसाधना केलेल्या होत्या. रोज कित्येक तास प्राणायाम केल्याने सावित्रीसारखे महाकाव्य लिहिण्याची स्फूर्ती आपणास झाली, असे योगी अरविंदांनी म्हटले आहे. अनुलोम-विलोम प्राणायाम व ॐकार जप रोज दहा दहा मिनिटे करून मनाचे ताण अस्वास्थ्य गेल्याचे अनेक यशस्वी प्रयोग लोणावळ्याच्या एका ज्येष्ठ संशोधकाने (पुविक) केलेले आहेत.

चित्ताग्रतेनुसार शरीराच्या अंगोपांगात स्वेच्छया प्राणशक्ती केंद्रित करून त्या त्या अंगातील व्याधिपरिहार होतो, असे सांगितले जाते. अशा मस्तिष्ककेंद्रीय प्राण-धारणेने प्रत्याहार अवस्था गाठता येते, असा जळगावच्या डॉ. बेंडालेचा अनुभव आहे. षण्मुखी मुद्रेने चेहऱ्याची ज्ञानेंद्रियछिद्रे हातांच्या बोटांनी बंद करून इंद्रियांची विषयापासून फारकत करता येते व ती चित्तानुकरणशील बनवून प्रत्याहार साधून इंद्रिये वश होतात, असा अनेकांचा अनुभव आहे.

ओंकार जप प्रेमाने, भक्तीने व मीपणाचे विसर्जन करण्याच्या भावनेने केल्यास निर्बीज समाधीपर्यंत पोचता येते. ओंकार जपाची कंपने स्वनातीत कंप्रतेपर्यंत पोचू शकतात व शरीराचे सूक्ष्म आंतरिक मर्दन व शुद्धी करू शकतात. शरीर–मन–बुद्धी यांचे ऐकात्म्य करून भक्तिभावाने त्या त्रयीला ही कंपने दृश्याचे मूलकारण रूपप्रकृतीत विलीन करू शकतात. म्हणजे प्रकृतीहून सर्वथा भिन्न पुरुषचैतन्य साक्षात होईल. गोंदवलेकर महाराजांनी प्रतिपादिल्याप्रमाणे हा संपूर्ण 'नामयोग' होईल. गुरुदेव रानड्यांची साधनाही अशीच होती. ॐचे अ, उ, म् घटक कल्पून व त्याद्वारे स्थूल,

सूक्ष्म व कारण पातळीला व त्यापलीकडे मन नेऊनही हे साधेल व 'तदर्थभावनम्।' हे १.२८ सूत्र शब्दार्थानेही सार्थ टरेल.

मन प्रसन्न, शांत व एकाग्र करण्याचे जे उपाय योगसूत्र १.३२ ते १.३९ यात सांगितले आहेत त्यामुळे हे प्राचीन भारतीय मानसशास्त्र अपूर्व व अजोड झाले आहे. मानसिक दृष्ट्या एकसंध व्यक्तिमत्त्व निर्मितीत व मनोचिकित्सेत योगसूत्राचे संदर्भ-मूल्य या सूत्रामुळे उत्तुंग उंचावले आहे, असे म्हणावेसे वाटते.

(१) एखाद्या आवडीच्या छंदात रंजन, श्रमपरिहार व चित्त बांधून ठेवणे, ते प्रसन्न करणे शक्य आहे, असा १.३२ या सूत्राचा अर्थ करता येईल. त्याचप्रमाणे १.३३ ते ३९ मधला आपल्या रुचीशी जुळणारा एखादा उपाय न कंटाळता मन स्वस्थ व प्रसन्न होण्यास करता येईल.

(२) परका किंवा शत्रू सुखात असता त्याचा मत्सर वाटणे, तो दुःखात असल्यास सुखावणे, पुण्यवंताचा गौरव व आदर झालेला पाहून दुःख वाटणे, त्याने पाप केले असे म्हणताच त्याचा तिटकारा वाटणे हीच सामान्य माणसाची स्वाभाविक प्रतिक्रिया असल्याने त्याच्या मनातील वासना व क्लेश वाढत जातात. आपला मित्र किंवा रक्ताचा जिव्हाळ्याचा नातेवाईक सुखी झाला तर त्याच्या सुखाचे आपण मित्रत्वाने कौतुक करू, त्याच्या दुःखात सहानुभूती व करुणा दाखवू, पुण्यकृत्या-बद्दल आपण आनंद मानू व त्याच्याकडून पाप झाल्यास क्षमादृष्टीने त्याने पुन्हा असे न करावे यासाठी त्याला समजावून देऊ. त्याचा डांगोरा न पिटता समाजात तो विषयही काढणार नाही. संत, उदारचरित असेच वागतात. त्यामुळे मनातील द्वेष, मत्सर, दोषैकदृष्टी विसर्जित होऊ लागून मनास आपपरभाव, परकेपणा न शिरता सर्वांशी साधुत्वपूर्ण, सहकार्यभावनेने सुसंवाद होऊन मन निर्मळ व प्रसन्न होईल. अशी मित्रत्ववृत्ती वाढवणे कठीण आहे. पण हीच व्यापक सामाजिकता मानवामानवातील सर्व विषमता संपवून कौटुंबिक सलोख्याचे व आनंदाचे प्रसन्न वातावरण निर्माण करील (१.३३). सर्व असे जगन्मित्रभावाने जगू लागले तर माणसामाणसाचे संघर्षच मिटतील.

(३) (१.३४) श्वास जोरात बाहेर टाकून संथ व समगतीने आत घेण्याने अस्वस्थ मन शांत व प्रसन्न होते. दीर्घ व मंद श्वसनाने प्रसन्नता लाभते, असा डॉ. पु. बि करंबेळकरांचा (लोणावळा) स्वानुभव आहे. कपालभाती व भस्त्रिका यांच्या आवश्यक अभ्यासाने मनाची मरगळ, विषण्णता घालविण्याचा प्रयोग मित्रपरिवारात करून कोणालाही याचा पडताळा पाहता येईल.

(४) (१.३५) चित्तात आवडती व सुखावह ज्योती, मधुर-आल्हादक-नाद इ. ची कल्पिते उभी करून अतींद्रिय प्रक्रियेने त्यात स्वतःला गुंतवून घेऊन चित्त एकाग्र व प्रसन्न होऊ शकते. व्यासभाष्यात नासिकाग्रावर दिव्य गंधासाठी मन केंद्रित करणे, जिभेवर टोकापासून जिभेच्या उगमापर्यंत चित्त क्रमाक्रमाने केंद्रित करून रस, रूप, रंग, स्पर्श, नाद, यांचे अनुक्रमे अतींद्रिय वा मानस अनुभव नित्य

अभ्यासाने वर्षसहा महिन्यांत येतात, अशी अनेकांची नोंद आहे. असे कल्पित विषयाने मोहितबद्ध होण्याचा भावुकांचा विशेष अनुभव आहे.

(५) (१·३६) त्याचप्रमाणे अतींद्रिय मोहक ज्योतीचा अनुभव साक्षात करणारे साधकही आढळतात. कोणी रागदारी यथातथ्य साक्षात मनोमय अनुभवतात. असा ज्ञानप्रकाश, समाधानाचा दिलासा मनोमन मिळतो. तो शौकपर्यवसायी नसतो. त्याने आत्ममोहनप्राय आंतरिक 'ज्योतीत' चित्त हरवून जाणारे युवागटात अनेक आढळतात.

(६) ज्याने वासनांचा त्याग करून निरिच्छ प्रसन्नवृत्ती पत्करली (१.३७) अशा वीतरागी माणसाचे किंवा त्याच्या निस्पृहजन्य आत्मसंतुष्ट समाधानाचे चिंतन करावे. ध्यानात व चिंतनात प्रेरकाचे दिव्य गुण संक्रमित होतात. तसेच वीतराग्याची विरागता हळूहळू चित्तवृत्तीची पकड घेऊन चित्ताची विस्कळित स्थिती घालवून चित्त प्रसन्न करता येईल. अशा दुर्मिळ सत्पुरुषामुळेच सत्य व साधुत्व अजून जगात टिकून आहेत.

(७) (१.३८) स्वप्न आणि निद्रा यांच्या वास्तवस्वरूपाच्या ज्ञानामुळे मनाची अस्वस्थता घालवून ते प्रसन्न व एकाग्र करता येते. फ्राइडने स्वप्नाच्या विश्लेषणातून अबोध मनातील गंड, संघर्षबीजे, दडपलेल्या वासना, मनाचे ताण उकलण्याचे तंत्र गेल्या शतकाच्या अखेरीस प्रस्थापित केले. आपणाकडे अथर्व वेदकालापासून स्वप्न व भविष्य कथन संबद्ध केले गेले आहे. स्वप्नाद्वारे मनात खोल दडलेल्या वासना, सल, भयगंड उकलून, त्यांना समजून घेऊन मनाची भग्नावस्था घालविता येते. मग ते एकाग्र व प्रसन्न करता येईल. झोप व जागृती यांच्या सीमारेषेवर अबोध मनातील सल, भय, चिंता, संघर्ष, गंड संकेत रूपात जाणिवेत येऊ शकतात. स्वप्ने व गाढ झोपेची जागृतीची किनार आपल्या चित्तातील वैषम्ये उकलून त्यांना निपटून चित्त प्रसन्न करण्यास साधनभूत ठरू शकतात. गाढ झोपेच्या पडद्याखाली शिरताना अंतरतम मनाला अमुक क्षणाला उठण्याची, उठताक्षणीच प्रथम अमुक करण्याची, जणू त्यावर जीवनमरण व प्रतिष्ठा अवलंबून आहे अशा आर्त जाणिवेने सक्त ताकीद दिल्यास मन तसे करते. हुकमी स्वप्ने व हुकमी निद्राही मनुष्य आर्तेच्छेने मिळवू शकतो. पतंजलीकाली झोप व स्वप्नाचा आजच्याएवढा वैज्ञानिक अभ्यास झालेला नव्हता. पण ध्यानपुनीत दृष्टीला स्वप्न व सुषुप्ती यांच्या स्वरूपाचे ज्ञान कसे मिळवावे, व त्याचा मनाच्या ग्रंथी उकलण्यास उपयोग कसा करावा, हे कळू शकत होते. यामुळे स्वप्न व निद्राज्ञानाच्या आधारे मन स्वच्छ, स्वस्थ व प्रसन्न करणे, शक्य खचित असू शकते. स्वप्नजगाप्रमाणे सर्व दृश्य परिवर्तनशील व निरास पावणारे आहे, म्हणून जगाच्या सुखदुःखाशी ऐकात्म्य तोडून साक्षीभावाची जीवनदृष्टी एक श्रेणीची मुक्तता मनुष्याला देऊ शकते. दुःखाच्या कुशीवर झोपले की दुःख विरू लागते. निद्रेसारखी दुःखनिवारक झापड जीवनदृष्टीवर लावावी, म्हणजे मनावर ताण न पडता म्हणजे प्रसन्न चित्ताने जगाचा संसारचित्रपट पाहण्याची सवय करावी

असाही अर्थ १·३८ चा (स्वप्ननिद्राज्ञानावलंबनं वा) करता येईल. (७) १·३९ या सूत्रात १·३३ ते १·३८ सूत्रांतील मार्ग तात्पुरत्या मानसिक प्रसन्नतेस पुरेसे आहे असे सुचविले आहे. काहींची मनोरुग्णाची मानसिक बीजे उखडून टाकण्यास उपयोग होऊ शकेल. पण पुढे ३·२ या योगसूत्रात (देशबन्धश्चित्तस्य धारणा ॥३·१, तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् ॥ ३·२) म्हटल्याप्रमाणे ध्यान जमू लागले म्हणजे सगळीच वासनाबीजे व सल निपटून अधिक टिकाऊ चित्त-प्रसन्नता लाभू शकेल. या सर्व चित्त शांत, प्रसन्न व एकाग्र करण्याच्या पद्धतीत मनाचे खोल खोल थर स्वतःलाच उलगडत जातात, व स्वतःचा संयम करण्याची मनाची सामर्थ्ये उमजू लागून सुखासाठी, मनाच्या प्रसन्नतेसाठी त्यांचा उपयोग करता येऊ लागतो. त्यामुळे परावलंबनाच्या कुबड्या गळू लागतात व प्रांजळ, मुक्त, स्वयंप्रकाशी मनाची प्रसन्नता व आनंद कोणी हिरावू शकत नाही, हे उमगू लागते, साक्षात होऊ लागते. ज्या चैतन्याच्या प्रेरणेमुळे सुखासाठी मनाची धडपड असते, ते चैतन्यच आनंदमय आहे, मनुष्य आनंदातून जन्मतो, आनंदात जगतो व आनंदातच विलीन होतो, याची साक्ष पटते.[८] दुःखाचे सावट क्षणिक असते, त्यामागे अपार आनंद असतो; ही आनंदरूपतेची जाणीव ध्यानातून सहज वाढीस लागते. मळक्या मनामुळे चैतन्याचा आनंद मग हरपत नाही.

प्रत्याहारानंतर धारणा, ध्यान व समाधी ही अंतरंग साधना म्हणजे एक चढण आहे. चित्ताला बाह्य उद्दीपकापासून संरक्षण दिले तरी आपल्या या जन्माचे व आनुवंशिक संस्काराचे आघात आपणावर धारणेला सुरुवात करताच होऊ लागतात. ‘ आपण कसे दिसावे ’ व ‘ आपण कसे आहो ’ यात असणारे अंतर अंतरंग साधनेने आता जोखावयाचे व कमी करावयाचे असते. ‘ ईश्वर ’ हे योगदर्शनातील आदर्श मुक्त व्यक्तिमत्त्वाचे चित्र आहे. ते चित्र आपल्या प्रतिमेशेजारी ठेवून त्या दोहोंतील अंतर नष्ट करणे ही साधना आता धारणाध्यानाने करावयाची. (चैतन्याचा अमृतपुत्र) मी व माझे (आजचे संसारलिप्त) चित्त एवढीच सामग्री घेऊन त्या चित्ताला निर्मल व पारदर्शक करून त्याहून भिन्न असे त्याचे सूत्रचालक पुरुषचैतन्य त्यातून साक्षात करून घेण्याची किमया धारणा, ध्यान व समाधीद्वारे साध्य करावयाची आहे.

देशबन्धश्चित्तस्य धारणा ॥ ३.१ अशी धारणेची व्याख्या पतंजलि करतात. आपली जाणीव किंवा चित्ताची बोधशक्ती एकाच विषयावर फार वेळ केंद्रित राहू शकत नाही. कोणताही विषय चित्ताला शाश्वतपणे आकर्षून गुंतवून ठेवील असा स्वभावतःच नसतो. म्हणून चित्त भिन्न भिन्न जुने अनुभव, उपभोगलेली सुखे वा उद्याची रेशमी सुखद स्वप्ने समोर उभी करते. पण जुने वा कल्पित खरोखरी क्षण-जीवी व केवळ बाह्यतः सुखस्वरूप असते. शाश्वत सुखगर्भरूप असे मुक्त सुखात वा कल्पित भविष्यसुखात काहीच नसते. पुरुषचैतन्याचा आनंदस्वभाव चित्तातही एवढा मुरलेला असतो की, आपल्या समस्वभावी सुखाचे अन्य काहीच साधन जीवाला दिसू शकत नाही. चित्त भटकते असे आपण म्हणतो, पण ते खरे नाही. चित्त मेंदूच्या

पृष्ठावरच नेहमी निवास करते. पूर्वानुभव व भविष्य-कल्पिते चित्त आपल्या जाणीव-पटलावर आणते. चित्त ज्ञानेंद्रियातून बाहेर पडून विषयवस्तू गाठून विषयावर बेऊन त्याचे ज्ञान पुरुषसंविद प्रतिबिंबित जीवास करून देते, हे म्हणणे अर्थात खरे नाही. आपल्या जगाविषयीच्या, स्वतःविषयीच्या सर्व कल्पना चित्त संचितात कमी अधिक खोलीवर स्वतःच्या मेंदूतच असतात. जीवनातील एकूणएक अनुभवाचा घटनापट आपल्याजवळ असतो. अनेक अनुभवाच्या स्मृती व संस्कार यांच्या संदर्भाने आपण नित्य व्यवहार करीत असतो. म्हणून अंतरंग साधनेची धारणेने सुरुवात करताना 'प्राकृतिक' जडत्व पूर्णतः प्रकृतीला परत करून प्रकृतीच्या अगदी उलट स्वरूपाच्या पुरुषचैतन्याचा मागोवा व त्याचे निखळ विशुद्ध रूप आपणाला आत गाठावयाचे असते. पुरुषाची अनेकता न्याय–वैशेषिक व जैन मताप्रमाणे सांख्य-योग दर्शनांनी स्वीकारलेली आहे. म्हणून सर्व निरुपाधिक मुक्त पुरुष समरूप असले तरी त्यांचे अस्तित्व वेदान्ताप्रमाणे आभासी (व परब्रह्मात आत्मा विलीन होतो तसे) नाही. अर्थात योगातील 'पुरुष' अंतिम शाश्वत तत्त्व आहे. धारणेसाठी नाभिचक्र, हृदय-कमल यासारखे आंतरिक किंवा चंद्रसूर्यासारखे बाह्य ध्येय निवडता येते. खुंट्याला दोरीने गाय बांधावी, त्याप्रमाणे त्या ध्येय, विषयाभोवतीच चित्त किंवा बोधशक्ती फिरू द्यावयाची. हळूहळू दोरी आखूड करून गाईच्या वावरण्याचा प्रदेश लहान लहान करता येतो. त्याप्रमाणे येथे विषयावर बोधशक्ती अखेर केंद्रित होऊ द्यावयाची म्हणजे ती ध्येयरूपच होते. तत्र प्रत्ययैकताध्यानम् ॥३.२ प्रमाणे ध्यानस्थिती याप्रमाणे गाठली जाईल. चित्त ध्येयाशी एकाग्र करणे म्हणजेच ध्यान. चित्तात एकापाठोपाठ दुसरा त्यानंतर तिसरा असे भिन्न विचार, भाव, प्रत्यय येत असतात, ही सामान्य स्थिती आहे. धारणावस्तूवर चित्त केंद्रित केल्यावर तिचाच प्रत्यय येत राहावयास हवा. पण चित्ताच्या अस्थिरतेमुळे प्रत्यय जाणिवेच्या पडद्यावरून निसटत राहतात. नवेनवे प्रत्यय चित्ताच्या आवाक्यात येत राहतात. एकेक प्रत्यय चित्ताच्या जाणिवेत उदय पावतो, स्पष्ट होत जातो, व त्याच्याशी भावनिक, बौद्धिक लाडीगोडी न केल्यास, त्याप्रत पूर्ण उदासीन राहिल्यास अलिप्त वृत्तीने राहिल्यास तो प्रत्यय क्षीण होऊन शेवटी लय पावतो. त्यानंतर अल्पकाल चित्त रिक्त असते. पण लगेच दुसरा प्रत्यय जाणिवेत उदय पावतो. ध्यानस्थितीत मावळणारा प्रत्यय व त्या पाठोपाठ उगवणारा प्रत्यय एकच असतो. ध्येय वस्तूचाच तोचतो प्रत्यय अखंड येत राहणे, हीच धारणेची ध्यानात परिणती होय.

बाह्य धारणा वस्तू (उदा. सगुण मूर्ती) डोळे भरून पाहतात व मग डोळे मिटून ती हृदयात कल्पनेने रेखित जाणे व ती चित्तचक्षूसमोर अखंड धरून ठेवणे जमले की धारणेचे ध्यानात रूपांतर होते. तेव्हा चित्त पूर्ण एकाग्र होते. चित्र, ज्योती, मंत्र, नाद यावरही चित्तकेंद्रण करता येईल. पण शरीरान्तर्गत धारणा निवडणे व त्याला चित्त बांधणे प्राणशक्तीवर स्वामित्व मिळविल्यावरच शक्य असते. चित्त चित्ताच्याच एका अंशावर, चित्त-प्रक्रियेवरही केंद्रित करता येते. पुष्कळदा समापत्ती व ध्यान

यांच्यातील भेद नीट लक्षात घेतला जात नाही. समापत्ती व ध्यान यांचा चित्ताच्या एकाग्रण प्रक्रियेशी संबंध आहे, पण समापत्तीचा तन्मयतेची पात्रता वाढवण्याशी संबंध असून समापत्ती चित्ताच्या शुद्धीकरणाच्या प्रतवारीची दर्शक आहे. उलट ध्यान चित्ताच्या एकाग्रतेची प्रतवारी दाखविते. सगुण मूर्तीच्या धारणेशी चित्त जोडण्याच्या प्रक्रियेत प्रारंभी मूर्तीरहित कालक्षण असू शकतो पण पुढे केवळ मूर्तीचाच प्रत्यय येत राहतो. हळूहळू मूर्तीची आकृती, रंग, छायाप्रकाश-वितरण हळूहळू गळत जाऊन अनिर्वचनीय प्रसन्न दिव्यतेच्या प्रकाशबिंदूत ती लय पावते. धारणेत ध्येय वस्तूचा प्रत्यय खंडित असतो. तो ध्यानात अखंड होतो, व चित्तैकाग्रता वाढत गेलेली असते.[८] जेव्हा ध्यान जमलेले असते तेव्हा स्वतःचे भान व धारणा वस्तूचे नाव, रूप व अर्थ यांचा बोध असा संमिश्र प्रत्यय असतो. समाधीत ध्याता स्वतःच्या अस्तित्वाचे भान विसरून ध्येयाकार होतो. ध्याता–ध्यान–ध्येय यांची त्रिमयता एकलित होते. ध्यान करीत असल्याचे व ध्यानवस्तूच्या अलगपणाचे भान समाधीत विसर्जित झालेले असते.

धारणा ध्यान समाधी हे रूपांतरण पुढीलप्रमाणे व्यक्त करता येईल. समजा, साधक गणेशाचे ध्यान करीत आहे. ग = गणेश. घ, श, मि, शे, व, प, पु, वगैरे अक्षरे घर, शत्रू, मित्र, शेजारी, वरिष्ठ, पत्नी, पुत्र वगैरेचे संकेत आहेत. सामान्यतः माणसाला प्रतिसेकंदाला ११ (ते १४) भिन्न प्रत्ययाची नोंद घेता येते. ११ पैकी ३–४ तरी प्रत्यय (सरासरीने) प्रतिसेकंदास धारणावस्तूचे येऊ लागल्यास धारणा सुरू झाली असे समजावे. नियमित रोज दोन वेळा अर्धा तास तरी ध्यान करून काही महिने वा वर्षांनंतर अकराचे अकरा प्रत्यय धारणा वस्तूचेच येऊ लागतात. म्हणजे धारणा ध्यानात परिणीत झाली. आपले ध्यान करण्याचे भान वर्तुळाने दाखवता येईल. पुढे ही वर्तुळे लोपू लागतील व केवळ ध्येयाशी तदाकारता घडून ध्यान समाधीत रूपांतर पावेल. पुढे शुद्ध सत्य पेलणारी प्रज्ञा साधकाच्या चित्तात उपजून चित्त प्रकृतीत विलीन होईल. फलतः निर्भेळ पुरुष (चैतन्य) साक्षात होईल. त्रिगुणरूप परिवर्तनीय जगाची किंचिन्मात्रही आसक्ती उरणार नाही, असे परवैराग्य प्रकट होताच प्रकृती पारदर्शक बनून 'पुरुष-स्थितत्व' वा 'कैवल्य' गाठले जाईल. धारणा ध्यान समाधी प्रक्रिया वरील अक्षरे व वर्तुळाचा संकेत वापरून पुढीलप्रमाणे दाखवता येईल.

(प्रतिसेकंद प्रत्ययाची सरासरी)

	१	२	३	४	५	६	७	८	९	१०	११
धारणा सुरू	(ग)	(ग)	(ग)	(घ)	(घ)	(प)	(शे)	(मि)	(श)	(ग)	(मि)
तीन महिन्यांनंतर											
	(ग)	(ग)	(ग)	(ग)	(प)	(घ)	(ग)	(ग)	(ग)	(मि)	(ग)
वर्षानंतर											

ध्यान सुरू (ग) (ग) (ग) (ग) (ग) (ग) (ग) (ग) (ग) (ग) (ग)
कित्येक वर्षांनी
(ग) (ग) (ग) (ग) ग ग ग ग (ग) (ग) ग
सबीज समाधी ग ग ग ग ग ग ग ग ग ग ग
आत्मध्यानातही अशाच प्रक्रिया होत जातात.

समाधीचे सबीज व निर्बीज समाधी असे दोन प्रकार आहेत. पुरुष साक्षात झाल्यावर प्रकृतीचे जडत्व गळून पडल्यावर शुद्ध जाणिवेत साधकाला स्थिती प्राप्त झाल्यावर साधकाचा सिद्ध होतो. त्यानंतर त्याला आसक्तीचा स्पर्शही होत नाही. त्याचा ' मी ' विसर्जित झालेला असतो. अस्मिता व अस्मिता टिकवण्यासाठी राग व द्वेष, आणि अस्मितेच्या अपार प्रेमामुळे जन्मणारा अभिनिवेश हे चारी क्लेश निरास पावतात. विशुद्ध पुरुषतत्त्व साक्षात झाल्याने आपल्या स्वरूपाविषयीचे अज्ञान किंवा अविद्या हा आद्य क्लेश नष्ट होतो. ही प्रातिभ, अंतिम ऋतस्पर्शी प्रज्ञा विवेकख्याती किंवा पुरुषख्याती म्हणून ओळखली जाते. जड प्रकृतीचे कार्य संपल्यामुळे सिद्धाच्या (कैवल्यप्राप्ताच्या) संदर्भाने प्रकृती प्रभावहीन वा नष्ट झालेली असते.

यम नियम वस्तुतः पहिली दोन अंगे. यम अनिवार्य असून निषेधपर स्वरूपाचे आहेत. सामाजिक धारणेस अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह एवढी पंचयमात्मक नीती पुरेशी आहे. कायावाचामनाने दुसऱ्याच्या कायावाचामनाला इजा न करणे, दुःख न देणे ही अहिंसा. दुबळ्याची अहिंसा हिंसेला निमंत्रण ठरते. सबळाची, न्यायप्रिय, कारुण्यमय, वैरवृत्तीरहित अशी अहिंसा हवी. केवळ तीर्थस्थानी, एकादशीला, विवाह प्रसंगाव्यतिरिक्त, चतुष्पादापुरती अशी ती मर्यादित नको. निरपवाद अहिंसा हवी. सर्वांप्रत निर्भेळ प्रेम, आस्था व सहकार्य असे तिचे रूप होत जाते. विचार, उच्चार, आचार यांची एकात्मता हे सत्याचरण. सर्व भूतांचे हितकर ते सत्य. खोटे बोलणे म्हणजे अन्यायाची हानी करणे, म्हणजे हिंसा ठरेल. अस्तेय म्हणजे चोरी न करणे. लाच, भेटवस्तू, परिश्रम व श्रेय, नैतिक अधिकार ज्याचा नाही ते घेणे, काम चोर, दाम चोर असणे, सर्व अस्तेयात वसत नाही. ब्रह्मचर्य स्त्रीसंग वर्ज्य पण ज्ञानेंद्रिये व कर्मेंद्रिये यांची शक्ती व आरोग्य यांची निगा न राखणे ब्रह्मचर्यभंग होय. ब्रह्मचर्यभंग स्वतःच्या पूर्णविकसित व्यक्तिमत्त्वाच्या घडणीत व्यत्यय ठरून स्वतःची हिंसा केल्यागत ठरेल. अपरिग्रहात संग्रहप्रवृत्तीपेक्षा त्याची आसक्ती नसणे महत्त्वाचे. दुसऱ्याला आपणापेक्षा अधिक निकड असता संग्रहीचे देण्याची तयारी अपरिग्रहात अभिप्रेत आहे.

अंतर्बाह्य शौच, अन्ननलिकेचे नेती ते बस्तीपर्यंत क्रियांनी शौच, मनातील कामक्रोधादी मलांची हकालपट्टी, आत्मतृप्त व समाधानी वृत्ती, अंतिम ' स्व ' ची जवळीक करणारा पूजापाठ, स्तवन, प्राणायामासारखे तितिक्षा वाढवणारे तप व ईश्वरीय आदर्शाकडे शरणबुद्धीने वाटचाल ह्याचा आचार नियमपालनात येतो.

कर्म वा सेवा ईश्वरार्पण करणे, ईश्वराला शरण जाणे, आपला मीपणा, अहंकार, निराळेपणा, देहबुद्धी विसर्जित करणे, हे तर ईश्वरप्रणिधानात येईलच. पण त्यापेक्षाही महत्त्वाचे हे की 'क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः हा जो आदर्श योगदर्शन पुढे ठेवते त्याप्रत वाटचाल ही खरी ईश्वर–दिशात्मकता, ईश्वरशरणता आहे. अविद्या अस्मितादी क्लेशाधिष्ठित विचार व आचार हळूहळू टाळला पाहिजे; ममत्व व फलेच्छारहित कर्म केले पाहिजे. कर्मविपाक व कर्मसंस्कार आशयांचे पाश स्वतःसाठी निर्माण करणे थांबले पाहिजे. 'क्लेश 'रहित जगणे म्हणजेच योगजीवनशैली. या पुरुष तत्त्वस्थित जगण्यातच 'दुःखहारक योग' सामावला आहे. हेयं दुःखम् अनागतम् ॥ (२.१६) अशी योगाची प्रतिज्ञा आहे. अष्टांगयोगाचे अनुष्ठान त्यासाठी करावयाचे. कैवल्यात राहणे हे जीवनाच्या रणांगणावरून पलायन नव्हे. 'कैवल्य' ही मनाची दुःख-अस्पर्श्य स्थिती आहे. निर्लिप्तपणे शरीर-मन-बुद्धी व्यवहार करणे हा योग आहे, ते नाकारणे योग नाही. विश्वात्मक उत्क्रांतिगतीशी सुसंवादी व निसर्ग व मनुष्य यांच्याशी सुसंवादाने जगण्याची योग ही रीत आहे.

कार्ल युंगने ईश्वरसंकल्पना व धर्मसंकल्पना मनुष्याच्या विकासासाठी मानसशास्त्रीय गरज असल्याचे मानववंशशास्त्रीय संशोधनाच्या आधारे दाखवले आहे. निसर्ग, मनुष्य व विश्वात्मक चैतन्य या तिन्हींशी सर्वोच्च व पराकाष्ठेचा संवाद, असे खरोखरी योगाचे स्वरूप आहे.

मनुष्याला त्याच्या पूर्णत्वाप्रत विकासाची सामग्री जन्मतःच त्याच्या शरीरयंत्रणेत दिलेली असते. मनुष्य अत्यंत अगतिक जन्मतो व २०–२२ वर्षे त्याच्या परिपक्वतेस लागतात. कुटुंबीय, शेजारी, समाज आणि विज्ञान–संस्कृती यांचा वारसा त्याला मिळावा व समाजाच्या सहकार्यानेच तो सामाजिक संस्कारातून पूर्ण माणूस व्हावा, हेच त्याला अगतिक पण पूर्णत्वबीजयुक्त जन्म देण्यात निसर्गाला अभिप्रेत आहे. पूर्ण मानवतेचा विचार, विज्ञान–तंत्रज्ञान–परिश्रम यांचा वापर, निसर्गाशी सुसंवाद, उत्क्रांतीशी समगती व संप्रदायातील समत्वबुद्धी, यांचा अमोल वारसा योगाने दिलेला आहे.

या आढाव्यात चित्ताच्या वृत्ती, चित्तभूमी, संपूर्ण मानसशास्त्रीय आलोडन अशा अनेक पैलूंचा विचार केला गेलेला नाही. शरीरव्यापारावर भिन्न योगांग साधनेचा परिणामही तपशीलवार दिलेला नाही. 'सखोल मानसशास्त्र', 'शारीरवैज्ञानिक मानसशास्त्र', 'परामानसशास्त्र' वगैरे अनेक रहस्यमय पैलू विस्ताराने पाहणेही शक्य झालेले नाही. शारीर–मन चिकित्साही पूर्ण उकलून दाखवणे शक्य झालेले नाही.

षड्दर्शनात पातंजल योगसूत्राचे स्थान अनन्य आहे. एकतर या दर्शनाची बैठक अधिक वास्तववादी आहे. शांकर अद्वैत त्याच्या पलीकडे उत्तुंग उंची गाठते, हे जरी खरे तरी व्यक्त जगातील दुःखांनी घायाळ, व्याकुळ व अगतिक असा सामान्य माणूस अद्वैताचे आकलन करून प्रातिभासिक व व्यावहारिक पातळ्यांचे जग

नाकारून अंतिम पारमार्थिक सत्तेच्या स्तराला गाठू शकत नाही. आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्यः निदिध्यासितव्यः हा श्रुतिसोपान त्याच्या आवाक्यात येत नाही. न्याय, वैशेषिक, पूर्वमीमांसा व सांख्ययोग ही पदार्थसत्तावादी दर्शने सामान्य माणसाला जवळची वाटतात. आत्मसत्तावाद दृश्य व द्रष्टा या दोहोंपैकी द्रष्ट्या (आत्म्या)ची सत्ता मूलभूत व अंतिम मानतो; दृश्य त्यावर अवलंबून असून त्याचा आविष्कार आहे व दृश्याला स्वतंत्र सत्ता नाही. दृश्य हे मुळी मिथ्या वा विवर्तरूप आहे, असे अद्वैत वेदान्त मानतो. याउलट पदार्थसत्तावाद सांगतो की दृश्याचीच सत्ता खरी; द्रष्टा त्यावर अवलंबून आहे. सामान्य मनुष्य जागृतीत दिसणारे जग खरे मानतो; त्या संदर्भाने व्यवहार करतो. अन्य वस्तू, व्यक्ती यांचे अस्तित्व आपणावर अवलंबून नाही, हे त्याला कळते द्रष्टा असो नसो दृश्य आपल्या सत्तेने असतेच असा सामान्य माणसाचा अनुभव आहे. हेच पदार्थसत्तावाद शास्त्रीय स्वरूपात प्रतिपादन करतो. पदार्थसत्तावादाचे तर्कशास्त्र म्हणते की, दृश्य पदार्थास द्रष्टानिरपेक्ष स्वतंत्र सत्ता आहे. आदौ सृष्टिः पश्चात् दृष्टिः। असे सृष्टिदृष्टिवाद्याच्या जवळिकेचे मत पदार्थसत्तावादी मानतो. पदार्थसत्तावादाच्या दृष्टिकोणातून मानसशास्त्र म्हणते, वृत्तीचा विषय वृत्तीहून भिन्न असतो,पण आत्मज्ञान तसे असू शकणार नाही. अध्यात्मशास्त्रदृष्टीने पदार्थसत्तावाद असे प्रतिपादन करतो की, जगतात सत्ता नुसत्या द्रष्ट्याची किंवा चैतन्याची नाही; दृश्यालाही स्वतंत्र सत्ता आहे. प्रकाशक्रियास्थितिशीलं भूतेन्द्रियात्मकं भोगापवर्गार्थं दृश्यम्। या २.१८व्या सूत्राप्रमाणे पुरुषाला प्रकृतिनिरपेक्ष 'अपवर्ग' किंवा कैवल्य अवस्था प्रथम दृश्य–द्रष्टा अनादी संयोगाद्वारे होणारे सांसारिक सुखदुःख भोग मिळवून व त्यांच्या क्षणभंगुर स्वरूपाची कल्पना आल्यावर वैराग्य उपजूनच होते. प्रथम भोगलेल्या व (पुराण श्रवणात मीमांसा कर्मकांडफलात) ऐकलेल्या सुखाबद्दल तृष्णा न उरून 'वशीकार' हे प्राथमिक वैराग्य उद्‌भवते व पुढे सर्व दृश्य जग हा त्रिगुणांचा खेळ असल्याने व त्यांच्या उत्कर्षापकर्षजन्य चांचल्यामुळे शाश्वत सुखदेयता त्रिगुणात्मक प्रकृतीच्या ठायी नसल्याचे जाणवून त्रिगुणातीत 'पर-वैराग्य' नामक उच्च वैराग्य स्थिती प्राप्त होऊन प्रकृतीपासून पुरुषाचे भिन्नत्व साधकाला कळते, व साक्षात होते. सांख्य-योग दर्शने पदार्थसत्तावादाच्या क्षेत्रात मोडतात, हे जरी खरे[9] असले तरी योगदर्शनाचा निरुपाधिक 'पुरुष' अद्वैत वेदान्ताच्या आत्मतत्त्वापासून फारसा दूर उरत नाही. त्यामुळे सांख्ययोगदर्शने पदार्थसत्तावाद व आत्मसत्तावाद यांच्या सीमारेषेवर येतात असे म्हणावे लागेल.

सांख्य योगदर्शन विज्ञानाला अधिक जवळ आहेत, असे म्हणावे लागेल. तसे न्याय वैशेषिक[10] व मीमांसा यांच्याबाबत म्हणता येणार नाही. जे जे आहे ते ते कोणातरी ज्ञाताच्या ज्ञानाचा विषय आहे. म्हणून जे आहे ते 'चित् आहे' असे आत्मसत्तावादी बर्क्लेचे मत आपणाला ग्राह्य न वाटण्याचे कारण आपण पाहण्याचे थांबवले तरी दृश्य नष्ट होत नाही. ज्ञात्याची नित्य उपलब्धी मानणे, व त्यावरून पदार्थाचे लक्षण ठरविणे अवैज्ञानिक आहे. ज्ञाता सर्व ज्ञानाचा एक घटक असतो, व

सर्व वृत्तिज्ञान ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय या त्रिपुटीवर अधिष्ठित असते, हे जरी खरे तरी ज्ञाता पदार्थाच्या अस्तित्वासाठी आवश्यक मुळीच नाही, पदार्थाच्या ज्ञानासाठीच तो आवश्यक आहे. योगदर्शन विश्वाकडे पाहताना केवळ दृश्याची बाजू उचलीत नाही; केवळ चैतन्यच (किंवा आत्मा) अंतिमतः खरे असेही मानत नाही. विज्ञानाचा दृष्टिकोण वस्तुनिष्ठ असतो व आत्मसत्तावाद्याचा दृष्टिकोण आत्मनिष्ठ असतो. पण साधकाच्या अंतरंग-मानस स्तरानुसार विश्वाचा प्रत्यय घेण्याचे योग हे तंत्र आहे. दृश्याचे यथातथ्य दर्शन पार्थिव द्रष्ट्याला होत नाही, असे कान्टने म्हटले आहे. क्लेशग्रस्त व कर्मसंस्कार–आवरणयुक्त माणसाला जीव व जगत् यांचे यथावत दर्शन होऊ शकत नाही, असे योगाचे सांगणे आहे. केवळ योगाच्या आधारे विश्वाचे परिपूर्ण, अंतिम, निर्दोष दर्शन होते, असे जरी म्हणता येणार नाही, तरी त्या दिशेने अंतिम सत्याच्या बरेच जवळ आपण पोचू शकतो असे मात्र खात्रीने म्हणता येईल. प्रयोग करणाराचा प्रयोगावर परिणाम होतो, हा वैज्ञानिक सिद्धान्त परमाणू इलेक्ट्रॉन आदींच्या सूक्ष्म जगात आज मान्य झालेला आहे. मनुष्याच्या मोजमापाने जग मोजताना माणसाच्या अंतरंग स्वरूपाचा अभ्यास होणे म्हणूनच आवश्यक आहे, असे अलेक्झी कॅरेल म्हणतो. माणसाचे अंतरंग, त्याच्या ज्ञानाची प्रक्रिया जेवढी अधिकाधिक कळेल त्या प्रमाणात वैश्विक दर्शनात वास्तवाच्या अधिकाधिक जवळ आपण जाऊ.

योगदर्शन भारतीय मानसशास्त्र म्हणवते. या दर्शनाचा तात्त्विक पाया सांख्य-दर्शनात आहे. ज्ञानेंद्रियामार्फत व्यक्ताव्यक्त वस्तुनिष्ठ जगाचा मागोवा घेऊन विज्ञान कार्यकारण तर्कसंगतीवर जगाचे स्वरूप सांगते. त्याचा भर ‘ कसे ’ यावर असतो, ‘ का ? ’वर नसतो. वस्तुनिष्ठ बैठकीमुळे निसर्गात प्रयोजनशीलता विज्ञानाला अपेक्षिता येत नाही. म्हणून जीवचैतन्यही जडाचाच, वैशिष्ट्यपूर्ण परमाणु-संघाताचा आविष्कार आहे, व युक्त पार्थिव वातावरणात सुमारे २५० कोटी वर्षांपूर्वी निर्जीवातून जीवोत्पत्ती झाली, असे विज्ञान समजते. मन, बुद्धी व प्रज्ञा यांचाही आविष्कार परमाणु संघाताचे अधिक प्रगत व तरल आविष्कार असल्याचे विज्ञानाला मानावे लागते. विज्ञान याप्रमाणे बाह्य जगाचा मागोवा घेते, तर योग मनुष्याच्या अंतरंगात शिरतो. योगाला मनुष्याचे अंतरंग–विज्ञान म्हणावे लागेल. त्यामुळे योग हे मुख्यतः व स्वभावतः स्वयंपूर्ण मानसशास्त्र आहे. मानसशास्त्र मनुष्याच्या सर्व जीवनक्षेत्रांना स्पर्श करणारे मध्यवर्ती शास्त्र असून त्याच्या अभ्यासाने व आचाराने मनुष्य शक्यतम सुखाची परमावधी गाठू शकतो. काही दुःखे अटळ असतात; त्यांना समर्थपणे सामोरे जाणे व ती पचवण्याची कलाही योगच शिकवतो.

मनुष्याच्या दुःखाची निवृत्ती होऊन त्याला शांती, समाधान व सुख लाभावे म्हणून प्रत्येक धर्म, संप्रदाय, तत्त्वज्ञान, समाजजीवनशैली प्रयत्नशील आहे. मनुष्य आणि निसर्ग, मनुष्य आणि मनुष्य, तसेच मनुष्य आणि विश्वात्मक विकास-ओघ यांत सुसंवाद निर्माण केल्यानेच मनुष्य सुख, शांती व समाधान शक्याधिकतम

प्रमाणात मिळवू शकेल. काही दुःखे व काही जरा, मृत्यू आदी घटना अटळ असतात. मृत्यू नसता व लिंगभेद निर्माण झाले नसते, तर पेशीपूर्व जीवाची मनुष्यापर्यंत उत्क्रांतीही होऊ शकली नसती म्हणून अटळ दुःखे वगळल्यास निसर्ग, अन्य माणसे व विश्वात्मक विकासगती या तिघांशी सुसंवाद यातच सुखसमाधान शक्य आहे. याचा आचारधर्म योगाने सांगितला आहे.

निसर्ग, अन्य जीव, विकासक्रम या नुसत्या बाह्य शक्तीशी सुसंवाद करून मनुष्याचे भागण्यासारखे नाही. प्रत्येक मनुष्य जसा दुसऱ्या माणसाचा शत्रू असू शकतो, तसाच तो स्वतःचाही शत्रू असतो; आणि हा मनुष्य-स्वभाव आहे. मनुष्य स्वतः एकसंध असत नाही, शरीर, मन, बुद्धी (व आत्मा किंवा पुरुष) हे माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वाचे मुख्य घटक मानता येतील. आपले शरीर, मन व बुद्धी यांत संघर्ष नसणे, सुसंवाद असणे सुख-समाधानासाठी तेवढेच आवश्यक आहे. मन काही करू इच्छिते, पण शरीराची साथ मिळू नये म्हणजे हा विसंवाद दुःखद ठरणार. मन आवडणारे यथेच्छ खाऊ इच्छिते, पण बुद्धी म्हणते ते तुला नेहमी बाधते म्हणून खाऊ नकोस, त्यामुळे संघर्ष व दुःख ठेवलेलेच. शरीर, मन व बुद्धी यांची एक दिशा, एकध्येयता व सामंजस्य शांतिसुखासाठी आवश्यक असतात व या तिघांची वैश्विक विश्वप्रवाहाशी समरसता असावी लागते. शरीर, मन, बुद्धी व आत्मा[11] यांचा सुसंवाद साधून एकसंध व्यक्तित्व निर्मिणे, हे योगसाधनेने शक्य असते.

शरीर, मन व बुद्धी यांची अपूर्णताही दुःखजनक असते. शरीर पाचित अन्नापासून मनोकायिक व्यापारासाठी, शरीर तापमान राखण्यासाठी, शरीराची झीज भरून काढण्यासाठी शक्ती व इष्ट द्रव्ये मिळवते. परिणामी शरीरातील अन्ननलिकेत क्षुधेच्या लाटा निर्माण होऊन भुकेसाठी शरीर आक्रंदू लागते. शरीराची ही त्रुटी अन्नाने शमते. शरीराच्या तहानभुकेची आवर्तने अशीच होत राहतात. मनाला विषण्णता, उदासीनता, वैफल्य, निराशा, मनोभंग, मनोमालिन्य असेच पुनः पुन्हा जाणवतात. सुंदर काव्य, नाट्य, शिल्प, कलात्मक रंजन, जिव्हाळ्याच्या व्यक्तीशी हितगुज, संगीत, मुक्त आहारविहार यांची गरज मनाला पुनःपुन्हा भासते. बुद्धीलाही खाद्य लागते. विवेकभ्रष्ट, लोभाविष्ट, परावलंबी बुद्धी तिचे हे पाश तोडण्याला व नवनव्या आव्हानाला आसुसलेली असते. शरीर, मन व बुद्धी तिघांनाही विकासशील परिस्थितीची, प्रेरणेची, प्रोत्साहनाची गरज असते, ती निराळीच. निरोगी, बलयुक्त, लवचिक, सुघड शरीर; निर्मल, विशाल, प्रांजळ, संवेदनशील, निरोगी मन; विवेकी, सूक्ष्म, सत्यग्राही तळस्पर्शी समत्वबुद्धी, अशी संपदा व सांसारिक अनुकूलता आणि संपन्नता लाभली तरी माणसाला त्याच्या अपूर्णतेची, मर्यादांची, मागे ओढणाऱ्या जडत्वाची एक आंतरिक जाणीव सतत असते. पण शरीर, मन व बुद्धी यांचा पूर्ण असणाऱ्या आत्मतत्त्वाशी[11] सुसंवाद साधला की मग मनुष्य टिकाऊ सुख मिळवू शकतो. शरीरमनबुद्धी या त्रयीची आत्म्याशी सांगड तेव्हाच होते, जेव्हा आत्म्याची समत्वदृष्टी व विरागभावना या त्रयीच्या जीवनशैलीचा अंगभूत भाग होते. त्यामुळे

मनुष्य आत्मौपम्य बुद्धीने वागू शकतो, व मनुष्य यातील सर्व संघर्ष संपतात. हे जग केवळ माझ्यासाठी केलेले नसून सर्वांकरिता केलेले आहे, अशी वृत्ती सर्वभूतात्मैक्यातून मनुष्याच्या अंगी बाणली म्हणजे संतांची विश्वात्मकता, विश्वकुटुंबवृत्ती त्याला येते. ही सगळी किमया योगसाधनेने घडू शकते.

मनुष्य समाजात वावरतो, पण समाजाशी एकरूप झालेला नसतो. आपले स्वतःचे कल्पना-विश्व, भाव-विश्व सोबत घेऊन तो समाजात वावरत असतो. शैशवातच त्याला आपल्या वेगळया अस्तित्वाची जाणीव होऊन त्याची अस्मिता पोसली जाते. त्याची देहबुद्धी वाढत जाते. यामुळे असामाजिक, विध्वंसक, स्पर्धात्मक व असहकार प्रवृत्ती, आक्रमणशीलता व्यसनाधीनता, भावनाविवशता, असंयम, अस्थिरता, व्यसनप्रवणता, परिस्थितिविन्मुखता, संकुचितता, परावलंबिता, अधीरता, अधाशीपणा, शीघ्रनिराशशरणता, स्वार्थ, अनुदारता, असहिष्णुता अशी वैगुण्ये व्यक्तिमत्त्वात शिरून ते पोखरून टाकतात. संतुलित, प्रांजळ, निरोगी, बौद्धिक व कारक-क्षमतायुक्त, आत्मविश्वासयुक्त, सहजीवनशील सुघड व्यक्तिमत्त्व योगसाधनेनेच साधू शकते. शारीरिक, मानसिक व बौद्धिक क्षमता योगसाधनेने निश्चितपणे वाढवता येतात. रोगोपचार, मनःशांती, सामाजिकता व व्यापक जीवनदृष्टी येण्यासाठी योगाचा अभ्यास व्यक्तीला व समाजाला आवश्यक आहे. आजच्या गतिशील जीवनाचे ताण योग घालवतो.

योगाने मनुष्याच्या दुःखाचा केलेला विचार अधिक मूलगामी आहे. सुख मनाच्या निरोगी शांत स्थितीचा व दुःख मनाच्या क्षुब्ध, अस्वस्थ अवस्थेचा अनुभव आहे. म्हणून मनाचे धर्म व त्याच्या मागील मनोकायिक यंत्रणा जाणून घ्यायला हव्या. मनुष्याच्या इच्छा, वासना, प्रेरणा व त्यांच्या मागील क्लेशही जाणून घ्यायला हवे. भावना संवेग व त्यामागील अंतःस्रावी ग्रंथिस्रावांचा कार्यभाग, त्यातून जन्मणारा विकारपिंड या आधुनिक वैज्ञानिक पैलूच्या विचाराने मनाचे आरोग्य, त्याच्या स्वास्थ्याचे तंत्र अधिक स्पष्ट होते. फ्राइड, एडलर, युंग, असायगोली, जेकब, मॅसलो वगैरेंच्या मनाच्या अंतरंग अभ्यासाच्या थोड्याफार ज्ञानानेही पातंजल मानसशास्त्राची वैज्ञानिकता मनावर अधिकच ठसते.

मनाला शिस्त लावीत, वळणे देत, त्याच्या शक्तीचा शोध घेऊन त्याचे संघटन करीत योगसाधना शरीर, मन व बुद्धी यांची क्षमता, आरोग्य व सुसंवाद वाढवते. दुःखाच्या आत्यंतिक परिहाराचे, हे तंत्र प्रायोगिक कसोटीस उतरून मान्यता पावलेले आहे. चित्तवृत्तींचा क्लेशांश क्षीण करण्याचे तंत्र व चित्तवृत्तिनिरोधाने परमसमाधानाची स्थिती व समत्व बुद्धी ही योगाची अमोल खैरात आहे.

पुरुष व प्रकृती हे मूलभूत द्वैत, प्रकृतीपासून सृष्टीची उत्पत्ती, पुरुषाची अनेकता इ. योगकल्पनांचे वेदान्त आदीने खंडन केले आहे. योगातील ईश्वराकडे सृष्टिकर्तृत्व नसल्याने पुरुषमात्राशी, तसेच नित्यमुक्ततेमुळे ईश्वराचे प्रकृतीशी नाते नाही. प्रकृती व पुरुष सान्निध्य आभासी असल्याने ईश्वराच्या मध्यस्थीची त्यांना गरज

नाही. भक्तीच्या परंपरेत वाढलेल्या सामान्य भारतीयाला हा योगातील ईश्वर तारक प्रिय दिलासा देणारा व आदरणीय होणार नाही; निरर्थकही वाटेल. भावनाशील व ईश्वर-श्रद्ध साधकाच्या मानसिक गरजेसाठी[९] त्याची योगदर्शनात योजना आहे. ईश्वरसाक्षात्काराला या दर्शनात स्थान व महत्त्व नाही. विवेकख्यातीने पुरुष तत्त्व साक्षात करण्याला ते आहे. योगदर्शनाला अनेक मर्यादा असूनही योगातील दुःख-रहित मुक्तिरूप कैवल्यासाठी सांगितलेल्या योगाच्या प्रायोगिक तंत्राला त्यामुळे बाध येत नाही. अन्य पंथ व धर्म यांनाही मान्य व उपयुक्त असे साधनातंत्र योगाने दिले आहे. समाजशील, संवादशील व म्हणून सुखी माणूस निर्मिण्यास याहून उत्तम तंत्र उपलब्ध नाही.

टीपा

१. पु. वि. करंबेळकर, तृतीययोग संमेलन स्मरणिका, १९८३, पृ. १४
२. हठयोग पातंजल योगानंतरचा. त्याचे तंत्र व स्पष्टीकरण पतंजलींना मान्यच असे मानावयाचे कारण नाही.
३. स्नायू विशेष बळकट करण्यास व छाती, दंड वगैरे सुडौल करण्यास अन्य व्यायाम प्रकारांचाच आश्रय घ्यावा लागतो.
४. पाहा : योगप्रकाश (नागपूर) ‘ स्वभावाचे रसायनशास्त्र ’
५. ‘ क्लेशजन्य ’ व वासनासंवेग प्रेरित शरीर मनाच्या दुःखात अंतःस्रावी उत्तेजक रसायनांचा प्रभावी सहभाग असल्याचे यावरून स्पष्ट होईल.
६. आसनादी यौगिक उपचारांचा एक विशेष असा शरीरप्रक्रिया मध्यगत संतुलित अवस्थेत आणणे. जास्त रक्तदाब कमी व योग्य करण्यास व कमी रक्तदाब जास्त व योग्य करण्यास तीच योगसाधना.
७. तैत्तिरीय उपनिषद.
८. ध्यानासाठी बसता येते. पण ध्यान प्रयत्नसाध्य नसते. झोपेप्रमाणे ध्यान स्वयंतः लागते.
९. शं. वा. दांडेकर, अध्यात्मशास्त्र.
१०. वैशेषिकाचा परमाणुवाद व न्यायाची पंचपदी तर्कतंत्रे इ. याला अपवाद.
११. आत्मा = योगदर्शनाच्या परिभाषेत पुरुष-तत्त्व.

६

बौद्ध तत्त्वज्ञानात प्रतीत्यसमुत्पाद, सामान्यलक्षण आणि अपोह

डॉ. सुरेन्द्र बारलिंगे

बौद्ध तत्त्वज्ञानानुसार सर्वच परिवर्तनशील आणि अनित्य आहे. सर्वं अनित्यम्. गौतम बुद्धांनी अशा प्रकारे विचार का केला याची चिकित्सा नंतर करता येईल. परंतु धम्मपद, महापरिनिर्वाण सूत्र यांसारख्या बौद्ध ग्रंथांतून आणि बुद्धघोष इत्यादिकांच्या लिखाणातून अनित्यत्वाचे उल्लेख येतात हे मात्र खरे. धम्मपदाच्या (चिनी आवृत्ती-प्रमाणे असलेल्या) पहिल्याच बोधकथेत गौतम बुद्धांनी म्हटलेले दिसते की, "जे जे अस्तित्वात आहे ते धृतिशिवाय आहे...माणसाचे जीवन हे कुंभारवाड्यात तयार केलेल्या मातीच्या भांड्याप्रमाणे आहे."[१] बुद्धांच्या नावाने सांगितल्या जाणाऱ्या दुसऱ्या बोधकथेत बुद्ध म्हणतात, "ज्याप्रमाणे नदीच्या प्रवाहातील पाणी सतत वाहात जाते आणि एकदा वाहून गेलेले पाणी पुन्हा परत येत नाही तसेच माणसाचे जीवन आहे. जे एकदा घडून जाते त्याला पुन्हा परतणे ठाऊक नाही."[२] बुद्धघोषाच्या लिखाणामध्ये पण याच कल्पनेची पुनरावृत्ती दिसते. "रथाचे फिरणारे चाक ज्याप्रमाणे त्याच्या कडेच्या एकाच बिंदूवर फिरते आणि थांबते तेव्हा एकाच बिंदूवर उभे राहते, त्याचप्रमाणे सजीव प्राण्याचे जीवन केवळ आपल्या जाणिवेतच टिकून राहते, आणि जाणीव नष्ट होताक्षणीच तो प्राणीही नष्ट होतो. अशा प्रकारे भूत कालातील क्षण 'अस्तित्वात' राहतो पण तो वर्तमान किंवा भविष्यकाळात नव्हे. भविष्य काळातील क्षणाचे अस्तित्व (त्या क्षणी) भविष्य काळातच असेल पण भूत किंवा वर्तमान काळात असणार नाही. वर्तमान क्षण पण वर्तमानातच राहील. तो भूत किंवा भविष्यकालीन क्षणात अस्तित्वात राहात नाही."[३] बौद्ध विचारातील हे मुख्य तत्त्वज्ञान नंतरच्या बौद्ध विचारातही कायम राहिलेले दिसून येते. नागार्जुन, दिङ्नाग, धर्मकीर्ती आणि रत्नकीर्ती इत्यादी बौद्ध तत्त्ववेत्ते या जगातील सर्वच वस्तू अनित्य आहेत असे निःसंदिग्धपणे पुनः पुनः सांगतात.

बौद्ध मतानुसार हे अनित्यत्व दोन प्रकारचे आहे : (१) जीवित कालाचे अनित्यत्व, आणि (२) क्षण-कालाचे अनित्यत्व. बुद्धांच्या मुद्रांमध्ये सुद्धा अनित्यत्वाचा संदर्भ येतो. सर्वं क्षणिकम्, त्यातूनच निरन्वयता सिद्ध होते. पहिल्याचा (आपणास) अनुभवच येतो. (संदर्भ १ ली बोधकथा) दुसरे क्षणिकत्व हे पहिल्यात गृहीत आहे (नदीची बोधकथा). जीवित कालाच्या अनित्यत्वातून आपणांस अवधीचा (मर्यादित संतानाचा) अनुभव मिळतो आणि त्यातून काळात टिकणाऱ्या वस्तूंची

कल्पना रुजू लागते. क्षणिक अनित्यत्वामुळे प्रवाहाचा अनुभव येतो. पहिल्या प्रकारचे अनित्यत्व व्यावहारिक अस्तित्व (Phenomenal existence) सूचित करते. आणि त्यातून कार्यकारणादी संकल्पनांचा उगम होतो. तर दुसऱ्या प्रकारचे अनित्यत्व अशा गोष्टींच्या अतीत असते. ते स्वलक्षणरूपच असते. बौद्धमताशी संबंधित असलेल्या या दोन प्रकारच्या परिवर्तनाचे दृग्गोचर व सूक्ष्म असे वर्गीकरण करता येते. पहिल्या प्रकारचे उदाहरण म्हणून आपण जन्म, जीवन आणि मृत्यू किंवा वस्तूचा आरंभ, सातत्य आणि अंत म्हणून सांगू शकतो. पहिल्या प्रकारचे परिवर्तन हे ‘ कालातील ’ परिवर्तन आहे. ‘ कालाचे परिवर्तन ’ मात्र दुसऱ्या प्रकारात मोडेल. सर्व क्षणिक (सूक्ष्मतः अनित्य) आहे, असे जेव्हा म्हटले जाते तेव्हा कोणत्याही प्रकारचे नित्यत्व गृहीत न धरताच परिवर्तनाबद्दल बोलले जात असते. जेव्हा कोणी दृग्गोचर परिवर्तनाबाबत बोलतो तेव्हा बोलणारा निदान सापेक्षत्वाने तरी नित्य वस्तू गृहीत धरीत असतो. परंतु अंततः या व्यापक परिवर्तनात सूक्ष्म प्रकारचे परिवर्तन गृहीत असते. उदाहरणार्थ, घटनांच्या बदलात क्षणांचा अनुक्रम गृहीत असतो, उलट क्षणांच्या अनुक्रमात मात्र घटनांचा अनुक्रम गृहीत नसतो. परिवर्तनाच्या या दोन्ही संकल्पना जरी एकमेकांशी निगडित असल्या तरी घटनांच्या बदलासाठी, कार्यकारणभावाच्या संकल्पनेची कल्पना करता येते. पण सुट्या क्षणांच्या अनुक्रमात कार्यकारणभावाच्या संकल्पनेचा स्पर्शही होत नाही. बौद्धमत या दोन्ही प्रकारच्या परिवर्तनाचे स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न करते. परंतु शेवटी जेव्हा सूक्ष्म अनित्यत्वाचा विचार करावा लागतो तेव्हा कार्यकारणभावाचा नियम तेथे लागू होत नाही. जेव्हा आपण मानवी संदर्भात अनुभवाचे स्पष्टीकरण द्यायला लागतो तेव्हा आपल्याला कार्यकारणभाव, जाती आणि अनुमान यांसारख्या साधनांची गरज भासते. ही सर्व साधने विकल्परूपच आहेत. त्या मनुष्यनिर्मित रचना आहेत. पण बौद्ध जेव्हा मानवी संदर्भात बोलतात तेव्हा नैय्यायिकांसारखेच कार्यकारणभाव, जाती इत्यादींचा वापर करताना दिसतात. बौद्धांच्या तदुत्पत्ती आणि कार्यानुमान या संकल्पनांच्या वापरावरून ही गोष्ट सिद्ध होते. परंतु जेव्हा मानवी ज्ञान आणि मानवी कोटी यांची अपेक्षा न धरता वस्तूचे किंवा विश्वाचे स्वरूप समजावून घेण्याचा प्रयत्न केला जातो तेव्हा कार्यकारणभाव, जाती आणि अनुमान यांसारख्या सर्वच संकल्पनांच्या मर्यादा दाखविण्याचा प्रयत्न करावा लागतो. मला वाटते की भगवान बुद्ध आणि दिङ्नाग, धर्मकीर्ती व नागार्जुन यांसारखे त्यांचे शिष्य जेव्हा प्रतीत्यसमुत्पादन किंवा अपोह याबद्दल बोलतात किंवा जाती नाकारतात तेव्हा मानवी संकल्पनाच्या अशा प्रकारच्या मर्यादा दाखविण्याचा प्रयत्न ते करीत असतात. परंतु ज्या प्रकारे या संकल्पनांचा वापर केला जातो त्यामुळे अशा संकल्पनांचा दुसऱ्या कोणत्यातरी गोष्टीशी सहज घोटाळा होऊ शकतो. माझ्या मते बौद्ध तत्त्वज्ञानाबद्दलचे काही गैरसमज या प्रकारचे आहेत. या लेखात मी प्रतीत्यसमुत्पाद आणि अपोह यांसारख्या काही संकल्पनांचे विवरण करून त्या संकल्पना कार्यकारणभाव व जाती यांसारख्या मानवी विचारांच्या साधनाच्या मर्यादा

कशा प्रकारे दर्शवितात हे सांगण्याचा प्रयत्न करणार आहे. माझा हा अभ्यास प्रामुख्याने धर्मकीर्तींचे प्रमाणवार्तिक व न्यायबिंदू आणि रत्नकीर्तीची अपोहसिद्धी या ग्रंथांवर आधारलेला आहे.

माझे पहिले प्रतिपादन हे की, सर्व गोष्टी सूक्ष्म परिवर्तनाच्या आहेत हे स्पष्ट करण्याकरिता बौद्धांनी प्रतीत्यसमुत्पाद या निर्णायक संकल्पनेचा विचार केला. श्रीमती र्‍हाईस डेव्हिडस् किंवा त्यांचे अनुकरण करून बौद्ध मतावर लिहिणारे अलीकडचे बरेचसे लेखक मानतात त्याप्रमाणे कार्यकारण नियम स्पष्ट करण्याकरिता नव्हे. प्रतीत्यसमुत्पादावर बोलताना प्रा. हिरिअण्णा उदाहरणार्थ म्हणतात, हा नैमित्तिक कार्यकारण नियम आहे. ते लिहितात, "नैमित्तिक कार्यकारणनियम अनुस्यूत असलेल्या या घटकांच्या ज्ञानाचा सिद्धार्थाच्या मनात प्रकाश पडला आणि त्याने (प्रकाशाने) अखेरीस त्याला बुद्ध बनविले."[४] प्रतीत्यसमुत्पाद म्हणजे कार्यकारणनियम असा जर अर्थ लावला तर सर्व क्षणिक आहे, असंतत आहे. अशाश्वत आहे. या बौद्ध–मताच्या मुख्य प्रमेयावर विपरीत परिणाम होईल. सर्व विश्वच निर्धारित होईल, घटनांचा घटनांशी संबंध प्रस्थापित होईल आणि विशेष म्हणजे अनात्मता सिद्ध होणार नाही. त्याहीपेक्षा, कार्यकारणाचा नियम सांगून काहीच नवीन सांगितले जात नाही. कारण, सामान्यपणे लोकांची धारणा अशीच असते की विश्वातील गोष्टी या कार्यकारणभावाने निर्धारित असतात.

'प्रतीत्यसमुत्पाद' हा शब्दप्रयोग संदिग्ध असून बौद्ध साहित्यात त्याचा वेगवेगळ्या प्रकारे अर्थ लावला गेला आहे हे खरे आहे. चंद्रकीर्ती माध्यमकसूत्रांवरील माध्यमिकवृत्ति या आपल्या भाष्यात अशा अनेक व्याख्यांचा विचार करतात. अर्थात या व्याख्यांत घटितांचे क्षणिक स्वरूपच अभिप्रेत असते किंवा त्यामुळे कार्यकारणभावाला काही स्वतंत्र अस्तित्व नसून केवळ ते कल्पित रचनाप्रकार आहेत अशी आपली धारणा होते. यांपैकी काही व्याख्यांचा विचार करणे उपयुक्त ठरेल. सामान्य भाषेमध्ये समुत्पाद याचा अर्थ अस्तित्वात येणे, उत्पन्न होणे असा असल्यामुळे त्यातून कार्यकारणक्रम सूचित होऊ शकतो.[५] परंतु येथे 'प्रतीत्य' याचा अर्थ होतो 'जाणून' किंवा जाणलेला, अशा प्रकारे, या स्पष्टीकरणानुसार प्रतीत्यसमुत्पाद हा ज्ञानशास्त्राच्या कक्षेपर्यंतच मर्यादित राहतो आणि या अर्थाप्रमाणे आपणास केवळ घटितांचाच विचार करता येतो.[६] कार्यकारणभाव हा सामान्यलक्षणाशी संबंधित आहे ही गोष्ट त्यातून सहज सूचित होते. दुसऱ्या अर्थाप्रमाणे 'इत्या' याचा अर्थ क्षणिक किंवा गतिमान अस्तित्व असा आहे.[७] 'प्रति' म्हणजे पुनःपुन्हा येणे.[८] त्यामुळे क्षणिक अस्तित्वाचे प्रत्यक्षात येणे हा प्रतीत्यसमुत्पादाचा अर्थ असायला हवा. हा अर्थ नाकारण्याकडेच चंद्रकीर्तींची प्रवृत्ती दिसते. कारण 'प्रति'चा शब्दशः अर्थ त्याच वस्तूची पुनरावृत्ती असा असून बौद्ध तत्त्ववेत्त्यांना नेमका हाच सिद्धान्त खोडून काढायचा आहे. कदाचित 'प्रति'चा अर्थ समान, सारखा असा घेतला तर प्रतीत्यसमुत्पादाची ही व्याख्या बौद्धमतात चपखल बसू शकेल. तिसऱ्या अर्थानुसार

विशिष्ट प्रत्ययांना पाहून त्यावर केलेली कल्पना म्हणजे कार्यकारणभाव होय.[९] या अर्थात कार्यकारणभावाचे सत्तात्मक वा वस्तुरसात्मक स्वरूप नाकारले गेले आहे. आणखी एका भाष्यानुसार याचा अर्थ होतो "ते असताना हे होते." प्रा. हिरिअण्णा या भाष्याचा स्वीकार करतात.[१०] चंद्रकीर्ति स्पष्ट करतो की पूर्व (क्षणी) प्राप्त झालेले, नंतरच्या क्षणी असलेल्याला उत्पन्न करीत नाही किंवा त्याला कारणीभूतही होत नाही.[११] ही घटिते स्वतःच्या सामर्थ्याने अस्तित्वात येत नाहीत. ती स्वतंत्र नसतात.[१२] तो स्वतः उत्पन्न होत नाहीत किंवा कार्यकारणभावाने पूर्वीच्या घटिताशी संबंधित नसतात.[१३] त्यामुळे मला असे वाटते की, कोणत्याही अर्थाने प्रतीत्यसमुत्पादाला कार्य-कारणनियम मानावयाचे काही कारण नाही.

आपण आता बौद्धांच्या समोर कोणता प्रश्न होता ते समजावून घेऊ या. सांख्य तत्त्ववेत्त्यांप्रमाणेच गौतम बुद्ध सुद्धा या जगातील दुःखाने प्रभावित झाले होते आणि त्यापासून मुक्ती मिळविण्याचा उपाय त्यांना शोधायचा होता. या प्रश्नाच्या कोणत्याही प्रकारच्या तात्त्विक चर्चेत त्यांना अजिबात रस नव्हता, परंतु दुःख-नाशनाच्या बाबतीत मात्र ते उत्सुक होते. या दुःखनाशार्थ उपाययोजना म्हणून त्यांनी चार आर्यसत्ये सांगितली. आत्म्याला जर आपण प्रत्ययांच्या एकत्रीकरणातून उद्‌भवणारे एकत्व मानले तर दुःखाची संकल्पना उद्‌भवते. हिरिअण्णा लिहितात, " 'स्व'च्या निषेधाने स्वार्थी वा आत्मनिष्ठ वासनाही निश्चितपणे लुप्त होतात आणि दुःख ही एक स्वार्थी वा आत्मनिष्ठ वासना असल्यामुळे आत्मा अस्तित्वात नाही हे जाणल्यावर ती तावडतोब नष्ट होईल."[१४] अज्ञानातून स्वतादात्म्याची–आत्मत्वाची धारणा उत्पन्न होते. तर हे अज्ञान नष्ट केल्यावर आपोआपच दुःखाचाही नाश होतो. त्यामुळे बौद्ध तत्त्वज्ञानातील मुख्य प्रश्न आहे तो आत्म्याचे आत्मत्व, एकत्व आणि नित्यत्व या गोष्टी नष्ट करणे, मग तो आत्मवाद असो किंवा आत्म्याच्या नित्यत्वाचा सिद्धान्त असो, प्रत्ययबाहुल्यात वा संघातात वस्तूच्या एकत्वयुक्त स्वरूपाची कल्पना असो किंवा सामान्याची कल्पना असो किंवा अनेक विशेषात राहणाऱ्या जातीची संकल्पना असो. बुद्ध आणि त्याचे अनुसरण करणारे सर्वच जण अशा एका निष्कर्षाप्रत आले की वस्तूचे स्वरूप (तादात्म्य) हे भ्रमजन्य आहे आणि वस्तुतः सर्वच गोष्टी निरन्वय व अनित्य आहेत. त्यामुळेच वास्तविक रूपात अस्तित्वात आहे ते केवळ क्षणाप्रमाणे असणारी निरन्वय घटिते आणि तेथे निदर्शनाला येणारे कोणत्याही प्रकारचे नित्यत्व हे केवळ आपल्या निरन्वय व असंलग्न क्षणांना वा घटितांना एकत्र आणण्याच्या वृत्तीतून निपजलेले असते.[१५] निरन्वय क्षणांना एक प्रकारच्या प्रवाहात किंवा संतानात एकत्रित आणण्याची आपली प्रवृत्ती असते. हेही खरे आहे की आपण कार्यकारणभाव, अनुमान आणि जाती यांसारख्या संकल्पना 'तयार' करीत असतो. परंतु हे सर्व जरी स्थूल वा सूक्ष्म रूपात असले तरी केवळ नैमित्तिकच आहे. वस्तुतः अशा प्रकारच्या कोणत्याही एकत्वीकरणाच्या अनुरूप वस्तुरूपाने काहीच अस्तित्वात नसते. ते सर्व विकल्प आहेत.[१६] वास्तविक सर्व काही

केवळ क्षणिक वा क्षणभंगुर आहे. कार्यकारभावाचा पूर्ण निषेध करूनच (तो स्वीकारून नव्हे) गौतम बुद्ध हा सिद्धान्त मांडू शकले. निरन्वय क्षणच तेवढे (अस्तित्वात) असून त्यांचा एक अपरिहार्य क्रम आहे हे सांगणे आणि त्यांच्यातील एकत्वाचा निषेध करणे हा त्यांचा सिद्धान्त दिसतो. कारण एकत्वाशी व्याप्त, निगडित असलेल्या दुःखाचा त्यांना नाश करावयाचा आहे. त्यांना जो साक्षात्कार झाला होता तो आपल्याला ज्याचा घटित म्हणून अनुभव येतो त्यांच्या क्षणिकत्वाचा. एकत्वहीनतेचा. एकत्वाचा नव्हे. नित्यत्वाचा नव्हे. त्यामुळे बौद्ध कार्यकारणभावाचा म्हणजे प्रतीत्यसमुत्पादाचा जो अर्थ सर्वसाधारणपणे नेहमी लावला जातो तो, आज जरी dependent origination चा नियम म्हणून ओळखला जात असला तरी वस्तुतः तो कार्यकारणभाव नव्हे. मला असेही वाटते की विशेषांच्या संदर्भात जिच्यामुळे एकत्व नाकारले जाते ती बौद्धांच्या अर्थविषयक उपपत्तीतील अपोहाची संकल्पना ही प्रतीत्यसमुत्पादाचा वर सुचविलेला अर्थ घेतल्याने प्राप्त होणारी गोष्ट आहे. ही दुसरी संकल्पना जरी प्रतीत्यसमुत्पाद या मूलभूत संकल्पनेपासूनच तर्काने निष्पन्न होत असली तरी बुद्धाने मात्र या दुसऱ्या संकल्पनेची मांडणी केल्याचे दिसत नाही. पण स्थूल अनुभवाचा विचार करताना बौद्ध तर्कवेत्त्यांनी या संकल्पनेची मांडणी केली असणे स्वाभाविक दिसते. मला या लेखामध्ये, प्रतीत्यसमुत्पाद आणि अपोह या दोन महत्त्वाच्या कल्पनांमधील संबंध सांगावयाचा आहे. अपोहाच्या कल्पनेचा विचार करता करताच आपल्याला जातीचा सिद्धान्त, व्याप्ति, तादात्म्य, तदुत्पत्ति व स्वभाव या कल्पनांचा आणि स्वत्वाची कल्पना इत्यादी गोष्टींचा विचार करावा लागतो. परंतु प्रस्तुत लेखाच्या मर्यादेत या सर्वांची चर्चा येऊ शकणार नाही.

'Buddhism' या आपल्या पुस्तकात श्रीमती ऱ्हाइस डेव्हिडस् या प्रतीत्यसमुत्पादाचे भाषांतर "ते असताना हे होते" असे करतात. मला वाटते की कोणत्यातरी कार्यकारणभावाच्या सिद्धान्ताच्या प्रभावाखाली श्रीमती डेव्हिडस् यांनी असे भाषांतर केले असावे. हिरिअण्णा आपल्या पुस्तकात[१७] लिहितात, "संस्कृत उक्तीचा शब्दशः अर्थ होतो (त्याच्या) संबंधात बरोबर उत्पन्न होणे."[१८] प्रतीत्यसमुत्पादाच्या सिद्धान्तात कार्यकारणात्मक अपरिहार्यतेचा अंश अनुस्यूत नाही. सर्वसामान्यपणे जेव्हा आपण म्हणतो की एखादी गोष्ट अ ही दुसऱ्या एखाद्या गोष्टीचे ब चे कारण आहे, तेव्हा आपण असे समजतो की ब ला उत्पन्न करण्याचे अमध्ये सामर्थ्य असते. अ हा बला प्रसवू शकतो, म्हणजे अ दिला असता आपल्याला अपरिहार्यपणे ब प्राप्त होतो. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे झाले तर जर एखादी घटना असेल तर कोणत्यातरी कारणाने ती अस्तित्वात आली असली पाहिजे अशी आपली धारणा असते. ह्यूम या ब्रिटिश तत्त्ववेत्त्याने अनुक्रम (sequence) व परिणाम (consequence) यात दर्शविलेल्या भेदाचा येथे उल्लेख करणे उचित ठरेल. ह्यूम म्हणतो की अ हा बचे कारण आहे असे ज्ञान आपणास कधीच होत नाही. आपणाला कळते ते फक्त इतकेच की ब हा अच्या मागाहून येतो. त्यामुळे परिणाम

(consequence) नामक संबंध ह्यूमने नाकारला आहे. वस्तुस्थितीमध्ये आपण पूर्ववर्ती व उत्तरवर्ती घटनांमध्ये कधीच अपरिहार्यत्व प्रस्थापित करू शकत नाही. आपण नेहमीच कुठल्याशा नैमित्तिकतेने नियंत्रित असतो. ह्यूमला उत्तर देण्याचा प्रयत्न करताना कांटने सांगितले की, जरी ह्यूम म्हणतो त्याप्रमाणे कार्यकारणभावातील वैश्विकता (Universality) व अपरिहार्यता (Necessity) सिद्ध करणे अवघड असले तरी निदान काही वस्तुस्थितीमध्ये तरी आपण अपरिहार्यतेच्या घटकाचा मागोवा घेऊ शकते. आपल्या दुसऱ्या ॲनॉलॉजीत (Critique of Pure Reason) कांट व्यक्तिनिष्ठ अनुक्रम आणि वस्तुनिष्ठ अनुक्रम असा भेद करतो. जर आपल्याला घराकडे पाहायचे असेल तर आपल्याला हवे तसे आपण पाहू शकतो. प्रथम आपण त्याचा वरचा भाग पाहू शकतो, नंतर मधला भाग व त्यानंतर तळचा भाग किंवा आपण डावीकडून उजवीकडे वा उजवीकडून डावीकडे पाहू शकतो. याचा अर्थ असा की आपल्या पाहण्यात वस्तुनिष्ठ अनुक्रम नाही. अशा प्रकारचा पाहण्याचा क्रम आपाततःच असतो आणि तो विरुद्ध दिशेनेही लागू करता येऊ शकतो. परंतु जर आपण प्रवाहात खाली जाणारी बोट पाहू लागलो तर ती कधी प्रवाहात खाली जात आहे तर कधी वर येत आहे अशी आपल्या इच्छेप्रमाणे आपण कल्पना करू शकत नाही. आपण ती बोट व तिची हालचाल पाहात नसून ती बोट तिच्या हालचाली ' त्यांचे स्वरूप ' आपल्याला ' दाखवीत ' असतात आणि अशा परिस्थितीत प्रत्येक पुढे येणाऱ्या ' दिसण्याचा ' क्रम आपण निर्धारित केलेला नसतो तर तो वस्तुनिष्ठ परिस्थितीने निर्धारित केलेला असतो. म्हणजेच जेव्हा उपरोक्त प्रकारचा वस्तुनिष्ठ अनुक्रम असतो तेथे कुठल्या तरी प्रकारची अपरिहार्यता अनुस्यूत असते वस्तुनिष्ठ अनुक्रम हा व्यक्तिनिष्ठ अनुक्रमापेक्षा खूपच भिन्न असतो. मला वाटते कांटने वस्तुनिष्ठ अनुक्रम व व्यक्तिनिष्ठ अनुक्रम यांत केलेला भेद आणि अशा प्रकारच्या वस्तुनिष्ठ अनुक्रमात वा प्रक्रियेत अपरिहार्यतेचा अंश असतो हे जे सांगितले ते बरोबर आहे. कार्यकारणभावाविरुद्धचा ह्यूम युक्तिवाद हा वस्तुस्थितीत अपरिहार्यता नसते या गोष्टीवर आधारलेला होता. काटंचे म्हणणे असे की आपण वस्तुस्थितीमध्ये अपरिहार्यता असल्याचे उदाहरण दाखवून दिल्यामुळे ह्यूमचा आधार घेऊन कार्यकारणभाव नाही असे म्हणण्याचे कारण नाही.

कांटच्या युक्तिवादाचे फायदे सांगायची आवश्यकता नाही. मला फक्त एवढेच दाखवून द्यायचे आहे की, जेव्हा आपण कार्यकारणभावाविषयी बोलतो तेव्हा आपण दोन भिन्न श्रेणी (series) विषयी व त्या दोन्ही श्रेणींना नियंत्रित करणाऱ्या अपरिहार्यतेविषयी बोलत असतो. यातील पहिली श्रेणी आहे क्षणांची आणि दुसरी घटितांची. जेव्हा आपण वस्तुनिष्ठ अनुक्रमाविषयी बोलत असतो जेव्हा आपण क्षणांच्या अपरिहार्य श्रेणीविषयी बोलत असतो. अशी कल्पना करणे शक्य आहे की क्षणांच्या श्रेणीला अपरिहार्यतेमुळे एक विशिष्ट क्रम असतो आणि त्याचप्रमाणे घटितांच्या श्रेणीला नैमित्तिक क्रम असतो. जोपर्यंत क्षणांच्या व घटितांच्या दोन्ही

श्रेणीतील अपरिहार्यता मान्य केली जात नाही तोपर्यन्त कार्यकारणभाव सिद्ध करता येत नाही. माझ्या मते प्रतीत्यसमुत्पाद या दोनपैकी पहिला घटक स्वीकारतो, म्हणजेच क्षणांच्या श्रेणीची अपरिहार्यता स्वीकारतो. वस्तुनिष्ठ अनुक्रमाची श्रेणीसुद्धा परिणाम नियंत्रित करणाऱ्या अपरिहार्यतेपेक्षा पूर्णपणे वेगळी असली तरी अपरिहार्यतेनेच नियंत्रित असते. क्षणांच्या श्रेणीतील अपरिहार्यता आपणास केवळ कार्यकारणासाठी आधार देते. जर या श्रेणीतील अपरिहार्यता नाकारली तर कार्यकारणभावाचा प्रश्नच उरणार नाही. परंतु जरी या श्रेणीतील अपरिहार्यता निश्चित झाली तरी त्याचा अर्थ असा नव्हे की, कार्यकारण नियम लागू होतो. क्षणांची श्रेणी व घटितांची श्रेणी यांच्यातील संबंध हा पूर्वांग (antecedent) व उत्तरांग (consequent) यांच्यातील संबंधासारखा असतो. फक्त निरन्वय क्षणकालांच्या बाबतीतच बुद्धांनी वस्तुनिष्ठ अनुक्रमामध्ये अपरिहार्य क्रम मानला. वस्तुनिष्ठ अनुक्रमाच्या नियमासारखे काहीतरी असते व कालाची गती उलटी फिरवता येत नाही ही गोष्ट बुद्धांना अभिप्रेत होती. जर याच नियमाला कार्यकारणनियम समजले तर बौद्ध सिद्धान्तात साराच गोंधळ माजेल. वस्तुतः जोपर्यंत या नियमाचे क्षणांच्या श्रेणीतील एक व घटितांच्या श्रेणीतील दुसरा अशा दोन्ही पादांमध्ये भेद केला जात नाही तोपर्यंत आत्म्याचा निषेध व त्यायोगे दुःखनाश हे बुद्धांचे सिद्धान्त सिद्ध होत नाहीत. बुद्ध संतानाचा म्हणजे प्रवाहाचा निषेध करीत नाहीत. प्रवाहात नेहमीच एक क्रम असतो, तो नेहमीच एका दिशेने जातो, तो प्रवाह विरुद्ध दिशेने जाऊ शकत नाही आणि हीच गोष्ट प्रतीत्यसमुत्पादाने सांगितली आहे. त्यात उत्पाद–समुत्पाद म्हणजे एक क्रम असतो आणि तो एका विशिष्ट दिशेने जातो. म्हणजे, पहिला क्षण असल्याशिवाय दुसरा क्षण अस्तित्वात राहू शकत नाही. जर आता २ वाजले असतील तर १ वाजून ५९ मिनिटे झाल्याशिवाय आणि १ वाजून ५९ मिनिटे ही वेळ होऊन गेल्याशिवाय २ वाजणार नाहीत. जरी १ वाजून ५९ मिनिटे झाल्यावर अपरिहार्यपणे २ वाजत असले तरी १ वाजून ५९ मिनिटे हे २ वाजण्याचे कारण आहे असे आपण म्हणू शकत नाही.

एकत्व हा मानवी कल्पनांचा खेळ आहे असे आपण एकदा मान्य केले की वस्तू, मन आत्मा किंवा जाती इ. सारे कोलमडून पडतात. वस्तूंच्या ऐवजी संघात येतात, आत्म्याचा निषेध केला जातो आणि जाती मोडीत काढल्या जातात. कारण संतान किंवा प्रवाह याची गती रोखून ते उत्पन्न झालेले असतात, अवस्थांच्या प्रवाही वाहुल्यावर एक प्रकारच्या एकत्वाचा अध्यास करून ते उत्पन्न झालेले असतात. म्हणून जोपर्यंत आपण या संकल्पनांचा नेहमीच्या भाषेत वापर करीत असतो तोपर्यंत या संकल्पनांना तात्त्विक स्पष्टीकरणातील शब्दांपेक्षा आणखी कोणताच दर्जा राहात नाही.[१९] जाती, सामान्य किंवा अनुमान इत्यादी विकल्प किंवा सामान्य लक्षण आहे असे जेव्हा बौद्ध तत्त्ववेत्ते म्हणतात तेव्हा त्यांना हेच अभिप्रेत असते. संकल्पनांना वस्तूंसारखे अस्तित्व नसते, त्या केवळ भाषेमध्येच असतात.

परंतु काही बौद्धेतरांना (आणि काही बौद्धांना सुद्धा) स्वलक्षण आणि सामान्य-लक्षण हा बौद्ध तत्त्ववेत्त्यांनी केलेला फरक समजलेला दिसत नाही. बऱ्याचदा या दोहोंना एकच समजले जाते. सामान्य भाषेत म्हणजे कार्यकारणभावाच्या भाषेत आपण बीजाला कारण म्हणतो व अंकुराला कार्य म्हणतो. बौद्धांच्या पद्धतीने जर या गोष्टीचे स्पष्टीकरण द्यावयाचे असेल तर बीजाच्या जागी बीजाचे सातत्य व अंकुराच्या जागी अंकुराचे सातत्य (Continuum) सांगावे लागेल. $क_1$, $क_2$, $क_3$ इत्यादी कालात असणारे बीज तेच बीज असणार नाही. एका बीजाच्या जागी दुसरे बीज येईल परंतु दर्शकाला मात्र या बदलाची जाणीव नसेल. जेव्हा बीजाचे अंकुरात रूपांतर होते तेव्हा निराळ्याच प्रकारचा बदल घडून येतो. त्यामुळे $क_1$ कालात $क_2$ या कालातील बीजाचे कारणरूपाने असलेले बीज व अंकुराचे कारण असलेले बीज यांतील भेद सांगण्यासाठी नंतरच्या बौद्धांनी कुर्वत् रूपाची संकल्पना पुढे आणली. वस्तुस्थिती अशी आहे की, ज्या कार्यकारण परंपरेत बीज हे कारण असून अंकुर हे कार्य आहे ती कार्यकारणपरंपरा ‘ बीजबीज ’ कारण असलेल्या परंपरेपेक्षा वेगळी आहे. वस्तुतः कारणाला कार्यकारणभावाच्या साच्यात बसविल्यामुळेच ‘ बीजबीज ’ही कार्यकारण परंपरा होते. ज्या जगात कारणभावाची भाषा बोलली जाते तेथे आपण ‘ एका ’ बीजाला दुसऱ्या बीजाचे कारण म्हणत नाही. कार्यकारणभावाची भाषा ही सामान्यलक्षणाच्या विश्वातच म्हणजे वस्तु–ज्ञान–शास्त्रीय विश्वात जेथे वस्तूंना काही-तरी मिती वा नित्यत्व असल्याचे जाणले जाते तेथे असते. वस्तूच्या विश्वात नसते. क्षणकालांच्या विश्वात कार्यकारणभावाची भाषा उपयोगाची नसते. पण एकदा आपण क्षणभंगवाद स्वीकारला व त्याच्या जोडीला कार्यकारणभावाची भाषाही मान्य केली की आपण अशा निष्कर्षाप्रत येतो की $क_1$ या कालातील बीज हे $क_2$ या कालातील बीजाचे कारण आहे. वस्तुतः बीज हा शब्दसुद्धा क्षणभंगवादाच्या भाषेत अयोग्य आहे. खरे म्हणजे बीजात बदल होत नाही (तर सत्ताशास्त्रीय केंद्रात बदल घडून येतो.) माणसाने त्याला बीज हे नाव दिले असून ते सामान्यलक्षण वा विकल्प याच्या जगात असते.

वस्तुतः बौद्धांनी अगदी स्पष्टपणे सांगितले आहे की, न्यायशास्त्र हे विकल्पाच्या जगात असते. म्हणजेच कुठल्यातरी प्रकारच्या नित्यत्वाची कल्पना तार्किक संकल्पांच्या बाबतीत केल्याशिवाय कोणतीही तार्किक उपपत्ती मांडता येत नाही. परंतु स्वयंभूपणे अस्तित्वात असलेल्याशी या नित्यत्वाचा संबंध असणार नाही. जाती या विकल्पाच्याच जगतात उत्पन्न होतात आणि त्यांना कोणत्याही प्रकारचे सत्ताशास्त्रीय अस्तित्व मिळू न देणे हीच एकमेव खबरदारी त्यांच्या बाबतीत घेता येते. त्यामुळे एकदा स्वलक्षण व विकल्प किंवा सामान्यलक्षण यांच्या सीमारेषा नेमक्या आखून घेतल्या-नंतर जेव्हा बौद्ध तत्त्ववेत्ते कारण-कार्य, व्याप्ती, तादात्म्य, स्वभाव व तदुत्पत्ती यांविषयी बोलतात तेव्हा त्या बोलण्यात व्याघात नसतो. स्वलक्षण व सामान्यलक्षण किंवा विकल्प यांत एकदा भेद केला आणि सर्व संकल्पनांना विकल्पाच्या जगात

आणून ठेवले म्हणजे बौद्धांचा, सामान्य या संकल्पनेचा वापर समर्थनीय होता किंवा नाही हा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. इतर तत्त्वज्ञानाच्या तर्कवेत्त्यांप्रमाणे अशा प्रकारच्या संकल्पनांचा बौद्धांनी त्यांच्या न्यायशास्त्रीय व तात्त्विक तंत्रात केलेला वापर समर्थनीय ठरतो. (फक्त बौद्धांच्या न्यायशास्त्राचे तत्त्वज्ञान हे इतर परंपरांच्या न्यायशास्त्राच्या तत्त्वज्ञानापेक्षा भिन्न असेल.)

न्यायशास्त्रीय तंत्र व न्यायशास्त्राचे तत्त्वज्ञान या दोन्ही संदर्भात मला माझा मुद्दा स्पष्ट केला पाहिजे. धर्मकीर्ति, धर्मोत्तर, रत्नकीर्ति, यांसारख्या बौद्ध नैयायिकांनी त्यांच्या तार्किक तंत्रामध्ये व्याप्ति [२०] या शब्दाचा वापर केला आहे. जेथे जेथे शिंशपा आहे तेथे तेथे वृक्ष आहे.[२१] येथे ‘ जेथे जेथे ’ या शब्दाचे स्पष्टीकरण प्रस्तुत आहे. जोपर्यंत ‘ जेथे जेथे ’ म्हणजे प्रत्येक शिंशपाचा किंवा सर्व शिंशपांनी व्याप्त भौतिक वा तार्किक अवकाश असा समजला जात नाही तोपर्यंत ‘ जेथे जेथे ’ हा शब्द सार्थक ठरणार नाही. पहिल्या पर्यायाप्रमाणे ‘ जेथे जेथे ’ ने सर्व शिंशपांची जाती दर्शविली जाईल. यद्यपि कदाचित कोणी असेही म्हणू शकेल की, सर्व शिंशपांमध्ये असणारी समानता केवळ आपाततः आहे. परंतु ती आपाततः असली तरी एकत्वाच्या वा समानपणाच्या संकल्पाने ती प्रवृत्त झालेली आहे. दुसऱ्या पर्यायाप्रमाणे एक शिंशपा दुसऱ्या शिंशपापेक्षा भिन्न असली तरीही ‘ जेथे जेथे शिंशपा आहे ’ अशा भाषेचा योग्य वापर होण्यासाठी शिंशपाच्या अधिकपणाने (किंवा सर्व शिंशपांनी) दर्शविलेल्या कोणत्या तरी ‘ समानते ’ ची कल्पना करावी लागते.[२२] नैयायिक या अधिकरणाला आणि त्यांच्यातील समानपणाला एका प्रकारची सत्ता मानतील किंवा वस्तुनिष्ठ मानतील, तर बौद्ध तत्त्ववेत्ते त्यांना केवळ भाषिक स्तरावरच मर्यादित ठेवतील. प्रत्यक्षात सर्व शिंशपांचा अर्थ एकेका शिंशपाचा समूह असा असेल.[२३] कारण आपण भाषेत लाघव यावे म्हणून प्रत्येक वस्तुविशेषाकरिता स्वतंत्र शब्द न वापरता एकच शब्द वापरत असलो तरी या शब्दामुळे जे एकत्व मिळते ते कदाचित भाषिकच असेल. वस्तुतः बौद्धमताच्या या स्वरूपामुळे लोक त्याला nominalistic मानतात. शिंशपात्व ही संकल्पना जरा समजावून घेऊ या. वस्तुतः हे खरे आहे की अनेक शिंशपांमध्ये काहीतरी समान आहे या धारणेवरच आपण आपली भाषा बनवीत असतो. परंतु वस्तुस्थिती अशी आहे की, शिंशपा हा शब्द सोडल्यास त्यामध्ये काहीच समान असू नये आणि ती समानता केवळ आपल्या आरोपामुळे किंवा भाषेच्या मर्यादेमुळे किंवा व्यावहारिक गरजेपोटीसुद्धा असू शकेल खरे म्हणजे अपोह विचारात बौद्धमत हीच मर्यादा दर्शविते. आपण असा विचार करणे शक्य आहे की जेव्हा जेव्हा त्व हा प्रत्यय लागतो तेव्हा तेव्हा आपण संकल्पनेबाबत किंवा जातीबद्दल बोलत असतो. माझ्या समजुतीप्रमाणे बौद्ध तत्त्ववेत्त्यांना हे मत मान्य नाही. यासाठी त्यांच्या स्वत्व व तादात्म्य या संकल्पनांचे परीक्षण करणे आवश्यक आहे. [२४]

वैशेषिक व नैय्यायिक जातीची व्याख्या ‘ समानप्रसवात्मिका ’ अशी करतात. म्हणजे जातीत वेगवेगळया विशिष्टांचे एकत्रीकरण केलेले असते. पण समजा फक्त

एकच विशेष अस्तित्वात आहे, मग निदान नैयायिकांच्या मते तरी या विशेषाला जाती असणार नाही. तथापि विशेषाला गुणवर्णन राहीलच. समजा जगात फक्त एकच निळी वस्तू आहे आणि दुसरे काहीच निळे नाही. मग त्या वस्तूचे वर्णन निळेपणाच्या आधाराने केले जाईल. पण तो निळेपणा जाती असणार नाही. कदाचित प्राचीन नैयायिक त्याला उपाधी म्हणतील. त्याला विशेष किंवा अवच्छेदकही मानता येऊ शकेल. परंतु तुम्ही त्याला उपाधी म्हटले काय किंवा विशेष म्हटले काय, ते स्वलक्षणाच्या जगतात नाही. ते फक्त सामान्य लक्षणाच्या जगतात असते. यावरून असे निष्पन्न होते की सामान्यलक्षणाच्या जगात जे काही असते ते सर्वच सामान्य किंवा जाती असणे आवश्यक नसते. बौद्ध तत्त्ववेत्ते त्याला स्वत्व म्हणतील. प्रत्येक विषयाचे वर्णन स्वत्वाच्या आधारे केले जाते. परंतु जोपर्यंत तुम्ही अनेक विशेषांत एकत्व पाहू शकत नाही तोपर्यंत जातित्वाने तुम्ही त्याचे वर्णन करू शकत नाही. जेव्हा जेव्हा तुम्ही तादात्म्याच्या किंवा व्याप्तीच्याही बाबतीत बोलता तेव्हा तेव्हा एकत्वाची ही शक्यता तुमच्या वैचारिक चौकटीत गृहीत धरलेली असते. उदाहरणार्थ, 'शिंशपा म्हणणे वृक्ष सुद्धा होय' हीच गोष्ट घेऊ या. अर्थातच हे खरे आहे की जरी जगात एकच शिंशपा अस्तित्वात असला आणि फक्त एकच वृक्ष असला तरी शिंशपा म्हणणे वृक्ष किंवा जेथे जेथे शिंशपा आहे तेथे तेथे वृक्ष आहे हे प्रकथन सत्य असेल.[२५] पण जेव्हा (आपण असे विधान करतो तेव्हा) आपण अशाही एका शक्यतेचा विचार करतो की, दुसराही शिंशपा आणि दुसराही वृक्ष असू शकेल. पण जेव्हा आपण दुसऱ्या शिंशपाबद्दल आणि दुसऱ्या वृक्षाबद्दल बोलतो तेव्हा असेही शक्य आहे की पहिल्या शिंशपाचे शिंशपात्व आणि दुसऱ्या शिंशपाचे शिंशपात्व एकच असणार नाही. अशा प्रकारचे तादात्म्य असणे आवश्यक नाही.[२६] आवश्यक आहे ते फक्त एवढेच की, शिंशपात्वामध्ये कितीही वैविध्य असले तरी त्याच्या समवेत वृक्षत्व असायला हवे, मग वृक्षत्व$_१$ आणि वृक्षत्व$_२$ हे वेगवेगळे का असेनात. वृक्षत्व आणि शिंशपात्व यांचे एकत्र असणे हे खरे येथे महत्त्वाचे आहे. ज्याप्रमाणे जाती म्हणजे व्यक्तिपर वैशिष्ट्यांचा समूह अशी आपली सर्वसाधारण कल्पना असते. बौद्ध तत्त्ववेत्ते जातीला व्यक्तिगत वर्णनाचा समूह मानतात. शरबाट्स्की हे तादात्म्याचे भाषांतर identity असे करतात. ही गोष्ट अगदी विनासायास आपल्या लक्षात येऊ शकते की, आपल्या सामान्य भाषेत शिंशपा हा वृक्षाचा उपवर्ग (proper subclass) आहे किंवा वृक्षाची व्याप्ती ही शिंशपाच्या व्याप्तीहून अधिक आहे. म्हणजेच, जर आपण वृक्षांचा आणि शिंशपांचा समूह केला तर वृक्षांचा समूह हा शिंशपांच्या समूहापेक्षा मोठा होईल. शरबाट्स्कीचे तादाम्य शब्दाचे भाषांतर या गोष्टीला प्रतिबंध करते. तादात्म्याने समव्याप्ती (co-extensiveness) आणि वर्ग-समा-वेशन (class inclusion) या दोन्ही गोष्टी सांगितल्या पाहिजेत.[२७] अर्थात जाती, वर्ग, उपवर्ग, व्याप्ती (scope) हे शब्द वापरीत असलो तरी शिंशपा व वृक्ष यांच्यात विनाभाव नसणे हे महत्त्वाचे आहे. ज्याला आपण शिंशपा म्हणतो त्याच्यात वृक्षत्व

समाविष्ट असले पाहिजे किंवा त्याचा अंगभूत भाग असले पाहिजे. अर्थात यातून स्वभावानुमान व कार्यानुमान यांच्या बाबतीतील व्याप्तीच्या स्वरूपाबद्दल मुद्दे उपस्थित होऊ शकतील. या मुद्द्यांचे निराकरण बौद्ध तत्त्ववेत्ते येणेप्रमाणे करतील– (१) व्यक्तिसंबंध हा सामान्यलक्षणाच्या जगतात असतो, तो स्वलक्षणाच्या कक्षेत येत नाही, आणि (२) याचा संबंध दोन संकल्पनांतील वा गुणवर्णनातील तार्किक परस्पर संबंधाशी संबद्ध असतो, आणि दोन किंवा अधिक उदाहरणांशी संबंधित नसतो. अशा प्रकारे जरी प्रत्यक्ष स्वत्वे, शिंशपात्व आणि वृक्षत्व हे जोपर्यन्त त्यांच्यातील परस्पर संबंध कायम आहेत तोपर्यंत दर उदाहरणागणिक वेगळे असतात, आणि अशा तऱ्हेने सामान्यलक्षणांतर्गत आपण त्यांची कल्पना करतो, त्यातून व्याप्तीची मांडणी केली जाऊ शकते आणि अनुमानही संभवते. या परस्पर संबंधाची तार्किक परस्पर संबंध म्हणून कल्पना केल्यामुळे विगमन शक्य होते. जर आपण फक्त एका उदाहरणापासून दुसऱ्या उदाहरणापर्यंतच फक्त जात राहिलो तर अनुमान फारतर संभाव्यतावाचक होईल.

परंपरा असे सांगते की, जातीच्या संदर्भात बौद्ध व नैयायिक यांच्या भूमिका विरोधी आहेत, बौद्ध जाती नाकारतात तर नैयायिक तिचे समर्थन करतात. न्यायसूत्रात येणारी जातीची व्याख्या आहे 'समानप्रसवात्मिका जातिः।'– ज्यातून समानपणाचा अंश निर्माण केला जातो तो म्हणजे जाती होय. समान हा शब्द अडचण निर्माण करू शकेल. कारण त्याचा अर्थ साम्य किंवा एकरूपता यांपैकी काहीही असू शकेल. परंतु आपण येथे या वादात पडण्याचे कारण नाही. संदर्भावरून एवढे पुरेसे स्पष्ट होते की, येथे एकरूपतेची (identity) संकल्पना गोवली गेलेली आहे. पूर्वी दाखविल्याप्रमाणे एकरूपतेची किंवा तादात्म्याची कल्पना वेगवेगळ्या विशेषांवर आरोपित वा अध्यस्त करूनच आत्म्यासारखी जातीची संकल्पना निर्माण होते. ग्रंथालयातील ग्रंथसूचिपत्रांच्या खणात अनेक पत्रांना एकत्र ठेवणाऱ्या सळईसारखे हे आहे. जर सळई काढून घेतली तर केवळ पत्रांचा समूह किंवा संघात उरतो. या मुद्द्याच्या संदर्भात 'समानप्रसवात्मिका जातिः' या सूत्रावरील वात्स्यायनाचे भाष्य महत्त्वाचे आहे. जाती म्हणजे समान प्रतीतीची कल्पना नाही. जेथे समान प्रतीतीची कल्पना उत्पन्न केली जाते ते (अधिष्ठान) म्हणजे जाती होय. 'या सामानां बुद्धिं प्रसूते' यातील या हा शब्द या संदर्भात फार महत्त्वाचा आहे.[२८] जातीला एका अधिष्ठानाची अपेक्षा असते त्याचप्रमाणे या अधिष्ठानाचे एकत्व निर्धारित करणाऱ्या समानतेच्या कल्पनेचीही आवश्यकता असते. परंपरा असे म्हणते की, नैयायिक हे अतिरेकी वास्तववादी (extreme type of realists) असल्यामुळे अधिष्ठान व त्याचबरोबर समानतेची किंवा जातीची संकल्पना यांना ते सद्वस्तूच मानतात. उलटपक्षी बौद्ध समानतेचा निषेध करतात. नैयायिकांच्या मनात अतिरेकी वास्तववाद (extreme realism) होता किंवा नाही हे शंकास्पदच आहे. त्याचप्रमाणे आपल्याला जातीची प्रतीती येते ही गोष्ट बौद्धांनी नाकारली ही

बाब सुद्धा खरी असू शकत नाही. जातीची संकल्पना सामान्य लक्षणाच्या जगतात मोडते एवढेच त्यांनी सांगितल्याचे दिसते. तरीही एकाने जातीची संकल्पना नाकारली व दुसऱ्याने तिचे समर्थन केले या आधारावर बौद्धमतानुयायी व नैयायिक यांच्यात वाद निर्माण झाला. अशा तऱ्हेने, बौद्धांनी जातीबद्दल असे म्हटलेले दिसून येते की,

> नायाति न च तत्रास्ति न चोत्पन्नं न चांशवत् ।
> जहाति पूर्वम् नाधारम् अहोव्यसनसन्ततिः ॥

त्याचप्रमाणे :प्रशस्तपादासारख्या न्याय-वैशेषिक तत्त्ववेत्त्यांनी जातीचे तात्त्विक स्पष्टीकरण देणाऱ्या बौद्धांच्या अपोहाच्या कल्पनेवरही टीका केली आहे.

वस्तुतः जातीची संकल्पना (किंवा सर्व व्यक्ती वा आकृती सुद्धा) अर्थाच्या उपपत्तीशी संबंधित आहे. मानसशास्त्रीय दृष्ट्या किंवा ज्ञानशास्त्रीय दृष्ट्या सुद्धा जातीची संकल्पना आपल्यासमान उत्पन्न होत असते ही गोष्ट संशयातीत आहे. परंतु तिचे स्पष्टीकरण द्यायला एवढीच गोष्ट पुरेशी आहे का तिचे तात्त्विक स्पष्टीकरण दुसऱ्या कोणत्यातरी भाषेत द्यावे लागेल हा प्रश्न आहे आणि बौद्ध तिचे स्पष्टीकरण अपोहाच्या आधारे देतात. त्यांनी अशी भूमिका घेतल्याचे दिसते की, वस्तूचे निर्धारण तिच्या निषेधाने आणि नंतर त्या निषेधाचा निषेध करून होते. याला ते अतआवृत्ति असे म्हणतात. म्हणजे, जर एखादी वस्तू तत् असेल तर अतत् हे तत्च्यापेक्षा भिन्न असेल आणि अतत्ची व्यावृत्ती म्हणजे मूळ वस्तू असेल. 'अ' हे उपपद आणि 'व्यावृत्ति' हा शब्दभेदाची संकल्पना सांगण्यासाठी आहे आणि त्यामुळे अतद्व्यावृत्ती किंवा अपोह याला भेदाचा भेद मानले आहे. भारतीय न्यायशास्त्रात भेदाची संकल्पना अन्योन्याभावाच्या आधारे स्पष्ट केली आहे आणि अतद्व्यावृत्तीला द्विभेदाचा नियम मानलेले आहे. जर मूळ अ असेल तर त्याहून भिन्न~अ होईल. आणि~अ पेक्षा भिन्न असलेले अ होईल. बौद्धांनी अपोहाचा वापर, द्विनिषेध असा केला असा अर्थ बौद्धेतर लावतात. आणि काही बौद्ध तार्किकांनी या संकल्पनेचा वापर अशा अर्थाने केलाही असेल. परंतु जर अ किंवा व्यावृत्ती म्हणजे जर भेद असेल तर मूळ वस्तूपेक्षा भिन्न असलेल्यापेक्षा जे भिन्न आहे ते मूळ आहे अशी कल्पना करणे अशक्यप्रायच होय. अशा प्रकारचे प्रकथन हा द्विनिषेधाच्या नियमाचे उदाहरण असू शकणार नाही. जर मूळ असेल तर त्याहून भिन्न ब किंवा क किंवा ड असू शकेल. आता ब पेक्षा जे भिन्न आहे ते अच असायला पाहिजे असे नाही. ते क किंवा ड सुद्धा असू शकेल. अशा प्रकारे प्रशस्तपाद, उदयन इ. न्यायवैशेषिक तार्किकांनी बौद्धांच्या अपोह कल्पनेचे खंडन करून बौद्धांना हास्यास्पद ठरविण्याचा प्रयत्न केला. परंतु अपोहावर टीका करणारे बौद्धांचे मत बरोबर मांडताना दिसत नाहीत. जर एकमेकापासून भिन्न अडाणी स्वतंत्र अशा विशेष वस्तू आहेत असे जर मान्य केले आणि या निरन्वय विशेषांच्या स्पष्टीकरणाकरिता सामान्य लक्षणातून मिळणारी जातीची संकल्पना निरपवादपणे लागते हे मान्य केले तर त्यावरून असे

निष्पन्न होईल की, जेव्हा आपल्याला प्रत्येक विशेषाचे ज्ञान होते तेव्हा आपल्याला केवळ त्या विशेषत्वाचेच ज्ञान होते असे नसून आपल्याला इतरही विशेषांचे ज्ञान होते, ज्याप्रमाणे पुस्तक वाचताना आपण केवळ अक्षरेच वाचतो असे नाही तर अक्षरांमधील अंतर आणि 'मार्जिन' यांचेही आपणास भान असते. यावरून असेही निष्पन्न होते की इतर विशेषांच्या असमवेत व अधिक ज्ञानाच्या वर्जनाने प्रत्येक विशेषाचे ज्ञान होते. बौद्धांचा अपोह सिद्धान्त थोडक्यात हा असा आहे. अपोहाचा शब्दशः अर्थ आहे संपूर्ण व्यावृत्ती. जरी आपण अ ला ब हून भिन्न मानले व त्यामुळे अ ने ब ची व ब ने अ ची व्यावृत्ती जरी झाली तरी व्यावृत्ती व भेद हे एकच नाहीत. त्याचप्रमाणे जेव्हा अ ची ब ने व्यावृत्ती केली जाते तेव्हा असे कळते की, अ हा ब पेक्षा भिन्न आहे आणि ब हा अ पेक्षा भिन्न आहे. तथापि भेदाच्या संकल्पना व अपोहाच्या कल्पना यांतील वेगळेपणा दाखविला पाहिजे. असे समजू या की विश्वात पाच विशेष आहेत. त्यांना आपण अ, आ, इ, ई, उ म्हणू या. मग विश्वाचे चित्र काहीसे असे असेल :–

अ, आ, इ, ई, उ.

आता, अ चे ज्ञान कसे निर्धारित केले जाते ? बौद्धांचे यावर उत्तर असे आहे की, जेव्हा तुम्हाला अ चे ज्ञान असते तेव्हा तुम्हाला आ, इ, ई, उ आदींचे उत्तरोत्तर वेगळे ज्ञानसुद्धा असते. तुम्हाला नेहमीच व्यामिश्र ज्ञान असते. संपूर्ण गेस्टाल्टमधून सापेक्षतः असमवेत ज्ञान व्यावृत्त करून तुम्हाला अ चे निर्धारित ज्ञान होऊ शकते. समजा तुम्ही विश्व अ आणि आ, इ, ई, उ अशा विभागात विभागले तर आ, इ, ई, उ हे अ ला व्यावृत्त करतात तर अ आ, इ, ई, उ ला व्यावृत्त करतो. आ, इ, ई, उ यांनी जरी मुक्त (open) आणि कदाचित अनंत वर्ग (set) सूचित केला तरी अ आणि आ, इ, ई, उ यांना एकमेकाचे पूरक मानायला पाहिजेत. त्यामुळे अ चा अर्थ हा अ चा जो पूरक असेल त्याला व्यावृत्त करून निर्धारित करता येईल. बौद्धांचा अपोहाचा किंवा कधी कधी ज्याला अन्यापोह म्हणूनही संबोधले जाते तो सिद्धान्त हा असा आहे. रत्नकीर्ति दाखवितो त्याप्रमाणे केवळ विधायक अर्थच अभिप्रेत आहे. परंतु पूरक वर्गाची व्यावृत्ती करून हा विधायक [१२] अर्थ निर्धारित केला जातो.

बौद्धांची अपोहाची संकल्पना भेदाच्या भाषेत स्पष्ट करता येणार नाही आणि कदाचित नव्य नैयायिकांनी नंतर समाविष्ट केलेल्या अत्यंताभावाच्या संकल्पनेच्या आधारेही देता येणार नाही. किंवा कदाचित, भेद वा अन्योन्याभाव या शब्दाचा धर्मकीर्तीने पारिभाषिक म्हणून केलेला वापर हा त्या शब्दाच्या सामान्य भाषेतील वापरापेक्षा वेगळा असावा. परंतु इकडे न्यायवैशेषिक दर्शनाच्या तत्त्ववेत्त्यांनी काणाडोळा केला. उदाहरणार्थ, ज्या विश्वात अ, आ, इ, ई, उ हे विशेष आहेत तेथे फक्त आ, इ, ई, उ यांचा वर्ग अ हून भिन्न आहे असे नव्हे तर आ किंवा इ किंवा ई किंवा उ या प्रत्येक विशेषाहून अ भिन्न आहे. पण भेदाची ही कल्पना

व्यावृत्तीच्या कल्पनेहून खूपच निराळी आहे. अ हा आ हून भिन्न आहे. परंतु आ-हून भिन्न असलेली एखादी गोष्ट अ सूचित करीत नाही, कारण ती इ, ई, उ यांपैकी काहीही असू शकेल. कारण 'अ हा आ पेक्षा भिन्न आहे' ही कल्पना संपूर्ण व्यावृत्ती सूचित करीत नाही, कारण अ आणि आ हे दोघे संपूर्ण विश्व व्यापीत नाहीत. हत्ती हा घोड्यापेक्षा भिन्न असला तरी घोड्याला हत्तीहून भिन्न असलेल्या कशाशी तरी समानार्थक मानता येणार नाही, कारण 'हत्तीहून भिन्न असे काहीतरी' माणसाला, उंदराला किंवा आणखी कशाला तरी लागू पडू शकेल. आपण सामान्य भाषेत समजतो त्याप्रमाणेच फक्त भेदाचा अर्थ लावला तर बौद्धांचा अपोह सिद्धान्त विकृत केला जाऊ शकतो. परंतु, थोडक्यात ही न्यायवैशेषिकांची बौद्धांवरील टीका आहे. वर सांगितलेल्या आधारावर अपोह विचारावर टीका करणारे टीकाकार बौद्धांना योग्य तो न्याय देत नाहीत. याचा अर्थ असा होतो की, बौद्ध तत्त्ववेत्ते इतके मूर्ख होते की 'भेदाचा भेद' आपल्याला मूळ वस्तू देऊ शकेलच असे नाही हे त्यांना कळू नये, अतद्व्यावृत्तीचा अर्थ 'भेदाचा भेद' अशा प्रकारे देता येणार नाही.

अपोहाने बौद्धांना खरोखरीच द्विनिषेधाचा तार्किक नियम अभिप्रेत होता काय हे पाहणे सुद्धा आवश्यक आहे. कारण माझे आधीचे स्पष्टीकरण सहजपणे गोंधळात पाडू शकेल. हे मान्य करता येईल की, अर्थाविषयी सिद्धान्त मांडताना आणि विशेषतः बौद्धांसारखा असा सिद्धान्त मांडताना द्विनिषेधाचा तार्किक नियम सूचित केला जाऊ शकतो. पण याही गोष्टीची नोंद घ्यायला हवी की, बौद्धांच्या मते अर्थ तार्किक व आकारिक नव्हता. प्रथम, सद्वस्तू ही विशेषांनी बनलेली आहे आणि मग हे विशेष सामान्यलक्षणाचे विषय होतात असे बौद्धांनी मानले. म्हणजे, ज्ञानाचे विषय असलेले विशेष हे नेहमीच phenomenal व empirical असतात. अशा संकल्पनांचा अर्थ आकारिक पद्धतीने समजू शकत नाही. अपोह हा वस्तुतः विधी किंवा विधायक अर्थ सूचित करतो आणि केवळ अन्यापोह दर्शवीत नाही असे सांगताना रत्नकीर्ति याच मुद्द्यावर जोर देतो.[३१] अनुभवजन्य विधायक संकल्पनांच्या अर्थातून आपण अपरिहार्यपणे सिमॅंटिक कल्पनेप्रत अर्थाकडे सरकतो, कारण अशा कल्पना नैमित्तिक व मुक्त असतात आणि अशा कल्पनांचा अर्थ तर्कशास्त्रातील व्याघाताच्या नियमादिकांनी निर्धारित केला जाऊ शकत नाही. या संकल्पनांना open texture असते. आपण त्यांची नेमकी व्याख्या देऊ शकत नाही. अशा संकल्पनांच्या बाबतीत एका संकल्पनेची सीमा कोठे संपते व दुसरीची कोठे सुरू होते हे आपल्याला कळत नाही. विट्गेन्स्टाईनच्या भाषेत सांगायचे झाल्यास या संकल्पना शहरासारख्या असतात. ज्याप्रमाणे घरांच्या रांगा वाढणे वा कमी होणे, याचा शहर या संकल्पनेवर काही परिणाम होत नाही, त्याचप्रमाणे अर्थाच्या एक प्रकारच्या लवचिकपणामुळे अशा प्रकारच्या अनुभवजन्य संकल्पनांमध्ये काही फेरफार होत नाही. वस्तुतः लवचिकपणा हा अनुभवन्य संकल्पनांचा प्राण आहे. त्या साच्यासारख्या असतात, जेथे आपण हेतुपुरस्सर भेदाकडे दुर्लक्ष करून काही सारखेपणाचे गुण निर्माण करतो. जेव्हा

आपण टेबल, खुर्ची यांना फर्निचर म्हणतो, तेव्हा दोन टेबलांमध्ये किंवा टेबल व खुर्ची यात काय सारखेपणा असतो ? ते केवळ विशेष आहेत. कदाचित फक्त काही 'दिक्कालिक रूपबंध' हा त्यांच्यातील सारखेपणा असेल. परंतु त्यांना एका प्रकारात अंतर्भूत करण्यास एवढे पुरेसे आहे का ? कदाचित एकाच सूत्रात श्वा, युवा, मघवा यांना एकत्र आणण्यासारखेही हे असू शकेल. परंतु जरी पाणिनीच्या व्याकरणातील ही गोष्ट कधीकधी विनोद म्हणून सांगितली जात असली तरी सामान्य भाषेत आपण वापरीत असलेल्या संकल्पना आणि ज्या अनुभवाशी संबंधित आहेत त्या सर्वसाधारणपणे एका संकल्पनेवरून दुसऱ्या संकल्पनेवर उडी मारता येतील अशा आहेत. 'कठीण' हेच उदाहरण म्हणून घेऊ या. सामान्य भाषेत जरी आपण कठीण व मऊ हे शब्द वापरीत असलो आणि त्या शब्दांच्या व्याख्यांची आपल्याला चिंता नसली तरी जेव्हा आपण एखादी गोष्ट कठीण आहे असे म्हणतो तेव्हा आपल्याला नेमके काय म्हणावयाचे असते ते सांगणे अवघड आहे. कठीण असायला एखादी वस्तू किती 'कठीण' हवी ? तरतमभाव मान्य आहे ही वस्तुस्थितीच दाखविते की जर अ आणि ब या अशा दोन वस्तू असतील की ब ही अ पेक्षा कठीण आहे, तर अ कठीण आहे असे नाही का आपण म्हणू शकणार ? अ मऊ आहे असे आपल्याला म्हणायला हवे असते का ? पुन्हा कोणी असेही म्हणू शकेल की, 'अ' ब पेक्षा मऊ आहे परंतु अ इतकी कठीण नसलेल्या ड या तिसऱ्या वस्तूच्या तुलनेत अ ही मऊ असणार नाही. कठीण व मऊ यासारख्या संकल्पना open texture संकल्पना आहेत आणि असेही म्हणता यावे की सर्वच अनुभवजन्य संकल्पना या open texture संकल्पना असतात.

बौद्धांची अर्थाची समस्या ही अशा अनुभवजन्य संकल्पनांच्या अर्थाची संबंधित होती. मुक्त आणि लवचिक असलेल्या संकल्पनांचा अर्थ कसा निर्धारित करायचा हा त्यांच्या समोरचा प्रश्न होता. अपोहाचा अर्थसिद्धान्त हे या प्रश्नाला सुचविलेले उत्तर आहे. जेव्हा मी म्हणतो की अमुक एक गोष्ट गाय आहे तेव्हा मला गोत्व किंवा गाईची जाती अभिप्रेत असते का विशेष असलेली ही विशिष्ट गाय अभिप्रेत असते, का गाईचा आकार अभिप्रेत असतो ? मीमांसकांचे उत्तर आहे की, आपल्याला गोत्व जाती अभिप्रेत असते. नैयायिकांचे म्हणणे आहे की, आपल्याला या तीनही गोष्टी अभिप्रेत असतात. ते असे म्हणतात की, विशेष आपल्याला अभिप्रेत असतात कारण तिला गाय म्हणून संबोधणे ही केवळ नामकरणाची किंवा वर्णन करण्याची प्रक्रिया आहे आणि ज्याच्याशी आपला सन्निकर्ष होतो त्याच्या दृष्टीने गौण आहे. जाती किंवा आकार हा आपली मानसिक निर्मिती म्हणूनच अनुभवात येतो. ही गाय आहे हे तुम्हाला माहिती असणार नाही, पण ती 'ती' आहे हे तुम्हाला समजू शकेल. या विशेषाला 'क्ष' म्हणू या. मग, या 'क्ष' ची किंवा 'ती' ची जाती असते असे ज्ञान मला होते का ? या क्ष ना निर्धारित रूपबंध असतो का की ज्यायोगे निसर्गाने यातर स्वरूपात पुरविलेल्या अ, ब, क या जातींमध्ये आपण त्याला घालू शकतो की

त्या आपल्या मनोनिर्मित रचना असतात ? नृसिंहाची जाती मला कशी काय ज्ञात होते ? उदयन म्हणतो की हा संकराचा प्रकार आहे आणि जाती संकल्पनेच्या विरोधी आहे. बौद्ध म्हणतील की सर्वच अनुभवजन्य संकल्पना या नृसिंहाच्या संकल्पनेसारख्या असतात. कदाचित ती सांकर्याची उदाहरणे आहेत आणि म्हणून जगात जाती नसून फक्त व्यक्तीच आहेत. अनुभवजन्य संकल्पनांच्या क्षेत्रात आपणास तर्क बंद (logic-tight) जाती मिळत नाहीत. विशेष हळूहळू एका संकल्पनेकडून दुसऱ्या संकल्पनेकडे सरकत जातात. या व्यक्ती एकमेकींशी सारखेपणा व वेगळेपणा यांनी संबंधित असतात असे मानले जाते. जेव्हा आपणास एक विशिष्ट व्यक्ती भेटते तेव्हा वस्तुस्थिती अशी असते की, आपल्याला तो विशेष भेटलेला असतो. आपल्याला त्या विशेषाचे ज्ञान असते ही सुद्धा वस्तुस्थिती असते आणि अर्थ म्हणजे या ज्ञानाचे एक प्रकारचे चित्र–प्रतिमा असते. पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे, बौद्ध असे म्हणतात की, प्रत्यक्ष हे–सामान्यलक्षण किंवा विकल्पाच्या स्वरूपाचे असते. या सामान्यलक्षणात आपल्याला काहीतरी मिळते की जे एका बाजूला निश्चित व वेगळे असते तर दुसऱ्या बाजूला हळूहळू अनिश्चित व असमवेत होत जाणारे असते. बौद्धांना वाटले की त्यांच्या अपोहाच्या साधनाने त्यांना समवेत व असमवेत यात भेदाची रेषा काढता आली आणि असमवेताला नाकारून अंततः विचाराधीन विशेषाची मर्यादा निश्चित करता आली. समजा, आपल्याला वाघाचा अर्थ निश्चित करायचा आहे, त्या वेळी आपल्या डोळ्यांसमोर केवळ वाघ नावाचा एकच विषय नसतो तर वाघाच्या वर्गाला पूरक असणारे इतरही अनेक प्राणी असतात आणि या पूरक वर्गाच्या वर्जनातून आपल्याला वाघाचा अर्थ मिळू शकतो. जेव्हा आपण विशेषांबद्दल बोलतो तेव्हा प्रश्न उद्भवतो की विशेषांचे कशा प्रकारचे ज्ञान आपल्याला असते ? इतर विशेषांची व्यावृत्ती करून व प्राप्त विशेषाचे अभिधान करून विशेषाचे ज्ञान आपल्याला होते असे उत्तर अपोह सिद्धान्त देतो. त्यामुळे अपोह सिद्धान्त जातीचे सत्ताशास्त्रीय अस्तित्व नाकारतो आणि नैयायिकांनी सांगितलेले एकत्वही नाकारतो. अशा प्रकारे बौद्धांच्या प्रतीत्यसमुत्पाद व अनित्यत्व या सिद्धान्ताचा हा तार्किक विकास असून दुःखनाशासाठी त्यांची खूपच आवश्यकता आहे.

तळटीपा

१. Warren's Buddhism in Translation पृ. १५० उद्धृत Yamakani Sogen : Systems of Buddhistic Thought, पृ. ११

२. अशा प्रकारच्या घटनांच्या स्पष्टीकरणासाठी आपल्याला वस्तू, आत्मा, कारण आणि जाती अशा सारख्या संकल्पनांचा वापर करावा लागतो.

३. यः प्रतीत्यसमुत्पादं पश्यति स धर्मं पश्यति । चन्द्रकीर्ति, माध्यमिकावृत्ति, पृ. २

४. Outlines of Indian Philosophy, Hiriyanna, पृ. १४४.

५. समुत्पूर्वः पदिः प्रादुर्भावार्थः इति समुत्पादशब्दः प्रादुर्भाव वर्तते ।

६. प्रतीत्य शब्दोऽत्र ल्यबन्तः प्राप्तावपेक्षायां वर्तते ।
७. इतिर्गतिर्गमनं विनाशः, इत्यौ साधवः इत्याः ।
८. प्रतिवीप्सार्थः ।
९. तांस्तान् प्रत्ययान् प्रतीत्य समुत्पादः ।
१०. अस्मिन् सति इदं भवति, अस्य उत्पादात् इदमुत्पद्यते ।
११. तेन इदानीं प्राप्य सम्भवः प्रतीत्यसमुत्पाद इत्येवं व्युत्पादितेन प्रतीत्यसमुत्पाद-शब्देन निर्विशेषसम्बंधिपदार्थपरामर्शो विवर्जितः ।
१२. स्वभावेन अनुत्पन्नत्वात् ।
१३. उत्पादस्य च विवर्जितत्वात् ।
१४. तेच Ibid, पृ. १४७.
१५. वर्तमानव्यक्तिसंबंधिता हि जातेरस्तिता । अपोहसिद्धि Ratnakirti Nibandhavali Tibetan Sanskrit Works Series Vol. III. त एव तेषां सामान्यसमानाधारगोचरैः । ज्ञानाभिधानैर्मिथ्यार्यो व्यवहारः प्रतन्यते ॥ इ. प्र. वा. स्वा. अ. परिच्छेद पृ. ८१ अन्यत् सामान्यलक्षणाम् । न्यायबिन्दु, प्रथम परिच्छेद.
१६. शब्दज्ञानानुपातिवस्तुशून्यो विकल्पः । यो. सू.
१७. तेच, पृ. १४३
१८. तेच
१९. तुल्ये भेदे यथा जातिः प्रत्यासत्त्या प्रसर्पति । क्वचिन्नान्यत्र सैवास्तु शब्दज्ञान-निबन्धनम् । प्र. वा. १६१
२०. स्वभावानुमान व कार्यानुमान ही दोन प्रकारची अनुमाने असल्यामुळे अर्थातच दोन प्रकारची व्याप्ती असेल. दोन संकल्पना जेव्हा अर्थाच्या दृष्टीने एकमेकीत अंतर्भूत असतात किंवा त्यात तादात्म्य असते तेव्हा अशा संकल्पनांतील तार्किक संबंधाबाबत स्वभावानुमान असते. स्वभाव किंवा स्वत्व या कल्पनेच्या आधारे ही गोष्ट स्पष्ट केली आहे. दोन संकल्पनांतील किंवा गुणवर्णनातील तार्किक संबंधांबरोबरच असलेल्या कालिक संबंधाशी दुसऱ्याचा संबंध आहे. या संकल्पनांना एकत्र ठेवण्यासाठी न्यायाला समान अधिकरणाच्या जातीची गरज भासेल. त्यामुळे शिंशपात्व व वृक्षत्व यांना समान अधिकरण असू शकणार नाही आणि शिंशपा व वृक्ष यांना एकत्र ठेवण्यासाठी तिसरे द्रव्यरूप अधिकरण लागेल. अधिकरण पक्ष असेल आणि सर्व पक्ष व सपक्ष यांचा समूह ही व्याप्ती प्राप्त करून देणारी जाती असेल. बौद्ध मतात अधिकरण केवळ तर्कतः कल्पित असेल, म्हणजे, सामान्यलक्षणामुळे असेल. त्यामुळे शिंशपात्व व वृक्षत्व या गुणवर्णनातील तार्किक संबंध एवढाच फक्त त्याचा अर्थ असेल. अशा प्रकारे बौद्धांच्या अनुसार शिंशपात्व व वृक्षत्व अशासारख्या गुणवर्णनातील परस्पर संबंधाची काल्पनिक गणना (मोजदाद) म्हणजे व्याप्ती होय.

२१. याची अशीही मांडणी करता येऊ शकते की जेथे जेथे शिंशपात्व आहे तेथे वृक्षत्व आहे, परंतु नैयायिक असे म्हणतील की अशा प्रकारची मांडणी न्यायाचे सिद्धान्त मोडते. शिंशपात्व व वृक्षत्व यांना समान अधिकरण असू शकणार नाही, शिंशपा हे शिंशपत्वाचे तर वृक्ष हे वृक्षत्वाचे अधिकरण आहे.

२२. वस्तुतः ज्याचा अर्थ बौद्ध तर्कशास्त्रात शिंशपात्वाचा कल्पित समूह असा होईल.

२३. संख्या वा परिणाम शून्य असले तरी ही गोष्ट सत्य असेल.

२४. क्र. २० ची तळटीपही पाहा.

२५. शिंशपा व वृक्ष अस्तित्वात नसले तरीसुद्धा हे खरे असू शकते.

२६. जरी आपण सामान्यलक्षणाच्या मार्फत अशी याची कल्पना करू शकतो.

२७. Buddhist Logic, Vol. II

२८. A Modern Introduction to Indian Logic by S.S. Barlingay, p. 83.

२९. पुनरुद्धृत, तेच पृ. ९०

३०. न अस्माभिः अपोहशब्देन विधिरेव केवलो अभिप्रेतः। न अपि अन्यव्यावृत्तिमात्रम्। किन्तु अन्यापोहविशिष्टोविधिः शब्दानाम् अर्थः। (रत्नकीर्ति, अपोहसिद्धि)

३१. तदेवं विधिः एव शब्दार्थः। तेच पृ. ६०

७

भारतीय पशुवैद्यकशास्त्र

ग णे श उ मा कां त थि टे

संस्कृत विभाग, पुणे विद्यापीठ

भारतीय पशुवैद्यकशास्त्रावरील उपलब्ध होणारे ग्रंथ प्रायः मध्ययुगीन आहेत. त्यांचा सुटा सुटा प्रत्येकी काळ सांगणे कठीण असले तरी ह्या विषयावरील ग्रंथरचना सामान्यतः इसवी सनाच्या १० व्या, ११व्या शतकापासून पुढील काळात झालेली दिसते. पशुवैद्यकशास्त्रात प्रामुख्याने पुढील शाखांचा समावेश करता येईल—(१) हत्तीविषयक वैद्यकशास्त्र. (२) घोड्यासंबंधीचे वैद्यकशास्त्र. (:) गाई–बैल–शेळ्यां-संबंधीचे वैद्यकशास्त्र. (४) पक्ष्यांविषयीचे वैद्यकशास्त्र. येथे पक्ष्यांविषयींचे वैद्यक-शास्त्र केवळ विवेचनाच्या सोयीसाठी उल्लेखिले आहे. एरव्ही आपण पशू आणि पक्षी असा भेद करतो, पण येथे पशू हा शब्द मानवेतर प्राणी अशा व्यापक अर्थाने घ्यावयाचा आहे.

अर्थातच पशुवैद्यकशास्त्रीय ग्रंथ ज्या काळापासून उपलब्ध आहेत त्याच्याही पूर्वी कित्येक शतके हा विषय अस्तित्वात असणे शक्य आहे आणि तो होता हे सूचित करणारे पुरावेही मिळतात. शिवाय वैदिक ग्रंथांमधून आपणास जी काही पशुवैद्यक-शास्त्रीय संकीर्ण माहिती उपलब्ध होते, त्यावरूनही ह्या विषयाची कल्पना भारतीयांना खूप पूर्वीपासून असली पाहिजे असे अनुमान काढता येते. वैदिक साहित्यात कर्म-कांडाच्या संदर्भात पशुयागाची माहिती आली आहे. वैदिक पशुयागामध्ये मारले जाणारे मुख्य पशू दोन : एक बोकड आणि दुसरा गाय किंवा बैल. घोडा हा प्राणी अश्वमेध यज्ञात मारला जाई. पण हा यज्ञ वारंवार होणाऱ्या यज्ञांपैकी नव्हता. अग्नि-ष्टोमासारख्या एका मुख्य सोमयज्ञात बोकड आणि गाय ह्या प्राण्यांचा याग करण्याची आवश्यकता असे. त्या वेळी हे पशू मारले जाऊन त्यांचे देह कापण्याची व्यवस्था होई. त्यातून ह्या प्राण्यांच्या शारीरिक रचनेची माहिती होणे शक्य होई. त्याचप्रमाणे त्या प्राण्यांचे अवयव शिजवून त्यातील काही भागाची यज्ञात आहुती दिली जाई आणि उरलेला भाग ऋत्विज आणि यजमान भक्षण करीत. कोणता अवयव कोणत्या ऋत्विजाला द्यावा, ते सांगताना ऐतरेय ब्राह्मणात (७.१) पुढीलप्रमाणे अवयवांची यादी आली आहे. जीभ आणि हनुवटी प्ररुचोष्याला, छाती उद्गात्याला, गळ्या-जवळील भाग प्रतिहर्त्याला, उजवी श्रेणी होत्याला, डावी ब्रह्माला, उजवी पोटरी मैत्रावरुणाला, डावी ब्राह्मणाच्छंसीला, उजव्या बाजूचा खांदा आणि उजव्या बरगडीचा

भाग अध्वर्यूला, डाव्या बरगडीचा भाग उपगातृंना, डावा खांदा प्रतिप्रस्थात्याला, उजवा बाहू नेष्ट्याला, डावा बाहू पोतृ ह्या ऋत्विजाला, उजवी मांडी अच्छावाकाला, डावी अग्नीध्राला इत्यादी.

अग्निष्टोम यज्ञाच्या शेवटी एक वांझ (वशा) गाईचा याग करावयाचा असतो. त्यात चुकून ती गाय गर्भवती निघाली तर प्रायश्चित्त करावे लागे. ह्या विषयाची माहिती शतपथब्राह्मण ३.५ २.१ व पुढे आली आहे. ह्यावरून एखादी गाय निश्चित गर्भवती आहे की नाही ते आधी कळण्याचे शास्त्र त्या काळात माहीत नव्हते असे दिसते.

ब्राह्मणग्रंथात अश्वमेधासाठी वापरावयाच्या घोड्याला होणाऱ्या रोगांचा उल्लेख आला आहे. ह्या यज्ञात घोड्याला ठार करावयाचे असते त्याला एक वर्ष आधी मोकळे सोडले जाते. ह्या काळात त्या घोड्याची फार काळजी घेतली जाते. त्याला जर काही व्याधी निर्माण झाल्या तर त्यावर काही कर्मकांडात्मक उपचार केले जातात. काही देवतांना त्या वेळी आहुती दिल्या जातात. हे कर्मकांड यातुधर्मात्मक स्वरूपाचे आहे. त्या कर्मकांडानेच घोडा बरा होईल अशी श्रद्धा असे. उदाहरणार्थ, त्या घोड्याला 'उपतपत्' ह्या नावाचा ज्वरविशेषात्मक रोग झाला तर अग्नीला पुरोडाश, सोमाला चरू, सवित्याला पुरोडाश ह्या प्रकारच्या आहुती द्याव्यात. ह्या संदर्भात तैत्तिरीय ब्राह्मण म्हणते–अग्नी म्हणजेच सर्व देवता. त्यामुळे अग्नीला आहुती देऊन अध्वर्यू घोड्याला सर्व देवतांच्या साहाय्याने बरे करतो. सोम हा औषधींचा राजा आहे. त्यामुळे तो सर्व औषधींच्या साहाय्यानेच जणू त्याला बरा करतो. सवितृदेवतेकडूनही ती प्रेरणा मिळवून अश्वाला बरा करतो. (३.९.१७.१.२) अशा प्रकारे ब्राह्मणग्रंथांतील उपचारपद्धती यातुधर्मात्मक आहेत. अश्वाला जर त्वचारोग झाला तर पूषन्‌देवतेला चरू, रुद्रदेवतेला चरू, आणि वैश्वानरला उद्देशून पुरोडाश ह्यांच्या आहुती द्यावयाच्या असतात. (तैत्तरीय ब्राह्मण ३.९.१७.२–३) अश्वाला नेत्ररोग झाल्यास सूर्याला उद्देशून आहुती द्यावयाची असते. सूर्य आणि नेत्र ह्यांचा गूढ संबंध असल्याने ह्या आहुतीलाही यातुधर्मात्मक अर्थ आहे. (शतपथब्राह्मण १३.३.८.४).

गृहस्थाने प्रतिवर्षी करावयाच्या यज्ञांमध्ये चातुर्मास्ययज्ञांचा समावेश आहे. हे यज्ञ ऋतुसंधीच्या वेळी करावयाचे असतात. कारण ह्याच वेळी रोग होत असतात. ह्या यज्ञाचा उद्देश मानवांना तसेच पशूंनाही आरोग्यप्राप्ती व्हावी हा असतो. ह्या यज्ञात भेषजं गवेऽश्वाय पुरुषाय भेषजम् अथो अस्मभ्यं भेषजं सुभेषजं यथासति सुभं मेषाय मेष्यै। असा मंत्र (तैत्तिरीयसंहिता १·८·६·१–२) वापरण्यात येतो. ह्या मंत्रात गाय-बैल, घोडे, मानव, मेष, मेषी ह्या सगळ्यांच्याच आरोग्यासंबंधी प्रार्थना आहे.

वेदकाळ आणि पशुवैद्यकविषयक ग्रंथांचा काळ ह्यांच्यात खूप अंतर असले तरी मधल्या काळातही पशुपालन चालूच होते त्याअर्थी पशुवैद्यकशास्त्रही असणार असे अनुमान काढता येईल. शिवाय अन्य पुराव्यांवरून हे अनुमान दृढ होते. मॅगॅस्थेनिसने भारतीय पशुवैद्यकशास्त्रातील ज्ञानाचा उल्लेख केला आहे. त्यात हत्तीच्या डोळयांचा

दाह होत असताना दुधाचा वापर करावा; हत्तीच्या इतर काही व्याधींमध्ये काळे मद्य, गरम पाणी, डुकराचे मांस ह्यांचा वापर करावा; हत्तींना जखम झाली असता लोण्याचा वापर करावा, ह्यासारख्या मुद्द्यांचा समावेश आहे. इसवी सन पूर्व तिसऱ्या शतकातील अशोकाच्या एका शिलालेखात पशुवैद्यकशास्त्राचे उल्लेख आढळतात. आपल्या राज्यात सर्वत्र पशुचिकित्सेची व्यवस्था आपण केली असल्याचे अशोक सांगतो. इसवी सनाच्या चौथ्या शतकातील सिलोनी राजा बुद्धदास ह्याने केवळ सैन्यासाठीच नव्हे तर हत्ती आणि घोडे ह्यांच्यासाठीही वैद्य नेमले होते असे महावंसामध्ये (३७-९७) म्हटले आहे. पंचतंत्रात एक श्लोक शालिहोत्राचे वचन म्हणून उल्लेखला गेला आहे. कमीनां मेदसा दोषो वह्निदाहसमुद्भवः। अश्वानां नाशमभ्येति तमः सूर्योदये यथा ।। म्हणजे माकडाच्या चरबीने घोड्याची भाजलेली जागा बरी होऊ शकते. भारतीय पशुवैद्यकविषयक लेखनाचा अरेबिक् भाषेतही अनुवाद झाला होता. हस्त्यायुर्वेदविषयक आणि अश्वायुर्वेदविषयक उल्लेख अल्बेरुणीने केले आहेत. ह्यावरून ह्या शास्त्राची प्राचीनता कळून येईल (ह्या परिच्छेदातील माहितीसाठी J. Jolly, Medicin, Strassburg, 1901, p. 14 पाहा).

राजाच्या गाडीला जोडण्याचा पशू ह्या स्वरूपात शिवतत्त्वरत्नाकरात बैलाचा उल्लेख आला असून त्या निमित्ताने पुढे बैल व गाय ह्या प्राण्यांसंबंधी माहिती आली आहे (७·१३ · १९८ व पुढे). गाडीला जोडावयाचे बैल शक्तिमान असावेत (१९८) आणि त्यांच्या अंगावरचे भोवरे उजव्या बाजूला उजवीकडे वळणारे आणि डाव्या बाजूला डावीकडे वळणारे असावेत म्हणजे ते शुभ बैल (२०७-२०८). तसेच यांच्या शरीरावर ध्वज, पताका, अशी चिन्हे शुभ असतात (२०८). गाईंमध्ये रूक्ष डोळ्यांच्या गाई अशुभ (२२७). दीन, जमीन पायांनी तुडवणाऱ्या, डोळ्यात अश्रू आलेल्या, ओरडणाऱ्या गाई राजाचे अशुभ सुचवतात (२३७). गाई बैलांना सर्पदंश झाल्यास तण्डुलीयकाची मुळे, तसेच बिल्व, कपित्थ ह्यांची मुळे गाईच्या तुपाबरोबर उगाळून पिण्यास द्यावीत (२४१). चंदन, अगरू, कुष्ठ, लोध्र, भार्ङ्गि, फणीज्यक, ह्यांचा लेप दंश झालेल्या जागी लावावा. त्यामुळे विघ्न नष्ट होते (२४३).

गाई-बैलांच्या शिंगांना शाल्मली तरूचा डिंक आणि दर्भ बांधले असता त्यांचे वार्धक्य दूर होते (२४६). मध, जिरे, आणि ताक ह्यांचा लेप गाईच्या स्तनांना दिल्यास त्या लवकर दूध देतात (२४७). दगडी वासरू करून त्याला मध लावावा म्हणजे जिचे वासरू मेलेले आहे अशी गाय त्या वासराला चाटून लगेच दूध देते (२४८). गाईंना अतिसार झाला असता तीन दिवस त्यांना पाणी देऊ नये आणि शाकवृक्षाच्या कोळशाचे चूर्ण तुपासह द्यावे म्हणजे अतिसार दूर होतो (२५०). जखमेत किडे झाल्यास वरुण वनस्पतीचे फळ हाताने दाबून त्याचा रस व्रणावर लावावा म्हणजे किडे नष्ट होतात (२५१). गाईचा मुखरोग प्रियङ्गुवृक्षाच्या पानांच्या लेपाने बरा होतो. गाई बैल-महिषी ह्यांना ज्वर झाला असता लाख, कुष्ठ, नख, मांसी, गोमय, तगर आणि तूप ह्यांचा धूप गोठ्यात द्यावा म्हणजे हे प्राणी

वरे होतात (२५२–५३).

अश्वविषयक आयुर्वेदाची माहिती देणाऱ्या ग्रंथांमध्ये जयदत्ताचा अश्ववैद्यक हा ग्रंथ महत्त्वाचा आहे. त्यात अश्वशरीरशास्त्राचे ज्ञान किती महत्त्वाचे आहे हे सांगताना असे म्हटले आहे की, अश्वशरीराची ज्याला माहिती नाही त्याला रोगलक्षणही कळणार नाही आणि रोगचिकित्साही करता येणार नाही (प्रदेशान् वाजिदेहस्थान् यो न वेत्ति विभागतः । न स जानाति मूढात्मा लक्षणं न चिकित्सितम् ॥ २·१) ह्यानंतर अश्वशरीराची सविस्तर माहिती दिली गेली आहे. तिसऱ्या अध्यायात अश्वाच्या शरीरावरील विविध चिन्हे आणि त्यांची शुभाशुभता, अश्वांच्या गती, त्यांच्या खिंकाळण्याचे आवाज, अश्वांच्या सावलीवरून सूचित होणारे भविष्य, त्यांचा गंध ह्यांसारखे विषय आले आहेत. त्याचप्रमाणे घोड्यांच्या शरीरावरील भोवरे, त्यांचा रंग, ठिपके इत्यादींवरून सूचित होणारी शुभाशुभ फले दिली आहेत. उदाहरणार्थ, पिंगट रंगाचे घोडे राजाला हितकारक असून ते जय, आरोग्य, धन देणारे ठरतात. त्याचप्रमाणे तोंड लालसर असणारा, पांढरा असून दात काळे असणारा, कबुतराच्या रंगाचा, इत्यादी प्रकारचे घोडे हे शुभ मानले आहेत (३·११८–११९). ह्याउलट वशिंड असणारा, वाघासारखा दिसणारा, तीन कान असणारा, दोन खूर असणारा, स्तन असणारा, जुळा, बुटका, पोक आलेला, वानरासारखे किंवा मांजरासारखे डोळे असणारा, किंवा ज्याच्या पाठीवर बसलेला त्याचा मालक युद्धात मेला होता असे घोडे हे अशुभ मानले आहेत. ज्याला आपली प्रगती व्हावी असे वाटत असेल त्याने असे घोडे घेऊ नयेत (३.१३५–१३८)

आयुर्वेदीय ग्रंथांमध्ये ऋतुचर्या हा विषय आरोग्यरक्षणाच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचा मानला आहे. मानवांप्रमाणेच पशूंनाही ऋतुचर्या आवश्यक असते. तेराव्या अध्यायात अश्वांची ऋतुचर्या सांगितली आहे. पावसाळ्यात घोड्यांना पाणी पिण्यास देऊ नये (२४). पिप्पली, शृंगबेर, लवण, चित्रक आणि सुरा ह्यांचे पान द्यावे (२५–२६). शरदृतूत अश्वांना फार श्रम करावयास लावू नयेत (२६). घृत, गुग्गुळ, आणि लिंबाची पाने ही मिसळून त्यांचा धूप द्यावा (३६). त्याचप्रमाणे नीरांजनविधीही करावा (३९). मग वाद्यवादनासह घोडे गावाबाहेर न्यावेत. त्यात प्रथम पूर्व दिशेला न्यावेत; नंतर घोडे घरी आणल्यावर वैद्याने त्यांच्या कानात पुढील मंत्र जपावा. "पूर्वे देवमयीं त्वं हि जातिं स्मर हयोत्तम । सर्वे जनास्त्वया रक्ष्या रणे भर्तुश्च वाहक ॥" (४५) तिक्तघृत देऊन त्याचे शिरावेधन करावे (४८). प्रत्येक ऋतूत वेगळे वेगळे खाद्यपदार्थ घोड्याला देणे हितकर असते. हेमंतात माष खाण्यास द्यावेत (५९). शिशिरऋतून यव द्यावेत (७१). वर्षाकाळात शुण्ठी, सैंधव हे पदार्थ द्यावेत (७६). तसेच वाळलेले गवत खाण्यास द्यावे (७६). ग्रीष्म ऋतूत यव, भात आणि दही द्यावे. दूर्वा हे गवत सर्व ऋतूंत हितकर असते (८६). त्याचप्रमाणे घोड्यांना कण्डूयन नेहमी हितकर असते (९१–९२).

घोड्यांच्या आरोग्यरक्षणासाठी काही प्रयोग अश्ववैद्यकात सांगितले आहेत.

उदाहरणार्थ दाहकर्म. हे कर्म घोड्याचा वायुप्रकोप झाला असता लोखंडी सळया आणि मेरू ह्यांच्या साहाय्याने करावयाचे असते (१४.७–१९). दुसरे एक कर्म म्हणजे शिरावेध. ह्यांचे वर्णन पंधराव्या अध्यायात आले आहे. घोड्याच्या बाबतीत वमन किंवा विरेचन ही कर्मे करू नयेत. ह्याउलट शिरावेध करून रक्तस्रावण करणे उत्तम असते असे अश्ववैद्यकात म्हटले आहे (१५.३७). अश्ववैद्यकाचा १७ वा अध्याय नस्य अध्याय ह्या नावाचा आहे. वातदोष घोड्याला झाला तर स्निग्ध, कफदोषात उष्ण आणि पित्तदोषात स्निग्धशीतल असे नस्य द्रव्य द्यावे (१७.६).

अठराव्या अध्यायात स्वेदकर्माचे वर्णन आहे. कफ किंवा वात ह्या प्रकारच्या दोषात स्वेदकर्म करावे. त्यात माष, गोधूम, तिल, यव, गोमय इत्यादी पदार्थ पेटवून त्याच्या-योगे स्वेदकर्म करावे (१८.३). मात्र चित्तरोगग्रस्त, श्रांत, क्षुधार्त, पिपासित अशा अश्वाला तसेच गर्भिणी अश्वेला स्वेदकर्म करू नये (१८.८).

१९ व्या अध्यायात स्नेहकर्म सांगितले आहे. त्यात शरत्कालात तूप, आणि हेमन्तशिशिरकालात तेल ह्यांचा वापर करण्यास सांगितले आहे (२). तीन किंव पाच, किंवा सात, किंवा दहा किंवा बारा दिवस दररोज स्नेहपान करवावयाचे असते. मग भूक लागल्यावर यवस, दूर्वा, सुखोष्ण पाणी घोड्यास द्यावे (७).

पटोल, चासक, निंबक, गुडुची, कण्टकारिका ह्यांचा काढा, त्रिफलाचूर्ण ह्यांसह अश्वाला घृत द्यावे. त्यामुळे त्याचे कफ, वात, पित्त ह्या प्रकारचे सर्व रोग बरे होतात (२१.५–८). अश्वाच्या पोटात जंत झाल्यास महानिंब किंवा पलाश ह्यांच्या बीजांचा पिंड त्याला द्यावा (२५.४).

अश्वाच्या विशिष्ट प्रकारच्या रोगांची आणि त्यावरील चिकित्सेची माहितीही अश्ववैद्यकग्रंथात आली आहे. त्यात मुखरोग (अध्याय २९), अक्षिरोग (अध्याय ३०), शिरोरोग (अध्याय ३१), कर्णरोग (अध्याय ३३), ह्यांसारख्या विषयांचा समावेश आहे. अश्वांच्या शल्यकर्माचेही विधान आले आहे (अध्याय ५३). तसेच विषचिकित्सा हाही विषय आला आहे (अध्याय ६१).

एकूणच प्राचीन भारतीय वैद्यकशास्त्रात महत्त्वाची असलेली ग्रहकल्पना अश्व-वैद्यकातसुद्धा भेटते. ५७ व्या अध्यायात ह्या विषयाची चर्चा आहे. ग्रहांच्या यादीमध्ये लोहिताक्ष, विरूपाक्ष, हरि, बलि, काशी, संकाशी, सुसंस्थित, कौबेर, वैशाख इत्यादी ग्रहांची यादी दिली आहे. ह्या ग्रहांनी अश्वाला ग्रहण केले असता करावयाचे महाशांती ह्या स्वरूपाचे कर्मकांडही सांगितले आहे (५७.३३). त्यामध्ये देवपूजा, ब्राह्मणांस दान (५७.३५), मत्स्यमांसादींचा बळी अश्वशाळेजवळ देणे (५७.३७) ह्यांसारख्या मुद्द्यांचा समावेश आहे.

अश्ववैद्यकाप्रमाणेच अश्वचिकित्सित हा ग्रंथ अश्वविषयक आयुर्वेदावरील ग्रंथ असून तो नकुलाने रचला आहे असे मानले जाते. त्यात अश्वांच्या जाती, वर्ण, आवर्त, दात, अवयवप्रमाण, वेग, ऋतुचर्या, नस्य, घृत, अश्वांसाठी काढे, अश्व-शालाविधी ह्यांसारखे विषय आले आहेत.

शिवतत्त्वरत्नाकरात अश्वांच्या उत्पत्तीसंबंधी पौराणिक कथा दिली आहे. त्यानुसार अमृतमंथनातून उच्चैःश्रवस हा घोडा बाहेर पडला. तो पहिला घोडा किंवा दुसऱ्या एका कथेनुसार अग्नीच्या अश्रूंपासून अश्वांची उत्पत्ती झाली (७·१२·२–४). आणखी एका कथेत असे म्हटले आहे की, पूर्वी अश्वांना पंख होते आणि ते आकाशात उडू शकत असत. इंद्राने शालिहोत्र मुनीला त्यांचे पंख कापून त्यांना वाहनयोग्य बनवण्यास सांगितले. त्या मुनीने त्यांचे पंख कापून तुमचे पायच पंखांप्रमाणे वेगवान होतील असा आशीर्वाद दिला (७·१२·१५–२०).

अश्वांचे ब्राह्मण, क्षत्रिय, इत्यादी वर्णांमध्ये विभाजन केले गेले आहे. अशा प्रकारे वर्गीकरण हे यातुमूलक असून त्यात अनुकरणप्रियता आहे. संयमी, शीलवान, पांढऱ्या रंगाचे घोडे, तूप, खीर, सुगंध ह्यांची आवड असलेले घोडे ब्राह्मण असतात. तेजस्वी, रथाला जुंपण्यास उत्सुक, मोठ्या शरीराचे, काळे पांढरे घोडे हे क्षत्रिय. भारवाहक, तांबूस रंगाचे, वारा, ऊन सहन करणारे घोडे हे वैश्य आणि अशुद्धाचरण करणारे, उष्टे पदार्थ खाणारे, धन्याला लाथा मारणारे घोडे शूद्र समजावेत (७·१२·२१–२३).

हत्तीविषयीच्या ग्रंथांमध्ये हस्त्यायुर्वेद, मातंगलीला, गजग्रहणप्रकार ह्यांसारखे ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत. गजग्रहणप्रकार ह्या ग्रंथाचा कर्ता नारायण दीक्षित हा असून ह्या ग्रंथाच्या काळाविषयी निश्चित माहिती उपलब्ध नाही. (ई. आर. श्रीकृष्ण शर्मा संपादित तिरुपती, १९६८). ह्या ग्रंथात हत्ती कसे पकडावेत ह्यासंबंधीची माहिती आणि विविध प्रकार दिले आहेत. (१) वृत्तिबंध : हत्ती जेथे विश्रांती घेतात अशा जागी झाडावरून खांब आणि दोर ह्यांच्या साहाय्याने एक प्रकारचे कुंपण घालून ह्या प्रकारात हत्ती पकडले जातात. (३०·५३). (२) रज्जुबंध : एखादी जागा मऊ चिखलाने युक्त अशी बनवली जाते. त्यावर हत्तींना आवडणारे गवत टाकले जाते. ह्या जागेभोवती विटांनी किंवा दगडांनी खांब उभारले जातात. हत्ती ह्या जागी आले म्हणजे हत्ती पकडणारे लोक रज्जूंनी किंवा साखळ्यांनी हत्तींना पाश लावून खांबाला बांधतात (१०८–१३०). (३) वारिबन्ध : ह्या प्रकारात पाण्याच्या खंदकाचा वापर केला जातो. एक खंदक खणून त्यात पाणी सोडले जाते. भोवती भिंत बांधली जाते. आतल्या जागेत प्रवेश करावयास एकच मार्ग असतो. आतल्या प्रदेशात तसेच प्रवेशद्वारापाशी ऊस, केळी ह्यांसारख्या हत्तींना प्रिय अशा वनस्पती ठेवल्या जातात. प्रवेशद्वारापाशी वीस ते पन्नास हत्ती बांधून ठेवले जातात. त्यामुळे बाहेरच्या हत्तींना विश्वास वाटून ते आत येतात आणि ते आत आले की ते प्रवेशद्वार मोठ्या ओंडक्याच्या साहाय्याने बंद केले जाते. शस्त्रधारी माणसे बाहेर उभी राहतात (१३१-१७३). (४) करिणीबन्ध : ह्या पद्धतीत शिकवलेल्या हत्तिणींकडून हत्तींना आकृष्ट करून हत्ती पकडणारे लोक त्यांना दोरांनी वृक्षांना बांधून टाकतात. (१७४–२०३) (५) लघुगतिबंध : खड्डा खणून त्यात मऊ माती किंवा वाळूचा थर दिला जातो. वरती हलके बांबू ठेवले जातात. त्यावर ऊस वगैरे खाद्यपदार्थ

ठेवले जातात. हत्ती ते खाण्यासाठी येऊन खड्ड्यात पडतो. ह्या पद्धतीत हत्तीचे पाय वगैरे मोडण्याची भीती असते पण हत्ती पकडण्याची ही सर्वांत सोपी पद्धत आहे. (२०४–२६४). (६) पाञ्चालिकाबन्ध : छोटी हत्तींची पिल्ले पकडण्यासाठी ह्या पद्धतीचा उपयोग होतो. एखाद्या अरण्यातील मोकळ्या जागेत शिकवलेले हत्ती ठेवले जातात. त्यांच्या जवळ लहान हत्तींचे पुतळे ठेवले जातात. हिरव्या वनस्पतीही ठेवल्या जातात. हत्ती, छोट्या हत्तींचे पुतळे वगैरे गोष्टी पाहून छोटे हत्ती फसतात आणि त्या बाजूला येतात. मग हत्ती पकडणारे तज्ज्ञ त्यांना पकडतात. ह्या पद्धतीत हत्तींना इजा न होता हत्ती पकडणे शक्य असते (३३२–३७१).

हत्ती पकडल्यानंतर त्यांना पाळताना त्यांची सर्वसामान्य काळजी कोणती घ्यावयाची तेही गजग्रहणप्रकार ह्या ग्रंथात सांगितले आहे. हत्तींची भूक मोठी असते. त्यांना दिवसातून तीनदा खाण्यास द्यावे लागते. उन्हाळ्यात त्यांना दररोज स्नान घालणे आवश्यक असते. त्यानंतर त्यांना भात, हिरवे हरबरे, तूप, गूळ, खोबरे, कोवळी बांबूची पाने, पिंपळाची पाने, कवठे, उंबरे हे पदार्थ खाण्यास द्यावेत. दिवसभराच्या श्रमानंतर त्यांना कणीक, हिरवे गवत, तूप, गूळ हे पदार्थ द्यावेत. हत्तींच्या डोक्याला सकाळी जवसाचे तेल लावावे. तज्ज्ञ आणि अनुभवी अशा वैद्यांनी हत्तींची वारंवार परीक्षा घ्यावी. हत्तींची देखभाल करण्यासाठी नेमलेल्या नोकरांनी सतत हत्तींकडे लक्ष देत राहिले पाहिजे. हळुवारपणे थोपटणे, मऊ गोड शब्द उच्चारणे ह्यामुळे हत्तींना हळूहळू माणसाळवता येते आणि आज्ञाधारक बनवता येते (६८१–७०२).

हस्त्यायुर्वेद हा ग्रंथ अतिशय विस्तृत असला तरी त्यात मुद्देसूद, शिस्तबद्ध मांडणी नसल्याने त्याचे स्वरूप संकलनात्मक, संकीर्ण वाटते. त्यात सुरुवातीस एक महत्त्वाचा मुद्दा मांडला गेला आहे. हत्ती जेव्हा वनात असतात तेव्हा ते आरोग्यसंपन्न असतात. कारण त्यांच्या वनातील जीवनात सात्म्य असते. त्यामुळे त्यांना रोग होत नाहीत. पण तेथून ते गावात आले की त्यांना रोग निर्माण होण्याची शक्यता असते, कारण त्यांचे सात्म्य टिकून राहीलच असे नाही (१·३·८–९; १८–२०). ह्यातून हत्तींचे स्वतःवर निसर्गोपचार चालू असतात, त्यामुळे त्यांना रोग होत नाहीत, आणि गावातील अनैसर्गिक जीवनामुळे त्यांना रोग होण्याची शक्यता असते आणि ते बरे करण्याची आवश्यकता निर्माण होते आणि त्यासाठी हस्त्यायुर्वेदासारखा ग्रंथ आवश्यक ठरतो ह्यांसारखे मुद्दे सूचित झाले आहेत.

हत्तींच्या शस्त्रकर्मांचा हस्त्यायुर्वेदात उल्लेख असून ही छेद्य, भेद्य, वेध्य, विस्राव्य आणि लेख्य ह्यांसारखे शल्यकर्मांचे विविध प्रकार तेथे उल्लेखिले आहेत आणि वैद्याने ते करणे आवश्यक असते असे म्हटले गेले आहे (२.९.३१). हत्तींच्या शरीरशास्त्राचे वर्णन शल्यस्थान ह्या प्रकरणात केले आहे (३·२९). शल्यकर्मासाठी आवश्यक अशी शस्त्रांची यादीही दिली आहे (३·३०).

हत्तींच्या आरोग्यरक्षणासाठी त्यांचीही ऋतुचर्या वर्णिली आहे. (४·१५·१८ व

पुढे). हेमंत ऋतूत हत्तींना उन्हात ठेवावे असे सांगितले आहे. तसेच त्यांना त्या ऋतूत विहिरीतील पाणी पाजावे (२७). शिशिर ऋतूत हस्तिशालेत शेकोटी पेटवावी. हत्तींना कांबळी पांघरावीत (३९). वसंत ऋतूत हत्तींना वनप्रदेशात हिंडवावे (५७). ग्रीष्म ऋतूत दुपारी त्यांच्यावर पाण्याचा अभिषेक करावा (६७). पाणी पाजावे (७४). फार श्रम करू देऊ नयेत (७८). पावसाळ्यात आम्ल, स्निग्ध, लवण असे भोजन द्यावे. डास दूर व्हावे म्हणून धूर करावा (९०). शरदृऋतूमध्ये पित्तदोष कमी करणारा आहार द्यावा (९८). चांदण्यात फिरवावे (१०७).

हत्तींच्या रोगांमध्ये पाकलरोग हा मुख्य आहे (१·९). हा रोग झाला असता पुढील लक्षणे दिसतात--नीलिमा, निद्रा, निरुत्साह, डोळे मिटणे, सोंडेतून कफ बाहेर येणे, मुखातून लाला स्रवणे, गात्रांना दुर्गंध येणे, इत्यादी. ह्या रोगावर सांगितलेल्य उपचारांमध्ये एक उपाय रक्षोघ्नकर्म, बलि, प्रायश्चित्त करावे असा आहे. हा धातुधर्मात्मक उपाय आहे. ह्याउलट काही औषधयोजना ह्या स्वरूपाचाही एक उपचार दिला आहे. त्यात मासे तैलोदकात शिजवून बलाक, मोर, रोहित ह्यांचे मांस, मीठ, कालकंद, विदारी, पिप्पली, मरीचकल्क ह्यांचा रस्सा करून तो हत्तीला पिण्यासाठी द्यावा. पांडुरोगासंबंधी असे म्हटले आहे की, अतिशय अम्ल, लवण, असा आहार आणि अध्वगमन ह्यांमुळे पित्त प्रकुपित होते. पित्ताला वायू सर्वत्र हलवतो. मग हत्ती कृश, पाण्डु, अलस, अनुद्वेषी होतो. त्यावर हरिद्रा, बृहती, मरीच, पिप्पल, विडङ्ग ह्यांचा वापर करण्यास सांगितले आहे. पूती, करंज, प्रियङ्गू, सप्तपर्ण, मुस्ता, इत्यादी वनस्पतींची चूर्णे करून ती गोमूत्राबरोबर पाजावीत. पिप्पली, त्रिफला, इत्यादींसह तयार केलेले मुद्गयूष तुपाबरोबर पाजावे (१.११).

हत्तीला विषबाधेचे फार भय असते (२.६.२). हस्तिशालेजवळ अज्ञात व्यक्तीला येऊ देऊ नये. तसेच बाल, वृद्ध, भिक्षुक, पाखंड, उन्मत्त, बधिर, रोगी ह्यांना येऊ देऊ नये (४–५). शत्रूचे हेर विषप्रयोग करण्याची शक्यता असते (६). विषशङ्का आल्यास अन्न प्रथम मांजर, कुत्रा, कावळा ह्यांना देऊन त्यांच्यावर काही परिणाम होतो का ते पाहावे (१४). विषशमनासाठी वैद्य पुरोहिताने ब्राह्मणांकडून स्वस्तिवाचन करवून घेऊन हातात दर्भ घेऊन हत्तीच्या उजव्या बाजूला उभे राहून पुढील मंत्र म्हणावा (२.८.२५–२९)–वासुकिस्तक्षकश्चैव विषमुग्रं हरन्तु ते। अनन्तश्चेव भगवान विषं हरन्तु ते स्वाहा॥ जले रुद्रो जले ब्रह्मा जले ब्रह्म सनातनम्। जले वायुश्च सोमश्च निर्विषो भव कुञ्जर स्वाहा॥ नकुल, वराह, ह्यांसारखे जे विषारी प्राणी खाणारे प्राणी आहेत, त्यांची मांसे एकत्र करून त्यातून हत्तीला औषधे द्यावीत. तसेच पिप्पली, मरीच, मध, तूप हे पदार्थ द्यावेत (३२).

शोथ (सूज) ह्या व्याधीचे विवेचन करताना असे म्हटले आहे की अयोग्य ठिकाणी झोपणे, कटू, कषाय आणि रूक्ष असे भोजन ह्यांमुळे पवन प्रकुपित होऊन तो हत्तीच्या शरीरात सर्वत्र संचार करू लागतो. त्यामुळे शोथ हा व्याधी निर्माण होतो. ह्या व्याधीची लक्षणे पुढीलप्रमाणे असतात. हत्ती जांभया देतो. त्याला भोजनद्वेष निर्माण होतो.

त्याचे अवयव स्थिर होतात इत्यादी. ह्या व्याधीवर उपचार करताना हत्तीला तेल पाजावे. तेल लावून स्नान घालावे. तिळाची पूड, मीठ, तांदूळ ह्यांचे मिश्रण ताक किंवा दही ह्यांच्या योगे आंबवून रात्रभर शिळे करावे आणि त्याचा हत्तीच्या शरीराला लेप द्यावा (महारोगस्थान अध्याय १७) हत्तीचे डोळे लाल होणे ह्या व्याधीची कारणे सांगताना असे म्हटले आहे की, उष्ण, आंबट, खारट, जड असे अन्न खाण्याने आणि व्यायाम नसण्याने हत्तीचे रक्त दूषित होते आणि त्यामुळे हत्तीचे डोळे लाल होतात. ह्यावर उपाय म्हणजे मध आणि तूप ह्यांचे अंजन डोळ्यांना लावावे. तूप घातलेली पेज नाकातून (सोंडेतून) पाजावी. पाण्याने भरलेले घट डोक्यावर व खांद्यावर ठिबकू द्यावेत (महारोगस्थान अध्याय १८).

हत्तींची उत्पत्ती सांगताना साम्राज्यलक्ष्मीपीठिका ह्या ग्रंथात (१३२·३–४) असे म्हटले आहे की सूर्यापासून उडालेल्या धुळीतून हत्ती निर्माण झाले. म्हणूनच हत्तींना नेहमी धुळीत खेळणे आवडते. अन्यत्र असे म्हटले आहे की पूर्वी हत्तींना पंख होते. तसेच ते कामरूप (हवे ते रूप घेणारे) होते. पण त्यांनी दीर्घतमस ह्या मुनीला पीडा केल्यामुळे त्याच्या शापाने त्यांचे पंख नाहीसे झाले. तसेच राजाचे वाहन बनून पाळीव प्राणी होणे ही गोष्ट त्यांना भाग पडली. (साम्राज्यलक्ष्मीपीठिका १३२.५–९; शिवतत्त्वरत्नाकर ७.११.८). हत्ती मिळण्याची ठिकाणे म्हणून गंगासागर, हेमाद्रि, प्रयाग येथील वने, सौराष्ट्र, ह्यांसारखे प्रदेश सांगितले आहेत (शिव. ७ ११-२७). हत्तींचे विविध प्रकार आढळतात. पर्वतावर हिंडणारा, फार कृश किंवा फार मोठा नसणारा, मधाच्या रंगाचे दात असणारा, आणि धनुष्याप्रमाणे पृष्ठवंशरज्जू असणारा तो भद्र हत्ती. अशा हत्तीवर बसण्यामुळे यात्वात्मक रीतीने यश आणि आयुष्य ह्यांची प्राप्ती होते. हत्तीचा दुसरा प्रकार म्हणजे मंद्र हत्ती. हे हत्ती सरोवराजवळ राहणारे उंच, सहनशील, संहारप्रिय, मोठी सोंड, पाय, पोट असणारे असतात. मृग ह्या प्रकारचे हत्ती अरण्यात संचार करणारे, शिथिल मांसाचे, स्निग्ध वर्णाचे. सोंड, पाय आणि नाक वाकडे असणारे असतात (शिव. ७.११.३३–३९). हत्तींचे वर्ण-व्यवस्थेनुसारही वर्गीकरण केले आहे. ब्राह्मण हत्ती पाण्यात डुंबणारा, क्रोधिष्ठ, खादाड, कुरकुला, भित्रा असतो. क्षत्रिय हत्ती शूर, उत्साही, युद्धकुशल, युद्धात न घाबरणारा असतो. वैश्य हत्ती तोंडात घास साठवून ठेवणारा, प्रज्ञावान, आणि क्रोध दीर्घकाळ मनात धरून ठेवणारा असतो. शूद्र हत्ती नीच, गलिच्छ, मारल्याशिवाय वठणीवर न येणारा असतो (शिव. ७.११,७३–७७).

हत्ती, घोडे, गाय-बैल हे मुख्य प्राणी. त्यांची माहिती संस्कृत ग्रंथांमध्ये जरा जास्त येते. पण अन्य काही प्राण्यांसंबंधीही थोडी माहिती येते.

ज्या प्राण्यांची युद्धे राजे लोक मनोरंजनासाठी लावीत त्यांमध्ये रेडे, हरिणे इत्यादी प्राण्यांचा उल्लेख शिवतत्त्वरत्नाकरात आला आहे (८.४.६५). ह्यावरून ह्या प्राण्यांचे आरोग्यशास्त्र, अंशतः का होईना अस्तित्वात असणे अशक्य नाही. त्याचप्रमाणे बोकड आणि शेळयाही राजे लोक पाळीत असत. कारण पोपटांचा आवाज शेळीच्या

दुधाने मधुर होतो असे मानले जाई. आठ, नऊ किंवा दहा दात असलेल्या शेळ्या किंवा बोकड शुभ पण सात दात असलेले अशुभ मानले जात (७४). बोकडाच्या किंवा शेळ्यांच्या गळ्याशी एकच स्तन असला तर तो शुभ पण दोन किंवा तीन अशुभ मानले जाते (७५). ह्याचप्रमाणे अन्यही अनेक शुभाशुभ लक्षणे दिली आहेत (७६–८३).

राजे लोक कुत्रे पाळत असत. शिवतत्त्वरत्नाकरात त्यांची शुभाशुभ लक्षणेही आढळतात. पाच नखे असलेले, तीन पाय पाच नखे असलेले आणि उजवा पुढील पाय सहा नखे असलेला, तांबडे ओठ आणि नाक, सिंहासारखी गती, जमीन हुंगत असणे, केसाळ शेपटी, लांब मऊ कान इत्यादी लक्षणांनी युक्त असलेला कुत्रा शुभ होय. अशा कुत्र्यामुळे पालनकर्त्याची वृद्धी होते. पण डाव्या पायास सहा नखे असणारा, वाकडी शेपटी, पिंगट रंग, लांब कान, उंच छाती ह्यांनी युक्त असलेला कुत्रा अशुभ असतो (८·४·८–४–८५).

पशुवैद्यकशास्त्रात पक्षिवैद्यकाचा समावेश करणे उपयुक्त ठरेल. रुद्रदेवविरचित श्यैनिकशास्त्र हा ग्रंथ ह्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. (पाहा Śyainikaśāstra, the Art of Hunting, ed. Mohan Chand, Delhi, 1982) हा ग्रंथ सोळाव्या शतकातील आहे. राजाच्या मनोरंजनामध्ये मृगया हा एक महत्त्वाचा प्रकार समाविष्ट झालेला असे. मृगयेसाठी श्येन (ससाणा) हा एक मदतनीस पक्षी मानला गेला होता. तो पाळला जाई. त्यामुळे त्याची देखभाल करणे, त्याच्या आरोग्याकडे लक्ष देणे हे क्रमप्राप्तच झाले. त्यामुळे ह्या पक्ष्याच्या आयुर्वेदाचीही रचना होऊन ती वैद्यकशास्त्राचा भाग बनली. त्याचीही ऋतुचर्या सांगितली गेली आहे. उन्हाळ्यात ह्या पक्ष्यांचे पिंजरे प्रासादाच्या वरच्या भागात ठेवावेत. तेथे कारंजी असावीत. सेवकांनी पंख्यांनी दुरूनच वारा घालावा. जाळ्यांच्या साहाय्याने माश्यांचे निवारण करावे किंवा उद्यानामध्ये जेथे सरोवर असेल त्याच्याजवळ पिंजरे ठेवावेत. ते पाणी वाळ्याने सुगंधित करावे ! तेथे डास, चिलटे येणार नाहीत अशी काळजी घ्यावी (५·१७–२२).

ह्या पक्ष्यांना सतत एकाच जागी ठेवू नये. त्यांना थोडे रुचकर अन्न द्यावे. स्नानासाठी पाण्याने भरलेल्या कुंड्या पक्ष्यांच्याजवळ ठेवाव्यात. ते जर ओकू लागले तर त्यांना म्हशीच्या लोण्याबरोबर मेथीचे चूर्ण द्यावे (५·२३–२६). पक्ष्यांना अपचन झाल्यावर त्यांना ताजे मांस, मद्य आणि कर्पूरजल द्यावे (५·२७). त्यांची भूक वाढवण्यासाठी लवंग आणि नरमूत्र ह्यांसह मांस द्यावे (५·३०). त्यांच्या पंखात जर कृमी झाले तर विडङ्ग, वस्ति, कस्तुरी, ह्या गोष्टी समप्रमाणात द्याव्यात (५·३८). सारखे बांधून ठेवल्यामुळे त्यांच्या पायांना सूज आली किंवा फोड आले तर पिप्पली व औदुंबर, ह्यांचे मिश्रण दुधात करून त्याचा पायाला लेप द्यावा (५·६७–६८).

राजे लोक करमणुकीसाठी पक्ष्यांच्या झुंजी लावत. त्यामुळे काही पक्षी मनोरंजनार्थ

पाळले जात. कोंबड्यांच्या विषयी शिवतत्त्वरत्नाकरात माहिती आली आहे. तांबूस रंगाचा कोंबडा ताम्रचूड जातीचा, काळ्या रंगाचा द्रोणी जातीचा इत्यादी त्यांच्या जाती उल्लेखिल्या आहेत (८·४·३·१६). कोंबड्यांना दहीभात, तूप देऊन त्यांचे पोषण करावे (१७). अशा प्रकारे पोसलेल्या कोंबड्यांची युद्धे लावावीत (१८). ह्याचप्रमाणे लावकपक्षीसुद्धा पाळले जाऊन त्यांच्या झुंजी लावल्या जात (३९–८७). ह्या पक्ष्यांना गव्हाचे पीठ, मासे, मांस हे पदार्थ मिसळून द्यावेत (४८). प्रियङ्गू, मूग ह्यांचेही भोजन दिवसांतून तीनदा त्यांना द्यावे. तसेच पाणीही पाजावे (५०). ह्याचप्रमाणे पोपटही राजांनी पाळावेत. पण त्यांची युद्धे लावू नयेत (६६). पोपटांचे पांढरे, तांबडे, पिवळे आणि हिरवे असे चार प्रकार असून त्यांना अनुक्रमे ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र असे मानले जाई (६७). कृश, बेसूर, दीन, फिकट रंगाचे आणि लाकूड फोडणारे असे पोपट पाळू नयेत. पोपटांना शेळीचे दूध पाजावे म्हणजे त्यांचा आवाज गोड होतो (७३).

प्राचीन भारतीय पशुपक्षिविषयक वैद्यकशास्त्राचा साकल्याने, सर्वसामान्यपणे विचार करता असे जाणवते की, हे शास्त्र अन्य बऱ्याच शास्त्रांप्रमाणे राजाश्रयावर आणि राजासाठी निर्माण झाले. पशुपक्षिवैद्यकशास्त्राचा (इतकेच नव्हे तर वृक्षवैद्यकशास्त्राचाही) आधार मानवी आयुर्वेद आणि त्यातील कफ-वात-पित्त इत्यादी गृहीत कृत्ये हाच आहे. शिवाय सर्वच प्राचीन भारतीय तथाकथित शास्त्रे आणि कला यातुधर्मात्मक आहेत. पशू हे केवळ पशू नसून विविध देवतांची आणि शुभाशुभ शक्तींचा अंश असलेले असे मानले जात. त्यांच्या आरोग्यरक्षणार्थ शान्तिकर्म, बलिकर्म, नीरांजनविधी ह्यांसारखी धार्मिक कृत्ये केली जात. अनेक वर्षे अनेक ठिकाणी पशु-पक्षिपालन केले जात असल्याने काही ठोकताळे (अपूर्ण विगमनावर म्हणजे imperfect inductions वर आधारलेले) बांधण्यात आले होते. त्यांतील काही यदृच्छेने किंवा पशुपक्ष्यांच्या स्वाभाविक प्रतिकारशक्तीनेच रोग बरे झाल्यामुळे यशस्वी होत असतीलही. पण सर्वच गोष्टी शास्त्रीय प्रयोगाने सिद्ध झालेल्या असत असे म्हणण्यास समाधानकारक पुरावा नाही. लोकभ्रमाचा शास्त्रीय ग्रंथांतील विपुल प्रमाणावरील आढळ त्यांची शास्त्रीयता संशयित करतो. एकूणच पौराणिक शैली आणि पुराणकथांचा समावेश हे मुद्देही ध्यानात घेण्याजोगे आहेत. पशुपक्षी विपुल संख्येने उपलब्ध असल्याने आणि मूलतः निरोगी असेच प्राणी पाळले जात असल्याने आणि त्यांच्या स्वशक्तीनेच ते कमी-अधिक आरोग्य प्राप्त करीत असणार. पशू हे एक संपत्तीचा घटक होते. मालकाचे त्यांच्यावर पूर्ण स्वामित्व होते. मानवाचे अन्न आणि करमणुकीचे साधन ह्या स्वरूपातही त्यांच्याकडे पाहिले जाते. त्यामुळे त्यांच्या जीवन-मरणाला एकूणच महत्त्व दुय्यम असे. ते जगावेत, उपयोगी पडावेत अशी इच्छा असे, पण नाहीच जगले तरी त्यांना कमतरता नव्हती. त्यांच्या मृत्यूबद्दल शोक करण्यास अवसर नव्हता. अशा परिस्थितीत भारतीय व पशुवैद्यकीय मुद्द्यांचे आधुनिक साधनांनी पूर्ण परीक्षण करूनच त्यांतील ग्राह्याग्राह्यत्वाचा निर्णय करावा लागेल.

८

संस्कृती आणि विज्ञान

डॉ. वसंत चिपळोणकर
निवृत्त प्रा. भौतिकी इंस्टिटयूट ऑफ सायन्स

आज जगातील देशांसमोर ज्या समस्या दिसत आहेत त्या बहुतांशी आर्थिक स्वरूपाच्या आहेत. देशातील रहिवाशांना पुरेसे अन्न, चांगला निवास व उपजीविकेची साधने कशी पुरवावयाची हा प्रश्न विशेष महत्त्वाचा असा झाला आहे. अप्रगत देशामध्ये या प्रश्नाचे स्वरूप अधिक बिकट व जटिल असे झालेले दिसते. अप्रगत देशातील लोकांस किमान राहणीमान मिळवून देण्याकरिता काय व्यवस्था करावयाची, त्यांना आपली आर्थिक परिस्थिती सुधारण्याकरिता कशी संधी द्यावयाची या प्रश्नाकरिता उत्तरे शोधून मिळविण्यासाठी विज्ञान व तंत्रविद्या यांचे मोठ्या प्रमाणात साहाय्य घेतले पाहिजे याबद्दल दुमत नाही. परकीय भांडवलाच्या अभावी हे कार्य देशातील साधनसामग्रीचा नियोजनपूर्वक उपयोग करूनच शक्य होणार आहे हा विचारप्रवाह पण प्रभावी झाला आहे.

ऐतिहासिक दृष्ट्या पाहिले असता आधुनिक विज्ञान व तंत्रज्ञान याचा शोध व विकास प्रामुख्याने युरोपियन राष्ट्रांमध्येच झाला. त्याचे लोण उत्तर अमेरिका व जपान या देशांपर्यंत नंतर जाऊन पोचले. आशियामधील बहुसंख्य देश या घडामोडीपासून वंचित राहिले व त्यामुळे त्यांची आज अप्रगत अशा देशांमध्ये गणना होत असते. तेथील लोकांचे राहणीमान निकृष्ट दर्जाचे आहे व हे देश गरीब आहेत. प्रगत राष्ट्रे गेली त्या मार्गाने जाऊ इच्छिणाऱ्या देशांसमोर जो पहिला प्रश्न उद्‌भवतो तो असा की विज्ञान व तंत्रविद्या या दोहोंचा युरोपमध्ये झालेला विकास हा एक ऐतिहासिक अपघात होता की त्याकरिता अनुकूल अशी वैचारिक भूमी निर्माण झाल्यामुळे तो झाला असे असेल का ?

युरोपमध्ये विज्ञानयुग गॅलिलिओच्या टेलिस्कोपच्या शोधापासून सुरू झाले असे समजतात. याच सुमारास युरोपमध्ये धार्मिक विचारशुद्धीकरणाची जी चळवळ झाली त्यापासून विज्ञानाच्या प्रगतीस हातभार लावला गेला असेल का ? प्रबोधन (Renaissance) काळापूर्वी युरोपमध्ये जगातील इतर देशांप्रमाणे लोकांच्या आचार विचारावर, जीवनाच्या सर्व तपशिलावर प्रस्थापित धर्माचा जबरदस्त पगडा होता. कोणत्याही मानवी ज्ञान विभागातील निष्कर्षावर अंतिम निर्णय देण्याचा अधिकार धर्माचा आहे असा तेथील सर्व प्रस्थापित धर्मसंस्थांचा दावा होता. उदा० पृथ्वी

सूर्याभोवती फिरते असे मत व्यक्त केल्याबद्दल ब्रुनो यास जिवंत जाळण्यात आले. गॅलिलिओचा त्याच्या वैज्ञानिक विषयातील निष्कर्षाबद्दल खूप छळ करण्यात आला. गॅलिलिओने धर्म व विज्ञान यांची कार्यक्षेत्रे भिन्न आहेत असे खालील शब्दात प्रतिपादन केले.

Religion tells us how to go to heaven and not how the heavens go.

भौतिक वास्तवाचे जे स्वरूप धर्मात गृहीत धरले होते त्यामध्ये अनेक चुका व गैरसमज असल्याचे विज्ञानाने दाखवून दिले. भौतिकी जगात ज्या घटना घडताना दिसतात त्यामागे दैवी कारणे नसतात. काही निश्चित भौतिकी तत्त्वानुसार त्याचे कार्य होत असते, असे विज्ञानाने अनेक उदाहरणाने दाखवून दिले. साम्राज्ये किंवा राजवंश यांचा नाश अथवा राष्ट्रीय अरिष्टे यांची सूचना देण्याकरिता धूमकेतू हे देव-प्रेषित दूत नसून न्यूटनच्या गतिनियमाचे पालन करणाऱ्या दगडमातीच्या जडवस्तू आहेत व एकेकाळी देवसमान मानले गेलेले आकाशातील ग्रह व तारे यांची हालचाल पण अचुकपणे न्यूटनच्याच गणितीय मीमांसेपासून मिळते असे सर्वांस दाखवून दिले. निसर्गातील घटनांचे मोठ्या प्रमाणात आकलन मिळवून निसर्गावर वाढत्या प्रमाणात नियंत्रण करण्याची क्षमता विज्ञानाला मिळाल्यामुळे ह्या पद्धतीला विद्वान लोकांत प्रतिष्ठा मिळाली.

वैज्ञानिक ज्ञानार्जन करण्याच्या पद्धतीमध्ये वस्तुनिष्ठ बुद्धिप्रामाण्यतावादाचा स्वीकार केलेला असतो. मनुष्याच्या सर्वसामान्य बुद्धीला जे पटणार नाही त्याचा स्वीकार विज्ञान सहसा करीत नाही. म्हणूनच एकेकाळी विज्ञान म्हणजे सुसंघटित सामान्य बुद्धी असे याचे वर्णन करण्यात येत होते. भौतिकीय घटनांमागे असणाऱ्या कारणपरंपरेची तर्कनिष्ठ मीमांसा विज्ञानामध्ये करण्यात येते. शुद्ध बुद्धिवाद हा वैज्ञानिक पद्धतीचा मूलभूत पाया आहे असे स्पष्ट होते (या पद्धतीचे उत्तम दिग्दर्शन युक्लिडच्या भूमितीमध्ये मिळते.)

बुद्धिवादावर भरवसा हे वैशिष्ट्य फक्त विज्ञानपद्धतीमध्येच सापडते असे नाही. तत्त्वज्ञानातील मीमांसा ही सुद्धा काटेकोर तर्कवाद व बुद्धिवाद याच्या आधारेच केली जाते. तर्कशुद्ध तत्त्वज्ञान विज्ञानपूर्व काळात होते; काही प्राचीन संस्कृतींमध्ये त्याचे उत्तम दर्शन घडते. विज्ञान व तत्त्वज्ञान यामध्ये एक महत्त्वाचा फरक आहे. विज्ञान हे निव्वळ तर्कवादाच्या पायावर चालत नाही. निव्वळ चिंतनाने ज्ञान प्राप्त होऊ शकते यावर विज्ञानाचा विश्वास नाही. मीमांसेला निरीक्षण व प्रयोग याची जोड असेल तरच ती मीमांसा विज्ञानामध्ये स्वीकारली जाते. विज्ञानामधील प्रत्येक गृहीत, प्रयोगाद्वारे म्हणजे प्रत्यक्ष अनुभवाच्या साहाय्याने, परत परत तपासून घेतले जाते. ज्ञानाची वास्तवाशी सुसंगती हे विज्ञानाच्या दृष्टीने तार्किक सुसंगतीपेक्षा केव्हाही जास्त महत्त्वाची अशी गोष्ट असते. विज्ञानामध्ये प्रयोगावर भर दिला गेल्यामुळे तंत्रविद्या व कारागीर (artisan) यांच्याशी विज्ञानाचा नैसर्गिक व सरळ असा संबंध जोडला

जातो. विज्ञाननिष्ठ युरोपियन संस्कृती व यापूर्वीच्या संस्कृती यांमधील फरक या दृष्टिकोणातून विचार केल्यास लक्षात येतो.

प्राचीन काळात ज्या काही थोर व उल्लेखनीय अशा संस्कृती विकास पावल्या होत्या, त्यांमध्ये भारतीय संस्कृतीचा समावेश होतो. या संस्कृतीचा प्रभाव दीर्घकाळ-पर्यंत दूर दूर असलेल्या देशांपर्यंत पोचला होता, त्याची चिन्हे आजही भारताच्या आजूबाजूस असणाऱ्या देशात आपणास आढळून येतात. या संस्कृतीने आपली विशिष्ट कला, शिल्पकला, संगीत, साहित्य, तत्त्वज्ञान यांचा विकास केला होता. त्यामध्ये विज्ञान व तंत्रविद्या पण काही प्रमाणात विकसित झाली होती. (कोणत्याही सुसंघटित समाजाची धारणा या गोष्टीशिवाय होऊच शकत नाही) पोलादाचे उत्पादन करण्याच्या तंत्राचा शोध, जस्त शुद्ध करण्याची पद्धत, दशांश पद्धत, शून्याची कल्पना असे अनेक शोध या संस्कृतीने आपल्या प्रगत काळात लावले होते, याबद्दल पुरावा मिळतो. येथील विद्वान लोकांची एवढी कीर्ती होती की, अलेक्झांडरने भारतावर जेव्हा स्वारी केली तेव्हा त्याने ग्रीसला परत जाताना आपल्याबरोबर काही भारतीय पंडित बरोबर नेल्याचा उल्लेख इतिहासात सापडतो. भारतामधील कारागिरांचा त्यांच्या हस्तकौशल्याबद्दल मोठा लौकिक होता. कापड विणण्याची कला येथे विलोभनीय प्रकारे विकास पावली होती. जोपर्यंत समाजात तीव्र स्वरूपाचा जातिभेद नव्हता तोपर्यंत विद्वान व कारागीर यांमध्ये संपर्क असल्याबद्दलचा पुरावा मिळतो. उदा. त्या काळातील विद्वानांच्या ग्रंथांत तांत्रिक प्रक्रियेबद्दल माहिती मिळते.

कालसंततातील एका बिंदूपासून या संस्कृतीची अवनतीकडे वाटचाल सुरू झाली असे आढळते. भारतीय मनुष्याच्या विचारशक्तीला रूढीच्या संकेतांनी इतके जखडून टाकले की, त्याची स्वतंत्र प्रज्ञा जवळ जवळ लुप्त झाली. स्वतंत्र ग्रंथाऐवजी या देशात फक्त एकामागून एक असे टीका ग्रंथ होऊ लागले. साहित्यामध्ये नवीन विचार किंवा संकल्पना याऐवजी अलंकार (rhetoric) व रूपके यासारख्या बाह्य आविष्काराचे जास्त कौतुक होऊ लागले. परिणामी हे साहित्य जीवनापासून दूर होत गेले. यामुळे सामान्य मनुष्य व विद्वान यांमधील वैचारिक दरी वाढत गेली. ही समाजातील सर्व घटकांचा समाईक वारसा असे मूळ संस्कृतीचे जे स्वरूप होते, त्यामध्ये बदल होऊन ही संस्कृती संकुचित मनाच्या अल्पवर्गीय लोकांच्या ताबडीत सापडून ती बंदिस्त झाली.

माहिती म्हणजे ज्ञान नव्हे. मीमांसेच्याद्वारे माहितीचे योग्य प्रकारे संघटन व मांडणी झाल्यानंतरच त्याचे ज्ञानात रूपांतर होत असते. ज्ञानाचा उपयोग करून कोणत्याही घटनेचे आकलन करून घेणे ही त्यापुढील पायरी असते. या प्रक्रियेकरिता स्वतंत्रपणे विचार करण्याची शक्ती ही अत्यंत आवश्यक अशी गोष्ट असते. एका उदाहरणावरून हा मुद्दा अधिक स्पष्ट होईल असे वाटते. आपल्या प्रकृतीमध्ये बिघाड झाला की आपण डॉक्टरांकडे जातो. आपले प्रकृतीचे निदान करून त्यास आपणास झालेल्या रोगाचे स्वरूप काय होते हे माहिती होते. रोगावर औषध काय दिले पाहिजे

याचे ज्ञान त्यास असते. पण औषध घेतल्याने शरीरामध्ये नक्की काय परिणाम घडवून आणला जातो याचे आकलन त्यास नसते. रेडिओ तंत्राचे बिलकुल काहीही ज्ञान नसणाऱ्या मनुष्याला रेडिओ चालू करून कोणतेही इष्ट प्रक्षेपणकेंद्र कसे मिळवायचे याचे ज्ञान असते. पण आपण करीत असलेल्या क्रियेमुळे काय होते याचे आकलन त्यास असत नाही.

लोभी मनुष्याला धन हे साधन आहे; याचा विसर पडून ज्याप्रमाणे धन संपादन हेच त्याचे जीवन-उद्दिष्ट बनते, याच न्यायाने आपले पुरातन ज्ञान व परंपरा याची जोपासना करण्याच्या प्रेरणेमुळे, आपल्या मूळ उद्दिष्टांचा भारतीयांना विसर पडला असावा असे वाटते. समुद्रपर्यटनावर बंदी आल्यामुळे भारतीय संस्कृतीचा बाहेरच्या जगाशी असलेला संबंध तुटला. आल्बेरूनी या अरब प्रवाशाने लिहून ठेवल्याप्रमाणे येथील विद्वानांमध्ये एवढा अहंकार निर्माण झाला होता की, आपणांस सर्व ज्ञान प्राप्त झाले आहे, आपणांस इतरांकडून शिकावयाचे असे काही उरले नाही, असा सर्वस्वी चुकीचा समज त्यांच्या मनामध्ये घर करून बसला होता. ही प्रवृत्ती विज्ञानाच्या विकासाला अत्यंत प्रतिकूल अशी आहे (युरोपियन देशांत कोणताही नवा वैज्ञानिक शोध लागला की आपल्या जुन्या पोथ्यांतील संदर्भ काढून हा शोध आपणास आधीच माहीत होता असे प्रतिपादन आजसुद्धा भारतामध्ये वाचावयास मिळते). स्वतंत्रपणे विचार करण्याच्या शक्तीची जर जोपासना केली नाही तर विज्ञानामध्ये शोध लागत नाहीत किंवा त्यामध्ये प्रगती पण होत नाही. मूळ भारतीय विचारप्रणालीला जे वाहत्या पाण्याप्रमाणे गतिशील स्वरूप होते, ते जाऊन तिचे एका असंक्रमी संकुचित व विकृत अशा प्रणालीत रूपांतर झाले. नायपॉल यांनी या कालखंडाला उद्देशून म्हटल्याप्रमाणे नटराजाने आपले निर्मितीचे नृत्य भारतामध्ये स्थगित केले.

हा काळ भारताच्या इतिहासातील अत्यंत दुर्दैवी असा कालखंड होता. एका-मागून एक अशा झालेल्या लष्करी पराभवाची उद्वेगजनक मालिकाच या कालखंडात सापडते. एका इतिहासकाराने प्रतिपादन केल्याप्रमाणे, भारताने खैबर खिंडीवरील आपल्या सीमेचे संरक्षण करण्याकरिता काही सहस्र सैनिकांचा तेथे सतत जागता पहारा ठेवला असता तर भारतावर परकीय आक्रमणे कदाचित झालीच नसती, पण त्या वेळचे भारताचे भाग्यविधाते आजही स्वर्गातली स्थाने निश्चित करण्याच्या उद्योगात इतके मग्न झाले होते की त्यांना "आता व येथे" या जगाच्या प्रश्नाकडे लक्ष देण्यास वेळच सापडला नाही. विज्ञानाकडे दुर्लक्ष होण्याचे हे एक सबळ कारण असू शकेल. हे लोक जरी वर्तमानकाळात जगत होते तरी त्यांचे मन अतिरंजित कथापुराणांतील घटनांचे चर्वित चर्वण करण्यात निमग्न झाले होते. त्यांचा जीवनाकडे बघावयाचा दृष्टिकोण किंवा त्यांना अभिप्रेत असलेले संकेत हे केव्हाच कालबाह्य झाले आहेत याची त्यांना कल्पना आली नाही. अशा पलायनवादी अवास्तव व काही प्रमाणात विकृत मनोवृत्तीच्या समाजाकडून अन्यायाविरुद्ध चीड, जुलमाचा सक्रिय प्रतिकार करण्याची प्रवृत्ती याची अपेक्षा करणेच चूक होते. रूढीने घालून

दिलेल्या त्याच्या धार्मिक कर्मकांडात जोपर्यंत त्यांना कोणी अडथळा आणत नव्हते, तोपर्यंत इहलोकातील सुखदुःखाशी आपला काहीही संबंध नाही अशा अलिप्ततेने ते आपले आयुष्य घालवू शकत असत असे त्या काळातील इतिहासावरून कळते. (इ. स. १८५७ मध्ये इंग्रजांविरुद्ध झालेल्या उठावाच्या कारणामध्ये स्वातंत्र्य गेल्याच्या चिडीपेक्षा गोमांसाचा संबंध आल्याबद्दलची चीड अधिक होती असे वाटत नाही का?)

राष्ट्रीय पातळीवरील कोणताही अपमान किंवा अवहेलना यामुळे त्यांचे मन क्वचितच विचलित झाले. प्रथम इस्लाम व नंतर इंग्रज यांनी भारतीय संस्कृतीवर अनेक आघात केले, तिच्या पावित्र्याचा वेळोवेळी भंग केला तरी त्याला हिंदू समाजाकडून सक्रिय प्रतिकार अपवादात्मकच झाला. प्रतिकूल वर्तमानकाळातील असह्य परिस्थितीमधून सुटका म्हणून या काळातील हिंदू मन आपल्या भूतकाळाकडे धाव घेत असे असे नायपॉल यांनी मत व्यक्त केले आहे.

या अवनतीच्या इतिहासाला एक महत्त्वाचा अपवाद होता. शिवाजीमहाराजांनी महाराष्ट्रात नवी समाजव्यवस्था निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला. पण हिंदू समाजाच्या गतानुगतिक नि रूढीच्या दबावामुळे तो प्रयत्न तात्कालिक स्वरूपाचाच ठरला. (संभाजीराजांच्या मृत्यूनंतर महाराष्ट्रातील सामान्य मनुष्याने बलशाली शहेनशहा औरंगजेब याला जी धूळ चारली या घटनेला जगाच्या इतिहासामध्ये दुसरा दाखला मिळणे कठीण दिसते.) शिवाजीमहाराजांनी टेलिस्कोप, छपाई यंत्र व युरोपियन तंत्रविद्या याबद्दल उत्सुकता दाखविल्याचे कळते. इंग्लंडमध्ये ज्या वेळी वाफेची इंजिने बनविली जात होती त्या काळी महाराष्ट्रामध्ये घड्याळ नीट दुरुस्त करू शकणारे कारागीर पण उपलब्ध नव्हते. ते नीट करण्याकरिता मुंबईस इंग्रजाचे वखारीत पाठवावे लागत होते. कोणत्या जातीच्या लोकांनी काय खावे व काय खाऊ नये याविषयी दीर्घ चर्चा करून निर्णय घेण्याचे कामात येथील महापंडित गुंतले होते. जबरदस्तीने बाटलेले हिंदू परत समाजात घेण्याचे जे कार्य शिवाजीमहाराजांनी सुरू केले होते ते त्यांच्या पश्चात थांबले असावे असे दिसते.

भारतीय समाजाला त्याच्या स्वप्नसृष्टीमधून हलवून जागे करण्याचे काम इंग्रजी शिक्षणाने केले. इंग्रजी भाषेत उपलब्ध असलेल्या विचाराच्या संपत्तिभांडारामधून त्या वेळच्या भारतीय विचारवंतांना एक नवीन दृष्टिकोण मिळाला. सत्य काय, असत्य काय, बरे काय व वाईट काय याबद्दल निर्णय करण्याकरिता त्यांना बुद्धिप्रामाण्य हा एक निकष मिळाला. जीवनामध्ये वेळोवेळी जे प्रश्न उपस्थित होतात त्याच्यासाठी उत्तरे शोधून मिळण्याकरिता या दृष्टिकोणाप्रमाणे मनुष्याने फक्त आपल्या सारासार व सामान्य बुद्धीचा वापर करावा. या कार्याकरिता शास्त्राधाराकडे जाण्याची गरज नाही, कारण जगातील परिस्थिती कालानुसार सारखी बदलत असते आणि त्यानुसार शास्त्रामध्ये बदल होतोच असे नाही. बुद्धिप्रामाण्यवादाचा स्वीकार म्हणजे व्यक्ति-स्वातंत्र्याच्या वाटचालीवर टाकलेले पहिले पाऊल असे म्हणता येते. त्या वेळी युरोप-

मध्ये विज्ञानात झालेल्या प्रगतीमुळे बुद्धिप्रामाण्यवाद विशेष प्रबळ झाला होता व त्याचा प्रभाव भारतीयांवर पडणे नैसर्गिक होते.

आपल्या देशाचे राजकीय स्वातंत्र्य नष्ट का झाले ? त्यामध्ये आधुनिक विज्ञानाचा विकास का झाला नाही ? हा देश तंत्रविद्येत मागासलेला व म्हणून गरीब असा का राहिला ? या प्रश्नांची उत्तरे या नव्या दृष्टिकोणातून भारतीय विचारवंतांनी मिळवावयाचा प्रयत्न केला. भारतीय संस्कृतीने जे परंपरागत जड असे स्वरूप धारण केले होते ते या दुर्दैवी परिस्थितीला मोठ्या प्रमाणात जबाबदार आहे असा निष्कर्ष त्यांना काढावा लागला. कालबाह्य व प्रसंगी विकृत रूढी व संकेत यामुळे भारतीय व्यक्तीचे स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व व प्रज्ञा झाकळल्या जात होत्या. कोणतीही नवी गोष्ट स्वीकारण्यामध्ये त्याच्या मनातील प्रतिबंध अडथळा आणत होता. प्रतिकूल परिस्थितीला त्याचा होणारा प्रतिसाद शरणागतीचा नव्हता असे जरी म्हटले नाही, तरी त्यामध्ये सक्रिय प्रतिकाराची भावना नव्हती हे मान्य केल्यावाचून गत्यंतर नाही. आपणास मिळालेल्या नव्या दृष्टिकोणाचा उपयोग करून समाज-सुधारकांच्या पहिल्या पिढीने हिंदू संस्कृतीमधील विशेष घृणास्पद अशा रूढी नष्ट करण्याचा प्रयत्न केला. सतीची चाल, विधवाविवाह बंदी, अभेद्य जातिभेद, समुद्रपर्यटनबंदी इ. प्रथा या चळवळीचे लक्ष्य बनल्या. हिंदू संस्कृतीमध्ये परिवर्तन घडवून आणण्याचे प्रयत्न काही कारणाकरिता महाराष्ट्र, बंगाल व पंजाब या प्रांतांपुरतेच सीमित होते. ही चळवळ मुख्यतः पाश्चिमात्य शिक्षण घेतलेल्या पांढरपेशावर्गापुरतीच मर्यादित राहिली.

आपल्या संस्कृतीमध्ये दोष आहेत व त्यामुळे आपली अवनती झाली या विचारामध्ये विवेक राखला नाही तर त्यामुळे एक धोका निर्माण होण्याचा संभव असतो. काही काळपर्यंत असे दिसते की, पाश्चात्त्य संस्कृतीमध्ये जे जे असते ते सर्व चांगले या दृष्टिकोणामधून भारतीय समाजात त्याच्या प्रत्येक वैशिष्ट्याचे तपशिलवार अनुकरण करण्याची प्रवृत्ती निर्माण झाली होती. जो समाज आपले स्वातंत्र्य गमावतो त्यामध्ये एक प्रकारचा न्यूनगंड निर्माण होत असतो. या वसाहती मन (colonised mind) प्रवृत्तीचे मार्मिक वर्णन मेमी यांनी खालील प्रकारे केले आहे. वसाहती मन मुक्त नसते, त्यावर सतत दडपण असते, राज्यकर्त्यांनी समान पातळीवरून आपला स्वीकार करावा, त्यांना उपलब्ध असलेले सर्व अग्रहक्क आपणास मिळावेत, अशी तीव्र इच्छा वसाहती मनामध्ये असते. राज्यकर्त्यांची संस्कृती उच्च दर्जाची तर आपली संस्कृती हीन दर्जाची, आपले सर्व रूढि. संकेत हीन, असा न्यूनगंड वसाहती मनाला आतून सतत टोचीत राहतो. आपल्या देशाची सुधारणा करणे म्हणजे राज्यकर्त्यांच्या संस्कृतीची, त्यांच्या आर्थिक व्यवस्थेची सही सही नक्कल करणे असा संकेत त्याच्या मनात दृढ होतो; पण निव्वळ अनुकरणाने संस्कृती निर्माण होत नसते, कारण त्यामुळे स्वतंत्र प्रज्ञेची जोपासना होत नाही. जुलमी धार्मिक रूढीमुळे ज्याप्रमाणे व्यक्तीचे व्यक्तिमत्त्वाला इजा पोचते त्याप्रमाणे आपले सर्व काही वाईट व दुसऱ्याचे मात्र सर्व

काही चांगले या न्यूनगंडाने जर पछाडले तर त्या व्यक्तिमत्त्वाची प्रभावी वाढ होऊ शकेल का हा एक प्रश्न उपस्थित होतो.

बंगालमधील ब्राह्मो समाजाचे उदाहरण घेतले तर त्यामध्ये अशा प्रवृत्तीची चिन्हे दिसून येतात. अँग्लो सॅक्सन लोकांना मूर्तिपूजा निषिद्ध म्हणून या पंथातील लोकांना त्याबद्दल घृणा वाटत असे. मूर्तिपूजेची जागा प्रार्थनेने घेतली आणि ही प्रार्थना सुद्धा चर्चमधील प्रार्थनेच्या धर्तीवर रविवारीच घेण्यात येई. कायद्याने एकपत्नीव्रत, संसदीय पद्धतीची लोकशाही, व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या नावाखाली वैयक्तिक स्वार्थाची जोपासना अशा अनेक गोष्टी भारतीय समाजाने स्वीकारलेल्या दिसतात. या सर्व गोष्टी विचार-पूर्वक केल्या आहेत की त्या वसाहती मनाच्या प्रवृत्तीच्या आविष्काराचे दिग्दर्शन करतात ? एका परकीय निरीक्षकाने म्हटल्याप्रमाणे आजच्या भारतात जी अनेक सामाजिक सत्ये दृष्टोत्पत्तीस येतात त्यामध्ये तेथील समाजाची सांस्कृतिक व वैचारिक गुलामगिरी याचा समावेश आहे. आजच्या काळात निर्माण होणाऱ्या सर्व प्रकारच्या समस्यांची उत्तरे शोधण्याकरिता या समाजातील पुरुष अँग्लो-सॅक्सन संस्कृतीकडे धाव घेतो. हा प्रशिक्षित भारतीय अनुकरणवादी आहे. त्यामध्ये स्वतंत्र अभिनव विचार करण्याची क्षमता नाही. भारतामधील साहित्य, विज्ञान व तंत्रविद्या यामध्ये चाललेल्या घडामोडींचे निरीक्षण केले असता ही गोष्ट प्रकर्षाने लक्षात येते.

कदाचित आणखी काही दाखल्यांचा विचार केला असता हा मुद्दा अधिक स्पष्ट होईल. भारत हा शेतीप्रधान देश आहे. त्याची संस्कृती पुरातन आहे, त्यामुळे येथील जमिनीत झीज होऊन तिचा कस कमी होत चालला आहे. तिला खत देऊन तिची गुणवत्ता कायम राखणे हे एक महत्त्वाचे कार्य ठरते. आज भारतामध्ये अधिशहरामध्ये लोकवस्तीचे केन्द्रीकरण होऊन त्यापासून निर्माण होणारा युरिया हा फ्लश संडासाद्वारा समुद्रात टाकून देण्यात येत असतो. त्याबरोबर तितक्याच महत्त्वाच्या अशा पाण्याचा पण मोठ्या प्रमाणात नाश केला जातो आणि जमिनीला युरिया पुरविण्याकरिता आपण अरब राष्ट्रांकडून खनिज द्रव्याची आयात करून युरिया तयार करण्याकरिता कारखाने उभारीत आहोत.

आता या संदर्भात असा प्रश्न उपस्थित केला जाईल की, भारतामध्ये रवीन्द्रनाथ टागोरांसारखे श्रेष्ठ कवी होऊन गेले. चंद्रशेखर रामन यांसारखे जागतिक मान्यता पावलेले वैज्ञानिक होऊन गेले. त्यांना स्वतंत्र प्रज्ञा नव्हती का ? भारतीय संस्कृतीचे हे एक वैशिष्ट्य आहे की, तिने आपल्या अवनतीच्या काळातसुद्धा अनेक लोकोत्तर पुरुष निर्माण केले. उदा. भारत जेव्हा मुसलमानांच्या राजकीय वर्चस्वाखाली होता तेव्हा सुद्धा या देशात अनेक महान व्यक्ती झाल्या, अनेक थोर संत झाले आणि ही परंपरा ब्रिटिश अमदानीत म. गांधी यांच्यापर्यंत चालत राहिली. समाजाच्या स्वास्थ्याकरिता थोर व्यक्ती आवश्यक असतात. पण त्याबरोबर सर्वसामान्य मनुष्याची पातळीसुद्धा उच्च दर्जाची अशी असावी लागते. ती तशी नव्हती म्हणून संस्कृतीला अवनती आली.

भारतामध्ये (तसे पाहिले असता सर्व आशियाई देशांमध्ये) धार्मिक विचाराचे

प्राबल्य दिसते. त्यामुळे काही वेळा असा विचार पुढे मांडण्यात येतो की, यामुळे विज्ञानामधील विकासामध्ये अडथळे येणे शक्य आहे का ? तसेच पाहिले असता धर्म व विज्ञान यामागील मूलभूत प्रेरणा एकच आहेत. जगामध्ये ज्या घटना होताना दिसतात, जे सत्य दिसते त्याचे आकलन करून घेण्याचा दोहोंमध्ये प्रयत्न केला जात असतो. धर्मामुळे नैतिक मूल्ये निश्चित होतात, जीवनातील उद्दिष्टे निश्चित होतात, जीवनाला अर्थ येतो. विज्ञानामुळे ही उद्दिष्टे प्रत्यक्षात कशी साध्य करून घ्यावयाची याचे ज्ञान प्राप्त होते. जगात प्रत्यक्षात परिस्थिती कशी आहे हे विज्ञानामुळे समजले तर ती कशी असावी याबद्दलचे मार्गदर्शन धर्म करीत असतो. या दोहोंची कार्यक्षेत्रे भिन्न आहेत व त्यांचे कार्य एकमेकांस पूरक असे आहे. त्यामुळे आईन्स्टाईन यांनी म्हटले आहे की, धर्माशिवाय विज्ञान हे आंधळे असते तर विज्ञानाशिवाय धर्म लंगडा असतो. मनुष्याने आपला विवेक वापरला, दुराग्रह धरला नाही तर या दोन दृष्टिकोणांमध्ये संघर्ष निर्माण होण्याचे काहीच कारण नाही.

भारतीय समाजामध्ये सांस्कृतिक परिवर्तनाची प्रक्रिया सुरू झाली आहे त्यामध्ये अनुकरण हा एक टप्पा असू शकेल. पण शेवटी भारतीयांना आपली स्वतःची अशी नवी संस्कृती निर्माण करावी लागणार आहे, यात शंका नाही. ज्याप्रमाणे व्यक्तीने कितीही प्रयास केले तरी तीवर लहान वयात झालेल्या संस्कारांचे ती संपूर्णपणे उच्चाटन करू शकत नाही; त्याप्रमाणेच कोणताही समाज आपली पूर्वपरंपरा संपूर्णपणे विसरू शकत नाही. आमच्या भारतीय समाजातील प्रवृत्तीवर टीका करणारांनी हाच निष्कर्ष काढला आहे. ज्या काळी भारतीय समाज गतिशील होता त्या काळातील विचारप्रवाहाशी आपण संपर्क साधून त्यापासून स्फूर्ती घेऊन नव्या परिस्थितीला अनुरूप अशा नव्या स्वरूपातील संस्कृतीचा विकास करावयास पाहिजे. अशा समाजात ज्या स्वतंत्र प्रज्ञेच्या व्यक्ती मोठ्या प्रमाणात निर्माण होतील त्यामुळे विज्ञानाच्या विकासाला मदत होईल, या विकासाला वेग येईल हे उघड आहे. विज्ञान व धर्म या विभागात मनुष्याचा सत्य शोधण्याकरिता जो अखंड प्रयत्न चाललेला असतो त्याबद्दलचे इलियट या कवीचे विश्लेषण चिंतनीय वाटेल.

We shall not cease from exploration
And the end of all our exploration
Will be to arrive where we started.
And the place for the first time.

१

आंतर-विवाहांची पंचवीस वर्षांतील वाटचाल (१९५५–१९८०)

डॉ. पं. रा. मोकाशी

महाराष्ट्रातील आंतरजातीय, आंतरधर्मीय, आंतरप्रांतीय व आंतरराष्ट्रीय विवाहांची वाटचाल गेल्या २५-३० वर्षांत कोणत्या रीतीने चालू आहे ते पाहण्याचा हा एक प्रयत्न. दोन जातींमधील विवाह तो आंतरजातीय, दोन धर्मांच्या स्त्री-पुरुषांनी केलेला आंतरधर्मीय, दोन प्रांतांतील स्त्री-पुरुषांमध्ये होणारा तो आंतरप्रांतीय व दोन भिन्न देशांतील स्त्री-पुरुषांचा विवाह आंतरराष्ट्रीय अशी वर्गवारी करून या सर्वच विवाहांना एकच शब्द द्यायचा तर तो 'आंतर विवाह' असा देता येईल व त्याच अर्थाने हा शब्द ह्या निबंधात वापरला आहे.

आपल्या समाजात विशेषतः हिंदूंमध्ये जातिव्यवस्था आहे. ही जातिव्यवस्थेची एक मोठी उतरंड झालेली दिसते. प्रत्येक जात ही दुसऱ्या जातीपेक्षा वरची किंवा खालची समजली जाते. वर्षानुवर्षे आपण काही जातींना फारच खालची स्थाने दिली आहेत. परंतु गेल्या शतकापासून या जातिव्यवस्थेतील त्यांना मिळालेली सर्वांत खालची स्थाने या जातींना शल्यासारखी बोचू लागली आहेत. त्यामुळे त्यांच्या मनात तथाकथित उच्च जातीविषयी असूया किंवा तेढ निर्माण झाली आहे. त्याचा उद्रेकही जातीय दंगलीच्या स्वरूपात होताना दिसतो. या वैमनस्याचा फार मोठा धोका राज्याच्या, देशाच्या एकसंधतेला लागतो आहे. जात ही माणसांनीच निर्माण केली आहे. तेव्हा जी गोष्ट माणसाने निर्माण केली ती वाईट, त्याज्य अशी आढळल्यास माणसाने तिचे उच्चाटन करण्याचीही तयारी केली पाहिजे. जाति-जातींमधील श्रेष्ठ-कनिष्ठतेचे स्वरूप व त्यामुळे समाजामधील व्यक्तीमध्ये निर्माण झालेली ही जात्यंधतेची दरी कशी नष्ट करता येईल याविषयी अनेक विचारवंतांना चिंता वाटत आहे. आपापल्या परीने ते यावर उपाययोजना सुचवतात नि काही प्रमाणात त्या आचरणातही येत आहेत.

जातिसंस्था नि तिची बंधने

जाती नष्ट करण्याचे उपाय म्हणून सहभोजने, हरिजनांचा मंदिरप्रवेश, एक गाव एक पाणवठा अशा काही चळवळी समाजसुधारक करीत होते नि आहेत. परंतु यापेक्षा सर्वांत एक जालीम उपाय म्हणजे 'आंतरजातीय विवाह' हा होय. त्यामुळे

जातीची बंधने शिथिल होऊन नाहीशी होऊ शकतील.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, स्वातंत्र्यवीर सावरकर, महात्मा गांधी, स्वामी दयानंद सरस्वती, स्वामी विवेकानंद, लोकनायक जयप्रकाश यांची मतेही या बाबतीत विचार करण्यासारखी आहेत.

जातिसंस्था हे हिंदू समाजव्यवस्थेचे एक अंग आहे. डॉ. इरावती कर्वे यांनी ' विस्तारलेला नातेवाइकांचा गट ' असे जातीचे थोडक्यात वर्णन केले आहे. स्वतःच्या जातीतच विवाह केला पाहिजे, वरापेक्षा वधू वयाने लहान असली पाहिजे; वधूवरांच्या पत्रिका पाहिल्या पाहिजेत, गोत्र व सापिंड्य पाहिले जावे, तसेच पदर व देवक काही समाजात बघावे लागते. वधू बालवयी व अनुपभुक्ता असावी लागते. हे सर्व निर्बंध आता आपण विसाव्या शतकात खूपच सैल करीत चाललो आहोत. तरीही ' जी जात नाही ती जात ' असेच जातीचे वर्णन करण्यात येते, ते सार्थच म्हणावे लागते.

तीस वर्षांपूर्वी—आंतरविवाहांची—आंतरजातीय, आंतरधर्मीय, आंतरप्रांतीय इत्यादी विवाहांची संख्या खूपच कमी होती. कारण ज्यांनी असे आंतरविवाह केले त्यांना अनेक लहान-मोठ्या संकटांशी मुकाबला करावा लागला. परंतु आज मात्र ह्या परिस्थितीत बराचसा बदल झालेला पाहावयास मिळतो. पूर्वी असे विवाह अगदीच तुरळकपणे होत असत, तर आता मात्र त्यांची संख्या थोड्याफार प्रमाणात वाढलेली दिसत आहे. आता युवक-युवतींना मिश्रविवाहाच्या दृष्टीने अनेक संधी मिळतात. त्यांचा त्यांनी डोळसपणे व अधिक जबाबदारीने उपयोग करून घेतल्यामुळे मिश्र-विवाहांची संख्या अधिक जलद गतीने वाढली असल्याची शक्यता आहे. पूर्वीच्या तुलनेत आता त्यांना शहरी विभागात जास्त संकटांना तोंड द्यावे लागत नाही. शिक्षणाचा प्रसार, विशेषतः स्त्रियांमध्ये आता अधिक प्रमाणात होऊ लागला आहे. मात्र ग्रामीण विभागात थोडी वेगळी परिस्थिती आहे. तसेच नोकरी करणाऱ्या तरुण मुलींची संख्याही वाढू लागली आहे. त्यामुळे आंतरविवाहांची संख्या पूर्वीच्या तुलनेत काहीशी वाढत असलेलीच दिसत आहे. आपण नक्की म्हणू शकतो, की आंतरजातीय विवाहांचा हा आलेख निश्चितपणे वरवर चढत चाललेला दिसतो. तो सरळ असत नाही, किंवा खाली उतरता आहे, असेही आढळत नाही. आजच्या मासिकांतून नि वर्तमानपत्रांतून अत्यंत मोकळेपणाने अशा विवाहितांच्या मुलाखती, त्यांचे जिवंत अनुभव इत्यादींवर चर्चा चालू असते. रेडिओवर ही दांपत्ये मुलाखती देताना दिसतात. सुमारे २५/३० वर्षांपूर्वी मात्र अशा विवाहांवर इतक्या खुलेपणाने चर्चा, वादविवाद क्वचितच होत असत.

विवाह एक वैयक्तिक प्रश्न :

विवाह प्रथमतः अगदी वैयक्तिक प्रकारचा प्रश्न आपण मानीत असल्यामुळे आंतरविवाहासंबंधीच्या संशोधनासाठी काही माहिती मिळणे ही फार कठीण गोष्ट होऊन बसली आहे. फार तर नावे नि राहण्याचे पत्ते मिळण्याचे एकमेव ठिकाण

म्हणजे विवाहाधिकाऱ्याचे जिल्हा कार्यालय ! मात्र या विवाहेच्छूसंबंधी जात नि धर्म, शिक्षण, व्यवसाय इत्यादी महत्त्वाच्या माहितींची वानवाच ! व्यवसाय असा एक कॉलम ‘ स्पेशल मॅरेज ॲक्ट’साठी द्यायच्या नोटिशीत असतो. परंतु त्यामध्ये नोकरी, बिझिनेस इत्यादी ठोकळपणे लिहिलेल्या बाबींपेक्षा अधिक तपशील मिळू शकत नाही. त्यामुळे आंतरविवाहांच्या सामाजिक पाहण्या फारच थोड्या झाल्या असल्याचे आढळते. विशिष्ट विवाह कायद्याखाली नोंदले गेलेल्या विवाहातील ३० / ३५ टक्के विवाह तरी ‘ आंतरविवाहा’त गणता येण्यासारखे आहेत ही गोष्ट सन १९७२ मधल्या मुंबईतील विवाहांच्या केलेल्या पाहणीवरून लक्षात येते.

जोडीदाराची निवड :

समानधर्मी व समानसंस्कृतींच्या लोकांतच आपापसांत विवाह होणे हे इतर समाजाप्रमाणेच येथेही समाजमान्य झाले म्हणजे वर्गांतर्गत, जातीतल्या जातीत किंवा पोट–जातीतल्या लोकांशीच विवाह करावा हा नियम रूढ झाला. वर्ण आणि जात हे आंतरविवाह गट आहेत हे धर्माने मान्य केले आहे. परंतु धर्म, व्यवसाय, भाषा, प्रदेश व एकूण संस्कृती–इत्यादी लक्षणांना अनुसरून हिंदू समाजात अनेक आंतर-विवाह गट रूढीने निर्माण केले आहेत हे कोणाच्याही लक्षात येईल. पोटजात हा आंतरविवाहाचा सर्वांत लहान गट आहे. परंतु काही जातींच्या बाबतींत त्याहून लहान असे आंतरविवाह गट बनतात. ब्राह्मणातील वैष्णव आणि शैव हे पंथ आणि ऋग्वेदी, यजुर्वेदी, कऱ्हाडे या शाखा ही अशा या आंतरविवाहातील गटाची उदाहरणे होत. त्याहून व्यापक म्हणजे प्रादेशिक गट ! पूर्वी पंचक्रोशीतच म्हणजेच दहा मैलांच्या परिसरातच आपले विवाहसंबंध असावेत अशी लोकांची धारणा होती.

प्रदेशाहून व्यापक गट म्हणजे भाषेचा होय. भाषादेखील बारा कोसांवर बदलते अशी म्हण आहे. पूर्वी विवाहसंबंधही बारा कोसांच्या बाहेर पसरत नसत. भाषेहून व्यापक घटक म्हणजे संस्कृतीचा. दोन भाषा-प्रदेशांच्या सीमेवर राहणारे लोक, हे लोक नेहमी दुभाषी असलेले आढळून येतात. अशा लोकांत भाषाभेद बाजूस सारून बेटीव्यवहार होऊ शकतो. उदा : महाराष्ट्र कर्नाटक सीमा भागात कैक पिढ्यांपासून बेटीव्यवहार चालत आलेला आहे. भाषेहून व्यापक गट धर्माचा. तथापि यालाही अपवाद असत. इतिहासकाळात हिंदू धर्मीयांचा बौद्ध, जैन, ग्रीस आदी नागरिकांशी विवाह संबंध आलेला होता. आणि अशा संदर्भात हिंदू धर्माने याकडे सहिष्णुतेने बघितले आहे. परंतु समान भूमिकेवर आंतरवर्णीय अगर आंतरजातीय विवाहांना हिंदू धर्माने मान्यता दिली नव्हती.

एकोणिसाव्या शतकाच्या सुरुवातीस (१५० वर्षांपूर्वी) केलेल्या पाहणीप्रमाणे कुलीन ब्राह्मणास एका वेळेस १५ ते २० बायका होत्या. काहींना तर ८० पर्यंत होत्या. सर्वांना आपल्या घरी आणून ठेवणे शक्यच नव्हते. ते पत्नीच्या माहेरघरीच भेट देत असत.

कुटुंबपद्धतीचे बदलते स्वरूप, स्त्रियांचे व ग्रामीण जनतेचे शिक्षण, स्त्रियांचे आर्थिक स्वातंत्र्य आणि घराबाहेर अर्थसाधना करण्यास योग्य साधनांची उपलब्धता इत्यादी कारणांनी विवाहाचे वय वाढत गेले. हे वय पूर्वी १३ वर्षे इतके होते ते आता १९५५ साली १८ मुलीसाठी व २१ मुलासाठी वाढत गेले आहे. तथापि मुलीचे विवाहाचे वय ५ ते ७ वर्षांनी वाढण्यासाठी ७०/८० वर्षांचा काळ जावा लागला.

आंतरजातीय विवाह—कायद्याचे पाठबळ :

शंभर वर्षांपूर्वी अनुलोम–प्रतिलोभ विवाहांखेरीज इतर आंतरजातीय विवाहांना सामाजिक दृष्ट्या व कायदेशीर रीत्या मान्यता नव्हती. अशा इतर जाति-धर्मातील जोडीदार निवडून त्याच्याशी विवाह केल्यास त्याला अधिकृतपणे कायदेशीर मान्यता इसवी सन १८७२ च्या विशिष्ट विवाह कायद्याप्रमाणे (स्पेशल मॅरेज ॲक्टप्रमाणे) देण्यात आली. या कायद्याप्रमाणे पुरुषाला तो कोणत्याही धर्माचा नाही असे डिक्लेरेशनमधे लिहून द्यावे लागत असे. या विवाहाने अविभक्त कुटुंबातील सदस्यत्व व त्यायोगे मिळणारे हक्कही सोडून द्यावे लागत असत. या कायद्याप्रमाणे लग्न लावताना डिक्लेरेशनमध्ये ‘ मी कोणताही धर्म (हिंदू, खिश्चन, शीख, जैन) पाळीत नाही’ अशीही पुष्टी काही मंडळींनी विवाह करते समयी जोडली, परंतु नंतर, झालेल्या सुधारणांमध्ये ही अट काढूनच टाकण्यात आली आहे.

या शतकाच्या मध्यावधीस अनेक राज्यांत जातीबाहेर विवाह करणाऱ्यांची संख्या थोडीशी वाढू लागली. तेव्हा अशा जातीबाहेर विवाह करणाऱ्यांना त्यांच्या स्वजातीयां कडून काही उपद्रव होऊ नये, म्हणून कायदे करण्यात आले. सन १९४६ चा हिंदू मॅरेज डिसॅबिलिटीज रिमूव्हल ॲक्ट आणि सन १९४८ च्या हिंदू मॅरेजेस् व्हॅलिडिटी ॲक्ट या दोन कायद्यांचे धर्म, जात, पोट-जात आणि पंथ यांची विवाहावरील बंधने झुगारून देण्यात आली, परंतु हे सर्व रूपांतर कायद्यात झाले आहे आणि ते कागदावरच काही काल राहिले. याचप्रमाणे सन १९५४ च्या पूर्वी विशिष्ट विवाह कायद्याखाली विवाह करणाऱ्यांना १५ दिवसांची नोटीस देऊन नंतर विवाह करता येत असत, परंतु १ जानेवारी १९५५ पासून ही मुदत ३० दिवस इतकी वाढविण्यात आली. तसेच याच कायद्यात घटस्फोटासंबंधी एक कलम घालण्यात आले.

पूर्वीचा कायदा छोटासा होता तर हा १९५४ चा नवीन सुधारित कायदा मात्र ४१ कलमांचा झाला आहे. पूर्वी कोणत्याही पद्धतीने विवाह केलेल्या व्यक्तींना आता आपला विवाह या विशिष्ट विवाह कायद्याखाली ३० दिवसांची नोटीस देऊन, नंतर कचेरीत जाऊन अगर विवाहाधिकाऱ्याला घरी बोलावूनही नोंदून घेण्याची सोय करण्यात आली आहे. त्या वेळी १५ / २० वर्षांपेक्षाही अधिक काळ पति-पत्नी म्हणून राहणाऱ्या अनेक जोडप्यांनी आपापले विवाह विशिष्ट विवाह कायद्याखाली दिलेल्या या सवलतीनुसार कलम १५ ते १८ याप्रमाणे पुन्हा नोंदवून घेतले आहेत. मात्र त्यांनी आपापला विवाह कोणत्या तरी पद्धतीने केलेला असला पाहिजे. प्रस्तुत

लेखकाने पुणे व मुंबईस असे अनेक विवाह या कायद्याप्रमाणे लावले आहेत.

आंतर-विवाहास कायदेशीर मान्यता :

विशिष्ट विवाह कायदा (सुधारित) (१९५४ चा), 'हिंदू मॅरेज डिसॅबिलिटीज् रिमूव्हल ॲक्ट', 'कास्ट टिरनी रिमूव्हल ॲक्ट' आणि तत्सम इतर कायद्यांनी सगोत्र, सपिंड, पोटजातीतील विवाह या सर्वांना कायद्याची मान्यता प्राप्त करून दिली. आता आंतरजातीय नि आंतरधर्मीय विवाह करण्यास कोणत्याही स्त्री-पुरुषांना मोकळीक मिळाली. पूर्वी असे विवाह होत असत परंतु ते नगण्य असत. अशा विवाहांवर त्या वेळी सामाजिक टीकाही बरीच होत असे. अशा विवाहितांकडे पाहण्याचा समाजाचा दृष्टिकोणही दूषित असे. कायदेशीर मान्यता मिळाली पण समाजाची मान्यता मिळावयास बराच काल जावा लागला.

आंतरजातीय विवाहांना उत्तेजन मिळावे या दृष्टीने बडोदा संस्थानचा १९३३ चा कास्ट टिरनी रिमूव्हल ॲक्ट, आर्य समाज व्हॅलिडिटी ॲक्ट १९३८, सेंट्रल गव्हर्नमेंट हिंदू मॅरेज व्हॅलिडिटी ॲक्ट यांचा काही प्रमाणात उपयोग झालेला दिसतो. हिंदू विवाह कायदा, १९५६ हा तर सर्वार्थाने क्रांतिकारक मानावा लागेल. या कायद्यामुळे धर्म, रूढिमान्य अशा जाती, पोटजाती या विषयाच्या विवाहातील अडथळ्यांना काही स्थान न्यायदानात ठेवले नाही. बहुपत्नीत्व किंवा बहुपतित्वाला या कायद्याने प्रतिबंध तर केलाच, शिवाय हिंदुधर्माला मान्य नसलेला घटस्फोटही कायद्याने मान्य ठरविला.

आंतरविवाहांचा शास्त्रीय अभ्यास :

या कायद्याच्या संदर्भात भारतात अगर महाराष्ट्रात किती आंतरजातीय विवाह होतात आणि एकूण विवाहांच्या संख्येत त्यांचे प्रमाण किती हे पाहावे लागेल. या दृष्टीने काही निरीक्षणात्मक अभ्यास झाले आहेत. त्यावरून हे प्रमाण फारसे उत्साहजनक वाटत नाही. आंतरजातीय विवाह करणाऱ्या दंपतीला शहरातसुद्धा स्वजातीयांकडून निदान सुरुवातीच्या काळात तरी अनन्वित छळ किंवा असहकार सोसावा लागतो. जी दांपत्ये नोकरी धंदा करीत असतील त्यांचे आर्थिक जीवन सुरळीत चालले तरी त्यांचे सांस्कृतिक जीवन गोंधळाचे झाल्यासारखे त्यांना जाणवते. आंतरजातीय विवाह करणाऱ्या दांपत्यांची संस्कृती ही सर्वसाधारणपणे समान असली, तसेच जातीय संस्कारांचा त्यांच्यावर प्रभाव नसला, किंवा त्यांनी एकमेकांच्या जातीबद्दल, रीतिरिवाजांबद्दल सहानुभूतीचे धोरण ठेवले तरी असे विवाह यशस्वी होण्यास फारशी काही अडचण पडू नये.

आंतरजातीय विवाहितांसंबंधी खात्रीलायक आकडेवारी सरकारी दप्तरांतून थोडीफार मिळण्यासारखी असली तरी त्याबद्दल कोणी फारसे प्रयत्न केल्याचे आढळत नाही. अशा विवाहासंबंधी महाराष्ट्रात, गुजराथेत नि अन्यत्र ज्या सामाजिक आर्थिक पाहण्या झाल्या आहेत त्यांचा थोडक्यात मागोवा घेतला पाहिजे.

डॉ. के. एम् कापडिया यांनी सुरत जिल्ह्यातील शाळा शिक्षकांच्या आंतर-जातीय विवाहासंबंधीच्या मतांची पाहणी सुमारे ३० वर्षांपूर्वी केली. त्यात ४५७ शिक्षकांपैकी ११ टक्के लोक अशा विवाहांना अनुकूल असल्याचे दिसून आले. ४२ टक्के लोकांनी जातीची बंधने कमी झाली पाहिजेत असे सांगितले. त्यांच्याच दुसऱ्या एका पाहणीत ५१३ पदवीधरांपैकी ५१ टक्के लोकांनी आपल्या मुलींचे लग्न जातीबाहेरच्या जोडीदाराशी करावयाची तयारी दर्शविली. मात्र डॉक्टर महाशयांनी या बाबतीत असा इशारा देऊन ठेवला आहे, की ही वास्तवतादर्शक परिस्थिती नाही. कारण ही नुसतीच मते आहेत. ‘जातीबाहेर’ याचा अर्थही बऱ्याच वेळा पोटजातीच्या बाहेर परंतु मूळ जातीच्या आत असा असू शकतो. सर्वसाधारणपणे नागरी वातावरणात वाढलेल्या आणि राहणाऱ्या लोकांचे, सुशिक्षितांचे तसेच युवकांचे मन आंतरजातीय विवाहाला अनुकूल होत चालल्याचे दिसून आले आहे.

नातेसंबंधातील विवाह :

बालविवाहाच्या सर्व बंधनांना छेदून जाणारी एक पद्धत भारतात आजही प्रचारात आहे ती म्हणजे आते-मामे भावंडांचा किंवा काही जातीतील मामा-भाची यांचा विवाह! सपिंडाच्या नियमानुसार हे शास्त्रसंमत ठरत नाही, परंतु शास्त्रापेक्षा रूढी श्रेष्ठ या न्यायाने असे विवाह अनेक जाति-जमातींमध्ये प्रचारात आहेत. मामाची मुलगी पत्नी म्हणून स्वीकारायची पद्धत पूर्वी आणि आजदेखील अनेक जातींमध्ये अस्तित्वात आहे. डॉ. इरावती कर्वे यांनी ‘किनशिप ऑर्गनायझेशन इन इंडिया’ या ग्रंथात मध्यभारतात, महाराष्ट्रात, ओरिसात, दक्षिण भारतातील कर्नाटकात, तामिळनाडूत अनेक जाति-जमातींमध्ये ही पद्धत अस्तित्वात आहे, असे म्हटले आहे. कर्नाटकातील देशस्थ ब्राह्मणांत व कोल्हापूरसारख्या सीमेवरील जिल्ह्यातही मामा-भाचीमधील विवाहांना मान्यता आहे. सन १९५४च्या ‘विशिष्ट विवाह कायद्या’ला नंतर सन १९६३ मध्ये दुरुस्ती सुचवून, हे आते-मामे भावंडांचे विवाह, मामा-भाची विवाह जरी ते ‘प्रोहिबिटेड डिग्री ऑफ रिलेशनशिप’मध्ये बसत असले तरीही कायद्याप्रमाणे मान्य केले आहेत. ज्या जाति-जमातींमध्ये अशी आते-मामे भावंडांत किंवा मामा-भाचीमध्ये विवाह करण्याची प्रथा नसेल त्यांच्यामध्ये वडिलांच्या भावाचा मुलगा (चुलतभाऊ), आत्याचा मुलगा (आतेभाऊ), मावशीचा मुलगा (मावसभाऊ) किंवा मामाचा मुलगा (मामेभाऊ) यांच्यामधील विवाहसंबंध हा निषिद्ध विवाहसंबंध म्हणून मानला आहे.

आंतरजातीय विवाहांवरील बंधने :

आंतरजातीय विवाहावर आज कायद्याने कोणतेही बंधन नाही. उलट विशिष्ट विवाह कायद्याप्रमाणे (१९५४ च्या सुधारित) कोणत्याही जाति-धर्माच्या स्त्री-पुरुषांना, कायद्याप्रमाणे काही अटी पूर्ण करून विवाह करता येतो. विवाह हा केवळ

दोन व्यक्तींचा प्रश्न राहात नसून त्यामुळे दोन कुटुंबे जवळ येत असतात. जोडीदारांमधील संस्कृति संगमाचा, सांस्कृतिक समतेचा परिपाक असतो. एकाच जातीतील पोटजातीत त्या मानाने अधिक विवाह होत आहेत. सुरुवातीचे आंतरजातीय विवाह जास्त करून अनुलोम पद्धतीचे असत. तथाकथित उच्च जातीचा आणि पत्नी तथाकथित खालच्या जातीची असे. शिक्षण, नागरी जीवनातील समान संस्कार व त्याचबरोबर पाश्चिमात्य संस्कृतीचे समान अनुकरण व कामानिमित्त घराबाहेर मिळणारे दररोजचे साहचर्य इत्यादी बाबींमुळे असे आंतरविवाह घडून येतात. आंतरजातीय विवाह करणारे स्त्री पुरुष हे बहुतेक सुशिक्षित व आर्थिकदृष्ट्या स्वतंत्र असल्याचे आढळून येते. आंतरजातीय विवाहांना अद्याप तरी समाज सर्वसामान्य समजून स्वीकारत नाही. म्हणून अशा दांपत्याला वडील मंडळींच्या व नातेवाइकांच्या तीव्र व क्वचित सौम्य विरोधाला तोंड द्यावे लागते. मात्र पूर्वीचा कडवा विरोध आता बराच निवळत चालला आहे असे दिसते.

बंधनांची शिथिलता :

जातीवर आधारित व्यवसाय, त्यातील आनुवांशिकता, जातीची विशिष्ट संस्कृती, व्यवसायाबद्दलच्या उच्च-नीच कल्पना इत्यादींवर आधारित जातीय भावना जोपर्यंत अस्तित्वात आहे तोपर्यंत असे आंतरजातीय विवाह अल्पसंख्य राहतील अशी शंका वाटू लागते. जाती जाऊन वर्ग आले तरी वर्गावर्गातही असे विवाह सर्वसामान्यपणे होतीलच असे वाटत नाही. अशा वेळी अनुलोम विवाहच अधिक प्रमाणात होतीलसे वाटते. अर्थात आपल्या जातीबद्दलच्या उच्च-नीचतेच्या कल्पना ज्या प्रमाणात बदलतील त्या प्रमाणात अशा दोन्ही प्रकारच्या आंतरजातीय विवाहांची संख्या निश्चितच वाढेल! नागरी क्षेत्रातील व्यवहारात अनेकांचा जातिनिरपेक्ष दर्जा सुधारलेला दिसतो. रोटी व्यवहार हा शहरातच अधिक प्रमाणात होतो. नागरी जीवनात व्यक्ती अपरिचित राहू शकते व अस्पृश्यता पाळणे शक्य नसते म्हणून ती पाळली जात नाही. तथापि तिची तीव्रता मात्र निश्चितच कमी झालेली पाहण्यात येते. ग्रामीण जीवनात मात्र अस्पृश्यता थोड्याफार प्रमाणावर अद्यापही टिकून आहे. परंतु तिची तीव्रता मंदावत चालल्याचे जाणवते. जातिव्यवस्था नष्ट होत चालल्याची खूण आंतरजातीय विवाहात पाहावयास मिळते. मात्र अशा विवाहांचे प्रमाण कशा प्रकारे व किती वाढत आहे याबद्दल काही आणखी शास्त्रशुद्ध अभ्यास व्हावे लागतील. मात्र असे विवाह सरसकट होण्यासाठी काही वर्षांचा काल जावाच लागेल.

काही समाजशास्त्रीय अभ्यास :

आंतरजातीय, आंतरधर्मीय, आंतरप्रांतीय व आंतरराष्ट्रीय विवाहासंबंधी काही समाजशास्त्रीय अभ्यास झालेले आहेत. या सर्व अभ्यासांचा थोडक्यात परामर्श

घेतल्यास गेल्या काही वर्षांतील या आंतरविवाहांच्या वाटचालीची कल्पना येऊ शकेल.

प्रस्तुत लेखकानेही यासंबंधात तीन असे अभ्यास केले असून पहिला १९५५–५६ सालातील पुणे जिल्ह्यातील ५ हजाराचे वर नोंदण्यात आलेल्या विवाहावर आधारित आहे.[१] त्यानंतर मुंबई येथील विवाह नोंदणी अधिकाऱ्याचे कार्यालयातील सन १९७२ मध्ये विशिष्ट विवाह कायद्याखाली नोंदण्यात आलेल्या २५० च्या वर आंतरजातीय, आंतरधर्मीय विवाहांवर आधारलेला दुसरा अभ्यास आहे.[२] तिसरा अभ्यास दलित–सवर्ण विवाहासंबंधी असून त्यामध्ये असे विवाह केलेल्या ५० जोडप्यांच्या मुलाखती घेऊन त्यांनी भोगलेल्या आपत्ती व आनंद यासंबंधी समाजशास्त्रीय दृष्ट्या विचार केला आहे.[३] या सर्व अभ्यासातून कोणते निष्कर्ष निघाले आहेत ते क्रमवार पाहू या.

पहिला सन १९५५–५६ मधील विवाहासंबंधी केलेला अभ्यास हा पीएच्. डी. साठी प्रबंध होता. मुंबई विवाह नोंदणी कायदा प्रथम महाराष्ट्रात १५ जानेवारी १९५५ पासून अंमलात आला व त्यानुसार कार्पोरेशन, कॅन्टोन्मेंट व म्युनिसिपालिटीचे हद्दीत झालेला प्रत्येक विवाह नोंदलाच पाहिजे अशी तरतूद होती. यासाठी जी विज्ञप्ती भरावयाची असे त्यात वधू-वरांची नावे, वैवाहिक स्थिती, राहण्याचे गाव, पत्ता एवढीच माहिती असे. त्यामधे शिक्षण, जात, व्यवसाय, वधूवरांमधील पूर्वीचे नाते (असल्यास) इत्यादी गोष्टींबद्दल अधिक माहिती जमविण्यात आली. सन १९५५ व १९५६ सालामध्ये पुणे जिल्ह्यात झालेल्या सर्व विवाहांबद्दल ही माहिती प्रयत्नपूर्वक गोळा करण्यात येऊन त्यावर प्रबंध लिहिला. हा प्रबंध पुढे डेक्कन कॉलेजने सन १९६८ मध्ये त्याच्या मोनोग्रॅम सेरीजमध्ये प्रकाशित केला.

या पाहणीत एक प्रकरण आंतरजातीय/आंतरधर्मीय विवाहावर लिहावे लागले त्यामुळे या दोन वर्षांत पुणे जिल्ह्यात नोंदण्यात आलेल्या सर्व आंतर–विवाहांची माहिती मिळवून त्यावरून काही निष्कर्ष काढण्यात आले आहेत. ५१८१ विवाहांच्या पाहणीसाठी पुणे जिल्ह्यातील सन १९५५–५६ मधील विवाहांची माहिती मिळविण्यात आली होती. त्यामध्ये खालीलप्रमाणे विवाह झाल्याचे आढळले.

(१) पोट आंतरजातीय विवाह ११९ (२·३%)

(२) आंतरजातीय विवाह ६७ (१·३%)

यातील पोट आंतरजातीय विवाह हे देशस्थ, कोकणस्थ व कऱ्हाडे ब्राह्मणांमधील झालेले विवाह आहेत. आंतरजातीय विवाहांमधील काही जातींमधील हे प्रमाण खाली नमूद केल्याप्रमाणे असल्याचे आढळले.

	एकूण	पु	स्त्री	टक्के
ब्राह्मण	३३	१७	१६	१· ६%
सी. के. पी.	१२	१	११	१४·५%
मराठा	३०	१४	१६	२·० %

माळी व इतर जाती	१९	८	११	२·४%
मागासवर्गीय	५	२	३	१·४%
नॉन्–महाराष्ट्रीय हिंदू जाती	३५	२५	१०	६·८%

काही जातींमधील आंतरजातीय विवाहांचे प्रमाण जास्त असण्याच्या अनेक कारणांपैकी एक कारण हुंड्याची प्रथा हे असू शकेल. आता तीस वर्षांनंतर या पाहणीवर नव्याने अभ्यास हाती घेऊन प्रकाश टाकण्याची गरज आहे. स्त्री-पुरुषांना सहजपणे मिळणारे शिक्षण, दोघांनाही मिळणाऱ्या नोकऱ्या, संमिश्र समाजातील थोडाफार मुक्त सहवास इत्यादी कारणांमुळेही सध्यादेखील आंतरजातीय विवाहांमधील ही वाढ दिसू लागली आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. आता तर दोन पोट-जातींमधील विवाह करताना ही पोटजातींची भिन्नता बऱ्याच वेळा लक्षातही घेतली जात नाही. याच पाहणीत आंतरधर्मीय विवाहांची संख्या एकूण ९० असून त्यामध्ये खिश्चन २५, हिंदू ३७ व मुस्लिम १४ अशी संख्या असल्याचे आढळून आले आहे. अशा प्रकारचे अभ्यास हाताच्या बोटावर मोजण्याइतकेच झाल्याचे आढळून येते. त्यांपैकी काहींचा थोडक्यात परामर्श घेऊ या !

आंतरविवाहांतील जोडीदार निवड

प्रस्तुत लेखकाने मुंबईस विवाहाधिकारी असताना, सन १९७२ मध्ये स्पेशल मॅरेज ॲक्टखाली सुमारे ३१० आंतरविवाह लावले होते. त्यांच्यापैकी २६५ अशा विवाहांतील माहिती मिळवून इंग्रजीत एक पुस्तक लिहिले. त्यामध्ये आंतरजातीय, आंतरधर्मीय, आंतरप्रांतीय नि आंतरराष्ट्रीय विवाहासंबंधी जोडीदार निवड कशी केली, त्याला कोणते निकष लावले इत्यादी बाबींसंबंधी चर्चा केली आहे.

यातील ५८ जोडप्यांचा लग्नपूर्व परिचय १ वर्षापेक्षा कमी, १०१ जोडप्यांचा परिचय १ ते ३ वर्षांपर्यंत आणि १०६ जोडप्यांचा परिचय ३ वर्षांपेक्षाही जास्त काल होता. यावरून असे दिसते की, यातील निदान २०७ जोडप्यांचा एकमेकांच्या परिचयाचा काल १ वर्षापेक्षा तर कधी तीन वर्षांपेक्षाही जास्त होता. त्यांनी घाई-घाईने विवाह केले नाहीत. एकमेकांच्या निवडीबाबत निम्म्या जोडप्यांनी शारीरिक सौंदर्य, तर इतरांनी जोडीदार जसा भेटला तसा स्वीकार व अडचणींतील एकमेकांना केलेली मदत हे दोन निकष सांगितले. याखेरीज शिक्षण, स्वभाव, जुळत्या-मिळत्या आवडी–निवडी, कुटुंबासंबंधी आवड, प्रकर्षाने जाणवणारी बुद्धिमत्ता, जीवनविषयक दृष्टिकोण इत्यादी बाबींचा नामनिर्देश केला.

या पाहणीत एकूण १० विवाह हे आंतरराष्ट्रीय आहेत असे दिसले. या विवाहांतील जोडप्यांचा १ ते ५ वर्षे इतका विवाहपूर्व परिचय होता. आपण सर्वसाधारण परंपरा, धर्म, राष्ट्र इत्यादींपासून वेगळ्या असणाऱ्या व्यक्तीशी विवाह करीत असल्याची जाणीव प्रत्येक जोडप्याला होती.

आंतरराष्ट्रीय विवाह दहा वर्षांपूर्वी :

या १० जोडप्यांतील २० व्यक्तींची वर्गवारी केली तर त्यामध्ये हिंदू पुरुष ४, चायनीज, जर्मन, इंग्लिश, मुस्लिम (जॉर्डनमधील), सिंधी व पारशी प्रत्येकी एक होता. मुलींच्या बाबतीत ३ फ्रेंच मुली, इंग्लिश २, इंडियन ख्रिश्चन व शीख, गुजराथी आणि थायलँडमधील प्रत्येकी एक होती. या २० व्यक्तींमध्ये फक्त एक हिंदू पुरुष घटस्फोटित होता आणि त्याने थायलँडमधील आपल्याच बरोबरीच्या ३१ वर्षांच्या अविवाहित मुलीशी विवाह केला होता. इतर सर्वांचे हे पहिलेच विवाह होते.

वयांच्या बाबतीत पुरुषापेक्षा स्त्री बरोबरीची किंवा मोठी ४ विवाहांत होती. एक ४ वर्षांनी, दोघी फक्त आपापल्या पतीपेक्षा १ वर्षाने मोठ्या, तर एक जण बरोबरीची होती. यांतही पुरुषाचे सर्वांत जास्त वय ३६ तर ३० वर्षांपुढील ४ पुरुष होते आणि बाकीचे २४ ते २६ वयांचे होते. मुलींच्या बाबतीत २१ वयाच्या २, तर २२ वयाच्या ३, आणि इतर ४ जणी ३० च्या आतील व ३१ वयाची एक होती, मुलांचे सरासरी वय २७·७ तर मुलींचे २४-५ इतके होते. वयाच्या बाबतीत या विवाहात इतर विवाहांप्रमाणेच परिस्थिती होती.

या विवाहांतील बहुतेक विवाह अद्यापही स्मरणात अगदी यथातथ्य आहेत. एका फ्रेंच मुलीच्या, शीव येथील मोठ्या कार्यालयात झालेल्या विवाहात, फ्रान्सहून ४० लोक चार्टर्ड प्लेनने आले होते व सारखे फिल्मस् घेते होते. या मुलीचा नंतर धार्मिक पंजाबी पद्धतीने विवाह त्याच हॉलमध्ये लावला गेला. यातील बहुतेकांना इंग्रजी येत होते तर फ्रेंच मुलीच्या मिस्टरांनी ती भाषा थोडीफार येत असल्याचे सांगितले. यातील दोन-तीन जोडप्यांनी आम्ही एकमेकांवरील प्रेम, दोघांमधील गुणग्राहकता आणि आपसातील समज यामुळे आम्ही एकत्र आलो असे म्हटले. असे अनेक विवाह गेल्या काही वर्षांत झाले आहेत त्यांचा अनुवर्ती अभ्यास (फॉलोअप) व्हावयास हवा.

आंतरजातीय (दलित-सवर्ण विवाह) :

आंतरजातीय विवाहांमध्ये जेव्हा दलित–सवर्णांतील विवाहांचा विचार करावा लागतो तेव्हा दोन भिन्न टोकांच्या सामाजिक विचार–आचारांच्या व्यक्ती एकत्र आलेल्या दिसतात. त्यामुळे आपण त्यांच्यामध्ये फार भयंकर संघर्ष असला पाहिजे असे गृहीत धरूनच त्यांकडे पाहतो.

अशा दलित-सवर्ण विवाहित दांपत्यांची पाहणी मुलाखत रूपाने प्रस्तुत लेखकाने १९७८ ते ८० या काळात केली व ५० जोडप्यांच्या म्हणजे १०० व्यक्तींच्या मुलाखती घेऊन काही निष्कर्ष काढण्याचा प्रयत्न केला. हे सर्व समाजशास्त्रीय दृष्टिकोणातून तपासण्यात आले आहे. अशा विवाहांमध्ये वय, शिक्षण, व्यवसाय

याबरोबरच विवाहपूर्व परिचयातील विविधता पाहिली असून त्या दांपत्यांनी आपापल्या जोडीदाराची निवड कशी केली तेही मुद्दाम विचारार्थ घेतले आहे. त्यांच्या जीवनात विवाहानंतर झालेले बदल व संघर्ष यांचा परामर्श घेत शेवटी विवाहांचे यशापयश व फलश्रुती कोणती ते स्पष्टपणे मांडले आहे. सध्या रूढीप्रमाणे होणाऱ्या विवाहाइतकेच हेही विवाह यशस्वी झाल्याचे दिसून येते.

या विवाहाने साधले तरी काय ?

या विवाहामुळे व बहुतेक आंतरजातीय–धर्मीय नि प्रांतीय विवाहांमुळे सामाजिक सुधारणेच्या इतिहासात एक नवे सोनेरी पान लिहिले जात आहे. जात, धर्म, वंश इत्यादी गोष्टी मनुष्यनिर्मित आहेत व त्यांच्यातल्या कर्मठ आचारधर्मामुळे असंख्य जातिधर्मांच्या लोकांवर अन्याय होत आहे, व हा अन्याय दूर करण्याचे कार्य हे विवाह आपापल्या परीने करीत आहेत. हे सर्व प्रेमविवाह आहेत व ते त्यांनी डोळसपणे केले आहेत. त्यांचे कौटुंबिक जीवन सुधारते त्याप्रमाणे राहणीमानही सुधारते. हुंड्याच्या जुनाट रूढीस अशा आंतरविवाहांमुळे पायबंद बसू शकेल. शिवाय राष्ट्रीय एकात्मतेस मदत होते नि दलित–सवर्णांतील विवाहामुळे अस्पृश्यता निवारण्याच्या कामास सक्रिय मदत मिळते. निरनिराळ्या जातिधर्मांचे पुरुष अशा प्रकारे एकत्र आले तर जातीसंबंधीच्या बऱ्याचशा गैरसमजांचे निराकरण होते.

आणखी काही महत्त्वाचे अभ्यास :

एक महत्त्वाचा अभ्यास डॉ. सी. टी. कन्नन यांनी त्यांच्या पीएच. डी. च्या पदवीसाठी केला असून तो त्यांनी पुस्तकाच्या स्वरूपात सन १९६३ साली प्रसिद्ध केला आहे.[४] त्यामध्ये त्यांनी सुमारे २०० आंतर-जातीय नि आंतर-प्रांतीय विवाहांची पाहणी केलेली आहे. यातील पुन्हा एकसंधतेच्या दृष्टीने १४९ विवाहांपैकी ७४ विवाहांत दोघेही जण महाराष्ट्रीयन्स असल्याचे आढळले व इतर ७५ विवाहांत या जोडप्यांपैकी एकजण महाराष्ट्रीय असल्याचे निदर्शनास आले. विवाहावेळच्या वयात होत असलेली वाढ या अभ्यासात स्पष्टपणे उमटून दिसली. त्याचप्रमाणे स्त्रियांच्या शिक्षणाच्या वाढत्या प्रसारामुळेही विवाहावेळच्या वयातील वाढ होत चाललेली दिसून आली. त्याचबरोबर स्त्रियांना मिळत चाललेल्या नोकरीतील संधीही वाढत चालल्या होत्या.

आंतरजातीय विवाहांना कायदेशीर मान्यता स्पेशल मॅरेज ॲक्ट, १८७२ प्रमाणे जरी मिळाली होती तरी त्यामुळे आंतरजातीय विवाह वाढले असे नाही. काही चळवळींच्या कार्यकर्त्यांनी घेतलेल्या पुढाकारामुळे मात्र ही वाढ झाली असल्याचे दिसते. आंतरजातीय विवाहांना उत्तेजन द्यावे म्हणून सन १८८७ मध्ये यासंबंधी चळवळ झाली असल्याचे आढळते. मद्रास येथे कै. न्या. महादेव गोविंद रानडे यांनी या परिषदेचे धुरीणत्व स्वीकारले होते. ज्या पोटजातींमध्ये किंवा भिन्न जातीं-

मध्ये रोटीव्यवहार होत असे त्यांमध्ये असे विवाह होण्यास हरकत असू नये असे ठरले. स्पेशल मॅरेज ॲक्टला पुढे निरनिराळ्या दुरुस्त्या १९२३ व १९५५ मध्ये होऊन अशा विवाहांना संपूर्णपणे कायदेशीर मान्यता धर्मासंबंधी कोणतीही अट न घालता देण्यात आली. त्यामुळे आंतरजातीय विवाह वाढण्यास अप्रत्यक्षपणे मदतच झाली.

ब्रिटिशांच्या राजवटीत विशेषतः उत्तरार्धात आंतरजातीय विवाहांची संख्या वाढण्यास मदत झाली. तरुणांच्या मनात तर या आंतरजातीय विवाहासंबंधी अनुकूल विचारच प्रामुख्याने आढळले. महाराष्ट्रात नि गुजराथेत झालेले काही अभ्यास ही अनुकूलता वाढतच असल्याचे सांगतात.

दुसरा एक पी.एच्.डी.च्या परीक्षेसाठी केलेला अभ्यास म्हणून डॉ. सी. जी. देशपांडे यांचा नामनिर्देश करावा लागेल. सन १९७२ मध्ये त्यांनी तोच अभ्यास पुस्तक स्वरूपात नीटनेटका करून मांडला आहे.[५] त्यामध्ये त्यांनी जातींचे वर्गीकरण ४ ढोबळ प्रकारांत करून आपण अभ्यासिलेल्या ७८ विवाहित जोडप्यांपासून मिळालेल्या माहितीवरून निष्कर्ष काढले आहेत. या जोडप्यांच्या मुलाखतींबरोबर त्यांनी या दांपत्यांच्या जवळच्या नातेवाइकांच्याही मुलाखती घेऊन त्यांच्या त्या वेळच्या व सध्याच्या प्रतिक्रिया जाणून घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. बऱ्याच व्यक्तींनी आंतरजातीय विवाह हा व्यक्तीचा प्रश्न असून तो सर्व कुटुंबाचा मानण्याचे कारण नाही असे मत प्रदर्शित केले. तसेच ज्या वेळी दोघांपैकी एक व्यक्ती हरिजन होती त्या सर्व विवाहांतून मात्र विरोधाची प्रतिक्रिया प्रकर्षाने जाणवली.

डॉ. देशपांडे यांच्या मते सर्वसाधारण समाज अद्यापही आंतरजातीय, आंतरधर्मीय विवाहांना अनुकूल नाही व असा विवाह म्हणजे सामाजिक प्रतिष्ठेला गेलेला एक तडा आहे असे मानले जाते. नातेवाइकांनी आंतरविवाह केलेल्या जोडप्याला कितपत आधार दिला आहे किंवा त्याला किती तीव्र विरोध केला आहे, तसेच समाजानेही या मंडळींना कितपत जवळ येऊ दिले आहे यावर त्या त्या विवाहितांचे मानसिक समाधान बरेचसे अवलंबून असते.

आंतरधर्मीय विवाहाची पाहणी–विवाहसमयी वय :

आंतरधर्मीय विवाहाबद्दलची एक पाहणी श्रीमती उषा बंबावाले यांनी त्यांच्य पी.एच. डी. च्या प्रबंधात केली आहे. त्यासाठी त्यांनी पुणे शहरातील १०० जोडप्यांची माहिती म्हणजे २०० पति-पत्नींना भेटून समाजशास्त्रीय माहिती मिळवली आहे. त्यामध्ये ज्यांच्या विवाहाची ३ वर्षे तरी निदान पूर्ण झाली अशा पति-पत्नींना गाठून प्रश्नावली व प्रत्यक्ष मुलाखतीद्वारा माहिती एकत्रित करून आपले निष्कर्ष काढले आहेत. ही जोडपी पगार मिळविणारी, एस्.एस्.सी. किंवा तत्सम परीक्षा पास झालेली आहेत. अर्थात हे सर्व प्रेमविवाह आहेत. या शंभर विवाहांमधील ८७ जोडप्यांत ५० हिंदु पुरुष व ३७ हिंदू स्त्रिया आहेत. मुस्लिम समाजापैकी ४२

विवाहांतील २४ पुरुष व १८ स्त्रियांची संख्या आहे तर ख्रिश्चन समाजातील ७१ विवाहांमध्ये २६ पुरुष ४५ स्त्रिया असल्याचे आढळले आहे. ख्रिश्चन मुलींची संख्या ४५ इतकी असण्याचे मुख्य कारण म्हणजे त्यांच्यातील बऱ्याच मुली नोकरीसाठी घराबाहेर जात असतात, आणि नोकरीत असताना मनासारखा जोडीदार मिळण्याची शक्यताही वाढलेली असते. शिवाय त्यांचे बाबतीत धर्मांतर शक्य असल्यामुळे त्यांना आपल्या जोडीदाराला ख्रिश्चन धर्मात आणता येते. जेथे हे शक्य नसेल तेथे त्या आपली मुले मात्र आपल्या ख्रिश्चन धर्मातील संस्काराप्रमाणे वाढवू शकतात, नव्हे वाढवितातच.

वयाचा विचार करता या दोनशे पति-पत्नींपैकी फक्त २५ जणांची वये ३० च्या पुढील असून सर्वांत जास्त ७९ विवाह हे २६ ते ३० वयातील स्त्री-पुरुषांनी केले आहेत. हे सर्व वधू-वरांनी स्वतःच जमविलेले विवाह असल्यामुळे विवाहसमयीचे वय वाढत चाललेले दिसून येते. फक्त १० विवाहांत पत्नी ही पतीपेक्षा मोठी असल्याचे आढळून आले. त्यांपैकी ५ मुली ह्या ख्रिश्चन होत्या. विवाहाधिकारी असताना मुंबईस १९७२ मध्ये लावलेल्या एका विवाहात पत्नी ही पतीपेक्षा १२ वर्षांनी मोठी होती असे आढळात आले. मात्र ही मुलगी आफ्रिकेतून भारतात आली होती व पत्नी वयाने मोठी असलेली उदाहरणे तिकडे बरीच असतात असे तिने विचारले असता सांगितले.

आंतरधर्मीय विवाह : शिक्षण : व्यवसाय

या २०० व्यक्तींच्या शिक्षणासंबंधी असे दिसून आले, की त्यांतील ९३ व्यक्ती पदवी व पदव्युत्तर शिक्षण घेतलेल्या, २७ डॉक्टर्स, ५० निमपदवीधर, तर ३० एस. एस. सी. पास झालेल्या आहेत. यावरून शिक्षणाच्या बाबतीत सुमारे १७० व्यक्तींनी एस. एस. सी. पुढील शिक्षण घेतले असल्याचे निदर्शनास आले. शिक्षणासंबंधीचा हा आंतरधर्मीय विवाहातील आलेख चढतोच आहे हे स्पष्टपणे दृग्गोचर होते.

या विवाहांतील १०० पुरुषांमधील ४० जणांना सरकारी, निमसरकारी किंवा कंपनीत नोकरी व २८ पुरुषांना एक्झिक्युटिव्ह किंवा तत्सम नोकऱ्या होत्या. प्रोफेसर्सची वा लेक्चरर्सची संख्या ७, शिक्षक ५ व स्वतंत्र बिझिनेस करणारे १९ जण होते. शेती या व्यवसायात काम करणारा मात्र १ जणच होता. स्त्रियांच्या व्यवसायाची छाननी करता असे आढळून आले की, ४८ जणी गृहिणी आहेत, तर २२ जणींना सरकारी, निमसरकारी किंवा फॅक्टरीत नोकऱ्या आहेत. शिक्षक, लेक्चरर्स पेशातील स्त्रियांची संख्या २२ इतकी मोठी तर एक्झिक्युटिव्हच्या व तत्सम जागेवरील काम करणाऱ्या ३ इतक्या आहेत. स्वतंत्र व्यवसाय करणाऱ्या ५ जणी आढळतात. सध्या संपूर्ण वेळ गृहिणी म्हणून वावरणाऱ्यांपैकी काहीजणी विवाहापूर्वी निरनिराळ्या ठिकाणी काम करीत होत्या. सर्वसाधारणपणे जाती, धर्मासारखी सामाजिक बंधने तोडून दुसऱ्या धर्मातील जोडीदार निवडताना पुरुषांनी

बहुशः आपल्या दर्जापेक्षा खालच्या दर्जातील स्त्रियांशी विवाह केले, तर बहुतांशी स्त्रियांनी मात्र आपल्यापेक्षा वरच्या दर्जातील पुरुषांशी विवाह केले आहेत. स्त्रियांच्या बाबतीत मात्र फक्त १०० पैकी २ स्त्रियांनी खालच्या दर्जातील पुरुषांची निवड केली आहे. राहण्याच्या ठिकाणांच्या जवळिकीपेक्षा व्यवसायातील जवळीक ही एक महत्त्वाची गोष्ट या आंतरधर्मीय विवाहांना कारण असल्याचे निर्विवादपणे आढळले आहे.

कुटुंबियांच्या प्रतिक्रिया

या प्रतिक्रिया निरनिराळ्या प्रकारच्या असल्याचे अवलोकनात येते. मुलीच्या आई-वडिलांचा आंतरधर्मीय विवाहास तीव्र विरोध असला तरी मुलाचे आईबाप किंवा त्याचे नातेवाईक परधर्मीय नववधूला आपल्या कुटुंबियांत सामावून घ्यायला तयार असतात. तसेच मुलीच्या आंतरधर्मीय विवाहास जेवढा विरोध होतो त्याच्यापेक्षा काकणभर सरस विरोध मुलाने असा आंतरधर्मीय विवाह केला तर होत असतो. याचे कारण आपला समाज पुरुषप्रधान संस्कृती जोपासणारा आहे. तथापि अशा काही विवाहांत वधू-वराकडील दोन्ही बाजूंची मंडळी सरळसरळ भाग घेतात व हा आनंदाचा प्रसंग क्वचित मनातल्या मनात अश्रू ढाळीत, साजरा करतात. हिंदू मुलगी व मुस्लिम मुलगा अशा विवाहातून या प्रकारचा अनुभव विशेष करून पाहण्यास मिळतो. मुंबईस विवाहाधिकारी म्हणून काम करताना असे अनेक आंतरधर्मीय विवाह लावायला मिळाले. ह्यामध्ये असे सुखदुःखमिश्रित प्रसंग बरेच पाहावयासही मिळाले. बऱ्याच वेळा सुशिक्षित आईबापांनी त्यांच्या उच्चशिक्षित मुला-मुलींची लग्ने हॉल घेऊन रिसेप्शन ठेवून मोठ्या धामधुमीने लावली आहेत. मात्र असे बरेचसे विवाह विशिष्ट विवाह कायद्याखाली होताना दिसतात. एका हिंदू मुलीच्या मुस्लिम मुलाबरोबरच्या ' स्पेशल मॅरेज ॲक्ट ' खालच्या विवाहानंतर तिला मुस्लिम करून घेऊन तिचा निका लावल्याचेही उदाहरण पाहावयास मिळाले. एक-दोन जोडप्यांना आपली मधुचंद्राची रात्र मित्राकडे गॅलरीत तर एखाद-दुसऱ्याला पोलिस कस्टडीत काढावी लागली.

आई-वडील यांच्या तीव्र विरोधाबरोबरच काही वेळा मुला-मुलींच्या भावा-बहिणींकडून मात्र वधू-वरांना विवाहसमयी आणि नंतरही सहानुभूती मिळाली. कधी सांपत्तिक तर कधी राहावयास जागा देण्यापर्यंतची मदत मिळू शकली. एका हिंदू मुलीला तिच्या सुशिक्षित आई-वडिलांनी विरोध केला तरी मुलीच्या आजीने त्या मुस्लिम-हिंदू जोडप्याला मुद्दाम बोलावून दिलासा दिला. त्याचप्रमाणे अशा बहुतेक लग्नांतून वधू-वरांची मित्रमंडळी बऱ्याच वेळा वस्तुरूपाने नि पैशाच्या स्वरूपात त्यांना मदतीचा हात पुढे करीत असतात. नवविवाहित जोडप्यांना अशा प्रसंगी झालेली मदत बऱ्याच काळपर्यंत त्यांच्या स्मरणात राहते.

बऱ्याचशा आंतरधर्मीय विवाहांत प्रथम जरी तीव्र स्वरूपाचा विरोध असला तरी नंतर जेव्हा जोडप्याला अपत्य होते तेव्हा हा विरोध कमी होऊन कधी संपूर्णपणे

नष्टही होतो. आंतरजातीय विवाहात अपत्यप्राप्तीनंतर विरोध कमी झालेल्या अशा विवाहांची उदाहरणे मात्र लेखकाला त्याच्या तीनही सामाजिक आर्थिक पाहणीत अधिक सापडली. पहिल्या सन १९५५-५६ मधील पाहणीपेक्षा दुसऱ्या १९७२ मधील मुंबईच्या पाहणीत अशी विरोध मावळल्याची आंतरजातीय नि आंतरधर्मीय विवाहांची उदाहरणे अधिक पाहावयास मिळाली. आंतरजातीय विवाहांतील दलित-सवर्ण विवाहांत प्रथम हा विरोध अत्यंत तीव्र असतो, परंतु नंतर अपत्यप्राप्तीनंतर किंवा एखाद्या मोठ्या आजारपणानंतर, विशेषतः स्त्रीचा, हा विरोध सौम्य होत होत अखेर मावळतो.

अपत्यांचा प्रश्न :

आंतरधर्मीय जोडप्यांत जी व्यक्ती प्रभावी असेल व त्याचा किंवा तिचा जो धर्म असेल तोच दैनंदिन व्यवहारात किंवा सर्वसाधारण जीवनात पाळला जातो असे आढळते. या पाहणीतील बहुतेकांना अत्यंत मर्यादित मुले झालेली होती, आणि ती बहुधा त्यांच्या वडिलांच्या धर्मात वाढविली जातात असे आढळले. परंतु त्यामुळे मुलांच्या आयांपुढे समस्या मात्र उभी राहते. कारण त्यांनाच धार्मिक संस्कार मुलांवर करावयाचे असतात. परंतु ते आईच्या की वडिलांच्या धर्माप्रमाणे करावेत असा प्रश्न पडतो, ख्रिश्चन स्त्रियांनी मात्र आपल्या मुलांना रविवारच्या शाळांतून आणि चर्चेसमधून ख्रिश्चन धर्माचे शिक्षण जरूर दिलेले असते. तसेच सजातीय समाजातील धार्मिक पार्श्वभूमीवर वाढणारी मुलेच समाजात अधिक चटकन सामावली जातात. जोडप्यांच्या दैनंदिन आचार-विचारांतून ते कितपत धार्मिक आहेत हे इतरांच्या दृष्टोत्पत्तीस येते. आपल्या पत्नीच्या धार्मिक समूहात मुलांनी मिसळून न जाता दुसऱ्या काही साचेबंद पद्धतीप्रमाणे वागावे असे मुलांच्या वडिलांना वाटत असते व ते त्याप्रमाणे प्रयत्नशील असतात. तथापि ही धर्माची लहान-मोठी बंधने सुटत चालली आहेत. प्रसंगविशेषी तोडलीही जाऊ लागली आहेत, आणि एकंदरीत धर्माच्या बाबतीत बराचसा उदारमतवादी दृष्टिकोण स्वीकारून सर्व धर्मांबद्दल बहुधा सारखाच आदर दर्शविताना सुशिक्षित दांपत्ये दिसतात.

आंतरविवाह : एक अडथळ्यांची शर्यत

आंतरजातीय विवाहात नुसता जातीचा प्रश्न येतो परंतु त्या दोन जातींमधील काही आचार-विचार, राहणीमान सारखे असले तर अशा विवाहांमधील व्यक्ती सुखाने राहू शकतात. अर्थात त्यासाठी त्यांना थोडे फार प्रयत्नशील राहावे लागते. आंतर-धर्मीय विवाहात जातींच्या वैधर्म्याबरोबर धर्माच्याही फरकाला तोंड द्यावे लागते. आंतरप्रांतीय विवाहात प्रांतभिन्नता तर आलीच परंतु भाषा हा आणखी एक महत्त्वाचा अडथळा आहे. आंतरप्रांतीय विवाहात बहुतेक स्त्रियांनी नवऱ्याची भाषा शिकून घेण्याची सुरुवात विवाहपूर्व परिचयाच्या वेळेपासूनच केलेली असते. मी कलकत्ता येथे

मध्यंतरी गेलो असता ज्या आंतरप्रांतीय १०-१२ विवाहित दांपत्यांना भेटलो त्यांतही बहुतेक मुली महाराष्ट्रीय होत्या. त्यांपैकी सर्वांना आपल्या नवऱ्याची भाषा येत होती. ज्या दांपत्यातली मुलगी पंजाबी नि नवरा महाराष्ट्रीय होता त्यातील मुलीने मराठी भाषा शिकून घेतली. पूर्वपरिचय बरेच महिने किंवा कधी कधी काही वर्षे होऊन नंतर ही मंडळी विवाह करतात त्यामुळे संभाव्य अडचणींचा विचार संपूर्णपणे जरी नाही तरी बव्हंशी झालेला असतो. त्यांच्या कुटुंबात किंवा मित्रमंडळींत एखादा आंतरजातीय किंवा आंतरधर्मीय विवाह झालेला असतो नि त्या व्यक्तींनी कोणती अडथळ्यांची शर्यत पार केलेली असते त्याची बरीचशी जाणीव या नवविवाहितांना असते.

आंतरविवाहांतील संभाव्य वाढ

आंतरविवाह वाढत आहेत इतकेच विधान मोघमपणे करणे योग्य होणार नाही गेली १४–१५ वर्षे या विवाहासंबंधी मुलाखती, चर्चा नि त्यासंबंधी चाललेल्या चळवळी जवळून पाहता आल्या. त्यामुळे दरवर्षी हे आंतरविवाहांचे प्रमाण वाढतानाच दिसू लागले आहे. पुण्यास रजनीशांचा आश्रम चालू होता त्या वेळी आंतरधर्मीय विवाह वाढत असल्याचे तेथील कार्यालयात चौकशी करता नि त्यांचे रेकॉर्ड पाहता समजले.

गेली ६–७ वर्षे मला दलित-सवर्ण विवाहांचाही अभ्यास करावा लागला. त्या वेळी सबंध महाराष्ट्रात सन १९७८ साली झालेल्या विवाहांपेक्षा नंतरच्या वर्षात झालेले विवाह वाढतच चाललेले दिसले, आणि त्यानंतर प्रत्येक वर्षी महाराष्ट्रातील अशा दलित सवर्ण विवाहांची संख्या दरवर्षी वाढतानाच दिसली. अशा विवाहितांचा सत्कार महाराष्ट्र सरकारचे समाज कल्याण खाते दरवर्षी करीत असते. त्यांच्याकडून प्रस्तुत लेखक दरवर्षी माहिती मागवीत असतो. त्याच्या आधारे पुणे किंवा मुंबई येथील दरवर्षी होणाऱ्या सत्कारित दांपत्यांची संख्या आता ५० किंवा ६० च्या घरात आली आहे. पूर्वी हीच संख्या १०–२० च्या जवळपास असे! आता अशा विवाहितांना सरकार २ हजार रुपये अनुदान देत असते. तथापि हे अनुदान मिळते म्हणून अधिक संख्येने विवाह करतात ही विचारसरणी मात्र चुकीचीच आहे.

याखेरीज आता आंतरजातीय विवाह केलेल्या व्यक्तींच्या संघटना निघाल्या असून त्यांच्यातर्फे औरंगाबाद, नांदेड, नागपूर इत्यादी गावी मेळावे–संमेलने घेण्यात येतात. त्या वेळी ही सर्व मंडळी—विशेषतः दलित-सवर्ण विवाहित दांपत्ये एकत्र येतात, आपल्या कथा नि व्यथा सांगतात व ‘ एकमेका साह्य करू, अवघे धरू सुपंथ ’ असा मार्ग अनुसरतात. पुण्यातील अशा एका आंतरजातीय विवाहितांच्या राष्ट्रीय संघटनेचे कार्य सुरू असून त्यांनी एक घरबांधणी संस्थाही काढली आहे. या संघटनेच्या शाखा आता नागपूर नि मुंबईसही निघाल्या असून या सर्वांचा व्याप उत्तरोत्तर वाढत आहे. संघटित झालेली ही सर्व एकमेकांना मदतीचा आधार देत नि घेत आपल्या जीवन–नौका संसारसागरात व्यवस्थितपणे चालवीत आहेत. अशा व्यक्तींची संख्या समाज-परिवर्तनाच्या दृष्टीने उदंड होवो हीच इच्छा !

संदर्भ

१. P. R. Mokashi–Some Social Aspects of Marriages in Poona Dist. 1955–56–Deccan College Monogram Series–1968.

२. P. R. Mokashi, J. S. Ranadive and R. D. Naik – Mate Selection in Intermarriages in Bombay – Continental Prakashan, 1982.

३. मोकाशी पं. रा. – दलित-सवर्ण विवाह : शोध आणि बोध—विद्या प्रकाशन, ४५० बुधवार, पुणे – १९८२

४. Dr. Kannan, C. T. (1963) – Intercaste and Inter-community Marriages in India : Allied Publishers P. Ltd : Bombay.

५. Dr. Deshpande C. G., on Intercaste Marriage : Uma Publications, Pune 30, 1972.

६. कुलकर्णी एम्. जी.—भारतीय समाजव्यवस्था-परिमल प्रकाशन, औरंगाबाद, १९७५.

७. बंबावाले सौ. उषा — Inter-religious Marriages — दास्ताने रामचंद्र आणि कं., पुणे २ — १९८२.

८. गोखले प्रदीप — विद्यासागर पंडित — समाजपरिवर्तनासाठी आंतरजातीय विवाह — सुगावा विवाह संस्था, पुणे ३० — १९८३.

९. डॉ. आंबेडकर बी. आर. — Annihilation of Caste, Bheem Patrika Publication – Jullander City — 1944.

१०. डॉ. लोहिया, राममनोहर — जातिप्रथेचा तुरुंग — प्रकाश सातोस्कर, दादर, मुंबई २८ — १९७७.

११. राजवाडे, इतिहासाचार्य — भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास — प्रागतिक पुस्तक प्रकाशन, पुणे १९७६.

१२. प्रा. अनिल थत्ते / प्रा. रामकृष्ण मोरे — आंतरजातीय विवाह — महाराष्ट्र युवक अकादमी, पुणे ४.

१३. रामचंद्रन पी. — Intermarriages, Tata Institute of Social Sciences, Bombay, 1974 (Unpublished).

१०

३०७८ २७५७८

सुधारकांचे धर्मविषयक दृष्टिकोण

डॉ. प्रदीप गोखले
तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ

१. या लेखात जोतिबा फुले, गाडगेबाबा, गांधीजी व बाबासाहेब आंबेडकर या सुधारक धर्मचिंतकांच्या धर्मविषयक दृष्टिकोणांचा तौलनिक आढावा घेतला आहे. सुधारक म्हटल्यावर अनेक नावे डोळ्यांपुढे येतात. आगरकर, मा. गो. रानडे यांची तर प्राधान्याने येतात. पण मी जोतिबा फुले, गाडगेबाबा, गांधीजी व आंबेडकर यांनाच का निवडले, त्यामागचे कारण सांगणे तसे अवघड आहे. अर्थात या व्यक्तिरेखांनी मला आकृष्ट करण्याचे एक कारण म्हणजे हे चारही सुधारक जेवढे उक्तिवीर होते, त्याहीपेक्षा जास्त कृतिवीर होते. आणि दुसरे, या सार्‍यांनी धर्म या विषयावर गंभीरतेने विस्तृत चिंतन केले आहे व त्या चिंतनाची सांगड स्वतःच्या बारीकसारीक आचरणाशीही घातली आहे. त्यांचे चिंतन केवळ बाह्य रूढी, अवडंबर यापुरते मर्यादित नाही तर ते धर्मकल्पनेच्या गाभ्यापर्यंत जाऊन भिडलेले आहे.

सुधारक कुणाला म्हणावे ? सर्वसाधारणपणे असे म्हणता येईल की, अन्याय व अंधश्रद्धा दूर करण्यासाठी उक्तीने व कृतीने प्रयत्न करणारा तो सुधारक. या अर्थाने फुले, गांधी, गाडगे व आंबेडकर हे सुधारक ठरतात. असे सुधारक धर्माच्या बाबतीत कायकाय पवित्रा घेऊ शकतात, त्याचे चार नमुने आपल्याला या चार व्यक्तींच्या विचारांतून आणि जीवनातून उपलब्ध होतात. जोतिबा फुले हे नवधर्मसंस्थापक होते, गाडगेबाबा व गांधीजी यांनी हिंदुधर्मात राहून धर्माविषयीचा आपला सुधारणावादी दृष्टिकोण मांडला व आचरणात आणला, तर आंबेडकरांनी धर्मांतर केले. गाडगे व गांधी यांनी जरी हिंदुधर्माचे लेबल स्वीकारले तरी दोघांमधे एक फरक असा की गाडगेबाबांइतकी गांधीजींनी हिंदुधर्माची परखड व कठोर चिकित्सा केलेली दिसत नाही. धर्माविषयीच्या सुधारकी दृष्टिकोणांचे असे हे चार नमुने आपल्याला उपलब्ध होतात.

या चौघांच्या चार पवित्र्यांचा तपशिलवार व सविस्तर अभ्यास येथे शक्य नाही. पण या पवित्र्यांच्या संदर्भात उपस्थित होणार्‍या काही तुलनात्मक व काही तात्त्विक अशा ठळक मुद्द्यांचा विचार येथे करायचा आहे. त्या निमित्ताने धर्माविषयीचे सुधारकी दृष्टिकोण कोणकोणते असू शकतात ते पाहून अशा दृष्टिकोणांना सामावून घेणारा किंवा वाटल्यास काहींना रजा देणारा असा धर्माविषयीचा कोणता दृष्टिकोण

योग्य ठरतो याविषयीही मतप्रदर्शन या निबंधात करायचे योजले आहे.

ज्या समाजात भिन्न धर्मांचे, भिन्न संस्कृतींचे लोक एकत्र राहतात व एकमेकाला प्रभावित करू पाहतात, त्या समाजातील त्या त्या लोकांचे एकमेकाशी वागणे कसे असले पाहिजे याविषयी सामान्यतत्त्वे निश्चित करणे ही एक बिकट समस्या होऊन बसते. सर्वधर्मसमभाव, निधर्मीपणा, धर्मनिरपेक्षता, धर्मस्वातंत्र्य, धर्मांतरविरोध, धर्म-चिकित्सा, धर्मविरोध असे अनेक मतप्रवाह या संदर्भात आढळून येतात. यातून मार्ग काढणे अवघड तर खरेच पण निदान त्यासाठी प्रयत्न करणे जरुरीचेही आहे.

२. जोतिबा फुले हे जसे एक समाजपरिवर्तनाचे तत्त्वज्ञान देणारे समाजचिंतक होते तसे ते एक धार्मिक तत्त्वज्ञही होते. फुल्यांनी सार्वजनिक सत्यधर्म नावाचा धर्म स्थापन केला व त्या धर्माचा धर्मग्रंथ म्हणून ‘ सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तक ’ लिहिले. त्यांनी विश्वनिर्मिती करणाऱ्या ईश्वराचे अस्तित्व मानले होते. त्याला त्यांनी निर्मिक हे नाव दिले होते. अर्थात फुल्यांनी हिंदू धर्माची केलेली कठोर चिकित्सा लक्षात घेता ते सर्वधर्मसमभाव मानणारे होते असे म्हणता येणार नाही. त्यांनी हिंदुधर्मापेक्षा मुस्लिम व (त्याहीपेक्षा) ख्रिश्चन धर्माला झुकते माप दिले होते. ते स्वतः मुस्लिम किंवा ख्रिश्चन होऊ इच्छित नव्हते. कारण बहुधा अशा कुठल्याही धर्माच्या स्वीकाराबरोबर त्या धर्मातल्या लहानमोठ्या श्रद्धांची जो बांधिलकी स्वीकारावी लागते ती त्यांना नको असावी-पटत नसावी. विशेषतः मुस्लिम व ख्रिश्चन धर्माप्रमाणे त्यांना ईश्वराचा कोणी प्रेषित किंवा पुत्र होऊन गेला हे मान्य नव्हते. परखड सत्यशोधनात या श्रद्धा टिकतील असे त्यांना दिसत नव्हते. पण परखड सत्यशोधन निर्मिकाचेही अस्तित्व न मानण्याचा प्रसंग कदाचित येईल असे त्यांना वाटत नव्हते. नास्तिकतेच्या पार्श्वभूमी-वर नीतीची व न्यायाची कल्पना समर्थित करता येईल असेही त्यांना वाटत नसले पाहिजे. ईश्वर, मानव आणि प्राणिमात्र यांच्या संबंधांचा नव्याने उलगडा करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. हा प्रयत्न करताना मात्र त्यांचे मुख्य प्रेरणास्थान ख्रिश्चॅनिटी हे असले पाहिजे असे वाटते.[1] एकीकडे ते मूर्तिपूजा, जातिभेद, वर्णभेद, परलोकवाद, पूजापाठ, जपतप वगैरे कर्मकांड यांना विरोध करणारे पाखंडी होते पण यांच्याऐवजी जो सार्वजनिक सत्यधर्म त्यांना स्थापन करायचा होता, त्यात निर्मिक, त्याचा मानवाशी असलेला विशिष्ट संबंध व निर्मिकाशी असलेल्या संबंधाच्या संदर्भात मानवाची असलेली विशिष्ट कर्तव्ये यांचे स्थान अटळ होते.

कठोर, कटू वाटणारे सत्यसुद्धा निर्भीडपणे मांडणे, त्याबाबतीत लोकांच्या भावना दुखावल्या जातील की काय याची तमा न बाळगणे हे फुल्यांच्या जीवनातील महत्त्वाचे मूल्य म्हणून सांगता येईल. त्यामुळे ‘ लोकांना पचावे, रुचावे ’ म्हणून ते स्वतःच्या तत्त्वज्ञानात तडजोडीची भूमिका घेत होते. निरीश्वरवादाचा कडू घोट लोकांना एक-दम पचणार नाही म्हणून त्यांनी निर्मिकाचे अस्तित्व मानले होते. फुले या काळात झाले असते तर त्यांनी निर्मिकाचेही अस्तित्व नाकारले असते. ही किंवा यासारखी भूमिका फुल्यांवर, त्यांच्या प्रखर सत्यनिष्ठेवर अन्याय करणारी वाटते.[2] कदाचित

'विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात फुल्यांनी' ईश्वराचे अस्तित्व नाकारलेही असते. पण ते काही 'आजच्या काळात इतका पुरोगामीपणा लोकांना पचू शकेल, तो घोट एकदम कडू वाटणार नाही.' म्हणून नव्हे, तर त्यांना 'ईश्वर अस्तित्वात नाही' हे मनापासून पटले असते. (समजा, कदाचित) म्हणून!

३. गाडगेबाबा हे हिंदू धर्मातील वारकरी संप्रदायाच्या पार्श्वभूमीवर निर्माण झालेले एक समाजसुधारक संत मानले जातात. त्यांच्याबरोबर फुल्यांची तुलना काही दृष्टींनी उपयुक्त ठरू शकेल.

धर्माविषयीच्या फुले व गाडगेबाबांच्या भूमिकांमधे काही साम्य व काही फरक आढळेल. गाडगेबाबा हिंदू धर्माच्या चौकटीत राहून हिंदू धर्मात, हिंदू समाजात मूलभूत सुधारणा करू पाहात होते. धर्मात राहून धर्मसुधारणा करणाऱ्याला एक तर त्या धर्माच्या उपलब्ध धर्मग्रंथांमधे स्वतःच्या विचारांनी नव्याने निवड करावी लागते किंवा प्रचलित धर्मग्रंथांचा नवीन अर्थ लावावा लागतो. गाडगेबाबांनी तुकारामाची गाथा व कबीराचे दोहे हे जणू आपले धर्मग्रंथ बनवले. गोरगरिबांना जागृत करण्यासाठी, समाजात नीती व समता ही मूल्ये रुजविण्यासाठी त्यांनी या धर्मग्रंथांतील वचनांचा वापर केला, याउलट जोतिबा फुले हिंदू धर्माच्या चौकटीबाहेर उभे राहण्याचा प्रयत्न करीत होते. तसे करताना ते मुस्लिम व विशेषतः ख्रिश्चन धर्माच्या जास्त जवळ येत होते, पण कुराण किंवा बायबल हा त्यांनी स्वतःचा धर्मग्रंथ बनवला नाही. त्यांचा दृष्टिकोण नवधर्मस्थापनेचा होता. आपल्या नवीन धर्माचा सार्वजनिक सत्यधर्म हा धर्मग्रंथ त्यांनी लिहिला. गाडगेबाबा व जोतिबा दोघांनाही ईश्वर मान्य होता. ईश्वर हा शब्द वापरला तर हिंदू धर्मात त्या शब्दाभोवती रूढ झालेल्या कल्पनाही आपल्याला अभिप्रेत आहेत असे लोकांना वाटेल म्हणून फुल्यांनी हिंदू धर्माच्या वाङ्मयात रूढ नसलेला निर्मिक हा शब्द वापरला. निर्मिक हे Creater चे किंवा Maker चे भाषांतर असू शकेल.[३] पूजा, जपजाप्य, तीर्थयात्रा, नवससायास हे खरा धर्म पाळण्यासाठी आवश्यक नाहीत असे दोघांचेही मत होते. पण तरीही गाडगेबाबांनी भजनाचे माध्यम वापरले. 'गोपाला, गोपाला, देवकीनंदन गोपाला' या मंत्राचा ते कीर्तनातून उद्घोष करीत. हे केवळ धर्मभोळ्या लोकांना एकत्र करण्यासाठी होते असे म्हणवत नाही. गाडगेबाबा भजनातच रमून जात नसले तरी ते भजन मनापासून करत असले पाहिजेत. ते केवळ लोकांना एकत्र करण्यासाठी भजनाचा देखावा उभा करीत होते असे म्हणणे म्हणजे एका अर्थाने त्यांना अप्रामाणिक ठरविणे. त्यांच्या अस्सल धार्मिक वृत्तीवर की जी तुकाराम व कबीर यांचा वारसा सांगणारी होती — तीवर हा अन्याय ठरेल. असे भजनकीर्तनाचे माध्यम हे गाडगेबाबांमधील हिंदू परंपरेचा धागा प्रकट करणारे दिसते. असे कुठले माध्यम जोतिबा फुल्यांनी स्वीकारले नाही. पण सत्यशोधक समाजाचे अभिनव धार्मिक विधी त्यांनी तयार केले, त्याचीही काही बीजे परंपरेतून घेतली. एखादा नवधर्मसंस्थापक प्रचलित चालीरीती बदलताना मूळ चालीरीतींमधील काही बीजे, काही बाह्याकार स्वीकारतो,

त्या थाटाचे ते काम होते. एका अर्थाने धर्माबरोबर काही धार्मिक विधी येतात, ते यावेत हे फुल्यांना मान्य होते. फक्त त्या धार्मिक विधींमधूनही समतेचा, न्यायाचा, परखड सत्यप्रियतेचा दृष्टिकोण प्रकट व्हावा असा त्यांचा प्रयत्न होता. असे स्वतंत्र धार्मिक विधी तयार करण्याचा प्रयत्न गाडगेबाबांनी केलेला दिसत नाही. पण त्यांनी उदाहरणार्थ स्वतःच्या मुलाचे जे लग्न लावले त्यात कर्मकांड, भटाची हजेरी व नेतृत्व यांना फाटा दिला. अर्थात नामस्मरण, भजन अशा स्वरूपाचा उपासनापद्धतीतील काही एक अंश त्यांनी आत्मसात केला व वापरला.

४. गाडगेबाबाबा व फुले यांच्या दृष्टिकोणातला आणखी एक फरक म्हणजे गाडगेबाबांचे सुरुवातीचे कार्य तरी भूतदयाप्रधान होते. प्राणिमात्रांवर प्रेम, दुःखित, पीडित लोकांना जवळ करणे, त्यांची सेवा करणे हे त्यात ठळकपणे आढळते. धर्माने किंवा चुकीच्या धर्मरूढींनी चालत आलेल्या प्राणी बळी देण्याच्या प्रथेला, मांसाहाराला विरोध (व त्याचबरोबर दारू पिण्याला विरोध), रुग्णसेवा ही त्यांच्या प्रारंभीच्या कार्याची ठळक वैशिष्ट्ये दिसतात. सामाजिक समता व शिक्षणप्रसार या मूल्यांना ते प्रथमपासून अनुकूल असले तरी या मूल्यांचा पुरस्कार त्यांनी जास्त करून उत्तरायुष्यात केलेला दिसतो. फुले मात्र प्रथमपासून परखड समतावाद, शूद्रातिशूद्रांचे व स्त्रियांचे शिक्षण या तत्त्वांवर भर देत होते. अर्थात फुल्यांच्या तत्त्वज्ञानातही करुणेला स्थान होतेच. अपंगांना, गरीब विद्यार्थ्यांना मदत करण्याचा आपला दृष्टिकोण त्यांनी ईश्वरसेवेशी निगडित केला होता. अर्थात या करुणेतही न्यायाची एक कल्पना अनुस्यूत होती. अपराध्यांना करुणापूर्वक क्षमा करावी असा दृष्टिकोण दोघांचाही दिसत नाही. निरपराध पण दुःखी, पीडित माणसाबद्दलही करुणा व्यक्त होताना दिसते हे दोघांमधले एक महत्त्वाचे साम्य म्हणावे लागेल.

वारकरी संप्रदायातल्या काही नैतिक–धार्मिक मूल्यांचा धागा पकडून व हिंदू समाजातील बहुसंख्य अनिष्ट परंपरांवर कठोर टीका करून गाडगेबाबांनी लोकशिक्षण केले. हे करताना संपूर्ण हिंदू धर्मच्या धर्म टाकून देण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला नाही हे खरे. पण हिंदू धर्मातील एखादी अनिष्ट–अन्याय्य रूढी त्यांनी पुढे चालविली, हिंदू धर्मातील जातिभेदांना उत्तेजन दिले असे दिसत नाही. याउलट फुल्यांनी हिंदू धर्मच टाकून दिला. हिंदुधर्मातील काही चांगले शोधून ते हिंदुधर्माच्याच लेबलखाली विकसित करण्याचा प्रयत्न त्यांनी केला नाही.

५. महात्मा फुले व गाडगेबाबा दोघेही ईश्वर मानणारे होते, पण ईश्वर ही कल्पना गूढ बनविण्याची प्रवृत्ती दोघांमधेही फारशी दिसत नाही. दोघांच्या धार्मिक जीवनाच्या कल्पनेत गूढ धार्मिक विधींना जवळजवळ शून्य स्थान होते. सर्वसाधारणपणे कोणत्याही ईश्वरवादी धर्मात ईश्वर व मानव यांच्या संबंधाच्या संदर्भात काही धार्मिक विधी उत्पन्न झालेले दिसतात. हा ईश्वर व मानव यांचा संबंध एक प्रकारचा देवाणघेवाणीचा संबंध असतो. माणसाने ईश्वराला उद्देशून काहीतरी करणे व ईश्वरानेही माणसाला उद्देशून काहीतरी द्यावे अशी अपेक्षा ठेवणे असे त्याचे स्वरूप थोडक्यात सांगता

येईल. जे ईश्वरवादीधर्म मूर्तिपूजा मानत नाहीत किंवा तिला विरोध करतात, तेही ईश्वराशी असा देवाणघेवाणीचा संबंध मान्य करत असतात. उदा. ईश्वराची स्तुती व प्रार्थना करणे व ईश्वराने आपल्यावर कृपा करावी अशी अपेक्षा करणे हा ईश्वराबरोबर भाषिक व्यवहार करण्याचा प्रयत्न तर असतोच, पण त्यात ईश्वराबरोबरच्या देवाणघेवाणीचीही कल्पना असते. यात ईश्वराचे एक प्रकारचे मानवीकरण असते व ईश्वर व मानव यांच्यात कोणत्यातरी प्रकारच्या संवादाची व विनिमयाची शक्यता गृहीत धरलेली असते. या दृष्टीने पाहता एका सूक्ष्म अर्थाने बहुतेक सर्व ईश्वरवादी धर्म ईश्वराची सगुण ' मूर्तीच ' बनवतात—मग प्रत्यक्ष धातूच्या किंवा दगडी मूर्तीला ते मान्यता देवोत न देवोत.

पण येथे महत्त्वाचा मुद्दा असा की, फुले व गाडगे या दोघांच्या ईश्वरविषयक तत्त्वज्ञानात गूढ देवाणघेवाणीच्या स्वरूपात व्यक्त होणाऱ्या धार्मिक विधींना रजा देण्याची प्रवृत्ती दिसते व त्यामुळे त्यांचा ईश्वरवाद रूढ धार्मिक ईश्वरवादापेक्षा वेगळा आहे असे म्हणावेसे वाटते हे त्यांनी कसे साधले आहे ? फुले व गाडगेबाबा या दोघांनी हे वेगळ्या प्रकारे साधण्याचा प्रयत्न केला आहे असे वाटते. दोघांनीही ईश्वर मानव यांच्यात देण्याघेण्याचा संबंध असू शकत नाही असे सुचविलेले दिसते. दोघांनीही काही ठिकाणी असे सुचविलेले दिसते की, ईश्वर व मानव यांच्यातील संबंध एकतर्फीच असू शकतो, दुतर्फी नव्हे.

फुल्यांचा ईश्वर हा निर्मिक आहे, विश्वनिर्माता आहे. पण तो स्वतः विश्वापेक्षा श्रेष्ठ जणू विश्वाच्या पलीकडे आहे. त्याने आपल्याला निर्माण केले व आपले कल्याण व्हावे यासाठी तो प्रयत्नशील आहे. पण त्याच्या मोबदल्यात त्याला आपल्याकडून कशाचीच अपेक्षा नाही. आपण त्याला काय देऊ शकणार ? कारण आपले असे या जगात काही नाहीच, सारे त्याचेच आहे. तेव्हा आपण धार्मिक विधींच्या माध्यमातून निर्मिकाला काही देण्याचा, त्याची पूजा बांधण्याचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही.

अशा रीतीने ईश्वर व मानव यांच्यातला फुल्यांना अभिप्रेत असलेला संबंध ईश्वराकडून मानवाकडे असा एकतर्फी आहे. आपण ईश्वराला उद्देशून काही करावे अशी अपेक्षा नाही, तर ईश्वरी आदर्श डोळ्यांपुढे ठेवून आपण मानवकल्याणासाठी झटावे एवढीच अपेक्षा आहे. त्यामुळे ईश्वराने आपल्या प्रार्थनेवर, स्तुतीवर किंवा सेवेवर-गूढ धार्मिक विधींवर खूष होऊन आपल्याला काही देणे किंवा आपल्या पापाबद्दल आपल्याला सजा देणे याही गोष्टींचा प्रश्न उद्‌भवत नाही. त्यामुळे फुले त्याची चर्चा करीत नाहीत. ईश्वर मानवासाठी त्याच्या परीने काय करायचे ते एकतर्फी करत आहे याची फक्त आपण दखल घ्यायची. तो आपल्यावर खूष व्हावा म्हणून किंवा तो आपल्यावर रागावेल या भीतीने आपण त्याच्यासाठी काहीही करण्याचा प्रश्न नाही. आपण फक्त त्याच्याबद्दल कृतज्ञ राहायचे (ऋणी राहायचे नाही) असे हे चित्र दिसते.

गाडगेबाबांचा ईश्वरविषयक दृष्टिकोण तुलनेने बराच व्यामिश्र आहे. विश्व निर्माण

करणारा–ज्याने ही पृथ्वी पैदा केली, आकाशाचं छत वर टांगलं, त्यात चांदण्या लटकावून दिल्या, ज्यानं आपल्यासाठी पाऊस पैदा केला असा देव गाडगेबाबांनी मानला हा विश्वनिर्माणकर्ता स्वतः विश्वाहून वेगळा परमेश्वर. परमेश्वराच्या या संकल्पनेची चर्चा गाडगेबाबा मुख्यतः एकेश्वरवादाच्या संदर्भात करताना दिसतात. [४] असा परमेश्वर एकच असू शकतो. म्हणून वेगवेगळ्या देवदेवतांना पुजणे चूक आहे असे त्यांचे प्रतिपादन होते. या ईश्वराशी देवाणघेवाणीचे कर्मकांडात्मक संबंध प्रस्थापित करणे कसे चूक आहे याचीही चर्चा गाडगेबाबा करताना आढळतात. ज्याने हे सारे निर्माण केले त्याला आपण काहीही देऊ केले तरी ते क्षुद्रच; त्याच्या मोबदल्यात त्याच्याकडून स्वार्थ साधण्याचा प्रयत्न करणे गाडगेबाबांना खुळेपणाचे वाटते. येथपर्यंत फुले व गाडगे यांचे विचार बरेचसे जुळतात. पण गाडगेबाबा इथवर थांबत नाहीत. ईश्वराचे नामस्मरण, भजन गाडगेबाबा स्वतः करतात व इतरांनाही करायला सांगतात. विश्वातील ईश्वराशी गूढ संबंध प्रस्थापित करण्याचा एक प्रकार त्यांनी स्वीकारलेला दिसतो. पण हेही विश्वातील ईश्वराबद्दल झाले. ईश्वर हा विश्वात भरून राहिला आहे अशीही कल्पना त्यांनी स्वीकारलेली दिसते. प्राणिमात्रांमध्ये तोच ईश्वर आहे ही जाणीव त्यांच्या जीवनातून, कृतीतून, प्रकट झालेली दिसते. विश्वातील ईश्वराशी आपला देवाणघेवाणीचा संबंध असू शकत नाही, पण विश्वात प्राणिमात्रामधे नटलेल्या ईश्वराशी असू शकतो अशी त्यांची मांडणी वाटते.

काम केल्याशिवाय खाऊ नका असे ते सतत सांगत. स्वतः पोटापुरती भीक मागून खात, पण जनसेवेची मोठमोठी कामेही करीत. 'मी फुकटचे खात नाही' असे समर्थनही करीत. स्वतः करत असलेली विविध कामेही ते ईश्वरसेवाच समजत व त्यांना जे खायला, पांघरायला मिळे ते त्या ईश्वरी सेवेचा मोबदला समजत. यातून हा देण्याघेण्याचा साक्षात संबंधच अभिव्यक्त होतो. निरपराध प्राण्यांना त्रास देऊ नका, बळी देऊ नका, तसे केलेत तर त्याबद्दल तुम्हालाही दुःखे भोगावी लागतील असे ते सांगत. यातही हा प्राण्यांच्या रूपाने नटलेला ईश्वर व माणूस यांच्यात देवाणघेवाणीचाच–क्रियाप्रतिक्रियात्मक संबंध व्यक्त होतो. हा देवाणघेवाणीचा संबंध नैसर्गिक नियमाच्या स्वरूपात मांडला तर त्यातून मरणोत्तर अस्तित्वाची कल्पना प्रसृत होऊ शकते. पण गाडगेबाबांनी तिला थारा दिल्याचे दिसत नाही. एका स्मशानाशेजारी त्यांनी धर्मशाळेची जागा निवडली तेव्हा लोकांनी भुताखेताची भीती व्यक्त केली असता 'माणूस मेल्यावर तो संपतो' असे मत त्यांनी व्यक्त केले. [५]

तेव्हा प्राणिमात्रांच्या रूपाने व्यक्त होणारा ईश्वर आणि माणूस यांच्यातील देवाण-घेवाणीचा संबंधही गाडगेबाबांना या जन्मापुरता, या जगापुरता अभिप्रेत असावा, परलोक, पुनर्जन्म यांच्याशी त्याचा संबंध येत नसावा असे वाटते. अर्थात गाडगे-बाबांनी या प्रश्नाची सविस्तर चर्चा केलेली दिसत नाही.

परंपरागत धर्माप्रमाणे विविध धार्मिक विधींच्या द्वारा ईश्वराशी गूढ संबंध प्रस्थापित करणे व त्याच्याकडून व्यावहारिक यशाची, वैभवाची अपेक्षा करणे रास्त ठरत होते.

गाडगेबाबा व फुले या दोघांनीही अशा प्रकारे व्यावहारिक फायद्यासाठी केल्या जाणाऱ्या गूढ धार्मिक विधींना विरोध दर्शविला व त्याऐवजी 'जनसेवा हीच ईश्वर-सेवा' ही कल्पना रूढ केली. ही कल्पना दोघांच्याही तत्त्वज्ञानात अपघाताने येत नाही तर त्यांनी मानलेल्या ईश्वराच्या व ईश्वर-मानवसंबंधाच्या स्वरूपाच्या पार्श्वभूमी-वर, त्या स्वरूपाशी सुसंगत रूपात प्रकट होते. अर्थात 'जनसेवा हीच ईश्वरसेवा' ही कल्पना फुल्यांच्या व गाडगेबाबांच्या तत्त्वज्ञानात वेगवेगळ्या रूपात प्रकट होते. लोककल्याण हा ईश्वराचा हेतू असल्याने माणसाने लोककल्याणासाठी प्रयत्न करणेही ईश्वरी कार्याला मदत व अप्रत्यक्षपणे ईश्वरसेवाच आहे असा या कल्पनेचा अर्थ फुल्यांच्या तत्त्वज्ञानात निष्पन्न होईल. गाडगेबाबांच्या तत्त्वज्ञानात मात्र ईश्वरच लोकांच्या रूपाने प्रकट होत असल्याने जनसेवा ही प्रत्यक्षपणेच ईश्वरसेवा ठरत होती.

६. गाडगेबाबांच्या तत्त्वज्ञानात विश्वातील परमेश्वर (की जो हिंदूंप्रमाणेच ख्रिश्चन मुस्लिम दृष्टिकोणातही आढळतो) व विश्वरूप परमेश्वर (की जो जास्त करून हिंदू तत्त्वज्ञानात एक प्रकारच्या अद्वैत तत्त्वज्ञानात आढळतो.) या दोन्ही कल्पनांचे मिश्रण असल्याने ती फुल्यांच्या तत्त्वज्ञानासारखी ख्रिश्चन किंवा मुस्लिम दृष्टिकोणाशी विशेष जवळीक करीत नाही. तरीही दोघेही खरा ईश्वर मूर्तीत–दगडात नाही, त्यामुळे त्याची पूजा ही खरी ईश्वरोपासना होत नाही. मूर्तिपूजा, तीर्थयात्रा यांचा तथाकथित ईश्वरकृपेशी काही संबंध नाही असे मानत होते. मात्र गंमत अशी की मूर्तिपूजेला, तीर्थयात्रेला जाणाऱ्या लोकांचा गाडगेबाबांनी तिरस्कारही केला नाही. उलट तिथे जाऊन त्यांचे प्रबोधन करण्याचा प्रयत्न केला. तीर्थयात्रेकरूंसाठी धर्मशाळाही त्यांनी बांधल्या, त्या तीर्थयात्रेला उत्तेजन देण्यासाठी नव्हे तर मागासवर्गीय व गरीब यात्रे-करूंची सोय व्हावी म्हणून. पण त्यामुळे वारकरी संप्रदायाच्या व्यवहाराचा अटळ भाग बनलेल्या गोष्टींना कळत नकळत उत्तेजनच दिले गेले. हिंदू धर्माच्या चौकटीबाहेर पडलेल्या फुल्यांनी हे केले नाही. गाडगेबाबांनी हिंदुधर्माची एक चौकट स्वीकारून एका धार्मिक कीर्तनकाराच्या भूमिकेत हिंदू धर्माची कठोर चिकित्सा करण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळे ते सामान्यातल्या सामान्य हिंदूपर्यंत पोहोचले, पण त्यांच्या चिकित्सेला काही हिंदू मर्यादा पडल्या. फुल्यांच्या धर्मचिकित्सेला अशा हिंदू मर्यादा पडल्या नाहीत. पण त्यामुळे ते सर्वसामान्य हिंदूंमध्ये फारसे मिसळूही शकले नाहीत. फुल्यांचा दृष्टिकोण धार्मिक हिंदूंना नकारात्मक वाटला.

फुल्यांची धर्मचिकित्सा जास्त नकारात्मक होती व त्यांनी तसे करताना सर्वधर्म-समभावासारखे मूल्य नाकारले होते असे वाटते. तर गाडगेबाबांची धर्मचिकित्सा सर्वधर्मसमभावासारख्या मूल्याला वाव देणारी होती असे दिसते. एकदा गाडगेबाबांच्या एका प्रवचनावर निझामच्या अधिकाऱ्याने बंदी घातली. त्या वेळी 'माणूस म्हणून मुस्लिम व हिंदूंमधे काही फरक नाही. दोघांचा देवही एकच आहे. फक्त प्रार्थनापद्धती वेगळ्या आहेत' असे त्या अधिकाऱ्याला त्यांनी पटवून दिले.[६] फुल्यांकडून विशेषत: हिंदू धर्माच्या संदर्भात–अशा प्रयत्नांची अपेक्षा करता येणार नाही.

७. याबाबतीत गाडगेबाबांचा दृष्टिकोण व गांधींचा दृष्टिकोण यात तुलना होऊ शकेल. सदाचार (सत्य व अहिंसा या मूल्यांवर आधारित आचार) व ईश्वरभक्ती हा गांधींना धर्माचा गाभा वाटत होता.[५] सर्व धर्म (अर्थात ईश्वरवादी धर्म) हेच शिकवत असल्याने धर्मामधे विरोध येण्याचे कारण नाही असे त्यांना वाटत होते. एक राजकीय नेता या नात्याने अनेक धर्मांचे लोक एकत्र कसे नांदतील हा त्यांच्या समोरचा प्रश्नही होता व त्याला त्यांनी सर्वधर्मसमभावाच्या भाषेत उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला होता. गाडगेबाबांसमोरचा मुख्य प्रश्न हिंदू समाजांतर्गत सुधारणेचा होता. त्यामुळे वरील अर्थाने सर्वधर्मसमभाव मानत असूनही त्यांनी काहीशी कठोर धर्म-चिकित्सा केली. गांधींनी हिंदुधर्मांतर्गत दुष्ट चालीरीती (उदा. अस्पृश्यता) नाहीशा करण्याचा प्रयत्न केला. पण त्यांच्या धर्मचिकित्सेला गाडगेबाबांपेक्षा मोठ्या मर्यादा होत्या.

८. ईश्वराच्या अस्तित्वावरील श्रद्धेची फारशी चिकित्सा फुले, गाडगे किंवा गांधी तिघांनीही केल्याचे दिसत नाही. पण ईश्वर व मानव यांच्यात गूढ धार्मिक विधींच्या उदा. मूर्तिपूजेच्या माध्यमातून येणारा संबंध हा ईश्वर व मानव यांच्यातला प्रमाण-भूत संबंध नव्हे हे फुले व गाडगे दोघांनी प्रतिपादलेले दिसते. गांधींनी गूढ धार्मिक विधी व त्याचाच भाग असलेली मूर्तिपूजा यांची अशी चिकित्सा टाळलेली दिसते; ' हिंदुधर्मात जशी मूर्तिपूजा आहे तशीच जरी इतर धर्मांत नसली, तरी त्यांतही अप्रत्यक्षपणे मूर्तिपूजा किंवा प्रतीकपूजा माणसाची सहजप्रवृत्ती आहे आणि मी तिचा विरोधक नाही ' अशी मूर्तिपूजेविषयीची गांधीजींची भूमिका दिसते.[६]

या ठिकाणी महत्त्वाचा प्रश्न असा की, हिंदुधर्मातील मूर्तिपूजा काय किंवा अन्य धर्मांतील प्रार्थनास्थाने, विशिष्ट प्रतीकांची पूजा किंवा प्रतिष्ठा व विशिष्ट प्रार्थनाविधी यांचे अवडंबर काय–यात एक गृहीतकृत्य असे असते की, ईश्वरापर्यंत आपली प्रार्थना कोणत्या मार्गाने पोहोचेल, याविषयीचा एक गूढसंकेत ईश्वराने निर्माण केला आहे व तो प्रेषितामार्फत, द्रष्ट्या ऋषीमार्फत किंवा आपल्या पुत्रामार्फत, अवतारा-मार्फत आपल्यापर्यंत पोहोचविला आहे; त्या गूढ धार्मिक विधीच्या माध्यमातून आपण ईश्वराशी एक प्रकारचा देण्याघेण्याचा संबंध प्रस्थापित करू शकतो. फुल्यांनी मानले की देवाला आपण काही देऊन, त्याला खूष करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही, तर गाडगेबाबांनी सारे प्राणिमात्र, सारे विश्व म्हणजेच देव, अशा देवावर प्रेम करायचे म्हणजे जगावरच प्रेम करायचे अशी कल्पना मांडून ईश्वरभक्तीतील गूढवाद काढून टाकण्याचा प्रयत्न केला. या दोन्हींमधे मूर्तिपूजेला प्रामाणिकपणे विरोध होता. पण गांधीजींना मूर्तिपूजा पसंत असेल तर त्याचा अर्थ असाही होऊ शकेल की, त्यांचा ईश्वरी गूढ संकेताच्या कल्पनेवर विश्वास होता. पण याचीही चर्चा गांधीजींनी केलेली दिसत नाही. या बाबतीत फुले व गाडगेबाबा यांपेक्षा गांधींच्या धर्मचिकित्सेला जास्त मर्यादा होत्या हेच खरे.

फुले, गाडगे, गांधी यांनी खऱ्या धर्माची काहीतरी कल्पना–स्पष्ट किंवा अस्पष्ट

स्वरूपात मनात बाळगली होती. त्या कल्पनेत नीती, न्याय, भूतदया या कल्पनांना जसे महत्त्वाचे स्थान होते तसेच परतत्त्वाच्या कल्पनेला—निर्गुणनिराकार ईश्वराच्या कल्पनेलाही महत्त्वाचे स्थान होते. या जगाच्या अतीत व या जगाचे चलनवलन ज्यावर अवलंबून आहे अशा ईश्वराचे अस्तित्व या तिघांपैकी कुणालाच शंकास्पद वाटत नव्हते. ती मघाशी म्हटल्याप्रमाणे या तिघांच्याही धर्मचिकित्सेची मर्यादा म्हणावी लागेल. अर्थात या तिघांनीही नीतिमत्ता, न्यायीपणा, भूतदया ही अस्तिकांची मक्तेदारी मानली असेल असे वाटत नाही. फुल्यांमधे हे फारसे स्पष्ट नाही. पण गाडगेबाबांमधे हे तुलनेने स्पष्ट आहे. जनसेवा करणाऱ्याने वेगळा परमेश्वर मानला नाही तरी त्यांना चालत होते. गांधीजींनी 'ईश्वर सत्य आहे' असे प्रथम मांडलेले मत बदलून 'सत्य ईश्वर आहे' असा पवित्रा घेतला तेव्हा एखाद्याला रूढ अर्थाने ईश्वराचे अस्तित्व मान्य नसूनही 'सत्याचा' साक्षात्कार होऊ शकेल असे त्यांना सुचवावयाचे होते, (पण गांधींच्या विचारातील 'सत्य' ही कल्पनाच फार गूढ वाटते. ती केवळ नैतिक कल्पना नाही, सत्ताशास्त्रीयही आहे. त्यामुळे ब्रह्म, ईश्वर अशा रूढ कल्पनांच्या ती बरीच जवळ जाते.) अनीतिमान आस्तिक होण्यापेक्षा नीतिमान नास्तिक होणे परवडले असेच तिघांनी मानले असते. (आणि हे त्यांच्या सुधारकपणाचे एक लक्षण आहे.) पण दोघा नीतिमान माणसांमधे एक आस्तिक व दुसरा नास्तिक असेल तर दोघांमधे त्यांनी आस्तिकालाच अधिक वरचढ ठरवले असते.

९. गांधीजी त्यांच्या सर्वधर्मसमभाववादी दृष्टिकोणाबद्दल प्रसिद्ध आहेत. त्यांची सर्वधर्मसमभावाची कल्पना या ठिकाणी समजून व तपासून घेण्याची गरज आहे. 'हिंद स्वराज्य' या पुस्तकात हिंदू मुस्लिम-प्रश्नाच्या संदर्भात त्यानी केलेली सर्वधर्मसमभावाची मांडणी थोडक्यात अशी आहे—

(१) हिंदुधर्मीयांचा देव व मुस्लिमांचा देव वेगळा असू शकत नाही. हिंदूंची धार्मिक जीवनाची पद्धत (किंवा अनेक पद्धती) व मुस्लिमांची पद्धत या एकाच ध्येयाकडे (ईश्वरप्राप्ती) नेणाऱ्या वेगवेगळ्या वाटा आहेत. हे गांधींनी सर्वच धर्मांना लागू केले. ('Religions are different roads converging to the same point.[९]')

(२) कुराणात शेकडो परिच्छेद असे आढळतील की जे हिंदूंना स्वीकारण्याजोगे वाटतील आणि गीतेतही असे कित्येक परिच्छेद आहेत की जे स्वीकारण्यास मुस्लिमांची काही हरकत असू शकणार नाही. केवळ कुराणातले काही परिच्छेद मला कळत नाहीत किंवा रुचत नाहीत म्हणून मी मुस्लिमांविषयी अरुची बाळगावी का? त्यातून दोघांची भांडणे होतात. मला जर मुस्लिमांशी भांडण नको असेल तर मुस्लिमांतही माझ्यावर भांडण लादण्याचे बळ राहणार नाही; तसेच उलटही समजावे. जर प्रत्येकाने स्वतःच्या धर्माचा गाभा समजून घेतला व तो त्याला चिकटून राहिला व चुकीचे मार्गदर्शन करणाऱ्या धर्मशिक्षकांचे वर्चस्व दोघांनी झुगारून दिले तर दोघांमधील भांडणाला अवकाश राहणार नाही.[१०]

पैकी पहिला मुद्दा ईश्वरवादी धर्मांबाबतही अंशतःच खरा आहे. हिंदू धर्मीयांमधेही ईश्वर आणि ब्रह्म यांत फरक केला जातो, आणि ब्रह्मप्राप्तीपेक्षा ईश्वरप्राप्ती हे गौण ध्येय मानले जाते. शैव आणि वैष्णवांमधे व अहिंदू धर्मीयांमधे ईश्वराच्या स्वरूपाबाबत मतभेद असतात. तेव्हा खरा विश्वनिर्माता ईश्वर एकच असला पाहिजे याबाबत जरी अनेक ईश्वरवाद्यांमधे मतैक्य झाले तरी त्या ईश्वराचे खरे स्वरूप कोणते याबाबतीत खूप मतभेद असणे साहजिक आहे. अनेक एकेश्वरवाद्यांची ईश्वर आकारिक दृष्ट्या (formally, ईश्वर म्हणून) एकच असला तरी अनेक एकेश्वरवादी त्या ईश्वराच्या आकारिक संकल्पनेत वेगवेगळा आशय भरतात हे स्वाभाविक दिसते. या आशयाबाबतचे मतभेद गुंडाळून ठेवून किंवा दुर्लक्षून सर्व धर्मांचे ध्येय एकच आहे असे प्रतिपादन करणे चुकीचे होईल. आकारिक दृष्टिकोण व आशयिक दृष्टिकोण (formal aspect and material aspect) यांच्यातील फरक येथेच नव्हे तर एकूण धर्मविचार व मूल्यविचाराच्या बाबतीत महत्त्वाचा आहे. [११]

दुसरे, सर्व धर्मांच्या ध्येयाचा 'आकार' 'ईश्वरप्राप्ती' किंवा ईश्वराशी कोणतातरी खास असा संबंध [१२] प्रस्थापित होणे हा असतो का? जैन व बौद्ध धर्म हे तरी वरील ध्येयाकडे नेणारे मार्ग मानायला जैन वा बौद्ध तयार होणार नाहीत. गंमत म्हणजे हिंदस्वराज्यमधे त्याच पानावर (पृ. ५०) जैनिझमचा उल्लेख आहे : " वैदिक धर्म जैनिझमपेक्षा वेगळा आहे असे म्हटले जाते. पण त्या त्या धर्मश्रद्धांचे अनुयायी ही काही वेगळी राष्ट्रे नाहीत. " पण वैदिकधर्म जैनिझमपेक्षा वेगळा आहे का आणि असेल तर 'सर्व धर्म एकाच बिंदूकडे (ईश्वरप्राप्ती) जाणारे मार्ग आहेत' या विधानाची संगती कशी लागते? याची गंभीर चर्चा गांधींनी टाळल्यासारखी वाटते. 'राजकीय दृष्ट्या भिन्न धर्मांचे लोकही गुण्यागोविंदाने एक राष्ट्र म्हणून एकत्र राहू शकतात' हा मुद्दा आणि सर्वधर्मसमभावाचा मुद्दा वेगळा आहे. गांधीजी हे दोन्ही मुद्दे सोयीस्करपणे एकत्र करून पुढे मांडत आहेत असे वाटते.

१०. यातून सर्वधर्मसमभावाविषयीचा दुसरा मुद्दा पुढे येतो. वेगवेगळया धर्मांच्या लोकांनी भारतातच काय, साऱ्या जगभर गुण्यागोविंदाने एकत्र नांदावे आणि सर्व धर्मांच्या लोकांनी आपापल्या धर्माचा गाभा नीट समजून घ्यावा (म्हणजे नेमके काय करावे ते पुरेसे स्पष्ट नाही) व इतर धर्मांचे धर्मग्रंथही पाहावेत, त्यांत आपल्या धर्माबरोबरची साम्यस्थळे शोधावीत, असा संदेश या दुसऱ्या मुद्द्यातून गांधीजींनी सूचित केला आहे. पण यावर खालील आक्षेप घेतले जातील—

(१) वेगवेगळया धर्मांमधील साम्यस्थळे (कदाचित) सर्व धर्मांमधील सामायिक साम्यस्थळे नसतील. हिंदू आणि ख्रिश्चन धर्मांत समजा काही साम्यस्थळ आढळले तर तेच साम्य हिंदू आणि बौद्ध धर्मात नसेल. काही वेगळेच साम्य असेल. बौद्ध आणि जैन धर्मांत काही तिसरेच साम्य असेल. सर्व धर्मांमधे एकच एक समान घटक कोणता आहे की ज्यावर लक्ष केंद्रित करून सर्व धर्मीयांनी गुण्यागोविंदाने एकत्र नांदावे असा संदेश गांधीजी देत आहेत? उदाहरणार्थ, असे म्हटले जाईल की गांधींच्या

मते सदाचार व ईश्वरप्राप्तीचे ध्येय हा धर्माचा गाभा आहे. पण ईश्वरप्राप्तीचे ध्येय सर्व धर्मांनी स्वीकारलेले नाहीच हे आपण पाहिले. सदाचार हेही मूल्य सर्व धर्मांनी विनाअट स्वीकारले आहे काय ? एक मुस्लिम दुसऱ्या मुस्लिमाशी बंधुभावाने वागेल. पण तितक्याच प्रेमाने मूर्तिपूजक हिंदूशी वागेल काय ? आणि हा दुजाभावही तो त्याच्या धर्मानुसारच करेल. हिंदू हा धर्मात सांगितले आहे म्हणून शूद्राला हीन लेखेल. तेव्हा सदाचाराचीही सर्वधर्मसंमत संकल्पना आपल्याला आढळत नाही.

(२) वेगवेगळया धर्मांमध्ये काही साम्यस्थळे आहेत, तशी काही वैषम्यस्थळेही आहेत. किंबहुना दोन धर्मांमध्ये सांगितलेल्या धर्मनियमांमधे परस्पर विरोधही अनेकदा आढळतो, अशा वेळी दोहोंपैकी कोणता नियम बरोबर की दोन्ही नियम चूक ? का याकडे दुर्लक्ष करून लोकांनी फक्त साम्यस्थळांवरच लक्ष केंद्रित करायचे ? हा भोंगळपणाच नव्हे तर विचारातला अप्रामाणिकपणा होईल. सत्याला निर्भयपणे सामोरे जायचे असेल तर साम्य हेही सत्य आहे, वैषम्य व विरोध हेही सत्य आहे. खरे तर दोन किंवा अधिक माणसांच्या विचारांतले साम्य हे त्या विचारांचे समर्थन ठरत नाही. त्यामुळे साम्यस्थळांचीही चिकित्सा करणे हे सत्यशोधकाच्या दृष्टीने अगत्याचे होते व अर्थातच वैषम्याची चिकित्सा करून ग्राह्याग्राह्यता ठरविणे हेही अगत्याचे ठरते. अशा वेळी सर्वधर्मसमभाव हा संदिग्ध व भोंगळ दृष्टिकोण ठरतो; त्याच्या तुलनेत धर्मचिकित्सा ही भूमिका अधिक योग्य ठरते. पण धर्माच्या बौद्धिक चिकित्सेच्या बाबतीत गांधीजी काहीसे उदासीन होते असे वाटते. एके ठिकाणी ते म्हणतात, "बुद्धीलाही आवाहन न करणारे व नीतीलाही विरोधी असणारे असे धार्मिक सिद्धान्त मी नाकारत असतो. पण जर एखादी धार्मिक भावना बुद्धीला पटणारी नसूनही जर अनैतिक नसेल तर मी ती सहन करतो."[१३] यावरून गांधीजींचा भर बौद्धिक चिकित्सेपेक्षा नैतिकतेवरच होता हे दिसून येते.

(३) सश्रद्ध धार्मिक जीवनपद्धतीच्या विविध प्रकारांमध्ये साम्यस्थळे किंवा वैषम्यस्थळे शोधण्यातही आपण समाधानी राहू असे नाही. एखादे साम्यस्थळ सर्व धार्मिक पद्धतींमध्ये आढळले तरी सत्यशोधकाच्या, सुधारकाच्या दृष्टिकोणातून तो समान घटक ग्राह्य ठरेलच असेही नाही. समजा, अशा परिस्थितीत एखाद्याने अश्रद्ध व अधार्मिक जीवनपद्धती स्वीकारली, तर त्याची जीवनपद्धती तेवढ्यावरून कम-अस्सल किंवा अशुभ व म्हणून त्याज्य ठरते का ? या प्रश्नाचा काहीच उलगडा गांधींच्या वरील 'सर्वधर्मसमभावी' दृष्टिकोणावरून होत नाही. आस्तिक व नास्तिकांच्या जीवनपद्धतीमधे काही साम्य आढळू शकले तर आपल्याला सर्वधर्म-समभावापर्यंत थांबून चालणार नाही तर 'सर्वधर्मसमभाव' अशा एखाद्या दृष्टि-कोणाची आपल्याला दखल घ्यावी लागेल. एखादी जीवनपद्धती योग्य आहे की त्याज्य आहे ते ठरविण्याचा धार्मिकता हा निकष नसेल तर 'सर्वधर्मसमभाव' हा धार्मिक जीवनपद्धतीच्या संकुचित वर्तुळाचा विचार करणारा संकुचित दृष्टिकोण होईल व त्यामुळे धार्मिक व अधार्मिक अशा दोन्ही प्रकारच्या जीवनपद्धतीमधे

त्याज्य काय आणि ग्राह्य काय हे ठरविण्यासाठी एखादा धर्मनिरपेक्ष निकष आपल्याला शोधावा लागेल. असा धर्मविषयक निकष सत्याच्या व नीतीच्या भाषेत मांडता येईल असे गांधीजींना वाटत असावे असे दिसते. त्यांनी धर्माचा आधार म्हणून नीतिमत्तेवर जो भर दिला आहे त्यावरून तसेच 'सत्य हाच ईश्वर आहे' असे जे मत त्यांनी उत्तरकालात मांडले त्यावरून हे सूचित होते, पण 'सत्य हा ईश्वर आहे' असे म्हणताना सुद्धा सत्याचा धर्मनिरपेक्षपणे विचार करण्यापेक्षा गांधीजींचा प्रयत्न निधर्मी सत्यशोधकाला धार्मिकांच्या कळपात ओढण्याचा होता असे वाटते. उदा. गांधीजी लिहितात : "मला चार्लस् ब्रॅडलाफ यांचे नाव आठवते की जे स्वतःला नास्तिक म्हणवून घेण्यात आनंद मानायचे. पण मला यांविषयी जी थोडी माहिती आहे, तीवरून मी त्यांना नास्तिक कधीच म्हणणार नाही. 'देवाला भिणारा माणूस' म्हणूनच मी त्यांना ओळखीन—जरी त्यांनी हा दावा धुडकावून लावला! मी जर त्यांना म्हणालो, "मिस्टर ब्रॅडलाफ, तुम्ही देवाला भिता? छे, तुम्ही तर सत्याला भिता तर ते रागाने लाल होतील. अर्थात 'सत्य हाच ईश्वर आहे' असे म्हणून मी त्यांच्या टीकेतील हवा काढून घेईन."[१४] अर्थात एक धर्मनिरपेक्ष मूल्य म्हणूनही सत्याचा विचार करता येतो याची जाणीव गांधीजींना असण्याची शक्यता आहे. पण त्यांच्या लिखाणातून ती पुरेशी स्पष्ट होत नाही.

११. पण गांधीजी सर्वधर्मसमभाववादी होते. ते सर्व धर्मांमध्ये काही महत्त्वाची साम्यस्थळे आहेत एवढ्याच अर्थाने नव्हे, तर धर्मांमध्ये तरतमभाव करता येत नाही सर्व धर्म एकाच ध्येयाकडे नेणारे रस्ते आहेत व या अर्थाने सारख्याच योग्यतेचे आहेत. या अर्थाने ते सर्वधर्मसमभाववादी होते.[१५] म्हणून प्रत्येकाने सारासार विचार करून स्वतःचा धर्म निवडण्याचा प्रश्न गांधीजींच्या चौकटीत रद्द ठरत होता. आपला धर्म इतरांच्या धर्माइतकाच श्रेष्ठ आहे. त्यामुळे आपण आपल्या धर्माबद्दल अभिमान बाळगावा. पण जादा अभिमान बाळगू नये व इतर धर्मही आपल्या धर्माइतकेच श्रेष्ठ असल्याने त्यांचा द्वेष किंवा मत्सर करू नये असे गांधीजींचे म्हणणे दिसते. साहजिकच धर्मांतर किंवा नवधर्मसंस्थापना यांची त्यांच्या मते धार्मिक ध्येयाच्या प्राप्तीसाठी गरज नव्हती.[१६] त्याऐवजी प्रत्येकाने आपापल्या धर्माचा गाभा समजून घ्यावा. याचाच असा अर्थ होऊ शकतो की, आपला धर्म नेमका कोणत्या अर्थाने ईश्वरप्राप्तीचा मार्ग ठरतो ते श्रद्धापूर्वक समजून घ्यावे व तसेच इतरांच्याही धर्माच्या बाबतींत समजून घ्यावे असे त्यांचे मत होते.

१२. गांधीजींनी धर्माचा नीती व सत्य हा गाभा मानून व हिंदू धर्मांतही हा गाभा शोधण्याचा प्रयत्न करून हिंदू धर्माच्या व्यवहारातही सुधारणा करण्याचा प्रयत्न केला. एका रीतीने हिंदू धर्मातच सुधारणा घडवून आणून नवा गांधीवादी संप्रदायच स्थापन केला. पण त्यांनी स्वतःला मात्र धर्मसुधारक म्हणवून घेतले नाही, तर सनातनी हिंदू म्हणवून घेतले. गाडगेबाबा आणि गांधीजी यांच्यातील साम्यभेद या संदर्भात लक्षणीय होतील. 'जनसेवा हीच ईश्वरसेवा' ही गोष्ट दोघांनीही जवळजवळ

एकाच अर्थाने मानली. या बाबतीत दोघेही जास्त करून संतपरंपरेतून चालत आलेल्या अद्वैत तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावाखाली होते. अर्थात विश्वनिर्मात्या ईश्वराची कल्पना व विश्वरूप ईश्वराची कल्पना अशा दोन्ही कल्पना दोघांनीही मानलेल्या दिसतात. गांधीजींनी जैन व ख्रिश्चन धर्मातील धार्मिक जीवनपद्धतीही जवळून अभ्यासली होती. तिचाही प्रभाव त्यांच्यावर होता. गाडगेबाबांच्या बाबतीत तो प्रश्न येत नाही. तरीही दोघांनी हिंदू धर्माच्या चौकटीतच धर्माचा व्यवहार सुधारण्याचा प्रयत्न केला.

अर्थात गाडगेबाबांनी स्वतःच्या विचाराला अनुरूप धर्मग्रंथ निवडले व ते त्यालाच चिकटून राहिले. आपले धर्मग्रंथ हेच खरे हिंदुधर्माचे धर्मग्रंथ आहेत असा दावा त्यांनी केला नाही. पण गांधीजी धर्मसुधारक असूनही त्यांनी सनातनी अस्सल हिंदू असल्याचा दावा केला. सनातनी हिंदू धर्मग्रंथांचे निवड न करता वा चिकित्साही न करता समर्थन केले. त्यांच्या दृष्टीने जो 'खरा हिंदुधर्म' किंवा 'आदर्श हिंदुधर्म' होता तोच 'मूळ हिंदुधर्म' आहे असा त्यांचा दावा होता. सर्व धर्मांत काहीना काही चुका आहेत असे सामान्य स्वरूपाचे विधान त्यांनी केलेले दिसते.[१८] पण मूळ हिंदुधर्मातच काही चुका असू शकतील, हिंदूंनी श्रद्धेय मानलेल्या तथाकथित धर्मग्रंथांतच काही गंभीर चुका असू शकतील ही कल्पना त्यांना कधी मान्य झालेली दिसत नाही. त्यामुळे गांधीजींनी हिंदुधर्माविषयी अनेकदा उगीचच समर्थकाची भूमिका घेतली. हिंदुधर्माची परखड चिकित्सा त्यांच्या हातून झाली नाही, जी अतिशय अशिक्षित असूनही गाडगेबाबांच्या हातून झाली. गांधीजी व गाडगेबाबा हे दोघेही सर्वधर्मसमभाव मानणारे असले तरी गांधीजींच्या सर्मधर्मसमभाववादी भूमिकेतून सनातनी हिंदू धर्माचा एक समर्थक सतत डोकावत असतो तसा गाडगेबाबांच्या सर्वधर्मसमभावातून डोकावत नाही.

१३. गांधींच्या सर्वधर्मसमभावाची तुलना फुल्यांच्या धर्मविषयक दृष्टिकोणाशी करायची असेल, तर त्यासाठी फुल्यांच्या दृष्टिकोणाच्या दुसऱ्या काही अंगांचा अधिक विचार करावा लागेल.

फुले हे धर्मचिकित्सक व नवधर्मसंस्थापक होते हे आपण पाहिले. तसेच ते सर्वधर्मसमभाव मानीत नव्हते असेही मी म्हटले आहे. गांधींच्यासारखा संदिग्धतेला व वैचारिक गोंधळाला वाव देणारा सर्वधर्मसमभाव फुले मानत नसले तरी कोणत्यातरी अर्थाने ते मानत असावेत असा भास करून देणारा एक उतारा त्यांच्या सार्वजनिक सत्यधर्म पुस्तकात आढळतो.—

"या भूमंडळावर महासत्पुरुषांनी जेवढी म्हणून धर्मपुस्तके केली आहेत, त्या सर्वांत त्या वेळेस अनुसरून त्यांच्या समजुतीप्रमाणे काही ना काही सत्य आहे. यास्तव कोणत्याही कुटुंबातील एका मानव स्त्रीने बौद्धधर्मी पुस्तक वाचून तिच्या मर्जीप्रमाणे पाहिजे असल्यास तिने तो धर्म स्वीकारावा व त्याच कुटुंबातील तिच्या पतीने जुना व नवा करार वाचून त्याच्या मर्जीप्रमाणे पाहिजे असल्यास त्याने ख्रिस्ती व्हावे व त्याच

कुटुंबातील त्यांच्या कन्येने कुराण वाचून तिच्या मर्जीप्रमाणे पाहिजे असल्यास तिने महमदी धर्मी व्हावे. आणि त्याच कुटुंबातील त्याच्या पुत्राने सार्वजनिक सत्यधर्म-पुस्तक वाचून त्याच्या मर्जीप्रमाणे पाहिजे असल्यास त्याने सार्वजनिक सत्यधर्मी व्हावे आणि या सर्व मातापित्यांसह कन्यापुत्रांनी आपला प्रपंच करीत असता प्रत्येकाने कोणी कोणाच्या धर्माचा हेवा करून द्वेष करू नये आणि त्या सर्वांनी आपण सर्वांच्या निर्माणकर्त्याने निर्माण केलेली लेकरे असून त्याच्याच (निर्मिकाच्या) कुटुंबातील आहोत असे समजून प्रेमाने व गोडीगुलाबीने एकमेकांशी वर्तन करावे म्हणजे ते आपल्या सर्वांच्या निर्माणकर्त्याच्या राज्यात धन्य होतील." [१८]

सार्वजनिक सत्यधर्मपुस्तकात जोतिराव फुल्यांच्या तोंडी हा उतारा आहे. या उताऱ्यावर प्रश्नकर्ते गणपतराव भाष्य करतात की भूमंडळावर जेवढे म्हणून धर्म आहेत, ते सार्वजनिक सत्याची लेकरे आहेत. जोतिराव फुले यावर सुचवितात की सार्वजनिक सत्यधर्मासमोर इतर धर्मीयांनी नम्र होणे योग्य आहे. (पण याबाबतचा निर्णय घेण्याचे ते वाचकांवर सोपवितात.) दुसऱ्याचे नुकसान न करता कोणतेही आचरण करण्याचे प्रत्येकास स्वातंत्र्य आहे, असेही फुले सुचवितात. वरील उताऱ्याच्या पूर्वी फुले असाही विचार मांडतात की "एकमेकांनी एकमेकांच्या धर्माविषयी सारासार विचार केल्याबरोबर कोणीच कोणाच्या धर्माला खोटे म्हणणार नाहीत असे माझ्या विचाराने ठरते." [१९]

फुल्यांच्या या म्हणण्यातून त्यांची खालील मते स्पष्ट होतात—

(१) प्रत्येक धर्मात काहीतरी तथ्य आहे, प्रत्येकाने एकमेकाच्या धर्माविषयी सारासार विचार केला तर ते कळून येते.

(२) प्रत्येकाला आपला धर्म निवडण्याचा हक्क असला पाहिजे. धर्म ही जन्माच्या आधारे ठरविली जाणारी गोष्ट असू नये. कोणताही धर्म हा कुणावर लादला जाऊ नये. धर्म ही स्वतःच्या विचाराने स्वीकारण्याची गोष्ट असली पाहिजे.

(३) स्वतः निवडलेला धर्म पाळणे, तदनुसार आचरण करणे हे दुसऱ्याला त्रास होणार नाही अशा बेताने करण्याचे प्रत्येकाला स्वातंत्र्य असले पाहिजे.

(४) आपण एकाच निर्मिकाची लेकरे आहोत व म्हणून एकमेकाची भावंडे आहोत अशा भावनेने सर्व धर्मांच्या लोकांनी एकत्र नांदावे.

वरील मते सर्वधर्मसमभावाशी सुसंगत वाटतात. पण सर्वधर्मसमभावाशी विसंगत ठरणारी फुल्यांची दुसरीही काही मते इथे लक्षात घेतली पाहिजेत—धर्मांमधे तरतम-भाव करता येतो. श्रेष्ठ-कनिष्ठ ठरविता येते असे फुल्यांचा सार्वजनिक सत्यधर्म हा फुल्यांच्या मते सर्वश्रेष्ठ ठरत होता तर हिंदुधर्म हा सर्वांत कनिष्ठ ठरत होता. फुल्यांचे असे मत होते की, इतर कोणताही धर्म 'सार्वजनिक सत्यधर्माशी' बरोबरी करू शकत नाही. कारण एकतर त्यातील सत्ये ही स्थलकालाबाधित नाहीत किंवा त्यात सांगितलेले सत्य हे सार्वजनिक सत्य नाही. [२०]

१४. फुल्यांच्या या दृष्टिकोणाशी गांधींच्या दृष्टिकोणाची तुलना केली तर असे

आढळते की, गांधीजी सर्व धर्म सारख्याच योग्यतेचे आहेत असे मानत होते व त्यामुळे सारासार विचार करून धर्माची स्वतः निवड करणे अशा प्रकारचे धार्मिक स्वातंत्र्य हे मूल्य ते मानीत नव्हते. पण परधर्मसहिष्णुता मानत होते. फुले मात्र परधर्मसहिष्णुता तर मानत होतेच (अर्थात एका मर्यादेपर्यंतच) पण धार्मिक स्वातंत्र्याची कल्पनाही मूल्य म्हणून मानत होते. पण ते सर्वधर्मसमभाव मात्र मानीत नव्हते. सर्वधर्मसमभाव व परधर्मसहिष्णुता यांच्यात एकदिक् (monodirectional) तार्किक संबंध आहे. सर्वधर्मसमभाव मानला तर परधर्मसहिष्णुताही मानावी लागते. पण परधर्मसहिष्णुता मानणाऱ्याने सर्वधर्मसमभाव मानलाच पाहिजे असे नाही. तसाच एकदिक् तार्किक संबंध सर्वधर्मसमभाव आणि धार्मिक स्वातंत्र्य यांच्यातही आहे. पण ज्या समाजव्यवस्थेत एखाद्या धर्मसंस्थेचे सदस्यत्व ही बव्हंशी जन्माधारित बाब मानली जाते अशा समाजव्यवस्थेत सर्वधर्मसमभाव मानणाऱ्याच्या दृष्टीने धार्मिक स्वातंत्र्य ही व्यवहारात निकडीची गोष्ट नसते. कारण सर्व धर्म सारख्याच योग्यतेचे असतील तर आपला वंशपरंपरागत धर्म सोडून नवीन धर्म स्वीकारण्याची किंवा स्थापण्याची गरज राहणार नाही. पण फुल्यांनी सर्वधर्मसमभाव नाकारला तरी त्यांच्या दृष्टीने धार्मिक स्वातंत्र्य हेही महत्त्वाचे मूल्य होते. धार्मिक स्वातंत्र्याच्या या मूल्यातून परधर्मसहिष्णुताही निष्पन्न होते. कारण मला जसे माझ्या आवडीचा, मला पटणारा धर्म पाळण्याचे स्वातंत्र्य असावे, तसेच दुसऱ्यालाही त्याच्या आवडीचा, त्याला पटणारा धर्म पाळण्याचे स्वातंत्र्य असावे असे जर असेल तर त्यातून दुसऱ्याच्या धर्माविषयी–जोवर तो माझ्या किंवा इतरांच्या धर्मस्वातंत्र्यावर गदा आणीत नाही तोवर–मी सहिष्णू असावे हेही ठरते. ‘ दुसऱ्याचे नुकसान न करता कोणतेही आचरण करण्याचे स्वातंत्र्य प्रत्येकाला असावे ’ यातून फुल्यांनी हे सूचित केले आहेच.

याचाच अर्थ असाही होतो की, कोणीही स्वतःचा धर्म ‘ एकमेव ’ समजू नये. पण तरीही धर्माची खरी, अंतिम महत्त्वाची तत्त्वे असू शकतात या श्रद्धेवरच प्रत्येक धर्म आधारित असल्याने ती तत्त्वे शोधण्यासाठी व आपल्याला सापडली असे वाटत असल्यास किंवा इतरांना सापडली नाहीत असे वाटत असल्यास तसे इतरांना पटवून देण्यासाठी प्रत्येकाने प्रयत्नशील राहिले पाहिजे. त्यासाठी केवळ स्वतःच्याच नव्हे तर एकमेकांच्या धर्मांची चिकित्सा सत्यशोधक दृष्टीने करीत राहिले पाहिजे हेही फुल्यांच्य विचारात अनुस्यूत आहे. स्वतः फुल्यांनी हिंदू धर्माची जितकी कठोर चिकित्सा केली तितकी कठोर चिकित्सा मुस्लिम व ख्रिश्चन धर्मांची करण्यात ते कमी पडले असतील पण त्यामुळे ते धर्मचिकित्सावादी होते हे सत्य नाशाबीत होत नाही.

तेव्हा गांधीजी आणि जोतिबा फुले दोघेही परधर्मसहिष्णुता मानत होते असे म्हटले तरी फुल्यांच्या परधर्मसहिष्णुतेला जास्त मर्यादा आहेत, धर्मचिकित्सेचा दृष्टिकोण त्यांच्या विचारात अधिक महत्त्वाचा आहे असे दिसून येते. वेगवेगळ्या धर्मांचा सारासार विचार होत राहिला नाही, धर्मांची चिकित्सा झाली नाही, तर नुसती परधर्मसहिष्णुता पोकळ व भोंगळ होईल, याची फुल्यांना स्पष्ट जाणीव होती

१५. अलीकडे ‘ धर्मनिरपेक्षता ’ हे मूल्य म्हणून व्यक्तिगत व राजकीय पातळीवर स्वीकारले जाताना दिसते. धर्मनिरपेक्षतेचा एक अर्थ धर्मस्वातंत्र्याच्या कल्पनेशी जुळणारा आहे. पण धर्मचिकित्सा हे मूल्य त्याबरोबर स्वीकारले न गेल्यामुळे धर्मनिरपेक्षतेचे तत्त्व अधिक संदिग्ध व भोंगळ झाले आहे.

अनेक समाजकार्यकर्ते ‘ धर्म ही व्यक्तिगत बाब मानली जावी ’ या मूल्याचा पुरस्कार करताना आढळतात. फुले व गांधी यांच्या धर्मविषयक दृष्टिकोणांच्या संदर्भात या मूल्याचा अधिक विचार उपयुक्त ठरू शकेल. या मूल्याचा अर्थ असा केला जातो की, एखाद्या धर्माचे म्हणजे उपासनापद्धतीचे आचरण प्रत्येकाने आपल्या इच्छेनुसार व्यक्तिगत पातळीवर घरात किंवा देवस्थानात करावे. पण धर्म ही जनसमूहाने एकत्र जमून चव्हाट्यावर करण्याची बाब असू नये.

या मताबाबत अनेक आक्षेप घेता येतात—

(१) या दृष्टिकोणात प्रथमच एक संदिग्धता आहे. धर्माचरण कुणी बाहेर, चव्हाट्यावर, सामूहिक पातळीवर करू नये. याचा अर्थ ते व्यक्तिगत पातळीवरच करावे असा होत नाही. एकाच कुटुंबातल्या अनेक व्यक्तींनी एकत्र येऊन भजन, कीर्तन इत्यादी करायला हरकत नाही असा जर त्याचा अर्थ असेल, तर असे घराच्या चार भिंतीआड केले जाणारे धर्माचरणही सामाजिकच ठरते हे लक्षात घेतले पाहिजे. दुसरे, धर्म ही एखाद्या कुटुंबाची अंतर्गत बाब आहे व असावी असे जर मानले तर धर्माच्या नावाखाली कुटुंबातल्या कुटुंबात जे अन्याय होतात, ज्या अंधश्रद्धा जोपासल्या जातात, त्यांच्या प्रतिकाराची काहीच सोय आपण या दृष्टिकोणात ठेवलेली नाही.

(२) बरे, पुढे जाऊन जर असे मानले की धर्म ही कौटुंबिकही नव्हे तर व्यक्तिगतच बाब मानली जावी तर त्यातही अडचणी येतील. एक तर एखादा माणूस व्यक्तिगत धर्माचरणाच्या नावाखाली अंधश्रद्धा जोपासत असेल, माणुसकीविरोधी कृती करत असेल तर त्याची ती कृती समाजाने गंभीरपणे दखल घेण्याजोगी कृती ठरते. या अर्थाने ती सामाजिकच कृती ठरते. अशा वेळी त्या कृतीची नैतिक व सत्यशोधक दृष्टिकोणातून चिकित्सा ही पर्यायाने त्याच्या धर्माची चिकित्सा ठरते. मग अशा वेळी धर्म ही कितपत व्यक्तिगत बाब राहते ? ती कोणत्या अर्थाने राहते ?

(३) एकीकडे धर्म ही व्यक्तिगत बाब मानतानाच आपण संघटनास्वातंत्र्याचाही पुरस्कार करीत असतो. या गोष्टी विसंगत ठरतात. एखादे धर्ममत अनेक व्यक्तींना पटत असेल तर समान दुवा मानून त्यांच्या आधारे समविचारी लोकांनी संघटना स्थापन करणे हे संघटनास्वातंत्र्याच्या मूल्याशी सुसंगत ठरते. धार्मिकांनी धार्मिक कारणासाठी एकत्र येता कामा नये, निधर्मींनी मात्र निधर्मी किंवा धर्मविरोधी बाबतीतही एकत्र यायला हरकत नाही असे म्हणणे अन्यायाचे ठरते.

(४) धर्म म्हणजे निव्वळ उपासनापद्धती होय; माझा ईश्वराशी असलेला संबंध काही गूढ मार्गांनी सुधारण्याचा मी करत असलेला प्रयत्न म्हणजे माझा धर्म अशी

समजूत धर्म ही व्यक्तिगत बाब मानण्यामागे असते. पण कोणताही धर्म केवळ उपासनापद्धती सांगत नाही. माणसांनी आपल्या कल्याणासाठी कोणते सामाजिक आचरण करणे इष्ट आहे याविषयीही प्रत्येक धर्म बरेच काही सांगत असतो. धर्म हा एक मानवी जीवनाविषयीचा समग्र दृष्टिकोण आहे अशी धर्माविषयीची प्राचीनांची धारणा आहे. तो 'समग्र दृष्टिकोण' बरोबर की चूक हा वेगळा प्रश्न आहे. पण प्राचीनांची ही धारणा आस्थापूर्वक विचारात घेतल्याखेरीज धर्मसंस्थेचे स्वरूप आपल्याला नीट समजणार नाही. या धारणेशी 'धर्म ही व्यक्तिगत बाब आहे' ही भूमिका अत्यंत विसंगत आहे. धर्माच्या स्वरूपाचे बरोबर आकलन या 'व्यक्तिवादी' भूमिकेत अजिबात प्रतिबिंबित होत नाही.

फुले ज्या वेळी धर्मविषयक स्वातंत्र्याचा पुरस्कार करतात, तेव्हा ते वरील अर्थाने धर्म ही व्यक्तिगत बाब मानीत नाहीत हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. एकीकडे धर्मस्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणाऱ्या फुल्यांनीच दुसरीकडे सार्वजनिक सत्यधर्म स्थापन केला व त्या धर्माची संघटना बांधली, त्याचा प्रसार केला. सर्वधर्मसमभाव मानणारे गांधीजी किंवा हिंदू धर्माच्या चौकटीत राहूनही हिंदू धर्माची चिकित्सा करणारे गाडगेबाबा यांनीही धर्म ही व्यक्तिगत बाब मानली नव्हती.

१६. तेव्हा फुल्यांच्या धर्मविषयक विचारांतील प्रमुख दोन सूत्रे आपल्याला अशी सांगता येतील :

(१) सत्यशोधक दृष्टीने धर्मचिकित्सा होत राहिली पाहिजे व कोणत्याही धर्मातील गुणदोष सारासारविचाराने तपासले पाहिजेत.

(२) प्रत्येकाला सारासार विचार करून स्वतःचा धर्म निवडण्याचे व इतरांना त्रास होणार नाही अशा पद्धतीने स्वतःच्या धर्माचे पालन करण्याचे स्वातंत्र्य असले पाहिजे. यातूनच परधर्मसहिष्णुता हेही मूल्य निष्पन्न होते.

धर्मचिकित्सा हे काहीसे निषेधक तत्त्व आहे, तर धर्मस्वातंत्र्य हे एक विधायक तत्त्व आहे. या दोन तत्त्वांमध्ये एक प्रकारचे द्वंद्व (dialectics) होत राहणे साहजिक आहे व या द्वंद्वातून धर्माचे अधिकाधिक प्रमाणपूत व सार्वजनिक स्वरूप उत्क्रांत होऊ शकेल असे म्हणता येते. फुल्यांना हे द्वंद्व व ही उत्क्रांती कितपत अभिप्रेत होती ते स्पष्ट नाही. कारण त्यांची धर्मस्वातंत्र्याची कल्पना 'आपण सारी निर्मिकाची लेकरे आहोत व या नात्याने समान आहोत–म्हणून आपण एकमेकाला समान प्रतिष्ठा दिली पाहिजे व एकमेकाच्या धर्माचा अनादर करू नये' अशा प्रकारच्या युक्तिवादाने मर्यादित झालेली होती. निर्मिकाचे अस्तित्व न मानताही धर्मस्वातंत्र्याची कल्पना पुरस्कृत करता येईल याची त्यांना जाणीव नसावी. त्यांनी धर्मस्वातंत्र्याची कल्पना मांडताना अनेक धर्मांमध्ये बौद्ध धर्माचाही समावेश केला आहे. पण तरीही बौद्धधर्मीयांनीही आपण निर्मिकाची लेकरे आहोत अशा भावनेने इतरांबरोबर गुण्यागोविंदाने नांदावे असे सूचित केले आहे. यातील विसंगतीची कल्पना फुल्यांना आली नसावी. तरीही खुद्द फुल्यांनी धर्मचिकित्सा व धर्मसहिष्णुता

यांचे द्वंद्व आपल्या विचारकक्षेत खेळून स्वतः धर्मविषयक उत्क्रांतीचा एक टप्पा गाठला. हेच द्वंद्व पुढे चालवून आंबेडकरांनी त्याच्या पुढचे पाऊल टाकले.

१७. आंबेडकर गांधींप्रमाणे सर्वधर्मसमभाव मानीत नव्हते हे उघड आहे. उदा. 'बुद्ध व त्याच्या धम्माचे भवितव्य' या त्यांच्या व्याख्यानात ते म्हणतात :

"हिंदुधर्म मानणाऱ्यांत दोन विचारसरणींचे लोक आहेत. पहिल्या विचारसरणीचे लोक सर्व धर्म खरे आहेत, एवढेच नव्हे तर सारखेच आहेत असा विश्वास बाळगणारे आहेत. ह्या विचारसरणीला पाठिंबा देणारे इतर धर्मीय सुद्धा भरपूर आहेत. परंतु सर्व धर्म खरे आहेत असे म्हणण्याइतका मिथ्यावाद दुसरा तरी कोणताच नसेल..." [२१]

आंबेडकर हे धर्मचिकित्सावादी होते हीही गोष्ट उघड आहे. आंबेडकरांनी हिंदू धर्माचा त्याग करून बौद्ध धर्म स्वीकारला, त्यामागे आंबेडकरांचे हिंदुधर्मविषयक कठोर चिकित्सक चिंतन होतेच. पण आंबेडकरांनी मुस्लिम किंवा ख्रिश्चन असा कोणता धर्म न स्वीकारता बौद्ध धर्मच स्वीकारला, याचेही कारण मुस्लिम, ख्रिश्चन, बौद्ध या धर्मांची त्यांनी जी सखोल चिकित्सा केली त्यामधेच दडलेले होते. राष्ट्राभिमान हे त्याचे खरे कारण नव्हते. 'बुद्ध व त्याच्या धम्माचे भवितव्य' या त्यांच्या व्याख्यानातच त्यांच्या धर्मचिकित्सेचा नमुना आपल्याला सापडतो.

याच व्याख्यानात आंबेडकरांनी धर्मचिकित्सा करताना ती कोणत्या निकषांच्या आधारे केली गेली पाहिजे तेही सूचित केले आहे. त्यांनी जे निकष सूचित केले आहेत ते थोडक्यात असे आहेत :

(१) तो धर्म नीतिमत्तेवर आधारित आहे का? याचाच पुढचा भाग म्हणजे स्वातंत्र्य, समता व बंधुता या तीन तत्त्वांना त्या धर्मात महत्त्वाचे स्थान आहे का? ते तपासले पाहिजे.

(२) त्या धर्मात प्रतिपादलेल्या गोष्टी विज्ञानाशी सुसंवादी आहेत का? कार्यकारणभावाच्या नियमाशी सुसंगत आहेत का? मानवी दारिद्र्याचे दैववाद, पुनर्जन्म यांच्या साहाय्याने उदात्तीकरण त्या धर्मात केले गेले आहे की काय? तेही तपासले पाहिजे.

यावरून असे दिसते की, येथे आंबेडकर हे धर्मचिकित्सेच्या संदर्भात नीती, स्वातंत्र्य, समता, बंधुता यांवर आधारित लोककल्याणाच्या कल्पनेला तर वैज्ञानिक दृष्टिकोणावर आधारित सत्यशोधक वृत्तीला आवाहन करीत आहेत.

फुले, गाडगे, गांधी व आंबेडकर हे चौघेही 'धर्म' मानणारे धर्मचिंतक होते. साहजिकच त्यांनी मानवजातीचे कल्याण व सत्याचा शोध या मूल्यांना महत्त्वाचे स्थान दिले होते. पण याही बाबतीत आंबेडकरांनी तिघांच्याही पुढचे पाऊल टाकलेले दिसते. मानवाचे कल्याण व सत्याचा शोध या धर्माच्या आकारित तत्त्वांत आशय भरताना वैज्ञानिक दृष्टिकोण व फ्रेंच राज्यक्रांतीने पुरविलेली मानवतावादी मूल्ये ही आंबेडकरांनी निकष म्हणून सांगितलेली दिसतात. याच्यापुढे जाऊन आंबेडकरांचे असेही प्रतिपादन दिसते की, बौद्ध धर्म या सर्व कसोट्यांवर उतरतो. अर्थात येथेही

आंबेडकर प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे धर्मसंस्थेची चौकट स्वीकारूनच विचार करीत आहेत. धार्मिक जीवनपद्धती व निधर्मी जीवनपद्धती यांचा एकत्रितपणे विचार येथे आंबेडकरही करताना दिसत नाहीत.

जो बौद्ध धर्म आंबेडकरांनी स्वीकारला, त्या बौद्ध धर्माचीही चिकित्सा आंबेडकरांनी केली व बौद्ध धर्माच्या प्रचलित स्वरूपात काही परिवर्तन घडवून आणण्याचा प्रयत्न केला. बायबलच्या धर्तीवर बौद्ध धर्मासाठी धर्मग्रंथ लिहिला गेला पाहिजे असे त्यांचे मत होते[२२] व ' The Buddha and His Dhamma ' हा त्यांनी लिहिलेला ग्रंथ याच दृष्टिकोणातून लिहिला होता असे वाटते. अर्थात बौद्ध धर्माच्या चौकटीत त्यांनी जे धर्मसुधारणेचे कार्य केले तेही येथे प्रस्तुत असले तरी लेखाचा व्याप फार वाढू नये म्हणून येथे त्याचा विचार टाळला आहे.

१८. धर्मचिकित्सा–विशेषतः हिंदुधर्माची चिकित्सा व परधर्मसहिष्णुता हे फुले व गाडगेबाबांच्या धर्मविषयक दृष्टिकोणाचे महत्त्वाचे घटक ठरतात. आंबेडकरांच्या धर्मविषयक दृष्टिकोणाचेही प्रमुख सूत्र हेच आहे. पैकी फुले व आंबेडकर हे हिंदुधर्माचे विरोधक होते–त्यांच्या धर्मचिकित्सेचा आसूड मुख्यतः हिंदुधर्मावरच उगारलेला होता. पण तरीही हिंदुधर्मीयांबाबत ते एका मर्यादेपर्यंत सहिष्णू होते हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे सक्तीने किंवा प्रलोभनाने हिंदुधर्मीयांचे धर्मांतर करावे असा दृष्टिकोण दोघांनीही बाळगलेला दिसत नाही. हिंदुधर्मावरील त्याची टीका वैचारिक होती. हिंदुधर्माचा अविभाज्य भाग म्हणून दोघांना जाणवलेली काही प्रमुख दोषस्थळे अशी होती–

(१) हिंदू धर्म सगळ्यांसाठी–सगळ्या हिंदूंसाठी सारखाच खुला नव्हता–हिंदूंचे धर्मग्रंथ वाचून त्याचा अर्थ लावण्याची मोकळीक सगळ्यांना नव्हती.

(२) जातिव्यवस्था, जन्माधारित उच्चनीचता व विभक्तता, त्याच्याचबरोबर येणारी रोटीबंदी, बेटीबंदी व व्यवसायबंदी.

(३) हिंदूंच्या समाजरचनेचे नियम ब्राह्मणवर्गाने आपल्या जातीय स्वार्थासाठी तयार केले व त्यांना ईश्वरी अधिष्ठान देऊन ती रचना टिकाऊ बनविण्याचा घाट घातला.

त्याचबरोबर कर्मसिद्धान्त, पुनर्जन्मसिद्धान्त इत्यादी हिंदूधर्मातील अनेक सिद्धान्त कल्पनाही दोघांच्या मते आक्षेपार्ह होत्या.

त्यामुळे हिंदू धर्माच्या चौकटीत तथाकथित अस्पृश्यांना व हीन जातीयांना न्याय मिळणे अशक्य आहे असे दोघांना प्रामाणिकपणे वाटत होते. त्याचा परिणाम म्हणून फुल्यांनी नवीन धर्म स्थापन केला तर आंबेडकरांनी धर्मांतर केले. पण त्यांनी हिंदूंबाबत हिंसेचा मार्ग कधी अवलंबिला नाही किंवा तसा पुरस्कारही केला नाही. दोघांनाही विचारप्रसार व सत्याग्रही कृती यांच्या मार्गानेच हिंदुधर्माचा भारतातील प्रभाव कमी करण्याचा प्रयत्न केला. तेव्हा फुले व आंबेडकर या दोघांनीही धर्मस्वातंत्र्याचे मूल्य मान्य करूनच धर्मचिकित्सा केली. धर्मस्वातंत्र्य व धर्मचिकित्सा

यांचे एक द्वंद्व आपल्या जीवनात प्रकट केले.

१९. सुधारकांच्या धर्मविषयक दृष्टिकोणाचा विचार करताना आपल्याला दोन अंगांनी तो करावा लागेल. एक तर त्यांनी जो विशिष्ट धर्म पुरस्कारलेला असेल त्या धर्माचे त्यांना अभिप्रेत स्वरूप कोणते होते, म्हणजे धर्माचे काही एक स्वरूप इतिहासातून चालत आलेले असताना त्यात त्यांनी कोणते बदल केले व त्या बदला-मागची त्यांची वैचारिक भूमिका कोणती होती हे त्याचे एक अंग होईल. पण तो विशिष्ट धर्म स्वीकारताना अन्यधर्माबद्दल व अन्यधर्मीयांबद्दल त्यांचा दृष्टिकोण काय होता व अनेक धर्मांच्या येथील लोकांचे परस्परसंबंध काय असावेत याबद्दलची त्यांची भूमिका काय होती हे त्यांच्या धर्मविषयक दृष्टिकोणाचे दुसरे अंग होय. हे दुसरे अंग अनेकांच्या बाबतीत पहिल्या अंगाने प्रभावित असते. खिस्त किंवा महंमद यांना तत्कालीन धार्मिक अनागोंदीत एकेश्वरवादाचा व नीतीचा पुरस्कार करणारे या अर्थाने सुधारक म्हणता येईल. पण त्याचबरोबर जे त्यांच्या संप्रदायात येणार नाहीत ते वाट चुकलेलेच आहेत, त्यांना सद्गती नाही असेही मत त्यांनी मांडलेले दिसते. स्वतःचा धर्म हाच एकमेव खरा धर्म मानण्याच्या त्यांच्या भूमिकेने त्यांची अन्य धर्मीयांविषयीची भूमिका प्रभावित झालेली व त्यामुळे असहिष्णू झालेली दिसते. हिंदू धर्म परधर्मीयांविषयी जास्त उदार आहे. पण स्वधर्मीयांमधीलच काही गटांना धार्मिक उन्नतीचा मार्ग बरोबरीने खुला करण्याच्या बाबतीत अतिशय असहिष्णू आहे. हिंदुधर्मातील ही अंतर्गत असहिष्णुता दूर करण्याचा प्रयत्न काही हिंदुधर्मसुधारकांनी केलेला दिसतो. बसवेश्वर, दयानंद, विवेकानंद, गाडगेबाबा, गांधी यांसारख्यांची गणना ढोबळ मानाने या सदरात करता येईल. फुले व आंबेडकर यांना हिंदुधर्मांतर्गत असहिष्णुता हिंदू धर्माच्या चौकटीत दूर होणे शक्य न वाटल्याने त्यांनी हिंदू धर्म सोडला; व अंतर्गत सहिष्णुतेबरोबरच परधर्मसहिष्णुतेचाही पुरस्कार त्यांनी हिंदु-धर्माच्या चौकटीबाहेरून केला.

अर्थात एखादा हिंदू धर्मीय सुधारक परधर्मसहिष्णुतेची भूमिका मानतो, तेव्हा त्याची ती भूमिका सुद्धा त्याच्या हिंदू धार्मिकतेने प्रभावित झालेली असू शकते. उदाहरणार्थ एखादा अद्वैती सुधारक म्हणेल, ' सर्व प्राणिमात्र ब्रह्मरूप आहेत. म्हणून खिश्चन व मुस्लिमही ब्रह्मरूप आहेत. पण त्यांना या गोष्टीचे ज्ञान नाही किंवा त्यांच्या धर्मसंप्रदायात त्यांना याचे ज्ञान होण्याची सोयही नाही. त्यामुळे या अंतिम ज्ञानासाठी शेवटी त्यांना अद्वैततत्त्वज्ञानाचीच कास धरावी लागेल. शेवटी अद्वैत तत्त्वज्ञानापुढेच सर्वांना नतमस्तक व्हावे लागेल. तात्पुरत्या फायद्यासाठी खिश्चन किंवा मुस्लिम धर्म ठीक आहे. ' फुले जरी हिंदू नव्हते, तरी त्यांचीही धर्मस्वातंत्र्याची कल्पना त्यांच्या विशिष्ट धार्मिकतेने प्रभावित झालेली दिसते. सर्व माणसे समान आहेत व सर्वांना आपापला धर्म निवडण्याचे, पाळण्याचे सारखेच स्वातंत्र्य आहे कारण सर्व माणसे निर्मिकाची लेकरे आहेत असे त्यांचे म्हणणे होते. त्यामुळे वेगवेगळ्या धर्मांच्या लोकांचा व निधर्मीचाही परस्पर संबंध कसा असावा याविषयीचा हिंदू सुधारणा-

वाद्यांचा काय किंवा फुल्यांसारख्या अहिंदू सुधारणावाद्यांचा काय, दृष्टिकोण त्यांच्या धार्मिक दृष्टिकोणाने प्रभावित झालेला दिसतो.

आंबेडकरांच्या बाबतीत मात्र तसे दिसत नाही. त्यांची धर्मचिकित्सेची पद्धत व विविध धर्मांविषयीची भूमिका बौद्ध तत्त्वज्ञानाशी कदाचित सुसंगत असली तरी ती बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावातून उत्पन्न झाली नव्हती. (ती आधुनिक विद्येने प्रभावित होती असे म्हणता येईल.) आंबेडकर आधी धर्मचिकित्सक व धर्मस्वातंत्र्यवादी होते व त्यातून ते बौद्ध झाले. इतर अनेकांप्रमाणे ते आधी धार्मिक बांधिलकी मानणारे व त्याच्या चौकटीत धर्माची चिकित्सा करणारे व धर्मस्वातंत्र्यही त्याच चौकटीत मानणारे नव्हते. हे आंबेडकरांचे वैशिष्ट्य इथे लक्षात येते.

आपणही ज्या वेळी सुधारकांच्या धर्मविषयक दृष्टिकोणांचा विचार करतो त्या वेळी कुठल्याही विशिष्ट धर्मतत्त्वांनी प्रभावित होऊन विचार करणे योग्य होणार नाही. धर्मा-विषयीचा सुधारकी दृष्टिकोण हा एक प्रकारचा धार्मिक दृष्टिकोण असला पाहिजे अशी अपेक्षा करून चालणार नाही. तसेच धर्मविषयक सुधारकी दृष्टिकोण धर्मविरोधी व पर्यायाने धार्मिक माणसांच्या विरोधीच असला पाहिजे असेही गृहीत धरून चालणार नाही. धर्मचिकित्सेची जी तत्त्वे आपण सांगू ती धार्मिक व निधर्मी अशा सर्व जीवन पद्धतींना लागू होणारी असली पाहिजेत.

धर्माची चिकित्सा म्हणजे केवळ धर्मग्रंथाची चिकित्सा नव्हे तर त्या धर्मग्रंथाच्या प्रकाशात जगल्या जाणाऱ्या जीवनसरणीची चिकित्सा आहे. 'जीवनपद्धतीची चिकित्सा' ही जशी धार्मिक जीवनपद्धतीची होऊ शकते तशीच ती निधर्मी जीवनपद्धतीचीही होऊ शकते. अशा परिस्थितीत धार्मिक व निधर्मी अशा दोन्ही जीवनपद्धतींची चिकित्सा ज्या तत्त्वांच्या आधारे होऊ शकेल अशी तत्त्वे स्वतः धर्मनिरपेक्ष असली पाहिजेत—कुठल्याही विशिष्ट अशा धर्माचीच ती तत्त्वे नसली पाहिजेत. तसेच निधर्मी राहूनही ज्या तत्त्वांच्या आधारे आपल्या जीवनाचे उन्नयन शक्य होईल अशी ती तत्त्वे असली पाहिजेत. म्हणून येथे आपण धर्माची चिकित्सा या कल्पनेपुरता आपला विचार मर्यादित न करता जीवनपद्धतींची किंवा जीवनमार्गाची चिकित्सा कोणत्या तत्त्वांच्या आधारे करता येते ? असा प्रश्न विचारत आहोत. अर्थात या प्रश्नाचा विचार आपण मुख्यत्वे धर्मसमस्येच्या संदर्भात करीत आहोत.

२१. सर्व ज्या धर्मसंस्था स्थापन होतात, त्यांचे किमान दोन दावे असतात :

(१) त्या धर्मसंस्थेने मानवमात्रांच्या (किंवा कधी कधी—मानवेतर प्राण्यांच्या सुद्धा) कल्याणाचा मार्ग शोधला आहे.

(२) साऱ्या विश्वाला व्यापणारे व मानवी कल्याणाशी संबंधित असे मौलिक सत्य त्या धर्मसंस्थेने शोधले आहे.

या दोन दाव्यांचे प्रतिबिंब त्या त्या धर्माच्या संस्थापकाच्या वक्तव्यांमधून किंवा त्या धर्माच्या धर्मग्रंथांमधून व्यक्त होते.

अर्थात हे दावे धर्मसंस्था करते व शेकडो लोक त्या त्या धर्मसंस्थेचे सदस्य

असतात—ते दावे मान्य करतात, त्यांवर श्रद्धा ठेवतात व त्या आधारे स्वतःचे कल्याण करून घेण्याचा प्रयत्न करतात.

प्रत्येक धर्मसंस्थेच्या संदर्भात दोन प्रकारच्या व्यक्तींमधे आपण फरक करू शकतो. काही लोक या दोन दाव्यांच्या आधारे इतरांचे कल्याण करण्याचा, इतरांना कल्याणाचा मार्ग दाखविण्याचा, व्यापक व मौलिक सत्याचे दर्शन इतरांना घडविण्याचा प्रयत्न करतात. धर्मसंस्थापक, धर्मगुरू, संत यांचे हे कार्य असते, इतर अनेक लोक या धर्मसंस्थेशी संबंधित असतात ते इतरांचे भले व्हावे किंवा इतरांना सत्यदर्शन घडावे म्हणून नव्हे, तर स्वतःचे भले व्हावे, स्वतःला सत्यदर्शन घडावे म्हणून. या अर्थाने अशा माणसांचा धार्मिकपणाही स्वार्थी असतो. धर्मगुरू आणि स्वार्थी माणूस या दोन्हींचे घटक अनेक माणसांमधे एकमेकात मिसळलेले असतात. तसेच स्वार्थी माणूससुद्धा जेव्हा एखाद्या धर्मसंस्थेचा सदस्य असतो, त्या वेळी तो मानवजातीच्या–निदान त्या धर्मसंस्थेच्या सर्व सदस्यांच्या कल्याणाचा मार्ग स्वतः-साठी वापरत असतो. त्यामुळे त्या मार्गाने जाण्यापासून इतरांना वंचित न करता त्याने स्वतःसाठी त्या मार्गाचा उपयोग करून घ्यावा–इतरांच्या कल्याणाला बाध येणार नाही अशा बेताने किंवा इतरांच्या कल्याणाबरोबरच त्याने आपले कल्याण साधावे अशी धर्मसंस्थेची त्याच्याकडून अपेक्षा असते.

वर मी जे दोन दावे सांगितले आहेत ते दावे जेव्हा एखादी धर्मसंस्था करते, तेव्हा त्या धर्मसंस्थेचे ते दावे बऱ्याचदा इतर धर्मसंस्थांचे सदस्य व कोणत्याच धर्म-संस्थेचे सदस्य नसलेल्या व्यक्ती यांना मान्य होत नाहीत. हेच दावे वेगवेगळ्या धर्मसंस्था व काही निधर्मी तत्त्वचिंतक करत असतात, पण अर्थातच ते मानवी कल्याणाच्या ज्या मार्गाचा आणि ज्या 'सार्वत्रिक मौलिक सत्याचा' पुरस्कार करत असतात ते मात्र प्रत्येक धर्मसंस्थेगणिक वेगवेगळे असते, तरीही बऱ्याच धर्मसंस्थांचा असा दावा असतो की, मार्ग आणि सत्य त्यांनाच सापडले आहे. यातूनच एक धर्मविषयक समस्या निर्माण होते.

अर्थात साऱ्या धर्मसंस्थांचे संस्थापक मानवमात्रांच्या कल्याणाचा दृष्टिकोण बाळगत असतात व त्यांनी विश्वव्यापी मौलिक सत्याविषयी स्वतःच्या काही (बरोबर किंवा चुकीच्या) धारणा निश्चित केलेल्या असतात. हे त्या धर्मसंस्थापकांमधील साम्य लक्षात घेता तेवढ्या मर्यादेत 'सर्वधर्मसमभाव' मानता येईल. (मात्र गांधीजींना सर्वधर्मसमभावाचा अभिप्रेत असलेला अर्थ हा नाही हे लक्षात घ्यावे.) मानवमात्रांच्या कल्याणाची कल्पना व मौलिक व सार्वत्रिक सत्याची कल्पना हे सर्वधर्मांमधील आकारिक साम्य म्हणता येईल. इथे पुन्हा आपण आकारिक दृष्टिकोण आणि आशयिक दृष्टिकोण यांच्यातील फरकाकडे वळत आहोत.[२३] कल्याणाचा दृष्टिकोण साऱ्यांचाच असला तरी कल्याण कशात साठविलेले आहे याविषयीच्या दृष्टिकोणात तफावत पडताना दिसते. तसेच वैश्विक सत्याची कल्पना साऱ्याच धर्मांत असली तरी ते सत्य नेमके काय आहे याविषयीच्या मतांत तफावत पडलेली दिसून येते. म्हणून आकारिक

दृष्टिकोणातून एका किमान अर्थाने सर्वधर्मसमभाव मान्य केला तरी आशयिक दृष्टिकोणातून धर्मचिकित्सेला महत्त्वाचे स्थान प्राप्त होते. आशयिक दृष्टिकोणातूनही सर्वधर्मसमभाव मानणे म्हणजे धर्मविषयक विचारात वैचारिक भोंगळपणा पत्करणे होय.

२२. मी धर्माचे व धर्मसंस्थांचे हे जे दोन दावे सांगितले, त्यांना बौद्ध धर्म व जैन धर्मही अपवाद नाहीत हे इथे लक्षात घेतले पाहिजे. अर्थात बौद्ध व जैन धर्म हे मुळात धर्म (–' धर्म ' शब्दाचा मराठीतील रूढ अर्थ Religion हाच येथे गृहीत धरला आहे –) मानावेत की नाही हाही प्रश्न येथे उपस्थित केला जाईल. आंबेडकरांनी बौद्धधर्माचे प्रतिपादन करताना Religion आणि धम्म यांत फरक केलेला दिसतो.[२४] बौद्ध धम्म हा Religion नाही असे त्यांचे मत आहे. कारण (आंबेडकरांच्या मते) कोणताही Religion माणसाच्या परतत्त्वाशी (उदाहरणार्थ, ईश्वराशी) संबंधित अशा व्यक्तिगत कल्याणाचा विचार असतो, तर धम्म हा मूलतः सामाजिक व नैतिक हिताचा विचार असतो. पण तरीही बौद्ध धम्माचे हे स्वरूप मान्य करूनही प्रचलित बौद्ध धम्माला जे सर्रास Religion म्हटले जाते– खुद्द आंबेडकरांनीही अनेकदा तसे म्हटले आहे–त्या अर्थी Religion हा शब्द खूप संदिग्धपणे वापरला जातो. गांधीजींनी तर काही वेळा Religion हा शब्द जीवन-पद्धती या अर्थानेही वापरल्यासारखा वाटतो.[२५] Religion चा हा अर्थ हा रूढ अर्थापेक्षा वेगळा आहे हे उघड आहे.

पण रूढ अर्थाने बौद्ध व जैन धर्म हे Religion मानले जाण्याचे कारण दोन्हीमधे माणसांनी सामूहिकरीत्या स्वतःला शिस्त लावून घेण्यासाठी, आत्मसंयमनासाठी काही करण्याची कल्पना आहे. हे शिस्त लावून घेणे, आत्मसंयमन हे जरी ईश्वरप्राप्तीसाठी नसले तरी ते मानवी कल्याणासाठीच असल्याचे मान्य केले गेले आहे. समुदायाने अमलात आणण्याच्या अशा शिस्तीच्या मार्गावरील श्रद्धा हा त्या धार्मिक श्रद्धांचा महत्त्वाचा भाग आहे. अनेकांनी मिळून स्वीकारण्याच्या शिस्तीच्या कल्पनेमुळेही धर्म ही व्यक्तिगत बाब न राहता एक सामाजिक संस्था बनते. अशा कोणत्यातरी धर्म-संस्थेचे सदस्यत्व माणसाने स्वीकारले पाहिजे हे फुले, गाडगे, गांधी व आंबेडकर या साऱ्यांनी जणू गृहीतच धरले होते. फक्त हे जन्मजात सदस्यत्वच प्रमाण मानायचे की नवीन धर्मसंस्थेची आपल्याला गरज आहे—आपली धर्मसंस्था निवडण्याचे स्वातंत्र्य प्रत्येकाने उपभोगले पाहिजे का—यांसारख्या प्रश्नांना या चार सुधारकांनी उत्तरे दिलेली दिसतात. पण अशा कोणत्याही एका धर्मसंस्थेचे सदस्यत्व न स्वीकारणारा माणूसही मानवजातीच्या कल्याणाचा व सर्वव्यापक मौलिक सत्याचा शोध घेत मार्गक्रमण करू शकतो. त्याचेही जीवन या अर्थाने उदात्त असू शकते. निदान निधर्मी माणसाचे जीवन उदात्ततेला विरोधी नसू शकते.

जो जो माणूस मानवमात्रांच्या कल्याणाचा म्हणून एखादा मार्ग स्वीकारतो किंवा असा मार्ग शोधण्याचा प्रयत्न करतो, तसेच जो व्यापक व मौलिक असे

मानव कल्याणाशी संबंधित सत्य शोधण्याचा प्रयत्न करतो किंवा अशा एखाद्या (तथाकथित का होईना) सत्यावर विश्वास ठेवतो, तो कोणत्याही धर्माचे कर्मकांड आचरीत नसला, त्याने कोणतीही विशिष्ट धार्मिक विधीच्या स्वरूपातली सामुदायिक शिस्त स्वीकारली नसली तरी धार्मिक जीवनपद्धतीसारखीच त्याचीही जीवनपद्धती उदात्त मानावी लागते. मग असा माणूस कदाचित कोणत्याही धर्मश्रद्धेपेक्षा विज्ञानावर व वैज्ञानिक पद्धतीवर जास्त विश्वास ठेवत असेल.

२३. म्हणून आपल्याला धार्मिक जीवनपद्धती व उदात्त जीवनपद्धती या कल्पनांमधे फरक करून असे म्हणावे लागेल की कोणत्याही समाजव्यवस्थेत माणसे ‘ धर्म ’ पाळतात की नाही यापेक्षा पहिला महत्त्वाचा प्रश्न ते उदात्त किंवा उदात्ततेला अविरोधी जीवन जगतात का हा आहे व त्यानंतरचा प्रश्न त्यांच्या उदात्ततेचा आशय काय आहे व तो बरोबर आहे की चूक आहे हा राहील.

याचा अर्थ असा की मी अस्तिक असो की नास्तिक, माझा दृष्टिकोण मानवजातीच्या कल्याणाला अनुकूल किंवा निदान अविरोधी असला पाहिजे. तसेच व्यापक व मौलिक असे सत्य शोधण्याची किंवा अशा सत्यशोधाला अविरोधी अशी माझी प्रवृत्ती असली पाहिजे. मग मानवकल्याण कशात साठविलेले आहे आणि व्यापक व मौलिक सत्य काय आहे याविषयी माझे इतरांशी मतभेदही असू शकतील. पण हे मतभेद सारासारविचाराच्या, वैचारिक देवाणघेवाणीच्या मार्गाने दूर करण्याची माझी धडपड असली पाहिजे, निदान अशा धडपडीला माझा विरोध असू नये. सर्व उदात्त जीवनपद्धतींमधे आकारिक साम्य असूनही या उदात्ततेचा आशय कोणता असावा त्याची चिकित्सा होऊ शकते. शेवटी व्यापक व मौलिक सत्य हे जर सत्य असेल तर ते कोणत्यातरी अर्थाने वस्तुनिष्ठ असले पाहिजे व एकाने दुसऱ्याला पटवून देण्याची शक्यता त्याबाबत असली पाहिजे. तसेच ‘ मानवजातीच्या कल्याणाचा मार्ग ’ हाही मानवजातीला पटवून देण्याच्या योग्यतेचा असला पाहिजे. तो जरी अक्षरशः वस्तुनिष्ठ नसला तरी, त्याबाबत सार्वजनिक मान्यता शक्य असली पाहिजे. त्याचे आवाहन भावनेलाच नव्हे, बुद्धीलाही असले पाहिजे. त्यामुळे ज्याबद्दल भाषाच होऊ शकत नाही, चर्चाच होऊ शकत नाही असे काहीतरी धर्मात असल्याने धर्मचिकित्सा होऊच शकत नाही ही टोकाची भूमिका योग्य होणार नाही. याचाच अर्थ असा की ‘ सत्य ’ आणि ‘ कल्याण ’ या कल्पना उदात्त जीवनपद्धतीचा आकार सूचित करीत असल्या तरी त्यात कोणता आशय भरायचा याबाबत प्रत्येक व्यक्ती पूर्णपणे स्वतंत्र आहे, मुक्त आहे असे म्हणता येत नाही. या बाबतीत विचार व आचाराचे स्वातंत्र्य असले तरी त्या स्वातंत्र्यालाही वस्तुनिष्ठतेच्या सार्वजनिकतेच्या मर्यादा आहेत. माझे स्वतंत्र, वेगळे विचार मी बाळगणार—मग ते काहीही असोत, असे नाही. ते विचार सार्वजनिक बनविण्यासाठी, ते वस्तुनिष्ठ असल्याचे सिद्ध करण्यासाठीही मी धडपडले पाहिजे. हे करताना मी सतत आत्मसंशोधन करून ते विचार तपासलेही पाहिजेत.

या चिकित्सेत काही जीवनपद्धती अधिक ग्राह्य, काही कमी ग्राह्य, त्याज्यही ठरण्याची शक्यता आहे. म्हणजेच जसा आपण गांधीजींना अभिप्रेत असलेल्या अर्थाने सर्वधर्मसमभाव गृहीत धरू शकत नाही, तसाच सर्व उदात्त जीवनमार्गांमधेही आशयिकदृष्ट्या समभाव मानू शकत नाही. ज्याप्रमाणे धर्मांपुरता विचार करताना धर्मचिकित्सा व परधर्मसहिष्णुता ही महत्त्वाची मूल्ये ठरतात, तशी धार्मिक व अधार्मिक जीवनपद्धतींची एकत्र दखल घेताना दुसऱ्याच्या जीवनपद्धतीविषयी सहिष्णुता व स्वतःच्या व दुसऱ्याच्याही जीवनपद्धतीची चिकित्सा ही दोन मूल्ये महत्त्वाची ठरतात.

२४. शासनाची धर्मविषयक भूमिका काय असावी या प्रश्नावरही वरील भूमिकेतून थोडा प्रकाश पाडता येईल. ही भूमिकाही अशीच दुहेरी असली पाहिजे. धार्मिक स्वातंत्र्य, परधर्मसहिष्णुता या प्रवृत्ती समाजात जोपासल्या जातील, त्याचबरोबर औपचारिक व अनौपचारिक शिक्षणाच्या माध्यमातून धार्मिक व अश्रद्ध जीवन-पद्धतीची चिकित्सा होत राहील असे शासनाने पाहिले पाहिजे. धर्म ही जन्म व रूढी यांच्या आधारे स्वीकारण्याची गोष्ट नसून विचारपूर्वक स्वीकारण्याची किंवा नाकारण्याची गोष्ट आहे हे तत्त्व प्रचारात आले पाहिजे. मानवी कल्याणाचा मार्ग, व्यापक व मौलिक सत्य व त्याचा मानवाशी असलेला संबंध या संदर्भात वैज्ञानिक दृष्टिकोणातूनही संशोधन होत आहे. वैज्ञानिक दृष्टिकोणाशी धर्माचा, निदान धार्मिक व्यवहाराच्या काही भागांचा संघर्ष होणे साहजिक आहे. अशा वेळी शासनाला वैज्ञानिक दृष्टिकोण हा महत्त्वाचा सत्यशोधकी दृष्टिकोण म्हणून मान्य असेल तर अशा वैज्ञानिक दृष्टिकोणाचा प्रसार व पर्यायाने धार्मिक अंधश्रद्धांचा विरोधी प्रचार हा शासकीय कार्यक्रम होऊ शकतो. नैतिक व सत्यशोधक दृष्टिकोणातून आवश्यक तिथे धार्मिक व्यवहारात हस्तक्षेप करणे, व मानवी हिताच्या दृष्टिकोणातून विज्ञानाच्या हिंसक व प्रदूषित व्यवहारात हस्तक्षेप करणे हा शासनाचा केवळ हक्क नव्हे, कर्तव्य ठरते. धर्मनिरपेक्षता किंवा धार्मिक व्यवहाराबाबतची उदासीनता हे शासकीय धोरण म्हणूनच योग्य ठरत नाही.

टीपा

१. गोविंद तळवलकर व राजेंद्र व्होरा यांनी दाखवून दिले आहे की, फुल्यांच्या लिखाणात थॉमस पेनचा प्रभाव मोठा दिसतो. अर्थात थॉमस पेनचे लिखाणही ख्रिस्ती परंपरेशी बरेच इमान राखणारेच दिसते. पाहा : महात्मा फुले गौरव ग्रंथ, पृष्ठे २४३ ते २५६.

२. उदा. या. वा. वडसकर यांच्या लिखाणातून फुल्यांच्या भूमिकेविषयी असा समज होतो. पाहा महात्मा फुले गौरव ग्रंथ, पृ. २३२.

३. तळटीप क्र. १ पाहा.

४. श्रीगाडगेमहाराज, पृ. ७९-८१.

५. श्रीगाडगेमहाराज, पृ. १४०.
६. संत गाडगेबाबा, पृ. २८ ते ३०.
७. ‘ Selections from Gandhi ’ मधील परिच्छेद क्र. 710 व 711 वरून हे स्पष्ट होते.
८. ‘ Selections from Gandhi ’ परिच्छेद क्र. 753, 754.
९. Hind Swaraj or Indian Home Rule, पृ. 50.
१०. उपर्युक्त, पृ. 52–53 (स्वैरानुवाद).
११. हा फरक डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे यांनी ‘ A Modern Introduction to Indian Logic ’ या पुस्तकात केलेल्या ‘ formal mode and material mode of Pramana ’ यांच्यातील फरकाशी सदृश आहे. तसेच G. E. Moore यांनी आपल्या Principia Ethica मध्ये केलेल्या good आणि the good यांच्यातील फरकाशीही तो सदृश आहे.
१२. काही धर्मांत तो संबंध ‘ समीपता ’ यासारखा असेल तर काही धर्मांत ‘सायुज्य’.
१३. ‘ Selections from Gandhi ’ परिच्छेद क्र. 716
१४. पाहा ‘ Selections from Gandhi ’ परिच्छेद क्र. 5.
१५. ‘ All religions are true ’ यातून हा अर्थ सूचित होतो. पाहा उपर्युक्त, परि. 733.
१६. उपर्युक्त, परि 733. येथेच त्यांचे धर्मांतरविषयक मतही प्रकट झाले आहे.
१७. “ All religions have some error in them ” उपर्युक्त.
१८. महात्मा फुले समग्र वाङ्मय, पृ. ४१७.
१९. उपर्युक्त, पृ. ४१६.
२०. उपर्युक्त, पृ. ३५३, ३९५.
२१. बुद्ध, मार्क्स आणि धम्माचे भवितव्य, पृ. १७.
२२. उपर्युक्त, पृ. २१–२२.
२३. तळटीप क्र. ११ पाहा.
२४. उदाहरणार्थ पाहा : The Buddha and His Dhamma, Book III, Part I.
२५. उदाहरणार्थ : “ You must watch my life how I live, eat, sit, talk, behave in general. The sum total of all those in me is my religion ” (Selections from Gandhi, परिच्छेद 709) तसेच, “In fact here are as many religions as there are individuals.” (Hind Swaraj or Indian Home Rule, पृ. 49)

संदर्भसूची :

१. Ambedkar, B. R., The Buddha and His Dhamma; Siddharth Publication, Bombay (Second Edition, 1974)

२. आंबेडकर, भीमराव रामजी : बुद्ध, मार्क्स आणि धम्माचे भवितव्य; (अनुवादक : रत्नाकर गणवीर); रत्नमित्रा प्रकाशन, भुसावळ (सुधारित तृतीयावृत्ती, १९८२)

३. Gandhi, M. K. : Hind Swaraj or Indian Home Rule; Navajivan Publishing House, Ahmedabad (Revised edition, reprint 1962)

४. Bose, Nirmal Kumar : Selections from Gandhi; Navajivan Publishing House, Ahmedabad (Second Edition, reprint 1972)

५. दांडेकर, गोपाल नीलकंठ; श्रीगाडगेमहाराज; मॅजेस्टिक बुक स्टॉल, मुंबई, (पाचवी आवृत्ती १९८२)

६. संत गाडगेबाबा; राष्ट्रीयचरित्रमाला १८ : प्रकाशक अब्दुल हमीद खान, पुणे (प्रथमावृत्ती १९८१)

७. संपादक : धनंजय कीर, स. गं. मालशे; महात्मा फुले समग्र वाङ्मय; महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ (१९६९).

८. संपादक : साळुंके पी. बी. (अध्यक्ष) इत्यादी; महात्मा फुले गौरवग्रंथ; महाराष्ट्र राज्य शिक्षण विभाग, मंत्रालय, मुंबई (१९८२)

११

राजकीय विकास, विकासाचे राजकारण व प्रशासन : पाश्चात्त्य संकल्पन व भारतीय परिस्थिती

डॉ. ना. र. इनामदार,* पुणे विद्यापीठ

१. राजकीय विकास, विकासाचे राजकारण व प्रशासन संबंधित पाश्चात्त्य संकल्पन :

'राजकीय विकास', 'विकासाचे प्रशासन' व 'विकासाचे राजकारण' या तीन संकल्पनांना दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या पाश्चात्त्य राज्यशास्त्रीय व प्रशासनशास्त्रीय साहित्यामध्ये महत्त्वाचे स्थान प्राप्त झाले. विकासाची प्रक्रिया दुसऱ्या महायुद्धानंतर नुकत्याच स्वतंत्र झालेल्या राष्ट्रांमधून सुरू झाली. परंतु आश्चर्य हे की, या नवजात राष्ट्रांमधील विकासप्रक्रियेवर साहित्यमात्र मोठ्या प्रमाणावर पाश्चिमात्य राष्ट्रांमधून निर्माण झाले. या विकासमान देशांच्या त्यांच्या स्वातंत्र्यपूर्व काळामधील प्राकृतिक, सामाजिक, आर्थिक व राजकीय परिस्थितीचे सखोल व विपुल ज्ञान या देशांवर ज्यांचे साम्राज्य होते, त्या पाश्चिमात्य राष्ट्रांमधील राज्यकर्त्या वर्गामधील व्यक्तींना, प्रशासकांना व संशोधकांना आणि अभ्यासकांना होते. त्यामुळे या जाणकार व्यक्तींना नवजात राष्ट्रांमधील विकासप्रक्रियेवर विपुल साहित्य निर्माण करण्यामध्ये मोठा सहभाग होता. या विकासमान देशांच्या आर्थिक विकासाशी पाश्चात्त्य राष्ट्रांचा आपल्या परीने व संयुक्त राष्ट्राच्या द्वारा निकट संबंध आला, त्यामुळेही अशा साहित्याची त्यांना व संयुक्त राष्ट्राच्या विविध समित्यांना आवश्यकता भासली. राजकीय विकास, विकासाचे राजकारण व प्रशासन या संकल्पनांवर व तत्संबंधी विषयांवर पाश्चात्त्य जगतामध्ये जरी विपुल साहित्य झाले असले व या साहित्यनिर्मितीच्या प्रक्रियेला जरी तिकडे प्रारंभ झालेला असला तरी नवजात व विकासमान राष्ट्रांच्या व तेथील विचारवंतांच्या दृष्टीने प्रत्यक्ष विकासाचे राजकारण व प्रशासन ही या राष्ट्रांमधील प्रक्रिया व तत्संबंधीचे संकल्पन यांचे महत्त्व कमी होत नाही.

भारतामधील विकासाचे राजकारण व प्रशासन यांचे महत्त्व

भारताविषयी या संदर्भात लिहावयाचे झाले तर येथील राजकीय व प्रशासनिक वास्तव स्थितीच्या दृष्टीने विकासाचे राजकारण व प्रशासन याविषयीच्या प्रत्यक्ष घटना

*राज्यशास्त्र व लोकप्रशासनाचे 'लोकमान्य टिळक' प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, पुणे विद्यापीठ, पुणे ४११००७.

व संकल्पना यांना फार मोठे महत्त्व आहे हे खाली निर्देश केलेल्या वस्तुस्थितीवरून स्पष्ट होते.

(अ) भारतामध्ये देशामधील विकासप्रक्रियेवर देशाच्या शासनाच्या खर्चाचा बहुतांश व्यतीत होतो. देशाच्या पंचवार्षिक (व वार्षिक) योजनांवरील मध्यवर्ती व राज्य शासनांनी केलेला खर्च हा विकासावरीलच खर्च होय. त्याशिवाय विकासेतर खाती व सेवा यांच्या खर्चाचा काही अंशही विकासाच्या आनुषंगिक अंगांवर व्यतीत होत असतो. शासनाने केलेल्या आर्थिक, तांत्रिक व शास्त्रीय संशोधनाच्या रूपाने केलेल्या साहाय्यामुळे खाजगी क्षेत्राने अंगीकारलेल्या उद्योगधंद्यांच्या व व्यापाराच्या वाढीमुळेही विकासप्रक्रियेला गती मिळते.

(आ) भारतामधील राजकारणी व्यक्ती, विधायक व शासनांमधील प्रशासक या सर्वांच्या विचारांमध्ये व कामांमध्ये विकासप्रक्रियेला अनन्यसाधारण स्थान असते. राजकारणी व्यक्तींच्या सभा, परिषदा, पत्रकारांशी संपर्क, इ. मधील वक्तव्यांमध्येही विकासाच्या बाबींना मोठे स्थान असते. विधानमंडळांमधील चर्चा व अन्य कामकाजांमध्येसुद्धा विकासाचे विषय समाविष्ट असतात. त्याचप्रमाणे शासनामधील प्रशासकांचा बराचसा वेळ विकासाच्या कामकाजामध्ये जातो.

(इ) भारतामधील राजकारण व लोकप्रशासनविषयक साहित्याची बरीचशी परिभाषा विकासाच्या संदर्भांनी व्यापलेली आढळते. शासकीय अहवाल, वृत्तान्त व पुस्तिका; विधानमंडळांच्या कामकाजाचे अहवाल, शेती, आरोग्य, पंचायत राज्य व नगरपालिका, सहकारी संस्था, उद्योगधंदे, व. विकासाच्या बाबींवरील पुस्तके; आणि वर्तमानपत्रे व नियतकालिके यांमधील मजकूर : यांच्यामधील बरीचशी जागा विकासावरील लिखाणाने घेतलेली असते.

(ई) भारताच्या स्वातंत्र्य चळवळीने जोपासलेली राजकीय प्रशासनिक मूल्ये विकासप्रक्रिया साकारते. व्यक्तींच्या राहणीमानात लक्षणीय वाढ, प्रादेशिक विकास, व्यक्तिव्यक्तींमधील समानता, उद्योगधंद्यांची वाढ, देशाची आर्थिक आत्मनिर्भरता, बेकारीचे निवारण, इ. मूल्ये व देशाच्या प्रगतीच्या दिशा भारतीय स्वातंत्र्यसंग्रामाने सूचित करून त्याच्यावर भर दिला होता. तसेच लोकप्रशासनामधील लोकांचा सहभाग संघराज्य, व स्थानिक स्वराज्य संस्थांमधून सत्तेचे विकेंद्रीकरण इ. नी लोकप्रशासनाच्या विकासाची दिशा स्वातंत्र्य चळवळीने व स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेने दिग्दर्शित केली आहे.

पाश्चात्त्य संकल्पनांची पार्श्वभूमी

' राजकीय विकास ', ' विकासाचे राजकारण ' व ' विकासाचे प्रशासन ' या तीन संकल्पना पाश्चात्त्य जगतामध्ये दुसऱ्या महायुद्धानंतर निर्माण झाल्या, याचा उल्लेख वर आलाच आहे ' राजकीय विकास ' ही संकल्पना ' विकासाचे राजकारण ' या संकल्पनेआधी उदय पावली, म्हणून प्रथम ' राजकीय विकास ' या संकल्पनेविषयी

लिहावे लागेल.

पाश्चात्त्य साम्राज्यांमधून आशिया व आफ्रिका खंडांमधील परतंत्र देश स्वतंत्र होऊन त्यांनी वेगळी स्वायत्त राष्ट्र-राज्ये स्थापन केली या घटनेचा वर उल्लेख आलाच आहे. भारताच्या स्वातंत्र्य चळवळीमध्ये जोपासलेली मूल्ये व दिग्दर्शित केलेल्या स्वातंत्र्योत्तर प्रगतीच्या दिशा यांच्या विकासाच्या मार्गक्रमणेवर झालेल्या प्रभावाचाही वर निर्देश केला आहे. भारतीय स्वातंत्र्याची चळवळ ही दीर्घकाळ चालली व तिचा आविष्कार शांततामय मार्गाने व एका विशिष्ट समग्र तत्त्वज्ञानाने प्रेरित होऊन झाला. तशी परिस्थिती प्रत्येक नवजात राष्ट्राच्या स्वातंत्र्य संग्रामाची नव्हती. काही देश तर संग्राम केल्यावाचून समुद्राच्या लाटा जशा एकामागून एक येतात तसे लगोलग स्वतंत्र झाले. पण सर्वसाधारणपणे, राष्ट्राच्या स्वातंत्र्यामागे जे काही हेतू होते ते काही देशांच्या बाबतींत भारताकडे स्पष्ट झाले नव्हते. उद्योगीकरणामधून जनतेच्या दारिद्र्याचे निवारण, शेतीची सुधारणा, मोडकळीस आलेल्या कला व कारागिऱ्यांना उत्तेजन, साक्षरतेच्या प्रसाराद्वारे अज्ञानाचा नाश व शिक्षणाची वाढ, अभिजात संस्कृतीचे वितरण, इ. उद्दिष्टे या स्वातंत्र्यामागे होती. प्रत्येक नवजात राष्ट्रामधील विकासाची दिशा व गती त्या त्या राष्ट्रामधील विशिष्ट प्राकृतिक, आर्थिक व राजकीय परिस्थितीवर अवलंबून होती व त्या त्या परिस्थितीप्रमाणे त्यांना वळण मिळाले. भारत, पाकिस्तान, इन्डोनेशिया, इजिप्त, इस्राएल, केनया, टांझानिया, ब्राझील, मेक्सिको या राष्ट्रांच्या विकासाला विशिष्ट दिशा प्राप्त झाली असे आपल्याला आढळून येते. त्या मानाने, बहुजात नवजात राष्ट्रांचा विकास दिशाहीन झाला असेच म्हणावे लागेल. बेल्जियन कांगो या १९६२ मध्ये स्वतंत्र झालेल्या देशाचे या संदर्भात ढळढळीत उदाहरण म्हणून सांगता येईल.

दुसऱ्या महायुद्धानंतर अमेरिका (यु. एस. ए.) व रशिया या दोन प्रबळ राष्ट्रांच्या नेतृत्वाखाली जगातील राष्ट्रांचे दोन गट पडले. तिसरा असंलग्न देशांचा असा वेगळा गट बऱ्याच काळपर्यंत अस्तित्वात आला नव्हता. पण भारत, इजिप्त, इंडोनेशिया, युगोस्लाव्हिया या राष्ट्रांच्या नेतृत्वाने काही देश या दोन्ही गटांशी असंलग्नतेने आपले परराष्ट्रीय धोरण व काही अंशी अंतर्गत राजकीय व आर्थिक धोरण ठरवीत. अमेरिका व रशिया या दोन प्रबळ राष्ट्रांनी आपल्या पंखाखालील व गटांमधील देशांना त्यांच्या आर्थिक, शास्त्रीय व शैक्षणिक विकासासाठी आर्थिक, तांत्रिक, शास्त्रीय व मनुष्य-बळाचे साहाय्य दिले. या साहाय्याच्या द्वारे आपल्या गटामधील व कच्छपी असलेल्या राष्ट्रांचा विकास अमेरिका व रशिया या गटांच्या धुरीणांनी आपल्या राजकीय व आर्थिक तत्त्वज्ञानानुसार घडविण्याचा प्रयत्न केला. अमेरिकेने मुक्त अर्थ व्यवस्थेचा पुरस्कार केला तर रशियाने सर्वंकष राष्ट्रीयीकरणावर आधारलेल्या समाजवादावर अधिष्ठित असलेल्या योजनाबद्ध अर्थव्यवस्थेचा पाठपुरावा केला. आपल्याजवळच्या अन्नधान्याच्या, विशेषतः गव्हाच्या वरकड साठ्याचाही उपयोग अमेरिकेने या कामी केला. अमेरिकेने या नवजात राष्ट्रांच्या शेतीचा विकास, आरोग्यसेवा, साक्षरताप्रसार,

सामूहिक विकास यांसारख्या लोकांच्या प्रत्यक्ष राहणीमानावर परिणाम होईल अशा क्षेत्रांमधील सुधारणेवर भर दिला तर रशियाने पोलाद, कोळसा, अवजड यंत्रसामग्री यांसारख्या पायाभूत उद्योगधंद्यांवर लक्ष केंद्रित करून या देशांचे पाश्चात्त्य भांडवलशाही राष्ट्रांवरील त्या बाबतीतील परावलंबित्व कमी करण्याचा प्रयत्न केला. सिलोनसारख्या लहानशा देशाच्या बाबतीत अमेरिकेने पुरस्कारिलेल्या विकाससाहाय्याचा मार्ग सुलभ व सुसह्य होता तर भारतासारख्या नैसर्गिक सामग्रीने समृद्ध असलेल्या देशाच्या बाबतीत रशियाने अवलंबिलेल्या विकाससाहाय्याचा मार्गही अमेरिकेने योजिलेल्या मार्गाच्या जोडीने योग्य असा होता. या दोन प्रबळ राष्ट्रांच्या जोडीने ब्रिटन, फ्रान्स, जर्मनी, जपान, इ. प्रगत राष्ट्रेही आपले आर्थिक, तांत्रिक, शास्त्रीय व शैक्षणिक साहाय्य आपल्या पूर्वाश्रमीच्या अंकित देशांना आपला स्वतंत्र प्रभाव टिकविण्यासाठी देत. तेव्हा ही प्रगत राष्ट्रे जगामधील राजकारणात अमेरिकेच्या पक्षाची असली तरी आर्थिक विकासाच्या साहाय्याच्या बाबतीत त्यांची वेगळी भूमिका व मार्ग होते. बड्या व प्रगत राष्ट्रांच्या या जागतिक आर्थिक राजकारणाचा प्रभाव 'राजकीय विकास' (व अप्रत्यक्षपणे 'विकासाचे राजकारण') आणि 'विकासाचे प्रशासन' या संकल्पनांच्या स्वरूपावर व वाढीवर झाला. अर्थात 'राजकीय विकास' (व परिणामी 'विकासाचे राजकारण') व 'विकासाचे प्रशासन' या संकल्पनांवर अमेरिकेमधील वैचारिक हालचालींचा बव्हंशाने प्रभाव पडला आहे, त्या मानाने रशिया व पूर्व युरोपिय समाजवादी राष्ट्रे यांचा प्रभाव नगण्य आहे असे म्हटले असता अतिशयोक्ती होणार नाही. ब्रिटन, फ्रान्स इ. अमेरिकेच्या गटातील प्रगत राष्ट्रांचा प्रभावही या संकल्पनांवर नजरेत भरेल इतका नाही. मात्र यापुढील परिच्छेदात निर्देश केलेल्या संयुक्त राष्ट्रांच्या वैचारिक घटकाच्या संदर्भात या देशामधील विचारांचा प्रभाव लक्षात येण्यासारखा आहे.

नवजात राष्ट्रांच्या विकासप्रक्रियेला संयुक्त राष्ट्राचाही हातभार लागला आहे. संयुक्त राष्ट्राने आर्थिक व सामाजिक परिषद, अन्न व शेतकी संघटना, विकासकार्यक्रम (यू. एन. डी. पी.) इ. माध्यमांच्या द्वारे या विकासप्रक्रियेमध्ये सहभाग घेतला. सुमारे १९६० पूर्वी या माध्यमावर अमेरिकेमधील विचारसरणीचा प्रभाव अधिक होता, पण त्यानंतर जसजशी नवजात राष्ट्रांची संयुक्त राष्ट्रामधील सदस्यसंख्या वाढू लागली व रशियाचा आणि साम्यवादी चीनचा जागतिक राजकारणावरील प्रभाव पूर्वीपेक्षा अधिक होऊ लागला, तसतशी संयुक्त राष्ट्रांमधील विकाससंबंधीची विचार सरणी अधिक तटस्थ व समाजवादी आर्थिक विकासाच्या धोरणाचाही समावेश करणारी झाली, असे आपल्या दृष्टीस येते. युनोच्या 'विकासप्रशासना'च्या अहवालात हे स्पष्ट होते.

अमेरिका व रशिया या राष्ट्रांची नवजात राष्ट्रांच्या विकाससंबंधीची धोरणे व संयुक्त राष्ट्राचे त्या दिशेने झालेले प्रयत्न व भूमिका या घटकांप्रमाणेच पाश्चात्त्य वैचारिक जगताची यासंबंधीची भूमिकाही 'राजकीय विकास,' 'विकासाचे

राजकारण ' व ' विकासाचे प्रशासन ' या संकल्पनांच्या रूपावर प्रभावशाली झालेल्या आहेत. अमेरिकेमधील प्रिन्स्टन विद्यापीठामधील राजकीय विकासविषयक कार्यगट व विस्कॉन्सिन व ड्यूक विद्यापीठामधील तौलनिक प्रशासनविषयक कार्यगट या दोन प्रमुख वैचारिक प्रभावक्षेत्रांची या संदर्भात नोंद घ्यावयास हवी. या दोन गटांखेरीज अन्य गटही अमेरिकन व ब्रिटन, फ्रान्स, जर्मनी येथे वैचारिक कार्य करीत होते, पण स्थलाभावी त्याचा निर्देश करणे शक्य झालेले नाही. या गटामधील संशोधकांचा अमेरिकेच्या शासकीय परदेशीय विकासकार्यक्रमांशी संबंध आला होता. काही संशोधक संयुक्त राष्ट्राच्या वेगवेगळया संस्थांच्या, विकासकार्यक्रमांशी निगडित होते. मानवशास्त्र, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र, लोकप्रशासनशास्त्र, या मानव्य-शास्त्रांमधील तज्ज्ञांचा संयुक्त राष्ट्राच्या विकासकार्यक्रमाशी संबंध आला, आपापल्या देशाच्या राजकीय व आर्थिक विचारप्रणालीशी असलेली आपली जवळीक संयुक्त राष्ट्राच्या या तज्ज्ञांनी कितपत सोडली हा एक स्वतंत्र संशोधनाचा विषय होऊ शकेल. पण संयुक्त राष्ट्रामधील अनुभवाचाही या पाश्चात्त्य, विशेषतः अमेरिकन तज्ज्ञांना या संकल्पनांच्या निर्मितीमध्ये व जोपासनेमध्ये उपयोग झाला.

पाश्चात्त्य संकल्पना :

दुसऱ्या महायुद्धानंतर अमेरिकेमधील अर्थशास्त्र, समाजशास्त्र, मानवशास्त्र, राज्यशास्त्र व लोकप्रशासनशास्त्र या अभ्यासकांच्या व संशोधकांच्या गटांमधील चर्चेमधून ' राजकीय विकास ' ही संकल्पना पुढे मांडण्यात आली. नवजात राष्ट्रांच्यापुढे ' विकासा'ची प्रमुख समस्या होती. या देशांच्या स्वातंत्र्यानंतर त्यांच्या शासनाचे व शासनेतर संस्थांचे व खाजगी व्यक्तींचे मुख्यतः आर्थिक विकासावर लक्ष केंद्रित होणे साहजिक होते. पण त्यांच्या अर्थव्यवस्थेचा जलद विकास होणे तितकेसे सोपे नव्हते. म्हणूनच या देशांच्या ' विकासा'च्या समस्येमध्ये आर्थिक समस्येचा महत्त्वाचा वाटा होता. पण केवळ उद्योगधंद्यांची वाढ, शेतीचा विकास, व्यापार उदिमाचा विस्तार, इ. क्षेत्रांमधील आर्थिक विकास होऊन लोकांचे जीवन-मान उंचावले तरी या राष्ट्रांच्या ' विकासा'चा समग्र प्रश्न वा समस्या सुटणार नव्हती. समाजाच्या निरनिराळया थरांमध्ये व भागांमध्ये जागृती निर्माण होऊन सबंध राष्ट्रीय समाज एकसंध होणे आवश्यक होते. अशा तऱ्हेने नवजात राष्ट्रांचा सामाजिक विकास घडून येणेही आवश्यक होते. या राष्ट्रांचा ' राजकीय विकास ' होणे तर त्याहूनही आवश्यक होते, कारण या राष्ट्रांचे भवितव्य, अस्तित्वच त्यांच्या राजकीय विकासावर अवलंबून होते. ' राजकीय विकासा'चा आशय वेगवेगळया अभ्यासकांनी निरनिराळा कल्पिला. पण या विविध आशयांमध्ये किमान दोन समान आवश्यक घटक होते. राष्ट्रातील राज्याशी वा राज्याचे जे मूर्तिमंत स्वरूप शासन त्याच्याशी एकनिष्ठपणा किंवा बांधिलकीची भावना त्या त्या राष्ट्राच्या नागरिकांमध्ये अस्तित्वात असणे अत्यावश्यक नव्हे अपरिहार्य होते. नागरिकांच्या मनामध्ये अशी

राज्याविषयीची वा शासनाविषयीची एकनिष्ठतेची भावना नसेल तर ते राष्ट्रराज्य वा राष्ट्रशासन कोलमडून पडल्याशिवाय राहिले नसते. ही एकनिष्ठतेची भावना नागरिकांच्या मनात रुजण्यासाठी नागरिकांच्या राज्याच्या वा शासनाच्या संस्थात्मक व्यवहारांमध्ये वा कामकाजामध्ये सहभाग असणेही अत्यावश्यक होते. असा नागरिकांचा सहभाग नसेल तर नागरिकांच्या मनातील राष्ट्राविषयी असलेली ही बांधिलकी कमकुवत होण्यास वेळ लागणार नाही व मग या राष्ट्रराज्याचे वा राष्ट्र-शासनाचे अस्तित्वच शंकास्पद होणार होते.

'विकासाचे राजकारण' व 'विकासाचे प्रशासन' या संकल्पना 'राजकीय विकास' या संकल्पनेच्या उपशाखा होत्या. उपशाखा म्हणण्याचे कारण 'राजकीय विकास' ही संकल्पना 'विकास' या आदिसंकल्पनेची आर्थिक विकास व सामाजिक विकास या संकल्पनांप्रमाणेच शाखा होती. 'राजकीय विकास' या संकल्पनेमधून 'विकासाचे राजकारण' व 'विकासाचे प्रशासन' या उपसंकल्पना कशा निघाल्या व त्यांच्या-मधील भेद पुढे स्पष्ट कसा होत गेला हे आपण या लेखात नंतर पाहू. पण दोन्हीही उपसंकल्पना मूळ 'राजकीय विकास' या संकल्पनेशी संबंधित होत्या हे लक्षात ठेवणे जरुरीचे आहे.

'राजकीय विकासा'ची संकल्पना ही मुख्यतः पाश्चात्त्य समाजशास्त्रज्ञ व मानव-शास्त्रज्ञ यांनी प्रसृत केलेल्या 'आधुनिकीकरण' या संकल्पनेचा पारिपाक होती. तसे पाहिले तर मानवी संस्कृतीच्या उत्क्रान्तीमधील 'आधुनिक' काळ युरपमधील उद्योगीकरणाचे युग सुरू होण्यापूर्वीच कित्येक शतके मागे जातो. युरोपियन खलाशी व प्रवासी यांनी अमेरिका व आशिया खंडामध्ये जी धाडसी भ्रमन्ती केली त्यामुळे नवीन जगाचा युरोपियन देशांना शोध लागला व त्यांचा आन्तरराष्ट्रीय व्यापार वाढीस लागला, त्याचप्रमाणे प्राचीन ग्रीक व रोमन विद्येचे पुनरुज्जीवन युरपमध्ये करण्यात आले. छापण्याच्या कलेच्या उदयामुळे सुधारित बायबल व अनेक ग्रंथ व पुस्तिकांचा प्रसार युरपमधील एका देशामधून दुसऱ्या देशामध्ये झाला. गॅलिलियो, कोपरनिकस या शास्त्रज्ञांनी नवीन प्राकृतिक शोध लावल्यामुळे पृथ्वी, विश्व व जडवस्तू यांविषयीची मानवी कल्पना बदलली. या सर्व प्रक्रियेने 'आधुनिक' युगाला प्रारंभ झाला असे म्हटले जाते. पण समाजशास्त्रज्ञ व मानवशास्त्रज्ञ यांनी अलीकडे प्रसृत केलेल्या 'आधुनिकीकरण' वा 'आधुनिकीभवन' (Modernization) या संकल्पनेचा प्रादुर्भाव दुसऱ्या महायुद्धानंतर अनेक देश स्वतंत्र राष्ट्र या पदवीला पोहोचल्यानंतर त्यांच्यापुढे पाश्चात्त्य राष्ट्रांनी फार पूर्वीच संपादन केलेली शास्त्रीय व तांत्रिक प्रगती कशी अल्पावकाशात गाठता येईल यासंबंधीच्या वास्तविक व वैचारिक समस्यांनी झाला. या शास्त्रीय व तांत्रिक प्रगतीचा पल्ला ज्या सामाजिक, सांस्कृतिक व आर्थिक क्षेत्रां-मधील संरचनात्मक व मूल्यात्मक परिवर्तनाने गाठावयाच्या, त्या परिवर्तनाला 'आधुनिकीकरण' वा 'आधुनिकीभवन' अशी संज्ञा वापरली गेली. 'राजकीय विकासा'च्या यंत्रणेमधून हे सामाजिक, सांस्कृतिक व आर्थिक परिवर्तन साधावयाचे

हाही विचार या ‘ आधुनिकीभवन ’ व ‘ विकास ’ या कल्पनेमध्ये अन्तर्भूत होता. टॅल्कॉट् पार्सन्स या अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञाने त्याने कल्पिलेल्या लक्षण गटाच्या साहाय्याने विकासमान देशांच्या राजकीय व्यवस्थांच्या कार्यांचे वर्णन करण्याचा प्रयत्न केला.

‘ राजकीय विकास ’ या संकल्पनेमध्ये हे घटक समाविष्ट होते. संरचनात्मक भेद, वैदिक, सामाजिक व राजकीय समानता, आणि एकात्मक (Integrative), सहभागात्मक (Participative), उत्पादक (Extractive) व विभाजनात्मक (Distributive) क्षमता भारतासारख्या जाती, जमाती व अन्य भेदांनी विभागलेल्या व रूढींनी ग्रासलेल्या राजकीय समाजांना अल्पावधीमध्ये पाश्चात्त्य देशांनी अनुभवलेल्या आधुनिकीभवनाची सामाजिक व सांस्कृतिक प्रक्रिया घडवून आणावयाची होती. शहरीकरण, उद्योगीकरण, शास्त्रीय संस्कृती व आधुनिक तंत्रज्ञान यांचा प्रसार, किमान अभिजन संस्कृतीला पोषक अशा शिक्षणाचा प्रसार व त्याचबरोबर साक्षरतेमध्ये लक्षणीय वाढ, या आधुनिकीभवनाच्या प्रक्रिया पश्चिमेकडील देशांमध्ये गेल्या तीन-चार शतकांमध्ये प्रत्यक्षात आल्या. या आधुनिकीकरणाच्या प्रक्रिया भारतासारख्या विकासमान देशांना थोड्या दशकामध्ये आत्मसात करून घ्यावयाच्या होत्या. ‘ विकासा ’च्या या समग्र प्रक्रियेमध्ये ‘ राजकीय विकासा ’ला फार महत्त्वाची भूमिका पार पाडावयाची होती.

‘ राजकीय विकास ’ या संकल्पनेच्या ‘ संरचनात्मक भेद किंवा भिन्नता ’ (Structural Differentiation) या वैशिष्ट्यापासून ‘ प्रशासनिक विकास ’ (Administrative Development) ही संकल्पना निघालेली आहे. राजकीय विकासाचे प्रशासनिक विकास हे एक अंग किंवा साधन होय. राजकीय विकास जर थोड्या अवधीमध्ये घडवून आणावयाचा असेल तर लोकप्रशासन कार्यक्षम व परिणामकारक हवे. लोकांच्या मागण्या राजकीय व्यवस्थेला पूर्ण करावयाच्या असतील तर प्रशासनिक यंत्रणा त्या तोडीची असावयास हवी. नाहीपेक्षा लोकांत असंतोष माजेल व लोकांची राज्याला असलेली बांधिलकी कमकुवत होईल, काही वेळेला नष्टही होईल. विकासाची उद्दिष्टे कार्यक्षमतेने व परिणामकारक रीतीने पूर्ण करण्यासाठी नवीन राष्ट्र-राज्यांनी प्रशासनिक यंत्रणेच्या स्वरूपात करावयाच्या बदलाला किंवा परिवर्तनाला ‘ प्रशासनिक विकास ’ असे संबोधिता येईल.

‘ विकासाचे राजकारण ’ किंवा ‘ विकास राजकारण ’ या संकल्पनेचे फारसे स्पष्टीकरण आपल्याला पाश्चात्त्य अभ्यासकांच्या लिखाणातून मिळत नाही. परंतु या संकल्पनेचे उपयोजन मात्र समाजव्यवहाराच्या व शासनाच्या निरनिराळ्या क्षेत्रांत केलेले आपल्याला आढळते. जर्मन समाजशास्त्रज्ञ मॅक्स वेबर व अमेरिकन राज्यशास्त्रज्ञ हॅरॉल्ड लास्वेल् यांनी केलेल्या ‘ राजकारणा ’च्या व्याख्येमधून ही संकल्पना निघाली आहे. सत्ता व अधिकार यांचा वापर म्हणजे राजकारण, ‘ कोणता, केव्हा व कसा ’ या सत्तेचा वापर करावयाचा याचा तपशील राजकारण ठरविते, अशा वेबर

व लास्‌वेल् यांच्या राजकारणाच्या व्याख्या होत. दुसऱ्या महायुद्धानंतर सरकारी अंदाजपत्रक आखण्यामधून, तसेच डॉक्टर, इंजिनीयर, वकील, इ. च्या व्यावसायिक संघटना, मजूर संघटना, व्यापारी व उद्योगपती यांच्या संघटना, इ. मधून विकासाचे राजकारण प्रत्यक्षात येते, असे लिहिण्यात वा म्हणण्यात येऊ लागले. विकासाचे राजकारण हा विकासमान राष्ट्र-राज्यांच्या व्यवहारामधील दररोजच्या अनुभवाची बाब असते. भारतासारख्या विकासमान देशामधील वास्तव राजकीय स्थिती समजून घेण्यासाठी ' विकासाच्या राजकारणा 'च्या अभ्यासाचे महत्त्व आगळे आहे.

या लेखाच्या तिसऱ्या भागामध्ये ' विकासाच्या राजकारणा ' वर तपशिलाने लिहिले आहे. विकासेतर राजकारणामध्येही सत्तेच्या उपभोगाखेरीज, नोकऱ्यांच्या वाटपामध्ये सत्ताधाऱ्यांकडे झुकते माप, इ. फायदे सत्ताधारी व त्यांचे साथीदार यांना मिळतात. पण विकासाच्या राजकारणाचा मूलाधार वा कणाच विकासाच्या लाभांचे, आपल्या मतदारसंघाला, राज्याला, प्रदेशाला, जवळीक बाळगणाऱ्यांना, मित्रपरिवाराला व नातेवाइकांना वाटप हा असतो. संयुक्त राष्ट्राच्या जागतिक बँकेसारख्या संलग्न संस्था व प्राधिकारी मंडळे यांच्या साधनसामग्रीच्या विनियोगामध्येही अशा तऱ्हेचे पण राष्ट्राराष्ट्रांमधील राजकारण चालते असे बोलले जाते. मग राष्ट्रान्तर्गत साधनसामग्रीच्या वितरणाच्या बाबतीत जर ते अपेक्षिले तर वावगे होणार नाही. सहकारी साखर कारखाने, बँक, औद्योगिक परवाने, खत व बियाण्यांचे तसेच कालव्यांच्या पाण्याचे वाटप, निराधारांना कर्जे व अनुदाने, रेल्वेच्या वाघिणी इ. बाबतींतील सत्तेच्या उपयोगाची उदाहरणे या संदर्भात उद्‌धृत करण्यासारखी आहेत. यू. एस. ए. सारख्या प्रगत देशांमध्येही ' विकासाच्या राजकारणा ' चा मोठ्या प्रमाणावर अनुभव येतो. युरपमधील इटली, जर्मनी, हॉलंड, आशियामध्ये जपान इथेही ते चालते, मग जेथे साधनसामग्रींची चणचण आहे अशा भारतासारख्या विकासमान देशांची गोष्ट तर सोडाच.

विकास प्रशासनाची संकल्पना

विकासाचे प्रशासन ही संज्ञा विकासेतर प्रशासनाहून वेगळी असण्याचे कारण नाही असे प्रतिपादन करणारा लोकप्रशासनतज्ज्ञांमध्ये एक पक्ष आहे. पण एव्हाना ' विकासाचे प्रशासन ' किंवा ' विकास प्रशासन ' ही संकल्पना व संज्ञा स्थिरावली आहे. विकास-प्रशासनाची यंत्रणा जरी रूढ विकासेतर प्रशासनाच्या यंत्रणेहून सर्वस्वी भिन्न नसली तरी विकासाची कार्ये सुयोग्य रीतीने पार पाडण्यासाठी प्रशासनाची वेगळी प्रारूपे वा संरचना अस्तित्वात आलेली आहेत. पंचायत राज्यसंस्था, सहकारी संस्था, ब्रिटन-मधील विकासनिगम ही या विकासकार्यांना अधिक योग्य अशा प्रारूपांची उदाहरणे होत. पण विकास प्रशासन व विकासेतर प्रशासन यांच्यामधील मुख्य फरक म्हणजे हा की, विकास प्रशासनाचे अंतिम उद्दिष्ट लोकांचे राहणीमान उंचावणे हा असून त्यासाठी, शेती, उद्योगधंदे, व्यापार, कामगिरी, आरोग्य व वैद्यकसेवा, शिक्षणप्रसार,

इ. जीवनाच्या अंगांचा विकास करून, लोकांना ही अंगे जास्त लाभदायक व हितकारी होतील अशी परिस्थिती निर्माण करणे हा आहे, तर रूढ विकासेतर प्रशासनाचा उद्देश देशात शांतता व सुव्यवस्था राखणे व लोकांच्या हालचाली किंवा कार्ये सार्वजनिक शांतता, सुरक्षा, आरोग्य ही टिकविण्यासाठी नियमित वा नियंत्रित करणे, हा आहे. दोहोंमधील मुख्य भेद हा की लोकांच्या राहणीमानाचा विकास करण्याचे विकास प्रशासनाचे उद्दिष्ट असल्याने विकासप्रशासनाने शेती, उद्योगधंदे, इ. क्षेत्रांत प्रवर्तिलेल्या सुधारणा लोकांनी स्वीकाराव्यात यासाठी प्रशासन अधिकाऱ्यांचे लोकांशी असलेले वर्तन त्यांच्याशी मिळवून घेण्याचे, त्यांचे मत वळविण्याचे असते, रूढ विकासेतर प्रशासनाप्रमाणे लोकांवर जरब बसविणे, त्यांच्या वागणुकीवर कडक नियंत्रण ठेवणे या स्वरूपाचे नसते. तिसरा फरक हा की, विकासाचे उद्दिष्ट जर प्रशासन सिद्धीस जात नसेल तर त्याच्या रीती, कामकाजपद्धती व यंत्रणासुद्धा बदलाव्या लागतात, आणि त्या बाबतींत लोकांचा प्रतिसाद ध्यानात घ्यावा लागतो. रूढ विकासेतर प्रशासनाच्या यंत्रणेत व कार्यपद्धतीमध्येही त्याचे उद्दिष्ट सफल होत नसेल तर बदल करणे इष्ट असते, पण लोकांचे मत किंवा प्रतिसाद नेहमीच प्रशासन त्यासाठी विचारात घेत नाही. लोकांच्या मनोभूमिकेमध्ये, त्यांच्या दृष्टिकोणामध्ये व प्रशासनाबरोबरच्या वर्तनामध्ये परिवर्तन घडवून आणण्यावर विकासप्रशासनाचा भर असतो, तसा रूढ विकासेतर प्रशासनाचा नसतो. त्यामुळे विकासप्रशासनाला प्रशासनाच्या राजकीय संरचनात्मक व कार्यक्रमात्मक अंगांकडे लक्ष द्यावे लागते.

विकासप्रशासनाच्या कार्यावर परिस्थितीच्या मर्यादा पडतात, पण तरीही त्याच्या उद्दिष्टांच्या अनुषंगाने त्याच्या क्षमता कसोटीला लागतात. त्या दृष्टीने प्रशासन संरचनेचे विशेषीकरण व विवेकीकरण अवलंबिणे अत्यावश्यक ठरते. राजकीय, प्रशासनिक व नागरिकांशी संबंध या घटकांच्या बाबतीत नवीन तंत्रे, प्रारूपे, कार्यपद्धती अंगीकारणे अगत्याचे ठरते. जुनी तंत्रे, प्रारूपे व कार्यपद्धती परिणामकारक नसतील तर त्या बदलणे अत्यावश्यक ठरते. राजकीय व्यक्ती व प्रशासक यांच्यामधील संबंध विकासाची उद्दिष्टे गाठण्याच्या दृष्टीने, सुधारून, नागरिकांचे समाधान होण्यासाठी प्रशासनयंत्रणेचे नूतनीकरण करणे आवश्यक असते.

तरीपण विशिष्ट विकासकार्ये वा कार्यक्रम, योजना किंवा प्रकल्प यांना योग्य असे अमुकच तऱ्हेचे संरचना प्रारूप, सेवक संघटन पद्धती, वित्तीय प्रशासन पद्धती वा कार्यपद्धती दर्शविणे आजच्या आपल्या विकासप्रशासनाच्या व सभोवतालच्या राजकीय, आर्थिक व सामाजिक परिस्थितीच्या ज्ञानाच्या संदर्भात शक्य नाही. ज्या विकासकार्याच्या बाबतीत शासनाचे नियंत्रण निकट असावयास पाहिजे ते प्रशासनखात्याकडे सध्या सोपविले जाते. ज्या विकासकार्याच्या दैनंदिन व्यवस्थापनामध्ये स्वायत्तता हवी असते ते लोक निगमाकडे वा प्रमंडलाकडे सुपूर्द केले जाते. तर ज्या विकासकार्यामध्ये लोकांनीच पुढाकार घेऊन प्रशासनही त्यांच्याच नियंत्रणाखाली व मार्गदर्शनाखाली चालावे असे वाटते तिथे सहकारी संस्थांची योजना इष्ट असते. हा

विकास प्रशासनाच्या संरचनेसंबंधीचा सर्वसाधारण विचार झाला. पण याबाबतीत संरचनेत फेरफार करणेही शक्य असते. भारताच्या परिस्थितीच्या संदर्भातील संरचनेचा वरील विचार अन्य विकासमान देशाच्या परिस्थितीला कितपत अनुरूप ठरेल याविषयी निश्चित विधान करणे धोक्याचेच होईल. इतकेच काय, भारतासारख्या एका देशातही निरनिराळ्या प्रदेशांमधील वा राज्यांमधील परिस्थिती भिन्न असल्या-मुळे सहकारी संस्थेसारखे एखादे विशिष्ट प्रारूप जे महाराष्ट्रात बऱ्याच प्रमाणात यशस्वी झालेले आढळते ते ओरिसा, आसाम यासारख्या अन्य राज्यांमधून यशस्वी झालेले नाही. तेव्हा एका देशातही विकासप्रशासनाची संरचना, सेवक व्यवस्था, वित्तीय पद्धती, कार्यपद्धती याबाबतीत रेखीव नमुने सांगणे कठीण आहे.

पाश्चात्त्य संकल्पनांविषयी काही निष्कर्ष

'राजकीय विकासा'च्या संकल्पनेने समाजव्यवस्थेचा राजकीय व्यवस्थेची संरचना व कार्ये यांच्यावर पडणाऱ्या प्रभावावर प्रकाश टाकला हे खरे आहे. परंतु विशिष्ट राष्ट्र राज्यामधील राजकीय व्यवस्थेचा अभ्यास करताना 'राजकीय विकास' या स्थूल संकल्पनेचा त्या व्यवस्थेचे तपशिलाने अवग्रहण करण्याच्या दृष्टीने उपयोग होत नाही. जे वर्णन, विधाने वा निष्कर्ष अन्य देशांच्या राजकीय व्यवस्थेला लागू होतात, तेच अभ्यासाच्या विशिष्ट देशाच्या संदर्भात पुनरुल्लेखिल्यामुळे त्या विशिष्ट देशाच्या राजकीय व्यवस्थेच्या आपल्या ज्ञानामध्ये भर पडत नाही. 'राजकीय विकास' ही अमेरिकन राज्यशास्त्रज्ञांनी कल्पिलेली व वाढवलेली संकल्पना पाश्चात्त्य, विशेषतः अमेरिकन, राजकीय अनुभवांवर व आदर्श राज्यपद्धतीच्या प्रारूपावर, आधारलेली आहे असा साधार आक्षेप तिच्यावर घेण्यात आलेला आहे. भारतासारख्या प्राचीन संस्कृतीच्या देशाने पुरातन कालापासून काही सामाजिक, सांस्कृतिक व राजकीय मूल्ये जतन केली आहेत, त्यांची जाण या देशाला 'राजकीय विकास' ही संकल्पना लावताना राहावी अशी रास्त अपेक्षा येथील राज्यशास्त्रज्ञांनी व्यक्त केल्यास ती वावगी ठरू नये. त्याचप्रमाणे येथील साम्राज्यशाहीच्या अनुभवाचा ठसा येथील स्वातंत्र्य-चळवळीवर उमटणे स्वाभाविक होते, तोही 'राजकीय विकास' ही संकल्पना या देशाला लावताना लक्षात घ्यावयास हवा. विशेषतः त्या त्या देशाच्या राजकीय नेतृत्वाच्या विशिष्ट उभारीमुळे वा दिशेमुळे जे महत्त्वाचे बदल त्याच्या राजकीय व्यवस्थेत झाले ते 'राजकीय विकास'संकल्पनेत बसू शकत नाहीत; त्यामुळे आपल्या या ज्ञानामध्ये जबरदस्त उणिवा राहतात. सध्याच्या या संकल्पनेची अवस्था प्रवाशाच्या बळकटीसारखी झाली आहे, ज्याला जी गोष्ट किंवा चीज हवी असेल ती त्या बळकटी-मध्ये सापडते. ईस्टन (Easten), आमंड (Almond), पाय (Pye), ॲप्टर (Apter), आयसेन्स्टाट (Eisenstadt), ड्वाइश (Deutsch), या अभ्यासकांचा 'राजकीय विकास' ही संकल्पना विकसित करण्यामध्ये सहभाग होता. या अभ्यासकां-पैकी प्रत्येकाच्या संकल्पनेच्या प्रकारामध्ये ज्या त्रुटी आढळल्या त्या त्यांच्यापैकी

दुसऱ्यांनी त्या संकल्पनेत दुरुस्त्या करून भरून काढण्याचा प्रयत्न केला. पण त्यामुळे संकल्पनेतील नीटसपणा गेला. परिणामी, या संकल्पनेचा नेमकेपणा हरवला आहे, तिचा चेहरामोहरा न ओळखता येण्याजोगा झाला आहे. या संकल्पनेची परिमाणात्मक उपयोजिताही संशयास्पद आहे. तौलनिक राजकारण व प्रशासनाच्या अभ्यासाला मात्र या संकल्पनेने एक नवीन परिमाण दिले आहे.

'विकासाचे राजकारण' व 'विकासाचे प्रशासन' या संकल्पनांनी, मात्र त्या वास्तवावर आधारलेल्या असल्यामुळे, प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या संशोधनाचे विविध अर्थपूर्ण मार्ग मोकळे केलेले आहेत.

२. भारतामधील विकासाचे राजकारण व प्रशासन : नेहरूंचे तत्त्वज्ञान

भारतामधील विकासाच्या प्रत्यक्ष राजकारणाचा व प्रशासनाचा पाया भारताचे पहिले प्रधानमंत्री जवाहरलाल नेहरू यांनी घातला असे म्हटल्यास अतिशयोक्ती होणार नाही. याचप्रमाणे भारतामधील विकासाच्या राजकारणाचे व प्रशासनाचे तत्त्वज्ञानही त्यांनीच प्रथमतः आविष्कृत केले. भारताच्या स्वातंत्र्यसंग्रामामध्ये भारताचा विकास कोणत्या दिशांनी व्हावा याविषयीच्या आपल्या कल्पना य संग्रामाच्या गरजांच्या संदर्भात नेहरूंनी निरनिराळ्या आंदोलनांच्या व कॉंग्रेसच्या ठरावाच्या पार्श्वभूमीवर मांडल्या. त्यांचाच विस्तार पुढे स्वातंत्र्यानंतरच्या विशिष्ट परिस्थितीच्या अनुषंगाने वेळोवेळी केला. प्रत्यक्ष राजकीय, सामाजिक व आर्थिक परिस्थितीच्या गरजांनुसार हे तत्त्वज्ञान त्यांनी आखले; त्यांच्या मनातील मूळ कल्पनांवर या परिस्थितीच्या मर्यादाही पडलेल्या आढळतात. या लेखाच्या पहिल्या विभागात 'राजकीय विकास', 'विकासाचे राजकारण' व 'विकासाचे प्रशासन' या पाश्चात्त्य संकल्पना विशद केल्या आहेत; 'राजकीय विकास' या संकल्पनेमधील काही त्रुटींचा निर्देशही तिथे शेवटच्या परिच्छेदात केला आहे. आता या दुसऱ्या विभागात भारताचे पहिले प्रधानमंत्री जवाहरलाल नेहरू यांनी भारतीय परिस्थितीच्या संदर्भात विकासाच्या राजकारणाचे व प्रशासनाचे जे तत्त्वज्ञान प्रतिपादिले त्याचे परीक्षण करून त्याच्या संदर्भात 'राजकीय विकास' या पाश्चात्त्य संकल्पनेची समीक्षा करावयाची आहे, तर तिसऱ्या विभागात, भारतामध्ये प्रत्यक्षात आलेल्या काही राजकीय व प्रशासनिक संस्थांच्या व समस्यांच्या अनुषंगाने नेहरूंचे तत्त्वज्ञान कितपत परिस्थितीला सामोरे गेले याचे परीक्षण करून, येथील 'विकासाचे राजकारण' व 'विकासाचे प्रशासन' याविषयीची परिस्थिती व प्रत्यक्षातील कल्पना यांच्या संदर्भात तत्संबंधीच्या पाश्चात्त्य संकल्पनांचे स्थान काय आहे हे तपासावयाचे आहे. राजकीय व प्रशासनिक संकल्पनांची प्रचीती प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या संदर्भातच अनुभवास यावी, नाहीपेक्षा या संकल्पनांमध्ये तथ्य नाही असा निष्कर्ष काढावा लागेल.

संसद, राष्ट्रीय विकास परिषद, शासकीय बैठका व परिषदा, कॉंग्रेस पक्षाची अधिवेशने व सभा, सनदी नोकर, तंत्रज्ञ, व्यापारी व उद्योगपती, इ. च्या संघटनांच्या

सभा, बैठकी, इ. पुढे नेहरूंनी जी वक्तव्ये केली त्यामधून त्यांनी आपल्या या तत्त्वज्ञानाची वेगवेगळी अंगे व बाजू मांडल्या.

केवळ नेहरूंचे विकासाचे राजकारण व प्रशासन याविषयीचे तत्त्वज्ञान हेच भारताच्या शासनाचे व प्रशासनाचे तत्त्वज्ञान कसे होऊ शकते असा एक आक्षेप घेता येईल. पण भारताचे १९४७ ते १९६४ या सतरा वर्षांच्या दीर्घ कालावधीमधील प्रथम प्रधानमंत्री म्हणून नेहरूंच्या विकासाच्या राजकारणाविषयीच्या व प्रशासनासंबंधीच्या तत्त्वज्ञानाचा ठसा येथील प्रत्यक्ष शासनावर व प्रशासनावर पडला होता हे मान्य करावयास हवे. हा प्रभाव प्रत्यक्षातील समस्या सोडावावयास कितपत समर्थ ठरला ही बाब विवाद्य होय. त्याचबरोबर नेहरूंना एकट्यालाच यासंबंधीचे श्रेय कितपत देता येईल अशीही शंका उपस्थित करता येईल. चिंतामण देशमुख, कृष्णम्माचारी, नंदा, एस. के. डे, तारलोक सिंग, अशोक मेहता, इ. तज्ज्ञांनी नेहरूंना विकासकार्यक्रम योजण्यामध्ये व आखण्यामध्ये मदत केली हे खरे असले तरी या कार्यक्रमामागची प्रेरणा नेहरूंचीच होती. प्रभावी व्यक्तीचे तत्त्वज्ञान परिस्थितीच्या मुशीत तयार होते हे मान्य केले तरीही त्या प्रभावी व्यक्तीच्या तत्त्वज्ञानाचे जनकत्व त्याच्यापासून हिरावून घेता येणार नाही हेही तितकेच खरे आहे.

लोकशाही समाजवाद, व्यक्तीचा आत्माविष्कार, आणि सामाजिक व वैयक्तिक नैतिकता या नेहरूंच्या संकल्पनांच्या तत्त्वप्रणालीचा व प्रत्यक्षातील जोम व जोरकसपणा 'राजकीय विकास', 'विकासाचे राजकारण' व 'विकासाचे प्रशासन' यासंबंधीच्या पाश्चात्त्य संकल्पनांमध्ये प्रतिबिंबित होत नाही. त्याचप्रमाणे योजनाबद्ध अर्थव्यवस्था, सामूहिक विकास, सनदी नोकरशाही आणि जलद व समाधानकारक विकासासाठी प्रशासनिक सुधारणा, या यंत्रणांमधील तातडी व तीव्रता या पाश्चात्त्य संकल्पनांमध्ये आढळत नाही.

नेहरूंची लोकशाही समाजवादाची संकल्पना

नेहरूंच्या मते, समाजवादात सर्व व्यक्तींना स्वतःच्या विकासासाठी समान संधी मिळाली पाहिजे, इतकेच नव्हे तर अशी समान संधी उपलब्ध करून देण्यासाठी प्रत्येकाच्या क्षमतेनुसार सर्वांना काम मिळाले पाहिजे. 'समाजवादी' समाजरचना व 'समाजवादसदृश' समाजरचना अशा संज्ञा त्यांनी या संदर्भात वापरल्या आहेत. परंतु समाजवादाचा हा आदर्श प्रत्यक्षात आणण्यासाठी सध्याची संसदीय लोकशाहीची यंत्रणाच उपयोगात आणली पाहिजे असेही नेहरूंचे मत होते. साहजिक समाजवादी कार्यक्रमाच्या कार्यवाहीच्या आशयावर व गतीवर त्यामुळे अपरिहार्य बंधने आली याची नेहरूंना जाणीव होती.

समाजवादी कार्यक्रम प्रत्यक्षात आणण्यासाठी प्रमुख राजकीय साधन सत्ताधारी राजकीय पक्ष हाच होता. सत्तारूढ राजकीय पक्षाचे स्वरूप सभासदांवरील केवळ बंधनाचे असू नये तर त्यांच्या शक्ती व क्षमता मुक्त करणारे ते एक साधन असावे,

अशी नेहरूंची धारणा होती. त्यामुळेही असेल पण सत्ताधारी पक्षाची सभासदांवर नेहरूंच्या काळामध्ये शिस्त अशी राहू शकली नाही. शासनाचा समाजवादी नव्हे तर कल्याणकारी कार्यक्रमही अंमलात आणण्यासाठी शिस्तबद्ध पक्षसंघटनेची नितांत आवश्यकताही होती. अशी पक्षसंघटना नेहरू आपल्या अमदानीत निर्माण करू शकले नाहीत ही वस्तुस्थिती आहे. पंतप्रधानपद संभाळून अशी शिस्तबद्ध पक्षसंघटना बांधण्यासाठी आवश्यक असणारा वेळ व उत्साह नेहरूंच्यापाशी नसावा. शेत जमीन सुधारणा कायदे, सहकारी संयुक्त शेती, शेतीहीन मजूर व अल्पभूधारक यांच्या विकासाचे कार्यक्रम हे अशा शिस्तबद्ध पक्षसंघटनेच्या अंकुशाच्या अभावी कार्यवाहीत विफल झाले.

नेहरूंच्या मते, भारताच्या विकासाच्या प्रक्रियेचा भारतामधील प्रत्येक व्यक्तिमात्र केंद्रबिंदू होता. भारतीय व्यक्तिमात्राची निर्माणक्षमता–निर्माणक्षम बुद्धी व उत्साह-शक्ती–व विचारशक्ती ही तर भौतिक सुधारणेच्या प्रक्रियेमध्ये सुरक्षित राहिली पाहिजेच, पण शिवाय त्यांचा उपयोग या भौतिक सुधारणेसाठी झाला पाहिजे. परंतु विकासामधून नेहरूंना जो व्यक्तिवाद जोपासावयाचा होता तो व्यक्तीचा स्वार्थ व स्वयंकेंद्रितता जपण्यासाठी नव्हता तर सामाजिक-नीतिवादी, उदारमतवादी, नीति प्रधान, आत्मतत्त्वावर आधारलेला व परहितदक्ष, असा व्यक्तिवाद होता. खरे तर, व्यक्तीच्या स्वत्वाची सर्व भूतांच्या स्वत्वाशी एकता साधणारा वेदान्तप्रणीत, भगवद्‌गीतेमधील ‘सर्वभूतभूतात्मा’वर विश्वास असणारा, ध्येयवाद नेहरूंना अभिप्रेत होता.

नेहरूंचा समाजवाद ‘स्वदेशी’ होता. सोव्हिएट रशिया वा साम्यवादी चीन यांनी चोखाळलेल्या समाजवादाच्या मार्गांनी नेहरूंना जावयाचे नव्हते. सोव्हिएट रशिया-मधील समाजवादाच्या प्रयोगामधील मानवी जीवितहानी व व्यक्तिस्वातंत्र्याची आहुती भारतातील समाजवादाला परवडण्यासारखी नव्हती. त्याचप्रमाणे पश्चिम युरपमधील प्रच्छन्न भौतिकतावादी ‘लोकशाही समाजवाद’ही भारताने अनुकरण्या-सारखा नव्हता. भारतीय जनतेच्या स्वत्वाला, भारतीय संस्कृतीच्या तत्त्वाला, अनुरूप असा भारतीय समाजवादाचा आराखडा असावा असे नेहरूंचे प्रांजळ पण स्पष्ट मत होते. पण त्याचबरोबर भारतीय समाजवादामुळे येथील लोकांमध्ये शास्त्रीय वृत्ती, सामाजिक एकता व निर्माणक्षमता यांचा संचार झाला पाहिजे असेही त्यांना ठामपणे वाटे.

भारतामधील विकासाचे राजकारण व प्रशासन यांच्यावर नेहरूंच्या समाजवादी तत्त्वज्ञानाची काहीशी छाप पडली आहे, पूर्णपणे ती पडलेली नाही याचे कारण वर दिलेच आहे.

‘योजनाबद्ध अर्थव्यवस्थे’ची संकल्पना

नेहरूंना योजनाबद्ध अर्थव्यवस्थेची संकल्पना सोव्हिएट रशियामधील आर्थिक

योजनेवरून सुचली हे जरी खरे असले तरी भारतातील राजकीय व आर्थिक वातावरणही योजनाबद्ध अर्थव्यवस्थेला पोषक होते हेही खरे आहे. भारताला स्वातंत्र्य मिळण्यापूर्वी नेहरूंच्या संचालकत्वाखाली काँग्रेसच्या एका समितीने आर्थिक योजना आखण्याची पूर्वतयारी म्हणून अनेक क्षेत्रीय व कार्यात्मक अहवाल रचले होते. प्रा. के. टी. शहा हे अर्थशास्त्रज्ञही या समितीशी संबंधित होते. पण स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या पूर्वीच्या नजीकच्या काळात, ब्रिटिश सरकारने आखलेली युद्धोत्तर पुनर्रचना योजना, टाटा–बिर्ला या उद्योगपतींनी आखलेली मुंबई योजना, मानवेंद्रनाथ रॉय यांची जनता योजना, गांधीवादी योजना यांनी स्वतंत्र भारतामधील योजनाबद्ध अर्थव्यवस्थेची नांदी केली होती. सोव्हिएट युनियनमधील ' गोस्प्लॅन 'चे उदाहरण नेहरूंच्यासमोर योजना आयोगाची स्थापना करताना होते.

आवडी व भुवनेश्वर येथील काँग्रेसच्या अधिवेशनांमध्ये व संसदेमध्ये समाजवाद हे ध्येय स्वीकारले जाण्यापूर्वी भारतामधील पंचवार्षिक योजनांची विविध उद्दिष्टे होती. नंतरही ती राहिली. जलद उद्योगीकरण हे भारतीय नियोजनाचे एक प्रमुख उद्दिष्ट होते व आहे. पोलाद, वीज, यंत्रसामग्री, इ. अवजड पायाभूत उद्योग सार्वजनिक क्षेत्रात स्थापून जलद उद्योगीकरणाचे उद्दिष्ट गाठावयाचे भारतीय नियोजनाचे धोरण होते. उपभोग्य वस्तूंचे उत्पादन प्रामुख्याने खाजगी क्षेत्राकडे सोपविण्यात आले होते तर कुटीर उद्योग ग्रामीण भागांमध्ये बेकारीनिवारणासाठी विखुरले जाणार होते. शेतीची सर्वांगीण उन्नती, त्यातले त्यात अन्नधान्याच्या बाबतीत स्वयंपूर्णता, हे नियोजनाचे अजून एक महत्त्वाचे उद्दिष्ट होते. सर्वांना काम पुरविणे हे नियोजनाचे दूरवरचे उद्दिष्ट होते, तसेच आर्थिक स्वयंपूर्णता, विशेषतः संरक्षण उद्योगांच्या बाबतीतील स्वयंपूर्णता, हेही योजनांचे एक उद्दिष्ट होते. सुमारे पाच टक्के वार्षिक आर्थिक वाढीची गती नियोजनाने समोर धरली होती. दारिद्र्यरेषेखालील चाळीस टक्के लोकसंख्या कमी करणे हेही अजून एक उद्दिष्ट नियोजनाने अलीकडील योजनांमध्ये समोर धरले आहे.

नेहरूप्रणीत योजनाबद्ध अर्थव्यवस्थेमध्ये खाजगी क्षेत्र वाढत्या सार्वजनिक क्षेत्राबरोबर व सहकारी क्षेत्राच्या साहचर्याने अस्तित्वात राहणार होते. परंतु नफेखोरी व मक्तेदारी रोखण्याच्या दृष्टीने खाजगी क्षेत्र शासनाकडून वेगवेगळ्या मार्गांनी नियंत्रित केले जाणार होते. भारतामधील भांडवलशाहीकडून पायाभूत अवजड उद्योगांची वाढ होईल अशी अपेक्षा नव्हती, कारण या उद्योगांमध्ये बरीच वर्षे नफा सुटणार नव्हता व भांडवलही मोठ्या प्रमाणावर लागणार होते. त्यामुळे पायाभूत अवजड उद्योग सार्वजनिक क्षेत्रामध्ये प्रवर्तित करण्याचा महत्त्वाचा निर्णय नेहरूंनी दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेपासून घेतला. सहकारी क्षेत्रामधील आर्थिक मालकी व योजकत्व असंख्य शेतकरी, कारागीर, मध्यमवर्ग यांच्यामध्ये विखुरले जाणार होते. आर्थिक व सामाजिक समानतेच्या दृष्टिकोणामधून सहकारी संस्थांचे देशात जाळे विणणे महत्त्वाचे होते. पण सधन शेतकरीवर्गाच्या ग्रामीण सहकारी संस्थांवरील

नियंत्रणामुळे सहकारी संस्थांचा लाभ ज्या प्रमाणात गरीब शेतकरी शेतमजूर व कारागीर यांना मिळावा अशी अपेक्षा होती तेवढा त्यांना मिळाला नाही.

भारतामधील नियोजनामुळे राष्ट्रीय एकात्मता साधली जाणार होती. नेहरूंनी पंचवार्षिक योजनांचा देशाच्या कानाकोपऱ्यांमधून प्रचार करताना, नियोजनामुळे आर्थिक विकासाबरोबरच सामान्यजनांना नियोजनाच्या महत्त्वाची जाणीव व्हावी व त्यांनी आपल्या स्वतःच्या व देशाच्या आर्थिक विकासासाठी प्रयत्नांची शर्थ करावी यावर भर दिला. परंतु सत्तारूढ पक्षाच्या शिस्तबद्ध संघटनेची या प्रचाराला जोड लाभली तर नियोजनाचा लाभ सामान्य जनांना अधिक प्रमाणावर मिळाला असता. पण सामान्य जनतेला देशाच्या व आपल्या स्वतःच्या आर्थिक विकासाचे महत्त्व पंचवार्षिक योजनांमुळे पटू लागले. ही भारतीय नियोजनाची जमेची बाजू होय. समाजवाद हे भारतीय नियोजनाचे ध्येय होते (व आहे), पण विस्तृत सार्वजनिक उद्योगक्षेत्राखेरीज अन्य कोणत्या बाबतीत ते साध्य झाले आहे याविषयी शंका आहे. लोकसंख्येची भरमसाठ वाढ हे एक महत्त्वाचे कारण नियोजनाच्या या अपयशामागे होते याचीही नोंद घ्यावयास हवी.

सामूहिक विकास व पंचायत राज्य

खेड्यांचा सर्वांगीण विकास होऊन कुंठित झालेली ग्रामीण अर्थव्यवस्था व समाजव्यवस्था प्रवाही व्हावी म्हणून सामूहिक प्रकल्प व राष्ट्रीय विस्तार योजना देशात १९५२ मध्ये सुरू करण्यात आल्या. या प्रकल्पांमुळे ग्रामीण जनता आपल्या व खेड्यांच्या विकासामध्ये स्वतःच पुढाकार घेऊ शकेल व ग्रामीण लोक स्वतंत्र मानवी व्यक्ती म्हणून राहू शकतील असा नेहरूंचा विश्वास होता. ग्रामीण विकास प्रकल्प नियोजनाचेच भाग होते. नजीकच्या भविष्यकाळात सामूहिक विकास प्रकल्पांनी सर्व खेडी व्यापली जावीत अशी नेहरूंची अपेक्षा होती. परंतु १९६० पावेतो भौगोलिकदृष्ट्या या प्रकल्पांचा विस्तार जरी सर्व ग्रामीण भागांमधून झाला असला तरी ग्रामीण जनता आपल्या स्वतःच्या व खेड्याच्या विकासाच्या बाबतीत स्वयंपूर्ण व्हावी ही अपेक्षा मात्र पूर्ण झाली नाही. या विकास प्रकल्पावर शासकीय अधिकाऱ्यांचे व यंत्रणेचे वर्चस्व असल्यामुळे हे शक्य झाले नाही असे या अपेक्षाभंगाचे निदान करण्यात आले, ते काही अंशी खरे होते. ग्रामीण लोकांच्या खेड्यांच्या व आपल्या स्वतःच्या विकासामध्ये उत्साह वाढावा म्हणून सामूहिक विकास प्रकल्पाऐवजी पंचायत राज्याची स्थापना करण्यात आली. ग्रामीण विकास प्रकल्पांची स्थूल आखणी जरी योजना आयोग पूर्वीप्रमाणेच करत असले तरी त्याचे तपशील व स्थाननिश्चिती पंचायत राज्य संस्थांमधील निर्वाचित लोकप्रतिनिधी करणार होते. शिवाय, स्वतःची साधनसामग्री करांच्या द्वारा संघटित करून तिचाही आपल्या स्वतःच्या प्रकल्पांमधून पंचायतराज्य संस्था विनियोग करावयास स्वतंत्र होत्या. सामूहिक विकास प्रकल्पाइतकाच उत्साहाने व तन्मयतेने नेहरूंनी पंचायतराज्य संस्थांचा पुरस्कार सर्व देशभर

सर्व राज्यांमधून केला. सामूहिक विकास प्रकल्पांप्रमाणेच पंचायतराज्य संस्थांच्या प्रस्थापनेतही नेहरूंना त्यांच्या मंत्रिमंडळातील सहकारी एस. के. डे यांचे बहुमोल साहाय्य झाले. पंचायत राज्य संस्थांच्या द्वारा खेड्यांमधून विकासाबरोबरच सामाजिक समानता निर्माण होईल अशी नेहरूंची अपेक्षा होती, ती कितपत फलद्रूप झाली हीही शंकेची बाब ठरली. पंचायतराज्य संस्थांच्या अन्य त्रुटींचे अवलोकन पुढील विभागात केले आहे.

लोकसेवा व प्रशासनिक सुधारणा

सर्वसाधारण प्रशासकांच्या (Generalists) बरोबरीचे स्थान तंत्रज्ञांना असावे असे मत नेहरूंनी वेळोवेळी व्यक्त केले. भारतीय लोकप्रशासनाचे स्वरूप आर्थिक व सामाजिक विकासाच्या सर्वांगीण शासकीय कार्यक्रमांमुळे उत्तरोत्तर अधिकाधिक लौकिक स्वरूपाचे झाल्यामुळे या वाढणाऱ्या तांत्रिक जबाबदाऱ्या स्वीकारण्यासाठी, अभियंत्रज्ञ, विविध शाखांमधील शास्त्रज्ञ, संख्याशास्त्रज्ञ, हिशेबनीस, आदी तंत्रज्ञ अधिकारी मोठ्या प्रमाणावर शासनाला नेमावे लागले. त्यांना ' भारतीय प्रशासन सेवे ' (I. A. S.) मधील सर्वसाधारण प्रशासनाधिकाऱ्यांच्या बरोबरीने स्थान दिल्याखेरीज विकासकार्यक्रम योग्य रीतीने व जलद वेगाने पार पाडले जाणार नाहीत असा नेहरूंच्या वक्तव्यांचा या संदर्भातील रोख होता. शासकीय अधिकाऱ्यांची लोकांशी वागणूक सौहार्दाची असली पाहिजे, त्याचप्रमाणे लोकांच्या आकांक्षा, गरजा व भावना यांची त्यांना जाण असली पाहिजे, त्याचप्रमाणे ते कल्पक, जलद व गतिशील असले पाहिजेत; अशा तुटकपणे वावरणाऱ्या ' बड्या साहेबा'ची कल्पना भूतकाळात जमा झाली आहे, ती स्वतंत्र भारतात त्याज्य मानली पाहिजे यावर नेहरूंनी जोर दिला. राज्यघटना व राज्य यांच्या मूलभूत उद्दिष्टांशी प्रशासकीय अधिकाऱ्यांची बांधिलकी असली पाहिजे; ब्रिटिश राजवटीमधील सरकारी नोकरांची तटस्थता ही त्यांच्या साम्राज्य शासनाच्या बाजूचा पक्षपातीपणा झाकण्यासाठी निर्माण केलेले एक बुजगावणे होते असे नेहरूंचे म्हणणे होते, तेही चिंतनीय आहे. संसदेशी प्रशासनाचे असलेले उत्तरदायित्व राखूनही लोकोद्योगांना वित्तीय व व्यवस्थापकीय स्वायत्तता दिली पाहिजे यावर नेहरूंनी भर दिला.

नेहरूंच्या विकास राजकारण व प्रशासनविषयक संकल्पना व पाश्चात्त्य संकल्पना :

समाजवादावरील विश्वास, व्यक्तिस्वातंत्र्य व लोकशाही मूल्ये जोपासणाऱ्या आर्थिक नियोजनाचा पुरस्कार, सामान्य लोकांचा प्रशासनामधील विकासयोजनांच्या जलद व सुयोग्य कार्यवाहीसाठी सहभाग व प्रशासनाधिकाऱ्यांची विकासकार्यक्रमांशी बांधिलकी, ही नेहरूंच्या विकासाचे राजकारण व प्रशासन याविषयीच्या तत्त्वज्ञानाची प्रमुख वैशिष्ट्ये सांगता येतील. नेहरूंना सत्ताधारी पक्षाची शिस्तबद्ध संघटना उभी

न करता आल्यामुळे आर्थिक विकासाच्या योजनांची योग्य कार्यवाही होऊ शकली नाही. अर्थात, शेतजमिनींचे कायदे व गरीब शेतकरी, कुळे, शेतमजूर यांच्या आर्थिक प्रगतीचे कार्यक्रम यांच्या कार्यवाहीतील अपयशामागे, शिस्तबद्ध सत्ताधारी राजकीय पक्ष कार्यकर्त्यांच्या अभावाप्रमाणेच प्रशिक्षित प्रशासनाधिकाऱ्यांचा अभाव यासारखे अन्य घटक होते, याचीही नोंद घ्यावयास हवी.

'राजकीय विकास' ही पाश्चात्त्य संकल्पना, आपणास भारताच्या विकासाच्या राजकारणाच्या व प्रशासनाच्या प्रत्यक्ष व्यवहारातील घटक, त्याचप्रमाणे त्यामागील वर निर्देशिलेल्या तत्त्वप्रणालीचा आशय यासंबंधीचे ज्ञान देऊ शकत नाही. सामाजिक शास्त्रामधील कोणतीही संकल्पना, इतिहास व देशोदेशीचे सामाजिक अनुभव यांच्यावर आधारलेली असली तरी त्यांच्यामधून सर्वसाधारण तत्त्वांचे निष्कर्ष काढल्यामुळे, या ऐतिहासिक व सामाजिक अनुभवांचे तपशील देऊ शकत नाही, असे या आक्षेपाचे उत्तर दिले जाईल, पण बहुसंख्य राष्ट्र-राज्यांच्या विकासाच्या राजकारणाविषयी व प्रशासनाविषयी जर ही पाश्चात्त्य संकल्पना पुरेसे अर्थपूर्ण ज्ञान देऊ शकत नसेल तर ती संकल्पना उपयुक्त नाही असेच म्हणावे लागेल.

भारताच्या विकासाचे राजकारण व प्रशासन यामागील समाजवादी प्रेरणा, लोकशाही राजकीय संस्थांमधून विकासयोजनांची आखणी व कार्यवाही होताना या योजनांमध्ये येणारे विक्षेप, समस्या, अडचणी व उणिवा, त्याचप्रमाणे भारतामधील जातिसंस्था व वर्गभेद यांची योजनांच्या कार्यवाहीमध्ये अनुभवास येणारी सरमिसळ आणि विकासाच्या लोकप्रशासनामधील राजकीय घटकांची व हेतूंची मध्यस्थी या व अन्य घटकांचे ज्ञान 'राजकीय विकास' या पाश्चात्त्य संकल्पनेमधून आपणांस होऊ शकत नाही. खुद्द पाश्चात्त्य, विशेषतः अमेरिकन, अभ्यासकांनीसुद्धा 'राजकीय विकासा'ची संकल्पना निरर्थक आहे असा निष्कर्ष अलीकडे काढला आहे.

'विकासाचे राजकारण' व 'विकासाचे प्रशासन' या दोन पाश्चात्त्य संकल्पनांविषयी भारतामधील प्रत्यक्ष परिस्थितीच्या अनुरोधाने आपल्याला काय निष्कर्ष काढता येतील, हे आता आपणास लेखाच्या तिसऱ्या विभागात पाहावयाचे आहे. त्याचप्रमाणे नेहरूंचे याविषयीचे तत्त्वज्ञान विकासाच्या राजकारणाच्या व प्रशासनाच्या संदर्भात कितपत प्रत्यक्षात आले याचेही परीक्षण तिसऱ्या विभागातच करावयाचे आहे.

३. विकासाचे राजकारण व प्रशासन : भारतामधील वास्तव परिस्थिती

पंचायत राज्य, सहकारी संस्था व नोकरशाही या तीन प्रमुख क्षेत्रांमधील विकासाचे राजकारण व प्रशासन यांच्या आंतरक्रियांच्या संदर्भात तत्संबंधीचे पाश्चात्त्य संकल्पन व नेहरूंचे तत्त्वज्ञान यांची समर्पकता तपासण्यापूर्वी भारतामधील विकासाच्या राजकारणाच्या प्रगतीच्या काही दिशांचा निर्देश करणे आवश्यक आहे.

विकासाच्या राजकारणाच्या काही दिशा

नेहरूंनी पहिल्या पंचवार्षिक योजनेच्या काळामध्ये विरोधी राजकीय पक्षांनी आर्थिक नियोजन व विकासाच्या क्षेत्रामध्ये शासनाशी व सत्तारूढ पक्षाशी सहकार्य करावे अशा तऱ्हेचे त्यांना आवाहन केले होते. प्रजासमाजवादी पक्षाचे एक नेते अशोक मेहता यांनी त्या आवाहनाला अनुकूल प्रतिसाद दर्शविला, परंतु त्या पक्षाने मात्र त्या आवाहनाला सर्वसाधारण रीत्या प्रतिकूलता दर्शविली त्यामुळे पुढे यासंबंधी दोन्ही बाजूंकडून काहीही प्रगतीच्या दिशेने हालचाली झाल्या नाहीत. आर्थिक नियोजन व विकास या बाबतीत, तदनंतर, राजकीय–पक्षीय पायावरच, प्रत्यक्ष राजकारणामध्ये, राष्ट्रीय संसद व विधिमंडळांमधील कामकाजामध्ये व विकासयोजनांच्या प्रकल्पांच्या कार्यवाहीमध्ये, भूमिका व बाजू घेतल्या गेल्या. अमेरिकन राजकारणामध्ये अध्यक्षाच्या व राज्यपालांच्या अधिकारारूढ पक्षात बदल झाला की राजाश्रय मिळणाऱ्या व्यक्ती बदलतात असा अनुभव आहे. भारताच्या राजकारणामध्येही आर्थिक नियोजन व विकासाच्या संदर्भात नेहरूंनी पहिल्या पंचवार्षिक योजनेच्या काळात पुरस्कारिलेला समानमताचा नमुना (Consensual Model) बाजूला पडून राजकीयपक्षीय पायावरची राजाश्रयपद्धती रूढ झाली. पण प्रत्यक्षात पंचायत राज्य, सहकारी संस्था, व विकासक्षेत्रांमध्ये आपले बळ संघटित करण्याकडे विरोधी पक्षांनी फार उशिरा लक्ष द्यावयास आरंभ केला. त्यामुळे, व एकाच राजकीय पक्षाकडे, १९७७–८० हा अल्पावधी वगळता, सतत केंद्रात बहुतेक राज्यांमध्ये सत्ता राहिल्यामुळे, कॉंग्रेसच्या विरोधात असलेल्या राजकीय पक्षांना नियोजनबद्ध आर्थिक विकासाचा फार कमी लाभ झाल्याचे दिसून येते.

विकासाच्या आनुषंगिक राजाश्रयाची दिशा विरोधी राजकीय पक्षांच्या बाबतीत जशी प्रतिकूल स्वरूपाची आढळून आली, तशीच केंद्र-राज्य संबंधांमध्येही दिसून आली. राज्यघटनेने निर्देशित केलेल्या विभाज्य करांचा बराचसा वाटा वित्त-आयोगाच्या शिफारसींनुसार राज्यांना मिळत असला तरी त्याहीपेक्षा अधिक परिमाणाची अनुदाने पंचवार्षिक व वार्षिक योजनांच्या अंतर्गत केंद्रसरकार राज्यसरकारांना देत आले आहे. ही सर्व अनुदाने व त्यांचा सर्वांश केवळ वस्तुनिष्ठ निकषांवर वाटला जात नाही, राजकीय-पक्षीय दृष्टिकोण त्यात परावर्तित होतो. १९६७ सालानंतर प्रा. ध. रा. गाडगिळांनी योजना आयोगाचे उपाध्यक्ष असताना एक कोष्टक (फॉर्म्युला) नेमून दिला, त्यामुळे काही प्रमाणात या बाबतीत वस्तुनिष्ठता आली, पण अद्यापही ती पूर्णपणे आलेली नाही.

विकासयोजनांचा परिणाम समाजामधील निरनिराळ्या वर्गांच्या, थरांच्या व प्रदेशांच्या आर्थिक राहणीमानावर व आर्थिक स्थितीवर होत असतो. भारतामध्ये लोकशाही राज्यव्यवस्था प्रचलित आहे. राजकीय पक्षांच्या घडणीमध्ये या निरनिराळ्या वर्गांचा, थरांचा व प्रदेशांचा सहभाग असला तरी पूर्णपणे केवळ विशिष्ट वर्ग, थर

वा प्रदेशांशीच राजकीय पक्ष (काही प्रादेशिक व साम्यवादी पक्ष वगळता) निगडित झालेले नाहीत. त्यामुळे विकासयोजनांचा व प्रकल्पांचा लाभ आपल्याला अधिक मिळावा म्हणून हे वर्ग, थर वा प्रदेश आपापल्या स्वतंत्र संघटनांमधून एकत्रित आल्यास नवल नाही. काही क्षेत्रांमधील औद्योगिक मजुरांच्या संघटना स्वातंत्र्यपूर्व काळापासून सुसंघटित झालेल्या आहेत. शेतमजूर, आदिवासी, कारागीर हे आपापल्या संघटना अलीकडे बांधू लागले आहेत. शेतकरी संघटनाही काही राज्यांमधून (महाराष्ट्र, तामिळनाडू, कर्नाटक, पंजाब) पुढे येऊ लागल्या आहेत, पण त्या मोठ्या शेतकऱ्यांच्या प्रातिनिधिक आहेत. या वर्गीय हितसंबंधावरोबरच जातीय पायावरही संघटना होऊ लागल्या आहेत. मागासलेल्या जातिजमातींच्या संघटनांमागे शासकीय सोय व अन्य बाबतींतील सवलतींचा लाभ त्यांना व्हावा हा प्रमुख हेतू दिसून येतो.

पंचायतराज्य संस्था

ग्रामीण विकासाची प्रक्रिया अधिक जलद गतीने कार्यान्वित करण्याच्या दृष्टीने प्रशासनाधिकाऱ्यांच्या मार्गदर्शनाखाली चाललेल्या सामूहिक प्रकल्पांच्या ऐवजी पंचायतराज्य संस्थांची योजना १९६० पासून भारतात करण्यात आली. सर्व राज्यांतून पंचायतराज्य संस्था अंगीकारल्या जाव्यात असा जरी १९६४ पर्यंत केंद्रशासनाचा प्रयत्न असला तरी तोपावेतो राजस्थान, आंध्र, महाराष्ट्र व गुजराथ या राज्यांमधूनच या संस्थांनी प्रगती नोंदविली. नेहरूंच्या पंतप्रधानकीच्या अमदानीत या संस्थांचा जोमाने पुरस्कार करण्यात आला पण त्यांच्या मृत्यूनंतर या संस्थांची प्रगती खुंटली व १९७१ पासून केंद्रशासनाचे एकूण विकासप्रक्रियेवर वर्चस्व प्रस्थापित झाल्यामुळे व विकासासाठी वित्तपुरवठ्यात अडचण निर्माण झाल्यामुळे काही दृष्टींनी या संस्थांची आंध्र, महाराष्ट्र व गुजराथ या राज्यांमधूनही पीछेहाट सुरू झाली. अवर्षणप्रवण क्षेत्रयोजना, रोजगार हमी योजना, एकात्मिक ग्रामीण विकास कार्यक्रम, जिल्हा नियोजन व विकासयोजना आणि यंत्रणा पंचायतराज्य संस्थांच्या बाहेर कार्यान्वित करण्यात आल्या.

लोकांचा राजकीय प्रक्रियेमधील व विकास प्रशासनामधील सहभाग हे 'राजकीय विकास' व 'विकास प्रशासन' या दोन्ही संकल्पनांचे वैशिष्ट्य होते. त्या दृष्टीने भारतामधील पंचायतराज्य संस्थांची स्थापना ही या संकल्पनांच्या कार्यवाहीला पोषक अशी घटना होती. पण मग काही राज्यांमध्येच या संस्थांचे अस्तित्व व प्रगती का दिसावी ? राज्यस्तरावरील अधिकारारूढ राजकीय कार्यकर्त्यांचा व अभिजनांचा पंचायतराज्य संस्थांच्या वाढीला व प्रगतीला असलेला विरोध त्यांना या संस्थांमधील निर्वाचित पदाधिकाऱ्यांविषयी वाटणाऱ्या असूयेपोटी व स्पर्धेपोटी होता.

'राजकीय विकास' व 'विकास प्रशासन' या पाश्चात्त्य संकल्पनांमध्ये सत्तेच्या विकेंद्रीकरणामधून लोकांचा सत्तेमधील सहभाग वाढावा असे प्रतिपादन केलेले आहे. त्याची स्थूलमानाने प्रचीती जरी भारतामधील पंचायतराज्य संस्थांच्या पुरस्कारामध्ये

आढळत असली तरी त्या संस्थांची काही राज्यांमध्ये स्थापना झाल्यानंतर झालेली पीछेहाट व अन्य राज्यांमधील त्यांची नगण्य अवस्था यांचे त्या संकल्पना स्पष्टीकरण देऊ शकत नाहीत विकासयोजनांच्या कार्यवाहीमध्ये वित्तीय अडचणी जरी भासत असल्या तरी एकदा पंचायतराज्य संस्थांच्या सत्ताप्रक्रियेमधील सहभागाला तात्त्विक पाठिंबा दिल्यानंतर उपलब्ध असलेल्या वित्त व अन्य साधनसामग्रीचा या संस्थांच्या बरोबरीने राज्यशासनांनी विनियोग करावयास हरकत नव्हती.

महाराष्ट्र व गुजराथ यांसारख्या राज्यांमध्येही पंचायत राज्य संस्थांच्या कार्यवाहीमध्ये, काही महत्त्वाच्या अडचणी, अडथळे व उणिवा अनुभवास आलेल्या आहेत. सधन शेतकऱ्यांचे या संस्थांवर प्रभुत्व प्रस्थापित झाले व त्यांनी आपल्या स्वतःच्या हितासाठीच या संस्थांच्याद्वारा विकास योजना राबवल्या, त्यामधून आदिवासी, गरीब शेतकरी, शेतमजूर व कारागीर यांना फार अल्प लाभ झाला. केंद्र व राज्यशासनांचा जेवढा अंकुश या बाबतीत पंचायतराज्य संस्थांवर यावयास हवा होता तेवढा आला नाही. शेतकी विकास, रस्ते, बंधारे, इ. ची बांधणी, यांसारख्या लोकांच्या गरजेच्या क्षेत्रांमध्ये या संस्थांनी नोंदवलेली प्रगती स्पृहणीय आहे. परंतु त्याचबरोबर समाजातील दुर्बळ घटकांसाठीचे प्रकल्प व योजनांची प्रगती तोकडी आहे. लोकशाही प्रक्रियेमध्ये समाजातील सधन व साधनांनी सुसज्ज असे वर्ग व थर लोकशाही संस्थांवर नियंत्रण व वर्चस्व स्थापन करतात व त्यांचा उपयोग आपल्या स्वतःच्या हितासाठीच करून घेतात आणि समाजाच्या दुर्बळ घटकांना मात्र या संस्थांच्या होऊ शकणाऱ्या लाभापासून वंचित ठेवतात. ग्रामीण समाजामध्ये हरिजनांपाशी आर्थिक साधने तर कमी प्रमाणावर आहेतच, शिवाय त्यांच्या अल्प का होईना शैक्षणिक प्रगतीमुळे व राजकीय जागृतीमुळे त्यांच्या पदरी हिंसाचाराचे माप घालावयास प्रगत समाज मागेपुढे पाहात नाही. पंचायतराज्य संस्था व राज्यशासन याला आळा घालण्याच्या कामी असमर्थ ठरले आहे. स्वयंसेवी आणि दलित व गरीब वर्गांच्या संघटना यांच्या चळवळींना त्यांना पाठिंबा मिळाल्याखेरीज पंचायतराज्य संस्थांच्या कार्याचा लाभ या वर्गांना मिळू शकणार नाही.

राजकीय पक्षांनी पंचायतराज्य संस्थांवर कबजा मिळवला आहे. त्यामुळे लोकांचा विशेषतः ग्रामीण अभिजनांचा, राजकीय प्रक्रियेमधील सहभाग जरी वाढला असला तरी राजकीय पक्षांच्या सत्तास्पर्धेपासून दूर असलेले सुजाण नागरिक या संस्थांपासून अलग राहतात, हेही खरे आहे.

या सर्व अडचणींचा, अडथळ्यांचा, उणिवांचा मागोवा ‘ राजकीय विकास ’ व ‘ विकासाचे प्रशासन ’ या पाश्चात्त्य संकल्पना घेऊ शकल्या नाहीत.

सहकारी संस्था

सहकारी संस्थांचे विकासाच्या प्रशासनामधील महत्त्व विविध आहे. विकासमान देशांपाशी कार्यक्षम लोकप्रशासन सेवकव्यवस्थेसाठी आवश्यक असणारे कुशल, तज्ज्ञ,

अनुभवी, कर्तव्यदक्ष, आणि लोकप्रवण मनुष्यबळ मोठ्या प्रमाणावर उपलब्ध असत नाही. त्यामुळे सर्व विकासाची कामे शासनावर सोपविणे लोकप्रशासनाला झेपणार नाही. शिवाय, ज्या विकासाच्या कार्यात लोक पुढाकार घेऊन स्वेच्छेने त्यांच्या प्रशासनात सहभागी होऊन आपल्या गरजांनुसार प्रशासनाची योजना व त्याचे व्यवस्थापन करू शकतात, ती कार्ये लोकांनी निर्माण केलेल्या व चालवलेल्या सहकारी संस्थांकडे सोपविणे केव्हाही इष्ट असते. सहकारी संस्थांचा प्रयोग हा आर्थिक लोकशाहीचाही एक प्रयोग आहे. शिवाय, लोकशाही सक्षम व जागृत राहण्याच्या दृष्टीने सहकारी संस्था निर्माण केल्याने अनेकतावादाची जोपासनाच होते. अनेकतावादामुळे लोकशाहीची पाळेमुळे भक्कम होतात. लोकांचे सहभागित्व, संपत्तीचे व उत्पादनाचे विकेंद्रीकरण, आर्थिक लोकशाही व अनेकतावाद या चारी दृष्टिकोणांमधून सहकारी संस्थांची निर्मिती 'राजकीय विकास' व 'विकास प्रशासन' या पाश्चात्त्य संकल्पनांना पोषक ठरते. नेहरूंनी 'सहकारी संस्थांचे सामायिक राज्य' (Co-operative Commonwealth) वरील दृष्टिकोणामधूनच पुरस्कारिले.

प्रत्यक्षातील सहकारी संस्थांचे प्रशासन कोणत्या दिशेने चालते याचे दिग्दर्शन या लेखातील अगोदरच्या विश्लेषणाच्या दृष्टीने करणे आवश्यक आहे. या शतकाच्या आरंभी सहकारी संस्थांची १९०४ च्या कायद्याखाली सुरुवात झाली ती स्वतंत्र व स्वायत्त संस्था म्हणून. स्वातंत्र्यानंतर, रिझर्व्ह बँकेच्या गोरवाला पाहणीच्या शिफारसींनुसार सहकारी संस्थांना, विशेषतः शेतकऱ्यांना पतपुरवठा करण्यासाठी, मोठ्या प्रमाणावर शासनाने वित्तीय साहाय्य, कर्जरूपाने व सुटीच्या (subsidy) रूपाने द्यावयास सुरुवात केली. त्यामुळे सहकारी संस्थांचा ग्रामीण भागामधून जरी झपाट्याने विस्तार झाला तरी त्यांचे स्वतंत्र व स्वायत्त स्वरूप नष्ट झाले. सहकारी संस्था स्वतंत्र रीत्या प्रबंधित होतात, पण त्या खऱ्या अर्थाने स्वायत्त राहिल्या नाहीत. अकार्यक्षम कारभार झाल्यास शासनाकडून नियमन केले जाते व सरतेशेवटी त्यांचा कारभार गुंडाळला जाऊन प्रशासक नेमला जातो. पंचायत राज्यसंस्थांचे प्रशासन वरच्या पातळीवर राज्यशासनाच्या अधिकाऱ्यांकडून पाहिले जाते, पण सहकारी संस्थांचे प्रशासन वा व्यवस्थापन त्यांच्या स्वतःच्या सचिवांकडून व अन्य सेवकांकडून केले जाते. त्यामुळे पंचायतराज्य संस्थांचा कारभार संपूर्णपणे विस्कटित होण्याची शक्यता कमी असते, पण सहकारी संस्था कर्जवसुलीत, उत्पादनात वा व्यापारात अगदी कमी पडल्या की सरकारी प्रशासक नेमण्यावाचून गत्यंतरच उरत नाही. स्पर्धेचा अभाव व नफ्याच्या दरावर नियंत्रण यामुळे सहकारी संस्थांच्या कार्यक्षमतेविषयी भागधारक व व्यवस्थापन यांच्यामध्ये उत्साहाला कमी वाव असतो.

प्रशिक्षित व्यवस्थापकीय सेवक असतील तर सहकारी संस्थांचा कारभार सुधारेल अशी अपेक्षा व्यक्त केली जाते, व काही अंशी ती खरी आहे. पण प्रशिक्षित व्यवस्थापकीय सेवकवर्गाच्या जोडीने निर्वाचित पदाधिकारी व संचालक सुजाण व कर्तव्यदक्ष असणे जरुरीचे असते. 'कामकाजामधील लोकशाही' (Operational Democracy)

व 'व्यवस्थापनाची कार्यक्षमता' (Managerial Efficiency) यांचा मेळ बसणे सहकारी संस्थांच्या कार्यक्षमतेच्या व परिणामकारकतेच्या दृष्टीने आवश्यक असते. पण असा मेळ बसणे ही तारेवरची कसरत होय.

सधनवर्गाच्या हाती नियंत्रण जाणे पंचायतराज्य संस्थांच्याबाबत जसे घडले आहे तसे ते अधिक प्रमाणावर सहकारी संस्थांच्या बाबतही घडले आहे. रिझर्व्ह बँकेने वेळोवेळी केलेल्या पाहण्यांमध्ये असे आढळले आहे की सहकारी संस्थांच्या थकबाक्यांपैकी बहुतांश भाग मोठ्या शेतकऱ्यांकडे राहिलेला आहे. लोकसभेच्या व विधानसभांच्या बहुसंख्य निर्वाचित जागा ग्रामीण भागांमधील असतात व तेथील निवडणुकीची सूत्रे या मोठ्या शेतकऱ्यांच्या हातात असतात, त्यामुळे त्यांना दुखवणे शासनकर्त्या राजकीय पक्षाला शक्य नसते. सहकारी संस्थांचे हे दुखणे आहे. या सधनवर्गाने सहकारी संस्थांचे फायदे उठविल्यामुळे अल्पभूधारक व शेतमजूर यांच्यासाठी वेगळ्या सहकारी संस्था संघटित करणे इष्ट ठरेल. त्याचप्रमाणे पंचायत-राज्य संस्थांशी या सहकारी संस्थांचा संबंध असणे इष्ट आहे. ग्रामीण विकासाची कार्ये या दोन्ही प्रकारच्या संस्थांनी मिळून पार पाडणे आवश्यक आहे. पंचायतराज्य संस्था ग्रामीण विकासाचे नियोजन व प्रशासन करतील, तर सहकारी संस्था विकासाची कामे सिद्धीस नेण्यासाठी पंचायत राज्य संस्थांच्या सामग्रीला जोड म्हणून वैयक्तिक खातेदारांना कर्जे पुरवून उरलेला वित्तपुरवठा करतील.

पंचायतराज्य संस्थांप्रमाणेच काही राज्ये सहकारी संस्थांची विविध कार्ये व व्यवस्थापन यांमध्ये अन्य राज्यांच्या तुलनेने पुढे आहेत. महाराष्ट्र, गुजराथ, तामिळनाडू या राज्यांतून विविध प्रकारच्या सहकारी संस्था आहेत, आणि त्या तुलनेने व्यवस्थित चालल्या आहेत. सहकारी साखर कारखाने अन्य राज्यांपेक्षा महाराष्ट्रात संख्येने व गुणवत्तेने अग्रेसर आहेत. त्यांनी ग्रामीण परिसराचा विकासही झाला व केला आहे. पण लहान शेतकरी व शेतमजूर यांचे उन्नयन करण्याच्या दृष्टीने त्यांनी फारच अल्प प्रयत्न केले आहेत.

नोकरशाही

विकासाच्या कार्यामध्ये नोकरशाही व राजकीय कार्यकर्ते, विशेषतः सत्तेवर असलेल्या राजकारणी व्यक्ती, यांचे कोणत्या प्रकारचे संबंध प्रत्यक्षात आहेत हा भारतामधील सामाजिक शास्त्रांच्या संशोधनाचा एक विषय झाला आहे. या संशोधनाचे निष्कर्ष एकसारखे नाहीत आणि काहीतर संदिग्ध आहेत.

नोकरशाही समाजातील लोकांच्या वेगवेगळ्या थरांची (strata) प्रातिनिधिक असावी, नोकरशाही लोकशाही प्रशासनाला तेव्हाच अनुरूप होते, असे मानले जाते. पण अमेरिकेसारख्या प्रगत देशातसुद्धा कित्येक वर्षे कार्यवाहीत आलेल्या सुधारणांनंतरही, तेथील मध्यम व उच्च स्तरावरील नोकरशाही समाजातील लोकांमधील विविध थरांची प्रातिनिधिक झालेली नाही. शासकीय नोकरशाहीचे आकर्षण समाजातील

खालच्या वर्गालाही कितपत आहे याबद्दल शंका आहे. स्वतंत्रपणा व कामाचे आव्हान शासकीय सेवेत कितपत मिळते याविषयीही दुमत आहे. पण त्याहीपेक्षा शासकीय नोकरशाहीमध्ये सचोटी, प्रामाणिकपणा, बहिर्मुखता, समाजप्रवणता, श्रम घेण्याची क्षमता, व गुणांची अधिक अपेक्षा असते. विकासप्रक्रियेमध्ये नोकरशाहीच्या प्रातिनिधिकतेमुळे विकासाची फळे सामान्य लोकांना अधिक प्रमाणावर चाखावयास मिळतील अशी अपेक्षा असते. पण दीर्घकालीन दारिद्र्यामुळे खालच्या स्तरांतून आलेल्या शासकीय अधिकाऱ्यांमध्ये अधिकाराची लालसा, स्वार्थ, इ. भाव निर्माण होण्याची व प्रबळ ठरण्याची शक्यता असते. याहीपेक्षा कार्यकुशलता, प्रामाणिकपणा, लोकप्रवणता, कष्ट घेण्याची क्षमता, इ. गुणांमुळे विकासाची कार्ये पार पाडण्यामध्ये शासकीय अधिकारी अधिक योग्य ठरण्याची शक्यता असते.

नोकरशाही व राजकीय सत्ताधारी यांच्या संबंधांविषयीही संशोधनांमधून निश्चित एकवाक्यता असलेले निष्कर्ष निघालेले नाहीत. दोन्ही घटकांमधील मूल्ये स्वतःविषयीची व अन्यपक्षाविषयीची कल्पना, आणि वर्तन, यांची एकरूपता असली म्हणजे त्यांच्यामधील संबंध समेटाचे व वादरहित प्रशासनाला अनुकूल असतात असा सर्वसाधारण निष्कर्ष बहुतेक संशोधनांमधून उपलब्ध झालेला आहे. शासनाचे स्थैर्य, मंत्री व त्यांचा नेता यांची सचोटी, व सनदी नोकरांचा कस आणि चारित्र्य, या घटकांवरही दोन्ही बाजूंमधील संबंध अवलंबून असतात. पण प्रत्यक्ष परिस्थिती वेगवेगळी व चलमान असते, तिला अनुलक्षूनच यासंबंधीचे निश्चित निष्कर्ष काढणे शक्य होते.

विकासप्रक्रियेमध्ये, राजाश्रयाला भरपूर वाव असतो. राजकीय सत्ताधाऱ्यांकडे धोरण आखणी व नोकरशाहीकडे धोरण-कार्यवाही अशी प्रशासनिक जबाबदाऱ्यांची विभागणी कागदावर जरी शक्य असली तरी नोकरशाहीच्या स्वेच्छास्वातंत्र्याला विकासप्रक्रियेमध्ये वाव असतो. त्यामुळे राजकीय व्यक्तींना प्रशासनात, धोरण कार्यवाहीत हस्तक्षेप करावासा वाटतो, तो परस्पर सामंजस्य, सचोटी व कार्यकुशलता ही दोन्ही पक्षांकडे असतील तरच कमी होईल, नाहीतर विग्रहाचे प्रसंग वारंवार येतील.

नोकरशाही व राजकीय सत्ताधारी यांच्या विकासप्रशासनामधील वर्तनासंबंधी औपचारिक वर्तनसंहिता आखल्याने समस्या सुटेल की नाही याविषयी शंका आहे. वित्तीय, सेवकांच्या नेमणुकी, बढत्या व शिस्तीच्या बाबी याबाबतीत औपचारिक वर्तनसंहितेमुळे या दोन घटकांच्या परस्परवर्तनात सुधारणा होऊ शकेल. पण जिथे वैयक्तिक दृष्टिकोणाचा संबंध येतो अशा नाजूक प्रशासनबाबींत वर्तनसंहितेचा कितपत उपयोग होईल याविषयी शंका आहे.

'राजकीय विकासा'तील अमेरिकन राज्यशास्त्रज्ञांनी (उदा. रिग्ज्, वायनर) विकासमान देशांतून विकासप्रक्रियेत लाचलुचपत, आश्रयपद्धती (patronage) व प्रकार साहजिक आहेत, इतकेच नव्हे तर त्यामुळे विकासप्रक्रिया सुलभ होते, विकासाची कार्ये जलद होऊन त्यांचे लाभ संबंधित जनसमूहांना व व्यक्तींना अल्पावधीत मिळतात, अशा तऱ्हेचे प्रतिपादन केलेले आहे, ते स्वीकारार्ह वाटत नाही.

काही प्रमाणात असे अनिष्ट प्रकार चणचणीच्या राजकारणामुळे विकासमान देशांमध्ये अपरिहार्य असतात, पण त्यांचे सरसकट समर्थन करणे योग्य होणार नाही. आदर्श अव्यवहार्य आहेत म्हणून त्याज्य ठरविणे हे शास्त्रीय ज्ञानाच्या कसोटीला कसे उतरते हे उमगत नाही. 'विकास प्रशासना'च्या पाश्चात्त्य संकल्पनेमध्ये सर्वसाधारण प्रशासक (Generalists) व विशेषज्ञ प्रशासक (Specialists) या दोहोंमध्ये विशेषज्ञांकडे झुकते माप दिले आहे. शक्यतो विशेषज्ञ प्रशासक लोकप्रशासनात नेमल्यास विविध कार्ये क्षमतेने, जलद व समाधानकारक रीतीने सिद्धीस जातील असे पाश्चात्त्य (विशेषतः अमेरिकन) लोकप्रशासनतज्ज्ञांचे म्हणणे असते. विकासमान देशांमधील लोकप्रशासनामध्ये विशेष प्रकारची कार्ये पार पाडण्यासाठी अधिक प्रमाणात विशेषज्ञ प्रशासक नेमण्याच्या आवश्यकतेवर दुमत होण्याचे कारण नाही. पण विकासमान देशांमधील लोकांच्या राजकीय जाणिवेच्या सध्याच्या अवस्थेमध्ये व राजकारणी आणि लोक यांच्यामध्ये दुवा म्हणून सर्वसाधारण प्रशासकांचेही विशिष्ट स्थान या देशामधील लोकप्रशासनामध्ये असते हे मान्य करावयास हवे. तसेच विकासमान लोकप्रशासनाच्या संरचनेमध्ये वाढते विशेषीकरण आवश्यक असले तरी वित्तीय मर्यादेमुळे ते कितपत शक्य आहे याचाही विचार आवश्यक ठरतो.

नेहरूंनी त्यांना उपलब्ध असलेल्या वेळेच्या मर्यादेमध्ये आवश्यक अशा प्रशासनिक सुधारणांचे दिग्दर्शन केले ते मुख्यतः नोकरशाही लोकाभिमुख व विकासक्षम होण्याच्या दृष्टीने, त्यामध्ये तपशील भरणे आवश्यक होते पण ते कार्य प्रशासक व सहकारी मंत्री यांचे होते.

४. उपसंहार

या लेखातील विवेचनामधून, 'राजकीय विकास', 'विकासाचे राजकारण' व 'विकासाचे प्रशासन' या पाश्चात्त्य संकल्पनांच्या, भारतासारख्या विकासमान पण लोकशाही राजकीय संस्थांना कटिबद्ध व समाजवादाच्या उद्दिष्टाकडे योजनाबद्ध पण मिश्र अर्थव्यवस्थेमधून मार्गक्रमण करू इच्छिणाऱ्या राष्ट्राच्या परिस्थितीच्या संदर्भातील, मर्यादा स्पष्ट झाल्या आहेत. या संकल्पनांमध्ये जवाहरलाल नेहरू या भारताच्या विकासाच्या अध्वर्यूच्या तत्त्वज्ञानामधील ध्येयप्रवणता, निकड व तीव्रता आपणास आढळत नाही. काही स्थूल दिशा या पाश्चात्त्य संकल्पनाने दर्शविल्या असल्या तरी त्यावरील भारतासारख्या विकासमान देशांच्या प्रत्यक्ष परिस्थितीमधील मर्यादा, असामान्य तपशील व काही नवीन परिमाणे ही प्रत्यक्ष परिस्थिती अभ्यासल्यानेच कळू शकतात. संकल्पना व सिद्धान्तन करूच नये असा या विवेचनाचा रोख नसून हे पाश्चात्त्य संकल्पन येथील व अन्य विकासमान देशांच्या परिस्थितीच्या अभ्यासाच्या संदर्भात अर्थहीन झाले आहे हे दाखविण्याचा या विवेचनाचा उद्देश आहे.

काही प्रमाणात भारतीय (व परदेशीही) संशोधकांनी पाश्चात्त्य सिद्धान्तामधील हा चुकीचा रोख दुरुस्त करण्याचा प्रयत्न केला आहे. पंचायतराज्य, नोकरशाही

व राजकीय सत्ताधारी यांमधील संबंध, भारतीय नियोजनामधील राजकीय प्रक्रिया, विकास कार्यक्रम, व विषयांमध्ये संशोधन झालेले आहे. पण जसजशी नवीन परिस्थिती उद्भवते व विकसित होते तसतशी नवनवीन परिस्थितिसापेक्ष संशोधने हाती घ्यावयास हवीत व आपले विकास-प्रक्रियेचे ज्ञान संशोधनांनी समृद्ध करावयास हवे. प्रशासकांनाही या संशोधनात मोलाची भर घालता येण्यासारखी आहे. पण त्यांनी त्यासाठी आपला 'तटस्थपणा' संशोधनाच्या बाबतीत सोडून द्यावयास हवा. विकासप्रक्रिया अधिक गतिशील, सार्थ व फलदायी होण्यासाठी या संशोधनांचा जरूर उपयोग होण्यासारखा आहे. अशा परिस्थितीवर आधारलेल्या संशोधनामधूनच नवीन, येथील परिस्थितीला योग्य असे संकल्पन आखणे शक्य होणार आहे.

विकासकार्यांचे मूल्यमापन करण्यासाठी आर्थिक निकषाप्रमाणेच प्रशासनिक निकषांचा उपयोग करावयास हवा. त्यांपैकी काही संख्यात्मक असतील तर काही गुणात्मक (उदा० 'लोकांचे प्रशासनाने समाधान झाले आहे की नाही' याविषयीचे) असतील. असे मूल्यमापन करणारी स्वतंत्र तज्ज्ञांची समिती केंद्रीय व राज्यस्तरांवर गठित करणे अगत्याचे आहे. योजना आयोगाशी निगडित असलेल्या सध्याच्या विकासाच्या मूल्यमापनाच्या यंत्रणा शासनाचा भाग असल्यामुळे त्या स्वतंत्रपणे संशोधन व मूल्यमापन करू शकत नाहीत.

काही निवडक संदर्भांची सूची

(पाच शीर्षकांखाली प्रकाशनाच्या कालानुक्रमाने संदर्भ-ग्रंथ निर्देशित केले आहेत.)

(अ) 'राजकीय विकास', 'विकासाचे राजकारण' व 'विकासाचे प्रशासन' संबंधीचे पाश्चात्त्य संकल्पन :

Parsons T., The School System (Glencoe, I 11., U. S. A., Free Press, 1951)

Easton D., The Political System (Calcutta, Scientific Book Agency, 1953)

Lerner D., The Passing of Traditional Society (New York, Free Press, 1958)

Almond and Coleman, Politics of the Developing Areas (Princeton, Princeton University Press, 1960)

Shils E., Political Development in the New States (The Hague, Mouton & Co., 1962)

Deutsch K., The Nerves of Government (Glencoe I11 U. S. A., Free Press, 1963)

Swerdlow I. (ed.), Development Administration Concepts and Problems (Syracuse, N. Y.. U. S. A., Syracuse University Press, 1963)

Riggs F. W., Administration in Developing Countries : The Theory of Prismatic Society (Boston, Houghton Mifflin, 1964)

Weidner E. W., Technical Assistance in Public Administration Overseas : The case for Development Administration (Chicago Public Administration Services, 1964)

Apter D. E., The Politics of Modernization (Chicago, University of Chicago Press, 1965)

Almond and Powell, Comparative Politics The Developmental Approach (Boston, Little Brown and Co., 1966)

Kothari R. (ed.), State and Nation Building (Bombay, Allied, 1966)

Pye L. W., Aspects of Political Development (Boston, Little Brown and Co., 1966)

Rudolf L. I. and Rudolf S. H., The Modernity of Tradition : Political Development of India (Bombay, Orient Longman, 1967)

Coleman J. S., " Modernization Political Aspects ", International Encyclopaedia of Social Sciences, Vol. 10 (N. Y. Macmillan Co. and Free Press, 1968)

Huntington S., Political Order in Changing Societies (Yale, Yale University Press, 1968)

Lerner D., " Modernization Social Aspects ". Intenl Encycl. of Soc. Scs. Vol. 10 (N.Y. Macmillan Co. and Free Press, 1968)

Braibanti R. (ed.), Political and Administrative Development (Dusham, N. C., U. S. A., Duke Univ. Press, 1969)

United Nations, Appraising Administrative Capability for Development (N. Y., 1969)

Waterston A., Development Planning Lessons of Experience (Baltimore, John Hopkins Press, 1969)
Kini N. G. S., " The Concept of Political Development Approaches to Theory ", Nagpur Univ. Journal (Details not mentioned)
Myrdal G., The Approach to the Asian Drama Methodological and Theoretical (N. Y., Vontage Books, 1970)
Riggs F.W. (ed.), Frontiers of Development Administration (Dusham, N. C.. Duke Univ. Press, 1970)
Weidner E. W. (ed.), Development Administration in Asia (Dusham, N. C., Duke Univ. Press, 1970)
Blondel J., Comparing Political Systems (London, Weidenfell and Nicolson, 1971)
Dodd C. H., Political Development (London, Macmillan, 1972)
Singh Yogendra, Modernization of Indian Tradition (Delhi, Thomson Press India, 1972)
United Nations, Development Administration : Current Approaches and Trends in Development Administration (N. Y. 1975)
United Nations, Popular Participation in Decision making in Development (N. Y., 1975)
Singh Yogendra, Essays in Modernization (New Delhi, Manohar, 1978)
Dayakrishna, Political Development : A Critical Perspective (Delhi, Oxford 1979)
Eckstein, H., " The Idea of Political Development : From Dignity to Efficiency, " World Politics XXXIV –4 (July 1982)

(आ) नेहरूंचे ' विकासाचे राजकारण व प्रशासन ' याविषयीचे तत्त्वज्ञान :
Jawaharlal Nehru's Speeches, Vol. 1 1947–1949 (Delhi, Publications Div., Min. of I. and B., Govt. of India‘ 1950)

Jawaharlal Nehru's Speeches Vol. 2, 1949–1953 (- Do - 1954)

Jawaharlal Nehru's Speeches Vol. 3, 1953–1957 (- Do - , 1958)

Jawaharlal Nehru's Speeches Vol. 4, 1957–1963 (- Do - , 1964)

Jawaharlal Nehru's Speeches Vol. 5 1963–1964 (Do–1965)

Krishnamachari V. T., Fundamentals of Planning in India (New Delhi, Orient Longmans, 1962)

Singh Trilok, India's Development Experience (Delhi, Macmillan, 1974)

The Collected Works of Mahatma Gandhi, Vol. XXXI, XLVI, LXII, LXIII, LVII, LIX

Lok Sabha Debates 1967

Lok Sabha Debates. VI Series. Vol XII–17, 18 (5, 6/4/1972)

Lok Sabha Debates, VI Series, Vol. XIV (3/5/1973)

(इ) भारतीय परिस्थिती : पंचायतराज्य :

Kurukshetra, A Symposium on Community Development in India (1952–53, Delhi, Govt. of India)

Dube S. C., India's Changing Villages (London, Routledge and Kegan Paul, 1956)

Govt. of India, Report of the Team for the Study of Community Projects and NES. 3 Vols. (B. Mehta), (New Delhi, 1957)

Programme Evaluation Organisation, Planning Commission, Govt. of India. A Study of Panchayats (New York, May 1958)

Coldwell M.J. et al Report of a Community Development Evaluation Mission in India, (New Delhi, Min. of C. D. and Coop., 1959)

Dey S. K., Community Development, Vols. 2 (Allahabad, Kitab Mahal, 1960)

Dey S. K., Panchayati Raj (Bombay, Asia, 1961)
Govt. of Maharashtra, Report of the Committee on Democratic Decentralization (Chairman, V. P. Naik) (Bombay, 1960-61)
Mukerji B., Community Development in India (Bombay, Orient Longmans, 1960)
Inamdar N. R., Report of the Survey of the Community Development Block Haveli (Poona, Univ. of Poona, 1962)
Maddock H., Democracy Decentralization and Development (Bombay, Asia, 1963)
Govt. of India, Emerging Pattern of Rural Leadership in Southern Asia (Hyderabad National Inst. of Community Development, 1965)
Mathur M. V. and Narain Iqbal, Panchayati Raj in Rajasthan (New Delhi, Impex India, 1966)
Jacob G., Readings on Panchayati Raj (Hyd., N. I. C. D., 1967)
Mathur M. V. and Nerain I., Panchayati Raj, Planning and Democracy (Bombay, Asia, 1969)
Brahmanand (ed.), Jayaprakash Narayan, Communication Society Panchayat Raj (Varansi, Navachetana Prakashan, 1970)
Dubhashi P. R., Rural Development Administration in India (Bombay, Popular 1970)
Haldipur R. N. & Paramahansa V. R. K., Local Government Institutions in Rural India Some Aspects (Hyd. N. I. C. D., 1970)
Inamdar N. R., Functioning of Village Panchayats (Bombay, Popular, 1970)
Muddick H., Panchayati Raj : A Study of Rural Local Government of India (London, Longmans, 1970)
Narain Iqbal, et al., Panchayati Raj Administration New Delhi, Indian Institute of Public Administration 1970)

Sirsikar V. M,. The Rural Elite in a Developing Society (Bombay, Orient Longmans, 1970)

Govt. ot Maharashtra, Report of the Evaluation Committee on Panchayati Raj (Bombay, 1971)

Mathur K., Bureaucratic Report to Development (Delhi, National, 1972)

Seshadri K. V. Reddy G. R., The Voter and the Panchayati Raj (Hyd. N. I. C. D., 1972)

Inamdar N. R., " District Planning in Maharashtra " Ind. Jour. of Pub. Admn., XIX–3 (July–Sept. 1973).

Bansal Premlata, Administrative Development in India (New Delhi, Sterling, 1974)

Inamdar N. R., Educational Administration in Zilla Parishad in Maharashtra (Bombay, Popular, 1974)

Pai Panandikar V.A., Development Administration in India (Delhi, Macmillan, 1974)

Puranik, S. N., " Administration and Politics in the Context of Panchayati Raj " Ind. Jour of Pub. Admn. 20–1 (Jan.–Mar. 1974)

Inamdar N. R., Community Development of Democratic Growth (Bombay, Popular, 1975)

Reddy G. R. (ed.), Patterns of Panchayati Raj, (Bombay, Macmillan, 1977)

Divekar V. D., Planning Process in Indian Polity (Bombay, Popular, 1978)

Govt. of India, Report of the Committee of Panchayati Raj Institutions (Chairman, Asoka Mehta) (New Delhi, 1978)

Nandedkar V. G., Local Government Its Role in Development Administration (Delhi, Concept, 1979)

Darshankar A. Y., Leadership in Panchayati Raj · A Study of Beed District (Jaipur, Panchasheel, 1979)

Kurukshetra. (Monthly) (Delhi, Govt. of India)

Reports of the Programme Evaluation Organization, (Planning Commission) Govt. of India, (New Delhi)

(ई) सहकारी संस्था :

Naik K. N., The Co-operative Movement in Bombay State (Bombay, Popular Book Depot, 1953)
Kulkarni K. R., Theory and Practice of Co-operation in India and Abroad. Vols. 2, (Bombay, Co-operators' Book Depot, 1958)
Gadgil D. R., 'Towards a Co-operative Commonwealth (Chandigarh, Panjab Univ., 1961)
Co-operative Leadership in South-east Asia. (Bombay, Asia, 1963)
Govt. of India, Report of the Committee on Cooperative Administration (New Delhi, 1963)
Turner, D., Agricultural Cooperatives in India : A Field Report (Bombay, Asia, 1964)
Inamdar N. R., Government and Cooperative Sugar Factories (Bombay, Popular, 1965)
International Cooperatives Alliance (ed.), The Role of Cooperatives in Social and Economic Development (New Delhi, Asia, 1966)
Administrative Reforms Commission, Govt. of India, Report of the Working Group on Cooperation (New Delhi, 1968)
Mohite Y. J., The Cooperative Movement in Maharashtra State A Reappraisal (B'bay. Govt. Central Press, 1970)
Puranik S. N. Process of Democracy in the Management of the Cooperative (Unpublished Ph. D. (Politics) Thesis, Univ. of Poona, 1970)
Khare S. V., Process of Decision-Making in Co-operative Management (Unpublished Ph.D. (Politic)) Thesis, Univ. of Poona, 1971)
Gadgil D.R., Writings and Speeches on Co-operation (Poona, Gokhale Institute of Politics and Economics, 1975)

Taimini K. K., Cooperative Organizations and Management (Delhi, WAFM Farmers Welfare Trust Society, 1976)

I. C. A., Readings in Co–operative Management (Delhi, 977)

Goel S. L. and Goel B. B , Administration of Personnel in Cooperatives (New Delhi, Sterling, 1979)

Goel S. L. and Goel B. B., Principles, Problems and Prospects of Co-operative Administration (New Delhi, Sterling, 1979)

Baviskar B. S., The Politics of Development (B'bay, Oxford Univ. Pr. 1980)

Dubhashi P. R., Principles of Cooperation

Kamat G. S. सहकारी संस्था (पुणे, समाज प्रबोधन संस्था)

Reserve Bank of India, Reports on Cooperatives (B'bay)

Cooperative Perspective (Journal) (Vaikunth Mehta National Institute of Cooperative Management)

Indian Cooperative Review (Journal) (New Delhi, National Cooperative Union of India)

(उ) नोकरशाही आणि राजकीय कार्यकर्ते यांचे संबंध :

Kothari S. and Roy R., Relations between Politicians and Administrators (Dew Delhi, I I P A Centre for Applied Politics, 1969)

Taub R. P., Bureaucrats under Stress : Administrators and Administration (Berkeley, Univ. of Calif. Pr., 1959)

Allbrow M., Bureaucracy (London, Macmillan, 1970)

Roy Ramashray, Bureaucracy and Development The Case of Indian Agriculture (New Delhi, Madras, 1975)

Chaturvedi H. R., Bureaucracy and Local Community (Bombay, Allied, 1977)

Pai Panandikar V.A., Bureaucracy and Development Administration (Dew Delhi, Centre for Policy Research, 1978)

Bjorkman J. W., Politics of Administrative Alienation (Delhi, Ajanta, 1979)

Dube S. C. (ed.), Public Services Social Responsibility (New Delhi, Vikas, 1979)

Vikas, 1979)

A Study of Interrelationship between Political Leadership and Bureaucracy in Development (Pune, Univ. of Poona, Dept. of Politics and Pub. Admn., March 1983)

१२

ऋग्वेदीय तृषु आणि वाघत

दे. व्यं. चौहान

ऋग्वेद भारोपीय गणांचाच नव्हे तर अखिल मानवसमूहाचा आद्य ग्रंथ आहे. विद्वन्मतैक्याने त्याचा काळ इ. पूर्व २००० वर्षे मानण्यात येतो. होमर म्हणून मानल्या जाणाऱ्या इलीयद व ओदेस्सी या महाकाव्यांच्या कर्त्याचा काळ इ. पूर्व ७०० चा मानला जातो. चीनचा तत्त्वज्ञ कान्फ्यूसिअस इ. पूर्व ५५१ त जन्मला होता. तो गौतम बुद्धाचा समकालीन.

जसा माणसाला इतिहास असतो, तसा शब्दाला इतिहास असतो. जसे व्यक्तीच्या शरीरठेवणीत बदल होतात, तसेच शब्दाच्या बाह्य रूपात व त्याच्या अर्थात बदल होतात. ऋग्वेदाचा अर्थ लावताना शब्दांचा आजचा अर्थ घेऊन भागत नाही, भागणार नाही. या मुद्द्यावर महाभारतकाराने, त्यांच्या परम्परेला अनुसरून, वेगळीच वाट दाखवली.

> इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत् ।
> बिभ्येत्यल्पश्रुताद् वेदो मां अयं घातयेदिति ॥
>
> (म. भा. १-१-२०४)

परंतु या वाटेने ऋग्वेदाचा खरा अर्थ भेटला नाही, भेटणार नाही, असे स्व. वैजनाथ काशीनाथ राजवाडे यांनी १९३३ त सांगितले होते (ऋग्वेद खंड १ चे प्रास्ताविक). म्हणून नव्या वाटेचा स्वीकार करावयाला पाहिजे, असे रोथ आदी विद्वान सांगत आहेत. सायणाचार्यांच्या शब्दांत बदल करून व वरील विद्वानांचे मार्गदर्शन स्वीकारून, ही वाट अशी सांगता येईल.

> वेदस्यैतिहास्यं तमः युभानिर्वचवर्त्मना ।
> निवारणं नु प्रदेयाद् ब्रह्मा प्रत्नविमर्शनः ॥

(युभा – युरोभारतीया भाषा. प्रत्न–पुरातत्त्व)

वैदिक भाषेत प्राप्त होत असलेल्या लिखाणाचा, प्राप्त सूक्तांचा अर्थ, बहुसंख्य तत्कालीन वैदिक लोकांना कळत नाही, अशी तक्रार, ऋग्वेदसंहितेत उत्तरकालीन समजल्या जाणाऱ्या ऋ. १०·७१ या सूक्तात करण्यात आलेली आहे. मन्त्र ४ मधील

> उत त्वः पश्यन् न ददर्श वाचं
> उत त्वः शृण्वन् न शृणोति एनाम् ।

अर्थ :– कोणी एक वाचेला पाहतो; पण ती त्याला दिसत नाही. कोणी एक ती ऐकतो; पण त्याला ऐकू येत नाही (कळत नाही). याच मंत्रात पुढील दोन पादांत म्हटले आहे–

उत त्वस्मै तन्वं वि सस्रे
जाया इव पत्य उशती सुवासा ॥ ४ ॥

अर्थ :– आणि कोणा एकाला (शहाण्याला) ती आपले शरीर पुढे सरकवत (आपल्या शरीरातून स्राव करते). ते कसे. चांगल्या वस्त्राने युक्त, तेजोयुक्ता पत्नी (आपल्या) पतीला करते, त्याप्रमाणे. असो. अशी भाषा न जाणणारा मनुष्य वांझ गाईप्रमाणे (अधेन्वा, स्त्री. तृतीया), पुष्पहीन आणि फलहीन भाषा ऐकत, व्यर्थपणे फिरत असतो.

अधेन्वा चरति मायया एव
वाचं शुश्रुवाँ अफलामपुष्पाम् ॥ ५ ॥

अशीच तक्रार मन्त्र ६, ७, ८ व ९ या मन्त्रांत नोंदविली आहे. त्या काळाच्या सन्दर्भात अशी ही जागतिक साहित्यातील पहिली नोंद होय. या त्रुटीच्या जाणिवेने जगातील आद्य व्युत्पत्तिज्ञ यास्क (सुमारे इ. पू. ६००) निर्माण झाला. तो जगातील आद्य आणि श्रेष्ठतम व्युत्पित्सु होय. त्याने या शास्त्रातील नियम सांगितलेले आहेत. निरुक्त ग्रंथात त्याने चर्चिल्यांपैकी दुसरा नियम अत्यन्त मूलभूत असा आहे. शब्दाच्या बाह्यरूपात फारच बदल झालेला असेल आणि, मूळ अर्थधारणा ओळखता आली तर, एखाद्याही अक्षरसाम्यावरून, अशा शब्दाची व्युत्पत्ती साधावी. या नियमाची चर्चा मेहेन्दळे यांनी केलेली आहे (पाहा : मेहेन्दळे १९७८, पृ. ५७).

तृषु

२.१. प्रस्तुत प्रसंगी तृषु, द्विता आणि वाघत् या ऋग्वेदातील शब्दांचा विचार कर्तव्य आहे. तृषु शब्द ऋग्वेदात स्वतंत्रपणे १० वेळा आणि समासात, आद्य पद म्हणून, २ वेळा आलेला आहे. तो दोनदा तृषुणा आणि तृषुम् असा प्रयुक्त आहे. मोनिअर–वुइल्यम्स या कोशात नाम या नात्याने उत्सुक, इच्छा बाळगणारा, कंजूस असा त्याचा अर्थ दिलेला आहे. तो अव्यय असून त्याचा अर्थ अभिलाषेने असाही दिलेला आहे. हा शब्द मूळ धातुज आहे का सामासिक आहे, याचा येथे संकेत होत नाही. हा कोश रोथ व बोहत्लिंग यांच्या जर्मनभाषीय कोशाच्या भरपूर वापराने तयार केलेला असल्याने, या कोशात ऋग्वेदातील शब्दांचा चांगला संग्रह झालेला आहे. ही अत्यन्त चांगली बाब आहे.

तृषु शब्दाची तृषुणा व तृषुम् अशी रूपे ऋ. ४·७·११ या मंत्रात वापरलेली आहेत. तृषुऽच्यवसः ६·६६·१० व तृषुऽच्युतम् १·१४०·३ अशी रूपेही आहेत. शेष रूपे निःप्रत्यय आहेत. कोशात हा शब्द तिन्ही लिंगी एकच असल्याचे म्हटले आहे.

या शब्दाचे व्याकरण व अर्थ समाधानकारक दिलेले नाहीत, असा प्रस्तुत चर्चेचा रोख आहे. शब्दांचा अर्थ त्यांच्या उपयोग व संदर्भावरून ठरावा, निश्चित करावा, असा संकेत यास्काचार्यांनीच नोंदविलेला आहे. म्हणून या शब्दाच्या वापरावरून त्याच्या अर्थाचे वारे कसे वाहते, हे पाहणे इष्ट आहे.

२.२. ऋग्वेदात मंत्राची देवता म्हणजे त्या मंत्राचा विषय. दिव् धातूचा अर्थ प्रकाशणे, चकाकणे. यावरून देवता म्हणजे त्या सूक्ताला व्यापून असलेला विषय. वेद वाचताना कोणाही सूक्ताचा ऋषि व त्याची देवता म्हणजे विषय अगोदर पाहावी असा दण्डक अनुक्रमणी या मार्गदर्शिकेत दिलेला आहे ही दोन्ही समजून न घेता, ऋग्वेद वाचणाऱ्याला नरकप्राप्ती होते, असा धाक षड्गुरुशिष्य या टीकाकाराने घातलेला आहे. तृषु या शब्दाचा वापर ७ सूक्तांतून आलेला आहे. सूक्त ६.६६ हे मरुतांचे व १०.११३ हे इन्द्राचे. शेष सूक्तांची देवता अग्नि आहे. विषयाच्या दृष्टीने इन्द्र व मरुत् हे अग्नीच्यासारखीच कामे करतात. ऋग्वेदातील २ ते ७ ही कुलग्रंथांची मण्डले जुनी, प्राचीन मानली जातात. हे खरे असले तरी, अन्य मण्डलांतही फक्त १० वे सोडून, विषय जुने व सारखेच प्राचीन आहेत.

एका दृष्टीने चौथे मण्डल प्राचीनतम मानले जाते. आर्ष शब्द त्यात अधिक प्रमाणात आलेले आहेत. ऋ ४.७.११ या मंत्रात प्रस्तुत शब्द तीन वेळा आलेला आहे. त्रिष्टुभ् छन्दातील या मन्त्राचे पहिले २ पाद असे—

तृषु यद् अन्ना तृषुणा ववक्ष
तृषुं दूतं कृणुते यह्वो अग्निः । ४.७.११

या मंत्रार्धाचा अर्थ पाहण्यासाठी तृषु या शब्दाचे व्याकरण पाहिले पाहिजे. तृच असा शब्द वैदिक साहित्यात रूढ होता. तो अथर्ववेद, तैत्तिरीय संहिता इत्यादींत सापडतो. हा शब्द त्रि–ऋच यांचा समास असल्याची नोंद पाणिनीने, ६.१.३७, केलेली आहे. तृच हे नपुंसक नाम असून त्याचा अर्थ, तीन मंत्रांचा एक खण्ड, जेथे एक विचार तीन मंत्रांत व्यक्त झालेला आहे ते. म्हणजे तृच हा एक सामासिक शब्द आहे. मनु व याज्ञवल्क्य स्मृतींत हा शब्द त्र्यृच या रूपात वापरलेला आहे. मेहेंदळे यांनी या शब्दाची (मेहेंदळे, १९७६) ध्वनिरचना चर्चिलेली आहे.

२.३. या अनुरोधाने तृषु शब्द त्रि आणि ऋषु या शब्दांचा समास आहे, असे समोर येते. ऋषु असा शब्द ऋग्वेदातच वावरलेला आहे. ऋषूणाम् हा शब्द १.१२७.१० (दोनदा), ५.२५.१, ८.७१.१५ आणि १०.६.१ या मंत्रांत आलेला आहे. यातील ५.२५.१ हा, अग्नि विषय असलेल्या सूक्तातील मंत्र आहे. तो असा—

अच्छा वो अग्निं अवसे देवं गासि स नो वसुः ।
रासत्पुत्रः ऋषूणां ऋतावा पर्षति द्विषः ॥ १ ॥

पहिल्या अर्धात अग्नीचे स्थान, निवासभूमी सांगितली आहे. नः देवं वसुः स अग्निः ।

वसुः म्हणजे वास, वास्तव्य करणारा असा अर्थ सायणाने केलेला आहे. देव (धातु दिव्–प्रकाशणे) म्हणजे, हिमाच्छादित असल्याने, चकाकणारा प्रदेश. अर्थात देव म्हणजे हिमव्याप्त भूमी. अग्नि आमच्यासाठी देवाच्या ठिकाणी असतो. अग्नि बर्फाळ भूमीत राहतो. तो तेथे राहतो याची वार्ता खाली, पाण्याच्या वितळीने, ताबडतोब कळते. आम्ही अशा अग्नीचे रक्षणार्थ–अवसे, गायन, स्मरण करतो, असे पहिल्या अर्ध भागात म्हटले आहे. अग्निः ऋषूणां पुत्रः। अर्थ सरळ आहे. अग्नि ऋषूंचा पुत्र आहे. तो रासत् 'देणारा, वाहविणारा', आणि ऋतावा आहे. ऋ धातु 'वाहणे, वितळणे'. याची चर्चा अन्यत्र आलेली आहे (पाहा, चौहान, १९८०, पृ. २११ पुढे). अग्नि बर्फमय भूमीत राहतो, तो ऋतावा 'पाणी वितळविणारा' आहे. आता ऋषु शब्दाचा अर्थही सुगम होतो. ऋ या धातूपासून ऋषु म्हणजे वाहणारा, बर्फाळ प्रदेश असा बोध होतो. अग्नि हा अशा भूमीचा पुत्र, निवासी आहे. तो द्विषः (द्विष्, 'द्वेष्टा, शत्रु' याचे अनेक०) यांना वाहवितो (पृष् 'वितळविणे'). ८-७१-१५ या मंत्रात, दुसऱ्या अर्धात

विश्वासु विक्षु अविता इव हव्या भुवत् वस्तुः ऋषूणाम्॥

ऋषु प्रदेशांचा निवासी (वस्तुः, वसुः) अग्नि सर्व दिशांना रक्षण करणारा आहे. ऋषु म्हणजे बर्फाळ प्रदेश हाच अर्थ सर्व ठिकाणी आढळून येतो. ऋग्वेद १०·६·१ मन्त्रात

॥ ज्येष्ठेभिः यो भानुभिः ऋषूणां परिएति परिवीतो विभावा।

अग्नि तीव्र अशा उष्णतेने ऋषूणां परिवीतः म्हणजे बर्फांना वितळविणारा आहे, असे वर्णिले आहे. परिवीतः म्हणजे वाहविणारा. प्रवीता म्हणजे गरोदर असलेली स्त्री, पण प्रसूता (पाहा ऋ. ३·२९·३). ऋ. ३·५५·५ आणि ४·७·९ मध्ये अप्रवीता म्हणजे अप्रसूता असा वापर आलेला आहे. ऋषु म्हणजे ऋ–सु. सु, स्रु, स्नु हा धातु. ऋषु शब्द द्विधातुज आहे.

या चर्चेनंतर तृषु शब्दाचा स्पष्ट असा उलगडा होतो. येथे त्रि आणि ऋषु या शब्दांचा समास तृषु शब्दात झालेला आहे.

२·४. पामीर शब्दाच्या व्युत्पत्ती आणि प्रदेशाचा इतिहास यापूर्वी अभ्यासूंपुढे आलेला आहे (पाहाः चौहान, १९८२). वरील प्रसंगी ऋग्वेदात त्रिपृष्ठ, त्रिनाक, त्रिदिव, त्रिधा, त्रिमाता, त्रि-अम्बक, त्रिनाभि, त्रिपाजस्य, त्रिपस्त्य, त्रिपात्, त्रिकद्रुक इत्यादी समासांची रेलचेल आहे. ही याद केवळ संकेत करणारी आहे. येथे त्रि–'तीन' याचा विशेष अर्थ आहे. या विशेषणाने त्रिभागात्मक असे पामीर या जगाचे छत 'बाम–ई दुनिया' असलेल्या, जागतिक भूगोलात एकमेवाद्वितीयत्व लाभलेल्या प्रदेशाचे वैशिष्ट्य आहे. ही गोष्ट सर्व भूगोल ग्रंथांत अनिवार्यपणे नोंदली जाते. पामीर शब्द पृष्ठ-मित्र असा आम्ही व्युत्पादिला आहे. स्वतः पृष्ठ शब्द पृ आणि स्थ यांचा समास होय. अर्थ आहे 'वाहणारी भूमि, बर्फमय प्रदेश.' मित्र शब्दाचा इराणी

पर्याय मिहिर आणि पष्तो विकार मीर असा आहे. काश्मीर शब्दात मीर हाच शब्द आहे. पृष्ठमित्र या प्रस्थापित शब्दातून पृ याचा पा, स्थ याचा लोप आणि मित्र याचा मीर होऊन हा शब्द कालौघात घडला. इराणी भूगोल ग्रंथांतून याची नोंद एका सहस्रकापूर्वीची आहे. ही चर्चा मुळातून पाहावी.

पामीर प्रदेश त्रिभागात्मक आहे. पामीर सरीकोल या दक्षिणोत्तर पर्वतराजीने विभिन्न आहे. काराकोरम आणि हिन्दुकुश पर्वतराजि येथेच संयुक्त होतात. या भागातून तीन नद्या निघतात. तारीम नदी पूर्वेस चिनी तुर्कस्तानात वाहते; सिन्धु दक्षिणवाहिनी बनून अरबी समुद्राकडे वाहते आणि आमूदर्या किंवा ऋग्वेदीय जह्नावी (जखर्तिस) वायव्यवाहिनी बनून अरल या सरोवरात विलीन होते. हा त्रिभागात्मक प्रदेश बर्फमय आहे. वरती आलेले त्रिपृष्ठ इत्यादी शब्द बहुधा बर्फाचे अस्तित्व स्पष्ट करणारे आहेत. त्रि-ऋषु, तृषु हा शब्द वरील पंक्तीतीलच आहे. तिन्ही दिशांस वाहणाऱ्या या प्रदेशास पामीर हीच संज्ञा आहे. एकूण तृषु म्हणजे पामीरच होय. तीन ऋष्वूंचा सञ्च तो तृषु होय. हा शब्द एक घटक व्यक्त करणारा आहे. ते एका अर्थाने विशेषनामच आहे. मराठीत या धर्तीवर बनलेले अनेक शब्द वावरतात— तिवई, त्रिपाळे, त्रिशूळ, चौपाळे, चौपदरी (झोळी), चौरंग, चौसोपी (विशिष्ट आकाराचे घर), पंचपाळे, पञ्चायतन (राम-) इ. याच मुशीतील तृषु हा शब्द आहे. पामीरवरील लेखाच्या वेळी मला या शब्दाचे भान राहिले नाही.

२.५. तृषु शब्दाप्रमाणेच ऋग्वेदात तृक्षि शब्द आहे. ऋक्षः शब्द ऋग्वेदात चार वेळा आलेला आहे (१.२४.१०; ५.५६.३; ८.२४.२७ आणि ८.६८.१५).

हा शब्द ऋ, ऋष् या धातूचा विकास आहे. ऋ आणि ऋष् याचा धात्वर्थ 'वाहणे, झिरपणे, वितळणे' असा आहे. ऋष् धातूला स प्रत्यय लागल्याने ऋक्ष शब्द साधलेला आहे. त्याचा अर्थ वाहणारा, हिमखंड, सानु असा ऋग्वेदात वावरतो.

ऋग्वेद १.२४.१० त

अमी ये ऋक्षाः निहितासः उच्चा
नक्तं ददृशे कुह चिद् दिवा ईयुः ।

ही हिममय स्थाने उच्च ठिकाणी वसलेली आहेत. कोठे कोठे ते पसरलेले (नक्तं, धातु नश्) दिसतात. ते दिवाच्या ठिकाणी वाहतात (ईयुः).

ऋ ८.२४.२७ त इन्द्राचे वर्णन आहे—

यः ऋक्षात् अंहसः मुचद्
यः वा आर्यात् सप्त सिन्धुषु ।

जो हिमस्थानातून जलनिःसारण करतो; जो सात जलप्रवाहांत पाणी वाहवितो. (आर्यात्, धातु ऋ, अर्य्).

ऋ ८·६८·१५ त

ऋजौ इन्द्रोते आ ददे हरी ऋक्षस्य सानवि

हरी, ऋजौ व इन्द्रोते ही द्विवचने होते. ती दिव् आणि अन्तरिक्ष दर्शवितात. हरि हा शब्द हृ< मूळ धातु स्कु ' तोडणे, विस्कळित करणे ' असा विकसित आहे. हरि हत्याररूप आहे. हिममय हिमशिखरावरून जलप्रवहण होते.

या ऋक्ष, ऋक्षि शब्दाचा त्रि या शब्दाशी समास झाल्याने तृक्षिः असा शब्द ऋग्वेद ६.४६·८ व ८.२२·७ मध्ये प्रत्युक्त आहे. तो तृषु शब्दाच्या वाटेनेच बनलेला आहे. तो तृषु शब्दाचा समानार्थच आहे. हे दोन्ही विशिष्ट शब्द पामीरवाची आहेत. त्रि या विशेषणाने त्यांचे व्यक्तिमत्त्व घडलेले आहे.

ऋ ६·४६·८ त

यद् वा तृक्षौ मघवन द्रुह्यौ आ
जने यत् पूरौ कत् च वृष्ण्यम् ।

विघातक आणि विस्तीर्ण असा द्विभागी–दिव् आणि अन्तरिक्ष विशेषांनी बनलेला द्विखंड प्रदेश वाहणारा (वृष्ण्यम्) आहे. ऋ ८·२२ हे अश्विनौ यांचे सूक्त आहे. मन्त्र ७ मध्ये त्यांनी तृक्षि प्रदेशात जावे व प्रेरणा द्यावी, अशी प्रार्थना केलेली आहे.

उप नः वाजिनीवसू यातं ऋतस्य पथिभिः ।
येभिः तृक्षिं वृषणा त्रासदस्यवं महे क्षत्राय जिन्वथः ।

त्रितः

३·१. तृषु या शब्दाच्या धर्तीवरच ऋग्वेदीय त्रित शब्दाची बनावट व अर्थसन्धारणा घडलेली आहे. त्रित म्हणजे तिन्हींचा सञ्च. हे तीन म्हणजे पामीरचे तीन भाग, प्रदेश. हा पुल्लिंगी विशिष्ट शब्द ऋग्वेदीय जीवनाच्या अंगभूत आहे. हा ऋग्वेदात ४१ वेळा आलेला आहे. त्रितः या एकवचनी रूपात, अनेक विभक्तींतील एकवचनाने आलेला आहे. कुलग्रंथांत तो फक्त ११ दा (दुसरे मण्डल ५, पांचवे ५ व सहावे एकदा) आलेला आहे. ऋ. ६·४४.३३ मध्ये तो त्रितेषु असा अनेकवचनी आहे. ऋ. २·११ या इन्द्रवर्णनपर सूक्तात त्रित हा वाहणारा हिमगिरी आहे त्याचा २० वा मन्त्र असा आहे.

अस्य सुवानस्य मन्दिनः त्रितस्य
नि अर्बुदं वावृधानो अस्तः ।

अवर्तयत् सूर्यो न चक्रं
भिनद् वलं इन्द्रः अङ्गिरस्वान् ॥ २०

इन्द्रशब्द उद्, उन्द् या धातूतील उकाराचा इकार बनल्यावर र प्रत्ययाने बनलेला आहे असे सायणाचार्यांनी म्हटलेले आहे. इन्द्र संज्ञेचा ऋग्वेदातील वापर पाहिल्यानंतर ही व्युत्पत्ती योग्य आहे असे प्रतीत होते. तसाच इन्दु शब्दही घडलेला आहे. अर्बुद म्हणजे ऋ आणि बुध्न याचा समास. ऋ हे बर्फ होय. बर्फाने बनलेला, व्याप्त असा पर्वत. इराणात कोह–ई अल्बुर्ज आहे. एल्बुर्ज नावाचा पर्वत आमूदर्याच्या दक्षिणेस, तिरमीज नगराच्या नैर्ऋत्येस सा. अ. ३६°३०′ रे. ६६°३०′ वर वसलेला आहे. त्याचे एक शिखर १५३७ मी. उंचीचे आहे. सुवान, मन्दिन्, त्रित याचा अस्तः म्हणजे वाहविणारा, वितळविणारा असे येथे इन्द्राचे वर्णन केलेले आहे. येथे त्रित म्हणजे त्रिभागात्मक हिंमपर्वतच होय. अहिः आणि बुध्न्यः यांचे ऋग्वेदात नित्य साहचर्य आहे. ते हिमगिरीचे वास्तव्य दाखविणारे आहे. बुध्न, बुध्न्य हा पाया. बूड शब्द बुध्न याचाच विकास होय. या दोन शब्दांच्या साहचर्यावरून चिरहिमाचा बोध होतो. जे भर उन्हाळ्यातही वितळून संपत नाही ते चिरहिम. हिमालयात साधारणतः १६,००० फुटांवर आणि हिन्दुकुश पर्वतश्रेणीत १५,००० फुटांवर हिमरेषा नांदते. हिवाळ्यात हिम ७००० फुटांपर्यंत पसरते. ते जून, जुलै महिन्यांत वितळून जाते. या बर्फवितळीने हिमनद्यांना पूर येतात.

द्वित

४·१. तृषु आणि त्रित या संज्ञांचा मागोवा घेत असताना, आपणाला द्विता, द्विताय ही संज्ञाही भेटते. ऋग्वेदात हा शब्द ३१ वेळा आलेला आहे. त्याचे रूप द्विता असे आहे. फक्त दोनदाच त्याची पुल्लिंगी एकवचनी चतुर्थी (ऋ ५·१८·२ व ८·४७·१६) प्रयुक्त झालेली आहे. कुलग्रंथात तो १३ वेळा आलेला आहे. तिसऱ्या व सहाव्या मण्डलांत तो चारचारदा प्रयुक्त आहे.

मोनिअर-वुइल्यम्स कोशात द्विता हे अव्यय आहे व त्याचा अर्थ ‘ दोनदा, पुनश्च, निश्चितपणे, खरोखरच, मुख्यतः ’ असा दिलेला आहे. या ठिकाणी निरुक्त ५·३ याचा उल्लेखही केलेला आहे. ऋग्वेदातील या शब्दाचा उपयोग पाहिल्याने तो अव्यय नसल्याचे स्पष्ट होते. शिवाय त्याची एक विभक्तीही आलेली आहे. अर्थाची पाहणी केल्यावर, कोशात दिलेला अर्थ अगदीच असमाधानकारक व अन्यथा आहे.

आणखी एका गोष्टीचा येथे विचार करणे इष्ट. मन्त्र ऋ. ५·१८·२ मध्ये

द्विताय मृक्तवाहसे स्वस्य दक्षस्य मंहना ।

द्वित आणि मृक्तवाहस् असे शब्द आलेले आहेत. इ. पूर्व चौथ्या शतकातील मानल्या जाणाऱ्या अनुक्रमणिका ग्रंथिकेने ‘ मुक्तवाहा द्वितः ’ असा आशय माण्डला

आहे. येथील दोन्ही शब्द पुल्लिंगी आणि समान अर्थाचे आहेत, असे अनुक्रमणिकेवरून दिसते. परंतु सायणाचार्यांनी द्वित हा सूक्तकर्ता ऋषि असून मृक्तवाहस् हे त्याचे विशेषण आहे, असा मध्येच निष्कारण फाटा मारलेला आहे. त्यांचे हे म्हणणे दुर्लक्षिले पाहिजे. द्वित काय आहे हे पाहण्यासाठी अनुक्रमणिकेचा काय उपयोग आहे ते पाहू. येथे ही गोष्टही लक्षात घेण्यासारखी आहे. द्विता शब्द प्रयुक्त झालेली सूक्ते अग्नि किंवा इन्द्राची आहेत. चार-पाच सूक्ते मरुत्, ऋभु, बृहस्पति आदींची आहेत. ऋग्वेदात अग्नि आणि इन्द्र यांची प्रमुखतम व आद्य कामगिरी बर्फ वाहविणे, पाणी मिळवून देणे. इन्द्र हा बर्फ वितळविणारा आहे. अग्नि, स्वभावाने तीच कामगिरी करतो.

त्याच्या जन्माच्या फलस्वरूप लोकांना धनप्राप्ती होते; म्हणून त्याला जातवेदस् 'जन्मताच धन निर्मिणारा' असे नाव पडले. या सन्दर्भात द्वित शब्दाची अर्थनिश्चिती परिस्थित्यनुरूप होईल.

अनुक्रमणिकेने, जाता जाता, सहजगत्या दिलेला अर्थ आपण तपासणे योग्य होईल. मृक्तवाहस् शब्दातील मृक्त हे मृच् धातूचे भूतकालिक होय. मृच् धातूचा 'इजा करणे, दुखविणे, जखमी करणे' असा अर्थ आढळतो. म्हणजे या धातूचा 'मारणे, तोडणे, फोडणे, चूर्ण करणे' असाही अर्थ सन्दर्भानुसार करता येईल.

यावरून मृक्तवाह या बहुव्रीही समासाचा अर्थ 'फोडून, तोडून वाहविणारा' असा होईल. सरळ अर्थ केल्यास हिमखण्डांचे छोटे छोटे तुकडे करून त्याचे पाणी वाहविणारा असा होईल. यावरून द्वित बर्फाच्या सीमेवर असते, असे दिसून येते.

४.२. ऋग्वेदात बर्फवितळीचेच वर्णन प्रामुख्याने आलेले आहे. बर्फाला दिव् असे नाव आहे. दिवाच्या सान्निध्यातील ते देव. देव शब्दाचे ऋग्वेदात, सन्दर्भानुसार, तीन अर्थ होतात. बर्फाचा, विशेषतः चिरहिमाचा प्रदेश तो देव. ऋ. ३.५५ व अन्यत्र हाच अर्थ आहे. इन्द्र, वरुण, पर्जन्य आदींनाही देव म्हटलेले आहे. आणि शेवटी माणसे जी बर्फफोडी करीत, त्यांनाही देव असे संबोधिले आहे. ऋग्वेदात देवाच्या दोन संख्या दिलेल्या आहेत. ऋ ३.६.९ मध्ये

> पत्नीवतः त्रिंशतं त्रींश्च देवान्
> अनुष्वधं आ वह मादयस्व ॥ ९ ॥

अग्नीने अनुऽस्वधं (क्रियाविशेषण) स्वतः पाणी वितळवीत (स्वधं, धातु धे, धा) यावे अशी येथे प्रार्थना आहे. येथे ३३ देव पत्नी असलेले आहेत. ऋ ३.९.९ मध्ये देवांची संख्या ३०००, ३००, ३० व ३ अशी दिलेली आहे. ऋ ८.२८.१ आणि ८.३०.२ सूक्तांतून ३३ हीच संख्या दिली आहे. ऋ ८.५६.६ हा ऋ ३.९.९ चा पुनरुच्चार आहे. ऋग्वेदातील देव माणसे आहेत, हेही लक्षात घ्यावे. तैत्तिरीय संहितेत (६.३) खालील स्पष्टीकरण सापडते—

प्राणं देवाः अनुप्राणन्ति मनुष्याः पशवश्च ये।
प्राणो हि भूतानां आयुः तस्मात् सर्वायुषं उच्यते ॥

ऋग्वेदात काहीही आधिदैविक समजले जाणारे दिसून येत नाही.

४.३. ऋग्वेद २.४.२ मध्ये भृगुवंशीय द्विताशी सम्बद्ध होते अशी नोंद आहे. भृगु वंश सर्व ऋषिगणात मोठा प्रतिष्ठित होता. महर्षीणां भृगुः अहम् अशी भगवद्‌गीतेने त्यांची प्रतिष्ठा लक्षात ठेविली आहे. या मंत्रात

इमं विधन्तः अपां सधस्थे
द्विता अदधुः भृगवः विक्षु आयोः।

इमं शब्द येथे द्विताला उद्देशून आलेला आहे. हे अग्निसूक्त आहे. पहिल्या मंत्रात सुप्रयसे असे अग्नीचे विशेषण आले आहे. त्यात (इ धातूपासून झालेला) यस् म्हणजे पाणी असलेला, बर्फ असलेला भाग जेथे आहे, तेथील अग्नि. तो प्र-यस्, प्रकर्षाने वाहणारा. अशा भागाला, पर्यायाने द्विताला अनुलक्षून हे सर्वनाम प्रयुक्त आहे. आयोः विक्षु म्हणजे पाण्याच्या प्रदेशात. अपां सधस्थ म्हणजे अप्, बर्फ आहे असा भाग. सध शब्दात स या उपसर्गाला धे, धा धातुगत ध जोडलेला आहे. सध म्हणजे बर्फाची जागा. सधस्थ म्हणजे हिमाच्छादित भूमी. वि-धत् म्हणजे पाणी वाहविणारा (धातु धे, धा, त्यापासून धत्). विधन्तः भृगवः द्विता अदधुः। असे मुख्य वाक्य. द्विता शब्द द्वित शब्दाची तृतीया होय. भृगु हे द्विता, द्विताने बर्फफोडी करत होते, असा अर्थ. तृतीयेचा असा वापर निदान मराठीत अद्यापि जीवित आहे. रामेगावाला आपण शिवेशिवेने जावे. आंबराईने जा म्हणजे नांगर दिसेल. या दोन वाक्यांतून तृतीयेच्या वापराने एखाद्या स्थानाचा उल्लेख केलेला दिसून येतो. तसेच येथे भृगूंचे स्थान दर्शविले आहे. येथे द्विताचा अर्थ काय ?

४.४. ऋग्वेदात पूर्व्य आणि नवीय (नव्य ऋ ३.५५.१६) असे, जुन्या आणि नव्या बर्फाला नाव ऋ ३.३६.३ या मंत्रात

यथा अपिबः पूर्व्यान् इन्द्र सोमान्
एवा पाहि पन्यो अद्या नवीयान् ॥ ३ ॥

दिलेले आहे. असा नव्या, जुन्या बर्फाचा विवेक ऋग्वेदात अनेक ठिकाणी केलेला आढळतो. अनेक ठिकाणी पण्य (धातु पृ, र याचा ण) आणि पन्य (धातु पृ, पन्) यांना जुने व नवे बर्फ म्हटलेले आहे. पनितृ म्हणजे देव होत (३.५४.९). नवे व जुने बर्फ जेथे प्राप्त असते तेथील फोडावयाच्या बर्फाची सीमा म्हणजे द्वित. जेथे जुने बर्फ असत नाही अशा ७००० फूट ते १५००० फुटापर्यंतच्या प्रदेशातील बर्फवितळीच्या सीमेला ही संज्ञा लागेल. कारण असे की तेथे एकच, केवळ नवे बर्फ असते. ऋ. १.१२७.७ मध्येही भृगु द्विताच्या ठिकाणी बर्फाचे मन्थन करीत, असे वर्णिलेले आहे.

भृगुवंशीयांप्रमाणेच भरद्वाज हेही द्विताच्या ठिकाणी बर्फफोडी करीत असत. ऋ. ६.४८.१३ त

भरद्वाजाय अव धुक्षत द्विता ।
धेनुं च विश्वदोहसं इषं च विश्वभोजसम् ॥१३

द्विताने धेनूंचे भरद्वाजासाठी दोहन करावे, ते इष सर्वांचे अन्न आहे.

अशा प्रकारे दिवाच्या ठिकाणी बर्फ फोडण्याची देवांची प्रथा फार प्राचीन होती. याचे अनेक उल्लेख ऋग्वेदात सापडतात. ऋ. ८·१३·२४ मध्ये

तं ईमहे यह्वं प्रत्नाभिः ऊतिभिः । सदत् अधं द्विता ॥

पुरातन काळापासून अशा प्रकारे मिळालेल्या लाभांचा, 'प्रत्ना ऊति' असा उल्लेख द्विता संदर्भाने केलेला आहे. ऋ ३·१७·५ मध्ये अग्नीला 'पूर्व होता' असे संबोधिले आहे; कारण तो द्विताच्या ठिकाणची कल्याणकारक जलसम्पत्ती प्रदान करतो. अग्नीचे

यः पूर्वः होता अग्ने द्विता च स्वधया यः शंभुः ।

असे वर्णन करण्यात आले आहे.

४·५. ऋग्वेदात दिव् हे स्त्रीलिंगी आहे. त्याचे येथे तीन प्रकार, भाग कल्पिलेले आहेत. परमसी, मध्यमसी आणि अवमसी दिव् (ऋ.१·१०८ ८,९ आणि ५.६०.६). हे पर्वताचे हिमाच्छादन आहे. या प्रत्येकावर अग्नी बर्फवितळीचे काम चालवीत असतो. ऋ. १.१०१.८ अवम् या भागाला वृजन असे विशेषण लावलेले आहे. वृज् 'वाकविणे, मर्यादित करणे', आणि वृजन 'मर्यादित झालेली वसाहत' होय. अवम दिवाच्या ठिकाणी वृजन असते. ही ऋग्वेदाची सत्यस्थिती. येथे अवम शब्दाचा अर्थही लक्षात घेतला पाहिजे. अव् हा गौण धातु मूळ भारोपीय अक्व् धातूचा विकास आहे. अवत म्हणजे ओढा, प्रवाह. म. ओढा शब्द अवताचाच विकास आहे.

अव् या धातूचा कमी कमी होणे असाही एक अर्थ आहे. त्याचे नाव अवन. या अव् मुळापासून ऊन् 'कमी कमी होणे' हा अर्थविकास आहे. ऋ. १.५०.३ मध्ये ऊनय् असे क्रियापद वापरलेले आहे. एकोण– यातील ऊन आणि म. उणे ही या धातूचीच अपत्ये होत. आर्यभटीय आदी खगोलशास्त्रीय ग्रंथात अवम म्हणजे क्षय वर्ष होय. याची चर्चा अन्यत्र आलेली आहे. (पाहाः चौहान, १९८३)

येथे अवमसी दिव् किंवा अवम म्हणजे जेथील बर्फाच्छादन लौकरच नाहीसे होते ते. थोड्याच दिवसांत गवत आदी वनस्पती उगवतात. उत्तर कालात या ठिकाणी गव्हांची, फळांची शेती होऊ लागली. ऋग्वेदात अवम भागात यव, सोमवल्ली होत असत, असे वर्णिले आहे.

परमसी दिव् हे चिरबर्फाचे स्थान होय. तेथे मनुष्याचे राहणे अशक्य आहे. ऋग्वेद १.१०१.२ मध्ये

यः (इन्द्रः) शम्बरं पिप्रुं अव्रतं अहन् ।

पिप्रु शब्दात पृ 'वाहणे, वितळणे' हा धातु आहे. पिप्रु म्हणजे पुनः पुनः, सारखे

वाहणारे. पिप्रु हे चिरहिम होय. त्यातून पाणी झिरपते. शं म्हणजे बर्फ आणि बर, वर, √वृ यांचा योग. शम्बर हे बर्फ आहे. सायणाने त्याला असुर, राक्षस म्हटले आहे; ते योग्य नव्हे. पिप्रु या भागात व्रते माणसाची कामे होत नाहीत, म्हणून ते अव्रत आहे. हे योग्यच आहे.

अवम वितळून नाहीसे होते. परम दिव तील बर्फ कधीच संपत नाही. म्हणून अवम व मध्यम दिवांचा प्रदेश मनुष्यवस्तीस वापरता येतो. बर्फवितळी या मध्यम दिवात होते. द्वित ही हिमरेषा मध्यम दिवातच राहते.

४·६. दिवाच्या ठिकाणी राहणारी ऋग्वेदीय माणसे ते देव होत. ते त्रिदिव् (ऋ. ९·११३·९)च्या ठिकाणी राहात असत. हा पामीर प्रदेश होय. हा मंत्र असा-

यत्र अनुकामं चरणं त्रिनाके त्रिदिवे दिवः ।
लोकाः यत्र ज्योतिष्मन्तः तत्र मां अमृतं कृधि ॥

दिव् त्रिदिवात स्वैरपणे फिरता येते. येथे लोकांना प्रकाश मिळतो. तेथे मला अमृत बनव. याच सूक्तात, पुढील मंत्रात

स्वधा च यत्र तृप्तिः च

जेथे अन्न, खाद्य मिळते आणि जेथे तृप्ति, समाधान मिळते. अशी विधाने ऋग्वेदात जागोजागी सापडतात. ऋ. ३.५६.८ मध्ये

ऋतावानः इषिराः दूळभासः
त्रिः आ दिवः विदथे सन्तु देवाः ॥८

भरपूर पाणी ज्यांना मिळते, ज्याला अन्न मिळते, जे दुःदभ, हिंसारहित आहेत, असे देव तीन दिवांच्या विदथात (सुपीक खोरे, दा धातु 'वाहणे, झिरपणे. दत > दथ. विदथ) राहोत.

ऋग्वेद ५·४४ हे सूक्त या विषयावर मोठे उद्बोधक आहे. या सूक्तात

तं प्रत्नथा पूर्वथा विश्वथा इमथा
ज्येष्ठतातिं बर्हिषदं सुअर्विदम् ।
प्रतीचीनं वृजनं दोहसे...

तू एका चहूकडे पसरलेल्या खोऱ्याला दोहन करून भिजवितोस. ते पाणी हिम-पर्वतापासून मिळते. हे तू फार जुन्या काळापासून आजपर्यंत करीत आहेस. मंत्र दोनमध्ये

सुगोपाः असि न दभाय सुक्रतो...

तू चांगले रक्षण करणारा आहेस. तुझ्या सान्निध्यात धोका होत नाही (न दभाय). तुझ्याजवळ चांगली कामे होतात सुक्रतो). मन्त्र ९ मध्ये

अत्रा न हार्दि क्रवणस्य रेजते...

येथे हिंस्र मांसभक्षकाचे हत्यार फडफडत नाही.

ऋ. २·२३·७ या बृहस्पतीच्या सूक्तात बर्फफोडीच्या कार्यात सानु-शिखराजवळच्या (स्नु, सानु) वृकांचा उपद्रव दूर करावा; अशी मागणी करण्यात आलेली आहे—

उत वा यो नो मर्चयात् अनागसः
अरातीवा मर्तः सानुकः वृकः ।
बृहस्पते अप तं वर्तया पथः ॥

आणि ऋ. १·२४·१० मध्ये, बर्फफोडीसाठी दिवाकडे गेलेली माणसे कुठे सापडतात याची टेहळणी रात्रीच्या वेळी ऋक्ष–अस्वले करीत असतात, याचा उल्लेख आलेला आहे—

अमी ये ऋक्षाः निहितासः उच्चा
नक्तं ददृश्रे कुहचिद् दिवेयुः

आणि अत्यन्त अर्थगर्भ गोष्ट म्हणजे पामीर पठारावर, उत्तरवाहिनी असलेली आमूदर्या दक्षिणवाहिनी वनत असताना, वामतटी भागात 'सफेद ख़िर्स' नावाचा हिमपर्वत नांदतो आहे. सफेद हे श्वि धातूचे (मूळ भारोपीय धातु अक्व्) श्वेत, सफेद 'पांढरे' असे इराणी रूप आहे. ऋक्ष या शब्दाचा ईराणी विकास, र, ख़, श्, यांचा वर्णविपर्यय होऊन, खिर्स 'अस्वल' असा झालेला आहे. सफेद खिर्स याचे स्थान ३७·५° ते ३८° उत्तर अक्षांश आणि ७०° ते ७०·५° पूर्व रेखांश असे आहे. उत्तर ध्रुवाकडे हिमीय वातावरणात राहणारे पांढरे अस्वल या हिमपर्वताच्या परिसरात सापडते. हा शुग्नी भाषेचा अफगाणिस्तानातील प्रदेश आहे. शुग्नी भाषा या पर्वताच्या पूर्वेस, आमूदर्याच्या दक्षिण तटावर बोलली जाते. हा रशियायी प्रदेश असून, गोर्नो बदख्-शान या पामीरीय प्रदेशाचे प्रमुख ठिकाण खोरोग याच भागात आहे. येथे जवळपास लझूली (निष्क) दगडाच्या खाणी आहेत. (पाहा : चौहान, १९८२–२) सफेद खिर्स हिमपर्वताचे एक शिखर ६६५० मीटर उंचीचे आहे.

वरील माहितीवरून हत्यारे नसलेला ऋग्वेदीय समाज हिंस्र पशूंच्या (ऋवण) भीतीने ते सापडत नाहीत अशा हिमपर्वतीय भागात, उंच ठिकाणी, राहात होता, हे दिसून येते. हीच वस्तुस्थिती ऋ. ६·१७·९ मध्ये

अध द्यौः चित् ते अप सा नु वज्रात्
द्विता अनमद् भियसा स्वस्य मन्योः ।

अशी ही दिव् भूमी (सा द्यौः) इन्द्राच्या बर्फ फोडणाऱ्या (मन्योः, मूळ धातु म्ना, त्याचे मन्युः हे कर्तृरूप) वज्रामुळे द्विताच्या प्रदेशात भीतीने नमती झाली.

४·७. शेवटी द्वित याच्या सन्दर्भाने (ऋ ३·२·१) आलेल्या वाघतः, वाघत् या शब्दाची चर्चा करून, हे तृषुदिग्दर्शन संपवू. वाघत् हा शब्द ऋग्वेदात २२ वेळा आलेला आहे. ऋग्वेदाच्या कुलग्रंथात तो ९ वेळा आणि इतरत्र तो १३

वेळा आलेला आहे. विश्वामित्र मंडलात तो ६ वेळा आढळतो.

मोनिअर-वुइल्यम्सने हा शब्द कदाचित वाघ् अर्थात वाह् वह्-यापासून निघाला असावा, असे म्हटले आहे. अर्थ यज्ञ करणारा असा दिला आहे. निघण्टूने याचा अर्थ ऋत्विज्, मेधावी असा दिल्याची नोंद केली आहे. निघण्टु (व्युत्पत्ति नि-गन्तु यापासून, निरुक्त स्कन्द महेश्वरी व्याख्या) या आद्य कोशाने दिलेला ऋत्विज, ऋतु अधिक इज्, यज् हा अर्थ उत्तरकालीनांच्या ध्यानी आला नाही. ऋग्वेदात हिमवर्णने आहेत, बर्फफोडी आहे. या प्राचीन ऐतिहासिक भौगोलिक सन्दर्भाचा पुढे विसर पडला. ऋत्विज् याचा अर्थ यज्ञविधिपर लावण्यात येऊ लागला. मूळ अर्थाचा सुगावा विसरला मुळात ऋतु शब्दाचा अर्थ हिम, धातु ऋ 'वाहणे, वितळणे' असा आहे. यज् याचा अर्थ मारणे, हस्तगत करणे असा असल्याचे आता पुढे आलेले आहेच (पाहा: विजसेकर १९६८, पृ. १६७ पुढे). याची चर्चा आम्ही अन्यत्र केलेली आहे (चौहान १९८० पृ. २११). म्हणून ऋत्विज् म्हणजे उपजीविकेसाठी बर्फाचे पाणी वितळविणारा होय. निघण्टूचा हा अर्थ अगदी योग्य आहे. तो वरील सर्व ऋग्वेदीय सन्दर्भात सुसंगत दिसून येतो. आता वाघत् शब्दाची व्युत्पत्ती पाहू.

आनल्सच्या आणि अनुबंधमधील लेखात आम्ही ऋ आणि अक्व्-या भारोपीय धातूची चर्चा प्रस्तुत केलेली आहे. परंतु अक्व् धातूच्या विस्तारचर्चेत त्या ठिकाणी वाघत् शब्दाचा उल्लेख आलेला नाही.

अकव शब्द ऋग्वेदात ८ वेळा आलेला आहे. तो बहुधा कुलग्रंथात आहे. अक्व् या धातूचे ते स्वरपूरित असे रूप आहे. त्याचा सरळ अर्थ सिञ्चन, भिजविणे असा आहे. अश्विनौ या युग्मदेवांना, त्यांनी आमचे कुरण-दात्र (दा 'वाहणे, झिरपणे) अकव-सिञ्चनाने रक्षण करावे अशी प्रार्थना ऋ ३.५४.१६ त करण्यात आली आहे.

दात्रं रक्षेथे अकवैः अदब्धा।

अक्व् या धातूत क्व् हा प्रस्थापित मूळ वर्ण आहे. त्याचे स्वरूप संयुक्ताक्षराचे असले तरी तो एकच वर्ण आहे. तसेच ग्व्, घ्व् हे वर्णही या वर्गात आहेत. ख्व् वर्ण प्रस्थापित भारोपी भाषेत नाही. कारण कसलेच कठोर महाप्राण भारोपी भाषेत नाहीत. अक्व् या धातूत क्व् हे युक्ताक्षर असल्याने अक्, अव असे नवीन धातु ऋग्वेदातच प्रयुक्त आहेत. अक् याचा अश् असा नवीन धातु 'व्यापणे' अर्थाचा रूढ आहे. भारोपी भाषांत पदाद्य अ, इ, उ यांचा प्रसंगविशेषी लोप होतो. खुद्द ऋग्वेदात आद्य ए स्वराचा लोप झालेला आहे. या प्रक्रियेने अश् यापासून शु 'वृद्धिंगत होणे' आणि शू 'कमी होणे' असे दोन गौण धातु ऋग्वेदात रूढ आहेत. अक्व् धातु हिमाचे वर्णन करणारा आहे. म्हणून गौण धातूत नवीन नवीन वैशिष्ट्ये आली. त्यांपैकी अव्, ऊ-न, ऊनयति 'कमी होणे' हा शब्दही याच विकासाचा भाग आहे.

अलोपोत्तर क्व् याच्या विकासाचे रूप बलूची भाषेत प्रकर्षाने पाहावयास मिळते.

बलूची ही बाह्यदर्शनी इराणी कुलातील भाषा असली तरी, बलूची भाषेचे स्वतंत्र स्थान आहे, असा अभिप्राय ग्रिअर्सन यांनी आपल्या भाषा सर्वेक्षणात व्यक्त केलेला आहे. याच आशयाच्या गायगर याच्या अभिप्रायाचाही त्याने उल्लेख केलेला आहे. बलूचीतील अनेक विशेष गोष्टींपैकी एक म्हणून अक्व् धातूच्या ग्व-त्, ग्वतृ या विकासाचा उल्लेख योग्य होईल. या संबंधात बलूची स्थलनामाचा ओझरताच उल्लेख येथे करता येईल. ग्वतृ 'वाहणारा' शब्दाने बलुचिस्तानात चांगलेच ठाण मांडलेले आहे. ड्युरण्ड रेषेने बलुचिस्तानचा भारतीय राज्यातील भाग दाखविलेला आहे. समुद्रकाठी इराणी प्रदेशात ग्वादर उपसागर आहे. बलूची प्रदेशातही असलेल्या उपसागराला ग्वातर असे नाव आहे. दश्त या नदीवर ग्वादर नावाचे शहरही वसलेले आहे हा अक्व् धातूचाच वंशविस्तार होय. बलुचिस्तानची राजधानीरूप असलेल्या क्वत्ता नगरनामात क्वत् हा ध्वात्वंश आहेच. शिवाय क्वेत्ता ही नदीही या नगरातून वाहते. इराणी बलूच प्रदेशातील जास्क या बंदरापासून ४२ मैलांवर गबरीक २५° ३०′ ५८° १५′ बंदर वसलेले आहे. गबरीक अक्व् धातूच्या सगोत्र आहे. बलूची भाषेत स्त्रीच्या 'स्तन, स्तनचुचुक' याला ग्वर म्हणतात. ग्वरबंद म्हणजे खिण्ड होय. नदीला अडविणारा, बांध याला गवरबंद असे म्हणतात. बलुचीत ग्वात म्हणजे वारा, वायू. ग्वात म्हणजे पाणी, बर्फ यांच्या संसर्गाने वारा असा अर्थ चिकटला. कारण वाऱ्यानेही बर्फ वितळते. बलुचीत ग्वासी म्हणजे गवत. तसेच ओर्मुडीत गाईच्या वासराला ग्वत्स 'वत्स' असा शब्द आहे.

क्व्, ग्व्, घ्व् या वर्णमालेत कंठ्य हकाराचाही संश्लेष आहे ही गोष्ट भारोपी भाषेच्या वैयाकरणांनी सांगितलेलीच आहे. यामुळेच अक्व् धातूतील क्व् या शेषभागाच्या क्व् या रूपाला हकाराचा योग घडल्याने क्भ् असा विकास झाला. याचे प्रत्यक्ष रूप आपणाला कुभा या ऋग्वेदीय नदीनामात पाहावयास मिळते. ग्रीक भाषेने जतन केलेल्या कोफन या त्याच नदीच्या नामाला न हा प्रत्यय लागल्याचे दिसून येते. खुद्द ऋग्वेदातही कुभन्यु हा शब्द (ऋ ५·५२·१२) आलेला आहेच.

अफगाणिस्तानात चित्राळच्या पश्चिमी भागात हिंदुकुश पर्वताच्या सिन्धु पाणलोट भागात काफिरिस्तान असा छोटासा भूखण्ड. हिन्दुकुश पर्वताची या भागातील उंची २५००० फुटांवर आहे. हा चिरहिमाचा प्रदेश. त्याला काफिरिस्तान असे नाव आहे. हा काफिर शब्द कभ-र याचा विकास आहे, यात संदेह असू नये. शिवाय काफिरनिगान ही दक्षिणवाहिनी नदी आमू दर्याला साधारणतः (३७° ६८′) च्या जवळच मिळते. हे नदीनाम अक्व् धातूचेच वारस आहे. काबूल नदीसारखी आब-ई कुफौ नावाची नदी अफगाणिस्तानच्या बदख्शान भागात वाहते. द्रोच हा गाव ३७° ५०′ ७०° ५०′ या नदीच्या काठावर वसलेला आहे.

अक्व् धातूच्या कव, कभ या रूपाला र प्रत्यय लागलेल्या शब्दांचा विचार आपण पाहिला. क्वेत्ता या शब्दात क्व रूपाला त् प्रत्यय लागलेला आहे. आता कव याचा वर्णविपर्यय मानला तर ते रूप वक् होईल. त्याला कण्ठ्य हकार संश्लिष्ट झाल्यास

वक्-ह, वख, वघ असे रूप बनेल. या रूपाला त् प्रत्यय लागून वघत् असे रूप बनेल. वाघत् हा याच वघत् मुळाचा व अक्व् धातूचा विकास होय. वाघत् हा एकाकी शब्द ऋग्वेदात पुनः पुनः भेटतो.

वाघात् याचा धातूच्या अनुषंगाने सिंचन करणारा, पाणी देणारा असा अर्थ सर्व ठिकाणी अगदी स्पष्ट आहे. ऋ. ४·२·१३.

> त्वं अग्ने वाघते' सुप्रणी'तिः सुतसोमाय विधते यविष्ठ ।
> रत्नं भर...

हे अग्ने ! सोम वाहविणाऱ्यांना, सिंचन करणाऱ्यांना (आणि) बर्फ वितळविणाऱ्यांना (वि·धत् , धा, धे वितळविणारा) तू मार्गदर्शक आहेस. तू पाण्याचा (रा धातु ' वितळविणे ') पुरवठा कर.

ऋग्वेदात ककुभ हा शब्द ६ वेळा आलेला आहे. याचा अर्थ शिखर असा कोशातून दिलेला आहे. हे मूलार्थाने योग्य नाही. हा शब्द ऋग्वेदात एकाकी आहे. त्याची व्युत्पत्ती, धातूच्या मुळावरून कोशाची रचना करणाऱ्या मोनिअर-वुइल्यम्सच्या कोशात देता आलेली नाही. पोकोर्नो व मायर्हाफर याचे कोश तूर्त हाताशी नाहीत. असो. ककुभ् हा शब्द वरती चर्चिलेल्या अक्व् धातूच्या कुभ् या विकसित रूपाचे पौनः-पुन्यवाचक रूप आहे. कुभ् ' पाणी, पाण्याचा प्रवाह ' ज्याचा जलसञ्चय वरचेवर वृद्धिंगत होतो ते. हिमशिखर होय. हिमपर्वताचे शिखर प्रतिवर्षी पुनःस्थापित होते. त्याचा कायमचा क्षय होत नाही. म्हणून ककुभ् हे हिमगिरिशिखर होय. त्याचा मूळ धातु अक्व् आहे, हे उघड आहे.

ककुभ् याचेही तद्भव रूप ककुह् आहे. ककुभ्मधील भ् या हलंतातील ब ध्वनीचा येथे लोप झालेला आहे. ककुह् हा शब्दही ऋग्वेदात ११ वेळा आलेला आहे.

बक या अमेरिकी विद्वानाने भारोपी भाषेच्या समार्थ शब्दाचा कोश १९४९ मध्ये प्रकाशित केला आहे. या दीड हजार पृष्ठांच्या पुस्तकात ककुभ् ' पर्वत ' शब्दाची व्युत्पत्ती दिलेली आहे. या कोशात अवेस्ता कओफ ' पर्वत, शिखर, उंटाची मदार ', जुनी पर्शियन कौक, नवी इराणी कूह ' पर्वत ', लिथ्वेनी कौपस, चर्च स्लाव कुपु, नवी आंग्ल 'हीप', नवी हाय जर्मन हौफे ' ढीग, ढिगारा ', ग्रीक कूफ़ोस ' वाकडेपणा, व्यंकटी ' असे व्युत्पत्तिदर्शक समान्तरे देऊन शेवटी या शब्दाची, भारोपी क्यूप–, क्यूब–, क्यूभ् ' वाकडेपण, व्यंकटी, वक्रता ' अशी व्युत्पत्ती मांडलेली आहे. त्याला वाल्डे–पोकोर्नी, क्रमांक १·३७२ याचा संदर्भ दिलेला आहे. परंतु हा प्रयत्न अपुरा आहे. भारोपी म्हणून दिलेले तारांकित लातिन शब्द अक्व् शब्दाची विकसित रूपे आहेत. त्यात अ वर्णाचा लोप झालेला आहे. ही गोष्ट कोशकर्त्यांना उमगलेली नाही.

बक यांनी पर्वतासाठी दिलेल्या समग्र शब्दांची चर्चा येथे करणे कठीण आहे. परंतु ग्रीक कोलुनोस, लातिन कोलिस, लिथ्वेनी कल्नस ' पर्वत ' हे शब्द अक्व् धातू

पासूनच विकसित आहेत. पर्वत या सदराखाली बक यांनी ३१ भाषा, उपभाषांचा प्रपंच माण्डलेला आहे. त्यात संस्कृत व अवेस्ताचाच तेवढा समावेश आहे. या दोन भाषांच्या उपभाषांना स्पर्श केलेला नाही. या पर्वतनामात संस्कृत समान्तरे शोधली तर ऋष्म, मति (धातु म्ना), श्री (धातु शॄ) ऋत (√ ऋ), अद्रि (धातु उद्, उन्द्, गौण धातु अद् ' वितळणे, अधिक रि, मूळ √ ऋ. पाहा रि–अक् ३.५४.२२ इ. इ.) ग्रास्, (धातु क्नू) भृ, पृ (पर्वत), बृ (आंग्ल बर्ग), बृंहृ (अल्बुर्ज, अर्बुद आणि आद्य ऋ), गृ (गिरि, गौर) असे ऋग्वेदीय, वैदिक धातु पुढे येतात. हे शब्द बर्फ, पाणी यांचे वाहक आहेत. म्हणून भारोपीय गणांची पर्वताची पहिली ओळख हिमगिरीची आहे, हे स्पष्टतया पुढे येते. परंतु बक यांनी समान्तरे पाहिलेली, जमविलेली आहेत. हा समांतर शब्दांचा कोश आहे; विशिष्ट शब्दव्युत्पत्तीची येथे समग्र चर्चा आलेली नाही, असे बक यांनीच सांगितले आहे (प्रास्ताविक पृष्ठ १४). तरी बक यांचा ग्रंथ अभ्यासूंना अतिशय उपयुक्त आहे.

वरती आलेल्या चर्चेवरून ही गोष्ट स्पष्ट होते की ऋग्वेदीय शब्दसंपत्तीचा मोठा वारसा अफगाणिस्तान, त्यातही पामीर प्रदेशातील भाषा आणि बलूची भाषेत सापडतो. हा वारसा संस्कृतात वा भारतीय भाषांतही दुर्मिळ आहे. यावरून ही गोष्ट दिसून येते की, ऋग्वेदीय भाषिक जीवनाचे अवशेष या प्रदेशात सापडतात. ऋग्वेदातील बहुतेक नद्या व पर्वत या प्रदेशात दिसून येतात. यावरून असे म्हणता येते की, दाशराज्ञ युद्धानंतर भारतात शिरण्याच्या अगोदर आमूदर्यापासून समुद्रापर्यंतचा सर्व प्रदेश ऋग्वेदीय गणांनी व्यापलेला होता. ही व्याप्ती समुद्रकाठापर्यंत पूर्ण झालेली होती. ऋग्वेदातील सूक्तांची रचना याच प्रदेशात झाली.

सन्दर्भ

बक, कार्ल दार्लिंग्तन, १९४९, प्रमुख भारोपी भाषांतील निवडक शब्दांचा कोश, शिकागो विद्यापीठ, शिकागो.

विजसेकर, १९६८, ॲनल्स, भां. प्रा. सं. संस्था, खण्ड ४८–४९, पुणे ४. स्कृ शब्दाची अर्थव्याप्ती.

मेहेंदळे, म. अ., १९७६, निरुक्त नोट्स्, भाग १, डेक्कन कॉलेज, पुणे ६.

— १९७८ निरुक्त नोट्स्, भाग २, डे. कॉ., पुणे ६.

चौहान, दे. व्यं. १९८०, ॲनल्स, भां. प्रा. सं. संस्था, खण्ड ६१, पुणे ४. ऋत, सबर्दुघ व आक.

— १९८३, अनुबंध त्रैमासिक, कर्नाटक मराठी साहित्य संघ, गुलबर्गा. शून्याचे मूळ;

— १९८२–१, पामीर इन द ऋग्वेद, भा. इ. सं. मण्डल. पुणे येथे वाचलेला प्रबंध.

— १९८२–२ जह्नावी अन्द इट्स् एन्विरान्स, अ. भा. प्रा. परिषद, जयपूर, येथे वाचलेला प्रबन्ध.

१३

पाणिनिपूर्व व्याकरणात आढळणारा एक आधुनिक विचार

ग. बा. पळसुले

पाणिनी हा प्राचीन संस्कृत वैयाकरणांचा सम्राट आहे. त्याने एकदा संस्कृत भाषेची व्यवस्था लावून दिली त्यानंतर आता अडीच हजार वर्षे होऊन गेली. अनेक व्याकरणकार होऊन गेले. पाणिनीयेतर असे अनेक व्याकरणांचे संप्रदाय किंवा घराणी होऊन गेली. गेल्या दोन शतकांत अनेक पाश्चात्त्य वैयाकरणांनीही संस्कृत व्याकरणांची रचना केली तरीसुद्धा पाणिनीने जी घडी बसवली[१] ती बरीचशी अद्यापि जशीच्या तशीच कायम आहे. पाणिनीनंतर आलेल्या प्राचीन संस्कृत व्याकरणांनी फार तर काही किरकोळ तांत्रिक बदल केले असतील—कोठे अनुबंध म्हणजे सांकेतिक अक्षरे वेगळी वापरली असतील, मूळ एका सूत्राची अनेक सूत्रे, किंवा अनेक सूत्रांचे एक सूत्र अशी तुकडेमोड व तुकडेजोड केली असेल, किंवा वैदिक विषयाला फाटा दिला असेल; तसेच काही पाश्चात्त्य वैयाकरणांनी 'कृ' यासारख्या धातूऐवजी 'कर' अशासारख्या गुणी स्वरूपात धातु मानले असतील, किंवा गै, घे अशासारखे धातु पहिल्या गणात न मानता चवथ्या गणात घातले असतील, पण असले काही तपशिलाच्या बाबतीतले किरकोळ अपवाद वगळता पाणिनीची जी मूलभूत बैठक होती ती आजतागायत बरीचशी जशीच्या तशी टिकून आहे. किंबहुना वर्णनात्मक व्याकरणाचा परिचय पाश्चात्त्यांना प्रथम पाणिनीच्या अष्टाध्यायीपासूनच झाला, आणि ऐतिहासिक व्याकरणाइतकेच, किंबहुना त्याहूनही अधिक महत्त्व वर्णनात्मक व्याकरणाला आहे हे पाणिनीच्या व्याकरणाशी परिचय झाल्यानंतरच पाश्चात्त्यांना कळून चुकले.

पाणिनीचे 'कृत्स्न' व्याकरण एकदा पुढे आल्यावर त्याच्यापूर्वीची व्याकरणे हळूहळू मागे पडली आणि मग काळाच्या ओघात लुप्त झाली. त्यामुळे पाणिनीच्या काळापर्यंत संस्कृत व्याकरणशास्त्राचा विकास कसकसा होत गेला हे आपणास आता निश्चितपणे सांगता येत नाही. तरी पण या व्याकरणशास्त्राच्या अप्रगत अवस्थेच्या द्योतक अशा खुणा कुठेकुठे मागे राहिल्या आहेत. उदाहरणार्थ पाणिनीच्या व्याकरणात वापरलेल्या सार्वधातुक व आर्धधातुक या संज्ञा पाहा. या संज्ञा प्रत्ययांच्या आहेत. धातूपुढे विकरण जोडून झालेल्या अंगाला[२] जे प्रत्यय जोडतात ते सार्वधातुक[३] व विकरणरहित शुद्ध धातूला जे लागतात ते आर्धधातुक असे आपणास ढोबळ मानाने म्हणता येईल. या संज्ञांत व्याकरणशास्त्राच्या विकासाची एक अवस्था

दडलेली आहे. भव, जुहु, नृत्य यांसारख्याला, ज्यांना आपण वार्तमानिक अंगे म्हणू, एके काळी धातु समजत असत. पृथक्करण करणारी बुद्धी तीक्ष्णतर होऊन तिने विकरणही वेगळे काढले आणि मग भू, हु, नृत् यांना धातु म्हणू लागले. पण पृथक्करणातील ही प्रगत अवस्था आल्यावर सुद्धा सार्वधातुक व आर्धधातुक हे प्रयोग मात्र कायम राहिले, मात्र या रूपाने त्यांनी व्याकरणशास्त्रातील एका अप्रगत अवस्थेचा पुरावा मागे ठेवून दिला.

आज मला अशा एका गोष्टीचा विचार करायचा आहे की जेथे पाणिनीने पूर्वाचार्यांची पद्धत सोडून स्वतःची काही नवीन पद्धत बसवली. पण या बाबतीत आधुनिक पाश्चात्त्यांची पद्धती मात्र पाणिनीला अनुसरत नाही. ती पाणिनीच्या पूर्वाचार्यांच्या पद्धतीशी मिळतीजुळती अशी दिसते. तिचा संबंध काही विशिष्ट नामांच्या रूपांशी आहे.

संस्कृतमध्ये काही नामें[४] (वर्तमानकालवाचक धातुसाधित विशेषणे, तशीच वस्-प्रत्ययान्त परोक्षकाल वाचक विशेषणे, तरभाववाचक ईयस्-प्रत्ययान्त विशेषणे वगैरे) अशी आहेत की ज्यांच्या पुल्लिंगांच्या प्रथमेच्या तिन्ही वचनांच्या व द्वितीयेच्या एक–व द्विवचनात एक न् हे अनुनासिक व्यंजन (किंवा विशिष्ट परिस्थितीत त्याला आलेले तालव्य व्यंजनत्व किंवा अनुस्वारत्व) दिसून येते. इतर रूपांत ते दिसत नाही. जसे 'गच्छन् गच्छन्तौ गच्छन्तः। गच्छन्तं गच्छन्तौ', 'विद्वान् विद्वांसौ विद्वांसः। विद्वांसम् विद्वांसौ', 'गरीयान् गरीयांसो गरीयांसः। गरीयांसम् गरीयांसौ', पण यापुढील रूपांत मात्र हा नकार (किंवा अनुस्वार) दिसत नाही. जसे गच्छता, विदुषा,[५] गरीयसा (सर्व तृतीया एकवचनाची रूपे.) अशा या नकारयुक्त व नकार-विरहित अशा द्विविध रूपांची व्यवस्था पाणिनी अशी लावतोः तो मूळ प्रातिपदिक नकारविरहित मानतो (गच्छत्, विद्वस्, गरीयस्) व पहिल्या पाच रूपांत उपान्त्य स्थली नकार (ज्याचा विशिष्ट परिस्थितीत अनुस्वार होतो) येतो असे तो मानतो (पा. ७·१·७०). एकंदर २१ रूपांपैकी पाच रूपांतच हा नकार आहे; राहिलेल्या १६ रूपांत नाही. त्यामुळे कदाचित लाघवाकरता नकारविरहित रूप मूळचे मानून या पाच विशिष्ट रूपांत मात्र नकार आगमरूपाने अधिक येतो असे मानणे त्याला सोईचे वाटले असावे. कदाचित इतरही काही कारण असू शकेल.

पण या पाच प्रत्ययांना (आणि नपुंसकलिंगातील प्रथमा व द्वितीयेच्या बहुवचनी प्रत्ययांना—जिथेही असाच नकार आगम असतो–) पाणिनीच्या ग्रंथात जे नाव दिले आहे ते मोठे गमतीचे आहे. ते आहे सर्वनाम स्थान. येथील सर्वनामाचा आपण ज्यास सर्वनाम (Pronoun) म्हणतो, त्याच्याशी काही संबंध नाही. येथे सर्वनाम म्हणजे सर्व नाम, संबंध, संपूर्ण नाम. आणि सर्वनामस्थान म्हणजे तो विभक्ति-प्रत्यय, की जो पुढे असता मागील नाम हे संपूर्ण असते;[६] त्यांच्या कुठल्याही अवयवाचा लोप झालेला नसतो. म्हणजे या संज्ञेत व्याकरणशास्त्राची एक मागील अवस्था दडलेली आहे. त्या वेळी नकारयुक्त नामच मूळ मानीत असत आणि

नकारविरहित रूपे विकृत किंवा साधित मानीत असत. पाणिनीने जुनी प्रक्रिया बदलून स्वतःची नवी प्रक्रिया मांडली. पण त्याने जुनीच संज्ञा कायम ठेवल्याने व्याकरण-शास्त्राच्या विकासातील एका मागील अवस्थेचा पुरावा मागे राहिला.

पण याला सर्वनामस्थान ही संज्ञा हा एवढा एकच पुरावा आहे असे मानण्याचे मात्र कारण नाही. त्याला साक्षात् पुरावाही आहे. उदाहरणार्थ, शर्ववर्म्याच्या कातंत्र व्याकरणात ह्या शब्दात मुळात नकार मानून ३/१ सारख्या विभक्तीत त्याचा लोप सांगितला आहे. शर्ववर्मा पाणिनीच्या अत् (शतृ), वस् (वसु) आणि ईयस् (ईयसुन्) याऐवजी अन्त् (शन्तृन्), वन्स् (वन्सु) आणि ईयस् (ईयन्सुन्) असे प्रत्यय मानतो. थोडक्यात म्हणजे शर्ववर्मा गच्छन्त्, विद्वन्स् आणि गरीयन्स् अशी प्रातिपदिके मानतो आणि जेथे नकार नाही तेथे त्यांचा लोप सांगतो (का.२·२·३९). कातंत्र व्याकरण हे पाणिनिपूर्व (ऐन्द्र) परंपरेतील आहे आणि त्याने काही पाणिनी-पूर्व परंपरांचे जतन केले आहे, हे प्रसिद्धच आहे. पण सर्वनामस्थान संज्ञा कायम ठेवूनही पाणिनी गच्छत् इत्यादी नकारविरहित रूपे मूळची मानतो हा जसा एक दैवदुर्विलास, तसाच गच्छन्त् इत्यादी नकारसहित पूर्ण रूपे मूळची मानूनही शर्ववर्मा सर्वनामस्थान ही संज्ञा न ठेवता तिच्याऐवजी घुट् अशी कृत्रिम संज्ञा वापरतो. (का. २·१·३–४) हा तसाच दुसरा एक दैवदुर्विलास!

आधुनिक पाश्चात्त्य वैयाकरण गच्छन्त्, विद्वन्स्, गरीयन्स् अशी नकारयुक्त रूपेच मूळ मानतात. पूर्ण स्वरूप मूळचे मानून लुप्तांश रूप विकृत किंवा साधित मानणे ही त्यांची रीतच आहे. एखादा अंश नवीन येतो असे मानण्यापेक्षा असलेला अंश काही कारणाने नाहीसा होतो हे मानणे त्यांना स्वाभाविक वाटते. प्रस्तुत स्थळी मुळात नकार न मानता तो पहिल्या पाच रूपांत नंतर येतो असे पाणिनीच्या मताप्रमाणे मानले तर तो का येतो याचे कारण सांगणे कठीण जाते. पण मुळात असलेल्या नकाराचा काही विशिष्ट रूपांत लोप का होतो याचे कारण सांगता येते. ते म्हणजे स्वरसंक्रमण. ‘स्वर (stress) ज्या अक्षरावर असतो ते पूर्ण स्वरूपात राहते व स्वराचे तेथून दुसऱ्या अक्षरावर संक्रमण झाल्यास ते अक्षर क्षीण होते असा मुळात नियम आहे.’ तसेच वर उल्लेखिलेल्या पाच प्रत्ययांत स्वर प्रातिपदिकांवर असे व पुढील प्रत्ययांत तो प्रत्ययावर असे.[७] त्यामुळे पहिल्या पाच रूपांत प्रातिपदिक संपूर्ण स्वरात—म्हणजे नकार टिकवून राहते. पण पुढील विभक्तिरूपात मात्र स्वर प्रत्ययावर संक्रमित होत असल्याने नकार—जो मुळातच नाजूक तब्बेतीचा आहे—लुप्त होतो. बन्ध्, भञ्ज् वगैरेतील नकारही, जेव्हा कर्मणि प्रयोगात बध्यते, भज्यते इत्यादी ठिकाणी स्वर य-प्रत्ययावर संक्रमित होतो, तेव्हा असाच लुप्त होतो हे प्रसिद्ध आहे; म्हणूनच प्रकृतीवर स्वर असणारी बबन्ध, बभञ्ज अशी रूपे नकारयुक्त आहेत तर जेव्हा स्वर प्रत्ययांवर संक्रमित होतो तेव्हा बद्ध, भक्त अशा क. भू. धा. विशेषणांत नकार गळून पडतो. अकार गळून पडणे हे जसे क्षीणभावाचे एक रूप आहे तसे नकार गळणे हेही आहे. त्यामुळे बन्ध्, भञ्ज् इत्यादी धातूंत नकार मूळचा मानून कभूधा

विशेषणांत जसा पाणिनी त्याचा लोप सांगतो, तसाच गच्छन्त्, विद्वन्स् इत्यादी शब्दांत नकार मूळचा मानून गच्छता, विदुषा, इत्यादी शब्दांत त्या नकाराचा लोप होतो असे मानणे तर्कदृष्ट्या कदाचित अधिक सुसंगत झाले असते. पण पाणिनीला त्याच्या विशिष्ट प्रक्रियापद्धतीत ते गैरसोईचे वाटले असावे.

पण एक आहे. निव्वळ वर्णनात्मक व्याकरणाच्या दृष्टीनेच विचार केला तर तुम्ही गच्छत् इत्यादी शब्द मूळचे माना आणि त्याच्या रूपांत नकार लुप्त होतो असे म्हणाः किंवा गच्छन्त् इत्यादी शब्द मूळचे माना आणि त्याच्या दुसऱ्या काही रूपात नकार लुप्त होतो असे म्हणा, प्रत्यक्ष रूपात काही फरक पडत नाही. दोन्ही पद्धतीने भाषेचे वर्णन बरोबरच होते. पण जेव्हा काही रूपात असा नकार का व काहीत का नाही अशा प्रश्नाचे उत्तर तुम्हास हवे असेल, याच्या मागे काही ऐतिहासिक कारण असेल का असा तुम्हाला विचार पडेल, तेव्हा ऐतिहासिक व्याकरणाचा आसरा घेणे आवश्यक होते. पाणिनिपूर्व वैयाकरणांनी काही एका अंतःस्फूर्तीने प्रकृत रूपे गच्छन्त् विद्वन्स्, गरीयन्स् अशी मूळ रूपाने मानली. पाणिनीने त्याच्या स्वतःच्या तंत्राच्या सोयीसाठी ती गच्छत्, विद्वस्, गरीयस् अशी मानली. पण कालान्तराने ऐतिहासिक-बुद्धिप्रवण अशा पाश्चात्त्यांनी ती पुन्हा गच्छन्त्, विद्वन्स्, गरीयन्स् अशी मानली हे एका परीने योग्यच होय.

तळटीप

१. पाणिनीच्या आधीही अनेक संस्कृतचे वैयाकरण होऊन गेले. पण त्या सर्वांच्या तपशिलात आता जाण्याचे कारण नाही.

२. भव–(भू > भो + अ), अद्–(अद् + ०), जुहु–(हु > जुहु + ०), नृत्य–(नृत् + य) इत्यादी.

३. याशिवाय शप् सारख्या विकरणांनाही सार्वधातुक ही संज्ञा आहे. पण मुळात ही फक्त लिप् वगैरेंनाच असावी.

४. नाम हा शब्द ‘ सुबन्त ’ अशा व्यापक अर्थाने येथे वापरला आहे.

५. वस्-प्रत्ययान्त प. भू. का. धा. विशेषणांचा हा आणखी एक विशेष आहे. प्रथम-निर्दिष्ट पाच रूपांत वस्मधील अ (आ–रूपाने) कायम असतो; पुढील रूपांत मात्र तो लुप्त होतो (व म्हणूनच तेथे संप्रसारण होऊन उष्‌रूप होते.)

६. ‘ सर्वे नाम तिष्ठति अस्मिन् प्रत्यये परतः इति ।’ मात्र पुढील बहुतेक सर्व वैयाकारणांना या संज्ञेचा अर्थच समजला नाही. व्याकरणातील संज्ञा म्हणजे ती अगदी संक्षिप्त असायला हवी. (जशा टि घु भ वगैरे). अर्धी मात्रासुद्धा वाचवता आली तर पुत्रजन्माचा आनंद. पाणिनिपूर्व वैयाकरणांनी ही एवढी अगडबंब षडक्षरी संज्ञा वापरली हा केव्हढा त्यांचा अडाणीपणा! पाणिनीने पूर्वाचार्यांची ही संज्ञा कायम ठेवली ती केवळ त्यांचा उपहास करण्यासाठी, किंवा त्यांच्या ग्रंथाची सदोषता उघड करण्यासाठी असे मत न्यासकार जिनेन्द्रबुद्धि

('पूर्वाचार्यैरेवेयं प्रयोजनमन्तरेण महती संज्ञा प्रणीता। तस्या इह समाश्रयणं यत्, तत् तत्कृतस्य शब्दानुशासनस्य शास्त्रस्य दोषवत्त्वसूचनार्थम्'), पदमञ्जरीकार हरदत्त ('तस्मात् पूर्वाचार्यात् उपालब्धुमेषा महती संज्ञा क्रियते'), प्रक्रिया-सर्वस्वकार ('पूर्वाचार्योपहासार्थं तद्वैफल्याद्धरोऽब्रवीत्') इत्यादी उत्तरकालिक वैयाकरणांनी व्यक्त केले आहे. ऐतिहासिक दृष्टीचा अभाव असला म्हणजे असेच व्हायचे. त्यातही हरदत्ताला या संज्ञेचा वाच्यार्थ (जो काही आचार्यांनी पूर्वीच सांगितला होता) चांगला माहीत होता. तरीसुद्धा पूर्वाचार्यांना टोमणा मारण्या-साठी पाणिनी ही प्रचंड संज्ञा वापरतो असे तो म्हणतो तेव्हा आश्चर्य वाटते. पाहा : 'अतः संज्ञा तावत् कर्तव्या। किमर्थं तु महती क्रियते ? केचिदाहुः— सर्वं नाम तिष्ठत्यस्मिन्निति सर्वनामस्थानम्। नाम प्रातिपदिकम्। सर्वशब्दोऽवयवकार्त्स्न्यपरः। सर्वावयवयुक्तं यत्र नाम तिष्ठतीत्यर्थः। तेनान्यत्र न्यूनं नाम तिष्ठतीत्यर्थो गम्यते। किं सिद्धं भवति ? उपेयुष इत्यादौ संप्रसारणे कृते पूर्व-कृतस्येटो निवृत्तिः सिद्धा भवति, अन्यथा निवृत्तिकारणाभावादवतिष्ठेतेति। एवं तु कस्मिन् प्रातिपदिके किं न्यूनमिति न ज्ञायेत। तस्मात् पूर्वाचार्यान् उपालब्धुमेषा महती संज्ञा क्रियते। (पाहा : क्षितीशचंद्र चट्टोपाध्याय यांचे 'टेक्निकल् टर्म्स ॲण्ड टेक्निक् ऑफ संस्कृत ग्रामर' पृ. ३३-३५).

७. जसे 'पा॑दौ यात पा उदात्त, पण पदा॑ (३/१) यात आ हा प्रत्यय उदात्त. पित॑रौ यात प्रातिपदिक उदात्त, पण पितृभि॑ः येथे प्रत्यय उदात्त पण हा नियम पुढे विस्कळित झाला आहे.

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
३०७८
वा. क. २४५१८

१४

ह्रस्व, दीर्घ, प्लुत

पं. वा. बा. भागवत
भांडारकर प्राच्यविद्या संशोधन मंदिर, पुणे ४

ह्रस्व, दीर्घ, प्लुत; उदात्त, अनुदात्त, स्वरित; अनुनासिक, अननुनासिक असे स्वरांचे भेद संस्कृत भाषेमध्ये वैदिक वाङ्मयात तसेच अर्वाचीन वाङ्मयात आणि व्यवहारातही आहेत. उच्चारणभेद व त्यामुळे अर्थभेद असे त्यांचे परिणामी वेगळेपण मान्य झालेले आहे. पाणिनीय व्याकरणात त्या भेदांची जाणीवपूर्वक सूक्ष्मातिसूक्ष्म नोंद व त्या धोरणाने काही तान्त्रिक व्यवस्था केलेली आहे. त्यापैकी पहिले तीन भेद उच्चारणाला लागणाऱ्या [1]कालभेदावर आधारित आहेत तर पुढील पाच भेद मुखातील उच्चारणाच्या स्थानभेदावर आधारित आहेत.

कोणत्याही क्रियेला काल, स्थान व कर्ता वगैरे कारकांचे प्रयत्न या तीन गोष्टींची आवश्यकता असते. वर्णांचे उच्चारण ही एक क्रियाच आहे. त्यामुळे ह्या क्रियेलाही वरील तीन बाबींची जरुरी असणारच. पैकी स्थानाचे वरचे व खालचे असे दोन भेद तसेच प्रयत्नांचे आभ्यंतर प्रयत्न व बाह्य प्रयत्न असे दोन भेद अशा रीतीने एकूण पाच प्रकारची सामग्री वर्णोच्चाराला आवश्यक असते असे पाणिनीय शिक्षा[2] म्हणते.

वर्णोच्चारणासाठी लागणाऱ्या कालाचे चार भेद आहेत. एकमात्रा, दोनमात्रा, तीनमात्रा व अर्धीमात्रा, पैकी अर्धीमात्रा हा काल व्यंजनाच्या उच्चारणासाठी लागत असल्याने येथे त्याबाबत काही विचार करावयाचा नाही. स्वरांना लागणाऱ्या कालासंबंधीचे विधान सूत्रकार पाणिनीने ‘ऊकालोऽज्झ्रस्वदीर्घप्लुतः’ (१.२.२७) ह्या सूत्रामध्ये केलेले आहे. ह्या सूत्राच्या अर्थाविषयीच प्रस्तुत लेखात विचार करावयाचा आहे.

‘काल’ ही संकल्पना प्राचीन दार्शनिकांनी वेगवेगळया स्वरूपात मांडलेली आहे. काल व क्रिया यांचा अतूट संबंध आहे. त्यामुळे काही विचारवंतांनी क्रिया हेच कालाचे स्वरूप मानलेले आहे, तर काही क्रिया ही कालाची उपाधी आहे व त्या उपाधीमुळेच कालाचे ज्ञान होते असे मानतात. सांख्य कालाला आकाशात बसवतात तर काही नैयायिक दिशा व काल हे ईश्वराहून वेगळे नाहीत असे म्हणतात. काल ह्या पदार्थाचे स्वतंत्र अस्तित्व काहींनी मान्य केले तर काहींनी मान्य केलेले नाही. तथापि ‘काल’ ह्या शब्दापासून समजून येणारी कल्पना काही वेगळी आहे म्हणजेच तो एक पदार्थ असून निदान योगसूत्रकार पतंजलींनी सांगितलेल्या विकल्परूप[3] पदार्थात त्याचा

अंतर्भाव व्हावा इतपत तरी त्याला वेगळे स्थान देणे व 'वैकल्पिक पदार्थ' म्हणून वेगळे अस्तित्व मानणे आवश्यक आहे.

महाभाष्यकारांनी कालाचे तटस्थ लक्षण सांगितले आहे, ते असे: 'ज्यामुळे वस्तूंची वाढ किंवा ह्रास समजून येतो त्याला काल असे म्हणतात. त्याच कालाला विशिष्ट क्रियेने युक्त असल्यास दिवस, रात्र वगैरे म्हणतात. ती क्रिया म्हणजे सूर्याची गती होय.'[४]

वाक्यपदीयकार भर्तृहरी 'काल हाच विश्वातील सर्व क्रियारूप असतो'[५] असे म्हणतो तर महाभाष्य टीकाकार कैयट 'काल म्हणजे जिचे परिमाण सर्वज्ञात आहे अशी क्रियाच'[६] असे म्हणतो. म्हणजे क्रिया हेच कालाचे स्वरूप असा ह्या दोन व्याकरणाभ्यासकांचा अभिप्राय समजून येतो.

महाभाष्यकारांच्या मते काल ही स्वतंत्र वस्तू असून क्रियाद्वारा तिचे ज्ञान होते तर भर्तृहरी व कैयट यांच्या मते क्रिया हेच कालाचे स्वरूप. ती स्वतंत्र वस्तू नाही. भर्तृहरीने वाक्यपदीयाच्या कालसमुद्देश प्रकरणात कालासंबंधी अनेक मते दिलेली आहेत. कित्येक ठिकाणी त्याचे वर्णन औपचारिक स्वरूपाचे अर्थात रूपकात्मक असल्याने तसेच त्याचे वेळी उपलब्ध अनेक मतांचा संग्रह असे त्याच्या वाक्यपदीयाचे स्वरूप अनेक बाबतीत आढळत असल्याने त्याचे नक्की मत काय ह्याबद्दल निर्णय घेणे अवघड असते. तथापि कैयटाचे विवेचन संग्रहात्मक तसेच औपचारिक नसल्याने ते त्याचे सिद्धान्त मत समजणेच योग्य होईल. अशा रीतीने भर्तृहरीचे निर्णायक मत ठरविता येत नसले तरी महाभाष्यकार पतंजली व प्रदीपटीकाकार कैयट ह्यांच्या मतात कालस्वरूपासंबंधी वेगळेपणा स्पष्ट आहे. सूत्रकाराचे कालासंबंधीचे मत काही उपलब्ध नाही. उलट सूत्रकार काल स्वरूपासंबंधी निर्णय लोकव्यवहारावरून करावा[७], तो व्याकरणाचा विषय नाही असे स्पष्ट बजावतो. (प्राचीन परंपरेप्रमाणे हे सूत्र सूत्रकाराचेच समजले जाते पण नवीन काही अभ्यासकांचे म्हणणे असे की हे सूत्र व ह्या सूत्रापूर्वीची चार सूत्रे सूत्रकारांच्या एकूण शैलीशी विजोड असल्याने ही सूत्रकार पाणिनीची नसावीत.) भाष्यकारांनी काल स्वरूपासंबंधी स्वतःचे मत हेच सूत्रकाराचेही मत असावे अशा भूमिकेने प्रस्तुत सूत्रातील 'ऊकाल' ह्या शब्दावर आक्षेप घेतलेला आहे. महाभाष्यकारांच्या आक्षेपाचा अभिप्राय असा— 'ऊ' हा एक वर्ण आहे. वर्ण व काल ह्या दोहोंमध्ये सामानाधिकरण्य—एकार्थबोधकत्व कसे शक्य. ऊकाल हा समास तर बहुव्रीही समजणे जरूर व बहुव्रीहीसाठी दोन्ही शब्द समानाधिकरण असणे अत्यावश्यक. ही अडचण दूर करण्यासाठी महाभाष्यकारांनी 'ऊकालः' हा समास उष्ट्रमुखः, गजाननः इत्यादी समासांप्रमाणे उपमानोत्तरपदालोपी बहुव्रीही समजावा किंवा 'ऊ' ह्या वर्णवाचक शब्दाचा अर्थ लक्षणेने वर्णाशी नित्यसंबद्धकाल असा घ्यावा असे उपाय सुचविले आहेत.

क्रिया हे कालाचे स्वरूप हे मत महाभाष्यकारांना ज्ञात व मान्य असते तर महाभाष्यकारांना हा खटाटोप करण्याची आवश्यकताच भासली नसती, कारण 'उ'

म्हणजे विशिष्ट वर्णोच्चारण म्हणजेच एक विशेष क्रिया, व क्रिया म्हणजेच विशेष काल. विशेष व सामान्य यांचे सामानाधिकरण्य असते 'गङ्गा नदी' आकाशो द्रव्यम्, भोजः राजा इत्यादी.

'क्रियैव कालः' हे मत भर्तृहरीने संग्रहित केलेले आहे. कैयटाने सिद्धान्तरूपाने दिलेले आहे. तेच मत पाणिनीचे वेळी सर्वमान्य सिद्धान्त असे असावे. कारण काला-संबंधी निर्णय लोकव्यवहारावरून करावा असे तो स्वतः म्हणतो. तेच सिद्धान्तमत महाभाष्यकारांच्या वेळी दबले गेले असावे तर भर्तृहरीचे वेळी त्याने डोके वर करण्यास सुरुवात केली असावी आणि कैयटाचे वेळी लोकांत सिद्धान्तरूपाने पुन्हा प्रतिष्ठित झाले असावे असे ह्या सूत्रकार (इ. स. पूर्व ५००), महाभाष्यकार (इ. स. पूर्व १५०), भर्तृहरी (इ. स. ५००), कैयट (इ. स. ११००) ह्या चार ग्रंथकारांच्या लिखाणावरून म्हणता येईल का ? म्हणजेच 'नीचैर्गच्छत्युपरिच दशा चक्रनेमिक्रमेण' ही चढउताराची दशा शास्त्रसिद्धान्तांनाही लागू होते का ?

ह्याच सूत्रासंबंधी दुसरा विचारार्ह विषय—

महाभाष्यादी बहुतेक प्राचीन टीकाकारांनी दिलेल्या विवरणानुसार सूत्राचा अर्थ असा होतो 'एकमात्रिक उ वर्णप्रमाणे जो स्वर तो ह्रस्व, द्विमात्रिक ऊ प्रमाणे जो स्वर तो दीर्घ व त्रिमात्रिक ऊ$_3$ प्रमाणे जो स्वर तो प्लुत समजावा'. आता काला-संबंधी निर्णय लोकांतून घ्यावा ह्या सूत्रकारांच्या वर दिलेल्या विधानानुसार मात्रा म्हणजे केवढा काल ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर लोकातूनच मिळवावे लागेल. पण मात्रा हा काल इतका सूक्ष्म आहे की लोकात त्याची खिजगणतीच नाही. लोकातील चांगल्या जाणत्याला आपण एकमात्रेसंबंधी वरील प्रश्न केलाच तर बहुतेक तो उत्तर देण्याचेच टाळील. तुम्ही फारच पिच्छा पुरवला तर एखादा म्हणेल की ह्रस्व स्वराच्या उच्चाराला जेवढा काल लागतो तो मात्रा काल. तात्पर्य, एकमात्रिक तो ह्रस्व व ह्रस्व स्वराच्या उच्चाराला लागणारा काल तो मात्रा काल. ह्यामुळे समज ती काय पडणार ? रामाचे घर कोठे आहे ? गोविंदाच्या घराजवळ. गोविंदाचे घर कोठे आहे ? रामाच्य घराजवळ दोघांची घरे कोठे आहेत ? एकमेकांचे घराजवळ. ह्या प्रश्नोत्तरापासून काय समज पडेल ? एकमेकात अडकलेल्या अशा विधानांना शास्त्रकारांनी अन्योन्याश्रय, इतरेतराश्रय, परस्परावलंबन असे शब्द वापरले असून हा विधानातील मोठाच दोष आहे.

प्रस्तुत सूत्राच्या वर दिलेल्या अर्थी समजुतीच्या दृष्टीने अन्योन्याश्रय हा दोष येईलच, शिवाय 'एकमात्रिक 'उ'प्रमाणे असलेला स्वर ह्रस्व समजावा' ह्या विधाना-नतील 'उ'हा व्याकरण शास्त्रातील तान्त्रिक व्यवस्थेनुसार दीर्घ व प्लुताचाही बोधक ठरत असल्याने द्विमात्रिक व त्रिमात्रिक स्वरांनाही शास्त्रातील तांत्रिक व्यवस्थेनुसार ह्रस्व म्हणावे लागेल व त्यांनाही ह्रस्वत्वामुळे सांगितलेली शास्त्रीय कार्ये करावी लागतील. तसेच ऊ ह्या एकाच स्वरामध्ये उ + ऊ + ऊ$_3$ असे तीन स्वर अनुक्रमे एकामत्रिक, द्विमात्रिक व त्रिमात्रिक समजून त्याचा सवर्ण दीर्घ ऊ असा करून त्यांना अनुक्रमे ह्रस्व दीर्घ लुप्त अशा संज्ञा द्याव्या असा अभिप्राय गृहीत धरावा लागतो.

वरील क्रमानेच ते तीन स्वर घ्यावे ह्याला काहीच प्रमाण नसल्याने प्रथम द्विमात्रिक नंतर एकमात्रिक अगर त्रिमात्रिक असा क्रम कोणी गृहीत धरल्यास संज्ञाबाबत गोंधळ होण्याचा संभव आहे. तसेच स्वरांचा क्रम वर्णसूत्रामध्ये अ इ उ इत्यादी दिलेला आहे. कण्ठस्थान हे वर्णोच्चारासाठी जरूर त्या स्थानामध्ये पहिले असल्याने स्वरामध्ये 'अ' ह्या वर्णाला तर व्यंजनामध्ये क वर्ग व्यंजनांना अग्रक्रम देणे योग्य व सर्व ग्रंथकारांनी तसा अग्रक्रम 'अ' ह्या स्वरालाच दिलेला आहे. अशा स्थितीत ह्रस्वदीर्घप्लुत संज्ञा सांगणाऱ्या सूत्रामध्ये अग्रक्रम असलेल्या 'अ' ला बाजूला सारून तिसरा स्वर 'उ' सूत्रकाराने का निवडावा. हा अकाराचा अग्रक्रम 'अकारः सर्ववर्णाग्र्यः'[१] 'अक्षराणा[२]मकारोऽस्मि' इत्यादी ठिकाणी मान्यही आहे. असे एकूण चार आक्षेप प्रस्तुत सूत्रासंबंधी संभवनीय आहेत. पैकी दुसरा व तिसरा हे दोन आक्षेप महाभाष्यकारांनी मांडलेले असून त्यांचा परिहारही काहीशा आडवळणी मार्गाने केलेला आहे.

पहिल्या आक्षेपाबाबत त्यांचे कदाचित असे म्हणणे गृहीत धरता येईल की 'ह्रस्व वर्णाच्या उच्चारात जेवढा काल लागतो तो मात्राकाल' ह्याप्रमाणे दुसरीही मात्राकालीन क्रिया उदाहरण म्हणून देऊन मात्राकालाचा परिचय करून देणे शक्य आहे किंवा लोकांमध्ये प्रसिद्ध अशा अगदी लहानातल्या लहान निमेष, विपल इत्यादी कालपरिमाणाचा शंभरांश किंवा सहस्रांश असा अत्यंत सूक्ष्म काल असाही मात्राकालाचा अप्रत्यक्ष परिचय करून देणे शक्य आहे. चवथ्या आक्षेपाबाबत फारसे लक्ष देण्याचे कारण नाही. कारण प्रथमातिक्रम हा काही शास्त्रीय विचारसरणीत मोठासा दोष ठरत नाही. कोणता तरी स्वर घ्यायचा तो अशोकवनिकान्यायाने 'उ' घेतला. सूत्रकाराने अनेक ठिकाणी उच्चारासाठी कोणता तरी स्वर घेण्याची जरुरी वाटली तेथे 'उ'चा वापर केलेला आहे. उदा. कुक्, ढुक्, तुक्, मुक् इत्यादी आगमातील 'उ'. 'उ' स्वरावर सूत्रकारांचा विशेष लोभ इतर ठिकाणीही दिसून येतो व त्या विशेष लोभापायी ह्या सूत्रातही आवडता 'उ' त्याने स्वरप्रतिनिधी म्हणून घेतला असावा.

अशा रीतीने प्रस्तुत सूत्रावरील चार आक्षेपांचे निरसन झाल्यावर त्या सूत्राचा भाष्यकारादी टीकाकारांनी दिलेला अर्थ व्याकरण शास्त्राभ्यासकांच्या परंपरेने सोळाव्या शतकापर्यंत म्हणजे सुमारे दोन हजार वर्षे निमूटपणे मान्य केला. सोळाव्या शतकाच्या आरंभी 'प्रक्रियाकौमुदी' ह्या पाणिनीसूत्रटीका ग्रंथावर 'प्रसाद' नावाची टीका विठ्ठलाचार्यांनी लिहिली. त्या टीकेत अग्रक्रम योग्य अकाराला बाजूला सारून सूत्रकाराने उकार का घेतला तर कोंबड्याच्या उकाररूप आरवण्यामध्ये क्रमाने एक दोन व तीन मात्रा असतात व त्या कोंबड्याच्या आरवण्याचे अनुकरण ह्या सूत्रात सूत्रकाराने केलेले आहे[११] असे विधान केलेले आहे. त्यानंतर सतराव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील प्रसिद्ध महावैयाकरण नागोजी भट्ट यांनी भट्टोजी दीक्षितांच्या 'वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी' ह्या ग्रंथावर 'लघुशब्देन्दुशेखर' ही टीका लिहिली. त्या टीकेत ते म्हणतात

कोंबड्याचा आरव उकाररूप असतो व त्यामध्ये क्रमाने एकमात्रा, दोनमात्रा व तीनमात्रा असा काल सर्वज्ञात असतो म्हणून अकार इकार हे उकारापूर्वीचे वर्ण सूत्रात उच्चारले नाहीत.[१२] आठराव्या शतकाच्या आरंभाला वासुदेव दीक्षित ह्या व्याकरण विद्वानाने त्याच 'वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी' ह्या ग्रंथावर बाल मनोरमा ही टीका लिहिली आहे. त्या टीकेतही कोंबड्याच्या आरवाची वरील कल्पना स्पष्ट मांडलेली आहे.

प्रस्तुत सूत्रामध्ये 'ऊ' हे 'कोंबड्याच्या आरवाचे अनुकरण' ही कल्पना घेतल्यास वरील चारही अक्षेप अगदी एकाच ठोक्यात मोडून पडतात. दोन हजार वर्षांनंतर एका टीकाकाराला ही कल्पना सुचावी व नंतरही भट्टोजी दीक्षितासारख्या प्रसिद्ध वैयाकरणाने त्याची दखलही न घ्यावी. विठ्ठलाचार्यांनंतर फक्त दोन टीका-कारांनीच तिला मान्यता द्यावी हे सर्वच मोठे गूढ वाटते.

मात्र विठ्ठलाचार्यांनी मांडलेली कल्पना स्वीकारल्यास महाभाष्याशी विरोध येतो. कारण महाभाष्यकारांनी ह्या सूत्रावर घेतलेले आक्षेपच ह्या कल्पनेने बिनबुडाचे ठरतात. कारण कोंबड्याच्या आरवामध्ये क्रमाने काल वाढत असतो व ती वस्तुस्थिती विठ्ठलाचार्यादींनी स्पष्ट मांडलेली आहे.

ह्या संबंधात सूत्रकाराचा अभिप्राय काय असावा? सूत्रकाराला कुक्कुट (कोंबडा) हा प्राणी जरूर माहीत होता, कारण एका सूत्रात[१३] त्याने त्याचा उल्लेख केलेला आहे. शिवाय स्वरांच्या उच्चारासंबंधी माहिती देताना प्राण्यांचे दाखले देण्याची प्राचीन परंपरा आहे. कारण त्यासाठी प्राण्यांच्या दाखल्याखेरीज अन्य उत्तममार्ग नाही. सूत्रकाराचा तसा अभिप्राय असला तरी सूत्रकारानंतर अनेक शतकांनी झालेल्या भाष्यकारापर्यंत तो अभिप्राय कदाचित परंपरा खंडित झाल्याने पोचला नसावा. तथापि महाभाष्यकारांना ही कल्पना का न सुचावी? कुक्कुट शब्दाचा उल्लेख त्यांनी अनेक ठिकाणी केला आहे. इतकेच नाही तर तो कुक् कुड् असा आवाज करतो म्हणून 'कुक्कुट' ही अनुकरणसंज्ञा आहे असेही एके ठिकाणी[१४] त्यांनी म्हटलेले आहे. म्हणजेच त्याच्या आरवामध्ये 'उ' हा स्वर मुख्य आहे असे त्यांनी स्पष्टपणे सांगितले आहे. अशी वस्तुस्थिती असून त्यांनी ही कल्पना न मांडता सूत्रावर दोन आक्षेप व त्यांचे निरसन अन्य मार्गाने करावे हे कोडे उकलत नाही.

पहिल्या विषयाचे शेवटी मतांना उदयास्त चढउतारदशा असतात असे म्हणावे लागले, तसेच कल्पनांनाही चक्रनेमिक्रमाने उदयास्त असावे का? कोंबड्याच्या आरवाची कल्पना पाणिनीला सुचली असावी व तिचा उपयोग त्याने सूत्रात संक्षेपाने केला असावा. आपल्या शिष्यांना तसे पढवलेही असेल. काही काल ती कल्पना व त्यानुसार सूत्रविवरण परंपरेत चालू असावे. पण पुढे परंपरा काहीशी खंडित झाली. महाभाष्यकारांनी धोपटमार्गी अर्थ घेऊन आलेल्या आक्षेपांच्या निरसनासाठी हाताला लागतील ते उपाय घेतले असतील. शेकडो वर्षांच्या कुंभकर्णी निद्रेनंतर तीच कल्पना विठ्ठलाचार्यांच्या मनात जागी झाली असावी.

सूत्ररूप ग्रंथरचनेमध्ये मूळसूत्रकाराचा अभिप्राय गुरुशिष्यपरंपरा अखंडित असेतोपर्यंत समजून येतो. पण काही कारणाने परंपरा खंडित झाल्यास व सूत्र स्वतः बरेचसे मुके असल्यास अशा प्रकारचे दोष निदान संशय संभवनीय असतात. पाणिनीच्या काही सूत्रांबाबत असे दोष किंवा संशय तटस्थ अभ्यासकांना जरूर जाणवतात. तर सूत्रकार स्वतः स्वप्नादिद्वारा भाष्य लिहिण्याचा आदेश देतात व सूत्रकारांच्या असीम अनुग्रहाने सर्व सूत्रांच्या अर्थाचे प्रत्यक्ष ज्ञान झाल्यावरच ते भाष्यकार भाष्य लिहितात, अशा श्रद्धेने अभ्यास करणाऱ्या अभ्यासकास कसलाच संशय उरत नाही. कारण सूत्रकाराचाच आदेश व पाठोपाठ अनुग्रह मिळाल्यानंतर भाष्यकार म्हणतील ते प्रत्यक्ष सूत्रकाराचेच मत अशा श्रद्धेला संशय कसा येणार ?

संदर्भ

(१) ह्रस्वो दीर्घः प्लुत इति कालतो नियमा अचि । पाणिनीयशिक्षा ११

(२) स्वरतः कालतः स्थानात् प्रयत्नानुप्रदानतः । पाणिनीयशिक्षा १०

(३) शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः । योगसूत्र १·९

(४) येन मूर्तीनामुप........आदित्यक्रियया । महाभाष्य २·२·५

(५) वाक्यपदीय काल एव हि विश्वात्मा व्यापार इति कथ्यते । ३·९·१२

(६) 'कालो हि प्रसिद्धपरिमाणा क्रिया ।' महाभाष्यप्रदीप १·१·७०

(७) कालोपसर्जने च तुल्यम् । पाणिनिसूत्र १·२·५७

(८) अणुदित्सवर्णस्य चाप्रत्ययः । पाणिनिसूत्र १·१·६९

(९) नन्दिकेश्वरकृत काशिका ४

(१०) श्रीमद्भगवद्गीता १०.३३

(११) एकमात्रत्व......सूत्रकारः । प्रसादटीका १.२.२७

(१२) कुक्कुटरुते उकारे......नोक्ताः । शब्देन्दुशेखर संज्ञाप्रकरण

(१३) पाणिनिसूत्र ४.४.४६

(१४) महाभाष्य १·३.४८

१५

मराठी नगर-स्थापत्य—शोध आणि बोध

डॉ. म. श्री. माटे
डेक्कन कॉलेज, पुणे

ईजिप्तमधील नाईल नदीवर आस्वान येथे धरण बांधले तेव्हा त्या जलाशयामधे, नदीच्या तीरावर असणारे प्रचंड पुतळे कायमचे पाण्यात जातील, पुन्हा दृष्टीस पडणार नाहीत म्हणून युनेस्को या जागतिक संघटनेने यत्न करून ते थोड्या दूरवर आणि बऱ्याच उंच जागी नेऊन बसविले. ही माहिती आपल्याकडील नियतकालिकांत, वृत्तपत्रांत अनेकदा प्रसिद्ध होऊन आता जुनी झाली आहे. आंध्र प्रदेशातील कृष्णा नदीवर असलेल्या नागार्जुनकोंडा या प्राचीन बौद्ध क्षेत्राचे अवशेष नागार्जुनसागर या तलावाखाली बुडून जातील अशी भीती उभी राहिली. आपल्या पुरातत्त्व विभागाने स्तूपांचे आणि विहारांचे अवशेष, तेथील मूर्ती अन्यत्र हलवून जवळपास पुनर्निर्मिती केल्याचेही आता सर्वज्ञात आहे. पण मराठेशाहीतील नगररचनेचा, नागर-स्थापत्याचा, वास्तुशिल्पाचा एक अत्यंत आकर्षक आविष्कार धरणाच्या पाण्यात बुडून गेल्याची कितीशा लोकांना माहिती आहे ? किंबहुना असा नमुना होता याचीच माहिती कितीशा लोकांना आहे ? फारच थोड्या. मराठी नागरी-शिल्प ही वस्तूच आम्हाला अपरिचित म्हणावी लागेल—अतिपरिचित असल्याने अपरिचित ! रोजच्या वापरात, पाहण्यात असल्यामुळे याच्यात काही वेगळे, काही विशेष आहे याची जाणीवच आम्हाला झाली नाही. आज काही प्रमाणात झालेली असली तरी आता उशीर झाला आहे. गेल्या तीस-चाळीस वर्षांत बऱ्याचशा वास्तू पडून गेल्या आहेत. फक्त स्मृती शब्दबद्ध—फार तर चित्रबद्ध करणे आता शक्य आहे.

गोदावरीच्या जायकवाडी जलाशयात बुडून गेलेल्या या गावाचे नाव टोके. प्रवरा आणि गोदावरी यांच्या संगमावर तीन गावे होती—गोदावरीच्या उत्तरेला कायगाव, दक्षिणेला प्रवरेच्या पूर्वेच्या काठावर प्रवरासंगम तर पश्चिमेच्या काठावर टोके. गोदावरीला प्रवरा मिळते ती काटकोनात, त्यामुळे टोक्याच्या दोन बाजू आपोआपच आखीव झालेल्या. उत्तर पेशवाईत या ठिकाणाला फार महत्त्व आले. एक विरंगुळ्याचे ठिकाण, ‘ Measure resort ’ अशा स्वरूपाचे हे गाव होते. पेशवाईतल्या सगळ्या मातबर असामींनी येथे हवेल्या उठविल्या होत्या. खुद्द पेशवे, त्यांचे सावकार गद्रे, नाना फडणवीस या सगळ्यांचे वाडे ओळीने उभे होते. यांच्या पायाशी दगडी घाटांच्या सलग रांगा होत्या. त्यांची लांबी साडेसहाशे फूट इतकी. घाटाच्या माथ्याचा

भाग दहा फूट रुंद आणि त्याखाली टप्प्याटप्प्याने पाण्यात उतरत गेलेल्या पायऱ्या. वरच्या बाजूला कमानदार ओवऱ्या आणि मधे मधे भक्कम बुरुज. याच्या वरच्या बाजूला गाव. गावातून घाटावर उतरण्यासाठी प्रचंड आकाराचा कमानदार दरवाजा— ज्यातून हत्ती सहज जा-ये करील एवढा. प्रवरा-गोदावरी यांना लगत दोन प्रशस्त रस्ते होते आणि त्यापासून काटकोनात उपरस्ते काढले होते. हे रस्ते सरळ, दोन किंवा तीन मीटर रुंदीचे आणि दगडी फरसबंदीने आच्छादलेले होते. काटकोनात एक-मेकांना छेदणाऱ्या या रस्त्यांच्या मधे तयार झालेल्या चौकात दोनदोन, तीनतीन चौकांचे, चार, पाच मजली वाडे बांधलेले होते. तळमजला दगडी, कमानीच्या बांधकामाचा; वरचे बांधकाम विटांचे. दर्शनी-भागावर लाकडी कोरीव कामाची नक्षी होती. दरवाज्यातून आत गेल्यावर मुख्य चौक, चौकाच्या कोपऱ्यांना नक्षीदार लाकडी झुंबरे, कोरीव नक्षीच्या पाणपट्ट्या असा साज होता. हे सगळे लाकूडकाम तेलपाणी खाऊन तुकतुकीत झालेले. अशा देखण्या वाड्यांच्या कोंदणात, गावाच्या मध्यभागी सिद्धेश्वर महादेवाचे मंदिर बांधलेले होते. विष्णु महादेव गद्रे यांनी इ. १७६१ मधे हे मंदिर बांधविले. आपल्याकडे सहसा न आढळणाऱ्या माळव्यात प्रचलित असणाऱ्या शैलीचे हे मंदिर होते. संपूर्ण दगडी बांधकामाचे. मंडपाचे खांब, छत, दरवाज्याच्या चौकटी, भिंतींची बाहेरची बाजू या सगळ्यावर कोरीवकाम होते. एका भिंतीवर द्रौपदी-स्वयंवराचा देखावा कोरलेला होता तर दुसरीवर एक दरबाराचा—हा पेशवे दरबारचा असावा. त्यातल्या राजपुरुषांचे पोषाख, पगड्या ही सगळी याच काळाला व प्रसंगाला साजेशी होती. देवळाच्या दक्षिण बाजूला एक ओवरी होती—इतरांपेक्षा अगदी वेगळी, दगडी घडणीचे सुरूचे खांब आणि मेहेरपींच्या कमानी यावर आधारलेली. काम इतके आखीव आणि नेटके की थेट राजस्थानातून नाहीतर आग्ऱ्याहून इकडे आणून बसविले आहे असे वाटावे. अर्थात हा थोडासा निराळा भाग झाला.

मुख्य गोष्ट सांगावयाची ती अशी की, अगदी पहिल्यापासून या गावाची वसाहत विचारपूर्वक आणि योजनापूर्वक केलेली आहे. नद्यांच्या काठावरचे घाट व ओवऱ्या हे दोन बाजूंची हद्द आखून घेतात. त्यांना जोडून असणारे रस्ते ही हद्द पक्की करतात, गावाचा चौरस आकार स्पष्ट करतात आणि त्यापासून निघालेले रस्ते सरळ काटकोनात छेदणारे. प्राचीन वास्तुशास्त्रज्ञांनी आदर्श म्हणून सांगितलेली ही नगर-रचना आहे. मराठेशाहीतील नगररचनेचे हे सर्वोत्कृष्ट उदाहरण होते. आता आमच्या दुर्लक्षामुळे जवळपास अदृश्य झाले आहे. या काळातल्या नागरी शिल्पाचे आणखी काही नमुने आहेत का म्हणून पाहू गेले तर आणखी काही नावे सहज डोळ्यांसमोर येतात.

शिवकालामध्ये, आबाजी सोनदेवांच्या देखरेखीखाली इ. १६६२ मध्ये रायगडाच्या राजधानीचे काम पूर्ण झाले. राजप्रासादाच्या–रंगमहालाच्या–समोर राजसभा आणि त्यासमोर मोठा राजमार्ग, दुतर्फा बाजार अशी व्यवस्था होती. हा आराखडा समजत

असला तरी वरच्या वास्तूंचे स्वरूप कसे होते हे समजावयास मार्ग नाही. परंतु शिवनेरी, राजगड, पन्हाळगड इथे जे अवशेष शिल्लक आहेत त्याच्यावरून असे वाटते की, या इमारती विजापूरच्या आदिलशाही शिल्पाच्या घाटाच्या असाव्यात. दगडी–क्वचित वीटकामाच्या–कमानदार रचनेच्या, कमानी व घुमट हीच मुख्य अंगे असलेल्या. पुणे, सातारा, नाशिक या शहरांत पेशवेकाळात काही नव्या पेठा वसविण्यात आल्या हे खरे, पण या नव्या वसाहतीत नगरस्थापत्याच्या दृष्टीने काही योजना होती का असे पाहिल्यास फारसे काही हाती लागत नाही. आधी होते त्याचा विस्तार झाला एवढेच सांगता येते. नाही म्हणायला एकच गोष्ट दिसते. शनिवारवाडा बांधला तो जुन्या पुण्याच्या—कसब्याच्या पश्चिमेला आणि नातेवाईक, सरदार यांची, नवागतांची वसाहत झाली ती त्याच्याही पश्चिमेला व दक्षिणेला. मेहुणपुरा, अप्पाबळवंत चौक आणि आसपासचा भाग इकडे नव्या मंडळींची वस्ती झाली. कालांतराने शुक्रवार, बुधवार इकडेही वाढली. परंतु या आखणीत शिस्त नाही— मेहुणपुऱ्याचा रस्तासुद्धा सरळ किंवा रुंद नाही! नाशिकचे रस्ते आणि पेठा यांची व्यवस्था अशीच अव्यवस्थित होती. पैठणला बरेच वाडे आहेत, काही फरसबंद अशा रस्त्यांच्या दोहो बाजूंना उभारलेले आहेत, पण तिथेही काही फारशी व्यवस्था, शिस्त दिसत नाही. किंबहुना पैठणच्या बाबतीत अशी अपेक्षा करणेच चुकीचे ठरेल— कित्येक शतके चालत आलेली वस्ती आणि अवशेषांचे ढिगारे यांची बूज राखूनच नवे काम करावे लागते. रचनाकाराचे हातपाय. बांधलेलेच असतात. चांदवड हे होळकरांचे गाव, तिथला 'रंगमहाल' अत्यंत प्रसिद्ध आणि तितकाच आकर्षक आहे. या महालाभोवतीच्या भागाची मांडणी काहीशी पद्धतशीर केलेली दिसते. पण ती एका लहानशा क्षेत्रापुरतीच आहे.

आज मराठेशाहीतील नगरस्थापत्य समजावून घ्यावयाचे असेल तर खरोखरीच उपयोगी पडेल असे एकच गाव, किंवा त्या गावाचा एकच भाग आहे. ते गाव म्हणजे वाई. एका बाजूची हद्द कृष्णामाईने आखून दिलेली आहे. तीही वेडीवाकडी वळणे घेत जाणारी. नदीच्या काठाने, त्याच वळणांनी जाणारा रस्ता आहे. फारसा रुंद नाही पण अगदी अरुंदही नाही. नदीच्या पुलापासून बरीच वळणे घेत घेत पश्चिमेच्या टोकाला सध्या जेथे छापखाना (शासकीय) आहे तेथपर्यंत जाणारा. या रस्त्यापासून दक्षिणेकडे ठराविक अंतरावर रस्ते फुटतात आणि ते बहुतेक सरळ रेषेत आहेत. त्यांना छेदणारे पूर्व-पश्चिम रस्ते असेच सरळ आहेत. एकमेकाला काटकोनात छेदणारे. रस्त्यांच्या या जाळ्यामुळे 'चेसबोर्ड पॅटर्न' किंवा बुद्धिबळाच्या पटासारखी आखणी सिद्ध होते. उत्तर-दक्षिण व पूर्व–पश्चिम असे रस्ते हे उजेडाला आणि त्याहीपेक्षा हवा खेळत ठेवण्यास फार पोषक म्हणून आदर्श समजले जात, आजही समजले जातात. या रस्त्यांमुळे ज्या चौकोनी जागा तयार झाल्या त्यांत घरे व वाडे बांधलेले आहेत. नगराची–रस्त्यांची अशी काटेकोर आखणी हा नगरस्थापत्याचा एक भाग झाला.

दुसरा महत्त्वाचा भाग म्हणजे त्या नगरातील रहिवाशांची विभागणी. पूर्वीपासून काही पथ्ये सांगण्यात आलेली आहेत. ज्यांच्यामुळे सतत आवाज होत राहील किंवा गदळ उडत जाईल किंवा दुर्गंधी पसरेल असे व्यवसाय हे शक्य तर या नगराच्या बाहेर असावेत, फार तर नगराच्या अगदी बाहेरच्या रस्त्याभोवती असावेत. तसेच गुदामे आणि सैनिकांच्या बराकी या गावाबाहेर असाव्यात. निरनिराळ्या वस्तूंचे बाजार निरनिराळ्या ठिकाणी निदान एकमेकापासून अलग असावेत. व्यवसाय आणि ते व्यवसाय करणाऱ्या जाती यांचे पक्के समीकरण झाल्यानंतर ही व्यवसायवार विभागणी नजरेआड होऊन ती जातवार होऊ लागली. निदान ती जातवार नावाने ओळखण्यात येऊ लागली. राजधानीचे गाव असले तर राजप्रासाद मध्यभागी आणि त्याभोवताली इतर वस्ती असे. क्षेत्राचे ठिकाण असले तर मध्यभागी मुख्य देवतेचे मंदिर, त्याभोवती परिवार देवतांची मंदिरे, प्राकार आणि त्याच्याबाहेर इतर वस्ती अशी योजना असे. दक्षिणेतली मदुरेसारखी नगरे या तत्त्वानुसार आखलेली दिसतात. वाईला मोठाले व सुशोभित वाडे—वाडे कसले, प्रासादच आहेत ते—मध्यभागीच आहेत, किंवा विशिष्ट भागातच आहेत असे वरवर पाहताना वाटत नाही. मंदिरेही सर्वत्र विखुरलेली आहेत. व्यवसायवार—जातवार विभागणी कशी होती ते सहज ध्यानात येण्यासारखे नाही. नगररचनेचा हा प्रकार सांगितला, तसा वास्तुशास्त्रात न उल्लेखिलेला पण प्रत्यक्षात अनेक ठिकाणी उतरविलेला प्रकार म्हणजे, राजप्रासाद किंवा मंदिरे यांच्या अनुषंगाने वसविण्याऐवजी एखाद्या नदीच्या तीराचा आधार धरून त्याप्रमाणे वसाहत केलेली. बनारस, नाशिक कितीतरी ठिकाणे दाखविता येतात. नदीकाठाला घाट, मंदिरे, धर्मशाळा आणि त्याच्या पलीकडे इतर वस्ती. हीच परंपरा वाईतही दिसते. पण बहुतेक ठिकाणी, नदीकाठापासून दूर जाणारी वस्ती, यदृच्छया वाढत गेलेली दिसते. तिच्यात शिस्त किंवा योजना आढळत नाही. वाईला तशी आढळते. म्हणजे परंपरागत शिल्प आणि ग्रंथबद्ध शास्त्र अशा दोन्हींचा मेळ घातलेला दिसतो.

म्हणून मराठेशाहीतील नगर-स्थापत्याचे, अवशिष्ट असणारे हे सगळ्यात महत्त्वाचे नगर ठरते. केवळ बाह्य अशा पाहणीवरून हे निष्कर्ष सांगता येतात. इथल्या रस्त्यांची, घरांची, पेठांची केवळ शिल्पदृष्ट्याच नव्हे तर व्यवसायदृष्ट्या, लोकसंख्येच्या दृष्टीने, तपशीलवार पाहणी केली तर मराठेशाही नगरस्थापत्याची, त्यात अनुस्यूत असणाऱ्या कल्पनांची जाणीव होऊ शकेल. 'विराटनगरी' म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या या मध्ययुगीन शहराचे ऐतिहासिक महत्त्व हे असे खरोखरीच विराट आहे.

१६

संस्कृत काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ आणि ‘ व्याख्या ’

डॉ. वामन केशव लेले
मराठी विभाग-प्रमुख, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

(१) प्राचीन भारतीयांची ज्ञाननिष्ठा

प्राचीन भारतीय विचारवंत निष्ठावान ज्ञानोपासक म्हणून जगद्विख्यात होते. त्यांनी श्रवण, निरीक्षण, विश्लेषण, अनुशीलन, चिंतन इत्यादी सर्व उपायांनी अन्तःसृष्टीचे आणि बहिःसृष्टीचे ज्ञान संपादन केले व ते ग्रंथरूपाने संकलित करून उत्तरकालीन पिढ्यांच्या हवाली केले. ‘ न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते । ’ हा जणू त्यांचा जीवन-मंत्र होता. परिणामी, विविध विद्या हस्तगत करण्यातच मानवी जीवनाची इतिकर्तव्यता आहे, असे त्यांना मनोमन वाटत असे. प्राचीन भारतीयांनी ह्या निदिध्यासातूनच आयुर्वेद, धनुर्वेद, गान्धर्ववेद, षड्दर्शने, व्याकरण, कोष, ज्यौतिष, गणित, धर्म, राजनीती, अश्वविद्या, गजविद्या, योग, रत्नपरीक्षा, चित्रकला, शिल्पकला, वास्तुकला, नृत्य, नाट्य, काव्य इत्यादी विद्या, कला व ज्ञानशाखा ह्यांवर प्रौढ व गंभीर ग्रंथ लिहिले. ग्रंथलेखनाच्या बाबतीत त्यांच्या बुद्धिमत्तेला कोणताही विषय वर्ज्य नव्हता. चिन्तनविषय पद्धतशीरपणे हाताळण्याच्या योग्यतेचा असल्याचे प्रतीत होताच ते त्याला दक्षतेने व आस्थेने ग्रंथरूप देत असत.

(२) प्राचीनोक्त शास्त्ररचनेचे तंत्र

परंतु, प्राचीन चिन्तकांनी नुसतेच सिद्धान्तविवेचन करणारे शास्त्रीय ग्रंथ लिहिले नाहीत. त्यांनी आपल्या कुशाग्र बुद्धीने व कल्पकतेने शास्त्रीय ग्रंथांच्या रचनेचे शास्त्रही सिद्ध केले. हे शास्त्र किंवा शास्त्रीय ग्रंथ लिहिण्याची पद्धत अत्यन्त सूक्ष्म, सविस्तर व समावेशक होती. ह्या शास्त्ररचनापद्धतीला ते ‘ तन्त्र ’ म्हणत असत व त्या तंत्राच्या वैशिष्ट्यांना किंवा अंगोपांगांना ‘ तंत्रगुण ’ म्हणत असत. त्यांचे तपशीलवार वर्णन अरुणदत्त (उत्कर्षकाळ इ. स. सुमारे ८७५ ते ९५०) नावाच्या टीकाकाराने वाग्भटाच्या ‘ **अष्टाङ्गहृदया** ’ वरील ‘ आपल्या **सर्वाङ्ग सुन्दरा** ’ नामक टीकेत पुढीलप्रमाणे केलेले आढळते :

> “ तन्त्र्यते धार्यते शरीरमनेनेति तन्त्रम्, तस्य गुणास्तन्त्रगुणाः यैस्तन्त्रमलंक्रियते तन्त्रयुक्त्यादयः तैरेवंप्रकारैर्युक्तम् । तथा चोक्तं सङ्ग्रहे (उ. अ. ५०)–

'अलङ्कृतं युक्तिपदैः सद्रत्नैरिव काञ्चनम्।
षट्त्रिंशताऽर्थदुर्गेषु भिषजां सङ्क्रमैरिव ॥
तत्राधिकरणं योगो हेत्वर्थोऽर्थः पदस्य च।
प्रदेशोद्देशनिर्देशवाक्यशेषाः प्रयोजनम् ॥
उपदेशापदेशातिदेशार्थापत्तिनिर्णयाः।
प्रसङ्गैकान्तनैकान्ताः सापवर्गो विपर्ययः ॥
पूर्वपक्षविधानानुमतव्याख्यानसंशयाः।
अतीतानागतापेक्षास्वसंज्ञोह्यसमुच्चयाः ॥
निदर्शनं निर्वचनं नियोगोऽथ विकल्पनम्।
प्रत्युत्सारस्तथोद्धारः सम्भवस्तन्त्रयुक्तय। ॥' इति...

....

व्याख्या अपि तन्त्रस्य गुणः। ताभिरपि तन्त्रमलङ्क्रियते। ताश्च पञ्चदश प्रकाराः। तद्यथा, पिण्ड-पद-पदार्थाधिकरण-प्रकरणार्थ-कृच्छ्र-फलोच्चितक-न्यास-प्रयोजनानुलोम-प्रतिलोमातिसूत्र-समस्तव्याख्याः।......

तत्र १ २ प्रधानकल्पना द्विधा,–प्रधानस्य कल्पना प्रधानेन वा कल्पना प्रधानकल्पना।...३ गुणकल्पना...४ लेशकल्पना...५ विद्याकल्पना...६ भक्ष्यकल्पना...७ आज्ञाकल्पना......

इयं सप्तविधा कल्पना विंशत्याश्रया भवति। यथा – १ आदिलोपः, २ मध्यलोपः, ३ अन्तलोपः, ४ उभयपदलोपः, ५ आदिमध्यान्तलोपः, ६ वर्णोपजननम्, ७ ऋषिक्लिष्टम्, ८ तन्त्रशीलम्, ९ तन्त्रसंज्ञा, १० प्राकृतम्, ११ समानतन्त्रप्रत्ययः, १२ परतन्त्रप्रत्ययः, १३ हेतुहेतुकधर्मः, १४ कार्यकारणधर्मः, १५ आद्यन्तविपर्ययः, १६ शब्दान्तरम्, १७ प्रत्ययः, १८ उपनयः, १९ सम्भवः, २० विभवः, [इति।]......

सप्तदश ताच्छील्यादी [नी] त्युक्तम्। तद्यथा–१ ताच्छील्यम्, २ अवयवः, ३ विकारः, ४ सामीप्यम्, ५ भूयस्त्वम्, ६ प्रकारः, ७ गुणिगुणविभवः, ८ संसक्तता, ९ तद्धर्मता, १० स्थानम्, ११ तादर्थ्यम्, १२ साहचर्यम्, १३ कर्म, १४ गुणनिमित्तता, १५ चेष्टानिमित्तता, १६ मूलसंज्ञा, १७ तात्स्थ्यम्, इति।......

तथा तन्त्रदोषैः पञ्चदशभिरप्रसिद्धशब्दादिभिर्वर्जितम्। [तद्यथा–]

१ अप्रसिद्धशब्दम्, २ दुःप्रणीतम्, ३ असङ्गतार्थम्, ४ असुखारोहि, ५ विरुद्धम्, ६ अतिविस्तृतम्, ७ अतिसंक्षिप्तम्, ८ अप्रयोजनम्, ९ भिन्नक्रमम्, १० संदिग्धम्, ११ पुनरुक्तम्, १२ निःप्रमाणकम्, १३ असमाप्तार्थम्, १४ अपा (न) र्थकम्, १५ व्याहतम्, [इति।]"[१]

एतावता अरुणदत्ताने शास्त्रग्रंथाच्या छत्तीस युक्त्या, पंधरा व्याख्या, सात कल्पना, वीस आश्रय व सतरा ताच्छील्ये एवढ्या अभीष्ट गुणांची आणि पंधरा वर्ज्य दोषांची संकलनपूर्वक चर्चा केली आहे.

(३) प्राचीन शास्त्रग्रंथांची आदर्श रचनाशैली

अरुणदत्तपूर्वकालीन चरकाने (काल इसवी सनापूर्वी सहावे ते दुसरे शतक [२]) आपल्या **चरकसंहितेच्या** विमानस्थानाच्या आठव्या अध्यायात खालील अठरा गुण कोणत्याही प्रमाणभूत व विश्वसनीय (वैद्यक-) शास्त्रावरील ग्रंथामध्ये अवश्य असले पाहिजेत असे मानले आहे :

> " तत्र यन्मन्येत सुमहद्यशस्वि, धीरपुरुषासेवितं, अर्थबहुलं, आप्तजनपूजितं, त्रिविधिशिष्यबुद्धिहितं, अपगतपुनरुक्तदोषं, आर्षं, सुप्रणीतसूत्रभाष्यसंग्रहक्रमं, स्वाधारं, अनवपतितशब्दं, अकष्टशब्दं, पुष्कलाभिधानं, क्रमागतार्थं, अर्थतत्त्वविनिश्चयप्रधानं, संगतार्थं, असंकुलप्रकरणं, आशुप्रबोधकं, लक्षणवत्, उदाहरणवत् च । तदभिप्रपद्येत शास्त्रम् । शास्त्रं ह्येवंविधममल इवादित्यस्तमो विधूय प्रकाशयति सर्वम् । " [३]

चरकाने स्पृहणीय मानलेले हे अठरा गुण केवळ वैद्यकशास्त्रावरील ग्रंथालाच नव्हे, तर कोणत्याही देशातील, कोणत्याही काळातील, कोणत्याही भाषेतील व कोणत्याही शास्त्रावरील तत्त्वविवेचक ग्रंथाला 'आदर्श' पदवी देण्यास साह्यभूत होतील असेच आहेत. ह्यावरून चरक व अरुणदत्त ह्या दोघांनी मिळून कल्पिलेली शास्त्रीय ग्रंथाची रचनाशैली (Methodology of composing theoretico-scientific treatises) किती व्यापक व सर्वांगस्पर्शी होती, त्याची उत्तम कल्पना येते.

(४) प्रस्तुत लेखाचा प्रतिपाद्य विषय

वर उल्लेखिलेल्या वर्ज्यावर्ज्य धर्मविशेषांपैकी अप्रसिद्धशब्दादी दोष व धीरपुरुषासेवितादी गुण यांचा विस्तृत परिचय प्रस्तुत लेखकाने एका स्वतंत्र लेखात [४] ह्यापूर्वी करून दिला आहे; अधिकरणादी तंत्रयुक्त्यांवर त्याने एक स्वतंत्र पुस्तक [५] लिहिले आहे; उपर्युक्त आदिलोपादी वीस आश्रयांवर एक दीर्घ लेख [६] लिहिला आहे आणि वरील सर्वच्या सर्व म्हणणे १२८ पारिभाषिक संज्ञांची ओझरती ओळख एका सारात्मक लेखात [७] करून दिली आहे. प्रस्तुत लेखात 'व्याख्यां'ची सटीक चर्चा करण्याचे योजिले आहे. अरुणदत्ताने आपली सर्वांगसुंदरा टीका वाग्भटाच्या (काळ इसवी सनाचे सातवे शतक) [८] **अष्टाङ्गहृदय** नामक वैद्यकशास्त्रपर ग्रंथावर लिहिलेली असल्यामुळे तीत स्वाभाविकपणे त्याच ग्रंथातील वचने उदाहरणादाखल उद्धृत केली आहेत. अरुणदत्ताची 'व्याख्या'–विषयक व्यवस्था वैद्यकेतर काव्यशास्त्रीय ग्रंथांनाही कशी पूर्णपणे लागू पडते ते वाचकांच्या निदर्शनास यावे व त्यांना पटावे म्हणून प्रस्तुत लेखात काव्यशास्त्रपर ग्रंथांतील उदाहरणे दिली आहेत.

(५) व्याख्या शब्दाचा खुलासा

प्रथमतः व्याख्या म्हणजे काय ते समजून घेऊ व मग एकेका व्याख्येच साधार विचार करू. मराठीत व्याख्या म्हणजे लक्षण (इंग्रजीतील definition).

परंतु, संस्कृतात तो अर्थ घेतला जात नाही. संस्कृतात व्याख्या म्हणजे विवरण किंवा स्पष्टीकरण. संस्कृत भाषेतील शास्त्रीय ग्रंथ प्रायः सूत्रबद्ध किंवा कारिकामय (= श्लोकात्मक) असतात. अशी सूत्रे किंवा अशा कारिका अतिसंक्षिप्त असल्यामुळे त्यांचा आशय सहजपणे लक्षात येत नाही. तो अविकृतपणे व पूर्णपणे लक्षात यावा ह्यासाठी जो समुचित शब्दांच्या साह्याने खुलासा केलेला असतो, त्यास व्याख्या किंवा व्याख्यान असे म्हणतात व त्याच्या स्वरूपाचा उलगडा खालीलप्रमाणे करण्यात येतो :

‘ पदच्छेदः पदार्थोक्तिर्विग्रहो वाक्ययोजना ।
आक्षेपस्य समाधानं व्याख्यानं पञ्चलक्षणम् ॥’ [९]

अर्थात सूत्रात किंवा कारिकेत वापरलेले पूर्वापर-प्रत्यययुक्त शब्द तोडून किंवा वेगळे करून सांगणे किंवा लिहिणे, सामासिक शब्दांचे घटकावयव स्पष्ट करणे, प्रयुक्त शब्दांचे अर्थ नमूद करणे, वाक्याची जुळणी करणे आणि दुसऱ्याने घेतलेल्या किंवा स्वतःच कल्पिलेल्या आक्षेपाचे निराकरण करणे अशी व्याख्यानाची पाच वैशिष्ट्ये असतात. ह्यावरून एकूण प्रतिपाद्य विषयावर प्रकाश टाकून तो सुविशद करणे हे व्याख्येचे किंवा व्याख्यानाचे प्रकार्य (function) असते, हे लक्षात येईल. एवढ्या खुलाशानंतर आता अरुणदत्ताच्या टीकेच्या आधारे उपर्युल्लिखित पंधरा व्याख्या-प्रकारांचा क्रमशः परामर्श घेऊ.

(६) पहिला व्याख्याप्रकार

पिण्डव्याख्या–हिचे अरुणदत्तकृत लक्षण असे :

‘ पिण्डव्याख्या नाम,–सङ्क्षेपतया सूत्ररूपेणाध्यायादीनां व्याख्या । ’ [१०]

अर्थात प्रकरण, अध्याय इत्यादी ग्रंथांशांतील विवेच्य विषयाचे सूत्ररूपाने थोडक्यात वर्णन करणे म्हणजे पिण्डव्याख्या. पिण्ड म्हणजे गोळा. सबब पिण्डव्याख्या म्हणजे गोळाबेरीज स्वरूपाचे स्पष्टीकरण. शास्त्रीय ग्रंथाच्या एखाद्या भागातील विषयाचे सारांशरूपाने केलेले वर्णन वाचकाला त्या विषयाचे विहंगमावलोकन केल्याचा अनुभव आणून देते. तो अनुभव शास्त्रीय विषयांच्या सर्वांगीण व तपशीलवार ज्ञानाच्या आकलनास साह्यभूत ठरतो, म्हणून आवश्यक असतो. आता पिंडव्याख्येची काव्य-शास्त्रातील काही उदाहरणे पाहू :

(अ) शौद्धोदनीने अलंकारविद्येची सूत्रे रचिली, त्यावर **माणिक्यचंद्रप्रेरित** केशवमिश्राने **अलङ्कारशेखर** नावाची व्याख्या लिहिली. तिच्यात त्याने पुढीलप्रमाणे शौद्धोदनीच्या समस्त सूत्रांचे सारसंकलन केले आहे :

‘ उपक्रमो दोषगुणावलङ्कारोऽथ वर्णकः ।
सम्प्रदायः कवेस्तस्य सामर्थ्यमथ विश्रमः ।
अष्टौ रत्नानि दीप्तानि सन्त्यलङ्कारशेखरे ॥
चत्वारः स्युरलङ्कारे सम्प्रदाये मरीचयः ।
सामर्थ्ये द्वौ परस्मिंस्तु पञ्चके स्युस्त्रयस्त्रयः ॥

अलङ्कारशेखर ग्रंथाची उपक्रमरत्न, दोषरत्न, गुणरत्न, अलङ्काररत्न, वर्णकरत्न, कविसंप्रदायरत्न, कविसामर्थ्यरत्न व विश्रमरत्न या नावाची आठ रत्ने कल्पिण्यात आली असून ह्यांपैकी उपक्रम, दोष, गुण, वर्णक, विश्रम नामक पाच रत्नांत प्रत्येकी तीन मरीची (प्रकाशकिरण) आहेत, अलंकार व कविसंप्रदाय या रत्नांत प्रत्येकी चार मरीची आहेत आणि कविसामर्थ्यरत्नात दोन मरीची आहेत, हेच वरील श्लोकांत व्याख्याकाराने सांगितले आहे. त्याच्या ह्या कथनावरून वाचकाला समग्र ग्रंथातील विषयांचा थोडक्यात बोध होतो.

(आ) राजशेखराने आपल्या '**काव्यमीमांसे**'च्या 'शास्त्रनिर्देशः' नामक द्वितीय अध्यायात ऋग्वेदादी तीन मुख्य वेद, इतिहासादी चार उपवेद, शिक्षाप्रभृती सहा वेदांगे व अलंकार नावाचे सप्तम वेदांग अशा अपौरुषेय वाङ्मयाचे आणि अठरा पुराणे, आन्वीक्षिकी, मीमांसा, स्मृतिग्रंथ व काव्य इत्यादी पौरुषेय वाङ्मयाचे सूत्रादी शास्त्रभेदांसह तपशीलवार परिगणन केले आहे.[१२]शास्त्रोपशास्त्रे व विद्योपविद्या ह्यांच्या ह्या अपरिमेय विस्ताराच्या परिगणनेच्या प्रारंभी राजशेखराने 'इह हि वाङ्मयमुभयथा शास्त्रं काव्यं च।'[१३] असा अतिसंक्षिप्त उल्लेख केला आहे. त्यावरून वाचकाला वाङ्मयाचे शास्त्र व काव्य हे दोन स्तंभवत प्रमुख भेद असतात हे लक्षात येते.

पिंडव्याख्येमुळे अभ्यासकाला शास्त्रविषय संक्षिप्त स्वरूपात लक्षात ठेवण्यास व त्यावर फुरसतीच्या क्षणी चिंतन करण्यास मदत होते.

(७) दुसरा व्याख्या प्रकार

पदव्याख्या—अरुणदत्ताने ह्या व्याख्याप्रकाराचे स्वरूप खालील शब्दांत स्पष्ट केले आहे :

'पदव्याख्या नाम,—यत्पदानां छेदं कृत्वोच्चारणम्।'[१४]

सूत्रात वापरले गेलेले शब्द संधिविच्छेद करून वेगळे करणे व (शिकविताना) सांगणे (किंवा लिहिताना लिहिणे) ह्या क्रियेला पदव्याख्या म्हणतात. उदाहरणार्थ 'अथातः आयुष्कामीयमध्यायं व्याख्यास्यामः' असे सूत्र असले तर त्याच्या पदांचे 'अथ अतः आयुष्कामीयं अध्यायं वि आख्यास्यामः' असे संधिविच्छेद करणे. ही झाली पदव्याख्या. व्याख्याकाराला सूत्रस्थ सामासिक शब्दांचाही विग्रह करावा लागतो, तोही ह्या पदव्याख्येत अभिप्रेत आहे. काव्यशास्त्रान्तर्गत उदाहरणांकडे वळू.

(अ) इसवी सनाच्या बाराव्या शतकात होऊन गेलेल्या वाग्भट नामक शास्त्रकाराने '**वाग्भटालङ्कार**' नावाचा काव्यशास्त्रीय ग्रंथ लिहिला आहे. त्यावर सिंहदेवगणीने टीका लिहिली आहे. तिच्यातील एक नमुनेदार उदाहरण अवलोकू. वाग्भटरचित मंगलाचरणाच्या पद्याचा प्रथम चरण 'श्रियं दिशतु वो देवः' आहे.[१५] याचा पदच्छेद सिंहदेवगणीने पुढीलप्रमाणे केला आहे : 'वाशब्दोऽव्ययमवधारणे पूरणे वा। किंविशिष्टः। उदेवः 'उरीश्वरः' इत्येकाक्षरनाममालावचनात्–उः शंभुः स एव पूज्यत्वाद्देवो यस्य स तथा।'[१६]

संस्कृतातील शब्दांचे अनेकदा एकाधिक प्रकारांनी संधिविच्छेद होऊ शकतात. त्यांपासून वेगवेगळे अर्थ निष्पन्न होतात. अशा प्रसंगी मूळ लेखकाला नेमका कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे ते अभ्यासकाला कळेनासे होते; त्याच्या मनात संदेह उत्पन्न होतो. त्याचे निराकरण व्याख्याकाराने केलेल्या अर्थानुसंधानी पदच्छेदाने होते. म्हणून ही पदच्छेदव्याख्या उपयुक्त आहे.

सामासिक शब्दांच्या विग्रहांची अक्षरशः अगणित उदाहरणे उद्धृत करता येतील. परंतु, विस्तारभयास्तव फक्त निवडक उदाहरणेच विचारात घेऊ.

(आ) वामनाने आपल्या काव्यालङ्कारविषयक सूत्रांवर स्वतःच **कविप्रिया**[१७] नामक वृत्ती लिहिली आहे. त्याने 'समग्रगुणा वैदर्भी ॥ १.२.११ ॥' ह्या सूत्राची फोड 'समग्रैरोजः प्रसादप्रमुखैर्गुणैरुपेता वैदर्भी नाम रीतिः ।'[१८] अशा प्रकारे केली आहे.

(इ) दण्डिरचित 'वर्णावृत्तिरनुप्रासः पादेषु च पदेषु च ।' [१।५५] ह्या कारिकार्धातील अनुप्रास शब्दावरील रत्नश्रीज्ञानाची **रत्नश्री** टीका पुढीलप्रमाणे आहे : 'वर्णस्य स्वरव्यञ्जनलक्षणस्य आवृत्तिः पुनःपुनरुच्चारणम् इत्यनूद्यानुप्रासो वेदितव्य इति विधीयते । प्रथमस्तस्य प्रथमप्रयुक्तस्याक्षरस्य अनुपश्चादास उपक्षेपः प्रयोगः अनुप्रासः ।'[१९]

दण्डीच्याच 'अपादः पदसन्तानो गद्यमाख्यायिका कथा ।' [१।२३] ह्या कारिकार्धातील प्रथम शब्दाचा विग्रह रत्नश्रीज्ञानाने सविकल्प पुढील शब्दांत केला आहे : 'न विद्यते पादः पादव्यवस्था यस्मिन्निति न पादो वा अपादः पादस्वभावो न भवतीत्यर्थः ।'[२०]

(ई) उद्भटाच्या पुनरुक्तवदाभास–शब्दालंकाराच्या लक्षणपर कारिकेचे पहिले दोन पाद 'पुनरुक्ताभासमभिन्नवस्त्विवोद्भासि भिन्नरूपपदम् ।'[२१] असे आहेत. त्यांचा पदच्छेद प्रतीहारेन्दुराजाने आपल्या लघुवृत्तीत खालील शब्दांत केला आहे :

> 'अभिन्नं वस्तु यस्मिन्नुद्भासते तदभिन्नवस्तु । भिन्नं रूपं ययोः पदयोस्ते भिन्नरूपे । अभिन्नवस्त्विव अभीक्ष्णमुद्भासेते भिन्नरूपे पदे यस्मिंस्तदभिन्नवस्त्विवोद्भासिभिन्नरूपपदम् । एवायं बहुव्रीहिद्वितयगर्भःपञ्चपदो बहुव्रीहिः । तत्रैकः अभिन्नवस्त्विति बहुव्रीहिः । अपरस्तु भिन्नरूप इति । तद्गर्भश्चायं बहुव्रीहिरभिन्नवस्त्विवोद्भासिभिन्नरूपपदमिति ।'[२२]

(उ) एखाद्या शब्दाचा अगदी परिपूर्ण बोध आपल्या वाचकाला व्हावा ह्यासाठी कधीकधी व्याख्याकाराला शब्दाची व्युत्पत्ती देण्याचीही गरज भासते. असेही एक प्रातिनिधिक उदाहरण पाहू. कुन्तकाने आपल्या '**वक्रोक्तिजीविता**'च्या[२३]

> 'स्वभावव्यतिरेकेण वक्तुमेव न युज्यते ।
> वस्तु तद्रहितं यस्मान्निरुपाख्यं प्रसज्यते ॥' १।१२

ह्या कारिकेतील स्वभावव्यतिरेकेण पदावरील वृत्तीत स्वभाव शब्दाची व्युत्पत्ती देऊन पुढीलप्रमाणे विवरण केले आहे :

'यस्मात् स्वभावशब्दस्येदृशी व्युत्पत्तिः–भवतोऽस्मादभिधानप्रत्ययाविति भावः,

स्वस्यात्मनो भावः स्वभावः । तेन वर्जितमसत्कल्पं... । '[२४]

एतावता पदांचा संधिविच्छेद, समासांचा विग्रह व शब्दाचे व्युत्पत्तिकथन अशा तीन प्रक्रिया पदव्याख्येत समाविष्ट आहेत. त्या तिन्ही प्रक्रिया गोळीबंद सूत्राच्या सुविशद अर्थाकलनास साह्य करणाऱ्या असल्यामुळे पदव्याख्या-प्रकाराला शास्त्रीय ग्रंथाच्या चौकटीत अनिवार्य स्थान आहे, असे म्हणता येते.

(८) तिसरा व्याख्याप्रकार

पदार्थव्याख्या—अरुणदत्ताने ह्या व्याख्याभेदाचे लक्षण करताना म्हटले आहे :

'पदार्थव्याख्या नाम,–तेषामेव पदानां विवरणम्।'[२५]

अर्थात त्याच म्हणजे पदव्याख्येत सुट्या करून सांगितलेल्या पदांचेच स्पष्टीकरण करणे म्हणजे पदार्थव्याख्या होय. पद म्हणजे विभक्त्यादि-प्रत्यययुक्त शब्द त्याचा अर्थ तो पदार्थ. तो उलगडून सांगणे म्हणजे पदार्थव्याख्या करणे. शास्त्रीय ग्रंथाच्या अभ्यासकाला पदव्याख्येने पद (शब्द) बोध होतो आणि पदार्थव्याख्येने पदार्थ (शब्दार्थ) बोध होतो. हे उभयविध बोध विषयाच्या समजुतीस आवश्यक असतात. काही उदाहरणांचे अवलोकन करू :

(अ) 'मोक्षमार्गं सतां ब्रूते यदागमपदावली।'[२६] हा वाग्भटरचित मंगलाचरणाचा उत्तरार्ध आहे. त्यावरील टीकेत मोक्षादी सर्व शब्दांच्या अर्थांचे स्पष्टीकरण झाले आहे. ती टीका अशी आहे :

'मोक्षमार्गमित्यादिनोत्तरार्धेन पुनः स्वामिनो वचनातिशयः ख्यापितः। एवं चत्वारोऽप्यतिशयाः प्रज्ञाप्यन्ते स्म। 'यत्तदोर्नित्यसंबन्धः' इत्युक्तेः स इति गम्यते। ततश्च स श्रीनाभेयजिनो वो युष्माकं श्रियं कल्याणलक्ष्मीं ददात्विति भावः। स क इत्याह–यस्य भगवत आगमपदानां सिद्धान्तवचनानामावली श्रेणिः सतां विदुषामुत्तमानां मोक्षस्य मार्गं सम्यग्रत्नत्रयाराधनरूपं ब्रूते ब्रवीति। प्रकाशयतीत्यर्थः।'[२७]

व्याख्याकार वः = युष्माकं, श्रियं = कल्याणलक्ष्मीं, आवली = श्रेणिः इत्यादी स्वरूपाची जणू समीकरणे मांडून शब्दांचे अर्थ स्पष्ट करीत जातो, हे लक्षात येईल. वाग्भटाच्याच ग्रंथातील एतद्विषयक आणखी थोडी उदाहरणे पाहू :

'विसन्धिवर्जनं चेति बन्धचारुत्वहेतवः ॥ ८ ॥'[२८]

'ह्या श्लोकार्धातील' इति शब्दाचे स्पष्टीकरण टीकाकारांनी 'एवंप्रकारा अन्येऽप्युग्रत्वग्राम्यादिक्लिष्टपदवर्जनादयो बन्धचारुत्वस्य हेतवो भवन्तीति प्रकारार्थे इतिशब्दः सूचयति।'[२९] ह्या भाषेत करून ग्रंथकाराने साक्षात शब्दांनी व्यक्त न केलेल्या परंतु त्याला अभिप्रेत असलेल्या अभिप्रायाकडे अंगुलिनिर्देश केला आहे.

'परकाव्यग्रहोऽपि स्यात्समस्यायां गुणः कवेः।'

....

समस्यायां परकाव्यग्रहोऽपि विशिष्टबुद्धिप्रकाशलक्षणहेतुत्वाद्गुणः स्यात्

कवेः काव्यकर्तुरित्यर्थः। अत्र परकाव्यग्रहणेन परकाव्यस्यैको वा द्वौ वा त्रयो वा पादा ग्राह्याः, न तु संपूर्णं काव्यम्।'[३०]

ह्या टीकेतील 'अत्र' इत्यादी शब्दांच्या द्वारे टीकाकाराने वाचकाला कर्तव्या-कर्तव्याचा बोध करून दिला आहे.

(आ) केशवमिश्राच्या **अलंकारशेखरात** 'व्युत्पत्तिर्नानातन्त्रज्ञानम्।'[३१] 'छेको विदग्धः',[३२] 'तद्वत् योषिद्वत्।',[३३] 'अस्य रसस्य।[३४] इत्यादी मार्मिक पदार्थव्याख्यास्थळे वैपुल्याने आढळून येतात.'[३५]

(इ) दण्डीने 'गुणदोषानशास्त्रज्ञः कथं विभजते जनः।' असा कारिकार्ध म्हटला आहे. त्यावरील रत्नश्रीज्ञानाची खाली उद्धृत केलेली टीका कशी खऱ्या अर्थाने 'पदार्थबोधिनी' आहे पाहा :

'गुणा विशेषा उपादेया अर्थाः पुरुषार्थसंगृहीतास्तद्विपरीता दोषाः।... काव्यापेक्षया तु शब्दार्थालङ्कारस्वभावाः गुणाः। दोषास्त्वपार्थत्वादयः। श्लेषविपर्यासादयश्च वैदर्भमार्गापेक्षया वक्ष्यमाणाः। अत एव सामान्येनाह– गुणदोषानशास्त्रज्ञः कथं विभजते जनः इति। सर्वमपि सा [मान्यं ए] कस्याप्यर्थस्य प्रकृतापेक्षया विशेषनिष्ठं भविष्यतीति निपुणेयं वाचोयुक्तिः। तान् गुणदोषान् यो न वेत्ति पुरुषः [स] कथं विभजते [विभक्तान्करो] ति एते गुणाः [एवे दोषा इ] ति। य [तो गुणानाद] त्ते दोषान् हास्यति कथञ्चित्। किं न विभजते, अशास्त्रज्ञो यतः। शास्त्रादेव हि गुणदोषा विवेच्यन्ते। यश्च शास्त्रं गुणदोषविवेक [विष] यं न वेत्ति, कथं तस्याप्रतिपन्नोपायस्य गुणदोष-विवेकलक्षणमुपेयं सेत्स्यति।'[३६]

(ई) कुन्तकाच्या ग्रंथातील पदार्थटीकेचे एक उत्कृष्ट उदाहरण अवलोकून प्रस्तुत उपविषयाचा निरोप घेऊ.

'चतुर्वर्गफलास्वादमप्यतिक्रम्य तद्विदाम्।
काव्यामृतरसेनान्तश्चमत्कारो वितन्यते ॥ ५ ॥

चमत्कारो वितन्यते चमत्कृतिर्विस्तार्यते, ह्लादः पुनः पुनः क्रियत इत्यर्थः। केन–काव्यामृतरसेन। काव्यमेवामृतं तस्य रसस्तदास्वादस्तदनुभवस्तेन। क्वेत्य-भिदधाति–अन्तश्चेतसि। कस्य–तद्विदाम्। तं विदन्ति जानन्तीति तद्विद–स्तज्ज्ञास्तेषाम्। कथम्–चतुर्वर्गफलास्वादमप्यतिक्रम्य। चतुर्वर्गस्य धर्मादेः फलं तदुपभोगस्तस्यास्वादस्तदनुभवस्तमपि प्रसिद्धातिशयमतिक्रम्य विजित्य पस्पशप्रायं संपाद्य।'[३७]

ही पदार्थटीका आरशात पडणाऱ्या प्रतिबिंबाइतकी सुस्पष्ट आहे. आता ह्या-नंतरच्या व्याख्येकडे वळू.

(९) नववा व्याख्याप्रकार

अधिकरणव्याख्या–हिचे अरुणदत्तकृत लक्षण येणेप्रमाणे :

'अधिकरणव्याख्या नाम,–यद्वस्तुक्तमारभ्य तदनुषङ्गेण व्याख्यानमारभ्यते ।'[३८]

अर्थात प्रतिपाद्य विषयाच्या सूत्रस्थ संक्षिप्त उल्लेखाच्या अनुषंगाने विषयाचे सविस्तर व सोदाहरण निरूपण करणे म्हणजे अधिकरणव्याख्या होय. जेव्हा व्याख्याकार सूत्रगत उल्लेखाचा धागा पकडून तदनुरोधाने विषयाचे तपशीलवार वर्णन करतो तेव्हा अधिकरणव्याख्या हा प्रकार होतो. ह्याची काव्यशास्त्रान्तर्गत उदाहरणे नजरेखालून घालू.

(अ) शौद्धोदनीने खाली उद्धृत केलेल्या कारिकेत काव्याचे लक्षण केले आहे :

'काव्यं रसादिमद्वाक्यं श्रुतं सुखविशेषकृत् ।
हिताय सुकविः कुर्यात् तद्धेतुः प्रतिभादिकम् ॥ १ ॥'[३९]

केशवमिश्राने उपर्युक्त कारिकेतील 'आदि' शब्दाचा अर्थ काय, प्रस्तुत लक्षणाचे वैकल्पिक अर्थ कोणते, इतरांनी काव्यलक्षणे कशी केली आहेत, ती कशी सदोष आहेत इत्यादी मुद्द्यांचे त्या-त्या स्थळी पूर्वाचार्यांची वचने उद्धृत करून, विस्तृत विवेचन केले आहे.[४०]

(आ) राजशेखराच्या काव्यमीमांसेतील एतद्विषयक व्यवस्था सुस्पष्ट आहे. त्याने आपल्या ग्रंथाच्या सुरुवातीच्या अधिकरणातच शास्त्रसंग्रहः, शास्त्रनिर्देशः, काव्यपुरुषोत्पत्तिः, पदवाक्यविवेकः, पाठप्रतिष्ठा, अर्थानुशासनं, वाक्यविधयः, कविविशेषः, कविचर्या, राजचर्या, काकुप्रकाराः, शब्दार्थहरणोपायाः, कविसमयः, देशकालविभागः व भुवनकोशः ह्या प्रतिपाद्य विषयांचा साक्षात् उल्लेख केला आहे.[४१] ह्याबाबतीत तो म्हणतो,

'इति सूत्राण्यथैतेषां व्याख्या भाष्यं भविष्यति ।
समासव्यासविन्यासः सैष शिष्यहिताय नः ॥'[४२]

अर्थात वर उद्धृत केलेली शास्त्रसंग्रहप्रभृती सूत्रे आहेत आणि त्यांचेच कधी विस्ताराने तर कधी संक्षेपाने स्पष्टीकरण राजशेखराने आपल्या ग्रंथात केले आहे. उदाहरणार्थ, त्याच्या ग्रंथाच्या आठव्या अधिकरणाचा प्रतिपाद्य विषय काव्यरचनेसाठी कवींनी विषय कोठून-कोठून निवडावेत हा आहे. तो त्याने काव्यार्थयोनयः[४३] ह्या सूत्राने अधिकरणारंभी सांगितला असून त्यानंतर वेद, स्मृतिग्रंथ, रामायणादी इतिहासग्रंथ, अठरा पुराणे, वैदिक व अवैदिक दर्शने, धार्मिक संप्रदायांवरील ग्रंथ, अर्थशास्त्र, नाट्यशास्त्र, कामशास्त्र, लोकव्यवहार, कथातंत्र, गजशास्त्र, रत्नपरीक्षाशास्त्र, धनुर्वेद, योगशास्त्र ह्या काव्यार्थयोनींचे भेदोपभेदांसह व उदाहरणांसह सविस्तर विवरण केले आहे.[४४]

(इ) कुन्तकाने खाली उद्धृत केलेल्या कारिकेत प्रथमतः काव्याची व्याख्या सांगितली आहे :

'शब्दार्थौ सहितौ वक्रकविव्यापारशालिनि ।
बन्धे व्यवस्थितौ काव्यं तद्विदाह्लादकारिणि ॥ ७ ॥'[४५]

त्यानंतर त्याने शब्दार्थौ ह्या शब्दाचे ८ ते २७ कारिकांत, वक्रकविव्यापार शब्दाचे

१८ ते २१ कारिकांत, बन्धे शब्दाचे बाविसाव्या कारिकेत व तद्विद् इत्यादी अन्तिम शब्दाचे तेविसाव्या कारिकेत युक्तिवादपूर्वक, सोदाहरण व इतरांच्या सदोष मतांचे उदाहरणपूर्वक खंडन करून सविस्तर विवरण केले आहे.[४६] ह्या सर्व विवरणाने कुन्तकाच्या ग्रंथाच्या प्रथम उन्मेषाचा अर्ध्याहून अधिक भाग व्यापला आहे. त्यामुळे त्या उन्मेषातील हे अधिकरण (section) च ठरते.

(ई) दण्डीने आपल्या 'काव्यलक्षणम्' नामक ग्रंथाच्या द्वितीय परिच्छेदाला 'काव्यशोभाकरान् धर्मानलङ्कारान् प्रचक्षते ।'[४७] ह्या अलंकारविषयक सामान्य विधानाने प्रारंभ करून मग त्या परिच्छेदात स्वभावाख्यानादी चौतीस अर्थालंकारांची प्रकारोपप्रकारांचे निर्देश उदाहरणे, इतरांची मते इत्यादींसह सांगोपांग चर्चा केली आहे. दंडीच्या ग्रंथाचा द्वितीय परिच्छेद सर्वथा ह्याच चर्चेला वाहिलेला आहे.[४८]

अशा प्रकारे अधिकरणव्याख्या अभ्यासकाला एखाद्या शास्त्रीय ग्रंथाच्या एखाद्या अध्यायातील विषयाचे परिपूर्ण ज्ञान करवून देते. आता पुढील व्याख्याप्रकारांचा परामर्श घेऊ.

(१०) पाचवा व्याख्याप्रकार

प्रकरणव्याख्या – अरुणदत्ताने ह्या व्याख्याप्रभेदाचे लक्षण पुढील शब्दांत केले आहे : 'प्रकरणव्याख्या नाम, – यस्मिन्नर्थे सूत्रे वा प्रकृतेनाप्रकृतं साध्यते।'[४९] अर्थात, ज्या अर्थात म्हणजे विधानात किंवा सूत्रामध्ये विवेच्य विषयाच्या द्वारे अविवेचित विषय साधला जातो, त्याला प्रकरणव्याख्या म्हणतात. शास्त्रीय ग्रंथात काही विषय आशयदृष्ट्या परस्परसमान असतात. त्यामुळे शास्त्रकार एका विषयाचे सर्वांगीण विवेचन करतो व तत्सम दुसऱ्या विषयाचे विवेचन पुनः एकवार शब्दांनी न करता 'समानं पूर्वेण।' किंवा 'एतेन अमुकं व्याख्यातम्।' असा संकेत करून टाळतो. असे केल्याने शास्त्रीय ग्रंथाला निष्कारण फुगवटा येत नाही. शास्त्रीय ग्रंथ तत्त्वजिज्ञासूंसाठी लिहिलेले असतात. त्यामुळे त्यांना वरील संकेताच्या मदतीने अनुक्त शास्त्रीय विषय समजून घेता येतो व अशा प्रकारे शास्त्र (ग्रंथ) पूर्ती करता येते. आता ह्या व्याख्येची काव्यशास्त्रातील निवडक उदाहरणे पाहू :

(अ) वामनाने आपल्या ग्रंथाच्या चतुर्थ अधिकरणाच्या द्वितीय अध्यायात उपमादोषांच्या विवेचनाच्या ओघात 'हीनत्व' नामक उपमादोषाची विस्तृत चर्चा ९ व १० ह्या दोन सूत्रांत व त्यांवरील वृत्तीत केली आहे.[५०] त्यानंतरच्या अकराव्या सूत्रात त्याने लिहिले आहे : 'तेनाधिकत्वं व्याख्यातम् ॥'[५१] अर्थात हीनत्वाच्या विवेचनाने अधिकत्व ह्या उपमादोषांचे विवेचन झाल्यात जमा आहे. म्हणजेच हीनत्वाची जी अंगोपांगे मानली आहेत, व त्याचे जे प्रकारोपप्रकार कल्पिलेले आहेत, तीच अंगोपांगे व तेच प्रकारोपप्रकार अधिकत्वाचेही मानावेत व अधिकत्वाचे स्वरूप समजून घ्यावे. ह्याच पद्धतीने वामनाने लिंगभेदाच्या विस्तृत विवेचनाच्या साह्याने वचनभेद हा विषयही समजून घ्यावा असे प्रतिपादिले आहे.[५२]

(आ) राजशेखराने आपल्या काव्यमीमांसेच्या तृतीय अध्यायात काव्यपुरुष आणि साहित्यविद्यावधू यांच्या भारतभ्रमणाचे मनोरंजक वर्णन केले आहे.[५३] सुरुवातीला काव्यपुरुष व साहित्यविद्यावधू पूर्वेकडील देशांत भ्रमणासाठी गेली. तेव्हा साहित्यविद्यावधूने जो वेष धारण केला होता त्याचे अनुकरण पूर्वेकडील स्त्रियांनी केले आणि काव्यपुरुषाच्या वेषाचे अनुकरण तत्रस्थ पुरुषांनी केले. ह्या उपक्रमाचे तेथील मुनींनी प्रशंसापूर्वक स्वागत केले. त्यानंतर काव्यपुरुष व साहित्यविद्यावधू ह्यांनी पांचाल, अवन्ती, दक्षिणेतील देश ह्यांची यात्रा केली. प्रत्येक प्रदेशातील स्त्रियांनी साहित्यविद्यावधूच्या व पुरुषांनी काव्यपुरुषाच्या वेषाचे अनुकरण केले व मुनींनी त्या उभयतांची स्तुती केली. हे सगळे पुनरुक्तीचा दोष पत्करून न सांगता राजशेखराने ‘ इति समानं पूर्वेण । ’[५४] ह्या सांकेतिक शब्दांनी सांगितले आहे. राजशेखराच्या मते प्राचीन राजांनी आपापल्या अंतःपुरात कोणती भाषा बोलली जावी ह्याविषयी नियम केले होते व त्याप्रमाणे भाषाव्यवहार होत होता. त्याने मगधदेशाच्या शिशुनाग राजाचा एतद्विषयक नियम ‘ तेन दुरुच्चारानष्टौ वर्णानपास्य स्वान्तःपुर एव प्रवर्तितो नियमः, टकारादयश्चत्वारो मूर्द्धन्यास्तृतीयवर्जमूष्माणस्त्रयः क्षकारश्चेति । ’[५५] ह्या शब्दांत पूर्णपणे सांगून सूरसेन, कुन्तल व उज्जयिनी येथील राजांच्या भाषानियमाचा निर्देश ‘ इति समानं पूर्वेण ’ ह्या संकेताने केला आहे. राजशेखराचेच आणखी एक उदाहरणस्थळ प्रथमतः पाहू व मग भोजाच्या ग्रंथाकडे वळू. राजशेखराने आपल्या ग्रंथाच्या सतराव्या अधिकरणात कुलपर्वतांच्या वर्णनाच्या ओघात मलय पर्वतावर चन्दन, कंकोळ, मिरे, जाई इत्यादी पदार्थांचे उत्पन्न होते असे वर्णन केले.[५६] पुढे दक्षिणापथात कोणत्या पदार्थांचे उत्पन्न होते ते सांगताना पुनरुक्ती न करता पुढीलप्रमाणे ‘ तदुत्पत्तिर्मलयोत्पत्त्या व्याख्याता ’[५७] अशी प्रकरणव्याख्या केली.

(इ) भोजाने वैशेषिक गुणांच्या निरूपणात ग्राम्य दोष हा संवीत, गुप्त व लक्षित वर्णनांत गुणरूप होतो हे प्रथमतः सोदाहरण पटवून देऊन मग म्हटले आहे : ‘ एवमशस्तादीनामपि गुणत्वम् । ’[५८] तसेच ‘ एवं घृणावदर्थादीनामपि गुणत्वम् । ’[५९] भोजानेच अत्यन्ताभाव–हेतु–अर्थालंकाराचे उदाहरण देऊन व त्याचे स्पष्टीकरण करून मग पुढील शेरा मारला आहे: ‘ एतेनाभावाभावोऽपि व्याख्यातः । ’[६०] भोजाची अपेक्षा अशी आहे की, दक्ष अभ्यासकाने अत्यन्ताभाव–हेतु–अर्थालंकाराचे विवेचन उत्तम प्रकारे समजून घ्यावे व ते अभावाभाव विषयाला कोणतीही चूक किंवा विस्मृती होऊ न देता साक्षेपाने लागू करावे. अर्थात, भोजाने अपूर्ण सोडलेला विषय अभ्यासकाने प्रयत्नपूर्वक पूर्ण करून घ्यावा.

ह्या व्याख्याप्रकारावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते. ती ही की, प्रत्येक शास्त्रकार काही विषयांश विचक्षण वाचकांच्या अभ्यासू वृत्तीवर सोडून देत असतो. जर वाचकांनी सावधगिरी बाळगली नाही किंवा अनुक्त विषयाचे अध्ययन करण्याची टाळाटाळ केली तर त्यांना ग्रंथगत विषयाचे सर्व पैलू अवगत होणार नाहीत व परिणामी त्यांच्या विषयज्ञानात अपूर्णता राहील. अर्थात शास्त्राचे सांगोपांग अध्ययन हे एक

जबाबदारीचे कार्य आहे. सूक्ष्म व सावध बुद्धीच्या आणि निरलस वृत्तीच्या अभ्यासकाकडून केल्या जाणाऱ्या पूरक बौद्धिक प्रयत्नांमुळेच ते कार्य पूर्णतेस जाते. ह्यानंतर आता अर्थव्याख्येचा विचार करू.

(११) सहावा व्याख्याप्रकार

अर्थव्याख्या – हिचे अरुणदत्तकृत लक्षण असे :

'अर्थव्याख्या नाम, – यत्र प्रकरणे सूत्रे वा स्वभावस्योपवर्णनं क्रियते।' [६१]

अर्थात ग्रंथाच्या ज्या अध्यायादी भागात किंवा सूत्रात स्वभावाचे तपशीलवार किंवा सूक्ष्म वर्णन असते त्यात अर्थव्याख्या असते. ज्याच्या योगाने अभिधान किंवा कथन व ज्ञान होते त्याला भाव म्हणतात. वस्तूचा किंवा विषयाचा स्वतःचा भाव म्हणजे स्वभाव होय. कोणत्याही शास्त्रीय ग्रंथात विवेच्य विषयोपविषय अनेक असतात. त्यांचे कधी स्थूल तर कधी सूक्ष्म वर्णन अभीष्ट असते. सूक्ष्म किंवा तपशीलवार वर्णनाला उपवर्णन म्हणतात. जेव्हा एखाद्या विषयांशाचे असे उपवर्णन केलेले असते तेव्हा ते त्या विषयांशाच्या कथनाला व ज्ञानाला सहायक ठरते. अशा उपवर्णनाला अर्थव्याख्या म्हणतात. काव्यशास्त्रातील काही उदाहरणांच्या साह्याने हा व्याख्याप्रकार समजून घेऊ.

(अ) वाग्भटाने 'प्रस्तुतेऽनुपयुक्तं यत्तदनर्थकमुच्यते।' [६२] ह्या कारिकार्धात अनर्थक पददोषाचे लक्षण सांगून त्याच्या स्पष्टीकरणासाठी 'विनायकं वन्दे लम्बोदरमहं हि तु' असे उदाहरण दिले आहे. सिंहदेवगणीने आपल्या टीकेत लंबोदरं, हि व तु हे सर्व शब्द अनर्थक असल्याचे तर सांगितलेच आहे, पण अनर्थक दोषाचे पूर्ण आकलन व्हावे ह्यासाठी 'यतः यत्स्वरूपमात्रवाचकं पादपूरणमात्रं च यत् तद्द्वयमपि अनर्थकं ज्ञेयम्' [६३] असा अधिकचा खुलासा केला आहे. तसेच लंबोदर हा शब्द स्वरूपमात्रवाचक असून हि व तु हे शब्द पादपूरणमात्र आहेत अशी पुष्टीही जोडली आहे. त्याच्या ह्या सूक्ष्म टीकेमुळे अनर्थकाचा 'स्वभाव' लक्षात येतो.

(आ) प्रकरणगत अर्थव्याख्येच्या दृष्टीने वामनाच्या ग्रंथाच्या द्वितीय अधिकरणाचा प्रारंभिक भाग अवलोकनीय आहे. त्यातील तद्रचित पहिली तीन सूत्रे व त्यांवरील त्याची कविप्रिया वृत्ती पुढीलप्रमाणे आहे :

> "गुणविपर्ययात्मानो दोषाः ॥ १ ॥
> गुणानां वक्ष्यमाणानां ये विपर्ययास्तदात्मानो दोषाः ॥ १ ॥
> अर्थतस्तदवगमः ॥ २ ॥
> गुणस्वरूपनिरूपणात्तेषां दोषाणामर्थादवगमोऽर्थसिद्धिः ॥ २ ॥
> किमर्थं ते पृथक् प्रपञ्च्यन्त इत्याह–
> सौकर्याय प्रपञ्चः ॥ ३ ॥

सौकर्यार्थं प्रपञ्चो विस्तरो दोषाणाम्। उद्दिष्टा लक्षिता हि दोषाः सुज्ञानां भवन्ति ॥ ३ ॥" [६४]

गुणांच्या विपरीत ते दोष. स्वाभाविकपणे गुणांचे तपशीलवार वर्णन केले की, त्यांच्या विपर्ययांचे म्हणजेच दोषांचेही तितकेच तपशीलवार ज्ञान आपोआपच होईल. मग स्वतंत्रपणे दोषनिरूपण करण्याचे प्रयोजन कोणते, असा प्रश्न वामनाने स्वतःच उपस्थित करून त्याचे उत्तर असे दिले आहे की, दोषांचे स्वतंत्रपणे तपशीलवार वर्णन (उपवर्णन) केल्याने त्यांचे स्वरूप (त्यांचा स्वभाव) सुलभपणे लक्षात येईल. ह्यावरून दोषांच्या सविस्तर निरूपणामागील वामनाची शास्त्रीय दृष्टी लक्षात येते.

(इ) दण्डीने अशी भूमिका घेतली आहे की, जरी एखाद्या काव्याभ्यासकाची नैसर्गिक कवित्वशक्ती क्षीण असली तरी त्याने हताश होऊ नये. उलट त्याने सरस्वतीची उपासना निरलसपणे रात्रंदिवस करावी. अशा परिश्रमपूर्वक केलेल्या उपासनेमुळे त्याला कविसंमेलनात एक जाणकार रसिक ह्या नात्याने मानाने वावरता येते.[६५] दण्डीने एतद्विषयक मूळ वचनात विदग्धगोष्ठीषु शब्द वापरला आहे. त्या विदग्धगोष्ठींचे अत्यंत तपशीलवार वर्णन रत्नश्रीज्ञानाने केले आहे ते असे :

> “ विदग्धाः कवयः तेषां गोष्ठीषु काव्यालापेषु विद्यारमणीमेखलानूपुर [शिञ्जितेषु] सकलकलानदीविश्रामसमुद्रेषु नानारसभावाभिनयमहानटेषु शब्दपारायणमहार्णवरत्नाङ्कुरेषु शास्त्रपरिश्रमफलोदयमहोत्सवेषु कविसागरामृतेषु बुधजनमनस्तस्करेषु विविधालङ्कारहारिषु वन्दनीयेषु विदग्धताभूमिसीमान्तेषु विद्वत्सरणिप्रपाभूतातिशयेषु स्वयंकृतेषु अध्यात्मशास्त्रकलाकौशलवर्णनेषु सतामुचितेषु तदेकरूपेष्वपि प्रतिपुरुषमपूर्वपरिणामितया परमात्मदेशीयेषु सरस्वतीप्रसादमहावरेषु लक्ष्मीपूजाभाजनेषु निरुद्वेगसुखस्वभावत्वात् कैवल्य-कल्पेष्वतलभावगम्भीरत्वात् परार्थप्रसक्तिगुणयोगाच्च सागरेष्विव महान्हदेषु सत्पुरुषचरितादर्शभित्तिषु यशःकुसुमामोदसुरभिषु महाकविकीर्तिस्तम्भेषु किं वहुना संसारसारसन्दोहेषु । ’[६६]

रत्नश्रीज्ञानाच्या ह्या अर्थव्याख्येने ‘ विदग्धगोष्ठी ’चे उत्तम ज्ञानही होते व ‘ विदग्ध-गोष्ठी ’ म्हणजे काय ते दुसऱ्यास सरस व समर्पक शब्दांत समजावूनही सांगता येते. आता सातव्या व्याख्याप्रकाराकडे मोर्चा वळवू.

(१२) सातवा व्याख्याप्रकार

कच्छ्रव्याख्या – हिचे अरुणदत्तप्रणीत लक्षण असे :

‘ कच्छ्रव्याख्या नाम, -यत्र लेशत उक्तानामविस्पष्टानां प्रकरणे सूत्रे वा अर्थानां यत्नत उद्भावनं क्रियते । ’[६७]

अर्थात जेव्हा एखाद्या अध्यायात किंवा सूत्रात मूळ ग्रंथकाराने मांडलेला विषय ओझरत्या उल्लेखाच्या स्वरूपाचा असतो व म्हणून तो पुरेसा स्पष्ट झालेला नसतो तेव्हा त्या विषयाच्या स्वरूपाची प्रयत्नपूर्वक कल्पना करणे म्हणजे कृच्छ्रव्याख्या करणे होय. शास्त्रीय ग्रंथकर्त्यापुढे विचक्षण वाचक असतात. ग्रंथकर्ता एखाद्या

विषयाचा बोध करविणारा एखादा सूचक शब्द वापरतो आणि विचारांची दिशा सुचवितो. बुद्धिमान टीकाकाराने त्या सूचक शब्दाच्या मदतीने संबद्ध विषयाचे सुस्पष्ट व संपूर्ण आकलन स्वतः करून घ्यावयाचे असते व ते आपल्या टीकेच्या द्वारे वाचकांनाही करून द्यावयाचे असते. कृच्छ्र म्हणजे संकट किंवा अडचण. मूळ शास्त्रकाराने सूचक शब्दोल्लेख करून अविदग्ध वाचकांना जणू संकटात किंवा अडचणीत टाकलेले असते. विदग्ध व्याख्याकाराने शास्त्रकाराचा समग्र आशय जाणून घेऊन व तो सुविशद शब्दांत मांडून सामान्य वाचकांचे संकटमोचन करावयाचे असते किंवा त्यांची अडचणीतून सुटका करावयाची असते. ह्या बौद्धिक कार्याला कृच्छ्रव्याख्या म्हणतात. काव्यशास्त्रातील काही उदाहरणे पाहू :

(अ) वाग्भटाने होतकरू कवींना उपदेश करताना म्हटले आहे की, त्यांनी एकाच वर्ण्य विषयाचे संक्षेपाने तसेच विस्ताराने आणि सर्व अलंकारांचा उपयोग करून वर्णन करण्याचा सराव करावा. हे सांगताना वाग्भटाने 'निःशेषालङ्क्रियासु'[६८] असा शब्द वापरला आहे. तो सूचक मानून सिंहदेवगणीने वाग्भटाला अभिप्रेत असलेला समग्र आशय पुढीलप्रमाणे व्यक्त केला आहे :

"तथा निःशेषालंकारेष्वर्थाधानविषयेऽभ्यासो यथा–'मुखमस्याः सुन्दरम्' इत्येतावन्मात्रोऽर्थो 'मुखकमलं सुन्दरम्' इति रूपके अधीयते, 'अस्या मुखे षट्पदावलिः कमलबुध्या निपतति' इति भ्रान्तिपदालङ्कारे, 'अस्या मुखे घटिते विधात्रा चन्द्रः किमर्थं निष्पादितः' इत्याक्षेपे, 'इदमेतस्या मुखमथवा पद्मम्' इति संशयालङ्कारे, 'इदं न मुखं किंतु कमलम्' इत्यपह्नुतौ 'अनलंकृति सुभगमस्याः स्त्रियो मुखम्' इति विभावनायां, 'अस्या युवत्या वदनकान्तिभिर्निराकृते विलासभवनतमोभरे न स्मरति प्रदीपं परिजनः' इत्यतिशये। एवमन्येष्वलंकारेषु स एवार्थोऽभ्यसनीयः।'[६९]

वाग्भटानेच प्राकृताचे संस्कृतोत्पन्न प्राकृत, संस्कृततुल्य प्राकृत असे दोन प्रकार साक्षात शब्दांनी नमूद करून बाकीच्याचा मोघम उल्लेख 'आदि' शब्दाने केला आहे 'प्राकृतं तज्जतत्तुल्यदेश्यादिकमनेकधा।'[७०]). त्या 'आदि'द्वारा सूचित भाषांचे कल्पनापूर्वक स्पष्टीकरण टीकाकारा 'आदिशब्देन शौरसेनी भाषा मागधी च गृह्यते।'[७१] असा करून वाग्भटाचा अभिप्राय अभ्यासकाच्या बुद्धीपर्यंत नेऊन पोचविला आहे.

(आ) वामनाने 'श्रुतिविरसं कष्टम् ॥ ६ ॥'[७२] ह्या सूत्रावरील स्वोपज्ञ वृत्तीत 'तद्धि रचनागुम्फितमप्युद्वेजयति॥' असा खुलासा केला, त्यातील सूचित आशयाचा उलगडा गोपेन्द्रत्रिपुरहरभूपालाने आपल्या **कामधेनु** टीकेत केला आहे तो असा:

'यदुक्तं भामहेन 'सन्निवेशविशेषात् तु तदुक्तमभिशोभत' इति। तन्निराचष्टेतद्धीति। विशिष्टसन्दर्भगर्भगतमपि सहृदयहृदयोद्वेगमाविर्भावयतीत्यर्थः।'[७३]

(इ) कुन्तकाने काव्याच्या अध्ययनापासून उत्पन्न होणारा रसास्वाद प्रसिद्ध

धर्मप्रभृती चार पुरुषार्थांच्या फलप्राप्तीपासून होणाऱ्या आनंदालाही मागे टाकणारा असतो असा एक महत्त्वपूर्ण विचार मांडताना 'चतुर्वर्गफलास्वादमप्यतिक्रम्य'[७४] असा शब्दप्रयोग केला आहे. त्यातील 'अतिक्रम्य' शब्दाने सुचविलेला समस्त आशय त्यानेच स्वरचित वृत्तीत पुढील खुलासेवार शब्दांत मांडला आहे :

'तदयमभिप्रायः – योऽसौ चतुर्वर्गफलास्वादः प्रकृष्टपुरुषार्थतया सर्वशास्त्रप्रयोजनत्वेन प्रसिद्धः सोऽप्यस्य काव्यामृतचर्वणचमत्कारकलामात्रस्य न कामपि साम्यकलनां कर्तुमर्हतीति। दुःश्रव-दुर्भण-दुरधिगमत्वादिदोषदुष्टोऽध्ययनावसर एव दुःसहदुःखदायी शास्त्रसन्दर्भस्तत्कालकल्पितकमनीयचमत्कृतेः काव्यस्य न कथंचिदपि स्पर्धामधिरोहतीत्येतदप्यर्थतोऽभिहितं भवति।'[७५]

ह्या व्याख्येमुळे मूळ आशय स्पष्ट तर झालाच आहे, पण तो खुललाही आहे.

(ई) उद्भटाने प्रेयस्वत् अलंकाराच्या निरूपणाच्या संदर्भात 'रत्यादिकानां भावानां'[७६] असा भाव शब्दाचा स्थूल उल्लेख करून इतर भाव सूचित केले आहेत. प्रतीहारेन्दुराजाने त्या सूचनेनुसार स्थायी, व्यभिचारी व सात्त्विक ह्या त्रिविध भावांची साक्षेपाने नोंद केली आहे.[७७]

(उ) विश्वनाथाने आपल्या साहित्यदर्पणात 'चतुर्वर्गफलप्राप्तिः सुखादल्पधियामपि काव्यादेव यतस्तेन तत्स्वरूपं निरूप्यते॥' ह्या कारिकेत काव्यफल सांगून त्यातील 'चतुर्वर्गफलप्राप्तिः' या शब्दांतील सूचित अर्थाची उकल पुढील शब्दांत केली आहे :

'किञ्च काव्याद्धर्मप्राप्तिर्भगवन्नारायणचरणारविन्दस्तवादिना, 'एकः शब्दः सुप्रयुक्तः सम्यग्ज्ञातः स्वर्गे लोके कामधुग्भवति' इत्यादिवेदवाक्येभ्यश्च सुप्रसिद्धैव। अर्थप्राप्तिश्च प्रत्यक्षसिद्धा। कामप्राप्तिश्चार्थद्वारैव। मोक्षप्राप्तिश्चैतज्जन्यधर्मफलाननुसंधानात्, मोक्षोपयोगिवाक्ये व्युत्पत्त्याधायकत्वाच्च।'[७९]

प्रस्तुत व्याख्याप्रकाराच्या बाबतीत एक गोष्ट लक्षात ठेवावयास हवी. ती अशी की कृच्छ्रव्याख्याकार आपल्या व्याख्येची उभारणी मूळ सूत्रकाराने काढलेल्या ओझरत्या उद्गारांवर करीत असतो. अर्थात, ही व्याख्या मूळ सूत्रकाराच्या वचनांवर आधारित असून त्यांतील किंचिदुक्त आशय उघड करते. ह्यानंतर आता फलव्याख्येचा सोदाहरण परिचय करून घेऊ.

(१३) आठवा व्याख्याप्रकार

फलव्याख्या–हिचे अरुणदत्तकृत लक्षण असे :

'फलव्याख्या नाम,–यत्र वस्तुनि बहुष्वनिश्चितार्थेष्वैकीयमतेषु प्रस्तुतेषु वस्तुसारभूतं स्वमतं स्वमर्थमुपनिक्षिप्यैकीयमतानि तस्मिन्नेव स्वमतेऽन्तर्भावं नयति।'[८०]

अर्थात एखाद्या मुद्द्याच्या किंवा विषयाच्या बाबतीतील इतर विचारवंतांची अनिर्णायक किंवा परस्परभिन्न मते प्रथमतः दाखल करणे, नंतर त्या मुद्द्याविषयीचे स्वतःचे मत किंवा स्वतःचा निश्चित विचार नमूद करणे आणि पूर्वोद्धृत इतरांची मते आपल्या

मतात किंवा विचारात अन्तर्भूत होत असल्याचे दर्शविणे ह्या बौद्धिक क्रियेला फल-व्याख्या म्हणतात. शास्त्रीय विषयाच्या बाबतीत विविध चिंतकांत मतभेद असणे संभवते. असे मतभेद म्हणजे संबंधित विषयाकडे पाहण्याचे वेगवेगळे दृष्टिकोण होत. ते सर्व तत्त्वजिज्ञासू वाचकांसमोर येणे आवश्यक असते. शास्त्रकारानेही चिंतनोत्तर स्वतःचे ठाम मत बनविलेले असते. तो आपल्या त्या ठाम मताचे प्रतिपादन करतो आणि तसे करताना इतरांची परस्परपृथक व म्हणून अनिर्णायक अशी मते आपल्या मतात कशी समाविष्ट होतात ते कौशल्याने दाखवितो. अशा प्रकारे फलव्याख्या एखाद्या विषयावरील विचारांच्या विकासाचे दर्शन घडविते. अर्थात ती वैचारिक विकासाच्या किंवा उत्क्रांतीच्या आलेखास साह्यभूत होते. आता काव्यशास्त्रान्तर्गत काही उदाहरणे अवलोकू.

(अ) उद्भटाने काव्यदृष्टान्त अलंकाराचे लक्षण सांगून आपला ग्रंथ संपविला आहे. त्या लक्षणावरील प्रतीहारेन्दुराजाची खाली उद्धृत केलेली टीका फलव्याख्येची निदर्शक आहे.

'एवमेते अष्टक–षट्क-त्रिक सप्तकैकादशक षट्कैः षड्भिर्वर्गैरेकचत्वारिंशदलंकाराः प्रतिपादिताः।

ननु यत्र काव्ये सहृदयहृदयाह्लादिनः प्रधानभूतस्य स्वशब्दव्यापारास्पृष्टत्वेन प्रतीयमानैकरूपस्यार्थस्य सद्भावस्तत्र तथाविधार्थाभिव्यक्तिहेतुः काव्यजीवितभूतः कैश्चित्सहृदयैर्ध्वनिर्नाम व्यञ्जकत्वभेदात्मा काव्यधर्मोभिहितः स कस्मादिह नोपदिष्टः। उच्यते। एष्वेवालंकारेष्वन्तर्भावात्।'[८१]

अर्थात ध्वनिकारांनी ध्वनी हा काव्याचा आत्मा होय अशी जी भूमिका घेतली होती तिचा अन्तर्भाव उद्भटप्रतिपादित अलंकारातच होतो, त्यामुळे ध्वनीचे स्वतंत्र अस्तित्व मानण्याची आवश्यकता नाही, अशी प्रतीहारेन्दुराजाची विचारसरणी आहे. म्हणजेच त्याने वरील टीकेत फलव्याख्येच्या साह्याने वाचकांचे उद्बोधन केले आहे.

(आ) शौद्धोदनीने कष्ट, अप्रयुक्त, संदिग्ध, व्यर्थ, अप्रतीत, असाधू, अवाचक व अश्लील असे आठच पददोष मानले आहेत.[८२] इतर काही आचार्यांनी ग्राम्य हा अधिकचा दोष मानला आहे. त्याचा अन्तर्भाव अवाचक व अश्लील ह्या दोहोंपैकी एकामध्ये होत असल्यामुळे तो स्वतंत्र दोष मानण्याची आवश्यकता नाही असा अभिप्राय केशवमिश्राने दिला आहे. ('ग्राम्यं त्ववाचकाश्लीलान्यतरान्तर्भावान्न पृथगिति।'[८३]

(इ) वामनपूर्वकालीन मेधावी नावाच्या शास्त्रकाराने हीनता, असंभव, लिंगभेद, वचनभेद, विपर्यय, आधिक्य व असादृश्य असे सात उपमादोष मानले होते, असे भामहाने नमूद केले आहे.[८४] परंतु वामनाच्या मते विपर्यय दोषाचा अन्तर्भाव हीनत्व व अधिकत्व ह्या दोन दोषांत होत असल्यामुळे त्याचे स्वतंत्र अस्तित्व मानण्याची आवश्यकता नाही. त्याच्या मते उपमादोष सहाच, सात नाहीत. तसे त्याने स्पष्टपणे म्हटलेच आहे. ('अनयोर्दोषयोर्विपर्ययाख्यस्य दोषस्यान्तर्भावान्न पृथगुपादानम्।

अत एवास्माकं मते षड् दोषा इति ॥ '[८५]

(ई) राजशेखराच्या ग्रंथात ह्या व्याख्येची अनेक उदाहरणे आढळतात. एखाद-दोन पाहू. प्रतिभा व व्युत्पत्ती त्यांपैकी प्रतिभा श्रेयस्कर असे आनन्दाचे मत आहे. ('प्रतिभाव्युत्पत्त्योः प्रतिभा श्रेयसी इत्यानन्दः।'[८६] तर मंगलाच्या मते व्युत्पत्ती श्रेयस्कर होय ('व्युत्पत्तिः श्रेयसी' इति मङ्गलः।')[८७] तर राजशेखराच्या मते दोन्ही परस्परांसमवेत श्रेयस्कर होत ('प्रतिभाव्युत्पत्ती मिथः समवेते श्रेयस्यौ' इति यायावरीयः।[८८]) दुसरे उदाहरण पाहा :

'द्यावापृथिव्यात्मकमेकं जगत्' इत्येके।...'दिवस्पृथिव्यौ द्वे जगती' इत्यपरे।...'स्वर्गमर्त्यपातालभेदात् त्रीणि जगन्ति' इत्येके।...'तान्येव भूर्भुवःस्वः' इत्यन्ये।...'महर्जनस्तपःसत्यमित्येतैः सह सप्त' इत्यपरे।...'तानि सप्तभिर्वायुस्कन्धैः सह चतुर्दश' इति केचित्।...'तानि सप्तभिः पातालैः सहैकविंशतिः' इति केचित्।...'सर्वमुपपन्नम्' इति यायावरीयः। अविशेषविवक्षा यदेकयाति विशेषविवक्षात्वनेकयति।[८९]

वरील उदाहरणांवरून प्रस्तुत व्याख्येचे स्वरूप स्पष्ट होईल. आता ह्यानंतरच्या व्याख्येकडे वळू.

(१४) नववा व्याख्याप्रकार

उचितकव्याख्या—हिचे अरुणदत्तप्रणीत लक्षण खालीलप्रमाणे :

'उचितकव्याख्या नाम, यस्मिन् सूत्रे निदर्शनभूतान्युदाहरणानि तन्त्रान्तः समाकृष्यार्थः शस्यते।'[९०]

अर्थात सूत्रात दृष्टान्तादाखल जी उदाहरणे दिलेली असतात त्यातून समान अर्थ वेचून किंवा गोळा करून काढणे व त्याचे निरूपण करणे म्हणजे प्रस्तुतची व्याख्या होय. ही व्याख्या काव्यशास्त्रान्तर्गत उदाहरणांच्या योगे स्पष्ट होऊ शकेल.

(अ) वामनाने 'न शास्त्रमद्रव्येष्वर्थवत् ॥'[९१] असे सूत्र रचिले आहे. त्यावरील कामधेनूत गोपेन्द्राने भाष्य केले आहे ते असे : 'विधीयमानोऽपि विवेकविधुरेषु शास्त्रोपदेशो विपिनविलापवद् विफल इत्याह।'[९२]

(आ) दण्डीने वैदर्भ व गौडीय हे दोन मार्ग भिन्न असले तरी त्यांच्या प्रतिकविस्थित उपभेदांचे वर्णन करून सांगणे शक्य नाही, हा मुद्दा पटविण्यासाठी ऊस, खीर व गूळ यांच्या माधुर्यातील महदंतर खुद्द सरस्वतीलाही विवरून सांगता येणार नाही, असे किंचित अतिशयोक्तिपूर्ण विधान केले आहे.[९३] त्यावरील टीकेत रत्नश्रीज्ञान म्हणतो :

'तथा मालतीमल्लिकाचम्पकपाटलादीनां सौरभ्यस्य महदन्तरं तथापि न तत्तथा वक्तुं शक्यते, यथानुभूयते।'[९४]

येथे टीकाकाराने शोधून काढलेला समान अर्थ स्पष्ट आहे.

ही उदाहरणे देऊनही ह्या व्याख्याप्रकाराचा सम्यक् बोध झाला असे समाधान

लाभत नाही, हे प्रांजळपणे नमूद करावयास हवे.

(१५) दहावा व्याख्याप्रकार

न्यासव्याख्या – हिच्या स्वरूपाविषयी अरुणदत्त लिहितो :

'न्यासव्याख्या नाम, यस्मिन्नधिकारे वर्तमाने तेनाधिकरणार्थेन सहितं सम्बन्धमभिवीक्ष्यान्यस्यार्थो विनिक्षिप्यते।'[९५]

अर्थात सूत्रस्थ अर्थाविषयी शंका घेऊन तिचे निरसन करणे व त्याच ओघात सूत्रार्थाशी संबद्ध अशा दुसऱ्या अर्थाचे प्रतिपादन करणे, असे व्याख्येचे स्वरूप आहे. हिचा अधिक खुलासा उदाहरणांवरून होतो का ते पाहू :

(अ) वाग्भटाने आपल्या शास्त्रीय ग्रंथाच्या आरंभी अभीष्टदेवतेला

'श्रियं दिशतु वो देवः श्रीनाभेयजिनः सदा।
मोक्षमार्गं सतां ब्रूते यदागमपदावली ॥ १ ॥'[९६]

ह्या श्लोकात नमस्कार केला आहे. तो ग्रंथरचनेत व ग्रंथाभ्यासात विघ्ने येऊ नयेत ह्यासाठी परंपरेनुसार केला आहे. त्याविषयी शंका उपस्थित करून तिचे निरसन टीकाकाराने पुढील शब्दांत केले आहे :

"ननु नमस्कारस्य विघ्नविघाते कथं सामर्थ्यम्। उच्यते–नमस्कारेण पुण्यमुपजायते, पुण्येन विघ्नाः प्रतिहन्यन्त इति। यत्रापि च नमस्कारमन्तरेणापि निर्विघ्ना शास्त्रपरिसमाप्तिर्दृश्यते तत्रापि मानसिक प्रणिधानरूपोऽयं घटत एवेति सफलो नमस्कारव्यापारः।'[९७]

येथे नमस्काराशी निगडित असलेल्या 'पुण्य' ह्या अन्य अर्थाचे अनुमान करून त्याची स्थापना केली आहे. इतकेच नव्हे तर मानसिक प्रणिधानाचीही कल्पना केली आहे.

(आ) उद्भटाने काव्यलिङ्ग नावाचा अलंकार मानून त्याचे लक्षण केले आहे.[९८] त्यावरील विवरणामध्ये प्रतीहारेन्दुराजाने अशी शंका उपस्थित केली आहे की, जर काव्य हे नेहमी गुणयुक्त असल्यामुळे सरसच असते तर गुणशून्य असल्यामुळे नीरस अशा व्याकरणादी ग्रंथांना काव्य ही संज्ञा का लावली जाते? भामहाने तर शास्त्राश्रय हा काव्यप्रकार मानला आहे. तो प्रकार तर गुणशून्य अतएव नीरस असतो. मग तो काव्यसंज्ञेला पात्र कसा? त्याचे उत्तरही प्रतीहारेन्दुराजानेच असे दिले आहे :

'मुख्यया तावद्वृत्त्या गुणसंस्कृतशब्दार्थशरीरमेव काव्यम्। गुणरहितशब्दार्थशरीरे तु काव्यमात्रे काव्यशब्दस्य काव्यसादृश्यादुपचारात्प्रयोगो भविष्यति।...तदेवं गुणसंस्कृतशब्दार्थशरीरत्वात् काव्यस्य सरसत्वमिति। तद्विशिष्टं काव्यलिङ्गं सरसपदार्थनिष्ठमेव भवति न तु नीरसवस्तुमात्रनिष्ठं शास्त्रलिङ्गवदित्युपपन्नम्।'[९९]

थोडक्यात, शाकुन्तल-रघुवंश-प्रभृती कृतींना मुख्य अर्थाने काव्य शब्द लागू

पडतो तर अष्टाध्यायी–नाट्यशास्त्र–प्रभृती कृतींना गौण अर्थाने काव्य शब्द लागू पडतो, असा विवेक अपेक्षित आहे. काव्यलिंग ह्या अलंकारसंज्ञेतील लिंग हा शब्द तर्कशास्त्रातील लिंग शब्दाचा स्मारक असल्यामुळे शास्त्रलिंग ह्या काव्यलिंगसंबद्ध कल्पनेची चर्चा टीकाकाराला करावीशी वाटली. ही न्यासटीका झाली. आता अकराव्या व्याख्याप्रकाराकडे वळू.

(१६) अकरावा व्याख्याप्रकार

प्रयोजनव्याख्या – हिचे अरुणदत्ताने खालीलप्रमाणे लक्षण केले आहे.

'प्रयोजनव्याख्या नाम,–यत्सूत्रमभिधीयमानं स्वार्थस्य निष्पत्तौ निमित्त-भावमुपैति ।' [१००]

एखाद्या सूत्रात मांडलेल्या मुद्द्याचे किंवा विचाराचे प्रयोजन कोणते त्याचा खुलासा करणे म्हणजे प्रयोजनव्याख्या होय. तिची काव्यशास्त्रान्तर्गत उदाहरणे विचारात घेऊ.

(अ) वाग्भटाने आपल्या ग्रंथाच्या मंगलाचरणात 'देवः' शब्दाचा प्रयोग केला आहे. त्यावरील सिंहदेवगणीची टीका अशी आहे :

'दिव्यति दिव्यकेवलज्ञानश्रिया दीप्यत इति देवः । एतेन भगवतो ज्ञानातिशयः सूचयांचक्रेः ।' [१०१] टीकाकाराचा रोख असा की, अशा ज्ञानातिशयसंपन्न ऋषभदेवांची सिद्धान्तवचनावलीच सज्जनांना मोक्षाचा मार्ग दाखवू शकते. अर्थात देव शब्द सप्रयोजन आहे.

(आ) वामनाने 'स दोषगुणालङ्कारहानादानाभ्याम् ॥ ३ ॥' [१०२] असे सूत्र रचिले आहे. अर्थात वामनाला असे अभिप्रेत आहे की, कवीने दोष टाळावेत व गुणालंकार साधावेत. ही उभयकोटिक प्रक्रिया म्हणजेच 'अलंकार' असे त्यानेच स्वरचित वृत्तीत म्हटले आहे. त्याची ही वृत्ती वाचल्यावर अशी शंका उत्पन्न होते की, जर वामनाने गुण हे नित्य असून अलंकार हे अनित्य असतात असे सिद्धान्तरूपाने मानले आहे तर मग त्याने वरील सूत्रात अलंकार साधावेत असे म्हणण्याचे प्रयोजन कोणते ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर गोपेन्द्राने 'किन्तु गुणकृतशोभाऽतिशयाऽऽधायकत्वसम्भावनयैवेति विवक्षितमिति' [१०३] । अर्थात गुणांमुळे काव्यसौंदर्य उत्पन्न होते व अलंकारांमुळे त्यात भर पडते. ती संभावना लक्षात घेऊन सूत्रकारांनी अलंकार शब्दही सूत्रात गुंफला आहे. म्हणजेच तो निष्प्रयोजन नाही ही झाली प्रयोजनव्याख्या.

(१७) बारावा व्याख्याप्रकार

अनुलोमव्याख्या – ह्या व्याख्याप्रकारावरील अरुणदत्ताची टीका उपलब्ध नाही. परंतु, ज्याने आपल्या नावाचा निर्देश केलेला नाही पण जो स्वतःला 'तन्त्रयुक्तिविचारः' ग्रंथाचा कर्ता जो नीलमेघ त्याचा शिष्य म्हणवून घेतो त्या शास्त्रकाराने 'तंत्रयुक्ति' नावाचा एक अतिसंक्षिप्त ग्रंथ लिहिला आहे; त्यात अनुलोमव्याख्येचे लक्षण खालील-प्रमाणे दिलेले आहे :

'यत्क्रमात् सूत्रमारब्धं तत्क्रमेण पुनस्तथा ।
अभिधा साऽनुलोमाख्या व्याख्या पूर्वैरुदीरिता ॥'[१०४]

अर्थात सूत्रात विविध विषयांशांचे ज्या क्रमाने निर्देश झालेले असतील त्याच क्रमाने त्यांचे निरूपण करणे म्हणजे अनुलोमव्याख्या होय. थोडक्यात, निर्देशक्रम व निरूपणक्रम यांत सारखेपणा ठेवणे. ह्या व्याख्येची काही उदाहरणे पाहू :

(अ) वामनाने 'सा त्रेधा वैदर्भी गौडीया पाञ्चाली चेति ॥९॥'[१०५] असा रीतित्रयीचा निर्देश केलेला आहे. गोपेन्द्राने कामधेनु-टीकेत ह्या क्रमाचे प्रयोजन पुढील शब्दांत सांगून आपल्या विवेचनात तो क्रम पाळला आहे :

'सकलगुणसध्रीचीनत्वेनाभ्यहितत्वाद् वैदर्भ्याः प्रथमं निर्देशः । अनन्तरयोरुभयोः स्तोकगुणत्वेऽपि प्रशस्तगुणसंस्कृतत्वाद् अनन्तरं गौडीयाया, अवशिष्टाया अन्ते निवेशः ॥९॥'[१०६]

(आ) शौद्धोदनीने 'रीतिरुक्तिस्तथा मुद्रा वृत्तिः काव्यस्य जीवितम् ।'[१०७] ह्या अनुक्रमाने काही काव्यधर्मांचा उल्लेख केला आहे. त्याचा टीकाकार जो केशवमिश्र त्याने ह्याच अनुक्रमाने त्यांचे सांगोपांग निरूपण केले आहे.[१०८]

सामान्यपणे व्याख्याकार मूळ ग्रंथकाराचा निर्देशक्रम अबाधित राखतात.

(१८) तेरावा व्याख्याप्रकार

प्रतिलोमव्याख्या–हिचेही निरूपण '**तंत्रयुक्ति**' ग्रंथातच आढळते. (अरुणदत्ताची टीका प्रयोजनव्याख्येच्या विवेचनानंतर खंडित आहे.) ते असे :

'येन क्रमेण सूत्रे हि निक्षिप्तोऽर्थो विहाय तम् ।
वक्त्यन्यथा प्रतीलोमव्याख्या वाच्यबहुत्वतः ॥'[१०९]

अर्थात सूत्रकाराने सूत्रात मुद्द्यांचा किंवा विषयांशांचा निर्देश ज्या क्रमाने केलेला असेल तो क्रम सोडून जेव्हा विषयांशांच्या अनेकत्वाच्या कारणाखातर व्याख्याकार व्याख्या करतो तेव्हा प्रतिलोम व्याख्या होते. 'वाच्यबहुत्वतः' हे तंत्रयुक्तिकाराने सांगितलेले कारण पटत नाही. कारण वाच्यबहुत्व सूत्रकारालाही जाचक, बाधक किंवा प्रतिबंधक व्हावयास हवे. पण तसे होत नाही. क्रमव्यवस्था बाधित होण्यास अन्य कारणे असतात, त्यांचा उलगडा खालील उदाहरण-चर्चेवरून होईल :

(अ) विश्वनाथाने 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम् ।'[११०] ह्या शब्दांत काव्यस्वरूपाचे निरूपण केले आहे. ह्यात वाक्य शब्द प्रथमस्थानी असून रसात्मक शब्द द्वितीयस्थानी आहे. त्याच क्रमाने व्याख्या व्हावयास हवी होती. पण विश्वनाथाने प्रथमतः रस-रसाभासप्रभृतींचा विचार केला[१११] असून तत्पश्चात् (द्वितीय परिच्छेदात)[११२] वाक्य-विचार केला आहे. येथे क्रम अव्यवस्थित झाला आहे. रस हे काव्याचे आत्मतत्त्व असल्यामुळे त्याचे महत्त्व वाक्याहून अधिक आहे हे लक्षात घेऊन व्याख्याकारांनी हेतुपूर्वक प्रतिलोमव्याख्या केली आहे. विश्वनाथानेच दोष, गुण, अलंकार व रीति ह्या अनुक्रमाने काव्यधर्मांचा निर्देश केला आहे.[११३] पण प्रत्यक्षात गुणविवेचनानंतर

अलंकारांचे विवेचन बाजूस सारून प्रथम रीतिविवेचनास सुरुवात केली आहे. ह्याबाबतीत त्याने असा प्रास्ताविक खुलासा केला आहे : ‘ अथोद्देशक्रमप्राप्तमलङ्कारनिरूपणं बहुवक्तव्यत्वेनोल्लङ्घ्य रीतिमाह— ’[११४] मात्र ही सबब पटत नाही.

(आ) उद्‌भटाने वर्ण्य अलंकारांच्या उल्लेखप्रसंगी उपमा व दीपक असा क्रम ठेवला आहे.[११५] पण ह्या अलंकारांचे लक्षणे व उदाहरणे ह्यांसह निरूपण करताना हा क्रम पालटला आहे. त्याने दीपकाचे निरूपण कारिका १/१४ मध्ये करून तदनंतर उपमेचे निरूपण कारिका १/१५ ते २१ मध्ये केले आहे. अशाच प्रकारे त्याने उपमेयोपमा, सहोक्ती, संकर व परिवृत्ती असा निर्देशक्रम धरला आहे पण निरूपणक्रम मात्र संकर, उपमेयोपमा, सहोक्ती व परिवृत्ती असा ठेवला आहे.[११६] तसेच त्याने शेवटच्या दोन अलंकारांचा निर्देश काव्यदृष्टान्त व काव्यहेतू ह्या अनुक्रमाने केला आहे पण निरूपण मात्र काव्यहेतू व काव्यदृष्टान्त ह्या क्रमाने केले आहे.[११७] उद्‌भटाने म्हणजे मूळ कारिकाकारानेच क्रमभंग केल्याकारणाने टीकाकारालाही तोच म्हणजे भग्नक्रमच पाळावा लागला आहे. म्हणूनच त्याच्या टीकेची प्रस्तुत सदरात दखल घेतली आहे. उद्‌भटाने असा क्रमभंग का केला त्याचे कारण प्रतिहारेन्दुराजाने पुढील शब्दांत दिले आहे, ते पटण्याजोगे आहे.

“ ननु उपमाया उपमा दीपकं च-इति पूर्वमुद्दिष्टत्वाद्यथोद्देशलक्षणमितिन्यायात्तस्या एव पूर्वं लक्षणं कर्तव्यं पश्चात्तु दीपकस्य तत्कथमादौ दीपकं लक्षितमिति वक्तव्यम् । उच्यते । अनेन ग्रन्थकृता स्वोपरचितकुमारसंभवैकदेशोत्र उदाहरणत्वेनोपन्यस्तः । तत्र पूर्वं दीपकस्योदाहरणानि । तदनुसंधानाविच्छेदायात्र उद्देशक्रमः परित्यक्तः । उद्देशस्तु तथा न कृतो वृत्तभङ्गभयात् । एवमुत्तरत्रापि लक्षणेषूद्देशक्रमाननुसारेण समाधिर्वाच्यः ’[११८]

आता उपान्त्य व्याख्याप्रकाराचा विचार करू.

(१९) चवदावा व्याख्याकार

अतिसूत्रव्याख्या – हिचे लक्षण अरुणदत्त व ‘ तंत्रयुक्ति ’कार ह्यांपैकी कोणीच केलेले नाही. त्यामुळे ती आपल्याला स्वबुद्धीनेच समजून घ्यावी लागते. हिला अतिसूत्र असे म्हटले आहे. सूत्र हा शब्द नामवाचक आहे. जेव्हा अति हे अव्यय कोणत्याही नामापूर्वी योजलेले असते तेव्हा त्याचा अर्थ जास्त, मागे टाकणारा, उत्कृष्ट असा होतो. तदनुसार अतिसूत्र शब्दाचा अर्थ सूत्राहून = सूत्रार्थाहून जास्त, सूत्रार्थाला मागे टाकणारी किंवा सूत्राहून उत्कृष्ट अर्थात सूत्रार्थाचे उत्कृष्टपणे (कल्पकतेने, चमकदारपणे, प्रतिभास्पर्शाने) स्पष्टीकरण करणारी ती अतिसूत्रव्याख्या असा अर्थ होतो. त्या दृष्टीने आता काही उदाहरणांचे निरीक्षण करू.

(अ) राजशेखराने अशी भूमिका घेतली आहे की, महाकवीच्या दृष्टीला पूर्ववर्णित कल्पना कोणत्या व पूर्व-अवर्णित कोणत्या ते चित्तैकाग्रतेच्या योगे आपोआपच कळते.

(‘ सारस्वतं चक्षुरवाङ्मनसगोचरेण प्रणिधानेन दृष्टमदृष्टं चार्थजातं स्वयं

विभजति।’ [११९]).

ह्या भूमिकेचे उत्कृष्ट स्पष्टीकरण त्याने पुढील शब्दांत केले आहे :

“ तदाहुः–सुप्तस्यापि महाकवेः शब्दार्थौ सरस्वती दर्शयति। तदितरस्य तत्र जाग्रतोऽप्यन्धं चक्षुः। अन्यदृष्टचरे ह्यर्थे महाकवयो जात्यन्धाः। तद्‌विपरीते तु दिव्यदृशः न तत् त्र्यक्षः सहस्राक्षो वा यच्चर्मचक्षुषोऽपि कवयः पश्यन्ति। मतिदर्पणे कवीनां विश्वं प्रतिफलति। कथं नु वयं दृश्यामह इति महात्मानामहंपूर्विकयैव शब्दार्थाः पुरो धावन्ति। यत्सिद्धप्रणिधाना योगिनः पश्यन्ति, तत्र वाचा विचरन्ति कवयः इत्यनन्ता महाकविषु सू (विसू)क्तयः [इति] ‘समस्तमस्ति’ इति यायावरीयः।’

राजशेखराची ही टीका रसिक तत्त्वजिज्ञासूकडून वाहवा मिळविल्याशिवाय राहात नाही.

(आ) कुन्तकाने काव्यलक्षण[१२१] करताना ‘शब्दार्थौ सहितौ’ असे शब्द वापरले आहेत. त्यावर पूर्वपक्षी आक्षेप घेतो की, शब्द व अर्थ हे नेहमीच सहित म्हणजे अवियुक्त असतात. मग ‘शब्दार्थौ सहितौ’ ह्या शब्दसंहतीत अपूर्वत्व किंवा नावीन्य कोणते ? हे शुद्ध पिष्टपेषण होय.[१२२] शिवाय, व्याकरणादी शास्त्राहून नाटकादी साहित्य वेगळे असते हेही सर्वांना ठाऊक आहे. तेच पुनः सांगण्यातही पुनरुक्ती आहे. तीत काय तात्पर्य आहे ? [१२३] ह्या आक्षेपांना कुन्तकाने असे सयुक्तिक उत्तर दिले आहेः सर्व प्राचीन तत्त्वविवेचक ह्या साहित्याला केवळ ‘साहित्य साहित्य’ असे म्हणत आले. परंतु, पराकाष्ठेच्या काव्यकुशलतेमुळे मनोरम झालेले हे साहित्याचे वास्तविक स्वरूप आहे हे आजवर कोणीही प्रतिपादिले नव्हते, म्हणून आपण त्याचे विवेचन तत्त्वजिज्ञासूंच्या बोधासाठी करीत आहोत. [१२४] हा जो खुलासा कुन्तकाने केला आहे तो मूळ कारिकार्थावर मात करणारा आहे. आता शेवटच्या व्याख्याप्रकाराची चर्चा करून ह्या लेखाचा उपसंहार करू.

(२०) पंधरावा व्याख्याप्रकार

समस्तव्याख्या–हिचे विवरण अरुणदत्ताच्या टीकेत आढळत नाही. परंतु, पूर्वोल्लिखित अज्ञातनामं ‘तंत्रयुक्ति’–काराने खालील शब्दांत जिला ध्वजव्याख्या म्हटले आहे तिला समस्तव्याख्या (=समग्र किंवा विषयाचे सांगोपांग निरूपण करणारी) म्हणता येईलः

उन्नतत्वं महत्त्वं च ध्वजशब्दात् प्रतीयते।
सर्वप्रकाशनं यत्र ध्वजव्याख्या हि सा स्मृता॥ [१२५]

उंच आकाशात फडकणारा ध्वज जसा उत्तुंग व महान असा भासतो तशी जी व्याख्या विवेच्य विषयाची सर्व यच्चयावत अंगोपांगे सुस्पष्ट करते ती ध्वजव्याख्या किंवा समस्तव्याख्या होय. काही उदाहरणे पाहू.

(अ) वामनाने आपल्या ग्रंथारंभीच्या नमनात ‘काव्यालङ्कारसूत्राणां स्वेषां

वृत्तिर्विधीयते ॥ १ ॥'[१२६] असे म्हटले. त्यावरील कामधेनूत गोपेन्द्राने कविप्रिया समासाचा विग्रह, काव्य शब्दाची व्युत्पत्ती, अलंकार शब्दाचे निर्वचन, सूत्र व वृत्ती ह्या पारिभाषिक शब्दांची लक्षणे, अनुबंधचतुष्टय एवढ्या सर्व बाबींचा तपशीलवार खुलासा केला आहे. परिणामी ह्यांपैकी एकही बाब अप्रकाशित राहिलेली नाही.[१२७]

(आ) वामनाने अर्थगुणांच्या निरूपणाच्या संदर्भात ओज ह्या अर्थगुणाचे लक्षण 'अर्थस्य प्रौढिरोजः ॥ २ ॥'[१२८] असे केले आहे. पुढे त्यानेच वृत्तीय सूत्रार्थांचे स्पष्टीकरण करून पदार्थे वाक्यवचनम्, वाक्यार्थे पदवचनम्, व्यास, समास, व साभिप्रायत्व ह्या पाच प्रकारांचा प्रथमतः नामनिर्देश केला आहे. मग प्रत्येक प्रकारचे उदाहरण देऊन त्यात वचनकाराचे ओज कसे प्रतीत होते ते विशद केले आहे. अशा प्रकारे त्याने वृत्तीच्याद्वारे ' अर्थगुण ओज ' हा विषय पूर्णपणे स्पष्ट केला आहे.

(इ) राजशेखराने प्रतिभा हा मुख्य विषय घेऊन तत्संलग्न पुढील सर्व गुणांची चर्चा केली आहे–प्रतिभेमुळे सकल शब्द, अर्थ, अलंकार, रीति हे सर्व प्रतिभावंताला प्रतीत होते; प्रतिभाशून्याला प्रत्यक्षातील पदार्थही दिसत नाहीत, तर प्रतिभासंपन्न व्यक्तीला पदार्थ साक्षात न पाहताही पाहिल्यासारखे स्पष्ट दिसतात; महाकवींना देशाटन न करूनही बहुमुखी लोकव्यवहाराचे वर्णन करता येते; प्रतिभेचे कारयित्री व भावयित्री असे दोन भेद असतात; पैकी पहिला कवीला उपयोगी पडतो, दुसरा रसिक समीक्षकाला; कारयित्रीचे सहजाप्रभृती तीन प्रकार असतात; त्याच्या अनुसार कवींचेही सारस्वतादी तीन वर्ग पडतात; भावयित्री प्रतिभासंपन्न रसिकांचेही चार प्रकार असतात; भावकामुळेच कवीची ख्याती सर्वदूर पसरते.[१३०] राजशेखरकृत ह्या सविस्तर विवरणामुळे ' प्रतिभा ' हा विषय जणू उजळून निघाला आहे.

' तंत्रयुक्ति 'काराने ' यथासूत्रन्तु या वक्ति व्याख्या सूत्रसमा हि सा ।'[१३१] ह्या शब्दात आणखी एका व्याख्येचा उल्लेख केला आहे. जेव्हा व्याख्याकार मूळ सूत्रानुसार व्याख्या करतो तेव्हा सूत्रसमा व्याख्या होते असा वरील कारिकेचा अर्थ आहे. व्याख्या ही नेहमीच सूत्रावलंबिनी, सूत्रानुसारिणी व सूत्रनिष्ठ असते. ती सूत्रनिरपेक्ष असूच शकत नाही. व्याख्याकार जेव्हा सूत्रातील विषयक्रम पाळतो तेव्हा सूत्रासमा व्याख्या होते असे तंत्रयुक्तिकाराला अभिप्रेत असेल तर त्याची ही व्याख्या अरुणदत्तकल्पित अनुलोम व्याख्येसारखीच आहे. तिचा विचार पूर्वी झालाच आहे. येथे पंधरा व्याख्याप्रकारांचे विवेचन संपले.

(२१) उपसंहार

व्याख्या हा प्राचीन शास्त्रीय ग्रंथाच्या रचनाशैलीचा एक अनिवार्य घटक होता. अरुणदत्ताने पंधरा व्याख्यांचा नामनिर्देश केला आहे, पण तत्कृत अकरा व्याख्यांचेच निरूपण उपलब्ध आहे. ' तंत्रयुक्ति 'काराने काही अधिकच्या व्याख्या सांगितल्या आहेत. विविध व्याख्या वाचकाला पुढील प्रकारचे बहुविध ज्ञान देतात : शब्दार्थ, समासविग्रह, ग्रंथार्थग्रहणाच्या संदर्भातील कर्तव्याकर्तव्य, विषयाचा गोळाबेरीज अर्थ,

शब्दव्युत्पत्ती, अनुक्त विषयांश, विषयप्रतिपादनकौशल्य, विषयाबद्दलचे विविध दृष्टिकोण, विषयानुक्रम व संपूर्ण शास्त्रीय विषय. म्हणून त्या शास्त्रीय ग्रंथांचे ज्ञान मिळविण्याचे एक विश्वसनीय साधन ठरतात.

संदर्भटीपा

१. नीलमेघ, तन्त्रयुक्तिविचार :, संपा. एन्. ई. मुत्तुस्वामि, द्वितीय सुधारित आवृत्ती, केरलप्रशासनायुर्वेदग्रन्थावलिः १ [इतःपर युवि संक्षेपाने निर्दिष्ट], त्रिवेंद्रम, केरलदेशप्रशासन, १९७६, पृ. . ppendix VII–XXIII.

२. Girindranath Mukhopadhyaya, History of Indian Medicine, Vol. III, 2 nd ed., New Delhi, Orient Books Reprint Corporation, 1974. P. 611.

३. युवि, Introduction to the second edition, पृ. १२, तळटीप ३२.

४. पाहा : जीवनविकास, नागपूर, वर्ष २७ वे : अंक ८ वा, ऑक्टोबर १९८३, पृ. ४२२–४२१ व, जीवनविकास, नागपूर, वर्ष २७ वे : अंक ९ वा, नोव्हेंबर १९८३, पृ. ४७१–४७६.

५. पाहा: W. K. Lele, The Doctrine of the Tantrayukti-s, First ed., Varanasi, Chaukhambha Surabharati Prakashan, 1981. [Chaukhambha Surbharati Studies 3.]

६. पाहा: मराठी संशोधन-पत्रिका, मुंबई, वर्ष ३०, अंक ४, जुलै–सप्टेंबर १९८३, पृ. २३०–२५५

७. पाहा : नूतन भारतवर्ष, पुणे, वर्ष ८८ वे, अंक दुसरा, १ मे १९८३, पृ. १८-२८.

८. G. Mukhopadhyaya, History of Indian Medicine, Vol. III, पूर्वोक्त, पृ. ७९५–७९६.

९. भिक्षु–गौरीशंकर, सर्वतन्त्रसिद्धान्तपदार्थलक्षणसंग्रहः, षष्ठ संस्करण, काशी, भार्गवभूषण मुद्रणालय, संवत् २००६, पृ १९७.

१०. युवि. पृ. Appendix III.

११. केशवमिश्र, अलङ्कारशेखरः, संपा. अनन्तशास्त्री वेताळ, हरिदास संस्कृत ग्रंथमाला ५६ [इतःपर शेखर संक्षेपाने निर्दिष्ट], बनारस, चौखम्भा संस्कृत सीरीज ऑफिस, १९२७, पृ. ९२.

१२. राजशेखर, काव्यमीमांसा, संपा. सी. डी. दलाल व आर. ए. शास्त्री, तृतीय आवृत्ती, Gaekwad's Oriental Series No. 1 [इतःपर मीमांसा संक्षेपाने निर्दिष्ट] बडोदा, ओरिएण्टल इन्स्टिटयूट, १९३४ पृ. २–५

१३. तत्रैव पृ. २.

१४. युवि. पृ. Appendix XIII

१५. वाग्भट, वाग्भटालङ्कारः, हिन्दी टीकाकार सत्यव्रतसिंह, विद्याभवन–संस्कृत–ग्रंथमाला ३३ [इतःपर अलङ्कार संक्षेपाने निर्दिष्ट], वाराणसी, चौखम्भा

विद्याभवन, १९५७, पृ. १.

१६. तत्रैव, पृ. २.

१७. वामन, काव्यालङ्कारसूत्रवृत्तिः, हिन्दीव्याख्याकार केदारनाथ शर्मा, द्वितीय संस्करण, चौखम्भा अमरभारती ग्रंथमाला ९ [इतःपर 'सूत्र' संक्षेपाने निर्दिष्ट] वाराणसी, चौखम्भा अमरभारती प्रकाशन, १९७९, पृ. ३.

१८. तत्रैव पृ. १८

१९. दण्डि, काव्यलक्षणम्, संपा. अनन्तलाल ठक्कुर व उपेन्द्र झा, मिथिला विद्यापीठग्रंथमाला प्राचीनाचार्यग्रन्थावली तुरीयं पुष्पम् [इतःपर लक्षण संक्षेपाने निर्दिष्ट], दरभङ्गा, मिथिला विद्यापीठ, १९५७, पृ. ३७.

२०. तत्रैव, पृ. १५–१६.

२१. उद्भट, काव्यालंकारसारसंग्रहः, संपा. ना. द. बनहट्टी, प्रथम आवृत्ती, [इतःपर 'संग्रह' संकेताने निर्दिष्ट], पुणे, प्राच्यविद्यासंशोधन मंदिर, १९२५, पृ. २

२२. तत्रैव.

२३. कुन्तक, वक्रोक्तिजीवितम्, व्याख्याकार, राधेश्याम मिश्र, द्वितीय संस्करण, काशी संस्कृत ग्रंथमाला १८० [इतःपर 'जीवित' संक्षेपाने निर्दिष्ट], वाराणसी, चौखम्भा संस्कृत संस्थान, १९७७, पृ. ५०

२४. तत्रैव, पृ. ५१

२५. युवि. पृ. Appendix XIII

२६. अलङ्कार पृ. १.

२७. तत्रैव पृ. १–२.

२८. तत्रैव पृ. ६

२९. तत्रैव.

३०. तत्रैव पृ. ८

३१. शेखर पृ. ५

३२. तत्रैव पृ. ८

३३. तत्रैव पृ. ५४

३४. तत्रैव पृ. ८४

३५. लक्षण पृ. ५

३६. तत्रैव पृ. ५–६

३७. जीवित पृ. १४

३८. युवि. पृ. Appendix. XIII.

३९. शेखर पृ. २–४

४०. तत्रैव तृ. २–३

४१. मीमांसा पृ. १–२

४२. तत्रैव पृ. २

४३. तत्रैव पृ. ३५

४४. तत्रैव पृ. ३५–४१

४५. जीवित पृ. १७

४६. तत्रैव पृ. ३३–९६

४७. लक्षण पृ. ६७

४८. तत्रैव पृ. ६७–२०१

४९. युवि. पृ. Appendix XIV

५०. सूत्र पृ. २६–२८

५१. तत्रैव पृ. ३०

५२. तत्रैव पृ. ३३

५३. मीमांसा पृ. ८–१०

५४. तत्रैव पृ. ८–९

५५. तत्रैव पृ. ५०

५६. तत्रैव पृ. ९२

५७. तत्रैव पृ. ९४

५८. भोज, सरस्वतीकण्ठाभरणम्, संपा. आनन्दराम बरुआ, पुनर्मुद्रण [इतःपर

कण्ठ संकेताने निर्दिष्ट] गौहाटी, पब्लिकेशन बोर्ड आसाम, १९६९, पृ. ३२

५९. तत्रैव पृ. ३३

६०. तत्रैव पृ. १३६

६१. युवि. पृ. Appendix XIV

६२. अलङ्कार पृ. २१

६३. तत्रैव.

६४. सूत्र पृ. ४७–४८

६५. तदस्ततन्द्रैरनिशं सरस्वती श्रमादुपास्या खलु कीर्तिमीप्सुभिः ।
कृशे कवित्वेऽपि जनाः कृतश्रमा विदग्धगोष्ठीषु विहर्तुमीशते ॥ १०५ ॥
लक्षण पृ. ६०

६६. तत्रैव पृ. ६२

६७. युवि. पृ. Appendix XIV

६८. अलङ्कार पृ. १०

६९. तत्रैव पृ. १०–११

७०. तत्रैव पृ. १८

७१. तत्रैव

७२. सूत्र पृ. ४९

७३. तत्रैव पृ. ४९–५०

७४. जीवित पृ. १४

७५. तत्रैव पृ. १५

७६. संग्रह पृ. ५०

७७. तत्रैव

७८. विश्वनाथ, साहित्यदर्पणः, व्याख्याकार सत्यव्रत सिंह, पञ्चम संस्करण, विद्याभवन संस्कृत–ग्रंथमाला २९ [इतःपर दर्पण संक्षेपाने निर्दिष्ट], वाराणसी, चौखम्भा विद्याभवन, १९७९ पृ. २

७९. तत्रैव पृ. २–३

८०. युवि. पृ. Appendix XIV

८१. संग्रह पृ. ८५

८२. शेखर पृ. १४

८३. तत्रैव पृ. १५

८४. भामह, काव्यालङ्कार भाष्यकार देवेन्द्रनाथ शर्मा, पटना, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद १९६२, पृ. ४६

८५. सूत्र पृ. ३०

८६. मीमांसा पृ. १६

८७. तत्रैव

८८. तत्रैव

८९. तत्रैव पृ. ८९–९०

९०. युवि. पृ. Appendix XIV

९१. सूत्र पृ. १५

९२. तत्रैव

९३. ' इक्षुक्षीरगुडादीनां माधुर्यस्यान्तरं महत् ।
तथापि न तदाख्यातुं सरस्वत्यापि शक्यते ॥ १०२ ॥ ' लक्षण पृ. ५७

९४. तत्रैव पृ. ५८

९५. युवि. पृ. Appendix XIV

९६. अलंकार पृ. १

९७. तत्रैव पृ. २

९८. संग्रह पृ. ८१

९९. तत्रैव पृ. ८४

१००. युवि पृ. Appendix XIV

१०१. अलंकार पृ. १

१०२. सूत्र पृ. ९

१०३. तत्रैव

१०४. ' तन्त्रयुक्तिः ', संपा. व शङ्करशर्मा, कोट्टायम, वैद्यसारथि प्रेस, १९४९, पृ. २१

१०५. सूत्र पृ. १७

१०६. तत्रैव

१०७. शेखर पृ. ६

१०८. तत्रैव पृ. ७–१३

१०९. 'तंत्रयुक्तिः' पूर्वोक्त, पृ. २१ ११०. दर्पण, पृ. २३
१११. तत्रैव. पृ. २३–२७ ११२. तत्रैव पृ. ३१–९५
११३. 'वाक्यं रसात्मकं काव्यं दोषास्तस्यापकर्षकाः ।
उत्कर्षहेतवः प्रोक्ता गुणालङ्काररीतयः ॥ ३ ॥'–तत्रैव पृ. २३–२९
११४. तत्रैव पृ. ६५८ ११५. संग्रह पृ. १
११६. तत्रैव पृ. ६८–७५ ११७. तत्रैव पृ. ८१-९२
११८. तत्रैव पृ. १६ ११९. मीमांसा पृ. ६२
१२०. तत्रैव पृ. ६२–६३ १२१. जीवित पृ. १७
१२२. तत्रैव पृ. ५५ १२३. तत्रैव पृ. ५६
१२४. तत्रैव १२५. 'तंत्रयुक्ति,' पूर्वोक्त, पृ. २१
१२६. सूत्र पृ. ३ १२७. तत्रैव पृ. ३–४
१२८. सूत्र पृ. २१ १२९. तत्रैव पृ. २१–२२
१३०. मीमांसा पृ. ११–१५ १३१. 'तंत्रयुक्ति' पूर्वोक्त, पृ. २१

१७

सम्राट रघूचा हिमालय-विजय

डॉ. श्रीधर वासुदेव सोहोनी

विश्वकवी कालिदास केव्हा व कुठे होऊन गेला ह्यासंबंधीच्या माहितीत प्रगती झाली आहे. आत्तापर्यंत, कालिदासाच्या काळाविषयी दोन प्रमुख पक्ष आहेत : कालिदास खिस्तपूर्व पहिल्या शतकात होता असा एका पक्षाचा आग्रह आहे; ह्या उलट, तो खिस्त पश्चात चौथ्या शतकाच्या उत्तरार्धातला किंवा पाचव्या शतकातल्या पूर्वार्धातला होता असे विपक्षाचे मत आहे. अलीकडच्या ऐतिहासिक संशोधनामुळे विपक्षाच्या अभिप्रायाचा आधार वाढत्या प्रमाणात बळकट होत आहे असे दिसते. कालिदासाच्या मालविकाग्निमित्र नाटकाचा नायक, अग्निमित्र, शुंग राजवंशाचा राजा होता, तेव्हा कालिदास त्याच्यानंतरचा, हे कोणीही मान्य करू शकतो. चालुक्य द्वितीय पुलकेशीच्या ऐहोळे अभिलेखात कालिदासाचे नावच आले आहे, तेव्हा तो इ.स. ६३४–३५च्या पूर्वीचा होता हेसुद्धा निश्चित आहे. इ. स. ६०२ च्या मंगलेश राजाच्या महाकूट येथील स्तंभलेखात रघुवंशातील एक ओळ, ‘यथाविधि हुताग्नीना यथा कामार्चितार्थिनाम्’ आलेली आहे. त्याच्याही अगोदर भिक्षुमहानामाच्या, बोधगयेच्या इ. स. ५८८ च्या शिलालेखात त्याच महाकाव्यातील एक अन्य पंक्तीही उद्धृत झाली आहे. अनंतवर्मा मौखरीच्या नागार्जुनी डोंगरातल्या एका इ.स. ५५० च्या पूर्वीच्या अभिलेखात रघुवंशातील एका ओळीच्या आधारावर लिहिलेली एक पंक्ती मिळते. इ. स. ४७८ साली, उत्कीर्ण झालेल्या मंदसोरच्या एका अभिलेखात, मेघदूत आणि ऋतुसंहारातल्या कवितेचा स्पष्ट छाप दिसतो. त्याप्रमाणेच कालिदासाच्या साहित्यावर, विशेषतः मेघदूत आणि ऋतुसंहार ह्या दोन काव्यांवर, हाल सातवाहनाच्या प्राकृत भाषेतल्या गाहा सत्तसईतल्या अनेक कल्पनांचा व शब्दप्रयोगांचा गाढ संस्कार आणि प्रचुर उपयोग केला गेल्याचे आम्ही पुष्कळ उदाहरणे देऊन सिद्ध केले आहे. हाल सातवाहनाचा हा कवितासंग्रह इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकातला आहे. अशा स्वतःस्पष्ट प्रकारे वरची व खालची कालमर्यादा स्थूल दृष्टीने, इसवी सनाचे तिसरे शतक व पाचवे शतक ही मानण्यात, अधिकांश संशोधकांचे एक मत झाले आहे; परंतु ह्या २००-२५० वर्षांच्या दीर्घ कालखंडात विश्वकवी कालिदासाचे साहित्य नेमके केव्हा लिहिले गेले ते स्पष्ट होत नव्हते. सर्व भारतीयांची अस्मिता स्वतःच्या प्रतिभेच्या बळावर ज्याने वाढवली त्या कविकुलगुरूच्या कालासंबंधी उदासीन राहणे शक्य तितके टाळणे अवश्य आहे. भारतीय

ऐतिहासिक संशोधनकार्याला हे एक आव्हान आहे.

२. गुप्त सम्राट प्रथम कुमारगुप्त ह्याने इसवी सन ४१४ ते ४५५ ह्या कालात राज्य केले. आपल्या एका सुवर्णमुद्रेवर, रघुवंशातील नवव्या सर्गाच्या ६२ व्या श्लोकातील गेंड्याच्या शिकारीच्या वर्णनाला धरून दृश्य अंकित केले आहे. रघुवंशाच्या ह्याच सर्गातील ६५ व्या श्लोकातले सिंहाच्या शिकारीचे दृश्य ह्याच सम्राटाच्या दुसऱ्या प्रकारच्या सोन्याच्या नाण्यावर दाखविलेले आहे. त्याचप्रमाणे ह्याच गुप्त सम्राटाच्या आणखी एका अत्यंत दुर्मिळ सोन्याचे नाण्यावर, त्याचे मातापिता त्याला आशीर्वाद देत असलेले दाखविले गेले आहेत—आणि ह्या दृश्याचा आधार, त्याचा पिता चंद्रगुप्त विक्रमादित्याने केलेला राजसंन्यास असून, ह्या संपूर्ण घटनेला, दिल्ली-जवळच्या मेहेरौली स्तम्भावर उत्कीर्ण तीन श्लोकांत कसा प्रतिसाद मिळतो हे आम्ही अन्यत्र सिद्ध केले आहे. विक्रमोर्वशीयम् नाटकात, प्रत्येक अंकात ‘ चंद्र ’ ह्या नावाचा, तत्संबंधी कल्पनांचा प्रयोग, तसेच कुमार आयूच्या हाती राज्यकारभार सोपवून, वल्कले नेसून अरण्यात जाण्याचा प्रसंग त्याच्या पित्यावर कसा आला होता ह्या सर्व तपशिलाचा उल्लेख आला आहे. सोन्याची नाणी, लोहस्तम्भावरील लेख आणि नाटकातला हा प्रसंग, हे सर्व कालिदासाच्या कालासंबंधी महत्त्वाचा पुरावा देत आहेत.

३. रघुवंशातल्या चौथ्या सर्गात रघूच्या दिग्विजयाचे वर्णन आले आहे. त्यातल्या ५९ व्या श्लोकात त्रिकूट पर्वताच्या शिखराच्या सुळक्यावर रघूच्या हत्तींनी त्याच्या विक्रमाची प्रशस्ती कोरल्याचा उल्लेख आहे. कालिदासाने वर्णिलेली मुरला नदी (रघुवंशम् ४.५५) वर्तमान ठाणे जिल्ह्यात वाहते हे आम्ही ताम्रपटांच्या आधारे दाखविले आहे, आणि त्याचप्रमाणे, नाशिक जिल्ह्याच्या वायव्य कोपऱ्यात साल्हेर-मुल्हेर डोंगरांची रांगच त्रिकूट पर्वत आहे हे देखील आम्ही सिद्ध केले आहे. त्रैकूटक नृपतींचा काल गुप्त सम्राटांच्या कालातच येतो ह्याचा अर्थ असा की, येथे समकालीन राजकीय परिस्थितीचा प्रच्छन्न उल्लेख झाला आहे. इतकेच नव्हे तर रघूच्या दिग्विजयाच्या वर्णनावर, समुद्रगुप्ताच्या दिग्विजयाची छाया थोड्याबहुत प्रमाणात पडली असल्याचे आढळून आले आहे. ह्या आधारावर, विशेषतः वंक्षू नदीच्या खोऱ्यातल्या हूणांवरील विजयाच्या वर्णनावरून कालिदासाचे जगद्विख्यात रघुवंश महाकाव्य इसवी सनाच्या चौथ्या शतकाच्या अखेरीला लिहिले गेले असल्याचा बहुधा निर्विवाद निष्कर्ष काढता येतो. त्याच्या साहित्यसृष्टीला समुद्रगुप्त व चंद्रगुप्त विक्रमादित्य ह्या दोन साम्राटांच्या वेळच्या भारतवर्षाची पार्श्वभूमी लाभली होती हे उघड आहे.

४. अगदी अलीकडे, ह्याच निष्कर्षाचे समर्थन करणारा पुरावा हाती आला आहे. संबंधित ऐतिहासिक साधने आसाम प्रदेशात सापडली आहेत—ताम्रपट, आणि धातूच्या व मातीच्या राजमुद्रा ही सामग्री स्थानेश्वरच्या हर्षवर्धनाचा समकालीन, आसामचा राजा भास्करवर्मा, ह्याच्या कारकीर्दीच्या आसपासची आहे. (इ. स.

६००–६५०) रघूच्या कामरूप अथवा प्राग्ज्योतिष प्रदेशाच्या राजावर मिळविलेल्या विजयासंबंधी रघुवंशात जे श्लोक आहेत ते आणि आसाममध्ये सापडलेले ताम्रपट आणि काही राजमुद्रांवर अंकित केलेली दृश्ये, एकाच राजकीय परिस्थितीकडे लक्ष वेधतात, असे स्पष्ट दिसून येते. ही राजकीय परिस्थिती म्हणजे समुद्रगुप्ताचे कामरूप ह्या प्रत्यंत राज्यावर दिग्विजयात मिळविलेले वर्चस्व ही होय. ही नवीन माहिती उपलब्ध झाल्यावर तिचे विवरण आम्ही १९८२ साली पुण्यात झालेल्या नाणकशास्त्र परिषदेत, समारोपाच्या भाषणात, प्रस्तुत केले होते.

आसामच्या डूबी आणि निधानपूर ताम्रपटांवरून उपलब्ध झालेली माहिती अशी आहे—आपल्या वंशातल्या ११ व्या पिढीचा भास्करवर्मा, इसवी सनाच्या ६ व्या शतकाच्या शेवटी कामरूपच्या राज्यावर आला. राज्याचा संस्थापक पुष्यवर्मा, सम्राट समुद्रगुप्ताचा समकालीन होता. पुष्यवर्माच्या मुलाचे नाव समुद्रवर्मा ठेवले होते. मांडलिक सामंतांच्या कुटुंबांत सार्वभौम कुटुंबांतली नावे ठेवण्याची प्रथा आपल्या देशात होती व अन्यत्रही होती—जुन्या काळात, मध्ययुगीन इतिहासात आणि हल्लीदेखील, तिचा प्रभाव दिसून येतो. कामरूप प्रदेश, भारताच्या चक्रवर्ती क्षेत्रात येतो. सम्राट समुद्रगुप्ताने कामरूपच्या राजाला प्रत्यंत नरपती मानून त्याच्याशी अधिराज्याचे संबंध ठेवले होते. ह्या दोन ताम्रपटांवरून एक अन्य मनोरंजक पुरावा मिळतो तो असा की, समुद्रवर्माच्या राणीचे नावदेखील समुद्रगुप्ताच्या महाराणीच्या नावासारखेच, म्हणजे 'दत्तादेवी' असे होते. पुढे, प्रथम कुमारगुप्ताच्या वेळी, कामरूपच्या राजाचे नाव 'महेंद्र' असे ठेवले गेले—'महेंद्र' हे सम्राट कुमारगुप्ताचे सुप्रसिद्ध बिरुद होते. कामरूप प्रदेशात गुप्त संवत नवव्या शतकात सुद्धा चालू राहिला. कामरूपराजाच्या राजमुद्रेवर इंद्राचा ऐरावत दाखविला जाई. इंद्र हा पूर्व दिशेचा लोकपाल मानला जात असे. कामरूप प्रदेशाचे राजे शंकराचे भक्त असले तरी आणि विष्णु व भूदेवी ह्यांचेपासून स्वतःच्या वंशाची उत्पत्ती झाली असे सांगणारे असले तरी, इतर शिवभक्त राजवंशांप्रमाणे आपल्या राजमुद्रांवर नंदी किंवा त्रिशूल दाखवीत नसत. ते इंद्राचे वाहन, ऐरावत, इंद्राचे प्रतीक म्हणून दाखवीत असत. ह्याच कारणामुळे त्यांच्या राजमुद्रेवरचा ऐरावत हत्ती संमुख असून त्याच्या चार दातांपैकी एक भग्न दाखविला आहे. कामरूपच्या ह्या वंशातले राजे स्वतःला इंद्राचाच अंश समजत असत. डूबी ताम्रपटात तसा उल्लेख २० वेळा आला आहे. ह्या पार्श्वभूमीवर, रघुवंशाच्या चौथ्या सर्गातला ८३ वा श्लोक महत्त्वाचा आहे, जो कामरूप विजयासंबंधी आहे—

"तमीशः कामरूपाणामत्याखण्डल विक्रमम् ।
भेजे भिन्नकटैर्नागैरन्यानुपरुरोध यैः ॥ ८३ ॥"

म्हणजे रघूने कामरूप राज्य जिंकून स्वतःच्या विक्रमाने इंद्राच्या विक्रमाला देखील मागे टाकले असा सरळ अर्थ आहे. रघूला कामरूपच्या राजाने बलाढ्य हत्ती नजराणा म्हणून दिले ह्या वाक्यातली खोच सुद्धा ह्या संदर्भात लक्षात घेण्याजोगी आहे.

हरिषेणाच्या प्रशस्तीत समुद्रगुप्ताची तुलना इतर लोकपालांप्रमाणे इंद्राबरोबरसुद्धा केली गेली आहे. ज्ञात इतिहासाच्या आधारे, कामरूप प्रदेशाचे राज्य उत्तर भारतातल्या केंद्रीय सत्तेशी सामंत राज्य ह्या नात्याने गुप्त साम्राज्याच्या अगोदर कधीच नव्हते. पराक्रमांक समुद्रगुप्ताचे सार्वभौमत्व कामरूपच्या राजाने पत्करले होते हे हरिषेणाच्या प्रयाग प्रशस्तीवरून स्पष्ट होते. कामरूप राज्य, इंद्र आणि त्याचा ऐरावत व भारताचा सम्राट त्यांच्यामधले संबंध दाखविणारा रघुवंशातला हा श्लोक, इतिहासाच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा आहे. समुद्रगुप्ताच्या दिग्विजयानंतरच रघुवंश महाकाव्याची रचना झाली ह्या मताचे अधिक समर्थन ह्या श्लोकामुळे होते.

५. ह्याचसंबंधी एक अत्यंत सूचक तथ्य रघुवंशाच्या ७ व्या सर्गात दिले गेले आहे. रघूचा पुत्र, अज, विदर्भाच्या राजधानीत विवाहमंडपात आल्यावर त्याने कामरूपेश्वराच्या हाताचा आधार घेतल्याचे वर्णन ७ व्या सर्गाच्या १७ व्या श्लोकात आले आहे—

‘ ततोऽवतीर्याशु करेणुकायाः स कामरूपेश्वर दत्तहस्तः ।
वैदर्भनिर्दिष्टमथो विवेश नारीमनांसीव चतुष्कमन्तः ॥ १७ ॥ ’

कामरूप प्रदेश भारताच्या एका कोपऱ्यात असला तरी तिथल्या राजसत्तेला केंद्रीय सत्तेशी सलोख्याचे संबंध ठेवणे सोयीचे होते, असे धोरण भारतीय इतिहासात कधी कधी दिसून येते. कामरूपेश्वराने अयोध्येच्या युवराजाला विदर्भाच्या राजधानीत येऊन, ह्या श्लोकात सांगितल्याप्रमाणे, विवाहमंडपात हत्तिणीवरून उतरताना परिचारक राजपुरुषाप्रमाणे हाताचा आधार देण्याचा प्रसंग, गुप्त-वाकाटक राजकीय परिस्थितीत सहज शक्य होता. त्या अगोदर व नंतरही अशी घटना क्वचितच संभवनीय होती.

७. (चंद्रगुप्त) विक्रमादित्याच्या आज्ञेवरून (द्वितीय वाकाटक) प्रवरसेनाला सेतुबंध महाकाव्य रचण्यात सहायता द्यायला कालिदास गेला होता अशी किंवदंती मोगलसम्राट जलालुद्दिन अकबरकालीन, राजस्थानातील रामदास कवीने लिहून ठेवली आहे हा पुरावा देखील कमी महत्त्वाचा नाही.

७. कालिदासाच्या कालनिर्णयासंबंधी रघुवंशातला चौथा सर्ग ऐतिहासिक दृष्ट्या किती महत्त्वाचा आहे हे वरील परिच्छेद ३, ४, ५ व ६ मध्ये केलेल्या विहंगमावलोकनाने स्पष्ट झाले आहे. ह्यापुढे ह्याच सर्गातील काही इतर श्लोकांच्या संबंधी आम्ही विचार प्रस्तुत करीत आहो, जे श्लोक आजवर ह्या प्रकारच्या ऐतिहासिक विश्लेषणांमधून संपूर्णतः वगळले गेले आहेत. रघूच्या हिमालय-विजयासंबंधीचे हे १० श्लोक खाली उद्धृत केले आहेत—

“ ततो गौरीगुरुं शैलमारुरोहाश्वसाधनः ।
वर्धयन्निव तत्कूटानुद्भूतैर्धातुरेणुभिः ॥ ७१ ॥
शशंस तुल्यसत्त्वानां सैन्यघोषेऽप्यसंभ्रमम् ।
गुहाशयानां सिंहानां परिवृत्यावलोकितम् ॥ ७२ ॥

भूर्जेषु मर्मरीभूताः कीचकध्वनिहेतवः ।
गङ्गासीकरिणो मार्गे मरुतस्तं सिषेविरे ॥ ७३ ॥
विशश्रमुर्नमेरूणां छायास्वध्यास्य सैनिकाः ।
दृषदो वासितोत्सङ्गा निषण्ण मृगनाभिभिः ॥ ७४ ॥
सरलासक्त–मातङ्ग–ग्रैवेय–स्फुरित–त्विषः ।
आसन्नोषधयो नेतुर्नक्तमस्नेहदीपिकाः ॥ ७५ ॥
तस्योत्सृष्ट निवेशेषु कण्ठरज्जुक्षतत्वचः ।
गजवर्ष्म किरातेभ्यः शशंसुर्देवदारवः ॥ ७६ ॥
तत्र जन्यं रघोर्घोरं पर्वतीयगणैरभूत् ।
नाराच–क्षेपणीयाश्म–निष्पेषोत्पतितानलम् ॥ ७७ ॥
शरैरुत्सवसंकेतान् स कृत्वा विरतोत्सवान् ।
जयोदाहरणं बाह्वोर्गापयामास किन्नरान् ॥ ७८ ॥
परस्परेण विज्ञातस्तेषूपायनपाणिषु ।
राज्ञा हिमवतः सारो राज्ञः सारो हिमाद्रिणा ॥ ७९ ॥
तत्राक्षोभ्यं यशोराशिं निवेश्यावरुरोह सः ।
पौलस्त्य तुलितस्याद्रेरादधान इव ह्रियम् ॥ ८० ॥ ”

संस्कृत साहित्याचा सूक्ष्म अभ्यास नसलेल्या वाचकांना सुद्धा ह्या श्लोकात, रघूचे किरातांशी किंवा किन्नरांशी युद्ध झाले नव्हते हे स्पष्ट होईल; आणि काम्बोज प्रदेश सोडल्यानंतर व कामरूपच्या राजाशी युद्ध करण्यापूर्वी, रघूची पहिली लढाई पर्वतीय-गणांचे बरोबर व नंतर उत्सवसंकेतांचे बरोबर झाली हे सहज दिसून येईल. रघूची गजसेना दुरून पाहून किरात मंडळी पळून गेली होती व रघूचे हत्ती दोरखंडांनी ज्या झाडांना बांधले होते त्या झाडांच्या सालीवर हत्तींच्या हालचालीमुळे दोरखंड घासल्याने ज्या खुणा राहिल्या होत्या त्या, हत्ती तेथून निघून गेल्यानंतर, त्यांनी पाहिल्या व त्यावरून रघूच्या हत्तींच्या उंचीचा अंदाज त्यांनी घेतला होता असा स्पष्ट संकेत ७६ व्या श्लोकातून मिळतो. कालिदासाचे किरात, हिमालय प्रदेशातील एका आदिवासी जमातीचे होते असे त्यांच्याविषयीच्या कुमारसंभवातल्या वर्णनावरूनही कळते. त्याचप्रमाणे, किन्नर हे यक्ष व गंधर्व ह्यांच्यासारखे देवयोनी होते असे त्यांच्याविषयीच्या कालिदास वाङ्मयातल्या इतर उल्लेखांवरून दिसून येते. ‘गापयामास’ ह्या क्रियापदीय शब्दप्रयोगावरून, रघूने किन्नरांना, स्वतःच्या विक्रमाची प्रशस्ती सक्तीने गायला भाग पाडले असा अर्थ घेणे चुकीचे होईल. हाच शब्दप्रयोग पुढे वाल्मीकीने, लव आणि कुश ह्यांच्या तोंडून रामायणाचे गायन करवून घेतले ह्या अर्थाने योजिला आहे–(रघुवंश सर्ग १५, श्लोक ३३), किन्नर हे आकाशमार्गी होते असेही उल्लेख मिळतात. रघूशी त्यांची लढाई कधीच झाली नव्हती. ही गानप्रिय मंडळी त्याचा पराक्रम पाहून आकर्षित झाली आणि त्या आकर्षणामुळे, दास्यत्वामुळे नव्हे, त्यांनी रघूचे जयोदाहरण गायिले, असे ७८ व्या श्लोकाचे तात्पर्य आहे. ह्या श्लोकात,

" जयोदाहरणं बाह्वोर्गापयामास " ह्यातला ' बाह्वोः ' शब्दप्रयोग का केला गेला ह्याचे स्पष्टीकरण पुढे देण्यात येईल.

८. काम्बोज राज्याकडून नजराणा किंवा खंडणी म्हणून उत्तम घोडे आणि द्रविणराशी घेतल्यावर, ७७व्या श्लोकात रघूला ' कोसलेश्वर ': असे बुद्ध्या संबोधिले गेले आहे. टीकाकारांनी हे संबोधन किती मार्मिक होते ह्याचा विचारच केला नाही. रघूचे मूळचे राज्य अवधप्रांतावर होते व त्याची माता मगधप्रदेशाची राजकन्या होती. काम्बोज प्रांत सोडल्यावर, बरेच अंतर कापून, रघू आपल्या राज्याच्या उत्तर सीमेवर आला हे सूचित करण्यासाठी कवीने तीन श्लोक दिले आहेत–७१, ७२आणि ७३. काम्बोज प्रांताच्या सीमेवरच नगराज गौरीगुरू हिमालय पर्वत होता असे त्याला मुळीच सांगायचे नव्हते; परंतु रघूची दिग्विजयाची चर्चा करताना अनेक विद्वानांनी अशी चुकीची समजूत केली आहे. रघूच्या दिग्विजययात्रेत, लागोपाठ वर्णिलेल्या दोन संग्रामक्षेत्रांत, बरेच अंतर कवीने अध्याहृत धरले होते हे त्याच्या दक्षिण दिशेतल्या व पश्चिम दिशेतल्या झालेल्या युद्धांच्या वर्णनावरून सहज दिसून येईल–म्हणजे कवीने मधल्या मधल्या भूभागाचे वर्णन गाळले आहे, कारण त्याला संपूर्ण प्रवासवर्णन अभिप्रेत नव्हते. गौरीगुरू हिमालय, रघुवंशाचे दुसऱ्या सर्गातील नंदिनीच्या कथेत देखील आढळतो आणि ते ·वर्णन अयोध्येच्या उत्तरेच्या भूमीवरचे आहे. म्हणून क्रमांक ७१ व ७२ हे श्लोक क्रमांक ७३ मधल्या, स्पष्ट व निश्चित भौगोलिक निर्देशाला संलग्न आहेत हे सांगायला नको. श्लोक क्रमांक ७३ मध्ये, गंगेच्या किनाऱ्यावर असलेल्या भूर्जवृक्षांतून आणि कीचकबांबूंच्या वनातून वाहणाऱ्या थंड वायूच्या लहरींनी, रघूच्या सैनिकांना श्रमपरिहार होऊन आल्हाद वाटला असे सुचविले आहे. ह्याचाच अर्थ रघूच्या सैन्याचा ' मार्ग ' हिमालयाच्या दक्षिण उपत्यकाखाली, आर्यावर्ताच्या उत्तरसीमेवरील उष्ण भूमीवरून थंड प्रदेशाकडे गेला होता, हिमालयाच्या उत्तर कुक्षीतून नव्हता हे स्पष्ट होते कारण हिमालयाच्या कुक्षीतून वाहणारे थंडगार वारे हिमालयाच्या उत्तरभागात अंगावरून गेल्याने रघूच्या सैनिकांना आल्हाददायक झालेच नसते. हिमालयाच्या पर्वतराजीमध्ये केवळ चढउतार करणे निरर्थक होते कारण तेथे स्फीतराज्ये नव्हतीच. अजूनही हिमालय पर्वताचा असा पृष्ठभाग आहे जेथे मनुष्यवस्ती अगदी तुरळक आहे. शूर लढवय्यांची मोठी राज्ये जिंकण्यातच रघूचा दिग्विजय होता. ह्या विवेचनाने ह्या तीन श्लोकांचा असा अर्थ घ्यावयाचा आहे की, रघूने जेथे आर्यावर्तात गंगा प्रवेश करते, तेथून हिमालयावर चढण्याला प्रारंभ केला. लक्षात ठेवले पाहिजे की, ७१ व्या श्लोकात फक्त डोंगर चढल्याचे सांगितले आहे, तिथून उतरल्याचे नाही—" गौरीगुरुशैलम् आरुरोह। ' हे एक भौगोलिक सत्य आहे की हिमालय पर्वतावरील सर्व राज्ये त्यातल्या प्रमुख नद्यांच्या काठावर वसली आहेत व तेथे जाण्यासाठी त्या त्या नदीच्या काठाकाठाने वर जाणे आत्तापर्यंत सुगम समजले जात होते.

९. कालिदासाने रघूच्या दिग्विजयाची बांधणी अनेक तत्त्वांच्या आधारे केली

आहे. (क) चाणक्याच्या दंडनीतीचे धोरण पाळले आहे; (ख) रघू हा धर्मविजिगीषु राजा होता; (ग) रघूची युद्धे प्रबळ राज्यांचे विरुद्धच झाली; (घ) भारताच्या भूगोलात आठ प्रमुख उपदिशा मानल्या गेल्या आहेत व त्यांपैकी प्रत्येकाला संबद्ध असा विजय दिग्विजय वर्ण्यविषय झाला पाहिजे आणि तो ठळक ठळक सुप्रसिद्ध राज्ये पराभूत करून झालेला पाहिजे—मधल्या मधल्या, वाटेवरच्या दुर्बल राज्यांना परास्त करण्यात विशेष पराक्रम नसल्याने त्याचा उल्लेख करण्याची आवश्यकता नाही.

क्रमांक ७३ व्या श्लोकात रघूचे सैन्य, गंगानदी जेथे डोंगराळ भूमी सोडून आर्यावर्ताच्या सपाट क्षेत्रात उतरते तेथे पोचले आहे. ह्या प्रांताचे वर्तमान नाव कुमाऊ गढवाल असे आहे. उत्तरेस पर्वतीय गणांचे राज्य होते त्यांच्याशी रघूचे घोर युद्ध झाले, ‘ तत्र जन्यं रघोर्घोरं पर्वतीयगणैरभूत् ’ (श्लोक ७७). रघूला अशी टक्कर देणारे पर्वतीय गण कोणकोणते होते ह्या प्रश्नाचे उत्तर ७७व्या श्लोकाच्या दुसऱ्या ओळीत मिळते. नाराच—क्षेपणीयाश्म—निष्पेशोत्पतितानलम् । ’ ह्यावरून दगडांच्या माऱ्याने प्रतिकार करणारे हे पर्वतीयगण होते. अशा प्रकारची युद्धकला जाणणाऱ्या पर्वतीयगणांची माहिती महाभारतात दिलेली आहे. पांडवांच्या बाजूने लढणाऱ्या सात्यकीचे युद्ध पर्वतीयगणांशी झाले, त्याचे वर्णन द्रोणपर्वात आले आहे—

“ तांश्चापि सर्वान् संप्रेक्ष्य पुत्रो दुःशासनस्तव ।
पाषाणयोधिनः शूरान् पार्वतीयानचोदयत् ॥ २९ ॥
अश्मयुद्धेषु कुशला नैतज्जानाति सात्यकिः ।
अश्मयुद्धमजानन्तं घ्नतैनम् युद्धकामुकम् ॥ ३० ॥
तथैव कुरवः सर्वे नाश्मयुद्धविशारदाः ।
अभिद्रवत मा भैष्ट न वः प्राप्स्यसि सात्यकिः ॥ ३१ ॥
ततो गजशिशुप्रख्यैरुपलैः शैलवासिनः ।
उद्यतैर्युयुधानस्य स्थिता मरणकांक्षिणः ॥ ३२ ॥
क्षेपणीयैस्तथाप्यन्ये सात्त्वतस्य वधैषिणः
चोदितस्तव पुत्रेण रुरुधुः सर्वतोदिशम् ॥ ३३ ॥
तेषामापततामेव शिलायुद्धं चिकीर्षताम् ।
सात्यकिः प्रतिसंधाय त्रिशतं प्राहिणोच्छरान् ॥ ३४ ॥
तामश्मवृष्टिं तुमुलां पार्वतीयैः समीरिताम् ।
बिभेदोरग संकाशैर्नाराचैः शिनिपुंगमः ॥ ३५ ॥
तैरश्मचूर्णैर्दीप्यद्भिः खद्योतानामिव व्रजैः ।
प्रायः सैन्यान्यवधन्त हाहाभूतानि मारिष ॥ ३६ ॥
ततः पंचशताः शूराः समुद्यतमहाशिलाः ।
निकृत्तबाहवो राजन् निपेतुर्धरणीतले ॥ ३७ ॥
पाषाणयोधिनः शूरान् यतमानानवस्थितान् ।
अवधीद् बहुसहस्रांतदद्भुतमिवाभवत् ॥ ३८ ॥

ततः पुनर्बस्तमुखैरश्मवृष्टिं समंततः ।
अयो हस्तैः शूलहस्तैर्दरदैः खशतंगणैः ॥ ३९ ॥
अंबष्ठेश्च कुणिन्दैश्च क्षिप्तां क्षिप्तां स सात्यकिः ।
नाराचैः प्रतिविव्याध प्रेक्षमाणो महाबलः ॥ ४० ॥
अद्रीणां भिद्यमानानामंतरिक्षे शितैः शरैः ।
शब्देन प्राद्रवन्राजन् गजाश्वरथपत्तयः ॥ ४१ ॥
अश्मचूर्णैः समाकीर्णा मनुष्योश्च वयांसिच ।
नाशक्नुवन्नवस्थां तु भ्रमरैरिव दंशिताः ॥ ४२ ॥
हतशिष्टा विरुधिरा भिन्नमस्तकपिंडिकाः ।
कुंजराः संन्यवर्तन्त युयुधान रथं प्रति ॥ ४३ ॥
ततः शब्दः समभवत्तव सैन्यस्य मारिष ।
माधवेनाद्यमानस्य सागरस्यैव दारुणः ॥ ४४ ॥
तं शब्दं तुमुलं श्रुत्वा द्रोणो यन्तारमब्रवीत् ।
एष सूत रणे क्रुद्धः सात्वतानां महारथः ॥ ४५ ॥
दारयन् बहुधा सैन्यं रणे चरति कालवत् ।
यत्रैष शब्दस्तुमुलस्तत्र सूत रथं नय ॥ ४६ ॥
पाषाणयोधिभिर्नूनं युयुधानः समागतः ।
तथाहि रथिनः सर्वे ह्रियन्ते विद्रुतैर्हयैः ॥ ४७ ॥
विशस्त्रकवचा रुग्णास्तत्र तत्र पतन्ति च ।
न शक्नुवन्ति यंतारः संयन्तुं तुमुले हयान् ॥ ४८ ॥

' अश्मयुद्धकुशल खश व तंगण, अंबष्ठ व कुणिंद या चार पर्वतीयगणांची नावे ह्या उताऱ्यात आली आहेत. ह्या चार गणराज्यांत, तंगणराज्य सर्वांत प्रसिद्ध होते. त्याचा उल्लेख इसवी सनाच्या दुसऱ्या शतकातील मिसर देशाच्या टॉलेमी नावाच्या भूगोलशास्त्राच्या पंडिताने आपल्या सुप्रसिद्ध ग्रंथात केला आहे. हे तंगण गंगा व सरयू नद्यांच्या मधील डोंगराळ प्रदेशात राहात असत. तंगणपूर नावाची त्यांची राजधानी कैलास मार्गावरच्या जोशीमठाच्या उत्तरेस ५० मैलांवर होती. जवळून गंगानदी वाहते. दगड आणि लोखंडी बाण एकमेकांवर आदळून ठिणग्या पडत, असे महाभारतातल्या उताऱ्यातल्या ३५–३६ व्या श्लोकात वर्णन आहे. त्याचाच प्रतिध्वनी कालिदासाच्या ७७ व्या श्लोकात आला आहे. सरयूनदीच्या काठावर आर्यावर्तात रघूची राजधानी अयोध्या होती म्हणून ह्या पर्वतीय गणांवर विजय प्राप्त करणे आवश्यक होते.

१०. पर्वतीयगणांशी सात्यकीचे युद्ध कुरुक्षेत्राच्या समतल भूमीवर झाले होते; आणि रघूचे युद्ध डोंगरी भागात, पर्वतीयगण वरून दगडांचा मारा करीत असताना रघू खालून प्रतिकार करीत असताना झाले होते; म्हणजे सात्यकीच्या मानाने रघूची परिस्थिती अधिक बिकट होती.

आता, 'बाह्वोर्जयोदाहरणम् किन्नरैः गापयामास', ह्या वाक्याचा विचार व्हायला पाहिजे. अशा युद्धात दगडांच्या वर्षावाचा प्रतिकार लोखंडी बाण सोडून त्या दगडांचे तुकडे तुकडे करणे आणि त्याचबरोबर त्या दगडांना प्रारंभिक गती देणारे शत्रूंचे हात आपल्या शरवृष्टीने कापणे असाच होऊ शकतो. विजेत्याच्या बाहूंचे कौशल्य अशा दोन्ही प्रकारांचे अवश्य असते. महाभारतातल्या उताऱ्यात हाच अभिप्राय अंतर्गत आहे. रघूच्या जयाची स्तुती किन्नरांनी केली ह्याचे कारण त्याचे उत्कृष्ट बाहुकौशल्य हे होय. 'उदाहरण' हा एक पारिभाषिक शब्द आहे; आणि त्याचा अर्थ, 'जय' शब्दाचा वरचेवर प्रयोग करून 'जोरदार समर्थनात्मक केलेली स्तुती', असा आहे.

११. हिमालयाच्या भारताकडील कुक्षीतून दक्षिणेस वाहणाऱ्या नद्यांच्या काठावर व जवळच्या डोंगरात परंतु सुपीक भूमीवर, अत्यंत प्राचीन कालापासून मानव राहात आलेला आहे. विकासाच्या दृष्टीने जिथे संपूर्णतः प्रतिकूल परिस्थिती असते व जिथे त्यामुळे मानववस्ती टिकूच शकत नाही अशा भू-अंचलांना भूगोलशास्त्राचे पंडित, 'एरियाज् ऑफ नेगेटिव्ह डिव्हलपमेंट' म्हणतात. हा दृष्टिकोण ध्यानात ठेवल्यास स्पष्ट होते की, हिमालय पर्वतावलीच्या दक्षिणपादात संघटित आणि विकसित राज्ये फार थोडी होती. पुराणांच्या काही याद्यांमध्ये तिथल्या हिमालयपर्वत पृष्ठाश्रयी जनपदांची नावे दिली आहेत. त्यांतल्या प्रथम क्रमांकाच्या जनपदाच्या नावाचे पाठभेद असे आहेत : 'निराहर' (मत्स्यपुराण), 'नीहार' (मार्कंडेय पुराण), आणि 'निराहार' (वामन आणि इतर पुराणे). एफ. इ. पार्जीटर साहेबाने पुराणांचे सूक्ष्म अध्ययन केले होते. त्याचा तर्क होता की, 'नीहार' ह्या नावाचेच पुढे कालांतराने, 'नेवार' अथवा 'नेपार' असे नामांतर झाले. 'नेपार' चे 'नेपाळ' होणे अत्यंत संभवनीय मानता येते. नेपाळचे मूळचे रहिवासी कोणीही असू देत, प्राचीन कालात तिथले सर्वांत सुसंघटित राज्य, नेवार-लिच्छवींचे गणराज्य होते, असे अधिकांश इतिहासविदांचे मत आहे. नेवारी लोकांचा नेपाळच्या भूमीशी घनिष्ठ संबंध ह्या गणराज्यांच्या अगोदर पुष्कळच पुरातन कालापासून आहे.

१२. वर्तमान नकाशातून नेपाळ देशाची चतुःसीमा जेवढी दिली जाते त्यापेक्षा प्राचीन काली थोडी फार लहान होती. मध्यनेपाळातून दक्षिणेस वाहणाऱ्या बागमती नदीच्या काठावरील आसपासचा प्रदेश म्हणजे नेपाळ ही चतुःसीमेची लघुव्याख्या होती; आणि बृहद्व्याख्या, 'हिमालयातला, गंडकी आणि दूधकोसी ह्या दोन नद्यांमधला प्रदेश' ही होती.

१३. आजतागायत नेपाळात राहणाऱ्या नेवारी लोकांच्या जनजीवनाची सर्वांत प्रमुख लक्षणे म्हणजे त्यांची उत्सवप्रियता. ही माहिती नेपाळच्या सर्व ऐतिहासिक साहित्यात सापडते. नेपाळचे अगदी अलीकडचे इतिहासकार श्री. रेग्मी लिहितात, "ऑफ ऑल पीपल्स द नेवार्स हॅव्ह द ग्रेटेस्ट नम्बर ऑफ फेस्टिव्हल्स. ॲट वन् ऑर अदर, ईच फॉर्टनाइट ऑर वीक, दे हॅव्ह फेस्टिव्हिटीज् अकंपनीड् बाय द मोस्ट

स्प्लेण्डिड डिस्प्ले ऑफ सेरिमोनियल राइट्स् अॅन्ड ऑब्झर्व्हन्सेस्. द होम ऑफ ए नेवार ऑलवेज् वेअर्स ए फेस्टिव्ह अॅपिअरन्स अॅन्ड नॉट ए सिंगल डे पासेस विदाऊट सम् पॉम्प ऑर सेरिमनी ऑर विदाउट ओल्ड स्टाइल म्युझिक अॅन्ड द रिंगिंग कॉल ऑफ ऑल सॉर्टस् ऑफ मिडीव्हल इन्स्ट्रुमेन्टस् अॅन्ड इन अॅन एक्स्टसी ब्रॉट अबाउट बाय ओव्हरडोजेस ऑफ लिकर. ईच सेरिमनी इज् मार्क्ड वुइथ दी ऑफरिंग ऑफ लिकर बोल्स अँड सॅक्रिफाइसेस ऑफ बफेलोज्, लिकर अॅन्ड मीट बीइंग डिस्ट्रिब्यूटेड् टू कीप द डिव्होटीज् अग्लो वुइथ जॉय."

१४. अमरकोशात, 'उत्सव' शब्दाची व्याख्या, 'नियताल्हादजनक व्यापारः।' अशी दिली आहे. रघुवंशाच्या एका टीकाकाराच्या मते, "उत्सव आनंदजनक— संकेतः स्त्रीपुंसयोरित्यर्थ अनुरागादाव्हानं यस्या अस्थेदं स्त्रीत्वेवं दाम्पत्यनियमशून्ये स्त्रीपुंसयोरनुरागमात्र हेतुक स्वैर विहारशालिनिपार्वतीये जातिभेद अयं शब्दो रूढः।" परंतु कालिदासाला हा अर्थ अभिप्रेत नव्हता. अशा लंपट लोकांचेवर विजय मिळविण्यात रघूने कसलाच पुरुषार्थ किंवा यश साधले नसते. शब्दकल्पद्रुमकोशात, 'उत्सव' शब्दाचा अर्थ, 'उत्सेक', 'उन्नति' किंवा 'अभ्युदय', असाही दिला आहे आणि हितोपदेशातली सुप्रसिद्ध पंक्ती, "उत्सवे व्यसने चैव दुर्भिक्षे राष्ट्रविप्लवे' उद्धृत केली आहे. बागमतीचे खोरे सांस्कृतिक, व्यापार व राजकीय दृष्टीने प्राचीन कालापासून फार महत्त्वाचे मानले जात आहे. त्यातून नेपाळच्या ह्या भूमीचा सीधा सबंध भारत, तिबेट आणि चीन देशांशी घनिष्ठ प्रमाणात येतो म्हणून काठमांडू क्षेत्र फार मोक्याची भूमी असे मानले जाते. तसेच, ज्या राज्यांतले लोक सतत उत्सव साजरे करू शकतात ते राज्य सुराज्यच असले पाहिजे! 'उत्सव' ह्या शब्दाचा, कोशातला कोणताही अर्थ घ्या—अयोध्यानगरी श्रीरामाच्या वेळी, 'सौराज्यबद्धोत्सवा' होती असे त्या नगरीच्या अधिदेवतेने स्वयं म्हटले होते! (रघुवंश १७·१०) 'उत्सव' ह्या शब्दाचा योग्य अर्थ समजला म्हणजे दिग्विजययात्रेत उत्सवसंकेतांवर विजय प्राप्त करणे कोसलेश रघूला किती आवश्यक झाले होते ते कळून येते; आणि कालिदासाच्या, "शरैः उत्सवसंकेतान् स कृत्वा विरतोत्सवान्" ह्या वाक्याचा शुद्ध अर्थ समजणे सोपे जाते.

भांडारकर प्राच्य संशोधन मंदिराच्या महाभारताच्या चिकित्सक आवृत्तीत आणखी एका जागी, "गणान् उत्सवसंकेतान् व्यजयत् पुरुषर्षभः।" असे जे वाक्य प्रामाणिक मानले गेले आहे ते नकुलाच्या पश्चिम दिशेच्या विजययात्रेत जिंकलेल्या देशाच्या वर्णनामध्ये आलेले आहे, परंतु ही संपादकांची उघड उघड चूक आहे आणि मूळ पाठ अशुद्ध असल्यामुळे दिशाभूल झाली आहे. मूळ शुद्ध पाठ, "गणान् सौवीर सैंधवान्", असला पाहिजे आणि लिपिप्रमादामुळे, त्याचे पाठभेद 'गणानुवर संकेतान्' आणि 'गणानुत्सवसंकाशान्' असेही आढळले गेले. वाचनावर उत्सवसंकेतांचा संस्कार झाल्यामुळे ते नाव निवडले गेले. इतरत्र, उरगपुरासंबंधीही अशा प्रकारची चूक झाल्याचे डॉ. बेलवलकरांनी नमूद केले आहे.

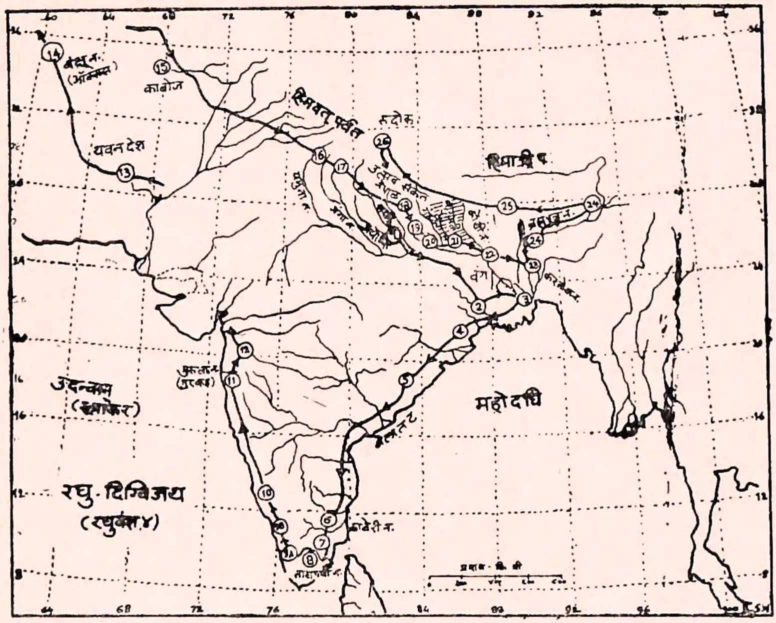
१५. कालिदासाच्या काली, कुमाऊ–गढवाल इलाख्यात किंवा नेपाळात, मूळची गणराज्ये राहिली नव्हती. कवीला वर्तमान राजकीय परिस्थितीकडे सरळ बोट दाखवायचे नव्हते; रामायण कालाच्या पुष्कळच अगोदर झालेल्या रघूच्या दिग्विजयाचे वर्णन करावयाचे होते परंतु त्याचबरोबर समकालीन राजकीय परिस्थितीकडेही बारीक लक्ष ठेवणे प्राप्त होते. त्यामुळेच, दिग्विजयवर्णनात ठळक प्रदेशाची प्राचीन नावे देण्यात आली. तिथल्या राजधानींचा चुकूनही उल्लेख झाला नाही. इंदुमतीच्या स्वयंवराच्या प्रकरणात थोडाफार केला गेला कारण तेथे युद्धाचे वातावरण नव्हते. परंतु त्यानंतर लगेच, अयोध्येला परत जाताना ज्या काही राजांचे बरोबर अजाचे युद्ध झाले ते राजे बुद्ध्या अनामिकच ठेवले गेले. अशा प्रकारे विश्वकवीच्या साहित्यातले राजकारण मोठे सावधान आहे! नेपाळात आणि त्याच्या दक्षिणेस लागून तीरभुक्ति आणि मगध प्रदेशात, लिच्छवींचे राज्य होते. लिच्छवींची राजकुमारी श्रीकुमारदेवी चंद्रगुप्त विक्रमादित्याची पितामही होती.

१६. हरिषेणकृत समुद्रगुप्ताच्या प्रख्यात प्रशस्तीच्या २२ व्या ओळीत, त्याच्या प्रत्यंत नृपतींमध्ये उत्तरेस तीन सामंत नृपती, ‘ कामरूप–नेपाल–कर्तृपुर ’चे राजे होते अशी माहिती आहे. पूर्वेकडून पश्चिमेकडे जात असतानाचा हा अनुक्रम होता. त्याच्या उलट दिशेचा, म्हणजे पश्चिमेकडून पूर्वेला जात असतानाचा अनुक्रम रघुवंशात आला आहे. कामरूप राज्याच्या अगोदरचे राज्य उत्सवसंकेतांचे म्हणजे नेपाळचे होते; आणि पर्वतीय गण कुमाऊ–गढवालमध्ये होते.

हर्षवर्धनाचा समकालीन ह्युएनत्सांग ह्या चिनी भिक्षूने ब्रह्मपूर राज्याची काही माहिती आपल्या प्रवासवर्णनात दिली आहे. हे ब्रह्मपूर राज्य कुमाऊ गढवाल प्रांतात होते असे थॉमस वॉटर्स आणि व्हिन्सेन्ट स्मिथ ह्या इतिहासविदांचे साधार मत आहे. पर्वतीयगण, गंगा आणि सरयू नद्यांमधल्या प्रदेशात राज्य करीत होते असे आपण इतर पुराव्यावरून पाहिले आहे. समुद्रगुप्ताचे वेळचे कर्तृपुरराज्य तिथलेच होते. तात्पर्य असे निघते की हरिषेणकृत प्रशस्तीतले ‘ कर्तृपुर ’ आणि ह्युएनत्सांगने वर्णन केलेले ‘ ब्रह्मपुर ’ एकच ठिकाण होय. ब्रह्मदेवाचेच ‘ कर्तृ ’ हे वैकल्पिक नाव आहे. हरिषेणाने उल्लेखिलेले कर्तृपुर राज्य कुठे होते हा आत्तापर्यंत थोडासा वादग्रस्त प्रश्न होता. कुमाऊ गढवालमध्ये ते राज्य होते असा तर्क जवळजवळ ९० वर्षांपूर्वी केला गेला होता. त्याचा सोप्या प्रकारे स्वत: स्पष्ट पुरावा, प्रसंगवशात्, इथे दिला आहे.

१७. रघुवंशाच्या चतुर्थ सर्गात उत्सवसंकेतांच्या नंतर कामरूप प्रदेशाच्या राज्यावर रघूने आधिपत्य स्थापित केल्याचे वर्णन येते. कामरूप प्रदेशाची जुनी भौगोलिक व्याख्या म्हणजे उत्तरेस कांचनगंगेची पर्वतावली, पूर्वेस दिक्षुनदी, दक्षिणेस ब्रह्मपुत्र आणि लाक्षा नद्यांचा प्रवाह आणि पश्चिमेस करतोया नदी, अशी होती. ब्रह्मपुत्रनद ओलांडून रघूचे सैन्य समोर आल्याने कामरूपच्या राजाला भीतीने थरकाप सुटला —कारण कामरूपाची प्राचीन राजधानी ब्रह्मपुत्राच्या तीराजवळ, गोहटी निकट होती.

१८. वरील विवेचनावरून कालिदासाचे भूगोलाचे ज्ञान आणि पुरातन इतिहासाची



जागेच्या अभावी नकाशावर, ज्या ठिकाणी फक्त आकडे दिले आहेत त्यांचे भोगौलिक निर्देश खाली दिले आहेत.

(2) सुम्ह. (4) कसाई=कपिशा. (5) महेंद्र पर्वत. (7) पांड्य प्रदेश. (9 A) मलयदर्दुरौ. (10) सह्यम् अलङ्घयत्.

माहिती किती सूक्ष्म होती ते स्पष्ट दिसून येते. त्याचबरोबर, हरिषेणकृत समुद्रगुप्त-प्रशस्ती आणि रघुवंशातल्या चौथ्या सर्गातले रघूच्या दिग्विजयाचे वर्णन परस्परांशी उत्तम जमतात ह्या महत्त्वाच्या तथ्यावर अधिक प्रकाश पडतो. दिग्विजयाला निघण्यापूर्वी, पित्याने दिलेल्या स्वराज्याची उत्तम व्यवस्था केल्याने रघू 'लब्ध-प्रशमनस्वस्थ' (४.१४) झाला; आणि त्यानंतर, 'गुप्तमूलप्रत्यंत' (४.२६), म्हणजे सरहद्दींचा रक्षात्मक बन्दोबस्त केल्यावर षड्विध सैन्य घेऊन, त्याने दिग्विजयाकरता प्रस्थान केले. प्रबुद्ध पूर्वयोजनेचे द्योतक असे हे धोरण होते. त्याचप्रमाणे दिग्विजयाची अत्यंत पुरातन कथा सांगताना, समकालीन राजकीय परिस्थितीकडे औचित्यपूर्ण लक्ष्य ठेवण्यातही कविकुलगुरूने अतिशय चातुर्य दाखविले आहे. विशेषतः नेपाल देशावर मिळवलेल्या विजयाच्या वर्णनात ते प्रामुख्याने दिसून येते.

१८

नूतनधर्माश्रमाणां संस्कृतवाङ्मये योगदानम्

डॉ. श्री. भा. व र्णे क र

संस्कृतवाङ्मय-प्रपंचे अध्यात्मनिष्ठं मौलिकं वाङ्मयं यावदवलोक्यते तावत् निखिलेऽपि विश्ववाङ्मये अन्यत्र क्वापि भाषायां न दृष्टिपथमेति। प्रादेशिकीषु भारतीयभाषासु यत् किमपि स्पृहणीयम् आध्यात्मिकं साहित्यं वर्तते तस्य मूलं संस्कृतवाङ्मयान्तर्गतमेव साहित्यम् अस्ति। द्वैताद्वैतवादिनां, ज्ञान–भक्ति–कर्मयोग-वादिनां, तथा च शैव–वैष्णव–जैन–बौद्धादि–सम्प्रदायानां तदन्तर्भूतानां च उपसम्प्रदायानां तत्तन्मताधारभूताः सर्वेऽपि ग्रन्थाः प्राचीने संस्कृतवाङ्मये समुपलभ्यन्ते।

धर्मजागरणम्

आंग्लसाम्राज्योदयानन्तरं पारतंत्र्यग्रस्तस्य अधःपतितस्य भारतीयसमाजस्य समुद्धारार्थम् आर्यसमाजः, ब्राह्मसमाजः, प्रार्थनासमाजः, श्रीरामकृष्णाश्रमः, रामतीर्थाश्रमः, श्रीअरविन्दाश्रमः सर्वोदयसमाजः इत्यादयो बहवो नीतिधर्मैकनिष्ठाः अध्यात्मप्रवणाः नूतनाः आश्रमसंघटनाः श्रीदयानन्द-विवेकानंद-श्रीअरविन्द–गान्धि–प्रभृतीनां महापुरुषाणां कर्तृत्वप्रभावेण भारतवर्षे प्रादुरभूवन्। एते सर्वेऽपि नवसम्प्रदाय-प्रवर्तयितारः संस्कृत–विद्यापण्डिताः संस्कृतभाषायाः माहात्म्यं क्षीयमाणायाः भारतीयसंस्कृतेः संरक्षणार्थं संवर्धनार्थं च साग्रह प्रतिपादितवन्त इति सर्वेऽपि संस्कृतभक्ताः सुष्ठु विदांकुर्वन्ति। अत एव एतेषां धर्मधुरीणानां महापुरुषाणाम् अनुयायिषु च संस्कृताभिमानः संस्कृतभाषा-प्रचारप्रेरणा वा प्रखरतया अवलोक्यते। परम् एतेषु नूतनधर्माश्रमेषु अस्मादृशापेक्षापेक्षया नातिप्रचुरं संस्कृतवाङ्मयं निर्मितं दृश्यते। तथापि आधुनिके संस्कृतस्य-ह्रासकाले एतस्य साम्प्रदायिक-संस्कृतवाङ्मयस्य महत्त्वं नैव उपेक्षणीयं वर्तते इति मन्यामहे। अनेन हि संस्कृतवाङ्मयप्रवाहस्य अकुण्ठित्वं सिध्यति।

आर्यसमाजः

आर्यसमाजस्य संस्थापकः सुगृहीतनामधेयः स्वामी दयानन्दः असाधारण–प्रज्ञा-मेधाशाली संस्कृतपण्डितश्रेष्ठः आसीत्। वैदिकधर्मविषयकं स्वमतं प्रतिपादयितुं स्वामिचरणाः आरम्भतः संस्कृतभाषामेव प्रयुञ्जन्ति स्म। तदीयं प्रभविष्णु संस्कृतवक्तृत्वं श्रोतुं तदानीं परःसहस्राः श्रोतारः समामिलन् किल। वेदविषयकान् स्वाभिप्रायान्, युक्तियुक्तैः वचोभिःप्रतिपादयितुम् अंशतः ऋग्वेदभाष्यं, समग्रं च यजुर्वेदभाष्यं

स्वामिचरणैः विलिखितम्। तथा च बालानां कृतेऽपि एकं पाठ्यपुस्तकं च दयानन्द-विलिखितम् उपलभ्यते। संस्कृतस्य ह्रासकाले बालानां सुखबोधाय महापण्डितस्यापि मतिवैभवं व्ययीभूतम् इत्यत्र नाश्चर्यम्।

स्वामिनो दयानन्दस्य लोकोत्तरचारित्र्यमयं चरित्रं प्रतिभावतः तदनुयायिनः कविवर्यान् तच्चरित्रपरं काव्यं लिखितुं प्रैरयत्। अखिलानन्दशर्मणा एकविंशति–सर्गात्मकं दयानन्ददिग्विजयाख्यं महाकाव्यं प्रथमं विरचितम्। तदन्तरं आचार्येण मेधाव्रतेन कविना दयानन्द-दिग्विजयाख्यम् अपरं सप्तविंशतिसर्गात्मकं सप्तविंशतिशतश्लोकोपनिबद्धं महाकाव्यं विरचितम्। लोकप्रबोधनमेव महाकाव्यलेखनस्य प्रयोजनमिति उभाभ्यां कविवर्याभ्यां प्रारम्भे निवेदितम्। मेधाव्रतशास्त्रिणा हि दयानन्दलहरीनामकं दयानन्दनिष्ठापरं खण्डकाव्यं च विरचितम्। तथा च ब्रह्मचर्यशतकम्, प्रकृतिसौंदर्यम् इत्येतत्तस्य खण्डकाव्यद्वयं सुप्रसिद्धं वर्तते आर्यसमाजानुयायिषु संस्कृतविज्ञेषु।

आर्यसमाजस्य प्रभावशात् बहवः अनुयायिनः संस्कृतपण्डिताः संस्कृतातोद्धारार्थं संस्कृतग्रन्थलेखने प्रावर्तन्त। तल्लिखितेषु विविध–ग्रन्थेषु पण्डित–युधिष्ठिर–मीमांसक–विलिखिताः सम्पादिता वा वैदिकछन्दोमीमांसा, शिक्षासूत्राणि पतञ्जलिकृतं महाभाष्यम् (हिन्दीभाषानुवादोपेतं), उणादिकोशः (दयानन्दकृतव्याख्योपेतः युधिष्ठिर–मीमांसक कृत–टिप्पण्यलंकृतश्च). काशकृत्स्नधातुव्याख्यानम्, चन्न–वीरकविकृतस्य कन्नड-टीकाग्रन्थस्य संस्कृतरूपान्तरम्, दैवम्–पुरुषकारोपेतम्, धातुपाठव्याख्यानम् काशकृत्स्नव्याकरणम्, वामनीयलिंगानुशासनम्, भागवृत्तिसंकलनम्, शाबरभाष्यं (हिन्दी व्याख्यासहितम्), इत्यादयो ग्रन्थाः नूनम् प्राचीनां संस्कृतपाण्डित्यपरम्परां पुनरुज्जीवयन्त इव राजन्ते।

पण्डित–युधिष्ठिर–मीमांसकस्य संस्कृत-व्याकरण–शास्त्रेतिहासः हिन्दीभाषीयोऽपि भारतीयभाषाशास्त्र-जिज्ञासूनां परमोपकारी इत्यत्र न संशयः। पंडित-ब्रह्मदत्त-जिज्ञासु-विरचितेषु ग्रन्थेषु, यजुर्वेदभाष्यविवरणम्, अष्टाध्यायीसूत्रपाठः, अष्टाध्यायीभाष्यम इत्याद्याः ग्रंथाः विशेषोल्लेखम् अर्हन्ति। आर्यसामाजिकानाम् अन्येषु ग्रंथेषु पं. विश्वनाथवेदोपाध्यायस्य अथर्ववेदभाष्यम् (हिन्दीभाषीयम्) पं. विजयपालविद्यावरिधिकृता ऋग्वेदानुक्रमणी, वेंकटमाधवकृत-ऋगर्थदीपिकाभाष्यतः समुद्धृतस्य श्लोक-संग्रहस्य हिन्दी व्याख्या, यजुर्वेदस्वाध्यायः पशुयज्ञमीमांसा (हिन्दीभाषीया)।

आचार्य-द्विजेन्द्रनाथशास्त्रिणा विलिखितः संस्कृत–साहित्यविमर्शः, स्वराज्योदयं महाकाव्यम् इत्याद्याः केचन ग्रन्थाः सर्वथा अविस्मरणीयाः सन्ति। राजस्थानीयेन प्राध्यापक–भवानीलाल–भारतीय–महोदयेन "ऋषिदयानन्द और आर्यसमाजकी संस्कृतसाहित्य को देन" इत्याख्यः शोधप्रबन्धो विलिखितोऽस्ति। (प्राप्तिस्थानं–श्रीरामलाल कपूर ट्रस्ट, बहालगढ सोनीपत–हरयाना) तस्मिन् आर्यसमाजानुयायिभिः विलिखितस्य संस्कृत–वाङ्मयस्य सामग्र्येण परिचयो लभ्यते। अत्र केवलम् आर्यसमाजस्य संस्कृतवाङ्मयकार्यस्य लेशतः, परिचयः प्रदत्तोऽस्ति। (१) श्रीरामलाल कपूर ट्रस्ट, बहालगढ, सोनीपत; (२) आर्यकन्या गुरुकुल, नरेला, दिल्ली; (३)

परोपकारिणी सभा, केसरगंज, अजमेर; (४) दयानन्द संस्थान, ध्यानसिंह मार्ग, करोलबाग, दिल्ली; (५) हरियाणा साहित्य संस्थान, गुरुकुल झज्झर, रोहतक हरयाना; (६) सार्वदेशिक आर्यप्रतिनिधिसभा, रामलीला मैदान दिल्ली; इत्येतेषु आर्यसमाजकेन्द्रेषु संस्कृत-ग्रंथप्रकाशनकार्यं यथासम्भवं सोत्साहं क्रियते।

श्रीअरविन्दाश्रमः

नूतनधर्माश्रमेषु पॉण्डिचेरी-स्थितस्य श्रीअरविन्दाश्रमस्य अस्ति विशिष्टं महत्त्वम्। योगी अरविन्दः स्वयं विविध-युरोपीय-भाषाकोविदोऽपि संस्कृतभाषायां नितान्त बद्धादर आसीत्। वेदोपनिषदाम् अध्ययने तस्य महती निष्ठा आसीत्। तद्विषयकास्तदीयाः आंग्ल-भाषा-प्रबन्धाः सर्वत्र जगति सुविश्रुताः सन्ति। श्रीअरविन्दानुयायिषु ब्रह्मर्षिः कपालिशास्त्री संस्कृत-लेखने सिद्धहस्त आसीत्। ऋग्वेद-सिद्धाञ्जन-भाष्यम् इत्याख्ये सहस्रपृष्ठात्मके भाष्यग्रन्थे श्रीअरविन्ददर्शनम् अनुसृत्य ऋग्वेदस्य पाण्डित्यपूर्णं विवरणं कपालिशास्त्रिभिः कृतमस्ति। सिद्धाञ्जनभाष्यस्य प्रस्तावना ऋग्भाष्यभूमिका-नाम्नी पृथग्ग्रन्थरूपेण उपलभ्यते। कविताञ्जलिः इत्यस्मिन् काव्यसंग्रहे श्रीअरविन्दकृतानां त्रयाणां संस्कृतकाव्यानां संस्कृतानुवादः शास्त्रिमहोदयैः प्रकाशितः। "भारतीस्तव" इति राष्ट्रभक्तिपरे लघुकाव्ये, श्रीअरविन्दजन्मदिने (अगस्त १५, १९४७) भारतराष्ट्रं पारतन्त्र्यबन्धनाद् विमुक्तमिति हेतोः स्वान्तःप्रहर्षः—

"अद्य श्रीदिनमद्यभारतकुलस्वातन्त्र्यदीक्षागुरोः
स्वाराज्यार्थदृशोऽरविन्दभगवत्सूरेर्जयन्तीदिनम्।
अद्यास्तङ्गतमुत्तमाङ्ग-बहुलक्लेशं च पूर्वं युगम्।
नूनं सन्ततमद्यमङ्गलयुगं जेजीयतां भूतले॥

इत्येतादृशेषु श्लोकेषु कविना कपालिशास्त्रिणा प्रकटीकृतः।"

मातृतत्त्वप्रकाशः इत्यस्मिन् काव्ये "फोर पॉवर्स ऑफ द मदर" इत्यस्य श्रीअरविन्दविरचितस्य आध्यात्मिककाव्यस्य अनुवादो वर्तते। एकमेव श्रीमातृमुक्तावली, अह्निकस्तवः श्रीचण्डिकार्चनपद्धतिः, श्रीमदरविन्दात्रिपदात्रयस्ततः सूक्तस्तवः इत्यादीनि कपालिशास्त्रिकृतानि लघुकाव्यानि अरविन्ददर्शनपराणि सन्ति।

वासिष्ठवैभवम्-इत्याख्ये गद्यग्रन्थे कपालिशास्त्रिभिः स्वगुरोः वासिष्ठगणपतिमुनेः समग्रं चरित्रं सविस्तरं वर्णितम् अस्ति। आधुनिक-चरित्रग्रन्थेषु अयं गद्यग्रन्थः अतीव मनोहरो वर्तते। नन्दिनी मुद्रणालयः सिर्सी उत्तर कर्नाटक, इत्यत्र ग्रन्थोऽयं मुद्रितः।

उमासहस्रप्रभा, रमणगीताप्रकाशः, सर्वदर्शनभाष्यम्, अरुणाचलपंचरत्न-दर्पणः इत्येते टीकात्मकाः ग्रन्थाः कपालिशास्त्रिभिः स्वगुरोः अभिप्रायम् अभिद्योतयितुं विरचिताः।

श्रीवासिष्ठो गणपतिमुनिः रमणमहर्षेः शिष्यः तथा योगिनोऽरविन्दस्य सुहृद्वर्यश्च

आसीत्। तत्त्वानुसन्धानम् इत्यस्मिन् सूत्रात्मके लघुतरग्रन्थे सर्वासाम् उपनिषदुक्तानां अध्यात्मविद्यानां स्वरूपलक्षणानि गणपतिमुनिना सुष्ठु प्रतिपादितानि। यथा—(१) फलापेक्षारहितं कर्म कर्मयोगः। (२) मनसा मन्त्रस्य ध्यानं मन्त्रयोगः। (३) वायोर्निग्रहः हठयोगः। (४) चित्तवृत्तिनिरोधो राजयोगः। (५) आत्मविचारणं ज्ञानयोगः। (६) अहंवृत्तिमूलान्वेषणमेव–आत्मविचारणं न शास्त्रचर्चा। (७) आत्मसमर्पणं प्रपत्तियोगः। (८) राजयोग–प्रपत्तियोगपुरस्सरं नित्यं प्रवहन्त्याः शक्तेः महता मौनेन आत्मनि अवकाशं दत्त्वा पञ्चानां कोशानाम् अनवरतं चिदाग्निना संस्करणम् अमृतयोगः। (९) अथ अमृतयोगे महामौनसाधिका विद्याः। (१०) केवलं सम्प्रसादेन तिष्ठेत् सा भूमविद्या। (११) प्रणवं ध्यायेत् कण्ठकुहरे स्थिरमनाः सा उद्गीथविद्या। (१२) तीव्रनिर्विषयालोचनजम् उष्माणं ध्यायेत् सा ज्योतिर्विद्या। (१३) रसं ध्यायेत् जिह्वायां सा इन्द्रयोनिविद्या। (१४) दृष्टिं द्रष्टारं वा ध्यायेत् सा उपकोशलविद्या।

महर्षिरमणाश्रमेण गणपतिमुनीनां केचन ग्रन्थाः मुद्रितप्रकाशिताः। एतेषु इन्द्रसहस्रम्, – उमासहस्रम्, इन्द्राणीसप्तशती, प्रचण्डचण्डीत्रिशती, उमाशतकम्, शिवशतकम्, गीतमाला, हेरम्बोपस्थानम् इत्येते नव स्तोत्रग्रन्थाः सन्ति।

चिकित्सानुशासनम्, आयुर्वेदसंग्रहः, प्राणतोषणम् एते त्रय आयुर्वेदविषयकाः तथा षोडशश्लोकी, होरानिर्णयसंग्रहः त्रिभावफलचिन्द्रका इत्येते त्रयो ज्योतिःशास्त्रविषयकाः ग्रन्थाः सन्ति।

विश्वमीमांसाख्ये ग्रन्थे जीवेश्वरमोक्षादयः अलौकिकविषयाः परामृष्टाः सन्ति। शब्दप्रमाणचर्चायां वेदानाम् अपौरुषेयत्वं खण्डितम्। पञ्चजनचर्चायां अस्पृश्यतायाः शास्त्रदृष्ट्या निराधारत्वं प्रतिपादितं वर्तते।

उपदेशसारः, सद्दर्शनम्, रमणगीता इत्येतेषु त्रिषु ग्रन्थेषु महर्षिरमणस्य तत्त्वज्ञानं सुप्रतिपादितमस्ति। एतेषां भाष्याणि शिष्यवरेण कपालिशास्त्रिणा प्रसन्नगम्भीरया सरण्या विलिखितानि सन्ति। वेदलु-राममूर्तिनाम्ना शिष्येण गणपतिमुनेः विचारप्रणालिं प्रचारयितुं निम्पुराख्ये आन्ध्रान्तर्वर्तिनि ग्रामे वैदिकसंघः संस्थापितः। तत्रैव वैदिकसंघाश्रमे वासिष्ठो गणपतिमुनिः १९३६ खिस्ताब्दस्य जुलाईमासे स्ववयसः अष्टपंचाशत्तमे वर्षे इहलोकम् अत्यजत्। श्रीअरविन्दाश्रमवासिना पण्डित-जगन्नाथेन अग्निमंत्रमाला, वेदान्तर्गतानाम् अग्नविषयकाणां मन्त्राणां, अरविन्ददर्शनानुसारिणी टीका श्रीमातुःसूक्तिसुधा, (आश्रममातुः फ्रेंच सुभाषितानां संस्कृतानुवादः) तथा च कथामंजरी (बेलजिरूत्वार् इत्याख्यस्य फ्रेंच–भाषीयनीतिकथापुस्तकस्य श्रीमातृलिखितस्य सुरसोऽनुवादः) दुर्गास्तोत्रम्, महाभगवती श्रीमाता, आदर्शबालकः, श्रीअरविन्दविषये श्रीमाता, चिदुन्मेषः ध्यानप्रार्थनापीयूषम्, वेदरहस्यम्, इत्येते संस्कृतग्रन्थाः विलिखिताः। ते सर्वेऽपि श्रीअरविन्दाश्रमेण मुद्रितप्रकाशिताः सन्ति। अरविन्दाश्रमवासिना पूजालालमहोदयस्य च स्तोत्रसंहिता, बालालापपाठाः, आलापपाठाः, सरलश्लोकाः इत्येतानि सुखबोधानि पुस्तकानि आश्रमेण प्रकाशितानि।

पूर्णयोगसूत्राणि इत्यस्मिन् सूत्रात्मके ग्रन्थे प्राध्यापकेन अम्बालाल·पुराणीमहाशयेन श्रीअरविन्दतत्त्वज्ञानं सुसंकलितम् अस्ति।

बौद्धजैनसाहित्यम्

(१९५६) षट्पंचाशदधिकैकोनविंशतितमे भारतशासनेन भगवतो बुद्धस्य पंचविंशतितमः शतसांवत्सरिको महोत्सवः सर्वत्र कृतः। तन्निमित्तं डॉ. सत्यव्रतशास्त्रिणा (दिल्ली विश्वविद्यालय संस्कृत विभागाध्यक्षेण अधुना सदाशिव संस्कृत विद्यापीठे जगन्नाथपुरीनगरे कुलगुरुपदाधिकारिणा) श्रीबोधिसत्त्वचरितं नाम एकादशसर्गात्मकं सहस्रश्लोकोपनिबद्धं महाकाव्यमेकं विलिखितम्। ततः पूर्वं कुरुक्षेत्रविश्वविद्यालयस्थेन प्राध्यापकेन इंद्रेण धम्मपदस्य संस्कृतानुवादः प्राकाश्यत।वस्तुतः बौद्धमताननुयायिनाम् एतत् कार्यम्। बौद्धमतानुयायिनां "महाबोधि–सोसायटी" नाम्नी धर्मसंघटना वर्तते। परं तया संस्कृतवाङ्मय·विषयक किमपि कार्यं न क्रियते। केषाञ्चित् प्राचीनानां बौद्धग्रन्थानां सम्पादनं मुद्रणं वा दृष्टिपथम् आयातम्। प्राचीनकालीनं प्रभूतं जैनबौद्धवाङ्मयं संस्कृत·वाङ्मयभाण्डागारम् अलङ्करोति। आधुनिककाले सा संस्कृतपरंपरा जैनैः बौद्धैश्च पण्डितैः प्रयत्नतः संरक्षितव्या।

दत्तसम्प्रदायः

दक्षिणभारते आन्ध्र–महाराष्ट्र–कर्नाटकेषु गतसहस्रवर्षात् आरभ्य ब्रह्म–विष्णु–महेशस्वरूपिणः त्रिमूर्तिरूपस्य भगवतो दत्तात्रेयस्य नैष्ठिकी उपासना प्रवर्तते। एतेषां श्रीदत्तसाम्प्रदायिकानां प्रमाणभूतः श्रीसरस्वती गंगाधररचितो गुरुचरित्राख्यो स्वर्गीय केशवशास्त्री बाळंभट मराठे (संवत् १९०२–१९७७) वाराणसीनिवासिना गुरुचरित्रस्य संस्कृतानुवादः कृतः अद्यापि अप्रकाशितः (द्रष्टव्यम्–मराठे कुलवृत्तान्तः पृ. ४८६) ग्रन्थः मराठीभाषीयः ओवीछन्दसोपनिबद्धः महाराष्ट्रे श्रुतिस्मृतिपुराणवत् सश्रद्धं पठयते। तस्य त्रयोविंशत्यध्यायात्मकः स्वैरः संक्षिप्तश्च संस्कृतानुवाद श्रीवासुदेवानन्दसरस्वतीति नाम्ना सुविख्यातेन महायोगिना १८७२ तमे खिस्ताब्दे विलिखितः। ततः पंचदश वर्षानन्तरं द्वारकातीर्थे निवसता संन्यासाश्रमिणा तेनैव, तस्य गुरुचरित्रस्य संस्कृतटीकां विलिख्य तत्सारांशरूपिणी गद्यात्मिकी चूर्णिका च विलिखिता। ततश्च वर्षत्रयानन्तरं चातुर्मास्यनिमित्तं ब्रह्मावर्तम् अधिवसता श्रीवासुदेवानन्देन यतिन महाराष्ट्रीय–गुरुचरित्रस्य एकपंचाशन्मिताध्यात्मकः श्रीगुरुसंहिता इत्याख्यः संपूर्णानुवादः कृतः। अस्य संस्कृतानुवादस्य प्रयोजनम्,

"चरितं यन्महाराष्ट्रभाषया रचितं हितम्।
सरस्वत्याख्यविप्रेण वच्मि तद् देवभाषया ॥
महाराष्ट्रीय–भाषा तु न सर्वविषयोचिता।
अतः सुगमया देववाण्येदं तन्यते मितम् ॥"

इत्यस्मिन् श्लोकद्वये निवेदितम् अस्ति। अस्यापि सारांशरूपिणी गद्यचूर्णिका वासुदेवा

नन्द–सरस्वती–महाराजैः कावेरीतीर–निवासकाले तंजौरनगरे विलिखिता।

श्रीवासुदेवानन्द–सरस्वती–चरणानां तीव्रतम-तपोनिष्ठं जीवनं श्रीदत्तोपासनायां समर्पितम् आसीत्। अतः श्रीगुरुचरित्रत्रिशतीकाव्यम्, श्रीदत्तपुराणम् श्रीदत्तचम्पूः इत्येते श्रीदत्तभक्तिमयाः एव ग्रन्थाः तैः विरचिताः। तथैव श्रीकृष्णा–नदी–लहरी वेदनिवेदस्तोत्रं चेति स्तोत्रद्वयं च तल्लिखितम् उपलभ्यते। श्रीवासुदेवानन्दस्वामिनां शिष्यप्रवरः श्रीरंगावधूतः गुर्जरदेशे नारेश्वरतीर्थ–निवासी संस्कृत–पण्डितः प्रतिभा–सम्पन्नश्च आसीत्। श्रीरंगावधूतविरचितानि प्रभूतानि सुरसस्तोत्रकाव्यानि ग्रंथरूपेण गुर्जरप्रदेशे वडोदरा–नगरे साम्प्रतमेव प्राकाश्यन्त। श्रीदत्तोपासकसाम्प्रदायिकेषु एतत्-सर्वं वाङ्मयं सश्रद्धं पठ्यते।

हयग्रीवसम्प्रदायः

आंध्रप्रदेशे श्रीविष्णोरवतारभूतस्य श्रीहयग्रीवस्य उपासना प्रवर्तते। श्रीवेल्लमकोण्ड-रामरायनामा कोऽपि असाधारण–पाण्डित्यप्रतिभा–सम्पन्नः संस्कृतपण्डितः १८७५ तमे खिस्ताब्दे आन्ध्रस्थे मपिडिपाडुनाम्नि अग्रहारे समजायत। अष्टात्रिंशद्वर्षात्मके अत्यल्पे जीवनकाले श्रीरामरायेण १४०३ मिताः विविधशास्त्रीय–विषयानुबंधिनः संस्कृत-ग्रंथाः विलिखिताः। तेषु श्रीभगवद्गीताभाष्यार्थ प्रकाशिका, शारीरक-चतुःसूत्री–विचारः, शंकराशंकरभाष्यविमर्शः, वेदान्तकौस्तुभः, अद्वैतविजयः, मोक्षप्रासादः इत्याद्या शाङ्करतत्त्वज्ञानपराः ग्रंथाः सन्ति। हयग्रीवसहस्रनामावली, हयग्रीवाष्टोत्तरम्, हयवदनशतकम्, कृष्णलीलातरंगिणी, दशावताराष्टोत्तरशतानि इत्यादीनि वैष्णवस्तोत्राणि सन्ति। छात्रावस्थायामेव शरदरात्रिः नाम्नी सिद्धान्तकौमुदीटीका रामरायेण विलिखिताऽऽसीत्। आमरणं श्रीरामरायेण संस्कृतग्रंथलेखनं कृतम्। एतेषां सर्वेषां ग्रंथानां मुद्रणसंस्कारः कथं भवेदिति चिन्ता केनचित् प्रकटिता। तदा रामरायेण दत्त प्रत्युतरम् तस्य आत्मविश्वासं द्योतयति। स आह—

“ग्रंथा जीवयुताः प्रकाशपदवीं गच्छेयुरार्यादृताः।
निर्वीर्या यदि ते प्रकाशरहिता नश्येयुरेषा स्थितिः।”

श्रीरामकविताग्रंथमालायां गुंटरूमण्डलान्तर्वर्तिनि नरसारावुपेटग्रामे श्रीकविता–वेंकट, सुब्रह्मण्यस्वामिना केचन रामरायस्य ग्रंथाः मुद्रितप्रकाशिताः सन्ति। बहवोऽद्यापि नैव मुद्रिताः।

तांत्रिकसम्प्रदायः (पीताम्बरापीठम्)

झाशी–समीपस्थे दतिया ग्रामे १९२९ खिस्ताब्दतः कोऽपि वीतरागो महापण्डितः निवासार्थम् आगात्। नितरां निरंहकारतया अनिवेदितनामधेयोऽसौ महात्मा पूज्य-पादसंज्ञया एव सर्ववदितोऽभूत्। नानाशास्त्रनदीष्णोऽप्यसौ संन्यासी तन्त्रविद्यायां परमास्थावान् आसीत्। निगमागमयोः एकत्वं प्रस्थापयितुं पूज्यपादस्वामिचरणानां दृढःप्रयत्न आसीत्। दतियाग्रामस्थे वनखण्डेश्वर क्षेत्रे पूज्यपादैः भगवत्याः पीताम्ब-

रादेव्याः मंदिरं १९३४ तमे खिस्ताब्दे समस्थाप्यत। तन्निमित्तं बगलामुखीरहस्यम् इत्याख्यः तंत्रोपासनापरो ग्रंथाः पूज्यपादस्वामिभिः प्रकाशितः। तस्मिन् ग्रंथे पीताम्बराभगवतीविषयकं प्रायः समग्रं साहित्यं संकल्पितं वर्तते। ततश्च १९६२ तमे खिस्ताब्दे तत्रैव वनखण्डेश्वरक्षेत्रे, पीताम्बरायाः आराधकश्रेष्ठस्य भगवतः परशुरामस्य मंदिरं संस्थापितम्। तन्निमित्तं परशुरामकल्पसूत्रम्, रेणुकातन्त्रम् इत्यादीनि तांत्रिकपुस्तकानि प्राकाश्यन्त। पीताम्बरापीठाधीशाः पूज्यपादस्वामिनः आंग्ली, उर्दू, अरबी, फारसी, बंगाली, मराठी, गुजराती, पंजाबी, इत्यादि–विविध भाषाभिज्ञा अपि संस्कृतभाषायां नितरां बद्धादरा आसन्। संगीतविद्यायाश्च ते मर्मज्ञा आसन्। सकलशास्त्रपाण्डित्येन तेषां स्वीयः संस्कृतशास्त्रग्रन्थालयोऽपि सुमहान् वर्तते। संस्कृतप्रचारार्थं पीताम्बरासंस्कृत–परिषद् १९५८ तमे खिस्ताब्दे पूज्यपादस्वामिभिः संस्थापिता। अनया परिषदा एतावता अल्पीयसा कालेन पंचाशदधिका ग्रंथाः मुद्रितप्रकाशिताः। संस्कृत-प्रचार हेतोः एते ग्रन्थाः अल्पतममूल्येन विक्रीयन्ते। शाक्तसम्प्रदायस्य महत्त्वपूर्णं ललितासहस्रनाम, भास्कररायटीकासहितम् अनयैव परिषदा प्रकाशितम्। प्रायेण वेद–योग–तन्त्र–वेदान्त–ज्योतिषसदृशान् पारमार्थिकान् विषयान् अधिकृत्य अनया पीताम्बरपीठपरिषदा संस्कृत-ग्रंथाः प्रकाशिताः सन्ति। यथावसरं महोत्सवाद्यवसरेषु संस्कृतपण्डितानां शास्त्रचर्चाः अपि पीताम्बरापीठेन समायोज्यन्ते।

पीताम्बरपीठं हि प्राधान्येन तंत्रविद्याविषयिणीं लोकानाम् अज्ञानमूलाम् अनास्थां निवारयितुं प्रयतते। अतः संस्कृत–परिषदा ये पंचाशदधिकाः संस्कृतग्रंथाः प्रकाशिताः तेषु तांत्रिकग्रन्थानां प्राधान्यं वर्तते। पूज्यपादस्वामिभिः यानि उपनिषद्भाष्याणि विलिखितानि तान्यपि तंत्रनिष्ठानि सन्ति। अत्र हि परिषत्प्रकाशितेषु केषांचित् ग्रंथानां नामानि निर्दिश्यन्ते।—

(१) पुरश्चरणपद्धतिः। (२) शरभतंत्रम् अथवा पक्षिराजतंत्रम्। (३) कामकलाविलासः। (४) रेणुकातंत्रम्। (५) सप्तविंशतिरहस्यम्। (६) चिद्विलासः। (७) शास्त्रसौरभः। (८) घेरण्डसंहिता। (९) पराप्रवेशिका। (१०) नारदीयशिक्षा। (११) स्वरोदयविज्ञानम्। (१२) ईश्वरगीता। (१३) श्रीविद्यारत्नसूत्रम्। (१४) तांत्रिकं पंचागमम्। (१५) सौंदर्यलहरी। (१६) योगविज्ञानम्। (१७) ललितासहस्र–नामस्तोत्रम्। (१८) छिन्नमस्तानित्यार्चनम्। (१९) वेदान्तप्रबोधः। (२०) अथर्ववेदीयं ज्यौतिषम्। (२१) महाविद्याचतुष्टयम्। (२२) तीर्थभारतम् इत्यादयः।

पीताम्बरापीठेन अत्यल्पीयसा कालेन संस्कृतसेवात्मकं यत् कार्यं तांत्रिक–ग्रंथ–प्रकाशनरूपेण कृतं तत् सर्वथा अभिनन्दनीयम्।

मधुराद्वैतसम्प्रदायः

महाराष्ट्रान्तर्वर्तिनि विदर्भस्थे माधाननामनि खेटके १८८२ तमे खिस्ताब्दे मोहोडवंशे श्रीगुलाबरावः जनिं लेभे। अर्भावस्थायामेव तस्मिन् अंधत्वम् आपतितम्।

भगवतः श्रीज्ञानेश्वरस्य अनुग्रहेण अस्मिन् अन्धबालके शिक्षणाभावेऽपि बाल्यादारभ्य असाधारणी पाण्डित्यप्रतिभा प्रद्योतत ।

"उमा माता पिता शम्भुर्गुरुर्ज्ञानेश्वरो महान् ।
पतिः कृष्णो राधिकाद्या भगिन्यो गोपिका मम ॥

इत्यस्मिन् श्लोके श्रीगुलाबरावेण अलौकिकः आत्मपरिचयः प्रदीयते । चतुस्त्रिंशद्वर्षात्मके स्वल्पमते आयुषि श्रीगुलाबरावेण मराठी-हिंदी संस्कृतभाषासु प्रभूतं संस्कृत-साहित्यं विरचितम् । तत् समग्रम् अष्टादश ग्रंथेषु प्राकाश्यत । तेषु नारदीयभक्तिसूत्रभाष्यम् बालवासिष्ठम्, शास्त्रसमन्वयः, उच्छिष्टपुष्टिलेशः श्रीधरोच्छिष्टपुष्टिः, ऋग्वेदटिप्पणी, तत्त्वबोधः, आगमदीपिका षड्दर्शनलेशसंग्रहः, युक्तितत्त्वानुशासनम्, सच्चिन्निर्णयः, भक्तितत्त्वविवेकः, अंतर्विज्ञानसंहिता, दुर्गातत्त्वम्, ईश्वरदर्शनम् प्रियप्रेमोन्मादः, स्वमतनिर्णयः, शिशुबोधव्याकरणम्, काव्यसूत्रसंहिता, भिषगिन्द्रशचीप्रभा, मानसायुर्वेदः पुराणमीमांसा, इत्येतानि गद्य-पद्य-सूत्र-कारिका-बद्धानि प्रकरणानि संस्कृते विलिखितानि । एतेषु सर्वेषु प्रकरणेषु अब्राह्मणस्यापि गुलाबरावस्य ब्रह्मज्ञानं शास्त्ररहस्यज्ञानं च सुतरां प्रकटितम् अवलोक्यते । श्रुतिस्मृतिपुराणनिष्ठस्य विविधयुक्तिभिः सुप्रतिपादितस्य स्वमतस्य प्रचाराय श्रीमहाराजेन मधुराद्वैतसंप्रदायः विदर्भेषु समस्थाप्यत । संप्रदायानुयायिषु गच्छता कालेन मतान्तरविवादो मा भूत् इति हेतुना स्वमतनिर्णयाख्ये प्रकरणे स्वमतानि श्रीगुलाबराव-महाराजेन निःसंदिग्धैः वचनैः निवेदितानि सन्ति । तेषु कानिचिदत्र दीयन्ते । तथा हि—

शांकरज्ञानसंयुक्तं भगवद्भक्त्यलंकृतम् ।
यद्वाक्यं तत् प्रमाणं स्यात् इति स्वमतनिर्णयः ॥१॥
धर्मो ज्ञानं हरेर्भक्तिः पालनीयं त्रयं सदा ।
नीतिः कालानुरोधेनास्त्विति स्वमतनिर्णयः ॥२॥
सत्त्ववृद्धिर्भवेद् येनान्यगुणद्वयघातिनी ।
स हि धर्मो न चान्यः स्यादिति स्वमतनिर्णयः ॥३॥
स्वधर्मे परधर्मे वा यत् सत्त्वफलसाधकम् ।
तत् तदस्तु परं धर्म्यमिति स्वमतनिर्णयः ॥४॥
पशौ दण्डः शिशौ मौनं शठे शाम्यं मुनौ रतिः ।
सभ्येषु सभ्यता नीतिरिति स्वमतनिर्णयः ॥५॥
श्रोतव्यं श्रुतिशास्त्राभ्यां मन्तव्यं चोपपत्तिभिः ।
ध्यानादनुभवज्ज्ञानमिति स्वमतनिर्णयः ॥६॥
धार्मिकास्वपि नारीषु जननी-कन्यकादिषु ।
विश्वासो नैव कर्तव्य इति स्वमतनिर्णयः ॥७॥
विष्णुं सव्ये हृदि ध्यायेद् वामे हृदि महेश्वरम् ।
सहस्रारे गुरुं ध्यायेदिति स्वमतनिर्णयः ॥८॥

श्रीरामकृष्णाश्रमः

श्रीरामकृष्ण–परमहंसस्य तदन्तेवासिनः श्रीविवेकानन्दस्य च लोकोत्तरचरित्र–प्रभावेण श्रीरामकृष्ण–कथामृतम्, श्रीरामकृष्ण–परमहंसीयम् (अस्मल्लिखितम् खण्डकाव्यम्)–विवेकानन्दविजयम् (अस्मल्लिखितं महानाटकम्), विवेकानन्दचरित्रम् महाकाव्यम्, विवेकानन्दचम्पूः विश्वभानुः इत्यादयो श्रीरामकृष्ण-विवेकानन्द–विषयिणो हृदयंगमाः ग्रन्थाः गतेषु वर्षेषु प्रकाशमायाताः। श्रीरामकृष्णाश्रमस्य संचालकत्वे एकः स्तोत्रसंग्रहः प्रकाशमायातः। वस्तुतः स्वामिनो विवेकानन्दस्य संस्कृतभाषायां संस्कृतशास्त्रेषु च महती निष्ठा आसीत्। तदपेक्षया आश्रमाधिकारिभिः संस्कृत-वाङ्मयकार्ये न पर्याप्तं प्रोत्साहनं कृतमिति लक्ष्यते।

सर्वोदयसमाजः

सर्वोदय–समाजेन आचार्य विनोबाजी भावे महाभागानां गीताप्रवचनानि संस्कृते अनूद्य प्रकाशितानि। श्रीशंकरानन्दभारती (म. म. श्रीधरशास्त्री पाठक) ब्रह्मोदयैः अयं गीताप्रवचानुवादः कृतः। पदयात्रिणा अय्यरमहोदयेन आचार्याणां ज्ञानेश्वर–दर्शनस्य संस्कृतानुवादः तथा च त्रिवेणीनामा एकः पद्यग्रंथः सर्वोदयमतस्य प्रति–पादनाय विलिखितः। क्षमादेव्या विलिखिता सत्याग्रहगीता, उत्तरसत्याग्रहगीता, शर्मलिखितानि गांधिसूत्राणि पांडुरंगशास्त्रिकृता सत्याग्रहकथा, श्रीभगवदाचार्य–विलिखितम् श्रीगान्धिचरित्रात्मकं भारतपारिजातः, पारिजातापहारः, पारिजातसौरभः इत्येतत् काव्यत्रयं च सर्वोदयसमाजानुयायिनां बहु मतं भवेत्।

अस्मद्रचिता ' श्रमगीता 'च गान्धिसिद्धान्तप्रतिपादनपरा वर्तते।

स्वामिनारायणपंथः

गुर्जरप्रदेशे द्विशतवर्षेभ्यः प्राक् स्वामी नारायणाख्यः कश्चन महापुरुषः कामपि ख्यातिं लेभे। स्वामी नारायणः स्वयं संस्कृतपण्डितः आसीत्। तद्विरचिताः शिक्षा-पत्रीप्रभृतयः केचन संस्कृतग्रन्थाः तत् साम्प्रदायिकेषु सुतराम् आद्रियन्ते।

उत्तरभारते आर्यसमाजस्य इव दक्षिणभारते ब्रह्मविद्यामन्दिर–(थिऑसफी) सम्प्रदायस्य केन्द्रभूते मद्रासान्तवर्तिनि अड्यारग्रामे प्राचीनानां हस्तलिखित–संस्कृत–ग्रन्थानां संशोधनं सम्पादनं मुद्रणं च बहुशः क्रियते। अनेके दुर्लभाः प्राचीनसंस्कृत-ग्रन्थाः आंग्लभाषीय–प्रस्तावनाटिप्पण्यनुवादैरलंकृताः ब्रह्मविद्यामन्दिरेण प्राकाश्यन्त प्रकाश्यन्ते च। शंकर–रामानुज–वल्लभ–मध्व–निम्बार्क–चैतन्यप्रभृतीनां प्राचीना-चार्याणां सम्प्रदायाः नवीनेऽस्मिन् मुद्रणयुगे स्वस्वसम्प्रदायाचार्योपाचार्याणां भाष्या-नुभाष्य–प्रकरणस्तोत्रादीन् सर्वान् ग्रन्थान् सानुवादविवरणं मुद्रणसंस्कारेण प्रकाशयन्ते। इदानीं प्रायः सर्वेऽपि आचार्यसाम्प्रदायिका ग्रन्था तत्र तत्र सम्प्रदायाश्रमेषु सुलभम् उपलभ्यन्ते। शृंगेरीपीठानुयायिना पुण्यपत्तनवासिना पंडित–वसन्त–गाडगीळ–महोदयेन श्रीशारदगौरवग्रन्थमालायां त्रिंशदधिकाः महाकाव्य–खण्डकाव्य–नाटक–

निबन्धादि–विविध प्रकारकान् सुसंग्राह्यान् ग्रन्थान् प्रकाश्य स्पृहणीया खलु संस्कृत-वाणीसपर्या कृता । श्रीशृंगेरीद्वारकापीठाचार्ययोः अनुग्रहेण पं. गाडगीळस्य संस्कृतसेवा-कार्यं सुचारु समेधते ।

सम्प्रति संस्कृतभाषायाः प्रतिकूलः कालो वर्तते इति सर्वे विदन्ति वदन्ति च । तथापि संस्कृतस्य अनन्यसाधारणं महिमानं विजानाना विबुधाः तत्संरक्षणोत्थापन–प्रचारणे प्रयतमानाः सन्ति । वाञ्छन्ति च प्रायः सर्वेऽपि शासनस्य सहकार्यम् अस्मिन् कार्ये केन्द्रीयं शासनं नास्मिन् कार्ये समुदास्ते, यद्यपि कानिचित् प्रादेशिकानि शासनानि तटस्थानीय वर्तन्ते । परं शासनसाहाय्यम् अनपेक्ष्य–अविगणय्य वा संस्कृतोद्धारकार्यं सुतरां सम्भवति, यदि संस्कृत–परायणाः–प्राचीनाः नूतनाश्च धार्मिकसम्प्रदायाः स्वस्वसाम्प्रदायिकान् संस्कृताध्ययन–लेखन–भाषणादि कर्मसु सम्प्ररयेयुः । शासनसहायापेक्षया धर्मसम्प्रदायानां प्रयत्नैः जायमानं वर्धमानं च संस्कृत–संरक्षण–प्रचारणकार्यं सर्वथा श्लाघनीयं भवेदिति ।

१९

भारतीय साहित्यातील प्रादेशिकता व राष्ट्रीयता

डॉ. प्रभाकर माचवे

साहित्य व कला दिक्कालातीत असतात असे एक मत आहे. तामिळ संगम काळातील कवीने म्हटले 'यादुमूरे यावरुम् केळिर' (हे जग माझे कुटुंब आहे). 'यथा विश्वं भवत्येक नीडम्' व 'हे विश्वचि माझे घर' चाच अनुवाद रवींद्रनाथ ठाकुरांच्या 'सब ठाईं मोर घर आछे' उक्तीत आहे. ही विश्वात्मकता, सार्वजनीनता, सार्वकालिकता अनेक श्रेष्ठ भारतीय कवींतून आढळते. प्राचीन व मध्ययुगीन कवितेत स्वतःच्या प्रदेशापलीकडचे, किंवा स्वतःच्या भूमी व राष्ट्रापलीकडचे उल्लेख फार कमी आढळतात. पण आधुनिक काळात 'जय बेल्जियम', 'जय रशिया' अशी कवने सुब्रह्मण्य भारतीची आहेत; मैथिलीशरण गुप्ता यांनी खिस्ती विषयांवर 'अमृत-कुंभ' व कार्ल मार्क्सच्या पत्नीवर काव्य लिहिले; मलयालम् कवी पल्लत्तोल यांनी 'मेरी माग्दालेन' वर कविता लिहिली; कुसुमाग्रजांनी 'जा जरा पूर्वेकडे' कविता लिहिली; गत महायुद्धात डॉ. शिवमंगल सिंह 'सुमन' यांची 'मॉस्को अब भी दूर है' व स्तालिनग्रादच्या वेढ्यावर रांगेय राघव यांचे हिंदी काव्य 'अजेय खंडहर' गाजले; हिरोशिमावर 'अज्ञेय' यांची एक प्रसिद्ध हिंदी कविता आहे. अशी अनेक उदाहरणे देता येतील. रवींद्रनाथांनी 'आफ्रिका' कविता लिहिली. उमाशंकर जोशी यांनी विदेशयात्रेतील कविता शेक्सपिअर, शेले, टॉलस्टॉय यांच्या स्मारकांना भेट देऊन लिहिल्या. माझ्या 'मेपल' नामक १९६३ साली प्रसिद्ध झालेल्या हिंदी कविता-संग्रहात 'कॉंकार्ड येथे इमर्सनच्या लायब्ररीत भगवद्गीता व उपनिषदांची जर्मन भाषांतरे पाहून' नावाची कविता आहे, 'कीर्केगार्दच्या समाधीवर' व चित्रकार व्हॅन गॉगच्या जुन्या जोड्यांच्या चित्रावर कविता आहे, बोरिस पास्तरनाक व आइन्स्टाईनच्या मृत्यूवर सॉनेट आहेत. मराठीत विंदा करंदीकर यांची आइन्स्टाईनच्या मृत्यूवर कविता आहे. वसंत बापट यांनी अमेरिका प्रवासात लिहिलेल्या कविता प्रसिद्ध केल्या आहेत. मध्यपूर्वेत राहिलेल्या एका मराठी तरुण कवीचा कवितासंग्रह आहे 'दिनार'. पु. शि. रेगे यांच्या 'हिम सेक' मध्ये परदेशातील कविता आहेत.

गद्यात देखील परदेशी महान व्यक्तींची चरित्रे (सावरकरांचे मॅझिनी चरित्र) किंवा प्रवासवर्णने (राहुल सांकृत्यायनांची आत्मकथा 'जीवनयात्रा' अनेक खंड पाहा) वगळल्यास ज्या कथा-कादंबऱ्यांतून नायक-नायिका विदेशात वावरतात, किंवा ज्यांची पार्श्वभूमी परदेशी आहे, अनेक उदाहरणे देता येतील. 'आनंदी गोपाळ',

'रणांगण', 'कुंपणापलीकडचे शेत', 'काळे पाणी', 'नोएल' (सई परांजपे), सर्कसवाले छत्रे यांचे आत्मवृत्त मला सहज आठवले. अन्य भारतीय भाषांतून अशी शेकडो पुस्तके आहेत. साहित्य अकादेमीने प्रवासवर्णनासाठी अन्नदा शंकर राय यांच्या 'जपाने' (बंगाली) व तामिळ लेखक मि. पा. सोमसुंदरम्च्या इंग्लंडच्या फेर-फटक्यावर बक्षिसे दिली आहेत. हिंदीत 'हिरोशिमाकी छायामें' भगवतीप्रसाद चतुर्वेदी यांची कादंबरी आहे. 'भिक्षु' यांनी फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या पार्श्वभूमीवर संपूर्ण ऐतिहासिक कादंबरी लिहिली आहे. अमृतलाल नागर यांचा नायक 'अमृत और विष' मध्ये रशियाभ्रमण करून येतो, 'विस्मृत यात्री' या राहुलजींच्या कादंबरीत भिक्षु कुमारपाल तिबेट ओलांडून चीनमध्ये जातो. ख्वाजा अहमद अब्बासने 'डॉ. कोटनीस की अमर कहानी' लिहिली, तर शीख क्रांतिकारकांच्या परदेशी 'सिंह सभे' वर नानक सिंहची एक कादंबरी आहे. ना. सी. फडके यांनी 'शोनान' सुभाष बोसवर कादंबरी लिहिली तर 'आनंदम' नावाच्या मल्याळी खलाशी लेखकाने समुद्रमार्गे दक्षिणपूर्वी देशांचे दर्शन घडविले आहे. पोट्टेकाट्ट यांनी आफ्रिकेवर अनेक कथा मल्याळीत लिहिल्या. सज्जाद झहीर यांनी उर्दूत 'काहिरा की एक शाम' लिहिली, तर निर्मला वर्माने 'लंदन की एक रात'!

या विश्वात्मकते व आंतरराष्ट्रीयतेबद्दल आज या लेखात विशेष लिहावयाचे नसून भारतीय वाङ्मयात 'अविभक्तं विभक्तेषु' असा जो प्रादेशिकता व राष्ट्रीयता यांचा गोफ विणलेला दिसतो, त्याबद्दल माझ्या अल्पज्ञानाच्या आधारे काही विचार मी मांडू इच्छितो. सोयीसाठी मी भारताच्या पूर्व, दक्षिण, पश्चिम व उत्तर अशा चार खंडांच्या वाङ्मयाचा विचार करू इच्छितो. गेल्या चाळीस वर्षांत मी भारतात प्रत्येक प्रदेशात बराच हिंडलो आहे व गेल्या तीन पिढ्यांच्या साहित्यिकांशी, कवी, नाटककार, कथा-कादंबरीकार, समीक्षक-निबंधकार सर्वांशी पुष्कळसे विचार-विनिमय व ज्याला इंग्रजीत आपण 'एक्श्चेंजिंग नोट्स' म्हणतो तेही केले आहे. म्हणून मुख्यतः माझा भर आधुनिक काळातील साहित्यावर राहणार.

ऐतिहासिक दृष्ट्या, ही प्रादेशिकतेची, 'माताभूमि अमृतस्य पुत्रः' भूमिपुत्र (सन्स ऑफ दि सॉइल)ची भावना केव्हा सुरू झाली याचा विचार उद्‌बोधक ठरेल. मध्ययुगीन वाङ्मयात :'मालव भूमी गहिर गंभीर। डगडग रोटी पगपग नीर' (कबीर) किंवा तीर्थावळी, स्थलमाहात्म्य परक कविता किंवा पर्वतांची वर्णने, हिमालयाचे वर्णन (कालिदासापासून न. चिं. केळकरांच्या 'सिमल्याच्या प्रवासा'-पर्यंत) किंवा विंध्याटवीचे मुक्तेश्वराच्या महाभारतातील वर्णन किंवा सूर्यकांत त्रिपाठी 'निराला' यांची 'चित्रकूटयात्रा' नावाची लांब कविता, आणि तत्सम अनेक उदाहरणे देता येतील. गोपबंधु दास यांची उडिया भाषेत 'उत्कल-गाथा' अशीच रचना आहे. अमीर खुस्रोसे 'तूतिये हिंदी' मध्ये हिंदुस्तानचे निसर्ग-वर्णन फारच सुंदर दिले होते. गुजराथीत गिरनार पर्वताचे, तामिळमध्ये तिरुअण्णामलै (श्री अरुणाचल), तेलुगूत श्रीगिरि किंवा वेंकटगिरीचे, मराठीत सह्याद्रीचे, उर्दूत शास्त्रज्ञ

सर शांतिस्वरूप भटनागर यांची 'हिमालयसे गंगाका खिताब', व असंख्य लोकगीतांतून (विशेषतः काश्मीरी, डोगरी, पहाडी, इत्यादी भाषांतून) हिमालयाचे संदर्भ सहज शोधून काढता येतील. प्रबोधकुमार सन्यालचे 'महाप्रस्थानेर पथे' मध्येही हिमालयवर्णन आहे.

नद्या तर पर्वतांपेक्षाही जास्त भाग्यशाली. काका कालेलकरांच्या भाषेत त्या 'लोकमाता'. 'जीवनलीला' हे गुजराथी पुस्तक त्यांच्याविषयी कालेलकरांनी लिहिले. रवींद्रनाथांनी बंगालीत 'पद्मा' नदीला अमरत्व दिले; शेवटची कविता 'रूपनारायनीय कूले' लिहिली. बुद्धदेव बसू यांनी 'कंकावती' नदीवर व अशोकविजय राहाने 'दिहांग नदीर बांके' काव्यसंग्रह लिहिला. माणिक बॅनर्जींच्या कादंबरीचे नाव 'पद्मा नदीर माझी.' असमिया भाषेत ब्रह्मपुत्र अनेक कवितांतून येतो. मोठ्या नद्यांमध्ये सिंधू नदीच्या पाची पुत्रींचे उल्लेख पंजाबी कवितेत व लोकगीतांतून अनेक ठिकाणी येतात. रावी, झेलम, चिनाब अमृता प्रीतम व मोहनसिंह यांच्या काव्यात जागोजागी आढळतात. गंगा–यमुना संस्कृत काव्यात व हिंदीच्या सर्व उपबोलींच्या लोक-कवितेत ठायी ठायी आवेगाने दुथडी वाहात आहेत. जगन्नाथ पंडिताची गंगालहरी व 'रतनाकर' कवीचे 'गंगावतरण', शंकराचार्यांचे गंगास्तोत्र व भारतेंदु हरिश्चंद्र यांचे गंगाघाटाचे वर्णन अविस्मरणीय आहे. 'रुद्र' काशिकेय यांची 'वहती गंगा' व भैरवप्रसाद गुप्त यांची 'गंगामैया' (फ्रेंच मध्येही अनुदित) कादंबऱ्या, व नागार्जुनचे 'वरुणके बेटे' (गंगाकाठच्या नावाड्यांच्या जीवनावर उप-मासिका) आठवते. नेहरूंचे गंगावर्णन (लास्ट टेस्टामेंट) अपूर्व गद्यकाव्य आहे. यमुना तर कृष्ण–गाथेचा प्राण. नामदेवाच्या 'रात्र काळी यमुना काळी' पासून आधुनिक कवींमध्ये जानकीवल्लभ शास्त्रींच्या 'राधा' व धर्मवीर भारतीच्या 'कनुप्रिया' पर्यंत या 'त्रिवार राधा' (पु. शि. रेगे) ला कोण विसरणार. सूर्यकांत त्रिपाठी 'निराला' यांची 'यमुना' नावाची एक कविताच आहे. अशी जर प्रत्येक महानदी (दुर्गा भागवतांचे पुस्तक 'महानदीच्या शोधात') शोधत बसलो तर पूर्ण लेख या बृहत्कथा 'सरित्सागराने भरणार. कल्हणाच्या 'राजतरंगिणी'पासून बुद्धदेव बसूच्या 'तटिनी व तरंगिणी' पर्यंत या 'कृष्णाकाठच्या कुंडला'चे व 'कृष्णा–गोदा संगमा'चे गोत्र कवीच्या जन्माशी जुळलेले. तामिळमध्ये 'कावेरी'वर कण्णदासचे गीत, किंवा सर्वेश्वरदयाल सक्सेनाची 'को अनो नदी', गो. नी. दांडेकरांच्या 'पूर्णामायची लेकरं' यांना साद देत आहे. 'सोरठ तारा वह तो पाणी' ही 'अँड क्वाएट फ्लोज दि डॉन'च्या पावलावर पाऊल ठेवून शरच्चंद्र मुक्तिबोधांच्या 'क्षिप्रा'ला हाक मारत आहे. तमसाकाठच्या तपस्व्याने शरयूनदीचे जितके वर्णन नसेल केले तितके 'तिताश एकटि नदीर नाम' मध्ये आहे, जी एक बंगाली कादंबरी आहे. जादवपुर युनिव्हर्सिटीचे नदीकाठच्या जीवनावर आधारित कादंबऱ्यांवर एक संगोष्ठीच आयोजित केली. जशी डोंगरदऱ्यांची, पर्वतकंदरांची, व नदी–नदांची कहाणी तशीच आमच्या कविता-कादंबऱ्यांतून समुद्रही मोठ्या प्रमाणात आला आहे. मला

आठवणारी उत्तम समुद्रविषयक कवने व कथा म्हणजे तामिळ संगम साहित्यात समुद्राकाठच्या कोळ्यांचे पारिवारिक जीवन-वर्णन, चित्तरंजन दासांची 'सागर संगम' (दुर्गा भागवतांची मराठीत अनुवादलेली कविता), काजी नजरूल इस्लामची 'समुद्र-कल्लोल', सावरकरांची 'सागरा प्राण तळमळला', मंगेश पाडगावकरांची 'जिप्सी' ('लाटा', 'वाटा' चा अनुप्रास), 'सागर-मुद्रा' हा स. ही. वात्स्यायन 'अज्ञेय' यांचा कवितासंग्रह, अमृता प्रीतमच्या बल्गारिया प्रवासावर 'इक्की पत्रियों दा गुलाब' मधले काळ्या समुद्राचे वर्णन, मोहन राकेशचे 'आखिरी चट्टानतक', गंगाधर गाडगिळांचा 'साता समुद्रापलीकडे' मध्ये 'काप्री' वर लेख, श्री. ना. पेंडशांचे 'पॅसिफिकच्या पुळणीवरून' पत्र, रवींद्रनाथांची 'सागरिका' किंवा 'देवतार ग्रास', आमेय चक्रवर्तीचा संग्रह 'सागर ऐके फेरा' (साहित्य अकादेमी पुरस्कार प्राप्त)— किती किती उदाहरणे देता येतील. 'राज-संन्यासा'चा पहिला प्रवेश आठवावा व त्याची 'अपूर्वाई' पुन्हा पेलावी ('पु. ला.' वी)!

निसर्गातील पर्वत, नदी, समुद्र, वन यांच्या विविध रंगच्छटा व नाद निनादांवर आधारित भावरम्य कविता, तरल भाव-संवेदनांनी युक्त कथा, कादंबऱ्या व नाटकांतून भव्य व रम्य पार्श्वभूमी म्हणून केलेला वापर या सर्वांतच भारतीय वाङ्मय व साहित्याच्या अनेकतेतील एकतेचा प्रत्यय येईल. प्रो. पी. लाल यांची 'भारतीय साहित्यातील भारतीयता भाषणात वर्षाऋतू व त्या 'येरे येरे पावसा'शी निगडित प्रतिमा-बंध, प्रतीके व कवि-संकेतांचा उल्लेख केला आहे. किती किती प्रश्नांनी या 'श्रावणधारा' बरसतात, 'शब्दांची बरसात' उपमा—उत्प्रेक्षांच्या सरीवर सरीत जणू धुंद होते. रवींद्रनाथांचे 'वर्षामंगल', मीराबाईच्या 'बादल देख उरी' ते महादेवी वर्मांच्या 'मैं नीरभरी दुखकी बदली' पर्यंत, 'निरला'चे 'आये घनघिर पावस' के, विद्यापतीचे 'ई माह भादर, घिरे बादर, सून मंदिर मोर', सुब्रह्मण्य भारतीची प्रसिद्ध वर्षाकाळातील प्रेम कविता, उमाशंकर जोशींचा कवितासंग्रह' 'वसंत-वर्षा', बोरकरांचे 'धारा नृत्य', नझीर अकबरबादीचे 'क्या क्या मची है यारों बरसात की बहारें' किती किती सुंदर गीत या मेघ—मल्हारावर आढळतात. वैदिक पर्जन्य व वरुण—सूक्तांपासून अगदी अलीकडच्या 'रिमझिम' कवितासंग्रहापर्यंत हा 'ऋतुसंहार' चालूच आहे व चालत राहणार. केवळ आषाढ—श्रावण नव्हे तर सर्व ऋतूंचे आकर्षण कविजनांत आढळते. रवींद्रनाथांची कविता 'ज्येष्ठ' आहे, तर मर्ढेकरांची 'शिशिरागम'. रवींद्रनाथांची 'फाल्गुनी' तर मणिपुरी भाषेतील एका साहित्यिक नियतकालिकाचे नावच आहे 'ऋतु'. 'वनवाणी', 'महावृक्षके नीचे', 'बट—पीपल', 'जंगल और मैं', 'यॉंडर दि फॉरेस्ट', 'सीर्फ पेड ही नहीं कटते हैं', 'जंगलातल्या छाया', 'जिम कार्बेट पार्क', 'मॅन-ईटर ऑफ मालगुडी', 'जंगल टेल्स', 'आरण्यक', 'बनफूल', 'राम गेलो बने', 'जंगलमां नाचे मोर', 'विंध्य—हिमालय', 'नेफा-सुंदरी', 'गोंडवनातील प्रियंवदा', 'शिवालिक के जंगलों में'; 'नील—शैल',

'सह्याद्रीचे खोरे' मला सहज आठवलेली काही भारतीय भाषांतील पुस्तके !

'निसर्गाच्या व मानवाच्या संबंधातूनच 'माझी जमीन', 'आपली भूमि', 'राष्ट्र–सूक्त', 'वंदे मातरम्', 'भूमिपुत्रां' चा सिद्धान्त, 'कसेल त्याची जमीन' या सर्व धरतीमायची लेकरं, 'सबै भूमि गोपालकी', 'गुड अर्थ' व 'ऑलमेन आर ब्रदर्स'च्या 'विश्व-मानव'वादी सिद्धान्ताच्या अगदी उलट 'आधी घर, मग बाहेर' हा सिद्धान्त आहे. वाङ्मयात दोन्ही प्रकार अति-वाद व आदर्श–प्रेम आढळतात. 'आत्मार्थे सकलं त्यजेत्'ही आहे व लोकायतही आहेत–'यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्'! स्तोईक व एपिक्यूरियन या दोन्ही युनानी तत्त्वज्ञानांप्रमाणे वाङ्मयात अति–स्वार्थी, संकुचित प्रादेशिकतावादी, जहाल राष्ट्रवादी व आंतरराष्ट्रवादी सर्व प्रकारचे कवी, नाटककार, कथा-कादंबरीकार व निबंधकार आढळतात. भारतातील विभिन्न भाषांतील लेखकांची उदाहरणे घ्या. द्विभाषी, अनेकभाषी, प्रवासी विदेशी भारतप्रेमी, विभिन्न प्रकारचे लेखक आहेत. काही प्रदेशापलीकडे, मातृभाषेव्यतिरिक्त अन्य भाषांतूनच प्रावीण्य मिळविणारे लेखक घेऊ या.

काश्मिरात झैनुल-अबेदीन नावाच्या बादशहाने 'अकबराच्या वेद–साधना'-प्रमाणे योगवासिष्ठाचा फारशी अनुवाद करविला. उर्दूत लिहिणारे काश्मिरी लेखक अनेक. प्रसिद्ध राष्ट्रवादी उर्दू कवी ब्रजनारायण 'चकबस्त' काश्मिरीच होते. आज हिंदीत लिहिणारे अनेक काश्मिरी पुरुष व स्त्रिया आहेत. उदाहरणार्थ प्रो. पृथ्वीनाथ पुष्प, शशिशेखर तोशखानी, जवाहरलाल हंडू, डॉ. कर्णसिंह, कृष्णा रैणा, गोपाल कृष्ण कौल, शिवनाथ काटजू, राझदाँ, केमू, बट इत्यादी. पंजाबीचे गुरू गोविंदसिंह ब्रजभाषेचे उत्तम कवी होते. हिंदीत लिहिणारे पं. सुदर्शनच, स्वामी रामतीर्थ, चक्रधर शर्मा गुलेरी, उपेंद्रनाथ 'अश्क', बलवंतसिंह, महीपसिंह, चंद्रगुप्त विद्यालंकार, स. ही. वात्स्यायन, मोहन राकेश, यशपाल, कुमार विकल, डॉ.इंद्रनाथ मदान, मदनगोपाल, डॉ. संसारचंद्र, डॉ. रघुवीर, डॉ. लोकेशचंद्र, उदयशंकर भट्ट, देवेंद्र सत्यार्थी हे सर्व पंजाबीच. सत्यार्थी, 'अश्क', वात्स्यायन व मोहन राकेश यांनी पंजाबव्यतिरिक्त अन्य अनेक भारतातील प्रांतांबद्दल लिहिले आहे. अमृता प्रीतम ही पंजाबी कवयित्री पण तिने केरळच्या कन्याकुमारीवर काव्य लिहिले आहे. गुरुमुखसिंह 'जीत'ने महाराष्ट्राच्या पार्श्वभूमीवर कादंबरी व कर्तारसिंह दुग्गलने बांगलादेशच्या मुक्तियुद्धावर कथा लिहिल्या आहेत. अशा अनेक उदाहरणांची उत्तर भारताच्या काश्मिरी, डोगरी, पंजाबी व उर्दू भाषांतून साक्ष देता येईल. कृशनचंदरची 'दादरपूल के बच्चे' किंवा कुर्रतुल एन. हैदरची 'आग का दरिया' किंवा डॉ. मसूद हसनचे 'रूप-बंगाल' व डॉ. मुहंमद इक्बालची हिमालयावर कविता सहज आठवते.

हिंदीत तर सर्वच भारतीय भाषांतील लेखक शेकडो आहेत. अगदी प्राचीनकालापासून नामदेव हा मराठी–भाषी हिंदी कवी, ज्याची 'बानी' गुरू ग्रंथसाहेबात आढळते. तुळशीदासाने संस्कृत, अवधी व ब्रजभाषेत रचना केली. कबीर, जायसी, रहीम, रसखाना, ताज हे जन्मतः मुस्लिम, पण हिंदी भक्त व संतकवी. मैथिल

विद्यापतीला बंगाली आपला कवी मानतात, तर मीराबाई या राजस्थानी कवयित्रीला गुजराथी आपली कवयित्री. आधुनिक काळात हिंदीत लिहिणारे मराठी-भाषी पस्तीस नावे सहज सुचवू शकतो. बाबुराव विष्णु पराडकर, माधवराव सप्रे, सिद्धनाथ माधव आगरकर, गोपाळ दामोदर तामसकर, लक्ष्मण नारायण गर्दे, भास्कर रामचंद्र भालेराव, अनंत गोपाळ शेवडे, गजानन माधव मुक्तिबोध, यशवंत तेंडुलकर, रा. र. सरवटे, शंकर पुणतांबेकर, डॉ. जोगळेकर, डॉ. कोतमिरे, डॉ. भिंगारकर, डॉ. कृष्ण दिवाकर, डॉ. पराडकर, डॉ. दुर्गा दीक्षित, डॉ. चंद्रकांत बांदीवडेकर, डॉ.राजूरकर, डॉ.उषा इथापे,अनिलकुमार अड्याळकर,मालती जोशी,ज्योत्स्ना देवधर,रेखा देशपांडे, वसंत देव, डॉ. अशोक कामत, विलास गुप्ते, डॉ. विजय बापट, डॉ. र. श. केळकर, विश्वनाथ वैशंपायन, डॉ. मुरलीधर शहा, डॉ. कड्डू, डॉ.प्र.व.भूपटकर, डॉ. परळीकर, आणि मी. ही यादी संपूर्ण नाही. शंभर मराठी–भाषी हिंदी लेखक सहज आज भारत-वर्षभर विखुरलेले आढळतील व असेच शंभर दिवंगत साहित्यिक ही शोध केल्यास सापडू शकतील. नुकतेच तेलुगु उत्तम जाणणारे भालचंद्र आपटे वारले. श्री. खैरे हे उत्तम तामिळ जाणणारे मराठीभाषी. का.श्री.श्रीनिवासाचारी उत्तम मराठी जाणणारे तामिळमध्ये खांडेकरांचे अनुवादक. पी. व्ही. नरसिंहराव (परराष्ट्रमंत्री) यांची हरिभाऊ आपटे यांच्या 'पण लक्षात कोण घेतो'चे तेलुगूत भाषांतर मूळ मराठीतून केले. मराठी-कानडी जाणणारे तर अनेक. त्यात (स्व.) द. रा. बेंद्रे सर्वश्रेष्ठ कवी. गुजराथीत दत्तात्रेय बालकृष्ण उपाख्य काका कालेलकर यांचे विशिष्ट स्थान आहे. तर 'देशेर कथा' या बंगालीत एकेकाळी प्रतिबंधित निबंधाचे लेखक सखाराम गणेश देऊसकरही मराठी भाषिकच. उत्तम अरबी जाणणारे विनोबा भावे, फारसी जाणणारे डॉ. माधव त्र्यंबक पटवर्धन होते, तर उर्दू उत्तम जाणणारे कै. नरहर कुरुंदकर, सेतु माधवराव पगडी, देवीसिंह चौहानप्रभृति अनेक आहेत. मी मुद्दाम मराठी भाषिकांची काही उदाहरणे दिली. कारण ('संयुक्त महाराष्ट्र' चळवळीनंतर) व 'शिवसेने' मुळे पुष्कळ विरोधक, महाराष्ट्राबाहेर व दिल्लीत आम्हा महाराष्ट्रीयांना 'प्रादेशिकतावादी' म्हणतात. वस्तुतः अशा प्रकारच्या प्रादेशिकता-प्रेमी भावना सर्वच प्रांतांत राजकारणी लोकांनी वाढविल्या, जोपासल्या व आगीत तेल ओतून प्रज्वलित केल्या आहेत. काश्मीरात 'नॅशनल फ्रंट'च्या नावाने शेख अब्दुल्ला व त्यांचे चिरंजीव यांनी 'काश्मीर हा (मुसलमान) काश्मिरी लोकांसाठीच'; पंजाबमध्ये शीख व हिंदू यांनी काय कहर माजविला की आता गुरुमुखी भाषेत लिहिणारे हिंदू व हिंदीत लिहिणारे शीख बोटावर मोजण्याइतके उरले आहेत. (पूर्वी हिंदू–शीख–मुस्लिम सर्वांची बोल-भाषा पंजाबी असे व उर्दूत लोक-व्यवहार चालत.)

पूर्वेकडे आसाममध्ये 'आमार आखोम जननी' हे गीत चंद्रकुमार अगरवाला या राष्ट्रीय कवीने तिसऱ्या दशकात लिहिले. यात तत्पूर्वीचे 'वंगभंगा'च्या काळी रवींद्रनाथांनी लिहिलेले 'स्वदेश–संगीत'मध्ये 'आमार सोनार बाँग्ला', आणि 'तोमाय भालोबाशी'; किंवा 'बाँग्लार माटी, बाँग्लार जल / बाँग्लार फूल, बाँग्लार

फल / धन्य होक, धन्य होक ' किंवा द्विजेंद्रलाल रॉयच्या राष्ट्रीय गीतांचा प्रतिध्वनी मिळतो. ओडिसातील गोपबंधुदास यांनी ' बंदीर गान ' लिहिले. दक्षिणेत तामिळ सुब्रह्मण्य भारती, मल्याळम वल्लत्तोल, कन्नडमध्ये ' कन्नडदु बाडरे 'चे लेखक, व तेलुगूत गुरझाड आप्पाराव यांची प्रदेश–वंदना व राष्ट्रवंदना एकाकार मानली. ' जय जय गरवी गुजाल 'चे लेखक व ' प्रिय अमुचा एक महाराष्ट्र देश हा ' लिहिणारे श्री. कृ. कोल्हटकर (१९३६) आणि ' देसांमां देस पंजाबदा / फुल्लगमा फुल्ल पंजाबदा ' हे लोकगीत हे १९३० ते ४० च्या दरम्यान जास्त लोकप्रियता मिळालेली जनगीते व लोकगीते लक्षात घ्या. १९३१ च्या कराची कॉंग्रेसमध्ये भाषावार प्रांत-रचनेचा ठराव पारित झाला. सोव्हियट रशियाच्या भाषावार ' अस्मिता ' युक्त ' नॅशनॅलिटीज ' (राष्ट्रक किंवा ' जनपद ' हा शब्द राहुल सांकृत्यायननांनी सुचविला होता) किंवा गणराज्यांचा भारत त्या वेळी लोकांच्या मनात होता. याच सुमारास, वस्तुतः १९३० साली सर मुहम्मद इक्बाल यांची ' इस्लाम धर्मानुयायी लोकांच्या स्वायत्त राष्ट्र का 'चा उच्चार आपल्या भाषणात केला; १९३७ साली कॉंग्रेस राज-वटीत मुस्लिम लीगचे प्रतिनिधी घेतले नाही व ' पाकिस्तान ' या शब्दाचा स्पष्टोच्चार करण्यात आला. गेल्या महायुद्धात या मुस्लिम स्वायत्त राष्ट्राच्या मागणीचा चक्रवर्ती राजगोपालाचारी यांनी ' दि ओन्ली वे ' म्हणून पाठपुरावा केला. कम्युनिस्ट पक्षाचे ' राइट ऑफ सेल्फ-डिटरमिनेशन ' म्हणून पाकिस्तानच्या मागणीला ' जनयुद्धात ' पाठिंबा दिला. पुढील सर्व कहाणी, भारताच्या फाळणीला मान्यता व स्वातंत्र्याची, जातीय दंगे, रक्तपात व शरणार्थींची, गांधींच्या हौतात्म्याची कहाणी सर्वविदित आहे.

या ठिकाणी मला असे सुचवायचे आहे की ' राष्ट्रीयता ' ही भावना, राष्ट्रवादाचा विचार फार सुस्पष्ट असा प्रत्येक प्रादेशिक भाषेतील लेखकासमोर; किंबहुना राष्ट्रीय महासभा (इंडियन नॅशनल कॉंग्रेस) या मोठ्या सर्वसंग्राहक राष्ट्रीय पक्षाजवळही नव्हता. ' राष्ट्रीयता ' हा शब्दच घेऊ या. उर्दूत ' कौमीयत ', बंगालीत ' जातीयता ', तेलुगूत ' तेलुगु देसम् ' मधली देश भक्ती (देशमंटे मट्टी कादोय / देशमंटे मनुषुलोय —देश म्हणजे माती नाही; देश म्हणजे माणसं—गुरझाड आप्पाराव), ' तमिलत्ताई ' (तमिलमाता—भारतमातेप्रमाणे भाषामाता) किंवा ' केरळजननी ' हे शब्द घ्या. एकीकडे आचार्य जावडेकर ' आधुनिक भारत 'मध्ये सुचवितात तसा ' आध्यात्मिक राष्ट्रवाद ' अनेक नेतेजनांच्या व ध्येयवादी लेखकांच्या मनात होता. उदाहरणार्थ बंकिमचंद्र चट्टोपाध्याय, नवीनचंद्र सेन (' पलाशीर युद्ध '), सत्येंद्रनाथ दत्त (' मेहतर ' कवितेचे लेखक), लोकमान्य टिळक, सावरकर, शि. म. परांजपे, कृ. प्र. खाडिलकर, सेनापती बापट, मैथिलीशरण गुप्त (' हिंदू ' ' भारत भारती '), हाली (' मुसद्दस '), भाई वीरसिंह (' पंजाबी कवि ') सुब्रह्मण्य भारती, वल्लत्तोल इत्यादी.

मॅझिनीच्या चरित्राची ओढ व आवड त्या काळच्या अनेक क्रांतिकारकांच्या मनात होती. सावरकरांनी इटालियन ' रेसर्जिमेंटो ' चळवळीचे उन्नायक ग्वेसेप्पे

(जोसेफ) मॅझिनी याचे चरित्र लिहिले. त्याने मार्क्स व बाकुनिनच्या अराजवादाचेही समर्थन केलेले नाही किंवा त्याला लिंकनच्या स्वातंत्र्य-परिभाषेचेही आकर्षण नव्हते. त्याने राष्ट्रवादी क्रांती हाच मार्ग अनुसरला. सावरकरांची भेट 'झायनिझम्' चे प्रथम उद्गाते वाइसमान यांचेबरोबर लंडन येथे झाली (पाहा—थियोडोर डब्यु बेरी यांचे कोलंबिया युनिव्हर्सिटीतर्फे प्रकाशित 'सोर्सेस ऑफ इंडियन कल्चर' मध्ये सावरकरांवर प्रकरण). त्यांनी भूमी व धर्म यांची सांगड घालणाऱ्या सामी (सेमेटिक) धर्मांची म्हणजे यहूदी इलामी व खिस्ती धर्मांची, हुब्ब-उल् वतन हुब्ब-उल् ईमान' (कुरआन शरीफातील आयत अर्थ—देशप्रेम म्हणजेच धर्मप्रेम) अशी शिकवण सावरकरांना सांगितली. सावरकरांनी 'या सिंधुपर्यंतं...' नवी 'राष्ट्र' परिभाषा व 'हिंदू' ची व्याख्या संस्कृत श्लोकाच्या रूपाने रचली. या सर्व कथेचे तात्पर्य एवढेच की आमच्या प्राचीन ग्रंथांतून 'राष्ट्र' शब्दाची व्याप्ती निराळी होती. तिला भौगोलिक मर्यादा एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकातील युरोपीय चिंतकांनी घातली व ती, आम्ही, वेगवेगळया रूपाने; आपल्या विचारात उतरविण्याची, बिंबवण्याची पराकाष्ठा केली. पौराणिक आख्यानांचा, 'मिथकांचा, पुराणेतिहासकथांचा आधुनिक राजकारणपरक अर्थ लावल्यामुळे 'कीचकवध' जप्त झाले. गोविंदराव टेंबे यांनी 'पट-वर्धन' नाटकात कृष्ण ('मोहन' दास गांधी) हस्तिनापूरच्या कोष्टयांच्या युनियनचा नेता व 'दुःशासन' भारतमाता ऊर्फ 'द्रौपदी' ला निर्वस्त्र करण्याचा प्रयत्न करीत आहे असा देखावा व संभाषणे घातली. द्व्यर्थी रचनेच्या मोहामुळे 'कर-ग्रहण' या मामा वरेरकरांच्या नाटकाचा अर्थ 'टॅक्स गोळा करणे' असा होता. अशी गमतीदार उदाहरणे अनेक देता येतील. शिवाजी किंवा राणा प्रताप, राणी दुर्गावती किंवा झाशीची राणी, बहादुरशहा, 'झफर' किंवा कुँअर चेतसिंह हे सर्व राष्ट्रीय चळवळीमुळे एकदम राष्ट्रवादी विभूतिमत्त्व-प्राप्त अतिमानवीय गुणांनी युक्त असे नेते ठरले. परिणामी आम्ही व्यक्तिपूजनात, देव्हारे माजविण्यात, गल्लोगल्ली पुतळे उभारण्यात —स्वराज्यप्राप्तीनंतर केवढी शक्ती, पैसा आणि वेळ घालवला!

या सर्व प्रकारांतून सत्ताधीश पक्षाला जो लाभ मिळाला असो किंवा नसो, एक गोष्ट स्पष्ट आहे की पोट्टी श्रीरामुलु यांच्या प्राणान्त उपोषणानंतर निधनामुळे आंध्रप्रदेश १९५६ साली दिला गेला. प्रादेशिक पुनर्विचार समिती (स्टेट्स रीऑर्गनाइझेशन कमिटी) नेमण्यात आली. याच सुमारास मी १९५४ ते १९५८ सर्व भारताच्या सर्व प्रांतांचा दौरा केला व प्रादेशिक भावना केवढ्या उफाळून आल्या होत्या; किंवा चाळवल्या गेल्या होत्या, याचे एक लहानसे उदाहरण सांगतो. मी अहमदाबाद येथे साहित्य अकादेमीच्या गुजराथी सल्लागार मंडळाच्या सभेसाठी, व मुंबईत मराठी सल्लागार मंडळाच्या बैठकीसाठी गेलो होतो. काही लेखक म्हणाले—पाहा मराठी दहा भाषांतरांसाठी पुस्तिकांत सावरकरांची 'माझी जन्मटेप' व टिळकांचे 'गीतारहस्य' आहे; पण विनोबांचे एकही पुस्तक नाही; आंबेडकरांचे एकही पुस्तक नाही. दुसरा एक गट गुजराथेत म्हणाला—काका कालेलकरांच्या 'लोकमाता', 'जीवनलीला'

पुस्तकांतून गुजराथची एकही नदी नाही. विश्वामित्री नाही की साबरमती नाही. महाराष्ट्राच्या नद्या आहेत!' अशा प्रकारचे अनेक प्रश्न व शंका-कुशंका मला आमच्या केंद्रीय साहित्य अकादेमी संस्थेने इतर प्रादेशिक भाषांतून भाषांतरासाठी निवडलेल्या दहा 'क्लासिक्स'च्या याद्यांवरून ऐकायला मिळाल्या. हा प्रादेशिकतावाद १९६० साली मुंबई महाराष्ट्राला मिळाल्यानंतर शमला की वाढला, याचा अभ्यास कुणीतरी करायला हवा. केंद्रस्थानी असलेले प्रादेशिक राष्ट्रीय नेते मात्र असे मानून चालत होते की, हा वाद आता संपला आहे. पण तो रोगाप्रमाणे राष्ट्र-मनाला पोखरत जात होता.

कालिदासाच्या तीन नाटके व चार काव्यांच्या संपादनाच्या समितीची गोष्टच घ्या. संपादनासाठी केंद्रीय साहित्य अकादेमीने बेलवलकर, वेलणकर, पु. मं. लाड, (हे योगायोगाने तीन मराठी-भाषी विद्वान) डॉ. एस. के. दे, डॉ. सूर्यकांत, डॉ. के. वी. एस. अय्यर व डॉ. वे. राघवन या लोकांमध्ये ग्रंथ वाटून दिले. मी मराठी भाषिक असल्यामुळे माझ्या विरुद्ध एका अ-मराठी विद्वानाने डॉ. राधाकृष्णन्‌कडे तक्रार केली की 'पाहा, कालिदास विषयाचे विद्वान तीन मराठी लोकांतच का निवडले!' हा पक्षपात झाला असे त्या विद्वानाचे म्हणणे. आता, संस्कृत विषय ज्ञाते महाराष्ट्रातच जास्त, हा काय महाराष्ट्राचा की मराठी भाषेचा दोष! पण सर्वांची मने प्रादेशिकतेने इतकी भरलेली की काही विचारू नका.

प्रत्येक भाषिक साहित्य-समितीने एकेक ग्रंथ त्या प्रदेशाच्या माहात्म्याचा निवडला. तेलुगूतील 'आंध्रुल साहित्य चरितमु' या ग्रंथाचा अनुवाद हिंदीत झाला. (स्व.) सुरवरम प्रताप रेड्डी यांचा हा ग्रंथ डॉ. केतकरांच्या 'प्राचीन महाराष्ट्र' प्रमाणे खरोखरीच उत्कृष्ट समाजेतिहास आहे. पण सरदार पणिक्करांचे म्हणणे असे की 'हे 'क्रिएटिव लिटरेचर' नाही'. स्वतः त्यांनी 'केरलसिंहम्' नावाची स्वतःची ऐतिहासिक कादंबरी मल्याळम्‌मधून इतर भाषांतून अनुवादासाठी निवडायला लावली. हिंदी भाषांतर पडले. इतर भाषांत ती उतरलीच नाही. तीच गोष्ट हरेकृष्ण मेहताब यांच्या ओडिया ऐतिहासिक कादंबरी 'प्रभावती'ची. तिचे भाषांतर हिंदीत झाले होते, पण इतर भाषांतून झाले नाही. ज्या कादंबऱ्या अनुवादासाठी १९५५ ते १९५८ साली निवडण्यात आल्या, त्या बऱ्याच प्रादेशाभिमानाच्या भावनेतून निवडल्या गेल्या असाव्या. असमिया भाषेतील 'मिरि जुयारी' किंवा 'मनोमनी' (लेखक रजनीकांत बार्दलै); किंवा ओडियातील गोपीनाथ महांतीची 'अमृत संतान', तामिळमधील 'कल्कि'ची 'पार्थविन् कनवु' किंवा क. मा. मुंशींची गुजराथीतील 'गुजरातनो नाथ' काही उदाहरणे होत; तेलुगूतील उन्नय लक्ष्मीनारायण याची 'मालपल्ली ही तशीच.

प्रादेशिक कादंबऱ्या किंवा एक वर्ग-विशिष्टावर आधारित कादंबऱ्यांचे महत्त्व या शतकाच्या मध्यभागी सर्व भाषांतून वाढले. पंजाबीचे नानकसिंह किंवा जसवंतसिंह 'कँवल', उर्दूत 'आधा गाँव' लिहिणारे राही मासूम रझा, हिंदीत प्रेमचंदच्या 'गोदान' (१९३४) नंतर फणीश्वरनाथ रेणूचे 'मैला आँचला' व 'परती परीकथा'

आणि नंतर श्रीलाल शुक्ल यांचे 'राज दरबारी'; केरळमधील मुहम्मद बशीर पोट्टेकाट्ट किंवा तकळी शिवशंकर पिळ्ळईच्या सर्वच वास्तववादी ग्रामजीवन किंवा कोळयांच्या जीवनावर किंवा 'कॉइअर'. कामगारांच्या जीवनावर आधारित कादंबऱ्या; तामिळमध्ये अखिलन किंवा जयकांतन, राजम् कृष्णन् किंवा शेल्वराज यांच्या कथाकादंबऱ्या, तेलुगुमध्ये रचकोंडा विश्वनाथ शास्त्री, पालगुलि पद्मराजु आणि रंगनायकम्माच्या कादंबऱ्या, कानडीत कोटा शिवराम कारंतच्या कादंबऱ्या व रावबहादुराचे 'ग्रामायण', मराठीत व्यंकटेश माडगूळकरांची 'बनगरवाडी' किंवा श्री. ना. पेंडसे यांचा 'गारंबीचा बापू' किंवा गो. नी. दांडेकरांचे लेखन; गुजराथीत पन्नालाल पटेल किंवा ईश्वर पेटलीकर किंवा चुनीलाल माडियाचे लेखन व अशी अनंत उदाहरणे देता येतील. हे सर्व लेखक अगदी हेमिंग्वे किंवा फॉकनेर, गोर्की किंवा शोलोखोफ, लू-हसुन किंवा ॲचेबेच्या तोडीचे नसले तरी प्रदेशाश्रित निश्चित होते व आहेत. इंग्रजीत लिहिणारे भारतीय कादंबरीकार देखील आर. के. नारायणचे 'मालगुडी' (काल्पनिक ग्राम परिसर); भवानी भट्टाचार्यचे 'शॅडो फ्रॉम लद्दाख' चे काल्पनिक गाव; राजारावचे 'कंठपूर', मुल्कराज आनंदचे पंजाबच्या ग्राम-जीवनावर आधारलेल्या तीन कादंबऱ्यांचे वातावरण; आर. सुधाकर रावचे 'रामापुर' (दि अन्व्हॅन्क्विश्ड) इत्यादी याची उत्तम उदाहरणे आहेत. यू. अनंतमूर्तींचे 'भारतीपुर' (कानडी) किंवा हिंदीत विवेकी राय किंवा गोविंद मिश्र यांच्या कादंबऱ्यांचे आधारपट वाटतात तितके काल्पनिक नाहीत. मराठी दलित कादंबरीकारांचे ग्रामजीवनाचे चित्रण तसेच अत्यंत जळजळीत वास्तवावर आधारित आहे.

या ग्रामजीवन चित्रणाच्या तुलनेत मुंबई, कलकत्ता, मद्रास किंवा दिल्ली या महानगरांचे चित्रण पाहा. मी आजच दि इंडियन पी. ई. एन. (जाने.-फेब्रुवारी १९८४) चा अंक पाहिला. त्यात गंगाधर गाडगीळ यांनी मुंबईचे अन्य नगरांच्या तुलनेत चांगले वर्णन केले आहे; ते लिहितात :

'Bombay is a commercial city. It was not developed as a commercial city by its original residents. They were blissfully unaware of its commercial potentialities. The potentialities were recognised by foreigners, who settled here with the sole object of engaging in highly profitable trade. They did not like this humid, mosquito-ridden group of swampy islands, but the lure of profit made them stay......

'Bombay in this respect is different from almost all metropolitan cities. Calcutta is a cosmopolitan city but its language is Bengali, so is its culture. Similarly, London speaks English and it is very much British. But Bombay is neither Maharashtrian nor Gujarati nor Tamil. It is cosmopolitan without a dominator

governing polity. It is not a city but a camp of diverse gold diggers. It, therefore, cannot have a culture with any degree of homogeneity or refinement.' (पृ. १ आणि ६)

या लेखाबरोबरच मी 'नवभारत' मासिकाचा महाराष्ट्रदिन विशेषांक (मे–जून १९८४) मध्ये पन्नालाल सुराणा यांचा महाराष्ट्रातील विविध राजकीय पक्षांवर लेख वाचला. आम्ही कोणता मोठा ध्येयवाद घेऊन निघालो होतो व आता 'जे आखडिती प्रदेश साकल्याचा' अशाच लहान-लहान तथाकथित पुढारी-(पेंढारी?) लोकांच्या तावडीत सापडलो आहोत. भारतीय साहित्यदेखील या सर्व प्रदूषणापासून मुक्त नाही.

मुंबईत सर्वांत प्रथम विजेची गाडी आली. मुंबईत सर्व राजकीय पक्षांची प्रथम अधिवेशने झाली. मुंबईत व्यापार–उदीम वाढला. पहिला मोठा गिरणी-मजुरांचा संप घडून आला मुंबईत. प्रथम बोलपट काढण्यात आला मुंबईतच. सर्व सुधारणा सुरू झाल्या. पाश्चात्त्य विचार-जीवन व विज्ञान-जीवनाची प्रथम गाठभेट मुंबईतच घडली. पण नंतर काय घडले? स्वराज्यानंतर आम्ही आमची प्रादेशिकता व राष्ट्रीयता यांत गल्लत का केली? व हा दोष केवळ मुंबईकर–पुणेकर–नागपूरकर म्हणजे मराठी–भाषिकांचाच नाही (मराठवाड्यात तर 'मराठवाडा' नावापेक्षा 'डॉ. आंबेडकर' हे नाव जास्त महत्त्वाचे असे विश्वविद्यालय–आंदोलनवाल्यांना वाटते). सर्व प्रांतांतूनच भौगोलिक अस्मिता व अहमहमिका वाढली. त्यासाठी इतिहासही राबवला गेला व जात आहे. 'राष्ट्रीयता' नावाचे एक मूल्य फार जलद गतीने इतिहासजमा व 'फॉसिलाइझ' होत आहे. म्हणून प्रत्येक स्टेशनावर व बस-थांब्यावर आम्हाला आठवण द्यावी लागते : 'भारतीय नागरिकांनो, तुम्ही भारतीय व्हा' (बी ॲन इंडियन, बाय इंडियन!) असे जगात कुठेही दृश्य आढळणार नाही.

परिणामी आज मराठी काय, बंगाली काय, हिंदी काय, तामिळ काय कोणत्याही भाषेत असे ग्रंथ निपजत नाहीत ज्यांचे विश्वात्मक मूल्य असेल; ज्यांची भाषांतरे सर्व भाषांतून व्हावी असे वाटावे. स्वराज्यापूर्वी शरच्चंद्र चट्टोपाध्यायांच्या कादंबऱ्या, सर्व भारतीय भाषांतून, स्वेच्छया, स्वयंस्फूर्तीने अनुवादित का झाल्या? मॅक्झिम गॉर्कीची 'मदर' कादंबरी सर्व भारतीय भाषांतून का अनुवादिली गेली. तेव्हा सोव्हियत दूतावास नव्हते की साम्यवादी पक्षाचे प्रकाशनगृह नव्हते. स्वराज्यानंतर साहित्य अकादेमी (केंद्रीय व तीन महानगरांतील तिची शाखा कार्यालये), नॅशनल बुक ट्रस्ट, सरकारी प्रकाशन विभाग इत्यादींतून लाखो रुपयांचे अनुवादित साहित्य फुकट पडले आहे, गुदामांतून उदईचा आहार बनत आहे, व समजा काही प्रती सरकारी ग्रंथालयांतून पोचल्या तरी त्या ग्रंथांचे वाचक कुठे आहेत? ज्या ग्रंथांच्या लाखांनी प्रती विकल्या जात आहेत, त्यांचे साहित्यगुण काय आहेत? ते व्यावसायिक, यशस्वी लेखक प्रत्येक भाषेत आहेत. हिंदीतील गुलशन नंदा किंवा बंगालीतील 'शंकर'चेच नाव घ्यायला नको. मराठीत हडप व नंतर प्रो. फडके यांचे लेखन

एकेकाळी खूप लोकप्रिय झाले. प्रत्येक दशकात असे एक-दोन 'बेस्ट-सेलर्स' असतातच. पण त्यांचा प्रादेशिकता किंवा राष्ट्रीयता दोन्ही मूल्यांशी सुतराम् संबंध नसतो. ते 'कलेकरता कला' या तत्त्वाप्रमाणे 'विक्रीकरता विक्री' असणारे लेखक असतात.

"स्वातंत्र्योत्तर भारतात महाराष्ट्रीयांनी इतर प्रांतांबद्दल लिहिले आहे. गो. नी. दांडेकरांची कादंबरी 'आम्ही भगिरथाचे पुत्र' भाखरा नांगलवर आहे. केशव केळकरांनी आसामच्या टोकावर कादंबरी लिहिली आहे. पु. ल. देशपांडे यांची 'वंगचित्रे' किंवा गंगाधर गाडगिळांचे कोलारच्या खाणी व दक्षिणेतील यात्रेवर प्रवासवर्णने, दुर्गा भागवतांचे 'महानदी'वर पुस्तक किंवा बिवलकरांची नोआखाली-वर 'सुनीता' कादंबरी उदाहरण म्हणून देता येईल. वसंत बापटांनी 'झेलमचे अश्रू' लिहिले तर माडखोलकरांनी चंदनवाडी. अनिल अवचटांनी 'पूर्णिमा' लिहिले तर ज्योत्स्ना देवधरांच्या कादंबरीची पार्श्वभूमी राजस्थान. वसुधा मानेने तर थेट पाकिस्तानच्या सीमेवर 'हाजीपीर'वर पुस्तक लिहिले. रा. भि. जोशी यांचा 'दिल्ली'-वरील लेख फारच बहारदारच होता. भाषांतरे तर विपुल झाली. अशोक शहाणे व मृणालिनी केळकर, तारा पंडित व वीणा आलासे यांनी आधुनिक बंगाली वाङ्मय मराठीत आणले. कानडीतून कारंत यांच्या कादंबऱ्या मराठीत आल्या आहेत. मी, सुब्रह्मण्य भारतीच्या तीस कवितांचा दोन वर्षांपूर्वी कलकत्याच्या तामिळ संगमासाठी मराठीत पद्यानुवाद केला. पूर्वी सुमित्रानंदन पंतांच्या 'चिदंबरा'चा केला होता.

तद्वत् इतर भाषांतील लोकांनीही महाराष्ट्र व गोमांतकाच्या पार्श्वभूमीवर बरेच लिहिले आहे. तामिळ राजन् कृष्णन् कादंबरीकार किंवा 'बाजीराव' शोधप्रबंध लिहिणारे प्रतुलचंद्र गुप्त हे वंगीय इतिहासकार, किंवा हिंदीत 'शिवाजीचे मानसिंहास पत्र' ही कविता लिहिणारे सूर्यकांत त्रिपाठी 'निराला', विनोबा-स्तवन लिहिणारे बालकृष्ण शर्मा 'नवीन' अशी अनेक उदाहरणे देता येतील."

आज तरी असे दृश्य दिसून येते की, साहित्य-व्यवसायात देखील प्रादेशिकतावाद जोरात फोफावत आहे. पंजाबी प्रकाशक पंजाबी लेखकांची भाषांतरे इंग्रजीत किंवा हिंदीत छापतो. दाक्षिणात्य लेखक दाक्षिणात्यांची तळी उचलतात. दोघांजवळ इंग्रजी-तून प्रचार-प्रसाराची उत्तम साधने आहेत. इंग्रजी जाहिरातदारांकडे काम करणारे 'ॲड-मेन' उत्तम प्रचारकी भाषा-तंत्र जाणतात. त्यातील काही इंग्रजीत कवी म्हणूनच गाजतात. युरोप-अमेरिका इंग्लंडचे दौरे करतात. इंग्रजी मासिके-साप्ताहिके यांचे संपादक बनतात. त्यांना प्रादेशिक भाषांबद्दल विशेष प्रेम राहात नाही. खुशवंत-सिंह पंजाबीत किंवा प्रितीशनंदी बंगालीत लिहीत नाहीत. नीरद चौधरी नावाचेच बंगाली आहेत. ए. के. रामानुजनचा एकच कवितासंग्रह कानडीत आहे. म्हणजे जे 'कॉस्मोपॉलिटन' किंवा इंग्रजीवादी लेखक यशस्वी होतात, ते स्वतःच्या मातृभाषा सोडून किंवा ओलांडून तसे होतात. मातृभाषा, व इंग्रजी (किंवा हिंदी) दोन्ही भाषांवर समान अधिकार असणारे लेखक फार विरळा. प्रत्येक भाषेत एक-दोन असे

अपवाद असतील. पण उत्तम अनुवादाच्या अभावी त्यांचे लेखन अन्य प्रांतीय भाषिकांना वाचायला मिळत नाही. द्विभाषिक उत्तम अनुवादकांची देशात अत्यंत वाण आहे. जे भाषा शिकवतात, त्यांत साहित्यिक अनुवादाची पात्रता कमी. जे अनुवाद करू इच्छितात, त्यांतील फार थोड्या लोकांना भाषा येतात. म्हणून हल्ली हा गोंधळ माजलेला आहे व वाढणारच.

शेवटी भारतीय साहित्याचे आजचे दृश्य फार खंडित आहे. राष्ट्रीय एकात्मतेचा केंद्रबिंदू असा कोणताही ध्येयवाद—लोकशाही, समाजवाद, धर्मनिरपेक्षता लेखकांच्या बांधिलकीचा विषय नाही. साम्यवादी लेखकांनी सामाजिक वास्तववादावर भर दिला व प्रचारकी थाटाचे लेखन केले. व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी लेखकांची कलात्मक आविष्काराच्या नावाने मनोविकृती व दुर्बोध लेखन याचे संप्रदाय सुरू केले. म्हणून सत्यकथेच्या शेवटच्या दिवाळी अंकाच्या संपादकीयात असा शेरा होता की 'ग्रेस' व र. कृ. जोशी यांच्या कविता तथा जी. ए. कुलकर्णींच्या कथा आम्हालाही समजल्या नाहीत, म्हणून आम्ही छापत आहोत. ही दोन्ही टोके साहित्याला जीवनाच्या वास्तवापासून पलायन करायला लावणारी, स्वप्नरंजनात्मक असतात. सोव्हियत रशिया व चीनप्रभृति साम्यवादी देशांतून लोकांना केवळ अर्ध-सत्य कळते. अमेरिकेत व इतर 'स्वतंत्र' (?) देशांतून अर्ध–असत्य !

या सर्व आढाव्यावरून एवढाच निष्कर्षार्थ की भारतीय वाङ्मयात वेदोपनिषद्‌कालापासून आजतागायत प्रवृत्ती व निवृत्ती; ज्ञान, भक्ती व कर्म, निःश्रेयस व पुरुषार्थ, हिंसा व अहिंसा, व्यक्ती व समाज यांचे द्वंद्व कधीच पूर्णपणे उलगडले नाही. तो काहींच्या मते वाङ्मयातील 'यक्ष–प्रश्न' आहे. त्यामुळे माझ्या विनम्र मताप्रमाणे या शतकात तीन महान विचारकांनी या मूल्य-समस्येचे निदान आपापल्या परीने देण्याचा प्रयत्न केला. त्यांचे श्रेष्ठ लेखन याची साक्ष आहे. ते तिघे म्हणजे–रवींद्रनाथ ठाकुर (१८६१ ते १९४१), महात्मा गांधी (१८६९ ते १९४८) आणि योगी अरविंद घोष (१८७२ ते १९५०). आजही आमच्या देशात विचार करणारे तत्त्वज्ञानी व कर्मयोगी आहेत. जे. कृष्णमूर्ती किंवा मदर तेरेसा, बाबा आमटे किंवा 'चिपको' आंदोलनाचे सुंदरलाल बहुगुणा सहज आठवावे, रविशंकर महाराज थकले, पण शंभरी ओलांडलेले कर्वे, सातवळेकर, सतीशचंद्र दासगुप्त इत्यादी सुपरिचित नावे आहेत. बौद्धिक व प्रज्ञावंत शतायू होतात याचे उत्तम उदाहरण जपानचे शांतिवादी फूजी गुरुजी आहेत. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्रीही त्याच मार्गाचे पथिक आहेत. त्यांना मी दीर्घायू, पूर्णायू चिंततो.

मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी विश्व-इतिहासाचे तीन चरण–'रोमँटिसिझ्म, रिव्होल्यूशन व रीझन' असे कल्पिले. आमच्या देशातील नवप्रबोधनाचे या शतकातील तीन शिल्पकार : सौंदर्याचा वेध घेणारे निसर्गवेडे रवींद्रनाथ; 'शिवम्'च्या शोधात अहिंसक समाजपरिवर्तनाचे श्रेष्ठ प्रयोगवेत्ते महात्मा गांधी; आणि 'सत्यम्' किंवा प्रज्ञेच्या ऊर्ध्व-आरोहणाचे 'नराला नारायण' बनवू पाहणारे अरविंद हे या

द्वंद्वात्मकतेचे तीन टप्पे होत. रवींद्रनाथ व गांधींचा मतभेद व विवाद सुपरिचित आहे. ‘ पक्ष्याला मुक्त गाऊ द्या ’, लहान मुलांवर आर्थिक चिंतेचे दडपण (बेसिक शिक्षणानुसार) लहानपणी नको हा रवींद्रांचा आग्रह. गांधींनी उत्तर दिले : ‘ पक्षी देखील सकाळी दाणे प्रथम टिपतो, मग गाणे ! ’ गांधींच्या महाप्रयाणावर अरविंदांनी म्हटले—‘ ही गेव अस फ्रीडम बट नॉट युनिटी ’ (त्यांनी आम्हाला स्वातंत्र्य दिले पण एकता दिली नाही).

भारतीय वाङ्मयाचे साक्ष्य असे की अनेकतेतच एकता पाहणारे आमचे मत ठोकळेबाज, एकसुरी, एकरसतेत रमत नाही. ते नानावर्णी, अनेकरंगी, विविध मत-मतांतरांना वाव देणारे मन आहे. पण त्यामुळे वरपांगी पाहणाऱ्यास आमच्या लेखनात, उच्चारात व विचारांत विखुरलेपणा, विस्कळीतपणा, अनुशासनाचा अभाव दिसून येतो. आल्या आल्या येथे १९७२ साली मी, सज्जाद झहीर, पृथ्वीनाथ पुष्प, अलि अहमद सरूर व मरियम सल्गानिक ‘ बदलत्या समाजात वाङ्मयाचे स्थान ’ यावर रात्री एक वाजेपर्यंत चर्चा करत होतो. आफ्रो - आशियन लेखकांच्या परिषदेची ती पूर्वतयारी–समिती होती. ‘ नॅशनॅलिटी ’ या शब्दाचा नेमका प्रतिशब्द भारतीय भाषांतून कोणता यावर गाडी अडखळली होती. प्रादेशिक अस्मिताही आमच्या येथे (शीख जमातीप्रमाणे) ‘ एथ्निक ’ (Ethnic) आहे का ? की ती फक्त भाषानिविष्ट आहे (मैसूर–महाराष्ट्रवाद), की ती कन्याकुमारी हे तामिळ-नाडूचे की केरळचे अशी धर्मसंप्रदाय-निष्ठाश्रित आहे, की तो हिंदी-भाषी समाजा-प्रमाणे वरून अपेक्षित असा ‘ खडी बोलीचे आच्छादन ’ (घरोघरी लोक मैथिली, मारवाडी, भोजपुरी, माळवी, पंजाबी, छत्तीसगढी, ब्रज, अवधी बोलतातच) असा प्रकार आहे ? भारतात इंग्रजी बोलणारे–वापरणारे सर्व खिस्ती नाहीत की एका प्रांताचे नाहीत मग ती सर्वांना बांधणारी भाषा आहे का ? असे अनेक उपप्रश्न या ऊहापोहा-तून निघतात. सर्वांचे समाधान सर्व लेखकांजवळ नाही. पण जे क्रांतिकारी मानवता-वादी (रॅडिकल ह्युमॅनिस्ट) पद्धतीने उदार विचार करतात त्यांना, या प्रकारचे मूढग्राह किंवा मनात अडून बसलेले ‘ ब्लॉक्स ’ (अवरोध किंवा ‘ गंड ’) यांचा सामना करावाच लागतो. पुनः महाराष्ट्राचेच उदाहरण घेतो. आगरकर, जोतिबा, विष्णुबुवा ब्रह्मचारी, शाहू महाराज, आंबेडकर, विनोबा वगैरे याच महाराष्ट्रात झाले. तरी पुनः पुनः गोडसे ते भिवंडी हा प्रकार का होतो ? ना. ग. गोरे यांनी ‘ साधना ’च्या नव्या अंकात हिंदु-मुस्लिम प्रश्नावर जिन्नाची मनधरणी करणाऱ्या लो. टिळकांचा उल्लेख केला आहे. शिवाजी महाराजांच्या सैन्यात मुस्लिम सेनासरखेल होते. विभिन्न जातींतून पूर्वी सलोखा काय कमी होता ? पंजाबमध्ये प्रत्येक हिंदू घरातून एक मुलगा ‘ शीख ’ (शिष्य) होई व आज असे भाऊबंदकीसारखे हिंदु-शीख रणकंदन का म्हणून ? केरळमध्ये वर्षानुवर्षे हिंदु-खिस्ती मुस्लिम एकत्र नांदले. विवेकानंद स्मारका-जवळ खिस्ती लोकांचे हिंदूंशी भांडण किती विकोपावर गेले. एकधर्म असल्याने मतभेद मिटत नाहीत : इराण-इराक, पाकिस्तान–बांगलादेश, आय. आर. ए. व

इंग्लंड, चीन, जपान (दोन्ही देशांतून बौद्ध मोठ्या प्रमाणात होते) अशी अनंत उदाहरणे इतिहासात व आजही आहेत. पृथ्वीराज व जयचंद दोघेही हिंदूच होते, दोघांत सुंदोपसुंदी झालीच की ?

म्हणून प्रादेशिकता व राष्ट्रीयता हा प्रश्न वरपांगी दिसतो तितका सोपा नाही. आपण सर्व मिळून हा गुंता सोडविण्यास हातभार लावू या. संस्था व व्यक्ती सर्वांनी मिळून हे काम करावयाचे आहे. सरकारी प्रयत्नांवर अवलंबून, हातावर हात ठेवून, स्वस्थ बसण्यात हशील नाही. ' मुहूर्तं ज्वलितं श्रेयः '

२०

मराठी-कन्नड संबंध : वाङ्मयीन अंग

डॉ. पंडित आवळीकर
कर्नाटक विद्यापीठ

मराठी वाङ्मयाहून कन्नड वाङ्मय हे अधिक प्राचीन आहे. मराठीच्या जडण-घडणीच्या काळात कन्नडमध्ये आदिपंप ('आदिपुराण' आणि 'विक्रमार्जुन विषय' किंवा 'पंपभारत' इ.स.९४१); पोन्न हा 'उभय कवि-चक्रवर्ती' ('शांतिपुराण') आणि रन्न ('अजितपुराण' इ.स.९९३ आणि 'साहसभीमविजय' किंवा 'गदायुद्ध') यांसारखे श्रेष्ठ कवी आणि काव्यग्रंथ निर्माण झाले होते.

दहाव्या शतकात जेव्हा कन्नडमध्ये समृद्ध वाङ्मय निपजले होते, तेव्हा मराठी ही 'श्रवणबेळगोळ'सारख्या जैनांच्या यात्रास्थानी शिलालेखातून डोकावत होती. 'जैन महाराष्ट्री' या नावाने रूढ असलेल्या 'महाराष्ट्री प्राकृत'मधून ती उत्क्रांत होत होती. नंतर पोन्न कवीला आश्रय देणाऱ्या राष्ट्रकूट राजाच्या 'मान्यखेट' या राजधानीत जैन महाराष्ट्रीतले 'हरिवंशपुराण' हे महाकाव्य पुष्पदंताने आठव्या शतकात लिहिले.

'लीलावई' (सुमारे इ.स.८००) लिहिणाऱ्या कोऊहल कवीने आपल्या भाषेचे नाव 'मरहट्ट देसी माझा' असे सांगून महाराष्ट्राचे सुस्पष्ट वर्णन केले.[1] गोदावरीत स्नान करणाऱ्या मरहट्टियांचे त्याने केलेले वर्णन इरावती कर्वे यांनी उद्धृत केले आहे :

" मरहट्टिया–पओधर हलिद्द परि पिंजरंबुवाही !
धुव्वन्ति जत्थ गोलाणईए तद्दियासियं पावं "

(" जिथे वक्षःस्थळांना लावलेल्या हळदीने रंगलेल्या गोदानदीच्या पाण्यात मर-हट्टिया त्या दिवसाचे पाप धुतात. ")

या ओळीत विशेषतः 'हलिद्द' (=हळद), 'धुव्वन्ति' (= धुतात); आणि 'जत्थ' (= जेथे, जेथ) या शब्दात, आजच्या मराठीचे अस्पष्ट दर्शन घडते 'लीलावई'* मध्ये (आणि) हालाच्या 'सत्तसई' (म्हणजे 'सप्तशती')मध्ये मराठीच्या खुणा अर्थपूर्ण दिसतात. गोदातीरावरील 'प्रतिष्ठान' किंवा 'पैठण' हे दृश्य 'प्रायोगिक मराठी'चे महाराष्ट्रातील एक केंद्र होते. मराठीला पुढे जी प्रतिष्ठा प्राप्त झाली तिला कोऊहलप्रमाणे हालाचादेखील मोठा हातभार लागला आहे. माझ्या

---

* मराठीच्या संदर्भात भाषिक आणि वाङ्मयीन दृष्टींनी 'लीलावई'चा सर्वांगीण आणि चिकित्सक अभ्यास झाला पाहिजे.

मताने कर्नाटकात चाललेले 'मराठीचे प्रयोग' अधिक महत्त्वाचे आहेत. जैन महाराष्ट्रीत किंवा कन्नडमध्ये लिहिणाऱ्यांनी 'देशी' किंवा 'प्राकृत' शब्दसंग्रहाचा व वाक्यप्रयोगांचा मुक्तहस्ताने वापर करून हे प्रयोग केले : तेही पुलिगेरे (=लक्ष्मेश्वर), मान्यखेट = (मालखेड) आणि कल्याण येथील जैनधर्मानुकूल राजांच्या आश्रया-खाली याचा अर्थ असा : (१) "..अस्सल कर्णाटकाच्या केंद्रांतूनही मऱ्हाटीचे प्रयोग चालले होते, मऱ्हाटी भाषा काही ठिकाणी उपयोगात होती हे कुणालाही कबूल केल्याशिवाय गत्यंतर नाही."[२] "कर्नाटकाच्या गाभ्यात महाराष्ट्री भाषेत ग्रंथनिष्पत्ति राजाश्रयाने होत होती असे स्पष्ट दिसते."[३]

त्या काळात कर्नाटकामध्ये अस्सल मराठी वाङ्मयकृती निर्माण झाली होती आणि तिला उत्तेजन दिले गेले होते असे दाखवून द्यायला पुरावा नाही. पण नंतर तेराव्या शतकापर्यंत पंप, जन्न[४] आणि अंडय्या यांसारख्या कन्नड कवींनी 'मरहट्टी देसी भासा' किंवा 'मऱ्हाटी' सदृश भाषा यांच्याबद्दल आत्मीयतेचा आणि आदराचा भाव व्यक्त केला होता एवढे निश्चित म्हणता येईल. कन्नड वाङ्मयाचा मराठीशी संपर्क जोडला जाण्याचा तो प्रारंभ होता.

मराठी–कन्नड संबंधाच्या वाङ्मयीन अंगासंबंधी मी जे विवेचन करणार आहे त्याचे हे प्रास्ताविक आहे. खरे म्हणजे मला ज्या प्रश्नांची चर्चा करायची आहे ते प्रश्न मुख्यतः 'तौलनिक वाङ्मय' ('Comparative Literature') नावाच्या एका विशिष्ट अशा वाङ्मयाभ्यास-शाखेशी निगडित आहेत. 'मराठी आणि कन्नड वाङ्मयांचा—प्राचीन आणि अर्वाचीन—तौलनिक अभ्यास' ही अवघड जबाबदारी असली तरी निकडीची आहे.

त्याहून अवघड काम म्हणजे वाङ्मयाची व्याख्या करणे. मुळीच व्याख्या न करणे हा वाङ्मयाची व्याख्या करण्याचा सगळ्यात सोपा मार्ग आहे. ज्यांनी 'काव्यदेवते'कडे ('Muse') किंवा 'कविताकामिनी'कडे बोट दाखवले आणि सर्वांना चूप बसवले ते शहाण्यांतले शहाणे होते. त्यामुळे तोंड वर करून 'काव्य म्हणजे काय?' असे कुणी विचारण्याची सोय राहिलेली नव्हती. ज्यांच्यावर फक्त प्रेम करायचे असते आणि ज्यांची व्याख्या करायची नसते अशा काही गोष्टी असतात. 'How do I love thee?' या आपल्या अजरामर कवितेत एलिझाबेथ ब्राउनिंगने म्हटले त्या-प्रमाणे एखाद्यावर केल्या जाणाऱ्या प्रेमाचे मार्ग 'Let me count the ways' असे म्हणत मोजणे शक्य असते. पण कुणाला प्रेमाची व्याख्या करणे शक्य नसते. वाङ्मय हे माझे आदिम आणि अंतिम 'प्रेमपात्र' असल्यामुळे, मी फक्त 'How do I love thee?' हाच पुनरुच्चार करू शकेन.

माझ्या आवडत्या 'बा'च्या–(इलिझाबेथ ब्राउनिंगचे लाडके नाव 'बा' असे होते)–कवितेचा पुनरुच्चार करण्यामागे 'वाङ्मय म्हणजे काय' आणि 'वाङ्मयावर आपण कसे प्रेम करतो' एवढेच दाखवून देण्याचा माझा हेतू होता.

वाङ्मय किंवा काव्य याविषयीचे प्रेम हा महाराष्ट्रीयांचा आणि कन्नडिगांचा

(पुरातन काळी) वाक्प्रचारवजा वृत्तिविशेष मानला गेला आहे. मराठी-कन्नड संबंधामध्ये 'वाङ्मयीन अभिरुची' हा एक तुलना करण्यासारखा घटक आहे.

नृपतुंग कवीच्या 'कविराजमार्ग' (इ. स. ८५०) या ग्रंथातील काही ओळींचा E. P. Rice नी केलेला इंग्रजी अनुवाद मी सादर करतो:[५]—

"In all the circle of the earth
No fairer land you'll find,
Than that where rich sweet Kannada
Voices the people's mind.
'Twixt sacred rivers twain it lies—
From famed Godavari,
To where the pilgrim rests his eyes
Cn holy Kaveri.
If you would hear its purest tone
To Kisuvolal go[६],
Or listen to the busy crowds
Through Kop'na's[७] streets which flow;
Or see it in on Kunda's wall,
So justly famed in song.
Or where in Puligeres'[९] court
The learned scholar throng.
The people of that land are skilled
To speak in rhythmic tone;
And quick to grasp a poet's thought,
So kindred to their own.
Not students only, but the folk
Untutored in the schools,
By instinct use and understand
The strict poetic rules"[१०]

जवळ जवळ त्याच काळातील 'मरहट्ट भाषाकामिनी' आणि महाराष्ट्र यांच्या वर्णनाची दोन उदाहरणे मी सांगतो. पहिले उदाहरण हे 'धनकथा' (इ. स. ८५९) या ग्रंथातील दोन ओळींचे आहे आणि ते कृ. पां. कुलकर्णी यांच्या पुस्तकातून[११] उद्धृत केले आहे.

"सललिय–पय–संचारा पयडियमअणा सुवण्णरयणेल्ला।
मरहट्ठय भासा कामिणी य अडवी य रेहंती॥"

या गाथेचे संस्कृतीकरण असे केले गेले आहे:

" सललितपदसंचारा प्रकटितमदना सुवर्णरचनावती ।
मरहट्ठभाषाकामिनी य अटवी च राजन्ते ॥ "

दुसरे उदाहरण राजशेखराच्या (इ. स. ९००–९४०) 'बालरामायण' या संस्कृत नाटकातील आहे. राम आणि सीता पुष्पकविमानातून लंकेहून परत येत आहेत. बरोबर सुग्रीव आहे. ज्या प्रदेशांवरून ते जात असतात त्या प्रदेशांचे सुग्रीव वर्णन करीत आहे. जेव्हा ते महाराष्ट्राजवळ—खरे म्हणजे विदर्भाजवळ—येतात तेव्हा त्यांच्यात एक लक्षणीय संवाद सुरू होतो :

" सुग्रीव : भरताग्रज, अयम् अग्रे महाराष्ट्रविषयः ।
राम : सोऽयम् सुभ्रू पुरो विदर्भविषयः सरस्वतीजन्मभूः।
सीता : यत्रोत्पन्ना मे पितामहश्वशुरस्य गृहिणीन्दुमती । "

विदर्भकन्या इंदुमतीचा संदर्भ बाजूला ठेवला तरी, रामाच्या बोलण्यावर आपले लक्ष खिळले पाहिजे. 'महाराष्ट्रविषयः' असे सुग्रीव म्हणतो, तेव्हा 'अयं विदर्भविषयः' अशी दुरुस्ती राम करतो. 'महाराष्ट्र' आणि 'विदर्भ' या संज्ञा त्या काळात एकमेकांची जागा सहज बदलत. पण त्या प्रदेशाचे 'सुभ्रू सरस्वतीजन्मभूः' हे रामाने केलेले वर्णन प्रस्तुत संदर्भात महत्त्वाचे आहे. 'सुभ्रू' म्हणजे 'having beautiful eye-brows; a lovely woman.' [१२] त्या काळात महाराष्ट्र हा सरस्वतीची जन्मभूमी म्हणून प्रसिद्ध होता हे 'सरस्वतीजन्मभूः' या उद्‌गारांवरून उघड होते.

श्रेष्ठ कवींना श्रेष्ठ श्रोतृवृंद लागतो. नंतर Macaulay ने म्हटले त्याप्रमाणे, तेराव्या शतकातसुद्धा सभ्यतेच्या (civilization) भरभराटीबरोबर काव्याला किंवा काव्य-प्रीतीला ओहोटी लागली असावी. एकाच शतकातील जन्न आणि ज्ञानदेव यांनी चांगल्या श्रोतृवृंदाची उणीव आणि आवश्यकता यांवर भर दिलेला आहे.

आर. नरसिंहाचार्य यांनी जन्नाची खंत व्यक्त करणाऱ्या मूळ उताऱ्याचा इंग्रजी अनुवाद दिला आहे : " Just as a garland beautifully prepared must fade in the absence of worthy wearers, even so must a work, excellently composed, prove useless in the absence of worthy scholars to appreciate it. " [१३]

ज्ञानदेवांनी म्हटले आहे : श्रोत्याशिवाय वक्ता हा वक्ता नव्हेच. जसा चंद्र चंद्रकांत-मण्याला द्रववतो, तसा श्रोता वक्त्याला बोलता करतो.[१४] यासाठी श्रोत्याजवळ किंवा रसिकाजवळ 'हातवटी' असावी लागते. चांगला श्रोतृवृंद हीसुद्धा श्रेष्ठ कृतीमागील एक सर्जनशील शक्ती असते.

श्रोत्यांच्या संदर्भात मी वापरलेल्या 'सर्जनशीलशक्ती' या शब्दप्रयोगाचे थोडेसे स्पष्टीकरण करतो. 'ज्ञानेश्वरी'प्रमाणे कन्नडमधील 'पुराण', रामायण आणि महाभारत जिवंत संवादांच्या रूपात स्वतः कवींनी श्रोत्यांना सादर केली होती की नाही, यासंबंधी मला खात्री नाही. परंतु ती तशी सादर केली असावीत अशी माझी समजूत आहे. समजूत चुकीचीही असू शकते !

आपले आजचे बहुतेक कवी–लेखक करतात—(त्यातही) 'दिवाळी' जवळ आल्यावर !)—त्याप्रमाणे बंद खोलीत बसून 'दिवा जळो सारी रात' या पद्धतीनं काही ज्ञानदेवांनी आपली गीताटीका लिहिली नाही. ज्ञानदेव नेवाशाच्या त्या देवळात बसायचे, 'पैसाचा खांब'[१५] म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या खांबाला पाठ टेकायचे, 'पैसा'ला ('पैशा'ला नव्हे !) कवळायचे आणि त्यांना जे जे जाणवलेले वा भावलेले होते ते ते सारे उत्स्फूर्तपणाने बोलत राहायचे. समोर श्रोते, शेजारी गुरू निवृत्तिनाथ आणि बाजूला 'आदरे लेखकु जाहला' असा सच्चिदानंदबाबा अशा वातावरणात 'प्रसववेदनेविण' 'ज्ञानेश्वरी' जन्माला आली.

गीतेवरील टीकेबाबत हे घडू शकले तर 'समर्थ भावनांच्या सहजोद्रेकाला' राम, कृष्ण, अर्जुन, भीम किंवा तीर्थंकर यांच्या कथा सांगताना अधिकच वाव होता. 'आदिपुराण', 'अजितपुराण' आणि 'अनंतनाथपुराण' या कन्नड ग्रंथनामांतील 'पुराण' हा शब्दच, ती काव्ये प्रथम प्रत्यक्षात कोणत्या शैलीत सांगितली गेली असतील आणि नंतर कशी लिहिली गेली असतील, याचा निदर्शक आहे. कथाकथन आणि कथाश्रवण ही मराठीतील व कन्नडमधील प्राचीन वाङ्मयामागील समान सर्जनशील शक्ती असली पाहिजे. एका अर्थाने, आख्यानक कविता आणि मराठीतील 'लीळाचरित्र' व कन्नडमधील 'यशोधराचरित्रे' यांसारख्या चरित्रकृती ही 'performing Art'[१६]ची चांगली उदाहरणे असावीत.

मी म्हणतो त्याचे समर्थन करताही येणार नाही, तरी गदगचे वीरनारायण–मंदिर मी पाहिले तेव्हा एक निराळेच दृश्य माझ्या डोळ्यांपुढे उभे राहिले हे मला सांगितले पाहिजे. वीरनारायण नावाच्या 'देवा'त मला रस नव्हता : तर 'गदुगिन भारत' या काव्याचा कर्ता असणाऱ्या वीरनारायण नावाच्या 'कवी'त मला रस होता.

त्या देवळात आपल्या दैवतापुढे बसलेले आणि समोरच्या उत्सुक श्रोत्यांना आपले रसाळ 'महाभारत' तितक्याच रसाळपणाने सांगत असलेले, स्वतःकडे कवीची नव्हे तर 'लिपिकारा'ची भूमिका घेणारे कुमारव्यास मला दिसले. आपली भूमिका नम्रपणाने स्पष्ट करणारे त्यांच्या मुखातील उद्‌गार मला ऐकू आले.

"वीरनारायणने कवि, लिपिकार कुवरव्यास" ("वीरनारायण हाच कवी; कुमारव्यास हा लेखकू") याच ठिकाणी, जिच्यावर आमच्या प्राचीन कवींचा अढळ विश्वास होता त्या दैवी स्फूर्तीचा मी उल्लेख करतो. कुमारव्यासांच्या उपरिनिर्दिष्ट ओळीतून हा विश्वास व्यक्त होतोच. तुकारामांनीसुद्धा त्याच श्रद्धेने म्हटले : "बोलविता धनी वेगळाची."

होय. राजांच्या आणि राणींच्या जमान्यात कवींचे बोलविते 'धनी' वेगळेच होते. राजे आणि त्यांचे 'राजकवी' किंवा 'दरबारी कवी' यांच्यासंबंधी मला काही म्हणायचे आहे. 'मला काही सांगायचंय'...अनेक कारणांसाठी तेराव्या शतकातल्या कवींपर्यंतचेच मतप्रदर्शन करण्याची मर्यादा मी स्वतःवर घालणार आहे. लहानमोठ्या संस्थानातले, मराठीमधले किंवा कन्नडमधले 'राजकवी' आणि 'जनतेचं राज्य'

येईपर्यंतचे 'पद्मश्री' आणि 'पद्मभूषण' ही बिरुदे मिळालेले (किंवा मिळवलेले) कवी आपल्याला आठवतील. बिरुदेच काय, राजवस्त्रे देखील हां हां म्हणता गळून पडण्याच्या या काळात अलीकडच्या काळातील 'सरकारजमा' कवींसंबंधी बोलणे हा कालापव्ययच ठरेल.

दुसरे असे की, मराठी-कन्नडमधील वाङ्मयीन संबंधांची विविध रूपे शोधण्यासाठी त्याबाबतीत समृद्ध असलेल्या जुन्या काळावरच लक्ष केंद्रित करावे असे मला वाटते. तसे करणे हे फलप्रद ठरेल.

आदि पंप, पोन्न, रन्न आणि जन्न हे सगळे 'दरबारी कवी' होते : पण ते 'सरकारी कवी' मात्र नव्हते ! त्यांना अनुक्रमे अरिकेसरी (चालुक्य); कृष्णराज (राष्ट्रकूट); तैलप-आहवमल्ल (पश्चिम चालुक्य) आणि दुसरा बल्लाळ (होयसळ यादव) या राजांचा आश्रय लाभलेला होता. काही काळ दरबाराशी संबंध आलेला, तेराव्या शतकातला एकमेव मराठी कवी म्हणजे 'रुक्मिणीस्वयंवर' (इ. स. १२९२) लिहिणारा नरेंद्र किंवा नरींद्र. साल आणि नृसिंह या आपल्या भावांबरोबरच नरेंद्र हा रामदेवराव यादवाच्या (इ. स. १२७१-१३०९) दरबारातील कवी होता.

प्रसिद्ध कन्नड 'कवित्रयी' तील पंप, पोन्न आणि रन्न हे श्रेष्ठ कवी आहेत. मराठी कवी नरेंद्र हाही तसाच मोठा कवी आहे. दरबारातील कवी या नात्याने त्यांना अगर त्यांच्या काव्यकृतींना आश्रयदात्यांची काही झळ लागली काय ? त्यांना राजाश्रय महाग पडला काय ? त्यांच्या काव्याचे 'मूल्य' म्हणून त्यांना जे मिळाले त्याची 'किंमत' त्यांना द्यावी लागली काय ? त्यांना राजेलोकांचे कोणते अनुभव आले ? चांगले की वाईट ?

मी उपस्थित केलेल्या सगळ्याच प्रश्नांची समाधानकारक उत्तरे आपल्याला मिळणारही नाहीत. राजाश्रयाबाबत कन्नड 'कवित्रयी' सुदैवी असावी असे दिसते. त्या तपशिलात जाण्याआधी नरेंद्राच्या नशिबी काय आले हे समजून घेणे अधिक उपयुक्त ठरेल.

पंधराव्या शतकातील 'स्मृतिस्थळा' त नरेंद्र आणि रामदेवराव यादव यांच्यातील संघर्षाचा 'चित्तथरारक' (!) वृत्तान्त आहे. ती स्मृती अशी आहे : [१७]

" नरेंद्र कवि : सालकवि : नृसिंहकवि : हे तिघे भाऊ : नृसिंह कवीने 'नलोपाख्यान' केले : सालकवीने 'रामायण' केले : तें आपुलालें रामदेवरायापुढां म्हणितलें : तेथे नरेंद्रकवि बैसले होते : तयांसि भटोबासांपासौनि [१८] श्रवण होतें : अवघें आइकौनि म्हणितलें : यैसा द्वारकेचा रामहाटु वर्णितेति तरि तुमचेया पापा पुरश्चरण होतें : यैसें रायादेखतां निभर्षिलें : तवं तेहीं म्हणितलें : तुम्ही एक कवीत्व करा : मां तुमचि युक्ति पाहों : मग नरेंद्र बासीं तेणें सळें अठरासतें 'रुक्मिणीसैंवर' ग्रंथु केला : करुनि तयांदेखतां रायाचेढां म्हणितला : वाचितां ये वोवीपासि [१९] आले : " देवाचेया दादुलेपनाचा उबारा : न साहवेचि साताहीं सागरा : भेण वोसरोनि राजभरा : दीधली द्वारावती ॥ १ ॥ यावरि रायें म्हणितलें : या ग्रंथाचा अभंगु मज द्यावा : मी जेतुकीया

बोवीया तेतुके सोनटके आणि चौथरीया आसु बोवाळणि घालीन: नरेंद्रबासीं म्हणितलें : ना राजेहो आमचेया कवीकुळा बोलु लागैल :"...

या कथेची अखेर दोन प्रकारांनी केली गेलेली आहे. 'स्मृतिस्थळा'नुसार 'रायासी थोर चमत्कारू' जाला आणि नरेंद्राने आपले काव्य भटोबासांकडे आणून दिले. परंतु टीपाग्रंथानुसार अखेरीच्या आधी एक घटना घडलेली आहे. वि. भि. कोलते यांनी टीपग्रंथात आलेला पुढील वृत्तान्त दिला आहे :

"रायासि थोर चमत्कार जालां : परि रायासि आभंग नेदीतीचि : म्हणौनि रायें म्हणितलें : हा ग्रंथ आमचे दप्तरीं ठेवा : मग नरींद्रबासीं म्हणितलें : हा ग्रंथ आशोधी असे : तरि याचें शोधन करूं : मग आपुला दप्तरीं ठेवा : ऐसें म्हणौनि घरासि आले : मग एका रात्रिमाजी तीघा बंधुहीं तीन तीनशतें ग्रंथ लीहीला : मग प्रातः-समइं राय आपुले भृत्य पाठउनि ग्रंथ नेला : मग ते नव शतें रुक्मिणी स्वयंवर नरींद्र कवी भटापासि घेउनी आले...."[२०] "सकळां कवी परीस हा कवि चतुर" असे उद्गार भटोबासांनी काढले. 'ग्रंथाचा अभंगु' न देता 'सर्वनाशे समुत्पन्ने अर्धं त्यजति पंडितः' ही उक्ती सार्थ करून बरोबर अर्धा ग्रंथ घेऊन येण्यात नरेंद्राचे चातुर्य आहे खरे. 'ग्रंथाचा अभंगु' न देण्याचे कारण... "आमचेया कवीकुळा बोलु लागैल" असे नरेंद्राने सांगितले तेही महत्त्वाचे आहे. म्हणजे 'कवीकुळ' हे काव्य विकण्याच्या दडपणापासून किंवा मोहापासून दूर होते आणि तसे करणे हा 'बोलु' लागण्याचा प्रकार होता हे आपल्या ध्यानी येते.

दरबारातील कवी असूनही नरेंद्राने आपल्या आश्रयदात्याचे नाव आपल्या ग्रंथात दिलेले नाही. 'द्वारकेचा रामहाटु' या त्याच्या शब्दप्रयोगातील 'राम' हा शब्द श्लिष्ट असण्याचा संभव आहे असे मला वाटते. 'रामहाटु' म्हणजे बा. ना. देशपांडे सांगतात त्याप्रमाणे 'द्वारकेतील बाजारपेठ'* असेलही. आपल्या भावांनी द्वारकेचा 'रामहाटु' वर्णायला हवा होता असे म्हणणाऱ्या नरेंद्राच्या सर्वमान्य कृतीत (वाढव-लेल्या 'रुक्मिणीस्वयंवरा'बद्दल मी बोलत नाही;) 'रामहट्ट' हा शब्दही नाही. पूर्वी राजांच्या नावाने बाजारपेठा ओळखल्या जात. 'हुजूरबाजार', 'शापेटी' या आजही रूढ असलेल्या मराठी–कन्नड आडनावात या सत्याची एक छटा मला तरी दिसते. 'शापेटी' म्हणजे 'शहा पॅटी', : 'शहाबाजार', ही विजापुरातील एक पेठ आहे. 'हुजूर' किंवा 'शहा' यांच्या नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या 'हाटा'प्रमाणे देवगिरीतसुद्धा रामदेवरायाच्या नावाने प्रसिद्ध असलेला 'रामहाट' असावा. 'द्वारकेचा रामहाटु' असे म्हणताना नरेंद्राने देवगिरीतील 'रामहाट' कल्पनेने द्वारकेतील हाटाशी जोडून 'रामदेवराया'चा श्लिष्ट उल्लेख केलेला असावा. माझा हा एक 'तर्क' आहे.

याच्या उलट रामदेवरायाशी किंवा त्याच्या दरबाराशी 'अर्थाअर्थी' काहीही

* स्मृतिस्थळ, पृ. १४५

संबंध नसताना, ज्ञानदेवांनी मात्र 'ज्ञानेश्वरी'च्या अखेरीस 'राया'चा गौरवाने उल्लेख केलेला आहे :

"तेथ इंदुवंशविलासु । जो सकळकळां निवासु ।
न्यायातें पोखीत क्षितिशु । श्रीरामचंद्रु ॥१८–१७८३॥

दरबारातील कवी म्हणून नरेंद्राच्या नशिबी काय आले हे ज्ञानदेवांना माहीत असते तर या ओवीतील तिसरा चरण वेगळाही लिहिला गेला असता! पंप आणि रन्न यांनी मोठ्या चातुर्याने अरिकेसरी आहवमल्ल या त्यांच्या आश्रयदात्यांना आपल्या 'विक्रमार्जुनविजय' आणि 'साहसभीमविजय' या काव्यात अनुक्रमे अर्जुन आणि भीम या नायकांशी 'एकरूप' करून टाकले. आपल्या स्वाभिमानाची अगर काव्याची किंमत मोजून त्यांनी हे केले नव्हते. नरेंद्राच्या आश्रयदात्याखेरीज इतर राजे त्यांनी आश्रय दिलेल्या काव्यांतल्या त्यांच्या 'अप्रत्यक्ष' उल्लेखांवर तृप्त होते; आणि म्हणूनच त्यांनी त्या काव्यांचे 'प्रत्यक्ष' कर्तृत्व मागितले नाही. 'रुक्मिणी-स्वयंवरा'चा 'अभंगु' मागणाऱ्या रामदेवरायाची 'जो सकळकळां निवासु' या गौरवाला पात्र ठरणारी काव्यप्रीती 'अभंगु' मागण्यात नक्कीच दिसते. पण त्या काव्यप्रीतीची ती अभिव्यक्ती आणि अपेक्षा यांना निकोप म्हणता येणार नाही.

वीरनारायणाने 'गदुगिन भारत' या काव्याचे कर्तृत्व काही मागितलेले नव्हते. पण कुमारव्यासांनी ते त्याला आपणहून अर्पण केले होते. रामदेवरायाने ग्रंथाचे कर्तृत्व मागितले आणि नरेंद्राने ते देण्याचे नाकारले. त्या कवींनी एक गोष्ट पुरेपूर जाणली होती. ती म्हणजे, देवातला माणूस आणि माणसातला देव. तेवढीच सत्ता त्यांना मान्य होती. 'ईश्वरी' अगर 'मानवी' गुण असणाऱ्या सत्तेपुढे अगर सत्ताधीशापुढे तेवढे ते नम्रपणाने नतमस्तक झाले.

काव्यप्रीती, देवाविषयीचे अगर माणसाविषयीचे प्रेम, राजांकडून तसेच सामान्य-जनांकडून मिळालेले उत्तेजन, आणि त्यांहून वरचढ अशी एकाच वेळी अनन्य-साधारण आणि सार्वत्रिक असणारी 'देशी' अभिव्यक्तीची (Indigenous Expression) प्रबळ ऊर्मी ही मराठी आणि कन्नड वाङ्मयांची समान वैशिष्ट्ये होती. विशेषतः जवळजवळ समकालीन असलेल्या जन्न, अंडय्या, ज्ञानदेव आणि नरेंद्र या कवींची 'देशी' अभिव्यक्ती ही त्यांना स्वतःच्या भाषांबद्दल वाटणाऱ्या उत्कट प्रेमातून उपजली होती.[२१]

अंडय्याचे 'मदनविजय' हे काव्य आणि नरेंद्राचे 'रुक्मिणीस्वयंवर' यांची आशय आणि अभिव्यक्ती यांबाबत योग्यप्रकारे तुलना केली गेली तर; त्यांची 'स्वच्छंदी नस' ('romantic vein') तिच्यातून खेळणारे रक्त बरेचसे सारखे होते हे दाखवून देता येईल.

अठराव्या शतकाच्या अखेरीपर्यंत दोन्ही भाषांतील वाङ्मयीन चळवळींना धार्मिक चळवळी जबाबदार होत्या. बाराव्या शतकात नाथांनी आणि वीरशैवांनी महाराष्ट्र आणि कर्नाटक यांमधील नुसत्या धार्मिक आचारविचारांवर प्रभाव पाडला असे

नव्हे, तर वाङ्मयीन आचारांवरही काही प्रमाणात प्रभाव पाडला. कर्नाटकातील वीरशैव पंथ आणि हरिदास-पंथ या प्रथम धार्मिक चळवळी होत्या; पण अखेर त्यांतून कन्नडमधील 'वचन साहित्य' आणि 'दास साहित्य' निर्माण झाल्यावर त्या वाङ्मयीन चळवळी ठरल्या. महाराष्ट्रातील महानुभाव आणि वारकरी या पंथांबाबत असेच घडले.

'संतवाङ्मय' या लोकप्रिय नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या वारकरी-वाङ्मयावर वीरशैव तत्त्वज्ञानाचा मोठाच ठसा उमटलेला दिसतो. या संदर्भातील अनेक मुद्द्यांची चर्चा 'विवेकचिंतामणि' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत मी केली आहे.[२२] ज्ञानदेवांसारख्या श्रेष्ठ कवीला वीरशैव तत्त्वज्ञाचा चांगला परिचय होता.

अलीकडेच थोर मराठी संशोधक रामचंद्र चिंतामण ढेरे[२३] यांनी त्यांना नव्यानेच उपलब्ध झालेल्या 'षट्स्थल' या विसोबा खेचरांच्या ग्रंथाबद्दलचे मौलिक संशोधन अभ्यासकांपुढे ठेवले आहे. विसोबा हे ज्ञानदेवांचे समकालीन व नामदेवांचे गुरू होते हे आपल्याला माहीत आहेच. 'षट्स्थल' हे ग्रंथनामदेखील विलक्षण सूचक आहे. वीरशैव तत्त्वज्ञानाला 'षट्स्थल सिद्धान्त' असेही नाव दिले जाते. गोरक्षनाथांच्या द्वारा अल्लमप्रभूंशी आध्यात्मिक नाते जोडणाऱ्या 'शिवयोगिनी मुक्ताई' संबंधीचे ढेरे यांचे 'अत्युज्ज्वल अनुमान' ('brilliant hypothesis') क्रांतिकारक आहे. ढेरे यांच्या मतानुसार ही मुक्ताई विसोबांचे आजे-गुरू असणाऱ्या चांगदेवांची गुरू होती.

वीरशैव तत्त्वज्ञान म्हणजे दोन्ही भाषांतील प्राचीन वाङ्मयांचा 'बळकट दुवा' एकनाथांच्या काळातील शांतलिंग शिवयोगी आणि मन्मथस्वामी या दोन वीरशैव कवींनी मराठीतील वीरशैव-वाङ्मयात मोलाची भर घातली. निजगुण शिवयोगींचा 'विवेकचिंतामणी' आणि चन्न बसवेश्वरांचा 'करण हसुगे' हे दोन कन्नड ग्रंथ शांतलिंगांनी मराठीत ओवीबद्ध केले. मन्मथस्वामींनी वीरशैव तत्त्वज्ञानावर 'परम रहस्य' नावाची टीका लिहिली; अभंग लिहिले. 'अनुभवानंद-स्वयंप्रकाश' या त्यांच्या प्रकरणांचे मी संपादन केले असून त्या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत अनेक प्रश्नांची चर्चा केली आहे, म्हणून पुनरुक्ती टाळतो. नंतर अठराव्या शतकात चामरसाच्या कन्नड 'प्रभुलिंगलीळे'चा 'लीलाविश्वंभर' या नावाने ब्रह्मदासाने काव्यानुवाद केलेला असून तो काव्यदृष्ट्या सरस आहे.

दास आणि वारकरी यांच्यात बऱ्याच समान गोष्टी होत्या. 'विठ्ठल' हा त्यांचा देवसुद्धा 'एक'च होता. मराठी मनाने 'शिव' आणि 'विठ्ठल' यांच्यात कधी भेद केला नाही. 'विठोनें शिरीं वाहिला देवराणा' हे रामदासांचे वचन[२४] आणि हरि-हर यांच्यात 'एक वेलांटीच आड' हे तुकारामांचे निवेदन[२५] 'हे तो प्रचीतीचे बोलणें' होते. हे 'शाब्दिकाचे काम' नव्हते.

'बसवेश्वर आणि तुकाराम'[२६] व 'पुरंदरदास आणि एकनाथ'[२७] या माझ्या लेखांत त्यांच्या त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वांतील आणि कृतींतील साम्ये मी दाखवली आहेत.

वीरशैवांप्रमाणेच दास आणि वारकरी यांच्यात चांगलाच परस्पर संपर्क असावा. खरे म्हणजे त्यांना पंढरपूरसारख्या ठिकाणी एकत्र येण्याची अधिक संधी होती.

साहजिकच दास आणि वारकरी यांच्यात बरीच वाङ्मयीन देवघेव झाली असावी. ज्ञानदेवांच्या (?) आणि पुरंदरदासांच्या दोन पदांतील मी दाखवून दिलेले साम्य[३६] अत्यंत महत्त्वाचे आहे. मी यापूर्वी अन्यत्र जे म्हटले आहे त्याचा पुनरुच्चार न करता त्या दोन पदांकडे मी तुमचे लक्ष वेधतो. ' जनसेवा ही ईश्वरसेवा ' हे आमच्या प्राचीन वाङ्मयाचे जणू ब्रीदवाक्य आहे. कोणत्या मार्गाने त्यांना जनसेवा करायची होती ? माणसाला देवाकडे नेणारा मार्ग दाखवून त्यांना ती करायची होती हे उघडच आहे. प्रभुदेव, बसवेश्वर, ज्ञानदेव आणि तुकाराम यांच्यासारख्या श्रेष्ठ मनांचे गूढ अनुभव काव्यात्मक रूप धारण करून शब्दबद्ध झाले. भीमकवीचे ' बसवपुराण ', चामरसाची ' प्रभुलिंगलीळे ' आणि म्हाइंभटाचे 'लीळाचरित्र' व 'श्रीगोविंदप्रभुचरित्र यांसारखे चरित्रपर ग्रंथ सामान्य माणसाच्या भल्यासाठी बसवण्णा, प्रभुदेव, चक्रधर आणि गोविंदप्रभू यांची व्यक्तिमत्त्वे साकार करू पाहात होते. वीरशैवांचा ' अनुभव-मंटप ' आणि वारकऱ्यांची ' वारी ' किंवा ' दिंडी ' ही चालतीबोलती धार्मिक–वाङ्मयीन ज्ञानमंदिरे होती. श्रेष्ठ वाङ्मयकृतींच्या जोडीला तीसुद्धा माणसाला 'ऐहिका'-बरोबरच ' पारलौकिका ' साठीही कटिबद्ध करण्याचा प्रयत्न करीत होती. " सदाचारवे स्वर्ग, अनाचारवे नर्क " यासारख्या वचनात बसवेश्वरांनी आणि " जोडोनिया धन उत्तम वेव्हारें । उदास विचारें वेच करी " यासारख्या अभंगात तुकारामांनी सदाचारावर दिलेला भर याच गोष्टीचा निदर्शक आहे.

सम्राटांच्या आणि राजांच्या काळातसुद्धा दोन्ही वाङ्मयांनी आपली विशिष्ट अशी लोकशाही प्रस्थापित केली. गुरुदेव रानडे यांनी तिला ' आध्यात्मिक लोकशाही ' (' Spiritual Democracy ') असे म्हटले आहे. आपण जर बसवेश्वर, चक्रधर आणि ज्ञानदेव यांच्याभोवती गोळा झालेल्या अठरापगड जातींतील शरणांकडे, अनुयायांकडे आणि संतांकडे नुसता दृष्टिक्षेप टाकला तरी रानडे यांच्या शब्दप्रयोगाची अर्थपूर्णता आपल्याला पुरती जाणवेल.

सामाजिक विषमतेप्रमाणेच गरीब आणि श्रीमंत यांच्यातील भेदांवर श्रेष्ठ कवींनी शिकवलेल्या जीवनमूल्यांनी मात केली होती.

पैसा किंवा संपत्ती या माणूस किंवा श्रीमंती मोजण्याच्या फूटपट्ट्या नव्हत्या. ' धनिक ' असणे आणि 'श्रीमंत' असणे या दोन वेगवेगळ्या गोष्टी आहेत. आमच्या ' श्रीमंत ' वाङ्मयामुळे तथाकथित ' गरीब ' माणसे खरोखरच ' श्रीमंत ' होती याउलट आमची तथाकथित ' श्रीमंत ' माणसे खरोखरच ' गरीब ' आहेत. आमची ' मूल्य ' कल्पना कशी बदलली आहे याची दोन उदाहरणे देतो.

स्वतःला अगदी ' दृढमूल ' (deep–rooted) आणि ' धनिक ' समजणाऱ्या कुणीतरी पुरंदरदासांना ' परदेशी ' (' परका ' आणि ' पोरका ' या दोन्ही अर्थांनी) म्हणून हिणवले असावे, म्हणूनच त्यांनी प्रतिप्रश्न विचारला असावा :

" नान्याके परदेशी, नान्याके बडव
श्रीनिधि श्रीहरि नीरूवतनक ? "

(" अरे श्रीनिधी, श्रीहरी ! तू असेपर्यंत मी का म्हणून परका, मी का म्हणून गरीब ? ")

मूळ अवतरणातील पहिली ओळ ही त्यांना हिणवणाऱ्या 'शिष्टा'ला उद्देशून असावी; तर दुसरी ओळ प्रत्यक्ष श्रीहरीला उद्देशून असावी.

याउलट एका आधुनिक इंग्लिश कवीने म्हटले आहे :

" No go the yogi–man, no go the Blavetasky,
What we want is a Bank–balance
And a little Skirt in the taxi. "

आमच्या श्रेष्ठ मानधनांनी धन आणि स्त्री यांच्याकडे पाठ फिरवली आणि त्यांच्यापासून–तो मोह जर 'न्याय्य' नसेल तर–दूर राहण्याचा उपदेश 'आधी केले मग सांगितले' या पद्धतीने केला.

एकदा " विषयसुखप्राप्त्यर्थ एक स्त्री तुकोबांकडे गेली."* तेव्हा त्यांनी तिला परत पाठवले. शिवाजी महाराजांनी वस्त्रालंकार भेट म्हणून पाठवले तेही त्यांनी परत केले. आणि आपण ?

" What we want is a Bank balance
And a little Skirt in the taxi. "

केवढा विरोधाभास !

आपण 'परदेशी' नाही आहोत याची पूर्ण जाणीव असलेल्या पुरंदरदासांना स्वतःच्या वेगळ्या प्रकारच्या दृढमूलत्वाची (deep-rootedness) खात्री पटली होती. ते दृढमूलत्व कोणत्या प्रकारचे होते ?

आताशा आपल्यापैकी अनेकांना मूल-हीनतेची (rootlessness) बाधा झालेली आहे. अल्बर्त कॅमूच्या 'Outsider' प्रमाणे आपणही 'Cutsider'—'परदेशी' आहोत असे आपल्याला वाटत आहे. कारण " नान्याके परदेशी ? " या प्रश्नाचा मथितार्थ आपल्याला उलगडलेला नाही. खरे म्हणजे 'गीते'तील पुढील श्लोकात मानवी अस्तित्वावरले एक सुंदर आणि समर्पक रूपक आहे:—

" ऊर्ध्वमूलमधःशाखं अश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ।
छंदांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १५·१

आपण वर 'मुळे' असलेला आणि खाली 'शाखा' असलेला 'अश्वत्थ' आहोत, आपली मुळे खाली 'जमिनी'त नाहीत; तर ती वर 'आकाशा'त आहेत. ज्यांची मुळे अशी 'वर' आहेत त्यांचे 'उ'न्मूलन कोण करू शकणार ?

मराठी आणि कन्नड या भाषांच्या दोन शाखा असलेला आणि काव्यछंदांची

---

* अभंग ५२३–५२४.

हिरवीगार पाने असलेला आमच्या वाङ्मयाचा ‘ अश्वत्थ ’ मला स्पष्ट दिसत आहे. या ‘ वृक्षा ’ला आज आपण उन्मळून पडलेले ‘ रोपटे ’ बनलो आहोत असे वाटणे ही त्याची एक ‘भावना’ आहे. आणि ‘ भावना ’ या शब्दाचा एक अर्थ ‘ निराधार जाणीव ’ असा आहे !

प्रारंभीच उल्लेखिलेल्या ‘ तौलनिक वाङ्मय ’ नावाच्या क्षेत्राकडे आता मी येतो. जरी प्राचीन काळापासून मी फारसा दूर जाणार नसलो तरी अर्वाचीन काळाला मी थोडासा अधिक जवळ असेन अशी (तुम्ही आणि मी) आशा करायला हरकत नाही.

सुरुवातीला ‘ तौलनिक वाङ्मय ’ ही संकल्पना मला थोडीशी स्पष्ट करू द्या.

जरी ‘ Comparative Literature ’ या इंग्रजी संज्ञेचा उगम हा इ. स. १८२९ मध्ये वापरल्या गेलेल्या ‘ Littèrature Comparèe ’ या फ्रेंच शब्दप्रयोगात असला, तरी इ. स. १८४८ मध्ये Mathew Arnold यांनी तिचा इंग्रजीत प्रथम वापर केला. लोकविद्याविशारदांना (Folklorists) ‘ तौलनिक वाङ्मया’चे क्षेत्र म्हणजे लोकवाङ्मयाचा अभ्यास वाटे. फ्रेंच तुलनाकारांच्या (Comparatistes) प्रयत्नांमुळे ‘ तौलनिक वाङ्मय ’ म्हणजे ‘ दोन अगर अधिक वाङ्मयांतील संबंधांचा अभ्यास ’ असा अर्थ घेतला जाऊ लागला.

जरी ‘ तौलनिक वाङ्मय ’ ही संज्ञा आज रसिकप्रिय आणि प्रचलित असली, तरी ‘ सर्वसामान्य वाङ्मय ’ (‘ General Literature ’) किंवा ‘ राष्ट्रीय वाङ्मय ’ (‘ National Litberature ’) या संज्ञेप्रमाणेच तीही फसवी आहे. ती संज्ञा ‘ तौलनिक वाङ्मयाभ्यास ’ (‘ Comparative study of Literature ’) अशी रूढ व्हावयास हवी. ‘ तौलनिक वाङ्मय ’ हा वाङ्मयप्रकार नसून वाङ्मयाभ्यासप्रकार आहे हे पुरते ओळखून रूढ संज्ञाही वापरता येईल.

आतापर्यंत मी केलेल्या चर्चेच्या पार्श्वभूमीवर कन्नड-मराठी वाङ्मयांच्या तौलनिक अभ्यासाची स्थूल रूपरेषा मला सुचवायची आहे. या संदर्भात मी आधी केलेली चर्चाही अत्यंत सूचक वाटावी.

तुलना करण्यायोग्य असे दोन ग्रंथकार, दोन कृती, दोन वृत्ती अगर प्रवृत्ती, दोन वाङ्मयप्रकार यांची आपण तुलना करू शकू. कोणत्याही भाषेच्या खऱ्याखुऱ्या वाङ्मयेतिहासासाठी (Literary History) अशा प्रकारचा तौलनिक अभ्यास आवश्यक आहे. तरच कोणत्याही भाषेचा विशेषतः या ठिकाणी मराठी किंवा कन्नड या भाषेचा योग्य दृष्टिकोणातून वाङ्मयेतिहास लिहिता येईल. Rene Welleck आणि Austin Warren यांनी या मुद्द्यावर दिलेला भर इथे नोंदण्यासारखा आहे. “ To be able to describe the exact share of the one and the other, would amount to knowing much that is worth knowing in the whole of literary history. ” [९]

जेव्हा आपल्याला दोन कृतींत अगर ग्रंथकारांत काही वरवरची साम्ये दिसतात, तेव्हा त्यांचा पाठपुरावा केला पाहिजे. कुमारव्यास आणि मुक्तेश्वर हे काही समकालीन

नव्हते. मुक्तेश्वर तर सोळाव्या शतकातील. दोघांनीही आपल्या परीने ‘ महाभारता ’ ची पुनर्निर्मिती केली. जणू कवी म्हणून असलेली स्वतःची प्रतिष्ठा न कळत पणाला लावली. कुमारव्यासांच्या ‘ कर्नाट-भारता ’ बद्दल किंवा ‘ गदुगिन भारता ’ बद्दल E. P. Rice यांनी लिहिले आहे : “ Of this (i. e. original Mahabharata), the first ten parvas had already been *translated* by Narannappa. ”[३०] पण ‘ translated ’ या शब्दाला मी एक दुरुस्ती सुचवतो. ते काव्य म्हणजे मूळ कृतीचे भाषांतर नव्हे. भाषांतराच्या उल्लेखाबद्दल नुसत्या E.P. Rice ना दोष देऊन चालणार नाही. कारण महाभारत आणि रामायण यांच्या ‘ कथावस्तू ’ हाताळणाऱ्या ‘ प्राकृत ’ कवींना हिणवण्याची ती संस्कृतवाल्यांची प्रवृत्ती आहे. म्हणूनच वामनपंडित आणि मोरोपंत यांच्यासारख्या मराठी कवींना ‘ भाषांतरे ’ म्हटले गेले ! कुमारव्यास आणि मुक्तेश्वर यांच्या वाट्याला–(त्यांच्या काळातही) – अशीच प्रतिकूल टीका आलेली असावी. त्या दोघांतील आश्चर्यकारक साम्य शं. बा. जोशी यांनी फार पूर्वी दाखवले आहे. [३१] खालील दोन उतारे अभ्यसनीय आहेत :

हे मुक्तेश्वरांचे शब्द :

“ जो राजयांतें वीररसु । विप्रवर्यांतें वेदसारांशु ।
तत्त्वार्थबोध परमहंसु । योगेश्वरू भावीति ॥
बुद्धियुक्तीचा सागरू । ऐसे मानिती मंत्री चतुरू ।
विलासियांतें शृंगारू । सुरतानंदवर्धका ॥
विद्याप्रवीण शास्त्रमंडित । कौतुके मानिती कर्णामृत ।
दोषादोषीं यांचे आर्त । पुरवी मंत्रेसारिखे ॥
पर्वतांमाजीं कनकमेरू । तडागांमाजीं क्षीरसागरू ॥
महाराष्ट्रासी काव्यगुरू । हा गौरवू ये ग्रंथीं ॥ ”

हे कुमारव्यासांचे उद्‌गार :

अरसुगळिगिदु वीर, द्विजरिमे
परमवेदद सार, योगी—
श्वरर तत्त्वविचार, मंत्रीजनके बुद्धिगुण ॥
विरहिगळ शृंगार, विद्या-
परिणतरलंकार, काव्यके
गुरुवेन्नलु, रचिसिद कुमारव्यास भारतव ॥ ”

‘ मुक्तेश्वरावर प्रकाश ’ या माझ्या लेखात [३२] एक पाऊल पुढे जाऊन मुक्तेश्वर हा कर्नाटकाशी कसा सुपरिचित होता हे मी दाखवलेले आहे. गदगला आणि ‘ गदुगिन भारता ’ ला जवळ असलेल्या डंबळ नावाच्या गावात तो काही काळ राहात असावा या माझ्या तर्काला निर्णायक पुराव्याची जोड देणे आवश्यक आहे. पण

मुक्तेश्वर हा कुमारव्यासांच्या काही पंक्ती जशाच्या तशा वापरतो या सत्याबाबत वाद घालायचे कारण नाही. त्याउलट ' गदुगिन भारता 'च्या भाषेवर मराठीचा विचारार्ह प्रभाव आहे हे नाकारण्याचेही कारण नाही.

एखादा तरुण अभ्यासक महाराष्ट्र-कर्नाटकांची अभिमानस्थाने असणाऱ्या मुक्तेश्वर-कुमारव्यासांची तपशीलवार तुलना आमच्यापुढे केव्हा मांडतो याकडे माझे डोळे उत्सुकतेने लागलेले आहेत. आमचे कवी खरोखरच किती मोठे होते याचे प्रत्यंतर तशा प्रकारच्या तुलनेवरून येईल.

आता आधुनिक वाङ्मयातील–तीसुद्धा विविध प्रकारांची काही उदाहरणे देतो. मराठी आणि कन्नड यांच्यातील वाङ्मयीन संबंधांची ही कन्या-क्षेत्रे (virgin fields) पुरती धुंडाळायला हवीत.

श्रेष्ठ कन्नड कवी ' अंबिकातनयदत्त ' (द.रा.बेंद्रे) हे आजचे ' उभयभाषाकवी ' आहेत. त्यांचे मराठीवर आणि कन्नडवर, सारखेच प्रभुत्व आहे. त्यांच्यातील कवीच्या घडणीच्या काळात ते महाविद्यालयीन शिक्षणासाठी पुण्यात होते. शिवरामपंत परांजपे आणि राम गणेश गडकरी यांच्यासारखे अग्रेसर मराठी लेखक जवळून पाहण्याची त्यांना त्या वेळी संधी लाभली होती. त्या ' घडणी 'च्या काळात त्यांनी पुष्कळच मराठी वाङ्मय–निदान केशवसुत, विनायक आणि गोविंदाग्रज यांचे काव्य-वाचले असले पाहिजे. (नंतरच्या काळातील त्यांचा मराठी लेखक-कवींशी आलेला संबंध आणि त्यांनी केलेला ' ज्ञानेश्वरी ', ' अमृतानुभव ' इ. कृतींचा डोळस अभ्यास यांचा विचार मी इथे करीत नाही.) बेंद्रे यांच्या ' गरि ' (१९३२) या पहिल्या काव्यसंग्रहात पुण्यात असताना त्यांनी जे वाचले, पाहिले आणि ऐकले याच्या खुणा किंवा त्या काळाच्या स्मृतींची ' पिसे ' दिसतात काय ? (' गरि ' याचा अर्थ ' पीस ' असा आहे.)

काही महिन्यांपूर्वी धारवाड येथील माझे एक आप्त आणि स्नेही श्री. बाबूराव गोखले यांनी त्यांच्या काकांना बेंद्रे यांनी पुण्यातल्या दिवसांत लिहिलेली काही पत्रे मला दिली. बेंद्रे यांचा या गोखले–कुटुंबाशी फार जुना आणि जिव्हाळ्याचा संबंध आहे. मी बेंद्र्यांना एकदा म्हटले होते, " अण्णा, मला तुमच्याशी या पत्रांसंबंधी बोलायचे आहे. " पण ते अजून घडलेले नाही.

पुण्याहून पाठवल्या गेलेल्या त्या पत्रांपैकी एकावर असा पुण्यातला पत्ता आहे : " शनिवार ५०३, लेले वाडा ", पण पत्रावर तारीख नाही. पोस्टाच्या शिक्क्यावरून मी तारीख ठरवू शकलो. (जुनीच संशोधकी सवय !) मराठीत लिहिलेले हे पोस्ट-कार्ड २६ ऑक्टोबर १९१७ या दिवशी पुण्यातल्या टपाल पेटीत टाकले गेले होते. (पत्रावर पुण्याचा पत्ता असला तरी या पत्राचा पुण्याला मात्र पत्ता नसेल !) साठ वर्षांची जुनी गोष्ट !

पत्रात सहा परिच्छेद आहेत. त्यांतील पहिला आणि सहावा हे महत्त्वाचे आहेत : (अ) " राक्षसी महत्त्वाकांक्षेबद्दल केलेली आपली पृच्छा वाचून साश्चर्यानंद हासू

आले. एकूण सत्याहून असत्य आवाडी मारते हे खरे. मी सध्या नाटक लिहीत नाही. परीक्षा[३३] झाल्यावर लिहिणार आहे. मात्र सध्या काही इंग्रजी कविता लिहिल्या आहेत."

'राक्षसी महत्त्वाकांक्षा' हे वीर वामनराव जोशी यांचे प्रसिद्ध नाटक. ज्यांना हे पत्र पाठवले गेले होते त्या श्री. कृ. गो. गोखले यांनी 'केलेली पृच्छा' कोणती हे पत्रावरून कळत नाही. बेंद्र्यांना 'साश्चर्यानंद हासू' आणणारी ती पृच्छा बरीच अनपेक्षित आणि सुखद असावी. या पत्राआधी बेंद्र्यांनी त्या नाटकाबद्दल असे काही लिहिले (अगर म्हटले) असावे आणि तेही अशा तऱ्हेने की, कदाचित त्या नाटकाहून सरस असे, एखादे नाटक बेंद्रे लिहीत आहेत असा एखाद्याचा समज व्हावा. त्या वेळी बेंद्रे नाटक लिहीत नव्हते, पण परीक्षा झाल्यावर नाटक लिहू इच्छीत होते. सत्यासत्यासंबंधीचे त्यांचे विधान ही गोष्ट आणि पुढे बोलण्या-लिहिण्याची खास 'बेंद्र्यांची लकब' ('Bendrean way') म्हणून जी प्रसिद्ध झाली ती लकब सूचित करते.

आता अखेरचा परिच्छेद : (ब) "अ.ब.कंची 'नारिंगी निशाण' पुण्यात दोनदा फडकली. पास आला म्हणून पाहावयास गेलो होतो.[३४] दोन खेळ मिळून २७००रुपये मिळाले. नाटक सद्यःस्थितीचे भाव प्रज्वलित करीते त्यास्तव 'successful' आहे. काल सीमोल्लंघनाचे वेळी प्रो. शि. म. परांजपे यांचे व्याख्यान फारच 'गमती'चे झाले."

'अ.ब.क.' म्हणजे प्रसिद्ध मराठी लेखक 'संदेश'कार अच्युत बळवंत कोल्हटकर. 'नारिंगी निशाण' हे त्यांच्या नाटकाचे नाव. त्याच्या दोन खेळांचा सत्तावीसशे रुपये हा (त्या काळातील) गल्ला म्हणजे यशाची निशाणीच होती. पण बेंद्र्यांचा त्या नाटकाच्या यशस्वितेबद्दलचा अभिप्राय चिकित्सक आहे. 'सद्यःस्थितीचे भाव प्रज्वलित करीते' हे त्या नाटकाच्या यशाचे बेंद्र्यांनी सांगितलेले कारण नोंद घेण्यासारखे आहे.

पत्र लिहिल्याच्या आदल्या दिवशीच झालेले शिवरामपंत परांजपे यांचे 'गमतीचे' व्याख्यान हा संदर्भ महत्त्वाचा आहे. दिवस सीमोल्लंघनाचा, काळ परकीयांनी आखून दिलेल्या सीमा जळजळीत मनाने ओलांडण्याचा, आणि त्यात भर म्हणजे स्वातंत्र्यशाहीर आणि वक्रोक्तिप्रभू असा शिवरामपंतांसारखा प्रतिभावंत व पट्टीचा वक्ता. मग ते व्याख्यान "फारच 'गमतीचे' झाले" नसते तरच आश्चर्य! 'नारिंगी निशाण' मधील 'निशाण' शब्दाप्रमाणे 'गमतीचे' हा शब्दही बेंद्र्यांनी 'कोटी' सारखा वापरलेला आहे : एकाहून अधिक अर्थांनी. 'निशाण'चा विशिष्ट नाट्यकृती हा अर्थ त्यांच्या मनात आहे तसाच 'ध्वजा' हा अर्थही मनात आहे. म्हणून 'फडकली' हे क्रियापद ते योजताना दिसतात. 'गमतीचे' या शब्दात रंजक, आस्वाद्य, चमत्कृतिपूर्ण, बहारदार या सगळ्या शब्दांच्या अर्थच्छटा आहेत असे मला वाटते. शिवाय शिवरामपंत राज्यकर्त्यांची जी 'गंमत' करत तिचाही समावेश 'गमतीचे'मध्ये आहे.

'राक्षसी महत्त्वाकांक्षा' आणि 'नारिंगी निशाण' यांसारख्या मराठी नाटकांच्या

काही ‘ अक्षर ’ मुद्रा बेंद्र्यांच्या नाट्यात्मलेखनावर उमटलेल्या असणे शक्य आहे. बेंद्र्यांच्या कोटी–उपरोधांच्या विकासात शिवरामपंतांच्या वक्रोक्तीने थोडीफार लक्षणीय भूमिका वठवलेली असणे शक्य आहे. एका शब्दावर कोटी करून एका आधुनिक कन्नड कवीचे नाव सुचवणारी, बेंद्र्यांची सर्वांत लहान अशी औपरोधिक ओळ मला आठवते. ती अशी आहे : “ ओ, पाकाचारी ! ” (‘ अडिगे ’ म्हणजे स्वयंपाक. गोपाळकृष्ण अडिग हे कन्नडमधील आजचे एक ज्येष्ठ कवी आहेत.)

बेंद्र्यांच्या एका कवितेचे ‘ तुत्तूरि ’ (= तुतारी) हे नाव केशवसुतांच्या ‘ तुतारी ’चे स्मरण करून देणारे आहे. विनायकांप्रमाणेच बेंद्र्यांच्या एका कवितेचे शीर्षक ‘ कृष्णाकुमारी ’ असे आहे. (मी मराठीतील ‘ विनायक ’ कवीचा उल्लेख करीत आहे. कन्नडमधील ‘ विनायक ’ म्हणजे आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे विनायक कृष्ण गोकाक) बेंद्र्यांची ‘ कुणियोण बा ’ (‘ नाचू या ये ’) आणि केशवसुतांची ‘ झपूर्झा ’ या कन्नडमधील आणि मराठीतील दोन श्रेष्ठ कवितांत केवळ नावांपुरतेच साम्य आहे असे नव्हे. त्यांच्या ‘ भावां ’तही विलक्षण सारखेपणा आहे आणि भावाभिव्यक्तीत एकच नृत्यगती आहे. पण या कवितांत विलक्षण सारखेपणा असूनही अंगभूत मौलिकता आहे. बेंद्र्यांच्या काही कवितांत काही मराठी कवितांचे (आणि कवींचे) साद-पडसाद ऐकू आले तरी अखेर त्या निःसंशय महाकवी बेंद्र्यांच्या कविता आहेत. दत्तात्रेय रामचंद्र बेंद्रे या नावाच्या मराठी–कन्नडमधील ‘ सोन-साखळी ’चा ‘ कस ’ लौकरच मी निदर्शनाला आणीत आहे. मध्यंतरी मला समान नादाचा आणि अर्थाचा एक प्रतिध्वनी पुन्हा घुमवू द्या.

“ कुणियोण बा र* कुणियोण बा ”

“ झपूर्झा, गडे झपूर्झा, झपूर्झा, गडे झपूर्झा. ”

हा प्रतिध्वनी आहे बेंद्र्यांच्या स्वतःच्या नादाचा आणि अर्थाचा प्रतिध्वनी आहे.

आपल्या ‘ उभयभाषाकवी ’ संबंधीचे ‘ तौलनिक वाङ्मया’च्या क्षेत्राशी निगडित असणारे—आणखी काही प्रश्न आहेत. मराठी आणि कन्नड या दोन्ही भाषांत लिहिण्यामागील प्रेरणा कोणती ? एखाद्या कवितेसाठी विशिष्ट भाषा निवडण्याची मोकळीक बेंद्र्यांना आहे काय ? ही निवड कवितेच्या आशयावर अवलंबून आहे काय ? “ गाजरा रे गा जरा । गा जरा रे गाजरा ” हा अभिव्यक्तीचा अस्सल ‘ बेंद्रेय मार्ग ’ आहे. बेंद्र्यांप्रमाणेच ‘ उभयभाषाकवी ’ असलेल्या बोरकरांचे मराठी आणि कोकणी या भाषांवर प्रभुत्व आहे. त्यांच्याबाबतही वर उपस्थित केलेले प्रश्न निर्माण होतात. द्वैभाषिक लेखनातील निर्मितिप्रक्रिया हे ‘ तौलनिक वाङ्मया’च्या विद्यार्थ्याला दिल्या जाणाऱ्या अनेक आव्हानांपैकी एक आहे.

हरिभाऊ आपटे आणि ‘ गळगनाथ ’; ना. सी. फडके आणि अ. ना. कृष्णराव यांच्यासारखे कादंबरीकार; प्र. के. अत्रे आणि ‘ श्रीरंग ’; विजय तेंडुलकर आणि

---

* कन्नडमधील ‘ र ’ म्हणजे मराठीतील ‘ ग ’ किंवा ‘ गडे. ’

गिरीश कर्नाड यांच्यासारखे नाटककार; पु. ल. देशपांडे आणि 'बीची' यांच्यासारखे विनोदकार यांचा 'एकत्रित' अभ्यास झाला पाहिजे असे 'उदाहरणार्थ, वगैरे' सांगतो.

'नवकाव्य' किंवा 'नव्यकाव्य' आणि 'दलित साहित्य' या वाङ्मयीन चळवळींचा ओझरता उल्लेख मला करावासा वाटतो. पहिली आता पुरेशी 'जुनी' झालेली आहे आणि दुसरी मराठी वाङ्मयविश्वाला प्रचंड हादरे देत आहे.

'नवकाव्या'बद्दल किंवा 'नव्यकाव्या' बद्दल एक गोष्ट काळजीपूर्वक नोंदली पाहिजे आणि तिचा अधिक विचार झाला पाहिजे. इ. स. १९५० च्या सुमारास बा. सी. मर्ढेकर आणि विनायक कृष्ण गोकाक–(ज्यांनी आपण 'कविनायक' असल्याचेही सिद्ध केले)—यांनी 'नव' काव्याच्या पुरस्काराला (हवे तर 'समर्थनाला' असे म्हणू) आणि आचाराला प्रारंभ केला. याही ठिकाणी मला खोलात आणि वादात शिरायचे नाही. कारण 'वादा'ची मला allergy असल्यामुळे तसे करायला मी असमर्थ आहे. 'नवकाव्य' या वाङ्मयीन चळवळीला गती देणाऱ्या काही झाकलेल्या तथ्यांवर तत्कालीन परिस्थितीचा शोध प्रकाशझोत टाकू शकेल. नवीन 'परंपरा' किंवा 'संप्रदाय'* यांचे निर्माते काही प्रमाणात 'पारंपरिक' किंवा 'सांप्रदायिक' असतात. मर्ढेकरांसारख्या क्रांतिकारक कवीने मला रामदासांच्या काही विशेषांचे नेहमीच स्मरण करून दिले आहे. असे का व्हावे याचे मला बराच काळ आश्चर्य वाटे. पण 'मर्ढें' नावाच्या गावात आजसुद्धा एक रामदासी मठ आहे हे कळल्यावर मला उलगडा झाला. मर्ढेकर हे रामदासांसारखे का 'दिसले' आणि त्यांनी आपल्या मुलाचे नाव 'राघव' असे का ठेवले याचा खुलासा झाला. गोकाकांचा प्रथम अरविंदांशी आणि नंतर सत्यसाईबाबांशी जुळलेला वैचारिक अगर भावनिक संबंध हा त्यांच्या काव्याच्या संदर्भातील एक गंभीर विषय म्हणून अभ्यासला जावा असे मला वाटते. मर्ढेकर किंवा गोकाक हे या अर्थानेही 'सांप्रदायिक' आहेत. मर्ढेकरांचे नाव बाळ; तर त्यांच्याशी मिळत्या-जुळत्या असणाऱ्या अडिगांचे नाव 'गोपाळ कृष्ण'. 'बाळ' आणि 'गोपाळ' यांच्यामध्ये 'विनायक' बसवून मराठी-कन्नडमधील नवकाव्याकडे पाहिले, तर त्या चळवळीचे मूलाधार अधिक स्पष्ट होतील.

कन्नडमध्ये वाङ्मयीन चळवळ म्हणून 'दलित चळवळ' अजून का गती घेत नाही हे मला समजत नाही. मराठीतील दलित साहित्यिकांच्या सुप्त आणि प्रकट सामर्थ्याकडे पाहता, एखाद्या दलित साहित्यिकाला—'दलित' म्हणून नव्हे, तर 'साहित्यिक म्हणून—मराठी साहित्य संमेलनाचा अध्यक्ष होण्याचा मान मिळाला आहे. पण कन्नड साहित्यातील जोरकस दलितप्रेरणेची उणीव आज कारणमीमांसेचा

---

* 'परंपरा' आणि 'संप्रदाय' यांची चर्चा मी माझ्या 'वाङ्मयदर्शन' या पुस्तकात केली आहे.

तरी विषय ठरावी.

आता मी लोकवाङ्मय आणि लोककला यांना समाविष्ट करणाऱ्या 'लोकविद्ये'कडे थोडासा वळतो. कारण त्यात मराठीप्रमाणेच 'मधुर कन्नड' भाषेने 'जनमनाचा आवाज उठवलेला आहे.' 'सामान्य' जनांमुळे मराठीतील आणि कन्नडमधील लोककथा, लोकगीते आणि लोकनाट्य यांचे धागे एकमेकांत गुंतलेले आहेत : एकमेकांत परस्परांचे 'जीव' गुंतावेत तसे! त्यातील तरुण प्रेमिकांच्या पतिपत्नींच्या, मायलेकरांच्या आणि भावाबहिणींच्या उत्कट भावभावना 'सारख्या' असणे स्वाभाविक आहे. 'सामान्य' माणसाच्या सुखदुःखांना लोकविद्येत सहजस्फूर्त स्वरूप प्राप्त झालेले आहे. हास्यविनोद तर सर्वत्र सारखेच आहेत. जरी आपणही कुणाचे ना कुणाचे 'जावई' असलो तरी मराठीतील किंवा कन्नडमधील 'जावयाच्या गोष्टी' आपल्याला हसायला लावतात! 'तौलनिक वाङ्मया'च्या दृष्टिकोणातून लोकविद्येचा अभ्यास हा अत्यंत महत्त्वाचा आहे.

वाङ्मयप्रकाराची जडणघडण (Morphology) समजून घ्यायला "We must assume the folk origin of many basic literary genres and themes." [३५] उदाहरणार्थ 'नाटक' या वाङ्मयप्रकाराचा उगम शोधायला महाराष्ट्रातील 'ललित' आणि 'दशावतारी खेळ' आणि कर्नाटकातील 'यक्षगान' आणि 'दोड्डाटा' किंवा 'बयलाटा' यांसारख्या लोकनाट्यांचा तौलनिक अभ्यास अधिक शास्त्रीय पद्धतीने झाला पाहिजे.

काही वेळा छंदांसारखे वाटणारे पण नेहमीच नुसते छंदःप्रकार नसणारे असे काही जुने पद्यप्रकार अभ्यासायला हवेत. उदाहरणार्थ, 'अभंग' आणि 'सांगत्य'; 'ओवी' आणि 'त्रिपदी'; 'अभंग' आणि 'वचन' यांचा 'वाङ्मयप्रकार' म्हणूनही एकत्र अभ्यास झाला पाहिजे.

नृपतुंग ('कविराजमार्ग') आणि नामवर्मा ('काव्यावलोकन') यांनी सांगितलेल्या काही पद्यप्रकारांवरील माझी काही मते—अर्थात एका अनभिज्ञाची मते—मांडतो.

ज्याला नृपतुंगाने 'चट्टान' म्हटले त्या पद्यप्रकाराचे एक अंग म्हणजे 'चौपदी'. 'चौपदी'चे संदर्भ महानुभाव वाङ्मयात अनेक ठिकाणी विखुरलेले आहेत.[३६] त्यांपैकी एकाचा मी उदाहरणादाखल उल्लेख करतो. हा संदर्भ 'लीळाचरित्रा'तला असून चक्रधरांच्या काळाइतका प्राचीन आहे.

चक्रधरांची प्रमुख शिष्या असलेल्या आणि नागदेवाचार्यांची आई असलेल्या आबैसाने गुरूपुढे 'चौपदी' गायिली असा तो प्रसंग आहे. 'लीळे'चे नाव आहे : "नाथवाणि प्रशंसाः" "आबैसें गोसावीयांपासि चौपदी गाति : मग सर्वज्ञें म्हणीतलें: 'हे नाथवाणिः हे सीधवाणिः नाथवाणि ते नीकीः" [३७]

आबैसाने गायिलेल्या 'चौपदी'विषयी चक्रधरांनी व्यक्त केलेल्या अभिप्रायाबद्दल बोलण्याचा मोह टाळून 'चौपदी' हा पद्यप्रकार नाथांशी आणि सिद्धांशी संबंधित

होता आणि तो त्या काळातील मराठी भाषिकांना सुपरिचित होता एवढेच म्हणतो. मराठी 'अभंग' हा कानाला कन्नड 'इडुकुंगब्बं'सारखा लागतो. या प्राचीन पद्य-प्रकाराबद्दल आर. नरसिंहाचार्य यांनी म्हटले आहे : "Again, a piece of poetry, complete in a stanza, is called Idukungabbam." [३८] या पद्य-प्रकाराचे हे वर्णन अगर लक्षण काही प्रमाणात 'अभंगा'ला सुद्धा लागू पडणारे आहे. म्हणून 'मना'ला सुद्धा 'अभंग' हा 'इडुकुंगब्बं'सारखा वाटावा. 'वाटणे' आणि 'असणे' यांतील फरक अधिक शोधानंतरच स्पष्ट किंवा नष्ट होत असतो याची मला जाणीव आहे. वाद्याची साथ लागणारा 'बजनेगब्बं' हा प्रकार 'भजन' या गीतप्रकाराशी कितपत जोडता येईल याची मला साशंकता आहे.

माझे हे 'प्रकट चिंतन'–(जे चिंताजनक रीत्या बरेच लांबले आहे !)–संपवण्या-पूर्वी मैसूरने, आणि विशेषतः मैसूरच्या तिसऱ्या कृष्णराज वडियर महाराजांनी (१७९९–१८६८) मराठी ही आपली आणि आपल्या लोकांची एक भाषा आहे हे ओळखण्याचे जे कार्य केले त्याचा निर्देश करतो. एम्. शामराव यांनी आपल्या 'Modern Mysore' या ग्रंथात कृष्णराजांचे असे वर्णन केले आहे :—"Master of three languages spoken in his dominions, Kannada–Marathi and Hindustani." [३९].

कृष्णराजांनी 'संख्यारत्नकोश' या नावाचे बुद्धिबळावर एक सचित्र पुस्तक लिहिले आहे. ते इ. स. १८४६ मध्ये लिहिले गेले आणि इ. स. १८५२ मध्ये मैसूर संस्थानच्या शिळा छापखान्यात छापले गेले. अ. का. प्रियोळकर यांनी या ग्रंथाचा प्रथम परिचय करून दिला. [४०] चावुंडराय आणि गंगराजे यांच्या काळापासून ते कृष्णराजांच्या काळापर्यंत मराठी भाषा आणि वाङ्मय यांच्याशी मैसूरची जी जवळीक निर्माण झाली तिचा मैसूरला अभिमान वाटणे रास्त ठरेल.

मराठी–कन्नड संबंध हे 'विविधतेतील एकते'चे मोठे उदाहरण एवढेच 'भरत-वाक्य' मला 'नांदी'चे स्मरण करून उच्चारावेसे वाटते.

गमावलेल्या गोष्टींसंबंधी शोक करून कोणताच लाभ होणार नाही. महाकवी 'कुवेंपु' यांच्या 'रामायणदर्शन'मधील एक प्रश्न मला आठवतो : "याकळती तेजस्वी !" ("हे तेजस्वी, का रडतोस !") आपला एकेकाळचा 'चषक' भंगल्यासारखा वाटला तरी तो पुन्हा सांधता येईल : 'नव्या' चषकात 'जुने' जपता येईल—

---

१. मराठी लोकांची संस्कृती, पृ. २४१

२. मऱ्हाटी संस्कृती : काही समस्या, पृ. १००

३. मराठी लोकांची संस्कृती, पृ. २३६

४. त्याच्या 'अनंतनाथ पुराणा'त (स. १२१०) "उठि उठि मागा बैस जा तू हळू" अशी एक मराठी ओळ आहे.

५. History of Kanarese Literature, P. 29
६. पट्टदकल.
७. कोप्पण = कोप्पळ.
८. बेळगाव जिल्ह्यातील गाव.
९. लक्ष्मेश्वर.
१०. कविराजमार्ग, १:३६–३९.
११. मराठी भाषा = उद्‌गम व विकास, पृ. १९५.
१२. Sanskrit-English Dictionary, (by V. S. Apte) P. 607
१३. History of Kannada Literature, pp. 14-15.
१४. आहो चंद्रकांतु द्रवता किरू होये । परि ते हातवटी चंद्रीं किं आहे । म्हणौनि वक्ता चि वक्ता न्हवे । श्रोतेनिविण ॥ ९–३० ॥
१५. 'पैस' म्हणजे 'Vista' किंवा The expance of space, वीरशैव तत्त्वज्ञानातील 'शून्य'.
१६. 'Performing Art' असं म्हणताना आमचे प्राचीन कवी–लेखक आजकालच्या मंडळीप्रमाणे 'एकपात्री प्रयोग' करीत होते असे मला म्हणायचे नाही.
१७. स्मृतिस्थळ, स्मृती ११३, पृ. ३७.
१८. नागदेवाचार्यांकडून.
१९. या ओवीचं काव्यसौंदर्य पाहता 'रायों' 'अभंगु' का मागितला हे स्पष्ट होते.
२०. रुक्मिणी स्वयंवर, प्रस्तावना, पृ. ८
२१. 'केलें ज्ञानदेवें गीते! देशीकार लेणें' (१८–१७८४) आणि 'वरि दावीन देशियेचें विक' (४७) हे उद्‌गार संस्कृत शब्द कटाक्षाने टाळणाऱ्या अंडय्याच्या भूमिकेहून ज्ञानदेव आणि नरेंद्र यांची भूमिका वेगळी नव्हती हे स्पष्ट करणारे आहेत.
२२. विवेकचिंतामणी, पुणे विद्यापीठ आणि कर्नाटक विश्वविद्यालय, १९६३.
२३. चक्रपाणि, [आद्य मराठी वाङ्मयाची सांस्कृतिक पार्श्वभूमी], विश्वकर्मा साहित्यालय, पुणे, जानेवारी १९७७.
२४. विठ्ठलाच्या मस्तकावर शिवलिंग आहे की नाही हा वाद मला वावदूकपणाचा वाटतो.
२५. हरिहरांत भेद करणे हे तुकारामांना मुळीच पसंत नव्हते.
२६. 'बसवेश्वर आणि तुकाराम', नवभारत, सप्टेंबर १९७७.
२७. 'पुरंदरदास आणि एकनाथ', प्रतिष्ठान, जुलै–ऑगस्ट १९७७.
२८. 'ज्ञानदेवांचे (?) एक कूट पद', महाराष्ट्र-साहित्य-पत्रिका, ऑक्टोबर–नोव्हेंबर–डिसेंबर १९७७.

२९. Theory of Literature, P. 53.

३०. History of Kanarese Literature, P. 78.

३१. मऱ्हाटी संस्कृती : काही समस्या, पृ. १०४

३२. जुने वाङ्मय : नवे संशोधन, नोव्हेंबर १९६४, पृ. ९०–१०४

३३. याच पत्रातील " आता बि. ए. चा अभ्यास जारी केला पाहिजे. करीत आहे; " या वाक्यावरून कोणती परीक्षा झाल्यावर याचा बोध होतो.

३४. " पास आला म्हणून पाहावयास गेलो होतो. " या वाक्याचा चुकीचा अर्थ घेतला जाण्याची शक्यता आहे. बेंद्रे हे कोकणस्थ आहेत आणि त्या वेळी ते पुण्यात राहात होते या दोन गोष्टींचा नाटक पाहावयास जाण्याच्या करणांशी कोणी संबंध जोडतील. पण याच पत्रात... " पैशाची गरज थोडी भासत आहे. तरी ' पाचेक ' रुपये पाठवून द्यावे " असे बेंद्रे लिहितात. त्याच्याशी ' पास आला म्हणून ' हे कारण अत्यंत सुसंगत आहे.

३५. Theory of Literature, P. 47

३६. ' स्मृतिस्थळा 'त (स्मृती ८९) ' पंडितव्यासी ' (दामोदरपंडितानं) ' चौपदी ' गायिल्याचा उल्लेख आहे. ' लीळाचरित्रा 'त (उत्तरार्ध, भाग दुसरा, लीळा ३१०) उमाइसेने गायिलेली ' चौपदी ' दिलेली आहे :— बापुरे मोरी अवस्था लोः जाहां जावो तांहां आपु सरीसाः तवं कोई न करीः मोरी चिंताः "

३७. लीळाचरित्र, उत्तरार्ध, भाग १, लीळा १६१.

३८. History of Kannada Literature, pp. 12–13.

३९. Modern Mysore, p. 605.

४०. मराठी संशोधन पत्रिका, ऑक्टोबर, १९६६.

२१

भारतीय कालगणनेतील विसंवादाचे विवेचन

श्री. ल. श्री. वाकणकर 'लिपिकार'

आम्ही जो इतिहास व त्याचे काल शिकलो ते आंग्ल-गुरूंच्या शिक्षणाप्रमाणे. पण जशी चिकित्सावृत्ती वाढली, पूर्वी उपलब्ध नसलेली साधने पाहण्यात येऊ लागली तसे ध्यानात येऊ लागले की, यातील संगतीत घोटाळे आहेत. पुढे त्या घोटाळ्यांच्या जागा, त्यांचे कर्ते हेही लक्षात येऊ लागले, याचीच माहिती देण्यासाठी हा लेख आहे. आमचे परमगुरू धार (म. प्र) येथील इतिहासाचार्य काशिनाथ कृष्ण लेले यांचे वचन असे होते की " इतिहासोपुरावृत्तः अंधः कालक्रमं-विना ". यामुळे कालगणनेकडे चिकित्सापूर्वक पाहण्याचा हा एक दृष्टिकोण.

पाश्चात्त्य विद्वानांची चौकसबुद्धी, मिळेल ती माहिती नोंदून ठेवण्याची तत्परता, आपणाला हवा तसा रंग देऊन सत्याचा विपर्यास कारण्यातील कुशलता, आम्ही म्हणू तीच पूर्व हा हट्ट आणि प्रभावी प्रचारसाधने यांचे कौतुक करीत असता, आपल्या विद्वानांचा भोळेपणा, त्यांच्या भ्रामक पायांवर कल्पक संशोधनाचे इमले बांधण्याची हौस याबाबत विषादही वाटतो.

मायावी शब्दशास्त्राच्या साह्याने भारतात आर्यवंशीय मध्यआशियाहून आले यावर भल्याभल्यांचा अंधविश्वास; त्याला सर्वांत प्राचीन अशा साहित्यात काडीचा आधार नसला तरी त्याला आम्ही परम सत्य मानणार. पर्यटणास गेलेल्या भटक्या ऋषींनी परदेशात 'उषां' चे चमत्कार पाहिले असतील हा सोपा विचार न येता आपले पूर्वजच उत्तर ध्रुव प्रदेशातून आले असे वाटणे, ही गोष्ट त्या काळी देखील पुष्कळांना मान्य झाली नाही. मोक्षमुल्लर, ऋषी मानले गेले हाही अंधश्रद्धेचा भाग होता, कारण पुढे त्यांचा वैयक्तिक पत्रव्यवहार उपलब्ध झाला तेव्हा झापड दूर झाले! याच वेळी टिळकांचे कौतुकसुद्धा यासाठी केले पाहिजे की, मॅक्समुलरने वेदरचनेचा काळ इ. पू. १२०० ठरवला तो काळ वेदांतील ज्योतिर्विषयक उल्लेखांची चिकित्सा करून इ. पू. ४००० हून प्राचीन असल्याचे 'ओरायन' ग्रंथ लिहून खोडून काढला. प्रत्येक भारतीय घटना अलीकडे ओढण्याचा जो अट्टाहास सर्व पाश्चात्त्य पंडितांनी चालवला होता, त्याचे मूळ पाश्चात्त्यांच्या कोणत्या अंधश्रद्धेत होते, हे टिळकांनी 'ओरायन' मध्ये खालील शब्दांत मांडले हे बरे केले :

" खिस्ती पंथश्रद्धा अशी की जगाची उत्पत्ती खिस्तापूर्वी ४००० वर्षे ह्या काळी झाली, दुसऱ्या शब्दात सांगायचे म्हणजे या लेखकांची प्राचीनत्वाची दृष्टीच

इ. पू. ४००० वर्षांपलीकडे जात नसल्याने आणि त्यापूर्वीच्या काळाबद्दल त्यांना काहीच सांगता येत नसल्याने, त्यांनी जगदुत्पत्तिकाल इ. पू. ४००० वर्षे ठरवून टाकला" (ओरायन, १९५५ आवृत्ती, पान २३४).

या पंथश्रद्धेची पार्श्वभूमी अशी की रेव्हरंड लाइटफूट या ग्रीकभाषेच्या प्राध्यापकाने १६४२ साली धर्मग्रंथांच्या आधारे सृष्टिउत्पत्तीचा दिवस ठरवला आणि त्यावर बरीच उलटसुलट चर्चा होऊ लागली; शेवटचा उपाय म्हणून आयर्लंडचे आर्चबिशप रेव्हरंड उश्शर यांनी १६५० साली फतवा काढून जाहीर केले की, 'सृष्टि उत्पत्ती-ही देवाने २३ ऑक्टोबर ४००४ या दिवशी सकाळी ९ वाजता केली; या फतव्याविरुद्ध बोलणारा धर्मलंड समजून शिक्षेस पात्र होईल.' या श्रद्धेमुळे भारतीयांच्या पुराणानुसार येणारे प्राचीन काल हे असंभव असून त्यात दुरुस्ती केली पाहिजे असे बंगाल एशियाटिक सोसायटीचे संस्थापक विलियम जोन्स यांना वाटू लागले.

जोन्सकृत कालक्रमात दुरुस्ती

पूर्वी अनेक मनू होऊन गेले. सातवा मनू वैवस्वत झाला आणि रामायणानंतर जे प्रसिद्ध महाभारत युद्ध झाले ते सुद्धा खिस्ताच्या ३००० वर्षांपूर्वी कितीतरी वर्षे होऊन गेले अशी माहिती पं. राधाकांत ह्या श्रीमान गृहस्थाकडून कळली. जोन्सला बॅक्ट्रियातून 'दाबिस्तान' नामक चोपडे मिळाले त्यात अलेक्झांडरच्या ६००० वर्षांहून पूर्वी तेथे हिंदू राजे राज्य करीत होते अशी माहिती मिळाली होती. त्यांनी जानेवारी १७७८ मध्ये भागवत पुराणाचे आधारे 'हिंदूंची कालगणना' या ग्रंथाच्या पहिल्या भागाच्या १७ ते २० पानांत खालील माहिती मगधराज्याबद्दल दिली—

"प्रद्योत वंश—	प्रद्योत राजा पासून	इ. पू. २१०० ते		
	नंदिवर्धन ,, पर्यंत	१९६२		एकूण १३८ वर्षे
शिशुनाग वंश—	शिशुनाग	इ. पू. १९६२ ते		
	महानंदी पर्यंत	१६०२		एकूण ३६० वर्षे
मौर्य वंश—	चंद्रगुप्त	इ. पू. १५०२ ते		
	सोमवर्मा पर्यंत	१३६५		एकूण १३७ वर्षे
शुंग वंश—	पुष्यमित्र	इ. पू. १३६५ ते		
	देवभूती पर्यंत	१२५३		एकूण ११२ वर्षे
कण्व वंश—	वसुदेव	इ. पू. १५३३ ते		
	सुशर्मा पर्यंत	९०८		एकूण ३४५ वर्षे
आंध्र वंश—	बलिन	इ. पू. ९०८ ते		
	चंद्रबीज पर्यंत	४५२		एकूण ४५६ वर्षे

चंद्रबीज, हिंदूंच्या मते विक्रमादित्यापूर्वी ३९६ वर्षे म्हणजे इ. पू. ४५२ साली मेल्यानंतर मगधाच्या राजाचे महत्त्व उरले नाही." तसेच सर्व युरोपीय भारतेतिहासतज्ज्ञ

विद्वानांना भारतात कलिवर्ष (इ. पू. ३१०२), सप्तर्षिकाल (३०७६ इ. पू.) आणि युधिष्ठिरकाल (इ. पू. ३१३८) प्रचलित आहेत हे ठाऊक होते. तरीही लॉर्ड एल्फिन्स्टनने लिहून ठेवले आहे की "अलेक्झांडरच्या विजयापूर्वीचा कोणताही काळ किंवा घटना निश्चित करता येत नाही" (हिस्टरी ऑफ इंडिया, आवृत्ती ५, पा. ११ उद्धरण : कोटा वेंकटाचलम् 'दी प्लॉट इन इंडियन क्रॉनॉलजी, भाग १, पृ ३.). यानंतर विलियम जोन्सकृत विपर्यासाला प्रारंभ झाला; १७८८ च्या 'हिंदूचा कालक्रम', पृ. ४० वर मजकूर आहे: "हिंदू कालक्रमाचा शेवट, मी गोळा केलेल्या माहितीप्रमाणे चंद्रबीजाच्या मृत्यूनंतर होतो. त्यात मगधाच्या गादीवर कण्वांची कारकीर्द ३४५ वर्षे [पुराणमते केवळ ८५ वर्षे—लश्रीवा]. आता हे अशक्य आहे की ४ राजांनी प्रत्येकी सुमारे ८६ वर्षे ४ महिने राज्य करावे, तसेच नंदाने एकट्याने १०० वर्षे राज्य केल्यावर खून होऊन त्याची कारकीर्द संपावी, ह्या गोष्टी असंभव आहेत [खरे म्हणजे ९ नंदांनी १०० वर्षे राज्य केले]...मिस्टर डी–गिनीसने चिनी आधारावर बुद्धजन्माचा दिलेला काळ अबुल फजल व तिबेटी लोकांच्या काळाच्या मधोमध येतो. त्याप्रमाणे आपण हिंदू कालक्रम खालीलप्रमाणे ठरवू—

अभिमन्यू (अर्जुनपुत्र)	इ. पू. २०२९ वर्षे
प्रद्योत	१०२९ ,,
बुद्ध	१०२७ ,,
नंद	६९९ ,,
विक्रमादित्य	५६ ,,
देवपाल, गौड (बंगाल) राजा	२३ ,,

जर 'दाबिस्ताना'त म्हटल्याप्रमाणे बुद्धजन्म कलियुगापूर्वी १० वर्षे धरला तर वरील कालक्रमात पुढे दिल्याप्रमाणे सुधारणा करावी लागेल.

बुद्ध	इ. पू. १०२७ वर्षे
परीक्षित	१०१७ ,,
प्रद्योत	३१७ १७, १३, किंवा ३१२

[जोन्सचे तर्क पाहा—लश्रीवा] यामुळे आपणाला विक्रमादित्याला नंदापूर्वी मानावा लागेल. हे ऐतिहासिक सत्य आहे, भागवतमित्र ग्रंथाला धरून आहे, त्यात कलियुगारंभ बुद्धपूर्व एक हजार वर्षपूर्व येतो. मग बलिन खिस्तोत्तर ५ वे शतक आणि चंद्रबीज खिस्तोत्तर १० व्या शतकात येऊन पुढील वंशासाठी जर ते एकामागून एक असतील तर जागाच उरत नाही."

(दि वर्क्स ऑफ सर विलियम जोन्स (१३ खंडांत), खंड ४ आवृत्ती १८०७ प्रकाशकः लॉर्ड टेनमाऊथ) :— [चौकोनी कंसातील वर्षे साध्या वजाबाकीने येतात पान ४७ वरील कोष्टक पाहा—

[वजाबाकी–लक्षीवा]

खिस्ती व मुसलमान	हिंदू	आज १७८८ पूर्वी वर्षे	खि. पू.
आदम [आयु ९५० वर्षे]	मनू प्रथम, युग १	५७९४	४००६
नोआह [आयु ९७० वर्षे]	मनू द्वितीय	४७३७	२९४९
महाजलप्रलय		४१३८	२३५०
निमरोद	हिरण्यकश्यप युग २	४००६	२२१८
बेल (बल)	बलि	३८९२	२१०४
राम	राम, युग ३	३८१७	२०२९
नोआह मृत्यू		३७८७	१९९९
	प्रद्योत	२८१७	१०२९
	बुद्ध, युग ४	२८१५	१०२७
	नंद	२४८७	६९९
	बलिन्	१९३७	१४९
	विक्रमादित्य	१८४४	५६
खिस्त		१७८७	१ इ. पू.
	शक	१७०९	७९ इ. स.
वालिद		१०८०	७०८ इ. सन
महंमद (गझनी)		७८६	१००२
बाबर		२७६	८१२

[वर्क्स ऑफ सर विलियम जोन्स, ग्रं. ४,१८०७ पृ. ४७] या मुद्दाम केलेल्या घोटाळयाची चिकित्सा सविस्तरपणे करून पं. कोटा वेंकटाचलम् लिहितात—'जोन्सचे तथाकथित प्राचीन भारताच्या इतिहासाचे संशोधन म्हणजे प्रचंड विसंगतता व विपर्यासाने भरले आहे. (कोटा, ' प्लॉट ' पृ. २९) जोन्सने कालक्रम किती गिळला ते पाहा—

महाभारत युद्ध (अभिमन्यु)	इ. पू. २०२९
प्रद्योत	,, १०२९
बुद्ध	,, १०२७
नंद	,, ६९९
बलिन् (आंध्र)	,, १४९

[कोटा, प्लॉट, पा. १७]

नंतर ' दाबिस्तान ' व चिनी वृत्तान्तांचा हवाला देऊन खालील भ्रामक वर्षे दिली.

बुद्ध	१०२७
परीक्षित	१०१७
प्रद्योत	३१७
नंद	३१३

[कोटा, प्लॉट, पा. १८]

' विक्रमादित्याला इ. पू. ५६ पासून इ. पू. १६३४ मध्ये नेऊन, शेवटी इतिहासातूनच वाद केला. आणि सर्व पंडित हे मानतील असा जोन्सचा आढ्य विश्वास असावा. आंध्र वंशाचा संस्थापक बलिन् (श्रीमुख) याला पुराणे इ. पू. ८३३ वर्षे मानत असत त्याला इ. सनाच्या ५ व्या शतकात आणून ठेवले. मग विक्रमादित्य आणि शालिवाहनांना जागा उरत नाही म्हणून त्यांना काल्पनिक राजे ठरवून टाकले! ७२५ इ. पू. चा मालवगण शक इ. पू. ५७ मध्ये आणून ठेवला, हर्षाला इ. पू. ४५७ मधून ६०६ इ. सनात आणून ठेवला व त्याला हर्ष शिलादित्य केला आणि कमाल म्हणजे अलेक्झांडर कालाच्या गुप्त चंद्रगुप्ताचा मौर्य चंद्रगुप्त करून टाकला.

विल्यम जोन्सच्या उंदराला मॅक्समूलर मांजराची साक्ष

पं. कोटा वेंकटाचलम् यांनी दाखवून दिले आहे की (' प्लॉट ' पृ.५६) १७७४ साली वॉरन हेस्टिंग (ईस्ट इंडियाचा गव्हर्नर जनरल) आणि विलियम जेम्स यांनी संगनमत करून, (प्रत्यक्ष, समुद्रगुप्त हा त्याचा समकालीन असता) गुप्त चंद्रगुप्ताऐवजी ' मौर्य ' चंद्रगुप्ताला अलेक्झांडरचा समकालीन करून टाकला. यामुळे १२ शतकांचा कालक्रम कमी करता आला. हीच चलाखी ' दि एज ऑफ शंकर 'मध्ये १९१७ साली टी. एस. नारायणशास्त्री यांनीसुद्धा दाखवून दिली होती. हा घोटाळा जोन्सने ' एशिॲटिक रिसर्चेस ', खंड ४, पृ. ११ वर रचून प्रकट केला. यावर फ्रेंच संस्कृतज्ञ मॉ. ट्रॉयर याने १८५९ साली आपल्या राजतरंगिणीच्या प्रस्तावनेत आक्षेप घेतला होता, तरी आपल्या ' प्राचीन संस्कृत साहित्याच्या इतिहासा 'त प्रो.मॅक्समुलर यांनी त्याच वर्षी, सांगून टाकले की, " जरी एम. ट्रॉयर आणि इतर विद्वानांनी आक्षेप घेतला असला तरी, आम्ही हे पाहू की यापुढे सँड्राकिप्टस आणि चंद्रगुप्त हे एकच आहेत याबद्दल कोणतीही सतर्क शंका राहू नये. (मॅ.मु.अलाहाबाद आवृत्ती पृ. ३–८, १४१–१४३)". अलेक्झांडरचा काळ हाच नव्या इतिहासाचा पाया राहावा, ही मॅक्समुलरची प्रबल इच्छा होतीच व शिवाय सर्व भारतेतिहास अभ्यासक आपण लिहू तेच मानतील अशी खात्री असल्याने, हे धैर्य मॅक्समुलरला झाले होते.

जसा डार्विन जीवशास्त्रात प्रणेता झाला तसे शब्दशास्त्रात आपण व्हावे ही मॅक्समुलरची महत्त्वाकांक्षा होती आणि त्याला डॉ. विल्सननंतर ऑक्सफोर्ड येथे स्वतः ' बोडेन प्रोफेसर ' व्हायचे होते. लेफ्टनंट–कर्नल जोसेफ बोडेन ईस्ट इंडिया कंपनीतून १८०७ साली निवृत्त झाल्यावर, त्याने १८११त मरणापूर्वी २५००० पौंडांचा निधी ऑक्सफर्डला यासाठी बहाल केला होता की संस्कृत भाषेच्या ज्ञानामधून भारतीयांचे धर्मांतरण सुलभ होईल, त्यातून वार्षिक ९००/१००० पौंड आमरण मिळण्याची व्यवस्था होती. ही मानाची प्रोफेसरी डॉ. एच.एच.विल्सन यांना १८३२ ते १८६० पर्यंत मिळाली. त्यानंतर तिच्यासाठी मॅक्समुलर आणि मोनियर विलियम्स यांच्यात चुरशीची निवडणूक झाली. तीत मोनियर विलियम्स जिंकून ते पद त्याचेकडे १८६० ते १८८२ पर्यंत होते, नंतर ते डॉ. ए. ए. मॅकडोनल्ड यांचेकडे १८८२ ते १९२७ पर्यंत होते. हे पद हुकल्याने मॅक्समुलरला फार धक्का बसला, कारण हिंदुस्थानाचे

धर्मांतर व्हावे यासाठी त्याने पुष्कळ काम केले होते. आपले मानस त्याने पत्नीला, त्या वेळच्या स्टेट सेक्रेटरीला आणि ब्राह्मो समाजाचे पुढाऱ्याला लिहिलेल्या पत्रात स्पष्ट केले असून तो पत्रव्यवहार आता उपलब्ध असून, ऋग्वेदसंहितेच्या प्रस्तावनेत 'ह्या भाषांतरामुळे हिंदूंना आपल्या धर्माचे मूळ कसे आहे ते कळेल' असे स्पष्ट लिहिले आहे. भाषाशैलीच्या प्रत्येक विशिष्ट टप्प्याला २०० वर्षे धरून वेदांचा काळ त्याने इ. स. पूर्व १२०० वर्षे ठरवला. परंतु पुढे १८९०च्या गिफर्ड लेक्चर्स मध्ये हा १२०० वर्षांचा काल केवळ काल्पनिक होता त्याची कबुली देऊन म्हटले की 'हा काळ अंतिम ठरवला होता (टर्मिनस ॲड क्वेच) आणि ऐट मारली होती की 'त्याचा प्रारंभीचा काळ ठरवणे अगदी शक्य आहे; वेदांच्या ऋचा खिस्तापूर्वी १०००, १५००, २००० किंवा ३००० वर्षे होत्या हे जगात कुणालाही ठरविता येणे शक्य नाही." बहुसंख्य लोक असेच गृहीत धरून चालतात की इ. स. १२०० ते इ. पू. १००० हा ऋग्वेदाचा काळ मॅक्समुलरने सिद्ध केलेला आहे. मॅक्समुलरची भूमिका त्याच्या 'ऋग्वेदसंहिते'च्या प्रस्तावनेतील खालील मतांवरून अगदी स्वच्छ कळते—

"केवळ वालखिल्य सूक्तांचीच नव्हे, तर इतर आधुनिक वाटणाऱ्या सूक्तांचा काळ प्रातिशाख्यांच्या काळानंतरचा मानणे संभवनीय व्हावे अशी माझी इच्छा आहे (खंड १, पान २९). मी पुन्हा ठासून सांगतो की ह्या विषयाबाबत शंकांपासून मी मुक्त नाही. प्रतिशाख्ये आणि त्याआधीच्या पूर्व साहित्याला आणखीनंतरचा काळ देण्यानेच माझ्या चिकित्सक अंतःकरणाला समाधान वाटेल (तत्रैव, पान ४०).

'ज्यांना पुढे 'सर' हा किताब मिळाला त्या डॉ. रामकृष्ण गोपाळ भांडारकरांनी अगदी स्पष्ट लिहून ठेवले आहे की "हिंदूंच्या प्रत्येक घटनेला नंतरचा म्हणजे आधुनिकतम काळ देणे ही युरोपियन पंडित व पुराविदांची प्रवृत्तीच आहे." (मुंबई रॉयल एशियाटिक सोसायटी जर्नल, खंड १०, अंक २८, पृ. ८२). निःस्पृह आणि न्यायी अंतःकरणाचे मुंबईचे न्यायमूर्ती काशीनाथ त्र्यंबक तेलंगाचे पुढील उद्‌गार पाहा :

"मला विश्वास वाटतो की, मी खालील सर्वसामान्य म्हणणे स्वच्छ शब्दांत मांडावे की लोरिन्सनचाच निबंध नव्हे, तर युरोपातील अनेक प्रसिद्ध संस्कृत पंडितांची हल्ली अशी जबर प्रवृत्ती आहे की अनेक वैयक्तिक ग्रंथ किंवा सांघिक रचनांचा काळ शक्य तितक्या अलीकडे ओढावा. मॅक्समुलरचे वरील उद्गारानंतर तर मुळीच शंका उरत नाही की उद्‌गार म्हणजे अधिकांश युरोपीय विद्वानांचे स्पष्ट किंवा गर्भित भावना शब्दांत व्यक्त करणारे आहेत. त्यांचेबद्दल सर्वतोपरी आदर व्यक्त करूनही मला विश्वासपूर्वक मांडायचे आहे की ही मनोवृत्ती शास्त्रीय म्हणविण्याच्या विपरीत आहे. ह्या विद्वान प्राध्यापकांना, असे विचारायला हवे की, असे 'वाटणे', 'आवडणे', 'समाधान वाटणे', 'एकापेक्षा दुसरा खुलासा बरा' ह्याचा यांना कोणी अधिकार दिला? (पृ. ११८)"

ते पुढे लिहितात—"मी असे दिसत आहे हे मान्य करतो की युरोपियन विद्वानांनी

भारतीय साहित्याच्या कालनिर्णयाबाबत 'आवडणे', 'बरे वाटणे', 'निर्विवादपणे ठरणे' या शब्दांच्या तोफखान्याचा जो भडिमार चालवला आहे; ह्याने त्याच्या प्राचीनत्वाचे सध्यातरी फार नुकसान होत आहे. विलिंगवर्थचे कडवट व जोरदार शब्द उसने घेऊन मी म्हणतो की या विद्वानांच्या मनाची चौकट अशी झाली आहे की 'आपल्या इच्छांची त्यांना स्वप्ने पडतात आणि त्या स्वप्नावर ते विश्वास ठेवतात.' युरोपियन संस्कृत विद्वानांच्या या मनाच्या चौकटीविरुद्ध, त्यांच्या असल्या 'आतल्या प्रकाशा'विरुद्ध मला येथे नम्र परंतु दृढ निषेध नोंदवावासा वाटतो. (पृ. ११९)." "संस्कृत साहित्याची अशी कालगणना करण्याचा एकतर्फी पद्धतीचा मी तीव्र आणि ठाम निषेध केल्यावाचून हा विषय संपवू शकत नाही... अत्यंत कच्च्या तथ्यांना गोळा करून त्यावरून कल्पनांचे चौथरे उभे करून त्यावर जुगारी वृत्तीने इमले उभारतात आणि ते झाले की त्याच्या पायाचा कच्चेपणा झाकून ठेवला जातो. संस्कृत साहित्याचा इतिहास ठरविला असेल त्याहून दरवेळी अधिक नंतरचा ठरविण्याची ही अशी रीत आहे. (असम वृत्तांमध्ये भाषांतरित, **श्रीभगवत्‌गीता**, १८७५ इ.)"

फसव्या पायावर प्रकाशझोत

वस्तुतः ग्रीक प्रवाशांचे आहे त्या स्वरूपाचे वृत्तान्त, किंवा चिनी पाहुण्यांनी मिळवून लिहिलेली माहिती ही अस्सल ऐतिहासिक साधने नाहीत. वाचकांवर छाप मारण्यासाठी त्यांनी अनेक काल्पनिक गोष्टी घुसडून दिल्या आहेत हे त्यांचे पाश्चात्त्य प्रकाशकच सांगतात. मूळचे असे काहीच लेख उपलब्ध नाहीत. अलेक्झांडरची वीरमूर्ती उभी करण्यासाठी डॉ. श्वानबेक यांनी कित्येक वर्षांनंतर इतरांनी केलेल्या उल्लेखांच्या तुकड्यांना प्रथम छापले व त्या जर्मन प्रकाशनात, स्वतःची भर टाकून इंग्रजीत मि मॅक्‌क्रिंडल यांनी अलेक्झांडरच्या भारतावरील स्वारीचे चित्र उभारले. स्मिथने काल्पनिक नकाशे छापून त्याला सत्याचा मुलामा चढवला आहे आणि त्याचे 'अर्ली हिस्टरी ऑफ इंडिया' हे ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेसचे पुस्तक, हे आपले लोक आणि इतिहासकार प्रमाणभूत ग्रंथ मानतात. आपल्या परभृत विद्वानांनी तथाकथित 'पोरोस'ला 'पुरु' असे पौराणिक नावही दिले, पण पुराणात किंवा कोठल्याही भारतीय साहित्याला 'अलेक्झांडर'चे नावसुद्धा माहीत नाही. ज्या हेडारमीसचे 'झेलम' असे रूपांतर मानले आहे तेच खात्रीचे नाही, जर तक्षशीले-पासून तो झेलमपर्यंत पंजाबात उतरला असेल तर काश्मीरच्या 'राजतरंगिणी' तसुद्धा त्याचा उल्लेख हवा तो मुळीच नाही. इराण जिंकून थकलेल्या सैन्याने गुप्तांच्या प्रचंड व पराक्रमी सैन्याची माहिती ऐकताच, सैन्य गर्भगळित होऊन अलेक्झांडरला बलुचिनस्तानातून खाली उतरून समुद्राच्या काठाने अरबी समुद्राच्या मार्गे जाताना मृत्यूने गाठले, त्याचा केवढा बडेजाव! सावरकरांनी लिहिले आहे–

अन्य कुणाचा असो ' सिकंदर ', परंतु भारतजेता ना।
अंगणही ना तये देखिले, कळलाही ना कुणाकुणा ॥

तात्पर्य ज्या भारतीय राजवंशावळ्यांचा प्रारंभ महाभारतयुद्धकाळापासून पिढ्या-पिढ्यांतून आमच्या इतिहासपुराणांतून उपलब्ध आहे, त्यांना डावलून ज्याच्यामुळे भारताच्या इतिहासाला स्पर्शसुद्धा झाला नाही, त्या अलेक्झांडरच्या भारतावरील शंकास्पद आक्रमणाला ह्या देशातल्या इतिहासाचा पाया ठरविण्याचा जोन्स-मॅक्स-मुलर-स्मिथ यांच्या अशास्त्रीय प्रयत्नाला काय किंमत द्यावी हे अभ्यासकांनी ठरवावे. केवळ एवढे म्हणून भागत नाही म्हणून ज्या ग्रीक साहित्याचा आधार अलेक्झांडरची फसवी कीर्ती पसरवण्यासाठी केला, त्याचेही मूल्यमापन आवश्यक आहे.

ग्रीक साहित्याचे स्वरूप

१८४६ साली डॉ. श्वेनबेक याने ' इंडिका ' ह्या जर्मन भाषेतील ग्रंथात मेगास्थनीस व चंद्रगुप्तावर आधारित माहिती छापली, त्यात इतर ग्रीक लेखकांची म्हणून त्या त्या काळात पुष्कळ नंतरच्या साहित्यातील ' तुकड्यां 'चा (फ्रॅगमेंट्स) हवाला देऊन १८७७ मध्ये मॅक्क्रिंडलने ' मेगॅस्थनीज व अरियनच्या मतानुसार प्राचीन भारत ' आणि १८९३ मध्ये ' महान अलेक्झांडरची भारतावर स्वारी ' हा ग्रंथ लिहिला. त्याचाच आधार व्हिंसेंट स्मिथसह आधुनिक लेखकांनी घेतला आहे. अरियन इ. स. ९६ ते १६० मध्ये होता.

अलेक्झांडरच्या आधीचे ग्रीक लेखक म्हणजे स्किलेक्स, हिकेशस, मिलेटूस, हिरोटोप्स व केसिअस. पारशी दरबारात इ. पू. पाचव्या शतकात केसिअस (क्टेसियस) हा वैद्य होता (डॉ. मुजुमदार), त्याबद्दल रॉलिन्सन म्हणतो ' राक्षसी माणसे व विचित्र प्राणी ' याची अद्भुत वर्णने क्टेसियसच्या ' इंडिका 'मध्ये असून त्याने भारताबद्दलच्या ज्ञानात काहीच भर पडत नाही. तीच गोष्ट हेरोडोटसची आहे, असे डॉ. मुजुमदारांनी दाखवून दिले आहे. यांचा उपयोगच नाही.

अलेक्झांडरकालीन लेखक म्हणजे त्याचा दरियासारंग निआर्कस व ' लढाईचा इतिहास ' नामक पुढे ईजिप्तचा राजा झालेल्या टॉलेमीचा समकालीन कॅसेंड्रियाचा ॲरिस्टोबुलस. यांनी लिहिलेल्या ग्रंथाचा अलेक्झांडरचा इतिहास ठरवावयास फारसा उपयोग होत नाही.

अलेक्झांडरनंतरचे लेखक म्हणजे त्याच्या नौसेनेचा मार्गदर्शक ओनेसेक्रेटूस आणि इसवी सनाच्या पाचव्या शतकातला अलेक्झांडरबद्दल काल्पनिक दंतकथा पसरवणारा लेखक कॅलिस्थेनॉस. मेगॅस्थनीसला महत्त्व येण्याचे कारण असे की त्याने पाटलिपुत्राच्या चंद्रगुप्ताचा उल्लेख केला आहे. (पण हा मौर्य नव्हता, समुद्रगुप्ताचा बाप होता). प्लीनी म्हणतो की ' मेगेस्थनीसची वर्णने परस्परविरोधी व अविश्वसनीय आहेत. ' स्वतः श्वानबेक लिहितो की ' सॅन्ड्राकोटस् 'च्या 'पॉलिबोथ्रा' येथे मेगेस्थेनीस एकदा तरी गेला होता का, याची खात्री नाही. स्ट्रॅबो, प्लीनी आणि डिओडोरस

यांच्या मेगेस्थेनीसवर विश्वास नाही. स्ट्रॅबो तर स्वच्छच म्हणतो की 'ज्या ज्या लोकांनी हिंदुस्थानाबद्दल लिहून ठेवले आहे ते बहुतेक खोटारडे आहेत. (पृ. १८) यापेक्षा मेगेस्थेनीस या अग्रणी–डेइमाख आणि मेगेस्थेनीसवर मुळीच विश्वास टेवता येत नाही. (पा. ७०, स्ट्रॅबो, ई. ४०४३). इ. पू. ३१७ मध्ये जर मेगॅसस्थनीने 'पोरस'ला भेट दिली असेल व अलेक्झांडरनंतर इ. ३२६ मध्ये पाटलिपुत्रात चंद्रगुप्ताला भेटला असेल तर कुठल्या चंद्रगुप्ताला तो भेटला हा प्रश्नच आहे. ओटोस्टाइनने आपल्या "मेगॅस्थनीस ॲंड कौटिल्य" या ग्रंथात स्पष्ट करून दाखवले आहे की, अर्थशास्त्राचा लेखक कौटिल्य हा मेगॅस्थनीसचा समकालीन होऊच शकत नाही. (व्ही. जी. रामचंद्रन 'अ पीप इंटु दि हिस्टॉरिकल पास्ट', १९८२, व्ही. आर. रामचंद्रन् दिक्षितार, मद्रास, 'मौर्यन् पॉलिटी,' पृ. २७).

डाका युनिव्हर्सिटीचे डॉ. आर. सी. मुझुमदार, १९६० च्या 'क्लासिकल अकाउन्ट्स् ऑफ इंडिया'मध्ये लिहितात—"३४ वा तुकडा या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे की त्यात नागरिक व लष्करी व्यवहाराचे सविस्तर वर्णन आहे. यावरून इतिहासकारांनी चंद्रगुप्त 'मौर्या' (?) बद्दल महत्त्वाची विधाने केली आहेत, तसेच हाच विषय कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रातही आला आहे. परंतु त्यात मेगॅस्थेनीसप्रमाणे वर्णने नाहीत. म्हणूनच मेगॅस्थेनिसच्या नांवावर खपवलेली वर्णने किंवा संकेत हे वाचताना आपण फार सावध असले पाहिजे."

प्रो. कीथ यांनी कौटिल्याच्या अर्थशास्त्राचा विशेष अभ्यास करून आपल्या 'हिस्टरी ऑफ संस्कृत लिटरेचर'च्या पान ४५९ ते ४६० जे निष्कर्ष दिले त्यांचे आधारे मेगॅस्थेनीसकालीन आणि कौटिल्य (मौर्य) कालीन परिस्थिती पाहू या—

मेगॅस्थेनीसकालीन मगध	**कौटिल्यकालीन मगध**
१ पालीबोथ्रा राजधानी–तिच्या सीमांभोवती लाकडी संरक्षक भिंत.	१ गिरिव्रज डोंगराळ भागातील पाटलिपुत्राहून लांब राजधानी; दगडी किल्ल्यांचे वर्णन
२ गंगेवरील नौदलाला दर्यासारंग	२ नौदल किंवा दर्यासारंग नाही.
३ अवांछनीय माणसांना पहाऱ्यात सीमापार.	३ परक्यांना किंवा इतरांना सीमापारचा उल्लेख नाही.
४ जन्म-मृत्यूंच्या नोंदीचे रजिस्टर.	४ जन्म मृत्यूच्या नोंदीची दखल नाही.
५ राजाच सर्व जमिनींचा मालक (साम्राज्यवाद)	५ राजाच्या मालकीचा उल्लेख नाही. (कसेल त्याची जमीन)
६ धातूंच्याबद्दल प्रगत ज्ञान.	६ धातुकौशल्याबद्दल विशेष उल्लेख नाही.
७ करारांची काळजीपूर्वक नोंदणी	७ करार व पारपत्रां (पासपोर्ट) बद्दल नियम.

मेगॅस्थेनीसकालीन मगध	कौटिल्यकालीन मगध
८ सम्राट सर्वशक्तिमान	८ राजा कोशल, काशी, विदेह यांचेवर अवलंबून.
९ करांची पद्धत सोपी.	९ कर व आयातीवरील जकातीबाबत सूक्ष्म नियम.
१० सर्व भारतातील राज्ये व राजे जिंकलेले.	१० राज्यसीमा मगध ते काशीपर्यंतच.
११ राज्यव्यवस्थेसाठी लोकांची सल्लागार मंडळे.	११ पूर्ण राजेशाही, शहरी व खेडूत असे दोन समाज.
१२ गंगेच्या काठावरील पाटलिपुत्र हे अस्ताव्यस्त शहर.	१२ राजधानी डोंगराळ : पाटलिपुत्र लहान गाव.
१३ शांततेचा व समृद्धीचा काळ–सुवर्णयुग.	१३ अशांत परिस्थिती. आक्रमणाचे, अंतर्गत विद्रोहाचे सतत भय.
१४ पाटलिपुत्रांत गुलामी नाही.	१४ गुलामाबद्दल ‘ दासकल्प ’ हे स्वतंत्र प्रकरण
१५ बुद्ध किंवा अशोकाचे नाव नाही. यवनांचा उल्लेख कारण इ. पू. १००० मध्येच यवन हे ग्रीक झाले होते.	१५ बौद्ध प्रचारकांचे उल्लेख. यवनांचा उल्लेख नाही. (तेव्हा ग्रीक यवनपूर्व)
१६ प्रचंड सेनांचा उल्लेख–अश्वारोही, पदाति, रथ, हत्तीस्वार, इत्यादी.	१६ प्रचंड सैन्य व भारत विजयाचा उल्लेख नाही.
१७ यवन राणी (याचा उल्लेख समुद्रगुप्ताच्या शिलालेखात)	१७ अर्थशास्त्रात यावनी विवाहाचा अनुल्लेख.
१८ सँड्राकोटसचा राणीशी संबंध.	१८ अर्थशास्त्रात चंद्रगुप्त मौर्याचा प्रत्येक १५० प्रकरणांच्या शेवटी नंदोच्छेदासह उल्लेख राणीशी संबंध ध्वनित नाही.
१९ बाप चंद्रगुप्त व त्याच्या लेकाचा संघर्ष ध्वनित.	१९ चंद्रगुप्त मौर्याचा मुलगा बिंदुसार याचा बापाशी संघर्षाचा अनुल्लेख.
२० बौद्ध धर्माचा (अस्त झाल्याने) अनुल्लेख.	२० मौर्याचा नातू अशोक बौद्धधर्म प्रसार.

आता मॅक्क्रिंडलच्या ‘ एन्शंट इंडिया बाय मेगॅस्थनीस अँड एरियन ’ पान १४१ वरील उतारा पाहू या—“ या नदीच्या (गंगा) आणि दुसरीच्या (सोननदी) संगमात पालीबोथ्रा (पाटलिपुत्र) शहर वसले असून ते ८० स्टेडिया लांब व

१५ स्टेडिया रुंद आहे...ज्या लोकांच्या देशात हे शहर आहे ते भारतदेशात फार प्रसिद्ध असून त्याला प्रासी (प्राची) हे नाव आहे. राजाला आपल्या वंशाला पालिबोथ्रा हे आडनाव जोडण्याची प्रथा आहे, व तसे सँड्राकोटस स्वतः पालिबोथ्रा हे नाव लावतो, असे आमचा वकील मेगेस्थनीस म्हणतो (ग्रंथ २, तुकडा २५, १–३५/३६ पृ. ७०२). शक्ती आणि गौरवाच्या बाबत ह्या भागातच नव्हे तर साऱ्या भारतात प्रासी सर्वश्रेष्ठ आहे, त्यांची राजधानी पालिबोथ्रा हे फार मोठे आणि श्रीमंत शहर आहे (मॅकक्रिंडल, एन्शंट इंडिया, पृ. १४१)

आता वरील आडनाव लावण्याला काही अर्थ आहे का? पाटलिपुत्र ही वस्तुतः महागुप्तांची राजधानी, परंतु जोन्स, मॅक्समूलर आणि व्हिन्सेंट स्मिथ ते प्रत्येक इतिहास-लेखक 'मौर्य चंद्रगुप्ताला' अलेक्झांडरचा समकालीन मानतो, तेव्हा मेगेस्थनीस खोटा की हे लेखक खोटे? स्मिथ लिहितो पाटलिपुत्र हे अजातशत्रूने बांधले. अजातशत्रू हा बुद्धाचा समकालीन होता. पुराणे सांगतात अजातशत्रूचा नातू उदय याने कुसुमपूर नावाने वसवले. बुद्धाने कुसुमपूर येथे प्रवचन केले होते. चंद्रगुप्त मौर्याचा पुत्र बिंबिसार याने येथे बौद्धांचे पहिले व अजातशत्रूचे दुसरे सम्मेलन भरवले होते. मात्र राजधानी पाटण्याहून, डोंगराळ भागात ३०० मैल दक्षिणेस राजगृह (गिरिव्रज) येथे होती. तेथेही बुद्धाची प्रवचने होत. एका आणखी विसंगतीकडे अंगुलिनिर्देश केला पाहिजे. पाश्चात्त्य इतिहासकार म्हणतात डायोनेकस हा बिंदुसाराच्या दरबारात ग्रीक राजा अँटिओकसचा वकील होता. स्ट्रॅबो म्हणतो डायोनेकस हा एलिक्टर केडीज (सँड्रॅकोसूट्‌चा पुत्र) याच्या दरबारी होता. ह्या नावाची संगती काय?

नंतरचे सगळे ग्रीक लेखक अलेक्झांडरनंतरचे असले तरी पूर्वीच्या लेखकाप्रमाणे नंतरच्या यासुद्धा लेखकांचे मूळ ग्रंथ उपलब्ध नाहीत. मॅकक्रिंडलसंपादित व लिखित चिंध्या आहेत त्यासुद्धा नंतरच्या लेखकांच्या! स्ट्रॅबो या भूगोलकाराचा जन्म अमासिया येथे खिस्तपूर्व ६३ मध्ये म्हणजे अलेक्झांडरनंतर ३०० वर्षांनी. याच्या १५ व्या प्रकरणात पर्शिया व भारताबद्दल माहिती आहे. डायोडोरस याने इ. पू. ६०/७५ ते इ. पू. २१ या काळात ईजिप्तपर्यंतचाच प्रवास केला पण याच्या ४० व्या प्रकरणात भारताबद्दल ऐकीव माहिती आहे. जस्टिन हा रोमन सम्राट अँटोनिनीसचा समकालीन होता, याच्या वाक्यांचा संग्रह रोमन सम्राट ऑगस्टसच्या काळात (खिस्तपूर्व १ ले शतक) 'हिस्टोरियम फिलिपिकेरम् लिब्री प्रकरण ४४ मध्ये' गोळा केला आहे. ज्येष्ठ प्लीनी (इ. स. २३ ते ७९) याच्या 'नेचरॅलिस हिस्तोरिया'च्या ६ व्या प्रकरणात, मेगेस्थनीसच्या 'इंडिका' वरून घेतलेली भारताची माहिती आहे. सम्राट क्लॉदिअस (४१ ते ४५ इ. स.) याच्या काळात कर्टियस याने अलेक्झांडरचे अर्धवट चरित्र लिहिले. एरियन हा इ. स. ९६ ते १६० मध्ये झाला. याने 'ॲनाबेसिस:ऑफ अलेक्झांडर' हे पुस्तक 'ॲरिस्टोबुलस व टॉलेमी'-वरून लिहिले. याचे 'इंडिका' हे पुस्तक मेगेस्थनीस व एराटोस्थेनीस यांचे आधारे

लिहिले गेले, ते अलेक्झांडरनंतर ४०० वर्षांनी! प्लूटार्क हा ईजिप्त व इटलीचा नागरिक अनेक वर्षे डेल्फीच्या मंदिराचा पुजारी होता, हा इसवी सन ४६ ते १०० या काळात होऊन गेला. लालसमुद्र ते भारताच्या व्यापारी मार्गावर 'पेरिप्लीस मेरिस अरिथ्रिया' हे याचे पुस्तक. इसवीच्या पहिल्या शतकातील ॲपोलोनियस याचे आत्मचरित्र म्हणजे सुरम्य कथाच होत. टॉलेमीच्या भूगोलातील भारतदेशाची आकार माहिती अगदीच विकृत आहे.

असे हे पाश्चात्त्यांनी लिहिलेल्या भारताच्या इतिहासाचे आधार आहेत. चिनी यात्रेकरूंनी लिहिलेली ऐकीव माहिती, सिलोनी ग्रंथातील ऐकीव माहिती, हे भारतीय इतिहासाचे आधार धा ले पण भारतीय रामायण–महाभारत–पुराणे हे मात्र सर्व खोटे असे पाश्चात्त्य लेखकांनीच सांगावे व आम्हीही त्याची री ओढावी, हे आश्चर्य नव्हे काय? मॅक्समुलरने 'हिस्टरी ऑफ एन्शन्ट संस्कृत लिटरेचर'च्या पा. २६२ वर विधान करावे की 'पाणिनीत लेखनकलेच्या अस्तित्वाबद्दल एकही शब्द नाही' आणि भांडारकरांनी दाखवून दिले की 'सूत्र १३·२·२१ मध्ये 'लिपिलिबिवली', ४.१.४९ मध्ये 'यवनानी', १–३–७५; ४-३.८७; ४.३.११६ मध्ये 'ग्रंथ' १·३·११ मध्ये 'स्वरित' हे उल्लेख आहेत' तरी आम्ही मॅक्समुलरचा संस्कृत साहित्याचा इतिहास शिकणार आणि शिकवणार! मॅक्समुलरची आणखी तऱ्हा पाहा. चंद्रगुप्त–समुद्रगुप्ताऐवजी अलेक्झांडरचा समकालीन 'चंद्रगुप्त मौर्यच' असे ठरवून १४०० वर्षे कालगणनेतून बाद करून भागणार नव्हते; महाभारत, बुद्ध, महावीर, आदिशंकर, अशोक यांचे भ्रामक काळ ठरवायला हवेत. मॅक्समुलरने तेसुद्धा केले ते या शब्दात—"भारताचा कालक्रम 'चंद्रगुप्ताचा काळ ठरविण्यावर आहे. अशोक हा चंद्रगुप्त मौर्याचा नातू. थोडाफार फरक सोडला तर चिनी परंपरेनुसार अशोकाचा काळ इ. पू. ८५० तर लंकेच्या परंपरेनुसार इ. पू. ३१५. यावरून येणारा बुद्धाच्या देहावसानाचा काळसुद्धा इतिहासाच्या गणितासाठी प्रमाण मानता येत नाही." ई. जे. रॅप्सनच्या केंब्रिज हिस्ट्री ऑफ इंडियाच्या पहिल्या खंडातील पुढील वाक्य पाहा: "प्राचीन बौद्ध कालक्रमाबद्दल पुष्कळ सांगितले गेले असले तरी दुर्दैवाने अजूनही बुद्धाच्या निर्याणाचा नक्की काल ठरत नाही. इतिहासात ठरविलेला इ. पू. ४८३ हे वर्ष हे चालचलाऊ समजावयास हवे." फ्लीट, ब्यूल्हर, आदी पंडितांनी ह्या गोंधळात भरपूर भर घातली आहे. इ. पू. ७१५चा मालवगण शक ओढून इ. पू. ५७ मधे आणून, इ. पू. ४५७चा हर्ष शक ६०६ इसवी सनोत्तरात आणला, ३२७ इ. पू.चा गुप्त शक ख्रिस्तोत्तर ३२० पर्यंत आणला. व्हिन्सेंट स्मिथचे, १९१५च्या 'ऑक्स्फर्ड स्टुडन्टस् हिस्टरी ऑफ इंडिया' पान ७४वर विधान आहे, "जरी याबाबत मतभेद असले तरी, इसवी सनोत्तर ७८चे शक वर्ष हे शकराजा कनिष्काच्या राज्याभिषेकाचे वर्ष आहे; यालाच कालांतराने शालिवाहन शक म्हणू लागले." म्हणजे आमचे परंपरागत विक्रम संवत आणि शालिवाहन शक खोटेच आहे, कारण साहेबांनी काल-गणनेत १४०० वर्षे कापल्यामुळे हिंदूंना गौरवास्पद वाटणारे हे शककर्ते काल्पनिक

ठरले आहेत !

व्हिन्सेंट स्मिथचे ‘अर्ली हिस्टरी ऑफ इंडिया’

५३५ पानांचे हे प्रचंड सचित्र, काल्पनिक युद्धरचनेचे नकाशे देणारे पुस्तक व्हिन्सेंट स्मिथच्या विपर्यस्त कालक्रमांचा अर्क आहे. हे प्रथम १९१४ मध्ये छापून प्रसिद्ध झाले आणि १९२४ मध्ये ऑक्स्फर्डच्या क्लॅरेंडेन प्रेसने त्याची एस. एम. एडवर्डस्, आय. सी. एस. याने संपादन केलेली आवृत्ती निघाली आहे. एफ. ई. पार्जिटरचा हवाला देऊन ते म्हणते की ‘आंध्र राजा यज्ञश्री (खिस्तोत्तर २००) याचे काळात विष्णु पुराण निर्माण होऊन इ. स. ३१५–२० या काळात त्यात सुधारणा करण्यात आली. परंतु ते इ. पू. ४ थ्या शतकातीलही असू शकेल.’ म्हणजे खरे काय ? पान १३५ वर एक दंतकथा दिली आहे की ‘ बिंदुसाराने ॲंटिओकसकडे याचना केली (ब्रेग्ड ऑफ ॲंटिओकस) की मला अंजीर, मनुकाची दारू आणि एक पंडित (प्रोफेसर) पाठविण्याची कृपा करावी. तेव्हा त्याला उत्तर मिळाले की ‘आधीच्या दोन वस्तू हव्या तेवढ्या पाठवता येतील परंतु ग्रीसमध्ये पंडित विकणे बेकायदेशीर आहे.’ पान १२० ते पान १६१ यात चंद्रगुप्त मौर्य व बिंदुसार यांची एकत्र माहिती दिली त्यात वरील दंतकथेशिवाय बिंदुसाराबद्दल आणखी काहीही लिहिलेले नाही ! पान २०६ वर ऑक्सफर्ड, पंडिताच्या मताप्रमाणे मौर्यवंशाचा कालक्रम दिला आहे. खारवेलाची माहिती जैन कथांवरून दिली आहे. पतंजलीचा काल पुराणमते इ. पू. १२१८ च्या जवळ दिला असता, स्मिथने तो १५०–१४० इ. पू. करून टाकला आहे. चंद्रश्री-पुलोमाई या शेवटच्या आंध्र राजाचा काळ इ. पू. ३२७ (अलेक्झांडरचा समकालीन) असता पान २२३ वर खिस्तोत्तर २२५ पान २३२ वर पहिल्याचा इ. स. २०१ व दुसऱ्याचा इ. स. २११ केला आहे. गुप्त चंद्रगुप्त द्वितीय ‘ विक्रमादित्य ’ याचा काळ ३९० इ. स. केला आहे. त्या वंशाने इ. पू. ३२७ ते इ. पू. ८२ असे २४५ वर्षे राज्य केले असता त्याला इ. स. ३२० ते इ. स. ४५५ काल दिला.

जाणून-बुजून विपर्यासाचे प्रयत्न

ग्रीक विद्वानांनी अलेक्झांडरला गंगेवरील प्राची येथील राजाची नावे सांगितली त्यातही उच्चार व वर्णक्रमाचे घोटाळे आहेत ते म्हणजे आंध्र (Agrames) अग्रमस व झांड्रामस. हे नाव ज्या बाल पुलोमायी (३२ वा राजा) व चंद्रमस (३१ वा राजा) यांना ठार मारून गुप्तवंशाचा चंद्रगुप्त ‘ विजयादित्य ’ पाटलिपुत्रात गादीवर आला ते होत. अलेक्झांडरचे समकालीन राजे होते सॅंड्राकोटस व सांड्राकिप्टस—हे खरे पाहता गुप्तवंशीय चंद्रगुप्त व समुद्रगुप्त होते. गुप्त हे पार्वतीय वंशाचे आंध्रभृत्य होते आणि आंध्रांचे सेनापती असून त्यांचे ताब्यात २०००० अश्वारोही, २,००,००० पदाति, २००० रथी आणि ३ ते ४ हजार हत्ती होते. ह्या माहितीमुळेच अलेक्झांडरचे

सैनिक भारतात येण्यास तयार नव्हते म्हणून अलेक्झांडरला परतावे लागले व परतताना तो लालसमुद्राजवळ मरण पावला. येवढी सेना समुद्रगुप्ताकडे होती, मौर्य चंद्रगुप्ताकडे नव्हती.

१७७४ मध्ये विलियम जोन्सने अलेक्झांडरच्या समकालीन सँड्राकोटसला ‘ मौर्य’ चंद्रगुप्त बनवले (पाहा, एशिआटिक रिसर्चेस, खं. ४, पृ. ११) डॉ. विल्सन यांनी कबूल केले की, जोन्सचा परिचय मूळ ग्रंथांशी ‘ नीट नव्हता ’ ! (‘ मुद्राराक्षस ’ला प्रस्तावना, पृ. १२९), विल्सन लिहितो— “ विलियम जोन्स सोमदेवाच्या ‘ सुंदर कविते ’चा आणि ‘ चंद्राची शोकांतिका ’ यांचा हवाला या राजपुत्राच्या इतिहासाबद्दल देतो. ” (मुद्राराक्षसाची प्रस्तावना पृ. १२९).

“ ‘ एशिॲटिक रिसर्चेस ’च्या ५व्या खंडात कर्नल विलफोर्ड, चंद्रगुप्त ‘मौर्या’ची कथा विस्ताराने सांगताना ज्यांना विश्वासार्ह म्हणता येणार नाही अशा अनावश्यक गोष्टी लिहितो. तो ‘ मुद्राराक्षस ’ नाटकाचा हवाला देऊन म्हणतो, “ याचे दोन भाग आहेत; पहिला भाग हा चंद्रगुप्ताच्या राज्याभिषेकाचा असून, दुसऱ्या भागाचे नाव राक्षसाशी तडजोड आहे. तो लेखकाचे नाव ‘ अनंत ’ असे सांगतो आणि हा लेखक गोदावरीच्या तीरी राहात होता असे म्हणतो ”. असे दोन भाग नाहीत हे सर्व विश्रुत असून त्या नाटकाचा कर्ता विशाखदत्त, पृथ्वी महाराजांचा पुत्र आणि वैंकटेश्वर सामंत यांचा नातू आहे व तो ११व्या शतकात होऊन गेला. ” ‘ जस्टिनने तरुण सँड्राकोटस्च्या धाडसाच्या कथा दिल्याप्रमाणे हे वर्णन आहे.’ ” डॉक्टर विल्सन पुढे लिहितात : “ कर्नल विल्फर्डने मूळ नाटकाची बरोबर माहिती काढली नाही असे दिसते, कारण पुन्हा ‘ एशिॲटिक सोसायटी, खंड ९, पृष्ठ ९३ वर मुळात नसलेल्या अनेक गोष्टी तो लिहितो. यातील महत्त्वाच्या म्हणजे विकटमल्ली राजाची धाडसे दाखवताना केलेला ग्रीक सैन्याचा उल्लेख, जो वाचून वाचकांची फसून समजूत व्हावी की ग्रीक आणि हिंदू इतिहासात असावे त्याहून अधिक साम्य आहे. ” (पाहा : कोटा वैंकटाचलम ‘ प्लॉट ’, पृ. ५७-५८).

“ जर विलियम जोन्सच्या मनात काळेबेरे नसते तर आधी त्याने झँड्रासम म्हणजे चंद्रमस (चंद्रश्री, चंद्रबीज) हे सांगितले असते, कारण भागवत पुराणावरून शेवटचा आंध्र सातवाहन राजा चंद्रमस हा इ. स. पू. ४५२ मध्ये गुप्त चंद्रगुप्ताकडून मारला गेला, हे त्याला ठाऊक होते (जोन्स, ‘हिंदूंचा कालक्रम’, जानेवारी १७७८, पृ. १७ ते २०) आणि त्यानंतर इ. पू. ३२६ मध्ये अलेक्झांडर भारताकडे वळला व तो चंद्रगुप्त गुप्त व समुद्रगुप्ताचा समकालीन होता हेही ठाऊक होते. चंद्रगुप्त मौर्य १५३४ खि. पू. आणि गुप्त चंद्रगुप्त ३२७ खि. पू. हेही त्याला ठाऊक होते. यात विलियम्सचा दुष्ट हेतू स्पष्ट होतो. मॅक्समुलरलासुद्धा हे दोन चंद्रगुप्त ठाऊक होते. प्रो. एम. ट्रॉयर यांनी ही विसंगती दाखवूनसुद्धा पुढे १८५९साली आपल्या ‘संस्कृत साहित्या ’च्या इतिहासात मॅक्समुलरने आपला हट्ट पुरा केला व म्हणतो, ‘ कालक्रम कमी केल्याशिवाय भारतीय व ग्रीक इतिहासाचा सांधा जुळणार नाही. ग्रीकांनी एक

नाव आम्हास सुदैवाने सांगितले ते सॅण्ड्राकोटसचे होय. चंद्रगुप्त आणि सॅण्ड्राकोटक किंवा सॅण्ड्राक्प्टिस हे साम्य प्रथम सर विलियम जोन्स, विल्फर्ड, प्रोफेसर विल्सन व प्रोफेसर लासेन यांनी सिद्ध केले आहे. एम. ट्रॉयरने ' राजतरंगिणीच्या ' आवृत्तीत जरी याला विरोध केला असला तरी आम्हाला त्यात कोणतीही शंका घेण्याचे कारण दिसत नाही." (मॅक्समुलर, सं. सा. इतिहास, अलाहाबाद आवृत्ती, पृ. ३८ व १४१-१४३). वाचकांना ठाऊक आहे की, चंद्रगुप्त मौर्याने ज्या ' नंदा 'ला मारले त्याच्या नावाशी ' झॅण्ड्रामस ' जुळत नाही, तसेच चंद्रगुप्त मौर्याचा मुलगा बिंदुसार (स्मिथचा बिंबिसार) याच्या नावाशी ' सॅण्ड्राक्प्टिस ' जुळत नाही, जुळते ते आंध्रवंशीय चंद्रमस व गुप्तवंशीय समुद्रगुप्ताशी ! इतर केलेल्या घोटाळ्याचे पुरावे कोटा वेंकटाचलमच्य ' प्लॉट 'मध्ये सविस्तर दिले आहेत.

भारतीय परंपरेप्रमाणे कालक्रम

बंगालचे प्रकांड पंडित महामहोपाध्याय डॉ. हरप्रसाद शास्त्रींनी लिहून ठेवले आहे;

" ८०च्या दशकात (१९व्या शतकाच्या) माझ्या युरोपीय मित्रांनी मला सल्ला दिला की इतिहास धुंडण्यासाठी रामायण, महाभारत आणि पुराणांकडे बघूच नका. त्यांचा भर होता नाणी, शिलालेख, परदेशी प्रवाशांचे वृत्तान्त, पुरातत्त्व शास्त्र, शिल्पकला, इमारतीचे वास्तुशिल्प यावर. पुराणावाचून इतर सर्वांचा अभ्यास केला. पण पाहा ! मि. पार्जिटर व मि. जयस्वाल यांनी आता पुराणापासूनच कालक्रम शोधला आहे आणि त्याचा तोंडावळा पौर्वात्यविदांच्या १५० वर्षांच्या एवढ्या परिश्रमाशी जुळत आहे. " (J.O.B.O.R. खंड १४, पृ. ३२५, ३२६.)

१९१५ साली ' एज ऑफ शंकर '-या पुस्तकाचे लेखक टी. एस. नारायणशास्त्री यांनी ' चंद्रगुप्ता 'च्या घोटाळ्यावर नीट प्रकाश टाकला. विजयवाड्याचे कै. पंडित कोटा वेंकटाचलम यांनी सर्व पुराणांचा सूक्ष्म समन्वय करून तेलगू भाषेत २४ ग्रंथ लिहिल्यानंतर इंग्रजीमध्ये ' हिस्टरी ऑफ काश्मीर–रिकन्स्ट्रक्टेड ' (जाने. १९६२), ' प्लॉट इन इंडियन क्रॉनोलजि ' (मे १९५३), ' नेपाल हिस्ट्री-रिकन्स्ट्रक्टेड ' (मे १९५४) आणि शेवटची ' क्रॉनॉलजी ऑफ एन्शन्ट हिंदू हिस्टरी ' (१९५७) ही विद्वत्तापूर्ण पुस्तके लिहिली. यांनी पुराणातील वंशावळ्यांचा क्रम व वर्षे कलियुगराजवृत्तान्ता 'शी तंतोतंत जुळवून कालक्रम प्रसिद्ध केला आहे तो महाभारत काळापासून इस्लामी आक्रमणापूर्वीपर्यंत दिलेला आहे.

आपल्या अनेक ग्रंथांत कालाशी संबंधित ज्योतिष्यीय उल्लेख स्पष्ट किंवा दूरान्वयाने दिले असतात. १९२५ पासून मद्रास येथील गणिताचे प्राध्यापक के. श्रीनिवास राघवन, केरळच्या रामकृष्ण आश्रमाचे स्वामी सख्यानंद, इत्यादिकांनी या दृष्टीने कालनिश्चिती केली आहे. कोटा वेंकटाचलम् यांच्या गणनेचा पाया महाभारताचे युद्ध इसवी सनापूर्वी ३१३८ वर्षी झाले हे कलियुगादी वर्ष इ. पू. ३१०२ ह्या आधारावर

आहे. बेंटले यांनी कलिप्रारंभ १७/१८ फेब्रुअरी ३१०२ हा धरला पण ज्योतिर्गणिताने त्या दिवशी चंद्रसूर्यासह पाच ग्रह एकत्र येत नाहीत म्हणून भारतीय कालगणना खोटी आहे असे प्रतिपादिले. प्रो. के. श्रीनिवास राघवन यांनी दाखवून दिले की, तो आणखी थोडा मागे गेला असता तर, १० जानेवारी ३१०४ इ.पूर्वी पहाटे ५वाजता सूर्यचंद्र आणि शुक्र-गुरु-मंगळ बुध-शनी हे एकत्र होते. त्यांच्या गणिताप्रमाणे म. भा. युद्ध इ. पू. ३०६७ साली झाले म्हणजे कोटा वेंकटाचलम् यांचा महाभारतयुद्धकाळ (३१०२) आणि राघवन यांचा काळ (३०६७) यात ७१ वर्षांचा फरक आहे. कण्ववंश राज्यकाळात २५ वर्षे व आंध्रवंश काळात ५० वर्षे असा एकूण ७५ वर्षांमध्ये जो ४ वर्षांचा फरक पडतो तो कोटा यांनी गुप्तवंशाचा अंत इ. पू. ८२ आणि राघवन् यांनी इ. पू. ८६ घेतला यामुळे, असा ताळा जुळतो.

या लेखासोबत व्हिन्सेंट स्मिथचा कालक्रम आणि भारतीय परंपरेचे कोटा व राघवन् यांचे तुलनात्मक कोष्टक दिले आहे. जाणकारांनी त्यावर विचार करावा.

भारतीय कालगणनेतील विसंवादाचा तक्ता

भारतीय परंपराप्राप्त कालक्रम

पुराणांतर्गत मगधराजवंश कोटा वेंकटाचलम, १९५७	के. श्रीनिवास राघवन् ज्योतिर्गणिती, १९८१	स्वामी सख्यानंद, केरळ	डॉ. त्रिवेदी उ. प्रदेश	व्हिन्सेंट स्मिथ जुन्या ऑक्सफर्ड परंपरेचे प्रतीक
महाभारतकाल इ. पू. ३१३८ वरून	म. भा. युद्ध ३०६७ इ. पू.			
१. बहिद्रथ राजे २२/ वर्षे १००६	१००६ वर्षे			
(१) सोमाधि–मार्जारी इ. पू. ३१३८	[– ७१] इ. पू, ३०६७	इ. पू. ३०६७	इ. पू. ३१३७	इ. पू. ३१०२
(२२) रिपुंजय २१३२	,, २०६१	,, २०६१		
२. प्रद्योत वंश ५ / वर्षे १३८	१३८ वर्षे			
(१) बालक २१३२	२०६१			
(५) नंदिवर्धन १९९४	१९२३			
३. शिशुनाग वंश १० / वर्षे ३६०	३६० वर्षे			
(१) शिशुनाग (काशीहून) १९९४	१९२३			
(२) बिंबिसार १८५२				
गौतमबुद्ध १८८७ ते १८०७ पहिली बौद्धसभा गिरिव्रज येथे.	... ...	१९००–१८००	१७९३	इ. पू. ६०० ते ५००

पुराणांतर्गत मगधराजवंश कोटा वेंकटाचलम्, १९५७	के. श्रीनिवास राघवन् ज्योतिर्गणिती, १९८१	स्वामी सख्यानंद केरळ	डॉ. त्रिवेदी उ. प्रदेश	व्हिन्सेन्ट स्मिथ जुन्या ऑक्सफर्ड परंपरेचे प्रतीक
(३१) चंद्रश्री / चंद्रमस (३२) पुलोमायि ४ था } ३२७	इ. पू. ३३१			
राजधानी पाटलिपुत्रला गेली				
९. महागुप्तवंश (राजे ७/२४५ वर्षे	२४५ वर्षे			
आंध्रभृत्य पार्वतीय गुप्त घराणे.				**इसवी सनानंतर**
(१) चंद्रगुप्त 'विजयादित्य' ३२७ अलेक्झांडर सीमेवरून परत गेला.	३२७		३२७	स्मिथ. ३२० इ. पू.
SANDRACOTTUS इ. पू. ३२६	............३२६		३२७	,, ३२६ इ. पू.
(२) समुद्रगुप्त (अशोकादित्य) इ. पू. ३२०–२६९				
आसमुद्रक्षितीश (मेघ)				,, ३३० इ. पू.
(३) चंद्रगुप्त २ रा 'विक्रमादित्य'				,, ३८० इ. स.
(४) कुमारगुप्त 'महेंद्रादित्य'				
(५) स्कंदगुप्त 'प्रतापादित्य'				,, ४३३ इ. स.

पुराणांतर्गत मगधराजवंश कोटा वेंकटाचलम्, १९५७	के. श्रीनिवास राघवन् ज्योतिर्गणिती, १९८१	स्वामी सत्यानंद केरळ	डॉ. त्रिवेदी उ. प्रदेश	व्हिन्सेन्ट स्मिथ जुन्या ऑक्सफर्ड परंपरेचे प्रतीक
(६) स्थिरगुप्त 'प्रकाशादित्य' पालक				
नरसिंहगुप्त 'बालादित्य' पाल्य				
(७) कुमारगुप्त २ रा 'क्रमादित्य' इ. पू. ८२	[४ वर्षे अधिक]			
हूणाकडून मगध राज्याचा शेवट.	इ. पू. ८६			,, ४७३ इ. स.

टीपा :

१. श्री. कोटा वेंकटाचलम् म. भा. युद्ध ३१३८ तर के. श्रीनिवास राघवन् इ. पू. ३०६७ म्हणजे ७१ वर्षे नंतर मानतात तसेच, मगधराज्याचा अंत इ. पू. ८६ म्हणजे कोटा व्यंकटाचलमपेक्षा ४ वर्षे नंतर मानतात, म्हणजे एकूण ७५ वर्षे. यापैकी राघवन् कण्ववंशात २५ वर्षे कमी व आंध्र वंशात ५० वर्षे कमी करतात. म्हणजे एकंदर मगधवंशाची कारकीर्द दोघांची बरोबरच आहे.

२. स्मिथ पान २१७ वर म्हणतो की 'कित्येक आंध्र राजांची वर्षेच सापडत नाहीत', ही चलाखी आहे.

३. आदिशंकराचा काळ आंग्लभृत्य विद्वानांचा जमत नाही, कारण ती भ्रामक अनुमाने आहेत. मठ परंपरा इ. पू. ५०८ याच्याशी सुसंगत आहेत. असा आहे भारतीय कालक्रमातील विसंवादाचा संदर्भपूर्ण आढावा.

२२

‘ कुणातरी ’विषयी आणि ‘ प्रत्येका ’विषयी

प्रा. मे. पुं. रेगे

‘ हिमालय क्षणभंगुर आहे’ हे एका विशिष्ट वस्तूविषयीचे विधान आहे. ‘हिमालय’ ह्या विशेषनामाने एका विशिष्ट वस्तूचा बोध होतो. ‘ हिमालय ’ ह्या विशेषनामाचा अर्थ माहीत असणे म्हणजे ते कोणत्या विशिष्ट वस्तूचा निर्देश करते हे माहीत असणे. ‘ हिमालया ’चा अर्थ आपल्याला माहीत असला आणि ‘ क्षणभंगुर असणे ’ ह्या शब्दपंक्तीचा अर्थ माहीत असला की ‘ हिमालय क्षणभंगुर आहे ’ ह्या वाक्याचा अर्थ आपल्याला कळतो; ह्या वाक्याने व्यक्त होणाऱ्या विधानाचा बोध आपल्याला होतो. अर्थात ‘ हिमालय ’ हे ह्या वाक्याचे उद्देश्यपद आहे, म्हणजे ज्या वस्तूविषयी काहीतरी सांगणे हे ह्या वाक्याचे प्रयोजन आहे तिचा निर्देश ‘ हिमालय ’ ह्या पदाकडून होतो हे आपल्याला माहीत असले पाहिजे आणि ‘ क्षणभंगुर आहे ’ हे वाक्याचे विधेय आहे. उद्देश्याकडून निर्दिष्ट होणाऱ्या वस्तूविषयी काहीतरी सांगणे हे त्याचे ह्या वाक्यातील कार्य आहे हेही आपल्याला माहीत असले पाहिजे. म्हणजे वाक्याचा अर्थबोध व्हायचा तर त्याची घडण कशी आहे, कोणते घटक कोणत्या पद्धतीने जुळविल्याने वाक्य बनले आहे, आणि ह्या वाक्यघटकांच्या जुळणीला अनुसरून, त्यांच्याकडून व्यक्त होणारे अर्थ कोणत्या प्रकारे जुळविल्याने त्या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान तयार होते ह्याचे ज्ञानही आपल्याला असले पाहिजे. वाक्याचे भिन्न प्रकारचे घटक कोणते आहेत, वाक्यात त्यांची जुळणी कशी झाली आहे, सबंध वाक्याकडून विधान व्यक्त करण्याचे जे कार्य होते त्याच्यात हे वेगवेगळ्या स्वरूपाचे घटक कोणत्या भिन्न भूमिका बजावितात ह्या ज्ञानाला पदविन्यासाचे (सिन्टॅक्स) ज्ञान म्हणूया. विशिष्ट वाक्यघटकांकडून अमूक अमूक विशिष्ट अर्थ व्यक्त होतात ह्या ज्ञानाला चिन्हार्थाचे (सेमॅन्टिक्स) ज्ञान म्हणूया.

वाक्याने व्यक्त होणारे विधान ज्या कशाविषयी असते त्याचे वाचक असलेले पद हे त्या वाक्याचे उद्देपदश्य असते. ‘ हिमालय क्षणभंगुर आहे ’ ह्या वाक्यातील ‘ हिमालय ’ हा शब्द हे वाक्य ज्या कशाविषयी काही सांगते त्याचा वाचक आहे आणि म्हणून ते ह्या वाक्याचे उद्देश्यपद आहे. त्याचप्रमाणे ‘ प्रत्येक वस्तू क्षणभंगुर आहे ’ ह्या वाक्यातील ‘ प्रत्येक वस्तू ’ ही शब्दपंक्ती हे वाक्य ज्या कशाविषयी काही सांगते त्याची वाचक आहे. तेव्हा ती ह्या वाक्याचे उद्देश्यपद आहे. अर्थात ह्या दोन उद्देश्यपदांच्या स्वरूपात फरक आहे. ‘हिमालय’ हा शब्द एक विशेषनाम आहे. तो एक

विशिष्ट वस्तूचा निर्देश करतो. असे म्हणता येईल की विशेषनाम एका विशिष्ट वस्तूला वेगळी काढते आणि ते जेव्हा वाक्याचे उद्देश्यपद असते तेव्हा उरलेले वाक्य त्या वस्तूविषयी काही सांगते. ‘ प्रत्येक वस्तू ’ ही शब्दपंक्ती वाक्याचे उद्देश्यपद असली तरी एका विशिष्ट वस्तूला वेगळी काढीत नाही. ‘हिमालय क्षणभंगुर आहे’ ह्या वाक्यापासून कोणती विशिष्ट वस्तू क्षणभंगुर आहे असे सांगण्यात येत आहे ते आपल्याला समजते. ‘ प्रत्येक वस्तू क्षणभंगुर आहे ’ हे वाक्य अशा रीतीने कोणती विशिष्ट वस्तू क्षणभंगुर आहे हे आपल्याला सांगत नाही. अर्थात ह्या वाक्यापासून हिमालय (किंवा सह्याद्री, पॅसिफिक (महासागर), ताजमहाल यांसारखी इतर कोणतीही वस्तू) क्षणभंगुर आहे असे अनुमान आपण करू शकतो.

वाक्यात उद्देश्यस्थानी विशेषनामाची जागा घेऊ शकणारे पण विशेषनामाप्रमाणे विशिष्ट वस्तूला वेगळे न काढणारे असे ‘ प्रत्येक वस्तू ’ ह्या शब्दपंक्तीशिवाय इतरही शब्द किंवा शब्दपंक्ती आहेत. उदा. ‘ कुणीतरी (काहीतरी)’, ‘कुणीही (काहीही)’ ‘ एखादा ’, ‘ हरएक ’, ‘ सर्व ’ किंवा ‘ सर्वजण ’ इ. ‘ राम दररोज येतो ’ हे वाक्य जसे व्याकरणदृष्ट्या सुरचित आहे त्याप्रमाणे ‘कुणीतरी दररोज येतो’ किंवा ‘ एखादा दररोज येतो ’ ही वाक्येही सुरचित आहेत. विशिष्ट वस्तूचा निर्देश न करणाऱ्या पण वाक्यात विशेषनामाचे स्थान घेऊ शकणाऱ्या ह्या शब्दांना (शब्दपंक्तींना) साधारणता–**वाचक शब्दप्रयोग** असे म्हणू या. विशेषनामांची जागा उद्देश्यस्थानीच, घेतात असे नव्हे. अन्यत्रही घेतात. ‘ रामाने रावणाला मारले ’ ह्या वाक्याप्रमाणेच ‘ रामाने कुणालातरी मारले ’ हे वाक्यही सुरचित आहे. ‘ रामाने रावणाला मारले तर त्याला शिक्षा होईल ’ असे ज्याप्रमाणे आपण म्हणू शकतो त्याप्रमाणे ‘ रामाने एखाद्याला (किंवा कुणाला) मारले तर त्याला शिक्षा होईल ’ असेही म्हणू शकतो. अशा साधारणतावाचक शब्दप्रयोगांचा अर्थ कसा लावायचा ह्याचा विचार ह्या लेखात करायचा आहे.

ह्या प्रश्नाला हात घालण्यापूर्वी वाक्याचा अर्थ आणि वाक्याचे घटक असलेल्या शब्दांचे किंवा शब्दपंक्तींचे अर्थ ह्यांच्यामध्ये असलेला परस्परसंबंध ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. अनेकदा असे म्हटले जाते की, वाक्याचा घटक म्हणूनच शब्दाला किंवा शब्दपंक्तीला अर्थ असतो, शब्दाला स्वतंत्रपणे अर्थ नसतो. वाक्य हे अर्थाचा एकक (युनिट) असते; शब्द नव्हे. वाक्याच्या अर्थाला शब्द जे योगदान करतो त्यात त्याचा अर्थ सामावलेला असतो. ह्या म्हणण्याचा अर्थ स्पष्ट करणे आवश्यक आहे.

वाक्याचे घटक असलेल्या शब्दांचे आणि शब्दपंक्तींचे अर्थ आपल्याला माहीत असले आणि त्यांची कशा प्रकारे रचना करून वाक्य बनविलेले आहे हे आपल्याला माहीत असले तरच वाक्याचा अर्थ आपल्याला समजू शकतो. मराठी भाषा आपल्याला अवगत असेल तर पूर्वी कधी न ऐकिलेल्या किंवा वाचलेल्या मराठी वाक्यांचा अर्थ आपल्याला समजू शकतो. कारण अशा वाक्यातील सुट्या शब्दांचे

(किंवा शुद्ध प्रयोगाचे) अर्थ आपल्याला माहीत असतात आणि ज्या पद्धतींनी ह्या शब्दांची (किंवा शब्दप्रयोगांची) परस्परांशी जुळणी करून ही वाक्ये बनविलेली असतात त्या आपल्या परिचयाच्या असतात. एखादा शब्द घेतला तर त्यातील अक्षरांना किंवा अक्षरपंक्तींना स्वतःचा अर्थ नसतो. उदा. 'भाकरी' आणि 'चाकरी' ह्या शब्दांच्या अर्थांमध्ये 'करी' ह्या अक्षरपंक्तीने व्यक्त होणारा समान असा घटक नाही. पण 'कोळसा काळा असतो' आणि 'तवा काळा झाला आहे' ह्या दोन वाक्यांत समान असलेल्या 'काळा' ह्या शब्दाने त्या वाक्यांच्या अर्थात समान असलेला घटक व्यक्त होत नाही असे म्हणणे हास्यास्पद ठरेल. तेव्हा वाक्याचे घटक असलेले शब्द आपापले अर्थ घेऊन वाक्यात अवतीर्ण होतात आणि हे अर्थ वाक्याच्या अर्थाचे घटक असतात हे निर्विवाद आहे.

आणि तरीही "वाक्य हा अर्थाचा एकक असतो, शब्द नव्हे, वाक्याच्या संदर्भात वाक्याचा घटक म्हणून शब्दाला अर्थ असतो" ह्या म्हणण्याने एका महत्त्वाच्या सत्याकडे लक्ष वेधले जाते. हे सत्य असे की भाषेच्या द्वारे एखादे कृत्य जेव्हा आपल्याला करायचे असते, काही प्रतिपादन (ॲसर्शन) करायचे असते, प्रश्न विचारायचा असतो, आज्ञा करायची असते तेव्हा सबंध वाक्य उच्चारूनच (किंवा लिहूनच) ते करता येते. असे कोणतेही भाषिक कृत्य घेतले किंवा व्हिट्गेन्स्टाइन म्हणतात त्याप्रमाणे भाषिक खेळातील कोणतीही एक खेळी घेतली (ए मूव्ह इन् धि लँग्वेज-गेम) तर सबंध वाक्य हाच त्या कृत्याच्या किंवा 'खेळी'चा वाहक असतो. ही (सबंध) वाक्य ह्या संकल्पनेची व्याख्या आहे.

उदा. एखाद्याने 'गरम आहे' एवढीच शब्दपंक्ती उच्चारली तर त्याने काही सांगितले आहे असे होत नाही. आणि म्हणून ही शब्दपंक्ती म्हणजे वाक्य नाही. एका विशिष्ट संदर्भात हा वाक्यांश वाक्याचे कार्य करू शकतो. 'चहा गरम आहे का ?' असा प्रश्न विचारलेला असेल आणि त्याचे उत्तर म्हणून 'गरम आहे' असे कुणी म्हटले असेल. अशा संदर्भात, अशा वाक्यांशात कोणती भर घालून पुरे वाक्य बनवायचे आहे हे आपल्याला माहीत असते. वाक्यांशात कोणते सबंध वाक्य अध्याहृत आहे ह्याची जाण आपल्याला असते.

वाक्य म्हणजे शब्दांची आणि शब्दपंक्तींची अशी रचना की जी सबंध उच्चारल्यानेच भाषिक कृती करता येते—काही सांगणे, काही विचारणे, आज्ञा करणे ह्यासारखी कृती करता येते. असे वाक्याचे स्वरूप आपण स्पष्ट केले. ह्यापासून वाक्याचे घटक म्हणूनच--भाषिक कृतीची वाहक असू शकेल अशी जी शब्दरचना असते तिची घटक म्हणूनच—शब्दांचा प्रत्यक्षात उपयोग होऊ शकतो हे निष्पन्न होते. तेव्हा 'वाक्याचा अर्थ' ह्या संकल्पनेचे सामान्यपणे स्पष्टीकरण करण्याची जबाबदारी आपल्यावर येते. संपूर्ण वाक्य होऊ न शकणारा कोणताही शब्द किंवा शब्दपंक्ती, संपूर्ण वाक्य असलेली कोणतीही शब्दपंक्ती ह्यांच्या अर्थांमध्ये कोणता भेद असतो, ह्याचे सामान्य स्पष्टीकरण आपल्याला करता आले पाहिजे. वाक्याचा अर्थ त्याचे

घटक असलेले शब्द किंवा शब्दपंक्ती ह्यांच्या अर्थांनी साधला जातो एवढे म्हणणे पुरेसे नाही. कारण ‘ तांबडे फूल ’ ही स्वतः सबंध वाक्य बनू न शकणारी शब्दपंक्ती घेतली तर तिचा अर्थही ‘ तांबडे ’ आणि ‘ फूल ’ ह्या तिच्या घटक शब्दांच्या अर्थांनी घडलेला असतो. तेव्हा वाक्याला जो अर्थ असतो त्याचे सामान्य असे वैशिष्ट्य काय असते ? वाक्य नसलेल्या कोणत्याही शब्दपंक्तीच्या अर्थाच्या ठिकाणी जे नसते आणि वाक्य असलेल्या कोणत्याही शब्दपंक्तीच्या अर्थाच्या ठिकाणी जे असते असे वैशिष्ट्य कोणते ?

‘ सत्यता ’ आणि ‘ असत्यता ’ ह्या संकल्पनांच्या साहाय्याने ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येईल. वाक्याच्या अर्थाचा बोध होणे म्हणजे वाक्य कोणत्या परिस्थितीत सत्य ठरेल व कोणत्या परिस्थितीत असत्य ठरेल ह्याचा बोध होणे; किंवा दुसऱ्या शब्दात त्याच्या सत्यतेच्या आणि असत्यतेच्या अटी माहीत होणे. ‘ तांबडे फूल ’ ही (संदर्भविरहित) शब्दपंक्ती आपण घेतली तर तिचा अर्थ आपल्याला समजतो. पण कोणत्या परिस्थितीत ही शब्दपंक्ती सत्य ठरेल आणि कोणत्या परिस्थितीत असत्य ठरेल हे आपल्याला समजलेले आहे असे म्हणता येत नाही. संदर्भ नसताना एखाद्याने ‘ तांबडे फूल ’ ही शब्दपंक्ती उच्चारली तर त्याने जे म्हटले आहे ते सत्य आहे की असत्य आहे हा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. आणि म्हणून त्याने काही सांगितले आहे असे होत नाही. पण ‘ तिने संध्याकाळी केसांत तांबडे फूल माळले होते ’ ही शब्दपंक्ती अशी आहे की तिच्या सत्यतेच्या आणि असत्यतेच्या अटींचा बोध आपल्याला होतो. म्हणून ही शब्दपंक्ती एक वाक्य आहे. ‘ तिने संध्याकाळी केसांत काय माळले होते ? ’ ह्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल म्हणून जर कुणी ‘ तांबडे फूल ’ ही शब्दपंक्ती उच्चारली तर तिच्या सत्यतेच्या अटी कोणत्या परिस्थितीत हे म्हणणे सत्य ठरेल किंवा असत्य ठरेल हे आपल्याला समजते. ह्यामुळे ह्या संदर्भात ही शब्दपंक्ती वाक्यसदृश आहे आणि तिचा कोणत्या सबंध वाक्यात विस्तार केला पाहिजे हे आपल्याला माहीत असते.

शब्दांचा किंवा वाक्य नसलेल्या शब्दपंक्तींचा विनियोग वाक्यातच होतो. तेव्हा वाक्याला अर्थ असणे म्हणजे ज्याप्रमाणे वाक्य जिच्यात सत्य ठरेल आणि जिच्यात असत्य ठरेल अशी परिस्थिती असणे आणि वाक्याच्या अर्थाचा बोध होणे म्हणजे कोणत्या परिस्थितीत वाक्य सत्य ठरते आणि कोणत्या परिस्थितीत असत्य ठरते ह्याचा बोध होणे—त्याप्रमाणे शब्दाला अर्थ असणे म्हणजे कोणत्या तरी प्रकारच्या वाक्यात त्याचा उपयोग करता येत असणे. त्या प्रकारच्या वाक्याच्या अर्थाला त्याच्याकडून जे योगदान होते त्याच्यात त्याचा अर्थ सामावलेला असतो. एखाद्या शब्दाचा अर्थ माहीत असणे म्हणजे त्या शब्दाचा कोणत्या प्रकारच्या वाक्यात कसा उपयोग करता येतो हे माहीत असणे आणि ह्या उपयोगामुळे तो ह्या वाक्याच्या अर्थांना कोणते योगदान करतो हे माहीत असणे. हे शब्दाच्या अर्थाचे सामान्य स्पष्टीकरण झाले. विशिष्ट शब्दांच्या अर्थाचे स्पष्टीकरण करताना शब्दांचे वेगवेगळे प्रकार आणि वाक्यांच्या अर्थाला ते करीत असलेले वेगवेगळ्या प्रकारचे अनुदान ह्या कल्पनांचे

साहाय्य घ्यावे लागेल. उदा. 'तांबडे' ह्या शब्दाचा अर्थ स्पष्ट करताना हा शब्द एक विशेषण आहे, वस्तूचा उल्लेख करून त्याच्या विशिष्ट गुणांचे (रंगाचे) वर्णन करण्यासाठी त्याचा उपयोग होतो. उदा. 'हे फूल (कापड इ.) तांबडे आहे'— किंवा हा गुण (रंग) अंगी असलेल्या वस्तूचा उल्लेख करण्यासाठी त्याचा उपयोग होतो–उदा. 'तांबडे फूल'—आणि हा उल्लेख करणारी शब्दपंक्ती वाक्यात कोणत्या प्रकारांनी वापरता येते, ह्या वापरांनी काय साधले जाते इ. स्पष्ट करावे लागेल. उदा. 'ते तांबडे फूल आता वाळले आहे' किंवा 'तिने केसात तांबडे फूल माळले होते' इ. यातील पहिल्या वाक्यात ही शब्दपंक्ती उद्देश्याचा भाग आहे–ज्या वस्तूविषयी काही सांगायचे आहे तिचा निर्देश करण्यात ती सहभाग घेते–उलट दुसऱ्या वाक्यात ती विधेयपदाचा भाग आहे, म्हणजे उद्देश्यवस्तूविषयी ह्या वाक्यात जे सांगितले आहे त्याच्या आशयाचा तपशील ती मुक्रर करते.

एखाद्याने मला "'किरमिजी' म्हणजे काय?" असे विचारले तर रंगाच्या एका विशिष्ट छटेकडे बोट दाखवून त्या शब्दाचा अर्थ मी स्पष्ट करीन. हा अर्थ त्याला स्पष्ट होतो ह्याचे कारण रंगवाचक शब्दांचा आणि सामान्यपणे विशेषणांचा वाक्यात कसा वापर करायचा असतो हे त्याला अगोदर माहीत असते म्हणून. समजा 'किरमिजी' ह्याचा अर्थ एका किरमिजी रंगाच्या फळाकडे बोट दाखवून त्याला स्पष्ट केला आणि मग त्याने 'ह्या झाडावर दोन किरमिजी लटकत आहेत' असे वाक्य उच्चारले तर त्याला 'किरमिजी'चा अर्थ समजलेला नाही असे आपण म्हणू.

विशेषनाम एका विशिष्ट वस्तूशी (व्यक्तीशी) जोडलेले असते, एक विशिष्ट वस्तू विशेषनामाची धारक असते. तेव्हा विशेषनामाचा अर्थ वाक्याचा संदर्भ न देता स्पष्ट करता येतो. विशेषनामाला सरळ, वाक्याच्या संदर्भाविरहित असा अर्थ असतो असे वाटणे शक्य आहे. 'तांबडे' ह्या शब्दाचा अर्थ स्पष्ट करताना हा शब्द विशेषण म्हणून वाक्यात किंवा वाक्य घटक असलेल्या शब्दपंक्तीत अवतरतो असे स्पष्ट करावे लागते. पण विशेषनामाचा अर्थ स्पष्ट करताना त्याच्या वाक्यातील स्थानाचा किंवा भूमीचा असा निर्देश करण्याचे कारण असत नाही. पण वस्तूंशी अशी विशेषनामे संलग्न करण्यात स्वारस्य काय असते? तर त्या त्या वस्तूविषयी काही सांगता यावे, प्रतिपादन करता यावे हे वस्तूंना विशेषनामे देण्याचे प्रयोजन असते. वस्तूंना विशेषनामे देऊन आपण पुढे काही केले नाही तर तो केवळ एक पोकळ समारंभ ठरेल. ह्या वस्तूचे हे विशेषनाम आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ आपल्याला कळतो असे कधी म्हणता येईल? तर ज्या वाक्यात ते विशेषनाम अंतर्भूत असेल ते कोणत्या परिस्थितीत सत्य किंवा असत्य ठरते हे आपल्याला ठरविता येत असेल तर. उदा. 'रामाने गोविंदाला मारले' हे वाक्य, कुणी कुणाच्या संबंधात काय केले असता सत्य ठरते हे आपल्याला समजत असेल तर त्या वाक्याच्या अर्थाचा बोध आपल्याला आहे असे म्हणता येईल आणि ह्या बोधात 'राम' आणि 'गोविंद'

ही विशिष्ट व्यक्तींची वाचक असलेली विशेषनामे आहेत हा बोध अंतर्भूत आहे.

वाक्याच्या अर्थाचे जे स्पष्टीकरण वर केले आहे ते केवळ प्रतिपादक (ॲसर्टिव्ह) वाक्ये ध्यानात घेऊन केले आहे, प्रश्नार्थक व आज्ञापक वाक्यांच्या अर्थाचा उलगडा त्याने होत नाही अशी तक्रार होईल. परंतु प्रश्नार्थक आणि आज्ञापक वाक्ये प्रतिपादक वाक्यांशी अनिवार्यपणे निगडित असतात. आज्ञापक वाक्याच्या बाबतीत ही गोष्ट सरळ दिसते. आज्ञापक वाक्य वस्तूंच्या एका अवस्थेचे वर्णन करते आणि ती घडवून आण असे सांगते. ‘ दार उघड ’ हे आज्ञापक वाक्य ‘ दार उघडे आहे ’ ह्या अवस्थेचे वर्णन करते आणि ती घडवून आण असे सांगते. ‘ दार उघडे आहे ’ हे प्रतिपादक वाक्य आहे आणि त्याचा अर्थ आपल्याला समजला नाही. तर ‘ दार उघड ’ या वाक्याचा अर्थ आपल्याला समजला नाही. ह्या वाक्याने आपल्याला काय करायला सांगितले आहे ते समजले नाही असे होईल. तसेच ‘ राम कुठे गेला आहे ?’ ह्या प्रश्नार्थक वाक्याचा अर्थ असा स्पष्ट करता येईल. ‘ राम—गेला आहे ’ ह्या शब्दपंक्तीमध्ये असलेली फट असा स्थळवाचक शब्द घालून भरून काढा की त्यामुळे बनलेले वाक्य सत्य असेल, अशी मागणी ह्या प्रश्नार्थक वाक्याने केली आहे. हे जे वाक्य असेल ते प्रतिपादक असेल. प्रश्नाला उत्तराची अपेक्षा असते आणि उत्तर हे प्रतिपादक वाक्याद्वारे द्यावे लागते. तेव्हा आज्ञापक आणि प्रश्नार्थक वाक्यामध्ये प्रतिपादक वाक्ये अनुस्यूत असतात आणि प्रतिपादक वाक्य व त्याचा अर्थ ह्या मूलभूत संकल्पना आहेत हे म्हणणे योग्य ठरते.

ह्या विवेचनानंतर साधारणतावाचक शब्दांच्या अर्थाकडे वळू या. विवेचनाच्या सोयीसाठी एका समारंभासाठी काही पाहुणेमंडळी जमली आहे आणि ‘ प्रत्येकजण ’ ‘ कुणीतरी ’ इ. साधारणतावाचक शब्द त्या पाहुण्यांच्या समूहाच्या संदर्भात वापरण्यात येत आहेत असे मानू या. ‘ क ’, ‘ ख ’, ‘ ग ’, ‘ घ ’, ‘ च ’...ही ह्या पाहुण्यांची विशेषनामे आहेत असे समजूया. ‘ क जेवला ’ ह्या वाक्याचा अर्थ समजण्यात काही अडचण नाही. ‘ क ’ ह्या विशेषनामाने ज्या व्यक्तीचा निर्देश होतो ती जेवली असे ह्या वाक्याचे सांगणे आहे आणि ‘ जेवणे ’ म्हणजे काय करणे हे माहीत असेल आणि क्रियापदाच्या भूतकालीन रूपाने काय व्यक्त होते हे माहीत असेल तर ‘ क जेवला ’ ह्या वाक्याचा अर्थ समजतो. आता ‘ प्रत्येकजण जेवला ’ किंवा ‘ सर्वजण जेवले ’ ही ज्यांच्यात साधारणतावाचक शब्द आहेत अशी वाक्ये घ्या. ही दोन वाक्ये समानार्थक आहेत. त्यांचा अर्थ असा स्पष्ट करता येईल : ‘—जेवला ’ ही जिच्यात एक फट आहे अशी शब्दपंक्ती घ्या. ह्या फटीच्या जागी ‘ क ’, ‘ ख ’, इ. विशेषनामे एकामागून एक प्रविष्ट केली की ‘ क जेवला ’, ‘ख जेवला’...ही वाक्ये लाभतात. आता ‘ सर्वजण जेवले ’, ‘ प्रत्येकजण जेवला ’ ही वाक्ये असा दावा करतात की ‘ क जेवला ’ इ. सर्व वाक्ये सत्य आहेत. समजा, ‘ अ ’ हे एक वाक्य आहे आणि ‘ आ ’ हे दुसरे वाक्य आहे, ह्या दोन वाक्यांना ‘ आणि ’ ह्या उभयान्वयी अव्ययाने जोडून ‘ अ आणि आ ’ हे संयुक्त वाक्य बनविता येते. अशा, ‘ आणि ’ ह्या अव्ययाने

जोडून बनविलेले संयुक्त वाक्य सत्य असण्याची अट अशी की त्याची दोन्ही घटक-वाक्ये सत्य असली पाहिजेत. आता ' अ आणि आ ' ह्या संयुक्त वाक्याशी ' इ ' हे वाक्य ' आणि ' ह्या अव्ययाने जोडून ' अ आणि आ आणि इ ' असे संयुक्त वाक्य बनविता येते, आणि ही कृती परत परत करून कितीही घटक वाक्यांचे संयुक्त वाक्य बनविता येते. अशा कितीही घटकांच्या बनलेल्या संयुक्त वाक्याच्या सत्यतेची अट अर्थात ही असते की त्यातील प्रत्येक घटक-वाक्य सत्य असले पाहिजे.

आता ' प्रत्येकजण जेवला ' आणि ' सर्वजण जेवले ' ह्या समानार्थी वाक्यांनी ' क जेवला आणि ख जेवला आणि ग जेवला आणि...' हया संयुक्त वाक्याचे प्रतिपादन होते. हया संयुक्त वाक्याच्या सत्यतेची अट अशी की त्यातील ' क जेवला ' इ. प्रत्येक घटक-वाक्य सत्य असले पाहिजे आणि अर्थात हीच वरील वाक्यांच्या सत्यतेची अट आहे, किंवा दुसऱ्या शब्दांत असे सांगता येईल की, ' प्रत्येकजण जेवला ' (किंवा सर्वजण जेवले) हया वाक्याने ' क जेवला ' इ. प्रत्येक वाक्य सत्य आहे असे प्रतिपादन होते ही सर्व वाक्ये सत्य असणे ही ' प्रत्येकजण जेवला ' (किंवा ' सर्वजण जेवले ') हे वाक्य सत्य असण्याची अट आहे. म्हणजे ' प्रत्येकजण जेवला ' (किंवा ' सर्वजण जेवले ') हया वाक्याचा असा अर्थ आहे.

हयाच पद्धतीने ' कुणीतरी जेवला ' हया वाक्याचा अर्थ ' क जेवला किंवा ख जेवला किंवा ग जेवला किंवा...' हया वियोगी किंवा वैकल्पिक वाक्याद्वारा स्पष्ट करता येईल. ' कुणीतरी जेवला ' हे वाक्य सत्य असण्याची अट अशी की ' क जेवला ' इ. वाक्यातील एकतरी वाक्य सत्य असले पाहिजे.

' प्रत्येकजण जेवला ' (किंवा 'सर्वजण जेवले') ह्या वाक्यात किंवा 'कुणीतरी जेवला' ह्या वाक्यात एकच साधारणता-वाचक शब्द आहे. पण ज्याच्यात दोन किंवा अधिक साधारणतावाचक शब्द आहेत अशी वाक्ये असू शकतात. उदा. 'प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली. ' ज्याच्यात अनेक साधारणता-वाचक शब्द आहेत अशा वाक्यांच्या अर्थाचा उलगडा आपण कसा करणार ह्या प्रश्नाकडे आता वळले पाहिजे.

' क ने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ' ह्या वाक्याचा अर्थ ' क-ने क-ला भेटवस्तू दिली ', ' क-ने ख-ला भेटवस्तू दिली '... इ. वाक्यांतील निदान एक वाक्य सत्य आहे असा होतो हे आपण वर पाहिले. ह्याच न्यायाने, ' प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ' ह्या वाक्याचा अर्थ असा लावायचा कुणी प्रयत्न करील : ' प्रत्येकाने क-ला भेटवस्तू दिली, ' ' प्रत्येकाने ख-ला भेटवस्तू दिली '...यातील एक तरी वाक्य सत्य आहे असा हया वाक्याचा अर्थ आहे. दुसऱ्या शब्दात हे स्पष्टीकरण असे मांडता येईल : ' प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ' हे वाक्य पुढील वाक्यांशी समानार्थ आहे : ' प्रत्येकाने क ला भेटवस्तू दिली किंवा प्रत्येकाने ख ला भेटवस्तू दिली किंवा ...' पण हा अर्थ टिकू शकत नाही. कारण ' प्रत्येकाने क ला भेटवस्तू दिली किंवा प्रत्येकाने ख ला भेटवस्तू दिली किंवा... ' ह्या वैकल्पिक वाक्यातील प्रत्येक घटक वाक्य असत्य असतानाही, (म्हणजे हे वैकल्पिक वाक्य असत्य असतानाही)

‘ प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य सत्य असू शकते. समजा ‘ क-ने ख ला भेटवस्तू दिली, ख-ने ग-ला भेटवस्तू दिली ... आणि शेवटचा पाहुणा जो ज्ञ त्याने क–ला भेटवस्तू दिली. मग प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य सत्य असेल. पण ‘ प्रत्येकाने क-ला भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य आणि ह्या मालिकेतील ‘ प्रत्येकाने ख-ला भेटवस्तू दिली ’ इ. इतर सर्व वाक्ये असत्य असतील. तेव्हा ‘ क-ने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ ह्या वाक्याचा अर्थ जसा आपण लावू तसा ‘ प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ ह्या वाक्याचा अर्थ लावता येणार नाही. मग असे म्हणता येईल का की पहिल्या वाक्यात ‘ कुणालातरी ’ ह्याचा जो अर्थ आहे तो दुसऱ्या वाक्यातील ‘ कुणालातरी ’ च्या अर्थाहून भिन्न आहे ?

हा मुद्दा दुसऱ्या प्रकारे मांडता येईल : ‘ क-ने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ असे आपल्याला कुणी सांगितले तर ‘ ज्या कुणाला क-ने भेटवस्तू दिली तो कोण ? ’ असा प्रश्न उपस्थित करता येतो. पण ‘ प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ असे आपल्याला कुणी सांगितले तर ‘ ज्या कुणाला प्रत्येकाने भेटवस्तू दिली तो कोण ? ’ असा प्रश्न उपस्थित करता येत नाही. तसा जर कुणी केला तर ‘ प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ ह्या वाक्याचा अर्थ त्याला समजला नाही असे आपण म्हणू. तेव्हा ह्या दोन वाक्यांत ‘ कुणालातरी ’ हा शब्द भिन्न अर्थांनी वापरला आहे असे म्हणण्याचा मोह स्वाभाविकपणे होतो.[1]

पण असे मानणे अनावश्यक आहे. ज्याच्यात दोन साधारणता-वाचक शब्द असतात असे वाक्य टप्प्याटप्प्याने घडलेले असते. ह्या दृष्टीने जर आपण त्याच्याकडे पाहिले तर त्याच्या अर्थाचा सुरळीतपणे उलगडा करता येतो. हे टप्पे पुढे दाखविल्याप्रमाणे मांडता येतील :

पहिला टप्पा म्हणजे ‘ क-ने ख-ला भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य. (१)

‘ क ’ आणि ‘ ख ’ ही विशेषनामे आणि ‘ भेटवस्तू देणे ’ हे विधेय यांचे मिळून हे वाक्य बनले आहे.

पुढच्या, म्हणजे दुसऱ्या टप्प्यावर, आपण ‘ ख ’ हे विशेषनाम गाळतो. मग वाक्य (१) पासून पुढील शब्दपंक्ती लाभते :

‘ क-ने—ला भेटवस्तू दिली ’ (२)

आता ह्या फटीत आपण ‘ कुणा (ला) तरी ’ हा शब्द प्रविष्ट केला की तिसरा टप्पा येतो :

‘ क–ने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ (३)

(३) चा अर्थ ‘ क–ने क-ला भेटवस्तू दिली किंवा क-ने ख-ला भेटवस्तू दिली किंवा...’ असा आहे हे आपण पाहिले आहे.

ह्यापुढचा टप्पा म्हणजे (३) मधील ‘ क ’ हे विशेषनाम गाळून लाभणारी

1. Suppositio.

पुढील शब्दपंक्ती :

'— ने कुणालातरी भेटवस्तू दिली' (४)

आता (४) मधील फटीत 'प्रत्येक' ('प्रत्येक') हा शब्द प्रविष्ट केला असता आपले इष्ट ते वाक्य लाभते :

'प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली.' (५)

आणि ह्याचा अर्थ आपण वर पाहिला आहे त्याप्रमाणे 'क–ने कुणालातरी भेट-वस्तू दिली आणि ख–ने कुणालातरी भेट वस्तू दिली आणि...' असा आहे. दुसऱ्या रीतीने हा अर्थ सांगायचा तर 'क–ने कुणाला तरी भेटवस्तू दिली' '‘ख’ने कुणाला तरी भेटवस्तू दिली' यातील सर्व वाक्ये सत्य आहेत असे आपण म्हणू, आणि उदा. '‘क’ने कुणाला तरी भेटवस्तू दिली' ह्या वाक्याचा अर्थ 'क–ने क–ला भेटवस्तू दिली' किंवा 'ख–ला भेटवस्तू दिली किंवा...' असा आहे. ह्याच पद्धतीने 'ख–ने कुणालातरी भेटवस्तू दिली' इ. इतर वाक्यांचा अर्थ लावला पाहिजे. असे केले असता 'प्रत्येकाने कुणाला तरी भेटवस्तू दिली' ह्या वाक्याचा जो इष्ट अर्थ आहे तो साधला जातो.

'प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली' हे वाक्य वर दाखविलेल्या टप्प्यांनी साधले गेले आहे असे कल्पून आपण त्याचा जो अर्थ लावला आहे तो 'प्रत्येक' ('सर्व') आणि 'कुणीतरी' ह्या साधारणता-वाचक शब्दाचा अर्थ लावण्याची जी पद्धती वर दिली आहे तिला अनुसरूनच लावला आहे. 'प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली' आणि 'क–ने कुणालातरी भेटवस्तू दिली' ह्या दोन वाक्यांत 'कुणीतरी' भिन्न अर्थांनी वापरण्यात आले आहे असे मानायचे कारण नाही हे आपण दाखवून दिले आहे. आपले म्हणणे एवढेच आहे की वरील (५) हे वाक्य (४) मध्ये, म्हणजे '—ने कुणालातरी भेटवस्तू दिली' ह्या शब्दपंक्तीतील फटीत 'प्रत्येक' ('प्रत्येका') हा शब्द प्रविष्ट करून लाभले आहे असे मानले पाहिजे, ते ते 'प्रत्येकाने—ला भेटवस्तू दिली' ह्या शब्दपंक्तीतील फटीमध्ये 'कुणीतरी' (कुणाला) तरी हा शब्द प्रविष्ट करून लाभलेले नाही.

'क-ने ख-ला भेटवस्तू दिली' ह्या वाक्यात दोन भिन्न व्यक्तींचा निर्देश करणारी 'क' आणि 'ख' ही दोन विशेषनामे आहेत. त्यांतील एक विशेषनाम (त्याच्या विभक्तिप्रत्ययासह) गाळले असता जी शब्दपंक्ती उरते तिला 'एक-स्थानीय विधेय' म्हणूया. ह्या वाक्यापासून ह्या रीतीने 'दोन एक–स्थानीय विधेये' लाभतात; '– ख–ला भेटवस्तू दिली' हे एक आणि 'क–ने—भेटवस्तू दिली' हे दुसरे. '— ख–ला भेटवस्तू दिली' हे विधेय क–च्या बाबतीत सत्य असेल तर 'क–ने ख–ला भेटवस्तू दिली' हे वाक्य सत्य असते. तसेच 'क–ने–भेटवस्तू दिली' हे ख–च्या बाबतीत खरे असेल तर परत हे वाक्य सत्य असते. एक–स्थानीय विधेयात जी फट असते, म्हणजे जे स्थान मोकळे असते त्यात जसे विशेषनाम प्रविष्ट करता येते तसेच साधा-रणता-वाचक शब्द–'प्रत्येक' किंवा 'कुणीतरी' — प्रविष्ट करता येतात. 'प्रत्येकाने

ख–ला भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य घ्या. ‘— ख–ला भेटवस्तू दिली ’ हे विधेय प्रत्येकाच्या बाबतीत सत्य असेल तर हे वाक्य सत्य ठरते. हे विधेय निदान एकाच्या बाबतीत सत्य असेल तर ‘ कुणीतरी ख–ला भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य सत्य ठरते. तसेच ‘ क–ने—भेटवस्तू दिली ’ हे विधेय प्रत्येकाच्या बाबतीत सत्य असेल तर ‘ क–ने प्रत्येकाला भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य सत्य असते; आणि ते निदान एकाच्या बाबतीत सत्य असेल तर ‘ क–ने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य सत्य असते.

एक–स्थानीय विधेयाच्या फटीत साधारणता–वाचक शब्द प्रविष्ट केल्याने लाभणाऱ्या वाक्यांच्या सत्यतेविषयीच्या ह्या अटी ध्यानात ठेवल्या की ‘ प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ ह्यासारख्या वाक्यांच्या सत्यतेच्या अटी सहज निश्चित करता येतात. ह्यासारख्या म्हणजे ज्याच्यात एकाहून अधिक साधारणता–वाचक शब्द आहेत अशा वाक्यांच्या. मात्र हे करताना त्या वाक्याच्या घडणीचा इतिहास ध्यानात ठेवला पाहिजे. वर म्हटल्याप्रमाणे ‘ प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य ‘ — कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ ह्या शब्दपंक्तीमधील फटीत ‘ प्रत्येकाने ’ हा शब्द प्रविष्ट केल्याने लाभले आहे ही गोष्ट ध्यानात ठेवली पाहिजे. मग ‘ कुणालातरी भेटवस्तू देणे ’ हे प्रत्येकाच्या बाबतीत सत्य असेल तर हे वाक्य सत्य ठरते हे सरळ दिसून येते. उलट ‘ प्रत्येकाने—भेटवस्तू दिली ’ ह्या शब्दपंक्तीच्या फटीत ‘ कुणाला-तरी ’ हा शब्द प्रविष्ट केल्याने हे वाक्य लाभले आहे असे जर मानले तर ‘ प्रत्येकाने भेटवस्तू दिलेली असणे (प्रत्येकाकडून भेटवस्तू मिळालेली असणे), हे निदान एकाच्या बाबतीत खरे असेल तर ते वाक्य सत्य ठरेल. आणि ह्या वाक्याचा असा अर्थ अभिप्रेत नाही हे आपल्याला माहीत आहे.

मराठी, इंग्रजी ह्यासारख्या नैसर्गिक भाषा घेतल्या तर अनेक साधारणता–वाचक शब्द धारण करणाऱ्या त्यांच्यातील वाक्यात त्या वाक्यांच्या घडणीचा इतिहास प्रतिबिंबित झालेले नसतात. त्यांच्या योग्य विभक्तिप्रत्ययांसह ‘ क ’, ‘ ख ’ ही विशेषनामे आणि ‘ भेटवस्तू देणे ’ ह्या क्रियापदाचे योग्य रूप एकाच वेळी घेऊन आणि त्यांची जुळणी करून ‘ क–ने ख–ला भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य घडविता येते. ‘ प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्यही असेच घडलेले आहे, म्हणजे ‘ प्रत्येक ’, ‘ कुणीतरी ’ आणि ‘ भेटवस्तू देणे ’ त्यांच्या योग्य त्या रूपांसह एकाच वेळी परस्परांशी जुळवून ते घडलेले आहे, असे का मानू नये हे त्या वाक्याच्या रूपावरून समजू शकत नाही. ‘ — कुणाला तरी भेटवस्तू दिली ’ ह्या शब्दपंक्तीच्या फटीत ‘ प्रत्येकाने ’ प्रविष्ट केल्याने ते लाभले आहे, ‘ प्रत्येकाने—भेटवस्तू दिली ’ ह्यातील फटीत ‘ कुणालातरी ’ प्रविष्ट केल्याने ते लाभलेले नाही. असे मानायला आपल्याला भाग पाडेल असे त्या वाक्याच्या दृश्य स्वरूपात काहीही नाही. आधुनिक तर्कशास्त्रात ‘ प्रत्येक ’ ‘ कुणीतरी ’ यासारख्या साधारणतावाचक शब्दांची जागा संख्यापक (क्वान्टिफायर) घेतात. त्यांच्या साहाय्याने घडविलेल्या वाक्याच्या घडणीचा इतिहास, त्याच्या घडणीचे टप्पे त्याच्या रचनेतूनच दिसून येतात.

मराठीत आणि इतर नैसर्गिक भाषांत साधारणतावाचक शब्द विशेषनामांचे स्थान घेतात हे आपण पाहिलेच आहे. ' —(ने)—(ला) भेटवस्तू दिली ' ह्या शब्द-पंक्तीच्या फटींमध्ये अनुक्रमे ' क ' आणि ' ख ' ही विशेषनामे प्रविष्ट केली की, ' क–ने ख–ला भेटवस्तू दिली ' हे वाक्य जसे लाभते त्याप्रमाणे ह्या फटींत अनुक्रमे ' प्रत्येक ' आणि ' कुणीतरी ' हे साधारणतावाचक शब्द प्रविष्ट केले की ' प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ' हे वाक्य लाभते. पण आधुनिक तर्कशास्त्रात साधारणता-वाचक शब्द किंवा चिन्हे ह्या फटीत प्रविष्ट करीत नाहीत. अशा फटीत ' क्ष ', ' य ', इ. अक्षरे प्रविष्ट करतात, किंवा अशा फटी ह्या अक्षरांच्या साहाय्याने दाखवितात. वाक्यातून विशेषनामे वगळून त्या फटी निर्माण केलेल्या असतात हे ध्यानात असेलच. उदा. ' राम झोपला ' ह्या वाक्यातील ' राम ' हे विशेषनाम वगळल्याने '—झोपला ' ही शब्दपंक्ती–एकस्थानीय विधेय–लाभते. आधुनिक तर्कशास्त्रातही ' क्ष झोपला ' अशी लिहितात.

मूळ वाक्यात अनेक विशेषनामे असू शकतात आणि तेच विशेषनाम अनेक ठिकाणी उपस्थित असू शकते. उदा. ' राम श्यामवर खूष आहे ' ह्यात ' राम ' आणि ' श्याम ', ही दोन विशेषनामे आहेत. ' राम रामावर (स्वतःवर) खूष आहे' ह्यात ' राम ' हे विशेषनाम दोनदा आलेले आहे. ' रामाने रामाची (आपली) टोपी श्यामला दिली ' यात ' राम ' हे विशेषनाम दोनदा आले आहे आणि ' श्याम ' हे विशेषनाम एकदा आलेले आहे. आपण वाक्यातून विशेषनामाची एक किंवा अनेक किंवा सर्व उपस्थिती वगळू शकतो. मात्र असे करण्याने ज्या फटी निर्माण होतील त्या सर्वांत तेच अक्षर प्रविष्ट करावे लागेल. उदा. ' राम रामावर खूष आहे ' ह्या वाक्यापासून ' क्ष रामावर खूष आहे ' हे एकस्थानीय विधेय किंवा ' क्ष क्ष–वर खूष आहे ' हे भिन्न एकस्थानीय विधेय आपण बनवू शकतो. एकस्थानीय विधेयात अंतर्भूत असलेल्या आणि ' क्ष ', ' य ', इ. अक्षरांनी दाखविलेल्या फटीला त्या विधेयाचे पक्ष–स्थान (आर्ग्युमेन्ट–प्लेस) म्हणूया. तेव्हा आधुनिक तर्कशास्त्रात एकस्थानीय विधेयाचे पक्ष–स्थान ' क्ष 'सारख्या अक्षरांनी दाखवितात असे म्हणता येईल.

नैसर्गिक भाषेत साधारणतावाचक शब्द एकस्थानीय विधेयाच्या पक्षस्थानी प्रविष्ट करण्यात येतात हे आपण पाहिलेच आहे. ' क्ष झोपला ' ह्यातील ' क्ष 'ची जागा ' कुणीतरी ' किंवा ' प्रत्येकजण ' घेऊ शकतात. आधुनिक तर्कशास्त्रात साधारणता-वाचक शब्द–चिन्हे- पक्षस्थानी प्रविष्ट करण्यात येत नाहीत. ती एकस्थानीय विधेयाला बाहेरून जोडली जातात. आणि पक्षस्थानी जे अक्षर असेल ते त्या साधारणतावाचक चिन्हाशी संलग्न करण्यात आलेले असते. ह्यामुळे साधारणतावाचक चिन्ह कोणत्या पक्षस्थानाशी संबंधित आहे हे स्पष्ट होते. पुढील उदाहरणावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल.

आपल्याला मूलतः दोन प्रकारचे साधारणतावाचक शब्द लागतात. ' सर्व ', ' प्रत्येक ', ' कुणीही ' इ. हा एक प्रकार आणि ' कुणीतरी ', ' एकतरी ' इ. हा

दुसरा प्रकार. ‘ क्ष जागा आहे ’ हे एकस्थानीय विधेय घेऊ. त्यात ‘ क्ष ’च्या जागी ‘ प्रत्येकजण ’ आणि ‘ कुणीतरी ’ अनुक्रमे प्रविष्ट केले तर ‘ प्रत्येकजण जागा आहे ’, आणि ‘ कुणीतरी जागा आहे ’ ही वाक्ये अनुक्रमे लाभतात. आधुनिक तर्कशास्त्रात ‘ प्रत्येकजण ’ यासाठी ‘ ∀ ’ आणि ‘ कुणीतरी ’ यासाठी ‘ ∃ ’ ही चिन्हे अनुक्रमे वापरण्याची प्रथा आहे. ‘ ∀ ’–ला सार्विक संख्यापक आणि ‘ (∃) ’ला अस्तिवाची संख्यापक म्हणतात. वर म्हटल्याप्रमाणे ती विधेयाच्या प्रारंभी त्याला जोडतात आणि ‘ क्ष ’सारख्या ज्या अक्षराने विधेयातील फट दाखविण्यात आलेली असते ते अक्षर चिन्हाशी संलग्न करतात. उदा. ‘ (∀ क्ष) (क्ष जागा आहे) !. हे ‘ प्रत्येक क्ष जागा आहे ’, ‘ कोणताही क्ष घ्या, क्ष जागा आहे ’ असे वाचता येईल. तसेच ‘ (∃ क्ष) (क्ष जागा आहे) ’ हे ‘ कुणीतरी जागा आहे ’, ‘ एकतरी क्ष असा आहे की तो क्ष जागा आहे ’ असे वाचता येईल. विधेयातील फट जर ‘ य ’ या अक्षराने दाखविली असेल तर ही वाक्ये अशी लिहिण्यात येतील : (∀ य) (य जागा आहे); ‘ (∃ य) (य जागा आहे) ’.[२]

ह्या क्लृप्तीमुळे ज्याच्यात एकाहून अधिक साधारणता-वाचक शब्द आहेत अशा वाक्याच्या घडणीचा इतिहास ते वाक्य ज्या पद्धतीने लिहिलेले असते तिच्यातूनच दिसून येतो. कसे ते पाहू. ‘ प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ हेच वाक्य घेऊ : ह्या वाक्याच्या घडणीचे टप्पे आणि त्यांची चिन्हांकित मांडणी पुढे दिली आहे.

(१) क–ने ख–ला भेटवस्तू दिली.

(२) क–ने कुणालातरी भेटवस्तू दिली. (∃ क्ष) (क–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली).

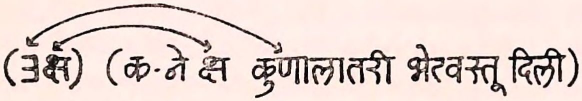
(३) प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली (∀ य) { (∃ क्ष) (य–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली. }

आता (२) हे वाक्य ‘ (क–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली) ’ ह्या एकस्थानीय विधेयाला ‘ (∃क्ष) ’ हा अस्तिवाची संख्यापक जोडल्याने लाभले आहे. ‘ क–ने भेटवस्तू देणे ’ हे विधेय एकाच्यातरी बाबतीत सत्य आहे असे ह्या वाक्याचे म्हणणे आहे.

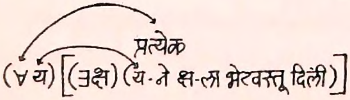
(३) हे वाक्य ‘ (∃क्ष) (य–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली) ’ ह्या एकस्थानीय विधेयामागे ‘ (∀य) ’ हा सार्विक संख्यापक जोडून बनविले आहे. ‘ (∃क्ष) (य–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली) ’ ही शब्दपंक्ती एकस्थानीय विधेय आहे असे का म्हणता येते ? कारण ही शब्दपंक्ती अशी आहे की तिच्यात एक फट आहे; ही फट ‘ य ’ ह्या अक्षराने दाखविली आहे; आणि ह्या फटीच्या जागी ‘ क ’सारखे विशेषनाम प्रविष्ट केले की एक वाक्य मिळते. हे वाक्य म्हणजे (∃क्ष) (क–ने क्ष-ला भेटवस्तू दिली)’ हे होय. आता जिला आपण वाक्य म्हटले आहे ती ‘ (∃क्ष) (क–ने क्ष–ला भेटस्वतू दिली) ’ ही जी शब्दपंक्ती आहे तिच्यातही ‘ क्ष ’ हे अक्षर आले आहे. पण हे अक्षर एक फट दाखवीत नाही. ‘ (क–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली) ’ ‘ एवढीच शब्दपंक्ती

२. हे योगदान फ्रेग्रेचे.

आपण घेतली तर तिच्यातील ‘ क्ष ’ हे अक्षर एक फट दाखविते. ‘ (क–ने-ला भेटवस्तू दिली.)’ अशी शब्दपक्ती लिहिली की ही फट उघड होते. पण ‘(क-ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली.) ’ हिच्यामागे जेव्हा ‘ (∃क्ष) ’ हा संख्यापक आपण जोडतो तेव्हा तिच्यातील ‘ क्ष ’–ने दाखविली जाणारी फट बुजते. ह्या संख्यापकाशी ‘ क्ष ’ हे जे अक्षर संलग्न आहे ते असे दाखविते की उरलेल्या शब्दपंक्तीतील ‘ क्ष ’ ह्या अक्षराने दाखविली जाणारी फट हा संख्यापक बुजवीत आहे आणि त्याच्यातील ‘ ∃ ’ हे चिन्ह ही फट कशा प्रकारे बुजविली जात आहे हे दाखविते. ‘ कने—ला भेटवस्तू दिली ’ हे जे एकस्थानीय विधेय आहे ते निदान एकाच्या बाबतीत सत्य आहे असे सांगून ती बुजविली जात आहे असे ‘ ∃ ’ हे चिन्ह सांगते. (जर तेथे ‘ ∀ ’ हे चिन्ह असते तर हे विधेय सर्वांच्या (प्रत्येकाच्या) बाबतीत सत्य आहे असे सांगून ती बुजविली गेली असती.) हे आपण असे दाखवू शकू.



ह्या विवेचनातील मुद्द्याला अनुसरून ‘ (∃क्ष) (य–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली) ही शब्दपंक्ती म्हणजे एक एकस्थानीय विधेय आहे हे ओळखता येते. कारण तिच्यातही ‘ य ’ ह्या अक्षराने दाखविलेली एक फट आहे आणि ही फट अशी आहे की तिच्यात एखादे विशेषनाम प्रविष्ट केले की ह्या शब्दपंक्तीचे एक वाक्य बनते. आता ह्या शब्दपंक्तीमागे ‘ ∀ य ’ हा संख्यापक जोडला की तिच्यातील ‘ य ’–ने दर्शित केलेली फट बुजते आणि हे विधेय प्रत्येकाच्या बाबतीत सत्य आहे असे सांगितले जाऊन ती बुजते :



तेव्हा,

‘ (∀य) [(∃ क्ष) (य–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली)] ’ हे वाक्य म्हणजे ‘ प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ’ हे वाक्य पण ह्या चिन्हांकित वाक्याची मांडणी अशी आहे की तिच्यामुळे ह्या वाक्याच्या घडणीचे टप्पे दिसून येतात. ‘ कुणातरी क्ष–ला भेटवस्तू दिलेली असणे ’ हे विधेय प्रत्येकाच्या बाबतीत सत्य आहे असे सांगणारे हे वाक्य आहे हे प्रारंभीच्या ‘ ∀ ’ ह्या सार्विक संख्यापकामुळे ध्यानात येते. ‘ प्रत्येकाने भेट दिलेली असणे ’ हे विधेय निदान एकाच्या बाबतीत सत्य आहे असे सांगणारे हे वाक्य आहे असा गैरसमज करून घेता येणे शक्य नाही. कारण ‘∃’

हा संख्यापक कशाला तरी जोडून हे वाक्य बनलेले नाही.

' ∃ ' हा संख्यापक जोडून बनविलेली शब्दपंक्ती ह्या वाक्याच्या पोटात आहे. ही शब्दपंक्ती—म्हणजे ' (∃क्ष) (य–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली) ही शब्दपंक्ती– एकस्थानीय विधेय आहे, वाक्य नव्हे, हे आपण पाहिलेच आहे, कारण त्याच्यात ' य ' ह्या अक्षराने दाखविलेली आणि न बुजविण्यात आलेली अशी फट आहे असे एक-स्थानीय विधेय वाक्यातील एक विशेषनाम वगळल्याने वाक्यापासून लाभते तेव्हा ' (∃क्ष) (य–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली) ' ह्या विधेयामागे '(∃ क्ष) (क–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली) ' यासारखे वाक्य आहे. आता हे जे वाक्य आहे त्याचा प्रारंभही ' (∃क्ष) ' ह्या संख्यापकापासून झाला आहे. हा संख्यापक वगळून जी शब्दपंक्ती उरते ती म्हणजे ' (क–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली.)' हे एकस्थानीय विधेय होय ते निदान एकाच्या बाबतीत सत्य आहे असे ' (∃ क्ष) (क–ने क्ष–ला भेटवस्तू दिली)' हे वाक्य सांगते आणि ह्या वाक्यातील ' क ' हे विशेषनाम वगळल्याने जे एक स्थानीय विधेय लाभते ते प्रत्येकाच्या बाबतीत खरे आहे असे

' (∀ य) [(∃ क्ष) (य-ने क्ष-ला भेटवस्तू दिली)] '

हे वाक्य सांगते. हा सगळा इतिहास ह्या वाक्याच्या मांडणीतूनच दिसून येतो, आणि आपण त्याचा अर्थ ' कोणताही य घ्या, त्याने एकातरी क्ष-ला भेटवस्तू दिली ' असा सरळ लावू शकतो.

पण ' प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ' या मराठी वाक्याच्या मांडणीतून हा इतिहास दिसत नाही. ' रामने लक्ष्मणाला भेटवस्तू दिली ' हे वाक्य जसे ' राम ' आणि ' लक्ष्मण ' ही विशेषनामे आणि 'भेटवस्तू देणे' हे क्रियापद एकाच वेळी घेऊन व एकमेकाशी ' ने ', ' ला ' इ. प्रत्ययांच्या द्वारा जोडून बनविलेले आहे तसेच वरील वाक्यही ' प्रत्येक ', ' कुणीतरी ' आणि ' भेटवस्तू देणे ' ह्यांना एकमेकाशी सरळ जोडून बनविलेले आहे असे दिसते. ह्याचा परिणाम म्हणून ह्या वाक्याच्या अर्थात संदिग्धता राहते.

' प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ' ह्या वाक्याचा अर्थ कसा घ्यायचा. 'कुणालातरी (निदान एकाला तरी) भेटवस्तू दिलेली असणे' हे प्रत्येकाच्या बाबतीत सत्य आहे ' असा ह्याचा अर्थ घ्यायचा का ? की ' प्रत्येकाने भेट दिलेली असणे हे कुणाच्यातरी (निदान एकाच्या तरी) बाबतीत सत्य आहे ' असा त्याचा अर्थ घ्यायचा ? व्यवहारात ह्या संदिग्धतेमुळे फारसे नडते असे दिसत नाही. ' प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ' ह्याचा अर्थ ' कुणीतरी असा आहे की त्याला प्रत्येकाने भेटवस्तू दिली ' असा आपण घेत नाही, तर ' कुणीही घेतला तर त्याने निदान एकालातरी भेटवस्तू दिली' असा घेतो. म्हणजे ' प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ' ह्याचा अर्थ

(∀ य) [(∃ क्ष) (य-ने क्ष-ला भेटवस्तू दिली)] असा आपण घेतो.

' (∃ क्ष) [(∀ य) (य-ने क्ष-ला भेटवस्तू दिली)] ' असा घेत नाही.

ह्याचे स्पष्टीकरण असे करता येईल : ' प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ' या वाक्यात ' प्रत्येक ' हा साधारणता–वाचक शब्द प्रथम प्रविष्ट केलेला आहे. तेव्हा ' प्रत्येक ' हे वाक्याचे उद्देश्य आहे आणि वाक्याचा उरलेला अंश हे जे विधेय आहे– (' — कुणालातरी भेटवस्तू देणे ' हे विधेय)—ते ह्या उद्देश्याच्या बाबतीत सत्य आहे असे ह्या वाक्याचे सांगणे आहे असा संकेत ह्या वाक्याचा अर्थ लावताना आपण स्वीकारतो. ' — कुणालातरी भेटवस्तू देणे ' हे विधेय प्रत्येकाच्या बाबतीत सत्य असेल तर हे वाक्य सत्य असते, अन्यथा नाही, असा ह्या वाक्याचा अर्थ आपण लावतो. तेव्हा संख्यापक चिन्हाद्वारा हे वाक्य लिहायचे तर त्याचा प्रारंभ सार्विक संख्यापकाने करावा लागेल. उलट, ' कुणालातरी प्रत्येकाने भेटवस्तू दिली ' हे वाक्य ' कुणीतरी ' हा साधारणता-वाचक शब्द उद्देश्य म्हणून प्रविष्ट करते तेव्हा उरलेला वाक्यांश, म्हणजे—' प्रत्येकाने भेटवस्तू दिलेली असणे ' हे विधेय कुणाच्यातरी बाबतीत सत्य आहे, निदान एकाच्यातरी बाबतीत सत्य आहे असे ह्या वाक्याचे सांगणे आहे असे आपण मानतो. तेव्हा संख्यापकाच्या भाषेत ह्या वाक्याचे भाषांतर केले तर भाषांतरात ' ∃ ' हा अस्तित्वाची संख्यापक प्रारंभी येईल. ' कुणालातरी प्रत्येकाने भेटवस्तू दिली ' ह्या वाक्यात काही संदिग्धता असली तर ' कुणीतरी असा आहे की त्याला प्रत्येकाने भेटवस्तू दिली ' ह्या वाक्याद्वारा तिचे शमन करता येते.

' रामाने लक्ष्मणाला भेटवस्तू दिली ' हे जसे सुरचित मराठी वाक्य आहे तसेच ' लक्ष्मणाला रामाने भेटवस्तू दिली ' हेही आहे. ' रामाने लक्ष्मणाला भेटवस्तू दिली' हे सरळ मराठी वाक्य आहे. ' लक्ष्मणाला रामाने भेटवस्तू दिली ' ह्या वाक्याची रचना नेहमी प्रचलित असलेल्या रचनेहून वेगळी आहे आणि तिचा अवलंब आपण, जेव्हा काही कारणाने आपले लक्ष लक्ष्मणावर केंद्रित झालेले असते तेव्हा करतो, असे म्हणता येईल. 'लक्ष्मणाचे काय ? त्याला कुणी काही दिले की नाही ? ' असा प्रश्न आपल्यापुढे असेल, किंवा लक्ष्मणाला अन्य कुणी भेटवस्तू दिली असे कुणी सूचित केले असेल तर ह्या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी किंवा ह्या गैरसमजुतीचे निरसन करण्यासाठी आपण ' लक्ष्मणाला रामाने भेटवस्तू दिली ' अशा रचनेचा उपयोग करू. परंतु ' रामाने लक्ष्मणाला भेटवस्तू दिली ' आणि ' लक्ष्मणाला रामाने भेटवस्तू दिली ' ह्या दोन वाक्यांच्या अर्थात भेद नाही. म्हणजे त्यांच्या सत्यता–अटी एकच आहेत. परंतु ह्या दोन रचना उपलब्ध असल्यामुळे ' प्रत्येकाने कुणालातरी भेटवस्तू दिली ' आणि ' कुणालातरी प्रत्येकाने भेटवस्तू दिली ' ही वाक्ये सुरळीतपणे उपलब्ध होतात आणि ती भिन्न अर्थांची आहेत, त्यांच्या सत्यतेच्या अटी भिन्न आहेत. संख्यापकांची परिभाषा आपण स्वीकारली तर ' रामाने लक्ष्मणाला भेटवस्तू दिली ' आणि ' लक्ष्मणाला रामाने भेटवस्तू दिली ' अशी समानार्थी पण भिन्न रचनांची दोन वाक्ये आपल्याला लागत नाहीत. ' रामाने लक्ष्मणाला भेटवस्तू दिली ' ह्या एकाच रचनेने सर्व काम भागते. आपल्या नेहमीच्या भाषेत हा जो गौरव आहे तो

साधारणता-वाचक शब्द आपण वाक्यातील विशेषनामांच्या स्थानी प्रविष्ट करतो त्यामुळे आवश्यक ठरतो. ‘ आवश्यक गौरव ’ ही आत्मव्याघाती संकल्पना आहे असा आक्षेप जर कुणी उपस्थित केला तर संख्यापकांच्या परिभाषेशी तुलना करता हा गौरव ठरतो असे म्हणून त्याचे निरसन करता येईल.

विशेषनामांच्या स्थानी साधारणतावाचक शब्द प्रविष्ट करण्याच्या प्रथेमुळे आणखी एका प्रकारच्या गौरवाचा अवलंब आपल्या नेहमीच्या भाषेला करावा लागतो. एक-स्थानीय विधेय वाक्यातील एका विशेषनामाची एक किंवा अनेक उपस्थिती वगळून आपण प्राप्त करून घेतो हे वर पाहिलेच आहे. उदा. ‘ रामाने रावणाचा वध केला ’ ह्या वाक्यापासून ‘—ने रावणाचा वध केला ’ हे एक-स्थानीय विधेय प्राप्त करून घेता येते. ‘ रामाने रामाचा वध केला ’ यापासून ‘—ने रामाचा वध केला ’ हे, किंवा ‘—ने—चा वध केला ’ हे विधेय प्राप्त होते. आता ‘ रामाने रामाचा वध केला ’ ह्या वाक्यापासून लाभलेले ‘—ने—चा वध केला ’ हे विधेय घ्या. संख्यापकाच्या परिभाषेप्रमाणे ह्या फटींच्या जागी आपण अक्षरे लिहू आणि एकच विशेषनाम दोन ठिकाणाहून वगळल्याने हे विधेय लाभले असल्यामुळे तेच अक्षर ह्या दोन्ही फटींच्या जागी आपण लिहू. तेव्हा हे विधेय आपण ‘ क्ष—ने क्ष—चा वध केला ’ असे लिहू. आता ह्या विधेयाच्या मागे आपण अस्तिवाची संख्यापक जोडला तर पुढील वाक्य लाभेल : ‘ (∃क्ष) (क्ष—ने क्ष—चा वध केला) ’ आणि ह्या वाक्याचा अर्थ स्पष्ट आहे. कुणीतरी क्ष असा आहे की त्याने क्ष—चा वध केला असा त्याचा अर्थ आहे. हा क्ष म्हणजे राम असे जर मानले आणि रामाने रावणाचा वध केला आहे असे जर आपण दाखवून दिले तर त्यामुळे ‘ कुणीतरी क्ष—ने क्ष—चा वध केला ’ हे सत्य ठरत नाही, कारण क्ष—ने (म्हणजे रामाने) क्ष—चा (म्हणजे रामाचा) वध केला असे झालेले नाही. रामाने रामाचा वध केलेला असेल (किंवा लक्ष्मणाने लक्ष्मणाचा केलेला असेल; इ.) तर हे वाक्य सत्य ठरेल. आता आपल्या नेहमीच्या भाषेच्या प्रथेप्रमाणे जर ‘—ने—चा वध केला ’ ह्या विधेयातील फटीमध्ये आपण ‘ कुणीतरी ’ हा साधारणवाचक शब्द प्रविष्ट केला आणि एकच विशेषनाम वगळल्याने ह्या दोन्ही फटी लाभल्या आहेत म्हणून दोन्ही फटींमध्ये ‘ कुणीतरी ’ हाच शब्द प्रविष्ट केला तर पुढील वाक्य लाभेल : ‘ कुणीतरी कुणाचातरी वध केला. ’ पण ह्याचा अर्थ कुणातरी क्ष—ने क्ष—चा वध केला असा होत नाही. कुणातरी क्ष ने कुणातरी य—चा वध केला असा त्याचा अर्थ होतो. अर्थात हा य प्रसंगी क्ष असू शकेल. म्हणजे कुणातरी क्ष—ने क्ष—चा वध केला असेल तरीही ‘ कुणीतरी कुणाचातरी वध केला आहे ’ हे वाक्य सत्य ठरते. पण हा य म्हणजे क्ष असला पाहिजे असे बंधन नाही. तो भिन्न असला तरी ‘ कुणीतरी कुणाचातरी वध केला आहे ’ हे वाक्य सत्य ठरते.

ह्या अडचणीवर मात करण्यासाठी आपल्या नेहमीच्या भाषेत ‘ स्वतः ’ इ. आत्मलक्षी शब्दांचा वापर करणे आवश्यक ठरते. ‘ रामाने रामाचा वध केला ’ हे

वाक्य ‘ रामाने स्वतःचा वध केला ’ ह्या वाक्याशी समानार्थ आहे. ह्यातून ‘ राम ’ हे विशेषनाम वगळून ‘ —ने स्वतःचा वध केला ’ हे विधेय लाभते. त्यातील फटीमध्ये ‘ कुणीतरी ’ हा शब्द प्रविष्ट केला तर ‘ कुणीतरी स्वतःचा वध केला ’ हे वाक्य लाभेल. आणि ह्या वाक्याची सत्यता सिद्ध करणारी वाक्ये म्हणून ‘ रामाने रामाचा वध केला ’ किंवा ‘ लक्ष्मणाने लक्ष्मणाचा वध केला. ’ अशी वाक्ये पुढे करावी लागतील. ‘ रामाने लक्ष्मणाचा वध केला ’ असे वाक्य चालणार नाही, कारण हे वाक्य ‘ रामाने स्वतःचा वध केला ’ ह्या वाक्याशी समानार्थ नाही.

तेव्हा ज्याच्यात एकाच विशेषनामाची अनेक ठिकाणी उपस्थिती असे वाक्य घेतले तर त्याच्याशी समानार्थी असलेले पण ज्याच्यात ज्या विशेषनामाची एकच उपस्थिती असते असे एक वाक्य बनविण्याचा उपाय आपल्या नेहमीच्या भाषेत अंतर्भूत असावा लागतो. ‘ रामाने रामाचा वध केला ’ आणि ‘ रामाने स्वतःचा वध केला ’, इ. ‘ रामाने लक्ष्मणाला रामाची शस्त्रे लक्ष्मणाच्या घरी ठेवायला दिली. ’ ‘ रामाने आपली शस्त्रे लक्ष्मणाला त्याच्या घरी ठेवायला दिली ’ इ. मग जेथे त्या विशेषनामाची उपस्थिती असते तेथे साधारणतावाचक शब्द प्रविष्ट करता येतो. उदा. ‘ कुणीतरी स्वतःचा वध केला ’ किंवा ‘ रामाने आपले (एक एक) शस्त्र प्रत्येकाला त्याच्या घरी ठेवायले दिले. ’ संख्यापकाच्या परिभाषेत ही वाक्ये आपण अनुक्रमे अशी लिहू : (∃क्ष) (क्ष—ने क्ष—चा वध केला.); आणि (∀क्ष) (रामाने रामाचे एक शस्त्र क्ष—ला क्ष—च्या घरी ठेवायला दिले).

वाक्य पायरीपायरीने बनलेले असते. ही संकल्पना ज्याच्यात साधारणतावाचक शब्द असतात अशा वाक्यांपुरती मर्यादित असते असे मानायचे कारण नाही. ‘ आणि ’ ‘ किंवा ’, इ. संबंधकांनी वाक्यांना परस्परांशी जोडून संयुक्त वाक्ये बनविण्याची प्रक्रियाही वाक्य टप्प्याटप्प्याने घडविण्याच्या प्रक्रियेचा भाग असतो. समजा, वीस पाहुणे आहेत आणि वीसजणांचा स्वैपाक करण्याचे कसब रामाच्याच ठिकाणी आहे. मग तुढील वाक्य सत्य ठरेल.

‘ जर सर्वांना जेवायचे असेल तर रामाला स्वैपाक करावा लागेल. ’ पण समजा, रामालाच स्वैपाक करता येतो. तर पुढील वाक्य सत्य ठरेल :

‘ जर कुणालाही जेवायचे असेल तर रामाला स्वैपाक करावा, लागेल. ’

ह्या दोन वाक्यांच्या घडणीत फरक आहे. हा असा दाखविता येईल.

जर (सर्वांना जेवाचे असेल) तर (रामाला स्वैपाक करावा लागेल.)

आणि

(कुणालाही) जर जेवायचे असेल तर रामाला स्वैपाक करावा लागेल.)

संख्यापकांच्या परिभाषेत ही वाक्ये आपण अनुक्रमे अशी लिहू.

जर (∀ क्ष) (क्ष—ला जेवायचे आहे) तर रामाला स्वैपाक करावा लागेल.

आणि (∀क्ष) (जर क्ष—ला जेवायचे असेल तर रामाला स्वैपाक करावा लागेल.)

म्हणजे, ‘ गोविंदाला जेवायचे असेल ’ अशा एखाद्या मूळ वाक्यापासून प्रारंभ

करून, ‘ — ला जेवायचे असेल ’ हे विधेय प्राप्त करून घेऊन, त्याच्या फटीत ‘ सर्व ’ हा साधारणतावाचक शब्द प्रविष्ट करून ‘ सर्वांना जेवायचे ‘ असेल ’ हे वाक्य आपण सिद्ध करतो. मग हे वाक्य पूर्वांग म्हणून घेऊन आणि ‘ रामाला स्वैपाक करावा लागेल ’ हे उत्तरांग म्हणून घेऊन व त्यांना ‘ जर-तर ’ ने जोडून पहिले वाक्य साधतो. दुसऱ्या वाक्यासाठी ‘ गोविंदाला जेवायचे असेल ’ आणि ‘ रामाला स्वैपाक करावा लागेल ’ ‘ ही वाक्ये ‘ जर–तर ’-ने जोडून,

‘ जर गोविंदाला जेवायचे असेल तर रामाला स्वैपाक करावा लागेल ’ हे वाक्य बनवितो आणि त्यापासून ‘ गोविंद ’ हे विशेषनाम वगळून

‘ जर—ला जेवायचे तर रामाला स्वैपाक करावा लागेल ’ हे विधेय प्राप्त करून घेतो. त्यातील फटीत ‘ कुणी ’ (किंवा ‘ प्रत्येक ’) हा साधारणतावाचक शब्द प्रविष्ट करून

‘ जर कुणाला जेवायचे असेल तर रामाला स्वैपाक करावा लागेल ’ हे इष्ट वाक्य बनवितो.

‘ आणि ’ यासारखी संबंधक अव्यये केवळ वाक्यांना जोडण्यासाठी वापरण्यात येतात असे नव्हे. ‘ राम हुशार आणि कनवाळू आहे ’ ह्या वाक्यात ‘ आणि ’–ने ‘ हुशार ’ आणि ‘ कनवाळू ’ ह्या दोन विशेषणांना जोडले आहे असे दिसते. पण ‘ राम हुशार आणि कनवाळू आहे ’ हे वाक्य ‘ राम हुशार आहे आणि राम कनवाळू आहे ’ असेही लिहिता येते. ही दोन वाक्ये समानार्थ आहेत. तेव्हा ‘ राम हुशार आणि कनवाळू आहे ’ हे वाक्य म्हणजे ‘ राम हुशार आहे आणि राम कनवाळू आहे ’ ह्या वाक्याचा संक्षेप आहे असे म्हणता येईल. पण

‘ काहीजण हुशार आणि कनवाळू असतात ’

हे वाक्य आणि

‘ काहीजण हुशार असतात आणि काहीजण कनवाळू असतात. ’

ही भिन्न अर्थांची वाक्ये आहेत. ह्या जोडीतील पूर्वोक्त वाक्य उत्तरोक्त वाक्याचा संक्षेप आहे असे मानता येणार नाही. पूर्वोक्त वाक्यात हुशार आणि कनवाळू ‘ हे संयुक्त विशेषण ’ हा घटक आहे असेच मानावे लागते आणि ‘ आणि ’ हे अव्यय ज्याप्रमाणे वाक्ये जोडून संयुक्त वाक्य बनविते त्याप्रमाणे विशेषणे जोडून संयुक्त विशेषण बनविण्याचेही कार्य ते पार पाडते असे ओळखावे लागेल. पण प्रस्तुत वाक्याच्या घडणीचा इतिहास असा दाखविता येईल :

राम हुशार आहे आणि राम कनवाळू आहे.

राम हुशार आणि कनवाळू आहे.

— हुशार आणि कनवाळू आहे.

काहीजण हुशार आणि कनवाळू असतात.

तेव्हा संयुक्त विशेषणे बनविण्याची जी लकब आपल्या भाषेच्या ठिकाणी आहे तीही वाक्यातील एका विशेषनामाची अनेक ठिकाणची उपस्थिती एका उपस्थितीवर

आणून ठेवण्याची क्लृप्ती आहे.

संख्यापकांच्या परिभाषेत ‘ काहीजण हुशार आणि कनवाळू असतात ’ हे वाक्य आपण असे लिहू :

(प्र क्ष) क्ष हुशार आहे आणि क्ष कनवाळू आहे). कारण ह्याच्या मागे असलेले वाक्य

राम हुशार आहे आणि राम कनवाळू आहे

असे आहे. त्यातील ‘ राम ’ हे विशेषनाम वगळल्याने पुढील एकस्थानीय विधेय लाभते :

(क्ष हुशार आहे आणि क्ष कनवाळू आहे)

आणि ह्या विधेयापूर्वी ‘ (प्र क्ष) ’ हा अस्तिवाची संख्यापक जोडून इष्टवाक्य बनविता येते.

‘ काहीजण हुशार आणि कनवाळू असतात ’ हे वाक्य सत्य ठरण्यासाठी कित्येकजण हुशार असले पाहिजेत आणि हे जे कुणी हुशार असतील तेच कनवाळू असले पाहिजेत. कित्येकजण हुशार आहेत पण कनवाळू नाहीत आणि वेगळे कुणीतरी कनवाळू आहेत पण हुशार नाहीत असे असले तर चालणार नाही. असे असले तर ‘ काहीजण हुशार आहेत आणि काहीजण कनवाळू आहेत ’ हे वाक्य सत्य ठरेल. पण ‘ काहीजण हुशार आणि कनवाळू असतात ’ हे सत्य ठरणार नाही. आता,

‘ (प्र क्ष) (क्ष हुशार आहे आणि क्ष कनवाळू आहे) ’

हे वाक्य निदान एकतरी क्ष असा आहे की तो क्ष हुशार आहे आणि तो क्ष कनवाळू आहे असे सांगते; म्हणजे जो हुशार आहे तोच कनवाळू आहे असे सांगते. तेव्हा हे वाक्य ‘ काहीजण हुशार आणि कनवाळू असतात ’ हा आशय व्यक्त करते, पण ह्यासाठी ‘ हुशार आणि कनवाळू ’ असे संयुक्त विशेषण बनविण्याची त्याला जरुरी पडत नाही. ‘ क्ष ’ हे एकच अक्षर ‘ — हुशार आहे ’ आणि ‘ — कनवाळू आहे ’ ह्या विधेयांच्या फटीत प्रविष्ट केलेले असल्यामुळे त्याने निर्दिष्ट होणारा जो कुणीतरी असेल तो हुशार आहे आणि तो(च) कनवाळू आहे हे स्पष्ट होते. उलट हुशार आणि कनवाळूही असलेले काहीजण आहेत असे म्हणण्यासाठी आपल्या नेहमीच्या भाषेला ‘ हुशार आणि कनवाळू ’ असे संयुक्त विशेषण बनवावे लागते.

‘ हुशार आणि कनवाळू ’ यातील ‘ आणि ’ ह्याचा अर्थ दोन वाक्यांना जोडून संयुक्त वाक्य बनविणाऱ्या ‘ आणि ’शी संबंधित आहे. पुढील वाक्य घ्या :

राम हुशार आहे आणि राम कनवाळू आहे

वाक्याचा अर्थ समजणे म्हणजे वाक्याच्या सत्यतेच्या आणि असत्यतेच्या अटी समजणे होय हे आपण पाहिलेच आहे. ‘ राम हुशार आहे ’ आणि ‘ राम कनवाळू आहे ’ ही दोन्ही वाक्ये सत्य असतील तर वरील वाक्य सत्य ठरते, त्यातील एक किंवा दोन वाक्ये असत्य असतील तर ते असत्य असते. ‘ आणि ’ हा शब्द ह्या अर्थाचा वाचक आहे. वाक्यांना जोडणारे अव्यय म्हणून जो ‘ आणि ’ हा शब्द

आहे त्याचा हा मूळ अर्थ आहे.

‘ राम हुशार आणि कनवाळू आहे ’ हे वाक्य ‘ राम हुशार आहे आणि राम कनवाळू आहे ’ ह्या संयुक्त वाक्याशी समानार्थी म्हणून आपण घेतो. म्हणजे उत्तरोक्त वाक्याच्या सत्यतेच्या ज्या अटी आहेत त्याच पूर्वोक्त वाक्याच्या सत्यतेच्याही अटी आहेत. ‘ राम हुशार आणि कनवाळू आहे ’ ह्या वाक्याचा अर्थ असा स्पष्ट करावा लागतो. ह्या वाक्यात ‘ हुशार आणि कनवाळू ’ ह्या संयुक्त विधेयाचे ‘ राम ’ ह्याला उद्देशून विधेयन केले आहे. तेव्हा ‘ आणि ’ ह्या अव्ययाचा उपयोग करून बनविलेल्या संयुक्त विधेयाचे एका विशिष्ट व्यक्तीला उद्देशून ज्या वाक्यात विधेयन करण्यात आलेले असते त्या वाक्याचा अर्थ स्पष्ट करण्याची रीत आपल्यापाशी आहे. म्हणजे अशा संयुक्त विशेषणाचा अर्थ स्पष्ट करण्याची रीत आपल्यापाशी आहे. विशिष्ट व्यक्तीला उद्देशून अशा विधेयाचे विधेयन करून बनविलेल्या वाक्याचा अर्थ काय होतो हे आपल्याला माहीत असल्यामुळे, म्हणजे विशिष्ट व्यक्तीच्या बाबतीत हे विधेय सत्य आहे असे म्हणण्याचा अर्थ काय होतो हे आपल्याला माहीत असल्यामुळे, निदान एका व्यक्तीच्या बाबतीत हे विधेय सत्य असण्याचा अर्थ काय होतो, हेही आपल्याला माहीत असते हे ओघाने येते. म्हणजे ‘ कुणीतरी हुशार आणि कनवाळू आहेत ’ किंवा ‘ काहीजण हुशार आणि कनवाळू आहेत ’ ह्या वाक्यांचा अर्थ स्पष्ट करण्याची रीत आपल्यापाशी आहे.

एका उघड मुद्द्याचा निर्देश करणे योग्य ठरेल. ‘आणि’ हे अव्यय केवळ वाक्यांना जोडून संयुक्त वाक्ये बनविण्यासाठीच वापरण्यात येते असे नाही. व्यक्तिनामांना जोडून व्यक्तींची जोडी बनविण्यासाठी, म्हणजे अशा जोडीचा निर्देश करणारी शब्दपंक्ती बनविण्यासाठीही ते वापरण्यात येते. ‘ राम आणि लक्ष्मण हे धुरंधर योद्धे होते ’ हे वाक्य म्हणजे ‘ राम धुरंधर योद्धा होता आणि लक्ष्मण धुरंधर योद्धा होता ’ ह्या वाक्याचा संक्षेप आहे. पण ‘ राम आणि सीता हे आदर्श जोडपे आहे ’ हे वाक्य ‘ राम हे आदर्श जोडपे आहे, आणि सीता हे आदर्श जोडपे आहे ’ ह्याचा संक्षेप नव्हे. त्यात ‘ राम आणि सीता ’ हे (संयुक्त) नाम उद्देश्य आहे आणि अशी नामे बनविणे हे ‘ आणि’चे वेगळे कार्य आहे. म्हणजे हा ‘ आणि ’चा वेगळा अर्थ आहे.

साधारणतावाचक शब्दांच्या अर्थाचा उलगडा करण्यासाठी ‘ एकस्थानीय विधेय ’ ह्या संकल्पनेचा आपण उपयोग केला आहे. मूळ वाक्यातील एका विशेषनामाची एक किंवा अधिक उपस्थिती वगळून एकस्थानीय विधेय प्राप्त करून घेण्यात येते. उदा. ‘ रामाने रावणाचा वध केला ’ ह्या वाक्यातील ‘ राम ’ हे विशेषनाम वगळून ‘ — (ने) रावणाचा वध केला ’ हे एकस्थानीय विधेय लाभते. विशेषनाम वगळल्याने निर्माण झालेली फट किंवा फटी हा एकस्थानीय विधेयाचा अविभाज्य भाग असतो. अशा फटीत साधारणतावाचक शब्द प्रविष्ट करून आपण एकस्थानीय विधेयापासून पूर्ण वाक्ये बनवितो. उदा. ‘ कुणीतरी रावणाचा वध केला. ’

आता, एकस्थानीय विधेयाची संकल्पना उपलब्ध झाल्यानंतर ‘ रामाने रावणाचा

वध केला' ह्यासारखे मूळ वाक्यही एकस्थानीय विधेयाच्या फटीत विशेषनाम प्रविष्ट केल्यामुळे लाभते असे मानणे योग्य होईल का? '—(ने) रावणाचा वध केला' ह्या एकस्थानीय विधेयाच्या फटीत 'राम(ा)' हे विशेषनाम प्रविष्ट करून 'रामाने रावणाचा वध केला' हे वाक्य घडविलेले आहे असे मानता येईल का? असे मानणे चक्रक आपत्ती ओढवून घेईल हे उघड आहे. कारण एकस्थानीय विधेयाची आपली संकल्पनाच अशी आहे की, असे विधेय मूळ वाक्यातील विशेषनाम वगळल्याने निर्माण होते. म्हणजे मूळ वाक्य गृहीत असल्याशिवाय एकस्थानीय विधेयाचा जन्म होऊ शकत नाही. तेव्हा एकस्थानीय विधेय मूळ वाक्याचा घटक असू शकत नाही. अपत्याला जन्मदात्याच्या जननात भाग घेता येणार नाही. तेव्हा 'रामाने रावणाचा वध केला' ह्यासारखे मूळ वाक्य 'राम', 'रावण' ही विशेषनामे आणि 'वध केला' हे विधेय, हे घटक एकत्र जुळविल्याने घडले आहे असेच मानावे लागेल. 'वध केला' ह्यासारखे विधेय आपण घेतले तर ते '—(ने)—(चा) वध केला' अशा आकाराचे आहे असे आपण दाखवू शकू. पण ह्या शब्दपंक्तीत ज्या फटी आहेत त्यांचे कार्य काय? किंवा प्रयोजन काय? तर वाक्याच्या घडणीचे जे नियम आहेत त्यांना अनुसरून वाक्य बनविण्यासाठी 'वध केला' ह्या विधेयाशी विशेषनामे कुठे जोडली पाहिजेत आणि कोणत्या विभक्तिप्रत्ययासहित असलेली विशेषनामे जोडली पाहिजेत हे दाखविणे हे त्यांचे प्रयोजन आहे. ह्या फटी विधेयाला बाहेरून जोडल्या आहेत. वाक्य बनविण्यासाठी ह्या विधेयाला ज्या इतर घटकांशी जोडावे लागते त्यांची स्थाने ह्या फटी दाखवितात. वाक्यघडणीचे नियम जर अशा रीतीने स्पष्ट करायचे नसतील तर ह्या फटी दाखविण्याचे कारण नाही.

उलट '—(ने) रावणाचा वध केला' ही शब्दपंक्ती एकस्थानीय विधेय म्हणून जर आपण घेतली तर त्यातील फट आवश्यक आहे. कारण मूळ वाक्यातील विशेषनाम **वगळून** हे विधेय लाभलेले आहे ही ह्या विधेयाविषयीची संकल्पनाच आहे. अशी फट किंवा फटी घेऊनच असे विधेय अवतरते. 'राम' आणि 'रावण' ही विशेषनामे त्यांच्या योग्य विभक्तिप्रत्ययांसमवेत घेऊन आणि त्याच वेळी 'वध केला' हे विधेय घेऊन 'रामाने रावणाचा वध केला' हे वाक्य घडविता येते. पण 'प्रत्येक', 'कुणीतरी' हे साधारणतावाचक शब्द त्यांच्या योग्य विभक्तिप्रत्ययासहित, व 'वध केला' हे विधेय ह्या गोष्टी एकाच वेळी घेऊन त्यांच्यापासून 'प्रत्येकाने कुणाचातरी वध केला' हे वाक्य घडविले आहे असे मानण्यात अडचणी आहेत हे आपण पाहिले आहे. असे वाक्य एकस्थानीय विधेयात टप्प्याटप्प्याने साधारणतावाचक शब्द प्रविष्ट केल्याने घडलेले असते असे मानले तर त्याच्या अर्थाचा सुसंगतपणे व सुरळितपणे उलगडा करता येतो. तेव्हा आपल्यासमोर दोन प्रकारची विधेये आहेत असे मानले पाहिजे. मूळ वाक्याचा घटक असलेले 'वध केला' ह्यासारखे साधे विधेय आणि ज्याच्यात साधारणतावाचक शब्द आहेत अशा वाक्याचा घटक असलेले एकस्थानीय विधेय किंवा मिश्र विधेय.

सारांश, 'रामाने रावणाचा वध केला' ह्या वाक्याचा अर्थ समजून घेण्यासाठी '—(ने) रावणाचा वध केला' ह्या मिश्र विधेयातील फटीच्या जागी 'राम(I)' हे विशेषनाम प्रविष्ट केले आहे असे मानणे आवश्यक नाही. पण 'कुणीतरी रावणाचा वध केला' ह्या वाक्याचा अर्थ समजण्यासाठी वरील मिश्र विधेयाच्या फटीत 'कुणी-तरी' हा शब्द प्रविष्ट केल्याने हे वाक्य बनलेले आहे असे मानणे आवश्यक आहे. पण आता पुढील अनुमान घ्या :

ज्या कुणी रावणाचा वध केला त्याने मानवजातीवर उपकार केले आहेत. (१)

रामाने रावणाचा वध केला (२)

∴ रामाने मातवजातीवर उपकार केले आहेत. (निष्कर्ष)

हे अनुमान प्रमाण आहे हे आपण मान्य करू. प्रमाण अनुमान म्हणजे असे अनुमान की त्याची आधारवाक्ये जर सत्य असतील तर त्याचा निष्कर्ष सत्य असतोच. तेव्हा हे अनुमान प्रमाण आहे असे दाखवून देण्यासाठी त्याची आधारवाक्ये सत्य असतील तर त्याचा निष्कर्ष सत्य असणार हे दाखविले पाहिजे. वरील अनुमानाच्या बाबतीत हे आपण कसे दाखवून देऊ शकू ? (१) आधारवाक्यात साधारणतावाचक शब्द आहेत. तेव्हा अशा वाक्यांचा अर्थ लावण्याच्या नेहमीच्या पद्धतीप्रमाणे ह्या वाक्याचा अर्थ आपण असा लावू :

'—(ने) रावणाचा वध केला तर—(ने) मानवजातीवर उपकार केले आहेत' हे एकस्थानीय विधेय प्रत्येकाच्या बाबतीत सत्य आहे. तेव्हा ते रामाच्या बाबतीतही सत्य असणार. म्हणजे वरील विधेयातील फटींच्या जागी 'राम' हे विशेषनाम प्रविष्ट केले असता लाभणारे वाक्य सत्य असणार. (आणि अर्थात 'लक्ष्मण' किंवा अन्य कोणतेही विशेषनाम तेथे प्रविष्ट केले तरीही सत्य वाक्य लाभेल.) (१) ह्या आधार-वाक्यातील एकस्थानीय विधेयाच्या फटीत 'राम' हे विशेषनाम प्रविष्ट केले असता पुढील वाक्य लाभते.

रामाने रावणाचा वध केला तर रामाने मानवजातीवर उपकार केले आहेत. (३)

आता आधारवाक्य (२) असे आहे :

रामाने रावणाचा वध केला.

तेव्हा (२) आणि (३) ह्यांपासून

रामाने मानवजातीवर उपकार केले आहेत.

हा सत्य निष्कर्ष लाभतो.

वरील अनुमानाच्या प्रामाण्याच्या ह्या स्पष्टीकरणात, (३) मध्ये 'रामाने रावणाचा वध केला' हे जे वाक्य पूर्वांग म्हणून आहे ते

'—ने रावणाचा वध केला तर—ने मानवजातीवर उपकार केले आहेत'

ह्या एकस्थानीय विधेयाच्या पूर्वांगातील, (म्हणजे '—ने रावणाचा वध केला') ह्यातील, फटीत 'राम' हे विशेषनाम प्रविष्ट केल्याने लाभले आहे.

वरील अनुमान संख्यापकांच्या परिभाषेत मांडले तर ही गोष्ट अधिक चांगल्या

तऱ्हेने स्पष्ट होईल.

'ज्या कुणी रावणाचा वध केला त्याने जगावर उपकार केले आहेत.'

हे आधारवाक्य आपण असे लिहू :

'कोणताही क्ष असो, जर क्ष–ने रावणाचा वध केला तर क्ष–ने मानवजातीवर उपकार केले आहेत.'

म्हणजे,

'(∀क्ष) (जर क्ष–ने रावणाचा वध केला तर क्ष–ने मानवजातीवर उपकार केले (आहेत)'

ह्यातील 'जर क्ष–ने रावणाचा वध केला तर क्ष–ने मानवजातीवर उपकार केले आहेत' ह्या वाक्यांशात 'क्ष'–च्या जागी 'राम' ह्या विशेषनामाची स्थापना केली तर आपल्याला पुढील वाक्य लाभेल. (ही स्थापना करायचा अधिकार आपल्याला आहे, कारण ह्या वाक्यांशात क्ष–विषयी जे म्हटले आहे ते कोणत्याही क्ष–विषयी आणि म्हणून रामाविषयीही सत्य आहे.)

'जर रामाने रावणाचा वध केला तर रामाने मानवजातीवर उपकार केले आहेत.' हे वाक्य आणि 'रामाने रावणाचा वध केला' हे आधारवाक्य (२) यांपासून 'रामाने मानवजातीवर उपकार केले आहेत' हा निष्कर्ष सहज लाभतो.

तेव्हा 'रामाने रावणाचा वध केला' ह्यासारखे साधे वाक्य '—ने रावणाचा वध केला' ह्या मिश्र विधेयातील फटीच्या जागी 'राम' हे विशेषनाम प्रविष्ट केल्याने लाभते अशा दृष्टीने आपण त्याच्याकडे पाहू शकतो. पण काही विशिष्ट संदर्भातच साध्या वाक्याकडे अशा दृष्टीने पाहावे लागते. हा संदर्भ म्हणजे ज्याच्यात साधारणता-वाचक शब्द असतात अशा वाक्यापासून जी प्रमाण अनुमाने करता येतात त्यांचे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रसंग. तेव्हा मूलतः साधारणतावाचक शब्द धारण करणाऱ्या वाक्यांच्या अर्थाचा उलगडा करण्यासाठी 'मिश्र विधेय' ही संकल्पना उपयोगी पडते. दुसऱ्या शब्दात मिश्र विधेय अशा वाक्यांचा घटक असते. साध्या वाक्यांचा नव्हे. साध्या वाक्यांचा घटक साधे विधेय असते.

मिश्र विधेय एका विशिष्ट अर्थाने अपूर्ण भाषिक प्रयोग (इन्कम्प्लीट एक्स्प्रेशन) असतो. भाषिक कृती करण्यासाठी, म्हणजे काही सांगण्यासाठी, काही विचारण्यासाठी, इ. एक वाक्य उच्चारावे लागते आणि ही 'वाक्या'ची व्याख्या आहे, ज्या भाषिक प्रयोगद्वारा भाषिक कृती करता येते असा भाषिक प्रयोग म्हणजे वाक्य हे आपण पाहिले आहे. तेव्हा फक्त वाक्य हा संपूर्ण भाषिक प्रयोग असतो. वाक्याहून कमी भरणारे भाषिक प्रयोग अपूर्ण भाषिक प्रयोग असतात. ह्या अर्थाने 'तांबडा (आहे)' ह्यासारखे विशेषण हा अपूर्ण भाषिक प्रयोग आहे. पण 'चैत्र' ह्या-सारखे विशेषनामही अपूर्ण भाषिक प्रयोग आहे. विशिष्ट संदर्भ नसताना 'तांबडा आहे' एवढेच आपण म्हटले तर आपण काही सांगितले असे होत नाही. त्याच-प्रमाणे 'चैत्र' एवढेच नाव आपण उच्चारले तरीही काही सांगितले असे होत

नाही. ह्या अर्थाने हे अपूर्ण भाषिक प्रयोग आहेत.

पण ‘ चैत्र ’ किंवा ‘ तांबडा ’ हे शब्द आहेत तसे किंवा प्रत्ययांसहित वाक्यात घटक म्हणून येतात. उदा. ‘ चैत्र जेवला ’ हे वाक्य ‘ चैत्र ’ आणि ‘जेवला’ ह्या दोन घटकांचे मिळून बनलेले आहे. ‘ हे फूल तांबडे आहे ’ ह्या वाक्यात ‘ तांबडे ’ हा शब्द घटक आहे. पण ‘ — जेवला ’ हे मिश्र विधेय ‘ चैत्र जेवला ’ ह्या वाक्यात घटक म्हणून उपस्थित नाही हे आपण पाहिले आहे. ‘ चैत्र ’ किंवा ‘ जेवला ’ असे शब्द म्हणजे संपूर्ण वाक्य असत नाहीत, ते वाक्याचे घटक असतात ह्या अर्थाने ते अपुरे भाषिक प्रयोग आहेत. पण मिश्र विधेयाच्या ठिकाणी वेगळ्या प्रकारचे अपुरेपण असते. पुढील उदाहरणावरून ही गोष्ट अधिक चांगल्या प्रकारे स्पष्ट होईल. ‘ रामाने रामाचा वध केला ’ ह्या वाक्यात ‘ क्ष-ने क्ष-चा वध केला ’ हे मिश्र विधेय अंतर्भूत आहे. ‘ रामाने रामाचा वध केला ’ आणि ‘ रावणाने रावणाचा वध केला ’ ह्या दोन वाक्यांत जो समान घटक आहे तो ‘ रामाने वालीचा वध केला ’ ह्या वाक्यातही उपस्थित आहे. पण ‘ क्ष–ने क्ष–चा वध केला ’ हे मिश्र विधेय पहिल्या दोन वाक्यांत उपस्थित आहे पण तिसऱ्या वाक्यात नाही असे आपण म्हणू. असे का ? तर पहिल्या दोन वाक्यांची घडण अशी आहे की त्यांतील प्रत्येकात एकच विशेषनाम, प्रथम ‘ ने ’ व नंतर ‘ चा ’ ह्या प्रत्ययांसहित ‘ वध केला ’ ह्या क्रियापदाच्या पूर्वी उपस्थित आहेत. तिसऱ्या वाक्याची घडण अशी नाही. तेव्हा ‘ क्ष ने क्ष चा वध केला ’ हे मिश्र विधेय म्हणजे पहिल्या दोन वाक्यांच्या घडणीचे समान वैशिष्ट्य आहे. त्या दोन वाक्यांत उपस्थित असलेला समान घटक नव्हे. ‘ वध केला ’ ही शब्दपंक्ती स्वतःच वाक्याचा एक घटक म्हणून उपस्थित राहू शकते. ती स्वतःच एक वाक्य नव्हे ह्या अर्थाने ती अपुरी आहे. पण ‘ क्ष–ने क्ष–चा वध केला ’ ही शब्दपंक्ती वाक्य नव्हे. शिवाय ती स्वतःच वाक्याचा घटक म्हणून उपस्थित राहू शकत नाही. ह्या दोन्ही अर्थांनी मिश्र विधेय अपुरे असते.

३०७८ क्र. २४५१८ २८।३।७५

ह्या लेखातील विवेचन प्रा. मायकेल डमेट यांच्या ‘ फ्रेगे, फिलॉसॉफी ऑफ् लँग्वेज ’ ह्या पुस्तकातील ‘ क्वॉन्टिफायर्स ’ ह्या प्रकरणावर आधारले आहे.

सूची

व्यक्तिनाम सूची

अंगिरा ३७
अरविंद ४४, ५६
अशोक ८९
असायगोली ६७
आगरकर गो. ग. १२३
आंद्रेआस २
आपस्तंब २३
आंबेडकर १०७, १२३, १४०
इलियट १०५, १८३
एडलर ६७
एल्बुर्ज १८९
ओदेस्सी १८३
ओल्डेनबर्ग २
औरंगजेब १०२
कन्नन सी. टी. ११६
कन्फ्यूशिअस १८३
कर्काचार्य २४, २५
कर्वे इरावती १०७, १११
कांट ७४
कात्यायन २४
कुल्लूकभट २८, ३०, ३६
कैयट २०५, २०६
कोपरनिकस १५५
खिस्त येशू १४२
गाडगेबाबा १२३, १२५–१३१, १३४, १३५, १३९, १४०, १४२
गांधीजी १०४, १०७, १३०–१३२, १३४, १३७–१४०, १४२
गायगर १९६
गॅलिलिओ ९८, ९९, १५५
गोंदवलेकर महाराज ५६
गौतमबुद्ध ६९, ७०, ७२, ७३, १८३
ग्रिअर्सन १९६
चंद्रकीर्ती ७१, ७२
जयदत्त ९०
जयप्रकाश (नारायण) १०७
जेकब ६७
टागोर (रवींद्रनाथ) १०४
दयानंद (सरस्वती) १०७, १४२
दिङ्नाग ७०
दीक्षित नारायण ९२
दीक्षित भट्टोजी २०८
दीक्षित वासुदेव २०८
धर्मकीर्ती ७०, ७१, ७७
धूर्तस्वामी २३
नकुल ९१
नागार्जुन ७०
नागोजीभट्ट २०७
नायपॉल १०१
नेहरू (जवाहरलाल) १६०–१६७, १७१, १७३
पतंजली ४३, ४५, ४६, ४८, २०५
पाणिनी १८५, १९९, २०२
प्रशस्तपाद ८०
फुले (जोतिबा) ११३, १२४–१२६, १३१, १३५–१४०
फ्राइड ४४, ५८, ६७
बक १९७, १९८

बसवेश्वर १४२
बँक्वेट ४३
बेंडाले ५६
बेन्सन ४३
बेर्गेन १
बोहलिंग १८४
ब्रूनो ९९
भर्तृहरी २०५, २०६
भारद्वाज २३, १९१
भृगू १९१
भोजराज ४३
महंमद १४२
महादेव २३, २४
महेश योगी ४३
मनू २७–४१
मॅक्डोनेल १
मॅसलो ६७
मोनिअर विल्यम्स १८४, १८९, १९५
यास्क १८४
युंग (कार्ल) ४४,६३,६७
रत्नकीर्ती ७१, ७७, ८१
राजवाडे (वै. का) १८३
रानडे (म. गो.) ११६, १२३
रामन चंद्रशेखर १०४
रुद्रदत्त २३
रोथ १८३, १८४
ऱ्हाइस डेव्हिडस् ७३
ल्यूडर्स १–१४
वाकरनगॉल २
वाचस्पती मिश्र ४३
वालेस ४३
विठ्ठलाचार्य २०७
विल्सन ४३
विवेकानंद १०७, १४२
विज्ञानभिक्षू ४३
व्यास ४३
शंकराचार्य ३८
शर्मा (राकेश) ५६
शर्ववर्मा २०१
शिवाजीमहाराज १०२
षड्गुरुशिष्य १८५
सत्यानंद सरस्वती ४३
सायणाचार्य २४, १९०
सावरकर (स्वातंत्र्यवीर) १०७, २६६, २७०
हिरियण्णा ७२, ७३
हिल्लेब्रांट १
होमर १८३
ह्यूम ७३, ७४

ग्रंथनाम सूची

अवेस्ता १३
अश्वचिकित्सित ९१
अश्ववैद्यक ९०, ९१
ऋग्वेद १९० ते १९७
गजग्रहणप्रकार ९२, ९३
गृह्यसूत्रे १६
तैत्तिरीय ब्राह्मण ८८
तैत्तिरीय संहिता ८८, १८५
धम्मपद ६९
धर्मसूत्र १६
प्रक्रियाकौमुदी २०७
मनुस्मृती २७
महापरिनिर्वाणसूत्र ६९
मातंगलीला ९२
योगसूत्रे ५३
वैयाकरणसिद्धान्त कौमुदी २०७, २०८

शतपथब्राह्मण ८८
शालिहोत्र ९२
शिवतत्त्वरत्नाकर ८९, ९२, ९७
श्यैनिकशास्त्र ९६
श्रौतसूत्रे १५
साम्राज्यलक्ष्मीपीठिका ९५
सार्वजनिक सत्यधर्म १३५, १३६
हस्त्यायुर्वेद ९२, ९३

विषय सूची

अग्निष्टोम ८८
अध्यात्मवाद १५
अध्यात्मविचार १६, १९–२०
अर्थशास्त्र १५४
अश्वमेध ८८
अष्टांगयोग ४६
ऋत १–१४
चातुर्मास्य यज्ञ ८८
जातिसंस्था १३२
जैन (पंथ) १०६
दाशराज्ञयुद्ध १९८
न्यायशास्त्र ७६, ७७
ख्रिश्चन (धर्म) १४२
नोकरशाही १७१, १७२
पंचायतराज्य संस्था १६८
पशुवैद्यकशास्त्र ८७
पूर्वमीमांसा ६४
पूर्वमीमांसा तत्त्वज्ञान ६९
बौद्ध (धर्म) १३२
ब्रह्मचर्य ६२
ब्राह्मण्य २७
ब्राह्मसंस्कृती २७
मानवशास्त्र १५४
मुस्लिम (धर्म) १४२
यातु ३
योगदर्शन ६५, ६८
राज्यशास्त्र १५४
लोकप्रशासनशास्त्र १५४
वाघत् १८३, १८४, १९४
विवाह १०६–१२१
वैदिकधर्म १३२
वैष्णव (पंथ) १३२
वैशेषिक ६४
शिक्षा १५
शैव (पंथ) १३२
सत्य १–१४, ६२
सत्यक्रिया ४
समाजशास्त्र १५४
सर्वधर्मसमभाव १३२, १३३
सहकारी संस्था १६९
सांख्ययोग ६४
हठयोग ४७
हिंदुधर्म १३२, १३५

REFBK-0024518

श्रीविद्या प्रकाशन

प्रज्ञांजली

तर्कतीर्थ
लक्ष्मणशास्त्री जोशी
गौरव ग्रंथ

प्रज्ञांजली
लक्ष्मणशास्त्री जोशी
गौरव ग्रंथ