

विवेकवाद

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ व पुणे विद्यापीठ पुरस्कृत)

डॉ. नी. र. वन्हाडपाडे



विजय प्रकाशन
नागपूर ४४००१२



विजय प्रकाशन एकशे अठ्ठेचाळीस

प्रकाशक

सचिन ज. उपाध्याय

विजय प्रकाशन

हनुमान गल्ली सीताबर्डी

नागपूर ४४००१२

मुद्रणस्थळ

रवींद्र आर्टस्

५१ यशवंत स्टेडियम

नागपूर ४४००१२

ISBN 81-7498-053-9

© सुरक्षित

प्रथमावृत्ती १९६३

द्वितीयावृत्ती

गुरुवार ०५ जुलै २००१

मूल्य रू. ३२५/= केवळ

प्रमुख विक्रेते

सचिन साहित्य

हनुमान गल्ली, सीताबर्डी,

नागपूर ४४००१२

☎ ५३०५३९

पूर्वपीठिका

(पहिल्या आवृत्तीची प्रस्तावना)

या सङ्ग्रहात प्रसिद्ध केलेले लेख पूर्वी निरनिराळ्या मराठी कालिकांतून प्रसिद्ध झालेले आहेत. सङ्ग्रह करतांना त्रुटित लेखात असलेली पुनरुक्ति टाळण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. या व्यतिरिक्त लेखांचे पुनर्लेखन केलेले नाही. तरीपण बहुतेक लेखांतून एका सुसंगत विचारसरणीचा प्रत्यय येतो. या विचारसरणीला विवेकवाद हे नांव दिले आहे. विवेकवादी म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या महाराष्ट्राच्या बुद्धिमत्तेवर या सङ्ग्रहातील विचारांचा कस पारखला जावो हीच इच्छा आहे.

- नी. र. व-हाडपाण्डे

१९६३

दुसऱ्या आवृत्तीची पूर्वपीठिका

चाळीस वर्षांनंतर विवेकवादाची दुसरी आवृत्ति काढण्याचा योग येत आहे. पहिल्या आवृत्तीला महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मण्डळ व पुणे विद्यापीठ यांचे अनुदान प्राप्त झाले होते.

या आवृत्तीचे स्वागत फार उत्साहवर्धक नसले तरी निराशाजनक नव्हते. बहुतेक प्रमुख वृत्तपत्रातून या ग्रन्थाची अवलोकने आली व ती सर्वच अनुकूल होती. 'विवेकवाद' तील विचारसरणीचे साधकबाधक विवेचन करण्याचा दावा सांगणारा मात्र एकच लेख वाचनात आला. पण त्याच्या लेखकाने 'विवेकवाद' वाचलाच नव्हता हे पदोपदी स्पष्ट होत होते. "जागृतीत होणारा अनुभव म्हणजे सत्य" अशी मी सत्याची व्याख्या केली आहे असा या लेखात माझ्यावर आरोप केला होता. असे वाक्य साऱ्या पुस्तकात कोठेही नाही.

दुसऱ्या एका वाचकाने मला लांबलचक पत्रे लिहिली. त्यानेही विवेकवाद न वाचता त्यावर भाष्य केले होते. एकदा त्याच्या मुद्यांना मी सविस्तर उत्तर दिले पण पुढील पत्रात तोच प्रकार आढळल्यामुळे "तुमच्या या मुद्याला 'विवेकवाद'त अमुक पृष्ठावर उत्तर आहे" असे लिहिण्यास मी सुरवात केली तेव्हा त्यांची पत्रे येणे बन्द झाले. पुढे त्यांची भेट झाल्यावर "तुमचे पुस्तक माझ्याजवळ नव्हतेच त्यामुळे तुम्ही उल्लेखिलेली पृष्ठे वाचणे मला शक्य नव्हते" असा त्यांनी खुलासा केला! एकुण पहिल्या आवृत्तीच्या पीठिकेत व्यक्त केलेली "बुद्धिवादी म्हणविणाऱ्या महाराष्ट्राच्या बुद्धिमत्तेवर या पुस्तकातील विचारांचा कस पारखला जावा" ही अपेक्षा पूर्ण झाली नाही.

उलट या अपेक्षेच्या विरुद्ध अनुभव आला. प्रसिद्ध लेखक श्री. प्रभाकर माचवे म्हणाले, "तुम्ही एकीकडे विवेकवादाचा पुरस्कार करता व दुसरीकडे मार्क्सवाद व मनोविश्लेषण यावरही झोड उठविता. त्यामुळे तुमच्या पुस्तकाचे कोणत्याच 'शिबिरात' स्वागत होणार नाही."

'विवेकवाद विचारांच्या क्षेत्रात शिबिरे वसवीत नाही' असे मी त्यांना उत्तर दिले. पण माचवे जे म्हणाले त्याचा मला पुरेपूर अनुभव आला. सनातनी व पुरोगामी दोन्ही माझ्यावर नाराज झाले. वैचारिक "शिबिरांच्या" या जगात मी एकाण्डा पडलो. काही लोक माझ्यावर इतके नाराज आहेत की माझे ग्रन्थ वा लेख कुठेच प्रसिद्ध होऊ नयेत व मला भाषण देण्यासाठी कुणी बोलवू नये म्हणून प्रयत्नशील असतात. तीन महाभागांनी माझी ठरलेली व्याख्याने व भारताच्या इतिहासावरील ग्रन्थाचे प्रकाशन रद्द करविले.

पण परिस्थिती एवढी वाईट नाही असाही अनुभव आला. प्रसिद्ध अर्थशास्त्रज्ञ व नागपूर विद्यापीठाचे भूतपूर्व कुलगुरू प्रा. बोकरे हे एकेकाळी पक्के मार्क्सवादी होते पण त्यावेळी देखील ते माझे मार्क्सविरोधी लिखाण लक्ष्यपूर्वक वाचीत. पुढे

त्यांनी मार्क्सवाद सोडून दिला. प्राकृतिक व मानवी या विज्ञानाच्या दोन्ही शाखात अठरा विषयात पदव्युत्तर उपाधि व सर्वोच्च डी. लिट्. पदवी मिळविणारे प्रसिद्ध राजकारणी डॉ. श्रीकांत जिचकार यांनी 'विवेकवाद' हा ग्रंथ लक्ष्यपूर्वक वाचला. या वाचनामुळे त्यांनी आपल्या श्रद्धा सोडल्या नसल्या तरी त्यांना या ग्रन्थातील विवेचनाचे यथार्थ आकलन आहे. माझे दुसरे ग्रंथ वाचून त्यांनी आर्याक्रमण व इंग्रजीभाषेचे भारतातील स्थान या विषयीची आपली मते सोडली.

कुणाच्या रागलोभाची पर्वा न करता आपली विचारपूर्वक ठरलेली मते निर्भीडपणे मांडणे हे अरण्यारूदन नाही असा दिलासा मला या दोन विद्वानांच्या वर्तनामुळे मिळाला व If hoper are dupes Fears may be liars या कव्युक्तीची यथार्थता पटली.

दुसऱ्या आवृत्तीची साधकबाधक चर्चा होईल अशी आशा व्यक्त करतो.

- नी. र. वऱ्हाडपाण्डे

५जुलै २००१

अभिप्राय

.... a competent exposition a work of considerable merit.

- Bertrand Russell

(या सङ्ग्रहातील काही लेखांच्या इंग्रजी अनुवादाबद्दल)

..... संस्कृत दर्शने व पश्चिमी तत्त्वज्ञान या दोन्ही चारप्रवाहामध्ये मुक्त अवगाहन करण्याची ताकद प्रस्तुत लेखकामध्ये आहे..... ललित साहित्यातील उपरोध, व्याजोक्ति इत्यादि साधनांचा औचित्यपूर्ण मेळ तात्त्विक समीक्षेशी बसवण्याची उत्कृष्ट हातोटी लेखकास साधली आहे मराठी साहित्याचे वैचारिक धन सम्पन्न होण्याच्या दृष्टीने 'विवेकवाद' अमोल आहे याबद्दल शंका नाही.

- तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

अनुक्रमणिका

एक

विवेकवाद

१	विवेकवाद म्हणजे काय?	१
२	विवेकवाद आणि भावना	८
३	विवेकवादावरील भोंगळ आक्षेप	१६
४	विसाव्या शतकातील विवेकवाद	२५
५	अतीतमानसशास्त्र आणि विवेकवाद	३३
६	चार्वाकाच्या आश्रमात	४०
७	ईश्वरवादी युक्तिवाद	४८
८	गूढवादाचा गौप्यस्फोट	५७
९	श्रीरामकृष्ण परमहंस आणि साक्षात्कार	६३
१०	सत्याची कसोटी	६८
११	अर्थशून्य वाक्ये	७६
१२	मते आणि मनोविज्ञान	८२
१३	आधुनिकता, गौरपूजा आणि विवेकवाद	८९

दोन

आधुनिक भाकडकथा

१४	मनोविश्लेषण : एक पोकळ फुगा	९४
१५	मार्क्सचे मिथ्यावाद	१०६
१६	शोषण की पोषण?	१२१

तीन

विवेकवादी नीति

१७	मनःपूतं समाचरेत्	१२६
१८	धर्म व नीति	१३५
१९	सन्तत्वाचें मूल्यमापन	१४०
२०	नीति आणि अनीति	१४८
२१	नकारांची नीति	१५४
२२	सन्यासवादाचें उरफाटे मानसशास्त्र	१६०
२३	रसरज शृङ्गार	१६७

२४	षड्विंशती कैफियत	१७४
२५	स्वार्थ आणि परार्थ	१८०
२६	बल आणि न्याय	१८७
२७	उपकार आणि अपकार	१९२
२८	साध्य आणि साधन	१९६

चार

विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान

काही प्रश्नांची चर्चा

२९	विज्ञानाची कैफियत	२०४
३०	साम्प्रदायिक श्रद्धा आणि साम्प्रदायिक मूल्ये	२१०
३१	बर्टरँड रसेलचे तत्त्वज्ञान	२१७
३२	बर्टरँड रसेल आणि भारतीय तत्त्वज्ञान	२२३
३३	बर्टरँड रसेलशी चर्चा	२२८
३४	विजोड जोडपी	२३५
३५	अनन्ताचा अन्त	२४२

पाच

विवेकवादी दृष्टीतून

प्रमुख भारतीय दशने

३६	चार्वाकदर्शन	२४९
३७	जैनांचा स्याद्वाद	२६२
३८	बौद्ध दर्शनांतील गति व क्षणभङ्गवाद	२७२
३९	न्यायदर्शनांतील प्रमाण व प्रमेय	२८२
४०	वैशेषिकांचे सात पदार्थ	२९२
४१	सांख्यदर्शनांतील सत्कार्यवाद, प्रकृति व पुरुष	३०८
४२	योगदर्शनाविषयी थोडेसे	३१७
४३	मीमांसा : प्रामाण्यवाद	३२३
४४	अद्वैत वेदान्त	३२८
४५	गीतेवरील काही आधुनिक आक्षेप	३४५
४६	भारतीय व पाश्चात्य तत्त्वज्ञान : काही ठळक साम्यस्थळे	३५२

18
The Dorset House
Gloucester Place
N.W.1.

14. 1. 45

Dear Sir

Thank you for MS with manual

I have given a competent expert in this

area of considerable merit.

Yours sincerely

Berkland Russell

बर्टरँड रसेल यांचे पत्र

१ : विवेकवाद म्हणजे काय ?

“तुम्ही विवेकवादाचे एवढे थोटाण्ड माजवतां. पण साऱ्या जगाकडे विवेकवादाच्या चष्यातून कसे पाहतां येईल ? माझे माझ्या मुलावरचें प्रेम व हुतात्म्यांचें आपल्या तत्वावरचें प्रेम याचे आकलन विवेकवादानें होऊं शकेल काय ? ” असा आक्षेप अनेक लोक विवेकवादावर घेतात. या आक्षेपाचें निराकरण करण्यासाठी विवेकवाद म्हणजे काय हें स्पष्टविणें आवश्यक आहे.

दोन प्रकारचे विवेकवाद

विवेकवाद हा शब्द इंग्रजीतल्या rationalism या शब्दाला प्रतिशब्द म्हणून वापरण्यात येतो. पण rationalism या इंग्रजी शब्दाचे दोन अगदी वेगळे अर्थ होतात. त्यामुळे काही लोकांचा घोटाळा होतो. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानामध्ये rationalism म्हणजे विचारवाद व empiricism म्हणजे अनुभववाद असे दोन वाद आहेत. Rationalism चे हेगलसारखे आत्यन्तिक प्रवर्तक असें मानतात की, केवळ तर्काने सर्व जगाचें ज्ञान होऊं शकतें. एखाद्या माणसाला अमर्याद बुद्धि असेल तर तो केवळ विचार करून सर्व जगाच्या स्वरूपाचें ज्ञान करून घेऊं शकेल. याच्याउलट empiricism चे आत्यन्तिक प्रवर्तक असें मानतात की केवळ तर्काने ज्ञान होऊं शकत नाही. जगाच्या स्वरूपाचें ज्ञान व्हायला अनुभव आवश्यक आहे. साखरेची चव व गुलाबाचा रंग यांचें ज्ञान प्रत्यक्षाने त्यांचा अनुभव घेतल्याशिवाय कुणालाही होत नाही. या मताच्या समर्थकांमध्ये लॉक हा मुख्य होता.

आज बर्ट्रँड रसेलसारखे तत्त्वज्ञ ज्या rationalism चा पुरस्कार करतात तो विवेकवाद व अनुभववादाच्या विरुद्ध असलेला हेगलसारख्यांचा विचारवाद या अगदी वेगळ्या विचारसरणी आहेत. साधारणपणें असें म्हणता येईल की विज्ञानामध्ये सत्यशोधनासाठी जी पद्धति वापरण्यात येते त्या पद्धतीचा अवलम्ब केल्यावाचून जीवनाच्या कोणत्याच अंगाबद्दल सत्य ज्ञान होऊं शकत नाही व या पद्धतीव्यतिरिक्त एखादी पद्धति वापरून झालेलें ज्ञान सत्य आहे असें समजणें ही अंधश्रद्धा आहे असें मानणारा वाद म्हणजे विवेकवाद. अर्थात् या अर्थी विवेकवाद म्हणजे काय हें समजून घ्यावयाचें असेल तर विज्ञानामध्ये ज्ञानाच्या कोणत्या साधनांचे प्रामाण्य मानलें जातें हें समजून घेतले पाहिजे.

विवेकवाद म्हणजे विज्ञाननिष्ठा

विज्ञानामध्ये सगळ्यांत महत्वाचें स्थान अनुभवाचें आहे. “चक्षुर्वै सत्यम्” हा विज्ञानाचा बाणा आहे. विज्ञानाच्या सर्व तत्त्वांचे प्रत्यन्तर प्रत्यक्ष प्रमाणाने - म्हणजे इंद्रियांच्या साहाय्याने जें ज्ञान होतें त्याने - दिसलें पाहिजे असा वैज्ञानिकाचा आग्रह असतो. आकाशांत अमुक ग्रह आहे असें मत एखाद्या ज्योतिर्विदाने मांडलें व तें कितीही तर्कशुद्ध असलें तरी जांपर्यंत तो ग्रह प्रत्यक्ष

दिसत नाही तोंपर्यंत तें मत पूर्णपणें सिद्ध झालें असें समजण्यात येत नाही.

प्रत्यक्ष अनुभवाप्रमाणेंच विज्ञान अनुमानाचा देखील उपयोग करतें. भूमीच्या निरनिराळ्या थरांमध्ये निरनिराळ्या तऱ्हेचे सांगाडे सापडले. यावरून हें निरनिराळे थर निरनिराळ्या काळीं जमले असले पाहिजेत व त्यांत ज्या प्राण्यांचे सांगाडे सापडले ते प्राणी निरनिराळ्या काळीं अस्तित्वांत असले पाहिजेत असें जीवशास्त्रज्ञ अनुमान बांधतात.

विज्ञान ज्याप्रमाणें कोणतेंही विधान अनुभव वा अनुमान यांच्या साहाय्याने सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करतें त्याचप्रमाणे विवेकवादी पुरुष देखील कोणत्याही विधानाच्या सत्यतेविषयी विचार करतांना त्याला अनुभवाचा व अनुमानाचा कितपत आधार आहे याचा विचार करतो. भौतिक शास्त्रांमध्ये अनुभव म्हणजे इन्द्रियांच्या साहाय्याने होणारा अनुभव एवढाच अर्थ विवक्षित असतो, पण एकंदर सर्व जीवनाचा विचार करतांना अनुभवाचें क्षेत्र केवळ इन्द्रियांपुरतें मर्यादित नाही हें लक्षांत ठेवावें लागतें. हुतात्म्याचें आपल्या तत्त्वावरचें प्रेम व आईचें मुलावरचें प्रेम हें देखील अनुभवच आहेत. हे अनुभव इन्द्रियज्ञानासारखेच वादातीत व व्यवधानरहित असतात. विवेकवादाच्या दृष्टीने हे अनुभव अमान्य करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. जो विवेकवादी अग्नीला हात लावल्याने चटका बसतो म्हणून अग्नि उष्ण असतो हें कबूल करतो, खडीसाखरेचा खडा तोंडांत टाकल्याने गोड लागतो म्हणून खडीसाखर गोड असते हें कबूल करतो; तो तत्त्वासाठी प्राणाचें बलिदान करणारे हुतात्मे व अपत्याचें जिवापाड संगोपन करणारी माता यांचे अनुभव दृष्टिआड करून तत्तें आणि अपत्य यांचें मूल्य कसा नाकबूल करूं शकेल ? कवितेची रसाळता, चन्द्रिकेची रमणीयता व थोर विभूतींच्या आचरणाची उदात्तता या गोष्टी अग्नीच्या उष्णतेसारख्याच अनुभूतिसिद्ध आहेत. जो या अनुभूतीचें प्रामाण्य मानीत नाही त्याला विवेकवादी म्हणतांच येणार नाही.

विवेकवादी जर अनुभवाचें प्रामाण्य मानतो तर तो एक भावनाशून्य व यांत्रिक प्राणी आहे, कोणतीही गोष्ट तर्कशास्त्राने वा गणिताने सिद्ध झाल्याशिवाय तो ती मानीत नाही असा ग्रह कां निर्माण झाला ?

अनुभवांची संगति

याचीं कारणें दोन आहेत. ती अशी

(१) कधी कधी दोन अनुभवांमध्ये विरोध निर्माण होतो. अशावेळी कोणता अनुभव खरा हें ठरवण्यासाठी विवेकवादी तर्कशास्त्राचा अवलंब करतो. स्वप्नामध्ये हजार डोव्यांचा राक्षस आपल्याला खांद्यावर खेळवतो आहे असें दिसलें तरी जन्मभरांत येणाऱ्या इतर अनुभवांशी या अनुभवाची संगती मुळीच लागत नाही. यामुळें स्वप्न हा देखील एक अनुभवच असला तरी विवेकवादी स्वप्नाचें प्रामाण्य मानीत नाही. स्वप्नाच्या बाबतीत विवेकवादाची ही भूमिका सर्वसामान्य लोकांना पटते पण विवेकवादी जेव्हां गूढानुभूति ही स्वप्नासारखीच भ्रमस्वरूप आहे असें म्हणतो तेव्हां अनेक लोकांना तो फाजिल, तर्कटी आहे असें वाटतें. "आम्हाला गूढानुभूति झाल्यामुळें 'जगाचे कारण चैतन्यरूप ब्रह्म आहे' व 'काल मिथ्या आहे' हीं विधानें सत्य आहेत हें कळतें. त्यांना खोटी ठरविण्यासाठी तुम्ही जे युक्तिवाद करतां ते 'अग्नि उष्ण आहे' या प्रत्यक्ष अनुभवाने सिद्ध होणाऱ्या सत्याच्या विरुद्ध केलेल्या युक्तिवादप्रमाणें निरर्थक आहेत" असें जेव्हां गूढवादी विवेकवाद्याला म्हणतो तेव्हा विवेकवादी उत्तरतो "तुम्हांला गूढानुभूतीत 'काल मिथ्या आहे' असा प्रत्यय येत असेल पण जागृतीत काल सत्य आहे असा प्रत्यय सर्वांना येतो. त्यामुळें गूढानुभव

खरा कीं जागृतीतला अनुभव खरा असा प्रश्न उपस्थित होतो. तुमचा गूढानुभव इतर सर्व अनुभवांशी विसंगत आहे व म्हणून तो स्वप्नतुल्य व भ्रामक आहे असें आम्ही समजतो. अग्नीच्या उष्णतेचा अनुभव दुसऱ्या कोणत्याही अनुभवांशी विसंगत नसतो व म्हणून या अनुभवाच्या सत्यतेबद्दल शंका घेणाऱ्या प्रश्नच उद्भवत नाही" विवेकवादाचें हें उत्तर गूढवादाबद्दल भावनात्मक सहानुभूति असणाऱ्यांना रुचत नाही कारण ब्रह्माचें अस्तित्व व कालाचें मिथ्यत्व खरें ठरावें अशी त्यांच्या मनोमनीं प्रबळ इच्छा असते. या गोष्टीचें अस्तित्व आपल्या इच्छेवर अवलंबून नाही हा विवेकवादाचा इशारा त्यांच्या हळुवार मनाच्या पचनीं पडू शकत नाही व म्हणून "काय करावें ! हा भावनाशून्य विवेकवादी साक्षात् अनुभवाचें देखील प्रामाण्य मानीत नाही" अशी त्यांची ओरड सुरू होते.

(२) दुसरें कारण असें की विवेकवादी एका व्यक्तीचा अनुभव दुसऱ्या व्यक्तीवर बन्धनकारक आहे असें समजत नाही. विज्ञान ज्या अनुभवांचे प्रामाण्य मानतें ते अनुभव सार्वजनिक असतात. "माझ्या दुर्बिणीतून आकाशांत एक नवीन ग्रह दिसतो आहे. पण तो फक्त माझ्यासारख्या पुण्यवान् लोकांनाच दिसू शकतो. बारा वर्षे तपश्चर्या करून आपली बुद्धि व दृष्टि शुद्ध व पवित्र केल्याशिवाय तो ग्रह कुणालाही दिसणार नाही" असें एखादा ज्योतिर्विद् म्हणू लागला तर त्यांचें कुणीही ऐकणार नाही. जी एकाच परिस्थितीत सगळ्यांना दिसू शकत नाही ती वस्तु प्रत्यक्षाने दिसली असें मानायला विज्ञान तयार नसतें.

प्रत्यक्षाप्रमाणेंच अनुमानाच्या बाबतीत देखील त्या त्या शास्त्राचा अभ्यास करणाऱ्या सर्व लोकांना एखादें अनुमान जोपर्यंत मान्य होत नाही तोंपर्यंत तें सिद्ध झालें असें मानण्यात येत नाही. गणित, पदार्थविज्ञान वगैरे शास्त्रातील काही अनुमानें सर्व शास्त्रज्ञांना मान्य असतात. तींच सत्य समजली जातात. पण ज्या अनुमानांच्या बाबतीत मतभेद असतो तीं अनुमाने "वाद" या सदरांत ढकलली जातात. वाद याचाच अर्थ "फक्त काही लोकांनाच पटणारी विचारसरणी". वादांचें सत्य अनिर्णीत असतें.

वैज्ञानिकाप्रमाणेंच विवेकवादीदेखील कोणताही अनुभव प्रमाण मानायच्या आधी तो सर्वांना येतो कीं नाही याचा मागोवा घेतो. "आम्ही पवित्र व श्रेष्ठ चारित्र्याचे लोक असल्यामुळें आम्हांला येणारें अनुभव इतरांना येत नाहीत त्याअर्थी ते हीन आहेत हें स्पष्ट आहे. आमच्यासारख्या श्रेष्ठ लोकांचे अनुभव हीन लोकांनी प्रमाण मानले पाहिजेत. मग ते अनुभव त्यांना येवोत वा न येवोत" असे जेव्हां गूढवादी म्हणू लागतो, तेव्हां विवेकवादी उत्तरतो "महापुरुषो ! तुमच्या स्वयंमन्य श्रेष्ठतेशी व पावित्र्याशी आम्हाला काही कर्तव्य नाही. जे अनुभव फक्त तुम्हांलाच येतात व ज्यांच्या सत्यतेची आमच्यासारख्या हीन लोकांना पटणारी कोणतीच प्रमाणे तुम्हांला देतां येत नाहीत ते अनुभव व स्वप्नांतले अनुभव यांत काही फरक आहे असें आम्हीं कां मानावें ?" गूढवादाबद्दल आदर असणाऱ्यांना विवेकवादाचें हें उत्तर भावनाशून्य व पावित्र्यद्रोही वाटतें.

जीवनात प्रमाणबद्धता आणि पाहणारा कलाकार

विवेकवादी कोणत्याही एकाच अनुभवाला इतर सर्व अनुभवांपेक्षा श्रेष्ठ मानायला तयार नसतो याचा प्रत्यय शास्त्रविचार सोडून जीवनाच्या इतर क्षेत्रांतही येतो. आत्महत्या करणाऱ्या बहुतेक लोकांना विवेकवादी म्हणतां येणार नाही; कारण आत्महत्येचा निश्चय करतांना त्यांना जीवनाची निरर्थकता, निराशा, वैफल्य वगैरेचा जो अनुभव येतो त्याला, पूर्वीच्या

जीवनांत आलेल्या व पुढील जीवनांत येऊं शकणाऱ्या सार्थता, आशा व साफल्य यांच्या अनुभवापेक्षा ते जास्त महत्त्व देतात. या घटकेला उत्कटतेने अनुभवास येणारी व्यर्थता हेंच अन्तिम सत्य आहे असें ते समजतात. एवढी घाई न करतां त्यांनी घटकाभर वाट पाहिली तर व्यर्थता हेंच जीवनाचें सत्य नाही हें त्यांना कळून येण्याचा सम्भव असतो. आज जिचा ध्यास घेतला ती स्त्री मिळाली नाही म्हणून जग शून्य वाटत असलें तरी उद्या दुसरी एखादी स्त्री तिच्यापेक्षा देखील आपल्याला जास्त मन्त्रमुग्ध करूं शकेल. आज अपयशाच्या खोल गर्तेत पडत असतांना पुनः वर जाण्याची मुर्खीच आशा दिसत नसेल; त्या अंधाऱ्या गर्तेत दुःख व मानहानि यांचे विषारी डंख आपल्याला चावा घेण्यासाठी सज्ज झालेले दिसतील; पण उद्या कदाचित् आपण खाली पडत असतांना निराधार नव्हतो; यशापशाच्या चक्रगति पाळण्यावर बसलों होतो व अपयशाच्या परिशीमेला पांचल्यावर पुनः वर यशाच्या मार्गावर उचलले जाऊं लागलों आहोंत असाही अनुभव येऊं शकेल. व्यर्थता हा घटकाभरचा अनुभव आहे. घटकाभराच्या अनुभवावरून लक्षावधि बऱ्यावाईट अनुभवांनी भरलेल्या सगळ्या जीवनांचे मूल्यमापन करणें विवेकवादाच्या दृष्टीने चुकीचे आहे.

आत्महत्या करणाऱ्या माणसाप्रमाणेंच व्यसनी माणूस देखील कोणत्यातरी एकाच अनुभवाला इतर सर्व अनुभवांपेक्षा जास्त महत्त्व देतो. रात्रदिवस पत्ते खेळण्याचें व्यसन असणाऱ्या माणसाला पत्त्यांच्या आनंदापुढे बाकी सर्व तुच्छ वाटतें. झोप कमी करून पत्ते खेळत बसण्याने, पत्ते खेळण्याचा आनंद अनुभवतां आला तरी निरोगीपणाचा आनंद गमावण्याचा सम्भव असतो. धंद्यांतील लक्ष कमी झाल्यामुळें धंद्यांत उत्कर्ष होऊन मिळणारा आनंद दुरावतो. बायकामुलांच्या सहवासांत वेळ घालवायला न मिळाल्यामुळें त्या सहवासाचे स्वर्गीय क्षण पारखें होतात. जीवनाचीं सर्व अंगें समृद्ध झाल्याशिवाय जीवन समृद्ध झालें असें म्हणता येत नाही. शरीराच्या एखाद्याच भागांत रक्ताचा अतिरेंक झाला म्हणजे तो भाग रक्तातिशयाने दूषित होतो व बाकीचे शरीर रक्तक्षयानें फिकें पडतें. एकाच अंगावर सर्व शक्ति केन्द्रित झाल्यामुळें आयुष्याची इतर अंगे शुष्क व निर्जीव होतात. नवशिका रंगारी कापड रंगवताना कुठे डाग पडल्यासारखा गडद रंग देतो तर कुठे नुसतेंच पाणी फिरवल्यासारखें करतो. पण विवेकवादी हा कसलेल्या रंगाऱ्यासारखा असतो. जीवनाचा पट रंगवतांना अनुभूतीचा रंग तो इतक्या समप्रमाणांत जीवनामध्ये उतरवतो, की, एखाद्या अनुभूतीच्या कमतरतेमुळें तो पट कुठेही वर्णहीन दिसत नाही, किंवा एखाद्या अनुभूतीच्या अतिरेकामुळें कुठेही डागळलेला दिसत नाही. विवेकवादी कोणत्याच एका भावनेच्या सर्वस्वी आहारी जायला तयार नसल्यामुळें काही लोकांना तो थंड व उत्साहशून्य वाटतो.

जेवढा पुरावा तेवढाच विश्वास

विवेकवादी सर्व अनुभवांचा साकल्यानें विचार करून त्यांची संगति पाहण्याचा प्रयत्न करतो व एका व्यक्तीचें अनुभव दुसऱ्या व्यक्तीने प्रमाण मानावे असा आग्रह धरीत नाही, असें आतांपर्यंत विवेकवाद्याचें लक्षण सांगितलें. विवेकवादाचें आणखी एका प्रकाराने लक्षण सांगतां येण्यासारखे आहे. बर्टरेण्ड रसेलनें सम्भवनीयतेच्या तत्त्वाचा विचार करतांना असें म्हटलें आहे कीं, समंजस मनुष्य कोणत्याही विधानाच्या सत्यतेविषयीं जितका पुरावा असेल तितकाच त्यावर विश्वास ठेवतो. "दुसरें महायुद्ध झालें" या विधानावर तो पुरेपूर विश्वास ठेवतो. कारण दुसरें महायुद्ध पाहिलेले अनेक लोक भेटतात, दुसऱ्या महायुद्धाचे परिणाम आजही दिसतात, दुसऱ्या महायुद्धाविषयीं मजकूर सांगणारीं तत्कालीन वर्तमानपत्रें उपलब्ध आहेत; या मजकुरामध्ये

फारशी विसंगती नाही, वगैरे अनेक प्रमाणें दुसऱ्या महायुद्धाबद्दल सांपडतात. आनन्दीबाईने "ध" चा "मा" केला या विधानावर तो पुरेपूर विश्वास ठेवीत नाही. कारण आनन्दीबाईने ज्या कागदावर "ध" चा "मा" केला तो कागद उपलब्ध नाही व तत्कालीन लोकांनी लिहिलेले या संबंधीचे जे कागदपत्र उपलब्ध आहेत त्यांत या विधानाला भरपूर पुरावा सापडत नाही. कालिदास पूर्ववयांत अत्यन्त मूर्ख होता व पुढे लग्न झाल्यावर बायकोच्या प्रोत्साहनाने तो विद्वान् झाला यावर तो आणखीच कमी विश्वास ठेवतो. कारण असें सांगणारा कालिदासाच्या वेळचा एकही लेख उपलब्ध नाही. "अमुक लेख कालिदासाच्या वेळचा" असें म्हणणेंदेखील अशक्य ! कारण कालिदासाचा कालच नक्की माहीत नाही.

ऐतिहासिक विधानांप्रमाणेंच इतर विधानांच्या बाबतींत देखील विवेकवादी जितपत पुरावा तितपत विश्वास असें धोरण ठेवतो. "पाणी तापवल्याने उकळतें" या विधानावर तो पुरेपूर विश्वास ठेवतो. कारण ही घटना प्रत्यक्ष पाहतां येते व या नियमाला एकही अपवाद कुणी पाहिल्याचें ऐकितं नाही. "वसाकामुळें खोकला बरा होतो" या विधानावर तो यापेक्षा कमी विश्वास ठेवतो. कारण "वसाका" घेऊनही खोकला सुरू राहिल्याचीं अनेक उदाहरणें सांपडतात. "क्रिकेट खेळल्याने नेतृत्वाचे गुण अंगीं येतात" या विधानावर विश्वास ठेवायला तो तयार नसतो. कारण क्रिकेट खेळून क्रिकेटबाहेरच्या क्षेत्रांत मोठें नेतृत्व मिळवल्याची उदाहरणें दिसत नाहीत.

"विज्ञानांत एकेकाळीं गाजलेल्या उपपत्ति देखील पुढें खोट्या ठरतात. सूर्य पृथ्वीभोवतीं फिरतो असें ज्योतिर्विद मानीत, पुढे पृथ्वीच सूर्याभोवतीं फिरते असें मानूं लागले. प्रकाश सरळ रेषेत जातो असें न्यूटनने सांगितलें, पण पुढे प्रकाशाची गति वक्र आहे, असे आइन्स्टाइनने सिद्ध केलें. अर्थात् विज्ञानाच्या सत्यतेवर विश्वास ठेवतां येत नाही. मग विज्ञानाचें एवढें थोटापड माजवणाऱ्या विवेकवाद्यांना कोणत्याही श्रद्धेला अन्धश्रद्धा असें म्हणून हेटाळण्याचा काय अधिकार ?" असें माझा एक धार्मिक मित्र मला विचारतो. त्याला उत्तर हेंच कीं, पूर्ण विश्वास व पूर्ण अविश्वास या दोन वृत्तींमध्ये अनेक पायऱ्या सम्भवतात. संशयवादी माणूस कोणत्या विधानाबद्दल किती पुरावा आहे याचा मुर्खीच विचार न करतां सर्व विधानाबद्दल पूर्ण अविश्वास बाळगतो. उलट अन्धश्रद्धाळू माणूस ज्याबद्दल मुर्खीच पुरावा नाही अशा विधानांवर देखील पूर्ण विश्वास ठेवतो. विवेकवाद्याची वृत्ति अशी एकान्तिक नसते. जसें काम तसा दाम त्याचप्रमाणें जेवढे पुरावा तेवढाच विश्वास अशी त्याची वृत्ति असते. भौतिकशास्त्रांच्या सर्वमान्य उपपत्तींबद्दल देखील तो पूर्ण विश्वास बाळगीत नाही. कारण अधिक पुरावा उपलब्ध झाल्यावर त्या खोट्या ठरू शकतात. उलट अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष, पुनर्जन्म वगैरे गोष्टींबद्दलही तो पूर्ण अविश्वास बाळगीत नाही. कारण त्यांच्या सत्यतेबद्दल वैज्ञानिक पुरावा सापडणें अशक्य नाही.

विवेकवाद आणि मूल्ये

"जिथे सत्यासत्याचा निर्णय करायचा आहे तिथे विवेकवादाने काम भागूं शकेल. अमुक ग्रह पृथ्वीपासून किती दूर आहे, अमुक जीवनसत्त्वाच्या कमतरतेमुळें कोणता रोग होतो, ब्रम्हचर्य स्वास्थ्यास पोषक आहे कीं नाही वगैरे प्रश्नांची उत्तरें विवेकवादाच्या आधारे देतां येतील. पण जिथे नैतिक व सौन्दर्यविषयक मूल्यांचा सम्बन्ध येतो तिथे विवेकवादाला काय स्थान आहे ?" असाही प्रश्न कधी कधी विचारण्यांत येतो. जीविताचें ध्येय काय असावें याचा निर्णय विवेकाचे साधन जी बुद्धि तिच्या साहाय्याने होऊं शकत नाही. गुलाबाच्या फुलाचें सौन्दर्य व कालिदासाच्या काव्याचें माधुर्य "घटपटांची खटपट" करून प्रतीत होणार नाही. असें असलें

विवेकवाद / ६

तरी शिव व सौन्दर्य यांच्या क्षेत्रात विवेकवादाला काही स्थान नाही असे नाही. जीविताचे ध्येय केवळ बुद्धीवर विसम्बून ठरवता येणार नाही. तरी एकदा ठरलेले ध्येय साध्य कसे करावे हे मात्र बुद्धीच्याच साहाय्याने ठरवावे लागते. मी आपले जीवन साहित्यसेवेत व्यतीत करावे की क्रिकेट खेळण्यात घालवावे हे माझ्या अंगी यापैकी कोणत्या क्षेत्रात चमकण्याची क्षमता व आवड आहे यावर अवलम्बून राहिल. पण एकदा क्षेत्र निवडल्यावर त्या क्षेत्रात प्रगति करण्याचा सर्वोत्तम मार्ग कोणता हे बुद्धीच्या मदतीवाचून कळणार नाही. समाजात सुबत्ता असावी, आरोग्य असावे, ज्ञान असावे, व्यक्तीव्यक्तीमध्ये द्वेष असण्यापेक्षा प्रेम असणे चांगले, पारतन्त्र्यापेक्षा स्वातंत्र्य चांगले, वगैरे मूल्ये भूमितीच्या सिद्धान्ताप्रमाणे तर्कशास्त्राच्या आधारे सिद्ध करता येणार नाहीत. मूल्यांचे मूल भावनेत आहे, बुद्धीमध्ये नाही हे विवेकवादाला मान्य आहे. आरोग्यापेक्षा रोगच चांगला व स्वातन्त्र्यापेक्षा पारतन्त्र्यच उत्तम असे म्हणणाऱ्याला गप्प बसवण्याचे साधन विवेकवाद्याजवळ नाही. पण निरनिराळ्या मूल्यांमध्ये कोणत्या परिस्थितीत संघर्ष उत्पन्न होऊ शकेल व तो कसा टाळावा, विशिष्ट मूल्ये कोणत्या विशिष्ट परिस्थितीत उत्पन्न होतात, मनावर संस्कार करून मूल्यकल्पना बदलणे कितपत शक्य आहे वगैरे सर्व प्रश्नांचा विचार विवेकवादाच्या आधारे होऊ शकेल. पदार्थवेत्ता ज्याप्रमाणे इन्द्रियांचे अनुभव प्रमाण मानतो व मग त्यांची कारणमीमांसा व व्यवस्था करतो त्याचप्रमाणे नीतिशास्त्रज्ञ देखील भावनांचे अनुभव प्रमाण मानून त्यावरच आपल्या शास्त्राची उभारणी करतो. अमुक अमुक मूल्य हे मूल्यच नाही असे विवेकवादी म्हणू शकणार नाही. ते मूल्य इतर मूल्यांना विरोधी आहे, मनावर विशिष्ट संस्कार न झालेल्या लोकांना त्या मूल्यांचे मूल्यत्व भासत नाही व ज्यांना ते भासते त्यांच्याही मनावर थोडे वेगळे संस्कार केल्याबरोबर त्यांना ते भासेनासे होते एवढेच फारतर तो दाखवून देऊ शकतो. गुंड्या वापरणे हे पाप आहे व न वापरणे हे पुण्य आहे असे पेन्सिलव्हानियातील अमिष लोक समजतात. "गुंड्या न वापरणे" या आचारातले मूल्यत्व या जमातीतल्या लोकांच्या भावनांना प्रतीत होत असल्यामुळे ते मूल्य नाहीच असे म्हणणे विवेकवादाला धरून नाही. विवेकवादी फक्त एवढेच म्हणू शकेल की, गुंड्या न वापरण्यात पावित्र्य आहे हा अनुभव सर्रास गुंड्या न वापरणाऱ्या लोकांच्या समाजात थोडे दिवस वावरल्यावर येईनासा होतो. गुंड्या वापरल्यामुळे इतर कोणत्याच मूल्यांचे संवर्धन होत नाही. गुंड्या न वापरल्यामुळे स्वातन्त्र्य, ज्ञान वगैरेसारखे दुसरे एखादे मूल्य वृद्धिंगत होत नाही. "गुंड्या न वापरणे" या मूल्यावर विवेकवाद फक्त एवढाच प्रकाश टाकू शकतो. विवेकवादाचा हा प्रकाश काही मूल्यांना सहन होत नाही; या प्रकाशाने त्यांचे मूल्यत्व नाहीसे होते, ज्यांना आपली मूल्ये विवेकवादाचा प्रकाश सहन करण्याइतकी कणखर नाहीत अशी सुप्त भीति वाटते ते लोक विवेकवाद शुष्क व नैतिक मूल्ये झुगारून देणारा आहे अशी तक्रार करू लागतात.

नाक आणि चाफेकळी

नैतिक मूल्यांप्रमाणेच सौन्दर्याच्या क्षेत्रात देखील विवेकवादाला विशिष्ट स्थान आहे. "गुलाबाचे फूल सुन्दर असते" हे तर्काच्या आधारे सिद्ध करता येत नाही. त्या सौन्दर्याचा साक्षात् अनुभव घ्यावा लागतो. पण इन्द्रियानुभवाच्या आधारावर ज्याप्रमाणे विज्ञानाची उभारणी होते त्याचप्रमाणे सौन्दर्यानुभवाच्या पायावर सौन्दर्यशास्त्राची उभारणी होऊ शकते. ज्या ज्या वस्तूत सौन्दर्याची प्रतीति होते त्या वस्तूत इतर कोणते गुणधर्म असतात हे तार्किक विश्लेषणाने कळू शकते. अनेक प्रकारचे चेहरे पाहून त्या सर्वांत सौन्दर्याचा अनुभव आला की बुद्धि

त्यांच्यातला साधारणधर्म शोधू लागते. या शोधातूनच चाफेकळीसारखे नाक, कमलासारखे डोळे व मयूरपिच्छसारखे समृद्ध केस ही सौन्दर्याची आवश्यक अंगे आहेत असे संकेत निर्माण होतात. तार्किक विश्लेषणाने निर्मिलेले हे संकेत स्वयंसिद्ध नाहीत. त्यांना प्रत्यक्ष सौन्दर्याच्या अनुभवाचा आधार असावा लागतो. एखाद्या वेळी सरळ नाकाऐवजी किंचित वाक असलेले नाकच जास्त सुन्दर वाटू शकते. अशावेळी हे नाक सरळ नाही म्हणून ते सुन्दर असूच शकत नाही असा आग्रह धरणारा माणूस स्वतःला विवेकवादी समजत असला तरी वस्तुतः तो निर्बुद्ध असतो. आधी भाषा व मग व्याकरण त्याचप्रमाणे आधी सौन्दर्यानुभूति व मग सौन्दर्यशास्त्र.

शास्त्र अनुभूतीची संगति लावण्यासाठी असते, साक्षात् अनुभूतींना डावलू पाहणारे शास्त्र हे शास्त्रच नव्हे, हे वाडःमयीन टीकाकार अनेकवेळां विसरतात. हरितभाऊंच्या कादम्बच्या सदाशिवपेठी आहेत की नाहीत, त्यांच्या कथनपद्धतीत घटना लवकर लवकर घडतात की रेंगाळत चालतात, त्यांची भाषा बोजड आहे की बाळबोध आहे, त्यांचे व्यक्तिचित्रण पुसट आहे की रेखीव आहे या मुद्द्यांचे विवेचन टीकाकारांना करता येईल, कारण हे मुद्दे नुसत्या तार्किक विश्लेषणाने विशद होऊ शकतात. पण याच्यापुढे जाऊन टीकाकार जेव्हा हरिभाऊंच्या कादम्बच्या चांगल्या आहेत की नाहीत यावर मत देऊ लागतात तेव्हा ते आपल्या अधिकाराचे अतिक्रमण करतात. हरिभाऊंच्या कादम्बच्या चांगल्या आहेत का नाहीत हे त्या वाचकाला हृदयंगम वाटतात की नाहीत यावर अवलम्बून आहे. हा साक्षात् अनुभूतीचा प्रश्न आहे. या अनुभूति विचारांत न घेता केलेले त्या कादम्ब्यांचे मूल्यमापन विवेकवादाला मान्य होऊ शकणार नाही.

आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून हे स्पष्ट झाले की विवेकवाद ही एक मतप्रणाली नाही. ती एक मनोवृत्ती आहे. जगाकडे पाहण्याचा एक दृष्टिकोन आहे. आपण कशावर विश्वास ठेवतो यापेक्षा का विश्वास ठेवतो याला विवेकवादाच्या दृष्टीने जास्त महत्व आहे. "घरट्यातून उडालेला पक्षी परत आल्यावर त्याला आपले घरटे दूर पळून गेलेले दिसत नाही. त्याअर्थी पृथ्वी स्थिर असली पाहिजे. ती सूर्याभोवती फिरते असे म्हणणे चूक आहे." असा युक्तिवाद करतांना लल्लाची भूमिका विवेकवादाची होती. त्याचा युक्तिवाद चूक होता, ही गोष्ट अप्रस्तुत आहे. पृथ्वी खरोखरच फिरत असेल तर वरील अडचणीचे निराकरण झाले पाहिजे हा त्याचा आग्रह "सयुक्तिक प्रमाणांशिवाय आम्ही कशावरही विश्वास ठेवणार नाही" या विवेकवादाच्या बाण्याशी सुसंगत होता. "प्रमाण दाखवा" ! हे विवेकवाद्यांचे सर्व विचारवृत्तांना आव्हान असते. हे आव्हान स्वीकारण्याची ज्यांच्यात धमक नाही त्यांनी विवेकवादाच्या वाटेस जाऊ नये.



२ : विवेकवाद आणि भावना

विवेकवादाच्या नावाने केवळ बुद्धीचा बडिवार कां माजवावा ? मानवाला बुद्धिशिवाय इतर मनोधर्म नाहीतच काय ? मानवी जीवनांत भावनांचे काहीच स्थान नाही काय ? असे प्रश्न अनेक वेळां विचारण्यांत येतात. विवेकवादी म्हणवणाऱ्यांनी या प्रश्नांची समर्पक उत्तरें देणें आवश्यक आहे.

ठगांच्या आध्यात्मिक भावना

हीं उत्तरें विवेकाद्यांनी दिलेली नाहीत असें नाही. विवेकवाद्यांचा आधुनिक अग्रणी जो बर्टरंड रसेल त्याच्या विवेचनांतून हीं उत्तरें अनेक वेळा सांपडतील. या उत्तरांचा अधिक विस्तार व विकास करणें देखील सहज शक्य आहे. पण विवेकवादाच्या विरोधकांना आपले काही प्रश्न इतके बिनतोड आहेत असें वाटतें कीं त्यांवरील उत्तराकडे ते विशेष लक्ष देत नाहीत व आपले प्रश्न पुनः पुनः विचारीत राहतात.

माणसाला भावनाच नाहीत असे विवेकवाद म्हणत नाही. भावना या आगगाडीच्या बाष्पशक्तीसारख्या आहेत. त्यांच्यामुळेच मानव कृतिशील होतो.

परंतु कोणत्याही वाहनाला नुसति गति असून भागत नाही. गतीला दिशा दाखवणारें सुकाणू व प्रसंगी तिचा निरोध करणारे रोधकही आवश्यक असतात. जीवनांत गतिदायी शक्तीचें काम भावनां करीत असल्या तरी दिशा दाखवण्याचें व प्रसंगीं निरोध करण्याचें काम बुद्धि करीत असते.

अर्थात् कोणतेंही वर्तन केवळ भावनाधिष्ठित आहे म्हणून योग्य ठरत नाही. मुळांत ती भावनाच योग्य आहे कीं नाही याचा विचार केल्याशिवाय त्या वर्तनाच्या योग्यतेचा निश्चय करतां येत नाही. माणूस खून करतो तो देखील भावनेच्या आहारीं जाऊनच. मूर्तिपूजा केल्याने पुण्य लागतें या भावनेप्रमाणेंच मूर्तिभजन करणें हें पवित्र कर्तव्य आहे ही देखील भावनाच आहे. लोकांचे खून पाहून त्यांचे धन लुटणें हें एक पवित्र कर्तव्य आहे अशी ठगांची भावना होती. प्राचीन काळीं संहाराच्या शक्तीवर उत्पत्तीच्या शक्तीने मात केल्यामुळे लोकसंख्या बेसुमार वाढली व प्रजेचे हाल होऊं लागलें. हें पाहून संहाराची देवता काली हिने ठग निर्माण केले व मानवी जीविताचा शक्य तितका संहार करण्याचा तिने त्यांना आदेश दिला अशी ठगांच्या धर्माची शिकवण होती. अनेक ठग या शिकवणुकीवर भाविकपणें श्रद्धा ठेवीत व खून पाहून आपल्या "आध्यात्मिक" भावनांचे समाधान करून घेत.

तेव्हां भावना म्हणून भावनेला योग्यतेचा ताम्रपट देतां येत नाही. कोणत्या भावनेचें दमन करावें व कोणत्या भावनेचें संवर्धन करावें हें विवेकवादानेंच ठरविले पाहिजे.

दुसऱ्याचे नाक

हें ठरवण्याचा एक निकष स्वातंत्र्य हा आहे. प्रत्येकाला आपापल्या भावनेप्रमाणें वागावेसें वाटतें. अर्थात् जास्तीत जास्त लोकांच्या जास्तीत जास्त भावनांना मुक्तद्वार करून द्यावयाचें असेल तर दुसऱ्यांच्या भावनांना विरोध करणाऱ्या भावना दमनीय ठरवल्या पाहिजेत. दुसऱ्यांचे धन लुटल्याने ठगांच्या भावनांचें सामाधान होत होतें, पण ज्यांचें धन लुटलें जात होतें त्यांना आपलें धन लुटलें जावें अशी इच्छा नव्हती, तें सुरक्षित राहिल्यानेच त्यांच्या भावनांना सामाधान लाभण्यासारखें होतें म्हणून ठगांच्या भावना दमनीय व दण्डनीय ठरतात.

ठगांच्या भावना जशा नागरिकांच्या स्वातंत्र्याला विरोधी होत्या तशाच नागरिकांच्या भावना देखील ठगांच्या स्वातंत्र्याला विरोधी होत्या. मग ठगांच्या भावनांचें दमन व नागरिकांच्या भावनांचा सन्मान कां करावा असा येथे प्रश्न उपस्थित होतो.

याचें उत्तर असें की नागरिकांच्या स्वतःचें जीवित व मालमत्ता यांच्याविषयींच्या भावनांना विरोध केल्याशिवाय ठगांच्या भावनांचे समाधान होऊंच शकत नाही. उलट नागरिकांच्या भावनांचें समाधान व्हायला ठगांच्या अस्तित्वाची देखील जरूर नाही. धनार्जन करणारे लोक समाजांत असल्याशिवाय चोर चोरीच करूंच शकणार नाही. उलट धनार्जन शक्य होण्यासाठी समाजांत चोर असण्याची मुळीच आवश्यकता नाही. स्वतःचें धन व जीवित यांविषयीं वाटणारी आस्था ही भावना दुसऱ्यांच्या भावनांच्या विरोधावर आधारलेली नाही. ती स्वयंसिद्ध आहे. उलट परापहरणाचा हव्यास ही भावना दुसऱ्यांच्या भावनांना विरोध केल्याशिवाय तृप्त होऊंच शकत नाही.

दुसऱ्यांच्या भावनांच्या आड न येतां जी भावना तृप्त होऊंच शकते ती भावना स्वातंत्र्यविरोधी नसते व म्हणून तिला स्वातंत्र्याच्या ध्येयानुसार दमनीय ठरवता येत नाही. या तत्वाचीं गर्भितें फार दूरगामी आहेत. अत्याचार, हत्या, अपहरण वगैरेंच्या इच्छा दुसऱ्यांच्या भावनांना विरोध केल्याशिवाय तृप्त होऊंच शकत नाहीत. पण व्यभिचार, अनैसर्गिक संभोग वगैरे कृति त्यांत प्रत्यक्ष भाग घेणाऱ्या व्यक्तींच्या संमतीने घडल्या असतील तर दुसऱ्या कुणाच्याही भावनांना विरोध न करतां त्यांची इच्छा तृप्त होऊंच शकते. म्हणूनच चोरी हा व्यवसाय होऊंच शकत नाही, पण वेश्यावृत्ति हा व्यवसाय होऊंच शकतो. चोरांना सावांच्या समाजांत मागणी नसते पण वेश्यांना वेश्यतेरांच्या समाजांत मागणी असते. तेव्हां वेश्यावृत्तीसारख्या कृति ज्यांना निन्द्य ठरवायच्या असतील त्यांनी भावना व स्वातंत्र्य याखेरीज दुरसा कोणता तरी निकष शोधला पाहिजे.

स्वातंत्र्य हें मूल्य मानलें म्हणजे दुसऱ्यांच्या स्वातंत्र्याच्या आड न येणें हें आपोआपच कर्तव्य ठरतें. एक मुष्टियोद्धा भर सभेंत बसला असतांना हवेंत तोसे लगावून आपल्या कलेचा अभ्यास करूंच लागला. असा त्याचा अभ्यास सुरू असतां एका सदस्याच्या नाकाला त्याचा ठोसा लागून त्यांतून रक्त वाहूंच लागलें. नाहक इजा पोचवल्याच्या गुन्ह्यावरून त्याला न्यायाधीशासमोर उभे करण्यांत आलें, तेव्हां तो म्हणाला, "काय ? या देशांत हवेंत हात फिरवण्याचें देखील मला स्वातंत्र्य नाही काय ? " तेव्हां न्यायाधीशाने उत्तर दिले "जिथे दुसऱ्याचें नाक सुरू होतें तेथें हवेंत हात फिरवण्याचें तुझे स्वातंत्र्य संपतें."

पण दुसऱ्याचें नाक कुठे सुरू होतें हें ठरवणें नेहमींच एवढें सोपें नसतें. बायकोच्या विरोधाला न जुमानतां नवरा वेश्येकडे जात असेल तर तो स्वातंत्र्याच्या मर्यादा उल्लंघित आहे

असें म्हणतां येईल काय ? बायकोला न कळता तो गुपचूप वेश्यागमन करीत असेल तर त्याने स्वातंत्र्याच्या मर्यादा पाळल्यासारखे होईल काय ? अर्ध उत्पन्न दारू पिण्यांत खर्चून मुलांची आबाळ करण्याने स्वातंत्र्याच्या कोणत्या मर्यादांचा भंग होतो ?

नवसमाजाची निर्मिती

वेश्यागमनाच्या बाबतीत स्वातंत्र्याच्या तत्त्वाप्रमाणे नवऱ्यावर बायकोचा कितपत अधिकार आहे हे विवाहविषयक रूढींवर अवलंबून आहे. नवऱ्याने वेश्यागमन करणे हे आपल्याला अत्यंत अपमानास्पद आहे असे संस्कार स्त्रीच्या मनावर पिढ्यान् पिढ्या झाले असतील तर तिच्या भावना दुखावल्याशिवाय नवऱ्याला उघडणे वेश्यागमन करता येणार नाही. विवाह म्हणजे "तुझ्याशिवाय कामजीवन जगणार नाही" असें बायकोला दिलेलें वचन असें रूढि मानत असेल व ही रूढि आपण मानत नाही असें नवऱ्याने विवाहाच्या वेळीं स्पष्टपणे सांगितले नसेल तर गुपचूप वेश्यागमन केल्याने देखील बायकोच्या भावना दुखावल्या तरी तो वचनभंगाच्या दोषास पात्र होतो. वचनभंग ही फसवणूक आहे व फसवणूकीचे वर्तन दुसऱ्यांना बाध न करतां घडूच शकत नाही. फसवणूक करवून घेण्याची कुणाचीच इच्छा नसते. कुणीतरी फसवणूकीला अनिच्छेने बळी पडल्याशिवाय फसवेगिरी चालू शकत नाही. म्हणून फसवेगिरी स्वातंत्र्याविरोधी आहे.

हाच न्याय अपत्यांचा बाबतीतही लागू आहे. रूढींप्रमाणे अपत्यांचे पालनपोषण करण्याची जबाबदारी बापाची आहे. म्हणजे "मी माझ्या अपत्यांचे संगोपन करीन" असें एकप्रकारे प्रत्येकाने समाजाला वचन दिले असते. हे वचन ज्याला पाळायचे नसेल त्याने अपत्योत्पादनापूर्वी समाजाला तसें आधीं सांगून आपल्या अपत्यांची दुसरी काहीतरी तरतूद केली पाहिजे किंवा अपत्योत्पादन वर्ज्य केले पाहिजे. असें न करणारा वचनभंगाचे स्वातंत्र्यविरोधी वर्तन करीत असतो.

समाजाला दिलेल्या वचनाचा विचार न केला तरी अपत्यांची आबाळ हे वर्तन स्वातंत्र्यविरोधी ठरते, कारण आपली आबाळ होऊं नये असें प्रत्येकालाच वाटत असते व अपत्ये निर्माण केल्याशिवाय त्यांची आबाळ करतांच येत नाही. म्हणजे या वर्तनाचे स्वरूपच असें आहे की, दुसऱ्यांना बाधा पोंचवल्याशिवाय तें शक्यच होत नाही.

दुसऱ्यांना बाधा पोंचवल्याशिवाय जें वर्तन शक्य होत नाही तें स्वातंत्र्यविधातक समजावें, हा दण्डक सुस्पष्ट आहे. पण कोणत्या वर्तनाने दुसऱ्यांना बाधा पोंवते हे पुष्कळ वेळां सामाजिक चालीरीतींवर अवलंबून असते. नवरा वेश्येकडे जाणे आपल्याला अत्यंत अपमानास्पद आहे असे संस्कार स्त्रीवर झालेच नसतील, उलट पुरूषाला एखादे "अंगवस्त्र" असणे भूषणावहच आहे अशीच शिकवणूक तिला लहानपणापासून मिळाली असेल तर नवऱ्याच्या व्यभिचारांमुळे तिला बाधा पोंचेलच असें म्हणतां येत नाही. (हाच न्याय स्त्रीच्या व्यभिचाराच्या बाबतीत पुरूषांना लागू आहे.) तेव्हां समाज आहे तसाच घेऊन भावनांचे जीवनातील स्थान ठरवणे मूलगामी होणार नाही. कारण लहानपणापासून स्त्रीपुरूषावर लैंगिक एकनिष्ठता बाणेल असे संस्कार करावे कीं या बाबतीत मुक्तपणे वागण्याचे संस्कार करावे असा प्रश्न उरतोच. त्याचे उत्तर भावनांचे स्तोम माजवून विवेकवाद्याला विरोध करणाऱ्यांना देतां येणार नाही.

जीवनमूल्ये

फक्त कामजीवनाच्या बाबतीतच हा प्रश्न उद्भवतो असें नाही. सर्वच संस्कारजनित

भावनांच्या बाबतीत तो उद्भवतो. आपली जात, भाषा, देश वगैरेच्या बाबतीत जाज्वल्य अभिमान वाटेल असे संस्कार मुलांवर करावे कीं नाही ? आईबापांबद्दल रामाच्या जशा भावना होत्या तशा भावना मुलांच्या मनांत रुजवाव्या काय ? "असे पति देवचि ललनांना" ही सिन्धूची आपल्या नवऱ्याबद्दलची भावना आपल्या मुलीच्या मनांत वाढीस लागेल असें शिक्षण तिला घावें काय ? अशा तऱ्हेच्या प्रश्नांचे उत्तर देण्यासाठी खालील निकष वापरता येण्यासारखे आहेत.

ज्या संस्कारजनित भावना जन्मसिद्ध भावनांना पोषक असतात त्यांचे संवर्धन करावे. आत्मगौरव, आत्मरक्षण, संपन्नता, ज्ञान, सौन्दर्य, इत्यादिकांची ओढ नैसर्गिक आहे. जातीचे घटक म्हणून, प्रांताचे घटक म्हणून कीं देशाचे घटक म्हणून या प्रवृत्तींना वाव मिळणे जास्त शक्य आहे यावर जातिसंघटना करावी, प्रांतसंघटना करावी कीं एकराष्ट्रीयत्वाच्या भावनेची जोपासना करावी हे अवलंबून आहे. जाति लहानशीच असेल तर तिची संघटना करणे आत्मरक्षणापेक्षा आत्मघटाचेच ठरेल. कारण कितीही संघटना केली तरी तिचे सामर्थ्य तोटके राहिल, उलट संघटनेमुळे ती इतरांच्या प्रहारांचे सहज लक्ष्य होईल. उलटपक्षी संघटनेचे क्षेत्र वाटेल तितके मोठे करूनही भागत नाही. त्या क्षेत्रांत एकत्वाची प्रबल भावना वाढीस लागणे सहज शक्य आहे कीं नाही याचाही विचार केला पाहिजे.

आईबाप किंवा नवरा यांच्याबद्दलच्या आदराच्या मर्यादाही स्पष्ट आहेत. कुटुंब ही एक संस्था आहे व अधिकाराची उच्चनीचता मानल्याशिवाय कोणतीही संस्था चालू शकत नाही. त्यामुळे कुटुंबप्रमुखाबद्दल आदर ही भावना आवश्यक आहे. पण कुटुंबसंस्था देखील आत्मरक्षण, आत्मगौरव वगैरे जन्मसिद्ध प्रवृत्तींचे समाधान करण्यासाठीच उद्भवली असल्यामुळे या इतर प्रवृत्तींची पायमल्ली होईल या मर्यादेपर्यंत हा आदर नेणे इष्ट नाही. कोणत्याही वर्तनाचे नैतिक मूल्यमापन करतांना जीवनाचीं मूल्ये कोणती मानायचीं याचा निश्चय केला पाहिजे. स्वातंत्र्य हे एक मूल्य आहे याबद्दल दुमत नाही. पण स्वातंत्र्याबरोबरच ज्ञान, सौन्दर्योपभोग, समृद्धि, प्रेम वगैरेही मूल्ये आहेत या बाबतीत देखील एकवाक्यता आहे. यांना तरी मूल्ये कां मानावे असा मूलभूत प्रश्न कोणी उपस्थित केला तर त्याचे उत्तर सुखवादांत सांपडते. सुखवादाशिवाय कोणताही वाद नीतिअनीतिच्या मूलभूत प्रश्नांचा उलगडा करू शकत नाही. सुखवादावरचे सर्व आक्षेप शाब्दिक आहेत. जें साक्षात् किंवा परंपरेने "अनुकूलतया वेदनीय" अशा अनुभूतीचे साधन असते ते जीवनाचे मूल्य होय हा सिद्धान्त अचल आहे. पण प्रस्तुत लेखाचा तो मुख्य विषय नसल्यामुळे तो गृहीत धरून सदर विवेचन करीत आहे.

तारतम्यबुद्धि

कौटुम्बिक सुखाचे साधन म्हणून पित्याची आज्ञा पाळणे हे कर्तव्य ठरते. पण ज्या आज्ञेमुळे कुटुम्बाचे सुख किंवा इतर कोणतेही मूल्य साधत नाही ती आज्ञा केवळ पित्याची म्हणून पाळणे कर्तव्य ठरत नाही. रामाने दशरथाची आज्ञा पाळल्यामुळे कुणाला सुख लाभले ? ज्याची आज्ञा त्याने पाळली त्या दशरथालाच त्याच्या कर्तव्यपालनामुळे मृत्यु आला. त्याच्या आईला वैधव्य व पुत्रवियोग यांच्या अग्निकुण्डांत जीवन कंठावे लागले. ज्याला राज्य मिळाले म्हणून हा सर्व खटाटोप करण्यांत आला त्या भरताला देखील "आपल्यासाठी हे सर्व झाले" या भावनेने दुःख झाले व जिने हा सारा व्यूह रचला त्या कैकेयीला तो पार दासळल्यामुळे कोणतेही सुख लाभले नाही. याशिवाय लक्षावधि प्रजाजनांना रामाच्या वियोगाचे दुःख झाले तें वेगळेच. रामाच्या वर्तनांत पितृप्रेम व इतर मूल्ये यांच्यांत तारतम्य राहिले नाही असेच वाल्मीकीला

सांगायचें आहे असे रामायण वाचताना वाटते.

तीच गोष्ट सिन्धूची आहे. पातिव्रत्य हें अनेक मूल्यांपैकी एक मूल्य आहे. पातिव्रत्याप्रमाणेंच मातृत्वाची देखील कर्तव्ये अविचाल्य आहेत. पातिव्रत्याच्या वेदीवर सिन्धूने आपल्या मुलाचा बळी दिला. पत्नी या दृष्टीने सिन्धू कुणाला कितीही उदात्त वाटत असली तरी माता या दृष्टीने ती निच्य ठरते.

निरनिराळ्या मूल्यांमध्ये तारतम्य ठेवतां येईल असे संस्कार अपत्यांवर करावे हें तत्त्व आतांपर्यन्तच्या विवेचनावरून स्पष्ट होतें. पण हें तत्त्व कितीही निरपवाद असले तरी प्रत्यक्षांत त्याचा वापर करतांना अनेक अडचणी उद्भवतात, कारण मानवांत जन्मसिद्ध भावनांपेक्षा संस्कारजनित भावनांचेच प्राबल्य व बाहुल्य अधिक आहे. मानवी मन मॅग्डगलला वाटत होतें तेवढें समजायला सोपें नाही. काम, वात्सल्य वगैरेसारख्या सात, आठ सहजप्रवृत्तींचा मानव बनलेला आहे असें मॅग्डगलला वाटत होतें. पण ही समजूत आतां खोटी पडली आहे. मानवांत मॅग्डगलच्या अर्थी सहजप्रवृत्ति जवळ जवळ नाहीतच. सहजप्रवृत्तीची जागा आधुनिक मानसशास्त्रांत असंधित प्रतिक्रियांची घेतली आहे. असंधित प्रतिक्रिया म्हणजे कोणत्याही प्रकारचे संस्कार न घडतां देखील विशिष्ट प्रकारचे उद्दीपन मिळाल्यामुळे घडणाऱ्या विशिष्ट प्रकारच्या क्रिया. डोळ्यावर फुंकर घातल्याने पापणी मिटणें, गुडघ्याच्या खालील भागावर थापडलें असतां झटक्याने तंगडी वर होणें हे असंधित प्रतिक्रिया आहेत.

या असंधित प्रतिक्रियांच्या आधारावर अनुभवानें सन्धित प्रतिक्रिया निर्माण होतात. फुडकर घातल्यावर मिटणारी पापणी कालान्तराने फुडकर घालायला ओठाचें पाळें केल्याबरोबरच मिटूं लागते, थप्पड मारल्यावर झटका खाणारी तंगडी थप्पड मारायला हात उचलल्याबरोबरच झटका खाऊं लागते. चार दोन जन्मसिद्ध असन्धित प्रतिक्रिया सोडले तर मानवाचे बहुतेक वर्तन अशा अनुभवसिद्ध असन्धित प्रतिक्रियांचेंच बनलेलें असतें.

मानवाच्याच केवळ नव्हे तर पशूंच्या देखील पूर्वी जन्मसिद्ध वाटणाऱ्या अनेक प्रवृत्ति जन्मसिद्ध नसतात असें दिसून आलें आहे. उंदराला खाणें हा मांजराला स्वभावधर्म आहे असें पूर्वी समजलें जात होतें. पण जन्मापासून मांजराला उंदराची चव मिळूच दिली नाही तर मोठें झाल्यावर उंदीर सभोंवार बागडत असून देखील तिला उंदीर खाण्याची इच्छा होत नाही. भूक लागल्याने पोटांत अस्वस्थता वाटते हेंच फक्त जन्मसिद्ध आहे. काय केल्याने ही अस्वस्थता दूर होईल हें अनुभवानें शिकावे लागतें. आपलें अन्न कोणतें व तें कसें मिळवावें याचें ज्ञान उपजत असतें असें समजणें हें अनेक प्राण्यांच्या बाबतींत बऱ्याच अंशी खोटें आहे.

संस्काराचा प्रभाव

भीतीच्या बाबतींत, उंचावर असतांना खालील आधार सुटून तोल गेला म्हणजे पोटांत धक्का होणें व मोठा आवाज झाला असतां धक्का बसणें या क्रिया जन्मसिद्ध आहेत. पण या पलीकडे सापाची भीति, भुतांची भीति, किंबहुना मरणाची भीति या सर्व भीति अनुभवजन्य आहेत. ज्या मुलाला सापाची मुळीच माहिती नाही त्याच्यासमोर एखादा नाग डोळू लागला तर तो त्याच्याशीं आनन्धाने खेळेल. आपल्याला ज्या ज्या क्रिया करण्याची इच्छा असते त्या सर्व मरणाने संपतात असें ज्ञान झाल्याशिवाय माणूस मृत्यूला भिणार नाही.

भीतीप्रमाणेंच जन्मसिद्ध समजल्या जाणाऱ्या कामाचें आहे. कामवासनेच्या मुळाशी

असणारा जन्मसिद्ध असंधित प्रतिक्रिया म्हणजे जननेन्द्रियाचें स्पन्दन ! या पलीकडे नैसर्गिक म्हणून समजल्या गेलेल्या सर्व शृंगारचेष्टा संस्कारजनित आहेत. पुरुषाला स्त्रीबद्दल वाटणारें आकर्षण जन्मसिद्ध नाही.

मानवाच्या बाबतींत या विधानाचें प्रायोगिक प्रत्यन्तर देता येत नाही. पण अनेक बाबतींत मानवासारख्या असलेल्या वानरावर प्रयोग करून याचा पडताळा पाहतां येतो. वानराला लहानपणापासून वानरी दृष्टीसच पडणार नाही अशा रीतीने वाढवले तर मोठें झाल्यावर वानरींच्या कळपांत सोडून देखील तो कोठल्याच प्रकारें उत्तेजित होत नाही.

मानवाच्या बाबतींत असा प्रायोगिक पुरावा नसला तरी तसेंच अनुमान काढण्यास भक्कम आधार आहे. डॉ. किन्से यांनी अमेरिकेंत बारा हजार पुरुष व आठ हजार स्त्रिया यांच्या कामजीवनाचें जें परीक्षण केलें त्यांत समकामाचें - म्हणजे समलिंगी व्यक्तींच्या आकर्षणाचे - प्राबल्य आश्चर्यकारक प्रमाणांत आढळून आलें. स्त्रीपुरुषांचा वेगळा पोशाख, जीवनातील भिन्न कार्यक्षेत्रे, विशिष्ट प्रकारची कुटुम्बव्यवस्था व लहानपणापासून साहित्य, कला व लोकाचार यांनी घडवलेलें शृंगारिक संस्कार हीं सर्व लक्षांत घेतां स्त्रीपुरुषामधले आकर्षण सर्वथैव जन्मसिद्ध आहे असें म्हणणें कठिण जाते व समकामाबद्दलचें डॉ. किन्से यांचे निवेदन आणि वानरावरील प्रयोग यावरून तर तें जन्मसिद्ध नाही असा तात्पुरता सिद्धान्त बसवण्यास हरकत दिसत नाही.

समाजव्यवस्थेंत अत्यन्त महत्त्वाचा समजला जाणारा विषमकाम व शृंगार, प्रेम वगैरे तज्जन्य भावना या देखील जन्मसिद्ध नाहीत हें लक्षांत घेतलें म्हणजे कार्याकार्याचा विचार करतांना कोणत्याही भावनेचें सामर्थ्य हें निर्णायक प्रमाण म्हणून वापरतां येत नाही हें स्पष्ट होतें. भावना कितीही सामर्थ्यशाली असली तरी मुळांत ती निर्माण होऊं घावी की नाही हा प्रश्न विवेकवादाच्या आधारें सोडवावाच लागतो. जगांत बहुपत्नीकच केवळ नव्हे तर बहुपतिक समाज देखील नांदले आहेत. सवतीमत्सराच्या किंवा संपतीमत्सराच्या तथाकथित जन्मसिद्ध भावना त्यांना बाध आणू शकल्या नाहीत. एवढेंच नव्हे तर सर्व नवजात बालकांचें शिक्षण आखून देण्याचा ज्याला सर्वाधिकार आहे असा एखादा हुकूमशाहा जेथे स्त्रीपुरुषांस परस्परांबद्दल आकर्षण वाटत नाही असाही समाज एखाद्या पिढींतच निर्माण करू शकेल. "भावना" "भावना" म्हणून ओरडणारे लोक असा समाज निर्माण करावा कीं नाही या मौलिक प्रश्नाचें उत्तर देऊं शकणार नाहीत.

सुख आणि सुसंवाद

विवेकवाद मात्र या प्रश्नाचें उत्तर पुढील प्रकारें देऊं शकेल.

समकामापेक्षां विषमकामांत दोन व्यक्तींचा सुसंवाद व अपत्यसंगोपन अधिक सुकरपणें साधू शकेल. कामवासनेच्या मुळाशीं असलेला असंधित प्रतिक्रिया जननेन्द्रियांशी संलग्न आहे. विषम शृंगारामध्ये यांच इन्द्रियांचा साक्षात् संबंध येत असल्यामुळे हा प्रतिक्रिया स्वाभाविक रीतीने कार्यान्वित होऊं शकतो. समकामांत तो कार्यान्वित होणें एवढें स्वाभाविक नाही. कारण त्यांत कोणत्यातरी एका व्यक्तीला काममूलक प्रतिक्रिया ज्या स्थळीं असतो त्या व्यतिरिक्त कोणत्यातरी स्थळी कामोद्दीपनाचे केन्द्रीकरण करावें लागतें. शिवाय काममूलक प्रतिक्रियातून गर्भधारणा संभवत असल्यामुळे अपत्यांच्या द्वारा विषमकामांत सम्बद्ध झालेल्या व्यक्तींचा भावनात्मक सुसंवाद साधणें सहजशक्य होतें. समकामांत कामवासनेचा अपत्योत्पादनाशीं संबंध उरणार नाही व

त्यामुळे सम्बद्ध व्यक्तींचा भावनात्मक सुसंवाद निर्माण करण्यास उपयोगी पडणारी एक प्रबल शक्ति उपलब्ध राहणार नाही. सारांश, समकामापेक्षा विषमकामाचें संवर्धन अधिक सुलभ व समाजांत जास्तीत जास्त भावनात्मक सुसंवाद निर्माण करणारे असल्यामुळे विवेकवादाच्या दृष्टीने इष्ट ठरते.

समाजधारणेचा आमूलाग्र विचार करतांना जो जीवशास्त्रीय व मानसशास्त्रीय विचार करावा लागेल त्याचें स्वरूप वरील विवेचनावरून थोडेसे स्पष्ट होतें. मानवांत जन्मसिद्ध प्रतिक्रिया व भावना फार थोड्या असल्या व संस्कारांनी संवर्धित करतां येण्याजोग्या वर्तनांचें क्षेत्र अमर्याद असलें तरी विषमकामासारख्या काही भावना स्वल्प प्रयत्नाने निर्माण करतां येतात व समकामासारख्या भावना निर्माण करणें त्यामानाने बरेंच अवघड असतें. तसेंच विषमकामासारख्या भावना स्थैर्य व सुसंवाद यांना पोषक असतात, उलट समकामासारख्या भावना त्यांना विघातक ठरण्याचा संभव असतो. नवजातांवर कोणत्या भावनांना पोषक संस्कार करावे या बाबतींत मार्गदर्शन करण्यास हीं तत्त्वे उपयोगी पडतात.

समाजसुधारणा

कोठल्याही प्रत्यक्ष वा कल्पित समाजधारणेची इष्टानिष्ठता विवेकवादाच्या आधारे ठरवतां येते असें आतांपर्यन्त दाखवून दिलें. पण याचा अर्थ असा नव्हे कीं "अ" समाजरचनेपेक्षा "ब" समाजरचना चांगली असें नेहमींच निश्चितपणें म्हणतां येईल. वादच करायचा झाला तर कोणत्याही दोन गोष्टी तुलनाक्षम असतात असें मत मांडून दाखवतां येईल, पण निरनिराळ्या समाजपद्धतींची तुलना करतांना त्याचा विशेष उपयोग होत नाही. उदाहरणार्थ, प्रेमविवाहाची पद्धति चांगली कीं योजित विवाहाची पद्धति चांगली याची चर्चा करतांना प्रेमविवाहाचे काही गुण व योजित विवाहाचे काही गुण नजरेंत भरतात. पण प्रेमविवाहाच्या अमुक गुणापेक्षा योजित विवाहाचा अमुक गुण श्रेष्ठ असें हमखास म्हणणें समर्थनीय ठरत नाही. प्रेमविवाहांत अनेक सहचरांशी काही एका मर्यादेपर्यन्त शृंगारिक संबंध येतो व त्यामुळे विवाहासाठी अनाघ्रात पुष्पांची अपेक्षा करणें शक्य होत नाही. उलट योजित विवाहांत विवाहपूर्व प्रियाराधनाचा अनुभव मिळत नाही. विवाहपूर्व प्रियाराधनाचा अनुभव अधिक रोचक कीं विवाहित सहचर अनाघ्रात पुष्पासारखा असल्याची भावना अधिक रोचक याचा निकाल एखाद्या धारवाडी काट्याने लावतां येणार नाही. अनाघ्रात पुष्पांची आवड संस्कारजनित आहे, व ती वेगळ्या तऱ्हेच्या संस्कारांनी नाहीशी करतां येईल असें म्हंटले तर विवाहपूर्व प्रियाराधनाची आवड देखील संस्कारजनित आहे व वेगळ्या तऱ्हेच्या संस्कारांनी तीही नाहीशी करता येईल असे त्यावर उत्तर देतां येतें.

निरनिराळ्या समाजपद्धतींची तुलना करून एकीला श्रेष्ठ व दुसरीला कनिष्ठ ठरविणें याप्रमाणें अनेक वेळां अशक्य असल्यामुळे "सामाजिक सुधारणा" या कल्पनेबद्दल विवेकवाद्याला उथळ व अतडजोडी उत्साह वाटू शकत नाही. हें लक्षांत घेतां "अ" समाजाच्या रूढि "ब" समाजावर जबरदस्तीने लादणें विवेकवादाला संमत होणार नाही, एवढेंच नव्हे तें निर्बुद्धपणाचें व आततायीपणाचें ठरतें हें सांगायला नको. रूढींच्या इष्टानिष्ठतेमध्ये परम्परा व संस्कार यांचा वाटा फार मोठा आहे. विशिष्ट परम्परेत व संस्कारांत न वाढलेल्या व्यक्तीने ती परम्परा व संस्कार गृहीत धरणाऱ्या रूढीवर मत देणें, लहानपणापासून ज्याने गुराढोरांच्या ओरडण्याशिवाय कोणतेच ध्वनी ऐकले नाहीत अशा व्यक्तीने रागदारीवर मत देण्यासारखें आहे.

देशे देशे नवाचारा :

मानवी इतिहासांत आजपर्यन्त नांदलेल्या समाजपद्धतींचा विचार केला व देशविदेशीं प्रत्यक्ष राहून अनेक तऱ्हेचे आचार पाहिले कीं विशिष्ट प्रकारच्या चालीरीतीबद्दलचा आग्रह कमी होऊं लागतो. सिकिममध्ये आजही एखाद्या मोठ्या मालमत्तेची शकलें होऊं नयेत म्हणून सर्व भाऊ एकाच स्त्रीशीं लग्न करतात. ज्या भावाची पाळी असेल तो फक्त त्या कालांत मुख्य घरांत व बाकी भाऊ इतरत्र राहतात. या विवाहपद्धतीमुळे "सुधारलेल्या" देशांतील विवाहांतल्यापेक्षा अधिक विसंवाद व कलह निर्माण होतात असें सिद्ध करणें जवळ जवळ अशक्य आहे. दक्षिणेंतील मातृसावण्याच्या पद्धतीप्रमाणें मुलगी सासरी जात नाही, माहेरीच राहते. तिचा नवरा मधून मधून तिला भेटायला येतो. तिच्या अपत्यांचें पालनपोषण त्यांचा मामा करतो. ही पद्धती सुरू ठेचल्याने अमुक अमुक नुकसान होतें व "सुधारलेल्या" विवाह पद्धतींतील नुकसानापेक्षा ते अमुक इतकें पट असतें असें एखाद्या तराजूवर तोलून दाखवतां येणार नाही. तेव्हां समाजसुधारणेच्या गोष्टी जरा जपूनच केल्या पाहिजेत.

"सामाजिक सुधारणा" ही कल्पनाच अर्थशून्य आहे असें मला म्हणायाचें नाही. सुधारक, रूढीने गृहीत धरलेल्या संस्कारांतच वाढला असेल, स्वतःच्या समाजाबद्दल त्याला प्रेम वाटत असेल व विजेतेपणामुळे किंवा अशाच एखाद्या आगन्तुक कारणामुळे त्याला एखाद्या परकीय समाजाबद्दल अंधभक्ति नसेल तर विज्ञानाच्या कसोट्या वापरून त्याला स्वतःच्या समाजांतील रूढीचे दोष कळू शकतील. मात्र वरील गुण अंगी नसलेल्या एखाद्या व्यक्तीने स्वतःला सुधारक समजणें ही आत्मवंचना आहे.



३ : विवेकवादावरील भोंगळ आक्षेप

कै. आगरकरांच्या जन्मशताब्दीनिमित्ताने अलीकडे जें लिखाण प्रसिद्ध झालें आहे, त्यांत काही विचारवन्तानी विवेकवादावर आक्षेप घेतलेले आढळतात. आगरकरांची भूमिका विवेकवादाची होती हें प्रसिद्ध आहे. आगरकरांचें सर्वांत महत्त्वाचें कार्य जर कोणतें असेल तर त्यांनी महाराष्ट्राला व त्या द्वाराने भारताला विवेकवादाचा सन्देश दिला हेंच. तेव्हां विवेकवादाचेंच महत्त्व कमी लेखलें गेल्यास आगरकरांच्या जीवितकार्याचेंही महत्त्व कमी ठरेल व श्री. न.चि. केळकर यांनी म्हटल्याप्रमाणें “मनुष्य चुकला खरा, पण प्रामाणिक होता” एवढेंच आगरकरांबद्दल म्हणतां येईल. आगरकरांच्या चाहत्यांना हें मूल्यमापन मुळींच पटण्यासारखें नाही. केवळ सद्बुद्धि कोणत्याही व्यक्तीला श्रेष्ठ बनवण्यास पुरेशी नाही. व्यक्तीच्या चरित्राचे परिणाम समाजावर श्रेयस्कर रीतीने झाल्याशिवाय कोणत्याही व्यक्तीला थोर म्हणतां येणार नाही. म्हणून विवेकवादावर आगरकरांच्या विरोधकांनी घेतलेल्या आक्षेपांत कितपत तथ्य आहे हें पाहणें जरूरीचें आहे.

नीति आणि अध्यात्म *

गुरुवर्य प्रा. बनहट्टी यांनी “टिळक आणि आगरकर” असा एक ग्रंथ नुकताच प्रकाशिला आहे. त्यांत ते म्हणतात, “केवळ बुद्धिवाद हा मानवी जीवनांतील नीतिअनीतीचे, कार्याकार्याचे गहन प्रश्न सोडवण्यास असमर्थ ठरतो त्याच्या पलीकडे अध्यात्म आहे.” बुद्धिवादावर (विवेकवादावर) घेण्यात येणारा हा आक्षेप फार जुना आहे. तो जितका जुना आहे तितकाच फोल आहे. पण नीतिअनीतीच्या बाबतींत विवेकवादाची भूमिका कशी सर्वतोपरी समाधानकारक आहे हें दाखवून देण्याच्या आधी नीतिअनीतीचा निर्णय करण्याच्या बाबतींत अध्यात्मवाद कसा निरूपयोगी आहे हें दाखवून दिलें पाहिजे.

अध्यात्मवाद नीतीचे प्रश्न कसे सोडवतो याचें विवरण करतांना प्रा. बनहट्टी म्हणतात “विश्वात्मैक्याचा साक्षात्कार झाला म्हणजे बुद्धि वासनारहित होऊन राग, द्वेष इत्यादि द्वन्द्वापासून विमुक्त होते. अशा अनासक्त अनहंकार बुद्धीला आपलें कर्तव्य काय अकर्तव्य काय याचा बोध होतो.”

अर्थात् अध्यात्मवादाप्रमाणें कर्तव्य व अकर्तव्य काय हें तुम्हाआम्हासारख्यांना म्हणजे ज्यांना विश्वात्मैक्याचा साक्षात्कार झाला नाही त्यांना कळणें शक्यच नाही. समजा, सन्ततिनियमन करावें की नाही असा एखाद्या व्यक्तीला नैतिक प्रश्न पडला व तो प्रा. बनहट्टींचा सल्ला घेण्यासाठी गेला तर ते त्यांना सांगणार “बाबारे ! मला विश्वात्मैक्याचा साक्षात्कार झाला नाही. तेव्हां मी कार्याकार्याचा निर्णय करू शकत नाही. ज्याला साक्षात्कार झाला आहे त्याच्याकडे तू

* या लेखात चर्चितलेले प्रश्न प्रा. बनहट्टी यांच्या ‘युगवाणी’ ऑगस्ट १९५५ या अंकातील “प्राप्य वरान्निबोधत” या लेखांत उपस्थित केलेले आहेत.

जा.” यावर साक्षात्कार झालेला माणूस कुठे भेटेल, त्याचें नांव, पत्ता व भेटण्याची वेळ तुम्ही सांगू शकाल की नाही ?” असें त्या बापड्याने विचारलें तर प्रा. बनहट्टी काय उत्तर देतील हें मला माहीत नाही. पण या प्रश्नाला दोन प्रकारचीं उत्तरें संभवतात. (१) ज्याची एखाद्या आध्यात्मिक गुरूवर श्रद्धा आहे तो त्या गुरूचें नांव व पत्ता सन्ततिनियमानाबद्दल व्यामोहांत पडलेल्या सदरहू इसमाला सांगेल. कुणी मेहेरबाबांचे नांव सांगेल तर कुणी तुकडोजी महाराजांचे. (२) यापेक्षाही जास्त जगमान्य असलेलें उत्तर म्हणजे “विश्वात्मैक्याचा साक्षात्कार झालेल्या लोकांनी काही ग्रंथ लिहून ठेवले आहेत. हे ग्रंथ म्हणजे धर्मग्रंथ. सन्ततिनियमन करावें की नाही असा प्रश्न पडल्यास धर्मग्रंथात याविषयीं काय आज्ञा आहेत हें पाहावें.

“खरा” गुरू व खरा चिकित्सक

पण ही दोन्ही उत्तरें असमाधानकारक आहेत. साक्षात्कारी म्हणून एखाद्या गुरूचें नांव सांगितलें तरी या गुरूला खरोखरच साक्षात्कार झाला आहे की नाही हें कसें ओळखावें हा प्रश्न उरतोच. एखादा मनुष्य चिकित्सक आहे की नाही हे आपण सह ओळखू शकतो, कारण त्याच्याजवळ एखाद्या विद्यापीठाचें प्रमाणपत्र असतें. असें प्रमाणपत्र नसलेला पण अनुभवाने चिकित्साविद्येंत तरबेज झालेला एखाद्या चिकित्सक असला तरी तो चिकित्सक आहे की नाही हें आपण ओळखू शकतो. चिकित्सेवरचे जे ग्रंथ सर्व चिकित्सक म्हणवणाऱ्यांना मान्य आहेत, त्यांचें त्याला कितपत ज्ञान आहे हें आपण शलाकापरीक्षेने पारखू शकतो. एखाद्या रोगाचें निदान व उपचार याबद्दल त्याचा सल्ला विचारून व तो या ग्रंथांत दिल्याप्रमाणें आहे की नाही हे आपल्याला ताडून पाहतां येतें. दुसरी निर्णायक कसोटी म्हणजे त्याने केलेल्या उपचाराने रोग बरे होतात की नाही ही आहे. चिकित्सकाकडे शंभर रोगी चिकित्सेसाठीं पाठवून त्यांचा रोगवृत्तान्त तयार करावा व त्यापैकी किती बरे झाले याची नोंद ठेवावी. त्याच तऱ्हेचे रोग झालेल्या पण ज्यांना कोणतीही चिकित्सा मिळू शकली नाही अशा दुसऱ्या शंभर व्यक्तीपैकी कितीकांचे रोग बरे झाले याचाही मागोवा घ्यावा. दुसऱ्या गटापेक्षा चिकित्सकाडे पाठवलेले पहिल्या गटांतले रोगी फारच मोठ्या संख्येने बरे झाले तर तो खराखुरा चिकित्सक आहे असें आपण म्हणू शकतो.

“अमुक गुरूला साक्षात्कार झाला आहे की नाही हें ओळण्याची अशी कसोटी आहे काय ?”

“जो चमत्कार करू शकतो त्याला साक्षात्कार झाला आहे असें समजावें.” असें काही लोक म्हणतात. जो चुटकीतून बुक्का काढू शकतो, भित चालवू शकतो, किंवा मेलेलीं माणसें जीवंत करू शकतो तो साक्षात्कारी पुरुष ही कसोटी प्रा. बनहट्टींना मान्य आहे की नाही मला माहीत नाही. पण या बाबतींत अध्यात्मवादांत एकमत नाही. साक्षात्कार झालेला नसतांना केवळ सिद्धींच्या बळावर काही लोक चमत्कार करू शकतात असें काही अध्यात्मवादी म्हणतात. “हवेंत उडण्याचें सामर्थ्य असणें ब्रह्मज्ञतेचें लक्षण नाही, आजकालचे वैमानिक देखील हवेंत उडतात, पण त्यांना कोणी ब्रह्मज्ञ म्हणत नाही” असे लो. टिळकांनी म्हटलें आहे. शिवाय साक्षात्कार झाल्याचा दावा न सांगणाऱ्या जादुगारांनी केलेले चमत्कार व साक्षात्कारी पुरुषांनी केलेले चमत्कार यांत फरक काय, असाही माझ्यासारख्या विवेकवादांचा एक मोठा प्रश्न आहे. तेव्हां चमत्काराची कसोटीही निरूपयोगी आहे.

सर्वसाधारण माणसांना साक्षात्काराचा अनुभव येत नसला तरी त्या अनुभवासारखा

पण क्षणभर टिकणारा असा अनुभव हास्यवायु^१ हुंगल्याने येतो असें लो. टिळकांनी म्हटलें आहे. दारूची धुन्दी हा देखील गुढानुभूतीचाच एक प्रकार आहे असें विल्यम् जेम्स हा विख्यात मनोवैज्ञानिक म्हणतो. हास्यवायु किंवा दारू यांच्या साहाय्याने सामान्य माणसाला जी क्षणिक अनुभूति येते त्याच अनुभूतीत सदोदित राहणाऱ्या पुरुषाला साक्षात्कार झाला आहे असें समजावें अशी एक कसोटी सांगण्यांत येऊ शकते. (अध्यात्मवादाची चेष्टा करण्यासाठी मी हें विधान करीत नाही. लो. टिळक व विल्यम् जेम्स या श्रेष्ठ अध्यात्मवाद्यांच्या मताचाच अनुवाद मी करीत आहे.)

साक्षात्काराच्या नाना तऱ्हे

रसायनांच्या साहाय्याने चढलेला कैफ व साक्षात्कार याचें सादृश्य अध्यात्मवाद्यांना मानवण्यासारखें नाही. विल्यम् जेम्सला कधी कधी साक्षात्काराची अनुभूति होत असे. यावेळीं आपल्याला साऱ्या सृष्टीचें व नीतितत्वांचें रहस्य कळलें असें त्याला वाटे. पण ही "समाधि" उतरल्यावर हें रहस्य काय होतें हें तो विसरून जाई. म्हणून एकदा त्याने या समाधीत स्फुरलेले विचार लिहून ठेवले. समाधि उतरल्यावर त्याने ते वाचून पाहिलें. ते असे होते.

Hygamus Pygamus, woman is monogamous

Hygamous Pygamous, man is polygamous.

विल्यम् जेम्सला समाधीत स्फुरलेलें हें नीतितत्त्व प्रा. बनहट्टीना मान्य आहे काय ? विल्यम् जेम्सला झालेला साक्षात्कार "खरा" नव्हता असें म्हटलें जाईल. पण "खरा" साक्षात्कार कुणाला झाला आहे हें ओळखणें अशक्य आहे. बरें असें ओळखण्याची एखादी कसोटी शोधून काढली तरी साक्षात्कार झालेल्या पुरुषांचे नीतितत्वाच्या बाबतीत एकमत राहिल याची हमी काय ? एकाला मांसाहार हें पाप आहे असा साक्षात्कार होतो तर दुसऱ्याला तो ईश्वरसम्मत आहे असा साक्षात्कार होतो. एकाला मृत पत्नीच्या बहिणीशी लग्न करणें हें पाप आहे असा साक्षात्कार होतो^२ तर दुसऱ्या साक्षात्कारी पुरुषाला त्यांत काहीच पाप दिसत नाही. शेंगा खाणें व आईबापांची हाडे खाणें सारखेंच पापमय असा पिथॅगोरसला साक्षात्कार झाला होता. जगांतल्या दुसऱ्या कोणत्याही साक्षात्कारी पुरुषाला असा अनुभव आला नाही. विवेकवादावर नीति अवलम्बून ठेवली तर "व्यक्ति तितक्या प्रकृति" या न्यायाने प्रत्येकाची नीति वेगळी होईल, अशी काही लोकांना भीति वाटते. विवेकवाद्यांमध्ये नीतितत्वाबद्दल जितकें मतवैचित्र्य असतें तितकें साक्षात्कारी पुरुषांत नसतें असें अध्यात्मवादी छातीठोकपणें म्हणू शकतील काय ?

सन्ततिनियमनाची इष्टानिष्टता ठरवण्यासाठी याप्रमाणें साक्षात्कारी गुरूचा शोध करीत बसण्याने सर्व आयुष्य उलटून जाईल व शेवटीं या प्रश्नाचा निकाल लागणार नाही तो नाहीच. तेव्हां गुरूचा शोध करीत न बसतां साक्षात्कारी पुरुषांनी आपले अनुभव ज्यांत लिहून ठेवले आहेत अशा धर्मग्रंथांचा आश्रय करणें जास्त सोपें आहे. पण धर्मग्रंथांचा आश्रय केला तरी कार्यभाग साधणार नाही. एकतर "धर्मग्रंथ कशाला म्हणावें" ? या प्रश्नाचें उत्तर अध्यात्मवाद्यांना नीट देतां येणार नाही. "जे धर्मग्रंथ म्हणून आजपर्यंत सर्वमान्य झालेले आहेत त्यांना धर्मग्रंथ म्हणावें" असें मद्वी म्हणजे खद्वी व खद्वी म्हणजे मद्वी सारखे चक्रापत्तीत टाकणारे उत्तर अध्यात्मवाद्यांना द्यावें लागते. या उत्तराने मेहरबाबा व तुकडे महाराज यांच्या ग्रंथांना धर्मग्रंथ

1 Nitrous Oxide

2 Thou shalt not marry thy deceased wife's sister.

म्हणतां येणार येईल कीं नाही या प्रश्नाचा निकाल लागत नाही. ज्या ग्रंथांत ईश्वराच्या किंवा त्यांच्या अवतारांच्या लीलांचें वर्णन आहे ते धर्मग्रंथ अशी व्याख्या केली तरी या सावळ्यांमधोळ्यांतून सुटका होत नाही; कारण ईश्वराचे अवतार कोण कोण झाले याबद्दल मुळीच मतैक्य नाही. एकाचा देव तो दुसऱ्याचा सैतान ठरू शकतो. ज्या पुरुषांचे अवतारत्व जास्तीत जास्त लोकांना पटलें आहे त्याला अवतार म्हणावें तर स्वतः ईश्वर न मानणारा किंवा ईश्वरकल्पना निरूपयोगी आहे असें समजणारा भगवान् बुद्ध हा एकटाच ईश्वराचा अवतार ठरेल. कारण त्याचे अनुयायी सगळ्यांत जास्त आहेत. राम आणि कृष्ण यांनी साधारण व्यक्तींच्या आवाक्याबाहेर असलेले अद्भुत पराक्रम केले म्हणून ते ईश्वरी अवतार व त्यांचीं चरित्रे वर्णणारे रामायण व महाभारत हे ग्रंथ धर्मग्रंथ समाजाचे असें म्हटलें तर रामकृष्णासारखेंच अद्भुत पराक्रम करणारे शिवछत्रपति हे देखील अवतार व त्यांचे चरित्र गाणारे शिवभारत हा देशील धर्मग्रंथ कां समजू नये ? शिवभारतांत तर शिवाजी हा विष्णूचा अवतार होता असें स्वच्छ म्हटलेंच आहे.

धम्मपद आणि अल्लोपनिषत्

धर्मग्रंथाची व्याख्या करणे अशक्य असलें तरी प्रत्यक्ष व्यवहारांत याची अडचण पडत नाही कारण प्रत्येक धर्माचें ग्रंथ प्रसिद्ध आहेत. आपण ज्या धर्मात जन्मलो त्या धर्माचे ग्रंथ प्रमाण मानावे असे सनातनी म्हणतात. ही व्याख्या मानली तर नवीन धर्म स्थापन करणारे सगळे धर्मोपदेशक धर्महीन व आदरास अपात्र ठरतील. धर्मसंस्थापकांनी ते ज्या धर्मात जन्मले ते धर्म प्रमाण मानले असते तर नवीन धर्म स्थापिण्याची त्यांना जरूरच पडली नसती. अर्थात् सनातन्यांच्या मताप्रमाणें सारे धर्मसंस्थापक स्वधर्म न मानणारे म्हणून अनादरणीय ठरतात. शिवाय आपापल्या धर्माचे ग्रंथ प्रमाण मानून नीतिअनीतीचा निर्णय केल्यास प्रत्येक धर्माची नीति वेगळी ठरेल व दोन धर्मांच्या नीतितत्वांची परस्पर तुलना करून यापैकी कोणते अधिक श्रेष्ठ हें ठरवणें अशक्य होईल.

बरें केवळ हिन्दू समाजापुरता विचार करतांना हिन्दू धर्मग्रंथ प्रमाण मानून चालावें असें म्हटलें तरी प्रश्न सुटत नाही. श्रुति, स्मृति व पुराणें हे सर्व हिंदूंचे धर्मग्रंथच आहेत. ते सर्वच प्रमाण आहेत पण श्रुतीचे म्हणजे वेदांचें प्रामाण्य सगळ्यांत जास्त, त्या खालोखाल स्मृतीचें व त्या खालोखाल पुराणांचें असें परम्परागत मत आहे. पण हें मत हिंदूंत देखील सर्वमान्य नाही. फक्त वेदांचाच प्रमाण मानावें बाकी कोणतेंही ग्रंथ प्रमाण नाहीत असें आर्यसमाजिष्टांचें मत आहे. भगवान् बुद्ध हा ईश्वरी अवतारांपैकीच एक होता अशी हिन्दूंची श्रद्धा आहे पण बुद्धाची वचनें प्रमाण मानायला किती सनातनी तयार आहेत ?

नुसतें वेदांचे प्रामाण्य मानण्याच्या बाबतीत देखील अनेक अडचणी आहेत. वेदाचा शेवटचा भाग म्हणजे तत्त्वज्ञानाची चर्चा करणारी उपनिषदे. यांची संख्या एकशे आठ आहे. अल्लाची उपासना सांगणारे एक अल्लोपनिषत् देखील आहे. पण ही सर्वच उपनिषदे प्रमाणभूत आहेत असें मानायला सनातनी तयार नाहीत. प्रमाणभूत अशी दहाच उपनिषदे आहेत असें त्यांचें म्हणणें आहे. पण प्रमाणभूत उपनिषत् कोणतें हें ठरवायचें कसें ? वेदकालांत रचलें गेलेलें उपनिषत् प्रमाणभूत समजावें व बाकीची नंतर रचली गेलेली उपनिषदे अप्रमाण समजावी असा दंडक घालणें स्वच्छदीपणाचें होईल. इसवी सनापूर्वी अमुके इतके वर्षे जन्मलेल्या व्यक्तीलाच साक्षात्कार होऊ शकतो व तो उपनिषत् लिहू शकतो, त्यानंतर जन्मलेल्या व्यक्तीला साक्षात्कार होऊ शकत नाही व तिने उपनिषत् लिहिले तरी तें "खरें" उपनिषत् नव्हे असे मानायला आधार काय ?

“खरे” वेद व “खरी” उपनिषदें कोणती या प्रश्नाचा कसातरी निकाल लावला तरीसुद्धा वेदांमध्ये परस्पर विरोधी वचनें आढळणारच नाहीत याची हमी प्रा. बनहट्टी घेऊ शकतील काय ? वेदांमध्ये निरनिराळ्या ऋषींनी निरनिराळ्या काळीं लिहिलेली सूक्तें आहेत. हीं सूक्तें ऋषींनी निर्माण केलेली नाहीत, ईश्वर प्रेरणेने त्यांना तीं स्फुरलीं असें मानलें तरी ईश्वर, निरनिराळ्या ऋषींना निरनिराळ्या प्रेरणा देणारच नाही याचा भरंवसा काय ? आर्य समाजी वेदांना मूर्तिपूजा सममत नाही असें म्हणतात तर उलट सनातनी, वेदांच्याच आधारें मूर्तिपूजेचें समर्थन करतात. मीमांसक वेदांच्या आधारें यज्ञयागाचें महत्त्व सिद्ध करतात तर शंकराचार्य वैदिक उपनिषदांच्या आधारें यज्ञयागादि कर्मकांडाला कमी लेखतात. वेद प्रमाण मानून वागायचें ठरवलें तरी कार्याकार्याच्या बाबतीत निःसंदिग्ध मार्गदर्शन मिळत नाही तें नाहीच.

साक्षात्कार आणि नीति यांचा बादरायण संबंध

आतांपर्यंत साक्षात्काराचें अस्तित्व कसें ओळखावें या प्रश्नाची चर्चा केली. पण यापेक्षाही “मुले कुठारः” या स्वरूपाचा एक प्रश्न उपस्थित करावयाचा आहे. “अ” या व्यक्तीला विश्वात्मैक्याचा साक्षात्कार झाला आहे हें खरें मानलें तरी “अ” चें मत नीतीअनीतीच्या बाबतींत निर्णायक कां समजावें हा प्रश्न उरतोच. सर्व जग एकाच आत्म्याचें बनलेंलें आहे असा ज्याला अनुभव आला आहे त्याला सन्ततिनियमन चांगलें की वाईट हें कळतें व इतरांना कळत नाही असें कशाच्या आधारावर म्हणायचें ? चोरी व खून करणें वाईट हें आतांपर्यंत झालेल्या सर्वच मानव समाजांनी मानलें आहे. ठगांच्या समाजांत देखील एका ठगाने दुसऱ्या ठगाची चोरी वा त्याचा खून करणें निंद्यच समजलें जात असे. ठगांसुद्धा सर्व समाजांची नीति साक्षात्कार झालेल्या पुरुषांनी घालून दिली होती की काय ? विश्वात्मैक्याचा साक्षात्कार व नीतितत्त्वांचें ज्ञान या गोष्टींचा परस्परांशी काहीही संबंध नाही. अशा साक्षात्काराने नीतीचे ज्ञान होतें असे म्हणायचें तर पिथंगोरसचा सिद्धान्त कळल्याने नीतिज्ञान होतें किंवा वक्त्रीभवनाची प्रक्रिया कळल्याने नीतिज्ञान होतें असें कां म्हणूं नये ?

साक्षात्काराने बुद्धि अनासक्त व अनहंकार होते व त्यामुळें नीतितत्त्वांचें ज्ञान होतें असें प्रा. बनहट्टीचें म्हणणें आहे. साक्षात्कार झाला की आसक्ति कमी होते याला प्रमाण काय ? शरीराला योग्य प्रमाणांत “क” जीवनसत्त्वाचा पुरवठा झाला की हिरड्यांतून रक्त वाहणें थांबतें असें आपण प्रत्यक्ष अनुभवाने ठरवूं शकतो. याचप्रमाणे “मी शंभर साक्षात्कारी पुरुष पाहिले त्यांच्यांत अहंकाराचें प्रमाण दर माणशीं ‘क्ष’ होतें व साक्षात्कार न झालेल्या माणसांत अहंकाराचें प्रमाण दर माणशीं क्ष + १००००००० इतकें असतें” असें एखाद्या मानसशास्त्रज्ञाला सिद्ध करता येईल काय ? असें सिद्ध करता येत नसेल तर प्रा. बनहट्टींनी हें विधान कोणत्या अनुभवाच्या आधारें केलें आहे ? या विधानाला अवलोकनाचा व अनुभवांचा आधार नसेल तर आपलें शरीर पशूप्रमाणेंच हाडामासाचें बनलें आहे असें ज्ञान झाल्याने अहंकार कमी होतो किंवा रसायनशास्त्रदृष्ट्या हिरा व कोळसा यांची जात एकच असें ज्ञान झाल्याने हिऱ्यावरील आसक्ति कमी होते असें कां म्हणूं नये ?

वादासाठी विश्वात्मैक्याचा साक्षात्कार झाल्याने राग, द्वेष, वगैरे द्वंद्वपासून मन मुक्त होतें, वासनारहित होतें, निरहंकार होतें, निरासक्त होतें हें आपण सर्व खरें मानूं. पण हें खरें मानलें तर अध्यात्मवाद्यांवर आणखीच बिकट प्रसंग येऊन कोसळतो. कारण ज्याला राग व द्वेष या भावना नाहीत तो मनुष्य नीतिमान् असूच शकत नाही. चांगल्याबद्दल प्रेम व वाईटाबद्दल राग

या दोन भावनांच्या पायावर तर साऱ्या नीतीची उभारणी झाली आहे. इष्ट आणि अनिष्ट या शब्दांचा अर्थच मुळीं रागद्वेषाशीं निगडित आहे. इष्ट म्हणजे जें असावें अशी इच्छा असतें ते व अनिष्ट म्हणजे जें नसावें अशी इच्छा असतें तें. ज्याला सदाचरणाबद्दल प्रेम व दुराचरणाबद्दल राग वाटत नाही तो मनुष्य नीतीचा द्रष्टा असतो असें म्हणणें, ज्याचे दोन्ही पाय तुटले आहेत तो मनुष्य धावण्याचा शर्यतीतला विजेता असतो असें म्हणण्यासारखें आहे.

रागद्वेषाप्रमाणेंच अहंकार हा देखील नीतिमत्तेला अत्यन्त आवश्यक आहे. ज्याला अहंकार नाही तो पुरुष मानधन असू शकत नाही व जो मानधन नाही तो नीतिमान् असू शकत नाही. - दुसऱ्यांना पदोपदीं कमी लेखून त्यांचा अपमान करणारा तो मानधन” असा मानधन शब्दाचा अर्थ नाही. मानधन पुरुष शालीन असू शकतो -- अर्जुनाला जेव्हां व्यामोह झाला तेव्हां श्रीकृष्णाने त्याच्या मानधनतेलाच आवाहन केलें. “तू वीरांमध्ये आदरणीय आहेस. तू असा भिन्नेपणा करू लागलास तर योद्धे तुला काय म्हणतील ! क्षत्रियांमध्ये पळपुटा म्हणून तुझे नांव झालें तर तें तुला मरणापेक्षा असह्य होईल.” तानाजी पडल्यावर मावळे रणातून पळू लागले तेव्हा सूर्याजीने त्यांची मानधनता जागी करूनच त्यांना परत फिरवले. “पळालां तर मी नामर्द ठरेन” ही भीतीच योद्ध्याला स्फूर्ति देत असते. अहंकार व मानीपणा अंगी नसेल तर नामर्द म्हणून होणारी दुष्कीर्ति कुणालाही एवढी असह्य वाटणार नाही. रणांगणावरील शौर्याप्रमाणेंच सत्यनिष्ठा वगैरे सद्गुण मानवाचा अहंकार त्यांच्याशीं निगडित झाल्याशिवाय अंगी बाणू शकत नाहीत. “मला जगांतली कोणतीही शक्ति खोटें बोलायला लावू शकत नाही” या भावनेने होणारे मानवाच्या स्वाभिमानाचें समाधान हीच सत्यनिष्ठेची जननी आहे.

अहंकाराप्रमाणेंच आसक्ति देखील नीतिमत्तेला सुतराम आवश्यक आहे. पत्नी व पुत्र यांच्यावर आसक्ति असल्यामुळेंच मनुष्य त्यांच्या सुखासाठी झटतो. कुटुंबीयांना दुःख झालें की आपल्याला दुःख होतें तें त्यांच्यावरील आसक्तीमुळेंच. आसक्तीशिवाय माणसाच्या “स्व” च्या मर्यादा विशाल होऊच शकत नाहीत. स्त्रीवरील आसक्ती वैषयिक असल्यामुळें ती नीतिदृष्ट्या उदात्त मानतां येत नाही असें अध्यात्मवाद्यांचें एक आवडतें मत आहे. अध्यात्मवाद्यांच्या अनेक निराधार कल्पनांप्रमाणेंच हीही कल्पना आहे. आसक्ति वैषयिक असली म्हणून ती हीन कां समजावी ? कामजीवनापासून पळून जाऊ इच्छिणाऱ्या वैराग्यवाद्यांनी स्त्रीबद्दल काढलेले अनुदार उद्गार वाचले म्हणजे स्त्रीकडे निरोगी दृष्टीने पाहण्यासाठी शृंगारभावना किती आवश्यक आहे हें पटू लागतें. जगाचें ९० टक्के वाङ्मय व कला स्त्रीपुरुषांच्या कामुक आकर्षणातून उत्स्फूर्त झालेली आहे. कामजीवनाच्या असीम सौन्दर्याची ज्याला प्रतीति आली आहे त्या पुरुषाला स्त्रियांच्या सुखदुःखाबद्दल जेवढी सहानुभूति वाटू शकेल तेवढी एखाद्या वैराग्यशील अध्यात्मवाद्याला कधीच वाटू शकणार नाही. “मला मोहिनी घालून मोक्षमार्गापासून च्युत करणारी पापीण” याच रोग दृष्टिकोनाने तो स्त्रीकडे पाहणार. सर्वच स्त्रीजातीबद्दल म्हणजे अर्ध्याअधिक मानवसमाजबद्दल अशी सहानुभूतिशून्य वृत्ति निर्माण करणारा अध्यात्मवाद नीतिमत्तेच्या मुळावरच कुऱ्हाड घालाणारा आहे असें म्हणणें प्राप्त आहे, कारण सहानुभूति ही नीतीची गंगोत्री आहे.

गुरुवर्चाचे पेच

कार्याकार्याचा निर्णय करण्यासाठी अध्यात्मवाद कसा निरूपयोगी आहे हें आतापर्यंत दाखवून दिलें. आता प्रा. बनहट्टींनी विवेकवाद्यांना घातलेले व त्यांना स्वतःला बिनतोड वाटणारे पेच कसे पोचट आहेत याचें थोडें दिग्दर्शन करतो.

प्रा. बनहट्टी म्हणतात "....आगरकरांसारखा मनुष्य आपल्या देशबांधवांसाठी त्याग कां करतो ? अन्तःप्रेरणेने तो करतो असें म्हटलें तर ऐहिकतेला बाध येतो. एकप्रकारें आपण आत्मतत्त्वाला मान्यता देतो असें होतें." ही विधानें फारच आश्चर्यकारक आहेत. अन्तःप्रेरणा मानल्याने आत्मतत्त्वाला मान्यता कशी मिळते ? आत्मा सर्वव्यापी व कालातीत आहे. अन्तःकरण सर्वव्यापी व कालातीत नाही. अन्तःप्रेरणा म्हणजे अन्तःकरणाची प्रेरणा. मानवाला मन आहे यावर ज्याचा विश्वास आहे तो अन्तःप्रेरणा मानू शकतो. त्याला दिक्कालातीत आत्म्याकडे धाव घ्यायची गरज काय ?

वस्तुतः अन्तःप्रेरणेमुळे आगरकरांसारखा मनुष्य देशबांधवांसाठी त्याग करतो हें उत्तर पुरेसे स्पष्ट व व्यापक नाही. या लेखांतच पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें "सहानुभूति" ही नीतीची गंगोत्री आहे. आगरकरांना स्त्रिया व दलित समाज यांच्या दुःखाबद्दल सहानुभूति वाटत होती म्हणजे त्यांच्या दुःखाच्या कल्पनेने ते दुःखी होत होते. म्हणून त्यांनी या दुःखाला कारणीभूत होणाऱ्या अध्यात्मवादाविरुद्ध कंकण बांधलें. मानव सहानुभूतिकक्षम होण्यासाठी ईश्वर व आत्मा यांची काहीही जरूर नाही. कारुण्यनिधि म्हणून जगतीतलावर गाजलेला भगवान बुद्ध आत्मा मानत नसे व ईश्वराची त्याला गरज भासली नाही. उलट निरपराध लोकांच्या कत्तली करणारे औरंगजेबासारखे अनेक अध्यात्मवादी होऊन गेले.

सतारीची एक तार छेडली की, तिच्याशी संवादी असलेली तार आपोआप निनादित होते ही घटना शुद्ध भौतिकशास्त्राच्या आधारे उकलून दाखवता येते. त्याचप्रमाणें एकाचें दुःख पाहिलें की, दुसऱ्याला दुःख होतें या घटनेची उपपत्ति मनाच्या शुद्ध वैज्ञानिक अभ्यासाने लावता येते. सतारीच्या तारापेक्षाही जास्त सहानुभूतिकक्षम अशी मज्जासंस्था 1 आपल्या शरीरांत आहे. दुःखाशी संबद्ध असलेले कोणतेंही उद्दीपक 2 मिळालें की, ही मज्जासंस्था कार्यप्रवण होते व शरीरामध्ये दुःखनिदर्शक अशा रासायनिक, वैद्युत व यान्त्रिक क्रिया सुरू होतात. सहानुभूति ही याप्रमाणें सर्वथैव मानवी व ऐहिक घटना आहे.

ऐहिकवादाला प्रा. बनहट्टींनी टाकलेला दुसरा पेच असा की "या जगांतल्या सुखाविषयी मनुष्यांच्या कल्पना अत्यन्त परस्परभिन्न असू शकतात. दरमहा ४० रूपये पगारावर देशबांधवांना सद्दिचार शिकवण्याकरता हाडें झिजवणाऱ्या आगरकरांचें सुख आणि.... विलासिनींच्या अंगसंगांत लोळणाऱ्या धनाढ्यांचें सुख यांच्यांत जमीनअस्मानाचें अन्तर आढळून येतें. मग कोणत्या सुखाचें वर्धन करणें हा मनुष्याने आपला धर्म मानायचा ?" या प्रश्नाचें उत्तर स्पष्ट आहे. दुसऱ्याच्या सुखास कारणीभूत होणारें सुख श्रेष्ठ समजून वाढवायचें व दुसऱ्यांच्या सुखास कारणीभूत न होणारें सुख कमी दर्जाचें समजायचें. जास्तीत जास्त लोकांचें जास्तीत जास्त सुख वाढवायचें हें तत्त्व मानल्यावर सुखाला कारणीभूत न होणारें सुख कमी महत्त्वाचें ठरणार हें २ + २ = ४ या विधानाइतकें तर्कसिद्ध आहे. "विलासिनींच्या अंगसंगांत लोळणाऱ्या धनाढ्यांच्या सुखामुळे त्या विलासिनीला सोडून दुसऱ्या कुणालाही सुख होत नाही (तिला देखील त्या धनाढ्यावर प्रेम असल्याशिवाय या विलासापासून सुख होणार नाही) उलट दुष्ट रुढींच्या पाशांतून आपली सुटका केल्याबद्दल हजारो स्त्रिया आगरकर व कर्वे यांच्यासारख्या महानुभावांना दुवा देत आहेत.

1 Sympathetic nervous system

2 Stimulus

प्रा. बनहट्टींच्या प्रश्नाला विवेकवादाजवळ असें समधानकारक उत्तर आहे. पण त्यांना प्रिय असलेल्या अध्यात्मवादाला या प्रश्नांचें मुळीच उत्तर देतां येणार नाही. उपरिनिर्दिष्ट धनाढ्याचे सुख व आगरकरांचें सुख यांत आगरकरांचें सुख श्रेष्ठ कां तर आजन्म परोपकार केल्यामुळे आगरकर स्वर्गांत जातील व तो धनाढ्य केवळ स्वार्थमग्न राहिल्यामुळे नरकांत जाईल किंवा आगरकरांना मुक्ति मिळेल व धनाढ्य जन्ममरणारच्या फेऱ्यांत तसाच पडून राहिल असेंच उत्तर अध्यात्मवाद देणार ना ? या उत्तरामुळे प्रा. बनहट्टींचें समाधान होत असेल तर त्यांचा व प्रस्तुत लेखकाचा मनःपिण्डच वेगळा आहे असें म्हणणें प्राप्त आहे.

इन्द्रियभोग आणि सत्याचरण

सुखांच्या उच्चनीचतेबद्दलचा युक्तिवाद पुढे चालवून प्रा. बनहट्टी म्हणतात "इन्द्रिय-भोगाने मिळणारें सुख हें" "सत्याच्या आचरणाने मिळणाऱ्या सुखापेक्षा हीन कां मानायचें यांचेही समाधानकारक उत्तर निर्भळ ऐतिहासिकतावाद्यांना देता येत नाही." सर्वच विवेकवादी ऐतिहासिकतावादी नसतात तेव्हां येथे ऐतिहासिकवाद्यांची बाजू मांडण्याची जरूर नाही. पण विवेकवादाचें या प्रश्नाला उत्तर स्पष्ट आहे. सत्य हा शब्द अध्यात्मवाद्यांना फार प्रिय आहे पण स्वतः सत्य मात्र तेवढेच अप्रिय आहे. फार काय सत्याकडे डोळे रोखून पाहण्याचें सामर्थ्य नसल्यामुळेच अध्यात्मवादाची धुंदी काही लोकांना हवीशी वाटते उलट मानवाच्या नैसर्गिक सत्यप्रियतेतूनच विवेकवादाचा जन्म झाला आहे.

इन्द्रियभोगाने मिळणाऱ्या सुखापेक्षां सत्याचरणाचें सुख श्रेष्ठ आहे कारण एखाद्या व्यक्तीनें इन्द्रियसुख अनुभवलें तर त्यापासून इतरांना फारसें सुख होत नाही. उलट सत्याचरणापासून जास्त लोकांना सुख होतें.

समजा "ब" नें मिटव्या मारीत हिमदूध खाल्लें तर "अ" व्यतिरिक्त कुणाकुणाला सुख होईल ? (१) हिमदूध विकणाऱ्याला पैसे मिळाल्यामुळे सुख होईल. (२) "अ" वर निःसीम प्रेम असणाऱ्यांना त्यांचें सुख पाहून बरें वाटले पण हें सुख किती लोकांना होईल हें "अ" वर किती लोकांचें निःसीम प्रेम आहे यावर अवलम्बून राहिल.

आता आपण रामशास्त्रांच्या सत्याचरणाचें उदाहरण घेऊ. रामशास्त्रांनीं प्राणाची पर्व न करता खुनी पेशव्याला देहान्त प्रायश्चित सांगितले. यामुळे (१) खुनाबद्दल घृणा वाटणाऱ्या सर्व लोकांना सुख झालें. (२) पेशव्यांसारख्या सर्वसामर्थ्यशाली व्यक्तीलाही खून पचवता येणार नाही इतकी न्यायप्रियता समाजांत आहे असा विश्वास न्यायाबद्दल निर्माण होऊन पुढे होणाऱ्या खुनांना आळा बसण्यास मदत झाली. जीवित सुरक्षित असल्याची भावना सर्वच समाजाला सुखावह आहे हें सांगणें नकोच. (३) बारभाईंच्या कारस्थानाला व्यक्तीव्यक्तींच्या प्रभुत्वाकांक्षेचें स्वरूप न येतां न्यायाचें अधिष्ठान प्राप्त होऊन त्याचें सामर्थ्य वाढले. यामुळे अन्यायी व खुनी पुरुषांच्या हातांत राज्यसत्ता राहण्याने सर्वच प्रजेच्या सुखाला जो धोका निर्माण होऊ शकतो तो टळला.

येथें अध्यात्मवाद्यांना एक इशारा देणें आवश्यक आहे. इन्द्रियसुख सत्याचरणाच्या सुखापेक्षा नेहमीच कनिष्ठ दर्जाचें राहिल असें समजणें चूक आहे. कोणतेंही सुख स्वयमेवच श्रेष्ठ किंवा कनिष्ठ नसतें. त्याची श्रेष्ठता वा कनिष्ठता त्याच्या परिणामावरून ठरवायची असते. ज्यावेळीं इंद्रिभोगाचे परिणाम सत्याचरणापेक्षा जास्त सुखावह असतात त्यावेळीं इन्द्रियभोगाचेंच नैतिक मूल्य सत्याचरणापेक्षा जास्त असते. एखाद्या दरवडेखोराने आपल्या शेजाऱ्याचें धन कुठे ठेवलें आहे हें विचारलें असतां त्याला सांगणें हें सत्याचरण असलें तरी तें

निन्द्य आहे. कारण त्याचे परिणाम आपल्या शेजाऱ्याला, व ... दरवडेखोरीला उत्तेजन मिळून... साऱ्या समाजालाच दुःखावह होतात. उलट प्रेयसीच्या सहवासांत इन्द्रियभोगाचा आस्वाद घेणाऱ्या एखाद्या पुरुषाच्या कृत्याने कुणालाच दुःख होत नाही. म्हणून त्याचा इन्द्रियभोग सदरहू सत्याचरणापेक्षा नैतिकदृष्ट्या श्रेष्ठ आहे.

सुखाचें नैतिक मूल्य त्याच्या परिणामावरून ठरतें हा नियम वापरल्याने अनेक आध्यात्मिक सुखें हीन ठरतात. अहोरात्र अफूच्या नशेंत झिंगणाऱ्या अफूबाजाचें सुख व अहोरात्र टाळ कुटून झिंगणाऱ्या (व समाजहितासाठी काहीही न करणाऱ्या) सन्ताचें सुख यांचें नैतिक मूल्य एकच आहे. अफूबाजाचें सुख शारीरिक व टाळ कुटण्याचें सुख आध्यात्मिक म्हणून त्यांच्या नैतिक मूल्यांत काहीही फरक पडणार नाही.

शेवटची शरणागति

आधुनिक सुशिक्षितांमध्ये खरे अध्यात्मवादी सांपडणें किती कठिण आहे याचें प्रत्यन्तर प्रा. बनहट्टीच्या प्रस्तुत विवेचनांत स्पष्टपणें येतें. आगरकरांनी पुरस्कारलेल्या बहुतेक सुधारणा इष्ट आहेत याबद्दल वाद नाही असें ते म्हणतात. वाद नाही हें त्यांचें म्हणणें खोटें आहे. कारण त्यांनी समर्थिलेल्या अध्यात्मवादाच्या आधारे, या सुधारणा केल्याने उत्पात होतील असें संनातनी म्हणत असत. प्रा. बनहट्टींना तरी या सुधारणा इष्ट आहेत हें विवेकवादाने कळलें कीं अध्यात्मवादाच्या आधारे ? स्त्रियांना शिक्षण द्यावें हें त्यांनी स्मृतिग्रन्थ किंवा साक्षात्कारी गुरू यांच्या वचनावरून ठरवलें कीं स्वतः विचार करून ? याचें उत्तर त्यांनी पुढे स्वतःच असें दिलें आहे. "अध्यात्म हें याप्रमाणें मानवी जीवनाचें अन्तिम नियामक असलें तरी मनुष्याच्या सामान्य व्यवहारांमध्ये त्याची बुद्धि किंवा सारासार विचारशक्ति हीच योग्य मार्गदर्शन करते." हातित्ता!!! शेवटीं "घट्टकुट्यां प्रभातम्" झालेंच म्हणायचें! बिचारा गाडीवान चुंगीचा कर घावा लागू नये म्हणून चुंगीनाके चुकवण्यासाठी रात्रभर आडरस्त्याने फिरला. पण उजाडतांच पाहतो तों काय ? त्याची गाडी सरळ नाक्यासमोरच उभी ! विवेकवाद टाळू इच्छिणारे शेवटीं विवेकवादाला शरण येतात. "सामान्य व्यवहारामध्ये" असा शब्दप्रयोग वापरून प्रा. बनहट्टी या शरणागतीतून निसटू पहात आहेत. पण नीतिअनीतीचे प्रश्न सामान्य व्यवहारांतच उद्भवतात. विधवांना पुनःविवाह करू घावा कीं नाही, या सामाजिक प्रश्नापासून तो खरें कां बोलावें इत्यादि नीतीच्या मूलभूत प्रश्नापर्यंतचे सर्व प्रश्न सामान्य व्यवहारांतच उद्भवतात. हिमालयाच्या शिखरावर जाऊन तपश्चर्या करीत बसणाऱ्या एखाद्या पुरुषाच्या दृष्टीने हे प्रश्न अप्रस्तुत आहेत. अशा पुरुषाच्या जीवनांत नीतिकल्पनेला काही स्थानच नाही. नीति ही भाषेप्रमाणेच सामाजिक व रोजच्या व्यवहाराशीं अनिवार्यपणें निगडित झालेली आहे. एका व्यक्तीचे इतर व्यक्तीशीं होणारे व्यवहार सुरळीत चालावें म्हणून नीतीची जरूर आहे. भाषेशिवाय मानवी जीवन अशक्य होईल त्याचप्रमाणें नीतिशिवाय देखील मानवी जीवन अशक्य होईल. फलवादाने नीतीच्या बाबतींत हाच महान् सिद्धान्त सांगितला आहे. उपयुक्त फलप्राप्ति हाच नीतीचा निकष आहे. मानवी व्यवहारांतून जशी भाषा निर्माण झाली तशीच नीतीही निर्माण झाली. ती स्वयंसिद्ध नाही किंवा ईश्वराने आकाशातून फेकलेली नाही. तेव्हां रोजच्या व्यवहारांत जो विवेकवादाचें साम्राज्य मानतो त्याला नीतीच्या क्षेत्रांत तें मानणें भागच आहे.



४ : विसाव्या शतकातील विवेकवाद

मध्ययुगामध्ये साधारणतः सर्वच देशांमध्ये विवेकवादाची पीछेहाट होऊन अज्ञानाचें व गूढवादाचें साम्राज्य पसरलें होतें. यानंतर गॅलिलिओने प्रयोगसिद्ध अवलोकनाची दीक्षा युरोपाला दिली. तेव्हांपासून विवेकवादाने जीवनाचे एकामागून एक प्रदेश काबीज केले व त्यातून अज्ञान आणि त्यांचा पौशिंगा गूढवाद यांचें उच्चाटन केलें. विवेकवादाचा हा दिग्विजय तेव्हांपासून अखण्ड सुरूच आहे.

असें असून देशील विवेकवादाला बुजणारे काही लेखक "विवेकवाद आतां जुना झाला" आधुनिक विज्ञानाने तो खोटा ठरवला आहे असें विधान करतात. विवेकवादाचा एखादा स्वयंकल्पित अर्थ केल्याशिवाय या विधानाचा नीट अर्थ लागू शकत नाही. कारण विज्ञानाच्या सत्यान्वेषणाच्या तंत्रालाच विवेकवाद म्हणतात. विज्ञानाने विवेकवाद खोटा पाडला असें म्हणणें, विवेकवादाने विवेकवाद खोटा पाडला असें म्हणण्यासारखेंच आहे.

पण "विवेकवादाने विवेकवाद खोटा पाडला असें म्हणण्यांत काय चूक आहे ? जीवनाच्या अनेक क्षेत्रांत व अनेक प्रश्नांचा निकाल लावण्यासाठी विवेकवाद हा शब्द विज्ञानवाद या अर्थी वापरला तरी अमुक अमुक क्षेत्र विज्ञानाला अगम्य आहे असें विज्ञानानेच ठरवणें अशक्य नाही" असें प्रतिपादलें जाऊ शकतें. म्हणून विवेकवादाला आतां उतरती कळा लागली आहे हें गूढवाद्यांचें मत कितपत खरें आहे हें पाहण्यासाठी अलीकडे विज्ञानाचा संकोच होऊं लागला आहे की काय याचा विचार करणें आवश्यक आहे. ऋष्यमूक पर्वतावर येथील तर मरण पावशील असा वालीला शाप असल्यामुळें त्याने ऋष्यमूक पर्वत वर्ज्य केला त्याचप्रमाणें अमुक क्षेत्रात शिरायचें नाही व तीं क्षेत्रें गूढवादासाठी राखून ठेवायचीं असें आधुनिक विज्ञानाने ठरवलें आहे असा गूढवाद्यांच्या प्रचारामुळें काही लोकांचा अपसमज हीण्याचा सम्भव आहे. तो दूर केला पाहिजे.

विज्ञानाची गरुडभरारी

विसाव्या शतकातल्या विज्ञानाच्या प्रगतीचा इतिहास जर नजरेखालून घातला तर आधुनिक काळांत विज्ञानाची पीछेहाट तर मुळीच झालेली नाही उलट गूढवाद्यांनी खास आपले म्हणून मानलेले प्रान्तही विज्ञानाने भराभर काबीज केले आहेत हें स्पष्ट दिसून येतें. जड सृष्टीच्या बाबतींत विज्ञानाचें मत प्रमाण असलें तरी मानवी मन, समाजधारणा नि नैतिक व सौन्दर्यविषयक मूल्यें हीं गूढवादाचीं राखीव क्षेत्रें आहेत. त्यांच्या दारावर, "विज्ञानास मज्जाव" अशी पाटी साक्षात् ईश्वराने लावून ठेवली आहे असें पूर्वी मानलें जात असे. पण आज याही क्षेत्रांत विज्ञानाचें प्राबल्य स्थापित झालें आहे व गूढवादाला हा शेवटला थारा देखील सोडावा लागणार आहे.

मनाच्या वैज्ञानिक अध्ययनाला १९ व्या शतकांतच सुरुवात झाली, पण विसाव्या शतकांत या प्रयत्नांना इतका बहर आला की, ऑक्सफर्ड व केम्ब्रिज यासारख्या जगन्मान्य विद्यापीठांत मानसशास्त्राची एक स्वतंत्र शाखा स्थापली गेली. पंचमहाभूतांचे गुणधर्म समजून घेण्यासाठी वैज्ञानिक ज्या पद्धतीचा अवलंब करतात त्याच पद्धतीचा अवलंब मनोविज्ञानात मनाचें गुणधर्म समजून घेण्यासाठी देखील केला जातो. ही पद्धति म्हणजे प्रयोगसिद्ध अवलोकनाची पद्धति. "Man is a rational animal" मानव हा बुद्धिमान प्राणि आहे, इतर प्राण्यांत बुद्धि हा गुण नाही, व ही बुद्धि म्हणजे काहीतरी दैवी व गूढ वस्तु आहे असें पूर्वी समजले जात असे. पण आधुनिक मानसशास्त्राने "बुद्धि" या शब्दाची निश्चित व्याख्या करून तिचें मापन करण्याची युक्ति शोधून काढली आहे. बुद्धिविषयींच्या या संशोधनातून फक्त मानवालाच बुद्धि आहे हें मत खोटे ठरले आहे. चिपॅन्झी जातीची माकडे एका तिपायीवर दुसरी तिपायी ठेवतात व त्याचर चढून उंच टांगलेली केळी हस्तगत करतात असें प्रयोगान्तीं आढळून आले आहे. त्याचप्रमाणे बुद्धि ही एखादी दैवी वा गूढ शक्ति नसून ती मेन्दूच्या गुणधर्मावर अवलंबून आहे हें अधिकाधिक स्पष्ट होत चालले आहे. उंदरावर शस्त्रक्रिया करून त्याच्या मेन्दूचा एक भाग कापला तर त्याची बुद्धि कमी होते. मेन्दूचा जेवढा जास्त भाग कापावा तेवढीच बुद्धि जास्त पंगु होत जाते. गलग्रन्थिपातासारख्या ¹ रोगांनी बुद्धि खुरटते व शस्त्रक्रिया करून तो रोग बरा केला की पुनः चांगले काम करू लागते.

बुद्धीप्रमाणेंच भावनांचेही मापन करण्याची युक्ति मनोविज्ञानाने काढली आहे. मनुष्य भावनावश झाला म्हणजे त्याची नाडी व हृदय यांचें स्पन्दन, श्वासोच्छ्वास, रुधिराभिसरण, स्वेदोद्रेक इत्यादि अनेक गोष्टींवर त्याचा परिणाम दिसून येतो. या सर्वांचे मापन आधुनिक मनोविज्ञानाला करतां येतें. एवढेच नव्हे तर निरनिराळ्या मनःस्थितींत मेन्दूत संचार करणाऱ्या विद्युत्प्रवाहावर काय परिणाम होतो याचें चित्रण मस्तिष्कविद्युल्लेखक ² नावांच्या यंत्राच्या साहाय्याने एका पडद्यावर करतां येतें.

आपण मनांतले विचार बोलून दाखवतो तेव्हां आपल्या गळ्यातल्या ध्वनिरज्जूंची हालचाल होते, त्याचप्रमाणें आपण मनांतल्या मनांत विचार करतां तेव्हा देखील होते. ही हालचाल कशी होते तें नोंदून घेणारें यंत्र आहे. ते गळ्याला लावले म्हणजे ध्वनिरज्जूंच्या हालचालीचा नकाशा त्यावर काढला जातो. या नकाशावरून माणसाच्या मनांत काय विचार चालले होते हें अजून ओळखतां येत नाही. पण या नकाशाची लिपि वाचण्याची कला लवकरच निर्माण होईल व दुसऱ्याच्या मनांतले विचारदेखील आपल्याला त्याने न सांगतां कळू शकतील. मनोविज्ञानाची ही अभूतपूर्व प्रगति पाहतां विसाव्या शतकांत विवेकवादाची पीछेहाट होत चालली आहे असें कोण म्हणू शकेल ?

मनोविश्लेषण आणि अतीतमानसशास्त्र³

मानसशास्त्राच्या या प्रगतीनेच विवेकवाद खोटा पाडला आहे. कारण मानवाचे व्यवहार बुद्धीच्या प्रेरणेने होत नाहीत असा मनोविश्लेषणाचा शोध आहे असे काही लोक म्हणतात. या म्हणण्यावर हसावे ही रडावे हेंच कळत नाही ! मानवाचे व्यवहार बुद्धीच्या प्रेरणेने होत नाहीत

1 Cretinism

2 Electroencephelogram

3 Parapsychology.

हें कळायला या आक्षेपकांना मनोविश्लेषणाची जरूर कां भासावी कळत नाही ! राग आणि द्वेष हे मानवाच्या प्रवृत्तीचें मूळ आहे असें मनोविश्लेषणशास्त्र जन्माला यायच्या हजारों वर्षे आधी गीतनेच सांगितले आहे. मानव भूक लागते म्हणून जेवतो व तहान लागते म्हणून पाणी पितो, त्याने जेवावे व पाणी प्यावे असे तर्कशास्त्राने सिद्ध केले आहे म्हणून तो असें करतो असें नाही, हें साधें सत्य कळायला फ्रॉइडकडे धाव घ्यायची जरूर नाही.

बुद्धि ही मानवाची प्रेरकशक्ति नसली तरी तेवढ्याने विवेकवाद खोटा पडत नाही. गूढवाद्यांना आम्ही विचारतो "बुद्धि ही मानवाची प्रेरकशक्ति नाही हें आपल्याला विवेकवादाने कळतें की गूढवादाने ?" बुद्धीचें कार्यक्षेत्र काय याचें ज्ञान विवेकवादाशिवाय हाऊ शकत नाही. तसेंच बुद्धि ही प्रेरकशक्ति नसली तरी नियामक शक्ति आहे. मोटारीच्या चाकांना दिशा देणारें सुकाणू व तिचा गतिरोध करणारें रोधक या दोहोंचें कार्य जीवनांत बुद्धि करते. भूक बुद्धीमुळे निर्माण होत नसली तरी शेती करणें हा भुकेची व्यवस्था करण्याचा उत्तम मार्ग आहे हें बुद्धीनेच कळतें. त्याचप्रमाणें कितीही तहान लागली तरी पटकीचे जन्तु असलेले पाणी पिऊ नये हे बुद्धीशिवाय कळू शकत नाही. बुद्धीने निर्माण न केलेल्या सुप्त वा असुप्त अशा कितीही प्रेरणा मनोविश्लेषणाने उजेडांत आणल्या तरी तेवढ्याने बुद्धीचे महत्व कमी होऊ शकत नाही.

आधुनिक मानसशास्त्राने अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष, समाधि वगैरे गोष्टींचे अस्तित्व सिद्ध करून विवेकवाद खोटा पाडला आहे असा प्रचार कधी कधी करण्यांत येतो. अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष म्हणजे ज्या वस्तूंचा इन्द्रियांशी संबंध आलेला नाही त्या वस्तूंचे ज्ञान होणें. उदा. भिंतीच्या आड असलेल्या फळ्यावर काय लिहिले आहे हें वाचतां येणें. अशा तऱ्हेचें ज्ञान होऊ शकतें असें काही मानशास्त्रज्ञांना आढळून आले आहे. पण या बाबतींत अजून मानशास्त्रज्ञांत एकमत नसल्यामुळे अतीन्द्रिय प्रत्यक्षाचें अस्तित्व सिद्ध झालें आहे असें मानतां येत नाही. दुसरें असे की, अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष सिद्ध झालें तरी त्यामुळे विवेकवादाला बाध येत नाही. अतीन्द्रिय प्रत्यक्षाचें अस्तित्व प्रयोगसिद्ध अवलोकनाच्या आधारेंच सिद्ध होणार ना ? मग त्यामुळे विवेकवाद कसा खोटा पडणार ? प्रयोगसिद्ध अवलोकनाच्या आधारावर सिद्धान्त बसवणें यालाच विवेकवाद म्हणतात. हजारों मैल दूर असलेल्या व्यक्तींचें भाषण ध्वनिक्षेपकाच्या साहाय्याने ऐकू येतें व दूर देशीच्या व्यक्तींचे दर्शन दूरदर्शनाच्या साहाय्याने होऊ शकतें, यामुळे जर विवेकवाद खोटा पडत नाही तर दुसऱ्या खोलीतल्या फळ्यावर काय लिहिले आहे तें या खोलीत बसून वाचतां येतें म्हणून विवेकवाद खोटा का पडावा ?

आधुनिक मानसशास्त्र आणि समाधि

तसेंच आधुनिक मानसशास्त्राने समाधीचें अस्तित्व सिद्ध केले आहे म्हणजे काय केले आहे याचा विचार केला की, गूढवाद्यांच्या प्रचाराचा फोलपणा उघड होतो. ज्या स्थितींत निरतिशय आनन्दाखेरीज दुसऱ्या कशाचाही अनुभव येत नाही अशी स्थिति संभवते व तिचा आपल्याला अनुभव आला आहे असें विल्यम जेम्ससारखे मानशास्त्रज्ञ म्हणतात. निरतिशय आनंदाशिवाय जिच्यांत कशाचाच अनुभव येत नाही अशी स्थिति दारू प्याल्याने किंवा अफू खाल्याने देखील येते मग समाधीतच काय विशेष आहे असें विचारले तर काही गूढवादी समाधिस्थितींत मेन्दू जोमाने काम करतो, उलट अफूच्या गुंगीत तो सुप्तावस्थेंत असतो असें उत्तर देतात. समाधिस्थितींत असलेल्या व्यक्तींच्या मेदूतील विद्युत्प्रवाहाचें जें चित्रण मस्तिष्कविद्युलेखात मिळतें त्याच्या आधारें हें विधान केले जातें. अशा चित्रांवरून मेन्दू

सुप्तावस्थेत आहे की जागृतावस्थेत आहे हे ओळखता येते.

निरतिशय आनंदाची पण अफूच्या गुंगीहून वेगळी अशी एक स्थिति आहे असें मानशास्त्रीय प्रयोगांनी सिद्ध झाले आहे असें मानले तरी त्यावरून विवेकवाद खोटा पडतो काय ? मुळीच नाही. विवेकवाद खोटा पडायला समाधीचें विवेकनिरपेक्ष असें ज्ञानात्मक मूल्य सिद्ध झाले पाहिजे. तें अजून मुळीच सिद्ध झालेले नाही.

ज्ञानात्मक मूल्य म्हणजे काय याचें थोडे स्पष्टीकरण केले पाहिजे. दुर्बिण व सूक्ष्मदर्शक यांच्या साहाय्याने आपल्याला काही वस्तु दिसतात. त्या साध्या डोळ्यांनी दिसत नाहीत पण तरी त्या खऱ्या आहेत याचा पडताळा पाहता येतो. दुर्बिणीने १० मैलावरील डोंगरावर एक देऊळ दिसले तर दहा मैल चालत जाऊन त्या डोंगरावर गेल्यास तें देऊळ साध्या डोळ्यांनाही दिसू शकते. म्हणून दुर्बिणीच्या साहाय्याने झालेले ज्ञान आपण खरें मानतो. त्याचप्रमाणे सूक्ष्मदर्शकाने "अ" प्याल्यांतील पाण्यांत पटकीचा जन्तु दिसला व "ब" प्याल्यांतील पाण्यांत तो दिसला नाही तर "अ" प्याल्यांतील पाणी प्याल्याने बहुतकरून पटकी होईल व "ब" प्याल्यांतील पाणी प्याल्याने होणार नाही असें आपण निश्चितपणे म्हणू शकतो. पटकीचा जन्तु साध्या डोळ्यांना दिसला नाही तरी पटकीची चिन्हें साध्या डोळ्यांना दिसू शकतात. म्हणून सूक्ष्मदर्शकाच्या साहाय्याने होणारें ज्ञान आपण खरें मानतो. अर्थात् दुर्बिण व सूक्ष्मदर्शक या यंत्रांना खरें ज्ञान करून देण्याचे सामर्थ्य आहे. म्हणजेच त्यांना ज्ञानात्मक मूल्य आहे. समाधीच्या ठायीं असे ज्ञानात्मक मूल्य आहे काय ?

समाधि लागली म्हणजे माणूस सर्वज्ञ होतो असें एक मत प्रचलित आहे. "यस्मिन् ज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति" "ज्या ज्ञानाने सर्व विश्वाचें ज्ञान होतें" असें ब्रह्मज्ञानाचें वर्णन केले गेले आहे. हे जर खरें असेल तर समाधिसिद्ध पुरुष सर्वज्ञ असले पाहिजेत. म्हणजे ज्याला समाधि लागते अशा पुरुषाला कोणतेंही गणित विचारलें तरी सोडवतां आले पाहिजे, जगांतल्या कोणत्याही भाषेतल्या कोणत्याही वाक्याचा अर्थ सांगतां आला पाहिजे, कोणत्याही पुस्तकांतल्या कोणत्याही पानावर काय लिहिले आहे हे सांगतां आले पाहिजे. समाधि लागल्याने असा काही चमत्कार होतो असें कुणी म्हणत नाही. मग समाधिमुळे सगळे काही जाणले जातें याचा अर्थ काय ?

अध्यात्मवादी याचा अर्थ असा करतात की समाधीत होणाऱ्या ज्ञानापुढे बाकीचें सर्व ज्ञान तुच्छ आहे. "किंबहुना विज्ञानाचें किंवा गणिताचें ज्ञान हें ज्ञान नव्हेच. ही सर्व अविद्या आहे. विज्ञान व गणित याचें ज्ञान तुच्छ व हीन दर्जाचें आहे याची जाणीव समाधीत होते. समाधीत जे ज्ञान होतें तें खरें महत्त्वाचें ज्ञान असते. समाधिसिद्ध पुरुषाला भौतिकी 1 व गणित आपोआप येत नसले तरी त्यांची व्यर्थता कळते म्हणून समाधीने सर्वज्ञता येतें असें आम्ही म्हणतो."

अध्यात्मवाद्यांचें हें उत्तर फारच मासलेवाईक आहे. गणित व भौतिकी यांचें ज्ञान तुच्छ आहे ही जाणीव व्हायला समाधि लागायची काय जरूर आहे ? गणिताची पुस्तके वाहून नेणारा उंट व भौतिकीची पुस्तके कोरून खाणारी कसर यांना देखील गणित व भौतिकी अगदी तुच्छ आहेत अशी जाणीव असते. किंवा या बाबतीत समाधिसिद्ध पुरुषापेक्षाही त्यांची "प्रगति" एक

पाऊल पुढेंच असते. कारण गणितासारखी काही भानगड अस्तित्वांत आहे याचीच मुळीं त्यांना दखल नसते. "सर्वज्ञता म्हणजे ज्ञानाबद्दल तुच्छताबुद्धि" ही व्याख्या फक्त अध्यात्मवाद्यांच्या विचार (?) पद्धतीतच बसू शकते.

समाधीचें ज्ञानमूल्य

बरें समाधीने सर्वज्ञता अर्गीं येत नसली तरी दुर्बिण किंवा सूक्ष्मदर्शक यांच्या साहाय्याने जसें साध्या इन्द्रियांना न होणारें खरें ज्ञान होतें तसें एखादें ज्ञान होतें की काय ? होतें असें सर्व अध्यात्मवादी म्हणतात पण नक्की कोणतें ज्ञान होतें याबद्दल त्यांच्यांत मुळीच मतैक्य नाही. गूढवादी वेदांत्यांना "काल मिथ्या आहे" असें ज्ञान समाधीत होतें, तर याच्या अगदी उलट बर्गसाँ नावाच्या गूढवादी तत्त्वज्ञाला "काल हेंच एकमेव सत्य आहे" असें ज्ञान गूढानुभूतीत होत असे. बरें वादासाठी वेदांत्यांची समाधि "खरी" व बर्गसाँची खोटी असें गृहीत धरू. (असें गृहीत धरायला वेदांत्यांजवळ काही प्रमाण आहे काय ?) दुर्बिणीने दिसणारा पदार्थ खरेंखरच अस्तित्वांत असतो याची प्रचीति जशी साध्या डोळ्यांना घेतां येते, किंवा सूक्ष्मदर्शकाने दिसणारा पटकीचा जन्तु खरा असतो हें जसें पटकीवरून सिद्ध होतें, त्याप्रमाणें समाधीत होणारें "काल मिथ्या आहे" हें ज्ञान खरें मानायला काही प्रमाण आहे काय ?

असें प्रमाण मुळीच नाही. उलट कालाच्या सत्यतेची प्रतीति सर्वच व्यवहारांत येते. "काल मिथ्या आहे" असें ज्ञान जर समाधीत होत असेल तर समाधिस्थिति स्वप्नासारखीच भ्रान्तिमय आहे असें अनुमान काढलें पाहिजे. शिवाय "काल मिथ्या आहे" या वाक्याचा अर्थ तरी काय ? "बाप मुलाच्या पूर्वी जन्माला येतो" असें म्हटलें काय किंवा "मुलगा बापाच्या पूर्वी जन्माला येतो" असें म्हटलें काय सारखेंच, असा कालाला मिथ्या मानण्याचा अर्थ होईल. किंवा "ब" "अ" च्या नंतर अस्तित्वांत येतो" अशासारखीं वाक्यें बोलणें काय किंवा "गडडधुप्" असे निरर्थक आवाज काढणें काय सारखेंच, असें काल मिथ्या मानल्याने मानावें लागेल ! हे मत समाधीच्या चांगलेच अंगलट येणार आहे. कारण काल मिथ्या असेल तर समाधी लागायच्या पूर्वी होणारें ज्ञान व समाधीत होणारें ज्ञान यांत काही फरक मानतां येणार नाही, कारण पूर्वी व नंतर हे शब्दच मुळी निरर्थक ठरतात.

गूढानुभूतीत कसलेंही ज्ञान होत नाही, एवढेंच नव्हे तर गूढानुभूतीत झालेले "ज्ञान" ज्या वाक्यांमध्ये ग्रन्थित केलेलें असतें ती वाक्यें अर्थशून्य असतात असें आधुनिक अर्थमीमांसाशास्त्रांच्या 1 आधारें दाखवून देतां येतें. अर्थात् समाधीचें ज्ञानात्मक मूल्य शून्य असतें.

समाधीची क्षणिकता

बरें ज्ञानात्मक मूल्य शून्य असलें तरी समाधीला काही नैतिक मूल्य आहे की नाही ? म्हणजे ज्याला समाधि लागते तो पुरुष समाधि लावण्याचें सामर्थ्य अर्गीं येण्यापूर्वी जेवढा नीतिमान होता त्यापेक्षा जास्त नीतिमान होतो की काय ? त्याप्रमाणें समाधिसिद्ध पुरुष समाधि लावू न शकणाऱ्या तुम्हाआम्हासारख्या लोकांपेक्षा जास्त नीतिमान असतो काय ? या दोन्ही प्रश्नांचें "होय" असें उत्तर देण्यासारखा पुरावा आधुनिक मानसशास्त्राला मुळीच सापडलेला नाही.

दुसऱ्यांना सुख देण्यात सुख मानणें असें नीतिमतेचे थोडक्यांत लक्षण सांगतां येईल. हें लक्षण देशाच्या स्वातंत्र्यासाठी बलिदान करणारे देशभक्त, स्वतःच्या आरोग्याची पर्वा न करतां असाध्य रोगांवर उपाय शोधून काढण्यासाठी अविरत संशोधन करणारे शास्त्रज्ञ व लोकप्रियता, वैभव इत्यादि मोहांना बळी न पडता समाजसुधारणेसाठी आयुष्यभर झगडणारे आगरकरांसारखे सुधारक यांच्या जीवनाला जसें सर्वांशाने लागू होतें तसें समाधि लावून बसणाऱ्या लोकांच्या जीवनाला मुळींच लागू होत नाही.

समाधीनें जीवनाला विशालता येते हें मत किती खोटें आहे याचें प्रत्यन्तर नैषधीयचरित या महाकाव्याचा कर्ता श्रीहर्ष याच्या उदाहरणावरून येते. तो म्हणतो :-

ताम्बूलद्वयमासनं च लभते यः कान्यकुब्जेश्वरात् ।

यः साक्षात्कुरुते समाधिषु परं ब्रह्म प्रमोदार्णवम् ॥

यत्काव्यं मधुवर्षि धर्षितपरास्तर्केषु यस्योक्तयः ।

श्रीश्रीहर्षकवेः कृतिः कृतिमुदे तस्याभ्युदीयादियम् ॥

“कान्यकुब्ज देशचा राजा आसन व दोन विडे देऊन ज्याचा सन्मान करतो, ज्याला समाधीत आनन्दसागर ब्रह्मार्चें प्रत्यक्ष दर्शन होतें, ज्याचें काव्य मधुवर्षी व ज्याच्या तर्काक्ति प्रतिपक्षाला निरुत्तर करणाऱ्या आहेत त्या श्रीहर्ष कवीची ही कृति श्रेष्ठाना आनन्द देत कीर्तिलाली होवो.”

मला समाधि लावता येते असें श्रीहर्ष स्वतःच सांगतो. अध्यात्मवाद्यांच्या मताप्रमाणें समाधीत अन्तिम सत्याचें दर्शन होऊन बाकीचें सर्व ज्ञान व बाकीचीं सर्व सुखें तुच्छ वाटू लागतात. पण हें श्रीहर्षाच्या बाबतीत खरें ठरलें काय ? मुळींच नाही. त्याला समाधीत होणाऱ्या ब्रह्माच्या दर्शनासारखेंच दोन विडे व आसन देणाऱ्या राजाचें दर्शन महनीय वाटत होतें. त्याप्रमाणें साहित्यिक प्रतिभा व तर्कशास्त्रातील नैपुण्य यांच्याबद्दल त्याला तुच्छता मुळींच वाटत नसून तो आपल्या या गुणांचें मोठ्या अभिमानाने वर्णन करतो ! सम्राट्पद प्राप्त झाल्यावर कुणी रस्त्यांत पावली सापडल्याबद्दल आनंद मानील काय ? पण ब्रह्मानंद मिळाल्यावरही श्रीहर्षाला राजमान्यता व पण्डितमान्यता यांची हाव आहेच ! यावरून समाधि हा एक क्षणिक अनुभव आहे, सर्व जीवनाच्या ज्ञानात्मक व नैतिक मूल्यावर या अनुभवाचा काहीही परिणाम होत नाही हें सिद्ध होतें.

विवेकवादाशिवाय गत्यन्तर नाही

“सर्व जीवन नीतिमान् करणारी व इतर साधनांनी न होणारें ज्ञान करून देणारी समाधि मानसशास्त्रांच्या अवलोकनांत आजपर्यंत आली नाही, पण पुढे येणार नाही कशावरून ? विज्ञान काय काय शोध लाविल हें आधीच कसें सांगावें ? खऱ्या समाधीचा शोध जर मनोविज्ञानाला लागला तर विवेकवाद खोटा पडेल की नाही ?” असा एक फार महत्त्वाचा तार्किक प्रश्न आतापर्यन्तच्या विवेचनावरून उपस्थित होतो. या प्रश्नाचें उत्तर असें की, खऱ्या समाधीचा शोध पुढे लागला तरी त्यावरून विवेकवाद खोटा पडणार नाही. कारण समाधीतलें ज्ञान खरें की खोटें व समाधीने माणूस खरोखर नीतिमान् झाला की नाही हें शेवटीं विवेकवादाच्या कसोट्यांनीच ठरणार आहे. दुर्बिण व सूक्ष्मदर्शक यांच्या साहाय्याने साध्या इन्द्रियांना न होणारें ज्ञान होतें तरी तेवढ्यानें साध्या इन्द्रियांचें प्रामाण्य कमी होत नाही, कारण दुर्बिण व सूक्ष्मदर्शक

यांनी झालेलें ज्ञान खरे असतें हें आपण साध्या इन्द्रियांनी त्या ज्ञानाचा पडताळा पाहूनच ठरवतो. दुर्बिणीने दिसणारी दूरची इमारत जर तिच्याजवळ गेल्यावर साध्या डोळ्यांना दिसली नाही व सूक्ष्मदर्शकाने ज्या पाण्यांत पटकीचा जन्तू दिसला तें पाणी प्याल्याने कुणालाच पटकी झाल्याचें साध्या डोळ्यांना दिसलें नाही तर आपण दुर्बिण व सूक्ष्मदर्शक हीं ज्ञानाची साधनें नसून भ्रमोत्पादक यंत्रें आहेत असें समजू. त्याचप्रमाणें समाधीत झालेलें ज्ञान जर विवेकवादाच्या कसोटीस उतरलें नाही तर तें खरें समजताच येणार नाही, म्हणून खऱ्या समाधीचा शोध लागला तरी त्यामुळें विवेकवाद खोटा पडण्याचें काही कारण नाही.

आधुनिक मानसशास्त्राने विवेकवाद खोटा पाहून अध्यात्माची पुनः स्थापना केली आहे या विधानाचा पोकळ फुगा फोडण्यासाठी काही प्रमुख मानसशास्त्रज्ञांच्या अध्यात्मविषयक मतांचा उल्लेख केला पाहिजे. मनोविश्लेषण ही आधुनिक मानसशास्त्राची एक महत्त्वाची शाखा आहे. मनोविश्लेषणाचा अध्वर्यु फ्रॉइड हा अध्यात्माला भ्रम मानतो. भ्रम ही एक विकृति आहे. ही विकृति कामजीवनाचें संयोजन योग्य तऱ्हेने न झाल्यामुळे होते असें त्याचें म्हणणे आहे. फ्रॉइडनंतरचा मोठा मनोविश्लेषणज्ञ युंग. युंग हा अध्यात्मवादी म्हणून प्रसिद्ध आहे. पण त्याचा अध्यात्मवाद सर्वसाधारणपणें ज्याला अध्यात्म म्हणण्यांत येते त्यापेक्षा फार वेगळा आहे. नात्सीवादासारख्या चळवळींचा समावेश तो अध्यात्मांत करतो. अध्यात्मसाधना म्हणजे आपल्या सुप्त व जागृत मनोव्यापारांतला विरोध नाहीसा करून त्यांच्यांत सुसंगति निर्माण करणें अशीही त्याने एके ठिकाणीं अध्यात्माची व्याख्या केली आहे. अशी सुसंगति मनोविश्लेषणाने देखील निर्माण होऊ शकेल. अर्थात् युंगचा अध्यात्मवाद रूढ अर्थाने अध्यात्मवाद नाही. युंगनंतरचा प्रमुख मनोविश्लेषणज्ञ अँडलर. हा देखील रूढ अर्थाने अध्यात्मवादी नव्हता. “मानव स्वभावतः अपूर्ण व हीन आहे. त्याला पूर्ण व श्रेष्ठ होण्याची हाव असते, म्हणून तो पूर्ण व श्रेष्ठ अशा ईश्वराची कल्पना करतो” अशी त्याची ईश्वरविषयक धारणा होती. म्हणजे त्याच्या मतानें ईश्वर ही एक कल्पना आहे. त्याचप्रमाणें अध्यात्माची पापपुण्याची कल्पना त्याने त्याज्य ठरवली आहे. “माणूस पाप किंवा पुण्य करीत नाही. तो चुका करतो किंवा बरोबर वागतो. चुकीबद्दल वाईट वाटून ती सुधारण्याचा प्रयत्न करणें योग्य असलें तरी ‘मी पापी, मी नीच’ अशी सारखी खंत करीत बसणें मनःस्वास्थाच्या दृष्टीने अपायकारक आहे” असे त्याचें मत आहे.

आइन्स्टाइन व रसेल

विवेकवाद हें १९ व्या शतकातील विज्ञानाच्या पहिल्या उत्साहाचें अपत्य आहे, विसाव्या शतकांत विज्ञान जास्त प्रगल्भ झाल्यावर त्याने विवेकवाद टाकून दिला आहे असा प्रचार कधी कधी करण्यांत येतो. हा प्रचार किती खोटा आहे हें विसाव्या शतकातला सर्वश्रेष्ठ वैज्ञानिक आइन्स्टाइन याचा ईश्वरावर विश्वास नव्हता यावरून स्पष्ट होतें. एका भारतीय विदुषीने “तुमची ईश्वर व पुण्यवान् लोकांचें त्याच्याशीं होणारें सायुज्य यावर विश्वास आहे काय ?” असें आइन्स्टाइनला विचारलें असतां त्याने त्या विदुषीकडे पाहत विनोदाने उत्तर दिलें “नाही. पण या गोष्टी खऱ्या असत्या तर किती बरें झालें असतें ! ईश्वराला किती मोहक सहचर मिळाला असता !”

आइन्स्टाइन हा कितीही मोठा वैज्ञानिक असला तरी त्याचा अधिकार भौतिकी 1 पुरता मर्यादित होता. विख्यात तत्त्वज्ञ बर्टरँड रसेल याची गोष्ट तशी नाही. ज्ञानाच्या सर्व

क्षेत्रांत त्याने अप्रतिहतपणे संचार केला आहे. गणित व तर्कशास्त्र ही तर त्याच्यापुढे हात जोडून उभी आहेत. विसाव्या शतकातला तो सर्वांत मोठा तत्त्वज्ञ समजला जातो. हा विवेकवादाचा मोठा पुरस्कर्ता आहे. जे वैज्ञानिक कसोट्यांनी सिद्ध होऊ शकत नाही ते ज्ञानच नव्हे असे त्याने आग्रहाने प्रतिपादले आहे.

“विज्ञानाशिवाय ज्ञान नाही हें रसेलचे व विवेकवादाचे मत हिरीरीने उचलून धरणारा तार्किक प्रत्यक्षवाद या नांवाचा एक वाद आधुनिक तत्त्वज्ञानामध्ये उदित झाला आहे. या वादाने तर अध्यात्मवादावर अगदी “मूले कुठारः” असा प्रहार केला आहे. “Annihilation of Metaphysics” अन्तिमशास्त्राचे उच्चाटन हें या वादाचे प्रधान कार्य असल्याचे त्याचे प्रवर्तक सांगतात. काही वाक्यांना अर्थ असतो व काही वाक्ये अर्थशून्य असतात. सार्थ व निरर्थक वाक्यांत नक्की काय भेद असतो याचा सखोल विचार तार्किक प्रत्यक्षवादाने केला आहे. फक्त सार्थ वाक्येच खरी किंवा खोटी ठरू शकतात. निरर्थक वाक्ये बोलूनचालून अर्थहीन ! तीं खरी किंवा खोटी आहेत असे म्हणणेच अशक्य आहे. दगडावर दगड आपटणे व अर्थहीन वाक्ये उच्चारणे यांत सत्यतेच्या दृष्टीने काही फरक नाही. अध्यात्मवादाची बहुतेक विधाने अर्थहीन असतात. अर्थात् तीं खरी कीं खोटी हा प्रश्नच गैरलागू आहे असे तार्किक प्रत्यक्षवादाचे मत आहे. (अध्यात्मवादावर एवढा गहजब बिचान्या चार्वाकानेही केला नव्हता !) ऑक्सफर्डसारख्या सनातनी विद्यापीठांतदेखील या वादाचा प्रभाव फार मोठ्या प्रमाणावर दिसून येतो.

विसाव्या शतकातील विज्ञान व विचारप्रणाली यांचे क्षेत्र फार अवाढव्य आहे. त्या सर्वांचा परामर्श घेणे आवाक्याबाहेरच आहे. पण “आधुनिक तत्त्वज्ञान विवेकवादापासून दूर जात आहे” हें मत किती निराधार आहे याचे दिग्दर्शन होण्यापुरता या विवेचनाचा उपयोग होईल अशी आशा आहे.



५ : अतीतमानसशास्त्र आणि विवेकवाद

“काही लोकांना दृष्टीसमोर नसलेले पदार्थ अन्तर्ज्ञानाने दिसू शकतात, नुसत्या इच्छाशक्तीने जड पदार्थांना इकडून तिकडे हलवतां येते, वगैरे चमत्कार आधुनिक मानसशास्त्राने सिद्ध केले आहेत. तेव्हां आता विवेकवाद, विज्ञान इत्यादींच्या नांवाखाली ईश्वरसाक्षात्कार व गूढवाद यांना विरोध करणाऱ्या लोकांना बोलायला जागा उरली नाही.” असा प्रचार विवेकवादाचे विरोधक नेहमी करित असतात. या प्रचारांत कितपत तथ्य आहे हें पाहण्यासाठी या क्षेत्रातील संशोधनाचा आढावा घेणे मनोरंजक ठरेल.

अन्तर्ज्ञानासारख्या चमत्कृतिपूर्ण घटनांचे संशोधन करणाऱ्या मानसशास्त्राला अतीतमानसशास्त्र (Para-psychology) असे म्हणतात. अतीतमानसशास्त्रातील संशोधन फार काळजीपूर्वक व काटेकोर रीतीने करावे लागते, नाहीतर त्यांत फसगत होण्याचा जबरदस्त संभव असतो. कारण कधी कधी चमत्कारांचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी ज्या घटनांचा आधार देण्यांत येतो त्यांची उपपत्ति फारच सरळ रीतीने लावतां येते. उदाहरणासाठी एकदोन घटना घेऊं.

एल्बरफील्ड घोडे मानसशास्त्रांत प्रसिद्ध आहेत. या घोड्यांना गणिते करतां येत असत असे समजले जात होते. कारण ते आपण दिलेलें एखाद्या गणिताचें उत्तर बरोबर आहे की नाही हें आपल्या हालचालींनी अचूकपणे सूचित करीत. या प्रकाराची अधिक कसोशीने चौकशी करतां असे आढळून आले की, या घोड्यांना गणितबिणित काही येत नव्हते कारण मालक हजर नसला म्हणजे त्यांचे गणिताचे ज्ञान कुठल्याकुठे नाहीसे होत असे. मालक हजर असला म्हणजे त्यांना बरोबर उत्तर कोणतें हें सूचित करतां येत असे. कारण बरोबर उत्तर दिलें गेल्याबरोबर मालकाचा चेहरा, डोळे व इतर अंगे यांच्या काही सूक्ष्म हालचाली होत. या हालचाली सर्वसामान्य प्रेक्षकांच्या नजरेंतून सुटल्या तरी या प्रशिक्षित घोड्यांना चांगल्या हेरतां येत असत.

पूर्वी नागपुरांत “भोलानाथ” या नावाचा एक बैल आला होता. हा बैल एल्बरफील्ड घोड्यांपेक्षाही चतुर होता. या घोड्यांप्रमाणे फक्त मालकाला ज्याचें उत्तर माहित आहे अशाच प्रश्नांचीं उत्तरे भोलानाथ देऊ शके असे नाही. मालकाला जी माहिती असण्याचा संभव नव्हता अशीही माहिती तो अचूकपणे देई. प्रेक्षकांमध्ये ज्याच्या मांडीवर तीळ आहे असा कोण आहे असे विचारले की, भोलानाथ बरोबर मांडीवर तीळ असलेल्या व्यक्तीसमोर जाऊन उभा राहत असे. हा चमत्कार पाहून काही लोकांनी भोलानाथ हा शापभ्रष्ट मानव असावा, किंवा ज्या व्यक्तीबद्दल प्रश्न विचारला त्या व्यक्तीच्या मनांतले विचार भोलानाथला मनकवडेपणाने हेरतां येत असावे असे अनेक तर्क केले.

पण भोलानाथचे गुपित यापेक्षा कमी अद्भुतरम्य असावे असे मला वाटते. ज्या

व्यक्तिबद्दल प्रश्न विचारला त्या व्यक्तीचे विचार कळायला भोलानाथला मनकवडेपणा साध्य असण्याची जरूरी नव्हती. "आपल्याबद्दल प्रश्न विचारला तेव्हां भोलानाथ आता आपल्याकडे येईल" अशा अपेक्षेने ती व्यक्ति काहीतरी हावभाव जरूर करते. हे हावभाव भोलानाथच्या नजरंतून सुटत नसतील व तो बरोबर त्या व्यक्तीसमोर उभा राहात असेल. एखाद्या माणसाच्या खिशांत त्याला नकळत १९१८ सालचा रुपया ठेवला मग "१९१८ सालचा रुपया कुणाच्या खिशांत आहे" म्हणून भोलानाथला विचारलें तर भोलानाथ गडबडत असे. ही गोष्ट याच अनुमानाला पोषक आहे. वरवर पाहतां चमत्कारासारख्या वाटणाऱ्या घटनांची उपपत्ति कधी कधी इतकी साधी असते.

संशोधनाच्या मार्गातील खाचखळगे

याचें प्रायोगिक प्रत्यन्तर पाहायचें असेल तर यंग या मानसशास्त्रज्ञाने सुचविलेला खालील प्रयोग वाचकांनी करून पाहावा. "तुम्ही मला न कळत आपलें पेन कुठेंतरी लपवा. कुठेही लपवलेत तरी मी डोळे बांधून तें शोधून दाखवतो" असें आम्हांक द्या. हें आम्हांक एखाद्याने स्वीकारलें व पेन लपवले कीं त्याला आपले डोळे बांधायला सांगा व मग त्याचा हात धरून उभे राहा. तुम्ही मोठे मनकवडे आहांत, तेव्हां आपल्या मनांत शिरून आपण पेन कुठें लपवले आहे हें गुपित तुम्ही सहज ओळखाल अशी आम्हांक स्वीकारणाऱ्याला सारखी धास्ती वाटत असते. आपण घसरून पडूं अशी सारखी धास्ती वाटल्यामुळे उंचावरून चालणारा जसा खरोखरच घसरून पडतो त्याप्रमाणें तुम्ही गुप्त जागा ओळखाल या भीतीने आम्हांक स्वीकारणाऱ्या व्यक्तीचे पाय नकळत त्या जागेकडेच वळू लागतील. अजाणता दिल्या गेलेल्या या सूचनांचा योग्य उपयोग करून तुम्ही शेवटीं आम्हांक स्वीकारणाऱ्याचा हात धरून गुप्त जागेपर्यंत पोचू शकाल. वस्तुतः त्यानें स्वतःच तुम्हाला त्या जागेकडे नेलेलें असतें पण तुम्हीच आपल्या सिद्धतुल्य चमत्काराने गुप्त जागेचा शोध लावला असें त्याला शेवटपर्यंत वाटत राहिल !

प्रत्यक्ष पाहिलेल्या घटनांवरून देखील बरोबर अनुमान काढणें किती कठिण आहे पहा.

एकीच किंवा यदृच्छेने पाहिलेल्या घटनांवरून मनकवडेपणासारख्या शक्तींचें अस्तित्व सिद्ध करूं जाणें धोक्याचें असल्यामुळे मानसशास्त्रज्ञ यासाठी सुनियंत्रित प्रयोगांचा आश्रय घेतात. येथे अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष म्हणजे इन्द्रियांशीं सम्बद्ध नसलेल्या पदार्थांचे ज्ञान करून घेण्याची शक्ति व मनश्चालन म्हणजे नुसत्या इच्छेने जड पदार्थांत हालचाल घडवून आणण्याची शक्ति या दोन शक्तींच्या अस्तित्वाबद्दल झालेल्या प्रयोगांची चर्चा करूं. या प्रयोगांचें स्वरूप थोडक्यांत असें असतें :-

चौकोन, वर्तुळ, चूक, तारका व नागमोडी रेषा या पांच निरनिराळ्या आकृत्या काढल्या आहेत असे पांच प्रकारचे पत्ते तयार करण्यांत येतात. एकेका प्रकारचे पांच पत्ते मिळून पंचवीस पत्त्यांचा एक जोड केला जातो. या पंचवीस पत्त्यांवरिल कोणताही एक पत्ता प्रयोग्य व्यक्तीला दिसूं न देतां अनमानधक्क्याने उचलण्यांत येतो व त्यावर कोणती आकृति आहे हें अंदाजण्यास सांगितलें जातें. हा अंदाज किती वेळा बरोबर आला याची नोंद घेण्यांत येते. केवळ काकतालीय न्यायाने जितके अंदाज बरोबर येतील त्यापेक्षा फारच जास्त प्रमाणांत हे अंदाज बरोबर उतरले तर प्रयोग्य व्यक्तीला दृष्टीसमोर नसलेली वस्तु पाहण्याचें सामर्थ्य आहे असें समजण्यांत येतें. त्याचप्रमाणें प्रयोग्य व्यक्तीला विशिष्ट संख्येचे फासे पडावे अशी इच्छा करण्यास सांगण्यांत

येऊन यन्त्राने फासे फेकले जातात. योगायोगाने पडणाऱ्या फाशापेक्षा पुष्कळच जास्त वेळां जर इच्छित संख्येचे फासे पडले तर प्रयोग्य व्यक्तीच्या इच्छाशक्तीचा त्याच्यावर परिणाम झाला असें समजण्यांत येते.

फलान्ति काकतालीयम्

या प्रयोगांमध्ये संभाव्यतेच्या गणिताच्या दृष्टीने काही ढोबळ चुका आहेत. एकतर अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष व मनश्चालन या शक्ति हजारांतून एखाद्याच्याच ठायीं असतात असें गृहीत धरल्यामुळे हजारो व्यक्तींपैकी एखाद्या व्यक्तीने, उचललेल्या पत्त्यावरच्या आकृति अचूकपणें ओळखल्या किंवा तिच्या इच्छेप्रमाणें फासे पडले म्हणजे अतीन्द्रियप्रत्यक्ष व मनश्चालन सिद्ध झालें असें समजण्यांत येतें ! पण असें समजणें, किड्याच्या चालीने एखाद्यावेळीं बाराखडीतलें अक्षर उमटतें व माकड टंककावर बोटें मारीत बसलें कीं एखाद्या वेळीं एखादा शब्द कागदावर टंकित होतो यावरून किड्याला वा माकडाला लिहितां येतें असें मानण्यासारखें आहे. अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष व मनश्चालन घुणाक्षरन्यायाने होते की काय हें पाहण्यासाठी हजारों व्यक्तींतून निवडून काढलेल्या वरील व्यक्तीवरच पुनः पुनः प्रयोग केले तर तिच्या या अलौकिक शक्ति नाहीशा झालेल्या दिसून येतात.

दुसरें असें की फासा इच्छेप्रमाणें पडला कीं नाही हें ठरवण्याचें व्हाइन वगैरे अतीतमानसशास्त्रज्ञांनी वापरलेलें गमक काटेकोर नाही. पांचाचा फासा पडावा अशी इच्छा केल्यावर चाराचा किंवा सहाचा फासा पडला तरी या संख्या पांचाच्या जवळच्या असल्यामुळे इच्छेप्रमाणें फासा पडला असें मानावें असें व्हाइनप्रभृति मानसशास्त्रज्ञ म्हणतात. एवढेंच नव्हे तर सहाच्या अति दूर असलेल्या एक किंवा दोन या संख्यांचेच फासे नेहमी पडले तरी, असें करूं नकोस म्हटल्यावर बुद्ध्या तसेंच करणाऱ्या हट्टी मुलाप्रमाणें फासे हट्टीपणा करतात व त्यांचें वर्तन इच्छित वर्तनाच्या नेमकें विरुद्ध होतें; असें नेमकें विरुद्ध वर्तन होणें हें देखील इच्छाशक्तीच्या परिणामाचेंच द्योतक आहे" असा या अतीतमानसशास्त्रज्ञांचा युक्तिवाद असतो ! "चीत ! मी जिंकलों, पट ! तू हारलास" याचे हें नामी उदाहरण आहे.

पुष्कळ वेळां तर प्रयोगाच्या फलितांची नोंद घेणाऱ्या साहाय्यकांवर अवलंबून राहणें धोक्याचें असतें असेंही आढळून आलें आहे. या साहाय्यकाचा अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष, मनश्चालन वगैरेंवर विश्वास असला तर आकृति बरोबर ओळखली गेली नाही तरी बरोबरच ओळखली गेली व फासा चुकीचा पडला तरी इच्छित संख्येचाच पडला अशी चुकीची नोंद करण्याची त्यांची प्रवृत्ति होते. स्टॅनफर्ड विद्यापीठामध्ये अतीन्द्रिय प्रत्यक्षावर विश्वास असणाऱ्या एका माणसाला प्रयोग्य व्यक्तीने किती आकृत्या बरोबर ओळखल्या याची नोंद करण्यास सांगण्यांत आलें. याच वेळीं प्रयोग्य व्यक्तीने दिलेल्या उत्तरांचें ध्वनिलेखनही करण्यांत आलें. वरील माणसाने केलेली नोंद या ध्वनिलेखांतील उत्तराशीं ताडून पाहतां ४६ उत्तरें चुकीची असून देखील ती बरोबर असल्याची नोंद करण्यांत आली होती हें उघडकीस आलें. फाशांच्या प्रयोगांतही खरोखर कोणत्या संख्येचे फासे पडले याचे फोटो घेण्यांत आले. मनश्चालनावर विश्वास असणाऱ्या साहाय्यकांनी इच्छित संख्येचे फासे पडले नसून देखील तशी नोंद केली होती हें या फोटोंवरून सिद्ध झालें. एखादा ग्रह डोक्यांत ठाण मांडून बसला की, डोक्यासमोर असणाऱ्या गोष्टी बरोबर पाहणेंही कसें अशक्य होतें याचें हें उत्कृष्ट उदाहरण आहे.

यांत काही तथ्य आहे

आतांपर्यंतच्या विवेचनावरून अतीतमानसशास्त्र म्हणजे "भूसे के लड्डू" असा वाचकांचा ग्रह होण्याचा संभव आहे. पण हा ग्रह चुकीचा आहे. या क्षेत्रांत अशास्त्रीय संशोधनाची वाण नसली तरी वैज्ञानिक कसोट्यांना उतरणारेही बरेचसे संशोधन उपलब्ध आहे हें विसरतां कामा नये. अशा संशोधनापैकी ह्यूबर्ट पीअर्स या माणसावर ड्यूक विद्यापीठांत करण्यांत आलेल्या प्रयोगाचा प्रामुख्याने उल्लेख केला पाहिजे. ह्यूबर्ट पीअर्सला दृष्टीसमोर नसलेले पदार्थ दिसत असत अशी ख्याति होती. त्याला एका खोलीत बसवण्यांत आले. जवळच्या दुसऱ्याच एका इमारतीत डॉ. प्राट नांवाचे विद्वान बसले होते. त्यांच्यासमोर आकृत्या काढलेल्या पत्त्यांची गडडी होती. तीस तीस सेकन्दांनी डॉ. प्राट त्या गडडीतला सगळ्यांत वरचा पत्ता उचलून वेगळा ठेवित व पीअर्स त्यांनी उचललेल्या पत्त्यावर कोणती आकृती आहे याची नोंद करी. अशारीतीने शेंकडों पत्ते उचलले गेले व शेंकडों नोंदी केल्या गेल्या. प्रयोग संपल्यावर पीअर्सने आपण केलेल्या नोंदी व प्राटने आपण उचललेले पत्ते एका लिफाफ्यांत मोहरबंद करून ऱ्हाइन या मानसशास्त्रज्ञाच्या हवाली केली. पीअर्सच्या नोंदी बरोबर आहेत की नाहीत हें ऱ्हाइनने ताडून पाहिलें तेव्हा सुमारें शेकडा पस्तीस वेळा पीअर्स यशस्वी झाला होता असें आढळून आलें !

हा प्रयोग अनेक दृष्टींनी निरपवाद असला तरी ऱ्हाइनचा अतीन्द्रिय प्रत्यक्षावर विश्वास असल्यामुळे काही चुकीच्या नोंदी देखील त्याला बरोबर दिसल्या असतील हा आक्षेप कायम राहतोच. याही आक्षेपाला थारा मिळू घायचा नसेल तर ज्यांचा प्रयोग करण्यापूर्वी अतीन्द्रिय प्रत्यक्षावर विश्वास नव्हता अशाच मानसशास्त्रज्ञांचे प्रयोग विचारांत घ्याचे लागतील. असें केलें तरी अतीन्द्रिय प्रत्यक्षाला पोषक असे बरेच प्रयोग उरतात. सुमारें ३० विद्यापीठांतून अतीतमानसशास्त्रावर संशोधन झालें आहे. हें संशोधन करणाऱ्या बऱ्याच वैज्ञानिकांचा त्यावर आधीपासून विश्वास नव्हता, तरी ऱ्हाइनच्या मताला अनुकूल असे निष्कर्ष त्यांच्या संशोधनातून निघालें हें लक्षात घेतां ऱ्हाइनच्या पूर्वग्रहांकडे बोट दाखवून त्याचे सर्वच प्रयोग निकालांत काढणें फार अन्यायाचें ठरतें.

तेव्हां आजपर्यंतच्या संशोधनावरून अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष, मनश्चालन वगैरे घटना सिद्ध झाल्या आहेत असें म्हणतां न आलें तरी त्या पुढेमागे सिद्ध होणाऱ्या संभव आहे असें विधान करणें चुकीचें होणार नाही. समजा, या घटना पुढेमागे सिद्ध झाल्या तर त्यामुळे विवेकवाद खोटा पडून गूढवादाचें महत्त्व प्रस्थापित होईल काय असा प्रश्न यावर ओघानेच उपस्थित होतो.

घोडा व टांगा

या प्रश्नाचें उत्तर निःसंदिग्धपणें "नाही" असेंच आहे. कारण आधुनिक मानसशास्त्राने काहीही सिद्ध केलें तरी तें वैज्ञानिक कसोट्यांचा म्हणजेच विवेकवादी कसोट्यांचा वापर करूनच सिद्ध केलेलें असणार. विवेकवादी कसोट्यांच्या आधारें सिद्ध झालेल्या सिद्धान्ताने विवेकवाद खोटा पडेल असें समजणें, टांगा फार जोरानें चालला असल्यामुळे तो आपल्याला ओढणाऱ्या घोड्याच्या पुढें जाऊ शकेल असें समजण्यासारखें आहे. विवेकवाद्यांच्या श्रद्धा गूढवाद्यांच्या श्रद्धापेक्षा वेगळ्या असतात हा विवेकवाद व गूढवाद यांच्यातला मूलभूत फरक नाही. श्रद्धा विवेकवादावर आधारलेली असेल तर ती विवेकवादी श्रद्धा ठरते. तिलाच जर विवेकवादाचा आधार नसेल तर ती अंधश्रद्धा ठरते. माणूस "कशावर" विश्वास ठेवतो यावरून तो विवेकवादी ठरत नाही. तो "कां" विश्वास ठेवतो हाच विवेकवादाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा प्रश्न आहे. पुराणांत

विमानांची वर्णनें आहेत म्हणून विमानें अस्तित्वांत असूं शकतात असें मानलें जात होतें तेव्हा विमानावरील श्रद्धा ही अंधश्रद्धा होती. पण विमानें प्रत्यक्ष दिसूं लागली तेव्हां विमानावरील श्रद्धा ही विवेकवादी श्रद्धा ठरली. चोरी करणें वाईट अशी धर्माची आज्ञा आहे म्हणून चोरी करणें वाईट असें मानणाऱ्याची नैतिक श्रद्धा ही अंधश्रद्धा आहे. उलट चोरीचे परिणाम कसे वाईट होतात याचे पूर्ण आकलन झाल्यामुळे चोरी करणें वाईट अशी ज्याची धारणा झाली आहे त्याची नैतिक श्रद्धा ही विवेकवादी श्रद्धा होय. त्याचप्रमाणें दंतकथांच्या आधारें अन्तर्ज्ञानावर विश्वास ठेवणारा मनुष्य अंधश्रद्धा असतो म्हणून अन्तर्ज्ञान प्रयोगशाळेंत प्रत्यक्ष सिद्ध झाल्यामुळे त्याच्यावर विश्वास ठेवणारा मनुष्य विवेकवादापासून ढळला असें म्हणतां येत नाही.

श्रद्धेच्या आधारांचा विचार सोडून गूढवाद्यांच्या श्रद्धाविषयांचा विचार केला तरी अतीतमानसशास्त्राने गूढवादाला पोषक अशीं प्रमाणें दिलीं आहेत असें म्हणतां येत नाही. अतीन्द्रिय प्रत्यक्षांत होणारें ज्ञान हें साध्या प्रत्यक्षानें कळू शकणाऱ्या विषयांचेंच ज्ञान असतें. ईश्वर, आत्मा वगैरे आध्यात्मिक तत्त्वांचें ज्ञान नसतें. माझ्या डोळ्यासमोरचें पत्र मला वाचतां आलें तर ते इन्द्रियप्रत्यक्ष झालें. हेंच पत्र पेटींत बंद असतांही मला वाचतां आलें तर अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष झालें. विषयाचा इन्द्रियाशीं साक्षात् संबंध नसल्यामुळे या ज्ञानाला अतीन्द्रिय म्हटलें तरी त्यांत ज्ञात होणारा विषय अतीन्द्रिय नसतो. नभोवाणीवर हजारों मैल दूर असणाऱ्या व्यक्तीचा आवाज ऐकणें हेही या दृष्टीने अतीन्द्रिय प्रत्यक्षच आहे. पण नभोवाणीच्या शोधामुळे विवेकवाद खोटा पडला व गूढवादाची पताका रोवली गेली असा उद्घोष कोणी करित नाही. मग अतीतमानसशास्त्राच्या प्रयोगांबद्दलच गूढवाद्यांना एवढी आपुलकी कां वाटावी ?

नभोवाणी व अध्यात्म

याचें एक कारण हें असण्याचा संभव आहे कीं, इन्द्रियांशीं सम्बद्ध नसलेल्या विषयांचे ज्ञान होणें व जड पदार्थांची हालचाल नुसत्या इच्छाशक्तीने करतां येणें या घटना खऱ्या ठरल्या तर त्यांची उपपत्ति लावण्यासाठी आत्मा, ईश्वर वगैरे गूढ तत्त्वांच्या आश्रय करावा लागेल असें गूढवाद्यांना वाटतें. पण असें वाटणें किती निराधार आहे हें थोड्याशा विचारान्तींच कळून येण्यासारखें आहे. मला कुणाच्या मनांतलें विचार हेरतां आले किंवा पेटींत बंद असलेलें पत्र वाचतां आलें, किंवा नुसती इच्छा केल्याने चौसरीचे फासे मनाप्रमाणें पाडतां आलें तर यावरून ईश्वराचें अस्तित्व कसें काय सिद्ध होतें ? ईश्वराची प्रार्थना केल्यामुळे या शक्ति माझ्या ठायीं येतात असें म्हणतां आलें असतें तर या घटनांचा ईश्वराशीं संबंध जोडतां आला असता - अर्थात् त्यावरूनही ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध झालें असतें असें नाही - पण याचा काही दाखला अतीतमानसशास्त्रांत मिळत नाही.

बरें कोणत्याही भौतिक शक्तीच्या साहाय्यावाचून नुसत्या इच्छाशक्तीने फासे हालतात यावरून विज्ञानाच्या कक्षेंत न येणारी अशी आत्म्याची शक्ति येथे कार्यप्रवण आहे असें तरी म्हणतां येईल काय ?

नाही. तसेंही म्हणतां येणार नाही. इच्छाशक्ति झाली तरी ती शरीरविहीन आत्म्यांत वास करू शकते असें अतीतमानसशास्त्राला आढळलें नाही. मी जेव्हां एखादी इच्छा करतो तेव्हां माझे शरीर, त्यांतील मज्जा तन्तु व माझा मेन्दू या सर्वांवर तिचे काहीतरी परिणाम होतात. हे परिणाम यान्त्रिक, रासायनिक, वैद्युत वगैरे अनेक प्रकारचे असतात. या सर्वस्वी भौतिक परिणामांचा फाशांच्या हालचालीवर सर्वस्वी भौतिक शास्त्राच्या कक्षेंत बसणारा परिणाम होणें

शक्य आहे. त्यासाठी अनादि, अनन्त, सर्वव्यापी आत्म्याकडे धाव घेण्याची जरूर नाही.

“नुसत्या इच्छाशक्तीने फासे हालतात ही गोष्टसुद्धा विवेकवादांत बसू शकते. मग तुमच्या विवेकवादांत कधीच बसू शकणार नाही असा एखाद्या गूढवाद्यांच्या श्रद्धाविषय सांगाल काय ?” अशी माझे मित्र पृच्छ करतात. विवेकवाद व गूढवाद यांतील फरक स्पष्ट करण्यासाठी या प्रश्नाचे निःसन्दिग्ध उत्तर देणे आवश्यक आहे. हे उत्तर थोडक्यांत असे “इतर सर्व ज्ञानांशी ज्या अनुभवाची संगति लागत नाही तो अनुभव प्रमाण मानणे व त्यांतच फक्त ज्ञात होणारीं तत्त्वे खरीं मानणे हे विवेकवादांत कधीच बसू शकणार नाही.” अतीतमानसशास्त्रज्ञ जेव्हा अतीन्द्रिय प्रत्यक्षावर संशोधन करतो तेव्हा एखाद्या व्यक्तीला अतीन्द्रिय प्रत्यक्षावर झालेले ज्ञान खरे की खोटे हे साध्या प्रत्यक्षाने पडताळून पाहतो, या घटनेची उपपत्ति काकतालीय न्यायाने लागू शकते की नाही हे पाहण्यासाठी संभाव्यतेचे गणित मांडतो व चिकित्सकांच्या शंकांचे समाधान करण्यासाठी आपली प्रयोगपद्धति वारंवार बदलून अधिकाधिक काटेकोर करतो. सारांश, साध्या इन्द्रियांनी होणारे ज्ञान आणि गणित व तर्कशास्त्र यांच्या साहाय्याने होणारे ज्ञान या सर्वांशी अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष सुसंगत ठरले तरच तो खरे मानतो. उलट गूढवादी “साक्षात्काराच्या डुलकीत मला ईश्वर दिसला” म्हणून प्रत्यही जागृतीत येणारा अनुभव व विज्ञानाचे प्रयोगसिद्ध ज्ञान ही दोन्ही गुंडाळून ठेवायला तयार होतो. साक्षात्कारांतले ज्ञान जागृतीतल्या अनुभवांशी सुसंगत नसेल तर ते स्वप्नासारखेच भ्रामक मानले पाहिजे हे त्याला पटत नाही.

अज्ञेयवाद

कोणतेही ज्ञान इतर सर्व ज्ञानांशी सुसंगत असेल तरच ते खरे मानावे हा विवेकवादाचा दंडक आहे. या दंडकातील “सुसंगत असेल तर” ही अट सैल करून “विसंगत नसेल तर” असे म्हटल्यास भागण्यासारखे आहे असे गूढवादाचा बचाव करण्यासाठी काही लोक म्हणतात. ज्ञान इतर ज्ञानांशी विसंगत नसेल म्हणजे खरे ठरते, ते सुसंगत असलेच पाहिजे असा आग्रह धरायची जरूर नाही असा “सत्यत्वं बाधराहित्यम्” या सत्याच्या व्याख्याचा आशय आहे. पण ही व्याख्या मान्य करता येत नाही. एखादे ज्ञान इतर ज्ञानांशी विसंगत नाही एवढ्याने ते खरे ठरत नाही. विक्रमादित्याच्या डोक्यावर १००००००००००० केस होते हे विधान इतर कोणत्याही प्रयोगसिद्ध व तर्कसिद्ध ज्ञानांशी विसंगत नाही, पण म्हणून ते खरे आहे असे म्हणता येणार नाही. अशा विधानांची इतर अनेक उदाहरणे देता येतील. “मस्तानीच्या उजव्या हाताच्या अंगठ्याच्या नखाची जाडी .०१ सेंटीमीटर होती, ” वेंकटय्याने ३० जानेवारी १८२९ रोजी सकाळी ९ वाजेपासून रात्री ८ वाजून १२ मिनिटे वीस सेकन्दांपर्यंत भाताची ४००० शितें खाल्ली वगैरे वगैरे. ही विधाने खरी की खोटी हे आपल्याला कधीच कळण्याचा संभव नाही. तरीदेखील एखादा गूढवादी म्हणाला की, मला “विक्रमादित्याच्या डोक्यावर १००००००००००० केस होते असे साक्षात्काराने कळले” तर त्याला तसा साक्षात्कार झाला असेल असे मान्य करूनही आपण त्याचे म्हणणे खरे मानणार नाही. कारण तो आपल्या ज्ञानाची इतर ज्ञानांशी संगति स्थापित करू शकत नाही.

“मला ईश्वर नाहीच असे सिद्ध करता येत नाही म्हणून मी निरीश्वरवादी नसून अज्ञेयवादी आहे असे काही लोक म्हणतात.” पण ईश्वराप्रमाणेच, ‘मक्बेथ’ नाटकातील चेटकिणी अस्तित्वांत नव्हत्यांच असे देखील सिद्ध करता येत नाही. मग त्या अस्तित्वांत होत्या असे आग्रहपूर्वक सांगणाऱ्याला मूर्खात काढायचा अज्ञेयवाद्याला काय अधिकार ? ईश्वराप्रमाणेच या

बाबतीत देखील त्याने अज्ञेयवाद कां स्वीकारू नये ?

“गूढ”, अज्ञेय वगैरे विशेषणे लावून ज्या तत्त्वांचे विवेकवादाच्या हल्ल्यापासून रक्षण करण्याचा प्रयत्न करण्यांत येतो त्या तत्त्वांचे स्वरूप अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष, मनश्चालन वगैरे घटनांपेक्षा फारच वेगळे असते. एकतर हीं तत्त्वे विक्रमादित्याच्या केसांच्या संख्येप्रमाणे इतर सर्व ज्ञानविषयांशी असम्बद्ध असतात. किंवा ज्याला निश्चित अर्थच नाही अशा शब्दसमूहाच्या स्वरूपाची असतात. एखाद्या तत्त्वाला “निर्गुण, निराकार, सत् व असत्, शिव व अशिव यांच्या पलीकडे” वगैरे विशेषणे लावली म्हणजे त्याचा खरेखोटेपणा तपासून पाहणे अशक्य होते. ज्याला गुण व आकार वगैरे स्वरूपनिर्णायक लक्षणंही नाहीत असा आत्मा किंवा ईश्वर अस्तित्वांत आहे, असे म्हणणे निरर्थक आहे. अशा तत्त्वावरील श्रद्धा विवेकवादाच्या चौकटीत बसू शकत नाही.



६ : चार्वाकाच्या आश्रमात

भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करू लागल्यापासून ते तत्त्वज्ञान निर्मिणाऱ्या ऋषींचे व्यक्तित्व, त्यांचे कौटुम्बिक जीवन, पोटाचा व्यवसाय, आपलीं मते प्रसृत करण्याची पद्धत, प्रतिपक्षाशी वा शिष्यवर्गाशी होणारे त्यांचे संभाषण वगैरे गोष्टी आपल्याला प्रत्यक्ष पाहायला मिळाल्या असत्या तर काय बहार झाली असती असा विचार माझ्या मनांत अनेक वेळां येऊं लागला. या गोष्टी प्रत्यक्ष पाहणे तर दूरच राहो पण त्यांचे वर्णन देखील वाचायला मिळणे अशक्य आहे या जाणिवेने फार असमाधान वाटे. पण कोणत्याही गोष्टीचा ध्यास घेतला की, ती कितीही अशक्य कोटीतली असली तरी प्राप्त होते असें म्हणतात. प्राचीन भारतीय तत्त्ववेत्त्यांच्या व्यक्तित्वाचे दर्शन घडावे ही माझी प्रबळ इच्छा याच न्यायाने एकदा तृप्त झाली की काय अशी मला शंका आहे.

ते असें झाले. मी एकदा सर्वदर्शनसंग्रहातील चार्वाकावरचे प्रकरण वाचत होतो. चार्वाकाबद्दल मला नेहमीच आकर्षण वाटत आले आहे. प्रत्यक्षाशिवाय ज्ञान होऊ शकत नाही. या त्याच्या मताचे कुणीही खण्डन करू शकला नाही असें मला वाटते. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांत देखील अनेक विचारवंतांना कितीही धडपड केली तरी या मताला शरण जावे लागते असें दिसून येईल. "एवढा महत्त्वाचा सिद्धान्त निर्भीडपणे मांडणारा हा ऋषि कसा असेल, आपल्या मतांचे शिष्यासमोर प्रतिपादन करतांना या ऋषींचे आपल्याला दर्शन घडले असते तर ..." असा विचार मनांत येतां येतां

चार्वाक महर्षि आसनावर बसले होते. त्यांचे वय ८० च्या वर दिसत होते. पांढरी शुभ्र दाढी छातीवर रुळत होती. एवढे वय झाले असूनही त्यांच्या शारीरिक व मानसिक शक्ति मंद झाल्याचे एकही लक्षण दिसत नव्हते. भोवताली हजारां शिष्यांचा परिवार जमला होता. त्यांतला एक शिष्य उभा होऊन त्याने महर्षींना नमन केले व तो बोलू लागला.

"महाराज, ग्रीस देशांतून काही प्रवासी आले आहेत. ईश्वर अस्तित्वांत नाही असें आपले लोकविलक्षण मत असल्याचे त्यांच्याही कानीं गेले आहे. म्हणून या विषयावर आपल्याशी वाद करावा अशी त्यांची इच्छा आहे."

हे ऐकून चार्वाक महर्षींनी त्या ग्रीक प्रवाशांची ओळख करून देण्यास सांगितले. ते प्रवासी ग्रीस देशांतले मोठे तत्त्वज्ञ होते. त्यांच्या पुढाऱ्याला चार्वाक महर्षींनी आपले म्हणणे थोडक्यांत मांडण्याची विनंति केली. त्याने आपल्या भाषणास सुरुवात केली.

"चार्वाक महाराज ! आपण ईश्वर अस्तित्वांत नाही असें सर्व भारतवर्षांत सांगत फिरतां हे ऐकून आम्हांला आश्चर्य वाटले. आमच्या देशात सॉक्रेटिस नांवाच्या विद्वानाला

लोकांनी मानलेल्या देवता खोट्या आहेत असें प्रतिपादल्याबद्दल देहान्त शासन करण्यांत आले. तुमचा अपराध तर त्यापेक्षाही मोठा आहे. तुम्ही लोकमान्य देवताच नव्हे तर ईश्वरच झूट आहे असें म्हणतां. तुमच्या शिकवणुकीमुळे समाजांत अनाचार माजेल असें तुम्हाला वाटत नाही काय? तुमच्या अपराधाला आळा घालू शकणारी राजसत्ताच तुमच्या देशांत नाही काय ?"

यावर चार्वाक महर्षींनी शान्तपणे उत्तर दिले "विचारस्वातंत्र्य हा गुन्हा समजून त्याला शिक्षा देण्याची आमच्या देशाची परम्परा नाही. सॉक्रेटिस महर्षींना देहान्ताची शिक्षा दिल्याबद्दल तुमच्या देशांतल्या लोकांनाही पुढे पश्चात्ताप झाल्याशिवाय राहणार नाही. माझ्या शिकवणुकीमुळे समाजांत अनाचार माजेल की नाही हे माझी शिकवणूक खरी की खोटी यावर अवलंबून आहे. खऱ्या शिकवणुकीने ज्या आचारांना धक्का बसतो त्या आचारांना सदाचार समजणे ही चूक आहे.

"तुमची शिकवणूक खरी आहे याबद्दल तुम्हाला बरीच खात्री दिसते ! ग्रीक तत्त्वज्ञ बोलू लागला. "पण तुमची शिकवणूक खरी कशावरून ? ईश्वर प्रत्यक्ष दिसू शकत नाही म्हणून तो नाहीच असें तुम्ही कसें म्हणतां ? तुम्ही ग्रीस देश पाहिला नाही, मग या पृथ्वीतलावर ग्रीस देश नाहीच असें देखील तुम्ही कां म्हणत नाही ?"

"मला हा प्रश्न अनेक वेळां विचारण्यांत आला आहे" चार्वाक महर्षींनी उत्तर दिले. "प्रत्यक्षाशिवाय ज्ञानच संभवत नाही" असें जेव्हां मी म्हणतो तेव्हां "चार्वाकाच्या प्रत्यक्षाशिवाय ज्ञान संभवत नाही" असा माझ्या म्हणण्याचा अर्थ नसतो. दुसऱ्याला प्रत्यक्षाने जें ज्ञान झाले तें तो मला शब्दांनी सांगू शकतो. मी त्याच्या सांगण्यावर विश्वास ठेवला तर माझा विश्वास खरा की खोटा हे तो मनुष्य खरे बोलतो की खोटे बोलतो यावर अवलंबून राहिल. म्हणजे त्याला खरोखरच प्रत्यक्ष ज्ञान झाले की नाही यावर अवलंबून राहिल. मी ग्रीस देश पाहिला नसला तरी तुम्ही पाहिला आहे असें तुम्ही म्हणतां व तुम्ही खरे बोलत असाल तर ग्रीस देश अस्तित्वांत आहे याबद्दल शंका घेण्याचे कारण नाही."

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- असें जर आहे तर आम्ही ईश्वर प्रत्यक्ष पाहिला असें अनेक सिद्ध पुरुष सांगतात त्यावर तुम्ही कां विश्वास कां ठेवत नाही ?

चार्वाक :- कारण ग्रीस देश व ईश्वर यांत फरक आहे. मी ग्रीस देश पाहिला नसला तरी इतर देश पाहिले आहेत. त्यामुळे असाच एखादा ग्रीस नांवाचाही देश असेल हे मी समजू शकतो. पण जो "मी ईश्वर पाहिला" असें म्हणतो त्याला आपण पाहिलेला पुरुष हा ईश्वरच आहे हे कसें ओळखू येते ? ईश्वर म्हणजे जगाचा निर्माता. "आम्ही ईश्वर पाहिला" असें जे म्हणतात त्यांनी ईश्वराला जग निर्माण करतांना पाहिले आहे काय ? जर पाहिले असेल तर ते स्वतः जग निर्माण होण्यापूर्वीच अस्तित्वांत होते असें त्यांना कबूल करावे लागेल. ज्यांनी ईश्वराला प्रत्यक्ष पाहिले आहे त्यांना ईश्वराने निर्माण केले नाही व ते जग निर्माण होण्यापूर्वीच अस्तित्वांत होते असें मानायला तुम्ही तयार आहात काय ?

हा प्रश्न ऐकून ग्रीक तत्त्वज्ञ गोंधळला. पण तत्त्वचिकित्सेत मुरलेली त्याची बुद्धि इतक्या सहजासहजी हतबल होण्यासारखी नव्हती. थोडा विचार करून तो म्हणाला,

"ईश्वराला जग निर्माण करतांना पाहणे कुणालाही शक्य नाही व जगनिर्मितीनंतर पाहिलेला ईश्वर हा खराखरच ईश्वर आहे हे ओळखता येणार नाही हे मी कबूल करतो. पण

जग निर्मिणारा पुरुष म्हणजे ईश्वर अशीच ईश्वराची व्याख्या केली पाहिजे असें कुठे आहे ? ईश्वर म्हणजे सत्य असें काही तत्त्वज्ञ समजतात. परिपूर्ण नैतिक आदर्श म्हणजेच ईश्वर असें काही विचारवंत मानतात. ईश्वराने जग निर्माण केले असें मानले नाही तरी निरीश्वरवाद कसा सिद्ध होतो ?”

चार्वाक :- तुमचें म्हणणें खरें आहे. शब्दाचें रूढ अर्थ बदलले तर काहीही सिद्ध करतां येतें. पण ईश्वराचा निरीश्वरवादी अर्थ करायचा व मग स्वतःला ईश्वरवादी म्हणवायचें हा अप्रमाणिकपणा नाही का ? ईश्वर म्हणजे सत्य असा अर्थ तुम्हांला कोणत्या कोशांत सापडला ? $२ + २ = ४$ हें विधान सत्य आहे याचा अर्थ हें विधान ईश्वर आहे असा होतो काय ? मी ईश्वराला स्मरून सत्य सांगेन, पूर्ण सत्य सांगेन व सत्याशिवाय काही सांगणार नाही अशी जेव्हां एखादा माणूस प्रतिज्ञा करतो तेव्हां मी ईश्वराला स्मरून ईश्वर सांगेन, पूर्ण ईश्वर सांगेन व ईश्वरशिवाय काहीही सांगणार नाही असा त्याच्या प्रतिज्ञेचा अर्थ असतो काय ? त्याचप्रमाणें भक्ताच्या हाकेबरोबर ईश्वर धावून येतो असें ईश्वरवादी समजतात. “ईश्वर” शब्दाचा अर्थ नैतिक आदर्श असा केला तर भक्ताच्या हाकेबरोबर नैतिक आदर्श धावून येतो असा या समजुतीचा अर्थ होईल. ईश्वर कधीकाळीं जगाचा संहार करणार आहे असें काही ईश्वरवादी म्हणतात. म्हणजे नैतिक आदर्शामुळे कधीतरी जगाचा संहार होणार आहे असें त्यांना म्हणायचें असतें काय ? मला वाटतें, ईश्वरवाद्यांचें ईश्वरापेक्षा “ईश्वर” या शब्दावर अधिक प्रेम आहे. ईश्वर हा शब्द आदराने वापरल्याने त्यांचें समाधान होतें, मग माझी “ईश्वरावर भक्ति आहे” याचा अर्थ “माझी माझ्या बायकोवर भक्ति आहे” असा तुम्ही केला तरी त्यांना चालेल.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- म्हणजे जग निर्मिणाऱ्या शक्तीशिवाय इतर कुणालाही वा कशालाही ईश्वर हा शब्द लावायला तुमची हरकत आहे असें दिसतें.

चार्वाक :- नाही. केवळ एवढ्यानेच भागणार नाही. तुमच्याकडचा एक तत्त्वज्ञ पाण्यातून जग निर्माण झालें असें म्हणतों. हें खरें मानलें तरी पाण्याला ईश्वर म्हणतां येणार नाही. परमाणूपासून जग निर्माण झालें असें मत आमच्या देशांत कणाद महर्षींनी प्रसृत केलें आहे. पण परमाणू म्हणजेच ईश्वर असें त्यांनी म्हटलें नाही. ईश्वर हा केवळ जगाचा निर्माता अशी ईश्वरकल्पना नाही. तो जगाचा निर्माता आहे एवढेंच नव्हे तर सज्जनांचा पाठिराखा व दुर्जनांचा शत्रु आहे, चांगल्याचा पोशिन्दा व वाईटाचा द्वेषा आहे, भक्तांनी प्रार्थना केली म्हणजे तो त्यांना पावतो व त्यांच्या कल्याणासाठी आपलें सामर्थ्य वापरतो. ईश्वर या शब्दाचा एवढा सर्व अर्थ ज्यांना अभिप्रेत नाही त्यांना आमचा “ईश्वरावर विश्वास आहे” असें म्हणण्याचा अधिकार नाही.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- बरें आहे. अगदी तुम्ही म्हणतां असा आम्ही ईश्वर या शब्दाचा अर्थ करतो. असा ईश्वर अस्तित्वांत आहे हें आम्ही सिद्ध करू शकत नाही हें मी कबूल करतो. पण तो अस्तित्वांत नाही असें तुम्ही तरी सिद्ध करू शकतां काय ?

चार्वाक :- तुमच्या दहाव्या पूर्वजाला दोन हजार हात नव्हतेंच हें तुम्ही सिद्ध करू शकता काय ? नसाल तर त्याला दोन हजार हात होते यावर तुम्ही विश्वास कां ठेवत नाही ?

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- म्हणजे ज्या वस्तूच्या अस्तित्वाबद्दल प्रमाण सापडत नाही त्या

वस्तूच्या अस्तित्वावर विश्वास ठेवू नये. मग ती अस्तित्वांत नाही असें सिद्ध न करतां आलें तरी चालेल असें तुमचें म्हणणें.

चार्वाक :- अगदी बरोबर.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- मग कोणत्या तऱ्हेचे प्रमाण आम्ही दाखवल्यानें तुमचा ईश्वरावर विश्वास बसेल तें सांगा म्हणजे त्या तऱ्हेचे प्रमाण देण्याचा आम्ही प्रयत्न करू.

चार्वाक :- ईश्वराने जग निर्माण केले याबद्दल प्रमाण देणें शक्य आहे असें मला वाटत नाही. पण ईश्वरावाद्यांचें म्हणणें खरें असेल तर आणखी काही प्रमाणें देणें शक्य आहे. उदाहरणार्थ, प्रार्थना केल्याने ईश्वर पावतो हें खरें असेल तर त्याचा पुरावा देणें सहज शक्य आहे. “हे ईश्वरा, आम्हाला आरोग्य व संपत्ति दे” अशी मनोभावे ईश्वराची प्रार्थना करणारे लोक मुळींच प्रार्थना न करणाऱ्या लोकांपेक्षा जास्त आरोग्यशील व संपत्तिमान असतात असें तुम्ही दाखवून देऊ शकाल काय ? नदीला पूर आला म्हणजे प्रार्थना करणाऱ्यांची घरे वाहून जात नाहीत, नास्तिकांची घरे मात्र जमीनदोस्त होतात असें तुम्ही दाखवून देऊ शकाल काय ? भूकंपामध्ये भूमीच्या उदरामध्ये गडप होणाऱ्या लोकांमध्ये नास्तिकांपेक्षा नास्तिकांचें प्रमाण जास्त असतें असें तुम्हाला आढळलें आहे काय ?

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- नुसती प्रार्थना केल्याने ईश्वर पावत नाही. त्या प्रार्थनेमागे असलेली भक्ति कितपत खरी व सर्वात्मक आहे यावर ईश्वराचा अनुग्रह अवलंबून आहे.

चार्वाक :- आज या जगांत कोढ्यवधि लोक राहतात. या सर्व लोकांत एखादा तरी भक्त असेलच. तो जिथे असेल तिथे जायला मी तयार आहे. त्याने ईश्वराची प्रार्थना करून नद्यांचे ओघ बदलवून दाखवावे, रोगाच्या साथी बंद करून दाखवाव्या, मेलेला माणूस जीवत करून दाखवावा. हे सर्व नुसत्या प्रार्थनेने झालें पाहिजे, त्याने त्यासाठी आणखी कोणतीही खटपट करतां कामा नये. तो असें करून दाखवील तर प्रार्थनेने पावणारी एखादी शक्ति जगांत आहे यावर माझा विश्वास बसेल.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- व तुम्ही आपला निरीश्वरवाद सोडून घाल.

चार्वाक :- नाही. प्रार्थनेने पावणारी एखादी शक्ति जगांत असली तरी त्या शक्तीला ईश्वर म्हणतां येणार नाही, कारण याच शक्तीने जग निर्माण केले असें म्हणतां येणार नाही. शिवाय “स्वतःची हाजीहाजी करणाऱ्या लोकांचे लाड पुरवण्यासाठी स्वतःचे कायदे बदलणाऱ्या शक्तिशाली पण लहरी राजाप्रमाणें ही शक्ति आहे, न्याय-अन्यायाचा निःस्पक्षपातपणें निवाडा करणारी शक्ति नाही” असें देखील त्यावरून सिद्ध होईल. अशा शक्तीला ईश्वर हा शब्द लावणें मला कसेसंच वाटेल.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- जगकर्ता, न्यायी व जगच्वालक असा ईश्वर प्रमाणांनी सिद्ध करतां येत नसला तरी त्यावर श्रद्धा ठेवणें समाजव्यवस्थेच्या दृष्टीने आवश्यक नाही काय ? ईश्वरावरची श्रद्धा उडाल्यामुळे समाजांत दुराचार पसरणार नाहीत काय ?

चार्वाक :- मुळींच नाही. कोणतें आचरण चांगलें व कोणतें वाईट हें आपण ईश्वराला विचारून ठरवीत नाही. चोरी करणें वाईट, खून करणें वाईट अशी आपली धारणा असल्यामुळे या गोष्टी ईश्वराला देखील नापसंत आहेत असें आपण मानतो. चोरी करणें वाईट असें आपल्याला वाटत नसतें तर ईश्वराला देखील चोरी करणें आवडतें असे आपण मानलें

असतें चोरांच्या जमातीत देखील एक आराध्य देवता असते. या देवतेला चोरी करणे आवडतें एवढेंच नव्हे तर चोरी करणे हेंच तुमचें कर्तव्य आहे अशी या देवतेची आपल्या भक्तांना आज्ञा असते. अर्थात् माणसाची नीतिमत्ता त्याच्या आराध्य देवतेवर अवलंबून नसून त्याच्या आराध्य देवतेचें स्वरूप त्याच्या नीतिमत्तेवर अवलंबून असते. चोरांचा देवही चोरच असतो. ईश्वर हा नीतीचा जनक नसून नीति हीच ईश्वराची जननी आहे. देवाप्रमाणें भाव उत्पन्न होत नसून जसा भाव तसाच देव असतो. म्हणून ईश्वर पदच्युत झाल्यामुळे नीतिदेखील पदच्युत होईल ही भीति व्यर्थ आहे.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- आपल्या नीतिकल्पनांना एखाद्या विश्वात्मक शक्तींचे पाठबळ असावें म्हणून मानवाने ईश्वराची कल्पना केली असेल हें शक्य आहे. पण नीतिकल्पना टिकून राहण्यासाठी त्यांचे उल्लंघन करणाऱ्यांना ईश्वर शासन करील व त्यांचे पालन करणाऱ्यांना बक्षीस देईल ही श्रद्धा आवश्यक नाही काय ?

चार्वाक :- नाही. याचें प्रत्यन्तर प्रत्यक्ष प्रमाणानेच मिळेल. चोरी करणाऱ्या लोकांमध्ये तुम्हाला किती नास्तिक आढळले ? त्याचप्रमाणें निरीश्वरवादाचा प्रचार करणाऱ्या माझ्यासारख्या तत्त्वचिन्तकांमध्ये एखाद्याने तरी चोरी किंवा खून केल्याचें तुम्हाला दाखवून देतां येईल काय ? जैन तत्त्ववेत्ते ईश्वराला मानत नाहीत. त्यांची नीतिमत्ता आस्तिकांपेक्षा कोणत्या रीतीने कमी दर्जाची असते ? गौतम बुद्धाला सदाचरणाची शिकवणूक देतांना ईश्वराची गरज भासली नाही. कपिलमुनींना सृष्टीचें व्याकरण सांगतांना ईश्वर अनावश्यक वाटला. असें असून देखील आस्तिकांनी त्यांच्या पासून सदाचरणाचे धडे घ्यावे असें त्यांचे आचरण नव्हते काय ?

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- मूलतःच सत्प्रवृत्त असलेल्या काही महान व्यक्तींना सदाचरणी राहण्यासाठी ईश्वराची जरूर वाटत नसेल. त्याचप्रमाणें मूलतःच दुराचारी असणाऱ्या लोकांच्या दुराचरणाला ईश्वराच्या भीतीमुळे आळा बसत नसेल. पण सर्वसाधारण लोकांना कदांत ठेवण्यासाठी देखील ईश्वरी शिक्षेची भीत आवश्यक नाही असें तुम्ही कसें म्हणतां ?

चार्वाक :- सर्वसाधारण माणूस शिक्षेच्या भीतमुळे सत्प्रवृत्त होतो ही कल्पना मानवाला अपमानास्पद आहे. ईश्वरी शिक्षेचा प्रश्न तूर्त बाजूला राहू द्या. चोरी व खून या गुन्हांबद्दल इहलोकीचे न्यायाधीश शिक्षा देतात. बहुसंख्य लोक केवळ या शिक्षेच्या भीतीमुळे चोरी व खून करित नाहीत असें तुम्हाला वाटतें काय ? बहुसंख्य लोकांची प्रवृत्ति चोरी करण्याचीच असती तर चोरांना शिक्षा देणेच शक्य झालें नसतें. बहुसंख्य लोक चोर नसतात म्हणूनच अल्पसंख्य चोरांना तुरुंगात डांबू शकतात. ज्या समाजांत बहुसंख्य लोक चोर आहेत त्या समाजांत चोरांना शिक्षाच होऊ शकणार नाही.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- बहुसंख्य लोक चोर नाहीत याचें कारण त्यांना ईश्वरी कोपाची भीति वाटते असें म्हणायला काय हरकत आहे ?

चार्वाक :- हा प्रश्न सहज सुटण्यासारखा आहे. सर्वसाधारण सभ्य माणसाला तुम्ही विचारा की "लोकांच्या घरी गेल्यावर उघड्यावर पैसे ठेवलेले आढळले म्हणजे त्यांना काय वाटते ? ते पैसे चोरण्याची एकदम इच्छा होते व मग 'नको, चोरी केल्यास राजसेवक पकडतील व राजसेवकांना याचा पत्ता न लागला तरी मेल्यावर ईश्वर नरकांत टाकील", असा विचार मनांत येऊन ते चोरी करायची इच्छा दाबून टाकतात असें उत्तर तुम्हाला खास मिळणार नाही.

बहुसंख्य लोकांच्या मनांत चोरी करायची इच्छा बहुधा उत्पन्न होतच नाही असेंच तुम्हाला आढळून येईल. इहलोकीच्या शिक्षेच्या भीतीमुळे पुष्कळांची चोरीची इच्छा एकवेळ दाबली जात असेल, पण ईश्वरी शिक्षेच्या भीतीमुळे चोरीची इच्छा दाबली जाण्याचा संभव फारच कमी आहे कारण ईश्वर शिक्षा देतो ती पुढच्या जन्मी ! आज उद्या नव्हे. शिक्षेची भीति परिणामकारक व्हायला दुराचरण व त्याबद्दलची शिक्षा यांच्यात फार काळ लोटतां उपयोगी नाही. आजच्या दृष्ट्याबद्दल आजच्याआज शिक्षा होणार असेल तर त्या शिक्षेच्या भीतीमुळे आज दुष्कृत्य घडणार नाही. पण आजच्या दुष्कृत्याबद्दल जर शंभर वर्षांनी शिक्षा मिळणार असेल, तर त्या शिक्षेच्या भीतीमुळे आजच्या आचरणावर परिणाम होण्याचा संभव फारच कमी असतो. आज चोरी केल्यास पन्नास वर्षांनी तुला तुरुंग दाखवू अशी एखाद्या चोराला धमकी दाखवली तर तो या धमकीचा उपहासच करील.

दुसरें असें की ईश्वरवादांच्या कल्पनेप्रमाणें ईश्वर अपराधाबद्दल नेहमी शिक्षा देतोच असें नाही. कितीही पाप केले तरी ईश्वराची मनोभावे करुणा भाकली, त्याला शरण गेलें की, तो क्षमा करतो. नुसतेच शेंगदाणे खाऊन पित्त होतें, पण त्याबरोबर गूळ खाल्ला तर ते शान्त होते, म्हणून शेंगदाण्याचे शोकी शेंगदाणे खाणें सोडत नाहीत, तर त्याबरोबर गूळही खातात. त्याचप्रमाणें प्रार्थनेवर विश्वास असणारा आस्तिक पाप करणें सोडणार नाही तर एक तास पाप केल्यावर दोन तास प्रार्थना करील. या दृष्टीने आस्तिक्यबुद्धि ही सदाचरणाला पोषक नसून दुराचरणाला सरळ उत्तेजन देणारीच आहे.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- मला वाटतें, तुम्ही स्वमताच्या अभिनिवेशाने अतिशयोक्ति करित आहात. आस्तिक्यबुद्धीमुळे सदाचरणाची जोपासना होत नसेल, पण तिच्यामुळे दुराचरणाला उत्तेजन मिळतें असें म्हणायला तुमच्याजवळ काय पुरावा आहे ?

चार्वाक :- पुष्कळ पुरावा आहे. काही जातींना अस्पृश्य समजून त्यांचा छळ करावा ही इच्छा आस्तिकाच्या मनांत आधी उत्पन्न होईल की नास्तिकाच्या ? अस्पृश्यता ईश्वरप्रणीत आहे अशी ज्याची श्रद्धा आहे त्याच्या मनांत मानवी प्रेम वसत असलें तरी अस्पृश्यांच्या छळामुळे त्यांचे मन द्रवणार नाही. विधवांनी सती जावें अशी ईश्वराची आज्ञा आहे अशी ज्याची श्रद्धा नाही त्या नास्तिकालाच अग्नीमध्ये जळत असतांना विधवेने फोडलेल्या किकाळ्या आधी ऐकू येतील. कोणत्याही दुष्ट रूढीला ईश्वराचा पाठिंबा मिळू शकतो असा इतिहास आहे. त्यामुळे आस्तिकाला दुष्ट रूढीविरुद्ध बंड करणें कठिण जातें. नास्तिकाच्या मनावर ईश्वराज्ञेचे दडपण नसल्यामुळे रूढीची दुष्टता त्याला चटकन् जाणवू शकते.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- नास्तिकाला रूढीचे बंधन लवकर झुगारतां येईल हें तुमचें म्हणणें मी मान्य करतों. पण नास्तिक दुष्ट रूढीचे बंधन झुगारून देईल तसेंच चांगल्या रूढीचे बन्धन देखील मानणार नाही. समाजातल्या बहुतेक रूढि वाईटच आहेत असें मानल्याशिवाय रूढि न मानण्याची नास्तिकाची प्रवृत्ति समाजविघातक ठरल्याशिवाय कशी राहिल ?

चार्वाक :- केवळ ईश्वरावर विश्वास नाही म्हणून नास्तिकाला सर्वच रूढि त्याज्य वाटतील असें म्हणणें चूक आहे. रूढींचा विचार करतांना रूढि समाजधारणेला उपयोगी आहे की नाही याचाच फक्त तो विचार करील, रूढीपासून परलोकीं गेल्यावर काय फायदा होतो याचा विचार करणार नाही एवढेंच. "एका जातीच्या मुलाने दुसऱ्या जातीच्या मुलीशी लग्न करावें की

नाही ?" असा प्रश्न नास्तिकाला विचारला तर त्या लग्नामुळे तें जोडपें सुखी होईल की नाही ? असेच आन्तरजातीय विवाह अनेक लोक करूं लागले तर त्या त्यापासून समाजांत संघर्ष उत्पन्न होतील की सलोखा उत्पन्न होईल वगैरे मुद्यांचाच तो विचार करील. "आन्तरजातीय विवाह ईश्वराला पसन्त आहेत की नाहीत ?" "अशा विवाहापासून इहलोकीं सुख व समाधान मिळालें तरी त्यापासून परलोकी दुःख होण्याचा संभव आहे की काय ?" या प्रश्नांचा काथ्याकूट तो करीत बसणार नाही. इहलोकींचे जीवन हे परलोकींच्या सुखाचें साधन आहे असे तो मानत नाही. इहलोकींच्या जीवनांतच शक्य तितकें सुख व समाधान आणून सोडणें हें तो आपलें कर्तव्य समजतो.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- पण स्वार्थ सोडून दुसऱ्याच्या सुखासाठी झटण्याचें नास्तिकाला काय कारण ? "कर्ज काढून तूप झोडावें, कर्ज परत करायची उठाठेव करण्यांचे कारण नाही. कारण आपला देह एकदा भस्मीभूत झाल्यावर परत जीवत थोडाच होणार आहे ? (यावज्जीवेत् सुखं जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् । भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ?) अशी तुमचीच शिकवणूक असल्याचें आम्ही ऐकलें आहे.

चार्वाक :- ही माझी शिकवणूक नसून माझ्या प्रतिपक्षीयांनी केलेला माझ्या शिकवणुकीचा हा विपर्यास आहे. दुसऱ्याच्या सुखासाठी झटण्याचें नास्तिकाला काय कारण असे तुम्ही विचारता ? मुलाच्या सुखासाठी झटण्याचें आईला काय कारण ? असा प्रतिप्रश्न मी यावर विचारू शकेन. मुलाचें संगोपन केले नाही तर ईश्वर आपल्याला नरकांत टाकील या भीतीने ती मारून मुटूकून मुलासाठी खस्ता खाते काय ? दुसऱ्याच्या दुःखाबद्दल सहानुभूति नसेल तर केवळ ईश्वरावर श्रद्धा असल्यामुळे दुसऱ्याच्या सुखासाठी कुणीही झटणार नाही. गुलामांच्या कतली पाहण्यांत आनंद मानणाऱ्या साम्राज्यवाद्यांचा काय ईश्वरावर विश्वास नव्हता ? उलट जीवमात्राचें दुःख नाहीसं व्हावें म्हणून ज्याने आपलें आयुष्य वेचलें त्या भगवान बुद्धाचा ईश्वरावर विश्वास नव्हता असें म्हणायला पुष्कळ जागा आहे. नरकाची भीति व स्वर्गाचा हव्यास या भावना सदाचरणाच्या प्रेरकशक्ति नव्हत. सहानुभूति, प्रेम इत्यादि भावनांच्या ठायींच सदाचरणाचा म्हणजे - परोपकाराचा जन्म होतो.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- "समाजव्यवस्था सुरळीत रहावी म्हणून ईश्वरावर श्रद्धा असणें आवश्यक आहे" असें म्हणणें कदाचित् चूक असेल. पण ईश्वरश्रद्धेशिवाय मानवाच्या भावनांची भूक भागू शकेल काय ? आपल्या सुखदुःखाची चिन्ता वाहणारे आईबाप आपल्या पाठीशी आहेत या कल्पनेने मुलाला किती समाधान वाटतें ? असें समाधान त्याला नसतें तर परकेपणाने भरलेलें हें जग त्याला किती भकास वाटलें असतें ? आपण आता लहान नसलों तरी सृष्टीच्या लेखीं आपण लहान मुलासाखेच आहोंत. आपल्या सुखदुःखाची काळजी वाहणारा पितृतुल्य ईश्वर आपल्या पाठीशी आहे ही श्रद्धा तुम्ही नाहीशी केलीत तर बहुसंख्य लोकांना जगणें असह्य होईल. मानवी मनाची ही भूक निरीश्वरवाद्यांनी लक्षांत घेतली पाहिजे.

चार्वाक :- तुम्ही म्हणतां त्याप्रमाणें मानवी मनाची ही भूक आहे असें मला वाटत नाही. लहानपणापासून ईश्वरावर श्रद्धा ठेवा, त्याची प्रार्थना करा, त्याच्या अस्तित्वाबद्दल शंका घेणें हें पाप आहे अशी शिकवणूक जर दिली गेली नाही तर मानवी मनांत ही भूक निर्माण होईल असें मला वाटत नाही. शिवाय ईश्वर जर मी म्हणतो त्याप्रमाणें खरोखरच अस्तित्वांत नसेल तर तो अस्तित्वांत आहे या कल्पनेनें होणारें समाधान हें केवळ स्वप्नरंजन ठरेल. सदैव स्वप्नांत

डुंबत राहणाऱ्या माणसाला आपण शाबूत समजत नाही. सत्य कितीही कटु असलें तरी तें सत्य आहे, हें न विसरतां जो वागू शकतो त्यालाच आपण शाबूत समजतो.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- पण ईश्वरश्रद्धेपासून मानवाला मिळणारें समाधान स्वप्नरंजनासारखें क्षणिक नसतें. तें शाश्वत असतें.

चार्वाक :- बहुसंख्य लोकांना ईश्वरश्रद्धेपासून समाधान मिळतें हेंच मला पटत नाही. बहुसंख्य लोक ईश्वराबद्दल विचारच करीत नाहीत. ते प्रार्थना करतात तेव्हांसुद्धा त्यांच्या भावनांशी त्या प्रार्थनेचा काही एक संबंध नसतो. लोकाचार म्हणून प्रार्थना करतात. थोड्याफार लोकांना ईश्वरश्रद्धेची जी भावनात्मक गरज वाटत असेल ती लहानपणापासूनच्या शिकवणुकीमुळे असें मी मघाशीच सांगितलें. लहान मुलाला आईबापावाचून जीवन असह्य वाटेल हें साहाजिक आहे, कारण तो अगदीच पंगू असतो. त्याला स्वतःचें रक्षण व पोषण करतां येत नाही. पण प्रौढ मानवांना एकमेकांच्या सहाकार्याने व आपल्या बुद्धीचा उपयोग करून, स्वतःचें रक्षण व पोषण करतां येतें. त्यांना ईश्वरावाचून जग असह्य वाटण्याचे काय कारण ? जग हें एक शिशुसंगोपन गृह आहे व मानव हे असहाय बालक आहेत ही कल्पना मानवी बुद्धीला व सामर्थ्याला अपमानास्पद आहे.

ग्रीक तत्त्वज्ञ :- तुमच्याजवळ माझ्या प्रत्येक प्रश्नाला उत्तर आहे हें कबूल केलें पाहिजे. तुमची सगळीच उत्तरे मला पटलीं असें नाही. पण तुमची भेट झाल्यामुळे तुमचे विचार दुर्लक्षण्यासारखे नाहीत, उलट जगांतल्या सर्व ईश्वरवाद्यांना तें एक आव्हान आहे, याबद्दल माझी खात्री पटली. भारतांतल्या तत्त्ववेत्त्यांशी चर्चा करायला मी इतक्या दूर आलों त्याचें पुरेपूर सार्थक होणार याची आजच्या चर्चेवरून माझी खात्री पटली.

चार्वाक :- माझे विचार समजून घेण्यासाठी तुम्ही एवढी तसदी घेतली याबद्दल मी तुमचा आभारी आहे. बरें आहे. तुम्ही भारतांतल्या इतर तत्त्ववेत्त्यांना भेटणारच आहांत. त्यांच्यापैकी कुणी जर माझ्या निरीश्वरवादाला सयुक्तिक व समाधानकारक उत्तर दिलें तर मला पुनः भेटून तें उत्तर तुम्ही मला समजावून सांगावें अशी माझी तुम्हांला विनंती आहे. बरें आहे. नमस्कार.

चार्वाक महर्षींना प्रतिनमस्कार करीत ग्रीक तत्त्वज्ञ उठला. त्यांचे शिष्यगणही हळूहळू पंगू लागले. चार्वाक महर्षि उठले व आपल्या झोपडीकडे जाऊं लागले. एवढें वय झालें असूनही त्यांची देहयष्टि ताठ होती. त्यांनी झोपडीचें दार उघडलें. दाराचा करकर आवाज झाला, मी डोळे उघडून पाहतो तों माझा मित्र माझ्या खोलीचें दार उघडून आंत शिरत होता. माझ्या समोरचा सर्वदर्शनसंग्रह पाहून तो म्हणाला, "कसा तू या जुन्यापुराण्या ग्रंथांत रमतोस कुणास ठाऊक. अरे, जगाचे वाङ्मय आज इतकें पुढें गेलें आहे की ...

त्याला बोलूं न देता मी म्हणालों "या ग्रंथांत चर्चिलेल्या सर्व प्रश्नांची समाधानकारक व सर्वमान्य उत्तरे सांपडतील तेव्हां खरोखरच मी हा ग्रंथ वाचणें सोडून देईन".

७ : ईश्वरवादी युक्तिवाद

आल्डस् हक्सले या इंग्रजी लेखकाच्या एका कादंबरीत एका लक्षाधीशांचे पात्र आहे. या लक्षाधीशाला नरकाची फार भीति वाटत असते. त्याच्या घरी एक शास्त्रज्ञ नोकरीवर असतो. तो त्याला नरक अस्तित्वांत नाही अशी ग्वाही देऊन, सारखा दिलासा देण्याचा प्रयत्न करीत असतो. पण त्या लक्षाधीशांचे तेवढ्याने समाधान होत नाही व नरकाविषयीची त्याची चिन्ता काही केल्या दूर होत नाही. असाच चिन्ताक्रान्त होऊन तो एकदा त्या शास्त्रज्ञाला विचारतो, "काय हो ! नरक अस्तित्वांत असून शकत नाही असें तुम्ही निर्विवादपणे सिद्ध करू शकतां काय ?" या प्रश्नाचे त्या लक्षाधीशाला हवे असलेले उत्तर तो शास्त्रज्ञ देऊ शकत नाही. तो म्हणतो, "नाही, मी असें निर्विवादपणे सिद्ध करू शकत नाही. पण तुम्हाला एक प्रतिप्रश्न विचारू शकतो. चंद्राच्या न दिसणाऱ्या भागावर हिरवे हत्ती राहत नाहीत असें तुम्ही निर्विवादपणे सिद्ध करू शकतां काय ?"

कशावरून ? ... कशावरून ?

त्या शास्त्रज्ञाच्या या प्रतिप्रश्नांत एक महत्वाचे तत्त्व सूचित केले गेले आहे, तें हें की, एखादे विधान खोटे आहे असें सिद्ध करतां न आले म्हणजे तें खरे आहे, निदान खरे असण्याचा थोडा तरी सम्भव आहे, असें ठरत नाही. एखाद्या सज्जनाला जर म्हटले, "तू २० वर्षापूर्वी कुणाचाच खून केला नाहीस हें सिद्ध कर पाहू. जर तू हें सिद्ध करू शकला नाहीस तर तुला आम्ही फाशी देऊ" तर तो काय उत्तर देईल ? फार तर २० वर्षापूर्वी झालेल्या सर्व खुनांची यादी तपासून ते कुणी केले हें तो सांगेल. त्यापैकी काही खुनी सापडले नसल्यास, ते खून ज्या ठिकाणी झाले त्या ठिकाणी मी असणें शक्य नव्हतें, असें दाखवून देईल. खून झालेल्या इसमाशी शत्रुत्व असण्याचे मला काही कारण नव्हतें, असें पटवून देऊ शकेल. पण एवढे झाल्यावरही आपण त्याला असें म्हणू शकतो : "२० वर्षापूर्वी तू जेथे राहत होतास त्याच जागी शेकडो लोक मेले असतील. त्यापैकी एखाद्याच्या मरणास तू कारणीभूत झाला नाहीस कशावरून ? त्या शेकडो लोकांपैकी एखादा तुझा शत्रु नसेल कशावरून ?

"कशावरून ? कशावरून ?" च्या या मान्यापुढे तो सज्जन फार वेळ टिकाव धरू शकणार नाही. मी खून केला नाही हें सिद्ध करणें त्याला अगदी अशक्य कोटीतलेंच वाटेल. म्हणूनच कायद्यामध्ये कोणाही व्यक्तीने गुन्हा केला असें सर्व रास्त शंकांचें निरसन होऊन सिद्ध होईपर्यंत, त्या व्यक्तीला निरपराध समजण्यांत यावें असा दण्डक आहे. असा दण्डक घालून देण्यांत कायदेपंडित तर्कशास्त्राला जागले आहेत. जगामध्ये खून करण्यापेक्षा खून न करणाऱ्यांचेच प्रमाण हजारो पटींनी जास्त आहे. चोरी करणाऱ्यापेक्षा चोरी न करणाऱ्यांचेच प्रमाण शेकडो पटींनी जास्त आहे. त्यामुळे ज्या व्यक्तीच्या चारित्र्याबद्दल आपल्याला विशेष माहिती नाही अशी

एखादी व्यक्ति चोर किंवा खुनी असण्यापेक्षा निरपराध असण्याचाच संभव अधिक असतो. साहजिकच, जें खरें असण्याचा अधिक संभव आहे तें खरें नाही असें म्हणणाऱ्यांवरच आपले म्हणणे सिद्ध करण्याची जबाबदारी येऊन पडते. आरोपीचा अपराध सिद्ध करण्याची जबाबदारी फिर्यादीची आहे, हें तत्त्व याप्रमाणें फारच समर्पक आहे.

सिद्ध करण्याची जबाबदारी फिर्यादीवर टाकण्याला आणखी एक कारण आहे व ते म्हणजे शेकडो अपराधी सुटले तरी चालतील, पण निरपराध्याला कधीही शिक्षा होऊ नये, असें दंडविधानाचे ध्येय आहे, हे होय. "मी खून केला नाही" हे सिद्ध करणें फारच कठिण आहे व हें सिद्ध करण्याची जबाबदारी आरोपीवर टाकली तर बऱ्याचशा आरोपींना हें सिद्ध करतां न येऊन नाहक फाशी जावें लागेल ! उलट, आरोपीचा अपराध सिद्ध करा असे फिर्यादीला सांगितल्यामुळे, काही खुनी आरोप सिद्ध न झाल्यामुळे सुटण्याचा संभव आहे एवढेंच, पण निरपराध माणसांचा बळी जाणें मात्र त्यामुळे वाचेल.

शिवाजीच्या काळाच्या मोटारी !

सिद्ध करण्याची जबाबदारी कोणावर टाकावी याबद्दल दंडविधानाने जेवढा विवेक दाखविला आहे तेवढा तर तत्त्वज्ञ व इतर विचारवंत यांनी दाखविला असता तर पुष्कळशा विचारसणीमधला गोंधळ कमी झाला असता ! धार्मिक विचार हें यांतलें एक महत्त्वाचें उदाहरण आहे. "ईश्वर अस्तित्वांत नाही असें तुम्ही सिद्ध करू शकतां काय ? करू शकत नसाल तर स्वतःला निरीश्वरवादी म्हणवून घेण्याचा तुम्हाला काय अधिकार ?" असें ईश्वरवादी विचारतात. त्यांचें हें विचारणें फारच विपर्यस्त आहे. "तू अपराधी नाहीस असें सिद्ध कर, नाही तर आम्ही तुला फाशी देऊ" असें न्यायाधीशाने आरोपीला म्हणण्याचाच हा प्रकार ! ईश्वराच्या नास्तित्वापेक्षा ईश्वराच्या अस्तित्वाचाच संभव अधिक आहे असें ईश्वरवाद्यांनी आधी सिद्ध केल्याशिवाय, ईश्वर अस्तित्वांत नाही असें सिद्ध करण्याची जबाबदारी निरीश्वरवाद्यांवर येत नाही. "ईश्वर अस्तित्वांत नाही" असें सिद्ध करतां आले नाही एवढ्यावरूनच केवळ ईश्वरांचे अस्तित्व किंवा त्याच्या अस्तित्वाचा संभव सिद्ध होत नाही. तत्त्वज्ञानांतली कोणतीही नवीन उपपत्ति किंवा विज्ञानांतला कोणताही नवा सिद्धान्त जेव्हा मांडला जातो. तेव्हां ती उपपत्ति किंवा तो सिद्धान्त मांडणाऱ्यावरच तो सिद्ध करण्याची जबाबदारी असते हें सर्वमान्य आहे. जग हें प्रकृतीपासून निर्माण झालें आहे, असें कपिलमुनींनी प्रतिपादिले व लगेच आपल्या प्रतिपादनाच्या पुष्ट्यर्थ त्यांनी प्रमाणें दिली. त्यांनी असें म्हटलें नाही की, "जग हें प्रकृतीपासून निर्माण झालें नाही असें आधी तुम्ही सिद्ध करा, नाही तर माझे अनुयायी व्हा." उद्या एखाद्या अप्रबुद्धाने शिवाजीच्या काळीं मोटारी होत्या असा ऐतिहासिक शोध लावला व या शोधाचें प्रमाण विचारताच "शिवाजीच्या काळीं मोटारी नव्हत्या, हे सिद्ध करा, नाही तर माझे म्हणणें माना" असें तो म्हणून लागला तर सुज्ञ लोक त्याच्या म्हणण्याची काय किंमत करतील ? सिद्ध करण्याची जबाबदारी कोणाची हें जर बरोबर ओळखतां आले नाही तर विचारांत फारच गोंधळ माजतो.

ईश्वर आणि अस्पृश्यता

ईश्वराचें नास्तित्व सिद्ध करण्याची जबाबदारी नास्तिकांवरच आहे असें प्रतिपादतांना, ईश्वरवादी कधी कधी "चुकावयाचे असेल तर सुरक्षित बाजूने तरी चुका" या नियमाचा आधार घेतात. "नास्ति चेनास्ति हानिः । अस्ति चेनास्तिको हतः ।" "ईश्वर अस्तित्वांत नसेल तर तो

आहे असें मानल्याने आमचें काहीच नुकसान होत नाही. उलट तो अस्तित्वांत असेल तर मात्र नास्तिकाला तो नरकांत टाकील." म्हणून ईश्वर आहे असें मानल्यानेच कर्मीत कमी धोका पत्करल्यासारखें होतें. अर्थात् "ईश्वर अस्तित्वांत नाही" ही जास्त धोक्याची श्रद्धा बाळगणाऱ्या व ती पसरवू इच्छणाऱ्या नास्तिकांवरच आपलें म्हणणें सिद्ध करण्याची जबाबदारी येऊन पडते.

सिद्ध करण्याची जबाबदारी नास्तिकावर ढकलणारा अस्तिकाचा हा युक्तिवाद, ईश्वराचें अस्तित्व मानल्याने काहीच नुकसान होत नाही, या समजुतीवर आधारलेला आहे. चंद्राच्या न दिसणाऱ्या भागावर हिरवा हत्ती राहतो असें मानल्याने माझे काहीच नुकसान होत नाही. कारण त्या हत्तीचा माझ्या जीवनाशीं कसलाच संबंध येत नाही. मी रोज संध्या करावी की नाही, डॉ. आंबेडकरांना अस्पृश्य मानावें की नाही, विधवांना जाळवें की नाही, गॅलिलिओ व कोपर्निकस यांच्यासारख्या ज्योतिर्विदांचा छळ करावा की नाही, स्वधर्म बदलायला तयार नसलेल्या एखाद्या "कुधार्मिका" चीं बोटें ऐरणीवर ठेवून घणाने ठेचावीं की नाही, असल्या कोणत्याच बाबतींत मला त्या हिरव्या हत्तीकडून प्रेरणा मिळणार नाही. पण ईश्वरावरील श्रद्धेचें तसें नाही. ईश्वराबद्दल, केवळ तो अस्तित्वांत आहे, एवढी श्रद्धा कुणी बाळगीत नाही. ईश्वर अस्तित्वांत आहे, त्याने मानवाने कशा तऱ्हेने जगावें तें मनुस्मृतींत, बायबलांत किंवा कुराणांत लिहून ठेवलें आहे, या ईश्वरी आज्ञाविरुद्ध जो वर्तन करील तो पापी व ईश्वरद्वेषी असल्यामुळें त्याचा छळ करण्याचा अधिकार ईश्वरनिष्ठाला आहे, अशा तऱ्हेचें सर्व तत्त्वज्ञान ईश्वरावरील श्रद्धेच्या मागोमाग येतें, अशी इतिहासाची साक्ष आहे. ईश्वर अस्तित्वांत आहे व त्याने आपलें मनोगत बायबलांत व्यक्त केलें आहे अशी-जर धर्मगुरूंची श्रद्धा नसती, तर त्यांनी गॅलिलिओ व कोपर्निकस यांचा छळ केला असता काय ? गोमंतकांतील लोकांना बाटवण्यासाठी कुणाला जाळ, कुणाचे डोळे फोड, तर कुणाचा कडेलोट कर, अशा तऱ्हेचे अनन्वित जुलूम केले असते काय ? सारांश, ईश्वरावरील श्रद्धा व एका विशिष्ट जीवनविषयक तत्त्वज्ञानावरील श्रद्धा यांचा अभेद्य संबंध आहे व या दुसऱ्या श्रद्धेमुळें मानवाचें अनेकदा अपरिमित नुकसान झालें आहे असें इतिहासावरून दिसतें. त्यामुळें ईश्वरावर श्रद्धा ठेवल्याने काहीच नुकसान होत नाही हें म्हणणें खरें मानतां येत नाही.

"खरा" देव व "खोटा" देव !

बरें, ईश्वरावर श्रद्धा न ठेवण्याने आपलें नुकसान होईल याला तरी काही प्रमाण आहे काय ? ईश्वर अस्तित्वांत नाही असें म्हटल्याबद्दल ईश्वर नास्तिकाला नरकांत टाकील असें नास्तिक म्हणतात. पण नरकाच्या भीतीपासून नास्तिक तरी कुठें मोकळे आहेत ? अल्लावर विश्वास न ठेवणारें नरकांत जातात असें मुसलमान मानतात व उलट आकाशांतल्या बापावर विश्वास नसणारें नरकांत जातात असें ख्रिस्ती मानतात. तेव्हां केवळ ईश्वरावर विश्वास ठेवल्याने नरकापासून बचाव होत नाही. "खऱ्या" ईश्वरावर विश्वास असेल तरच नरकापासून सुटका होईल ! "खोट्या" ईश्वराला भजणें व नास्तिक होणें हें सारखेंच निघ आहे. पण खरा ईश्वर कोणता हें कसें ओळखायचें ? या प्रश्नांचें सर्वमान्य उत्तर देतां आलें असतें, तर जगांत धार्मिक युद्धे माजलीं नसतीं. बरें, ईश्वर नास्तिकाला नरकांत टाकतो याबद्दल तरी सर्व नास्तिकांचें एकमत आहे काय ? काही नास्तिकांच्या मते तर ईश्वराचा द्वेष करणें हा त्याच्या भक्तीचाच एक प्रकार आहे ! अशा विरोधभक्तीमुळेंच रावण मुक्त झाला. विरोधभक्तिवाद्यांचा हा पंथ सोडला तरी, ईश्वरावर श्रद्धा न ठेवणारें बर्तूड रसेल, चार्वाक, गौतम बुद्ध वगैरे थोर

विचारवंत नरकांत जातील असें निदान डॉ. राधाकृष्णन्, डॉ. व्हाईटहेड वगैरे ईश्वरवादी समजत असतील, असें वाटत नाही. तेव्हां नास्तिक नरकांत जाण्याचा जेवढा संभव आहे तेवढाच नास्तिक नरकांत जाण्याचाही संभव असल्यामुळें, ईश्वरावर श्रद्धा ठेवल्याने नरकाची भीति नाहीशी होते असें म्हणण्यांत काही अर्थ नाही.

बंद खोलीतला सैतान

"सुरक्षित बाजूने चुका !" असा अस्तिकाचा वरील उपदेश ऐकून एका गोष्टीची आठवण होते. एक चोर मोठ्या कुशलतेने चोऱ्या करीत असे व चोरलेला माल आपल्या घरांतल्याच एका खोलींत बंद करून ठेवत असे. काही दिवसांनी त्याच्याजवळ सोने, चांदी वगैरे खूप गडगंज संपत्ति जमली. त्या खोलीची झडती घेतली असती तर कुणालाही त्याच्या चोरीचा सहज पत्ता लागला असता. पण त्या खोलींत कुणी जाऊ नये म्हणून त्यानें एक नामी युक्ति केली होती. त्या खोलींत एक सैतान राहत असून कुणीही खोली उघडली की त्याच्या नरडीचा घोट घेतो, अशी अफवा त्याने पसरविली. एखाद्या "नास्तिका" चा यावर विश्वास बसला नाही तर तो त्याला म्हणायचा, "पाहा बुवा, या खोलींत सैतान नसेलही कदाचित् मी स्वतःच तो पाहिला असता तर जीवंत तरी कसा राहिला असतो ? पण विषाची परीक्षा पाहाच कशाला ? खोली उघडली नाही तर माझे काही बिघडत नाही. मला घरांत राहायला इतर पुष्कळ जागा आहे. पण खोली उघडली आणि जर का आंत सैतान असला तर माझे दिवस भरलेच ! तेव्हां आंत सैतान आहे असेंच मी धरून चालतो झालें. तूही असेंच 'सुरक्षित बाजूने' चुकावें यांतच शहाणपणा आहे. खोली न उघडल्यामुळें तुझे नुकसान तर काही होत नाही व खोली उघडून तुझा काही फायदाही नाही. उलट आंत सैतान असलाच तर मग मात्र तुझी चांगलीच गच्छन्ती होईल."

या युक्तिवादानंतर कुणाही "नास्तिकाला" ती खोली उघडण्याचें धैर्य होत नसे व त्या चोराचें गुपित तसेंच राही. पण असे कितती दिवस चालणार ? पुढें एका नास्तिकाला आपला जीव धोक्यांत घालूनसुद्धा त्या खोलींत सैतान आहे की नाही हें पडताळून पाहण्याची इच्छा झाली. तो त्या चोराकडे जाऊन म्हणाला, "तुझा सैतान मला खाणार असेल तर खाऊ दे ! मी आज या खोलींत जाणारच". चोराने आपले नेहमीचे सर्व युक्तिवाद त्याला सांगितले. पण तो नास्तिक काही केल्या ऐकेना. शेवटीं चोराने निरुपायाने खोलीचें दार उघडलें. नास्तिक आंत गेला; पाहतो तो काय ! त्याला मोठमोठ्या प्रसिद्ध चोऱ्यांचा तलास लागला. चांदमल शेटांचा मोत्यांचा हार, श्रीमंत गुप्यांचा घरच्या पाटल्या; चिटणिसांकडचें दोन हजार रुपयांचे हातघड्याळ, बडोद्याच्या महाराणीचा हजारो रुपये किंमतीचा कोट, सर्व काही आंत अगदी एखाद्या दुकानांतल्यासारखें व्यवस्थित मांडून ठेवलेलें होतें. तें सर्व पाहून चोराचें बिग आपल्याला समजलें म्हणून नास्तिक फारच हर्षित झाला. पण त्याचा हर्ष फार वेळ टिकला नाही. बाहेर जाण्यासाठी तो परत फिरला तोंच तो चोर हातांत खंजीर घेऊन उभा असलेला त्याला दिसला. सर्व दारें व खिडक्या बंद होत्या. चोर मोठ्याने हसून म्हणाला, "पाहिलास या खोलीतला सैतान ? घे आपल्या अपधाडसाचें प्रायश्चित्त !" आपलें वाक्य पुरें व्हायच्या आंतच त्याने नास्तिकाच्या पोटांत खंजीर खुपसला ! त्याचा मृत देह त्याने त्याच खोलींत खोल पुरून टाकला ! ...दुसऱ्या दिवशीं गांवांत जिकडे तिकडे बातमी पसरली : नास्तिकाला आपल्या श्रद्धाहीनतेचें व पापाचें प्रायश्चित्त मिळालें. सैतानाने त्याला एका घासांत खाऊन टाकलें !

ईश्वराचें अस्तित्व प्रत्यक्ष व अनुमान यांनी सिद्ध होऊ शकत नसलें, तरी पवित्र पुरुषांना अतींद्रिय व तर्कातीत अशा ज्ञानानें ईश्वराचा साक्षात्कार होतो व हेंच ईश्वराच्या अस्तित्वाचें सर्वांत मोठें प्रमाण आहे, असें ईश्वरवादी बहुधा म्हणतात. पण कधी कधी अशा "बाबावाक्यं प्रमाणम्" नें त्यांचें समाधान होत नाही व "आम्ही शुद्ध तर्काच्या आधारें ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करून दाखवितों," अशी ते प्रतिज्ञा करतात. अशा वेळीं ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी ते ३ प्रकारचे युक्तिवाद करतात. त्यांना आपण अनुक्रमें (१) मूलकारणयुक्तिवाद (२) विश्वाच्या नियमबद्धतेवरून केलेला युक्तिवाद (३) हेतुयुक्तिवाद अशीं नावें देऊं.

यापैकी मूलकारण-युक्तिवाद सर्वांच्या परिचयाचा आहे. "प्रत्येक वस्तूला काही तरी कारण असतें. त्याचप्रमाणें जगाला देखील कारण असलें पाहिजे व हें कारण म्हणजेच ईश्वर होय" असा तो युक्तिवाद आहे. हा युक्तिवाद इतका भोंगळ आहे की, त्यांतील तर्कच्युति व विसंगति ७-८ वर्षांच्या मुलाला देखील कळू शकतें. प्रत्येक वस्तूला जर कारण असतेंच तर ईश्वराला देखील कारण असलेंच पाहिजे व जगाचा निर्माता म्हणून ईश्वर मानायचा तर ईश्वराचाही निर्माता असा एखादा मोठा ईश्वर असला पाहिजे ? ईश्वराने जग निर्माणें तर ईश्वराला कुणी निर्माण केलें ? असें लहान मुलेंदेखील विचारतात. त्यांचें हे विचारणें पोरकट आहे असें समजून प्रौढ लोक तिकडे दुर्लक्ष करतात. पण वस्तुतः लहान मुलांच्या निरागस मनाला जें सहज कळतें, तें पुढे अंधश्रद्धामय वातावरणांत वाढल्यावर प्रौढांना कळनासें होतें असें म्हटलें पाहिजे. "ईश्वर हा स्वयंभू व कारणातीत आहे व त्यामुळें ईश्वराला कोणी निर्माणें लागत नाही" असें प्रौढ लोक वरील प्रश्नाला उत्तर देतात. हें उत्तर "मी माझी पोळी राखूनही ठेवीन व खाऊनही टाकीन" अशा अट्टहासारखें हास्यास्पद आहे. ईश्वर कारणातीत असेल तर "सर्व वस्तूंना कारण असतें" हा नियमच खोटा पडतो व मग त्या नियमाच्या आधारें ईश्वराचें अस्तित्व सिद्ध करतां येत नाही. ईश्वराला जर कारण लागत नाही, तर जगाला तरी कारण कशाला पाहिजे ? ईश्वरासारखेंच जग देखील स्वयंभू कां असू शकत नाही ? ईश्वराची अनावश्यक कल्पना करून मग त्याला स्वयंभू मानण्यापेक्षा ज्याचें अस्तित्व प्रत्यक्षसिद्ध आहे अशा जगालाच स्वयंभू मानणें जास्त सयुक्तिक आहे. एका दीडशहाण्या राजाने आपल्या राजधानीच्या भोवती सुरक्षिततेसाठी तड्ड्याची भिंत बांधविली व मग ती फार कच्ची आहे म्हणून त्या भिंतीच्या बाहेर दुसरी एक दगडी भिंत बांधविली, तसलाच प्रकार या कारणकल्पनेंत होतो ! आधी एक कच्ची भिंत बांधायची व मग ती कच्ची आहे म्हणून दुसरी पक्की बांधायची, यापेक्षा एकदम पक्कीच भिंत कां बांधू नये ? आधी भुसभुशीत अशी कारणकल्पना करायची व मग ती टिकत नाही म्हणून स्वयंभूपणाची बुद्धिग्राह्य कल्पना करायची, त्यापेक्षा आधीच स्वयंभूपणाची कल्पना कां करू नये ?

पागलखान्यांतला राजपुत्र

मूलकारण-युक्तिवादाचा दुसरा दोष असा की, जगाला कारण असलें पाहिजे असे मानलें तरी त्या कारणाला ईश्वर म्हणतां येईलच असें नाही. जगाचें कारण प्रकृति व पुरुष यांचा संयोग हें आहे असें सांख्यतत्वज्ञान सांगतें. पुरुष म्हणजे आत्मा व प्रकृति हें एक जड तत्त्व आहे. तेव्हां यापैकी एकालाही ईश्वर ही संज्ञा देतां येत नाही. "ईश्वर हें जगाचें कारण आम्हाला मान्य नाही" असें एका हरवलेल्या सांख्यकारिकेत म्हटलें असल्याचें लो. टिळकांनी दाखवून दिलें आहे. अर्थात् जगाला कारण असलें पाहिजे असें म्हणणारे विचारवंत सुद्धा त्या कारणाला

ईश्वर मानायला तयार होतीलच असें दिसत नाही. न्यायीपणा, दयाळूपणा इत्यादि नैतिक गुण व सर्वज्ञता हा बौद्धिक गुण अंगी असल्याशिवाय कोणत्याही तत्त्वाला ईश्वर अशी संज्ञा देतां येणार नाही. एक वेडा "माझा बाप इंग्लंडचा राजा आहे व मी राजपुत्र आहे" असें सांगत फिरायचा. "तुझा बाप कुठे इंग्लंडचा राजा आहे ? इंग्लंडचा राजा तर राणी एलिझाबेथ आहे. तुझा बाप नगरपालिकेत चपराशाची नोकरी करतो आहे" असें त्याला कुणी उत्तर दिलें तर तो म्हणायचा "अहो, जो कुणी इंग्लंडचा राजा असेल त्यालाच मी आपला बाप मानतां !" ईश्वरवाद्यांची गत या वेड्यासारखीच आहे. "ईश्वर जगाचें कारण आहे" असें ते आधी म्हणतात. पण जगाचें कारण ईश्वर हें नसून "परमाणु" किंवा "ब्रह्म" असें दुसरेंच काही तरी आहे असें एखाद्याने सिद्ध केलें की लगेच म्हणतात, "अहो, जगाचें जें काही कारण असेल त्यालाच आम्ही ईश्वर म्हणतां !"

जग व तांदळाचा ढीग

मूलकारण-युक्तिवादांतला तिसरा दोष असा की, जो न्याय जगांतल्या प्रत्येक वस्तूला लागू आहे तो सर्व जगाला लागू होईलच असें नाही, हें तत्त्व त्यांत दृष्टीआड केलें गेलें आहे. तांदळाच्या ढिगांतला प्रत्येक कण लहान असतो, पण म्हणून तो ढीग लहान असतो असें ठरत नाही. लहान हें विशेषण ढिगाच्या प्रत्येक कणाला लागू होतें, पण ढिगाला लागू होत नाही. सैन्यांतल्या प्रत्येक शिपायाला दोन हात असतात, म्हणून त्या सैन्यालाच दोन हात असतात असें ठरत नाही. त्याचप्रमाणें जगांतल्या प्रत्येक वस्तूला कारण असले तरी सर्व जगाला कारण असेलच असें म्हणतां येत नाही.

वरील उदाहरणांवर तीं विपर्यस्त असल्याचा कदाचित् आरोप येईल. "घटकांचे गुणधर्म ते ज्या पदार्थाचे घटक आहेत त्याला नेहमीच लागू होतील असें नाही. पण घटकांचे बरेच गुणधर्म घटित पदार्थाला देखील अनेक वेळां लागू होतात हें दाखवून देणें कठीण नाही. माळेंतलें प्रत्येक फूल लाल असेल तर ती माळ लाल आहे असें आपण म्हणतां; एखाद्या वर्गांतला प्रत्येक मुलगा मूर्ख असेल तर तो वर्गच मूर्ख आहे असें आपण म्हणतां. त्याचप्रमाणें जगांतली प्रत्येक वस्तु सकारण आहे म्हणून जगही सकारण आहे असें म्हणायला कोणती हरकत आहे ?" असें ईश्वरवादी विचारतील.

त्यांना उत्तर एवढेंच की, मूलकारणयुक्तिवादाला पुष्पमालेच्या दृष्टान्तापेक्षा तांदळाच्या ढिगाचाच दृष्टान्त अधिक लागू आहे. कारण जग या संज्ञेंत अस्तित्वांत असलेल्या सर्व वस्तूंचा समावेश होतो. जगांतली इतर पदार्थासारखाच जग हा एक पदार्थ नाही. जग या संज्ञेंत कार्यांचा अंतर्भाव होतो, त्याचप्रमाणें कारणांचाही अंतर्भाव होतो. अर्थात्, सर्व कारणें जगांतच अंतर्भूत आहेत व जगाच्या बाहेर काहीच अस्तित्वांत नाही, त्यामुळें जगाचें जगापेक्षा वेगळें असें कारण शोधू जाणें व्यर्थ आहे. "जग म्हणजे अस्तित्वांत असलेल्या यच्चवयावत् वस्तु व ईश्वर हें या जगाचें कारण" असें जर म्हटलें तर ईश्वर ही अस्तित्वांत असलेली वस्तु नाही असें म्हणावें लागेल व तें निरीश्वरवाद्यांच्याच पथ्यावर पडेल. ईश्वर जर अस्तित्वांत असेल तर त्याचा समावेश जगांतच होईल व मग ईश्वर हें जगाचें कारण आहे असें म्हणतां येणार नाही. सकारणता हा गुणधर्मच असा आहे की, तो जगांतल्या वस्तूंना लागू असला तरी जगाला लागू होऊ शकत नाही.

हस्ताक्षर व मुद्राक्षर

मूलकारण-युक्तिवादाची याप्रमाणे वासलास लावल्यावर आपण नियमबद्धतेच्या युक्तिवादाकडे वळू. जग हें नियमबद्ध असल्यामुळे जगाला बुद्धिमान् असा कर्ता असला पाहिजे असा तो युक्तिवाद आहे. "सूर्य रोज ठराविक वेळेला व पूर्वेकडेच उगवतो. सूर्योदयाच्या वेळेत ऋतुपरत्वे फरक पडला तरी तो फरक देखील नियमबद्ध असतो व पुढच्या वर्षी अमुक दिवशीं सूर्य केव्हां उगवेल हें शास्त्रज्ञाना सांगतां येतें. चंद्राची पृथ्वीभोंवतीची गति, पृथ्वीची सूर्याभोंवतीची गति इत्यादि सर्व घटना इतक्या सूत्रबद्ध व नियमबद्ध आहेत की, एखाद्या शिस्तबाज सैन्याचें संचलन देखील एवढें पद्धतशीर असत नाही. अशा पद्धतशीर घटना कुणी तरी बुद्धिपुरःसर घडवून आणल्याशिवाय कशा घडतील ?"

नियमबद्धतेच्या या युक्तिवादांत देखील मूलकारण-युक्तिवादासारखेच अनेक हेत्वाभास आहेत. बुद्धिपुरःसर केलेले व्यापार जडवस्तूच्या व्यापारापेक्षा जास्त नियमबद्ध असतात अशी कल्पना या युक्तिवादाने गृहीत धरली आहे. पण हें खोटें असल्याचें सहज दाखवून देतां येईल. हाताने लिहिलेंलें अक्षर हा बुद्धिमान् व्यक्तीचा व्यापार आहे व छपाईचें अक्षर हा त्या मानाने जड यंत्राचा व्यापार म्हणून तो बुद्धिहीन वस्तूचा व्यापार आहे. पण असें असून देखील छपाईचें अक्षर हस्ताक्षरापेक्षा जास्त नियमबद्ध व सुव्यवस्थित असतें की नाही ? गवयाला गाणें म्हणायला सांगितलें तर तो प्रत्येक वेळीं अगदी हुबेहुब तसेंच गाणें म्हणूं शकणार नाही. कधी त्याचें चित्त तल्लीन न झाल्यामुळे त्याचें गाणें रंगणार नाही, तर कधी त्याचें सर्व व्यक्तित्वच संगीतमय होऊन स्वतःला न कळत तो हृदयाचा ठाव घेणाऱ्या ताना छेडू लागेल. पण तेंच त्याच्या गाण्याची जर ध्वनिमुद्रिका घेतली तर ती प्रत्येक वेळीं अगदी तसेंच गाणें म्हणेल. त्यांत कोणताही फरक पडणार नाही. जड व्यापारापेक्षा बुद्धियुक्त व्यापार जास्त नियमबद्ध असतात हें विधान किती निर्मूल आहे व उलट जीवंत व्यक्तीच्या व्यापारापेक्षा निर्जीव वस्तूंचेच व्यापार कसे जास्त नियमित व सुसूत्र असतात असें दाखविणारी आणखी कितीतरी उदाहरणें देतां येतील. तेव्हां जग नियमबद्ध आहे यावरून केलेला युक्तिवाद ईश्वरवादाच्याच अंगलट येतो. कारण जगांतलें व्यापार हे बुद्धिमय व्यापार नसून जडाचेच व्यापार आहेत असें त्यांच्या नियमबद्धतेवरून म्हणतां येईल.

माकडाचें टकलेखन

दुसरें असें की, बुद्धिमान् असा कर्ता असल्याशिवाय नियमबद्ध क्रिया घडूच शकत नाहीत, असे नाही. नियमबद्ध क्रिया अगदी नियमशून्य अशा शक्तीकडून देखील केवळ योगायोगाने घडून येऊ शकतात. एखादें माकड जर रोज १० तास आयुष्यभर टक यंत्रावर टकटक् करीत बसलें तर १०-१५ वर्षांत एक तरी शुद्ध इंग्रजीतलें अर्थपूर्ण वाक्य त्याच्या हातून टकीत होईल. त्यात काहीच अशक्य नाही. टकयंत्रावर असलेल्या सव्वीस इंग्रजी मुद्राक्षरांची लाखों तऱ्हांनी जुळवणी होऊ शकते. या लाखो तऱ्हांच्या जुळवणीमध्ये काही अक्षरसमूह अर्थपूर्ण असतील व काही नसतील. माकडाने जर १०-२५ वर्षे टककावर टकटक् केलें तर हजारों प्रकारचे अक्षरसमूह त्याच्या हातून टकीत होतील व हजारोंपैकी एखादा केवळ यदृच्छेने अर्थपूर्ण असू शकेल. संस्कृतमध्ये याला "घुणाक्षरन्याय" म्हणतात. किड्याच्या चालीने देखील एखाद्या वेळीं अक्षर उमटतें.

अर्थात्, किड्याच्या चालीने अक्षर उमटेल तें, किडा लाख वेळां चालला तर त्या लाख वेळांतून एखाद्या वेळींच उमटेल. म्हणून किड्याच्या चालीने अक्षर उमटेपर्यंत आपल्याला फार वेळ वाट पाहावी लागेल. किड्याच्या दहा-पंधराच चाली पाहिल्या तर त्यापैकी एकीतही अक्षर उमटलें नाही असें बहुधा आढळून येईल. नियमबद्ध व अर्थपूर्ण अशी कृति केवळ योगायोगाने घडायला याप्रमाणे पुष्कळ काळ लोटावा लागतो. ही अडचण जगांतील नियमबद्धता निर्माण होणाऱ्या बाबतींत फारशी आडवी येत नाही. कारण जग निर्माण होऊन लाखो वर्षांचा काळ लोटला असला पाहिजे. एवढा काळ जगांतील नियमबद्धता केवळ योगायोगाने निर्माण होण्यास देखील पुरेसा आहे. तेव्हां जग नियमबद्ध आहे एवढ्यावरून तें एखाद्या बुद्धिमान् कर्त्याने निर्माण केलें असलें पाहिजे असें सिद्ध होत नाही.

आईचें दूध व उंटाचे खुर

नियमबद्धतेच्या युक्तिवादासारखाच पण त्याहून थोडा वेगळा असा ईश्वरवादाचा एक युक्तिवाद आहे. त्याला हेतुयुक्तिवाद असें म्हणतात. तो असा : "जग हें नियमबद्ध आहे एवढेंच नव्हे, तर तें हेतुपूर्वक केले गेलें आहे असें दिसतें. एखाद्या निर्जन प्रदेशांत भ्रमण करतांना जर आपल्याला एखादी झोपडी सापडली व त्या झोपडींत चूल, सैंपाकाचें सामान, अंधरूण वगैरे दिसलें तर हें सर्व कुणी तरी माणसाने तयार केलें आहे असें आपण एकदम अनुमान काढलों. कारण झोपडी माणसाला राहण्यासाठीच बांधली जाते, चूल सैंपाक होऊन त्याचें पोट भरावें म्हणून मांडली जाते व पलंग त्याला सुखाने झोंपतां यावें म्हणून केला जातो. वरील प्रत्येक पदार्थ कोणत्या तरी हेतूने तयार केलेला असतो. त्यांत काही तरी प्रयोजन असतें. निहंतुक नियमबद्धता जरी योगायोगाने किंवा जड कारणांमुळे उत्पन्न होऊ शकली तरी या प्रकारची हेतुपूर्वक नियमबद्धता बुद्धिमान् कर्त्याशिवाय दुसरें कुणीही निर्मू शकणार नाही. "झोपडी जशी हेतुपुरःसर निर्मिलेली आहे असें आपण म्हणतो, त्याचप्रमाणे जग देखील हेतुपुरःसर निर्मिलेले आहे असें म्हटलें पाहिजे. स्त्री-पुरुषांची शरीररचना पाहिली तर ती दोघांचा शारीरिक संबंध व्हावा म्हणून कुणी तरी मुद्दाम केलेली आहे असें म्हणण्याचा मोह होतो. तसेंच मूल झाल्याबरोबर आईच्या स्तनात दूध येतें तें त्या मुलाचें पोट भरावें म्हणून मुद्दाम एखाद्या दयाघन व्यक्तीने योग्य वेळी निर्मिले असावें असें वाटतें. पुढे इतर अन्न पचण्याची मुलांत शक्ति आल्याबरोबर हें दूध हळूहळू नाहीसें होतें. हा प्रकारही उन्हाळा संपल्यावर ब्राह्म्याच्या ताट्या व पंखे यांची जरूरी संपली म्हणून आपण काढून टाकतो, त्या प्रकारासारखाच हेतुपुरःसर वाटतो. थंड प्रदेशांत राहणाऱ्या प्राण्यांच्या अंगावर ऊबदार लोंकर असते व वाळवंटांत चालणाऱ्या उंटाचे पाय भाजू नयेत म्हणून त्याच्या खुरांवर उष्णतानिवारक वेष्टन असतें. जिथे मैलोगणती पाण्याचें दर्शन होत नाही अशा प्रदेशांत तो तहानेने व्याकुळ होऊ नये म्हणून पाण्याचा भरपूर साठा करण्याचीही त्याच्या शरीरांत व्यवस्था असते. जगांतील हेतुपुरःसर रचनांची अशी कितीतरी उदाहरणें देतां येतील. मग निहंतुक नियमबद्धता बुद्धिमान् कर्त्याशिवाय सिद्ध होऊ शकली, तरी जगांतली ही सहेतुक नियमबद्धता एखाद्या बुद्धिमान् व्यक्तीने बुद्धिपुरःसर निर्मिली असेल, असें समजण्यास कोणती हरकत आहे ?" --- असा हा युक्तिवाद आहे.

महारोगही सहेतुकच आहे काय ?

वरील युक्तिवादाला अनेक तऱ्हांनी उत्तर देता येण्यासारखें आहे. एक तर जगांतल्या काही गोष्टी सप्रयोजन व सहेतुक दिसत असल्या तरी इतर अनेक गोष्टी अशा दाखवून देता

१येतील की, ज्यांचे अस्तित्व अगदीच अप्रयोजक वाटते. बकरीच्या तोंडावरील स्तन, काखेंतले केंस वगैरे गोष्टी निरर्थक म्हणून प्रसिद्ध आहेत. पुरुषाच्या दाढीमिथ्या देखील अगदीच निरुपयोगी व म्हणून रोज वस्त्यानें घोटून टाकल्या पाहिजेत असेही मत हल्लीं प्रचलित आहे. मूल झाल्याबरोबर आईच्या स्तनांत दूध येतें यावरून विश्वांतील घटनांची सहेतुकता ज्यांना पटते, त्यांनी जिच्यांत नुकताच यौवनाचा संचार झालेला आहे व जी तरुणांची मने मोहून टाकू लागली आहे अशा युवतीच्या चेहऱ्यावर अगदी नको तेव्हां फुटणाऱ्या व तिला विदूष करणाऱ्या पुटकळ्यांची आठवण विसरू नये ! पाऊस पडल्यामुळे धान्य पिकतें व म्हणून पाऊस कुणी तरी हेतुपुरःसर पाडला असावा असें अनुमान करणाऱ्यांनी, सुपीक शेतावर ज्याप्रमाणें पाऊस पडतो त्याचप्रमाणें जेथे त्याचा काहीही उपयोग नाही अशा समुद्रावरही तो पडतो हें लक्षांत ठेवावे. जलनिधीवर हेतुपूर्वक पाऊस पाडणारा देव अगदीच निर्बुद्ध असला पाहिजे. जगांतील निर्हेतुक घटनांची वरील उदाहरणें निदान भयंकर व आपत्तिमय तरी नाहीत. पण क्षणार्धांत लाखो जीवांना जीवत पुरणारा भूकम्प, कागदाला खाणाऱ्या कसरीप्रमाणें हळूहळू शरीराला कुरतडून पंगु करणारा महारोग व अन्धकाराच्या सागरांत जीवन्तपणी गुदमरत ठेवणारी जन्मांधता..... अशांसारख्या घटनाही सहेतुकच आहेत, एवढेंच नव्हे, तर दयाघन ईश्वराने त्या हेतुपूर्वक आज्ञापिल्या आहेत असें म्हणणारे एक तर निर्बुद्ध तरी असावेत नाही तर दुष्ट व निर्घृण तरी असावेत. जगांतील सर्वच किंवा बऱ्हेशी घटना सहेतुक आहेत असें म्हणायला याप्रमाणें काडीचाही आधार नाही.



८ : गूढवादाचा गौव्यस्फोट

आजपर्यंत मानवाला व्यवहारांत जें जें ज्ञान आवश्यक आहे तें सर्व प्रत्यक्ष व अनुमान यापैकी एखाद्या किंवा या दोन्ही प्रमाणांच्या साहाय्याने झाले आहे. व्यवहाराप्रमाणेंच, मानवी ज्ञानाचें सर्वांत अभिमानास्पद भाण्डार जें विज्ञान त्यांतलें सर्व ज्ञान देखील या दोन प्रमाणांच्या साहाय्यानेच झालें आहे. व्यवहार व विज्ञान यांत एवढाच फरक आहे की, वैज्ञानिकाचें ज्ञान जास्त पद्धतशीर व अचूक असतें. साध्या इंद्रियांना मदत म्हणून तो इंद्रियांची ज्ञानशक्ति वाढविणारी उपकरणें वापरतो. डोळ्यांना न दिसणारे अति दूरचे तारे व ग्रह तो दुर्बिणीने पाहतो, व डोळ्यांना न दिसणारे अति सूक्ष्म असे जन्तु सूक्ष्मदर्शकाने पाहतो. उपकरणांच्या साहाय्याने वैज्ञानिक ज्याप्रमाणें आपल्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचें सामर्थ्य वाढवितो, त्याचप्रमाणें गणित व तर्कशास्त्र यांच्या आधारें तो आपल्या अनुमान पद्धतीला पद्धतशीर व अचूक करून तिचेंही सामर्थ्य वाढवितो. वैज्ञानिकाचीं ज्ञानसाधने याप्रमाणें सामान्य माणसाच्या ज्ञानसाधनापेक्षा अधिक कार्यक्षम असली तरी ती दोन्ही एकाच प्रकारची असतात.

गूढानुभव ही काय चीज आहे ?

व्यवहार व विज्ञान यांत याप्रमाणें प्रत्यक्ष व अनुमान या व्यतिरिक्त कोणतेंही प्रमाण ज्ञानाचें साधन म्हणून वापण्यांत येत नाही. पण या दोन्ही प्रमाणापेक्षा वेगळें व अधिक बलवत्तर असें एक ज्ञानाचें साधन आमच्याजवळ आहे असें धार्मिक विचारवंत म्हणतात. या प्रमाणाला "गूढानुभूति" असें म्हणण्यांत येतें. इंद्रियांना किंवा तर्काला न होणारें ज्ञान या गूढानुभूतीने होतें असा त्यांचा दावा आहे. त्यांच्या मतें, "ईश्वर" किंवा "ब्रह्म" यासारख्या विश्वातीत वस्तु खऱ्या आहेत हें अनुमान किंवा प्रत्यक्ष यांनी कळू शकत नाही. ईश्वर डोळ्यांनी पाहतां येत नाही किंवा तर्काने जाणतां येत नाही, पण गूढानुभूतीत त्याचें अस्तित्व निस्संदिग्धपणें कळतें. ही गूढानुभूति योगसाधना केल्याने प्राप्त होते व म्हणून ती प्रयत्नसाध्य आहे असें योगशास्त्रज्ञ म्हणतात. उलट "गूढानुभूति" प्रयत्नसाध्य नसून ईश्वराच्या कृपेशिवाय प्राप्त होत नाही असें ख्रिस्ती धर्माचें सांगणें आहे. गूढानुभूति प्रयत्नसाध्य आहे की नाही या प्रश्नांत येथे शिरण्याचा मानस नाही. या प्रश्नाचें उत्तर देण्याच्या आधी "गूढानुभूति या नांवाचें 'प्रत्यक्ष' व 'अनुमान' यांच्यापेक्षा वेगळें असें ज्ञानाचें साधन खरोखरच अस्तित्वांत आहे काय ?" या प्रश्नाचा आपण विचार करू. हा विचार करतांना "आम्हाला गूढानुभूति झाली आहे" असें सांगणाऱ्या लोकांना गूढानुभूतीत झालेलें ज्ञान कितपत खरें मानतां येईल हे पहावें लागेल.

न्यायाधीशाच्या तीन कसोट्या

या बाबतींत आपल्याला साक्षीदार खरें बोलतो की खोटें बोलतो हें ओळखण्यासाठी न्यायाधीश ज्या तत्त्वांचा उपयोग करतात तीं तत्त्वे फार उपयोगी पडण्यासारखी आहेत. हीं तत्त्वे अशीं :- (१) साक्षीदाराचें बोलणें सुसंगत आहे की नाही ? जो साक्षीदार घटकेंत एक बोलतो व घटकेंत त्याच्या विरुद्ध बोलतो त्याचें म्हणणें न्यायाधीश खरें मानीत नाहीत. साक्षीदाराच्या बोलण्यांत विसंगति आहे हें दाखविण्यासाठीच विरुद्ध पक्षाचा वकील त्याला प्रतिप्रश्न करीत

असतो. (२) एखाद्या साक्षीदाराचें बोलणें सुसंगत असले तरी दुसरे अनेक साक्षीदार जर त्याच्या विरुद्ध पुरावा देत असले तर त्या एकाच साक्षीदाराचें म्हणणें प्रमाण मानतां येत नाही. एका साक्षीदाराचें म्हणणें इतर साक्षीदारांनी देखील उचलून धरलें पाहिजे. याला पुष्टि असें म्हणतात. (३) साक्षीदाराने पूर्वी दिलेल्या साक्षी खऱ्या ठरल्या होत्या की नाही याचाही न्यायाधीश विचार करील. खोटी साक्ष देण्याबद्दल जर साक्षीदाराला पूर्वी शिक्षा झाली असेल, तर त्याची साक्ष खरी मानण्यांत येणार नाही.

आपण अशी कल्पना करू की, "आपल्याला गूढानुभूति झाली आहे" असें म्हणणारा एक साक्षीदार आहे व त्याची साक्ष खरी की खोटी हें ठरवणारे आपण न्यायाधीश आहोंत. हें ठरवताना वरील ३ कसोट्यांचा अवलंब करून काय निकाल लागतो हेंच आपल्याला पहावें लागेल.

चार गूढवाद्यांची चार मते

पहिली कसोटी सुसंगतीची. गूढवादी लोकांची अन्तिम सत्याबद्दलचीं विधानें जर तपासून पाहिलीं तर असें आढळून येतें की निरनिराळ्या गूढवाद्यांच्या विधानांमध्ये मुळीच मेळ नाही. उपनिषत् कर्ते ऋषि, महंमद पैगम्बर, भगवान गौतम बुद्ध, जीझस क्राइस्ट, वगैरे जगत्प्रसिद्ध धर्मसंस्थापकांना गूढानुभूति झाली होती अशी लक्षावधि लोकांची श्रद्धा आहे. त्यांनी अन्तिम सत्य व ईश्वर याबद्दल केलेलीं विधानें प्रत्यक्ष व अनुमान या दोन प्रमाणांच्याच आधारे केलीं होती असें कुणीही समजत नाही. सामान्य मानवाला प्राप्य नसलेलें असें काही लोकोत्तर ज्ञानसाधन वरील महात्म्यांच्या जवळ होतें व त्यांच्या आधारावरच त्यांनी अंतिम सत्याचें ज्ञान सांगितलें असें त्यांचे अनुयायी समजतात. सारांश, वरील विश्वविख्यात पुरुष हे जगन्मान्य गूढानुभवी होते. असें असूनही अंतिम सत्याबद्दलचीं त्यांचीं विधानें परस्परविरुद्ध आहेत. ईश्वर एक आहे, त्यांच्यात कोणत्याही प्रकारचें अनेकत्व नाही व महंमद हा त्याचा प्रेषित आहे असें महंमदाचें सांगणें आहे. उलट ईश्वर एक असला तरी पिता व पुत्र ही त्याची दोन स्वरूपे आहेत अशी ख्रिस्ताची शिकवणूक आहे. ख्रिस्त व महंमद यांच्यात असा मतभेद असला तरी ईश्वर एक आहे, त्याने हें जग निर्माण केलें व पुण्याबद्दल बक्षीस नि पापबद्दल शिक्षा करण्याचें त्याचें व्रत आहे याबद्दल दोघांचेही एकमत होतें असें म्हणतां येईल. पण बुद्दाला तर यापैकी एकही विधान मान्य झालें असतें असें वाटत नाही. ईश्वराची कल्पना त्याला इतकी बालिश वाटत होती की, त्याबद्दल विचार करण्याची देखील त्याला जरूर वाटली नाही. पाप व पुण्य यांचें फल ईश्वर देत नसून, बऱ्यावाईट कर्माप्रमाणें बरावाईट जन्म मिळतो व पुनर्जन्माच्या या सृष्टिनियामांमुळेच पापपुण्याचें फळ आपोआप मिळतें, अशी त्याची धारणा होती. उपनिषत्कर्त्या ऋषींना तर वरील तीन महापुरुषांच्या मतापैकी कोणतें सममत होतें हें सांगणेंच कठिण आहे. कधी कधी ते स्वर्गनरकाची व ईश्वराची भाषा बोलतात, तर कधी कधी ईश्वराला मायिक ठरवून, दिक्कालातीत शुद्ध आनन्दरूप असें ब्रह्म हेंच अन्तिम सत्य आहे असें म्हणतात. सारांश, प्रत्यक्ष व अनुमान या प्रमाणाव्यतिरिक्त तिसऱ्याच एखाद्या गूढ प्रमाणाने ज्यांना अतीत वस्तूंचें ज्ञान झालें होतें असें म्हणण्यांत येतें त्या महापुरुषांचें ज्ञान परस्परविरुद्ध असल्यामुळे या गूढ प्रमाणाच्या कार्यक्षमतेवर विश्वास ठेवतां येत नाही.

विज्ञानाच्या डोळ्यांतील कुसळ व गूढवादाच्या डोळ्यांतील मुसळ

वरील युक्तिवादावर असा आक्षेप येईल की, गूढानुभवी लोकांत मतभेद आहेत एवढ्यावरूनच जर "गूढानुभव" नांवाचें प्रमाण असू शकत नाही, असें म्हणायचें तर प्रत्यक्ष

पाहिलेल्या वस्तूबद्दल देखील दोन व्यक्तींत मतभेद असतो म्हणून प्रत्यक्ष नांवाचें प्रमाणच असू शकत नाही, किंवा दोन तार्किकांत मतभेद असतो म्हणून "अनुमान" नांवाचें प्रमाणच असू शकत नाही असें म्हणण्यासारखें आहे.

या आक्षेपावर दोन प्रकारें उत्तर देतां येण्यासारखें आहे. एकतर "प्रत्यक्ष" व "अनुमान" अशीं दोन प्रमाणें आहेत की नाहीत हें आपल्याला दुसऱ्यांच्या अनुभवावरून ठरविण्याची काही जरूर नाही. जगांत अशी एकही व्यक्ती नाही की जिला इन्द्रिये नाहीत व इन्द्रियांच्या साहाय्याने ज्ञान होत नाही. त्याचप्रमाणें जिने कधीच एखाद्या अनुमानाच्या साहाय्याने ज्ञान करून घेतलें नाही, अशीही व्यक्ती सापडणें दुरापास्तच आहे. शिकारी बन्दूक घेऊन आला की तो आपल्यास मारील असें अनुमान पशुपक्षीदेखील करतात. "प्रत्यक्ष" व "अनुमान" हीं ज्ञानांची दोन साधनें अस्तित्वांत आहेत हें आपल्याला स्वानुभवानेच कळतें. कारण आपण त्यांचा नेहमी वापर करीत असतो. पण गूढानुभूतीची गोष्ट अशी नाही. गूढानुभूति नांवाचें ज्ञानाचें साधन अस्तित्वांत आहे की नाही अशी शंका येण्याचें कारणच हें आहे की, बहुतेक लोकांना अशा तऱ्हेची अनुभूति नसते. "गूढानुभूति" हा दुसऱ्याचा अनुभव आहे, व त्यामुळे अशा तऱ्हेच्या अनुभवावर कितपत विश्वास ठेवावा असें आपण विचारू शकतो.

दुसरें उत्तर असें की, "प्रत्यक्ष" व "अनुमान" यांच्या साहाय्याने झालेल्या ज्ञानांत देखील जेव्हां विसंगति उत्पन्न होते तेव्हां तें ज्ञान आपण खरें मानत नाही. अशा विसंगत ज्ञानाच्या मुळाशीं असलेलें प्रत्यक्ष व अनुमान हें खरें प्रत्यक्ष व अनुमान नसून त्यांचा देखावा आहे, त्यांत काहीतरी चूक आहे तसेंच आपण समजतो. इन्द्रियदोषामुळे प्रत्यक्ष ज्ञान कधी कधी चुकते व हेत्वाभासांमुळे अनुमान दूषित होतें. प्रत्यक्ष व अनुमान यांचें ज्ञान याप्रमाणें चुकत असलें तरी त्यांच्या आधारे बरोबर ज्ञान होऊ शकत नाही असें आपण समजत नाही कारण ज्याच्याबद्दल सर्वांचें एकमत आहे असें पुष्कळसें ज्ञान या दोन प्रमाणांच्या आधारे होतें. अग्नि उष्ण असतो हें स्पशेंन्द्रियाने झालेलें ज्ञान, साखर गोड असते हें रसनेला झालेलें ज्ञान, व चंद्रप्रकाशापेक्षा सूर्यप्रकाश जास्त तेजस्वी असतो हें दृष्टीला झालेलें ज्ञान, प्रत्यक्षज्ञान कसें सर्वमान्य असू शकतें याचें उदाहरण म्हणून दाखवितां येईल. अग्नि थंड असतो, साखर तिखट असते व सूर्यपेक्षा चंद्रच जास्त प्रखर असतो असें आजपर्यंत कुणीही म्हटलें नाही. प्रत्यक्षज्ञानामध्ये मतभेदापेक्षा मतैक्यच जास्त आहे, हें कुणीही कबूल करीत. प्रत्यक्ष ज्ञानाप्रमाणेंच अनुमानजन्य ज्ञानांत देखील फारच मोठें मतैक्य आहे असें दाखवून देतां येईल. गणित व भौतिकशास्त्रें यामधलें बहुतेक ज्ञान अनुमानाच्या साहाय्यानेच होतें. एवढें असूनही गणित व भौतिकशास्त्रें यांच्यात सर्वमान्य झालेलें ज्ञान किती आवढव्य आहे व मतभेदाचें क्षेत्र किती थोडें आहे, हें पाहिलें म्हणजे, अनुमान हें ज्ञानाचें सक्षम साधन आहे याबद्दल शंका उरत नाही.

पण गूढानुभूतीची गोष्ट तशी नाही. असें कोणतेंही विधान नाही की ज्याबद्दल सर्व गूढवाद्यांचें एकमत आहे. अन्तिम तत्त्व एक आहे व विश्वाचें स्वरूप आनन्दमय आहे याबद्दल सर्व गूढवाद्यांचें एकमत आहे असें विल्यम जेम्स म्हणतो. पण हें म्हणणें निराधार आहे. प्रकृति व पुरुष अशीं दोन अन्तिम सत्ये आहेत व आपण प्रकृतीपेक्षा वेगळे आहोंत हें पुरुषाला एकप्रकारच्या गूढानुभूतीने कळल्यावर तो प्रकृतीच्या पाशांतून मुक्त होतो असें सांख्यदर्शन सांगतें. "आपण प्रकृतीपासून वेगळे आहोंत" हें प्रत्यक्षाने कळू शकत नाही व केवळ तार्किक प्रमाणांनी एखाद्याला हें विधान पटवून दिलें तरी तेवढ्याने तो मुक्त होणार नाही. मुक्त होण्यासाठी त्याला या भेदाचा गूढ साक्षात्कारच झाला पाहिजे. "गूढानुभव", अन्तिम सत्य एक

आहे असेच नेहमी सांगेल असे नाही. त्याचप्रमाणे विश्व आनन्दमय आहे असे निराशावादी दार्शनिकांना गूढानुभव झाला तरी वाटत नाही. "सर्व दुःखम्" असे गूढानुभूति झालेले बौद्ध देखील म्हणत होतेच. विश्व आनन्दमय आहे याबद्दल जरी गूढवाद्यांचे एकमत नसले तरी "गूढानुभूति" आनन्दमय असते याबद्दल त्यांचे एकमत आहे असे फारतर म्हणता येईल. पण "गूढानुभूति आनन्दमय असते" हे केवळ गूढानुभूतीबद्दल विधान आहे. यावरून बाह्य विश्वाबद्दल इतर प्रमाणांना न होणारे ज्ञान गूढानुभूतीला होते असे सिद्ध होत नाही.

गूढवाद्याची एकांडी साक्ष

सुसंगतीच्या पहिल्या कसोटीत गूढानुभूतीचा साक्षीदार याप्रमाणे खोटा ठरतो. आतां गूढानुभूतीने झालेल्या ज्ञानाला इतर प्रमाणांनी झालेले ज्ञान कितपत पुष्टि देते हे पाहू. ईश्वराचे अस्तित्व गूढानुभूतीने कळते असे म्हणतात. ईश्वराचे अस्तित्व जर प्रत्यक्ष व अनुमान यांनी सिद्ध होत असेल तर गूढानुभूतीच्या ज्ञानाला इतर प्रमाणे पुष्टि देतात असे म्हणता येईल. पण गूढानुभूतीला अशा तऱ्हेची पुष्टि मुळीच मिळत नाही. ईश्वराचे अस्तित्व कोणत्याही इन्द्रियाला कळू शकत नाही. ईश्वर डोळ्यांना दिसत नाही की कानांना ऐकू येत नाही, की नाकाने हुंगता येत नाही. ईश्वराचे अस्तित्व प्रत्यक्ष प्रमाणाने कळू शकत नसले तरी अनुमानाने कळू शकते असे कधी कधी म्हणतात. पण ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करणारी सर्व अनुमाने कितो पोकळ आहेत हे सहज दाखवून देता येण्यासारखे आहे. ज्याची आधीपासून ईश्वराबद्दल श्रद्धा नाही त्याला ईश्वराचे अस्तित्व पटवून देईल असा कोणताही युक्तिवाद आमच्याजवळ नाही असे ईश्वरवादीच अनेकवेळां म्हणतात. अनुमान जर निर्दोष असेल तर त्याचा काळजीपूर्वक अभ्यास करणाऱ्या सर्वांना ते पटते, असा गणितशास्त्राचा अनुभव आहे. म्हणून ज्याअर्थी ईश्वराचे अस्तित्व मानणाऱ्या विचारवंतांनासुद्धा ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करणारी अनुमाने हेत्वाभासपूर्ण वाटतात, त्याअर्थी ईश्वर अस्तित्वात आहे असे अनुमानप्रमाणाने सिद्ध होते असे म्हणता येत नाही. "प्रत्यक्ष" व "अनुमान" ही सर्वमान्य प्रमाणे गूढवाद्यांच्या "ईश्वर अस्तित्वात आहे" या विधानाला मुळीच पुष्टि देत नसल्यामुळे, गूढानुभूतीचा साक्षीदार त्याचे म्हणणे दुसरा कुणीही साक्षीदार उचलून धरीत नसल्यामुळे अप्रमाण ठरतो.

गूढवाद्याचा काळकुट्ट इतिहास

साक्षीदाराच्या स्वतःच्या विधानांतील सुसंगति व त्याच्या म्हणण्याला इतर विश्वसनीय साक्षीदारांनी दिलेली पुष्टि, याबरोबरच, त्याच साक्षीदाराने पूर्वी दिलेल्या साक्षी कितपत खऱ्या ठरल्या याचाही विचार न्यायाधीशाला करावा लागतो, असे मागे सांगितले आहे. त्याबरोबरच गूढवाद्यांनी मानवी ज्ञानाच्या इतिहासात पूर्वी दिलेल्या साक्षी कितपत खऱ्या ठरल्या हे आपण आतां पाहू. आपल्या अतीन्द्रिय व तर्कातीत अशा गूढ प्रमाणावर भिस्त ठेवून धर्मनिष्ठांनी जेव्हा जेव्हा विज्ञानाचे प्रत्यक्षनिष्ठ व अनुमानसिद्ध ज्ञान खोटे आहे असे ठरवण्याचा प्रयत्न केला, तेव्हा तेव्हा त्यांना विज्ञानापुढे कशी हार खावी लागली याचे मनोरंजक वर्णन बर्टरंड रसेलने आपल्या "धर्म व विज्ञान" (Religion and Science) या पुस्तकांत केले आहे. ईश्वराने सृष्टि निर्माण केली तेव्हाच मानव व इतर प्राणि निर्मिले असे ख्रिस्ती धर्माचे म्हणणे होते. पुढे डार्विनने आपला विकासवाद सिद्ध केला तेव्हा ख्रिस्ती धर्माच्या या म्हणण्याला मोठाच धक्का बसला. सुरुवातीला धर्मनिष्ठांनी गूढ प्रमाणांनी झालेल्या आपल्या बिनचूक ज्ञानापुढे डार्विनच्या कल्पना खऱ्या मानता येत नाहीत असा पक्ष घेतला. पण हळूहळू डार्विनचा प्रत्यक्षसिद्ध व अनुमानसिद्ध सिद्धान्त लोकांना जास्तजास्तच पटू लागला व आजकाल स्वतःला ख्रिस्ती म्हणविणारे देखील

बिनदिवकत डार्विनच्या सिद्धान्ताचा स्वीकार करतात. धर्माच्या विरुद्ध मते प्रतिपादल्याबद्दल धर्मगुरूंनी केलेला गॅलिलिओचा छळ प्रसिद्धच आहे. पण याबाबतीत गॅलिलिओचं म्हणणे खरं होते असे आज धर्मगुरू देखील कबूल करतील. यज्ञ केल्याने पाऊस पडतो असे वैदिक धर्माने गूढानुभूतीच्या प्रमाणाने शोधून काढले, पण आज यावर कुणाचाही विश्वास असेल असे वाटत नाही. चेटुक करणाऱ्या स्त्रियांना मारावे असे ख्रिस्ती गूढवाद्यांचे सांगणे होते. पण आज चेटकिणी व चेटुक यावर विश्वास असलेला अडाणी व मूर्ख समजला जातो. पाप करणारे नरकांत जातात असे धर्माचे म्हणणे होते, पण नरकाची कल्पना ही एक भाबडी व दुष्ट कल्पना आहे व खऱ्या ख्रिश्चनांचा तिच्यावर विश्वास असण्याचे कारण नाही असा एका ख्रिस्ती कोर्टाने निकाल दिला. ज्या विषयावर बोलण्याचा आपल्याला काडीचाही अधिकार नाही अशा विषयावर "आम्हाला गूढानुभूति झाल्यामुळे आम्ही सर्वज्ञ झालो आहोत", अशा अभिनिवेशाने गूढवाद्यांनी ठोकून दिलेली मते, व ती न मानल्याबद्दल त्यांच्या भक्तांनी लोकांचा केलेला छळ, याची कहाणी दीर्घ व तितकीच करणू आहे. चेटकिणी म्हणून जाळल्या गेलेल्या हजारो निरपराध स्त्रिया, सत्याचे अन्वेषण व प्रकाशन या एकमेव अपराधाबद्दल सूळी दिले गेलेले शेकडो वैज्ञानिक आणि आपली शिकवणूक न मानल्याबद्दल गूढवाद्यांनी ज्यांचा छळ केला असे लाखो परमर्थाय यांच्या यातनांचा हृदयभेदी इतिहास वाचून "गूढानुभूति व गूढवादी" यांच्याबद्दल उद्वेग व संताप उत्पन्न झाल्याशिवाय राहत नाही. गूढानुभूतीच्या साक्षीदाराचा पूर्वीचा इतिहास काळाकुट्ट आहे. त्यांत खोटेपण, लबाडी व क्रौर्य याखेरीज काहीही सापडत नाही. यामुळे पूर्व चरित्राच्या या तिसऱ्या कसोटीत देखील तो नापास होतो.

साखरेची गोडी व संगीताची गोडी *

"गूढानुभूति" हे ज्ञानाचे तिसरे साधन आहे पण ते सामान्य लोक उपयोजू शकत नाहीत, काही थोड्या विभूतींनाच ती साध्य होते या मताचे आतांपर्यंत खण्डन केले. पण गूढानुभूति नांवाचे तिसऱ्या प्रकारचे ज्ञान असू शकते व ते सामान्य लोकांच्या देखील अगदीच आवाक्याबाहेर असते असे नाही, असे काही लोक म्हणतील. एका दारुड्याची मनःस्थिती दुसऱ्या दारुड्याला जशी कळू शकते तशी एखाद्या मद्यनिषेधकाला कळू शकणार नाही. दारूच्या "एकच प्याल्या" च्या मागे तो घरदार, बायको मुले यांचाही बळी देण्यास कां व कसा उद्युक्त होतो हे ज्याने मद्याची माधुरी चाखली आहे त्यालाच कळते. प्रसववेदना अनुभवणारी स्त्री गडबडा कां लोळते हे वंधेला कळू शकत नाही. देशासाठी फासावर जाण्यांत देशभक्ताला कसा आनंद होतो हे देशभक्तालाच कळू शकते, देशाबद्दल मुळीच प्रेम नसणाऱ्या एखाद्या माणसाला देशभक्ताचे हे कृत्य ज्योतीवर उडी घेणाऱ्या पतंगाच्या कृत्यासारखेच मूर्खपणाचे व अगम्य वाटेल. तानसेनाची तान ऐकून रसिकांची अन्तःकरणे उंचबळून येत व "वाः वाः" करतां करतां त्यांचे देहभान हरपे. तान ऐकून देहभान हरपण्याचा हा अनुभव एखाद्या अरसिकाला येणार नाही व त्याला "तानसेनाच्या तानेंत एवढे काय आहे" हे कधीही कळणार नाही. वरील सर्व उदाहरणांत ज्या अनुभवांचा उल्लेख केला आहे त्यांना प्रत्यक्षज्ञानाच्या किंवा अनुमानजन्य ज्ञानाच्या सदरांत घालतां येत नाही; त्याचप्रमाणे "त्यांना ज्ञानच म्हणतां येत नाही" असेही कुणी म्हणणार नाही. साखरेची गोडी जिभेने चाखून "वाः म्हणणे" हे जर साखरेबद्दलचे ज्ञान आहे तर तानसेनाची तान ऐकून "वाः म्हणणे" हे ज्ञान कां नव्हे ? तान आपण कानांनी ऐकतो व

* घृतक्षीरद्राक्षामधुमधुरिमा कैरपि पदैर्विशिष्यानारव्येयो भवति रसनामात्रविषयः । तथा ते सौन्दर्यं परमशिवदृग्मात्रविषयः । कथंकारं ब्रूमः सकलनिगमागोचरगुणे ।

म्हणून तें इन्द्रियजन्य ज्ञानच आहे असें म्हणणें बरोबर नाही, कारण केवळ तान ऐकू येणें व ती ऐकून "वाः" असा अनुभव येणें या अगदी वेगळ्या गोष्टी आहेत. श्रवणेन्द्रिय शाबूत असलेल्या कोणत्याही व्यक्तीला तान ऐकू येईल, पण त्या तानेचें रसग्रहण मात्र रसिकाशिवाय कुणालाही करतां येणारं नाही.

लोकप्रसिद्ध वस्तूबद्दल देखील अनुमानाच्या किंवा प्रत्यक्षाच्या कक्षेत न येणारें जें हें ज्ञान होतें तसेंच ज्ञान अन्तिम सत्याबद्दल देखील गौतमबुद्ध वा महम्मद पैगम्बर यांना झालें असेल. नाही कशावरून?

गूढानुभूतीलाही याच कसोट्या लागू आहेत

"वरील युक्तिवाद बराचसा बरोबर आहे, संगीतज्ञाला ज्याप्रमाणे संगीताबद्दल एक अनिर्वचनीय अनुभूति होते व तिच्यामुळेच संगीताचें मर्म समजतें, त्याचप्रमाणे काही विभूतींना अन्तिम सत्याबद्दल आन्तरिक ज्ञान होत असेल हे शक्य आहे.

"स्वविषयनियतानि प्रमाणानि श्रोत्रादिवत्" म्हणजे प्रमाणांचे प्रामाण्य आपल्या विषयापुरतेंच मर्यादित आहे. "कानांना रूप दिसत नाही व डोळ्यांना शब्द ऐकू येत नाही, तसाच कोणत्याही इन्द्रियाला न कळणारा विषय गूढानुभूतीने कळत असेल, अशा गूढानुभूतीनेच केवळ जें सत्य कळू शकते ते नाही असे म्हणण्याचा अधिकार तर्काला नाही" असे शंकराचार्यांनी म्हटले आहे. पण हें म्हणणें कसें खोटे आहे, प्रत्यक्षज्ञानांत झालेली चूक देखील अनुमानाला कशी कळू शकते हे पृथ्वी डोळ्यांना सपाट दिसत असूनही ती गोल आहे असें आपण अनुमानाच्या आधारें म्हणतो, यावरून स्पष्ट होते. गूढानुभूतीतील ज्ञानाच्या खरेपणाचा जेव्हां प्रश्न उपस्थित होतो तेव्हा वर चर्चितलेल्या न्यायाधीशाच्या तीन कसोट्यांचाच उपयोग करावा लागतो. अशी कल्पना करा की, मी साखर कधी खाल्ली नाही व न खाताच "साखर गोड असते" या माझ्या मित्राच्या विधानाचें सत्यत्व मला तपासून पाहायचें आहे. अशा प्रसंगी मी वरील ३ कसोट्यांचाच अवलंब करीन. इतर साखर खाल्लेल्या लोकांना विचारून "साखर गोड असते" असा त्यांनाही अनुभव आहे की नाही याची खात्री करून घेईन, माझ्या मित्राचे चवीविषयीचे मत इतर बाबतींत कितपत बरोबर ठरतें व ठरलें याचाही मागोवा घेईन, व निरनिराळ्या वेळीं निरनिराळ्या प्रसंगीं त्याला नकळत साखर खायला देऊन प्रत्येक वेळीं साखर गोड असल्याचा तो हवाला देतो की नाही हें पाहीन. पाण्यांत साखर घोलून त्याला तें पाणी प्यायला दिलें व त्याला पाण्यांत साखर आहे हेंच ओळखतां आले नाही तर "त्याला साखरेची चव कळत नाही" असे मला बिनदिककत म्हणतां येईल. याप्रमाणें माझ्या मित्राचें म्हणणें कितपत सुसंगत आहे, दुसरे त्याला कितपत दुजोरा देतात व त्याचें रसनाज्ञान पूर्वी कितपत विश्वसनीय ठरलें या ३ कसोट्यांच्याच आधारें मला त्याचें सत्यत्व पारखावें लागेल. एका प्रत्यक्षज्ञानाची पारख दुस-या अनेक प्रत्यक्षज्ञानांच्या आधारें करतां येते, त्याचप्रमाणे ती अनुमानाच्या आधारें देखील करतां येते. साखर गोड असते की नाही हें स्वानुभवाशिवाय मला ठरवायचें असेल तर गोड चवीला आवश्यक असलेलीं घटक द्रव्यें साखरेंत आहेत की नाहीत हे तपासून पाहायला मी एखाद्या रसायनज्ञाला सांगेन. त्याने जर "आहेत" असा निर्वाळा दिला तर "साखर गोड असते" या माझ्या मित्राच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाला अनुमानानेही पाठिंबा दिला असें म्हणतां येईल. याच रीतीने गूढानुभूति नावाचे तिसरें प्रमाण असलें तरी त्यांचे सत्यत्व, गूढानुभूति न अनुभवलेल्या लोकांनाही पडताळून पाहता येईल व असा पडताळा न आला तर गूढानुभूतीवर विश्वास ठेवणें समजसपणाचें ठरणार नाही.



९ : श्रीरामकृष्ण परमहंस आणि साक्षात्कार

मानवाला जे ज्ञान प्राप्त होते ते फक्त प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांनी होते. या प्रमाणांच्या पलीकडे साक्षात्कार नावाचे एक प्रमाण आहे. त्याने होणारे ज्ञान प्रत्यक्ष व अनुमान यांनी होणाऱ्या ज्ञानापेक्षा अधिक प्रमाण आहे, म्हणजे प्रत्यक्ष व अनुमान यांनी झालेले ज्ञान साक्षात्काराने झालेल्या ज्ञानाच्या विरुद्ध असेल तर प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांनी झालेले ज्ञान खोटे मानावे; शिवाय साक्षात्काराने अशा काही विषयांचे ज्ञान होते की, जे प्रत्यक्ष व अनुमान यांनी होऊच शकत नाही असे एक मत प्रचलित आहे. ईश्वर, परलोक वगैरेंचे ज्ञान साक्षात्काराने होते व म्हणून साक्षात्काराच्या विरुद्ध प्रत्यक्ष व अनुमान यांची साक्ष अप्रमाण आहे असे साक्षात्कारवाद्यांचे म्हणणे आहे.

विवेकवाद साक्षात्काराचे अस्तित्व मानीत नाही असे मी जेव्हा प्रतिपादन करतो, तेव्हा माझ्यावर नेहमी अनेक इतिहासप्रसिद्ध साक्षात्कारी पुरुषांची नावे फेकण्यात येतात. 'साक्षात्कार झालेल्या एवढ्या महान व्यक्ति होऊन गेल्या असताना साक्षात्काराने अस्तित्व तुम्ही कसे नाकारू शकता ?' असा प्रश्न बिनतोड म्हणून विचारण्यात येतो. या प्रश्नाचे उत्तर देताना माझी फार पंचाईत होते. कारण या सर्व व्यक्ति इतिहासप्रसिद्ध व लक्षावधी लोकांच्या श्रद्धेचे स्थान बनलेल्या आहेत. प्रश्न विचारणाऱ्यांची त्यांच्यावर नितान्त श्रद्धा असते. अर्थात् या व्यक्तींच्या साक्षात्कारसामर्थ्याबद्दल विज्ञानपूत विवेचन केले तर या श्रद्धाळू व्यक्तींवर ते समजण्याच्या दृष्टीने परिणाम न होता त्यांचा द्वेष संपादन करण्यात मात्र त्या विवेचनाची फलश्रुति होते.

दुसरे असे की, साक्षात्कारी म्हणून ज्यांची नावे सांगण्यात येतात त्या बहुतेक व्यक्ती शेकडो, किंबहुना हजारो वर्षांपूर्वी झालेल्या आहेत. त्यापैकी बहुतेकांच्या विषयी खात्रीलायक अशी कोणतीच माहिती उपलब्ध नाही. तेव्हा ते साक्षात्कारी होते की नाही याची विज्ञानपूत चर्चा कशी करणार ? तुकारामासारखे जे काही पुरुष गेल्या तीनशे वर्षांच्या अवधीत झालेले आहेत त्यांच्याही जीवनाबद्दल आख्यायिकांशिवाय जवळजवळ काहीच उपलब्ध नाही. तुकाराम सदेह स्वर्गाला गेले अशी आख्यायिका आहे, तर त्यांचा खून झाला असेही काही संशोधक म्हणतात. तेव्हा साक्षात्काराची वैज्ञानिक चर्चा करायला तुकारामांसारखी नावे उपयुक्त नाहीत.

अशी चर्चा करायला आधुनिक काळातील पुरुषांचे उदाहरण घेतले पाहिजे, पण अशा व्यक्तींच्या खाजगी जीवनाबद्दलदेखील पुरेपूर माहिती उपलब्ध असली पाहिजे, केवळ प्रकाशाच्या झोतात असलेल्या सार्वजनिक जीवनाशी माहिती असून भागणार नाही.

वरील अटी ज्यांच्या बाबतीत काही प्रमाणात पुऱ्या होतात अशी एक व्यक्ती आहे. ती म्हणजे रामकृष्ण परमहंस. रामकृष्ण परमहंस आधुनिक काळात झाल्यामुळे त्यांच्या चरित्राबद्दल पुष्कळ वाङ्मय उपलब्ध आहे शिवाय साक्षात्काराच्या बाबतीत जी नावे माझ्यावर फेकण्यात येतात त्यांतले हे नाव आहे. तेव्हा रामकृष्णांबद्दलच्या उपलब्ध माहितीवरून साक्षात्काराचे

अस्तित्व सिद्ध होते काय याचा विचार करणे उद्धोधक होईल.

हा विचार उद्धोधक होण्यासाठी रामकृष्णांच्या भवंतानी आपल्या श्रद्धा थोडा वेळ बाजूला ठेवणे आवश्यक आहे. विषय समजून घेण्याची इच्छा नसताना केवळ मला चूप बसविण्यासाठी जे लोक रामकृष्णांचे नाव घेत असतील त्यांना हा लेख वाचून फायदा होणार नाही, उलट माझ्याबद्दल द्वेषभावच उत्पन्न होईल. तेव्हा आपली श्रद्धा थोडा वेळ बाजूला ठेवणे ज्यांना शक्य होणार नाही त्यांनी हा लेख वाचू नये. कुणाच्या भावना दुखविणे हा माझा उद्देश नसून सत्यावर प्रकाश टाकणे हा उद्देश आहे. तो सफल व्हायचा असेल तर वाचकांचे सहकार्य आवश्यक आहे.

कलाकार रामकृष्ण

रामकृष्ण परमहंसाच्या जीवनातील आपल्या प्रश्नांशी निकटचा संबंध असलेल्या घटना अशा. रामकृष्ण परमहंसांना लहानपणापासून संगीत, अभिनय इत्यादि कलांचा नाद होता. पण ज्याला शालेय शिक्षण म्हणतात त्याबद्दल त्यांना मनस्वी अप्रीती होती. ते जवळ जवळ अशिक्षितच होते असे म्हटले तरी चालेल. 'मला केवळ पोट भरण्याची विद्या नको, ईश्वरप्राप्ती करून देईल असे ज्ञान पाहिजे' असे ते म्हणत. ईश्वरप्राप्तीसाठी रात्रीबेरात्री एखाद्या निर्जन ठिकाणी जाऊन ध्यानस्थ बसणे, कालीच्या मूर्तीसमोर बसून दर्शनासाठी व्याकुळ होणे यांत त्यांचा पुष्कळ काळ जाई. एकदा काली दर्शन देत नाही म्हणून वैतागाने ते स्वतःचा शिरच्छेद करून घेण्यास प्रवृत्त झाले. पुढे त्यांना कालीचे दर्शन झाले व समोर काली दिसते आहे अशा थाटात तासन्तास वागणे त्यांनी सुरू केले.

या आध्यात्मिक कृत्याबरोबरच त्यांचे संगीत/अभिनयादि क्षेत्रातील नैपुण्यही पुष्कळ वेळा प्रकट झाले. कुठे नाटक बसत असताना एखादे पात्र आजारी पडले तर त्याचे काम त्यांनी पत्करावे, सारेच नाटक दिग्दर्शित करावे. त्यांना साऱ्याच पात्रांच्या नकला अनायासाने पाठ होत. एकदा शिवरात्रीच्या दिवशी करावयाच्या एका नाट्यप्रसंगात शिवाची भूमिका करणारा मुलगा आजारी पडल्यामुळे रामकृष्णांनी ते काम पत्करले. शिवाची वेषभूषा करून रंगभूमीवर आल्याबरोबर रामकृष्णांना 'भावसमाधि' लागली. त्यांच्यात काहीच हालचाल नाही असे पाहून लोक रंगमंचावर गेले व पाहतात तो रामकृष्ण शुद्धीवर नाहीत. त्यांना उचलून घरी नेण्यात आले. घरी नेल्यावरही त्यांची 'भावसमाधि' उतरायला बराच वेळ लागला. या प्रसंगापूर्वी दोनदा शेतात फिरत असता आकाशात उडणाऱ्या बलाकांची माला पाहून त्यांना अशी 'भावसमाधि' लागली होती.

रामकृष्णांना स्त्रियांची कामे करणे फार आवडे. स्त्रीवेषात ते कुणालाही पुरुष म्हणून ओळखता येत नसत. निरनिराळ्या प्रकारचे अभिनय करणे, नाट्यपूर्ण रीतीने कथा सांगणे यावरून ते स्त्रियांत बरेच प्रिय होते. त्यांच्या खेड्यात स्त्रियांच्या पडदानशीनपणाविषयी अतिशय दक्ष असलेले एक गृहस्थ होते. ते रामकृष्णांना आपल्या घरी येऊ देत नसत. तेव्हा रामकृष्णांनी त्यांची खोड मोडण्याचे ठरविले. त्यांनी एका कोष्टिणीचा पोषाख केला व त्या गृहस्थाकडे जाऊन विनवणी करू लागले की, 'प्रवास करता करता माझे सोबती कुठे तरी भटकले व त्यांची माझी चुकामूक झाली. आता माझ्याजवळ खावण्यायला काही नाही व विश्रान्तीची गरज आहे. तेव्हा एखादी रात्र मला तुमच्या घरी काढू द्यावी.' त्या गृहस्थांना संशय आला नाही व ज्या रामकृष्णांना ते आपल्या घरीदेखील येऊ देत नसत त्यांना खुशाल आपल्या अन्तःपुरांत निजायला जागा दिली. अन्तःपुरातील स्त्रियांनादेखील रामकृष्ण ओळखू आले नाहीत.

त्यांच्यात ते फार प्रिय झाले व आपला निवास त्यांनी त्यांच्या सांगण्यावरून आणखी वाढवून घेतला. इतक्यात मुलगा कुठे गेला म्हणून रामकृष्णांचे वडील त्यांना शोधत त्या गृहस्थांकडे आले तेव्हा त्या गृहस्थांनी सांगितले "अहो, तुमच्या मुलाला मी कधीच घरी येऊ देत नाही. तेव्हा तो इथे कसा असेल ?" हे ऐकताच रामकृष्णांनी आतून 'हा मी इथे आहे' म्हणून हाक दिली. तेव्हा ते पडदाप्रेमी गृहस्थ फारच खजील झाले.

रामकृष्णांना नाट्याप्रमाणेच चित्रकला व मूर्तिकला यांचा देखील नाद होता. स्वतः मूर्ति करण्यात व चित्रे काढण्यात ते तासन् तास तल्लीन होत.

पुढे रामकृष्णांच्या वडील भावाने कलकत्यास एक संस्कृत पाठशाळा काढली. तेथे शिवण्याव्यतिरिक्त इतर कामे करण्यास त्यांनी रामकृष्णांना बोलविले. पण लवकरच पाठशाळा चालेनाशी झाली.

रामकृष्ण आणि विवेकानन्द

पाठशाळा चालेनाशी झाल्यावर रामकृष्णांच्या भावाने रासमणी नावाच्या एका कोळी जातीच्या राणीने बांधलेल्या कालीच्या मंदिरात पुजाऱ्याचे काम स्वीकारले व काही दिवसानंतर रामकृष्णांना तेच काम स्वीकारण्यास सांगितले. रामकृष्ण ते काम स्वीकारण्यास अत्यंत नाखूष होते, कारण कोळी ही हलकी जात समजली जात होती व कोळ्याची नोकरी करणे अर्थातच अप्रतिष्ठेची बाब होती. देवीला प्रार्थना करतानादेखील बरेच दिवस रामकृष्ण "आई, हे काय माझ्या नशिबी कोळ्याचे अन्न खाणे तू लिहिलेस ?" म्हणून देवीजवळ हळहळ व्यक्त करीत असत. एकदा राणी देवळात देवीच्या दर्शनास आली. रामकृष्णांशी नमस्कार चमत्कार झाल्यानंतर जवळ त्यांचा जावई तिचा कारभार पाहत होता, त्याला तिने मालमत्तेबद्दल चाललेल्या एका खटल्याबद्दल विचारले. ते ऐकून रामकृष्ण एकदम संतापले व राणीला म्हणाले "हे काय देवीच्या मंदिरात देखील तुम्हाला सांसारिक गोष्टी सुचतात ?" केवळ असे म्हणूनच ते थांबले नाही तर त्यांनी राणीच्या मुस्कटात भडकावून दिली.

रामकृष्ण मला देवीचे दर्शन होते असे म्हणत व आपल्या शिष्यांनाही आपण तिचे दर्शन करवून देऊ शकतो असा त्यांना विश्वास होता. त्यांच्या शिष्यांपैकी विवेकानन्द हे जगप्रसिद्ध झाले. ते पूर्वाश्रमी नास्तिक होते. रामकृष्णांना ते भेटले तेव्हा ते अत्यंत आर्थिक विवंचनेत होते. रामकृष्णांनी त्यांच्या तोंडचे भजन ऐकले होते व त्यांच्या संगीतावर ते लुब्ध झाले व त्यांना त्यांनी भेटीस बोलावले. विवेकानन्द हे आपले पुरुष प्रियकर व आपण स्त्री अशी भावना रामकृष्णांच्या मनात उद्भूत होत असे. पूर्वीदेखील कृष्णाची राधारूपांना उपासना करणे हा एक रामकृष्णांचा छंद होता. त्यांना राधारूपात "भावसमाधि" लागली की स्त्रियांचे मासिक धर्म देखील होत असा त्यांना अनुभव येई.

रामकृष्णांना विवेकानन्द भेटले तेव्हा आपण रामकृष्णात विलीन होत आहोत असा त्यांना अनुभव आला. 'मला असला काही अनुभव नको, माझी आर्थिक विवंचना दूर करण्याची तुमच्या देवीला विनंती करा' असे विवेकानन्द म्हणाले तेव्हा रामकृष्णांनी त्यांना सांगितले की, 'मी तुला देवीचे दर्शन होईल अशी व्यवस्था करतो. तूच तिला धन मागून घे.' या वचनानुसार रामकृष्णांच्या अनुग्रहाने विवेकानन्दाना देवीचे दर्शन झाले, पण देवीला धन मागणे ते विसरून गेले. उलट त्यांनी भक्ति, ज्ञान, वगैरेची मागणी केली.

रामकृष्णांनी हिंदुधर्माबरोबर इतर साऱ्या धर्मांची साधना केली. इस्लामी धर्माची

विवेकवाद / ६६

साधना करताना त्यांनी गोमांस वगैरे देखील खाल्ले व इस्लामी उपासनेप्रमाणे नमाज वगैरे पढण्याचा क्रम ठेवला. त्यांना पैगंबराचे दर्शन झाले. याच प्रकारे ख्रिस्ती धर्माची उपासना केली असता त्यांना ख्रिस्ताचे दर्शन झाले.

आयुष्याच्या शेवटच्या काळात रामकृष्णांना घशाचा कर्करोग म्हणजे कॅन्सर झाला. त्यांना अन्नदेखील खाता येईना. तेव्हा त्यांचे शिष्य म्हणाले, 'आपल्या देवीला विनंती करून चार घास खाता येतील असा अनुग्रह मागून घ्या ना.' त्यावर रामकृष्णांनी 'भाव-समाधीत' देवीची भेट घेऊन तिला चार घास खाण्याची शक्ती देण्याची विनंती केली. त्यावर देवी म्हणाली, 'सर्व मानवांची तोंडे ही तुझीच तोंडे आहेत. या तोंडाच्या रूपाने तू खातच नाहीस काय ?' शेवटी कर्करोगानेच रामकृष्णांचा मृत्यू झाला.

रामकृष्णांच्या जीवनाचा वरील वृत्तान्त रामकृष्णमठ, नागपूर यांनी प्रकाशित केलेल्या 'श्रीरामकृष्णलीलाप्रसंग' या ग्रंथावर आधारलेला आहे. शिवाय रामकृष्णमठातील प्रवचनांचा त्याला आधार आहे.

मिर्गीच्या व्याधीमुळे होणारे भास

आता वरील चरित्रावरून साक्षात्काराचे अस्तित्व कसे काय सिद्ध होते हे पाहू. रामकृष्णांना बलाक पाहून जी 'भावसमाधी' लागली तो मिर्गीचा झटका होता असे त्यांचेच आईबाप मानीत व त्यांनी रामकृष्णांना उपचारासाठी डॉक्टरकडेदेखील नेले होते. डॉक्टरही या मताशी सहमत होते. मिर्गीला इंग्रजीत 'एपिलेप्सी' म्हणतात. या एपिलेप्सीच्या झटक्यामध्ये कधी कधी व्याधिताला पूर्वसूचना मिळत असते. ती विशिष्ट वासाच्या वा प्रकाशाच्या स्वरूपाची असू शकते. तसेच या झटक्यात कधी कधी भास होतात. रणांगणावरून परत आलेला एक शिपाई मिर्गीचा झटका येऊन समोरील मुलालाच झोडपू लागला. त्या मुलाला इतरांनी वाचविले. झटका उतरल्यावर तो शिपाई आपण नुसतेच युद्धभूमीवरून परतून आलो आहोत. या युद्धात आपण चारही बाजूंनी घेरणाऱ्या शत्रुसैन्याला चांगले पाणी पाजले असे सांगू लागला. रामकृष्णांनी रासमणी राणीला मारलेली थप्पड अशीच मिर्गीच्या झटक्यात मारली हे स्पष्ट आहे. रामकृष्ण परमहंसांना होणारे देवीचे दर्शन व 'भावानुभूति' हा मिर्गीचाच प्रकार होता.

ज्यांना जागेपणी भास होतात अशा लोकांच्या व्यक्तिवात एक विशेष हा असतो की, ते उत्कट प्रमाणात सूचन म्हणजे सजेश्चनला (suggestion) बळी पडणारे असतात. मनुष्य जेव्हा पूर्णपणे विश्रब्ध अस्वस्थेत, कोणताही ताण नसलेल्या निद्रापूर्व अवस्थेत असतो तेव्हा त्याला 'तुझ्यासमोर परी उभी आहे. ती तुझी सेवा करीत आहे. वगैरे सूचन केले तर त्याला खरोखरीच परी दिसू लागते. या अवस्थेला मोहनिद्रा म्हणतात. सूचन दुसऱ्या एखाद्या प्रतिष्ठासंपन्न व्यक्तीने केले तर जशी मोहनिद्रा लागते त्याचप्रमाणे स्वतःच स्वतःला सूचन केल्यानेदेखील मोहनिद्रा लागते. मनावर देवीबद्दल श्रद्धांचे संस्कार दृढ असले की, अशा मोहनिद्रेत देवीचे दर्शन होणे ही गोष्ट काही दुर्घट नाही.

रामकृष्ण परमहंस हे उत्तम नट, गायक व चित्रकारदेखील होते. नटाला व चित्रकाराला कल्पनेच्या जगात स्वतःचे व्यक्तित्व विसरून रममाण होण्याची शक्ती असते. त्यातून कल्पनेचा विषय धार्मिक श्रद्धेचाही विषय असेल तर सर्वसाधारण नटाला नाटक व वास्तव यांच्यातील भेदाची जी सतत जाणीव असते ती श्रद्धाळू मनातून नाहीशी व्हायला वेळ लागत नाही.

विवेकानंद रामकृष्णांना भेटले तेव्हा ते अत्यंत विवंचनेत होते. अशा विवंचनेच्या

अवस्थेत माणसाची सूचनीयता वाढते. रामकृष्णांच्या प्रभावाने विवेकानंदाला आलेले अनुभव हे मोहनिद्रेच्या स्वरूपाचे होते. याचे प्रमाण हे की, त्या अनुभवांच्या सत्यतेचा पडताळा येत नव्हता. विवेकानंदानी देवीला आपली विपन्नावस्था दूर करण्यास सांगितले असता ती विपन्नावस्था दूर झाली असती तर त्या देवीदर्शनापासून काही खरे व प्रत्यक्ष दिसणारे परिणाम होतात असे दिसून आले असते. पण विवेकानंद देवीला धन मागण्यास विसरून जात असत. म्हणजे ज्या परिणामांचा पडताळा पाहता येईल असे कोणतेही परिणाम विवेकानंदाची देवी घडवून आणू शकत नव्हती. हेच खुद्द रामकृष्णांच्या अनुभवांनाही लागू आहे. रामकृष्णांनी कर्करोगाने पीडलेल्या घशामुळे अन्न खात येत नाही म्हणून देवीकडे तक्रार केली, तेव्हा देवीने त्यांना अन्न खाता येईल असा कोणताही इतरांना पडताळून पाहता येईल असा चमत्कार केला नाही. उलट 'तू इतरांच्या तोंडांने खातच नाहीस काय ?' असा टाळाटाळीचा प्रश्न केला.

रामकृष्णांनी इस्लाम व ख्रिस्ती धर्म यांची साधना करून त्या त्या धर्मात सांगितलेले निःश्रेयस प्राप्त केले असे सांगण्यात येते. पण रामकृष्णांची इतर धर्माची साधना त्या धर्माच्या अनुयायांना पटण्यासारखी नाही.

रामकृष्णांना इस्लामची साधना केल्याने पैगंबराचे दर्शन झाले व ख्रिस्ती साधना केल्याने ख्रिस्ताचे दर्शन झाले असे सांगण्यात येते. पण इस्लामाच्या सांगण्याप्रमाणे उपासना केल्याने पैगंबराचे दर्शन होते असे इस्लाम सांगत नाही. पैगंबराचे दर्शन करवून घेणे हे इस्लामाचे ध्येय नाही व ख्रिस्ताचे दर्शन हे ख्रिस्ताच्या अनुयायांचे अंतिम साध्य नाही. कयामतच्या दिवशी स्वर्गप्राप्ति करून घेणे हे या दोन्ही धर्मांचे ध्येय आहे. तेव्हा रामकृष्णांची इतर धर्माची उपासना ही त्या त्या धर्माच्या तत्त्वाप्रमाणे नसून हिंदूधर्माच्या संमजुतीप्रमाणे राम व कृष्ण यांच्या ऐवजी पैगम्बर व ख्रिस्त यांचे नावे गोवून केलेली उपासना होती.

स्त्रीस्वरूपातील रामकृष्ण

रामकृष्ण परमहंसांच्या साक्षात्कारात त्यांचा स्त्रीभाव हा एक महत्त्वाचा विशेष आहे. याला मानसाशास्त्रात 'टॅन्स व्हेस्टिझम' म्हणजे पुरुषाला स्त्रीवेषाबद्दल असलेला हव्यास हे नाव आहे. याला आपण स्त्रीवेषित्व असे नाव देऊ. स्त्रीवेषात हा मुलगा फारच गोजिरवाणा दिसतो म्हणून ज्या मुलांचे लहानपणी विशेषतः स्त्रियांनी कौतुक केलेले असते त्यांच्यात स्त्रीवेष धारण केल्याने कामजागृति व कामशांति होऊन स्त्रीवेषाची आवड निर्माण होते. रामकृष्णांना या वेषात मासिक धर्म होत असे हा त्यांच्या इतर भासांपैकी एक भास आहे.

साक्षात्कारामुळे नैतिक उन्नयन व्हावे अशी अपेक्षा आहे. पण रामकृष्णांना साक्षात्काराचा असा काही उपयोग झाल्याचे दिसत नाही. त्यांच्या जातीच्या उच्चनीचतेबद्दलच्या भावना कायम होत्या. तसेच तेविसाव्या वर्षी स्वतःच पुढाकार घेऊन सहा वर्षांच्या मुलीशी लग्न करणे व नंतर तिला संसारसुख न देता जन्मभर विवाहित ब्रह्मचर्यात ठेवणे हे त्यांचे कृत्य भूषणास्पद म्हणून सांगण्यासारखे नाही.



१० : सत्याची कसोटी

अनुभव खरा की खोटा हे ठरवण्यासाठी तो अनुभव स्वतः घेणे आवश्यक नाही. स्वप्नाचे उदाहरण घेतले तर हे तत्त्व अधिकच निर्विवाद होईल. समजा माझ्या खोलीत प्रत्यक्ष कालिदास येऊन बसला व मुक्तछन्द, नवकाव्य, आधुनिक नाट्यकला वगैरे विषयावर मनसोक्त चर्चा करून निघून गेला असे मला स्वप्न पडले. जाग आल्यावर हे एक स्वप्न होते असा समजस विचार न करता ही गुढानुभूति वा साक्षात्कार होता व "नी. र. वन्हाडपांडे" नावांच्या स्वतःला साहित्यिक समजणाऱ्या अस्मादिकाशी चर्चा करायला कालाची अभेद्य तटबन्दी फोडून कालिदास खरोखरच माझ्या खोलीत आला होता असा मी आग्रह धरून बसलो तर साक्षात्कारवादीसुद्धा माझे म्हणणे ऐकून घेणार नाहीत. "मला जो अनुभव आला तो तुम्हाला आला नाही म्हणून माझा अनुभव खोटा असे म्हणायचा तुम्हाला अधिकार नाही" असे मी म्हणू लागलो तर विवेकवादावर फेकायला जो प्रस्तुत युक्तिवाद त्यांना मोठा सुबुद्ध वाटत होता तो एकदम निर्बुद्ध वाटू लागेल व साक्षात्कारी महापुरुष म्हणून माझी पूजा करायच्या ऐवजी ते एखाद्या मानसोपचारतज्ज्ञाकडे धाव घेतील!

अगदी माझ्यासारखाच अनुभव न घेतां, म्हणजे अगदी माझ्यासारखेच स्वप्न स्वतःला पडण्याची वाट न पाहतां, गूढवादी देखील माझ्या अनुभवाला खोटे ठरवतील, यावरून अनुभव खरा की खोटा हे कळायला तसाच अनुभव स्वतः घेण्याची जरूर नसते हे स्पष्ट होते, शिवाय हुबेहुब माझ्यासारखेच स्वप्न आणखी एखाद्याला पडले तरी त्यावरून माझे स्वप्न खरे ठरत नाही. वर्तुळांची संख्या वाढवल्याने त्यांचा चौकोन होऊ शकत नाही किंवा आठ वर्षांच्या दोन मुली मिळून सोळा वर्षांची एक मुग्धयौवना होत नाही. त्याप्रमाणे दोन स्वप्ने मिळून एक खरा अनुभव होत नाही. जादुगाराने दाखवलेला अस्मानाला जाऊन भिडणारा दोर एकट्या दुकट्याला नव्हे तर शेकडो लोकांना दिसतो, तरी तो भ्रमस्वरूपच समजला जातो. शेकडो लोकांना दिसतो म्हणून तो खरा ठरत नाही. यावरून दुसऱ्याला आलेला अनुभव खरा की खोटा हे ठरवण्यासाठी तो स्वतः घेणे आवश्यक नाही. एवढेच नव्हे तर स्वतःच अनुभव घेऊन देखील तो खरा ठरत नाही. अनुभव घेणे व अनुभव खरा की खोटा हे ठरवणे या दोन प्रक्रिया अगदी वेगळ्या आहेत. या तत्त्वालाच भारतीय तत्त्वज्ञानांत ज्ञानाचे परतःप्रामाण्य असे म्हटले आहे. ज्ञान* स्वतःप्रमाण की परतःप्रमाण याची जी चर्चा मण्डनमिश्राच्या घरी रात्रदिवस चालत होती तिचे महत्त्व या विवेकनावरून वाचकांना पटेल. वाळवंटांत फिरतांना दूर अन्तरावर पाणी दिसले तर हा पाण्याचा

* स्वतः प्रमाण परतः प्रमाण कीराङ्गना यत्र गिरो गिरन्ति
द्वारस्थनीडारन्तरसन्निद्धा जानीहि तन्मण्डनमिश्रगोहम् ।

अनुभव झाला. ते "खरेंच पाणी की मृगजल" हे ठरवण्याची प्रक्रिया या अनुभवाहून स्वतंत्र आहे. या प्रक्रियेला त्या अनुभवाचे सत्यापन असे म्हणतात.

आंधळे व डोळस

सत्यापनाचे स्वरूप स्पष्टविण्यासाठी गूढवाद्यांचे आवडते आंधळेपणाचेच उदाहरण घेऊ. आंधळ्याला दिसू शकत नाही. पण जन्मापासून आंधळा असलेला माणूस देखील डोळस माणसाला आपल्याला न कळणाऱ्या काही गोष्टी कळतात याबद्दल शंका घेत नाही. यांचे कारण असे की, डोळसाला येणारा अनुभव खरा आहे याचा त्याला पडताळा करून घेतां येतो. "अमूक दिशेने जाऊ नकोस, गेलास तर दहा पावले चालल्यावर भिन्तीवर आपटशील असे डोळस माणूस दहा पावले चालायच्या आधीच आंधळ्याला सांगतो. आंधळ्याला त्याच्या सत्यतेबद्दल शंका आली तरी तो दहा पावले चालत जाऊन भिन्तीवर आपटून याची खात्री करून घेऊ शकतो. डोळस माणसाचे ज्ञान खरे होते हे ठरवण्यासाठी त्याला स्वतःला दृष्टि येईपर्यंत वाट पाहण्याची जरूर नसते सारांश, अनुभव येणे व अनुभव खरा आहे याचा पडताळा पाहणे या प्रक्रिया भिन्न आहेत. अनुभव आल्याशिवायच अनुभवाच्या सत्यतेची प्रतीति घेतां येते.

"जगांतले बहुतेक लोक डोळस आहेत. म्हणून आपले ज्ञान खरे आहे असे ते आंधळ्याला पटवून देऊ शकतात. डोळसापेक्षा आंधळेच जास्त असते तर त्यांनी डोळसालाच बेड्यांत काढले असते." असे काही लोकांना वाटते. प्रसिद्ध इंग्रजी लेखक एच्. जी. वेल्स याची अशीच फसगत झाली आहे. "जिथे सर्वच आंधळे आहेत अशा एका समाजांत एक डोळस माणूस शिरला. इतरांना न होणारे काही ज्ञान आपल्याला होते असा त्याने दावा सांगताच सर्वांनी त्याची हुर्यो उडवली. "याला म्हणे प्रकाश नांवाचा एक पदार्थ दिसतो. उद्या वन्ध्यापुत्र व शशशृंग ही दिसू लागेल. याचे डोळे पुरेच फिरलेले आहे" असे सर्व आंधळे म्हणू लागले. शेवटी त्या डोळसानेच बिचाऱ्याने कंटाळून आपले डोळे फोडून घेतले" अशा आशयाची त्याची एक गोष्ट आहे. बेल्सने ज्ञानाच्या सत्यतेचा पडताळा ज्ञान स्वतःला न होताही पाहतां येतो या तत्त्वाचा विचार केलेला दिसत नाही. त्याच्या गोष्टीतले आंधळे दृष्टीने तसेच बुद्धिनेही आंधळे असले पाहिजेत, नाहीतर त्या बिचाऱ्या डोळसावर डोळे फोडून घेण्याचा प्रसंग. आला नसता. ते आंधळे जर विवेकवादी असते तर त्यांनी त्या डोळसाच्या ज्ञानाला सत्यापनाच्या कसोट्या लावल्या असत्या. एखाद्याने डोळस माणसाला आपल्यापासून आपल्या काठीच्या साहाय्याने पांचसहा फूट अन्तरावर उभे केले असते. मग आपल्या दोन हातांत दोन दगड धरले असते. - एक लहान व एक मोठा. (लहान दगड कोणता व मोठा कोणता हे आंधळ्यालाही स्पर्शज्ञानाने कळू शकते.) हे दोन्ही दगड डोळ्यासमोर धरून त्यांतला मोठा कोणत्या हातांत आहे व लहान कोणत्या हातांत आहे हे विचारले असते. डोळसाने बिनचूक उत्तर दिल्यावर जे ज्ञान आपल्याला वस्तूला हात लावल्याशिवाय होत नाही तेच डोळसाला पांच सहा फूट अन्तरावरून होते याबद्दल त्या विवेकवादी आंधळ्याची खात्री पटली असती. दुसरा एखादा विवेकवादी आंधळा ऊन तापू लागल्यावर त्या डोळसाला आपल्या अंधान्या व थंडगार गुहेत घेऊन गेला असता व तो क्षणभरही बाहेर जाऊ नये म्हणून त्याला हात धरून तासन् तास सारखा त्याच्याशी बोलत बसला असता. मग त्याने हळूच त्याला म्हटले असते. "बाहेर ऊन अजून तापते आहे की नाही तें मला इथे बसूनच सांग." त्यावर डोळस उत्तरला असता "सूर्य आतां मावळला आहे व ऊन गेले आहे." हे एकतांच स्वतः बाहेर जाऊन बाहेर ऊन तापते आहे की नाही याचा त्या आंधळ्याने पडताळा

पाहिला असता व आपल्याला बाहेर आल्याशिवाय जें कळत नाही तें डोळसाला गुहेंत बसूनच कळतें याची खात्री करून घेतली असती. आपल्याला न होणारें सत्यज्ञान डोळसाला होतें याची खात्री करून घेण्यासाठी त्या आंधळ्यांना दृष्टि येण्याची जरूरी नव्हती. जरूरी होती फक्त सत्यापनाच्या कसोट्या लावणाऱ्या विवेकवादाची.

आंधळ्यांपेक्षा डोळसांची संख्या जास्त आहे व या आडमुठ्या बहुमताच्या जोरावर आंधळ्यांना ते आपलें ज्ञान खरें आहे असें मानायला लावतात ही वेल्सची कल्पना याप्रमाणें चूक ठरते. डोळसांचें ज्ञान खरें असतें याची प्रतीति आंधळ्यांनाही येते म्हणून ते डोळसांचे ज्ञान खरें मानतात. "पाचामुखी परमेश्वर" या न्यायाने नव्हे.

भ्रम व सत्यानुभव

स्वप्नांत पाहिलेली दृश्ये खोटी व प्रत्यक्ष पाहिलेली खरीं असें सुज्ञ लोक मानतात याचें कारण हेच की, स्वप्नांतले अनुभव प्रत्यक्षाप्रमाणें सत्यापनाच्या कसोटीस उतरत नाहीत. मला कालिदासाचें स्वप्न पडलें नसून खरोखरच कालिदास दिसला होता असें सुज्ञ लोक मानत नाहीत, याचें कारण असें की, मला कालिदास दिसला याव्यतिरिक्त कालिदास त्या रात्री माझ्या खोलीत आला होता असे दाखवणारी कोणतीच खूण त्या खोलींत दिसत नाही. त्या खोलीत कालिदासाची पावलें उमटलेलीं दिसत नाहीत, त्याच्या बोट्यांचे ठसे कुठेही आढळत नाहीत. एखादी व्यक्ति खरोखरच एखाद्या खोलीत घेऊन गेली तर पावलांच्या व बोट्यांच्या खुणांवरून ती आली होती हें गुप्तचर हेरू शकतात हें प्रसिद्धच आहे.

समजा, "अ" ला एका ठराविक वेळीं व ठराविक स्थळीं भूत दिसतें व आपल्याशी बोलतें असे त्याचें म्हणणे आहे व त्याचा हा अनुभव खरा की खोटा हे एखाद्या वैज्ञानिकाला ठरवायचें आहे. असा निश्चय करण्यासाठी "अ" ला जो अनुभव येतो तोच स्वतःलां येईपर्यंत वाट पाहण्याची त्या वैज्ञानिकाला जरूरी नाही. आपली आवश्यक ती उपकरणें घेऊन तो भूत दिसण्याच्या प्रसंगी हजर राहिल. "अ" ला ज्या दिशेकडे भूत दिसू लागेल त्या दिशेकडे तो आपलें भाचित्रक वळवील व त्या भुताचें भाचित्र घेण्याचा प्रयत्न करील. भूत खरोखरच बोलतें की नाही हे पाहण्यासाठी ज्यावर अगदी हलक्यांतला हलका आवाज मुद्रित होऊ शकतो असा ध्वनिमुद्रक सुरू करील. "अ" चे डोळे ज्या मार्गाचें अनुसरण करित असतील त्या मार्गावर वाऱ्याची थोडीशी देखील हालचाल स्पष्टपणे सूचित करणारे वायुदर्शक यंत्र ठेवील व भुताच्या चालण्यामुळे त्याला वेष्टिणाऱ्या हवेंत काही हालचाल होते की नाही हें पाहण्याचा प्रयत्न करील. अशा एक ना दोन शेकडो कसोट्या सांगतां येतील. या सर्व कसोट्यांतून जर काहीच निष्पन्न झालें नाही... भाचित्रकांत भुताचें चित्र उमटलें नाही, ध्वनिमुद्रकांत त्याचे शब्द उमटले नाहीत व त्याच्या चालण्यामुळे हवेंत काही हालचाल झाली असें वायुदर्शकांत दिसलें नाही तर "अ" ला आलेला भुताचा अनुभव खरा नव्हता, तिथे भूतबिंब काही नव्हतें, त्याचें डोके फिरल्यामुळे त्याला भ्रम होत होता असाच तो वैज्ञानिक निष्कर्ष काढील. असा निष्कर्ष काढणाऱ्या वैज्ञानिकाला जर एखादा गूढवादी म्हणू लागला की, "हे विवेकवादा ! "अ" चा अनुभव तुला येत नाही म्हणूनच केवळ त्याला वेड्यांत काढायचा तुला अधिकार नाही, तुझें डोके जोपर्यंत "अ" सारखें फिरत नाही व तुलाही भूत दिसू लागत नाही तोपर्यंत "अ" चा अनुभव खोटा असें तू म्हणणें, आंधळ्याने डोळसाला खोटें ठरवण्यासारखें आहे. "तर त्याची काय रुभावना होईल हे स्पष्ट आहे.

भ्रम व सत्यानुभव यांत हाच मुख्य फरक आहे की, भ्रमांत दिसणाऱ्या वस्तूंचे परिणाम ज्याला भ्रम होतो त्याच्यावरच फक्त होतात. उलट सत्यानुभवांत दिसणाऱ्या वस्तूंचे परिणाम त्या ज्यांना दिसत नाहीत त्यांच्यावरही होतात. "अ" ला दिसणाऱ्या भुताचे परिणाम फक्त "अ" वर होतात. भुताच्या शरीरापासून निघणारे किरण फक्त "अ" च्या डोळ्यावर पडतात, भाचित्रकावर पडत नाहीत, भुताचें बोलणें फक्त "अ" च्या कानावर पडतें, "अ" च्या कानापेक्षा शतपटीने संवेदनाक्षम असणाऱ्या नादग्राही यंत्रावर ते पडू शकत नाहीत. भुतांच्या हालचालीने भोंवतालच्या हवेवर काहीही परिणाम होत नाही. सारांश, "अ" ने पाहिलेले भूत तें ज्यांना दिसू शकत नाही त्या व्यक्तींवर वा "अ" व्यतिरिक्त जगांतल्या इतर कोणत्याही पदार्थावर काहीही परिणाम करू शकत नाही, म्हणूनच सुज्ञ लोक त्याला मिथ्या व भ्रमस्वरूप मानतात.

सत्याचें अर्थक्रियाकारित्व

उलट सत्यानुभवात दिसणारा एखादा विंचू घ्या. हा विंचू ज्याला दिसत नाही त्यालाही चावून ठणाणा ओरडायला लावू शकतो... किंबहुना तो ज्याला दिसत नाही त्यालाच चावण्याचा संभव अधिक असतो. समजा, गाढ झोपलेल्या एखाद्या माणसाच्या पायावर विंचू चालतांना मी पाहिला व त्याला मारण्याचा प्रयत्न करतांच निसटून पळून गेला. थोड्याच वेळांत विंचवाचें विष बाधून तो माणूस ओरडून उठेल. "मी तुझ्या पायावर विंचू पाहिला होता" असे त्याला सांगतांच त्याचा माझ्या बोलण्यावर विश्वास बसेल. "मी स्वतः विंचू पाहिला नाही त्याअर्थी माझ्या पायावर विंचू बसला होता हें मानायला मी तयार नाही" असे तो म्हणणार नाही. असें म्हणणारा एखादा शंकेखोर असलाच तर विंचू चावलेल्या जागेंतले त्याचें रक्त काढून त्याची सासायनिक तपासणी करून त्यांत विंचवाचें विष असलेलें त्याला दाखवून देतां येईल. एवढ्याने त्याचें समाधान होईल. गूढवाद्याप्रमाणे "मला दिसलेला विंचू जोपर्यंत तुलाही दिसत नाही तोपर्यंत तुझा विंचवावर विश्वास बसणार नाही" असें म्हणायची पाळी माझ्यावर येणार नाही. कारण खोट्या भुताचे परिणाम जसे ते ज्यांना दिसत नाही त्यांच्यावर होत नाहीत तसे खऱ्या विंचवाचे नाही. खऱ्या विंचवाचे परिणाम सर्वांवरच होतात. खऱ्या विंचवाच्या शरीरापासून निघालेले किरण जसे माझ्या डोळ्यावर परिणाम करतात त्याचप्रमाणे त्याचे विष झोपी गेलेल्या व त्याला न पाहणाऱ्या माणसाला बाधू शकतें.

मिथ्या वस्तूचें फक्त ज्ञान होऊ शकतें. याव्यतिरिक्त ती दुसरे कोणतेही परिणाम करू शकत नाही. सत्य वस्तु जगांतली अनेक पदार्थांवर परिणाम करू शकते व सत्य वस्तूचें ज्ञान न झालें तरी तिच्या परिणामांचे ज्ञान होऊ शकतें. सत्य वस्तूच्या या गुणधर्माला भारतीय तत्त्वज्ञानांत "अर्थक्रियाकारित्व" असें म्हटलें आहे. "अर्थक्रियाकारित्व" हीच कोणत्याही वस्तूच्या सत्यत्वाची कसोटी आहे. अर्धवट प्रकाशांत दोरी पाहून तो साप आहे असा भास झाला तर दोरी खरी व साप खोटा असें आपण म्हणतो. कारण या आभासमय सापाच्या ठायीं "अर्थक्रियाकारित्व" नाही. भ्रान्त माणसाला दिसण्यापलीकडे भोंवतालच्या जगावर तो काहीच परिणाम घडवून आणू शकत नाही. तो कुणाला चावू शकत नाही, अन् त्याला खाऊन उपाशी मुंगसाचें पोट भरत नाही. उलट ज्या दोरीच्या ठायी साप दिसला, ती दिसली नाही तरी तिच्या ठायी "अर्थक्रियाकारित्व" आहे. बांधण्यासाठी तिचा उपयोग होऊ शकतो व तिच्या साहाय्याने विहीरीतलें पाणी काढतां येतें. कोणत्याही वस्तूचें सत्यत्व सिद्ध करण्यासाठी याप्रमाणे तिचें "अर्थक्रियाकारित्व" सिद्ध

केलें पाहिजें, त्या वस्तूचा अनुभव येतो हे प्रमाण तिचें अस्तित्व सिद्ध करण्यास पुरेसं नाही.

सत्यवस्तूचे परिणाम व भ्रामक वस्तूचे परिणाम

आभासमय वस्तूचे परिणाम ज्याला तिचा आभास होतो त्याच्यावरच फक्त होतात असें नाही. याचें उदाहरण म्हणून पुढील घटनेसारखी एखादी घटना काही लोक उद्धृत करतील. "समजा, अर्धवट प्रकाशांत भरलेल्या एखाद्या सभेंत वाऱ्याने हालणारी दोरी पाहून एखाद्या सदस्याला तो साप आहे असें वाटले व "साप" "साप" म्हणून तो ओरडला तर सभेंतले इतर लोकही आपापल्या जागा सोडून सापाला मारायला धावतील. काही जण भीतीने बाहेर पळून जाण्याचा प्रयत्न करतील. दाराजवळ पळणाऱ्यांची गर्दी झाल्यामुळें धक्काधक्की व चेंगराचेंगरी होईल. या धुमश्चक्रींत दाराची काच फुटून तिने एखाद्याचा हात कापेल या गोंधळाचा फायदा घेऊन खिसेकापू काही लोकांचे खिसे कापतील. खिसा कापला गेल्यामुळें एखाद्याचा महिन्याचा सारा पगार लांबवला जाईल व त्याच दुःखांत घरी गेल्यावर "कसे हो तुम्ही अगदीच हे, आपला खिसाही सांभाळातं येत नाही, मग बायको कशी सांभाळाल" अशी बायकोची बोलणी खावी लागतील. उलट खिसेकापूला चांगला डल्ला मारता आला म्हणून आनंद होईल व चोरीच्या पैशाने एखादे फक्कडसें पातळ विकत घेऊन तो आपल्या एखाद्या 'पात्रा' चें प्रियाराधान करायला जाईल. हात कापणें, पैसे हरवणें, बायको रागावणें, हे सर्व खरे परिणाम ज्यांना सापाचा आभास झाला नव्हता त्यांच्यावर झाले. यावरून आभासमय वस्तूचे परिणाम ज्याला आभास होतो त्यावरच फक्त होतात असें नाही असें काही लोकांना वाटेल."

या अपसमजाचें निराकरण करण्यासाठी भ्रामक वस्तूने केलेले परिणाम व भ्रमिष्ट व्यक्तीने केलेले परिणाम यातला भेद स्पष्टपणे ध्यानांत ठेवणें आवश्यक आहे. भ्रामक वस्तु जिला भ्रम झालेला नाही त्या व्यक्तीवर परिणाम करू शकत नाही, पण भ्रामक वस्तूने भारलेली भ्रमिष्ट व्यक्ति ज्यांना भ्रम झाला नाही त्यांच्यावर परिणाम करू शकते. वेडाचे परिणाम फक्त वेड्यावर होतात पण वेड्याने माजवलेल्या धुमाकुळाचे परिणाम शाबूत डोक्याच्या लोकांवरही होऊ शकतात. एक वेडा वेडाचा झटका आला की स्वतःला सृष्टिसंहारक महादेव समजून तांडवनृत्य करीत असे. त्याचें असे तांडवनृत्य सुरू असतांना एखाद्याने त्याच्या आसपास भटकणें धोक्याचे असे. कारण कोणी आसपास आल्यास या "महादेवाचा" सर्वसंहारक त्रिशूल त्याच्या छातींत शिरलाच म्हणून समजा. वेडाचा परिणाम म्हणजे नृत्य-फक्त वेड्यावरच होत असला तरी त्याने मारलेल्या त्रिशुलाचे परिणाम कोणत्याही देहावर होऊ शकत असत! आपल्या सभेच्या उदाहरणांत ज्यांना सापाचा भास झाला नव्हता त्या सदस्यांवर झालेले परिणाम हे ज्या व्यक्तीला सापाचा भास झाला होता तिच्या ओरडण्याचे परिणाम होते. त्या आभासमय सापाचें परिणाम नव्हते. आभासमय वस्तूचें परिणाम याप्रमाणें एकतर ज्यांना आभास होतो त्यांच्यावर फक्त होतात किंवा ज्यांना आभास होतो त्यांनी घडवून आणलेले असतात.

पण सत्य वस्तूचे परिणाम याप्रमाणें मर्यादित नसतात. ज्यांना सत्य वस्तूचें ज्ञान होतें त्यांनी अप्रत्यक्षपणें देखील घडवून न आणलेले अनेक परिणाम सत्य वस्तु करू शकते. वर दिलेले विंचवाचेंच उदाहरण घ्या. ज्याला विंचू चावला त्याला माझ्या मित्राला... विंचवाचें ज्ञान झालें नव्हतें तरी विंचवाचें विष त्याच्या रक्तांत भिनले. मला विंचू दिसला पण विंचवाचें विष माझ्या मित्राच्या रक्तांत भिनण्याला माझें हें विंचवाचें ज्ञान कोणत्याही रीतीने कारणीभूत नव्हतें

विंचवाने केलेला हा परिणाम ज्याला विंचू दिसला त्याने केलेला किंवा त्याच्यावर झालेला नव्हता. सत्यासत्याची सीमारेषा

खरा विंचू व आभासमय सर्प यांच्या परिणामांतील या भेदाच्या अनुरोधाने अनुभूत वस्तूच्या सत्यतेची कसोटी अशी सांगता येईल :

"ज्यांना "अ" या वस्तूचा अनुभव येत नाही त्यांच्यावर देखील जर "अ" या वस्तूचे परिणाम होतात व हे परिणाम ज्यांना "अ" चा अनुभव आला त्यांनी घडवून आणलेले नसतात असें म्हणतां आलें तर "अ" ही वस्तु भ्रामक नसून सत्य आहे असें समजावें."

या व्याख्येंत सांगितलेल्या परिणामांनाच "अ" चे "अर्थक्रियाकारित्व" व "अ" चे अशासारखे काही परिणाम होतात की नाही हें पाहण्याच्या प्रक्रियेलाच "अ" च्या अनुभवाचें सत्यापन असें म्हणतात. जे अनुभव या कसोटीला उतरत नाहीत ते सत्यानुभव नसून भ्रम आहेत असें मानणाऱ्या वादाला मी विवेकवाद म्हणतो.

"तुम्ही दिलेल्या व्याख्येप्रमाणेंच सत्याची व्याख्या कां करावी?" असा काही चिकित्सक वाचक येथे प्रश्न करतील. त्यांना माझें उत्तर एवढेंच की, एकतर त्यांनी ही व्याख्या मानावी किंवा भ्रम व सत्यानुभव यांच्यांत नेमका कोणता भेद आहे हें निश्चितपणें सांगणारी दुसरी एखादी व्याख्या देण्याचा प्रयत्न करावा. हे दोन्ही शक्य नसेल तर भ्रम व सत्यानुभव, आभास व प्रत्यक्ष, जीवन व स्वप्न आणि शेवटी वेड व समज यांत काही फरक नाही असें मानायला तयार व्हावे.

गूढवाद्यांना जो साक्षात्कार होतो तो खरोखरच साक्षात्कार आहे की भ्रम आहे, हें पाहायचें असेल तर साक्षात्काराचें सत्यापन केलें पाहिजे, साक्षात्कारांत दिसणाऱ्या वस्तूंना अर्थक्रियाकारित्व आहे की नाही हें पाहिलें पाहिजे, म्हणजेच ज्यांना साक्षात्कार होत नाही त्यांच्यावर साक्षात्कारी व्यक्तींनी न केलेले परिणाम करण्याचे सामर्थ्य साक्षात्कारांत दिसणाऱ्या वस्तूंत आहे की नाही हें पाहिले पाहिजे.

ईश्वराचें अर्थक्रियाकारित्व

यासाठी साक्षात्कारात दिसणाऱ्या ईश्वरांचे उदाहरण घेऊ.

"ईश्वराने जग निर्मिले त्याअर्थी त्याचें अर्थक्रियाकारित्व सिद्ध आहे. मग ईश्वराचे अर्थक्रियाकारित्व तपासून पाहण्याचा हा विवेकवादी खटाटोप कशाला?" असा ईश्वरवादी प्रश्न विचारतील. याचें उत्तर स्पष्ट आहे. जगाला निर्मिणारा कोणी आहे की नाही हाच वादाचा विषय असल्यामुळें साक्षात्कारांत दिसणाऱ्या ईश्वरांचें अर्थक्रियाकारित्व तपासून पाहतांना जगनिर्मात्याचें अस्तित्व गृहीत धरतां येत नाही. असें आधीच गृहीत धरल्यावर जगनिर्मात्याचें अस्तित्व सिद्ध करायला साक्षात्काराची जरूरच काय?

साक्षात्कारांत दिसणाऱ्या ईश्वरांचे अर्थक्रियाकारित्व तपासून पाहायचे असेल तर ज्यांचा ईश्वरावर विश्वास नाही त्यांच्यावर ईश्वर मानणाऱ्या लोकांनी न केलेले असे काही परिणाम हा ईश्वर करू शकतो की नाही हें पाहिलें पाहिजे. आपण चर्चितलेल्या उदाहरणांतल्या सत्य वस्तु त्यांचे अस्तित्व ज्यांना माहीत नाही अशाही लोकांवर परिणाम करतात. विंचवाला न

पाहणाऱ्यालाही विंचू चावू शकतो व भिंतीला न पाहणाऱ्यांचे डोके भिंत फोडू शकते. त्याप्रमाणे आपल्याला न मानणाऱ्यावर ईश्वर काही परिणाम करू शकतो काय ?

असे परिणाम ईश्वर कधीच करित नाही याबद्दल ईश्वरवादीच ग्वाही देतील. नैवेद्याचा हप्ता चुकल्याबरोबर भक्तावर रोग वा इतर आपत्ति सोडणारा ईश्वर स्वतःची जाणूनबुजून विटंबना करणाऱ्या जुलमी विजेत्याला भिऊन लपून बसतो असा आस्तिकांनीच आपल्या देवाचा महिमा वर्णन केला आहे! "या जुलमी विजेत्यांची देवावर श्रद्धा नव्हती म्हणून त्यांनी देवाची विटंबना केली तरी त्याचें पाप त्यांना लागत नाही." हा आस्तिकांचा प्रसिद्ध युक्तिवाद आहे! अर्थात् ईश्वराचा प्रभाव फक्त आपल्यावर श्रद्धा ठेवणाऱ्यावरच चालतो, नास्तिकावर चालत नाही. स्वप्नांतल्या वाघाला पाहून स्वप्नमग्न माणसालाच घाम सुटतो, जवळ बसलेल्या इतर लोकांना हा वाघ काहीच करू शकत नाही, त्यांतलाच हा प्रकार आहे.

अलेक्झांडरला आपण ईश्वरी अंश आहो असें वाटत होतें म्हणतात. या भावनेमुळे त्याला स्वतःच्या सामर्थ्याबद्दल अमर्याद विश्वास वाटत होता. हा अमर्याद विश्वास त्याला सर्वत्र मिळालेल्या विजयाचें एक कारण असण्याचा संभव आहे. ईश्वरश्रद्धेमुळे एखाद्याला असें सामर्थ्य प्राप्त झालें तर त्यावरून ईश्वराचें अर्थक्रियाकारित्व सिद्ध होत नाही. पूर्वी सांगितल्याप्रमाणे आभासमय वस्तूदेखील ज्याला आभस होतो त्याच्यावर परिणाम करू शकते व आभासग्रस्त मनुष्य इतरांवर परिणाम करू शकतो. ईश्वरश्रद्धेचे अलेक्झांडरवर झालेले परिणाम व त्याने जगावर केलेले परिणाम या प्रकारचे होते. सापाचा भास झाल्यावर एक मनुष्य "साप साप" म्हणून ओरडला व त्यामुळे ज्यांना सापाचा आभास झाला नव्हता अशा सभेंतल्या इतर लोकांवरही परिणाम झाले हें उदाहरण येथे लक्षांत ठेवलें पाहिजे. आस्तिकाने केलेल्या परिणामाव्यतिरिक्त ईश्वराने काही परिणाम केले असें अलेक्झांडरच्या उदाहरणावरून दिसत नाही. ईश्वराचे सत्यत्व सिद्ध करण्यासाठी अशासारखे परिणाम दाखवून देतां आले पाहिजेत. निजलेल्याला चावणाऱ्या विंचवाचे परिणाम किंवा आंधळ्याचें डोके फोडणाऱ्या भिंतीचे परिणाम हे अशासारखे परिणाम आहेत. आपल्या उदाहरणांत भिंतीला पाहणाऱ्या डोळ्याने आंधळ्याचें डोके फोडलेले नाही किंवा विंचवाला पाहणारा जागृत माणूस निद्रिस्ताला चावलेला नाही. भिंतीचें व विंचवाचें ज्ञान असणाऱ्यांनी आपटण्याचे व चावण्याचे परिणाम घडवून आणण्यांत कोणत्याही रीतीने मदत केली नव्हती. अशा तऱ्हेचे ईश्वराचे ज्ञान असणाऱ्या आस्तिकांनी न केलेले परिणाम, ईश्वराने नास्तिकावर केले तरच त्याचें अर्थक्रियाकारित्व सिद्ध होईल.

ज्या परिणामांची कारणमीमांसा आजच्या विज्ञानाला करतां येत नाही अशा काही परिणामांकडे बोट दाखवून "हे पहा ईश्वराने केलेले परिणाम" असे म्हणण्याची ईश्वरवाद्यांची रीत आहे. कुठल्याशा झऱ्याचें पाणी प्याल्याने रोग बरे होतात असें म्हणतात. त्या पाण्यांत कोणतें रोगनिवारक रसायन आहे हे रसायनज्ञांना त्या पाण्याचे पृथक्करण करून देखील सांगतां येत नाही त्याअर्थी हा ईश्वरी चमत्कार असला पाहिजे असें आस्तिक लोक म्हणतात. या युक्तिवादाच्या आधारें पटकीचा जन्तु सापडला नव्हता तेव्हां पटकी हा ईश्वरी चमत्कार होता व तो जन्तु ईश्वररूप होता आणि चन्द्रग्रहण कसें लागतें हे माहीत नव्हतें तेव्हां चन्द्रग्रहण हा ईश्वरी चमत्कार होता व चन्द्र, सूर्य आणि पृथ्वी यांची ग्रहणाला कारणीभूत होणारी विशिष्ट स्थिति ही ईश्वररूप होती असें म्हटले पाहिजे !

पटकीचा जन्तु पटकीचें कारण आहे असें आपण म्हणतो, कारण ज्या पाण्यात

सूक्ष्मदर्शकाने पटकीचा जन्तु दिसतो तें पाणी प्याल्याने बहुधा पटकी होते व ज्या पाण्यांत तो जन्तु दिसत नाही तें प्याल्याने पटकी होत नाही असा अन्वय व व्यतिरेक ही दोन्ही आढळून येतात. असा अन्वय व व्यतिरेक ईश्वराच्या बाबतींत दाखवून देण्यासाठी एका प्याल्यांत वर सांगितलेल्या झऱ्याचें व दुसऱ्या १०-१२ प्याल्यामध्ये इतर ठिकाणचें; पण सर्व रासायनिक गुणांनी त्यासारखेंच असलेलें, पाणी ठेवलें तर साक्षात्कारी पुरुषाला झऱ्याच्या पाण्यांत ईश्वर दिसतो व तो नेमका तें पाणी ठेवलेला प्याला अचूक उचलतो असें प्रयोगाने सिद्ध करतां आलें पाहिजे. असें सिद्ध झाल्यावर रोग झालेल्या लोकांचे दोन गट करून एका गटाला ईश्वरी पाणी व दुसऱ्या गटाला साधें पाणी पाजून ईश्वरी पाणी प्यालेल्या गटांतले लोक पुष्कळशा अधिक संख्येने बरे होतात असें दाखवून येतां आलें पाहिजे. असें दाखवून देतां आलें तर आजच्या वैज्ञानिक साधनांनी न कळणारा ईश्वर साक्षात्कारी पुरुषाला ईश्वरी पाण्यांत दिसतो व तो रोगनिवारक आहे असें म्हणतां येईल.

पण असे म्हणतां आलें तरी हा रोगनिवारक ईश्वर व सृष्टीचा निर्माता, प्रार्थनेने पावणारा, सज्जनांचा कनबाळू व दुष्टांचा शास्ता हा धर्माने कल्पिलेला ईश्वर एकच हें सिद्ध होणें अजून लांबच आहे. प्रस्तुत साक्षात्कारांत दिसलेला ईश्वर हें एक विशिष्ट रोगनिवारक गुणधर्माला दिलेलें नांव आहे त्यांत कोणतीही आध्यात्मिकता नाही.

धर्माने कल्पिलेल्या ईश्वराचा कोणत्याही परिणामाशी अन्वय व व्यतिरेक सिद्ध करतां येत नाही. ईश्वर असला म्हणजे "अ" हा परिणाम होतो व ईश्वर नसला म्हणजे "अ" हा परिणाम होत नाही असें म्हणतां येत नाही. म्हणून ईश्वराच्या ठायी अर्थक्रियाकारित्व नाही. त्याचा साक्षात्कार झाला तरी तो मृगजलाच्या ठायी दिसणारे जल, स्वप्नांत दिसणारे लाल उन्दिर व दारुच्या तारेंत दिसणारे साप यांच्यासारखाच भ्रमस्वरूप आहे असें विवेकवादी म्हणतात. आम्हाला जो अनुभव येतो तो जोपर्यंत तुम्हाला येत नाही तोपर्यंत तुम्हांला आमच्या अनुभवाची सत्यता पटणार नाही असें जेव्हां साक्षात्कारवादी म्हणतो तेव्हां आपल्या अनुभवाचें सत्यापन होऊ शकत नाही याची तो कबुलीच देत असतो. "मी फार श्रेष्ठ पुरुष असल्यामुळे माझ्या अनुभवाला सत्यापनाची कसोटी लावण्यांत येऊ नये" हें त्यांचें म्हणणें "मी देवळांत लपलों असल्यामुळे मला पोलिसांनी पकडू नये" असें म्हणणाऱ्या गुन्हेगाराच्या विनवणीसारखेंच तुच्छ आहे.

झाल्यावर पुनः रंगणांत उतरणं फारच वाईट समजलं जातं. त्यामुळ मी अस करू शकत नाही." असे त्याचें म्हणणें असे.

पूर्वीचें योगसामर्थ्याबद्दलचें विधान व हें मल्लाचे विधान एका बाबतींत अगदी सारखें आहे. ती म्हणजे ही दोन्ही विधाने खोटी आहेत, हें कुणालाही कधीच सिद्ध करतां येत नाही. एखादें विधान खोटें आहे हे सिद्ध करतां न आलें तर तें खरें असलें पाहिजे असें काही लोकांना वाटते.

ही समजूत दूर करण्याचें फार महत्वाचे काम "तार्किक प्रत्यक्षवादाने" केलें आहे. याला इंग्रजीत 'Logical Positivism' असें म्हणतात. एखादें विधान खोटें आहे हें सिद्ध करतां येत नसेल तर त्याचे कारण तें खरें आहे हे नसून तें अर्थशून्य आहे असें हि असू शकेल, हा महत्वाचा मुद्दा तार्किक प्रत्यक्षवाद्यांनी मांडला आहे. कोणतेही विधान खरें की खोटें याचा विचार करण्याच्या आधी ते सार्थ आहे की अर्थशून्य आहे याचा विचार केला पाहिजे, असा त्यांचा दंडक आहे.

शंभर डोक्यांचा राक्षस

उदाहरणार्थ असें समजा की, "या खोलींत शंभर डोक्यांचा एक अदृश्य राक्षस आहे". असें आपल्याला कुणी सांगितलें तर आपण त्याला विचारूं "राक्षस अदृश्य असल्यामुळें डोक्यांना दिसणार नाही. हें खर! पण तो ज्या ठिकाणी उभा आहे त्या ठिकाणी आम्ही एक ठोसा मारला तर हाताला काही अडथळा होईल की हवेला ठोसा मारल्यासारखेच वाटेल ? त्या राक्षसाचा श्वासोच्छ्वास किंवा हालचाल यामुळें उठणारा आवाज ऐकू येतो की नाही ? त्याच्या शरीराला काही विवक्षित वास येतो की काय ? तात्पर्य तो दृष्टिगोचर नसला तरी दुस-या कोणत्यातरी ज्ञानेन्द्रियाला त्याच्या संबंधी ज्ञान होऊं शकतें किंवा नाही ? तसेंच ज्या खोलींत हा राक्षस आहे तिच्यांत व इतर खोल्यांत काय फरक असतो ? या खोलीतून राक्षस शेजारच्या खोलीत गेला तर शेजारच्या खोलीत काय फरक होईल?"

या सर्व प्रश्नांचें जर आपल्याला असें उत्तर मिळालें की, "हा राक्षस डोक्यांना दिसत नाही. त्याचप्रमाणे इतर कोणत्याही इन्द्रियाला कळू शकत नाही. त्याला आपण ठोसा मारला तरी आपल्याला हवेंत हात फिरवल्यासारखेंच वाटेल. तो ज्या खोलीत असतो तिच्यांत व ज्या खोल्यांमध्ये तो नसतो त्यांच्यात काहीच फरक असत नाही. तो शेजारच्या खोलींत गेला तरी त्या खोलींत काहीच फरक सापडणार नाही", तर आपण असें समजू की, "या खोलींत शंभर डोक्यांचा एक राक्षस आहे" हे विधान खरें किंवा खोटें नसून अर्थशून्य आहे. त्या राक्षसाचें अस्तित्व व नास्तित्व सर्वच बाबतींत एकरूप असल्यामुळे "तो अस्तित्वांत आहे" असें म्हणणें व "तो अस्तित्वांत नाही" असे म्हणणें सारखेंच. मग "तो अस्तित्वांत आहे" असें म्हणून आपण काय मिळविले ? असें म्हणणें केवळ निरर्थकच नाही काय ?

वरील उदाहरणावरून कोणत्याही विधानाची अर्थवत्ता ठरविण्यासाठी तार्किक प्रत्यक्षवादी कोणते गमक वापरतात हे स्पष्ट होईल. कोणतेही विधान सार्थ असण्यासाठी तें खरें किंवा खोटें असले पाहिजे व तें खरें आहे की खोटें हें कसे ओळखावें हेही आपल्याला सांगतां आलें पाहिजे. "या खोलीत शंभर डोक्यांचा अदृश्य राक्षस आहे" हें खरें आहे. कारण हें जर

११ : अर्थशून्य वाक्ये

- श्रीहर्ष

शब्दार्थनिर्वचनखण्डनया नयन्तः ।

सर्वत्र निर्वचनभावमखर्वगर्वान ।

धीरा यथोक्तमपि कीरवदेतदुक्त्वा ॥

लोकेषु दिग्विजयकौतुकमातनुध्वम ॥

"मी ज्याप्रमाणे गर्विष्ठ प्रतिस्पर्धांच्या शब्दांच्या अर्थांचे विवेचन करून त्यांना निरुत्तर केले, त्याचप्रमाणे तुम्ही कराल तर तुमच्यापुढे सर्व तत्वज्ञ हतप्रभ होतील" (भावार्थ)

"योग्यानां मनांत आणलें तर तो अणुगोलकाच्या शक्तीलाही मुठींत धरू शकेल." योगसामर्थ्याबद्दल चर्चा करतांना माझे एक स्नेही मला म्हणाले.

त्यावर मला एक शंका येऊन मी त्यांना विचारलें, "काय हो, योगाच एवढे जर सामर्थ्य आहे तर आपल्या देशांत एवढे योगी असूनही आपल्या देशावर परकीयांची आक्रमणं झालीं व शेंकडों वर्षे परकीय लोक येथें विजेते म्हणून राहिले, हें कसे काय झाले ? एखाद्या योग्याने योगसामर्थ्याने ही आक्रमणं परतून कां लावली नाहीत ?"

स्नेह्याने उत्तर दिले. "योग्यांना परकीय आक्रमणाला प्रतिकार करण्यासारख्या क्षुल्लक कामांत योगसामर्थ्य खर्च करायची इच्छा नसते. ही कामं साधारण लोकांची आहेत. योगी महात्म्यांची नव्हेत. पण योग्यांनी मनांत आणलें असतं तर मोठमोठ्या परकीय विजेत्यांचीं सैन्यं एका चुटकीसरशी त्यांनी भस्मसात् करून टाकली असती".

माझ्या स्नेह्यांच्या उत्तराने मी निरुत्तर झालों हें सांगणें नकोच. योगी अणुगोलकांना करंगळीवर खेळवू शकतील हें खरें पण त्यांनी मनांत आणलें तर! असली क्षुद्र गोष्ट करण्याचें त्यांच्या मनांतच येत नाही त्याला काय करावे ?

कुस्तीच्या रंगणांतून निवृत्त झालेला एक मल्ल माझ्या ओळखीचा आहे. आपण जेव्हां तरुण होतो व कुस्ती खेळत होतो तेव्हां कशा करामती केल्या याचें वर्णन करण्यांत तो तासचे तास घालवतो. "आमच्या वेळेचे मल्ल असे होते की, आजकालच्या या कागदी फाकड्यांना डाव्या हाताने चीत करतील. आतां मी एवढा म्हातारा झालों आहे ना, पण मला एकदां रंगणांत उतरू द्या. एकाच दमांत कमीत कमी पांच मल्लांना लोळवीन. पण काय करावे ? एकदा निवृत्त

खोटें असतें तर या खोलीत अमुक अमुक गोष्टी वेगळ्या राहिल्या असत्या अशी निश्चित नांविनीशी सांगतां आली पाहिजे. नाही तर तें विधान अर्थशून्य आहे असे समजावें.

चन्द्रनाची मूर्ति

“या खोलीत शंभर डोक्यांचा अदृश्य राक्षस आहे” या विधानाऐवजी आपण “या खोलीत चन्द्रनाच्या लाकडाची मूर्ति आहे” हें विधान घेऊ. हें विधान खरें असेल तर त्या खोलीची पूर्ण झडती घेतल्यावर आपल्याला ती मूर्ति दिसेल. आपण डोळे मिटून ज्या ठिकाणी मूर्ति ठेवली आहे त्या ठिकाणी हात फिरवला तर मूर्तीची आकृति फिरवल्यासारखें आपल्याला वाटेल; मूर्तीला हात न लावला तरी तिच्या लाकडाचा सुगन्ध आपल्या घ्राणेन्द्रियाला अनुभवतां येईल, मूर्तीवर टिचकी मारली तर लाकडाच्या आवाजासारखच विशिष्ट आवाज येईल... धातूच्या किंवा इतर एखाद्या पदार्थाच्या आवाजासारखा आवाज येणार नाही.

उलट “या खोलीत चन्द्रनाच्या लाकडाची मूर्ति आहे” हे विधान खोटें असेल तर यापैकी कोणताच अनुभव येणार नाही.

विधान खरें असलें तर असें असें केल्याने असा असा अनुभव येईल व खोटें असेल तर तसें केल्याने तसा अनुभव येणार नाही असे वरील विधानाबद्दल म्हणतां येतें. म्हणून वरील विधान सार्थ आहे, असे तार्किक प्रत्यक्षवादी म्हणतात. त्यांच्या मतें, विधान खरें आहे हें कसे ओळखावें हें सांगतां येणे हीच कोणत्याही विधानाच्या सार्थतेची कसोटी आहे.

चन्द्राचा न दिसणारा पृष्ठभाग

येथे ही गोष्ट लक्षांत ठेवली पाहिजे की विधान खरें की खोटें हें पाहण्याची पद्धति सांगतां आली तरी प्रत्यक्ष व्यवहारांत अनेक विधाने खरीं की खोटीं हें आपल्याला ठरवतां येणार नाही. चन्द्र पृथ्वीला आपला एकच पृष्ठभाग दाखवीत असतो. चन्द्रावरचा तोच कलंक, शशांक किंवा मृगांक आपल्याला दिसत असतो. तरी चन्द्राला दुसराही एक पृष्ठभाग आहे व तो दिसणा-या पृष्ठभागाच्या मागे आहे असें आपण समजतो. आता ही समजूत खरी आहे हे कसे ओळखावें? “चन्द्राच्या दिसणा-या पृष्ठभागाच्या मागे न दिसणारा असा एक दुसरा पृष्ठभाग आहे” हें विधान खरें की खोटें हें पाहता येणें शक्य नाही. मग तार्किक प्रत्यक्षवाद्यांच्या मतें, हे विधान अर्थशून्यच आहे काय ?

नाही. चन्द्राच्या मागे जाऊन आपल्याला चन्द्राचा पृष्ठभाग प्रत्यक्ष पाहतां येत नाही हें खरें आहे. तरी पण “चन्द्राला न दिसणारा दुसरा एक पृष्ठभाग आहे” हें विधान खरें असेल तर चन्द्राच्या मागे गेल्याने तो आपल्याला दिसेल, आपण त्याच्यावर उतरल्यास आपले पाय अधांतरी लोंबकळत आहेत असें आपल्याला वाटणार नाही, चन्द्राच्या दिसणाऱ्या पृष्ठभागावर फिरल्याने जे प्रदेश आपल्याला दिसतील त्यापेक्षा वेगळ्या त-हेचे प्रदेश, न दिसणा-या पृष्ठभागावर फिरल्याने दिसतील, वगैरे खुणा आपल्याला सांगतां येतात. त्याचप्रमाणें हें विधान खोटें असेल तर चन्द्राच्या मागे गेल्याने आपल्याला दुसरा पृष्ठभाग दिसणार नाही, आपण चन्द्राच्या मागे उतरण्याचा प्रयत्न केला तर आपले पाय चन्द्राला टेकणार नाहीत व चन्द्राच्या दिसणा-या पृष्ठभागावर जे प्रदेश दिसतात त्यापेक्षा वेगळे प्रदेश आपल्याला संबंध चन्द्राचें पर्यटन केलें तरी दिसणार नाहीत, असें म्हणतां येते.

सारांश, “चन्द्राचा दुसरा भाग अस्तित्वांत आहे” या विधानाचें खरेपण आपल्यास प्रत्यक्ष व्यवहारांत पडताळून पाहता न आलें तरी तें पडताळून पाहण्यासाठी काय करावें लागेल हे आपल्याला सांगतां येतें. म्हणून हेंही विधान अर्थमीमांसकांच्या मतें, अर्थशून्य नसून सार्थच आहे.

कोणत्याही तत्त्वज्ञानाचा किंवा उपपत्तीचा विचार करतांना तार्किक प्रत्यक्षवादी हीच कसोटी लावून ती उपपत्ति सार्थ आहे की अर्थशून्य आहे हे आधी पाहतात. ती अर्थशून्य ठरली तर अधिक विचार करण्याचा लायकीची ती नाही असें आपोआपच सिद्ध होतें. तार्किक प्रत्यक्षवाद्यांच्या या वादपद्धतीने विचाराच्या इतिहासांत सन्माननीय मानल्या गेलेल्या अनेक कल्पना अर्थशून्य ठरल्या आहेत.

आभासवाद

उदाहरणार्थ, बर्कलेचा आभासवाद घ्या. जग खरोखर अस्तित्वांत नाही. स्वप्नांतील पदार्थांप्रमाणें तें खोटें असलें तरी खरें भासतें असे या वादाचें म्हणणे आहे. हा वाद खरा की खोटा हे ठरवायच्या आधी तार्किक प्रत्यक्षवादाच्या पद्धतीने आपण वरील विधानें सार्थ आहेत की नाहीत तें पाहू.

समजा, मला माझ्यासमोर एक झाड दिसतें आहे. अस्तित्वांत नसलेलें झाड देखील दिसू शकतें. “दिसत असलेलें झाड अस्तित्वांत नाही” या विधानाचा खरेखोटेपणा कसा ओळखायचा ?

अस्तित्वांत नसलेले झाड दिसत असेल तर त्या झाडाजवळ गेल्याने व त्याला हात लावल्याने हवेंत हात फिरवल्यासारखें वाटेल, त्या झाडावर आपल्याला चढता येणार नाही. त्याच्या फळांना चव व फुलांना सुवास येणार नाही व वारा आला तरी त्याच्या पानांची सळसळ ऐकू येणार नाही. उलट अस्तित्वांत असलेले झाड दिसत असले तर हें सर्व अनुभव येतील” असे यावर कुणी म्हणेल. पण आभासवादाला हे म्हणणें लागू होऊ शकत नाही. नुसत्या दृष्टीलाच भ्रम होऊन अस्तित्वांत नसलेले झाड दिसत असेल तर इतर इन्द्रियांच्या साहाय्याने आपल्याला दृष्टीच्या ज्ञानाचा पडताळा घेतां येईल व त्याचा खोटेपणा उघड होईल. पण आभासवादाप्रमाणे केवळ दृष्टीचेंच ज्ञान खोटें नसून सर्वच इन्द्रियांना होणारें ज्ञान भासमय व खोटें आहे. अर्थात् अस्तित्वांत नसलेले झाड ज्याप्रमाणें डोळ्यांना दिसू शकते त्याचप्रमाणे त्याच्या अस्तित्वांत नसलेल्या फळांची रुचि रसनेला अनुभवतां येते व नसलेल्या फुलांचा सुगंध घ्राणेन्द्रियास घेता येतो. “मिथ्या हत्तीला घाबरून तुम्ही कां पळालात ?” असें शंकराचार्यांना विचारले तेव्हां त्यांनी “मिथ्या हत्तीप्रमाणेंच माझें पळणेंही मिथ्या होते” असे उत्तर दिल्याची कथा प्रसिद्ध आहे. सारांश, “अस्तित्वांत नसलेले झाड दिसते” हे विधान खोटें आहे हे केव्हांच सिद्ध होऊ शकत नाही. “असें असें केल्याने जर असें असें झाले नाही तर हें विधान खोटें आहे असें समजावें” अशी या विधानाचा खोटेपणा सिद्ध करण्याची प्रक्रिया सांगतांच येत नाही.

खोटेपणा सिद्ध करण्याची प्रक्रिया ज्याप्रमाणें सांगता येत नाही त्याचप्रमाणे “असें असें केल्याने असें असें झालें तर हे विधान खरें आहे असे समजावें” अशी त्याचा खरेपणा जोखण्याची प्रक्रिया देखील सांगतां येत नाही. अस्तित्वांत असलेलें झाड दिसलें असतें तर त्याची फळें गोड लागली असती, नाहीतर ती आंबट लागली असती असा काहीच नियम सांगतां

येत नाही. अस्तित्वांत असलेल्या झाडाचीं फळे ज्याप्रमाणे गोड लागू शकतात त्याचप्रमाणे अस्तित्वांत नसलेल्या झाडांचीही फळे गोड लागू शकतात.

तात्पर्य "झाड अस्तित्वांत नसेल तर असें केल्याने असें असें होईल व ते अस्तित्वांत असेल तर असें असें केल्याने असें असें होईल" अशा त-हेने कोणतेंच निश्चित विधान करतां येत नसल्यामुळे "अस्तित्वांत नसलेले झाड दिसते" या विधानाचा खरेखोटेपणा तपासून पाहतांच येत नाही. म्हणून हे विधान तार्किक प्रत्यक्षवादाच्या मते, अनिर्धार्य व म्हणून अर्थशून्य आहे.

आभासवादच काय, पण अन्तिमशास्त्रातील ¹ अनेक विधाने अर्थशून्य आहेत असें तार्किक प्रत्यक्षवादाच्या पद्धतीने दाखवून देतां येते.

उंच टाचेचे बूट

अन्तिमशास्त्राप्रमाणेच अनेक सौन्दर्यविषयक विधाने अर्थशून्य असतात असें अर्थमीमांसापद्धतीचा अलंबक केला म्हणजे दिसून येते. उदाहरणार्थ "उंच टाचेचे बूट स्त्रियांना सुन्दर दिसतात" हे विधान घ्या. हे विधान खरें आहे की खोटें आहे हे कसें ओळखावे ? हे विधान खरें असेल तर उंच टाचेचे बूट घातलेली स्त्री गोरी दिसेल, तिचा चेहरा चन्द्रासारखा व बांधा लतेसारखा दिसेल व तिची चाल हंसासारखी वाटेल, नि हे विधान खोटें असेल तर उंच टाचेचा बूट घातलेली स्त्री काळीकुट्ट दिसेल, तिचा चेहरा घुबडासारखा, बांधा म्हशीसारखा व चाल गाढवाच्या चालीसारखी वाटेल असे म्हणता येईल काय ? "उंच टाचेचे बूट घातलेली स्त्री सुन्दर दिसत नाही असें एखाद्याने म्हटलें तर उंच टाचेचे बूट सुन्दर नसतील तर असें असें केल्याने असें होईल व ते सुन्दर असतील तर असें होणार नाही" असा युक्तिवाद करून त्याचे समाधान करतां येईल काय ? उंच टाचेचे बूट घातलेली स्त्री ते आवडणाऱ्यांना जशी दिसते अगदी तशीच ते न आवडणाऱ्यांनाही दिसते. फक्त ते आवडणाऱ्या लोकांना तिच्या पायांतील बुटांत "सौन्दर्य" नांवाचा एक गुणधर्म दिसतो. हा गुणधर्म ते न आवडणाऱ्यांना दिसत नाही. सौन्दर्य हा गुणधर्म सोडून असा कोणता गुणधर्म आहे की, जो उंच टाचेचे बूट न आवडणाऱ्यांना दिसत नाही व तो दिसल्याबरोबर "उंच टाचेचे बूट सुन्दर दिसतात" ही गोष्ट ते कबूल करतील ?

काही लोकांना "क्ष" अस्तित्वांत दिसतो, एवढ्यावरूनच "क्ष अस्तित्वांत आहे" हे विधान सार्थ ठरत नाही. क्ष अस्तित्वांत नसेल तर असें असें होईल व तो अस्तित्वांत असल्यामुळे असें असें होतें असें निश्चितपणे सांगतां आल्याशिवाय "क्ष अस्तित्वांत आहे" हे विधान सार्थ आहे असें म्हणतां येणार नाही.

त्याचप्रमाणे नुसतें सौन्दर्याचें ज्ञान होऊ शकतें म्हणून त्याच्या अस्तित्वांचे विधान सार्थ ठरत नाही. या विधानाचा खरेखोटेपणा पडताळून पाहण्याची प्रक्रिया सांगतां आली पाहिजे. नाहीतर "क्ष सुन्दर आहे" हे विधान सार्थ ठरणार नाही.

पाण्याची द्रवता व रूढीची नैतिकता

काही सौन्दर्यविषयक विधाने ज्याप्रमाणे अर्थशून्य असतात, त्याचप्रमाणे नैतिकमूल्याविषयीची काही विधाने देखील तार्किक प्रत्यक्षवादाच्या मते, अर्थशून्य ठरतात. एखादी सामाजिक रूढि चांगली आहे असें आपण जेव्हां म्हणतो तेव्हां या विधानाचें दोन अर्थ

संभवतात. एकतर त्या रूढीमुळे समाज जास्त सुखी व समृद्ध होतो असा या विधानाचा अर्थ होऊ शकतो. किंवा द्रवता हा जसा पाण्याचा गुणधर्म आहे, त्याचप्रमाणे चांगलेपणा हा या रूढीचा गुणधर्म आहे, मग तिच्यामुळे समाजांत सुख व समृद्धि निर्माण होवो वा न होवो, असा दुसरा अर्थ होऊ शकतो. पहिल्या अर्थी हे विधान सार्थ आहे. कारण त्या रूढीमुळे सुख व समृद्धि निर्माण होते की नाही याचा आपणांला पडताळा पाहतां येतो. पण दुसऱ्या अर्थी हे विधान अर्थशून्य आहे. कारण ती रूढि चांगली आहे की नाही हे कसें ओळखायचें हे सांगतां येत नाही.

"अनिर्बन्ध सन्तति होऊ देणे चांगले आहे" या विधानाचा अर्थ अनिर्बन्ध सन्तति होऊ दिल्याने समाजांतील मनुष्यबळ वाढून समाज समृद्ध होतो व सन्ततीला प्रतिबन्ध केल्याने आरोग्याला होणारा अपाय टळतो, असा केला तर हे विधान खरें की खोटें हे तपासून पाहतां येतें. लोकसंख्या वाढल्याने समाज नेहमीच समृद्ध होतो की काय हे अर्थशास्त्रज्ञ सांगू शकतील व सन्ततिनियमनां आरोग्यावर वाईट परिणाम होतो हे कितपत खरें आहे हे आरोग्यज्ञ सांगू शकतील. म्हणून या अर्थी हे विधान सार्थ आहे.

पण "अनिर्बन्ध सन्तति होऊ देणे चांगलें आहे" याचा अर्थ द्रवता हा जसा पाण्याचा गुणधर्म त्याचप्रमाणे "चांगलेपणा" हा या रूढीचा गुणधर्म आहे, मग तिच्यामुळे समाजावर काहीही परिणाम होवोत, असा केला तर हे विधान अर्थशून्य ठरतें. कारण चांगलेपणा हा गुणधर्म या रूढींत नसता तर तिचे असे परिणाम झाले असते व चांगलेपणा हा गुणधर्म तिच्यांत असल्यामुळे असे परिणाम होतात असें निश्चितपणे सांगतां येत नाही, त्यामुळे या विधानाचा खरेखोटेपणा ठरवायला काही मार्गच उरत नाही.

एखाद्या आचरणाचे परिणाम काय होतात हे सांगतां येऊ शकतें, पण परिणामांचा विचार न करतां ते आचरण चांगलें की वाईट हे सांगणे काल्यांच्या भाजीची चव चांगली की वाईट हे सांगण्यासारखें कठिण आहे. "क्ष" या आचरणाचे परिणाम असे असे होतात की नाही हे विज्ञानाच्या कसोट्या लावून पारखतां येतें. पण काल्यांच्या भाजीची चव चांगली की वाईट हे विज्ञानाच्या कसोट्यांनी ज्याप्रमाणे ठरवतां येत नाही त्याचप्रमाणे एखादें आचरण चांगलें की वाईट... म्हणजे पाण्याच्या द्रवतेप्रमाणे चांगलेपणा हा त्याचा अंगभूत व अटळ गुणधर्म आहे की नाही... हे विज्ञानाच्या कसोट्या लावून ठरवतां येत नाही. परिणामांचा विचार न करणारी नैतिक मूल्याबद्दलचीं विधाने अनिर्धार्य असतात. हे विधान खरें आहे की खोटें आहे हे पाहण्यासाठी असें असे करावें अशी प्रक्रिया त्या विधानांबद्दल सांगतां येत नाही. म्हणून तार्किक प्रत्यक्षवादाच्या मते, तीं विधाने अर्थशून्य असतात.

तार्किक प्रत्यक्षवाद सर्वस्वी खरा आहे की नाही यावर येथे चर्चा करण्याचा उद्देश नाही. तार्किक प्रत्यक्षवाद सर्वांनाचा पटला नाही, तरी त्याने घालून दिलेल्या विवेचनाच्या पद्धतीने तात्त्विक विचारांमध्ये अधिक स्पष्टता आली यांत संशय नाही. विशेषतः अमुक विधान खोटें आहे हे कुणालाच सिद्ध करतां येत नाही म्हणून तें महान सत्य आहे व विज्ञानांतल्या उपपत्ति विज्ञानाच्या वाढीबरोबर सारख्या खोट्या ठरत असतात, म्हणून विज्ञान आपल्याला सत्याकडे नेवू शकत नाही या घातुक भ्रमाचा स्फोट करण्याची फार मोठी कामगिरी तार्किक प्रत्यक्षवादाने केली आहे. एखादें विधान कुणालाच खोटें पाडतां येत नाही याचें कारण तें खरे आहे हे नसून तें अर्थशून्य आहे हे असू शकतें व विज्ञानांतील उपपत्ति खोट्या ठरू शकतात. यावरूनच त्या अर्थपूर्ण व उपयुक्त असतात हे सिद्ध होतें.

१२ : मते आणि मनोविज्ञान

माझे एक मित्र स्वतःला पुरोगामी म्हणवतात. भारतांत अब्बल दर्जाचें साहित्य व तत्त्वज्ञान कधीच निर्माण झालें नाही, हिन्दू समाजाची कोणतीही रूढि पाश्चात्य रूढीपेक्षा अधिक समर्थनीय नाही, विवाहित स्त्रियांना देखील प्रणयस्वातंत्र्य असावें अशी त्यांची अनेकविध मते आहेत. हीं मते प्रतिपादणारी एक लेखमाला देखील त्यांनी लिहिली. "आतां विद्यापीठीय शिक्षण इंग्रजीतूनच द्यावें असें सिद्ध करणारा एक लेख लिहून सनातनी मतांचा विध्वंस करण्याचें माझे कार्य मी पुरें करणार आहे" असें ते मला म्हणाले. तेव्हां मी म्हणलों-

"तुमच्या कार्याचा शेवट एका सनातनी मताचें समर्थन करण्यांत होणार तर एकूण."

तुमचें मत चूक आहे असें म्हणण्यापेक्षा तें सनातनी आहे असें म्हणणें माझ्या मित्राला फार झोंबलें.

"या मताला तुम्ही सनातनी मत कसें म्हणतां ?" त्यांनी विचारलें.

"सनातनी म्हणजे रूढिप्रिय. विद्यापीठीय शिक्षण इंग्रजीतून आज सुरू आहेच. रूढ पद्धतीलाच उचलून धरणाऱ्या मताला नवमत कसें म्हणावें ?" मी स्पष्टीकरण केलें.

त्यावर ते म्हणाले :

"आज जी रूढि आहे ती अलीकडे सुरू झालेली आहे. मातृभाषेंतून शिक्षण द्यावें असें म्हणणारे लोक त्या पूर्वीच्या पद्धतीचें पुनरुज्जीवन करू पाहत आहेत. म्हणून त्यांचें मत आमच्या मताच्या तुलनेने सनातनी आहे."

"मग या दृष्टीने विवाहित स्त्रियांना प्रणयस्वातंत्र्य असावें हें तुमचें मत देखील सनातनी आहे. कारण आज तशी रूढि नसली तरी कुन्तीच्या काळीं नियोगाच्या रूपाने ती होती. कुन्तीची सारीं मुले विवाहबाह्य संबंधांतूनच झालेली होती." मी उत्तरलों.

या उत्तरावर ते काय बोलले हें मला आठवत नाही. पण वर दिलेला संवाद माझ्या मित्राच्या विचारपद्धतीचें एक वैशिष्ट्य स्पष्ट करायला पुरेसा आहे. तें म्हणजे आपली सर्व मते नवीन, रूढिभंजक व इरसाल असावी हा त्यांचा अट्टाहास.

मतांची कुटुंबे

आपण आपलीं मते बनवतो तेव्हा अशासारखेच काहीतरी अट्टाहास आपल्या विचारपद्धतीच्या मुळाशी असतात. मत तर्कशुद्ध व उपलब्ध असलेल्या सर्व पुराव्यावर आधारलेलें असावें, ते सनातनी की सुधारकी हा प्रश्न अप्रस्तुत आहे ही जाणीवच फार थोड्यांना असते. ही जाणीव ठेवून विचार करणें हाच विवेकवाद आहे. पण विवेकवादाच्या पातळीवरून विचार करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या लोकांच्या मतावरसुद्धा वरच्यासारख्या विवेकबाह्य अट्टाहासांचा प्रभाव पडल्याशिवाय राहत नाही. अशा प्रभावांच्या कचाट्यांतून सुटण्याचा प्रयत्न करणें ही एक

तपस्या आहे.

मानवाच्या विचारपद्धतीवर प्रभाव गाजवणाऱ्या या दिग्भ्रामक प्रवृत्ति कोणत्या यावर आधुनिक मानसशास्त्रज्ञांनी जें संशोधन केलेलें आहे त्याची रूपरेषा येथे दाखवणे योग्य ठरेल.

अनेक लोकांची विविध विषयावरचीं मते काय आहेत हे पारखण्यासाठी मानसशास्त्रज्ञांनी एक मतपत्रिका तयार केली. (१) ज्यू लोक भ्याड असतात, (२) देशांत ज्यू लोकांचे फाजिल वर्चस्व आहे... वगैरेसारखी अनेक विषयावरचीं मते त्या पत्रिकेंत समाविष्ट केली होती. ही पत्रिका शेकडो लोकांना देऊन त्यांत निर्दिष्ट केलेलीं मते आपल्याला मान्य आहेत की अमान्य आहेत हें त्या त्या मतापुढे खुणा करून द्योतित करण्याची सूचना देण्यांत आली. या तऱ्हेने भरलेल्या सर्व मतपत्रिका गोळा करण्यांत येऊन त्यांची सांख्यिकीच्या तंत्राने तपासणी करण्यांत आली.

हें तंत्र समजून घेण्यासाठी वर उल्लेखिलेलींच दोन मते घेऊं. (१) ज्यू भ्याड असतात, (२) देशांत ज्यू लोकांचें फाजिल वर्चस्व आहे या दोन मतांचा काहीही नैसर्गिक वा तार्किक संबंध नाही. ज्यू भ्याड असले किंवा नसले तरी त्यांचे वर्चस्व फाजिल असू शकतें. असें असूनदेखील पाहिलें खरें मानणारे बहुसंख्य लोक दुसरेंही खरें मानतात व पहिलें खोटें मानणारे बहुसंख्य लोक दुसरेंही खोटें मानतात असें दिसून आलें तर याच्या मुळाशीं ज्यूद्वेष वा ज्यूपक्षपात यासारख्या प्रवृत्ति आहेत असें म्हणतां येतें. ज्यू पक्षपाती लोकांचा ज्यूंच्या विरुद्ध असणारीं सर्व विधानें खोटीं व ज्यूद्वेष्या लोकांचा अशीं सर्व विधानें खरीं असें मानण्याकडे कल असतो. तर्कदृष्ट्या स्वतंत्र असलेल्या दोन मतांचें साहचर्य जेव्हां फार मोठ्या प्रमाणावर आढळून येतें तेव्हां या साहचर्याच्या मुळाशीं कोणतीतरी तर्कबाह्य भावनिक प्रवृत्ति आहे असें अनुमान निघतें.

धर्म, राजकारण, समाजकारण, साहित्य वगैरे विषयावरील अशाच तऱ्हेची तर्कदृष्ट्या स्वतंत्र असलेली मते याच रीतीने तपासून पाहिलीं तर विशिष्ट प्रकारच्या मतांमध्ये साहचर्य असतें व अशा साहचर्यामुळे त्यांचे विशिष्ट गट पडतात असें दिसून येतें.

चार ध्रुव

हे गट साधारणपणें चार प्रकारचे असतात. (१) रूढिप्रिय मते, (२) रूढिभंजक मते, (३) जहाल मते व (४) मवाळ मते हे चार गट म्हणजे विरुद्ध प्रवृत्तींच्या दोन जोड्या आहेत. रूढिप्रियता व रूढिविरोध, जहालपणा व मवाळपणा हीं दक्षिणोत्तर आहेत.

यापैकी रूढिप्रिय मते कोणतीं हें मतप्रतिपादक कोणत्या देशांतला व समाजांतला आहे यावर अवलंबून राहिल हें उघड आहे. कारण एका देशांत जो आचार सरसहा रूढ आहे तो दुसऱ्या देशांत अब्रह्मण्यम् समजला जाऊ शकतो. मांसाहाराला विरोध करणें ही आपल्या देशांत रूढिप्रियता समजली जाते. उलट पाश्चात्य देशांत शाकाहाराचा प्रचार करणारे लोक स्वतःला नवमतवादी समजतात. आगरकरांच्या काळीं या देशांत बहुपत्नीकत्वाला विरोध करणें हें नवमतवादाचें एक लक्षण होतें, पण ओब्रियन् नांवाच्या एका इंग्रजी नाटकाराने The Remarkable Mr. Penny Packer या आपल्या नाटकांत इरसाल नवमतवादी म्हणून जो नायक उभा केला आहे तो बहुपत्नीकत्वाचा आचार व प्रचार करतो ! तिशी वा चाळिशीनंतर लग्न करणारे भारतीय स्वतःला अत्याधुनिक समजतात, उलट अमेरिकेंत उच्च शाळेंत असतांनाच लग्न करणें

हीच ताजी दूम आहे. भांडवलशाहीचा पुरस्कार करणे हे अमेरिकेत रुढिप्रियतेचे तर रशियांत रुढिभंजनाचे लक्षण समजण्यांत येईल.

जहाल व मवाळ मतांचे स्वरूप रुढिप्रिय मतांच्या स्वरूपापेक्षा अधिक सार्वत्रिक आहे; कारण जहालपणा कशांत आहे व मवाळपणा कशांत आहे हे देशकालावर अवलंबून नाही. जहाल मनुष्याची प्रवृत्ति आपल्या मतांचा आत्यन्तिक आग्रही पुरस्कार, दुसऱ्यांच्या भावनांबद्दल तुच्छताबुद्धि, आपल्या विचारांची अंमलबजावणी करण्यांत बेगुमान दंडुकेशाही, इत्यादिकांकडे असते. उलट मवाळ मनुष्याच्या मतांचे स्वरूप "म्हटले तर असे आहे, म्हटले तर तसे आहे. पण मला वाटते असंच आहे," असे असते, त्या मतांची अंमलबजावणी करण्यांत "पटलं तर घ्या नाहीतर राहालं..." असेच धोरण ठेवण्याकडे त्याचा कल असतो. गुन्हेगारांना अद्दल घडवण्यासाठी असेच "टांगलें" पाहिजे असे जहालाला वाटेल तर दण्डविधानांत कोणत्याही गुन्हाला प्राणदण्ड नसावा असे मवाळ प्रतिपादन करील. युद्ध करण्यापेक्षा शत्रूला आपल्या देशावर राज्य करू देणे एखाद्या मवाळाला परवडेल, उलट हरलेल्या शत्रूलादेखील कायमची जरब बसावी म्हणून हिरोशिमा व नागासाकीसारख्या शहरांवर अणुगोल सोडून ती बेचिराख करणे देखील एखाद्या जहालाला समर्थनीय वाटेल. उद्याच्या पिढीची बेगमी करण्यासाठी आजची पिढी गारद झाली तरी जहाल तसे करायला तयार असतो, उलट कुणाचेही जीवन दुसऱ्याच्या उत्कर्षाचे केवळ साधन आहे असे मानणे मवाळाला दुःसह असते.

चाणक्य आणि एकनाथ

मवाळ आणि जहाल प्रवृत्ति रुढिप्रिय लोकांप्रमाणेच रुढिभंजकामध्ये देखील असतात. विवाहबाह्य संबंध ठेवणाऱ्यांना चढाट्यावर बांधून येत्या जात्याने त्यांना दगड मारावे असे जहाल रुढिप्रिय म्हणेल, उलट अशा लोकांनी प्रायश्चित्त म्हणून ब्राह्मणभोजन घालावे असे मवाळ रुढिप्रिय म्हणेल. जहाल रुढिभंजक अस्पृश्यता पाळणाऱ्यांना अन्दमानांत पाठवायला तयार होईल तर मवाळ रुढिभंजक त्यांना "सनातनी", "प्रतिगामी" वगैरे विशेषण लावण्यांत समाधान मानील.

जहाल, रुढिप्रिय असो की रुढिभंजक असो, त्याचा जहालपणा फक्त त्याच्या मतांतच दिसून येतो असे नाही. चित्रदर्शनासारख्या मनोवैज्ञानिक कसोट्यांत देखील तो दिसून येतो. चित्रदर्शनाच्या कसोटीत काही अस्पष्ट चित्रे दाखवून त्या चित्रातील प्रसंगांवर आधारलेली एखादी गोष्ट लिहायला सांगण्यांत येते. अस्पष्ट चित्रे दाखवून परीक्ष्य व्यक्तीच्या कल्पनाशक्तीला शक्यतितका वाव देण्याचा उद्देश असतो. चित्रांतील प्रसंग अगदीच स्पष्टपणे चित्रिलेला असेल तर सर्वांना त्या चित्रांत तोच प्रसंग दिसेल व कोणता प्रसंग चित्रिलेला आहे यावर कल्पना रचण्याची जरूरच उरणार नाही. अर्जुन धनुष्य फेकून खिन्नपणे उभा आहे व श्रीकृष्ण त्याला उपदेश करीत आहे असे चित्र दाखवले तर सर्वच लोक अर्जुनविषादयोगाची गोष्ट लिहितील व अशा गोष्टींवरून ती लिहिणाऱ्यांच्या कल्पना कोणत्या दिशेने धावतात हे कळायला मार्गच उरणार नाही. उलट चित्र शक्यतितके अस्पष्ट असेल तर त्यांत काय आहे याबद्दल प्रत्येकजण आपली कल्पना लढवील व त्याच्या कल्पनाविश्वाचे वैशिष्ट्ये स्पष्ट होईल.

अशा तऱ्हेची चित्रे रुढिप्रिय व रुढिभंजक अशा दोन्ही तऱ्हेच्या जहालांना दाखवण्यांत येऊन त्यांना त्यावर गोष्टी लिहिण्यास सांगण्यांत आले. तुलनेसाठी जहाल किंवा मवाळ यापैकी

कोणत्याही विशेषणाने ज्यांच्या मतांचे वर्णन करता येत नाही अशा काही लोकांवरही हाच प्रयोग करण्यांत आला.

या दोन्ही गटांतील लोकांच्या गोष्टी तपासून पाहतां जहाल गटांतील लोकांच्या गोष्टींत द्वेष, भांडणे, सूड व बंडखोरी यांचे साम्राज्य आढळून आले. या बहुतेक गोष्टी रक्तरंजित होत्या.

अर्थात् जहालपणाचा परिणाम फक्त व्यक्तीच्या मतावरच होतो असे नाही. जहालाचे एकूण सर्व कल्पनाविश्व जहाल असते. चित्रातली आकृति एखाद्या शिखाधारी ब्राह्मणासारखी दिसली तर आपल्याला १०८ स्नानांचे पुण्य घडले म्हणून आपल्यावर १०८ वेळा थुंकणाऱ्याचे आभार मानणाऱ्या एकनाथाचे हे चित्र आहे असे मवाळाला वाटेल तर जहालाला "नन्दवंशाचा समूळ उच्छेद केल्याशिवाय आपल्या शेंडीची गाठ बंधणार नाही" अशी प्रतिज्ञा करणाऱ्या चाणक्याचे त्यांत दर्शन होईल. एका जटाधारी पुरुषांपुढे एक स्त्री बसली आहे असे काहीसे चित्रांत दिसले तर वाल्मीकी सीतेचे सांत्वन करीत आहे असे मवाळाला वाटेल तर आपल्याकडे दुर्लक्ष करणाऱ्या शकुन्तलेला दुर्वास शाप देत आहे अशी जहाल कल्पना करील.

पाव्हाळाचा कुत्रा

जहाल व मवाळ यांचा भेद फक्त त्यांच्या विचारपद्धतीपुरताच मर्यादित नाही. सन्धनक्षमतेच्या बाबतीत देखील त्या दोघांत भेद आहे. सन्धनाला इंग्रजीत conditioning असा शब्द आहे. conditioning म्हणजे विशिष्ट प्रकारच्या नोदनाने ^१ होणारी प्रतिक्रिया कालान्तराने त्याच्या साहचर्याने राहणाऱ्या नोदनाने देखील होणे. उदाहरणार्थ, अन्न पाहिल्याबरोबर उपाशी कुत्र्याच्या तोंडातून लाळ गाळू लागते. कालान्तराने अन्न मिळण्याच्या पूर्वी नियमाने वाजणाऱ्या घंटेची खणखण ऐकून देखील तो कुत्रा लाळ गाळून लागतो. कारण अन्न या मूळ नोदकाशी घंटेचे साहचर्य स्थापित झालेले असते.

जे कुत्र्याच्या बाबतीत खरे आहे तेच मानवाच्या बाबतीत देखील खरे आहे. पण मानवावर प्रयोग करतांना लाळेऐवजी डोळ्यांच्या उघडझापेचा बहुधा विचार करतात. डोळ्यावर फुंकर घातली म्हणजे माणून अभावितपणे डोळे मिटतो, पण कालान्तराने फुंकर न घालतां फुंकरणाऱ्याने नुसते ओठ हलवले तरी डोळे मिटण्याची क्रिया घडते. अशा तऱ्हेचे प्रयोग करून पाहतां जहाल लोकांपेक्षा मवाळ लोकांच्या ठायीं अशा क्रिया करण्याची प्रवृत्ति अधिक लवकर उत्पन्न होते असे आढळून आले आहे. म्हणजे जहालपेक्षा मवाळ अधिक सन्धनसुलभ असतात.

पण यावरून जहालापेक्षा मवाळ कोणतीही नवीन गोष्ट अधिक लवकर शिकतात असे समजणे चुकीचे होईल. सन्धनसुलभता म्हणजे शिक्षणसुलभता नव्हे. योग्य प्रतिक्रिया शिकणे शिक्षणाला जेवढे आवश्यक आहे तेवढेच अयोग्य प्रतिक्रिया टाळणे देखील आवश्यक आहे. पोहायला शिकतांना प्रथम पाण्यांत उतरणारा सर्वागाची धडपड करतो व अर्ध्या मिनिटांत धापा टाकू लागतो. कालान्तराने या धडपडीपैकी तरंगण्यासाठी आवश्यक असलेल्या हालचाली कोणत्या हे अनुभवाने कळते व पोहणारा त्या हालचाली कायम ठेवून बाकीच्या निरर्थक हालचाली करणे सोडून देतो. पोहणारा सन्धनसुलभ असेल तर आवश्यक हालचाली करणे लवकर शिकेल पण अनावश्यक हालचाली टाकणे त्याला लवकर जमणार नाही. उलट तो सन्धनसुलभ नसेल तर आवश्यक हालचाली उशीरा शिकला तरी अनावश्यक हालचाली लवकर सोडू शकेल. एकूण

सन्धनसुलभ मनुष्य सन्धनकठिन मनुष्यापेक्षा लवकर पोहायला शिकेलच असे म्हणतां येत नाही.

अन्तर्मुख आणि बहिर्मुख

मवाळ सुसन्ध व जहाल दुःसन्ध असतात त्याचप्रमाणे मवाळ अन्तर्मुख व जहाल बहिर्मुख असतात असेही दिसून आले आहे. अन्तर्मुख मनुष्याला भोवतालच्या जगापेक्षा आपलेच विचार अधिक प्रिय असतात. गाडीत प्रवास करतांना समोर असलेल्या माणसाशी तो आपण होऊन बोलत नाही. बाहेरच्या वनश्रीकडे चर्मचक्षु वळलेले असले तरी त्याच्या मनुश्चक्षुसमोर त्या वनश्रीच्या ऐवजी वर्षापूर्वी भेटलेली एखादी वनिताश्रीच घोळत असते. लहानपणच्या आठवणी काढतांना आपले शिक्षक काळे होते की गोरे होते, शाळेची इमारत दगडी होती की विटांची होती वगैरे गोष्टी त्याला आठवणार नाहीत. "बक्षी मास्तरांच्या तासांत आपला वेळ बरा जात असे, ढोक मास्तरांचा तास मात्र केव्हा संपतो असे आपल्याला होऊन जाई. शाळेच्या पिछाडीकडे विहिरीजवळ चिवडेवाला बसत असे. त्याचा चिवडा किती रूचकर असायचा !" अशा तऱ्हेच्या स्वतःच्या भावनांशी साक्षात् संबंध असलेल्याच गोष्टी त्याला आठवतात.

उलट बहिर्मुख मनुष्य कुणाशीही आपण होऊन बोलतो. इतका की, पाहणाऱ्याला वाटावे हा यांचा फार जुना स्नेही आहे. रस्त्यावरून चालतांना कोणती इमारत कुठे आहे, कोणता पुतळा कोणत्या वळणावर आहे वगैरे गोष्टीकडे त्यांचे पुरेपूर लक्ष असते. बक्षी मास्तर चष्मा लावत असत व ढोक मास्तरांच्या चेहऱ्यावर तीळ होता वगैरे गोष्टी स्वतःच्या भावनांशी फारसा संबंध नसला तरी त्यांच्या आठवणीतून सुटत नाहीत.

अन्तर्मुख व बहिर्मुख लोकांच्या मानसिक आजारांमध्ये देखील फरक असतो. अन्तर्मुख मनुष्याचे स्वास्थ्य बिघडले तर त्याला बहुधा चिन्तेचे भूत पछाडते. "असे केले तर माझी नोकरी तर जाणार नाही, तसे केले तर मला क्षयरोग तर जडणार नाही व यापैकी काहीच न केले तर माझी बायको तर पळून जाणार नाही !" अशा तऱ्हेच्या शेकडो मनःकल्पित विवंचनांनी तो ग्रासला जातो. उलट बहिर्मुख मनुष्याचे मनःस्वास्थ्य बिघडले तर त्याला फेपरें होण्याचा संभव असतो. उदा. चिडखोरापणा, रोगाची झटके, स्मृतिभ्रंश वगैरे या रोगांची लक्षणे आहेत. बहिर्मुखांच्या रोगाची ही लक्षणे लोकांना सहज दिसू शकतात. उलट अन्तर्मुखांच्या व्याधि त्यांचा पूर्ण स्फोट झाल्याशिवाय इतरांना कळत नाहीत. तोपर्यंत ते आंतल्या आंतच जळत असतात.

देशे देशे मतिभिन्ना

अंतर्मुख-बहिर्मुख, सुसन्ध-दुःसन्ध, जहाल-मवाळ या दक्षिणोत्तर प्रवृत्ति एकत्र आढळतात. या प्रवृत्तींहीन स्वतंत्र अशा रूढिप्रिय - रूढिभंजक या दक्षिणोत्तर प्रवृत्ति आहेत. या दोन प्रकारच्या प्रवृत्ति विशिष्ट प्रकारची मते घडवण्यास कारणीभूत होतात असे आतापर्यंत प्रतिपादले. पण आपली मते बनवतांना सर्व लोकांच्या बाबतीत या सर्व प्रवृत्ति सारख्याच महत्त्वाच्या असतात असे नाही. ब्रिटनमधील राजकीय मतप्रणालीचा विचार केला तर त्यांत रूढिप्रियता व रूढिविरोध या प्रवृत्तींच्या आधारेच मुख्यतः मतांचे तट पडलेले आहेत, जहालपणा व मवाळपणा या बाबतीत निरनिराळ्या मतप्रणालीत फारसा फरक नाही, बहुधा सगळे सारखेच मवाळ आहेत असे आढळून येते. उलट फ्रान्समध्ये रूढिप्रिय व रूढिभंजक यांच्याप्रमाणेच या दोन्ही गटांत जहाल व मवाळ यांचेही प्रमाण फार मोठे आहे. आपल्या देशातील राजकीय मतप्रणालीत रूढिप्रिय-रूढिविरोधी या भेदापेक्षा जहाल व मवाळ हेच भेद अधिक प्रभावी आहेत असे म्हणायला हरकत नाही.

देशपरत्वे मतांच्या मुळाशी असलेल्या प्रवृत्तींच्या प्राबल्यांत फरक पडतो, त्याचप्रमाणे त्या प्रवृत्तींच्या स्वरूपांत देखील फरक पडतो. आतापर्यंत वर्णिलेल्या चार प्रवृत्तींच्या आधारेच सर्व देशांतील मतप्रणालींची उपपत्ति लावतां येणार नाही. उदाहरणार्थ, आपल्या देशांत वरील प्रवृत्तींच्या जोडीलाच पाश्चात्य विरुद्ध भारतीय या प्रवृत्तींचा विचार करावा लागेल. ही प्रवृत्ति नवीन विरुद्ध जुने या प्रवृत्तीपेक्षा वेगळी आहे. कारण पाश्चात्य ते नवीन व भारतीय ते जुने असतेच असे नाही. प्लेटोपेक्षा शंकराचार्य अधिक नवे म्हणजे आधुनिक आहेत. असे सांगून देखील "शंकराचार्य प्लेटोच्या जवळपासही बसू शकणार नाहीत" असे विधान केले तर वरील दोन्ही तत्त्ववेत्त्यांबद्दल पूर्ण अज्ञान असून देखील पाश्चात्यभक्त माणसाला एक प्रकारचा खवचट आनंद होतो व भारताभिमाना माणसाच्या भावना दुखावतात. यावरून पाश्चात्यभक्ति व नवलोलुपता या प्रवृत्ति भिन्न आहेत हे स्पष्ट होते.

रूढिप्रियतेची इष्टता

निरनिराळ्या मतप्रणालींच्या मुळाशी असलेले निरनिराळे प्रकृतिविशेष हे असे असतात. या विशेषांचा मताच्या सत्यासत्यतेशी काही संबंध नसतो व त्यामुळे साधारणपणे अशा प्रकृतिविशेषांचा आपल्या विचारांवर परिणाम होऊ देणे इष्ट नसते. साधारणपणे म्हणण्याचे कारण असे की वैचारिकदृष्ट्या हे विशेष सर्वस्वी व सर्व परिस्थितीत हानिकारकच असतात असे नाही. उदाहरणार्थ कला, विज्ञान व साहित्य या क्षेत्रांत रूढिविषयी असन्तुष्टता व नवीन नवीन तन्त्रांचा प्रयोग करण्याची वृत्ति स्पृहणीय असते. कारण नावीन्य व अपूर्व निर्मिती ही सौन्दर्याला व ज्ञानवृद्धीला अत्यंत आवश्यक आहेत. अमुक ग्रंथात सर्वच ज्ञान साठवून ठेवले आहे, त्यांपलीकडे ज्ञान असूच शकत नाही व अमुक ग्रंथांत साहित्यिक सौन्दर्याची परमावधि झाली आहे, अशा प्रकारची वृत्ति ही कलेची व विज्ञानाची इतिश्रीच असते.

उलट समाजव्यवस्थेच्या बाबतीत रूढिभजनाच्या वृत्तीपेक्षा रूढिप्रियताच एकूण अधिक हितकर असते, कारण "क्ष" रूढीपेक्षा "य" रूढि चांगली असे निर्णायकपणे अनेकवेळा सिद्ध करतां येत नाही. समजा, क्ष रूढीमध्ये अ हा गुण व आ, इ, उ हे दोष व य रूढीमध्ये क, ख, घ, हे गुण व ग हा एकच दोष आहे. असे असले तरी "क्ष" पेक्षा "य" श्रेष्ठ असे सिद्ध होत नाही. कारण "क्ष" मधील एकच गुण "य" मधील तिन्ही गुणांपेक्षा अधिक स्पृहणीय व "य" चा एकच दोष "क्ष" च्या तिन्ही दोषापेक्षा अधिक त्याज्य असू शकेल. रूढीतील कोणत्या गुणाचे मूल्य किती हे कोणत्याही धारवाडी काट्यावर तोलून वस्तुनिष्ठपणे ठरवतां येत नाही.

दुसरे असे की "य" रूढि "क्ष" रूढीपेक्षा चांगली असली तरी "क्ष" चा नाश करून तिच्या जागी "य" ची प्रस्थापना करणे चांगले ठरेलच असे नाही, कारण "क्ष" चा नाश करतांना समाजाला बसणारे धक्के कितपत घातक आहेत, या धक्क्यांमुळे झालेले नुकसान जमेल धरून देखील समाजाचा अन्ती फायदा होण्याइतपत "य" रूढि चांगली आहे की काय हाही प्रश्न महत्त्वाचा आहे. रोग बरा करण्यासाठी शस्त्रक्रिया करावी की नाही हे शस्त्रक्रिया सहन करून पुनः लवकर पूर्णपणे धडधाकट होण्याइतके शरीरांत सामर्थ्य आहे की नाही यावर अवलंबून असते. रोगापेक्षा शस्त्रक्रियेचेच परिणाम अधिक तापदायक होणार असतील तर शस्त्रक्रियेपेक्षा रोगच बरा असाच सल्ला कोणताही चिकित्सक देईल.

स्वाभिमान आणि परपूजन

शस्त्रक्रियेचें उदाहरण जहालपणाच्या बाबतींत देखील लागू आहे. शस्त्रक्रिया हा जहाल उपाय आहे व औषधपाणी हा मवाळ उपाय आहे. जहालपणापेक्षा मवाळपणा नेहमीच चांगला असें म्हणणें रोग बरा करण्यासाठी शस्त्रक्रिया कधी करूच नये असे म्हणण्यासारखें आहे. जहालपणामुळें होणारे दुष्परिणाम तात्पुरते व सुपरिणाम दीर्घजीवी असतील तर प्राप्त परिस्थितीचे दुष्परिणाम चिरकाल उराशीं बाळगणाऱ्या मवाळपणापेक्षा तो श्रेयस्कर ठरेल.

पण साधारणपणें मानवी व्यवहारांत मवाळपणा अधिक हितकारक असतो, कारण अमुक मत सर्वस्वी बरोबर व तमुक सर्वस्वी चूक असें बहुधा घडत नाही. जहाल मनुष्याची प्रवृत्ति दुसरी बाजू पाहून आपल्या चुका कबूल करण्याची नसते. चुकीच्या मतांचा पुरस्कार मवाळपणें केल्याने फारसें नुकसान होत नाही. जहालपणा व चुकीची विचारसरणी यांची युति मात्र उत्पातकारक असते.

मवाळ-जहालसारखेंच भारतीय विरुद्ध पाश्चात्य हे जे दोन ध्रुव विचारसरणीला दिशा दाखवीत असतात त्यांच्यामध्ये एकूण भारतीयत्वाच्या ध्रुवाची दिशा अधिक श्रेयस्कर आहे असें मला वाटतें. विज्ञानाच्या निर्णायक कसोट्यांनी जिथे एखादी भारतीय संस्था तत्तुल्य पाश्चात्य संस्थेपेक्षा वाईट आहे असें सिद्ध करतां येत नाही, तिथे तो केवळ भारतीय आहे म्हणून तिचा पुरस्कार करणें गैर नाही. देशाच्या परम्परेशीं निगडित असणाऱ्या पृथगात्मक गोष्टींच्या भोंवती देशाचें भावजीवन गुंफले जाऊन त्याला स्थैर्य व एकात्मता प्राप्त होत असते. त्यामुळें देशाचें सांस्कृतिक वैशिष्ट्य टिकवण्याची प्रवृत्ति पाश्चात्यीकरणाच्या प्रवृत्तीपेक्षा अधिक देशहिताची आहे.

शिवाय विजेत्यांहल वाटणारी पूज्यबुद्धि ही भावना घृणास्पद आहे. उलट स्वाभिमान ही भावना उदात्त आहे. म्हणून पाश्चात्यांचें केवळ अनुकरण करण्याच्या बुद्धीने "गळपट्टी" बांधणाऱ्या माणसापेक्षा भारतीयत्वाच्या अभिमानाने कटाक्षाने शेंडी राखणाऱ्या माणसाबद्दल मला अधिक आदर वाटतो.

स्वाभिमान आंधळा होऊ शकतो तसेंच पाश्चात्याबद्दलची पूज्यबुद्धि देखील आंधळी असू शकते. पण स्वाभिमानाचा जन्म खऱ्या प्रेमाच्या पोटीं झाला असेल तर तो आंधळा होण्याचा संभव फारच कमी असतो. आपल्या मुलाबद्दल आपल्याला प्रेम वाटतें म्हणूनच त्याची प्रकृति बिघडली की काय हें आपण दक्षतेने पाहत असतो, व रोगाचे थोडेंसे चिन्ह दिसल्याबरोबर उपचार सुरू करायला चुकत नाही. रोग आपल्या मुलाचा म्हणून रोगाबद्दल आपल्याला अभिमान वाटतो व त्यावर आपण उपचार करू देत नाही असें कधी होत नाही. देशावर खरें प्रेम असेल तर देशविघातक प्रवृत्ति कोणत्या इकडे आपण डोळ्यांत तेल घालून पाहू व आपला देशाभिमान आंधळा होण्याचा संभव उरणार नाही.



१३ : आधुनिकता, गौरवूजा आणि विवेकवाद

माझ्या लहाणपणीं आमच्या मराठी क्रमिक पुस्तकामध्ये आगरकरांचा एक लेख समाविष्ट केलेला होता. त्याबरोबरच आगरकरांचे एक भाचित्रही दिलेले होते. तो धडा शिकवतांना आमचे शिक्षक म्हणाले. "आगरकरांनी पगडी व आंगरखा असा पोषाख केला आहे. पण यावरून ते सनातनी होते असें समजू नका. ते कट्टे सुधारक होते."

शिक्षकांचें हें विधान विशेष काटेकोरपणाने घेतलें नाही तर त्यांत फारसें आक्षेपाई काही नव्हतें, पण अनेक समकालीन लेखकांचें वैचारिक लिखाण वाचलें म्हणजे मला या विधानाची आठवण होते व या साध्या विधानांत किती अनर्थकारक दुर्मते दडलेलीं असू शकतात हें पाहून आश्चर्य वाटतें !

या लेखकांच्या दृष्टीने पोषाख आणि विचारसरणी यांचें फार साम्य आहे. पगडी व आंगरखा हा पोषाख कुणाला कितीही सोयीस्कर व रुबाबदार वाटला तरी आज त्याची फॅशन नसल्यामुळें तसा पोषाख करून हिंडणें तऱ्हेवाईकपणाचें ठरतें, त्याचप्रमाणें एखादी विचारसरणी कितीही सयुक्तिक असली तरी तिची आज फॅशन नसेल तर तिचा आचार वा उच्चार करणें तऱ्हेवाईक व अनिष्ट ठरतें. "आधुनिकतेच्या निकषावर सर्व विचार तपासले पाहिजेत" असें विद्वत्ताप्रचुर लिखाण लिहिणाऱ्या एका लेखकाने म्हटलें आहे. अर्थात् त्याच्या मतें, एखादें मत खरें की खोटे हें ठरवायचें असेल तर तें कितपत "आधुनिक" आहे हें पाहिलें पाहिजे.

पण असें खरोखरच करूं लागलें तर वरील लेखकाला देखील तो प्रकार कितपत पसंत पडेल याची शंकाच आहे. १९५९ सालीं प्रचारांत आलेले सर्व विचार १९५८ सालीं प्रचारांत आलेल्या विचारापेक्षा श्रेष्ठ व १९६० सालीं प्रचारांत आलेले सर्व विचार १९५९ सालीं प्रचारांत आलेल्या सर्व विचारापेक्षा श्रेष्ठ या तत्त्वाची हास्यास्पदता विशद करून सांगायची जरूर नाही. या तत्त्वाप्रमाणें हजारों वर्षापूर्वी प्रसृत झालेल्या गौतम बुद्धाच्या विश्वबन्धुत्ववादापेक्षा विसाव्या शतकांत प्रसृत झालेला हिटलरचा वंशद्वेषवाद अधिक श्रेष्ठ ठरेल.

आधुनिक अज्ञान व जुने विज्ञान

आधुनिकता हा विचारसरणीच्या सत्यतेचा वा श्रेष्ठतेचा निकष होऊ शकत नाही. पण ज्या क्षेत्रांत ज्ञानाची सतत प्रगति होत असते व संशोधनाची परंपरा खंडित झालेली नसते, त्या क्षेत्रांतल्या तज्ज्ञांना पूर्वीच्या तज्ज्ञांना उपलब्ध असलेला सर्व पुरावा व त्यावरील मीमांसा उपलब्ध असतात व त्याशिवाय पूर्वी उपलब्ध नसलेली नवीन प्रयोगाने वा निरीक्षणाने उपलब्ध झालेली नवीन तथ्ये देखील अवगत असतात. त्यामुळें त्या क्षेत्रांत आधुनिक तज्ज्ञांचें मत प्राचीन तज्ज्ञांपेक्षा अधिक विश्वसनीय मानणें सयुक्तिक असतें.

पण ही सयुक्तिकता "संशोधनाची परंपरा खंडित झालेली नाही" या गृहीतकृत्यावर अवलंबून आहे, हें विसरून चालणार नाही. वैज्ञानिक संशोधनाची परंपरा ग्रीसच्या व्हासानंतर युरोपांत खंडित झाली व मध्ययुगामध्ये युरोप अज्ञानांत राहिला. पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते असे ग्रीक ज्योतिर्विदांनी पूर्वीच सिद्ध केले होते तरी पृथ्वी स्थिर आहे हेंच मत मध्ययुगात युरोपांत सर्वमान्य होतें. त्यावेळीं हें मत ग्रीक मतापेक्षा जास्त आधुनिक होतें तरी विज्ञानाची परंपराच खंडित झालेली असल्यामुळे तें जुन्या मतापेक्षा जास्त साधार नव्हतें. भारतांत विज्ञानाची परंपरा गेल्या हजार वर्षांत खंडित झालेली आहे व आज देखील एखादा रामन् निर्माण झाला तरी विज्ञानाच्या परंपरेचें पुररुज्जीवन झालें आहे असें म्हणतां येत नाही. त्यामुळे आयुर्वेदाची औषधे कोणत्याही बाबतींत आधुनिक औषधापेक्षा जास्त परिणामकारक नाहीत असें काही भारतीय चिकित्सकांचे मत "आधुनिक" असलें तरी आयुर्वेदीय औषधावरील संशोधनाच्या अखंड परंपरेवर तें आधारलेलें नसल्यामुळे एखाद्या जुन्या वैद्याच्या मतापेक्षा अधिक साधार नाही.

नव्या मतापेक्षा जुनीं मते अनेक वेळा अधिक विवेकवादी कशी असतात याची कितीतरी उदाहरणे भारताच्या वैचारिक इतिहासांतून काढून दाखवितां येतील. वेदांचा अर्थ लावू पाहणें पाप आहे असें मत गेल्या दोन तीनशे वर्षांत रूढ झालें आहे. पण त्यापूर्वी सायणाने वेदावर भाष्य लिहिलें, त्याच्याही पूर्वीचें सुमारे सहाव्या शतकांतले एक वेदभाष्य हल्ली उपलब्ध झालें आहे व यास्काने तर वेदपठण करून त्याचा अर्थ न जाणणाऱ्याला भारवाही म्हटलें आहे. परमर्थांयांना स्वधर्मांत घेणें हा अधर्म आहे असें मत गेली कित्येक शतके प्रचलित आहे पण यापूर्वी बुद्धभिक्षूंनी त्रिखंडांत संचार करून आपल्या धर्माची पताका फडकाविली. परदेशगमन हें पाप आहे असें शंभर वर्षांपूर्वीचे "आधुनिक" मानत पण उपरोक्त विश्वसंचारी बुद्धभिक्षूंना व जावा सुमात्रा इत्यादी बेटांत जाऊन साम्राज्ये स्थापणाऱ्या भारतीय खलाशांना या मताचें वारेंही लागलेलें दिसत नाही. प्रेताची चीरफाड केल्याने मध्ययुगांतील उच्चवर्णीय आधुनिकांना विटाळ होत असें पण त्यांच्यापेक्षा जुनाट असलेल्या सुश्रुताने प्रेताची चीरफाड करणाऱ्या शल्योपचारविद्येचा प्रचार केला. आधुनिकत्व व विवेकवाद यांचा काही संबंध नाही हें या उदाहरणांवरून स्पष्ट होतें.

विज्ञानाची परंपरा पूर्वी अनेकदा खंडित झाली असेल पण गेल्या ४०० वर्षांत विज्ञान मानवी संस्कृतीत इतकें रुजलें आहे की, आता त्याची परंपरा खंडित होण्याचा संभव नाही व म्हणून अधिक आधुनिक तें अधिक साधार हें समीकरण फारसें चूक ठरणार नाही असें अनेक लोकांना वाटतें. विज्ञानाच्या भवितव्याबद्दल मी एवढा आशावादी नाही. मानवी इतिहासांत पूर्वी जें घडलें तें पुढें घडणार नाही अशी ग्वाही देणें फारच धोक्याचें आहे. जननशास्त्र, सापेक्षतावाद, संभाव्यतेच्या कल्पनेवर आधारलेली सांख्यिकी व व्यक्तिगत भेदांवर आधारलेली मनोमिति ही शास्त्रे प्रतिगामी आहेत असा उद्घोष करून त्यांना विज्ञानबाह्य मार्गांनी दडपून टाकण्यांत "पुरोगाम्यां" नी बरेंच यश मिळवले ही घटना आपल्या डोळ्यादेखत घडलेली आहे. संघटित अंधश्रद्धांच्या वेदीवर विवेकवादाचा बळी देण्याची मानवाची प्रवृत्ति कमी झाली आहे असें दिसत नाही. एका ठिणगीतूनच वणवा पसरतो त्याप्रमाणें या प्रवृत्तीतूनच विज्ञानाला भस्मसात करणारा मानवी अविचारांचा वणवा निर्माण होऊन मानवजात पुनः तमोयुगांत लोटली जाणार नाही याचा भरंवसा कुणी द्यावा ?

विज्ञानाचें भवितव्य

विज्ञानाच्या भवितव्याबद्दल साशंकता निर्माण करणारें संघटित अंधश्रद्धा हें एकच

कारण नाही. संघटित अंधश्रद्धांप्रमाणेंच आजच्या युगांतला वाढता उपयुक्ततावाद विज्ञानाच्या वाढीस घातक ठरण्याचा संभव आहे. मानवी बुद्धिमत्तेचा अलौकिक विक्रम म्हणून ज्याचें वर्णन करतां येईल असें व्याकरण पाणिनीने रचलें, तें बुभुक्षितांच्या भुकेची सोय करण्यासाठी नव्हे. त्रिकोणाच्या दोन बाजू मिळून तिसऱ्या बाजूपेक्षा लांब असतात हें सिद्ध करण्याची पद्धत ग्रीक गणित्यांनी शोधून काढली तेव्हां "गवताच्या भाऱ्याकडे आड मार्गाने न जाता सरळ मार्गानें जाणाऱ्या गाढवालाही जें तत्त्व माहीत असतें तें सिद्ध करण्याचा खटाटोप करून तुम्ही काय मिळविलें ?" असा उपयुक्ततावाद्यांनी त्यांचा उपहास केला. पण गाढवाला माहीत असलेली तत्त्वे देखील प्रमाणाने सिद्ध करतां येणें हा व्यर्थ खटाटोप नसून मानवाला कृतकृत्य वाटण्यासारखें त्यांत काहीतरी आहे अशीच त्या ज्ञानप्रेमी गणित्यांची धारणा होती.

शुद्ध ज्ञान हेंच जीवनांतलें एक श्रेष्ठ मूल्य आहे, "न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते" या धारणेशिवाय विज्ञानाची प्रगति फार काळ होऊ शकणार नाही. आज ग्रीक गणित्यांचा उपहास करणारा ज्ञाननाशी उपयुक्ततावाद पुनः डोकें वर काढत आहे, म्हणून या तत्त्वाचा पुनरुच्चार करणें आवश्यक होऊन बसलें आहे. ज्या संशोधनाचा समाजाचें धन वाढवण्यासाठी वा संहारक शस्त्रें तयार करण्यासाठी उपयोग होऊ शकत नाही तें संशोधन कुचकामाचें आहे हें मत हल्ली प्रबळ होत आहे. संस्कृत विद्येचा "जिवास व शरीरास" काही उपयोग नाही असा लोकहितवादींचा एक मोठा आक्षेप होता. गेल्या ३००-४०० वर्षांतले प्रमुख संशोधक याच मताने ग्रासलेले असते तर युक्लिडेतर शोध लागलेच नसते. कारण हे शोध लागले तेव्हां त्यांचा "जिवास व शरीरास" काही उपयोग नव्हता. गति सापेक्ष आहे की निरपेक्ष आहे, माणूस माकडापासून झाला की नाही वगैरे गोष्टींचा काथ्याकूट केल्याने समाज जास्त श्रीमन्त व्हा बलाढ्य होईल या उद्देशाने आइन्स्टाईन व डार्विन यांनी आपलें संशोधन केलें नव्हतें. (पुढे त्यांच्या संशोधनाचा याही उद्देशाच्या पूर्तीसाठी उपयोग झाला ही गोष्ट वेगळी.) वैज्ञानिक संशोधनाचें मूल्य त्याने सुष्टीचें नियम समजून घेण्यांत कितपत मदत झाली यावरूनच ठरवलें पाहिजे. आधुनिक युगांत फॅशनबल होऊ पाहणाऱ्या उपयुक्ततावादापासून वैज्ञानिकांनी सावध राहणें आवश्यक आहे.

नव्या अंधश्रद्धा

आधुनिक कालांत उपयुक्ततावादासारख्या काही विज्ञानविरोधी प्रवृत्ति असतील, पण एकंदरीत आज पूर्वीच्या कोणत्याही कालापेक्षा विज्ञानाचा प्रभाव जास्त आहे व अंधश्रद्धांचें क्षेत्र आकसलेलें आहे. म्हणून विवेकवाद व आधुनिकता यांचा संबंध जोडणें गैर नाही असा एक युक्तिवाद येथे केला जाईल. या युक्तिवादातला दावा खरा असता तर मला त्यांत आनंदच वाटला असता, पण तो कितपत खरा आहे याबद्दल मला शंका आहे. पूर्वी कोणत्याही युगांत नव्हती एवढी विज्ञानाची आज वाढ झाली आहे हें खरें आहे, पण त्याबरोबर अंधश्रद्धांचीही वाढ त्याच प्रमाणावर झाली आहे असें मला कधी कधी वाटतें. पुस्तकांतल्या लहानशा नकाशापेक्षा भिंतीवर टांगलेल्या मोठ्या नकाशांत भारतांतील सुपीक जमिनीचें क्षेत्रफळ अधिक असतें त्याप्रमाणें वाळवंटांचेंही क्षेत्रफळ त्याच प्रमाणांत मोठें असतें !

अंधश्रद्धा म्हणजे ज्या तत्त्वांच्या सत्यतेबद्दल कसलाच पुरावा नाही त्यांच्या सत्यतेवर अढळ विश्वास ठेवणें. या दृष्टीने पाहू जातां पूर्वीच्या अनेक अंधश्रद्धा नाहीशा झाल्या असल्या तरी त्यांच्या जागी पुष्कळ नव्या अंधश्रद्धा निर्माण झाल्या आहेत, असें दिसून येतें. मानवाचा

सत्य, त्रेता, द्वापर व कलि या युगक्रमाने घडलेला इतिहास हा अधोगतीचा इतिहास आहे अशी पूर्वीची कल्पना होती तर त्याच्या उलट प्राथमिक समाजशाही, सरंमजामशाही व भांडवलशाही या क्रमाने मानवी समाज प्रगत होत आहे अशी आधुनिक कल्पना आहे. गंगेच्या सांनिध्याने आपण पवित्र होऊ अशी जुनी समजूत होती तर आपली बायको विलायतेंत प्रसूत झाल्यास तिचा मुलगा हिरा निपजेल अशी उमेशचन्द्र बॅनर्जीसारख्या "आधुनिका" ची समजूत होती. वेदवाणीच्या उच्चाराने आपल्याला पुण्य लागेल असें जुन्या वैदिकांना वाटत असे तर इंग्रजी भाषा शिकल्याने "मनोविकास" साधतो असें अनेक "आधुनिक" मानतात. रामाच्या वानरसेनेची संख्या आठ पदम होती असें पूर्वी भाविक हरदास विनादिककंत सांगत. हें सांगतांना साऱ्या जगाची लोकसंख्या देखील आठ पदमाच्या जवळपासही नाही याचा ते विचार करीत नसत. त्याचप्रमाणे "पुरोगामी" लोकहितवादी इंग्रजी भाषेत "कोट्यवधि" ग्रंथ आहेत असें बेलाशक म्हणत. जगांतील हजारो भाषांतले सर्व वाङ्मय मिळून फार तर सव्वा कोटीच्या घरांत ग्रंथसंख्या जाईल याची वार्ताही त्यांना नव्हती. अशासारख्या शेकडो उदाहरणांवरून आधुनिकांच्या अंधश्रद्धांचे विषय बदलले आहेत, अंधवृत्ति मुळीच नाहीशी झालेली नाही असें खेदाने म्हणावें लागतें.

यद्यदाचरति श्रेष्ठः !

"आधुनिक अंधश्रद्धा म्हणून ज्या समजूतीकडे तुम्ही बोट दाखवता त्या चुकीच्या असतील, पण त्यांच्या मुळाशी श्रेष्ठांचे अनुकरण करून आपला उत्कर्ष साधणें, ही स्पृहणीय वृत्तीच आहे. गेल्या चारशे पांचशें वर्षांत ज्ञान, विज्ञान, सामर्थ्य, समृद्धि व कलाकौशल्य या सर्व क्षेत्रांत युरोपांतील देश आपल्यापेक्षा वरचढ झाले ते त्यांच्या सामाजिक संस्था आपल्यापेक्षा श्रेष्ठ असल्याशिवाय झाले असें म्हणतां येणार नाही. मग त्यांच्यापासून धडे घेण्याच्या वृत्तीला 'अंधश्रद्धा', 'गौरपूजा' म्हणून हिणवण्यांत काय अर्थ आहे ?" असा यावर युक्तिवाद केला जाईल.

त्यावर उत्तर असें की, पाश्चात्य आमच्यापेक्षा सर्व बाबतींत पुढारलेले आहेत म्हणून त्यांच्या सर्वच रूढि व संस्कृतिविशेष आमच्यापेक्षा श्रेष्ठ असले पाहिजेत हें अनुमान फारच दूरान्वयाचें आहे. कोणत्याही सामाजिक विशेषांचें मूल्यमापन समाजशास्त्राच्या दृष्टीने झालें पाहिजे. तो विशेष इंग्रजांचा की झुलू लोकांचा हा विचार मूल्यमापनाच्या दृष्टीने अप्रस्तुत आहे. रूढि कोणत्या परिस्थितींत उद्भवली याचा इतिहास, तिच्याविषयी लोकांच्या वृत्ति काय आहेत याचें मानसशास्त्रीय परीक्षण, सांख्यिकी व तर्कशास्त्र यांच्या साहाय्याने तिच्या परिणामांची मीमांसा वगैरे सर्व प्रकारचें संशोधन हाच एखाद्या रूढीवर मत देण्याचा एकमेव मार्ग आहे. प्रगत राष्ट्रांतल्या सर्व रूढि श्रेष्ठ असतात असे समजणें हा विवेकवाद नव्हे. इंग्रज लोक ८०० वर्षांपूर्वी आपल्यापेक्षा प्रगत नव्हते. तेव्हां त्यांच्या बहुतेक रूढि आतासारख्या नव्हत्या व आम्ही हजार वर्षांपूर्वी जगांत अग्रेसर होतो तेव्हां आमच्या बहुतेक रूढि आतापेक्षा वेगळ्या होत्या असें सिद्ध करतां येणार नाही. विवाहपद्धति, जातिभेद, वगैरे आमच्या रूढींमुळे आम्हाला पारतंत्र्य आलें असें अव्वल इंग्रजांतल्या सुधारकांना वाटे. "अशा रूढि ब्रह्मदेशांत नव्हत्या, उलट सुधारकांना इष्ट अशाच अनेक रूढि तेथे होत्या, असें असून ब्रह्मदेशाला पारतंत्र्य कां आलें ?" असा प्रश्न लो. टिळक करीत असत. हा प्रश्न मर्मग्राही आहे यांत संशय नाही.

प्रगत राष्ट्रांचे सर्वच विशेष अनुकरणीय असतात या ठोकळेबाज वृत्तीचें पर्यवसान मर्कटानुकरणांत होतें. केमालपाशा हे असल्या मर्कटानुकरणाचें उत्कृष्ट उदाहरण आहे. केमालपाशा

फेझ टोपीला बंदी केली, तुर्की भाषेवर रोमन लिपि लादली वगैरे शतकृत्ये वर्णितांना काही लोकांना गहिवर येतो. पण फेझ टोपीला बंदी केल्यामुळे तुर्क लोकांचा कोणता फायदा झाला ? त्यामुळे त्यांची जगांतली प्रतिष्ठा वाढली की राष्ट्राच्या परंपरेशी निगडित असलेल्या शिरोभूषणाची लाज मानून आपला हीनतागंड त्यांनी जाहीर केला याचा विचारही या लोकांना शिवत नाही. त्याचप्रमाणे पूर्वी तुर्कस्थानांत प्रचलित असलेल्या लिपीपेक्षा रोमन लिपी कोणत्या बाबतींत श्रेष्ठ होती ? ती लादल्यामुळे तुर्की भाषेचा कोणता फायदा झाला ? त्यामुळे तुर्की भाषेचा प्रचार अतुर्की मुलखांत वाढला काय ? असे प्रश्न केमालपाशाचा कोणताही आदरकर्ता विचारत नाही. या प्रश्नाचें उत्तर रोमन लिपीला अनुकूल असेल असें मला वाटत नाही. उलट अनेक तुर्की शब्द रोमन लिपीत लिहिता येत नाहीत म्हणून ते शब्दच भाषेतून काढून टाकावेत असा केमालपाशाचे हुकूम सोडला होता. बाळ्याला सदरा लांडा होतो म्हणून त्याचे हातच कापा या तऱ्हेची ही "सुधारणा" आहे.

आणि असल्या "सुधारणांचा" एवढा खटाटोप करून केमालपाशाचे काय साधलें ? तुर्कस्थान एवढा "सुधारलेला" नव्हता तेव्हां एक काळ असा होता की, युरोपांतील सर्व राष्ट्रे तुर्की तरवारीपुढे चळवळा कापत. आताच्या "सुधारलेल्या" तुर्कस्थानला युरोपांतलें एखादें कोकळ तरी दाद देईल काय ?

पाय आणि कुबड्या

केमालपाशासारख्याच "सुधारणा" भारतातही कराव्या असें काही लोकांचें म्हणणें आहे. ऑंकारात काहीतरी दैवी शक्ति आहे असें जुन्या श्रद्धाळूंना वाटत असें. त्याचप्रमाणे रोमन लिपीच्या ए. बी. सी. मध्ये काहीतरी गूढ सामर्थ्य आहे व आपण आपली जुनीपुराणी नागरी लिपि सोडून रोमन लिपीचा स्वीकार केला तर आपलें कल्याण होईल असें त्यांना वाटतें. वस्तुतः नागरी लिपि रोमन लिपीपेक्षा अधिक अचूकच नव्हे तर टंकनाला अधिक जलद व आटोपशीर देखील आहे हें प्रयोगांनी सिद्ध झालेलें आहे. उदाहरणार्थ कथा हा शब्द रोमन लिपीत टंकित करायला पांच आघात करावे लागतात तर नागरीत टंकित करायला तीनच आघात करावे लागतात. अमृतसर या शब्दाला रोमनमध्ये आठ आघात करावे लागतात तर नागरीत फक्त सहाच आघात करावे लागतात. नागरी लिपीला जास्तू आघात लागतील असे शब्द बहुधा आढळत नाहीत. त्याचप्रमाणे नागरी लिपीत कमी अक्षरांनी काम भागतें. रोमन हा शब्द नागरीत तीनच अक्षरांनी लिहिला जातो, उलट रोमनमध्ये Roman असा तो लिहायला पांच अक्षरें खर्ची पडतात. आहे त्या स्थितीत रोमन लिपि वापरण्याची ही अवस्था तर ती नागरीसारखी अचूक करायला आवश्यक असलेली जादा चिन्हे वापरतांना काय गोंधळ उडेल हें सांगायलाच नको. कथा हा शब्द रोमन लिपीत पुरेशा अचूकपणें लिहायला katha असा लिहावा लागेल नागरीच्या तीनऐवजी सहा आघात करावे लागतील ! म्हणजे रोमन लिपीत नागरी इतका अचूकपणा आपण ती टंकित करायची म्हटलें तर नागरी टंकनापेक्षा दुप्पट वेळ व निदान दीडपट जागा लागेल. असें असून नागरीच्या ऐवजी रोमनचा आग्रह धरणें धड पायाच्या माणसाने आपले पाय तोडून कुबड्यांच्या आधारावर चालावें असें म्हणण्यासारखें आहे. विवेकवादाची कास सोडून पाश्चात्यांच्या सर्वच पद्धति चांगल्या या ढोबळ तत्त्वाप्रमाणे चालल्यास किती मूर्खपणा पदरी येऊ शकतो हे लिपीच्या उदाहरणावरून फार चांगलें स्पष्ट होतें.

१४ : मनोविश्लेषण : एक पोकळ फुगा

आजचे युग हे वैज्ञानिक युग म्हणून ओळखले जाते. कधी कधी "चिकित्सक" "विवेकवादी" वगैरे विशेषणेही या युगाला लावली जातात. चिकित्सकता व विवेकवाद ही वैज्ञानिक विचाराला अत्यंत आवश्यक आहेत. पण त्यांचे क्षेत्र विज्ञानापुरते मर्यादित नाही. प्रयोगशाळेत प्रखर चिकित्सकता व विवेकवाद वापरणारे अनेक संशोधक प्रयोगशाळेच्या बाहेर आले की, रंगभूमीवरून उतरलेला नट ज्याप्रमाणे आपले नेपथ्य उतरवून ठेवतो त्याप्रमाणे चिकित्सकता व विवेकवाद गुंडाळून ठेवताना दिसतात. वैज्ञानिक संशोधनासाठी चिकित्सकता व विवेकवाद यांची आवश्यकता असली तरी सर्व जीवनाबद्दल विवेकवादाची भूमिका घेणे बरोबर नाही असे काही तत्त्वज्ञ उघडच म्हणतात. तेव्हा वैज्ञानिक संशोधनाची वाढ झाली तरी एकंदर जीवनाकडे विवेकवादी दृष्टीने पाहण्याची प्रवृत्ती वाढीस लागेलच असे नाही. त्यामुळे एखादे वैज्ञानिक युग हे विवेकवादी युग आहे की नाही याची चर्चा करणे आवश्यक असते.

पगार वाढला, भावही वाढले

आजचे युग हे विज्ञानयुग आहे हे एका दृष्टीने उघड आहे. आज विज्ञानाच्या क्षेत्रात काम करणाऱ्यांची व विज्ञानाच्या निरनिराळ्या प्रगत शाखांची संख्या जेवढी मोठी आहे तेवढी पूर्वी कधीकाळी असल्याचा पुरावा नाही. पण एवढ्यावरून आजचे युग पूर्वीच्या युगापेक्षा गुणतः वेगळे आहे हे सिद्ध होत नाही. असे सिद्ध होण्यास विज्ञानाची वाढ झाली हे दाखवण्याबरोबरच अंधश्रद्धा, तर्कदुष्ट विचार वगैरेचे प्राबल्य कमी झाले आहे असेही दाखवून देता आले पाहिजे. आजच्या युगात विज्ञानाबरोबरच अंधश्रद्धेचेही क्षेत्र वाढले असेल तर त्याला विज्ञानयुग म्हणता येणार नाही. प्राचीन कालात विज्ञान ४० व अंधश्रद्धा ६० असली व आधुनिक काळात विज्ञान ४०० व अंधश्रद्धा ६०० झाली असली तर दोन्ही युगात विज्ञानाचे अंधश्रद्धेशी प्रमाण एकच म्हणजे २:३ हे राहिल. अशा परिस्थितीत प्राचीन युगात विज्ञान कमी होते म्हणून त्याला अंधश्रद्धायुग व आज ते शंभरपट जास्त आहेत म्हणून त्याला विज्ञानयुग म्हणणे सार्थ ठरणार नाही.

आधुनिक कालातील विज्ञानाची प्रगती आंघळ्यालाही दिसण्यासारखी आहे. पण अंधश्रद्धा व तर्कच्युती यांचीही त्याबरोबर किती वाढ झालेली आहे याची फारशी कुणाला कल्पना नाही. मुद्रणकला, सार्वत्रिक साक्षरता, नभोवाणी, चित्रपट, दूरदृश्य, वगैरे साधनांमुळे ज्ञानाचा प्रसार करणे जसे सुलभ झाले आहे. तसेच अज्ञानाचा प्रसार करणेही सुलभ झाले आहे. ही साधने ज्याच्या ताब्यात असतील त्याच्या श्रद्धा कितीही अंध असल्या व विचार कितीही तर्कभ्रष्ट असले तरी त्याच्या श्रद्धांचा व विचारांचा प्रसार होतो. प्रचाराची साधने फक्त ज्ञानी व तर्कशुद्ध विचारकांच्या हातीच राहतील असा काही नेम नाही. शिवाय प्रत्येकाला प्रत्येक विषयाचे खरे ज्ञान स्वतःच करवून घेणे शक्य नसल्यामुळे बऱ्याचशा बाबतीत दुसऱ्याच्या शब्दावर विश्वास ठेवावा लागतो. एखाद्या युक्तिवादातील हेत्वाभास चटकन कळण्याचे सामर्थ्य देखील फार थोड्यांना असते. अशा

परिस्थितीत आधुनिक पल्लेदार साधनांनी ज्ञानाबरोबर अज्ञानाचा व तर्काबरोबर हेत्वाभासांचाही जोराने प्रसार केला तर त्यात नवल नाही.

"साइन्स की करामत"

आधुनिक कालात विज्ञानाची प्रतिष्ठा वाढल्यामुळे अंधश्रद्धा व मिथ्याविचार हे बहुधा विज्ञानाचा बुरखा घेऊन वावरतात. विज्ञानाचे तसे म्हणणे आहे असे सांगितले की, लोकांचा कशावरही चटकन विश्वास बसतो. एकदा एक मनुष्य दिल्लीला जायचे असताना चुकीने मद्रासच्या गाडीत बसला. थोड्या वेळाने त्याने वरच्या शायिकेवर पसरलेल्या माणसाला "तुम्ही कुठे जाणार " म्हणून विचारले. "मी मद्रासला जात आहे" म्हणून त्याने सांगितले. त्यावर तो उद्गारला, "क्या साइन्स की कमाल है ? नीचे की बर्थ दिल्ली जाती है, ऊपरकी बर्थ मद्रास जाती है।""साइन्सच्या" करामतीबद्दलचा हा भाबडेपण इतका सार्वत्रिक आहेत की, प्राचीन काळी ईश्वरप्राप्ती करून देणारे जितके पंथ उत्पन्न झाले त्याच्या शतपट अधिक "शास्त्रे" आधुनिक काळात उदयास आली आहेत.

प्राचीन शास्त्रांपैकी काही शास्त्रे थोतांडाच्या स्वरूपाची आहेत असे मानण्याचा प्रघात आहे. उदाहरणार्थ, फलज्योतिष. "माझा फलज्योतिषावर विश्वास आहे" असे म्हणण्यास सुशिक्षित मनुष्य सहसा धजावत नाही. फलज्योतिषाप्रमाणेच डोक्यावरील उंचवट्यावरून व चेहरेपट्टीवरून व्यक्तिपरीक्षा करणारी सामुद्रिक विद्या, चलफलकाच्या साहाय्याने मृतात्म्यांशी संबंध स्थापित करणारी परलोकविद्या व विधिपूर्वक काही शब्द उच्चारून चमत्कार करणारी मंत्रविद्या वगैरे अनेक शास्त्रे साधारणः मिथ्याशास्त्रे म्हणून मानली जातात.

मिथ्या शास्त्रे म्हणून ज्यांच्यावर याप्रमाणे शिक्का लागला नाही पण ज्यांच्या सत्यत्वाबद्दल फलज्योतिष किंवा परलोकविद्या यांच्याइतका देखील आधार नाही अशी अनेक शास्त्रे मान्य शास्त्रे म्हणून आजच्या युगात वावरत आहेत. या शास्त्रांचा निराधारपणा व त्यातील तर्कच्युती फलज्योतिषाच्या मानाने देखील अधिक स्पष्ट आहेत. असे असून त्या हेरण्याची कुवत मोठमोठ्या विद्वानात देखील असत नाही. या "शास्त्रां" चा पोकळपणा सिद्ध करणारे मान्यवर वैज्ञानिकांचे बरेच संशोधन उपलब्ध आहे. पण या शास्त्रांची सन्मान्यता धुळीस मिळवण्यात त्यांना यश आलेले नाही. लोकप्रिय वाङ्मय, नाट्य, चित्रपट, व्याख्यान वगैरे प्रचारसाधनांनी अजूनही शास्त्र म्हणून त्यांचा मोठ्या प्रमाणावर सतत प्रसार होत आहे. आधुनिक युग हे चिकित्सक व विवेकवादी युग आहे असे म्हणण्यास माझे मन कचरते ते या "शास्त्रां" चा सार्वत्रिक प्रसार पाहूनच.

प्रमाण दाखवा

ही तथाकथित शास्त्रे म्हणजे १. मनोविश्लेषण व त्याच्या शाखा, २. मार्क्सवाद व त्याची अपत्ये, ३. पाश्चात्य लेखकांनी रचलेला भारताचा इतिहासविशेषतः प्राचीन इतिहास म्हणून रचलेली आर्यांच्या स्वारीची भाकडकथा.

या यादीत एवढ्या मान्यवर अतिरथी महारथींची नावे आहेत की, हीं सर्व थोतांडे आहेत असे मानण्यास वाचक तयार होणार नाहीत. एवढेच नव्हे तर माझा पुढचा लेख वाचण्याचीही काहीना इच्छा उरणार नाही, पण त्यांनी थोडा वेळ आणखी तसदी सहन केली तर ती वायाच जाईल असे नाही असे त्यांस आश्वासन देऊन पुढील लेख सहानुभूतीने वाचण्याची

विनंती करतो.

वरील यादीपैकी आर्य अनार्य प्रकरणा बद्दल मी इतरत्र लिहिले आहे. प्रस्तुत लेखात मनोविश्लेषणाची चर्चा करण्याचा विचार आहे. पुढील लेखांत मार्क्सवादाची चर्चा करू.

फलज्योतिषाबद्दल प्रथमच उपस्थित होणारा तार्किक प्रश्न असा की, त्याने वर्तविलेली भविष्यं शेकडा कितीदा खरी उतरतात ? त्याचप्रमाणे मनोविश्लेषण ही एक चिकित्सा असल्यामुळे तिच्या बाबतीत मनोविश्लेषणाने मानसिक रोग खरोखरच बरे होतात काय असा प्रश्न साहजिकच उद्भवतो. मनोविश्लेषणाने रोग बरे होत नसतील तर चिकित्सा या दृष्टीने त्याची किंमत शून्य आहे. फ्रॉइडने मनोविश्लेषणाबद्दल वारेमाप दावे सांगताना त्याने खरोखरच रोग बरे होतात हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न देखील केला नाही. फ्रॉइडने निवेदिलेले रोगवृत्तान्त वाचून रोग्याला खरोखर कोणता त्रास होता, त्याने फ्रॉइडला खरोखर काय सांगितले व तो खरोखर बरा झाला याची खात्री करून घेण्यास फ्रॉइडने कोणती खबरदारी घेतली याचा काही बोध होत नाही.

हॅन्सची कहाणी

हा आरोप उदाहरणाने स्पष्ट करण्यासाठी फ्रॉइडने निवेदिलेल्या एका रोगवृत्तान्ताची चर्चा करू.

हॅन्स नावाचा पांच वर्षांचा एक मुलगा होता. त्याचा बाप फ्रॉइडचा चेला होता. तो पत्रद्वारेच आपल्या मुलाची अवस्था फ्रॉइडला कळवी व फ्रॉइड देखील पत्रद्वारेच आपले उपचार सांगे. हॅन्सला त्याने प्रत्यक्ष एकदाच पाहिले. एवढ्या आधारावरून रचलेला हॅन्सचा रोगवृत्तान्त पुढीलप्रमाणे आहे.

हॅन्स तीन वर्षांचा असतांसा त्याला आपल्या जननेन्द्रियाबद्दल फार कुतूहल वाटू लागले. तो साडेतीन वर्षांचा असताना हस्तमैथुन करताना त्याच्या आईने त्याला पाहिले. ती रागावून त्याला म्हणाली, "पुन्हा असे करशील तर डॉक्टरला बोलावून मी तुझे xx कापवून टाकीन. मग तू कशाशी करशील?" हॅन्स म्हणाला, "दुंगणाशी". हॅन्स माणसांच्या व प्राण्यांच्या जननेन्द्रियाविषयी बरेच बोलत असे. तुम्हाला xx आहे काय असे तो आईबापांना विचारी. एकदा आई पोषाख करीत असताना हॅन्स तिच्याकडे सारखे पाहत होता तेव्हा आईचा व त्याचा पुढील संवाद झाला.

आई : का रे रोखून पाहतोस ?

हॅन्स : तुला आहे की नाही हे पाहत होतो.

आई : अर्थात् आहे. तुला नाही माहीत.

हॅन्स : नाही. तू एवढी मोठी आहेस म्हणून मला वाटलं तुझं घोड्याएवढं असेल.

हॅन्स साडेचार वर्षांचा असताना मेरेडिन नावाच्या एका चौदा वर्षांच्या मुलीशी त्याची ओळख झाली. "आज मला मेरेडिनच्याजवळ निजायचं आहे" असे तो एकदा म्हणाला. फ्रॉइडच्या मते, आईबापाजवळ निजून हॅन्सच्या वासना उद्दीपित झाल्या. त्याने मेरेडिनजवळ निजण्याची जी इच्छा व्यक्तविली ती कामुक इच्छा होती.

मुलाच्या मनात आईबद्दल कामवासना असतात असा फ्रॉइडचा एक प्रसिद्ध सिद्धान्त

आहे. हॅन्सच्या बाबतीत या सिद्धान्ताचें समर्थन फ्रॉइड खालील घटनांवरून करतो.

हॅन्स सव्वाचार वर्षांचा असताना त्याची आई त्याला आंघोळ घालीत होती. आंघोळ घालताना व अंग पुसताना ती त्याच्या जननेन्द्रियाला काळजीपूर्वक टाळत होती हे पाहून हॅन्सने विचारले,

"तू त्याला का हात लावत नाहीस ?"

"कारण ते शीः असते म्हणून."

"का बरं"

"असं करणं बरं नव्हे."

"पण त्यात किती मजा येते."

हॅन्स साडेचार वर्षांचा असताना हॅनाला (बहिणीला) आंघोळ घालताना त्याने पाहिले. मधेच तो खुद्कन हसला. हसतोस कशाला म्हणून त्याला विचारले तेव्हा तो म्हणाला, "हॅन्सची xx फार छान आहे. तिला पाहून हसतो".

यावर हॅन्सच्या बापाने खालील भाष्य केले.

"हॅन्सचे उत्तर प्रामाणिक नव्हते. खरे म्हणजे त्याला हॅनाचे इन्द्रिय विचित्र वाटले. स्त्रीपुरुषातील लिंगभेद त्याने यावेळी प्रथम मान्य केला."

हॅन्स पाच वर्षांचा झाला तेव्हा त्याला मनोव्यथा जडली असे हॅन्सच्या बापाने फ्रॉइडला कळवले. त्याला रस्त्यावर जाण्याची भीती वाटे. संध्याकाळ झाली की, तो अतिशय विषण्ण होई. रस्त्यावर गेल्यास एखादा घोडा चावेल असे तो म्हणे. हॅन्सच्या बापाने फ्रॉइडला सुचवले की हॅन्सची ही लक्षणं आईच्या हळूवार कामोत्तेजनामुळे उद्भवली असली पाहिजेत. त्याची घोड्याची भीती म्हणजे वस्तुतः मोठ्या जननेन्द्रियाची भीती होय.

हॅन्सच्या विकृतीची लक्षणं त्याची दाई त्याला एकदा बगीचात फिरवायला नेत असताना उद्भवली. त्यावेळी तो अकस्मात् रडू लागला व म्हणाला की आईने मला जवळ घेऊन कुरवाळावे. "तू पुढे न जाता रडायला का लागलास ?" असे त्याला विचारले तेव्हा तो उत्तर देईना. दुसऱ्या दिवशी बरेच आढेवेढे घेतल्यावर तो आपल्या आईबरोबर बाहेर गेला. घरी आल्यावर बरेच घुटमळून तो म्हणाला, "घोडा चावेल अशी मला सारखी भीती वाटत होती. संध्याकाळी पुन्हा त्याची भीती बळावली व त्याला कुरवाळून घेण्याची इच्छा झाली. तो पुढे म्हणाला, "मला माहीत आहे, मला उद्या पुन्हा फिरायला जावे लागेल". "तो घोडा खोलीत येईल" त्याच दिवशी त्याच्या आईने XX ला हात लावलास का म्हणून त्याला हटकले. तो हो म्हणाला तेव्हा त्याच्या आईने तसे न करण्याबद्दल त्याला ताकीद दिली.

याच सुमारास फ्रॉइडने हॅन्सच्या बापाकरवी त्याला सांगितले की "तुला तुझी आई फार आवडते व तुला तिच्याजवळ निजावसे वाटते. तुला घोड्याची भीती वाटते कारण तू सारखा त्यांच्या xx बद्दल विचार करीत असतोस." हॅन्सला कामजीवनाबद्दल थोडी माहिती घावी व स्त्रियांना xx नसते हे त्याच्या ध्यानात आणून घावे असेही फ्रॉइडने त्याच्या बापास सुचवले.

हॅन्सला ही माहिती दिली गेली. त्यानंतर त्याला बराच काळ शांती लाभली. पण त्यानंतर त्याला दोन आठवडे पडसे झाले व त्याचा भीतीविकार आणखीच विकोपास गेला.

विवेकवाद / ९८

त्यानंतर त्याचे गलवाताम ^१ काढण्यात आले व त्याला आठवडाभर विश्रांती घ्यावी लागली, तेव्हा तर भीतीविकार फारच विकोपास गेला.

दुखणे बरे झाल्यावर हॅन्सच्या बापाने त्याच्याशी भीतीविकाराबद्दल अनेकदा चर्चा केली. घोडे चावत नाहीत असे त्याला सांगितले. तेव्हा हॅन्स म्हणाला, "पांढरे घोडे चावतात. लिझी नावाच्या माझ्या सवंगड्यांला त्याच्या बाबांनी सांगितले की, पांढऱ्या घोड्यांना टाळत जा. ते चावतात. पांढऱ्या घोड्याला बोटें दाखवत जाऊ नकोस".

यावर हॅन्स चा बाप म्हणाला, "मला वाटतं घोड्याला म्हणजे घोड्याच्या xx ला असं तुला म्हणायचं आहे". त्यावर हॅन्स म्हणाला "xx काही चावत नाही". बाप म्हणाला, "कदाचित् चावत असेलही." हॅन्स पुढे मोठ्या उत्सुकतेने तो पांढरा घोडा होता असे सिद्ध करू लागला. तो असेही म्हणाला की, "मी रोज रात्री xx ला हात लावतो म्हणून मला असा त्रास होतो". यावर फ्रॉइड म्हणतो, "बाप व मुलगा, चिकित्सक व रोगी या दोघांचेही असे मत पडले की हस्तमैथुनामुळे हॅन्सला भीतीविकार जडला".

काही दिवसानंतर "स्त्रियांना xx नसते. तुझ्या आईला व हॅनाला xx नाही" असे हॅन्सच्या बापाने त्याला पुन्हा सांगितले. "मग ते सू कशी करतात?" हॅन्सने विचारले. "त्यांना तुझ्यासारखी xx नाही. हॅनाला आंगोळ घालताना तू पाहिले नाहीस काय?" असे त्याला उत्तर मिळाले. पुढे हॅन्सने मनोराज्ये करताना आपल्या आईला विवस्त्र पाहिले.

वरील संभाषण व मनोराज्य यावरून फ्रॉइडने असा निष्कर्ष काढला की, हॅन्सला त्याच्या बापाने दिलेली माहिती पटली नाही, असे असेल तर फार दुःखाची गोष्ट आहे असे म्हणून मनोराज्यात तो आपल्या पूर्वीच्याच मताला चिकटून राहिला. बापावर प्रथम अविश्वास दाखवण्यास त्याला काही कारण असेल. स्त्रियांना xx नसते हे ऐकून त्याच्या आत्मविश्वासाला धक्का बसला व त्याचा छेदनगंड (म्हणजे आपले जननेन्द्रिय कापले जाईल या कल्पनेतून उदभवलेला गंड) चाळवला गेला. म्हणूनच या माहितीचा त्याने प्रतिरोध केला व रोगनिवारणाच्या दिशेने तिचा उपयोग झाला नाही.

पुढे एका पशुवासात फिरायला गेले असताना हॅन्सला जिराफ, हत्ती वगैरे सर्वच मोठ्या प्राण्यांची भीती वाटू लागली. तेव्हा हॅन्सचा बाप त्याला म्हणाला, "तुला मोठ्या प्राण्यांची भीती वाटते कारण त्यांच्या xx मोठ्या असतात व तुला मोठ्या xx ची भीती वाटते." हॅन्सने ही कल्पना नाकबूल केली.

काही कालाने हॅन्सला पुढील स्वप्न पडले. "मी एक मोठा व एक वाकलेला जिराफ पाहिला. मी वाकलेल्या जिराफाला दूर घेऊन गेलो तेव्हा तो मोठा जिराफ ओरडू लागला. थोड्या वेळाने त्याचे ओरडणे थांबले. मग मी वाकलेल्या जिराफाच्या पाठीवर बसलो".

या स्वप्नाबद्दल हॅन्सच्या बापाने फ्रॉइडला लिहिले, 'हे स्वप्न म्हणजे जिराफांच्या जीवनावर स्थानान्तरित केलेले एक वैवाहिक दृश्य आहे. हॅन्सला रात्री आपल्या आईबद्दल-तिचे कुरवाळणे, तिचे जननेन्द्रिय वगैरेबद्दल-ओढ लागली व तो त्याच हेतूने खोलीत आला. हा सारा प्रकार त्याच्या घोड्याबद्दलच्या भीतीचेच पुरस्चरण आहे." बापाचे अनुमान असे की या स्वप्नाचा

संबंध बापाच्या विरोधास न जुमानता आईबापांच्या अंथरुणात शिरण्याच्या हॅन्सच्या खोडीशी निगडित आहे.

फ्रॉइडच्या मते वाकल्या जिराफावर बसणे हे आईवर ताबा मिळवण्याचे प्रतीक आहे. याचे प्रत्यंतर म्हणून पुढील दिवशी घडलेल्या एका घटनेचा आधार घेतला गेला. हॅन्सबरोबर घराबाहेर पडताना हॅन्सचा बाप त्याच्या आईला "नमस्ते बडी जिराफ" असे म्हणाला. त्यावर हॅन्सने विचारले, "जिराफ का बरे?" "आई मोठी जिराफ आहे" बापाने उत्तर दिले, "हो." हॅन्स म्हणाला, "आणि हॅना म्हणजे हॅन्सची बहीण वाकलेली जिराफ आहे का?" बाप पुढे म्हणतो, "गाडीत मी हॅन्सला जिराफ आभास समजावून सांगितला तेव्हा तो म्हणाला, "हो खरं आहे." "मी जेव्हा पुन्हा त्याला म्हणालो की, मी मोठा जिराफ आहे, मोठ्या जिराफाची लांब मान पाहून तुला xx ची आठवण होते." तेव्हा तो म्हणाला, "आईला देखील जिराफासारखी मान आहे. ती आपली शुभ्र मान धूत होती तेव्हा पाहिलं मी."

पुढे हॅन्सची व फ्रॉइडची भेट झाली. फ्रॉइडने असे नमूद केले आहे की, आवश्यक ते सर्व ज्ञान देऊनही हॅन्सची अश्वभीती कमी झाली नाही. हॅन्स म्हणाला की घोड्यांच्या डोळ्यावरच्या अंधेऱ्या व तोंडाभोवतीचे काळे यांचा विचार फार कष्टप्रद वाटतो. फ्रॉइडने "तोंडाभोवतीचे काळे म्हणजे मिशीच ना?" असे हॅन्सला विचारले व "तू आपल्या बापाला भीतोस, कारण तुला तुझी आई फार आवडते" असे आपले निदान सांगितले. पुढे काही दिवसांनी हॅन्सच्या बापाने तो सुधारतो आहे असे सांगितले. दुसऱ्या दिवशी हॅन्सने बापाला सांगितले की "भीती वाटली तेव्हा मी तुमच्या अंथरुणात आलो". पुढे काही दिवसांनी हॅन्स म्हणाला "ज्यांच्या तोंडावर ती वस्तु असते त्या घोड्यांची मला फार भीती वाटते. घोडे पडतील अशी मला सारखी धास्ती वाटते. घोड्यागाड्यांची तर मला फारच भीती वाटते." याबद्दल बापलेकात पुढील संवाद झाला.

हॅन्स : बस आली की मला फार भीती वाटते.

बाप : का ? ती मोठी असते म्हणून ?

हॅन्स : नाही एकदा बसचा घोडा पडला.

बाप : केव्हा ?

हॅन्सने तो प्रसंग वर्णन करून सांगितला, तो प्रसंग खरोखरच घडला होता. याचा हॅन्सच्या आईने दुजोरा दिला. पुढील संवाद असा.

बाप : घोडा पडला तेव्हा तुला काय वाटले ?

हॅन्स : असेच नेहमी होणार. गाडीचे सगळे घोडे पडतात.

बाप : सगळ्या गाड्यांचे ?

हॅन्स : हो. पण नेहमी नाही.

बाप : तुझे हे वेड (घोड्यांची भीती) तेव्हाही होत का ?

हॅन्स : नाही. हे तेव्हाच सुरू झालं. गाडीतला घोडा पडला तेव्हा मला फार भीती वाटली व तेव्हापासूनच हे वेड माझ्या डोक्यात शिरले.

हॅन्सच्या सांगण्याच्या खरेपणाबद्दल त्याच्या आईने ग्वाही दिली.

हॅन्स म्हणतो ते घोड्यांच्या तोंडाभोवतालचे काळे हा काय प्रकार आहे याचा हॅन्सच्या

बापाने विचार केला. ते तोब्यासारखे दिसते असे हॅन्स म्हणाला होता. असा तोबरा बांधलेले घोडे अस्तित्वात असतात असे हॅन्स ठासून म्हणे.

हॅन्सचा बाप म्हणतो, "मला अशी शंका येते की, लगामाचा एखादा भाग पाहून हॅन्सला मिशीची आठवण होत असे. मी याचा उल्लेख केल्यावर हॅन्सची भीती नाहीशी झाली.

पुढे एकदा कमरेपर्यन्त उघड्या होऊन बसलेल्या बापाला पाहून हॅन्स म्हणाला, "बाबा, तुम्ही फारच सुरेख दिसता. अगदी गोरे, गोरे." "म्हणजे पांढऱ्या घोड्यासारखे ना?" बापाने विचारले. त्यावर हॅन्स म्हणाला, "तुमची मिशीच फक्त काळी आहे की, तो काळा तोबरा आहे?"

पडलेल्या घोड्याबद्दल खोदून विचारता हॅन्स म्हणाला, "दोन घोडे पडले. ते काळे काळे, मोठे व लठ्ठ होते." ते पडले तेव्हा तुला बाबांची आठवण झाली का" असे विचारता हॅन्स म्हणाला, "हो, ते शक्य आहे".

"त्यानंतर बरेच दिवस हॅन्सचे विचार विष्टा, मूत्र वगैरे भोवती घोटाळत राहिले, का हे सांगता येत नाही." फ्रॉइड म्हणतो की, येथून पुढे मनोविश्लेषण अनिश्चित व अस्पष्ट होऊ लागले.

यापुढे झालेल्या मनोविश्लेषणाचे आणखी काही मासले पहा.

बाप : आई तुला आंघोळ घालते. ती तुला पाण्यात टाकून देईल अशी तुला भीती वाटते काय ?

हॅन्स : ती मला सोडून देईल व माझे डोके आत जाईल अशी मला भीती वाटते.

बाप : पण तुला माहित आहे की, आईची तुझ्यावर फार माया आहे. ती तुला पडू देणार नाही.

हॅन्स : मला नुसतं वाटलं.

बाप : का ?

हॅन्स : मला नाही माहित.

बाप : कदाचित् तुला वाटले असेल की, तू खोडकर आहेस म्हणून तिचं तुझ्यावर प्रेम नाही.

हॅन्स : हो.

बाप : आई हॅनाला आंघोळ घालते तेव्हा तुला अशी इच्छा झाली असेल की, आईने तिला सोडून घावे व ती आत पडावी.

हॅन्स : हो.

दुसऱ्या दिवशी बापाने हॅन्सला विचारले, "तुला हॅना आवडते" ? हॅन्स म्हणाला, "हो" "तुला काय वाटलं ती जिवंत नसावी की नसावी ?" असे विचारता तो म्हणाला, "नसावी". पुढील संवाद असा -

बाप : ती जिवंत नसावी असे तुला वाटतं तर तुला ती आवडत असेल हे शक्य नाही.

हॅन्स : हुं, असेल.

बाप : म्हणूनच तुला असं वाटलं की, आईनं आंघोळ घालताना तिला सोडलं तर ती पाण्यात पडेल.

हॅन्स : अन् मरेल.

बाप : अन् आई तुझी एकट्याची होईल. खरं ना ? शहाणी मुलं अशी इच्छा करीत नाहीत.

पुढे काही दिवसांनी संवाद झाला -

बाप : मला वाटते, आईला एखादे बाळ असावे, अशी तुझी इच्छा आहे ?

हॅन्स : मला नाही वाटत असे काही.

बाप : पण तरी तुला तशी इच्छा आहे.

हॅन्स : हो.

बाप : तुला तशी इच्छा का आहे माहित आहे ? कारण तुला स्वतःच बाप व्हावेसे वाटते.

हॅन्स : हो. हे कसे होते ?

बाप : तुला बाबा होऊन आईशी लग्न करायचे आहे. माझ्या एवढे मोठे होऊन मिशी ठेवायची आहे. आणि मग आईला बाळ असाव असं तुला वाटतं आहे.

हॅन्स : अन् बाबा माझं लग्न झाल्यावर मला वाटल्यास एकच बाळ होऊ देईन. आईशी लग्न झाल्यावर मला बाळ नको असेल तर देवालाही नको असेल.

बाप : मग तुला आईशी लग्न करायचे आहे ?

हॅन्स : हो.

"तुला आईशी केवळ लग्नच करायचं आहे असे नसून बापाला मारून टाकण्याचीही इच्छा आहे" असे बापाने सुचवले. त्याचवेळी हॅन्सच्या हातातला खेळण्यातला घोडा पडला - किंबहुना बापाच्या मते, त्याने मुद्दाम पाडला. कारण ? घोडा हे बापाचे प्रतीक व तो पाडणे हे त्याला मारण्याचे प्रतीक !

हॅन्स एकदा आपल्या काल्पनिक अपत्याशी खेळत असता त्याचे व बापाचे पुढील संभाषण झाले.

बाप : ओहो. तुझी मुलं अजून जिवंत आहेत ? मुलांना मुलं नसतात हे तुला माहित आहे का ?

हॅन्स : माहित आहे. पण मी पूर्वी या मुलांची आई होतो, आता मी त्यांचा बाप आहे.

बाबा : आणि त्यांची आई कोण ?

हॅन्स : का बरं ? आई ! आणि तुम्ही त्यांचे आजोबा आहात.

बाप : एकूण तुला माझ्यासारखं मोठे व्हायचं आहे, आईशी लग्न करायचं आहे. अन् मुलं हवी आहेत.

हॅन्स : हो, अन् मग माझी आजी त्यांची आजी होईल.

वरील वृत्तान्तावरून फ्रॉइडने असे निष्कर्ष काढले की, हॅन्सला ईडिपस गंड म्हणजे बापाला मारून आईशी लग्न करण्याची सुप्त इच्छा होती. घोडा हा बापाचे प्रतीक होता म्हणून त्याला घोड्यांची भीती वाटत होती. मनोविश्लेषणाने ही सुप्त इच्छा प्रकट झाल्यावर निर्बल झाली व बापाला मारण्याऐवजी आईपासून हिसकून आजीच्या हवाली केल्याने ती तृप्त झाली.

ही कहाणी हॅन्सची की फ्रॉइडची ?

मनोविश्लेषणाच्या उपपत्ती कोणत्या आधारावर आधारलेल्या असतात याची कल्पना

येण्यास हा मासला पुरेसा आहे. एक तर ज्या मुलाच्या मनाचे मंथन करायचे होते त्याला फ्रॉइड फक्त एकदाच भेटला. बाकी सर्व विश्लेषण सांगोवांगीच झाले. या विश्लेषणामुळे तो मुलगा खरोखरच बरा झाला की नाही हे पाहण्याचा फ्रॉइडने मुळीच प्रयत्न केला नाही. रोगाचा त्रास काही काळ शमला म्हणजे रोग बरा झाला असे नाही. कोणताही रोग तिन्हीत्रिकाळ त्रास देत नाही. तो मधूनच उमळतो व दबून राहतो. हॅन्स खरोखर बरा झाला अशी खात्री करून घेण्यास विश्लेषणानंतर १-२ वर्षे त्याच्यावर नजर ठेवणे आवश्यक होते. पण जिथे प्रत्यक्ष उपचारच सांगोवांगी झाले तेथे उपचारानंतर रोग्याचे जातीने निरीक्षण कोण करतो ? असे काटेकोर निरीक्षण न करताच हॅन्स बरा झाला असे फ्रॉइडने ठोकून दिले आहे. हॅन्सशी झालेल्या संभाषणात देखील त्याचे मन समजून घेण्यापेक्षा स्वतःच्या कल्पना त्याच्या मनात भरवण्याचा अट्टाहास व सुताने स्वर्ग गातून वाटेल त्या आधारावर मनोविश्लेषणाच्या "सिद्धान्ता"स पोषक अशी अनुमाने काढण्याची प्रवृत्ती स्पष्ट दिसते. साडेचार वर्षांच्या हॅन्सला एका १४ वर्षांच्या मुलीजवळ निजावेसे वाटले. ही त्याची इच्छा कामुक होती याला कोणतेच प्रमाण नाही, असे असून फ्रॉइडने तसे ठोकून दिले आहे.

हॅन्स आपल्या आईला "माझ्या xx ला हात लावत नाहीस" असे विचारतो. यावरून त्याला आपल्या आईबद्दल कामुक वासना होत्या असा फ्रॉइड निष्कर्ष काढतो. वस्तुतः आई शरीराच्या इतर सर्व भागांना हात लावते, xx ला मात्र हात लावण्याचे टाळते हे हॅन्सच्या लक्षात आले व म्हणून त्याने अगदी स्वाभाविकपणे वरील प्रश्न विचारला, या प्रश्नात आईबद्दलची कामुक भावना व्यक्त होत नसून शरीराच्या इतर अवयवासारखाच हा अवयव आहे, ही सहजसुलभ भावना व्यक्त होते.

भरमसाट कल्पना

हॅन्सला वाकलेल्या जिराफावर बसण्याचे स्वप्न पडले. त्याचा संबंध इंडिपस गंडाशी लावण्याची हॅन्सच्या बापाची धडपड विनोदजनक आहे. जिराफ म्हणजे आई ही कल्पना बापाने सुचवली ती हॅन्सची कल्पना नाही. बापाने ही कल्पना सुचवल्यावर देखील हॅन्सला तिचा बोध झाला नाही व त्याने "का बरं?" म्हणून विचारले.

आईशी लग्न करण्याबद्दल हॅन्सचे जे उद्गार आहेत ते बापाच्या सतत शिकवणुकीचे परिणाम आहेत असे न मानले तरी त्यावरून इंडिपस गंड सिद्ध होत नाही. लग्न म्हणजे सतत सहवास अशी बालकाची समजूत असते. सतत सहवासासाठी त्याने आईची निवड करणे अगदी साहाजिक आहे. त्यावरून आईबद्दलच्या वासना व्यक्त होत नसून उलट कामजीवनाबद्दलच्या अज्ञानामुळे आई व बायको यांच्यात काही फरक नाही, दोघीही सहचारिणी आहेत ही बालकाची दृष्टी व्यक्त होते.

इंडिपस गंडाच्या कल्पनेप्रमाणे बालकाला आईबद्दलच्या वासनेबरोबरच बापाला मारण्याची देखील इच्छा असते. हॅन्सच्या बाबतीत या इच्छेच्या अस्तित्वाचे प्रमाण म्हणून बापाच्या मरणाची गोष्ट काढल्याबरोबर त्याच्या हातातला खेळण्यातला घोडा पडला या घटनेचा उल्लेख करण्यात आला आहे. घोडा म्हणजे बाप, तो पडला नसून हॅन्सने मुददामच पाडला वगैरे तर्कट शास्त्रीय विचारात शोभण्यासारखी नाहीत. बापाच्या मरणाच्या कल्पनेने हॅन्स घाबरला व त्यामुळे त्याच्या हातातले खेळणे पडले ही उपपत्ती अधिक स्वाभाविक आहे.

फ्रॉइडच्या विचारसारणीत इंडिपस गंडाप्रमाणेच मानवी जननेन्द्रियाबद्दल वाढणाऱ्या बालकाच्या मनात काय काय वृत्ती असतात याबद्दल बऱ्याच कल्पना आहेत. या कल्पना वाढत्या मुलांकडून समजून घेण्याऐवजी स्वतःच्या कल्पना त्याच्यावर लादण्याची मनोविश्लेषकांची प्रवृत्ती हॅन्सच्या बाबतीत स्पष्ट दिसते. हॅन्सची (लहान बहिणीची) xx फार छान आहे असे हॅन्स म्हणाला तरी "हे उत्तर प्रामाणिक नव्हते" असा शेरामारून हॅन्सच्या बापाने "हॅन्सला हॅन्सचे इन्द्रिय विचित्र वाटले, स्त्रीपुरुषातील लिंगभेद त्याने यावेळी प्रथम मान्य केला" अशा वावड्या उडवल्या आहेत.

बिचारा हॅन्स

पुढे फ्रॉइडने हॅन्सला सांगितले की, "तू घोड्यांच्या xx बद्दल सारखा विचार करीत असतोस म्हणून तुला घोड्याची भीती वाटते". हॅन्सच्या स्वतःच्या बोलण्यात वरील विधानाला कोणताही आधार सापडत नाही. घोड्यांना बोटें दाखवल्यामुळे ते चावतील अशी भीती हॅन्सने व्यक्तविली तेव्हा घोड्यांना म्हणजे घोड्यांच्या xx ला अशी हॅन्सच्या बापाने मल्लिनाथी केली. "xx काही चावत नाही" असे त्यावर हॅन्सने स्पष्ट म्हटले तरी बापाने "कदाचित्त असेलही" म्हणून आपलेच पालुपद सुरू ठेवले. पुढे पशुवासात फिरायला गेल्यावर हॅन्सच्या बापाने पुन्हा तुला मोठ्या प्राण्यांची भीती वाटते कारण त्यांच्या xx ची भीती वाटते असा आपला प्रचार सुरू केला.

इंडिपस गंड व जननेन्द्रियाबद्दलच्या फ्रॉइडप्रोक्त कल्पना हॅन्सच्या मनात मुळीच नव्हत्या. हॅन्सच्या बापाने त्या त्याच्या मनात भरवण्याचा प्रयत्न केला. या कल्पनाप्रमाणेच घोड्याचा तोबरा म्हणजे त्याची मिशी, बहीण मेल्यास बरे, वगैरे कल्पना हॅन्सवर लादण्याचा सतत प्रयत्न वरील विश्लेषणात दिसून येतो.

हॅन्सचा रोगवृत्तान्त हा मनोविश्लेषणाचा एक मासला आहे. हाच प्रकार बाकी साऱ्या रोगवृत्तान्तात दिसून येतो. यावरून फ्रॉइडने निवेदिलेले रोगवृत्तान्त त्याच्या रोग्यांच्या मनावर प्रकाश टाकत नसून फ्रॉइडच्याच मनावर प्रकाश टाकतात असे म्हणावे लागते. फ्रॉइडला भेटलेले रोगी फ्रॉइडच्या तत्त्वाचे समर्थन करतात, युंगला भेटलेले युंगच्या उपपत्तीचे पोषण करतात व अँडलरला भेटलेले अँडलरची भाषा बोलतात, याचे कारण असे की, मनोविश्लेषक रोग्याचे मन समजावून घेत नसून स्वतःच्याच कल्पना त्याच्या मनात भरवण्याचा सतत प्रयत्न करीत असतो.

अशा टीका ऐकून मनोविश्लेषणाचे काही पुरस्कर्ते असे म्हणतात की, काटेकोर शास्त्रीय विचार या दृष्टीने मनोविश्लेषणाची किंमत काहीही असो, पण मनोविश्लेषणाने मानसिक रोग बरे होतात तेव्हा चिकित्सा या दृष्टीने त्याचे मूल्य मोठे आहे. शिवाय मनोविश्लेषणाला आपल्या उपपत्ती पुराव्याने सिद्ध न करता आल्या तरी त्याच्या रोगनिवारणाच्या शक्तीवरून त्यात काही तथ्य असले पाहिजे असेही म्हणायला पाहिजे.

मनोविश्लेषणाची रोगनिवारकशक्ती

तेव्हा मनोविश्लेषणाने मानसिक रोग बरे होतात ही समजूत कितपत साधार आहे याचा आता विचार करू.

आयसॅक या मनोवेत्त्याने साधारणपणे सारख्याच मानसिक व्याधींनी ग्रासलेल्या रोग्यांच्या दोन गटांची पाहणी केली. यापैकी एका गटातील रोग्यांवर मानसोपचार करण्यात आले व दुसऱ्या गटातील रोग्यांवर कोणतेच उपचार करण्यात आले नाहीत. असे असून दोन्ही गटातील

रोगी साधारणपणे सारख्याच प्रमाणात बरे झाले. यावरून मानसोपचाराने काही विशेष फायदा झाला नाही हे स्पष्ट आहे.

मनोव्याधींच्या बाबतीत असे आढळून आले आहे की, शेकडा ७२ मनोव्याधी काहीच उपचार केला नाही तरी आपोआप बऱ्या होतात. पुष्कळसे शारीरिक रोग देखील काहीच उपचार केला नाही तरी बरे होतातच. कारण शरीरांत रोगाशी झगडण्याची स्वाभावसिद्ध शक्ती असते. किंबहुना ही शक्ती पार नाहीशीच झाली असेल तर औषधाला गुण येण्याची देखील शक्यता नाहीशी होते. या शक्तीमुळे औषधाशिवाय देखील अनेक रोग बरे होतात. हाच न्याय मनोव्याधींना देखील लागू आहे. तेव्हा अमुक उपचाराने रोग बरा झाला हे सिद्ध होण्यासाठी मनोव्याधी बरी होण्याचे प्रमाण शेकडा ७२ पेक्षा म्हणजे आपोआप बरी होण्याच्या प्रमाणापेक्षा जास्त असले पाहिजे. हे लक्षात न घेता मनोविश्लेषक अमुक अमुक रोगी माझ्याकडे येत होता, तो बरा झाला त्याअर्थी त्याला मीच बरा केला असा दावा सांगतात.

मुळींच उपचार न केल्याने रोग बरे होऊ शकतात त्याचप्रमाणे रोगी ज्याला तज्ज्ञ समजतो अशा व्यक्तींनी काहीही केले तरी रोग बरे होऊ शकतात असाही अनुभव आहे. शुद्ध पाण्याच्या वेधनाने देखील रोगी बरे होतात. म्हणून एखादे औषध खरोखरच गुणकारी आहे की नाही हे पाहण्यासाठी प्रयोगविषयीभूत व्यक्तींपैकी काहींना खऱ्या औषधाऐवजी खोटे औषध देण्याची पद्धत आहे. हे औषध खाल्लेल्या रोग्यात जेवढी सुधारणा होते त्यापेक्षा जास्त प्रमाणात सुधारणा झाल्याशिवाय खरे औषध गुणकारी आहे असे समजण्यात येत नाही.

मनोविश्लेषकांनी या मुद्याचा विचार केलेला नाही. त्यांच्याकडे गेल्यामुळे काही रोगी बरे झाले हे खरे मानले तरी ते मनोविश्लेषणामुळे बरे झाले असे ठरत नाही. ते मनोविश्लेषकावरील श्रद्धेमुळे बरे झाले असण्याचाही दाट संभव आहे.

सारांश, मनोविश्लेषणाने रोग बरे होतात असे समजण्यास काहीच आधार नाही व उपचारासाठी मनोविश्लेषकाकडे धाव घेणाऱ्यांना फलज्योतिषाला अंधश्रद्धा म्हणून हसण्याचा काही अधिकार नाही.

शब्दजाल आणि शास्त्रीय उपपत्ती

मनोविश्लेषणाची उपचारशक्ती असिद्ध आहे यापेक्षाही मूलभूत असा एक आक्षेप मनोविश्लेषणावर घेता येण्यासारखा आहे व तो म्हणजे, शास्त्रीय पुरावा तर सोडाच, शास्त्रीय उपपत्तीत कोणते गुण असणे आवश्यक आहे याचे देखील मनोविश्लेषकांना आकलन झालेले दिसत नाही. उदाहरणार्थ ईडिपस गंडाची उपपत्ती घ्या. ईडिपस गंडाच्या कल्पनेप्रमाणे मुलाला आईबद्दल व मुलीला बापाबद्दल अधिक आकर्षण वाटले पाहिजे. अनेक कुटुंबांची पाहणी करून असे काही आढळून येत नाही असे दाखवून दिले तर मनोविश्लेषक म्हणतात "काही मुलांना बापाबद्दल व मुलींना आईबद्दल अधिक प्रेम आहे असे त्यांच्या वागणुकीवरून दिसत असले तरी त्याने ईडिपसगंडाची कल्पना खोटी ठरत नाही. कारण प्रेम हे नेहमी प्रेमळ वागणुकीतूनच व्यक्त होते असे नाही. कधी कधी ते अप्रेमाच्या वागणुकीतूनच व्यक्त होते." एकूण मुलाच्या वागणुकीत आईबद्दल अधिक प्रेम दिसले तर त्याने ईडिपस गंड सिद्ध होतो. उलट प्रेम न दिसता अप्रेम दिसले तरी त्यानेही ईडिपस गंडच सिद्ध होतो. कारण प्रेम अप्रेमाच्या रूपाने व्यक्त होते. चीत ! मी जिंकलो, पट ! तू हरलास यातलाच हा न्याय आहे. शास्त्रीय उपपत्ती याप्रमाणे

दोन्ही डगरीवर हात ठेवणाऱ्या नसतात. प्रयोगातून व पाहणीतून अमुक एक सत्य उघडकीस आले तर ही उपपत्ती खरी समजावी व त्याच्या उलट घडले तर ती खोटी समजावी अशी खऱ्याखोटीचा निश्चित कसोटी शास्त्रीय उपपत्तीच्या बाबतीत सांगता येते. प्रयोगातून वा पाहणीतून काहीही निष्पन्न झाले तरी जी उपपत्ती खरी असा आग्रह धरता येतो ती उपपत्ती शास्त्रीय उपपत्ती नसून केवळ शब्दजालाच्या स्वरूपाची आहे असे समजले पाहिजे.

अर्थशून्य विधाने

मनोविश्लेषणाच्या उपपत्ती शब्दजालाच्या स्वरूपाच्या आहेत एवढेच केवळ नव्हे तर मनोविश्लेषणातील अनेक विधानांचा अर्थ काय हे देखील सांगणे कठीण असते. उदाहरणार्थ, "आपण आकाशात उडतो आहोत असे स्वप्न पडणे हे शिस्नोत्थानाचे प्रतीक आहे" हे फ्रॉइडचे विधान घ्या. हे विधान खरे की खोटे असा प्रश्न विचारणे देखील कठीण आहे. कारण त्याचा नक्की अर्थ काय हेच सांगता येत नाही. या विधानाचे खालीलप्रमाणे अर्थ होऊ शकतात.

१. आपण आकाशात उडलो आहोत असे स्वप्न ज्यावेळी पडते त्यावेळी स्वप्न पाहणाऱ्याचे शिस्न उत्थान पावत असते.

२. "आकाशात उडणे म्हणजे काय ?" असे स्वप्न पाहणाऱ्याला विचारले म्हणजे तो "शिस्नोत्थान" असे उत्तर देतो.

यापैकी पहिल्या अर्थाने प्रतीककल्पना सिद्ध करण्यासाठी शिस्नोत्थानाच्या वेळी निजलेल्याला उठवून त्याला कोणते स्वप्न पडत होते हे विचारणे आवश्यक आहे. पण मनोविश्लेषकांनी असा खटाटोप केलेला नाही.

दुसऱ्या अर्थाने देखील प्रतीककल्पना सिद्ध होणे दुष्कर आहे. आकाशात उडणे म्हणजे शिस्नोत्थान असे फ्रॉइड म्हणतो त्या अर्थी असा अर्थ ज्यांच्या मनात येतो असे फ्रॉइड व त्यासारखे काही लोक जगात आहेत हे स्पष्ट आहे. पण असा अर्थ ज्यांच्या मनात येत नाही तरी ज्यांना आकाशात उडण्याचे स्वप्न पडते असे इतर हजारो लोक आहेत. तेव्हा फ्रॉइडने सांगितल्याप्रमाणेच अर्थ का करावा ?

प्रतीककल्पनेचे समर्थन करण्यास मनोविश्लेषक कधी कधी मुक्त सहकल्पनांचा आधार घेतात. हवेत उडण्याची कल्पना केल्यावर इतर कोणकोणत्या कल्पना तिच्या साहचर्याने मनात येतात असे स्वप्न पाहणाऱ्याला विचारल्यावर तो सर्व संबंधित कल्पना सांगतो. या संबंधित कल्पनात शिस्नोत्थानाची कल्पना असते म्हणून हवेत उडणे हे शिस्नोत्थानाचे प्रतीक आहे असे हे मनोविश्लेषक म्हणतात.

प्रतीककल्पनेचा असा अर्थ केल्याने देखील निभाव लागत नाही. सहकल्पनांमध्ये जर शिस्नोत्थानाबरोबरच इतरही अनेक कल्पना असतात तर हवेत उडण्याचे स्वप्न हे शिस्नोत्थानाचेच केवळ प्रतीक आहे असे म्हणण्यात काय तात्पर्य आहे ? बाकीच्या कल्पना सर्वच स्वप्नप्रेक्षकांत आढळून येत नाहीत, शिस्नोत्थानाची कल्पना मात्र सार्वत्रिक आहे अशी वस्तुस्थिती असेल तरच या म्हणण्याला काही समर्थन उरेल. पण मनोविश्लेषकांनी अशा तऱ्हेचा पुरावा सादर केलेला नाही एवढेच नव्हे तर तो सादर करण्याची जरूर आहे, याचीही त्यांना जाणीव नाही.

१५ : मार्क्सचे मिथ्यावाद

आधुनिक काळात ज्या विचारशक्तींनी जगभर प्रभाव गाजवला आहे त्यात मनोविश्लेषणापेक्षाही मार्क्सवादाचा क्रम वरचा आहे. किंबहुना पूर्वीच्या इतिहासात बौद्धधर्म, ख्रिस्तीधर्म व इस्लामी धर्म यांचे जेवढे महत्त्व होते तेवढेच आज मार्क्सवादाला आहे असे म्हणण्यात अतिशयोक्ति होणार नाही.

अर्थात् मार्क्सवाद्यांना ही तुलना रुचणार नाही. मार्क्सवाद हा ख्रिस्तीधर्मासारखाच एखादा धर्म नसून ते एक शास्त्र आहे. विज्ञान आहे असे त्यांचे म्हणणे आहे. हे म्हणणे कितपत खरे आहे व मार्क्सवाद विज्ञानाच्या कसोट्यास कितपत उतरतो याची येथे चर्चा करू.

मार्क्सवादाचे प्रमुख सिद्धान्त

मार्क्सवादाचे प्रमुख सिद्धान्त असे १) वस्तूला असलेले आर्थिक मूल्य ती निर्माण करायला जे श्रम पडतात त्यांच्यामुळेच केवळ निर्माण होते. २) मजूर त्याला मिळणा-या मजुरीच्या मूल्यापेक्षा अधिक मूल्य निर्माण करतो, ३) हे अधिक मूल्य भांडवलदार घेतो. हेच भांडवलदाराने केलेले मजुराचे शोषण होय.

विरोधविकासवाद

श्रममूल्य व अतिरिक्त मूल्य सिद्धान्त एवढ्यापुरताच मार्क्सवाद मर्यादित असता तर त्याला एक जीवनव्यापी तत्त्वज्ञानाचे वा धर्माचे स्वरूप आले नसते. त्याला असे स्वरूप येण्याचे कारण विरोधविकासवाद हे होय. विरोधविकासवाद हा जडवाद आहे. या वादाप्रमाणे चैतन्यातून जड निर्माण झाले नसून जडातूनच चैतन्य निर्माण झाले आहे. एखाद्या वस्तूच्या केवळ परिमाणात फरक होत गेला म्हणजे एका अवस्थेनंतर या परिमाणभेदातूनच गुणभेद निर्माण होतो. पाण्याचे उष्णतामान वाढते तेव्हा त्या उष्णतामानात केवळ परिमाणाचाच फरक होतो. पण हा फरक शंभर अंशापर्यंत गेला म्हणजे पाण्याची वाफ होते म्हणजे त्यात नवीन गुण निर्माण होतात. याप्रमाणे जडात काही निव्वळ परिमाणाचे फरक झाले म्हणजे एका अवस्थेनंतर गुणांचा फरक होऊन चैतन्याचा उदय होतो.

मानवी इतिहासाचा विचार करता सामाजिक, राजकीय व बौद्धिक जीवनाचे स्वरूप उत्पादनाच्या साधनांनी नियंत्रित होते असे दिसून येते. ¹ उत्पादनाच्या साधनांनी म्हणजे आर्थिक कारणांनी नियमन होणे याचा अर्थ जडाच्या प्रभावाने नियमन होणे.

1 The mode of production in material life determines the social, political and intellectual life process in general. 1.3

From the serfs of the middle ages sprang the chartered burghers of the earliest times. From these burghers the first elements of the bourgeoisie were developed. 1.2

या जडवादी नियमनाचे स्वरूप विरोधविकासी आहे. पूर्वी सरंजामशाही नावाची एक अर्थव्यवस्था होती. सरंजामशाहांच्याजवळ मोठमोठ्या जमिनी असत. या जमिनीवर काम करायला ते दास बाळगीत. हे दास पुढे मुक्त झाले व लहानसहान धंदे करू लागले. औद्योगिक क्रान्तीच्या काळात हे लहान धंदेवाईकच कारखानदार व भांडवलदार झाले. हे भांडवलदार आर्थिक व राजकीय क्षेत्रात प्रबल झाले व त्यांनी सरंजामशाहांचा वर्ग संपुष्टात आणला. जो दासवर्ग सरंजामशाहीनेच निर्माण केला होता त्यानेच सरंजामशाहीचा नाश करून भांडवलशाही उदयास आणली. तत्वातून विरोधी तत्व निर्माण होते व या दोन तत्वांच्या संघर्षातून तिसरेच तत्व निर्माण होते. अन्वय, विरुद्धान्वय व समन्वय या द्वन्द्वात्मक रीतीने इतिहासाचा क्रम चालतो तो असा.

हाच क्रम पुढे चालणार आहे. भांडवलशाहीने मजुरांचा मोठा वर्ग निर्माण केला आहे. भांडवलशाहीची वाढ होत गेली म्हणजे भांडवलशाहा व ज्यांच्याजवळ मजुरीशिवाय विकण्यासारखे काही नाही ते मजूर असे दोनच वर्ग उरतील. हा मजुरांचा वर्ग भांडवलशाहांच्या विरुद्ध क्रांति करून भांडवलशाही संपुष्टात आणील.

भांडवलशाही संपुष्टात येऊन कामगारांचे राज्य झाले म्हणजे शोषक व शोष्य वर्ग उरणार नाहीत व वर्गकलह बंद होईल. तोपर्यंत मानवाचा इतिहास हा वर्गकलहाचा इतिहास असे समीकरण अबाधित राहील.

समालोचन

या सिद्धान्ताचा आता क्रमशः विचार करू.

१. आर्थिक मूल्य केवळ श्रमामुळे निर्माण होते. याचा अर्थ वस्तूची बाजारामधील किंमत ती निर्मिण्यात जे श्रम खर्च होतात त्यांच्या प्रमाणात असते असा केल्यास हा सिद्धान्त साफ खोटा आहे हे सहज दिसून येते. एखाद्या नदीच्या पायांचा दशलक्ष डॉलरांचा विमा उतरण्यात येतो एवढे त्यांचे आर्थिक मूल्य असते. या मूल्याचा त्या पायांच्या निर्मितीला किती श्रम पडले याच्याशी काही संबंध नसतो.

या सिद्धान्तातील हास्यास्पदता लपवण्यासाठी मार्क्सवादी आर्थिक मूल्य म्हणजे बाजारातील किंमत नव्हे अशी पळवाट काढतात. पण तरी देखील आर्थिक मूल्य म्हणजे वस्तूची उपभोग्यता, मानवी इच्छा पूर्ण करण्याचे तिचे सामर्थ्य असा अर्थ केल्याशिवाय गत्यंतर नाही. असा अर्थ केला तरी श्रममूल्यसिद्धान्ताची हास्यास्पदता कायमच उरते. लंगड्या हमालाला धडक्या हमालापेक्षा सामान वाहून नेण्यास अधिक कष्ट करावे लागतात. पण तरी प्रवासी लंगड्या हमालापेक्षा धडका हमालाच पसंत करतो. ज्याला संगीताचे अंग नाही त्याला जन्मजात गवयापेक्षा संगीत शिकण्यात व गाण्यात अधिक श्रम करावे लागतात. तरी अशा हठाकृष्ट गवयापेक्षा जन्मजात गवयाच्या गाण्याची उपभोग्यता कमी असत नाही. तेव्हा उपभोग्यतेचा श्रमाशी काहीही संबंध नाही.

केवळ श्रमामुळेच मूल्य निर्माण होते असे मानले तर मूल्यहीन निरर्थक श्रम व मूल्यशाली श्रम असा भेदच नाही असे मानावे लागेल. गाढवाच्या अंगावरील केस मोजत बसणे, घराच्या भिंतींना भोके पाडत बसणे, चित्रपट पाहायला बसलेल्या प्रेक्षकांच्या दुचाक्या टाचण्या टोचून हवाशून्य करणे हे देखील श्रमच आहेत. पण त्यांना कोणीही मूल्यशाली समजत

नाही. प्रामाणिक मजुरी करण्याप्रमाणेच चो-या करायला व भीक मागायला देखील कष्ट पडतात. तरी चोरी व भीक यांचे आर्थिक मूल्य शून्य किंबहुना निषेधात्मक असते. तेव्हा मूल्याचा श्रमाशी काही संबंध नाही. मूल्य उपभोग्यतेवर अवलंबून आहे. श्रामुळे उपभोग्यता निर्माण होत असेल तर श्रम मूल्यशाली ठरतात. नाहीतर नाही.

युक्तिवाद की वितंडवाद

श्रममूल्यसिद्धान्तापेक्षाही अतिरिक्त मूल्याच्या सिद्धान्ताचे मार्क्सवादात अधिक महत्त्व आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणे मिळणा-या मजुरीच्या मूल्यापेक्षा मजूर अधिक मूल्य निर्माण करतो. हे सिद्ध करण्यास मार्क्सने पुढील युक्तिवाद केला आहे.

“मजुराला मिळणारी मजुरी त्याला मजूर म्हणून कार्यक्षम ठेवण्यास आवश्यक असणा-या अन्न, वस्त्र, निवारा वगैरे वस्तूंच्या मूल्याबरोबर असते. या आवश्यक वस्तूइतके मूल्य, मजूर अर्ध्या दिवसाच्या श्रमांनी निर्माण करतो. 1 पण भांडवलदार त्याला एवढ्या मूल्याच्या बददल पूर्ण दिवस काम करायला लावतो. हे जादा अर्ध्या दिवसाचे काम अतिरिक्त मूल्य निर्माण करतो. हे अतिरिक्त मूल्य बळकावून भांडवलदार नफा कमावतो”

वरील वाक्यसमूहाला मी युक्तिवाद म्हटले आहे. वस्तुतः त्याला नुसतेच वाद म्हटले पाहिजे. कारण त्यात युक्तीचा मागमूसही नाही. मजुरी नेहमी अन्न, वस्त्र व निवारा या अत्यावश्यक वस्तूंच्या मूल्याबरोबर असते या विधानाला आधार काय ? अमेरिकेतला मजूर मोटार ठेऊ शकतो, इंग्लंडमधला मजूर नभोवाणी व दूरदृश्य वापरतो. यावरून मजुरी अत्यावश्यक वस्तूंच्या मूल्याइतकीच असते हे विधान नुसते निराधारच नव्हे तर साफ खोटे आहे, हे उघड होते. शिवाय मजुराला अत्यावश्यक असलेल्या वस्तूंचे मूल्य अर्ध्या दिवसाच्या मजुरीनेच निर्माण होते हे गणित मार्क्सने कसे केले ? एकतर कोणतीही वस्तू निर्माण करण्यास साधने व मजुरी या दोन्हीचीही आवश्यकता असते. त्यामुळे श्रामुळे किती मूल्य निर्माण झाले व साधनामुळे किती निर्माण झाले हे सांगणे अशक्य आहे. शिवाय अन्न, वस्त्र, निवारा वगैरे निरनिराळ्या वस्तू निर्माण करण्यास लागणा-या श्रमांचे तौलनिक मूल्य सर्व परिस्थितीत सारखेच असेल असे समजता येत नाही. कापडाच्या गिरणीत अर्ध्या दिवसाइतके श्रम करून आज क्ष मूल्याइतके धान्य निर्माण होत असेल तर उद्या शेती व कापडधंदा यांची परिस्थिती बदलली म्हणजे तेवढ्याच श्रमात २ क्ष किंवा द्वितीयांश क्ष मूल्याचें धान्य देखील निर्माण होऊ शकेल. एकूण मार्क्सने केलेल्या विधानांना काही आधार नाही एवढेच नव्हे तर आधार सापडणेही शक्य नाही.

अर्धजरतीय

मजुरी ही बाजारात विकायला मांडलेल्या इतर वस्तूसारखीच असते, भांडवलदार कापूस, यंत्र वगैरे माल विकत घेतो त्याचप्रमाणे मजुरी देखील विकत घेतो हे मार्क्सला मान्य आहे. असे असून देखील मजुरीला लावलेला न्याय तो इतर विक्रेय वस्तूंना लावायला तयार नाही. मजूर मजुरी करण्यास कार्यक्षम रहावा यासाठी ज्या वस्तू अत्यावश्यक आहेत त्याच्या मूल्यातच मजुरी खरीदली जाते असे मानले तर कापड निर्मिण्यास जेवढे मूल्य अत्यावश्यक

आहे तेवढ्या मूल्यातच कापड खरीदले जाते व घर निर्मिण्यास जेवढे मूल्य अत्यावश्यक आहे तेवढ्या मूल्यातच घर घेतले जाते असे का म्हणू नये ? असे मानले तर अतिरिक्त मूल्याचा सिद्धान्त आपोआपच खोटा पडतो. कारण मजूर पूर्ण दिवसाच्या मजुरीत ज्या अत्यावश्यक वस्तू खरेदी करतो त्यांचें मूल्य पूर्ण दिवसाच्या मजुरीपेक्षा कमी असणे शक्य नाही.

यावर मार्क्सवाद्यांचे उत्तर असे असते की, मजूर नेहमी उपासमारीच्या छायेखाली जगत असल्यामुळे त्याला शक्यतितक्या लवकर मजुरी विकण्याची निकड असते. इतर वस्तू विकणा-यांना तशी निकड नसते, त्यामुळे मजुरीच फक्त न्यूनतम दरात विकली जाते.

मार्क्सवाद्यांना मजुरी म्हणजे गिरण्यासारख्या उद्योगधंद्यातील मजुरीच फक्त विवक्षित असते. शेतक-याचा समावेश ते मजुरात करीत नाहीत. पण मजूर उपासमारीच्या छायेत वावरतो तसाच निदान भारतातला शेतकरी देखील कधी कधी उपासमारीच्या छायेत वावरतो. तेव्हा गिरणीकामगाराची मजुरी न्यूनतम दरात विकली जाते तसेच शेतक-याने पिकवलेले अन्न न्यूनतम दरात का विकले जाऊ नये ? शेतक-याला जगवण्यासाठी धान्याच्या किंमती सावरून धरल्या पाहिजेत अशी ओरड ऐकू येते. यावरून देखील धान्यसुद्धा न्यूनतम दरात विकले जाऊ शकते हे स्पष्ट होत नाही काय ?

केवळ शेतकरीच नव्हे तर पुष्कळवेळा व्यापा-यांचे देखील भाव घसरल्यामुळे दिवाळे वाजते. यावरून मन्दीच्या दिवसात न्यूनतम दराने माल विकवा लागतो हे तत्व मजुरीप्रमाणेच इतर वस्तूंनाही लागू आहे, हे स्पष्ट होते. 1

शिवाय मजूर नेहमीच उपासमारीच्या छायेखाली जगतो व आपली मजुरी विकण्यास उत्सुक असतो या म्हणण्यालाही काही आधार नाही. तेजीच्या दिवसात मजूर मिळणे दूरापास्त होऊन जाते व मजुरीचे दर अनेकपटीने वाढतात. दुस-या वस्तूंच्या बाजाराप्रमाणेच मजुरीच्या बाजारातही तेजी येऊ शकते. येथेही कधी कधी विकणा-यांचा वरचष्मा होतो.

नफ्याची मीमांसा

भांडवलदार अर्ध्या दिवसाची मजुरी देऊन, मजुराकडून पूर्ण दिवसाचे काम घेतो व म्हणून त्याला नफा होतो हे मार्क्सचे म्हणणे खरे असेल तर ज्या धंद्यात भांडवलाच्या मानाने मजुरांची संख्या अधिक असते त्या धंद्यात अतिरिक्त मूल्य व नफ्याचे प्रमाण अधिक असले पाहिजे. अद्ययावत् यंत्रे वापरून हजार मजुरांच्या साहाय्याने जेवढे कापड निर्माण होते तेवढेच मांगठे व चरखे वापरून लाख मजुरांच्या साहाय्याने निर्माण केले तर अधिक “अतिरिक्त मूल्य” निर्माण झाले पाहिजे व भांडवलदार अतिरिक्त मूल्याचा हव्यासी असेल तर गिरण्यांच्याएवजी चरखे पसंत करण्याचीच त्याची प्रवृत्ती असली पाहिजे. मार्क्सच्या मते, भांडवलदारांची अशी प्रवृत्ती असते. पण प्रत्यक्षात या मताला आधार नाही. कार्यक्षम यंत्रे वापरल्याने अधिक नफा मिळवता येतो व भांडवलदार आधुनिक यंत्रे पसंत करतात असेच दिसून येते.

मूल्य म्हणजे बाजारातील किंमत नव्हे असे मार्क्सवादी म्हणत असले तरी मार्क्सच्या युक्तिवादाची छाननी करता मूल्य व किंमत यांची तो सतत गल्लत करीत होता व नफा कसा होतो याची उपपत्ती लावण्यास त्याने अतिरिक्त मूल्याच्या कल्पनेचा उपयोग केला आहे हे स्पष्ट

1 The daily maintenance of the labour power costs only half day's labour. 1.1

1 The doctrine of surplus value is arrived at by applying Ricardos theory of value to wages, but not to the prices of manufactured articles. II

होते. भांडवलदार १०० रुपये भांडवल गुंतवून १२० रुपये मिळवतो. हे जास्तीचे २० रुपये आले कुठून ? अर्थात् ते त्याने कुणाजवळून तरी लुबाडले असे तर्कशास्त्र अतिरिक्त मूल्याच्या कल्पनेमागे आहे.

वस्तुतः नफा कसा होतो याची प्रक्रिया स्पष्ट आहे. एखादी वस्तू विकून नफा मिळेल की नाही हे तिला किती मागणी आहे यावर अवलंबून आहे. १०० गज कापड निर्माण करण्यास जेवढा खर्च येतो त्याच्या दुप्पट खर्च २०० गज कापड निर्माण करण्यास येत नाही. त्यापेक्षा कमी येतो व ३०० गजास तिपटीपेक्षा पुष्कळच कमी खर्च पडतो. काही एका सीमेपर्यन्त उत्पादनाचे प्रमाण वाढवले की खर्चाचे प्रमाण कमी होत जाते. पण बाजारात मात्र १०० गज कापडापेक्षा २०० गज कापडाला दुप्पट किंमत येते. अर्थात् विक्री जितकी जास्त होईल तितका खर्च व प्राप्ती यातील फरक प्राप्तीच्या बाजूने वाढत जातो.

उत्पादनाच्या प्रमाणात उत्पादनखर्च का वाढत नाही हे पुस्तकांचे उदाहरण घेऊन स्पष्ट होईल. पुस्तकाची एक प्रत छपायची असली तरी जुळा-याला सारे पुस्तक जुळवावे लागते; व हजार प्रती छपायच्या असल्या तरी एकच जुळवावे लागते. अर्थात् एका प्रतीचा जुळवणीचा खर्च क्ष असला तर हजार प्रती छापण्यास तो प्रतीमागे क्ष हजारांश होतो. पण बाजारात मात्र पहिल्या प्रतीची जी किंमत असते तीच हजाराव्या प्रतीची असते, कारण ग्राहकाच्या दृष्टीने पहिली प्रत व हजाराची प्रत सारखीच असते.

प्रत्येक वस्तूच्या निर्मितीत उत्पादनाचे प्रमाण वाढल्याने जे वाढत नाहीत असे अनेक घटक असतात. प्राप्तीचे प्रमाण विक्रीच्या प्रमाणाबरोबर वाढते. पण उत्पादनाचा खर्च उत्पादनाच्या प्रमाणाबरोबर वाढत नाही म्हणून नफा होतो. नफ्याची उपपत्ती लावण्यासाठी अतिरिक्त मूल्याच्या निराधार कल्पनेची काही जरूर नाही.

अतिरिक्त मूल्याची कल्पना निराधार आहे असे ठरल्यावर तिच्या आधारे केलेला, भांडवलदार मजुरांचे शोषण करतो हा आरोप आपोआपच गळून पडतो. (याचे अधिक विवेचन पुढील लेखात केले आहे.)

जडवादाला बूड नाही

मार्क्सच्या अर्थशास्त्रीय विचारांची याप्रमाणे वासलात लागते. आता त्याच्या जडवादाचा विचार करू.

मानवी इतिहासाचा विचार करताना मार्क्सवादी एका विशिष्ट अर्थाने जडवाद हा शब्द वापरतात. त्यांच्या मते, मानवाचे व्यवहार आर्थिक कारणांनी म्हणजेच जड कारणांनी नियमित होतात. एकत्र कुटुंबपद्धति व विभक्त कुटुंबपद्धति वेगवेगळ्या सांस्कृतिक दृष्टिकोनांमुळे निर्माण होतात असे समजणे चूक आहे. वडिलांजित शेतीवर उपजीविका करायची असेल तर सर्व भावांनी शेतीवर एकत्र राहून काम करणे सोयीस्कर पडते. उलट नोकरीवर उपजीविका करायची असेल तर एकत्र राहण्यास काही आर्थिक कारण उरत नाही. म्हणून कुटुंबे विभक्त होण्याची प्रवृत्ति उत्पन्न होते. निरनिराळ्या भावांच्या नोक-या निरनिराळ्या शहरी असल्या तर कुटुंब विभक्त होण्यावाचून गत्यंतरच नसते. कुटुंबपद्धति व इतर सामाजिक संस्था यांचा उगम याप्रमाणे सांस्कृतिक नसून आर्थिक आहे.

वरील उदाहरणासारखीच आर्थिक कारणांनी समाजाचे नियमन होण्याची इतरही

काही उदाहरणे दाखवून देता येतील. पण अशा वेचक उदाहरणांनी आर्थिक कारणता सिद्ध होत नाही, कारण या उदाहरणांच्या उलटही उदाहरणे दाखवून देता येतात. म्हाता-यांच्या पोषणावर पैसे खर्च न करता त्यांना मारून टाकणे आर्थिकदृष्ट्या अधिक फायदेशील आहे. असे असून म्हाता-यांना मारून टाकण्याची चाल का पडली नाही ? विवाह करून कामशान्ति करण्यापेक्षा वेश्येकडे जाऊन कामशान्ति करणे कमी खर्चाचे आहे असे असून विवाहाची सार्वत्रिक प्रतिष्ठा वेश्यागमनाला का लाभली नाही ? सर्वसंगपरित्याग करणा-या संन्याशांचा वर्ग आर्थिक दृष्ट्या अनुत्पादक असतो. समाजाचे काही काम करण्यासाठी कुणी संन्यास घेत नाही. आत्मोन्नति हेच संन्यासाचे ध्येय असते. असे असून लाखो संन्याशांना पोसण्यात समाज आपल्या धनाचा व्यय का करतो ? मुसलमानांच्या हातून जेरुसलेम सोडवण्यासाठी ख्रिस्ती राष्ट्रांनी धर्मयुद्धे पुकारून हजारो मानवी जीवांचा होम का केला ? या घटनेच्या मागे कोणते आर्थिक कारण होते ? असे अनेक प्रश्न विचारू लागले की मानवी व्यवहाराची आर्थिक उपपत्ति फारच उथळ आहे हे स्पष्ट होऊ लागते

वस्तुतः आर्थिक कारण म्हणजे काय याचाच मार्क्सवाद्यांनी विचार केलेला नाही. अर्थ हे केवळ मानवाच्या इच्छा तृप्त करण्याचे साधन आहे. मानवाच्या इच्छा अर्थाने निर्माण केलेल्या नाहीत. मानवी व्यवहाराची उपपत्ति मानवी साध्ये कोणती यावरून लागणार आहे. त्याची साधने कोणती हा प्रश्न त्यामानाने गौण आहे.

मार्क्सवाद्यांना आर्थिक कारणांचे महत्त्व वाटते. याचे कारण ते पैसे मिळवणा-याच्या दृष्टीने विचार करतात. पण मानवी व्यवहार कळून घ्यायचा असेल तर मानव पैसे कसे मिळवतो यापेक्षाही तो का व कशावर पैसे खर्च करतो हाच मुद्दा अधिक महत्त्वाचा आहे, कारण पैसे मिळवण्यातला मुख्य उद्देश ते विशिष्ट त-हेने खर्चणे हाच असतो.

माणूस पैसे खर्चतो तो स्वतःच्या गरजा भागवण्यासाठी. या गरजा सर्वांशी किंवा बव्हंशी देखील जड किंवा भौतिकच असतात असे नाही. उदाहरणार्थ, वस्त्राची गरज घ्या. ज्या देशात थंडीचे निवारण करण्यासाठी वस्त्र वापरण्याची जरूरी नाही तेथे देखील वस्त्र वापरण्याची सर्रास चाल असते. या चालीचा हेतु लज्जारक्षण, सौन्दर्यसाधन वगैरे स्वरूपाचा असतो. हे हेतु जडवादात बसत नाहीत. अर्थात् सर्वात प्रमुख जी अन्नाची गरज तिच्या खालोखाल जी दुसरी वस्त्राची गरज समजली जाते तीच मुळात भौतिक वा जड नसून मानसिक स्वरूपाची आहे. माणसाच्या बव्हंश गरजा याप्रमाणे भौतिक नसल्यामुळे त्या भागवण्यासाठी चालणारा आर्थिक व्यवहार भौतिक आहे असे मानता येत नाही. तेव्हा आर्थिक कारणांचे वर्चस्व मानले तरी मानवी इतिहास जड तत्वाच्या प्रभुत्वाखाली चालतो हा मार्क्सवादी सिद्धान्त निराधार ठरतो.

मानवी इतिहासाप्रमाणेच सृष्टीच्या इतिहासात देखील जडवादाला आधार नाही. कसे ते पहा. जडातून चैतन्य निर्माण होते असे मार्क्स ठासून सांगतो. आजचे तत्वज्ञ जड व चेतन या शब्दांचे अर्थ निश्चित आहेत असे मानीत नाहीत, "अर्नेलिसिस ऑफ माइंड" व अर्नेलिसिस ऑफ मॅटर या दोन ग्रंथात रसेलने मनाचे जडस्वरूप व जडाचे मनःस्वरूप स्पष्टविले आहे. जड व चेतन ही दोन्ही एकाच ना जड ना चेतन अशा तत्वावर अधिष्ठित आहेत असा सिद्धान्त मांडला आहे. जड व चेतन यांच्या सीमारेषा पुसट आहेत. चेतन मनाचें स्वरूप जडवस्तूपेक्षा फारसे वेगळं नाही, भौतिकीत उपयोजिले जाणारे नियम व प्रयोगपद्धति वापरून मनाचाही अभ्यास करता येण्यासारख आहे. भौतिकीत प्रयोगसिद्ध अवलोकन व त्याचें गणिती विवेचन यांच्या आधाराने जडवस्तूचा अभ्यास

केला जातो. याच पद्धतीचा अवलंब करून मनाचेंही स्वरूपाविष्करण आपण करू शकतो हें आधुनिक प्रायोगिक व प्रयुक्त मानसशास्त्रानें सिद्ध केलें आहे.

वर्तनवाद

हें खरें असलें तरी काही बाबतींत मन हें जडवस्तूपेक्षा अगदी वेगळें भासतें हें नाकबूल करतां येणार नाही. जडाला स्वतःचे ज्ञान होऊ शकत नाही. निदान होऊ शकतें असें समजण्यास काही प्रमाण नाही. अहंभावना ही मनाच्या ठिकाणीं असल्यामुळें, आपल्याला स्वतःच्या मनाचें ज्ञान करून घेण्यासाठी आत्मनिरीक्षणाचा मार्ग मोकळा असतो. मला माझें पोट कसें दुखतें हें जसें व जितकें उत्कटतेने कळू शकतें तितकें दुस-या कुणालाही कळू शकणार नाही. प्रसववेदना कशी असते हे बंध्येला कधीही कळू शकणार नाही. यावरून हें दिसून येते की, मनाचें खरें ज्ञान स्वानुभवानेच केवळ होऊ शकते. मनाव्यतिरिक्त इतर वस्तूचे ज्ञान अशा त-हेंच्या आन्तरिक स्वानुभवाने होऊ शकत नाही, म्हणून मन व इतर पदार्थ यांत मूलतःच भेद आहे.

मन व जड वस्तु यांच्यातील हा भेद "वर्तनवाद" नांवाचा जो एक वाद आहे, त्याला मान्य नाही. आपल्याला स्वतःच्या मनाचें ज्ञान आत्मनिरीक्षणाने होऊ शकतें हें वर्तनवादी कबूल करीत नाहीत. मला माझ्या मनाबद्दल जें जें ज्ञान होऊ शकतें तें सर्व दुस-यांनाही होऊ शकतें, इतकेंच नव्हे तर आपल्यापेक्षा आपल्या मनाचे ज्ञान इतरांनाच जास्त होऊ शकतें असेंही वर्तनवादी म्हणतात. मी गर्विष्ठ आहे की नाही, मी चांगला वक्ता आहे की नाही, मी चांगला लेखक आहे की नाही हें माझ्यापेक्षा इतरांनाच जास्त कळू शकतें, गर्विष्ठपणा, वक्तृत्व वगैरे आपलेच मानसिक गुणधर्म असले तरी आपल्याला त्यांचे ज्ञान होऊ शकत नाही. यावरून स्वानुभव, आत्मनिरीक्षण वगैरे गोष्टी कपोलकल्पित आहेत असें वर्तनवादी म्हणतात. दोन वर्तनवादी भेटले की, एक दुस-याला तुमचें कुशल आहे, पण माझें कसें काय ? - असे विचारतात असा चुटका प्रसिद्ध आहे !

जड व चेतन यांची एकरूपता

आत्मनिरीक्षण व स्वानुभव यांच्या साहाय्याने स्वतःच्या मनाचें ज्ञान होऊ शकत नाही हें वर्तनवाद्यांचे मत रसेलने मान्य केलें नाही. पण स्वानुभव आणि जाणिव या सापेक्ष अवस्था आहेत, पुष्कळ वेळा आपल्याला जाणीव आहे की नाही, आपण दगडासारखे चेतनारहित आहोत की काय, हें सांगता येत नाही. अगदी गाढ निस्वप्न झोपेत असतांना आपल्याला जाणीव असते की नाही ? की त्यावेळी आपण अगदी चेतनाशून्य असतो ? जाणीव असते म्हणावें तर त्यावेळी आपल्याला कोणतेच अनुभव येत नसतात. बरें आपण चेतनाशून्य असतो म्हणावें तर आपल्या अंगावर त्यावेळी एखादा डास बसल्यास आपण तो हाताने मारतो याची उपपत्ती लावतां येत नाही ! तेव्हां जाणीव, चेतना व स्वानुभव आणि नेणीव, जडता व अनुभवशून्यता यांची सीमारेखा अगदी पुसट आहे असे म्हणावें लागतें. अमुक ठिकाणी जाणीव संपते व नेणीव नि जडता सुरू होते असें म्हणतां येत नाही.

तेव्हां स्वानुभव व चैतन्य हा जड पदार्थांत नसलेला गुणधर्म मनांत आहे म्हणून मन ही जडपदार्थापेक्षा अगदी भिन्न असलेली वस्तु आहे असे म्हणतां येत नाही.

वर्तनवादांतील सत्यांश

स्वानुभव हा याप्रमाणे मनाचा पृथगात्मक धर्म होऊ शकत नसल्यामुळें, जड पदार्थाहून मन कसें वेगळे आहे याचा शोध इतरत्रच केला पाहिजे. यासाठी आपण स्वतःच्या मनाचा विचार

बाजूला ठेवून इतरांच्या मनाचा विचार करूं, इतर व्यक्तींना मन आहे असें आपण का समजतो ? त्यांना दुःख, सुख वगैरे अनुभव येतात, त्या विचार करतात, त्यांना रागद्वेषादि आहेत असें आपण कां मानतो ? वागणुकीवरून. एखाद्या मुलीचें आपल्यावर प्रेम आहे असे आपण कां समजतो ? प्रेम तर तिच्या मनाचा धर्म आहे, तो तिच्याशिवाय इतरांना कसा दिसणार ? तिच्या मनाचें ज्ञान आपल्याला केवळ तिच्या वागणुकीवरूनच होऊ शकतें. आपल्याकडे पाहतांना तिच्या गालावर लाली चढते, आपल्याशी बोलण्याची संधि ती हुडकीत असते, आपलें लक्ष ओढून घेण्यासाठी विशेष विभ्रम करते, वगैरे तिच्या वागणुकीत सूक्ष्म छटावरून "प्रेम" या गुणधर्माची आपण तिच्या ठायी कल्पना करतां.

"अभिमुखें मयि संहतमीक्षितं हसितमन्यनिमित्तकृतोदयम्।
विनयवारितवृत्तिरतस्तया न विवृतो मदनो न च संवृतः॥

"मी तिच्याकडे पाहूं लागलों की, ती दुसरीकडे पाहूं लागते, काहीतरी निमित्त काढून मंदसे स्मित करते, तिच्या मनांत उदय पावलेली मदनभावना, तिच्या विनयशीलतेमुळें रोखली गेल्यामुळें अर्धवट झाल्यासारखी भासते" असे दुष्यंत शकुंतलेबद्दल म्हणतो. शकुंतलेच्या केवळ विभ्रमावरूनच विनय व प्रेम या दोन भावनांचा आरोप त्याने तिच्यावर केला. डोळे, अधरोष्ठ इत्यादि सुंदर अवयवांबरोबरच, विनय व प्रेम हे दोन अवयव तिला फुटलेले होते असें थोडेंच आहे ! तेव्हां मानसिक गुणधर्म म्हणजे दुसरें तिसरें काही नसून इतर व्यक्तीच्या विशिष्ट वागणुकीला आपण दिलेली नांवें असतात हें स्पष्ट आहे.

हाच न्याय जडपदार्थांना देखील लागू आहे. लोहचुंबकाच्या ठिकाणी "आकर्षणशक्ति आहे", असें आपण म्हणतो. आकर्षणशक्ति नांवाचा एखादा अवयव लोहचुंबकाला असतो असा याचा अर्थ नाही. लोहचुंबकाजवळ लोखंड ठेवले म्हणजे तें त्याच्याकडे ओढलें जातें एवढाच याचा अर्थ आहे. लोहचुंबकाच्या विशिष्ट "वागणुकीला" सोयीसाठी दिलेलें तें एक नांव आहे. प्रियकर प्रेयसीकडे आकृष्ट होतो त्याचप्रमाणे लोखंड लोहचुंबकाकडे आकृष्ट होतें. प्रियकराचें ठायी आपण "प्रेम" या धर्माची ज्याप्रमाणे कल्पना करतो, त्याचप्रमाणे लोखंडाचे ठायी "आकृष्टमायणा" नांवाच्या एखाद्या धर्माची कल्पना करतां येणें शक्य आहे. तेव्हां केवळ बाह्य निरीक्षकाला, प्रियकराला मन आहे पण लोखंडाला मन नाही असें म्हणतां येणार नाही.

जड व चेतन यांच्यातील भेद

शकुंतलेकडे आकृष्ट झालेला दुष्यन्त व लोहचुंबकाकडे ओढलें जाणारे लोखंड यांच्यांत काहीच फरक नाही असा वरील विवेचनाचा कोणी अर्थ करू नये ! लोखंडाचे वजन, त्याला धरून ठेवणाऱ्या इतर शक्तीचें सामर्थ्य, लोहचुंबकाची आकर्षणशक्ति, तो नाहीशी करण्याचे वा पुनः निर्मिण्याचे उपाय, इत्यादि सर्व गोष्टीचें आपल्याला ज्ञान आहे व कोणत्या परिस्थितींत लोखंड ओढलें जाईल, किती वेगाने ओढलें जाईल वगैरे मुद्यांबद्दल हमखास सिद्धान्त वसवितां येतील; पण "क्ष" चें प्रेम अमुक अमुक परिस्थितींत "ई" वर बसलेंच पाहिजे, त्याने अमुक इतक्या शब्दांचें प्रेमपत्र तिला लिहिलेंच पाहिजे, ऑक्टोबरच्या २३ तारखेला तो तिला "अहो मिस ई" म्हणून संबोधील व डिसेंबर २३ ला "प्रिये" म्हणून हाक मारील अशा तऱ्हेचे हमखास व निर्विवाद सिद्धान्त "क्ष" च्या वागणुकीबद्दल कोणताही मानसशास्त्रज्ञ मांडू शकणार नाही. लोखंड व प्रियकर यांच्यांत हा मोठाच फरक आहे. जडपदार्थ व जिला मन आहे अशी व्यक्ति यांच्या वागणुकींत मूलभूत भेद काहीही नसला तरी जडाच्या वर्तनांचे भविष्य अचूक वर्तवितां येते

तसें चेतन व्यक्तीच्या वर्तनाचें वर्तवितां येत नाही. बाह्य परिस्थितीचें कितीही ज्ञान झालें तरी चेतन व्यक्तीच्या व्यापारांचें अचूक ज्ञान आपल्याला कधीही होत नाही. यांचें कारण जड वस्तु बाह्य परिस्थितीला जेवढी वश असते तेवढी चेतन व्यक्ति नसते हें आहे. चेतन व्यक्तीचा बाह्य परिस्थितीवरील प्रभाव, जडाच्या बाह्य परिस्थितीवरील प्रभावापेक्षा अधिक असतो.

यावरून परिस्थितीच्या गुणधर्मपेक्षा वस्तूचे गुणधर्म अधिकाधिक प्रभावी होऊं लागले की, जडाचे रूपान्तर चैतन्यांत होऊ लागलें असें म्हणतां येईल. तेव्हां जड व चेतन, पदार्थ व मन यांच्यातला भेद गुणात्मक व स्वभावगत नसून, प्रमाणाचा भेद आहे असें म्हणावें लागतें. जड व चेतन हे दोन वेगळे पदार्थ नसून एकाच पदार्थाचीं तीं दोन रूपे आहेत. ज्या पदार्थाचीं तीं दोन रूपे आहेत तो पदार्थ जडही नाही व चेतनही नाही. तो तटस्थ आहे. यामुळेच रसेल या सिद्धान्ताला "तटस्थ एकतावाद" असें म्हणतो. त्याच्या अनेक ग्रंथातून जड हें चेतनासारखेंच कसें आहे व उलट चेतन हें जडासारखेंच कसें आहे हें दाखविण्याचा प्रयत्न अनेकवार दिसतो. या प्रयत्नाची परिणति म्हणजेच तटस्थ एकतावाद होय. तटस्थ एकतावादाचे याप्रमाणे अनेक प्रमाणांनी समर्थन करता येत असल्यामुळे मार्क्सवादाचा अतडजोडी जडवाद एकपक्षीय वाटतो.

काही एका अवस्थेनंतर संख्येच्या वाढीतून गुणभेद निर्माण होतो हा मार्क्सवादी सिद्धान्त देखील फार भोंगळ आहे. शंभर अंश उष्णतामान वाढल्यावर पाण्याचे वाफेत रुपांतर होणे हे गुणपरिवर्तन आहे व चाळीस अंशावर पूर्वी हाताला थंड वाटणारे पाणी पन्नास अंशावर गेले की चटके देऊ लागते हे गुणपरिवर्तन नाही असे म्हणण्यात अर्थ नाही. परिणाम वाढल्याने गुणात फरक पडणे ही प्रक्रिया सततच सुरू असते. तिच्यासाठी एखाद्या विशिष्ट प्रमाणात परिणाम वाढण्याची जरूर नाही.

विरोधविकासवादाचा डोलारा

मार्क्सचा जडवाद निर्विवाद सत्य म्हणून स्वीकारता येण्यासारखा नसला तरी तो एक समर्थनीय दृष्टिकोन आहे. पण त्याच्या विरोधविकासवादाला तेवढेही श्रेय देता येत नाही. निसर्गाचा वा इतिहासाचा क्रम विरोधविकासी आहे याला काहीच प्रमाण नाही. संरंजामशाहीनेच स्वविरोधी भांडवलशाही निर्माण केली हे सिद्ध करण्यास संरंजामशाहांचे दासच भांडवलदार झाले असे मार्क्सने विधान केले आहे. वस्तुतः बव्हंश भांडवलदार पूर्वी संरंजामशाहांचे दास होते या विधानाला काहीच आधार नाही. भारतात तर गुजराती व मारवाडी वैश्यवर्गातूनच भांडवलदार पुढे आले हे प्रसिद्ध आहे.

मार्क्सचे भविष्यपुराण

भांडवलशाहीच्या वाढीबरोबर भांडवलदार व मजूर या दोनच वर्गांत समाज विभागला जाईल व मजूर भांडवलशाहीचा नाश करतील ही मार्क्सची भविष्यवाणी आहे. या भविष्यवाणीचा पहिला भाग वस्तुस्थितीच्या अगदी विरुद्ध आहे. निरनिराळ्या प्रकारची यंत्रे व उत्पादनाची यंत्रे निर्माण झाल्यामुळे भांडवलदार/कामगाराव्यतिरिक्त अनेक प्रकारचे यंत्रज्ञ व यंत्रज्ञ यांचे वर्ग निर्माण झाले आहेत. तसेच स्वतःची मोटार चालवून पोट भरणारे वाहतुकदार स्वतःचे टंकक वापरून टंकनावर स्वतंत्रपणे पोट भरणारे टंकलेखक असे थोडेसे भांडवल गुंतवून स्वतःच्या श्रमावर जगणारे वर्ग पूर्वीच्या दुकानदारांच्या जोडीला निर्माण झाले. या वर्गांना भांडवलदार वा मजूर म्हणता येत नाही.

मार्क्सच्या भविष्यवाणीचा दुसरा भाग म्हणजे कामगार भांडवलशाहीचा नाश करतील. हा अजून तरी कुठेच खरा ठरला नाही. रशियातील क्रान्ती औद्योगिक कामगारांनी केलेली नव्हती. रशियन क्रान्ती हे एक शिपायांचे यशस्वी बंड होते. चीनमधील क्रान्ती देखील औद्योगिक कामगारांनी केलेली नव्हती. कम्युनिस्ट चळवळी करणारे मजूर नसून मध्यमवर्गीय असतात. एकूण मार्क्सने विरोधविकासाची जी तुटपुंजी उदाहरणे दिली आहेत तीही ओढून ताणून आणलेली आहेत.

पत्त्यांचा बंगला

शिवाय संरंजामशाही, भांडवलशाही वगैरे शब्द मार्क्सने इतक्या ढीलेपणाने वापरले आहेत की, त्यांना निश्चित अर्थच नाही. पूर्वी राजे, सरदारांना मोठमोठ्या जमिनी बहाल करित व त्याच्या मोबदल्यात हे सरदार सैन्ये बाळगून युद्धकाळी राजाच्या मदतीस जात. या पद्धतीला संरंजामशाही असे नाव आहे. म्हणजे संरंजामशाही ही एक सैन्यव्यवस्था आहे. पण मार्क्स तिला एक अर्थव्यवस्था समजतो. संरंजामशाहीला अर्थव्यवस्था समजण्यास एखाद्या समाजात जमीन हेच मुख्य उत्पादनाचे साधन होते व बव्हंश जमीन संरंजामदारांच्या मालकीची होती हे दोन मुद्दे सिद्ध व्हावयाला पाहिजेत. पण असे काही सिद्ध करण्याची आपल्यावर जबाबदारी आहे असे मार्क्सला वाटले नाही.

सामाजिक, राजकीय व बौद्धिक जीवनाचे स्वरूप उत्पादनाच्या साधनांनी नियमित होते हे विधान मार्क्सने साधारण व सोदाहरण सिद्ध केले नाही. उलट असे आधार शोधू जाता या विधानात काही तथ्य नाही असे दिसून येते. संरंजामशाही समाजात विवाहाची अमुक पद्धती राहिल व भांडवलशाही समाजात अमुक राहिल असा काहीच नियम नाही. "संरंजामशाही" भारतात बालविवाह रुढ होते तर भांडवलशाही अमेरिकेत त्यांची नव्यानेच दूम पडत आहे. संरंजामशाही ग्रीक व अरब समाजात सममैथुन मान्य होते, तर भांडवलशाही ब्रिटनमध्ये ते मान्यतेच्या पंथावर आहे. ब्रिटन व जर्मनी हे दोन्ही देश भांडवलशाहीच असले तरी एकांत लोकशाही व दुसऱ्यास हुकुमशाहीची राजकीय व्यवस्था होती. ख्रिस्तोत्तर पहिल्या सहस्रकातल्या संरंजामशाही भारतात सर्व विद्या कलांची भरभराट होती उलट दुसऱ्या सहस्रकात संरंजामशाही कायम असली तरी बौद्धिक जीवन टाळ कुटण्याच्या उपयोगापुरतेच सीमित झाले होते. संरंजामशाही रोममध्ये गुलामगिरीची प्रथा होती तशीच कम्युनिस्ट देशात मजूरवाड्याच्या स्वरूपात ती होती वा आहे. तेव्हा कोणत्याही सामाजिक व राजकीय संस्थेचा वा बौद्धिक जीवनाच्या स्वरूपाचा संरंजामशाही, भांडवलशाही वगैरे मार्क्सकल्पित अवस्थांशी संबंध आहे असे दाखवून देता येत नाही.

सत्तावनचे स्वातंत्र्ययुद्ध

संरंजामशाही वगैरे मार्क्सवादी शब्द किती निरर्थक आहेत याचा प्रत्यय १८५७ च्या क्रान्तियुद्धाच्या चर्चेनिमित्त येतो. राणी लक्ष्मीबाई, नानासाहेब पेशवे वगैरे वीर संरंजामशाहीचे प्रतिनिधी होते, ते जिंकले असते तर भारत संरंजामशाहीच्या पकडीखाली जाऊन परागत झाला असता, इंग्रज हे भांडवलशाहीचे प्रतिनिधी होते व ते जिंकल्यामुळे भारतात भांडवलशाही रुजून तो प्रगतिपथावर आला, म्हणून १८५७ चा संग्राम हा स्वातंत्र्याचा संग्राम नव्हता असे मार्क्सवादी भाष्य आहे.

राणी लक्ष्मीबाई सरंजामशाहीची प्रतिनिधी होती म्हणजे काय ? देशावर तिची अधिसत्ता झाली असती तर तिने बिलीना कापडांच्या गिरण्या व टाटांना लोखंडांचा कारखाना उघडू दिला नसता असे समजायचे काय ? शिवाय ब्रिटिशांची भांडवलशाही आल्यामुळे भारत प्रगतिपथावर आला या म्हणण्यात तथ्य काय ? ब्रिटिश राज्यामुळे भारताची औद्योगिक व वैज्ञानिक प्रगति झाली असे म्हणता येईल काय ? मुळीच नाही. ब्रिटिशपूर्व भारताचा आन्तरराष्ट्रीय व्यापार किफायतीचा होता. म्हणजे यावेळी आयातीपेक्षा निर्यात अधिक होती. भारतातील मालाला जगभर मागणी होती. येथला माल जगाच्या बाजारपेठेत विकणे हा गबर होण्याचा राजमार्ग होता. एखाद्या देशातील मालाला जगात किंमत असणे हे तेथे समृद्ध अर्थव्यवस्था नांदत असण्याचे द्योतक समजतात. याउलट ब्रिटिशशासित भारताची एवढी औद्योगिक परागति झाली की, जगाला घेण्यासारखा वाटेल असा माल येथे उत्पन्न होईनासा झाला.

ब्रिटिश राज्याने औद्योगिक क्षेत्रात भारताची परागति झाली हे फारसे अमान्य केले जात नाही. पण ब्रिटिश राज्यामुळेच भारतात शिक्षणाचा व विज्ञानाचा प्रसार झाला अशी सार्वत्रिक समजूत आहे. पुनरुच्चारामुळे कोणतेही असत्य खरे वाटू लागते, म्हणून इतका सार्वत्रिक पसरलेला हा ग्रह कितपत खरा आहे याची कसोशीने तपासणी होणे आवश्यक आहे.

गांधींचा घणाघात

या बाबतीतील वस्तुस्थितीवर म. गांधींनी आपल्या एका विलायतेतील भाषणांत अचूक बोट ठेवले होते. १९२१ साली इंग्रजी शिक्षणाचा प्रसार सुरू होऊन सुमारे १०० वर्षे लोटल्यावर देशातील साक्षरतेचे प्रमाण, १८२१ सालच्या अडाणी समजल्या जाणाऱ्या भारतातल्यापेक्षा कमी होते असे रोकठोक विधान करून भारताला सुशिक्षित करण्याचे श्रेय घेऊं पाहणाऱ्या ब्रिटिशांच्या प्रचारांचा फुगाच त्यांनी फोडून टाकला. म. गांधींचे हे विधान केवळ एखाद्या राजकीय घोषवाक्यासारखे नाही. त्याच्या सत्यतेबद्दल भक्कम पुरावा देतां येण्यासारखा आहे.^१ अव्वल इंग्रजीमध्ये मन्रो, एलफिन्सटन, अँडम वगैरे साहेबांनी एतद्देशीय शिक्षणाची पाहणी करून त्यावर प्रतिवृत्ते लिहिली. त्यांत नमूद असलेली आश्चर्यकारक माहिती या संबधात उद्घृत करण्यासारखी आहे. मन्रो लिहितो "मद्रासेत १२८५०९४१ लोकसंख्येसाठी १२४९८ शाळा आहेत. हे प्रमाण दर हजार लोकसंख्येला एक शाळा एवढे मोठे पडते ! याशिवाय घरी शिक्षण देण्याची सर्रास पद्धत होती व शाळेत जितके विद्यार्थी शिकत त्याच्या पांचपट विद्यार्थी घरी शिकत." १८२९ च्या सुमारास मुंबई प्रान्तात ३१५४ पेक्षा अधिक शाळा असाव्या व त्यांत ७८२०५ पेक्षा अधिक विद्यार्थी शिकत असावे असा तज्ज्ञांचा अंदाज आहे. या अंदाजाप्रमाणे दर ११८४ लोकांमागे एक शाळा असे प्रमाण पडते. मुंबईच्या गव्हर्नरच्या कौन्सिलांतील एका सदस्याने १८२१ साली पुढील उद्गार काढले होते. "जिथे एकही शाळा नाही असे एकही खेडे नाही. ज्याला आपले हिशेब चोख ठेवतां येत नाहीत असा एकही शेतकरी नाही. येथील मोठ्या व्यापाऱ्यांचे हिशेब तर इतके संक्षिप्त व अचूक असतात की, पाश्चात्य देशांतील मोठ्या व्यापाऱ्यांजवळ यापेक्षा प्रगत असे कोणतेच हिशेबाचे तंत्र नाही." अँडम्सच्या प्रतिवृत्ताप्रमाणे बंगाल्यात यावेळी एक लक्ष शाळा होत्या. तदनुसार लोकसंख्येच्या दृष्टीने दर ४०० लोकांमागे एक शाळा असे प्रमाण पडते.

"पुरोगामी" अज्ञान

वरील माहितीवरून एकंदर भारतांत शिक्षित लोकांचे शतमान किती होते याचा निश्चित अंदाज करतां येते नाही. तरीपण ब्रिटिशपूर्व कालातील लाखो शाळा व सर्रास प्रचलित असलेली घरगुती शिक्षणाची पद्धति यावरून १८२१ सालचा भारत, जेव्हां प्रौढ साक्षरतेचे प्रमाण अवघे ५:३ टक्के होते त्या १९२१ सालच्या भारतापेक्षा अधिक प्रमाणांत साक्षर होता हे म. गांधींचे मत सयुक्तिक व साधार होते असे म्हणण्यास हरकत नाही. युरोपांतल्या बहुतेक देशांपेक्षा या काळांतला भारत अधिक शिक्षित होता असे मन्रोचे देखील मत होते.

"प्रतिगामी सरंजामशाही" ने शिक्षणाच्या बाबतींत एवढी प्रगति केली होती. तिच्या जागी मार्क्सवाद्यांची "पुरोगामी" भांडवलशाही आल्यावर काय घडू लागले हे अँडम्सच्या पुढील उद्गारावरून दिसेल. ... "मी सहा खेड्यांत जाऊन चौकशी केली, तेव्हां असे कळले की, या सर्व खेड्यांत पूर्वी शाळा होत्या. पण आता तेथील शिक्षकांचे पोट भरत नाही म्हणून त्या बन्द करण्यांत आल्या आहेत. हुगळी जिल्ह्यांत असे कळले की, पूर्वीचे जमीनमालक शेजारच्या लोकांना शिक्षण देण्यासाठी पदरी शिक्षक बाळगत. हा वर्ग आता नाहीसा झाला आहे." बेलरीचा कलेक्टर कॉम्बेल लिहितो "पूर्वी येथे लाखांनी मुले शाळेत जात तेथे आतां हजार देखील दिसत नाहीत. पूर्वी जेथे अनेक शाळा होत्या तेथे आतां औषधालाही शाळा नाही. आता श्रीमंतांची मुलेच फक्त शिकू शकतात. गरिबांना आतां सरस्वतीदेखील पारखी झाली आहे."

सरंजामशाही म्हणून ज्या ब्रिटिशपूर्व भारताची उठल्याबसल्या निंदा करण्यांत येते त्या भारताने साक्षरतेच्या बाबतींत एवढी प्रगति केली होती की, १०० वर्षे अप्रतिहत सत्ता व शांतता लाभूनही ब्रिटिशांच्या "भांडवलशाहीला" तिच्या पुढे जाणे तर राहोच, ती होती तशी राखता देखील आली नाही.

कुठे आहे तुमची प्रगति ?

केवळ साक्षरतेच्या बाबतींतच असे घडले असे नाही. उच्च शिक्षणाच्या बाबतींतही थोडीफार अशीच परिस्थिति आहे. विरोधविकासवादाने दयाळू होऊन ब्रिटिश भांडवलशाही आमच्यावर धाडली नसती तर आधुनिक विज्ञानाची शलाका आमच्या डोळ्यांत जाऊन आमचे डोळे उघडू शकले नसते असे सत्तावनच्या स्वातंत्र्ययुद्धाच्या मार्क्सवादी विरोधकांना वाटते. या समजूतीच्या समर्थनार्थ आजकाल हजारो विद्यार्थी शेंकडे महाविद्यालयातून वैज्ञानिक शिक्षण घेतात, ब्रिटिश सत्तेच्या पूर्वी अठराव्या शतकांत भारतांत असे दृश्य दिसत नव्हते असे सांगण्यांत येते.

पण अठराव्या शतकांतल्या भारतापेक्षा विसाव्या शतकांतल्या भारतांत विज्ञानाचा प्रसार अधिक होता हे सांगण्यांत काहीच अर्थ नाही. विज्ञानाच्या प्रसाराचे श्रेय ब्रिटिश भांडवलशाहीला कितपत देतां येईल हे पाहायचे असेल तर ब्रिटिशपूर्व भारतातील विज्ञान आणि तत्कालीन भांडवलशाही राष्ट्रांतील विज्ञान यांच्यांत जी तफावत होती ती आज कमी झाली आहे की नाही हे पाहयला पाहिजे.

विज्ञानाच्या दर्जातील तफावत एखाद्या तराजूवर मोजून दाखवतां येणार नाही. तरीपण आजच्या भारतातील वैज्ञानिक प्रगति पुढारलेल्या देशांच्या मानाने इतकी अत्यल्प आहे की, अठराव्या शतकांत भारत पुढारलेल्या देशांच्या जितपत मागे होता, त्या मानाने आज कमी मागे आहे असे म्हणणे जडच जाईल. उलट आजचा भारत तंत्रविद्येत पुढारलेल्या राष्ट्रांपेक्षा

अधिकच मागे पडला आहे, असा युक्तिवाद सहज करता येईल. आज एखादा रामन् किंवा एखादा बोस विज्ञानाच्या क्षेत्रांत भारताचे नांव उज्ज्वल करतो. पण ही त्यांची वैयक्तिक करामत असते. विज्ञानाची परंपरा येथे रुजली आहे असें त्यावरून म्हणता येत नाही. आजचा भारत बाहेरच्या जगाला धडे देऊ शकेल असें एकही क्षेत्र नाही. लहानशा यंत्रापासून तों विज्ञानाच्या थोड्याशा प्रगत शाखेपर्यन्त प्रत्येक बाबतींत आपण परावलंबी आहोत.

अठराव्या शतकातील भारतीय ज्ञान

इंग्रजी "भांडवलशाहीने" भारतांत विज्ञान आणलें असें म्हणतांना ब्रिटिशपूर्व "सरजामशाही" भारतांत विज्ञानाचें शिक्षण मुळीं नव्हतेंच असें गृहीत धरण्यांत येतें, पण हें धांदात खोटें आहे. आजच्या भारताप्रमाणेंच त्यावेळचा भारतही विज्ञानाच्या क्षेत्रांत इंग्लंडसारख्या देशांच्या मागे होता पण म्हणून विज्ञान कशाशी खातात हेही त्याला माहीत नव्हतें असें ठरत नाही. अठराव्या शतकांतल्या भारतांतही थोडी वैज्ञानिक हालचाल होत होतीच. तिची थोडीशी माहिती येथे देत आहे.

या काळीं ज्याला विज्ञान म्हणतां येईल असे दोनच विषय संस्कृत पाठशाळातून शिकवले जात. ते म्हणजे ज्योतिष व तदन्तर्गत गणित आणि आयुर्वेद व तदन्तर्गत रसायनशास्त्र, शरीरशास्त्र वगैरे. बंगाल मद्रास, मुंबई वगैरे प्रान्तांत या विषयांचे शिक्षण देणाऱ्या शेकडों पाठशाळा होत्या. वरील शास्त्रांखेरीज साधारणपणें ज्याचा वैज्ञानिक शिक्षणांत अन्तर्भाव करण्यांत येत नाही, पण विज्ञानाच्या दृष्टीने ज्याचें महत्त्व गणितासारखेंच आहे त्या तर्कशास्त्राचा अभ्यास बराच सार्वत्रिक होता. पाठशाळांतून विधिपूर्वक होणाऱ्या शिक्षणाव्यतिरिक्त देशाच्या अर्थव्यवस्थेचा अविभाज्य घटक झालेल्या वास्तु, धातुकर्म, वस्त्रकर्म वगैरे तंत्रविद्यांचे शिक्षणही अन्तेवासी पद्धतीनें होत असे.

या शिक्षणाची teaching of effete sciences जीर्णविद्या म्हणून हेटाळणी करण्याची दूम आहे. परंतु या हेटाळणींत अज्ञानाचाच भाग पुष्कळ आहे. या काळांत शिकवण्यांत येणारे नव्यन्यायाचें तर्कशास्त्र जीर्ण नव्हतें. एवढेंच नव्हे तर आज देखील तें तर्कशास्त्रीय संशोधनास उपयुक्त ठरण्यासारखें आहे. या काळांतलें भारतीय ज्योतिष युरोपीय ज्योतिषाच्या फारसें मागे नव्हतें. १६९३ मध्ये आमेरच्या गादीवर बसलेला राजा जयसिंह यानें नवीन वेधशाळा व नवीन यंत्रें बनवून त्यांच्या आधारे ज्योतिषाचें संशोधन केलें. धातूची यंत्रें लहान असतात व घासून खराब होतात म्हणून त्याने दगड व चुन्याची मोठमोठी सुदृढ वेधोपयोगी यंत्रें बनविली. जयप्रकाश, यन्त्रसम्राट, भित्तियन्त्र, वृत्तपष्ठांश वगैरे नवीन यन्त्रांचीं नांवे ज्योतिर्वेत्त्यांत प्रसिद्ध आहेत. जयसिंहाने ७-८ वर्षे वेध करून लिहिलेला 'सिद्धान्तसम्राट' हा संस्कृत ग्रंथ मोलाचा आहे. जयसिंहाची ग्रहस्थिति त्यावेळच्या युरोपीय ग्रहस्थितीपेक्षा अधिक सूक्ष्म असे.*

जगाची आचार्यता

ज्योतिषाप्रमाणेंच आयुर्वेद देखील बराच प्रगत होता. मनुची नांवाच्या इटालियन लेखकाने त्यावेळचे भारतीय चिकित्सक विधायक शस्त्रक्रिया (Plastic Surgery) जाणत असें लिहून ठेवलें आहे. कापलेलें नाक ठीक करण्यासाठी भिवईबरील माथ्याचें मास कापून ते नाकावर लावीत. युरोपला ही विद्या १९ व्या शतकापर्यन्त अवगत नव्हती. या संबंधी एक घटना

* भारतीय ज्योतिःशास्त्राचा इतिहास शं. वा. दीक्षित.

उल्लेखनीय आहे. टिपू सुलतानाने कावसजी नांवाच्या एका माणसाचे नाक कापलें. एका महाराष्ट्रीय शस्त्रोपचारकाने पुढे ते विधायक शस्त्रक्रियेच्या साहाय्याने ठीक केले. थॉमस क्रूसो व जेम्स फिण्डले या नांवाचे दोन ब्रिटिश डॉक्टर ही शस्त्रक्रिया पाहण्यास हजर होते. या शस्त्रक्रियेचा वृत्तान्त मद्रास गॅझेट व लंडन मॅगझिन (१७९४) यात आढळतो. आयुर्वेदाचे अनेक उपचार अजून देखील संशोधनार्ह आहेत. सर्पगन्धा, पुनर्नवा, धातूचीं भस्में वगैरे आयुर्वेदीय उपचार आधुनिक संशोधनाने मान्य होत आहेत.

तंत्रविद्येंत, या काळांत तयार होणारी डाक्याची मलमल तर जगप्रसिद्ध आहे. अर्धा शेर कापसांतून २५० मैल लांबीचा धागा विणण्यांत येत असे. या धाग्याने विणलेली मलमल जमिनीवर पसरली तर दंवबिन्दूंचा सडा घातल्यासारखे वाटे. म्हणून या मलमलीला शबनम म्हणत. वीस चौरस वाराची ही मलमल, अंगठींतून आरपार ओढून घेतां येई. चौरसवर मलमलीचें वजन १/१५० पौंड असे. भारतीय कारागिरांनी तयार केलेल्या या "शबनम" चें युरोपात अमेरिकेतील लोकांना इतकें वेड होतें की, तेथें त्यांची हजारों रुपयांची विक्री होई.

या विक्रीमुळें तद्देशीय कारागिरांचा धंदा बुडूं लागला म्हणून तेथील सरकारांनी भारतीय कापडाविरुद्ध कायद्याचें शस्त्र उगारले. इंग्लंडमध्ये १७०१ साली भारतीय रेशीम व मलमल वापरणें वा विकणें हा गुन्हा ठरविण्यांत आला. तेवढ्याने भागलें नाही. म्हणून १७२१ साली पुनः या कायद्याची पकड अधिक आवळणारे निर्बंध जारी करण्यांत आले. या कायद्यांना तोंड देऊनही भारतीय कापड परदेशी बाजारपेठांत टिकून राहिलें तेंव्हां १७२८ मध्ये इंग्लंडप्रमाणेच इतर देशांनीही त्याविरुद्ध कायदे केले.

इंग्रजी भांडवलशाहीमुळे भारताने तंत्रविद्येंत प्रगति केली असें म्हणणाऱ्यांना एकच प्रश्न विचारून निरुत्तर करतां येईल. इंग्रजी राज्य येण्याच्या आधी इतर देशांनी घडे घ्यावे अशी मलमलीची तंत्रविद्या भारताजवळ होती.^१ इंग्रजी राज्यांत भारतांत एक तरी अशी विद्या उदयास आली काय की जिचें आचार्यपद जगानें आम्हाला द्यावें ? असेंही झालें असतें

ब्रिटिशपूर्व सरजामशाही भारताजवळ जगाला काहीतरी शिकवण्यासारखें होतें त्याचप्रमाणे प्रतिपक्षाची विद्या आत्मसात् करून त्यावर मात करण्याची खुमखुमी देखील होती. युद्धशास्त्रांत इंग्रज वरचढ होते व त्यांनी भारतीय राज्यें लीलया जिंकली हें खरें, पण यावरून इंग्रजांचा जय अपरिहार्यच होता, ती विरोधविकासी योजनाच होती असें समजणें चुकीचें आहे. इंग्रज व भारतीय यांच्या लष्करी सामर्थ्यातील अन्तर १५-२० वर्षांत भरून निघण्यासारखें होतें. पेशवे, शिन्दे व टिपू सुलतान यांनी नवीन शस्त्रें स्वतः तयार करविण्याचे उपक्रम केले. टिपूच्या नोकरांत असलेला शिवाजी महादेव लिहितो. "नव्या बन्दुका करावयास कारखाने लावले आहेत. तेथे नव्या बन्दुका तयार करवीत आहे. इंग्रजाकडील... बन्दुका घेत नाही." टिपूने उल्कास्त्र^२ देखील तयार करविले होते असे रक्षाविज्ञानखात्याचे प्रमुख डॉ. भगवन्तम् यांनी सांगितले आहे. भारतीयांचा पराभव झाला असला तरी आज भारत व इंग्लंडसारखी राष्ट्रे यांच्या लष्करी सामर्थ्यांत जें अंतर आहे तेवढें पेशवे व इंग्रज यांच्या लष्करी सामर्थ्यांत खचित नव्हतें. पेशवे आपला पराभव करू शकतील हें अशक्य आहे, असें त्यावेळचे इंग्रजही मानत नव्हते. तेव्हा इंग्रजी राज्य आल्यामुळें भारताची लष्करी क्षेत्रांत तरी परागतिच झाली याबद्दल कुणी वाद घालणार नाही.

1 The Indian Cotton Textile Industry by M.P. Gandhi.

2 Rockets

सारांश, जगाच्या क्रीडांगणावरील प्रगतीच्या शर्यतीत ब्रिटिशपूर्व सरंजामशाही भारतापेक्षा ब्रिटिशांचा भांडवलशाही भारत जवळजवळ प्रत्येक क्षेत्रांत मागे पडला, हे सूर्यप्रकाशाइतके उघड सत्य दृष्टीआड करून देखील ज्यांना ब्रिटिशपूर्व भारताची सरंजामशाही म्हणून हेटाळणी व ब्रिटिश राज्याचे भांडवलशाही सुधारणायुग म्हणून स्वागत करायचें असेल त्यांच्या "पुरोगामी" पणाला शतशः धन्यवाद देण्यापलीकडे काय गत्यंतर आहे ?

सरंजामशाही मागासलेली असते या मार्क्सवादी धांदान्ताच्या भरीस एतद्देशीय राजांबद्दल ब्रिटिशांनी केलेल्या मतलबी प्रचाराचीही भर पडली आहे. वस्तुतः अठराव्या शतकात एतद्देशीय राजांच्या प्रभुत्वाखाली असलेला भारत मागासलेला नव्हता, एवढेच नव्हे तर ब्रिटिश काळात देखील ब्रिटिश भारतापेक्षा देशी राजवटीखाली असलेला भारत अधिक प्रगत होता हे दाखवून देणे कठिण जाणार नाही. भारतातील अत्यधिक साक्षरता एका संस्थानात म्हणजे त्रावणकोरमध्ये होती, भारतातील उत्तम धरणयोजना एका संस्थानात म्हणजे म्हैसूरमध्ये होती, व आजही जे शक्य झाले नाही ते देशी माध्यमातून विद्यापीठीय शिक्षण एका संस्थानाने म्हणजे हैद्राबादच्या निझामाने प्रत्यक्षात आणले होते. "सरंजामशाही" वरचे हे मार्क्सवादी आरोप किती निर्मूल आहेत हे याप्रमाणे सहज दाखवून देता येते.

द्वेषाचे तत्वज्ञान

बर्टेंड रसेलने मार्क्सवादाची मूल प्रेरणा द्वेष ही आहे असे म्हटले आहे. द्वेषाने अंध झालेला माणूस द्वेषभावनेस पोषक अशा कल्पनांचे इमले उभारतो. या कल्पनांना प्रत्यक्षाचा आधार कितपत आहे हे जोखून पाहण्याची त्याची इच्छाच नसते. श्रीमंतांचा द्वेष ही विचारांची जन्मदात्री ठरल्यावर श्रीमंत व गरीब यांचा संघर्ष हेच जीवनाचे स्वरूप आहे. श्रीमंतांची श्रीमंती गरीबांना लुबाडून साध्य केलेली आहे वगैरे विचार संशयातीत वाटू लागतात.

द्वेषावर आधारलेल्या तत्वज्ञानाचे मार्क्सवादाच्या तोडीचेच उदाहरण हिटलरवादाचे आहे. श्रीमंतांचा द्वेष हे मार्क्सच्या विचारांचे अधिष्ठान तसेच ज्यूंचा द्वेष हे हिटलरच्या विचारांचे अधिष्ठान. मार्क्सने श्रीमंत व गरीब यांचा संघर्ष हेच इतिहासाचे सार काढले तर सारा मानवी इतिहास आर्य व ज्यू यांच्या संघर्षाने भरलेला आहे असा हिटलरला दृष्टान्त झाला.

द्वेषभावनेला बुद्धिवादाची पुटे चढवणे हेच मार्क्स व हिटलर या दोघांच्याही विचारांचे स्वरूप आहे.

असे असून मार्क्सचे विचार जगभर पसरले व हिटलरचे पसरू शकले नाहीत याचे कारण श्रीमंतांचा द्वेष ही भावना सार्वत्रिक आहे. उलट ज्यूंचा द्वेष ही भावना काही देशापुरतीच मर्यादित आहे, हे होय.

आधार :

- I. कार्ल मार्क्स : (१) Capital
(२) Communist Manifesto
(१) Portraits from Memory.
(३) Selected Works
Editor - V. Adoratsky

II. बर्टेंड रसेल :



१६ : शोषण की घोषण ?

सहस्त्रगुणमुत्स्रष्टूमादत्ते हि रसं रविः। रघुवंश
सहस्त्रपट परत करण्यासाठीच सूर्य पृथ्वीवरील पाणी शोषून घेतो.

स्वामी दीनबन्धु यांच्या व्याख्यानाला मी एकदा गेलो होतो. हे स्वामी इतर स्वामींसारखे केवळ मोक्षप्रवण व परलोकनिष्ठ स्वामी नसून एकंदर समाजाची आर्थिक व शैक्षणिक स्थिति यांचा कळकळीने विचार करणारे म्हणून प्रसिद्ध होते. गरीबी नाहीशी होऊन आर्थिक समता कशी प्रस्थापित होईल याबद्दल त्यांनी ग्रंथ लिहिले होते. व्याख्यानाचा विषय होता "दरिद्रिनारायणाची पूजा".

व्याख्यानाला हजारो लोक जमले होते. त्यामध्ये मोठमोठे उद्योगपति, कारखानदार देखील होते. व्याख्यान संपल्यावर एक लक्षाधीश कारखानदार व्यासपीठावर उभे राहिले व त्यांनी स्वामींच्या विचारांचा प्रसार करण्यासाठी आणि ते अमलांत आणण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या संस्था चालवण्यासाठी एक लक्ष रुपये देणगी दिल्याचें जाहीर केलें. त्याबरोबर लोकांनी टाळ्यांचा गजर व "स्वामी दीनबन्धु की जय!" "शेठ... की जय" वगैरे गर्जना केल्या.

शेठजी आपल्या जागीं बसले व स्वामी पुनः उठून उभे राहिले. ते शेठजींचा गौरव करतील असें सान्या लोकांना वाटलें होतें. पण उलट त्यांनी म्हटलें...

"आतांच्या तुमच्या वर्तनावरून माझं सगळं प्रतिपादन फुकट गेलं असं म्हणायला पाहिजे. ऐश्वर्य व सुखोपभोग यांच्या मागे लागल्यामुळें श्रीमंत गरीबांची पिळणूक करतात. असं असतांना गरीबांची पिळणूक करून मिळलेले एक लक्ष रुपये मी घेईन असं तुम्हाला कां वाटलं ? या पैशाला स्पर्श करणे म्हणजे गरीबांच्या रक्ताने हात विटाळणे आहे. मी ही देणगी साफ नाकारतो."

स्वामींचे हे उद्गार ऐकून लोकांना त्यांच्याबद्दलच्या आदराचे आणखीच भरतें आलें व ते "स्वामी दीनबन्धु जिन्दाबाद, शेठ... मुर्दाबाद" म्हणून ओरडले. त्याबरोबर स्वामी पुनः खेदाने म्हणाले :-

"लोकहो ! माझे दुर्दैव कीं, माझ्या सांगण्याचा तुमच्यावर काहीच परिणाम होत नाही याचा तुम्ही पदोपदी प्रत्यय आणून देत आहां. गरीबांची पिळणूक हें जसे पाप आहे, त्याचप्रमाणे श्रीमंतांचा द्वेष हें देखील पाप आहे. श्रीमंतांचा द्वेष केल्याने त्यांना महत्व दिले जाते. उलट त्यांच्याबद्दल क्षमाशील राहिल्याने त्यांचा नैतिक हीनपणा अधिक स्पष्ट होतो. म्हणून श्रीमंतांचा द्वेष न करतां आपण त्यांच्यावर दया केली पाहिजे..."

स्वामींचे हे बोलणें ऐकून लोकांना आणखीच भक्तीचा उमाळा आला व ते "स्वामी दीनबन्धु जिन्दाबाद" म्हणून ओरडले. मात्र यावेळीं शेठजींना लागतील असे शब्द न उच्चारण्याची त्यांनी दक्षता बाळगली.

स्वामींच्या व्याख्यानाचा कार्यक्रम संपल्यावर लोक पांगू लागले. व्याख्यानाच्या प्रसंगी झालेल्या प्रकारावरून आपल्या समाजांत प्रचलित असलेल्या मूल्यकल्पनांबद्दल माझ्या मनांत विचार घोळू लागले. आपल्या समाजांत एखाद्या संताला थोर विभूति समजण्यात घेऊं शकतें, लढाया मारणारा एखादा योद्धा लोकांच्या आदराला वा प्रेमाला पात्र होऊ शकतो, उत्कृष्ट अभिनय करणारी एखादी नटी देखील आजकाल लोकप्रियतेचा उच्चांक गाठू शकते, पण मोठमोठे कारखाने उभारून देशाची औद्योगिक भरभराट होण्यास मदत करणारा एखादा उद्योगपति मात्र कधीच लोकप्रिय होत नाही. फेरीवाल्याच्या कामापासून आरंभ करून एखादा पुरुष कोट्यावधि किंमतीच्या कारखान्यांचा मालक झाला तर एखाद्या मासिकांत फारतर त्याच्यावर एकदोन रकाने लेख येईल, पण त्याला पाहायला झंडी लोटणार नाहीत. तो एखाद्या योद्ध्यासारखा किंवा, एखाद्या शास्त्रज्ञासारखाच आदरास पात्र आहे असें कुणाला वाटणार नाही.

याचे कारण स्वामी दीनबन्धूनी केलेल्या शेटजींच्या अवहेलनेंत व्यक्त झालें आहे. उद्योगपति गरीबांना मजुरीला लावतो, त्यांना फक्त पोटापुरती मजुरी देतो व त्यांनी निर्मिलेले सर्व धन स्वतः लुबाडून श्रीमंत होतो अशी स्वामी दीनबन्धूची समजूत होती. स्वामी दीनबन्धूप्रमाणेच अर्थशास्त्राचा विशेष विचार न करणाऱ्या पुष्कळ लोकांची अशीच समजूत असते.

पण थोडासा विचार केल्याबरोबर ही समजूत किती चुकीची आहे हे कळायला उशीर लागत नाही. आपण असें समजू की, एखाद्या कारखान्यावर १०० रुपये उत्पन्न होतें. यापैकी २० रुपये मजुरांना दिले जातात. २० रुपये यंत्रसामग्रीवर वगैरे खर्च होतात व उरलेले ६० रुपये कारखानदार स्वतः घेतो. आता हे ६० रुपये कारखानदाराने वस्तुतः मजुरांच्या हक्काचे असून लुबाडले व त्यांना नागवून तो श्रीमंत झाला हें म्हणणें कितपत खरें आहे हें पाहायचें असेल तर ६० रुपयांचे तो काय करतो हें पाहिले पाहिजे.

कारखानदार महत्वाकांक्षी असेल तर तो हे ६० रुपये गुंतवून दुसरा उद्योग उभा करील व आपल्या उत्पन्नाची साधनें वाढवण्याचा प्रयत्न करील. आज कापडाच्या गिरणीवर नफा झाला तर तो त्या नफ्यावर एखादी कागदाची गिरणी उभी करील किंवा कापडाचीच दुसरी एखादी गिरणी काढील. म्हणजे कारखानदाराने घेतलेले ६० रुपये हे त्याच्या खिशांत जातात हें खरें असलें तरी ते तेथून लवकरच बाहेर येतात व त्याच्या नवीन गिरणीचे यंत्र तयार करणाऱ्या व तिच्यांत काम करणाऱ्या नव्या मजुरांना मिळतात. उद्योगपतीने एक उद्योग यशस्वी केला की दुसरा उद्योग हातीं घेण्याचें सामर्थ्य त्याला येतें व या नवीन उद्योगांत काम करणाऱ्या लोकांमध्ये त्याने मिळवलेले धन वाटलें जात असते.

अशारीतीने नवीन उद्योग उभारतांना वाटलें जाणारें धन, नुसतें दान करून वाटल्या जाणाऱ्या धनापेक्षा कितीतरी जास्त समाजोपयोगी असतें. कारण दानद्वारा झालेली वाटणी अनुत्पादक असते. भिकाऱ्याला पैसा दिल्याने समाजांत नवीन संपत्ति कोणतीच निर्माण होत नाही. उलट कागदाच्या गिरणींत काम करणाऱ्या मजुराला पैसा दिल्याने कागद निर्माण होतो व समाजाच्या संपत्तीत भर पडते. महत्वाकांक्षी उद्योगपतीला मिळणारा नफा याप्रमाणे उत्पादक कामांत खर्च होतो. त्यामुळें धनाची आपोआप वाटणी होते व नवीन संपत्ति निर्माण होऊन समाज जास्त समृद्ध होतो.

उद्योगपति महत्वाकांक्षी नसेल तर त्याला मिळालेला नफा तो चैनीत खर्च करील. पण चैनीत खर्च केलेला पैसा देखील अखेर समाजांत वाटलाच जातो. समजा, एखाद्या चैनी

उद्योगपतीने स्वतःला मिळालेला नफा नवीन उद्योग उभारण्यांत खर्च न करतां, स्वतःसाठी एका मोठा महाल बांधला, समोर एक सुंदर बाग बांधली, आंत खास स्वतःसाठी एखादें रंग मंदिर बांधलें व तेथे सगीत, नृत्य वगैरेचा आस्वाद घेण्यात तो वेळ घालवू लागला, तर त्याचा पैसा महाल बांधणारे मजूर, बाग फुलविणारे माळी व गायक, नर्तिका इत्यादि कलावंत यांच्यांत वाटला जाईल. म्हणजे चैन करण्याखेरीज पैसे मिळवण्यांत ज्याचा कोणताही उद्देश नाही अशा श्रीमंताचा पैसा देखील समाजांत सारखा वाटलाच जात असतो. त्यामुळे श्रीमंतांची श्रीमंती हें गरीबांच्या गरीबीचे कारण आहे हें म्हणणें निखालस खोटें ठरतें. असें म्हणणाऱ्या लोकांना अर्थव्यवहाराचें विशेष ज्ञान नसतें असें म्हटले पाहिजे.

पैसा ही एक पाण्यासारखी प्रवाही वस्तु आहे. तो सारखा इकडून तिकडे जात असतो. म्हणूनच त्याला "चलन" म्हणतात. पैशाच्या या इतस्ततः भ्रमणामुळें नवीन संपत्ति निर्माण होते व समाज समृद्ध होत जातो. त्यामुळें उद्योगपतीने जास्त पैसे मिळवले म्हणून बाकीचा समाज त्या मानाने गरीब झाला असें म्हणणें हास्यास्पद आहे. उलट देशांत जेव्हां उद्योगधंद्यांची भरभराट होऊन उद्योगपति जास्तजास्त श्रीमंत होऊ लागतात तेव्हां समाजांतील गरीब लोकही जास्तजास्त संपन्न होऊ लागतात, असें अर्थशास्त्राचे इतिहासकार सांगतात.¹ उद्योगपतीची श्रीमंती दुसऱ्यांचें धन लुबाडल्यामुळें बनली असती तर जितक्या प्रमाणांत ते श्रीमंत झाले तितक्याच प्रमाणांत गरीब लोक आणखीच गरीब होते गेले असते. असें न होंता औद्योगिकरीत्या भरभराटलेल्या देशांतील सामान्य माणूस मोटार बाळगू शकतो, यावरून "पिळणुकी" ची कल्पना कपोलकल्पित ठरते.

पिळणुकीची कल्पना सिद्ध करण्यासाठी स्टॅलिनने एच्. जी. वेल्सशी झालेल्या संभाषणांत एक युक्तिवाद केला होता. तो असा की, समाजांत गरीब व बेकार कामगार नसले तर उद्योगपतीला कामगारांना कामाला लावण्यासाठी जास्त वेतन द्यावे लागेल. म्हणून समाज गरीब रहावा व आपल्याला कवडी किंमतीत मजूर मिळावे म्हणून उद्योगपतीची धडपड सुरु असते. हा युक्तिवाद आपल्या पायांना जास्त वजन सांभाळावें लागू नये म्हणून प्रत्येकजण स्वतःचीच उपासमार करून रोड होण्याचा प्रयत्न करतो असें म्हणण्यासारखाच हास्यस्पद आहे. पौष्टिक आहार करून शरीराचें वजन वाढलें तरी त्यामुळें सर्वच शरीर जास्त सुदृढ होऊन पायांची शक्तीही वाढते व परिणामी पौष्टिक अन्न खाणेंच हितावह ठरतें.

त्याचप्रमाणें सम्पन्न समाजांत मजुरांना जास्त मजुरी द्यावी लागली तरी त्यांनी बनवलेला माल फार लवकर खपतो... कारण मजुरांप्रमाणेंच गिन्हाइकही सम्पन्न असतात, म्हणून समाज सम्पन्न असणेंच उद्योगपतीच्या दृष्टीने हितावह असते.

या तत्वाच्या स्पष्टीकरणार्थ वेल्सने आपल्या "मानवाचें काम, संपत्ति व सुख"² या ग्रंथात हेन्री फोर्ड या उद्योगपतीचे उदाहरण दिलें आहे. फोर्डचें म्हणणें असें आहे की, समाजाच्या एकंदर समृद्धीवरच उद्योगपतीची भरभराट अवलंबून असल्यामुळें समाजाची समृद्धि वाढवणें हें उद्योगपतीच्या स्वार्थाच्या दृष्टीने देखील आवश्यक ठरते. या तत्वावरहुकूम जेव्हा आपला माल पुरेसा खपत नाही असें फोर्डला दिसून येत असे त्यावेळी तो आपल्या कामगारांचे वेतन वाढवी व मालाची किंमत कमी करी. असें केल्यामुळें समाजाची क्रयशक्ति वाढून फोर्डच्या मालाचा लवकर उठाव होई व स्वस्त किंमत व जास्त वेतन यामुळें सुरुवातीला

1 History of Economic Doctrines by Gide & Rist पह

2 'Work, Wealth & Happiness of Mankind'

झालेला तोटा भरून निघून त्याला अतोनात फायदा देखील होत असे. फोर्डच्या या उदाहरणावरून समाजांत गरीबी कायम ठेवण्यांतच उद्योगपतींचें हित असतें हें म्हणणें किती निर्बुद्धपणाचें आहे हें दिसून येतें.

पण हें दिसून यायला फोर्डपर्यन्त जाण्याची वस्तुतः जरूर नाही. मंदीच्या काळांत बेकारी माजते व उद्योगपतींना मालाला पुरेसे गिऱ्हाईक न मिळाल्यामुळे आपले उद्योग आखडते घ्यावे लागतात. त्याचप्रमाणे तेजीच्या काळांत बेकारी नाहीशी होते व गिऱ्हाइकांच्या झुंडी मालावर धावल्यामुळे उद्योगपति आपले उद्योग जोराने वाढवू लागतात हा अनुभव सार्वत्रिक आहे. वेतन ज्या प्रमाणांत वाढते त्यापेक्षा किंमती फार मोठ्या प्रमाणात वाढतात. त्यामुळे वेतनवाढ ही शेवटी विक्रेत्याला उपकारकच ठरते.

उद्योगपति श्रमजीवी वर्गाला लुबाडूनच श्रीमंत होतो या द्वेषमूलक अंधश्रद्धेचा पगडा मनावर बसल्यामुळे आणखी एका ब्रह्मघोटाळी कल्पनेचा उदय झाला. ही कल्पना म्हणजे अतिरिक्त मूल्याची कल्पना. कल्पना जितकी भोंगळ तितकीच ती संदिग्ध व अनिश्चित शब्दांत मांडणें पथ्यावर पडतें नाहीतर ती मांडल्याबरोबरच तिचा खोटेपणा उघड होतो. त्यामुळे या कल्पनेच्या विवरणाला फार गूढगुंजनी स्वरूप आलें आहे व तिची स्पष्ट शब्दांत मांडणी करणें कठिण होऊन बसलें आहे. काही अर्थशास्त्रज्ञ तिचा गभितार्थ असा सांगतात की, "उद्योगपति मजुराला जी मजुरी देतो तिचें मूल्य मजुराला जेमतेम जिवंत व मजुरी करण्यास समर्थ राहण्यास ज्या वस्तूची आवश्यकता आहे त्यांच्या मूल्यापेक्षा कमी असते. म्हणजे मजुराला लागणारे अन्न, वस्त्र व छप्पर हीं निर्माण करण्यांत जेवढें मूल्य खर्च होतें त्यापेक्षा त्याला मिळणाऱ्या मजुरीचे मूल्य कमी असतें. या दोन मूल्यांत असणाऱ्या फरकाला "अतिरिक्त मूल्य" असें म्हणतात. हें अतिरिक्त मूल्य उद्योगपति लुबाडतो."

मूल्य या शब्दाचा काहीतरी गूढ व आध्यात्मिक अर्थ केल्याशिवाय वरील विधानाचा वदतोव्याघात दूर होणार नाही. मजूर ज्या वस्तूचा वापर करतो त्यांचें मूल्य जर त्याला मिळणाऱ्या मजुरीच्या मूल्यापेक्षा कमी असतें तर त्याला त्या विकत कशा घेतां येतात ? की उद्योगपतीप्रमाणेच मजूरही कमी मूल्य देऊन जास्त मूल्याची वस्तू विकत घेतो ? उद्योगपति जसा मजुराला लुबाडतो त्याचप्रमाणे मजूर देखील शेतकऱ्यांच्या श्रमांचे अतिरिक्त मूल्य लुबाडतो की काय ? तसेंच मजुराने वापरलेल्या वस्तूंचें मूल्य आणि त्याच्या मजुरीचें मूल्य मापायचें कसें ? असे अनेक प्रश्न विचारू लागल्याबरोबर अतिरिक्त मूल्याच्या कल्पनेच्या चिंदाड्या उडतात.

अर्थशास्त्राचा थोडासा कवडसा पडल्याबरोबर धुक्यासारख्या विरून जाणाऱ्या "पिळणूक" "अतिरिक्त मूल्य" वगैरे कल्पना निर्माणच कशा झाल्या ? व निर्माण होऊन इतके दिवस अनेक सुबुद्ध लोकांच्या मनावर त्यांचा पगडा कसा राहिला ? यांचे उत्तर शोधू जातां मानवी श्रद्धा, बुद्धि व अनुभव याप्रमाणे त्यांच्या भावनांवरहि किती मोठ्या प्रमाणांत अवलंबून असतात हे स्पष्ट होते. उद्योगपतीच्या संपत्तीचा इतर लोकांना साहजिकच मत्सर वाटतो व त्याची संपत्ति आपल्याला लुबाडून मिळविलेली आहे ही कल्पना या मत्सराला पोषक असते. मत्सराला पोषक असलेली कल्पना शास्त्र व बुद्धिवाद यांच्या नांवाखाली मांडली गेली की, तिचा पगडा मनावर सहज बसतो व मग कितीही बलवत्तर प्रमाणें पुढें केली तरी त्यांना ती जुमानत नाही.

निर्मत्सर मनाने विचार केला तर समाजाची आर्थिक भरभराट घडवून आणण्यांत उत्पादक यंत्रे निर्मिणाऱ्या शास्त्रज्ञांच्या खालोखाल त्यांचा कुशलतेने वापर करून समाजाची

संपत्ति वाढवणाऱ्या उद्योगपतींचे महत्त्व आहे. उद्योगपतीच्या धडपडीमुळे हजारों लोक अन्नाला लागतात. या "दृष्टीने स्वामी दीनबन्धूसारख्या नैतिक प्रवचनें देते फिरणाऱ्या पुरुषांपेक्षा त्यांनी धिक्कारलेल्या शेतजींचें महत्त्व कितीतरी जास्त आहे. शेतजींचे उद्योग थांबले तर हजारो लोक अन्नाला मोताद होतील. उलट स्वामी दीनबन्धूंचा चरित्रक्रम थांबला तर कुणाचेंही नुकसान होणार नाही. असें असतां दीनबन्धूसारख्या पुरुषाने शेतजींना कमी लेखावें व खालच्या नैतिक पातळीवरचा माणूस म्हणून त्यांची कीव करावी हा आपल्या समाजाच्या उरफाट्या मूल्यकल्पनांचा परिणाम आहे.

या उरफाट्या मूल्यकल्पना त्यागाविषयीच्या आहेत. माणूस त्याग किती करतो यावर आपल्या समाजांत त्याचें श्रेष्ठत्व अवलंबून असतें. तो समाजाचें कल्याण किती करतो यापेक्षा तो स्वतःचें नुकसान किती करतो याला आपल्या दृष्टीने जास्त महत्त्व आहे. स्वामी दीनबन्धू साधे कपडे घालतात, त्यांनी लग्न केलें नाही, ते झोपडींत राहतात म्हणून समाजाच्या दृष्टीने ते शेतजींपेक्षा श्रेष्ठ. कारण शेतजी महालांत राहतात, त्यांची बायको रूपवती आहे, ते मोटारीतून व विमानांतून हिंडतात ! त्यागाशिवाय समाजकल्याण होत नाही असें मानलें तर राजदरबारीं ऐश्वर्यांत लोळणारा कालिदास व स्वपराक्रमाने राजा झालेला श्रीकृष्ण हे समाजांचे कल्याण करणारे थोर पुरुष नव्हते असें म्हटलें पाहिजे.

"उद्योगपति लोकांना रोजगार देतो म्हणजे काय त्यांच्यावर उपकार करतो ?" असें जेव्हां विचारण्यांत येतें तेव्हां परोपकाराशिवाय समाजाचें हित होऊ शकत नाही असें तत्व गृहीत धरलें जातें. वस्तुतः समाजातलें फारच थोडें सुख परोपकारावर अवलंबून आहे. दात कोरून ज्याप्रमाणें पोट भरू शकत नाही त्याप्रमाणें परोपकारावर समाज चालू शकत नाही. समाजाची भरभराट ज्या स्वार्थी उद्योगांनी समाजाचा देखील फायदा होतो अशाच उद्योगावर अवलंबून आहे. कालिदासाने परोपकार करण्यासाठी काव्यें लिहिलीं नाहीत. तर स्वतःच्या प्रतिभेच्या विलासांत त्याला अपरिमित आनंद होत होता म्हणून. शास्त्रज्ञांनी शोध लावले ते समाजोपकारासाठी नसून त्यांच्या बुद्धिच्या विलासांतून ते निघाले. त्याचप्रमाणें करोडपति स्वतः श्रीमंत होण्यासाठीच उद्योग उभारतो. पण असें असूनही कालिदासाच्या काव्यांनी हजारो लोकांना आनंद होतो; शास्त्रज्ञांच्या शोधांनी जगांतली समृद्धी व सुख वाढतें नि. उद्योगपतींच्या उद्योगाने लोकांना व्यवसाय मिळून समाजांतली संपत्ति वाढते. म्हणून उद्योगपतींचे महत्त्व शास्त्रज्ञ व कवि यांच्या मानाने कोणत्याही रीतीने कमी नाही.

१७ : मनःपूतं समाचरेत्

दृष्टिपूतं न्यसेत्पादं वस्त्रपूतं पिबेज्जलम्
शास्त्रपूतं वदेद्वाक्यं मनःपूतं समाचरेत्

पाहून पाय ठेवावा, गाळून पाणी प्यावे, शास्त्रपूत बोलावे व मनःपूत वागावे.

“क्ष” हे आचरण चांगले आहे. याचा अर्थ मला तें आवडतें व इतरांनाही तें आवडावें असें मनःपूर्वक वाटतें” अशी बर्टरँड रसेलने सदाचरणाची व्याख्या केली आहे. या व्याख्येवर सहजच असा आक्षेप येतो की, या व्याख्येप्रमाणें “मनःपूतं समाचरेत्” या पलीकडे नीतीला काही अर्थ उरत नाही. ज्याला जें आवडतें तें त्याच्या दृष्टीने सदाचरण व तीच त्याची नीती. दुसऱ्याला तें आवडत नसलें तर दुसऱ्याच्या दृष्टीने ती अनीति व दुराचार! ज्या नीतिशास्त्राचा एवढाच मथितार्थ आहे त्याला नीतिशास्त्र कसें म्हणावें ? ते केवळ स्वैराचारशास्त्र आहे.

अशा साध्या व ढोबळ आक्षेपाला सयुक्तिक उत्तर न देण्याइतके रसेलचे नीतिशास्त्र भुसभुशीत नाही. या आक्षेपाने रसेलच्या व्याख्येतील “जे आचरण मला आवडतें तें सदाचरण” एवढाच भाग उचलला आहे, पण त्याच्या पुढचा “जे इतरांना आवडावें असें मला मनःपूर्वक वाढतें तें सदाचरण” हा महत्त्वाचा भाग डावलला आहे. स्वैराचारी व्यक्तीला स्वैराचार आवडतो हें खरें आहे. पण तो स्वैराचार इतरांनाही आवडण्यासारखा आहे. असें तिला नेहमीच वाटतें असें म्हणतां येणार नाही. चोरी करणाऱ्याला चोरी करणें आवडतें असें फार तर म्हणतां येईल, पण “इतरांनाही चोरी करणें आवडावें व आवडण्यासारखें आहे.” असें त्याला मनःपूर्वक वाटतें काय ? चोर आपली चोरी लपवतो तो केवळ शिक्षेच्या भीतीमुळे लपवतो असे नाही. समजा, क्ष ने परदेशांत असतांना चोरी केली व त्याबद्दल त्याला शिक्षाही झाली. शिक्षा भोगल्यानंतर तो स्वदेशी परत आला. त्यानें चोरी केली होती हें स्वदेशांत कुणालाही माहीत नाही. “मी चोरी केली होती” असें स्वदेशांत परत आल्यावर सांगितल्याने त्याला शिक्षा होण्याची मुळीच भीति नाही. पण अशा प्रसंगी देखील आपल्या चोरीचा तो डांगोरा कां पिटत बसत नाही ? याचें कारण स्पष्टपणें हेंच आहे की, चोरी हें कृत्य इतरांना आवडण्यास योग्य असें आहे असें त्याला वाटत नाही. चोरी करणाऱ्याला समाज तिरस्कारणीय लेखतो. “हा बेटा चोर” असें आपल्याकडे लोकांनी बोटें दाखवून म्हटलेलें कुणालाही खपत नाही. सामाजिक अप्रतिष्ठेच्या या भीतीनेच चोरीची कबुली कुणी देत नाही.

“चोरीचें कृत्य इतरांना आवडतें” असें चोराला मनःपूर्वक वाटत नाही असें यावरून म्हणतां येतें. लोकांना चोरी आज आवडत नाही तरी पण कालांतराने ती आवडण्यासारखी आहे अशी जर चोराची श्रद्धा असती तर त्याने आपली चोरी लपवण्याची अशी शिकस्त केली नसती. आपल्या कृत्याने जाहीर समर्थन करून लोकमत आपल्या बाजूला वळवण्याचा एखाद्या तरी चोराने प्रयत्न केला असता.

चोराला तरी चोरी करणें आवडतें काय ?

चोरी करणें हें लोकांना आवडण्यासारखें कृत्य आहे असें चोराला वाटत नाही त्याचप्रमाणें त्याला स्वतःला देखील तें कृत्य आवडतें असें म्हणतां येत नाही. कायद्याने दिलेली शिक्षा किंवा लोकनिंदा अशा तऱ्हेच्या परिणामामुळे कां होईना पण चोराला देखील चोरी करणें आवडत नाही. आपल्याला न आवडणाऱ्या बहुतेक गोष्टी त्यांच्या अनिष्ट परिणामामुळेच आवडत नाहीत. आपल्याला विंचवावर पाय देणे आवडत नाही. कारण विंचवाची विषारी नांगी आपल्याला ठण्णण ओरडायला लावील हें आपल्याला माहीत असतें. त्याचप्रमाणे चोरी केल्याने तुरुंगांत जावें लागतें व लोकांत अप्रतिष्ठा होते म्हणूनच चोराला देखील चोरी करणें आवडत नाही. नैर्बधिक शासन, लोकनिंदा वगैरे चोरीचे सर्व परिणाम नाहीसे केले तर कदाचित् एखाद्याला चोरी करणे आवडेल. पण प्रत्यक्ष व्यवहारांत हे सर्व परिणाम नाहीसे करणें जवळ जवळ अशक्यच आहे. विस्तवाची दाहकता नाहीशी केली तर त्याचा स्पर्श सुखद वाटू शकेल व बंदुकीची गोळी फुलासारखी मऊ लागली तर आपल्या छातीवर त्या गोळ्यांचा वर्षाव होऊ द्यायला आपल्याला काही वाटणार नाही. पण जोपर्यंत तसें होत नाही तोपर्यंत विस्तवाचा स्पर्श, व बंदुकीच्या गोळ्यांचा मार ही दुःखद व असह्य आहेत असें म्हणायला हरकत कोणती ?

एरंडेलामुळे चहा आवडत नाही !

शिवाय चोराला चोरी आवडत नाही ती केवळ कायद्याच्या किंवा लोकनिंदेच्या भीतीने आवडत नाही असें नाही. सुरुवातीला, चोरी वाईट आहे, अशी कुणाचीही धारणा होण्यास लोकनिंदा, तुरुंग वगैरे चोरीचे परिणाम कारणीभूत होत असतील. चोरी करण्याची इच्छा झाल्याबरोबर लहानपणची आईची चपराक, किंवा चाबुक घेतलेला पोलिस यांची आठवण होऊन ती इच्छा जिरत असेल. पण कालांतराने चपराक किंवा चाबुकांचे फटकारे यांच्याबद्दल असलेल्या नावडीचें रुपांतर चोरीच्या नावडींत होतें, कारण चोरी व चाबुक यांचे नियत साहचर्य आपल्याला अनेक वेळा अनुभवास आलेलें असतें. लहानपणी सापाचें मुळीच भय वाटत नाही. पण सापाच्या विषारीपणाचें ज्ञान झाल्यावर पुढें दोन फुटाच्या अंतरावर साप नुसता पाहिला तरी पोटांत धस्स होते. मुळांत विषारीपणाबद्दल वाटणाऱ्या भीतीचें रुपांतर सापाच्या भीतींत होतें. दोन वस्तूंच्या नियत साहचर्यामुळे त्यापैकी एकीबद्दल वाटणाऱ्या प्रेमद्वेषादि भावना, कालांतराने दुसरीबद्दलही वाटू लागतात हें सुप्रसिद्ध आहे. एका मुलाला त्याची आई औषध म्हणून एरंडेल देत असे व तें पिऊन झाल्यावर त्याची वाईट चव घालवण्यासाठी चहा पाजत असे. एरंडेल आणि चहा यांच्या या सतत साहचर्यामुळे त्या मुलाला पुढे चहाचा अतोनात वीट येऊ लागला. चहा पाहिला की, त्याला एरंडेल प्याल्यासारखेंच अस्वस्थ वाटे. एरंडेल प्याल्याशिवाय देखील चहा पिता येतो हें त्याला माहीत होते. पण तरी एरंडेलाच्या साहचर्यामुळे नावडता झालेला चहा पुनः कधीही आवडू शकला नाही. त्याचप्रमाणे सुरुवातीला जरी चोरीची नावड, लोकनिंदा, तुरुंग वगैरे चोरीच्या अपरिहार्य परिणामामुळे उत्पन्न होत असली तरी पुढे हे परिणाम दृष्टीआड करूनही चोरी आवडून घेतां येत नाही. चोराला आपल्या मनाशीं विचार करतांनासुद्धा “मी चोरी केली हें किती स्तुत्य व स्पृहणीय वर्तन केलें!” असे वाटणार नाही. कारण पूर्व संस्कारामुळे चोरीची नावड मनांत पक्की रुजली असते.

चोरीचा आनंद

चोराला देखील जर याप्रमाणें चोरी करणें आवडत नाही तर तो चोरी कां करतो ?

खरी गोष्ट अशी आहे की चोरी करणं आवडतं म्हणून कुणीही चोरी करीत नाही. जी वस्तू चोरली ती वस्तू हवीशी वाटत असते व ती मिळवण्याचा चोरीशिवाय दुसरा कोणताही तात्कालिक मार्ग नसतो म्हणून चोर चोरी करतो. ती वस्तू चोरी करूनच मिळवली पाहिजे असा त्याचा आग्रह नसतो. त्या वस्तूच्या मालकाने आपण होऊनच ती त्याला बहाल केली तर चोर असें म्हणणार नाही की, "बाबारे! यांत काय अर्थ ? मला तुझी वस्तू नको आहे. मला चोरी करून ती मिळवण्याचा आनंद लुटायचा आहे." चोराला चोरी आवडत नसून चोरलेली वस्तू आवडत असते. चोरलेल्या वस्तूची आवड चोरीच्या नावडीपेक्षा बलवत्तर ठरल्यामुळे तो चोरी करतो.

अर्थात् काही चोर असेही असतात की, केवळ चोरी करणं आवडते म्हणून चोरी करतात, त्यांनी चोरलेल्या वस्तू मूल्यवान् असतात असेही नाही. एखाद्या राजाला लोकांचे रुमाल चोरण्याची सवय असते, किंवा एखाद्या कारकुनाला स्त्रियांच्या चपला चोरण्याचाच नाद असतो. पण अशा तऱ्हेचे गुन्हे हे सामान्य नैतिक गुन्ह्यांच्या स्वरूपाने नसतात. काहीतरी मनोविकृति झाल्यामुळे ते केले जातात. येथे फक्त सुस्थ मनोवृत्तीच्या लोकांच्या आचरणाचाच विचार कर्तव्य असल्यामुळे या मनोवृत्तीची चर्चा करीत नाही.

मग नैतिक अन्दाधुन्दीवर इलाज ?

रसेलचें नीतिशास्त्र मानलें तर चोराच्या दृष्टीने चोरी नीतिमय ठरेल हा आक्षेप याप्रमाणें निर्मूल होतो. "मनःपूतं समाचरेत्" याचा अर्थ मनाला जें चिरकालपर्यंत पूत म्हणजे पवित्र वाटतें तेंच आचरावें असा आहे, क्षणिक मनःक्षोभाच्या आहारीं जाऊन वागावें असा त्याचा अर्थ होत नाही, हें लक्षांत घेतलें असतां रसेलच्या नीतिशास्त्रामुळे नैतिक अराजक माजेल ही भीति पुष्कळशी कमी होते.

पुष्कळशी म्हणण्याचें कारण असें की, चोरीसारखा सर्वानाच अनीतिमान वाटणाऱ्या आचरणाचें उदाहरण सोडलें तर नीतीच्या बाबतींत मतवैचित्र्याला बराच वाव उरतो. पडदानशीन समाजांत स्त्रीने आपला चेहरा परपुरुषाला दिसू देणें म्हणजे अक्षम्य अशी अमर्यादा झाली, पण तें युरोपीय समाजांत तरुण स्त्रियांनी आपल्या उरोजांना उठाव देणारा अर्धाच्छादी पोषाख करून परपुरुषाच्या बाहुपाशांत तासन् तासन् नृत्य करणें हाच शिष्टाचार समजतात. असें करण्यास तयार नसणारी स्त्री असथ्य व असमाजशील समजली जाते. पाश्चात्य देशांत बहुपत्नीकत्वाच्या कल्पनेने पुरुषांच्याही अंगावर शहारे येतात, उलट हिंदुस्थानांत सोळा हजार एकशे आठ स्त्रियांचा पति म्हणून श्रीकृष्णाची कीर्ति गायिली जाते. जगांत बहुतेक ठिकाणी स्त्रीने केलेला व्यभिचार भयंकर अक्षम्य समजला जातो. पण ट्रॉब्रिया नांवाच्या बेटांत नवरा वर्षानुवर्षे बायकोपासून दूर राहिला तरी तिला मुलें होतच असतात, व तो परत आल्यावर मध्यन्तरीच्या काळात झालेल्या आपल्या अपत्यांची ती त्याला आनंदाने ओळख करून देते ! एका समाजाला वा व्यक्तीला जें सदाचारण वाटतें तेंच दुसऱ्यांना दुराचरण वाटतें. अशा ठिकाणी काय चांगले व काय वाईट याचा निर्णय कसा करायचा ?

फुकट फौजदारीची जरूर काय ?

रसेलच्या नीतिशास्त्राप्रमाणें या प्रश्नाला अनेक प्रकारें उत्तर देतां येईल. एक तर जिथे जिथे नीतीच्या बाबतींत असे मतवैचित्र्य आढळतें त्या प्रत्येक ठिकाणी परस्परविरोधी मतांत

एकवाक्यता प्रस्थापली पाहिजेच असें नाही. एखाद्या समाजाला बहुपत्नीकत्व आवडत असलें तर दुसऱ्या एखाद्या समाजाला तें आवडत नाही म्हणून तें वाईट ठरू शकत नाही. ज्या समाजाला बहुपत्नीकत्व आवडतें त्याने बहुपत्नीकत्व आचरावें, ज्याला ते आवडत नाही, त्याने तें आचरू नये दोन्ही समाजांना कोणतीतरी एकच विवाहसंस्था आवडली पाहिजे हा दुराग्रह आहे. ज्या धर्माला मूर्तिपूजा आवडते त्याने मूर्तिपूजा आचरावी, ज्याला आवडत नाही त्याने आचरू नये. एक तर दोन्ही धर्मांनी मूर्तिपूजा आचरावी किंवा दोघांनीही मूर्तिद्वेषक व्हावें, पण दोघांचा आचार वेगळा असतां कामा नये हा कुठला न्याय ? निरनिराळ्या लोकांचे सदाचारविषयक आदर्श वेगवेगळे असले तर बिघडतें कुठे ? अमुक आचरण चांगलें आहे याचा अर्थ "तें मला आवडतें व इतरांनाही तें आवडावें असें वाटतें" एवढाच आहे. हें एकदा मानल्यावर नीतिविषयक सहिष्णुता अंभी बाणायला वेळ लागत नाही. मला आवडतें तें जसें माझ्या दृष्टीने चांगले, तसेंच दुसऱ्याला आवडतें तें दुसऱ्याच्या दृष्टीने चांगले असलेंच पाहिजे. माझी आवड दुसऱ्यांवर लादण्याचा मला काय अधिकार ? नीतीच्या बाबतींत फुकट फौजदारी करणारे प्रत्येक समाजांत असतात. कुणाची नीति कुठे बिघडते हें पाहणें व बिघडलेल्यांना वाठणीवर आणणें हें आपलें काम आहे असे ते समजतात. रसेलच्या मतें, सदाचारण ही बऱ्याच अंशी व्यक्तिविषयक बाब असल्यामुळे "क्ष" च्या आचरणाची उठाठेव "य" ला करण्याचें काही करण नाही.

व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या मर्यादा

मात्र नीतीच्या बाबतींत असें व्यक्तीस्वातंत्र्य काही एका मर्यादेपर्यंतच शक्य आहे हेंही विसरून चालणार नाही. मला लोकांचे गळे कापणें आवडत असलें व माझ्या जातिबंधवांना देखील आपले सोडून दुसऱ्या कुणाचे तरी गळे मी कापावे असे वाटत असलें तरी त्यावरून गळे कापणें नीतिमय ठरणार नाही, किंवा मला लोकांचे गळे कापण्याचें स्वातंत्र्य समाजाने द्यावें असेही म्हणतां येणार नाही. रोमन साम्राज्याच्या काळीं गुलामांना आगीत ढकलणें, किंवा त्यांना सिंहाच्या तोंडी देणें हा एक हजारो स्त्रीपुरुषांच्या करमणुकीचा प्रकार होता. लोकांना हें कृत्य आवडत होतें म्हणून तें रसेलच्या नीतिशास्त्राप्रमाणे समर्थनीय ठरतें असें कुणी म्हणू लागल्यास तें योग्य होणार नाही. "इतरांनाही जें आवडावें असें मला वाटतें तें सदाचारण" असे जेव्हां रसेल म्हणतो तेव्हां त्या आचरणाशी ज्यांचा साक्षात् संबंध येतो त्यांना वगळून इतरांना तें आचरण आवडतें की नाही एवढेंच पाहणें हा त्या व्याख्येचा विपर्यास करण्यासारखें आहे. गुलामांना आगीत फेकणाऱ्यांना त्यापासून आनंद होत असेल. पण त्या गुलामांना त्यांत आनंद होत होता की नाही हें पाहिले पाहिजे. गुलामालाही जर त्या क्रियेपासून आनंद होत असेल तर गुलामांचा हा छळ रसेलच्या नीतिविचारांच्या आधारें क्षम्य ठरेल.

मग सतीच्या चालीत काय वाईट आहे ?

वरील विधानाच्या आधारें सतीच्या चालीचे समर्थन करता येईल असे काही लोकांस वाटेल, कारण अनेक वेळा दिवंगत पतीच्या विरहाचें दुःख असह्य झाल्यामुळे स्त्रिया स्वखुषीने सती जात असत. सती जाणें हें जर स्वतः विधवेलाही आवडतें व समाजही जर त्या कृत्याचा गौरव करतो, तर त्या चालीत वाईट काय आहे ? 'मनःपूतं समाचरेत्' या नीतिशास्त्रांत या प्रश्नाला काय उत्तर सापडेल ?

उत्तर सापडणें काही कठीण नाही. विधवा जेव्हां सती जाण्यांत आनंद मानते असें

विवेकवाद / १३०

म्हणण्यांत येते तेव्हा त्या विधानाचा काय अर्थ असतो ? सतीला पतीची चिंता पुष्पशय्येसारखी कोमल वाटते व अग्निज्वालांचे दंश सहन करतांना तिला आपल्यावर कुणी फुले ढाळीत आहे असें वाटतं असें थोडेच आहे. जळणाऱ्या व्यक्तीच्या नीतिकल्पनांप्रमाणे अग्नीचे गुणधर्म बदलत नसतात. कोणत्याही जीवधारी व्यक्तीला अग्नि जितका दाहक व भयंकर वाटतो तितकाच तो सतीलाही वाटणारच. असे असून देखील "की विस्तवांत हसल्या बहु राजपूती" असें कवि व इतिहासकार आपल्याला सांगतात. त्यांच्या सांगण्याचा अर्थ एवढाच दिसतो की, विस्तवांत जळून न मरतां त्या सती जर जिवंत राहिल्या असल्या तर तें जीवन त्यांना विस्तवांत जळून मरण्यापेक्षाही असह्य वाटलें असतें. अर्थात् स्त्री स्वखुषीने सती गेली याचा अर्थ स्वतःला जाळून घेण्यांत तिला आनंद होत होता असा करतां येत नाही. जळण्याचें दुःख व वैधव्याचें दुःख या दोन दुःखांपैकी जळण्याचें दुःख तिला जास्त सह्य वाटलें एवढाच त्याचा अर्थ होतो. सती जाणारी स्त्री स्वतःला आवडणारे आचरण आचरीत नसून स्वतःला कमीत कमी दुःखद वाटणारे आचरण आचरीत असते. म्हणून विधवा स्वखुषीने सती गेली तरी त्यावरून सतीची चाल समर्थनीय ठरत नाही.

संगिनी व विस्तव

उलट जो समाज विधवेचें जीवन विस्तवांत जळून मरण्यापेक्षाही जास्त दुःखद करून सोडतो, तो माणसांचा समाज नसून, राक्षसाधमांचा समाज आहे असें म्हणायला हरकत नाही. विधवेला जीवन असह्य करून सोडल्यावर मग ती "स्वखुषीने" सती जाते असें म्हणण्यांत कांय अर्थ ? या अर्थाने तर आत्महत्या करणारी प्रत्येक व्यक्ति स्वखुषीनेच आत्महत्या करीत असते. विधवेला सती जाणें आवडत असेल तर आत्महत्याला देखील आत्महत्या आवडतें असें म्हणावें लागेल. ५७ चें स्वातंत्र्ययुद्ध मोडल्यावर एका जंगलांत लपून बसलेल्या क्रान्तिकारकांचा छळ करण्यासाठी इंग्रजांनी त्या जंगलाला आग लावली. आग्नीने होरपळून ते जेव्हां जंगलाबाहेर पळू लागले तेव्हां तें जंगल वेढून बसलेल्या इंग्रजी शिपायांनी त्यांना संगिनीने टोचून पुन्हा जंगलाच्या आगीत लोटलें. आता इथे देखील संगिनीचा मार असह्य झाल्यामुळे आगीकडे पळणारे लोक "स्वखुषीने" आगीत उडी घेत होते असें कां म्हणू नये ? सदरील क्रान्तिकारकांनी ज्याप्रमाणे संगिनीच्या प्रहारांना भिऊन आगीला कवटाळले, त्याचप्रमाणे विधवा देखील सामाजिक मानहानीला भिऊन चितेवर देह ठेवीत. विधवांची खुषी ही अशी जबरदस्तीची खुषी आहे व म्हणून सतीची चाल 'मनःपूतं समाचरेत्' या नीतिशास्त्राप्रमाणें समर्थनीय ठरत नाही.

जाब विचारायचा कोणी ?

वैयक्तिक आवड हा जरी मनःपूत नीतीचा आधार असला तरी ज्या व्यक्तींचा आपल्या आचरणाशी साक्षात् संबंध येतो त्या व्यक्तींची आवड ही आपल्या आचरणाला बंधनकारक असल्यामुळे मनःपूत नीति स्थैराचाराच्या मर्यादा ओळखत नाही असा तिच्यावर आक्षेप येऊ शकत नाही. तरी पण साक्षात् संबंध कशाला म्हणावें व अप्रत्यक्ष संबंध कशाला म्हणावें याबद्दल व्यवहारांत पुष्कळच घोटाळा होण्याचा संभव आहे. चितेवर देह ठेवणाऱ्या सतीचा सतीच्या चालीशी व तिला जाळणाऱ्याशी साक्षात् संबंध येतो हें कुणीही नाकबूल करणार नाही. त्यामुळे जाळल्या जाणाऱ्या स्त्रीला दुःखद म्हणून सतीची चाल वाईट ठरवतां येईल. पण कामुक स्वैराचाराच्या बाबतीत मनःपूत नीतीला असा स्पष्ट निर्णय देतां येईल काय ? स्त्रीपुरुषांनी एकमेकापासून एकनिष्ठतेची अपेक्षा करावी की आपल्या सहचाराच्या कामजीवनाशी आपला

साक्षात् संबंध येत नाही असे समजावें ? साक्षात् संबंध येत नाही असे मानून कामविषयक नीतीची उभारणी केली तर समाज कितपत स्थिर राहू शकेल ? वगैरे प्रश्नांची निश्चित उत्तरे देणें अशक्य कोटीतले आहे.

नैतिक अनुनय म्हणजे तार्किक युक्तिवाद नव्हे

आपल्या आचरणाशी ज्यांचा साक्षात् संबंध आहे अशा व्यक्तींच्या आवडीच्या विरुद्ध जातां आपल्याला वाटेल तसें आचरण ठेवावें अशी स्वैराचाराला मर्यादा घातल्याने नैतिक अराजकापासून सुटका होते खरी, पण कोणतें आचरण श्रेष्ठ व कोणतें हीन हें त्यावरून कळत नाहीच. दोन व्यक्ति दुसऱ्यांच्या स्वातंत्र्याचा विनाश न करतां मनःपूत असें आचरण करीत आहेत असें समजा. अशा वेळी दोघांचेही आचरण आपापल्या दृष्टीने सदाचरणच ठरतें व त्या दोन आचरणांपैकी कोणतें अधिक श्रेयस्कर हे सांगतां येत नाही. मनःपूत नीतिशास्त्र खरें मानलें तर "अ" चे आचरण "ब" च्या आचरणापेक्षां श्रेष्ठ आहे असें एखाद्याला पटवून घायला काहीच मार्ग उरत नाही, असा त्यावर आणखी एक आक्षेप येऊं शकतो. या आक्षेपाचें निरसन पुढीलप्रमाणे येते.

"त्रिकोणाच्या तीन कोनांची बेरीज दोन काटकोनाबरोबर असते" या सिद्धांताबद्दल जर एखाद्याला शंका वाटली तर त्याचें समाधान बुद्धिवादाने करतां येतें. त्याला मान्य असलेली काही गृहीतकृत्ये घेऊन त्यांच्याच आधारे तर्कशुद्ध असे युक्तिवाद मांडून शेवटी वरील सिद्धांत कसा निष्पन्न होतो हें त्याला दाखवून देतां येतें. एकतर त्याने स्वतःला मान्य असलेलीं गृहीतकृत्ये अमान्य करावी किंवा वरील सिद्धांत खरा मानावा अशा पेचांत त्याला टाकतां येतें. पण नीतीच्या बाबतीत अशा तऱ्हेच्या बुद्धिवादाने कुणाचें ही मन वळवतां येणार नाही हे खरें आहे. अस्पृश्यांना अस्पृश्यतेपासून कितीही दुःख होत असलें तरी अस्पृश्यतापालन ही अत्युच्च नीति आहे व अस्पृश्यांनी ती कर्तव्यबुद्धीने मानली पाहिजे असें जर कुणी आग्रहाने म्हटलें तर त्याचें बुद्धिवादाने खंडन करतां येणार नाही. कारण असे म्हणणाऱ्याला देखील हमखास मान्य होतील अशी नीतीची कोणतीच गृहीतकृत्ये नाहीत. "सर्व मानव समान आहेत किंवा" सर्वांवर प्रेम केलें पाहिजे" वगैरे तत्त्वे एखाद्याला अमान्य होऊ शकतील. तेव्हा नीतीच्या बाबतीत एखाद्याचें मन वळवण्यासाठी बुद्धिवादाखेरीज दुसरा एखादा मार्ग शोधला पाहिजे.

रोमच्या पत्थरांनाही पाझर फुटेल !

हा मार्ग म्हणजे दुसरें तिसरें काही नसून एखादा समाजसुधारक एखाद्या वाईट रुढीविरुद्ध लोकमत वळविण्याचा प्रयत्न करतांना जो उपाय आचरतो तोच होय. विधवाविवाहाची उपयुक्तता पटवितांना तो विधवांच्या करुण व दारुण जीवनाचें हुबेहुब शब्दचित्र उभे करून आपल्या श्रोत्यांचें वा वाचकांचे हृदय हलवून सोडील. विधवाजीवनाचा विचार. विधवेच्या भूमिकेवर. येऊन केल्यानेच. विधवाजीवनाची दारुणता पटू शकते. एखादा कसलेला वक्ता, लेखक वा नट विधवेच्या अंतरंगांत शिरल्यास काय अनुभव येतात याची प्रतीति सहृदयांना आणून देऊं शकतो, समाजसुधारक विवक्षित रुढि किती अनिष्ट आहे हें दाखवून देतांना त्या रुढिविरुद्ध स्वतःला वाटणारा सर्व तिरस्कार स्वतःच्या प्रभावशाली भाषाशैलीने इतरांच्या मनात उत्पन्न करून देतो. स्वतःच्या भावना दुसऱ्यांच्या मनांत संक्रात करणें ही एक कला आहे. हें काम युक्तिवादाने होऊ शकत नाही. "ज्याअर्थी क्ष हा ब च्या बरोबर आहे त्याअर्थी विधवाविवाह इष्ट आहेत. इति सिद्धम् " अशा तऱ्हेच्या तर्कशास्त्राने चांगल्या-वाईटाचा निर्णय कधीही होत नाही.

सीझरचा खून झाल्यावर तो तमाशा पाहण्यासाठी सीझरच्या प्रेताजवळ बरीच गर्दी जमते. सीझरचा खून झाला हें वाईट झालें असें तिथे जमलेल्यांपैकी कुणालाही वाटत नव्हते. तितक्यांत तेथे सीझरचा मित्र अटनी येतो व तो सीझरबद्दल भाषण करू लागतो, हळूहळू सीझरच्या मोठेपणाचें तो वर्णन करू लागतो. त्याच्या अंगावर सगळीकडे जखमा झालेल्या असतात, त्यापैकी एक एक जखम दाखवून तो एकेका मारेकऱ्याचें नांव घेतो. " ही जखम ब्रुटसने केली पहा. ही कॅसकाने खुपसलेली तरवार ! त्या थोर पुरुषाच्या देहावर हे पहा मारेकऱ्यांचे प्रताप ! मी जर मोठा वक्ता असतो तर सीझरच्या एकेका जखमेला आपली करुण कहाणी सांगायला लावली असती. ती कहाणी ऐकून रोमच्या पत्थरांनाही पाझर फुटला असता, व सीझरच्या मारेकऱ्यांचे प्राण घ्यायला ते बंड करून उठले असते. मग तुम्ही तर हाडामासांचीं माणसं आहात ! "

(I would put a tongue in every wound of Caesar, that will move the stones of Rome to rise and mutiny)

अटनीच्या या वक्तृत्वाने ज्या लोकांना सीझरबद्दल काहीच वाटत नव्हते ते देखील सीझरच्या मारेकऱ्यांविरुद्ध चवताळले. सीझरच्या खुनाबद्दल स्वतःला वाटणारी चौड अटनीने आपल्या श्रोत्यांच्याही मनांत, आपल्या वक्तृत्वाच्या जोराने उत्पन्न केली. या सर्व वक्तृत्वांत थंड युक्तिवादाचा कुठे मागमुसहि नाही. केवळ श्रोत्यांच्या भावनांना आवाहन आहे. एखाद्या आचरणाची इष्टानिष्टता पटवून देतांना अशाच तऱ्हेने भावनांना आवाहन करावें लागतें. याला नैतिक अनुनय असें म्हणतां येईल. नीति म्हणजे केवळ वैयक्तिक आवडनिवड हें खरें असलें तरी आपल्या आवडीनिवडी दुसऱ्यांच्याही मनांत उत्पन्न करण्याचे मार्ग अस्तित्वांत असल्यामुळें नीति ही केवळ व्यक्तिनिष्ठ बाब ठरत नाही.

साध्यरूप नीति व साधनरूप नीति

सारांश, नीतिःअनीतिच्या बाबतींत दुमत झाल्यास एकाला दुसऱ्याचें मन वळविण्यास काहीच साधन नसतें असें नाही. बौद्धिक युक्तिवादाप्रमाणें नीतिच्याही बाबतींत मनोनुकूलन शक्य आहे, पण तें बहुधा युक्तिवादाच्या स्वरूपाचें नसून भावनांना आवाहन असतें. बहुधा म्हणण्याचें कारण असें की, नीतिःअनीतीच्या बाबतींत देखील कधी कधी शुद्ध शास्त्रीय युक्तिवादाचा उपयोग करतां येतो.

"क्ष " हा आचार स्वयमेव चांगला आहे की नाही याचा निर्णय युक्तिवादाने होऊ शकत नाही. "क्ष " हेंच जर साध्य असेल तर तें चांगले आहे की नाही याचा अंतिम निर्णय ज्याच्या त्याच्या आवडीवरूनच ठरेल. पण अनेकवेळा ज्याच्या चांगलेवाईटपणाबद्दल वाद असतो ते आचरण स्वयंपूर्ण साध्य म्हणून कुणालाच अभिप्रेत नसतें. अस्पृश्यता चांगली की वाईट याचा जेव्हा खल होतो, तेव्हां अस्पृश्यता हेच आमचें साध्य आहे असें कुणीच म्हणत नाही. अस्पृश्यता पाळल्याने सनातन धर्माचें रक्षण होतें असें सनातनी म्हणतात, उलट अस्पृश्यता नाहीशी केल्याने मानवाची सार्वत्रिक समानता प्रस्थापित होऊन हिन्दु समाज जास्त संघटित व बलवान् होईल असें सुधारक म्हणतात. सारांश, एकाला अस्पृश्यता हें धर्मपालनाचे साधन वाटतें तर दुसऱ्याला अस्पृश्यतानिवारण हें संघटनेचें साधन वाटतें. एक आपल्या विवक्षित घ्येयाचे साधन म्हणून अस्पृश्यता चांगली म्हणतो तर दुसरा आपल्या ईप्सित घ्येयाच्या ती आड येते म्हणून तिला वाईट म्हणतो.

" धर्मपालन " किंवा " संघटन " यापैकी कोणतेंही अन्तिम ध्येय होण्यास योग्य आहे की नाही हें शास्त्रीय युक्तिवादाने सिद्ध करतां येणार नाही, पण अस्पृश्यतेने धर्मपालन होईल की नाही, किंवा अस्पृश्यतानिवारण केल्याने संघटनेला मदत होईल की नाही हें शुद्ध व थंड युक्तिवादाने सांगता येईल. "क्ष " हें आचरण स्वयमेव चांगले आहे की नाही हें तर्कशुद्ध युक्तिवादाने सिद्ध करता येणार नाही. पण " क्ष " हे आचरण जर " य " या साध्याचें साधन असलें व " य " हें साध्य चांगले आहे याबद्दल दुमत नसलें, तर " य " या चांगल्या साध्याचें साधन म्हणून " क्ष " हे आचरण चांगलें ठरतेंच. " क्ष " हें " य " चें साधन आहे की नाही एवढ्यापुरताच जर वाद असेल तर तो शास्त्रीय चर्चेने सोडविता येण्यासारखा आहे.

संततिनियमन हवें की नको ?

संततिनियमनाचें उदाहरण घेतल्याने हा मुद्दा अगदी स्पष्ट होईल. संतति होण्याच्या स्वाभाविक क्रियेमध्ये कोणत्याही तऱ्हेने हस्तक्षेप करणे हे पाप आहे असे जर कुणी म्हटलें तर त्याच्या विधानांचे खंडन करता येणार नाही. संततिनियमनापासून कितीही फायदे होत असले तरी ते फायदे खून केल्याने होणाऱ्या फायद्यासारखे पापमूलक आहेत; ते फायदे मला नकोत, संततिनियमन हा आचारच मुळी दुराचार आहे अशा तऱ्हेची विचारसरणी जर कुणी मांडली तर ती चुक आहे असें कधीच सिद्ध करता येणार नाही. त्याचप्रमाणे याच्याउलट एखाद्याने संतति झाल्यापासून कितीही फायदे असले तरी संतति होऊं देणें हा परम दुराचार आहे व संततिनियमनापासून कितीही तोटे असले तरी ते परम पुण्य आहे असे म्हंटले तर त्याचेही म्हणणे चूक आहे असे दाखवून देतां येणार नाही. एकाला संततिनियमन आवडतें व दुसऱ्याला जें आवडत नाही एवढेंच यावरून म्हणता येईल.

पण प्रत्यक्ष व्यवहारांत " संततिनियमनाचें काहीही परिणाम असले तरी ते वाईटच असें मी म्हणणार " असा किंवा याच्या अगदी उलट असा आग्रह कुणी धरीत नाही. संततिनियमनाचे विरोधक, " संततिनियमनाने प्रकृतीला अपाय होतो, त्याच्या प्रसाराने अविवाहित स्त्रीपुरुषांच्या संभोगाला उत्तेजन मिळते, देशांतील लोकसंख्या कमी होवून लढाईच्या वेळी देश पुरेसे सैनिक पुरूवू शकत नाही " अशा तऱ्हेचे युक्तिवाद संततिनियमाविरुद्ध करतात. सुद्ध प्रकृति, देशाची स्वसंरक्षणक्षमता, इत्यादी स्पहणीय अशा साध्यांच्या मार्गांत संततिनियमनाने अडथळा येतो असाच त्यांच्या म्हणण्याचा आशय असतो. संततिनियमनाने वरील तोटे झाले नाहीत तरी तें वाईटच आहे असें आम्ही म्हणू असे सहसा कुणी म्हणणार नाही. त्याचप्रमाणें संततिनियमनाचे समर्थक देखील संततिनियमनाने आपल्याला पाहिजेत तेवढीच अपत्यें आपल्याला होतात व नको असलेल्या मुलांच्या पालनपोषणाचा खर्च व मनस्ताप सहन करावा लागत नाही, मोजकी अपत्यें झालेल्या मातेची प्रकृति लेंढार झालेल्या मातेच्या प्रकृतीपेक्षा चांगली राहाते, स्वतःच्या आर्थिक सामर्थ्याला झेपेल एवढीच मुलें असल्याने त्यांना सुखसमृद्धीत वाढवतां येतें व तीं त्यामुळें सुद्ध होतात, संततिनियमनामुळे जननसंख्येबरोबरच मृत्युसंख्या देखील घटते व त्यामुळे देशांतील लोकसंख्या कमी होत नाही, अशा तऱ्हेचे संततिनियमनाचे फायदे सांगूनच त्याचे समर्थन करतात. संततिनियमनाचे काहीही फायदे नसले तरी तोच परम सदाचार आहे असा कुणीच हट्ट धरीत नाही.

नीतीलाही विज्ञानाचेंच म्हणणें एकावें लागेल

सारांश, संततिनियमनाच्या चांगलेवाईटपणाबद्दलचा वाद हा दोन्ही पक्षांना मान्य

असलेल्या स्पृहणीय अशा साध्यांच्या प्राप्तीसाठी ते योग्य साधन आहे की नाही एवढ्यापुरताच वाद आहे. तो साध्यरूप नीतीबद्दलचा वाद नसून साधनरूप नीतीबद्दलचा वाद आहे. अशा वादाचा निकाल शास्त्रशुद्ध युक्तिवादाने लावता येऊ शकेल. संततिनियमनाने प्रकृतीवर काय परिणाम होतो हे आरोग्यशास्त्रज्ञांना सांगता येईल, त्यामुळे व्यभिचाराला उत्तेजन मिळते की नाही हे संततिनियमन आचरणाच्या व न आचरणाच्या समाजांचे निरीक्षण करून व व्यभिचारांबद्दलची आंकडेवारी गोळा करून आकडेशास्त्रज्ञ सांगू शकेल व त्यामुळे आर्थिक भरभराट होते की नाही हे अर्थशास्त्रीय इतिहासकार सांगू शकेल. साध्याबद्दल वाद नसून जर साधनाबद्दल वाद असेल तर तो वाद याप्रमाणे विज्ञानाच्या साहाय्याने सोडविता येईल. नीतीच्या क्षेत्रांत देखील अनेक वेळा शेवटी वैज्ञानिकाकडेच धाव घ्यावी लागते ती अशी.



१८ : धर्म व नीति

ईश्वरावर श्रद्धा असणे किती आवश्यक आहे हे सिद्ध करण्यासाठी ईश्वरवादी एक गोष्ट सांगतात ती अशी: "एक पाद्री होता. तो फार पापभीरु व श्रद्धालू होता. कुणाशी कडक शब्दाने बोलतांना देखील, आपले हे वर्तन ईश्वराला आवडणार नाही व तो आपल्या पापाच्या खात्यांत याची नोंद करील अशी त्याला भीति वाटे. पुढे त्याची एका नास्तिकाशी दोस्ती झाली. ईश्वराचे अस्तित्व त्या नास्तिकाला पटवून देणाचा तो प्रयत्न करू लागला. त्यांचे नेहमी धार्मिक वादविवाद होऊ लागले. पण नास्तिक फारच वादपटू व अनुनयकुशल होता. पाद्रीच्या ईश्वरवादी युक्तिवादाचा त्याच्यावर परिणाम होण्याऐवजी त्याच्याच नास्तिक युक्तिवादांचा पाद्रीवर परिणाम होऊ लागला व हळूहळू पाद्रीची ईश्वरावरची श्रद्धा डळमळू लागली. होता होता तोही पूर्ण नास्तिक झाला. एके दिवशी सकाळी उठल्याबरोबर 'छे! ईश्वर बेश्वर' सब झूट आहे "असा विचार त्याच्या मनांत उफाळून आला. त्याच क्षणी तारुण्याने मुसमुसलेली त्याची मोलकरीण त्याचा सकाळचा चहा घेवून आली. तिच्या उन्मादक तारुण्याकडे पाहून त्याच्या वासना बळावल्या व त्याने क्षणभर विचार केला, "माझ्या पापाबद्दल शिक्षा घायला आकाशांत ईश्वर तर नाहीच, मग या स्त्रीचा उपभोग घायला कोणती हरकत आहे ?" झाले. विचार येण्याचा अवकाश ! त्याने त्या मोलकरणीवर अत्याचार केला व आपली वासना तृप्तवून घेतली !

गाय व पोळ

ईश्वरावर श्रद्धा नसल्याने माणूस पापाचरणास प्रवृत्त होतो. म्हणून ईश्वरावर श्रद्धा ठेवणे आवश्यक आहे असे वरील गोष्टीचे तात्पर्य आहे. आपल्या पापाबद्दल ईश्वर शिक्षा करील ही भीति सदाचरणाच्या मुळाशी असते असे तत्व येथे गृहीत धरले आहे. हे तत्व किती अनीतिमय आहे व त्याचे गर्भितार्थ किती भयंकर आहेत याची ईश्वरवाद्यांना मुळीच कल्पना नाही असे म्हटले पाहिजे. शिक्षेची भीति हीच सदाचरणाची एकमेव किंवा सर्वात प्रभावी प्रेरकशक्ति आहे असे मानले तर सर्व लोक निसर्गतः पापी असतात व पापाबद्दल शिक्षा करणारा ईश्वर हाच फक्त नीतिमान असतो असे मानल्यासारखे होते. "सर्व लोक निसर्गतःच पापी असतात" या सिद्धांतावर जो निसर्गतःच पापी नाही त्याचा विश्वास बसणे फार कठीण आहे! लोक आपल्या मोलकरणीवर बलात्कार करीत नाहीत. कारण बलात्काराबद्दल कायदा शिक्षा देईल, किंवा कायद्याच्या कचाट्यांतून सुटल्यास, ज्याच्या नजरेंतून काहीही सुटू शकत नाही असा ईश्वर शिक्षा करील ही उपपत्ति मोलकरणीवर बलात्कार न करणाऱ्या किती लोकांना पटेल? वस्तुस्थिति अशी आहे की, स्त्रीवर अत्याचार करण्याची दुर्दम्य प्रवृत्ति एखाद्याच पुरुषाच्या अंगी असते. आपल्या लग्नाच्या बायकोवर रतिसुखासाठी जबरदस्ती करणे हा कायद्याच्या दृष्टीने देखील फार मोठा अपराध ठरले असून वाटत नाही, एवढे असूनही आपली पत्नी फार थंड आहे व ती आपल्याला विषयसुखाचा अनुभव घेऊ देत नाही अशी तक्रार करणारे कितीतरी पति

आढळतात. बरे विवेकशील मानवाची गोष्ट सोडा. पशूंना तर कायद्याची वा ईश्वराची भीति नसते? तरीपण नाखूष मादीवर बलात्कार करणारे नर पशूत तरी किती आढळतील? सांड गायीपेक्षा कितीतरी जास्त बलाढ्य असतो; पण गायीचा संभोगऋतु नसतांना तिच्याशी संभोग करण्यांत सांडाला यश येत नाही.

यावरून हे निर्विवाद सिद्ध होते की, बलात्काराकडे बहुसंख्य पुरुषांची स्वाभाविक प्रवृत्ति असते हे साफ खोटे आहे. प्रियाराघन व तदुत्तर संभोग यांतच खरा आनंद होत असतो. काही तरी मानसिक विकृति झाल्याशिवाय त्याला जबरीसंभोगांत आनंद वाटत नाही.

चोरांचा समाज व बांडगुळांचे रान

जबरीसंभोग हे पापाचरणाचे आत्यंतिक उदाहरण आहे, व त्यामुळे बहुसंख्य पुरुषांची जबरीसंभोगाकडे स्वाभाविक प्रवृत्ति नसते, यावरून मानवाची पापाचरणाकडे स्वाभाविक प्रवृत्ति नसते असे सिद्ध होत नाही असे म्हणण्यांत येईल. तेव्हां जबरीसंभोगापेक्षा कमी निंद्य अशा चोरीचे उदाहरण घेऊ. चोरी करण्याकडे बहुसंख्य लोकांची स्वाभाविक प्रवृत्ति असते असे म्हणतां येईल काय ? आपल्याला दुसऱ्याची हवीशी वस्तु पाहिल्याबरोबर आपल्याला ती चोरावीशी वाटते व मग लगेच ईश्वर किंवा पोलीस यांची आठवण होऊन आपण कचरतो हे विधान किती लोकांना मान्य होईल ? चोरी करणे वाईट आहे हा दृष्टिकोन खाजगी मालमत्तेची कल्पना मान्य झाल्याशिवाय रुढ होऊ शकत नाही व यामुळे ज्यांना ईश्वराची वा पोलीसांची भीति वाटत नाही अशा पशूंचे उदाहरण घेऊन चोरी करण्याची प्रवृत्ति स्वाभाविक नाही असे दाखवून देणे कठिण आहे. पण घरटें बांधणाऱ्या पक्षाचे उदाहरण घेऊन स्वतःला लागणाऱ्या वस्तु स्वतःच्या श्रमाने निर्मिण्याची प्रवृत्ति, दुसऱ्याच्या वस्तु लाटण्याच्या प्रवृत्तीपेक्षा जास्त प्रचलित आहे असे अनुमान काढण्यास काही हरकत नाही. स्वतःचे घरटें स्वतः न बांधता आपल्याच जातीच्या पण आपल्यापेक्षा अशक्त अशा पक्षाचे घरटें बळकावण्याची प्रवृत्ति जर जास्त स्वाभाविक असती, तर पक्ष्यांनी नवीं घरटी बांधणे लवकरच सोडून दिले असते. कारण कोणत्याही "क्ष" पक्षापेक्षा कमी बलवान असा त्याच्याच जातीचा "य" पक्षी सांपडणे अशक्य नाही, व म्हणून "क्ष" ने जरूर पडतांच घरटें बांधायचें सोडून "य" चें घरटें बळकावण्याचा प्रयत्न केला असता. "य" ने ही घरटें न बांधता आपल्यापेक्षा अशक्त अशा "क" चे घरटें बळकावण्याचा प्रयत्न केला असता व या प्रवृत्तीमुळे हळूहळू स्वतःचें घरटें बांधणारे पक्षीच उरले नसते. मालमत्तेचें उत्पादन झाल्याशिवाय तिची चोरी होऊच शकत नाही. उत्पादनापेक्षा चोरीची प्रवृत्ति जास्त बलवत्तर असली तर हळूहळू उत्पादनच बंद होईल व जीवोपयोगी वस्तूंच्या अभावी अशा अनुत्पादक समाजाचा नाश होईल. बहुसंख्य चोरांचा समाज अस्तित्वांतच असू शकत नाही. १० उत्पादक श्रमिक असले तर त्यांच्या जिवावर एखादा चोर जगू शकेल. पण १० चोर एखाद्याच उत्पादक श्रमिकाच्या जिवावर जगू शकणार नाहीत. चोरी याप्रमाणे समाजनाशक असल्यामुळे जो समाज हजारो वर्षे अस्तित्वांत आहे त्यांत उत्पादनप्रवृत्तिपेक्षा चौर्यप्रवृत्ति कमी बलवत्तर असते असे म्हणण्यास काही हरकत नाही. स्वभावप्रवृत्ति चोरीची असते पण ईश्वराच्या भीतीमुळे ती दडपली जाते या म्हणण्याला काडीचाही आधार नाही.

देव न मानणारी देवमाणसे

बलात्कार व चोरी या दोन उदाहरणांवरून याप्रमाणे बहुसंख्य मानवांची स्वभावप्रवृत्ती

अनीतिकडे असते या विधानाचा खोटेपणा उघड होतो. अर्थात् नीतिमय आचरणाला ईश्वराची भीति आवश्यक नाही हे यावरून स्पष्ट होते. तथापि ईश्वराची भीति सदाचरणाला आवश्यक नसली तरी अनीतिमय प्रवृत्तींना काबूत ठेवण्यास तिचा उपयोग होईलच की नाही ? असे ईश्वरवादी विचारतील. या प्रश्नाचे उत्तर मानसशास्त्रज्ञांच्या संशोधनाने उपलब्ध झालेल्या प्रत्यक्ष पुराव्याच्या आधारे देतां येण्यासारखे आहे. हार्थशॉर्न व मे या दोन मानसशास्त्रज्ञांनी प्रामाणिकपणाचे मापन करण्याची युक्ति शोधून काढली. या युक्तीच्या साहाय्याने त्यांनी हजारों मुलांच्या प्रामाणिकपणाचे माप घेतले व मग धार्मिक वातावरणांत वाढणारी मुले, धार्मिक वातावरणांत न वाढणाऱ्या मुलांपेक्षा जास्त प्रामाणिक असतात की काय हे शोधून काढण्याचा प्रयत्न केला. त्यावरून मुलांना धार्मिक वातावरणांत वाढवल्याने ती जास्त प्रामाणिक बनतात या मताला काडीचाही आधार नाही, असे दिसून आले. हाव्हेन या शास्त्रज्ञाने गुन्हेगार लोकांमध्ये धर्मावर श्रद्धा असलेल्यांचे व धर्मावर श्रद्धा नसलेल्यांचे प्रमाण काय असते याचा अभ्यास करून गुन्हेगार लोकांत धर्मावर श्रद्धा असलेल्यांचेच प्रमाण कितीतरी अधिक असते असे साधार दाखवून दिले आहे. नास्तिकांच्या संख्येपेक्षा आस्तिकांची संख्या हजार पटींनी जास्त असते व त्यामुळे गुन्हेगार लोकांमध्ये देखील नास्तिकांपेक्षा आस्तिकच जास्त सापडतात असा यावर सयुक्तिक आक्षेप घेतां येईल. पण गुन्हेगारांचा विचार सोडून मूठभर नास्तिकांचाच आपण विचार केला तर त्यांत अतीनिमान् व्यक्ति सांपडणें दूरापास्तच असतें. एवढेंच नव्हे तर अनेक धीरोदात्त पुरुष नास्तिक असतात असे सहज दाखवून देतां येण्यासारखे आहे. स्वतः ऐश्वर्यांत लोळत असतांना देखील जगातील दुःखार्त लोकांचे दुःख हलकें करण्यासाठी राज्यपदावर लाथ मारणारा गौतम बुद्ध, व परंपरागत सामाजिक अन्यायाशी झगडण्यासाठी सुधारणेच्या संग्रामांत जीवन वेचणारे आगरकर, या व्यक्ति जितक्या नास्तिक तितक्याच नैतिक उच्चतेच्या बाबतींत कुणाही आस्तिकाला हार न जाणाऱ्या होत्या व आहेत याबद्दल कुणाचेंही दुमत होणार नाही. उलट भावांचे खून पाडून तख्तावर बसणारा औरंगजेब, लक्षावधि निरपराध बायकामुलांवर, युद्ध जिंकण्यासाठी ज्याची मुळीच आवश्यकता उरली नव्हती असा सर्वनाशक अणुगोल सोडणारा व जोन ऑफ आर्कसारख्या वीरांगनेला जीवंत जाळणारे धर्मोपदेशक हे जेवढे आस्तिक तेवढेच नैतिकदृष्ट्या निंदनीय व द्वेषार्ह होते नि आहेत याबद्दलही सर्व सहृदयांचे एकमत होईल.

लाचखाऊ न्यायाधीश

ईश्वरावरील श्रद्धा माणसाला पापाचरणापासून परावृत्त करायला याप्रमाणे असमर्थ ठरते याचे कारण उघड आहे. ईश्वर शिक्षा करतो ती मरणानंतर पुढच्या जन्मीं करतो अशी कल्पना असल्यामुळे एवढ्या दूरच्या काळीं होणाऱ्या भीतीने आजच्या आज मिळणारे घबाड गमवायला कुणी तयार नसतें. "आज मला भावाचा खून करून तख्त मिळते आहे व आजन्म बादशाहाचें वैभव भोगायला मिळते आहे तर माझ्या या कृत्याबद्दल ईश्वर पुढें मला नरकांत टाकील म्हणून मी एवढी सोन्यासारखी संधि कां दवडावी ? पुढचे पुढे पाहू ! एका जन्मांत बादशाही ऐश्वर्य भोगल्यावर पुढच्या जन्मांत नरकयातना भोगाव्या लागल्या तरी हरकत नाही. हा सौदा काही महागांत पडत नाही." अशा विचाराने औरंगजेबासारख्या नराधर्माची सदसद्विवेकबुद्धि सहज शांत होत असेल. शिवाय ईश्वरदेखील सच्चा न्यायाधीश थोडाच आहे ! त्याची रोज मनोभावे प्रार्थना केली, आपल्या पापांचा त्याच्यापुढें पाडा वाचला, त्याच्या नांवाने पूजागृहें बांधली व त्याचे दलाल जे धर्मगुरू यांना मलिदा चारला की, तों लगेच आपला निकाल फिरवतो व

केलेल्या पापाबद्दल क्षमा करतो अशीच धार्मिकांची श्रद्धा असते. भावांचे खून व प्रत्यक्ष पित्याचा बंदिवास यामुळे आपल्या हातून घडलेले पाप रोज नमाज पढल्याने व मोठमोठ्या मशिदी बांधल्याने केव्हाच धुवून निघाले अशीच औरंगजेबची मनोमनी खात्री असली पाहिजे. ईश्वराची दयाघनता, किंवा स्पष्ट भाषेत बोलायचें म्हणजे सत्त्वच्युति हा धर्मनिष्ठ पाप्यांचा मोठाच आधार असतो.

महारोग व गुलामगिरी

सारांश, शिक्षेची भीति सदाचरणाच्या मुळाशी असते हा धार्मिकांचा सिद्धांतच चुकीचा व अनैतिक आहे. वस्तुतः नीति व सौंदर्य यांची जात एकच आहे. एखादे सुंदर चित्र पाहून "वा : वा : काय सुंदर !" असे आपण म्हणतो. तें तसे म्हटल्याने आपण स्वर्गात जाऊ म्हणून म्हणत नाही. त्या सौंदर्याचा आपल्याला साक्षात् अनुभव येऊन आपण उत्स्फूर्त होतो म्हणूनच आपल्या तोंडून ते उद्गार सहजगत्या बाहेर पडतात. त्याचप्रमाणे एखाद्या महारोग्याकडे पाहून आपल्याला किळस येते व आपण "शी : शी : " असे उद्गारतो, तें महारोग्याचें दर्शन आपल्याला आवडलें तर ईश्वर आपल्याला नरकांत टाकील म्हणून उद्गारत नाही. महारोग्याबद्दल किळस ही भावना आपल्या मनांत स्वभावतःच असते. सौंदर्याचे प्रेम व ओंगळपणाचा द्वेष ही ज्याप्रमाणे सहजस्फूर्त असतात त्याचप्रमाणे सदाचरणी पुरुषाच्या ठायी सदाचरणाचें आकर्षण व दुराचाराचा द्वेष स्वाभाविकच असतात. राणा प्रतापाने स्वदेशाची मानहानी होऊ नये म्हणून आपल्या सर्व सुखाचा होम केला, तो तसे केल्याने आपल्याला स्वर्गात अप्सरांशी व्यभिचार करायला मिळेल व अमृताचे चषक पोटांत रिचवतां येतील या आशेने केला नाही. सुभाषचंद्राने लठ्ठ पगाराची नोकरी व गर्भ श्रीमंतीचें ऐषारामाचें आयुष्य सोडून हातावर शीर घेऊन जगभर भटकण्यांचा जीवनक्रम स्वीकारला व आज्ञाद हिंद फौजेचा महान् प्रयोग केला तो काय ईश्वराचें प्रेम संपादून पुनर्जन्माच्या कचाट्यांतून सुटण्यासाठी व मोक्ष मिळण्यासाठी? महान् ध्येयासाठी त्याग करण्यांतच या पुरुषांना आपल्या जीवनाचे सार्थक वाटत होतें म्हणून त्यांनी तसे केलें. कोणत्याही ऐहिक वा पारलौकिक बक्षिसाच्या लालचीने नव्हे. त्याचप्रमाणे भावाचा खून, माणसांना गुलाम म्हणून विकणे, विधवांना जाळणे अशा प्रकारच्या आचाराबद्दल सर्वसामान्य माणसांना देखील जी घृणा व जो सात्विक संताप वाटतो तो सर्वथैव सहजस्फूर्त असतो. नरकाच्या भीतीचा त्यांत काडीचाही संबंध नसतो. यां या ठायी सदाचारांचे नैसर्गिक आकर्षण व दुराचाराचा नैसर्गिक द्वेष नसतो ते ईश्वराच्या भीतीने कदापि सदाचरणी होणें शक्य नाही व ज्यांच्या ठायी तो असतो त्यांच्या सदाचाराला ईश्वराची गरज नसते.

भाव तसा देव

वस्तुस्थिति अशी आहे की, धर्मकल्पनांवर नीतिकल्पना अवलंबून नसून, नीतिकल्पनांवरच धर्मकल्पना अवलंबून असतात. "देव तसा भाव" यापेक्षा "भाव तसा देव" हेंच जास्त खरें आहे. क्रूर प्रवृत्तीचा माणूस नरबलि मागणाऱ्या रक्तपिपासु कालीला देवी मानील, उलट टाळकुटे व सौम्य प्रकृतीचे लोक "कर कटावर" ठेऊन उभ्या राहणाऱ्या विठोबाला देव मानतील. ज्यांना सदैव प्रतिस्पर्धाशी झगडावें लागत होते, त्या वैदिक कालातील आर्यांनी शत्रूच्या अमानुष कत्तली करणारा इंद्र हा आपला देव मानला. उलट ज्या समाजाला शत्रूचें भय इतकें पदोपदी वाटत नाही ते देवाला केवळ "लढाया जिंकणारा सेनानी" एवढेंच स्वरूप न देतां, आकाशांतला बाप, पतितांचा कनवाळू, जगाचा निर्माता वगैरे अधिक व्यापक विशेषणे लावतात. धर्मश्रद्धेमुळे दुराचरण कमी

होईल असें म्हणणारे लोक दुराचार प्रवृत्तीतून देखील धर्मश्रद्धा निर्माण होऊ शकते हें विसरतात. लोकांना दगलबाजीने गळफास लावून पोट भरणारे ठग हे देखील धार्मिक होते; लोकांचे गळे कापतांना आपण एक धार्मिक कर्तव्यच बजावीत आहोत अशीच त्यांची श्रद्धा होती.

सारांश, आपापल्या नीतिकल्पनांना पोषक असा धर्म प्रत्येकाला उभारतां येतो व त्यामुळे धर्म नीतिकल्पनांना वळण लावील अशी आशा करणें व्यर्थ आहे. धर्म हा नीतीचा पिता नसून नीति हीच धर्माची जननी आहे.

ईश्वर व नीति यांचा बादरायण संबंध

"धर्म नीतीला वळण लावीत असें जेव्हां आम्ही म्हणतो तेव्हां आमच्या नजरेसमोर चोरांचे धर्म नसून सज्जनांचे धर्म असतात व त्यामुळे तुमचें ठगांचे उदाहरण विपर्यस्त आहे." असें वरील विवेचनावर धर्मनिष्ठ उद्गारतील. त्यांना उत्तर देणें सोपें आहे. अमुक धर्म चांगला व अमुक धर्म वाईट असें आपण आपल्या नीतिकल्पनांच्याच आधारे म्हणतो. अर्थात् धर्माच्या चांगलेवाईटपणाची कसोटी नीतीत समावलेली आहे. नीतीची कसोटी धर्माच्या आधारे होत नाही. अमुक आचरण अमुक धर्माने पुरस्कारिलेले आहे म्हणून तें चांगले ठरत नाही. उलट तें आचरण चांगलें की वाईट यावरूनच तो धर्म चांगला की वाईट हे ठरत असतें. आचाराच्या युक्तायुक्ततेची कसोटी धर्मनिरपेक्ष आहे. "जे आचरण देवाला आवडते तें चांगले" अशी यूथिफ्रॉन सदाचरणाची व्याख्या करतो. त्यावर सॉक्रेटिस विचारतो, "आचरण चांगलें असतें म्हणून देवाला आवडतें की ते देवाला आवडतें म्हणून चांगलें ठरतें?" सॉक्रेटिसच्या या प्रश्नाने यूथिफ्रॉनच्या व्याख्येचा फोलपणा उघड होतो. "चांगले आचरण देवाला आवडतें" असे मानलें तरी चांगुलपणा हा त्या आचरणाचा देवाच्या आवडीनिवडीहून स्वतंत्र असा गुणधर्म आहे. देवाच्या आवडीमुळे तो त्याला बाहेरून चिकटत नाही. "संस्कृत भाषा म्हणजे कोणती भाषा ?" असें एखाद्याने विचारल्यास "ज्या भाषेत गीता लिहिली गेली आहे ती भाषा" असें उत्तर देतां येईल; व तें खरेंही आहे. पण संस्कृत भाषेचें यथार्थ स्वरूप या उत्तरांत सांगितलें गेलें नाही. गीता संस्कृतांत आहे हा केवळ योगायोग आहे. विशिष्ट शब्दसंपत्ति व विशिष्ट व्याकरण यांत संस्कृत भाषेचें संस्कृतत्व आहे. हे दोन गुणधर्म ज्या ज्या भाषेत आहेत तिला संस्कृत म्हणतां येईल. मग त्या भाषेत गीता असो की नसो. त्याचप्रमाणे "चांगले आचरण देवाला आवडते" हा केवळ योगायोग आहे. आचरणाच्या चांगुलपणाचें यथार्थलक्षण यांत नाही. नीतिदृष्ट्या आचरण स्तुत्य असेल तर तें चांगलें, मग तें ईश्वराला आवडो वा न आवडो.

१९ : सन्तत्वाचें मूल्यमापन

धार्मिक श्रद्धेमुळें सन्तत्व प्राप्त होते व सन्तांचे जीवन नीतिदृष्ट्या आदर्शभूत असते असा विल्यम जेम्सचा सिद्धान्त आहे. हा सिद्धान्त कितपत खरा आहे याची येथे चर्चा करण्याचे योजले आहे.

अशी चर्चा करताना सन्तत्व व सन्त समजल्या गेलेल्या व्यक्ति यात फरक करणे आवश्यक आहे, कारणे सन्तांमध्ये सन्तत्व हा एकच स्वभावविशेष असतो असे नाही. एकनाथांसारखा एखादा सन्त समाजसुधारक असेल पण सुधारकपणा व सन्तत्व यांचा काहीही अभेद्य संबंध नाही. त्यामुळे सुधारकत्वाचे मूल्य सन्तत्वाला न चिकटवण्याची खबरदारी घेतली पाहिजे.

सुधारकत्वाचा व सन्तत्वाचा अभेद्य संबंध नाही पण भक्तिकाव्याचा व सन्तत्वाचा अभेद्य संबंध नाकारता येत नाही. तेव्हा तुकारामासारख्या एखाद्या सन्ताने उत्कृष्ट भक्तिकाव्य केले असले तर उत्कृष्ट भक्तिकाव्याचे जनक म्हणून सन्तत्व मूल्यशाली ठरते. पण हे मूल्य उमर खव्यामच्या मद्यपानाच्या मूल्यासारखे आहे. मद्याच्या उन्मादाचा अनुभव उत्कृष्ट मद्यविषयक काव्य निर्माण होण्यास आवश्यक आहे. म्हणून मद्यपानाला देखील मूल्याचा दर्जा प्राप्त होतो. प्रस्तुत लेखात सन्तत्वाच्या या प्रकारच्या मूल्याची चर्चा केलेली नाही.

दुसरें असे की सन्तांची चरित्रे दंतकथांनी भरलेली असतात. त्यांचे चरित्र खरोखर कसे झाले हे कळायला मार्ग नाही. परन्तु सन्तचरित्रातील ऐतिहासिक सत्यांश कोणता हा मुद्दा प्रस्तुत लेखाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा नाही. सन्तत्व हा एक आदर्श आहे व तो आदर्श उपलब्ध सन्तचरित्रात व्यक्त झाला आहे. मग तीं चरित्रे कल्पित कथांनी भरलेली का असेनात! येथे हा आदर्शच कितपत मूल्यशाली आहे एवढाच मुद्दा प्रस्तुत आहे.

सन्तत्वांचा आदर्श म्हणजे अहोरात्र ईश्वराच्या भक्तीत निमग्न असणे, ईश्वर नामसंकीर्तनाव्यतिरिक्त बाकी सर्व तुच्छ मानणे. या आदर्शाप्रमाणे जीवन जगले म्हणजे स्वर्ग किंवा मोक्ष प्राप्त होतो. मोक्षप्राप्ति हे परमसाध्य व ईश्वरभक्ति हाच परम सदाचार आहे.

ईश्वराचे भजन म्हणजे परम सदाचार अशीच जर सदाचाराची व्याख्या केली तर सन्त सदाचरणी ठरतील यांत संशय नाही. पण सदाचाराची ही व्याख्या बरोबर आहे काय ? केवळ स्वार्थसाधनासाठी ज्या व्यक्तीची धडपड चालली असते तिला आपण साधारणपणे सदाचाराचा आदर्श समजत नाही. "आपल्या अधिकोशातला पैशाचा साठा कसा वाढेल ? आपल्याला आज घरांत राहायला मिळाले तर उद्या बंगल्यांत व परवा महालांत कसे राहतां येईल ? आज आपण सायकलवर फिरतो आहोंत तें उद्यां मोटारीत व परवा स्वतःच्या विमानांत फिरणे शक्य कसे होईल ? याच चिंतेंत व याच स्वप्नांच्या पूर्तीसाठी जो अहोरात्र धडपडतो त्याला आपण लोकोत्तर

व आदर्श पुरुष समजू काय ? याच्याही पुढें जाऊन जो आपलें वैभव वाढवें म्हणून आपल्या बायकापोरांना उपाशी ठेवतो, मुलगा तापाने फणफणला असतां त्यांची शुश्रूषा न करतां, तेवढाच शुश्रूषेचा वेळ धंदात घालविला असतां नफा होईल म्हणून बेपर्वाईने आपल्या धंद्याचें काम करीत बसतो, किंवा "तुझ्या मुलाचें काळीज कापून देशील तर तुला हजार रुपये देतो" असें कुणी म्हटल्यास आपल्या पोटच्या गोळ्यावरही सुरी चालवायला तयार होतो, त्याला आपण सत्पुरुष म्हणू की नराधम म्हणू ? अशा वागणुकीच्या कोणत्याही पुरुषाला डोकें शाबूत असलेला माणूस सज्जन समजणार नाही.

मग सन्तत्वाचा आदर्श यापेक्षा काय वेगळा आहे म्हणून तो थोर समजावा ? ईश्वरभक्ति हा देखील एक धंदाच आहे, धंदा केल्याने नफा मिळतो त्याचप्रमाणे ईश्वरनाम जपल्याने व टाळ कुटल्याने देवाया दरबारी चित्रगुप्ताच्या अधिकोशांत आपल्या पुण्याच्या हिशेबांत भर पडते. या पुण्याच्या हिशेबातले जमेचें पान चांगले भरलें की स्वर्ग किंवा मुक्ति अशा एखाद्या सुखमय पदावर आपला हक्क शाबीत होतो. ज्या व्यक्तीला स्वर्ग किंवा मुक्ति मिळते तिच्याखेरीज इतर कुणालाही त्या स्वर्गाचा व मुक्तीचा फायदा होत नाही. अर्थात् ईश्वरभक्तीचें ध्येय निव्वळ स्वार्थी असते. अशा निव्वळ स्वार्थी ध्येयासाठी अहर्निश झटणाऱ्या पुरुषाला इतरांनी कां म्हणून वंद्य समजावें ? केवळ पैशावर लक्ष असलेल्या धंदेवाईकाला ज्याप्रमाणे बायकामुलें हीं आपल्या मार्गातली अडचण वाटते त्याचप्रमाणें सन्तांनादेखील बायका व मुलें या अडगळीच वाटतात.

बालहत्येचें पुण्य

सन्तत्वाच्या मार्गात अपत्ये ही अडथळा असल्यामुळे ईश्वरभक्तीच्या तारेत येऊन टाळ कुटतां कुटतां पोटच्या पोरालाच पायाखाली तुडवून मारणे हा सन्तत्वाचा परम विक्रम मानला गेला आहे. या "विक्रम" बद्दल ज्यांना संताप येत नाही, उलट मोठ्या प्रेमाने व गहिवराने सदाचाराचा आदर्श म्हणून जे ही कथा सांगतात व अशा संतत्वाचें कौतुक करतात त्यांच्या सदाभावना पार मेलेल्या असल्या पाहिजेत ! त्यांच्या नैतिक अधःपाताची परिसीमा झाली असली पाहिजे ! आपल्या नवीन झालेल्या पिलाला प्रेमातिशयाने चाटणारी कुत्री व असहाय अपत्यांना मारायला येणाऱ्या बोक्यावर प्राणाची पर्वा न करता तुटून पडणारे मांजर, या पशूंचें वर्तन देखील मला असल्या सन्तत्वापेक्षा जास्त पूज्य वाटते, अनाथ अर्भकाला तुडविणाऱ्या सन्ताला आम्ही वन्द्य कां मानावे ? तर म्हणे पोराची पर्वा न करतां टाळ कुटल्याने त्याला मोक्षाचा ब्रह्मानन्द मिळणार होता म्हणून ! न दिसणाऱ्या व न बोलणाऱ्या ईश्वराचें प्रेम संपादण्यासाठी, प्रेमासाठी भुकलेल्या हाडामासाच्या अर्भकाची हत्या त्यानें केली म्हणून ! ज्याच्यांत नुकताच जीवनाचा अरुणोदय झाला होता त्याच्या प्रेतावर आपल्या सुखाची इमारत बांधायचा त्याने प्रयत्न केला म्हणून ! अधमतेचा दर्जा आणखी किती खाली जाणार ? ज्या सन्ताबद्दल ही कथा रचण्यात आली त्याने ती वाचली असती तर कदाचित् आपली क्रूर बदनामी केल्याबद्दल त्याने या कथाकाराला न्यायालयात खेचलें असते.

परमार्थाचा स्वार्थीपणा

परममार्थाचा धंदा करणाऱ्या सन्तांची तुलना वर एखादया स्वार्थकलोलुप धंदेवाईकाशी केली आहे. पण खरोखर पाहिलें असतां सन्तांना धंदेवाईकाची उपमा पुरेपूर लागू होत नाही. धंदेवाईकाचें हेतु कितीही स्वार्थी असले तरी त्याच्या कार्यापासून समाजाचा फायदाच होतो.

समाजाला हवी असलेली वस्तूच धंदेवाईक विकतो किंवा तयार करतो. घरे बांधणारा शिल्पी कितीही स्वार्थी असला व लोककल्याणाची त्याला यत्किंचितही फिकीर नसली तरी जोपर्यंत लोकांना राहतां येण्यासारखी घरे तो बांधतो, तोपर्यंत त्याच्या कार्यापासून समाजाचा फायदाच होतो. अगदी शरीरविक्रय करणारी वेश्या घेतली तरी कामातुर पुरुषांची वासना तृप्त करून ती समाजाची एक गरज भागविते. तिचा धंदा कितीही निघ मानला तरी तिच्या कार्यापासून केवळ तिचा स्वतःचाच फायदा होतो असे नाही. पण सन्तांच्या धंद्यापासून त्यांच्या स्वतः शिवाय दुसऱ्या कुणाचा फायदा होतो? अहोरात्र टाळ कुटल्याने स्वर्ग किंवा मोक्ष मिळतो असे मानले तरी जो टाळ कुटील त्याच्याशिवाय इतरांना काय त्याचा उपयोग? तुकारामाने "विठ्ठल" विठ्ठल म्हणून टाहो फोडण्यांत जन्म घालविला त्यामुळे तो एकटाच सदेह स्वर्गास गेला. त्याला आपल्या वशिल्याने आपल्या बायकोला किंवा मुलांना देखील स्वर्गात जागा देववितां आली नाही ! म्हणून निव्वळ स्वार्थासाठी कां होईना पण एखादा समाजोपयोगी धंदा करणाऱ्या धंदेवाईकाची उपमा सन्तांना दिल्याने सन्तत्वाचे मूल्य आहे त्यापेक्षा जास्त भासवल्यासारखे होते.

सन्त व पहलवान

"सन्त आपल्या उदाहरणाने इतरांना भक्तिमार्गास प्रवृत्त करतात व म्हणून त्यांचे जीवन समाजास निरुपयोगी असते असे म्हणतां येत नाही" असा युक्तिवाद डॉ. राधाकृष्णन यांनी यावर केला आहे. एखादा व्यायामप्रेमी रोज नियमित व्यायाम करून शरीर कमावतो. स्नायुसंवर्धनासाठी निरनिराळे उपाय योजून योग्य ठिकाणी आपल्या स्नायूंना उंठाव व खोलाव आणतो. शरीर चांगले रहावे म्हणून विशिष्ट प्रकारचा किमती आहार घेतो या सर्वांचा त्याच्याशिवाय इतरांना काय उपयोग आहे ? त्याने व्यायाम केला म्हणून इतर कुणांच्याही शरीरसौष्ट्यांत वा आरोग्यांत सुधारणा होत नाही. इतके असूनही शरीरसंवर्धनाचा व्यवसाय करणाऱ्या मल्लांचे जीवन निरुपयोगी असते असे कुणीही म्हणत नाही. उलट मोठमोठे धनिक त्यांना आपल्या पदरी बाळगतात, चांगले लठ्ठ पगार देतात व त्यांनी आपल्या शरीराची जोपासना करावी यापलीकडे कोणत्याही लोकोपयोगी कामाची त्यांच्याकडून अपेक्षा करित नाहीत. याचें कारण एवढेच की, सुंदर, घाटदार, सुदृढ व कसलेले शरीर पाहण्यांत लोकांना आनंद होतो. अशा शरीराकडे पाहून आपणही व्यायाम करून आपले शरीर असेच कमवावे अशी काही लोकांना स्फूर्ति होते व व्यायामविद्येचा प्रसार होण्यास मदत होते.

"सन्तांचेही असेच नाही काय ? जगन्नियन्त्या ईश्वराखेरीज दुसऱ्या कुणाचीही पर्वा न करणारे, सदैव ईश्वरभक्तीत तल्लीन राहणारे, परमेश्वराच्या अतिमानवी व अपारिथिव प्रेमाने गहिवरणारे व या शुद्ध प्रेमांत अनिर्वचनीय आनंद अनुभवणारे नि अन्तीं निःश्रेयस मिळवून स्वतःचें कायमचें कल्याण साधणारे असे सन्तांचे जीवन हे इतरांनाही भक्तीच्या मंगल मार्गाने जाऊन स्वतःचे कल्याण करण्याची स्फूर्ति देते. मोक्षसाधनाचे ते एक प्रात्यक्षिकच असते. केवळ शरीरसौष्टव साधणाऱ्या व्यायामविद्येचा प्रसार करणारे मल्लांचें जीवन जर समजोपयोगी समजायचें तर शरीरसौष्टसापेक्षा कितीतरी श्रेष्ठ असलेल्या निःश्रेयसाची प्राप्ति करून देणाऱ्या भक्तिमार्गाचा प्रसार करणारे सन्तांचे जीवन त्यापेक्षा कितीतरी जास्त समाजोपयोगी मानले पाहिजे."

हातचें सोडून पडत्याच्या मागे

सन्तांच्या या तरफदारीला अनेक प्रकारांनी उत्तर देता येण्यासारखे आहे. एकतर या सर्व तरफदारीची मदार, ईश्वर, मोक्ष व निःश्रेयस यांच्या अस्तित्वावर आहे व या गोष्टींचे अस्तित्व वादातीत आहे असे कुणालाही म्हणतां येणार नाही. उलट या सर्व भ्रामक समजुती आहेत असे सहज दाखवून देतां येईल. ईश्वर व मोक्ष या अंधश्रद्धा आहेत असे एकदा ठरले की, त्यांच्यामागे लागण्यांत वेचले गेलेले सन्तांचे जीवन निरर्थक व मूल्यहीन असते हें आपोआपच सिद्ध होतें. शिवाय ईश्वर व मोक्ष या कल्पना खऱ्या मानल्या तरी सन्तांनी जो जीवनक्रम अवलंबिला त्यामुळे त्यांना खरोखरच ईश्वरसाक्षात्कार व मोक्ष मिळाला की नाही हें कळायला काहीच मार्ग नाही. तुकाराम सदेह स्वर्गाला गेले की नाही हें तुकारामाशिवाय कुणालाही माहीत असणें शक्य नाही व "मी सदेह स्वर्गाला गेलों होतो" असे तुकारामाने परत येऊन सांगितले नाही. तुकारामाच्या स्वर्गमनाची कथा, विश्वसनीय पुराव्यावर आधारलेल्या इतिहासाच्या सदरांत येत नाही हें कुणाही प्रामाणिक माणसाला कबूल करावें लागेल. तेव्हां भक्तिमार्गात जीवन वेचल्यामुळे सन्तांचा स्वतःचा फायदा तरी कितपत झाला हें निश्चितपणे सांगतां येत नाही. शरीरसाधना करणाऱ्या मल्लांचें तसें नाही. शास्त्रीय पद्धतीने व्यायाम केल्यामुळे शरीर निरोगी, सुदृढ व सुन्दर होतें याबद्दल कुणीही शंका घेणार नाही. म्हणून आपल्या उदाहरणाने व्यायामविद्येचा प्रसार करणाऱ्या मल्लाशी सन्तांची तुलना करता येत नाही. मल्लाच्या जीवनक्रमाची उपयुक्तता वादातीत आहे. उलट सन्तांच्या जीवनक्रमाची उपयुक्तता फारच संशयास्पद आहे. ईश्वर व मोक्ष यांचे अस्तित्व मानणारे धार्मिक देखील नामसंकीर्तनामुळे मोक्ष मिळतो असे मानायला तयार होतील असे नाही. ज्ञानाशिवाय मोक्ष मिळत नाही व नुसती भक्तीच्या गहिवराने टाळ कुटल्याने ज्ञानप्राप्ति होत नाही. असे ज्ञानमार्गी सांगतात. "आकाशांतला बांप" किंवा "अल्ला" या खऱ्या देवाला सोडून खोट्या विठोबाची भक्ति करणारा व त्यांतून पुनः "मूर्तिपूजेचे अक्षय्य पातक" करणारा तुकाराम स्वर्गाला गेला असेल असे मानायला कट्टर ख्रिस्ती व मुसलमान तयार होणार नाहीत. ज्या मार्गाने अन्तिम कल्याण होतें की नाही याबद्दल एवढें तीव्र मतभेद आहेत... व या मतभेदांचा निकाल लावायला कोणतेही साधन उपलब्ध नाही... त्या मार्गाने जा व आपल्या सर्व ऐहिक जीवनावर पाणी सोडा असे शिकविणारे सन्तांचे चरित्र लोकांना सन्मार्गाचा धडा घालून देतें असे कसे म्हणावे ?

सन्तांचे भजन व कोकिलेचें गायन

"बरें सन्तांना मोक्ष मिळाला की नाही हे शकनीय मानले तरी ईश्वरभक्तीमुळे त्यांना स्वतःला शक्ति व समाधान लाभत होते हें तरी तुम्ही कबूल कराल की नाही ? ईश्वराचें भजन करतांना भक्ताला वाटणारी तल्लीनता, ईश्वराच्या प्रेमांमुळे येणारा गहिवर, जगातील इतर सर्व वैभव-विलासाबद्दल वाटणारी तुच्छता व आनंदातिशयाचा उन्माद, यांचा ज्यांना अनुभव आहे, ते, भक्तीने मोक्ष मिळो अथवा न मिळो, भक्ताचें जीवन हें अपरम्पार सुखाचें व सखोल मूल्यांचें निधान असतें असेच केव्हाही म्हणतील. भक्तीचें फळ मिळालें तरच भक्ति स्पृहणीय ठरते असें नाही. ईश्वरभक्ताला ईश्वरभक्तीतच कृतकृत्यता वाटते. त्यापासून तो आणखी कोणत्या फायद्याची अपेक्षा करतोच असें नाही. कडक व तापद उन्हाळ्यानंतर, आकाशांत नुकत्याच प्रकटलेल्या नेत्रसुखद मेघांकडे पाहून आपला रत्नजडित पिसारा उभारणारा व प्रमत्त नृत्य करणारा मोर, किंवा आपल्या कर्णमधुर तानेने वसंतऋतूचें स्वागत करणारा कोकिल, हे आपल्या

कृतीपासून आपला काही फायदा होईल, व तो न झाल्यास आपली कृति व्यर्थ होईल असे समजतात काय ? अद्वितीय नर्तक म्हणून आपलें भाचित्र वर्तमानपत्रांत झळकावे म्हणून मोर नाचत नाही, किंवा आपल्या गाण्याने आपल्या पायावर पैशांचा पाऊस पडावा म्हणून कोकिल गात नाही. तरीपण मोराचें नृत्य व कोकिलाचें गायन व्यर्थ व मूल्यहीन असतें असे कुणीही मानत नाही. उलट अन्तःकरणांतील अनावर उन्मादातून उदभवलेले मोरांचे नृत्य व कोकिलाचें गायन या जगांतील फारच मूल्यपूर्ण व रोचक घटना आहेत असेच सर्व लोक मानतात. मग मेघाला पाहून मोराला होणा-या उन्मादापेक्षाही शतपट उत्कट उन्माद ईश्वराच्या नुसत्या कल्पनेने ज्यांना होतो त्या सन्तांचा भक्तिविलास, त्यापासून त्यांचा काहीच फायदा होत नाही म्हणून निरर्थक व मूल्यहीन कां समजावा ?" असें सन्तभक्त विचारतील.

भक्तीची महत्ता स्वयंसिद्ध नाही

या समर्थनाला उत्तर देणें अगदी सोपें आहे. एकतर नृत्य केल्याने मोराला आनंद होतो व पंचमराग छेडण्यांत कोकिलाला हर्ष होतो म्हणूनच केवळ मोराचें नृत्य व कोकिलाचें गायन या स्पृहणीय घटना समजल्या जात नाहीत. मोराबरोबरच मोराचें नृत्य पाहणा-यांना व कोकिलाबरोबरच त्याचें गायन ऐकणा-यांना देखील आनंद होतो, एका अद्वितीय सौन्दर्याचें दर्शन होतें व निसर्गात अवनत नि अरोचक घटनांबरोबरच, उन्नत नि हृदयंगम घटना देखील आहेत याचा त्यांना प्रत्यय येतो, म्हणूनच मोराचें नृत्य व कोकिलाचें गायन यांचा उल्लेख कवि गौरवाने व आदराने करतात. सन्तांचा भक्तिरसाचा उन्माद पाहून जर इतरांना असाच उदात्त अनुभव येत असेल व अलौकिक सौन्दर्याचें दर्शन होत असेल तरच सन्तांचा भक्तिविलास सार्थ व स्पृहणीय ठरेल.

"सन्तांची ईश्वरभक्तीतली तल्लीनता पाहून आम्हाला असा अनुभव खास येतो, आमच्या व्यक्तित्वाची पातळी उंचावली असें वाटतें व आम्हीही लौकिक प्रेमापेक्षा शतपटीने उदात्त असलेल्या ईश्वरप्रेमाचा अनुभव घेतो" असें यावर बरेच लोक उद्गारतील. त्यांना एवढेंच विचारावेसें वाटतें की, "हा सर्व अनुभव तुम्हाला येत असेल हें आम्ही नाकबूल करीत नाही. पण ईश्वराचें अस्तित्व व त्याच्या भक्तीने होणारें मानवाचें अन्तिम कल्याण यावर तुमचा विश्वास नसता तर तुम्हाला हा अनुभव आला असता काय ? उलट ईश्वर व मोक्ष या कल्पना खोट्या आहेत असें तुम्हाला वाटत असेल तर सन्तांचे जीवन केवळ अश्लाध्यच नव्हे तर बहकलेलें व उद्वेगजनक असतें असें तुम्हाला वाटणार नाही काय ? सारांश, भक्तीची स्पृहणीयता, ईश्वराचें अस्तित्व व भक्तीचें मोक्षप्रदत्व यावरच अवलंबून आहे. ईश्वर व मोक्ष याबद्दल एकदा शंका वाटायला सुरुवात झाली की ईश्वरभक्तीत व्यतीत होणा-या जीवनाबद्दल वाटणारें कौतुक ताबडतोब नाहीसें होतें. मोराचें नृत्य व कोकिलाचें गायन याची स्थिति तशी नाही. त्यांपासून होणारा आनंद कोणत्याही श्रद्धेवर अवलंबून नाही. "मोराच्या नृत्याने पाऊस पडतो" अशी श्रद्धा असेल तरच मोराचें नृत्य पाहून मन उल्लसित होईल व "कोकिलाच्या गाण्याने वसन्तऋतु प्रसन्न होतो" या तत्वावर विश्वास असेल तरच कोकिलाची कर्णमधुर तान ऐकून भान हरपेल अशातला काही भाग नाही. मोराचें नृत्य व कोकिलाचा सूर यांचे मनोहारित्व व सौन्दर्य स्वयंसिद्ध आहे. तसें भक्तिविलासाचें स्पृहणीयत्व स्वयंसिद्ध नाही.

कलेचा आनंद व भक्तीचा उन्माद

"भक्तीचा आनंद ईश्वरश्रद्धेवर अवलंबून असलां तर असेना ! भक्ताला भक्तीमध्ये अपरिमित आनंद होतो हें तर नाकबूल करतां येत नाही ? आनंद चुकीच्या श्रद्धेवर आधारलेला

असला तर कुठे बिघडलें ? असत्यापासून झालेला आनंद वाईटच असतो असें नाही. नाटक किंवा चित्रपट पाहतांना होणारा आनंद असत्यापासूनच होत असतो. रंगभूमीवर दाढी व रंग लावून फिरणा-या नटाला आपण तीनशे वर्षांपूर्वीच दिवंगत झालेला शिवाजी समजतो, बालगंधर्वासारख्या म्हाता-या पुरुषाला नवयौवनांत पदार्पण केलेली रुक्मिणी समजतो व पडद्यावर हलणा-या चित्रांना जीवंत व्यक्ति समजतो. या सर्व असत्य समजुतीपासून आपल्याला आनंद होतो. पण असत्य समजुतीपासून झालेला म्हणून तो आनंद कमी प्रतीचा आहे असें कुणीही समजत नाही. उलट कलेपासून झालेला आनंद हा फारच उच्च प्रकारचा व उन्नायक असा आनंद समजतात. मग भक्तीचाच आनंद तेवढा असत्यापासून झालेला म्हणून गर्ह्य कां समजावा?" असें पुनः यावर सन्तांचे समर्थक विचारतील.

असत्यजन्य आनंद : कला व वेड

त्यांना उत्तर असें की, कलाजन्य आनंदाचें वरील उदाहरण गैरलागू आहे. नाटक किंवा चित्रपट पाहतांना आपण त्यांच्यात कितीही रंगून गेलों तरी आपल्या समोर जें घडतें आहे तें खरें जीवन नव्हे, ख-या जीवनाचें हें केवळ चित्र आहे अशी जाणीव आपल्याला खास असते, मग ती कितीही पुसट व सुप्त कां असेना ? सत्याच्या भूमीपासून घटकाभराच्या मौजेसाठी आपण वर असत्याच्या अन्तराळांत उडालों तरी आपला सत्याशी असलेला संबंध तात्पुरता तुटला आहे हें आपल्याला माहीत असतें व वाटेल तेव्हां आपण सत्याच्या भूमीवर परत येऊ शकतो. असत्याच्या अन्तराळांतून सत्याच्या भूमीचे दृश्य जास्त रम्य व चित्तवेधक दिसावे म्हणूनच आपण असत्याच्या अन्तराळांत जात असतो. पण भक्तीच्या आनंदाची गोष्ट तशी नाही. ईश्वर व मोक्ष या केवळ कल्पना आहेत अशी भक्तीला जाणीव असेल तर त्याला भक्तीपासून आनंद होणार नाही. भक्तीचा आनंद सत्याशी अजीबात संबंध तुटल्यामुळें होतो व त्यामुळें सत्यदर्शन घडण्यासाठीच असत्याची कास धरणा-या कलानन्दाशी त्याची तुलना होऊ शकत नाही.

भक्तीच्या आनंदाची योग्य तुलना कशाशी होऊ शकत असेल तर ती असत्य कल्पनांच्या पूर्णपणें आहारीं जाऊन त्यांत आनंद मानणा-या वेड्याच्या आनंदाशी. एखादा वेडा स्वतःला कोट्यधीश समजतो व आपल्या श्रीमन्तीचें प्रदर्शन करण्यांत धन्यता मानतो. अशाच एका वेड्याला पाहण्यासाठी मी एकदा वेड्यांच्या इस्पितळांत गेलों. खोलीत गेल्याबरोबर त्या वेड्याने अगदी अदबीने "या! बसा!" म्हटलें. दोन तीन मिनिटें माझ्या स्वास्थ्याची चौकशी केली. तोपर्यंत तो वेडा आहे असें त्याच्या वर्तनावरून दिसेना. पण लगेच त्याला लहर आली व तो म्हणाला "हें पहा, मला आतां मुळीच वेळ नाही. माझ्या अवाढव्य कारभारांमुळें मला मुळीच उंसत मिळत नाही. माझ्या उद्योगधंद्याचें जाळें हिन्दुस्थानभर पसरलें आहे. कापडाच्या गिरण्या आहेत, मोटारीचे कारखाने आहेत, विमानकंपन्या आहेत. मला माझ्याच उद्योगधंद्याची पूर्ण यादीदेखील पाठ म्हणतां येणार नाही. दिवसभर माझ्या निरनिराळ्या मुनीमांना फोनवर हुकूम व सूचना देण्यांतच माझा वेळ जातो" असे म्हणून त्याने जवळची एक काडी हातात घेतली व आपण दूरभाषकार बोलतों आहोंत अशा अविर्भावाने बोलायला सुरुवात केली "हे पहा मिस्टर काळे टाटांची गिरणी ते पाच कोटीला विकतो म्हणतात. चार कोटीला देत असल्यास थोडी घासाघीस करून पहा. नाहीतर घेउन टाका पांच कोटीलाच. काय म्हणता ? अनरल मॅनेजर १० हजार पगार कमी होतो म्हणतात ? काही हरकत नाही. पुढच्या महिन्यापासून २० हजार देऊ म्हणावं. आणि हें पहा सिंधियां कम्पनी विकायला निघाली आहे. काय २०-२५ कोटीचा

सौदा असेल तो करून टाका व तासाच्या आंत कंपनी आपली झाल्याचं मला कळवा !" हें सर्व करतांना त्या वेड्याला अतोनात आनंद होत होता. आपला आनंद असत्यावर आधारलेला आहे याची त्याला मुळीच कल्पना नव्हती. असत्यमग्नतेपासून होणारा हा आनंद फारसा स्पृहणीय आहे असें कुणीही समजणार नाही. सन्तांचा ईश्वरभक्तीचा आनंद जर असाच असत्यजीवी असेल तर त्यांत व वेड्याच्या आनंदांत काय फरक आहे ? ईश्वर अस्तित्वांत आहे व त्याचें भजन करून आपण त्याच्या हृदयावर स्वामित्व मिळवीत आहोंत ही सन्तांची श्रद्धा जर चूक मानली तर भक्तीपासून आनंद होतो एवढ्यामुळेच केवळ भक्तींत व्यतीत होणारें सन्तांचे जीवन स्पृहणीय ठरणार नाही.

कनक आणि कमिनी

सन्तांच्या श्रद्धा ख-या मानल्या तर त्यांचे जीवन केवळ वैयक्तिक स्वार्थसाधनांचें ठरतें व त्या खोट्या मानल्या तर वेड्यांचें जीवन व सन्तांचे जीवन यांत काही फरक उरत नाही हें आतापर्यंतच्या विवेचनावरून स्पष्ट होतें.

सन्तत्वाचा आदर्श खालच्या पातळीचा आहे व सन्तांची स्तुतिस्तोत्रें गाणा-या त्यांच्या भक्तांच्या नीतिकल्पना विकृत व निकृष्ट असतात हें सन्तांचा महिमा गाण्यासाठी ज्या गोष्टी सांगण्यांत येतात त्यावरून दिसून येतें. स्त्रीकडे नजर जाऊन वासना बळावतात म्हणून सूरदासाने आपले डोळे फोडून घेतले असें सांगतात. असे सांगून आपण सूरदासाचा गौरव करीत आहोंत असे सन्तभक्तांना वाटतें. माझ्या मते, असें सांगितल्याने सूरदासाची बदनामी होते. कोणत्याही स्त्रीकडे पाहिल्याबरोबर कामवासना उफाळून येते असा सर्वसाधारण पुरुषांचा अनुभव नाही. ज्यांचा तसा अनुभव असेल त्यांची कामशक्ति विकृत असली पाहिजे. बरें एखाद्या स्त्रीकडे पाहून कामवासना चाळवली गेली, तरी जोपर्यंत त्या स्त्रीला दुःख होईल अशा रीतीने किंवा इतर समाजनिंद्य रीतीने आपल्या वर्तनातून ती प्रकट होऊ न देण्याइतका आपला आपल्या मनावर तावा आहे तोपर्यंत त्यांत काही वाईट घडलें असें म्हणतां येत नाही. डोळे हे सत्यसृष्टीचें ज्ञान करून घेण्याचे व जीवनांतील सौन्दर्य पाहण्याचें सर्वात प्रभवी साधन आहे. अशा डोळ्यांचा कामवासना चेतविण्यापलीकडे इतर काही उपयोगच ज्यांना माहित नाही ते सर्वसाधारण लोकांपेक्षा हीन असतात असें म्हणण्यास काय हरकत आहे ?

जी गोष्ट डोळ्यांची तीच त्यापेक्षा कमी महत्त्वाच्या असलेल्या पैशाची. कामवासनेचा अतिरेक ज्याप्रमाणे वाईट आहे. त्याचप्रमाणे पैशाचा अतिलोभ देखील वाईट. त्यामुळे सन्त कामिनीप्रमाणेच कनकापासूनही कसे विरक्त असतात हें वर्णितांना सन्तभक्त पुष्कळवेळां असें सांगतात की, पैशाला स्पर्श केल्याबरोबर त्यांचा हात लुळा पडतो. असें सांगण्यांत आपण सन्तांचा मोठा गौरव करीत आहोंत असें ज्यांना वाटतें त्यांच्या बुद्धिमत्तेची कीव येते. पैशाला हात लातल्याबरोबर परवाना हात लुळा पडतो त्यांना जर त्यांच्या संत मानण्यानें नर पाणी

आदर्श म्हणून गणले जातात तो समाजही अवनतीच्या मार्गाला लागलेला असतो. हिन्दुस्थानच्या इतिहासांत याचा उत्तम दाखला मिळतो. हिन्दुस्थानांत सन्तांचा सुळसुळट साधारणपणे मध्ययुगांत झाला. या कालांत थोर म्हणून गणले गेलेले बहुतेक पुरुष सन्त होते. यापूर्वीच्या समाजाने श्रेष्ठ मानलेल्या व्यक्तींकडे दृष्टिक्षेप केला तर त्यांच्यांत कालिदासासारखें कवि, भरतमुनीसारखे नाट्यशास्त्रकार, वात्स्यायनासारखे कामशास्त्रवेत्ते, गौतम व कणदासारखें तार्किक व भास्कराचार्यासारखे गणितज्ञ आढळतात. रात्रंदिवस टाळ कुटणें एवढाच ज्यांच्या जीविताची इतिकर्तव्यता आहे असा एकही पुरुष या काळीं समाजाने पूज्य विभूति म्हणून मानला नाही; व म्हणूनच हा काल मध्ययुगापेक्षा ज्ञान, विज्ञान व कलाकौशल्य या सांस्कृतिक मूल्यांनी जास्त समृद्ध होता. उलट टाळ कुटणा-या सन्तांपेक्षा उच्च असा कोणताही आदर्श ज्या मध्ययुगांत राहिला नाही, त्यांत हळूहळू विज्ञान व कला यांचा -हास होत गेला व समाजाचे जीवन पशुतुल्य झालें. संगीतासारख्या स्वर्गीय कलेला कमी लेखण्यांत आलें, नृत्य व नाट्य या असभ्य व हीन गोष्टी समजण्यांत येऊ लागल्या, तर्क, गणित व औषधि वगैरे वैज्ञानिक विद्या तुच्छ समजल्या जाऊ लागल्या व मोक्षाच्या बाजारातील एक नाणें म्हणून ज्याचा उपयोग होईल तेवढें काव्य सोडून बाकीचे काव्य कितीही सौन्दर्यपूर्ण असलें तरी व्यर्थ समजलें जाऊ लागलें. अशा उरफट्या मूल्यकल्पना उराशी बाळगणा-या या समाजाने कोणत्याही क्षेत्रांत कसलेही पराक्रम केले नाहीत यांत काय आश्चर्य ? समाजाच्या सांस्कृतिक पातळीची अधोगति होत असली की, सतांचा सुकाळ होतो. अवनतीचा मार्ग चोखाळणा-या समाजाची रोगचिन्हें म्हणजे सन्त हें यावरून स्पष्ट दिसतें.



२० : नीति आणि अनीति

आमचे जहाज सुवेज्ञाच्या कालव्याजवळ येऊ लागले तेव्हा शिरस्त्याप्रमाणे जहाजातल्या मुख्य मुख्य ठिकाणी त्या कालव्याचे वर्णन व इतिहास सांगणारी पत्रके लटकवण्यांत आली. त्यांत लिहिले होते की, आफ्रिका व युरेशिया यांना जोडणारा भूखंड खणून काढल्याने जहाजांची नेआण सोपी होईल ही कल्पना प्रथम नेपोलियनला सुचली होती. पण त्याच्या वास्तुविदांनी भूमध्यसमुद्र व तांबडा समुद्र यांची पातळी एक नसल्यामुळे त्यामधला भूखंड खणल्यास, उंच पातळीच्या समुद्राचे पाणी इतस्ततः धावू लागेल व भोंवतालचे भूभाग समुद्राला आलेल्या या पुरांत गडप होतील असे सांगितले, म्हणून त्याने ही कल्पना सोडून दिली.

विज्ञानातील "जर व परंतु"

ही माहिती वाचून मला मोठा विस्मय वाटला. सलग पाणी नेहमी समपातळीत असते असे आम्ही शाळेत शिकलो होतो. भूमध्यसमुद्र व तांबडा समुद्र यांच्यामध्ये एक भूखंड असला तरी पृथ्वी गोल असल्यामुळे दुस-या बाजूने ते समुद्र सलगच आहेत. मग या दोन समुद्रांची पातळी वेगळी हा काय प्रकार आहे ! नेपोलियनच्या वास्तुविदांना आम्ही शाळेत शिकलो तेवढेही विज्ञान येत नव्हते काय ?

आम्ही आमची अडचण बोटीवरच्या आमच्या काही विज्ञानज्ञ मित्रांच्या पुढे ठेवली तेव्हा त्यांनी सांगितले की, आम्ही शाळेत शिकलो तो पाण्याच्या पातळीचा नियम टाक्यातल्या किंवा तलावांतल्या पाण्याला लागू असला तरी सा-या भूगोलाला वेष्टिणा-या समुद्राच्या अपार विस्ताराला लागू नाही. भूमध्य समुद्र व तांबडा समुद्र यांच्या तौलनिक पातळीच्या बाबतीत नेपोलियनच्या वास्तुविदांचा अंदाज चुकला असला तरी दोन समुद्रांची पातळी वेगळी राहू शकते हे काही खोटे नाही.

हे स्पष्टीकरण मला नवदर्शनासारखे वाटले. विज्ञानाचे नियम अबाधित असतात अशी समजूत आहे. ही समजूत खरी असली तरी ती एका फार सूक्ष्म अर्थाने खरी आहे. सर्वसाधारण लोक समजतात त्या अर्थाने विज्ञानाचे नियम अबाधित नाहीत. पाणी समपातळीत राहते हा नियम विशिष्ट परिस्थितीत खरा ठरतो, पण पाण्याची पातळी कशी राहिल हे अनेक गोष्टीवर अवलंबून आहे. टाक्यातल्या वा सरोवरांतल्या पाण्यावर क्रिया न करणा-या अनेक शक्ति समुद्रांतल्या पाण्यावर क्रिया करतात. पृथ्वी गोल असल्यामुळे देखील समुद्राच्या पाण्याची पातळी गोलाकार असते. व इतर कोणत्याही कारणाचा विचार न केला तरी समुद्राचे पाणी समतळीत असते असे म्हणता येणार नाही. सगळ्या भूगोलाला व्यापणा-या समुद्राची पातळी याप्रमाणे बहिर्गोल असते तर त्याच्या अगदी उलट अतिशय बारीक अशा एखाद्या नळीत पाणी ओतले तर त्याची पातळी अन्तर्गोल राहते. म्हणजे या पातळीचा मध्यभाग टोकावरच्या भागांच्या खाली असतो. पाण्याची पातळी विषम असू शकते याची ही अपरिचित उदाहरणे सोडली तरी वा-याने व चन्द्रप्रकाशाने उंचबळणा-या समुद्राचे पाणी समपातळीत नसते हे उघड आहे.

अर्थात् "पाणी समपातळीत राहते" हा नियम जर अबाधित राहायचा असेल तर या

नियमाला बाध आणणा-या सर्व कारणांचा उल्लेख करून "ही कारणे अस्तित्वांत नसतील तर पाणी समपातळीत राहते" असे म्हणावे लागते.

अबाधित समजले गेलेले निसर्गाचे नियमसुद्धा याप्रमाणे धोपट अर्थाने अबाधित नसतात. त्यांची अबाधितता अनेक "जर व परंतु" वर अवलंबून असते.

धर्म आणि आपद्धर्म

अनुल्लंघ्य अशा निसर्गनियमांचे हे स्वरूप लक्षांत घेतले म्हणजे ज्यांचे प्रत्यही उल्लंघन होऊ शकते असे नीतीचे नियम त्रिकालाबाधित आहेत असे म्हणणा-या लोकांचे आश्चर्य वाटू लागते. "खरे बोलावे" "दिलेले वचन पाळावे" वगैरे नियम बरोबर आहेत याबद्दल कुणी वाद करणार नाही. पण हे नियम जिथे लागू होत नाहीत अशी परिस्थितीच उद्भवू शकत नाही असे म्हणणे अप्रामाणिक व दुराग्रहाचे आहे. रोजच्या व्यवहारांत खरे बोलणे आवश्यक व नैतिक असले तरी स्वदेशासाठी शत्रूच्या मुलुखांत हेरगिरी करीत असतांना पकडले गेल्यावर "सत्य बोलने, पूर्ण सत्य बोलने, व सत्याशिवाय काही बोलणार नाही" अशा प्रतिज्ञेवर अढळ राहणे नैतिक ठरत नाही. सर्वसाधारणपणे "वचनाचे पालन" हा एक सदगुण असला तरी मुलीचे लग्न ठरल्यावर "व्राला उपदेश झाला आहे व ही गोष्ट बुद्धिपुरःसर छपवण्यांत आली होती" असे कळले तरी "एकदा दिलेले वचन मोडणार नाही" अशा भीष्मप्रतिज्ञेने मुलीवर लग्नाची जबरदस्ती करणे ही नैतिकता नसून अधमता आहे.

कोणत्या परिस्थितीत कोणते आचरण नैतिक ठरेल हे त्यांच्या परिणामावर अवलंबून आहे. सर्वसाधारणपणे "खरे बोलावे" "दिलेले वचन पाळावे" वगैरे नीतिनियमांचे पालन केल्याने त्याचा परिणाम सुखावह होतो असे म्हणता येते. पण ज्या प्रसंगी सत्यनिष्ठा व वचननिष्ठा यांचे परिणाम व्यक्तीला व समाजाला अपायकारक होतात असेही प्रसंग उद्भवू शकतात. शत्रूजवळ खरे बोलल्याने देशाचा घात होऊ शकतो. लाखो निरपराध लोकांचा बळी पडू शकतो. निरागस बालकांच्या उमलत्या जीवनाची व शीलवतींच्या निष्कलंक चारित्र्याची होळी होऊ शकते. वचन पाळण्यासाठी उपदष्ट पुरुषाशी मुलीचे लग्न लावून दिल्याने तिच्या सुकुमार यौवनाचा व आशा-आकांक्षांचा सत्यानाश होतो. ज्या वयांत प्रणयाचे नन्दनवन फुलायचे त्याच वयांत असाध्य रोगाच्या भेसूर छायेत जीवन काळवंडून जाते.

वर्तनाचे परिणाम काय होतील याचा विचार न करता नीतीचे नियम अनुल्लंघ्य समजून वागायचे ठरवले तर जगणेच अशक्य होईल. मॉंटगॉमरीचे "Nothing But Truth" नांवाचे एक नाटक आहे. यांत संपूर्ण सत्याचे पालन करीत २४ तास देखील जगणे अशक्य आहे हे फार विनोदी व मार्मिक रीतीने दाखवून दिले आहे. सकाळी उठल्यावर "किती छान आहे नाही" म्हणून बायको मोठ्या कौतुकाने नुकताच ५०० रुपये देऊन घेतलेला उंची कोट दाखवू लागली तर "काय? या फटकुरासाठी निढळाच्या घामाचे ५०० रुपये! तुला काही लाज!!" वगैरे विचार मनांत उसळले तरी ते बोलून दाखवल्याने गृहशांतीला काडी पेटवली जाईल. नाखुषी आंतल्या आंत दाबून "वा: वा: काय छान! हा कोट तुझ्या अंगावर पाहिल्यावर कोटाने तुला शोभा येते की तुझ्यामुळे कोटाला शोभा येते असाच प्रश्न पडतो." असे बेमालूम अभिनयाने म्हणणे हेच या प्रसंगी योग्य असते. "तुमच्या ओठावर लाल रंग कसचा लागला आहे हो बाबा ?" असे यानंतर मुलाने विचारले तर "सत्यं सद, धर्मं चर" वगैरे आज्ञाना जागून खरे न सांगता "अरे विडा खाल्लाय आज सकाळीच" असे सांगणेच शहाणपणाचे आहे. "आता दिवाळीची ४ दिवस सुट्टी आहे तर चलता का जरा खाजूराहोला जाऊन येऊ" असा दुपारी मित्रांनी वूट काढला तर

“आलो असतो हो. पण काय करावं. आमची बायको भारीच फॅशनेबल आहे. कालच तिने एका कोटापायी ५०० रुपये फुंकले. आतां पुढच्या १ तारखेपर्यंत कुठच खाजुराहो न कुठच काय ?” असें बोलून सत्यनिष्ठा प्रकट न करतां “ऊं: काय त्या खाजुराहोत ठेवलें आहे. जुन्यापुराण्या देवळांचे ते “सरंजामशाही” “प्रतिगामी” सौन्दर्य मला आवडतच नाही. शिवाय कामाच्या रगाड्यापायीं वेळच कुठे आहे मला सहली करायला ?” असेंच म्हणणें इष्ट आहे.

नीति आणि व्यवहार

नीतिनियम व्यवहारांत उतरवणें जेवढें कठिण तेवढेंच तें अधिक उदात्त असें समजणाऱ्या लोकांना नीति मानवी व्यवहार सुरळीत चालावा म्हणूनच निर्माण झाली आहे याची कल्पना नसते. त्यांच्या दृष्टीने नीति वेगळी व व्यवहार वेगळा, नीति पुस्तकात लिहिण्यासाठी व व्यासपीठावरून उपदेशण्यासाठी आहे. एकदां हें पुस्तकांचे व व्यासपीठाचे जग सोडून व्यवहारांत उतरलें की नीति गुंडाळून ठेवली पाहिजे. नाटकांत बादशहाचें काम करायला मिळालें म्हणून एखादा नवखा नट जर नाट्यसृष्टीच्या बाहेरही स्वतःला बादशहा समजून वागू लागला तर त्याची रवानगी वेड्याच्या इस्पितांतच होईल, त्याचप्रमाणें परोपदेशे पाण्डित्याच्या लटक्या जगातून प्रत्यक्ष व्यवहारांत उतरल्यावरही एखादा भोळा माणूस नीतीची आठवण ठेवून वागू लागला तर लवकरच त्याची फजीती झाल्याशिवाय राहणार नाही, अशी या नीतिपाण्डितांची मनोमनीं खात्री असते. म्हणूनच आमच्या नीतिकल्पना इतक्या उच्च आहेत की, त्या प्रत्यक्ष आचरणांत आणणें अशक्य आहे.” असें ते म्हणू शकतात. नीतिकल्पना आचरणांत आणण्यासाठीच असतात. ज्या कल्पना आचरणांत आणता येऊ शकत नाहीत त्या नीतिकल्पनाच नव्हेत. जी पाण्यावर तरंगू शकत नाही अशी उत्कृष्ट नाव व जें हवेंत उडू शकत नाही असें अत्युत्तम विमान यांच्याच जातीची आचरणात येऊ न शकणाऱ्या नीतीची कल्पना आहे.

एका व्यक्तीचा दुसऱ्या व्यक्तीशीं व्यवहार सुकर व्हावा म्हणून नीतीचा जन्म झाला. नीति ही भाषेसारखीच सामाजिक आहे. निर्जन रानांत एकटयाने राहाणाऱ्या पुरुषाला भाषेची आवश्यकता नाही. तशीच नीतीचीही आवश्यकता नाही. लोकवस्तीपासून दूर गिरिकन्दरांत आत्मोन्नतीसाठी तपश्चर्या करीत बसणारा पुरुष जे नियम पाळत असेल त्यांना नीतिनियम म्हणण्यापेक्षा आरोग्याचें नियम म्हणणें जास्त योग्य आहे. आपलें शरीर सुदृढ व निकोप राहावे म्हणून नेमाने व्यायाम व पौष्टिक आहार घेणारा माणूस नीतिनियमांचे आचरण करतो असें आपण म्हणत नाही. शरीरसंवर्धनासाठी पाळावे लागणारे नियम जसे नीतीचे नियम नव्हेत त्याचप्रमाणें मनःसंवर्धनासाठी पाळले जाणारे नियम देखील नीतीचे नियम नव्हेत. ते मानसिक आरोग्याचे नियम आहेत. प्रकाश जसा किरणोत्क्षेपी पदार्थाशिवाय अस्तित्वांत राहू शकत नाही त्याचप्रमाणें नीति सामाजिक व्यवहाराशिवाय अस्तित्वांत राहू शकत नाही. नीतीची व व्यवहाराची फारकत करणें, ज्योति व तिचा प्रकाश, पदार्थ व त्याचा आकार यांची फारकत करण्यासारखें आहे.

प्रवेशिकाविक्रीच्या ठिकाणीं उतारुंची गर्दी झाली तर सर्वांनी रांगेने उभे राहावें व आपली पाळी आल्यावरच तिकिट घ्यावें म्हणजे सर्वांना थोड्यांतल्या थोड्या वेळांत प्रवेशिका मिळतात. असें न करतां “मलाच सगळ्यांच्या आधी प्रवेशिका मिळावी” म्हणून प्रत्येकाने खिडकीजवळ जाण्याची घाई केली तर तिथे एकच धुमश्चक्री माजून कोणालाही प्रवेशिका न मिळतां तासचे तास निघून जातील हे अनुभवाने सर्वांना पटते व त्यामुळे स्वतःची उताविळी दाबून ठेवून प्रत्येकजण आपली पाळी येईपर्यंत धीर धरायला शिकतो. रांगेने उभे राहण्याच्या

नियमाची उपयुक्तता याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर त्या नियमाला सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त होते व हा नियम मोडणारा समाजाच्या अवहेलनेस पात्र होतो. माणूस वाटेल तें सहन करू शकतो पण सामाजिक अवहेलना सहन करू शकत नाही. समाजमान्यता हें समाजोपयुक्त नियमांच्या मागचें सगळ्यांत मोठें शासन आहे.

फाटके कापड

रांगेने उभे राहण्याची पद्धत नीतिनियम कसे उत्पन्न होतात यांचे एक प्रात्यक्षिक आहे. टॅक्सीवाला जेव्हां एखाद्या माणसाला टॅक्सीत घेतो तेव्हां इष्ट स्थळीं पोचल्यावर तो पैसे देईल याची त्याला खात्री असते. इष्ट स्थळीं पोचल्यावर “आम्ही तुझ्या टॅक्सीत बसलोंच नव्हतो” असें जर लोक म्हणू लागले तर प्रत्येक वेळीं पोलिसाला बोलावून खऱ्याखोटीयाची शहानिशा करणें टॅक्सीवाल्यांना अशक्य होईल व आगाऊ भाडें घेतल्याशिवाय ते कुणाला टॅक्सीत घेणारच नाहीत. शिवाय उतारू असे लबाड्या करू शकतात तसेच टॅक्सीवालेही लबाड्या करू शकतात. भाडें घेतल्यावर “मी तुझ्याकडून काही घेतलेंच नाही” असे म्हणून ते सरळ टॅक्सी पिटाळून पळून जाऊ शकतात. टॅक्सीवाल्यांप्रमाणेंच उतारुंनादेखील दरवेळी पोलिसाची मदत मिळणें शक्य होणार नाही. या लबाडीमुळे आगाऊ भाडें कोणी देणार नाही व तेही उतारुंना आगाऊ भाडें घेतल्याशिवाय टॅक्सीत पाय ठेवू देणार नाहीत. परिणामतः टॅक्सीचा धंदाच चालू शकणार नाही व टॅक्सीवाल्यांची उपजीविका व उतारुंची सोय या दोन्ही गोष्टी निकालांत निघतील. परस्परांची फसवणूक केल्यामुळे दोघांचेही असें नुकसान होतें हें मानवाला अनुभवाने कळतें व म्हणून प्रामाणिकपणाची व्यावहारोपयुक्तता सिद्ध होते व तो सदगुण ठरतो. या उपयुक्ततेमुळेच प्रामाणिकपणाला सामाजिक प्रतिष्ठा प्राप्त झाली व अप्रामाणिक माणूस द्रव्य ठरू लागला.

“नीतिनियमांची उपयुक्तता अनुभवाने कळते व म्हणून मानव नीतिनियम पाळतो हें खरें नाही. न्यायाधीशाचा व पोलिसांचा धाक नसता तर कोणीही दिलेला शब्द पाळला नसता व बळजबरीने स्वार्थ साधण्याची संधि दवडली नसती” असें काही लोकांना वाटतें. पण या मतांत वक्तोव्याघात आहे. व्यवहारोपयुक्त नियम पाळणें मानवाच्या स्वभावातच नसतें तर न्यायाधीश न्याय्य निर्णयच देईल व पोलिस न्यायाची अंमलबजावणी करण्याचे आपलें कर्तव्य करतील याची तरी काय शाश्वती? सर्वच अनैतिमान असलें तर नीतीच्या वतीने धाक तरी दाखवणार कोण ? कापडाला भोक पडू शकतें पण नुसत्या भोकाचेंच कापड बनू शकत नाही. भोकांना सीमित करायला तरी कापड असावेंच लागतें.

नीति व व्याकरण

भाषेप्रमाणेंच सामाजिक उपयुक्तता हें नीतीचे मूळ आहे हें लक्षांत घेतलें म्हणजे नीतिनियम निरपवाद असू शकत नाहीत हे ओघानेच येतें. नीतिनियमांचें पालन ज्यावेळीं समाजोपयुक्त न ठरतां समाजघातक ठरतें त्यावेळी त्या नियमाचा भंग करणें समर्थनीयच नव्हे तर कर्तव्य ठरतें. भाषेलाही थोड्याफार फरकाने हें लागू आहे. लोकव्यवहार सुरळीत चालावा म्हणून भाषा अत्यावश्यक आहे व भाषा जर अर्थबोधक राहायची असेल तर ती नियमबद्ध असणें आवश्यक आहे. नाहीतर निश्चित अर्थ व्यक्तविण्याचें तिचे सामर्थ्य नाहीसें होईल. भाषेची ही नियमबद्धता म्हणजेच भाषेचे व्याकरण. भाषेची अर्थबोधकता टिकवण्यासाठी साधारणपणें व्याकरण आवश्यक आहे. पण कधी कधी भाषेचें व्यंजनसामर्थ्य वाढविण्याच्या मार्गांत व्याकरण साहाय्यक न होता उलट विघ्नभूत होऊन बसतें. अशावेळी भाषाकोविद व्याकरणाचे निर्बन्ध झुगारून देऊन भाषेला अधिक समृद्ध करतात. मूल्यन, पाश्चिमात्य वगैरे शब्द बरोबर आहेत की नाहीत याबद्दल

पुष्कळ वेळा चर्चा करण्यात येते. मूल्य शब्दाला अन प्रत्यय लागत नाही असें काही लोक म्हणतात. पण या प्रत्ययाचे क्षेत्र असें मर्यादित न ठेवतां जिथें जिथें त्याच्या उपयोगाने अर्थपूर्ण शब्द तयार होऊ शकतील त्या सर्व ठिकाणीं त्याचा वापर केल्याने भाषा जास्त अर्थबोधक होईल हें स्पष्ट आहे. मूल्यन शब्द चूक मानला तर त्याबद्दल मूल्यमापन हा जास्त मोठा शब्द वापरावा लागेल, त्याचप्रमाणें मापन या शब्दांत मोजण्याची कल्पना व्यक्त होते. मूल्य निश्चितपणें मोजतां येतें असें सुचवण्याची इच्छा नसेल तर मूल्यमापन हा शब्द अचूक ठरत नाही. म्हणून लाघव व अचूकपणा या दोन्ही दृष्टींनी मूल्यन या शब्दाची जरूर आहे. भाषेची उपयुक्तता वाढवायची असेल तर अन प्रत्ययाचें क्षेत्र याप्रमाणें वाढवणें आवश्यक आहे. अशावेळीं व्याकरण बाजूला ठेवण्यातच भाषेचें हित आहे.

भाषेच्या हितासाठी एखाद्या वेळीं व्याकरणाचे नियम असे मोडावे लागतात. त्याचप्रमाणें समाजाच्या हितासाठी एखाद्या वेळीं नीतीचे नियम मोडावे लागतात.

व्याकरण व नीतिशास्त्र यांचे हे साम्य इतर अनेक दृष्टींनी सूचक आहे. कालान्तराने भाषा बदलते व भाषा बदलल्यावर तिचें व्याकरण बदलावें लागतें. वैदिक भाषेचें व्याकरण कालिदासाच्या भाषेला लागू नाही व ज्ञानेश्वरीचें व्याकरण आजच्या मराठी भाषेला लागू नाही. नीतीचेंही असेंच आहे. कालान्तराने निरनिराळ्या मूल्यांचें महत्व कमीजास्त होतें व त्यावर आधारलेल्या नीतिकल्पना बदलतात. प्राचीन काळीं वैयक्तिक शस्त्रकौशल्याला फार महत्व होतें. तरवार चालवण्यांतल्या कौशल्याला समाजांत अतिशय प्रतिष्ठा होती. यामुळें युरोपांत प्रतिपक्षाला द्वन्द्वयुद्धास आव्हान देऊन ठार करणें सन्मान्य समजलें जात होतें. पण आज तरवार चालवण्याच्या कलेला पूर्वीइतकी प्रतिष्ठा उरलेली नाही. म्हणून "अ" चा पक्ष न्याय्य की "ब" चा पक्ष न्याय्य हें "अ" ला "ब" पेक्षा तरवार जास्त चांगली चालतां येते की नाही यावरून ठरवू नये असें मत सर्वमान्य झाले आहे. आजच्या कायद्याप्रमाणें द्वन्द्वयुद्धांत केलेला वध हा देखील खून म्हणूनच दंडनीय समजण्यांत येईल. जुन्या काळीं नृत्यगीतादी कलांची जोपासना वेश्या करीत. त्यामुळें या कला हीन समजल्या जात व स्वतःला सज्जन समजणारे प्रतिष्ठित लोक "गायकाचें तोंड पाहणार नाही" अशी प्रतिज्ञा करीत. पण आतां कलावृत्तांच्या कामजीवनांत दिलेपणा असला तरी तो क्षम्य समजला जातो व त्यांना पाहायला झुंडीच्या झुंडी लोटतात. शस्त्रकौशल्यापेक्षा जीवित व निर्बद्ध कामजीवनापेक्षा कलाभिज्ञता याची प्रतिष्ठा आज जास्त झाली आहे व त्यामुळें द्वन्द्वयुद्ध व कलावंत यांच्या नैतिक मूल्यमापनांत आमूलाग्र फरक पडला आहे.

देशे देश नवाचारा :

कालमानाप्रमाणेंच देशमानाने देखील भाषा बदलते. फ्रेंच भाषा चूक आहे. कारण ती इंग्रजीच्या व्याकरणाचे नियम पाळत नाही असें जर एखादा इंग्रज म्हणू लागला तर तो हास्यास्पद ठरेल, एका भाषेचे व्याकरण दुस-या भाषेला लागू करू नये हें सर्वमान्य आहे पण एका समाजाचे नीतिनियम दुस-या समाजाला लावणें तेवढेंच हास्यास्पद आहे, हें अनेक लोक विसरतात. भाषेप्रमाणेंच नीतीचे पुष्कळसे नियम रूढिजनित असतात. स्त्रीपुरुषांचे संबंध कसे असावे, मान व अपमान कशांत आहे, कोण श्रेष्ठ व कोण कनिष्ठ इत्यादि गोष्टी ब-याच अंशाने रूढि ठरवते. अमुक समाजांत अमुकच रूढि कां उद्भवली याचें उत्तर देणें इंग्लंडमध्ये इंग्रजी व फ्रान्समध्ये फ्रेंच भाषा कां प्रचारांत आली याचें उत्तर देण्यासारखेंच कठिण आहे. एखाद्याने लिहिलेलें फ्रेंच चुकीचें की बरोबर हें जसें फ्रेंच भाषेच्या व्याकरणाचा विचार करूनच ठरवले पाहिजे, त्याचप्रमाणे ट्रॉब्रिया बेटांत प्रचलित असलेली मातृसावरण्याची रूढि चांगली की वाईट हें

तेथील रहिवाश्यांच्या इतिहासांत ही रूढि कशी उद्भवली, तिने कोणत्या सामाजिक गरजा भागवल्या, कुटुंबसंस्थेबद्दल त्या लोकांच्या अभिरुचि व भावभावना काय आहेत यांचा विचार केल्याशिवाय ठरवतां येणार नाही. रोममध्ये रोमन लोकासारखे वागा. 1

या उपदेशामध्ये एक महान् सत्य गोवलेलें आहे. चांगलें व वाईट हें ब-याच अंशीं रूढीवर अवलंबून आहे हें तें सत्य होय. युरोपीय समाजांत दुस-यांच्या बायकोला बाहुपाशांत घेऊन नृत्य करणें शिष्टसम्मत असलें तरी हिन्दुस्थानांत परत आल्यावर आपल्या सनातनी मित्राच्या जुन्या वळणाच्या बायकोला "चल माझ्याबरोबर, आपण नृत्य करू". असा आग्रह धरणें नैतिक ठरणार नाही. एकाच शब्दाचा निरनिराळ्या सन्दर्भात निरनिराळा अर्थ होतो. त्याचप्रमाणें एकाच आचरणाचे निरनिराळ्या समाजांत निरनिराळे मूल्य असतें. "संध्याकाळ झाली" या वाक्याचा अर्थ कार्यालयांत काम करणा-यांच्या दृष्टीने घरीं यायची वेळ झाली व संध्याकाळच्या प्रयोगांत काम करणा-या नटांच्या दृष्टीने "कामावर यायची वेळ झाली" असा होतो. होळीच्या दिवशीं रंग फेकणें आपल्या समाजांत शिष्टसम्मत आहे. त्यामुळें त्या दिवशीं रंग फेकण्यांत दुस-याचा अपमान करण्याचा हेतु आहे असें कुणाला वाटत नाही. पण इंग्लंडमध्ये एका इंग्रजाने दुस-या इंग्रजावर होळीच्या दिवशीं जरी रंग फेकला तरी "अपमान करण्यासाठी बुद्धिपुरःसर त्याने तसें केलें" असें म्हणणें असमर्थनीय ठरणार नाही.

उपयुक्तता हाच निकष

भाषेचें व नीतीचें आतांपर्यंत जें साम्य वर्णन केलें त्यावरून काही वाचकांना असें वाटेल की, नीतींत काहीही निरपेक्ष व शाश्वत नाही. इंग्रजी भाषा बरोबर व फ्रेंच भाषा चुकीची हें म्हणणें ज्याप्रमाणे निरर्थक आहे त्याचप्रमाणें एका समाजाच्या नीतिकल्पना दुस-या समाजाच्या नीतिकल्पनापेक्षा श्रेष्ठ आहेत, किंवा एका रूढीपेक्षा दुसरी रूढि चांगली आहे असें म्हणणें निरर्थक आहे.

पण असें समजणें हा गैरसमज आहे. एक भाषा चुकीची व दुसरी बरोबर असें म्हणतां येत नसलें तरी दोन भाषांची तुलना करून त्यापैकी कोणती श्रेष्ठ हें ठरवतां येऊं शकतें. लाघव ... म्हणजे थोडक्यांत अर्थ व्यक्तविण्याचें सामर्थ्य, अचूकपणा, लवचिकपणा, सोपेपणा व सर्व त-हेचे विचार व्यक्तविण्याची क्षमता वगैरे भाषेचे आवश्यक गुण आहेत. हे गुण कोणत्या भाषेत अधिक आहेत याची तपासणी करून भाषेची श्रेष्ठकनिष्ठता ठरवतां येतें. त्याचप्रमाणें कोणत्या रूढि समाजरचनेला अधिक उपयुक्त आहेत, मानवाचें सुखसंवर्धन कोणत्या रूढींनी अधिक होतें, समाजाला स्वतःचें संरक्षण करण्याचें सामर्थ्य येण्याच्या दृष्टीने कोणती रूढि सहाय्यक व कोणती घातक आहे इत्यादि अनेक प्रश्नांचा विचार करून रूढीची श्रेष्ठकनिष्ठता ठरवतां येते. नीतीचे नियम अनुल्लंघ्य नसले तरी सामाजिक उपयुक्तता हा नीतीचा निकष मात्र अनुल्लंघ्य व शाश्वत आहे. समाजाला उपयुक्त तें नीतिमय, समाजाला घातक तें अनीतिमय असा हा साधा दंडक आहे. नीतीचें हें साधें स्वरूप न ओळखतां ईश्वर, आत्मा, पुनर्जन्म वगैरे कपोलकल्पित वस्तुंशीं नीतीचा काहीतरी संबंध असला पाहिजे अशी कल्पना करून घेऊन अध्यात्मवाद्यांनी नीतिविचारांत ब्रह्मघोटाळा उत्पन्न करून ठेवला आहे. भाषा, चलन वगैरे गोष्टी जशा एका व्यक्तीचा दुस-या व्यक्तीशी होणारा व्यवहार सुरळीत चालावा म्हणून उत्पन्न झाल्या तशीच नीतीही उत्पन्न झाली हें लक्षांत ठेवणें म्हणजे नीतिविचारांत स्पष्टता आणण्याच्या मार्गावर पहिले पाऊल टाकणें आहे.



२९ नकारांची नीति

माझा एक मित्र आहे. तो फार भाविक आहे. माझ्याशी त्याची दाट मैत्री असली तरी माझा नास्तिकपणा त्याला आवडत नाही व तो घालवण्याचा तो सदोदित प्रयत्न करीत असतो. एकदा तो म्हणाला, "मला तुझ्याशी युक्तिवाद करून नास्तिकपणा कसा चूक आहे हे दाखवून देतां येत नाही. कारण आस्तिक्य हे केवळ बुद्धिवादानं निर्माण होऊं शकत नाही. त्यासाठी काही भावनिक अनुभव यावा लागतो. असा भावनिक अनुभव सत्पुरुषांच्या संगतीत येतो. मला नुकतंच एका सत्पुरुषाच्या दर्शनाचे भाग्य लाभले. त्यांच्या दर्शनासाठी मी तुलाही घेऊन जातो. त्यांच्या सान्निध्यानं मनांत पवित्र भाव येतात व ते आपोआपच आस्तिक्याकडे झुकू लागते."

मी त्याला म्हणालों, "मी तुझ्याबरोबर त्या सत्पुरुषाच्या दर्शनाला यायला तयार आहे. पण तू त्याला सत्पुरुष कां म्हणतोस हे सांगू शकशील काय ? त्याच्या चरित्राबद्दल तुला काही माहिती आहे काय ? मला त्यांचे केवळ सान्निध्यच मिळेल की, त्यांच्याशी चर्चाही करायला मिळेल ? की तो सत्पुरुष बौद्धिक चर्चाच करीत नाही ?"

मित्र : "तो तुझ्याशी चर्चा करील. पण तुला त्यां चर्चेत कदाचित् काही नवीन वाटणार नाही. चर्चेपेक्षाही मला त्यांच्या सान्निध्याचे महत्त्व जास्त वाटते. मी त्याला सत्पुरुष कां म्हणतो हे त्याचे चरित्र ऐकल्यावर तुला सहज कळेल. मला त्याचे चरित्र माहीत आहे. एवढंच नव्हे तर त्याची मी पारायणं केलीं आहेत. वयाच्या ५ व्या वर्षापासून त्याची परमार्थाकडे ओढ आहे. ईश्वराच्या चरित्राशिवाय दुस-या कशांतही त्याचं मन रमलं नाही. आज त्याच्या वयाला ४० वर्षे होत आली. पण अजून त्यानं आपल्या आईखेरीज दुस-या कोणत्याही स्त्रीकडे पाहिलं नाही. तो आजन्म ब्रह्मचारी आहे. एका लंगोटीशिवाय दुसरं कोणतेही वस्त्र त्याला लागत नाही. मग हिवाळा असो की उन्हाळा असो. तो कोणतेही शिजवलेले अन्न खात नाही. भिजवले हरभरे, कच्च्या भाज्या व फळे यावर तो जगतो. हा आहार सुद्धा तो दिवसांतून एकच वेळा घेतो. त्यानं आजपर्यंत कधीही साखर सुद्धा खाल्ली नाही. मग चहा, कॉफी किंवा सिगरेट, चिरुट वगैरे शरीरधारणास निरुपयोगी व केवळ चैनीच्या गोष्टींची गोष्टच काढायला नको. त्याला रहायला झोपडी देखील लागत नाही. तो एका झाडाखालीच गांवापासून दूर राहतो. त्याला निजायला अंधरुण लागत नाही. पाणी पिण्यासाठी एखादं भांडही तो जवळ ठेवत नाही. अंगावरची लंगोटी एवढीच काय ती त्याची मालमत्ता आहे."

त्या सत्पुरुषाचं हे वर्णन ऐकून मला थोड हसू आले. मित्राच्या श्रद्धेचा उपहास करण्याचा माझा हेतु नव्हता तरी माझ्या चेह-यावरचे भाव मला आवरतां आले नाहीत. ते पाहून तो चिडला व म्हणाला, "तुला जगांत काहीच पवित्र वाटत नसेल तर तुझा फारच अधःपात झाला आहे असं म्हणावं लागेल. पण मी तुझा मित्र असल्यामुळे तुझा एवढा अधःपात झालेला नाही याची मला खात्री वाटते. त्या सत्पुरुषांत तुला हसण्यासारखे काय दिसले मला सांग पाहूँ"

मी : मला थोडेसे हसू आले याबद्दल माफ कर. मला जगांत काहीच पवित्र दिसत नाही हे तुझं म्हणणं मात्र साफ खोटं आहे. तुला जी गोष्ट फार पवित्र वाटते तीत मला कुठेही पवित्र दिसत नाही, माझ्या पवित्र्याच्या कल्पना वेगळ्या आहेत एवढंच. पण सध्या हा वाद दूर ठेवू. मला तुझ्या सत्पुरुषाबद्दल जास्त माहिती पाहिजे आहे. काय रे ! या सत्पुरुषाने आईखेरीज दुसरी कोणतीही स्त्री पाहिली नाही हे कसे शक्य आहे ? त्याच्या दर्शनाला स्त्रिया जात नाहीत की काय ?

मित्र : जातात तर काय ? पण त्याच्या दृष्टीच्या क्षेत्रांत स्त्रिया आल्याबरोबर तो डोळे मिटून घेतो.

मी : अरे, पण स्त्रियांकडे पाहिल्याशिवाय त्या आपल्या दृष्टीच्या टप्प्यांत आल्या की नाही हे त्याला कसे कळते ?

मित्र : तुझी पुनः चेष्टा सुरू झाली ! प्रत्येक वाक्याचा शब्दशः अर्थ करून चालत नाही. आपल्यासमोर स्त्री आहे की पुरुष आहे हे कळण्यासाठी स्त्रीकडे पाहणे जेवढे आवश्यक आहे तेवढंच तो पाहतो.

मी : बरं तें असू दे. आतापर्यंत तू मला या सत्पुरुषानं स्वतःसाठी काय केलं नाही हे सांगितले. पण त्याने समाजासाठी काय केले आहे हे सांगशील काय ?

मित्र : समाजासाठी काही करणे याची तुझी कल्पना काय आहे ? या सत्पुरुषाचे अस्तित्व हेच समाजाला उद्धारक आहे. समाजापुढे त्याने सदाचरणाचा स्फूर्तिदायक आदर्श ठेवला आहे. त्याच्या उदाहरणांमुळे साहजिकच दुराचरणापासून लोक परावृत्त होतात व सन्मार्गी लागतात.

मी : सन्मार्गी लागतात म्हणजे काय करतात ? या सत्पुरुषाचं अनुकरण करायचा प्रयत्न करतात असंच की नाही ! म्हणजे काही कच्चे अन्न खायला लागतात तर काही लंगोटीवर राहू लागतात. काही आजीव, ब्रह्मचारी राहण्याची प्रतिज्ञा करतात तर काही घरदार सोडून झाडाखाली राहू लागतात.

मित्र : होय. त्याचा शिष्यवर्ग हळूहळू वाढतो आहे व त्याची जीवनपद्धति हळूहळू त्यांच्यांत पसरते आहे.

मी : तुझ्या या सत्पुरुषापेक्षाही श्रेष्ठ असा एक सत्पुरुष मला माहीत आहे. तुझा सत्पुरुष तर झाडाखाली सावलीत तरी राहतो. माझा सत्पुरुष तर ऐन उन्हाळ्याच्या दिवसांत तापलेल्या पदपथावर राहतो व हिवाळ्यांत थंड चिखलावर निजतो. तुझा सत्पुरुष कच्चे अन्न कां होईना पण रोज खातो. माझा सत्पुरुष तर एक दिवसाआडच खातो व दोन आहारांतलं अंतर हळूहळू वाढवावयाचा त्याचा विचार आहे. प्रयत्न केला तर महिन्यांतून एकदाच जेवून माणूस उत्तम रीतीनं जगू शकेल असं त्याचं मत आहे. प्रयोग व तर्क यावरच भिस्त ठेवणा-या महामूर्ख शास्त्रज्ञांना हे म्हणणं पटत नसलं तरी माझा सत्पुरुष लवकरच स्वतःच्या उदाहरणानं हे सिद्ध करून दाखवणार आहे. तुझ्या सत्पुरुषानं आजीव ब्रह्मचर्याचं व्रत स्वीकारून केवळ कामवासनेचं दमन केले आहे. माझ्या सत्पुरुषानं कामवासनेचे दमन तर केले आहेच पण शिवाय ईश्वरानं वा निसर्गानं मानवाला दिलेल्या इतर ज्ञानेन्द्रियांची व कर्मेन्द्रियांची देखील मानवाला गरज नाही. म्हणून त्यांचंही बंड नाहीसं करण्याचा त्याचा इरादा आहे. त्यानं आपला

एक हात व एक पाय कापून घेतला आहे. दोन दोन हात व दोन दोन पाय कशाला पाहिजेत ? हे जास्तीचे अवयव फुकट माणसाचा गर्व वाढवायला कारणीभूत होतात. नुकताच त्यानं आपला एक डोळाही फोडून घेतला आहे. दोन डोळ्यांनी काय एका डोळ्यापेक्षा दुष्पट दिसत ? आणि दिसत असलं तरी जास्त दिसण्याची जरूर काय ? वाजवीपेक्षा जास्त पाहणं हें मानवाच्या आध्यात्मिक उन्नतीच्या आड येतं असं त्याचं म्हणणं आहे. पुरेशी आध्यात्मिक प्रगति झाल्यावर आपला दुसरा डोळाही फोडून घेण्याचा त्याचा विचार आहे. कारण मिथ्या जगाकडे पाहायचे व आपल्या वासना चेतवून घ्यायच्या हाच डोळ्यांचा उपयोग आहे की नाही ? मला वाटतं, तुझ्या गुरुपेक्षा अनेकपटींनी श्रेष्ठ अशा सत्पुरुषांचं दर्शन मला आधीच झालं आहे. तरी गेल्या जन्मी मी काय पापं केलीं असतील कुणास ठाऊक ! माझा नास्तिकपणा दूर होण्याऐवजी उलटा वाढतोच आहे.

मित्र : तुला सत्पुरुष व अध्यात्म म्हटलं म्हणजे चेष्टेशिवाय काहीं सुचतच नाही. मी तुझ्याशी वाद करू शकत नाही. तू वाद करू लागलास की पांढरं निशाण उभारायचं असं मी केव्हापासून ठरवलं आहे. पण तू माझ्या गुरुचं एकदा दर्शन घे एवढाच माझा आग्रह आहे. त्याचं दर्शन झाल्यावर तुझ्या विचारांत खात्रीनं सुधारणा होईल.

माझ्या मित्राच्या आग्रहाप्रमाणे मी त्याच्याबरोबर त्याच्या गुरुच्या दर्शनाला गेलों. हा गुरु गांवाबाहेर एका झाडाखाली भुईवरच बसला होता. त्याचं दर्शन घेण्यासाठी हजारो स्त्रीपुरुष जमले होते. त्याच चांगल दर्शन व्हाव व शक्य तर त्याच्याशी चर्चाही करायला मिळावी म्हणून मी व माझा मित्र त्याच्याजवळ जाऊन बसलो. त्याच्या जटा वाढल्या होत्या व चेहरा दाढीमिशांनी पूर्ण झाकून गेलेला होता. पण या दाढीमिशांच्या जंगलातून चेहऱ्याचा जो भाग दिसत होता तो अगदी निस्तेज वाटत होता. त्याचे डोळे मंद होते. अंगावर मांस शोधल्याशिवाय दिसत नव्हतं. केवळ हाडांचा सापळा. त्याचे बरेचसे दांत पडलेले होते.

अनेक स्त्रीपुरुष त्याच्या पायावर डोके ठेवून जात होते. सत्पुरुषाची नजर सारखी भूमीवर खिळलेली होती. वर मान करून त्याने कधीच पाहिलं नाही. खाली पाहूनच नमस्कार करायला आलेली स्त्री आहे हें कळल्याबरोबर तो डोळें मिटून घेई. स्त्रियांना त्याच्या पायाला स्पर्श करण्याची सक्त ताकीद होती. त्या पायांना स्पर्श न करतांच साष्टांग नमस्कार घालीत.

नमस्कारविधि आटोपल्यावर सत्पुरुष आता काहीतरी प्रवचन व उपदेश करील असं मला वाटलं होतं. पण या बाबतीत माझी निराशा झाली. सत्पुरुषाचा एक पट्टशिष्य बोलायला उठला व त्याने जाहीर केलं की, सत्पुरुषाने एक वर्षभर मौनाचें व्रत धारण केलं आहे. 'इन्द्रियांचा निग्रह ज्याप्रमाणे आवश्यक आहे त्याचप्रमाणे वाणीचाही संयम करणे जरूर आहे. वाणीच्या संयमाने दृष्टि अन्तर्मुख होते. लोकांना वाटते की, उत्तम वक्तृत्व हा मोठा सदगुण आहे. वस्तुतः वाणीच्या विलासांत रंगून जाणे हें देखील इन्द्रियसुखांत रंगून जाण्यासारखंच आध्यात्मिक उन्नतीच्या आड येणारे आहे.' पट्टशिष्यानं सत्पुरुषाच्या विचारांचे स्पष्टीकरण केले. त्यानंतर सत्पुरुषाने उभं राहून व सर्वांना नमस्कार करून सभा बरखास्त झाल्यांचे सुचवले. त्याचबरोबर लोक पांगू लागले.

मित्र मला म्हणला, 'कां काही झाला की नाही तुझ्या मनावर परिणाम ? की अजून नर्मदेच्या गोट्यासारखा कोरडाच आहेस ?'

मी : सद्भाग्यानं म्हण की दुर्भाग्यानं म्हणा, पण मी अजून कोरडाच आहे खरा.

इथलं एकंदर दृश्य पाहून मला कसल्याही पवित्र्याचा अनुभव आला नाही. सत्पुरुष स्वतःला यत्किंचितही सुख लाभू नये म्हणून फार दक्षता बाळगतो हें स्पष्ट आहे. पण दुसऱ्या कुणाला सुख व्हाव म्हणून तो काहीच करतांना दिसत नाही. शिवाय त्याच्याकडे पाहिल्याबरोबर मन प्रसन्न होऊन उदात्त विचारांनी भरण्यासारखे त्याच्या व्यक्तित्वांत मला काहीही दिसल नाहीं. त्याच्या दुबळ्या व निस्तेज शरीराकडे पाहून तुझ्या मनांत पावित्र्याच्या भावना कां याव्या हें मला समजत नाही. दुबळं व निस्तेज शरीर ही काय पवित्र वस्तु आहे ? यापेक्षा कसलेले व पीढदार स्नायु, सिंहासारखी कंबर, फुगलेली छाती व धिप्पाड देह असलेला एखादा मल्ल पाहून माझ्या मनाला जास्त आल्हाद होतो. विख्यात हिंदी मल्ल दारासिंग याने एका नावांजलेल्या पाश्चात्य मल्लाला ज्या कुस्तींत लोळविले ती कुस्ती ती पाहायला गेलो होतो. कुस्तीची वेळ झाली व दारासिंग रंगणाकडे जाऊ लागला. तेव्हां मला

'दृष्टिस्तृणीकृतजगत्त्रयसत्त्वसारा । धीरोद्धता नमयतीव गतिर्धरित्रीय ।

(त्याची दृष्टि सर्व जगाला तृणवत् समजते. त्याच्या धीरोद्धत गतीखाली पृथ्वी वाकते आहे असं वाटतं.) या भवभूतीच्या वचनाची आठवण झाली. दारासिंगाच्या शरीराकडे पाहून मला पावित्र्याचा अनुभव जरी आला नाही तरी त्याच्याबद्दल कौतुक व आदर खास वाटला.

मित्र : या पहिलवानाच्या गैरलागू उदाहरणावरून तुझा दृष्टिकोन किती चुकला आहे हें स्पष्ट होते. सत्पुरुषाचे शरीर दुबळे व निस्तेज आहे म्हणून त्याच्याकडे पाहून आम्हाला पावित्र्याचा अनुभव येतो असे आमचे म्हणणे नाही. शरीराचा हा दुबळेपणा तपश्चरणांमुळे निर्माण झाला आहे म्हणून आम्हाला आनंद होतो. नाहीतर दुष्काळांत अन्नासाठी तडफडणाऱ्या एखाद्या अस्थिपंजराकडे पाहून देखील आम्हाला पावित्र्याचा अनुभव आला असता. तुझ्या आवडत्या कालिदासाने देखील 'पर्यायपीतस्य सुरैर्हिमांशोः कलाक्षयः श्लाघ्यतरो हि वृद्धः' असं म्हटलं आहे ना ! देवांच्या सुखासाठी ज्याने आपल्या शरीराची एक एक कला दिली असा परोपकार करून क्षीण झालेला चन्द्र, पूर्णिमेच्या पूर्ण पण स्वार्थी चन्द्रापेक्षा जास्त स्पृहणीय आहे असे सौन्दर्यपिपासु कालिदासाला देखील वाटले ना ?

मी : माझ्या पहिलवानाच्या उदाहरणापेक्षा तुझे कलाहीन चन्द्राच उदाहरणच जास्त गैरलागू आहे. स्वतः झीज सौसून दुसऱ्याला सुख देणे हें स्पृहणीय आहे व चन्द्राचा कलाक्षय परोपकारसाठी झालेला आहे म्हणून कालिदासाने त्या कलाक्षयाची महती गायिली आहे. पण तुझा सत्पुरुष स्वतःच्या देहाला जो ताप देतो त्यामुळे दुसऱ्या कुणाला सुख होतं ? तो अस्तित्वांत असल्यामुळे एका तरी माणसाच्या पोटांत अधिक अन्न जाते किंवा एखाद्या देखील व्यक्तीचे दुःख हलके होतं काय ? सत्पुरुष तपस्वी वृत्तीनं राहून देहदंड करतो म्हणूनच ज्यांना त्याच्याबद्दल आदराचा उमाळा येतो त्यांना त्याचे जीवन सुखदायक वाटते असे तू म्हणशील. पण हा आदराचा उमाळा देहाला अकारण त्रास देणं हें पुण्यमय आहे या मूर्खपणाच्या समजुतीमुळे येतो, म्हणून त्याला जास्त किंमत देतां येत नाही.

मित्र : सत्पुरुष देहपीडनासाठी देहपीडन करतो ही तुझी समजूत असमंजसपणाची आहे. तपस्वी वृत्ति व ब्रह्मचर्य यामुळे माणसाचे मन शुद्ध होते व आध्यात्मिक सत्याचे दर्शन होणं सुकर होत. म्हणून ब्रह्मचर्य व तपस्वी आचरण यांची महती गायिली जाते.

मी : तपस्वी आचरणामुळे माणसाचे मन शुद्ध होते म्हणजे काय होते ? तपस्वी

सर्वसाधारण लोकांपेक्षा प्राणिमात्रांवर जास्त प्रेम करतो या म्हणण्याला काही आधार आहे काय ? उलट स्वतःला अकारण दुःख देण्यांत ज्याला पुण्य लाभते त्याला दुसऱ्यांनाही अकारण दुःख देण्यांत दिक्कत वाटणार नाही. जो स्वतःच्या देहाला बळजबरीने उपाशी मारतो, त्याला उपासमारीने तडफडणाऱ्या लोकांचे दुःख पाहून गहिवर येण्याचा संभव कमी आहे.

मित्र : सत्पुरुषाला दुःख ही चांगली गोष्ट वाटते, हें तुझं म्हणणं चूक आहे. व्यायाम करतांना त्रास होतो तरी पुढे त्यामुळेच शरीर बलिष्ठ होते. औषध घेताना कडू लागते पण त्यामुळेच पुढे प्रकृति सुधारते. म्हणूनच व्यायामाचे कष्ट व औषधाचे कडूपण चांगल समजतात.

मी : शरीराचं व मनाचं सामर्थ्य याचा तू काहीतरी गूढ व आध्यात्मिक अर्थ करीत असशील तर मला तुझ्या म्हणण्याचा खरेखोटेपणा अजमावून पाहतां येणार नाही. पण लौकिक अर्थाने तपश्चर्या व ब्रह्मचर्य यांनी सामर्थ्य वाढते या म्हणण्याला काडीचाही आधार नाही. देहपीडन हा मूर्खपणा आहे हें गौतम बुद्धाने देखील ओळखले होते. तपश्चर्येच्या अतिरेकानं बुद्ध एकदा मूर्च्छा येवून पडला. तेव्हां त्याला वाटायला लागले की, सत्यचिन्तनसाठी देखील निरोगी व सुदृढ शरीराची आवश्यकता आहे व त्यामुळे शरीररक्षण करणारी तपश्चर्या अध्यात्म प्रगतीला साधक नसून बाधकच आहे. 'ब्रह्मचर्यामुळे शरीरसामर्थ्य वाढते' या कल्पनेचा फोलपणा पाहायचा असेल तर एखाद्या ब्रह्मचर्याश्रमांतले ब्रह्मचारी व विवाहसौख्याचा अनुभव घेणारे एखाद्या सैनिक शाळेतले सैन्याधिकारी यांना समोरासमोर उभे करावे. खत व पाणी न मिळाल्यामुळे सुकायला लागलेलं झाड व माळ्याने शास्त्रोक्त पद्धतीनं मशागत केल्यामुळे टवटवीत झालेला, पानाफुलांनी बहरलेला वृक्ष, यांत जेवढा फरक आहे तेवढाच फरक त्या दोन गटामध्ये दिसून येईल. ब्रह्मचर्य हितकारक आहे असे म्हणायला मानसशास्त्रांत वा शरीरशास्त्रांत काहीही आधार नाही.

मित्र : तपश्चर्या जर एवढी निरुपयोगी आहे तर सर्व काळीं व सर्व देशांत तिची एवढी महती कां गायिली गेली ?

मी : याचे कारण स्पष्ट आहे. कोणीतीही चांगली गोष्ट साधायला कष्ट करावे लागतात. शेतकरी मरेपर्यंत राबतो म्हणून शेती पिकते. वर्षानुवर्षे अभ्यास करावा तेव्हां विद्या साध्य होते. म्हणून कष्ट सोसणं सदाचरणाला आवश्यक आहे. अर्थात् कष्ट म्हणजे उपयोगी कष्ट हें स्पष्ट आहे. अन्न व विद्या या चांगल्या गोष्टी नसत्या तर त्यासाठी करावे लागणारे कष्ट चांगले आहेत असं कुणाला वाटले नसते. उपयोगीपणामुळे कष्टांना आलेलं माहात्म्य पुढे विचारातल्या गोंधळामुळे निरुपयोगी कष्टांना देखील प्राप्त होऊं लागले.

त्याचप्रमाणे केवळ सुखाचा विचार करणारा मनुष्य स्वतःच्या सुखासाठी दुसऱ्याला दुःख देण्यास कमी करीत नाही. त्यामुळे सुखसाधन व परपीडन यांची सांगड बसली व विचारांत पुनः गोंधळ उडून सुखसाधन हेंच अनीतिमय व दुःखसाधन हीच परमनीति वाटू लागली. स्वतःच्या शरीराला निरर्थक दुःख देणं म्हणजे नीतिमतां ही नीतिमतेची उरफाटी कल्पना याप्रमाणे उद्भवली.

नीतीचे सूत्र थोडक्यांत सांगायचे असेल तर 'परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम्' या वचनापेक्षा उत्तम वचन सापडायचे नाही. एका व्यक्तीचे सुखसाधन दुसऱ्या अनेक व्यक्तींच्या सुखसाधनाच्या आड येऊं शकते म्हणून नीतीची आवश्यकता आहे. जगांत एकच व्यक्ति राहत

असती तर नीतिअनीतीला काही अर्थ उरला नसता. अर्थात् एखादी व्यक्ति केवळ स्वतःला दुःख देते म्हणून ती नीतिमान ठरत नाही. तिने स्वतःला दुःख दिल्यामुळे परोपकार कितपत झाला, किती लोकांचे जीवन सुखी झाले हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. देहदंडनापासून जर दुसऱ्या कुणाचेंच जीवन सुखी व्हायला मदत झाली नसेल तर तें देहदंडन निरर्थक आहे. तें नीतिमय तर नाहीच उलट मूर्खपणाचं मात्र खास आहे. भगवान् श्रीकृष्णाने जीवनांत फार मोठा त्याग केला असा दावा त्याच्या चरित्रकारांनी सांगितल्याच माझ्या पाहण्यांत नाही. पण म्हणून काय त्याचं जीवन नीतिपूर्ण नव्हतं ? रंजल्या गांजलेल्यांचा पक्ष घेऊन तो नेहमी झगडला. जुलमी राजांचा त्याने निःपात केला. न्यायी पक्षाचा विजय व्हावा व अन्यायाचा ध्वंस व्हावा म्हणून त्याने आपली मुत्सद्देगिरी, रणकौशल्य व तत्त्वज्ञता ही सर्व पणाला लावली म्हणून त्याला भगवान् म्हणतात. गिरिकन्दरांत जाऊन, तपश्चर्या करणाऱ्या एखाद्या साधूला सोडून, जो शास्त्रांमध्ये बोद्धा, रणामध्ये योद्धा व कलेचा भोक्ता होता एवढेच नव्हे तर प्रण्यासारख्या नाजूक कामांताही कुशल होता, त्या कृष्णाला, पुरुषोत्तम व परमेश्वराचा पूर्णावतार मानण्यांत आपल्या संस्कृतीनं जे औचित्य दाखवलं त्याचा मागमूसही आमच्या तपस्वी नीतिकल्पनांत दिसत नाही ही फार खेदाची गोष्ट आहे.



२२ : संन्यासवादाचे उरफाटे मानसशास्त्र

वैदिक काळीं आर्य लोक प्रार्थना करीत, "हे देवांनो, आम्हाला आमच्या कानांनी नेहमी मंगल असे शब्द ऐकू द्या, आमच्या डोळ्यांना नेहमी मंगल अशीं दृश्ये दिसू द्या. आमचीं सर्व इंद्रिये नेहमी सुदृढ राहोत. निकोप नि बलिष्ठ अशा शरीराने संपन्न असें दीर्घ आयुष्य आम्हाला लाभो.*" या जीवनामध्ये त्यांना गोडी होती, जीवनामध्ये निरोगीपणा, सौन्दर्य व आनंद आणून सोडावा यांबद्दल त्यांना अमूप उत्साह होता.

पण वेदकाळानंतर असा एक काळ आला, कीं "संसार हा एक दुःखाचा सागर आहे, त्यावर सुखाचें नंदनवन फुलणें शक्य नाही; त्या सागरांतून कसेबसें तरून जाणें एवढेंच मानवाचें इतिकर्तव्य आहे !" अशा तऱ्हेचे विचार हकूहकू प्रसृत होऊ लागले.

"इह संसारे खलु दुस्तारे, कृपयाऽपारे पाहि मुरारे !"

(हे ईश्वरा, या घोर संसारांतून माझा उद्धार कर.) असा टाहो फोडणें हाच सदाचाराचा परम आदर्श गणला जाऊ लागला. एकंदर जगाबद्दल नैराश्य व जगाव्यतिरिक्त अशा एखाद्या पारलौकिक अवस्थेचा हव्यास हें या तत्त्वज्ञानाचें सूत्र होतें. या तत्त्वज्ञानाला संन्यासवाद किंवा निवृत्तिवाद असें म्हणतात. जीवितांतील सुखाबद्दल या संन्यासवादाचे काही सुप्रसिद्ध असे सिद्धांत आहेत. सुखाचा शोध हा सगळ्यांच्या जिह्वाळ्याचा विषय असल्यामुळे या सिद्धांताचा येथे थोडा विचार करायचें योजिले आहे.

वाळ्याच्या ताट्या आणि वडाची सावली !

संन्यासवादाचा पहिला सिद्धान्त असा की, आपण जिला सुख असें म्हणतो अशी एखादी भावरूप अवस्थाच अस्तित्वांत नाही. सुख म्हणजे दुःखाचा परिहार. दुःख ही जीवनाची व अनुभूतीची स्वाभाविक अवस्था आहे. पण कधी कधी या अवस्थेचा परिहार होतो व अशावेळीं आपल्याला सुख होतें. एखाद्या वस्तूवर वासना गेल्याने ती न मिळाल्यास एक प्रकारचें दुःख होतें; या दुःखाला तृष्णा म्हणतात. इच्छिलेली वस्तु मिळाल्यानंतर या तृष्णेची शांति होतें; व तिने मनाला दिलेला तीव्र ताण नाहीसा होतो. तृष्णेच्या या आर्ततेचा नाश म्हणजेच सुख. अर्थात् या मताप्रमाणें प्रत्येक सुखाच्या पूर्वी दुःख असलेंच पाहिजे. किंबहुना दुःखाच्या अनुभूतीवाचून सुखाची अनुभूति होऊच शकत नाही. ऐन उन्हाळ्याच्या उन्हांत भर दुपारीं भाजून निघाल्यानंतर वडाच्या शीतल छायेचें सुख अनुभवता येतें. वाळ्याच्या ताट्या व विजेचे पंखे लावून जे लोक दिवसभर आपल्या घरांतच पडून राहतात, त्यांना या सुखाचा अनुभव कसा येणार ? रानावनांत

* भद्रं कर्णेभिः शृणुयाम देवाः । भद्रं पश्येम अक्षभिर्यजत्राः ।

स्थिरैर्ङ्गैस्तुष्टुवांसस्तनूभिः । व्यशेम देवहितं यदायुः । -श्री गणपत्यथर्वशीर्ष

भटकत असतांना पाण्यावाचून जीव कासावीस झाला म्हणजेच थंड पाण्यामध्ये अमृताची अवर्णनीय माधुरी आहे हें पटतें. पण पाणी पिऊन तहान भागल्यावर मात्र त्या पाण्याची काहीच मातब्बरी वाटत नाही व म्हणून दुःखाचा अभाव म्हणजेच सुख !

संन्यासवादाचा हा पहिला सिद्धान्त कसा चुकीचा आहे हें सहज दाखवून देतां येण्यासारखें आहे. समजा, आपण संध्याकाळीं सहज फिरायला गेलों. अशावेळीं एखादी सुंदर युवती सोन्यासारखा ताम्रगौर वर्ण, टपोरे व तेजस्वी डोळे, टवटवीत व हसरा चेहरा अशी सुंदर आकृति आपल्यासमोर प्रत्यक्ष दिसली, तर आपल्याला आनंद होईल. अशा अनपेक्षित सौंदर्यदर्शनापासून आपल्याला जो आनंद होतो त्याच्या आधी आपल्या मनांत दुःखाची अनुभूति असतेच असे नाही. "जो आधीपासून त्या स्त्रीच्या विरहामुळे तळमळत असेल, त्यालाच तिच्या दर्शनामुळे आनंद हाईल," असें संन्यासवादीदेखील म्हणू शकणार नाहीत. त्या स्त्रीच्या दर्शनासाठी व्याकुळलेल्या पुरुषाला तिच्या दर्शनाने जेवढा आनंद होईल, तेवढा एखादया तिन्हाइताला होणार नाही हें खरें आहे; पण एवढ्यावरून "आधीच्या दुःखामुळे आनंदाची खुमारी वाढते," इतकेंच सिद्ध होतें. आधी दुःख असल्याशिवाय सुख अस्तित्वांतच येऊ शकत नाही असें मात्र सिद्ध होत नाही.

आधी दुःख असल्याशिवायदेखील सुख होऊ शकतें यावरून दुःखाभाव म्हणजे सुख हें म्हणणें जसें खोटें पडतें, त्याप्रमाणें दुःख नाहीसें झालें म्हणजे सुख निर्माण होतेंच असें नाही यावरून देखील वरील मताचा फोलपणा उघड होतो. फासावर टांगलेल्या गुन्हेगाराला दुःख होतें, पण कोठपर्यंत ? जोपर्यंत त्याच्या कुडींत प्राण आहे तोपर्यंत. एकदा त्याचा प्राण गेला की त्याची सर्व धडपड नाहीशी होते ! मग त्याला कुठलें दुःख व कसल्या वेदना ? मृत्युमुळे याप्रमाणें दुःखाचा अभाव साधतो, पण त्यामुळे सुख लागत नाही. सुख ही एक दुःखासारखीच अनुभूति आहे. दुःखाचा अनुभव यायला ज्याप्रमाणें चैतन्य व जीवन आवश्यक आहे त्याचप्रमाणें सुखाची अनुभूति देखील चैतन्य व जीवन यांवाचून शक्य नाही.

धनगर तुरुंगात कसा गेला ?

"दुःखाभाव म्हणजे सुख या पहिल्या सिद्धान्ताला धरूनच सुखावस्था केवळ तात्कालिकच असते; कारण तृष्णेची शान्ति झाल्यामुळे क्षणभर जें सुख होतें ते लगेच तृष्णापूर्तीमुळे तृष्णा वाढतच जातात म्हणून नाहीसें होतें," असा संन्यासवादाचा दुसरा सिद्धान्त आहे. इच्छा, वासना किंवा तृष्णा या विस्तवासारख्या असतात. विस्तवांत तूप ओतल्याने ज्याप्रमाणें विस्तवाची शान्ती न होतां उलट तो वाढतच जातो, त्याचप्रमाणे इच्छांची पूर्ति केली की, त्या वाढतच जातात ! इच्छा हें बीज आहे, इच्छा पूर्ण करण्यासाठी मनुष्य सुखोपभोग घेतो, हें त्या बीजाचें फळ आहे, पण बीमधून फळ निघालें की बी चा नाश होत नाही; उलट त्या फळांतून एकाएवजीं असंख्य बिया निर्माण होतात. त्याचप्रमाणें एका इच्छेची पूर्ति करायला सुखोपभोगांचा अवलंब केल्यास त्या सुखोपभोगांतूनच अनेक इच्छा निर्माण होतात.

या सिद्धान्ताला पोषक अशी एक गोष्ट नेहमी सांगण्यांत येतें. ती अशी :

एक सुखी धनगर होता घरांत अठरा विश्वें दारिद्र्य. पण त्या धनगराला त्याचें कधी दुःख झालें नाही. आपल्या मेंढ्यांच्या संगतींत त्याला पूर्ण समाधान असे. वागणुकीनेही तो अगदी सालस व सज्जन होता. त्याच्याच शेजारी एक श्रीमंत राहत होता. एवढी श्रीमंती असूनही

त्याला काही समाधान नव्हतें, त्यामुळेच त्याला त्या धनगराच्या समाधानीपणाचें फार कौतुक वाटें.

धनगराजवळ थोड्याशाच मंद्या होत्या. तेवढ्यावरच त्याला उपजीविका करावी लागे. त्याच्या मंद्यांची संख्या वाढली तर त्याला जास्त पैसे मिळतील, या बुद्धीने त्या श्रीमंताने एका रात्री १०० रुपयांची एक थैली त्या धनगराच्या दाराशी ठेवली. धनगराला दुसऱ्या दिवशी ती थैली सापडली तेव्हा त्याला फार अचंबा वाटला. त्याने आसपास चौकशी केली तेव्हा कुणीही आपले पैसे हरवल्याचें सांगेना! शेवटी त्याने त्या १०० रुपयांच्या आणखी मंद्या घ्यायचें ठरविलें. नवीन विकत घेतलेल्या मंद्यांमुळे धनगराला त्या वर्षी खूप फायदा झाला व फायद्याचे सर्व पैसे घरांतच खर्च न होतां, त्याच्याजवळ काही शिल्लक उरली. धनगराला वाटलें, या शिल्लकींतून आणखी मंद्या घ्याव्या म्हणजे आणखी फायदा होईल. झालें! नवीन मंद्या विकत घ्यायच्या व जास्त नफा कमावायचा, पुन्हा जास्त नफ्यांतून जास्त मंद्या घ्यायच्या, असें त्या धनगराला वेडच लागलें! तो लवकरच चांगला सधन झाला, पण पूर्वी त्याने ज्या श्रीमंताच्या वाड्याकडे ढुंकूनही पाहिलें नव्हतें तिकडे तो आता मत्सरग्रस्त डोळ्यांनी पाहू लागला. त्याला वाटलें, "शेवटीं आपल्याजवळ आहे काय ? पूर्वी एक काट्याकुट्यांची झोपडी होती. त्या जागीं आतां चांगले चार खोल्यांचे घर झाले आहे हें खरें; पण कुठे त्या श्रीमंताचा वाडा व कुठे आपले हें घर ! त्याच्याजवळ घोडे व बगी आहे. आपल्याला अजूनही पायीच चालावे लागते !"

धनगराने आणखी पैसे मिळवायचें ठरविलें, पण आता पूर्वीसारखा नफा मिळना. लोकरीचे भाव घसरले व पूर्वीइतकें गिऱ्हाईकही नव्हतें. अधिक पैसे मिळण्यास धनगराला जसजसें अपयश येऊं लागलें जसतसा त्याचा त्या श्रीमंताविषयीचा मत्सर वाढतच गेला. त्याच्याइतके श्रीमंत होणें आपल्याला शक्य नाही हें त्याला शेवटीं दिसून आलें. तेव्हां तो अगदी चिडला. सरळ मागिने श्रीमंत होणें शक्य नाही तर त्या श्रीमंताला लुबाडूनच श्रीमंत व्हायचें त्याने ठरविलें. त्यासाठी त्याने ४ चोर गोळा केले व त्या श्रीमंताच्या घरी दरोडा घातला. पण चोरीचा सराव नसल्यामुळे तो सहज सापडला व पोलिसांनी त्याला बिनभाड्याच्या घरांत पाठवले ! जो धनगर बिचारा स्वसंतुष्ट होता, त्याच्या मनांत इच्छांनी घर केल्याबरोबर त्याची अशी दशा झाली !

वासनाक्षय व मनःशांति

पूर्तीमुळे इच्छा वाढतात हा संन्यासवादाचा सिद्धान्त वरील गोष्ट स्पष्टविते, त्याचप्रमाणें उपभोगामुळे एका इच्छेंतून ज्या अनेक इच्छा निर्माण होतात त्या शेवटीं दुःखालाच कारण होतात, हा त्या सिद्धान्ताचा उपसिद्धान्तही दिग्दर्शित करते. इच्छा प्रबल असली की तीला तृष्णा म्हणतात व तृष्णा नेहमी दुःखमयच असते. अर्थात्, उपभोगामुळे तृष्णा वाढतात. याचाच अर्थ उपभोगामुळे शेवटीं सुखापेक्षा दुःखच अधिक साधतें असा होतो. म्हणूनच इच्छापूर्ती व सुखोपभोग हे सुखप्राप्तीचे मार्ग नाहीत. सुख मिळवायचें असेल तर सर्व इच्छा, वासना व तृष्णा यांचा नाश केला पाहिजे, असें संन्यासवादी सांगतात. निरिच्छ होण्याचा मार्ग म्हणजे ज्या ज्या गोष्टी आपल्याला हव्याशा वाटतात त्यांच्याबद्दल उदासीनता किंवा वैराग्य अंगी वाणणें हाच होय. असें वैराग्य हळूहळू संवयीने अंगी बाणतें. ज्याच्या अंगी असे वैराग्य बाणलें तोच खरा सुखी होय !

"वासनापूर्तीमुळे होणाऱ्या दुःखांचा परिहार वासनांचा त्याग केल्याने होईल, पण त्यामुळे सुख कसें लाभेल?" असें कुणी विचारल्यास त्याचें उत्तर "दुःखाभाव म्हणजेच सुख" ह्या संन्यासवादाच्या पहिल्या सिद्धान्तांत सांपडेल. सुख नांवाची एखादी भावरूप अवस्था नसून वासना व तृष्णा यांमुळे जी बेचैनी उत्पन्न होते ती नाहीशी झाल्यावर मनाला लाभणारी शांति म्हणजेच सुख. या मनःशांतीलाच "निर्वाण" असें देखील म्हणतात. वासना या ज्योतीसारख्या असतात. या ज्योतीची धगधग म्हणजेच दुःख ही धगधग ती ज्योति मालवल्याशिवाय थांबत नाही. ज्योति मालवण्याची अवस्था म्हणजेच निर्वाण. या निर्वाणांतच मनःशांति आणि शाश्वत सुख आहे.

संन्यासवादाच्या दोन थापा

"पूर्तीमुळे इच्छा वाढतात" व "पूर्तीने वाढलेल्या इच्छा दुःखमय असतात" या परस्परपूरक सिद्धान्तांवर सुखप्राप्तीचा हा संन्यासवादी मार्ग आधारलेला असल्यामुळे हे दोन सिद्धान्त किंपत खरे आहेत याचा आता विचार करू. सर्वच इच्छा पूर्तीमुळे वाढतात हें म्हणणें खरें आहे काय ? या प्रश्नाचें "नाही" असेंच उत्तर कुणीही देईल. मला तहान लागली म्हणजे पाणी प्यायची इच्छा होते. ही इच्छा मी दाबून न धरतां सरळ पाणी प्यालों तर ती इच्छा वाढत जाऊन पोट फुटेपर्यंत मी सारखा पाणीच ढोसत राहीन काय ? काही एका प्रमाणांत पाणी प्याल्यावर माझी तहान भागते व पुन्हा तहान लागेपर्यंत मला पाण्याची आठवणदेखील सहसा होत नाही, असाच सार्वत्रिक अनुभव आहे. एखाद्याला श्रीखंड खायची इच्छा झाली म्हणजे तो गावांतल्या सर्व हलवायांच्या दुकानांतलें दही फस्त करतो श्रीखंड त्याच्या गळ्यापर्यंत येऊ लागतें, पण त्याची श्रीखंडावरची वासना मात्र कधीही कमी होत नाही, असें कधी झालें आहे काय ? या दोनच उदाहरणांवरून "पूर्तीने इच्छा वाढतात" हें विधान सर्वच इच्छांना लागू नाही असें सिद्ध होतें.

त्याचप्रमाणें पूर्तीने वाढलेल्या सर्वच इच्छा दुःखास कारण होत नाहीत हें देखील सहज दाखवून देतां येण्यासारखे आहे. एखादा नवीन खेळ खेळायची जेव्हां आपल्याला चटक लागते तेव्हां तो खेळ खेळण्याची आपली इच्छा पूर्तीमुळे सारखी बळावत गेलेली असते; पण अशा बळावलेल्या इच्छेमुळे कधी कुणी दुःखी झाला आहे काय ? मी तरी या प्रश्नाचें उत्तर निःसंशयपणे नाही असेंच देईन. एखादा खेळ आपण कधीच खेळलों नसलों तर तो खेळण्याची फारशी इच्छा होत नाही; पण तो खेळायला सुरुवात केल्यावर व तो उत्तम रीतीने खेळण्यांत प्रगति होऊ लागल्यावर त्यांतली गोडी वाढत जाते व आपल्याला त्यांचे वेडच लागतें. खेळ खेळत नसतांना देखील त्यांतले हात व पवित्रे यांबद्दल विचार करतांना आपण तल्लीन होतो. पण अशा तऱ्हेने या खेळाबद्दलची आपली इच्छा व गोडी बळावत गेली तरी हा इच्छांचा भस्मासुर आपल्या पाठीस लागला असें आपल्याला कधी वाटत नाही. दारु प्यायची तलफ आल्यावर तत्काळ दारु न मिळाल्यास दारुड्याला जसें दुःख होतें, तसें दुःख एखाद्या दिवशीं खेळणें शक्य नसलें तरी खेळाडूला कधीही होत नाही. सारांश, खेळावरील "वासना" पूर्तीमुळे बळावत असली तरी तिच्यामुळे दुःख न होतां उलट एका अवर्णनीय सुखाचेच आपण वाटेकरी होतो.

खेळावरील इच्छेप्रमाणेंच ज्ञानाची इच्छा देखील पूर्तीने वाढत जाते आणि अशी वाढत गेल्यामुळेच सुखाचें निधान ठरतें. अज्ञ माणसाला वर्तुळाच्या परिघाचें व व्यासाचें प्रमाण काय असतें हें जाणून घ्यायची प्रबळ इच्छा कधीही होत नाही. अशी इच्छा गणितविषयक ज्ञानाने

ज्याची जिज्ञासा चेतविली गेली आहे त्यालाच होऊ शकेल. म्हणूनच अज्ञ माणसाला नीरस वाटणाऱ्या या प्रश्नाचे उत्तर शोधून काढण्यासाठी काही शास्त्रज्ञांनी आयुष्य खर्ची घातले आहे. ज्ञानाच्या सेवनाने ज्ञानेच्छा याप्रमाणे चेतविली जाते; पण ती कधीही दुःखास कारण होत नाही. उलट, आपल्या प्रश्नाचे उत्तर सापडल्याबरोबर "सापडलं, सापडलं!" म्हणून आपल्या स्नानगृहांतून आनंदातिशयाने विवस्त्र स्थितीतच बाहेर धावणारा आर्किमिडीज ज्ञानानंदापुढे मोक्षाचा आनंद तुच्छ आहे अशीच ग्वाही देईल. अर्थात् इच्छापूर्तीमुळे इच्छा वाढतात हे संन्यासवादाचे पाहिले तत्व खरें मानले तरी पूर्तीमुळे वाढलेल्या सर्वच इच्छा दुःखःमय असतात हे त्यावर आधारलेले दुसरें प्रमेय खरें मानतां येत नाही.

शॉपेनहोरचे रडगाणे

संन्यासवादाचा जीवनकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन कसा विकृत व अपसिद्धान्तभूत मानसशास्त्रावर आधारला आहे हे आतापर्यंत दाखवले. संन्यासवादाचा मानसशास्त्रीय पाया याप्रमाणे भुसभुशीत असल्यामुळे निरिच्छा व मनःशांति अशा नकारात्मक अवस्थापलीकडे दुसरें कोणतेंही अधिक स्पृहणीय ध्येय त्याला जीवनांत दिसत नाही. निराशावाद ही अशा विचारसरणीची स्वाभाविक परिणति आहे. जगांत सुखापेक्षा दुःखच जास्त आहे व असें असणें अपरिहार्य आहे. "सुख पाहतां जवापाडे, दुःख पर्वताएवढे!" सुखदुःखाचे हे विषम प्रमाण कोणत्याही मानवी प्रयत्नाने बदलणें शक्य नाही. मानवी मनाचे स्वरूपच असें आहे, की, तें चिरकाल सुखी होऊ शकत नाही. दुःखाच्या अंधःकारसागरांत मधून मधून चकमणारा काजवा म्हणजे सुख! त्या अंधःकाराची भयाणता वाढवण्यासाठीच त्याचा उपयोग ! दुःखमयता हा जीवनाचा अंगभूत गुणधर्म असल्यामुळे जन्मासच न येणें ही अवस्था सर्वोत्तम, असें संन्यासवादाचा पाश्चात्य अध्वर्यु शॉपेनहोर म्हणत असे. "निःस्वप्न अशी गाढ झोप ही जागृतीपेक्षा उत्तम अवस्था आहे; पण कितीही गाढ झोप लागली तरी पुन्हा जाग येतेच व जीवनांतील दुःखाचा अनुभव घ्यावा लागतो; म्हणून मरण हे झोपेपेक्षा अधिक उत्तम, पण मरण आलें तरी आधी जन्मभर भोगलेल्या दुःखाची काय वाट ? त्यामुळे जन्मासच न येणें हे सर्वोत्तम! म्हणजे दुःखाला आपले विषारी चाबूक वापरायला संधीच सापडत नाही". अशा अर्थाचे शॉपेनहोरचे एक सुभाषित प्रसिद्ध आहे. जीविताबद्दल वैफल्यभावना व उद्वेग निर्माण करणारा यापेक्षा अधिक रडका दृष्टिकोन आणखी कोणता असणार ?

निराशावादावर रामबाण उपाय : त्रिफळाचूर्ण !

अशा रडक्या तत्वज्ञानाच्या मुळाशी दोन गोष्टी असतात. एक तर आतापर्यंत वर चर्चितलेले इच्छेविषयीचे खोटे मानसशास्त्र व दुसरें त्याहीपेक्षा प्रबळ म्हणजे रोगट शरीरामुळे उदभवलेली रोगट मनोवृत्ति. शॉपेनहोरने जर थोडी सारक औषध घेतलीं असतीं व मोकळ्या हवेंत व्यायाम केला असता, तर स्वतःच्या रोगट तत्वज्ञानांतून तो बाहेर पडला असता ! कोठा साफ नसला म्हणजे मनाला फार अवस्थता वाटते व त्यामुळे जग दुःखमय आहे अशी विषण्ण वृत्ति अंगीं बाणते. या वृत्तीचा जगाच्या वास्तविक स्वरूपाशी काही संबंध नाही.

ही रोगट मनोवृत्ति आणखी एका कारणाने उद्धवते. हे कारण म्हणजे क्लेशवादी जीवनक्रम. ज्या आचरणाने सुख लाभते त्या आचरणांत काहीतरी अनैतिक असले पाहिजे व ज्या आचरणाने दुःख होतें तेंच आचरण नीतिमय असू शकतें, अशा विपर्यस्त दृष्टिकोनावर जीवन आधारले म्हणजे तें जीवन खुरटे व रोगट होणारच. उत्तम व रुचकर अन्न खाल्ल्याने

सुख वाटते म्हणून असें अन्न खाणें वाईट असें समजून आहाराच्या बाबतीत सदाचारांचे आदर्श शोधू पाहणारे लोक कुठे मीठ न घातलेले अन्न खातील, तर कुठे न शिजवलेले अन्न खातील किंवा कडुलिंबाचा पाला खाणें सर्वोत्तम असा उपदेश करतील ! कामभावना व स्त्रीसमागमाची ओढ या स्वाभाविक व उपजत प्रवृत्ति असल्यामुळे त्यांचे समाधान केल्याने सुख होतें; म्हणूनच की काय स्त्रीचें आकर्षण हें पाप व स्त्रियांशीं मानसिक वा शारीरिक अशा कोणत्याही तऱ्हेचा संबंध न ठेवणारे ब्रम्हाचर्य जीवन हाच नीतीचा परम आदर्श असें समजून आपल्या स्वाभाविक प्रवृत्ति मारून टाकणारे जीवन जगातील! असें जीवन जगणाऱ्यांचे शरीर दुबळें व मन कमकुवत नि कुजट झालें तर आश्चर्य नाही. अशा कुजट मनांतूनच "जग दुःखमय आहे" अशा तऱ्हेचे रडके तत्वज्ञान निर्माण होतें.

सकाळचा चहा व संध्याकाळचा खेळ

वस्तुतः जग दुःखमय आहे व तें तसें असणें अपरिहार्य आहे, या म्हणण्याला कोणताही आधार नाही. जगांत रोग, गरिबी, बलिष्ठाकडून होणारी दुबळ्यांची पिळणूक, आशाभंग वगैरे अनेक दुःखे आहेत हे खरें, पण यांतील बहुतेक दुःखे मानवी प्रयत्नांनी दूर होण्यासारखी आहेत. आनुवंशिक रोग असलेल्यांचे बन्धन, सुप्रजाजनन, निरोगी व पौष्टिक अन्न, स्वच्छ राहणी, सार्वत्रिक वैद्यकीय उपचार, व आर्थिक भरभराट इत्यादि उपायांनी रोग व विषमता इत्यादींमुळे उदभवणारी बहुतेक दुःखे दूर करता येतील. त्याचप्रमाणे प्रत्येकाला आपल्या अंगच्या गुणांचा विकास करायला पुरेपूर संधि मिळेल अशी समाजव्यवस्था निर्मिल्याने जग सुखमय करून सोडतां येईल.

जगाच्या सुखमयतेचे हे चित्र केवळ काल्पनिक नाही. मानवी जीवनांत दुःखापेक्षा सुख अधिक असू शकतें हे मी स्वानुभवाने सांगू शकतो. माझ्या आजपर्यंतच्या जीवनाचा चित्रपट डोळ्यांसमोर आणला तर मी सुखापेक्षा दुःखच जास्त भोगलें असें म्हणतां येणार नाही. कधी कधी घेतलेल्या कामांत अपयश आलें, तर कधी कधी प्रकृतिस्वास्थ्य बिघडलें तर कधी कधी बेकारच्या भीतीमुळे मानसिक अस्वास्थ्य वाढलें व त्यामुळे दुःखे उदभवलीं पण ही नैमित्तिक दुःखे सोडलीं तर एकंदरीत आतापर्यंतचे जीवन सुखमयच झालें असें म्हणण्यास हरकत नाही. मी साहित्याच्या उपवनांत विहरलों, तत्वज्ञानचर्चेचा ज्ञानानंद चाखला, क्रीडांगणावर देहभान हरपून खेळण्यांतली उत्साही तल्लीनता अनुभवली. प्रेमळ मित्रमंडळांमध्ये काव्यशास्त्रविनोद करण्यांत तासचे तास घालविले. रोजचें वरणभात पोळीचें जेवण जेवण्यात देखील मला निरुपम माधुरी वाटते. रात्रभर गाढ झोप झाल्यावर आपलेष्टांबरोबर गपागोष्टी करीत सकाळचा चहा पीतांना व चहाने मज्जातंतूना दिलेल्या मोहक चेतनेचा अनुभव घेतांना मला अवर्णनीय आनंद होतो. सभेत भाषण करतांना आपलें भाषण श्रोत्यांना आवडत आहे असें वाटलें, आपल्या कोट्या ऐकून ते हसले व घोषवाक्ये ऐकून त्यांनीं टाळ्या वाजवल्या की मनांत जें आनंदाचे उद्रेक उठतात ते अनुभवतांना जीवन दुःखमय आहे असें कधी वाटणार नाही. एखाद्या प्रसिद्ध मासिकांत आपला लेख छापून आला की, अंक आल्याबरोबर अधाशीपणाने आपलाच लेख वाचतांना "मी या संसारसागरांत केवळ एक बिंदु आहे." अशा तऱ्हेचे स्वतःच्या यःकश्चिततेची जाणीव करून देणारे विचार मनाला शिवतदेखील नाहीत. वरील आनंदापैकी बहुतेक आनंद बहुतेकांना अनुभवतां येण्यासारखे आहेत. संन्यासवादी तत्वज्ञानाने मन दूषित झालें नसेल तर वरील आनंदाचा आस्वाद घेणाऱ्यांना जग दुःखमय आहे असें वाटणार नाही व शाश्वत सुख मिळविण्यासाठी

जास्त दीर्घायुषी असतात असेही दिसत नाही. १६ हजार स्त्रियांचें अन्तःपुर बाळगाणारा माण्डूचा सुलतान ८० वर्षे जगला व शेवटीं विषयप्रयोगाने मेला, रोगाने मेला नाही. उलट ब्रम्हचर्य पाळणारे स्वामी विवेकानन्द अल्पायुषी होते हें प्रसिद्धच आहे. स्वामी विवेकानन्द ब्रम्हचर्यामुळे अल्पायुषी झाले व माण्डूचा सुलतान स्वैराचारांमुळे दीर्घायुषी झाली असें सूचित करण्याचा हेतु नाही. ब्रम्हचर्य स्वास्थ्यास पोषक आहे असे बिनतोड रीतीने सिद्ध होऊ शकत नाही. एवढेच मला म्हणायचें आहे.

मला उपलब्ध झालेला ४४ दिवंगत ब्रम्हचाऱ्यांच्या आयुर्मर्यादांचा तपशील पुढें दिला आहे. त्याच्यासोबतच सर्वसाधारण लोकांच्या आयुर्मर्यादांचा तपशील आहे. या दोन तपशीलांची तुलना फार उद्बोधक ठरेल.

ब्रम्हचारी व सर्वसाधारण लोक यांच्या आयुर्मर्यादांची तुलना.

वयोमर्यादा	ब्रम्हचाऱ्यांच्या मृत्युसंख्येचें शतमान	सर्वसाधारण लोकांच्या मृत्युसंख्येचें शतमान
३६ ते ४०	१४	१२
४१ ते ४५	३	१४
४६ ते ५०	१४	१७
५१ ते ५५	९	२०
५६ ते ६०	३४	२३
६१ ते ६५	३२	२७
६६ ते ७०	२३	३४
७१ ते ७५	३०	४५
७६ ते ८०	५७	६०
८१ ते ८५	१००	७९
८६ ते ९०	—	९४

ब्रम्हचाऱ्यांची संख्या फार थोडी असल्यामुळे वरील तपशीलावरून निश्चित अनुमानें काढणें शक्य नाही. पण ब्रम्हचर्य स्वास्थ्यास पोषक आहे असें या आंकड्यावरून सिद्ध होत नाही. उलट चाळिशीच्या आंत शेंकडा १४ ब्रम्हचारी व केवळ शेंकडा १२ सर्वसाधारण लोक मृत्युमुखी पडले. त्याचप्रमाणे ८५ वर्षांच्या वर एकही ब्रम्हचारी जगला नाही. उलट सर्वसाधारण लोकांतले बरेचजण ९० व्या वर्षीदेखील जिवन्त होते, या गोष्टी ब्रम्हचर्य स्वास्थ्यपोषक आहे. या समजुतीच्या विरुद्ध आहेत. वरील ४४ ब्रम्हचाऱ्यांचा गट अगदी निवडक आहे. यांत अपघाताने मृत्युमुखी पडलेल्या ब्रम्हचाऱ्यांचा समावेश केलेला नाही. सर्वांचे मृत्यु नैसर्गिक रीत्याच ओढवले होते. तसेंच यांपैकी कुणालाही अन्न, वस्त्र, निवास व औषधोपचार याबद्दल काळजी करण्याचें कारण नव्हतें. या गोष्टी त्यांना हमखास मिळत होत्या. शिवाय कुटुंबाची जबाबदारी व त्यांतून उद्भवणाऱ्या चिन्ता त्यांच्यामागे नव्हत्या. हें सर्व लक्षांत घेतां सामान्य

लोकांपेक्षा या गटांमध्ये दीर्घायुष्याचें प्रमाण कितीतरी अधिक असायला पाहिजे होतें, कारण सामान्य लोकांमध्ये, लढाईत व अपघातांत मरण पावलेले, दुष्काळांत अन्नासाठी तडफडून मेलेले, सकाळचें जेवण मिळालें पण संध्याकाळचें कुठे मिळेल या विवंचनेत जीवन काढणारे, थंडीच्या दिवसांत उघड्या अंगाने राहणारे, डोक्यावर छप्पर नसल्यामुळे पावसाळ्यांत देखील पदपथावर निजणारे, दुखण्यांत उपचार व शुश्रूषा यांचा लाभ न मिळणारे अशा सर्व प्रकारच्या लोकांचा समावेश केलेला आहे. या लोकांमध्ये दीर्घायुष्याचें प्रमाण कितीतरी कमी असायला पाहिजे होतें.

उन्नयनाची निर्मूल कल्पना

ब्रम्हचर्य स्वास्थ्यास पोषक आहे या कल्पनेप्रमाणेंच कामवासनेचें उन्नयन होऊ शकतें ही कल्पना देखील निराधार आहे. व्यसनांत खर्च होणारा पैसा व्यसनाचा त्याग केल्यावर आपण पौष्टिक आहार, शिक्षण इत्यादि जास्त कल्याणप्रद कार्यांत खर्च करू शकतो, त्याचप्रमाणें कामजीवनांत खर्च होणारी शक्ति जर ब्रम्हचर्य पाळून आपण राखून ठेवली तर तिचा उपयोग इतर कल्याणप्रद कार्यांत करतां येतो अशी ही कल्पना आहे. तार्किक दृष्ट्या ही कल्पना फारच विचित्र आहे. प्रणयाप्रमाणेंच व्यायामांत देखील शक्तीचा व्यय होतो. व्यायाम करून शक्तीचा असा व्यय न करतां आपण ती राखून ठेवावी म्हणजे इतर कल्याणप्रद कार्यांत ती वापरतां येईल असा कोणी युक्तिवाद केला तर आपण त्याला मूर्खांत काढू. पण कामशक्ति राखून ठेवण्याची कल्पना मात्र आपल्याला समर्थनीय वाटते! व्यायामांत शक्तीचा व्यय होत असला तरी पचनशक्ति, श्वसन, रुधिराभिसरण वगैरेंवर त्याचा इष्ट परिणाम होऊन शरीर सुदृढ होण्यास मदत होते, त्याचप्रमाणे प्रणयामध्ये शक्तीचा व्यय होत असला तरी त्याने लाभणाऱ्या विश्रान्ततेच्या समाधानामुळे शरीरांतील ग्रंथीतून स्वास्थ्यपोषक रसायनांचे स्राव होऊन शरीर सुदृढ होण्यास मदत होऊ शकते.

वासनेचें दमन केल्याने तिचें उन्नयन होतें की नाही याबद्दलचा पुरावा डॉ. किन्से यांनी अभ्यासिलेल्या काही पुरुषांच्या जीवनांत मिळू शकतो. आम्ही आमच्या वासनांचें उन्नयन केलें आहे असा या पुरुषांपैकी पुष्कळांचा दावा होता. अनेक धार्मिक संस्थांनी त्यांच्या ध्येयवादाबद्दल त्यांचा सन्मान केलेला होता. पण जास्त कसोशीनें परीक्षण केल्यावर असें आढळून आलें की त्यांपैकी पुष्कळ लोक वासनेला ताब्यांत ठेवण्यांत असमर्थ ठरले होते. त्यांना क्वचित् स्त्रीसंग घडला होता एवढेच नव्हे तर समाजाने निंघ मानलेल्या काही प्रकारांनी कामतृप्ति करून घेण्याची प्रवृत्तिही ते नाहीशी करू शकले नव्हते. पुष्कळांचे मानसिक स्वास्थ्य तर इतकें बिघडलें होतें की, त्यांना मानसोपचार करून घ्यावे लागत होते. ब्रम्हचर्याने शरीराच्या व मनाच्या शक्ति वाढणें तर दूरच राहो, सर्वसामान्य विवाहित लोकांइतकेंदेखील मानसिक स्वास्थ्य त्यांना लाभलें नव्हते.

याच्याउलट डॉ. किन्से यांनी ४०० वर अति कामुक लोकांचे परीक्षण केलें. दिवसांतून तीन तीन वेळा कामचेष्टा सुचणाऱ्या लोकांचा या गटांत समावेश होतो. त्यांच्या प्रकृतीवर अशा तऱ्हेच्या जीवनाचा काही परिणाम झालेला दिसला नाही. या गटांतले अनेक, वास्तुविद्या, चिकित्सा वगैरेंसारख्या उच्च दर्जाची बुद्धिमत्ता व तान्त्रिक शिक्षण यांची आवश्यकता असणाऱ्या व्यवसायांत यशस्वी झालेले आढळून आले. बुद्धिमत्ता व पराक्रम यांच्याप्रमाणेंच ज्यांचे कामजीवन देखील समृद्ध होतें अशी उदाहरणे इतिहासांत अनेक आहेत. चंगीझखान, नेपोलियन, बाजीराव, महादजी शिन्डे इत्यादि नांवांची यादी कितीतरी वाढवतां येईल. समृद्ध कामजीवनामुळे हे पुरुष

बुद्धिमान् व पराक्रमी झाले व पूर्वी उल्लेखिलेल्या गटांतले लोक तोटक्या कामजीवनामुळे स्वास्थ्यास मुकले असें सूचित करण्याचा हेतु नाही. ब्रम्हचर्य स्वास्थ्यास पोषक आहे हें सहजासहजी पटण्यासारखे नाही एवढें दाखवण्यासाठीच हीं प्रतिकूल उदाहरणें निवडून दिलीं आहेत.

“प्रजायै गृहमेधिनाम्”

ब्रम्हचर्य हितकारक आहे या मताला उपकारक होणारा पुरावा मानसशास्त्राला अजून सापडला नाही, त्याचप्रमाणे संतति हा कामजीवनाचा प्रधान हेतु आहे, या मताला देखील जीवशास्त्रांत आधार सापडत नाही. एकतर विश्वाच्या सहेतुकतेची कल्पनाच मुळीं अवैज्ञानिक आहे. दुचाकीला रोधक असतात. त्यांचा हेतु दुचाकीची गति रोखणें हा असतो असें म्हणतां येतें. कारण दुचाकी ही मानवाने बुद्धिपुरःसर आपल्या सोयीसाठी निर्मिली आहे. दुचाकीच्या रोधकांचा हेतु म्हणजे दुचाकी तयार करणाऱ्याचा रोधक बनवण्यांतला हेतु. स्वतः रोधकांना काहीच हेतु असू शकत नाही. त्याचप्रमाणे दातांनी आपण चावू शकतो म्हणून चावणें हा दातांचा हेतु आहे असें म्हणतां येत नाही. स्वतः दातांना काहीच हेतु असू शकत नाही. दातांचा हेतु म्हणजे दात निर्माण करणाऱ्या परमेश्वराचा दात निर्माण करण्याच्या मुळाशी असलेला हेतु. अर्थात् सहेतुकतेची ही कल्पना हें जग कुणीतरी हेतुपुरःसर निर्माण केलें या कल्पनेवर अवलंबून आहे. वैज्ञानिक संशोधनांत ही कल्पना त्याज्य समजली जाते हें सांगायची आज जरूर उरलेली नाही.

बरें, ही कल्पना त्याज्य मानली नाही तर संतति हाच कामजीवनाचा हेतु आहे या सिद्धान्ताला काही प्रमाण सापडतें काय ? मुळींच नाही. गति रोखणें हाच रोधकाचा मुख्य उद्देश आहे असें आपण म्हणू शकतो, कारण रोधक काढून टाकले की, वाहनाची गति रोखणें कठिण किंवा अशक्य होतें. तसेंच रोधक दाबले की वाहनाची गति हटकून थांबतेच. ती जर थांबली नाही तर रोधक बिघडले आहेत असें आपण चटकन् अनुमान काढतो. रोधक व गतिरोध यांचे याप्रमाणें नियत साहचर्य असल्यामुळे रोधकांचा हेतु गतिरोध हा आहे असें आपण म्हणू शकतो. पण काम व संतति यांचे असे साहचर्य मुळींच नाही. जननास अक्षम असलेला पुरुषदेखील कमी कामुक व शृंगारांत कमी कुशल असतोच असें दिसत नाही. त्याचप्रमाणे वांझ स्त्री जननक्षम स्त्रीपेक्षा कमी शृंगारप्रिय किंवा कमी प्रणयक्षम असते असाही नियम करतां येत नाही. शस्त्रोपचाराने कृत्रिमरीत्या वंध्य झालेले स्त्रीपुरुष इतर स्त्रीपुरुषांसारखाच कामजीवनाचा पुरेपूर आस्वाद घेऊ शकतात. अर्थात् काम व संतति यांचें नियत साहचर्य नाही. त्याचप्रमाणे संतति व काम यांचे देखील नियत साहचर्य नाही. संततीसाठी कामजीवनाची मुळींच जरूरी नाही. स्वप्नांतदेखील पुरुषांचें दर्शन न घडलेल्या स्त्रीला कृत्रिम रेतनाने संतति होऊ शकते.

संतति हा कामजीवनाचा हेतु नाही हें जीवनशास्त्रांतील आणखी एका तथ्यावरून दिसून येतें. स्त्री नेहमीच गर्भधारणक्षम नसते. महिन्यांतले फार थोडे दिवस असें असतात की ज्या दिवशी ती गर्भधारणा करू शकते. नेमके हेच दिवस असे असतात की, ज्या दिवशी तिची शृंगाराची इच्छा अत्यल्प असते. उलट ज्या दिवसांत ती अक्षम असते त्याच दिवसांत तिला प्रणयचेष्टा हव्याशा वाटू लागतात. उतारवयामध्ये जेव्हां तिची जननक्षमता पूर्णपणें नाहीशी होते तेव्हां तर तिची शृंगारप्रियता कमी न होतां कधी कधी उलट वाढतेच. कामोद्दीपन करण्यांत वंशविस्तार करणें हाच निसर्गाचा हेतु असतो असें यावरून दिसत नाही.

कामोद्दीपन करण्यांत निसर्गाचा काय हेतु असतो हा प्रश्न गौण व माझ्या मते

निरर्थक आहे. प्रेम करतांना मानवाचा हेतु मात्र संतति हा क्वचितच असतो हे उघड आहे. संततीनियमन करणारे लाखो लोक याची ग्वाही देतीलच. पण नियमन न करणाऱ्या लोकांत देखील शृंगाराची परिणति हमखास गर्भधारणेंत होणार हें माहीत झाल्यावर किती लोकांना शृंगाराबद्दल उत्साह वाटेल ?

शृंगार हें स्वयंसिद्ध मूल्य आहे

ब्रम्हचर्याची हितकारकता असिद्ध आहे व संतती हेंच कामजीवनाचें इतिकर्तव्य नाही हें लक्षांत ठेवल्यावर आपल्या मूल्यकल्पनांमध्ये पुष्कळ बदल करावा लागतो. कामजीवनावर जास्तीत जास्त नियंत्रण घालणें म्हणजे नीतिमतेचा उच्चांक माठणें ही कल्पना ब्रम्हचर्याची हितकारकता मानल्याशिवाय समर्थनीय ठरत नाही. नव्या मानसशास्त्रप्रमाणें कामजीवनावर घातलेलें एखादें नियंत्रण समर्थनीय ठरायचें असेल तर तें प्रकृतीला पोषक वा समाजाला कल्याणप्रद आहे असें दाखवून देणें आवश्यक आहे.

अर्थात् शृंगार वाईट तर नाहीच उलट मानवी जीवनांतली ती एक महनीय शक्ति आहे. त्याचें समर्थन करण्यासाठी “संततीची आवश्यकता” “अपरिहार्य पाप” वगैरे कल्पनांचें जंजाल उभारण्याचें कारण नाही.

शृंगार असुंदर आहे असें काही लोक म्हणतात. शृंगारावरील या आरोपासारखा खोटा आरोप क्वचितच कुणावर केला जात असेल. सौन्दर्याचे निधान जी कला ती शृंगाराच्या स्फूर्तीवरच जगते. प्रणयाची आर्तता असह्य होऊन प्रियकराच्या मागोमाग जाणाऱ्या अभिसारिकेच्या पावलावर पाऊल ठेवून ती नृत्य करते, व्हीनस या शृंगारदेवतेचें स्वरूप धारण करून फलकावर अवतीर्ण होते, प्रियेसाठी व्याकुळलेल्या यक्षाच्या आर्त उद्गारांना शब्दसृष्टीत चिरंजीव करते व कृष्णासाठी तळमळणाऱ्या राधेच्या भावनांना आपल्या कंठातून वाट फोडून नादब्रह्माचा साक्षात्कार घडवते.

संवाद हा सौन्दर्याचा आधार आहे. स्वरांच्या संवादाने कर्णमधुर संगीत निर्माण होतें व रंगांच्या संवादाने नयनमनोहर चित्रकला निर्माण होते. स्वर व रंग या निर्जीव पदार्थांचा संवाद जर एवढें सौन्दर्य निर्माण करू शकतो तर दोन जीवंत व्यक्तींचा संवाद जें सौन्दर्य निर्माण करील त्याची महती काय वर्णन करावी ? दोन बरोबरींच्या व्यक्तींचा, शृंगारांत जेवढा घनिष्ठ संबंध येतो तेवढा दुसऱ्या कोणत्याही नात्याने येत नाही. संगीतामध्ये षड्जगान्धारादि परिमित स्वरांचाच संवाद होतो. पण शृंगारसंगीताचे मायाजाल विणणारे सूर अनन्त असतात. दिक् व काल हे या संवादाच्या आड येऊ शकत नाहीत. मेघदूतातला यक्ष आपल्या प्रेयसीपासून शेकडो मैल दूर होता. पण त्या दोघांच्या शृंगारांतला हृदयंगम संवाद कविकुलगुरुला व त्याच्या प्रतिभेच्या जान्हवीत डुंबणाऱ्या हजारों रसिकांना प्रतीत झाल्याशिवाय राहिला नाही. दुष्ट दैवाने दोघांना एवढें दूर ठेवलें असूनही यक्षाचें शरीर कृश होत चाललें तसें यक्षिणीचेंही शरीर कृश होत चाललें, त्याची सन्तप्तता वाढत चालली, तशी तिचीही संतप्तता वाढत चालली, त्याच्या प्रत्येक विरहोच्छ्वासाचा पडसाद तिच्या विरहोच्छ्वासांत उमटत होता. व त्याच्या प्रत्येक अश्रुबिन्दुगणिक तिचाही अश्रुबिन्दु गालांना अभिषेक करीत होता.

अङ्गेनाडप्रतनु तनुना गाढतप्तेन तप्तं। सास्त्रेणाश्रुदुतमविरतोत्कण्ठमुक्तिण्ठतेन।।
उष्णोच्छ्वासं समधिकतरच्छ्वासिना दूरवतीं। सङ्कल्पैस्तैर्विशति विधिना वैरिणा रुद्धमार्गः।।

दोन हृदयांच्या अखण्ड सहेवेदनांतून अवतीर्ण झालेल्या या सौन्दर्याला जीवनांत तोड आहे काय ?

शृंगार शारीरिक असल्यामुळे तो हीन आहे, पाशवी आहे, त्यांत उच्च सौन्दर्य असू शकत नाही, उच्च सौन्दर्य आध्यात्मिक असतं वगैरे विधानं नेहमी केली जातात. मेघदूतांत चित्रिलेलं प्रेम शारीरिक आहे म्हणून मेघदूताचें सौन्दर्य उच्च दर्जाचें नाही असेंही काही टीकाकार म्हणतात! मेघदूत म्हणजे काव्यकलेची परिसीमा! "मेघदूताचें सौन्दर्य उच्च दर्जाचें नाही" हें मत उच्च सौन्दर्य अशरीरी व अभौतिक असतं या तत्त्वाची अयुक्तापत्ति ! आहे. विचारांतला सावळागोंधळ म्हणून हें तत्व उद्धृत करण्यासारखें आहे. सौन्दर्य भौतिक नाही कोणतें ? स्वर्गीय समजलें जाणारें संगीताचें सौन्दर्य जडसृष्टीतल्या भौतिक नादलहरींतून उद्भवतं. जगाला मोहित करणाऱ्या अर्जिठ्याच्या चित्रांतील सौन्दर्य प्रयोगशाळेत मोजूनमापून तयार केलेल्या भौतिक रंगातून प्रकट होतं. अन्तराळांतून खाली अगाध गतेंत उडी घेणारा नायगारा, काळ्याकभिन्न खडकावर आदळून छिन्नविच्छिन्न झालेला त्याचा प्रचंड प्रवाह, आधी तुषार, मग पिजलेला कापूस व शेवटी वाऱ्याच्या झोताबरोबर हेलकावे खात त्यांत विरून जाणारी वाफ यांचे रूप क्रमाने धारण करणाऱ्या त्या विस्तीर्ण प्रवाहाच्या ठिकऱ्या, त्यांच्या रुपेरी पडद्यावर सूर्यकिरणांनी प्रक्षेपित केलेले इंद्रधनुष्य व आपल्या सर्वग्रासी भव्यतेमध्ये सर्व लहानमोठ्या ध्वनींना लुप्त करून टाकणारा त्या प्रपाताचा अविरत घोष या सर्वांचें सौन्दर्य काय भौतिक नाही ? या सौन्दर्यावर लेणें चढविण्यासाठी पृथ्वी, आप, तेज, वायु व आकाश या पंचमहाभूतांमध्ये जणू अहमहमिकाच चाललेली आहे. असें असून नायगाऱ्याचें सौन्दर्य भौतिक व शारीरिक म्हणून हीन आहे असें कुणी म्हणत नाही. मग विजेसारखा बांधा, सुवर्णरसासारखी कान्ति, कुंदासारखे दात व बिंबासारखे ओठ... तन्वी श्यामा शिखरिदशना पक्वबिम्बाधरोष्ठी... यांचें सौन्दर्य शारीरिक व त्याने उत्स्फूर्त केलेल्या भावना पार्थिव म्हणून तें सौन्दर्य हीणकस व त्या भावना कनिष्ठ कां समजाव्या ?

नैतिक शक्ति

शृंगार हें सौन्दर्याचें निधान आहे त्याचप्रमाणें ती एक मोठी नैतिक शक्ति आहे. काम हा आद्य रिपु मानणारे लोक हें विधान वाचून दचकतील, पण त्याला इलाज नाही. शृंगाराचें सौन्दर्य अनुभवू शकणारा पुरुषच स्त्रियांच्या सुखदुःखाशीं समरस होऊ शकेल. काम हा रिपु आहे असें मानणारा पुरुष स्त्रीला साहजिकच शत्रुस्थानीं लेखतो. त्याच्या दृष्टीने स्त्री हें नरकाचें द्वार व पावित्र्यापासून भ्रष्ट करणारी दुष्ट शक्ति आहे. नाइलाज म्हणून तिच्याशी संबंध ठेवायचा. अर्थात् हा संबंध जेवढा कमी व जेवढा नीरस असेल तेवढे या वैराग्यवादी पुरुषाचें पावित्र्य सुरक्षित राहणार ! स्त्रीसहवास शक्य तितका नीरस करण्याचा हमखास उपाय म्हणजे स्त्रीचें व्यक्तित्व शक्यतितकें खुरटें ठेवणें व तिचा दर्जा शक्यतितका कनिष्ठ ठेवणें. स्त्रीला पाळीव जनावरासारखें वागवणे ही वैराग्यवाद्याच्या दृष्टीने नीतिमत्तेची परिसीमा ! पण तें नच जमलें तर निदान दासीच्या पलीकडे तिचा दर्जा जाऊ नये. नाहीतर काय विचारता ! स्त्रीचें व्यक्तित्व विकसित असलें व ती आपल्या सहचरीसारखी वागू लागली तर तिची मोहिनी आपल्यावर पडून आपली आध्यात्मिकता नष्ट होऊन जाईल !

शृंगारप्रिय पुरुषाचा स्त्रीकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन याच्या अगदी उलट असतो. शृंगार ही एक क्रीडा आहे. प्रतिद्वन्द्वी सर्व दृष्टींनी आपल्या तोडीचा असल्याशिवाय अस्सल खेळाडूला खेळांत मजा येत नाही. पेचावर तोड, आघातावर प्रत्याघात व शहावर काटशह देऊ शकणारा प्रतिस्पर्धी असेल तरच खेळाला रंग चढतो. शृंगाराचेंही असेंच आहे. ज्या स्त्रीपुरुषांच्या व्यक्तित्वाची परस्परांवर क्रियाप्रतिक्रिया होत नाही त्यांना शृंगाराचा पुरेपूर आनंद लुटतां येणार नाही. विनोदाला हास्य, युक्तिवादाला प्रत्युत्तर व भावनांना सहवेदन देऊ शकणाऱ्या सहचरीबरोबरच शृंगार बहरू शकतो. शृंगार हा दोपदरी गोफ आहे. त्याचा एक पदर स्त्रीच्या व दुसरा पुरुषाच्या हातांत असतो. तो दोघांनी मिळून विणावा लागतो. परस्परांमध्ये पूर्ण मेळ व संयोजन असल्याशिवाय तो अचूकपणें विणला जाऊ शकत नाही.

म्हणूनच शृंगारप्रिय पुरुषाच्या दृष्टीने स्त्रीचें व्यक्तित्व सर्व दृष्टीने आपल्या तोडीचें असणें आवश्यक असतं. जी स्त्री जनावरासारखी मुकी व असंस्कृत आहे ती पुरुषाच्या भावभावना व विचार यांच्याशी समरस कशी होणार? रुपेरी पडद्यावर प्रेक्षकांना हलवून सोडणारे भावनांचे कल्लोळ उठत आसतात. पण त्या पडद्यावर चालणाऱ्या पालीला त्याची काही खंत असते का! उलट प्रेक्षकांच्या भावनोत्कटतेचा भंग करणें हेंच तिचें काम. त्याचप्रमाणे खुरटलेल्या व्यक्तित्वामुळे पुरुषाशीं अननुरूप असणारी स्त्री सदैव त्याच्याजवळ राहिली तरी त्याच्या भावभावनापासून ती दूरच राहते. म्हणून तो स्त्रीला स्वतःशीं अनुरूप करण्यासाठी तिच्या सुखदुःखाबद्दल जास्त जागरूक राहतो. स्त्रियांच्या दास्यमुक्ततेची चळवळ पुरुषांच्या शृंगारप्रियतेपासून उद्भवली आहे हें लक्षांत घेतलें म्हणजे शृंगार ही केवढी मोठी नैतिक शक्ति आहे याची साक्ष पडते.

कामशान्ति ही विसर्जनासारखीच एक आंगळ क्रिया आहे, तिच्यावाचून भागत नाही म्हणून तिला बळी पडायचें अशा वृत्तीच्या पुरुषाला शृंगार हें स्वयंसिद्ध मूल्य वाटत नाही. हा अनुग्रह प्राप्त करून घेण्यासाठी तो आपल्या प्रेयसीची आराधना करतो. तिच्या अनुग्रहासाठी तो कोणतेंही साहस व कोणताही त्याग करायला तयार होतो. जगांतलीं दुःखें तिला स्पर्शू नयेत म्हणून तिच्याभोंवती आपल्या छातीचा कोट उभारतो. या तपश्चर्येनंतर मिळालेला तिचा अनुग्रह त्याला निर्वाणासारखा वाटतो.

उलट शृंगार हें स्वयंसिद्ध मूल्य न मानणाऱ्या पुरुषाला स्त्रीच्या अनुग्रहाचें महत्त्व वाटत नाही. एका अपरिहार्य पापासाठी एवढा आटापिटा व एवढी तपश्चर्या कशाला ! तें जेवढें झटपट व न कळत उरकलें व उरकल्यावर विसरलें गेलें तेवढें बरें अशी त्याची वृत्ति असते. अशा वृत्तीच्या पुरुषाला दाक्षिण्याची काय जरूर ? स्त्रीची सर्वात्मना संमति नसली तरी त्याचें कुठें बिघडते ? स्त्रीला वश करण्यासाठी प्रियाराधनाची कास न धरतां आपली संपत्ति, प्रतिष्ठा व सत्ता इत्यादि सर्व सामर्थ्यांचें दडपण तिच्यावर आणण्यास त्याला दिक्कत कां वाटावी ? प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष बलात्कार त्याला निंद्य कां वाटावा ?

शृंगारप्रिय पुरुष स्त्रीवर प्रत्यक्ष तर राहोच पण अप्रत्यक्ष बलात्कार देखील कधी करणार नाही. उलट तिने झिडकारलें असतांना देखील तिच्या रक्षणासाठी व कल्याणासाठी तत्पर राहिल. आपल्या प्रेयसीचा नवरा जीवंत राहावा म्हणून स्वतःच्या प्राणाचें मोल देणारा सिडने कार्टन हा प्रणयाच्या नैतिक शक्तीचें मूर्तिमन्त प्रतीक आहे.

२४ षड्विंशती कैफियत

विकृत आदर्श

काम, क्रोध, लोभ, मद, मोह व मत्सर या ६ भावना वाईट आहेत व त्यांचा नाश केल्यावाचून मानवाचें कल्याण होणार नाही असें नेहमी सांगण्यांत येतें. या शिकवणुकीच्या दृष्टीने ज्या माणसाला कशाचाच राग येत नाही, कोणत्याही स्त्रीबद्दल कामुक भावनांचा अनुभव येत नाही किंवा कुणाचाच मत्सर वाटत नाही तो माणूस नीतिदृष्ट्या अत्यन्त श्रेष्ठ होय. अमुक अमुक सत्पुरुष आपल्या पत्नीलादेखील मातेसमान वागवतो असें सांगितलें की, भाविक श्रोत्यांना त्याच्याबद्दल आदराने गर्हिवरे यायला लागतो. एका थोर पुरुषाने पूर्ववयांत हाडाची काडे करून अनेक शास्त्रांचा अभ्यास केला, नवीन नवीन विचार मांडणारे ग्रंथ लिहिले पण एवढें सर्व करून त्याचें समाधान झालें नाही. तो विरक्त झाला व त्याने सर्वसंगपरित्याग करून संन्यास घेतला. संन्यास घेतल्यावर पूर्वी आपण एवढे ग्रंथ लिहिले हा गर्व कायम राहू नये म्हणून ते सर्व ग्रंथ त्याने जाळून टाकले! सदरहू थोर पुरुषाच्या भक्तांना हें सांगतांना त्याच्याबद्दल भक्तीचें अतोनात उमाळें येतात. पण या थोर पुरुषापेक्षाही थोर अशी एक स्त्री मध्ययुगांत होऊन गेली. पूर्ववयांत ती एक फार सुन्दर अशी राजकन्या होती. तिचें नाक चाफेकळीसारखें होतें. विलोपट्टाच्या नाकाच्या सामर्थ्याने जगांत जशा मोठमोठाल्या उलाढाली होत तशाच उलाढाली घडवून आणण्याचें सामर्थ्य तिच्याही नाकांत होतें. पण जन्मजात अध्यात्मप्रवणतेमुळें ती तरुणपणीच जगाला कंटाळून योगिनी झाली. आपल्या सौन्दर्याचा आपल्याला गर्व वाटू नये म्हणून तिने आपलें नाक कापून घेतले! ग्रंथ जाळले तरी पुनः लिहितां येतात, पण नाक एकदा कापलें की पुनः बसवतां येत नाही. (आजकालच्या अपवित्र शास्त्रज्ञांनी याच्यावरही तोड काढली आहे ही गोष्ट वेगळी) अर्थात् ग्रंथ जाळणाऱ्या थोर पुरुषापेक्षा नाक कापून घेणारी ही राजकन्या गर्व जिंकण्याच्या बाबतींत कितीतरी पुढे गेली होती हें स्पष्ट आहे.

भौतिक शक्ति व भावना

काम व गर्व या भावना मुळांतच वाईट आहेत असें एकदा ठरविलें की नीतिमतेचे असे विकृत आदर्श निर्माण होणें अपरिहार्य आहे. कारण चांगल्या भावना व वाईट भावना असे भावनांचे दोन कपे करतां येत नाहीत. जगामध्ये प्रकाश, विद्युत्, उष्णता वगैरे ज्या भौतिक शक्ति आहेत, त्यांतल्या काही वाईट व काही चांगल्या आहेत असें म्हणणें जसें असमंजसपणाचे आहे त्याचप्रमाणें काही भावना नैतिक व काही अनैतिक आहेत असें म्हणणें अयुक्तिक आहे. जागेपणीं प्रकाश हवा असतो पण झोपतांना नको असतो. दृश्य पदार्थावर जास्तीत जास्त प्रकाश पडल्याने तो चांगला दिसतो पण डोळ्यावर सरळ प्रकाश पडल्याने डोळे दिपतात व त्यांना अपाय होतो. शेकोटीत असलेला विस्तव सेंपाकाच्या उपयोगी पडतो पण घरभर पसरलेला विस्तव सर्वस्वाचा विध्वंस करून टाकतो. प्रकाश व उष्णता या शक्ति मुळांत चांगल्याही नाहीत किंवा वाईटही

नाहीत. एका परिस्थितीत त्यांचा परिणाम चांगला होतो व दुसऱ्या परिस्थितीत वाईट होतो.

भावनांचेही तसेच आहे. कामभावना मुळांतच वाईट किंवा चांगली नाही. तिचे परिणाम एका परिस्थितीत चांगले व दुसऱ्या परिस्थितीत वाईट होतात. आपल्या आचरणाने दुसऱ्यांना दुःख होऊ नये ही प्रवृत्ति दुर्बल झाली म्हणजे कामान्ध पुरुष एखाद्या वेळीं नाखूष स्त्रीवर बलात्कार करतो. या प्रसंगी कामवासनेचे परिणाम भयंकर होतात. पण कामवासनेमुळें चांगले परिणाम झाल्याचीही अनेक उदाहरणें दाखवून देतां येतात. ज्या व्यक्तींचे एकमेकांवर अत्यन्त प्रेम आहे, एकीच्या पायात काटा बोकला की, दुसरीच्या डोळ्यांत पाणी येते, एकीच्या मनांतल्या विचारांचे पडसाद दुसरीच्या मनांत नकळत उमटतात. अशा व्यक्तींच्या वैवाहिक जीवनांतील कामुक प्रेम ही मानवी जीवनांतली अतिशय मूल्यवान् घटना आहे. स्त्रीपुरुषांच्या शरीरांतील नैसर्गिक संवादाला जेव्हां मनांच्या संवादित्वाची जोड मिळते तेव्हा या उभय संवादातून उत्पन्न होणाऱ्या जीवनसंगीताच्या आनंदापुढे निर्वाणाचा आनंदही तुच्छ होतो. "तू माझे जीवित, माझे दुसरें हृदय, माझ्या डोळ्यांना सुखवणारी कौमुदी व अंगप्रत्यंगांना टवटवीत करणारें अमृत आहेस*१" असें राम सीतेला म्हणत असे. हें नुसतें काव्य नाही. अनेकविध दुःखांनी भरलेल्या या जगामध्ये मानवी जीवनांत उत्साह निर्मिणाऱ्या ज्या थोड्या गोष्टी आहेत त्यांत रामचन्द्राच्या या अनुभवाची प्रामुख्याने गणना करावी लागेल.

अशरीरी भावनाच नसतात

सीतेची वाणी ऐकली की, म्लान झालेले जीवकुसुम फुलू लागते व सगळी इन्द्रियें मोहित होतात असा रामाचा अनुभव होता.*२ यांत "सकलेन्द्रियमोहनानि" हे शब्द फार महत्त्वाचे आहेत. कामभावना शारीरिक आहे म्हणून ती हीन आहे असें एक उरफाटें मत प्रचलित आहे. पण एखादी भावना शरीरव्यापारांवर अवलंबून असली म्हणून तिला हीन कां समजावें ? खरें पाहिले तर अशी कोणती भावना आहे की जी शरीराच्या व्यापारावर अवलंबून नाही? संगीताचा आनंद फार स्वर्गीय समजला जातो. पण हा आनंद काय देहातीत आहे ? कानाच्या पडद्यांमध्ये स्वरभेद जाण्याचें सामर्थ्य नसेल तर संगीत ऐकून आनंद होणार नाही. बौद्धिक आनंद अशरीरी समजले जातात. पण हे खरें नाही. मेन्दूमध्ये गण्ड^१ वाढले किंवा वृद्धिपाता^२ सारखें काही रोग झाले की, बुद्धीचें सामर्थ्य कमी होतें. मनाचे असे कोणतेच व्यापार नाहीत की, जे सर्वस्वी अशरीरी आहेत. मग कामवासनाच तेवढी शारीरिक म्हणून त्याज्य कां मानावी ?

कामवासना मुळांतच त्याज्य नाही एवढेंच नव्हे तर कधी कधी कामवासनेमुळेंच मानवाला लोकोत्तर त्यागाची कृत्ये करण्याची स्फूर्ति होते, प्रिय स्त्रीचें हृदय जिंकण्यासाठी पुरुष मोठमोठे पराक्रम करायला प्रवृत्त होतो. पत्नीने भ्याड आचरणाचा धिःकार केल्यामुळें बळवन्तराव मेहेन्दळ्यांचें पौरुष जागृत झालें व कर्णासारखा पराक्रम करून पानिपतच्या रणाडगणावर त्यांनी देह ठेवला. अहिल्याबाईने निर्भर्त्सना केल्यामुळें तिच्या नवऱ्याची कर्तव्यभावना जागृत झाली व तो युद्धाला सज्ज झाला. ज्या पुरुषांत कामप्रवृत्तिच नाही त्याला इतर कोणी केलेल्या निर्भर्त्सनेपेक्षा

*१ त्वं जीवितं त्वमसि मे हृदयं द्वितीयम् । त्वं कौमुदी नयनयोरमृतं त्वमङ्गो ॥

*२ म्लानस्य जीवकुसुमस्य विकासनानि । सन्तर्पणानि सकलेन्द्रियमोहनानि ॥

1 Tumours

2 Cretinism

प्रिय स्त्रीने केलेली निर्भर्त्सना जास्त झोंबणार नाही. स्त्रीच्या स्फूर्तिमुळे कामहीन पुरुषाचें पौरुष जागृत होण्याचा संभव नाही.

ठा आणि लिंकन

कामवासनेचे ज्याप्रमाणे चांगले व वाईट दोन्ही प्रकारचे परिणाम होऊ शकतात त्याचप्रमाणे द्वेषभावनेचे देखील होऊ शकतात. द्वेषभावना नेहमी वाईटच असते असे म्हणणे चूक आहे. एखाद्या वेळीं द्वेषभावनाच प्रेमभावनेपेक्षा जास्त उदात्त असते. मानसिंगाला वाटणाऱ्या अकबराच्या प्रेमापेक्षा राणा प्रतापाला वाटणारा त्याचा द्वेष अधिक उदात्त होता. देशद्रोहचाला देशशत्रूबद्दल वाटणाऱ्या प्रेमापेक्षा देशभक्ताला वाटणारा देशशत्रूचा द्वेष जास्त उच्चयक असतो. एका ठगाला दुसऱ्या ठगाबद्दल वाटणाऱ्या प्रेमापेक्षा इतर समाजाला साऱ्या ठग जमातीबद्दल वाटणारा द्वेष नैतिकदृष्ट्या श्रेष्ठ असतो. गुलामाचा व्यापार करणाऱ्यांना गुलामगिरीबद्दल वाटणाऱ्या प्रेमापेक्षा लिंकनला वाटणारा गुलामगिरीचा द्वेष जास्त गौरवास्पद होता. मानवाच्या ठायीं द्वेषाची भावनाच नसती तर साऱ्या नीतिकल्पना निरर्थक ठरल्या असत्या. चांगले व वाईट हे द्वंद्व जोंपर्यंत जगांत आहे तोंपर्यंत प्रेम व द्वेष या भावनाही सारख्याच महत्त्वाच्या राहतील. चांगल्याचें प्रेम वाटणे मानवाच्या उन्नतीच्या दृष्टीने जेवढे आवश्यक आहे तेवढेच वाईटाचा द्वेष वाटणेही आवश्यक आहे. समाजसुधारकांना सामाजिक अन्यायांचा द्वेष वाटला नसता तर त्यांच्याविरुद्ध ते झगडलेच नसते. सज्जन फक्त वाईटाचा द्वेष करतो, वाईट व्यक्तीचा द्वेष करीत नाही, उलट त्यांच्यावर देखील तो प्रेमच करतो असे मानलें तरी त्याच्या मनांत द्वेषाला थाराच नसतो असे सिद्ध होत नाही. कोणतीही व्यक्ती सर्वस्वी वाईट नसते व यामुळे एखाद्याच्या ठायीं एखादा दुर्गुण असला तरी त्यामुळे त्याचा पूर्णपणे द्वेष करणे बरोबर नाही. असे असलें तरी दुर्गुणाचा द्वेष सज्जनाच्या ठायीं देखील असलाच पाहिजे. जो दुर्गुणाचा व दुर्वर्तनाचा द्वेष करीत नाही तो सज्जन कसला?

स्वस्त्री आणि परस्त्री

द्वेषाप्रमाणेच लोभ देखील कधी कधी स्पृहणीय असतो. लोभ म्हणजे कशावर तरी अतिशय आसक्ति असणे. अतिशय आसक्ति नेहमी वाईटच असते असें नाही. अतिशय आसक्ति वाईट व अल्प आसक्ति चांगली असा नियम करणे वेडेपणाचें होईल. स्व स्त्रीवर अतिशय आसक्ति असली तरी ती चांगली, उलट परस्त्रीवरील आसक्ति अल्प असली तरी ती निन्द्य होय.

शिवाय आसक्ति अल्प आहे की अति आहे हे ठरवायचें कसें? छटाक आसक्ति असली की ती अल्प व २ छटाक आसक्ति असली की ती अति असें गणित कशाच्या आधारावर करायचें?

आसक्ति निन्द्य आहे की नाही हे तिच्या प्रमाणावर अवलंबून नसून परिणामांवर अवलंबून आहे. आसक्तीमुळे स्वतःला व इतर व्यक्तींना काही अपाय होत असेल तर ती निन्द्य ठरेल. उलट ज्या आसक्तीपासून आसक्ति व्यक्तीला किंवा इतरांना काहीच दुःख होत नाही किंबहुना सुखच होते ती आसक्ति योग्य म्हटली पाहिजे. एखाद्याने पैशाच्या लोभाने आपली तरुण मुलगी म्हाताऱ्याच्या गळ्यांत बांधली तर त्याचा लोभ निन्द्य ठरतो, कारण या लोभामुळे त्या मुलीचा जन्म दुःखांत जातो. उलट एखाद्याने नोबेल पुरस्काराच्या लोभाने असाध्य रोगावर उपाय शोधून काढला तर त्याचा लोभ समाजकल्याणाला स्फूर्ति देणारा म्हणून स्पृहणीय

म्हणावा लागेल. कीर्तीच्या लोभाने कां होईना एखाद्याने समाजोपयोगी संस्थांना दाने दिलीं तर त्याचा लोभ वाईट आहे असें म्हणतां येणार नाही.

वीर आणि गजराज

लोभ ज्याप्रमाणे अतिशयित आसक्तीचा द्योतक आहे त्याचप्रमाणे मद हा अतिशयित आत्मगौरवाच्या भावनेचा द्योतक आहे. लोभ या शब्दाला ज्याप्रमाणे वाईट अर्थ आलेला आहे त्याचप्रमाणे मद या शब्दाला देखील वाईट अर्थ आलेला आहे. वस्तुतः आत्मगौरवाची भावना केवळ अतिशयित आहे म्हणून ती वाईट समजणे अयोग्य आहे. आसक्तिप्रमाणेच आत्मगौरव देखील कोणत्या प्रमाणांत आहे यावरून वाईट ठरत नसून त्याचे परिणाम काय होतात यावरून त्याचा चांगलेवाईटपणा ठरतो. नेहमी स्वतःची प्रौढी गाऊन दुसऱ्यांना तुच्छ लेखणाऱ्या व्यक्तीच्या वर्तनाने इतरांना दुःख होतें, म्हणून त्याचें वर्तन गैर व त्याचा आत्मगौरव अश्लाघ्य ठरतो. पण दुसऱ्यांना दुःख होणार नाही अशा रीतीने जो स्वतःच्या श्रेष्ठतेचें निदर्शन करतो त्याचा आत्मगौरव केवळ अतिशयित आहे म्हणून निन्द्य कां मानावा ? तुझे सहकारी एकामागून एक तुला सोडून गेले असें जेव्हां चाणक्याला सांगण्यांत आलें तेव्हां तो उद्गारला "असं काय! ठीक आहे. जे गेलेत त्यांना जाऊ द्या. जे राहिले आहेत त्यांनाही जायचें असेल तर त्यांनी खुशाल जावें. फक्त शेंकडो सेनापेक्षा बलिष्ठ असलेली माझी बुद्धि मला सोडून न जावो. बाकी कशाचीही मला पर्वा नाही. * चाणक्याचे हे उद्गार अतिशयित आत्मगौरवाचे असले तरी ते ऐकून कुणाला दुःख होईल ? उलट ज्याने केवळ आपल्या बुद्धीच्या बळावर जुनीं साम्राज्ये उलथून नवीं साम्राज्ये स्थापन केलीं त्या निष्कांचन तपस्व्याच्या तोंडून हे तेजस्वी उद्गार ऐकतांना त्यांतील एकेका शब्दाची यथार्थता पटून प्रत्येक श्रोता मानच डोलवील.

मद हा कधी कधी निन्द्य ठरतो, तो अतिशयित असल्यामुळे ठरत नसून अनाठाऱ्यां असल्यामुळे ठरतो. "कौरवांची काय कथा? मी एकटा त्यांना पुरून उरेन, फक्त मला एक चांगला सारथी पाहिजे" असें जो "बालिश बहु बायकांत बडबडला" त्या उत्तराचा मद हास्यास्पद ठरला, कारण पुढे कौरवसेना प्रत्यक्ष समोर दिसू लागताच त्याची गाळण उडाली व "कुरुबळ कल्पान्तसिन्धुसं गमते" म्हणून त्याने पळ काढला. पण केलेले उपकार विसरून सुखोपभोगांत दंग झालेल्या सुग्रीवाला "लक्षांत ठेव; वाली ज्या मार्गाने गेला तो मार्ग तुझ्यासाठीही खुला आहे" (न स संकुचितः पन्था येन वाली हतो गतः) असें बजावणाऱ्या रामाचे उद्गार मदयुक्त असलें तरी विश्वविजयी परशुरामाचा पराभव करणाऱ्या वीराच्या तोंडी ते शोभून जातात. सामर्थ्य व डौलदारपणा यांचे प्रतीक असलेल्या गजराजाच्या गण्डस्थलावरील मदलेखेप्रमाणे वीरपुरुषाची मदभावना समुचित व सन्मान्य वाटते.

महनीय मोह

मद या शब्दाने जसा आत्मगौरवाचा अतिरेक सूचित केला जातो त्याप्रमाणे मोह या शब्दाने एखाद्या वस्तूबद्दल वाटणाऱ्या आकर्षणाचा अतिरेक सूचित केला जातो. विशेषतः जी

- * ये याताः किमपि प्रधाय हृदयं पूर्वं गता एव ते ।
- ये तिष्ठन्ति भवन्तु तेऽपि गमने कामं प्रकाशोमाः ॥
- एका केवलमर्थसाधनविधौ सेनाशतेभ्योऽधिका ।
- नन्दोन्मूलनदृष्टवीर्यमहिमा बुद्धिस्तु माऽगान् मन ॥

वस्तु टाळावयचें ठरवलें असेल तीच मिळवण्याची अनिवार व दुर्दम्य इच्छा झाली तर तिला मोह म्हणतात. उपास करावयाचें ठरल्यावर आपल्याला अन्न खाण्याची उत्कट इच्छा झाली व ती आवरता आली नाही तर आपण अन्नाच्या मोहाला बळी पडलों असा त्याचा अर्थ होतो. मोह याप्रमाणें आपले निश्चय टिकू देत नाही, त्याअर्थी मोहाची भावना नेहमी वाईटच असते असें समजून मोह हा मानवाचा शत्रु ठरवला गेला आहे.

पण यांत मोहभावनेला अन्याय होतो. मोहाने निश्चय टिकू दिला नाही म्हणून मोह वाईट ठरवायचा की नाही हें तो निश्चय चांगला होता की वाईट होता यावर अवलंबून राहिल. उपास करण्याचा निश्चय प्रकृतिस्वास्थाच्या किंवा इतर एखाद्या सुपरिणामाच्या दृष्टीने आवश्यक असेल तर खाण्याचा मोह या निश्चयाचा बाधक म्हणून वाईट ठरेल. पण बायकोचा राग आल्यामुळें वैतागाने तिला छळण्यासाठी "मी आज जेवतच नाही जा" म्हणून उपास करायचा निश्चय केला असेल तर खाण्याचा मोह या निश्चयाला सुरूंगच लावतो म्हणून तो चांगलाच म्हणावा लागेल. "मी या जन्मांत संगीत ऐकणार नाही" अशी प्रतिज्ञा करून बसलेल्या माणसाला तानसेनासारख्या एखाद्या गवयाने आपल्या सुरांनी मोहित केलें तर त्याच्या निर्बुद्ध निश्चयापेक्षा त्याचा मोहच जास्त स्पृहणीय आहे, असें कोण म्हणणार नाही ?

कोणतेही वर्तन चांगलें की वाईट हें त्याच्या परिणामावरून ठरवावें हें फलवादी नीतिशास्त्राचें सूत्र मोहालाही लागू होतें. गळांत फसणाऱ्या माशाला होणारा खाण्याचा मोहही त्याच्या दृष्टीने वाईट, कारण त्यामुळेंच त्याचा जीव जातो. पण ज्या मोहामुळे व्यक्तीचें व समाजाचें कल्याण होतें तो मोह महनीय समजला पाहिजे. श्रीकृष्णाने "न घरी शस्त्र करी मी" अशी भारतीय युद्धाच्या वेळी प्रतिज्ञा केली होती. बाह्य दडपणामुळें त्याला अशी प्रतिज्ञा करावी लागली. पण भीष्मार्जुनयुद्धाच्या वेळी अर्जुनाचा जीव धोक्यांत आहे असें पाहून त्याने ती प्रतिज्ञा मोडली व भीष्माला मारण्यासाठी सुदर्शनचक्र धारण केलें. मित्राचा जीव वाचविण्यासाठी श्रीकृष्णाला प्रतिज्ञा मोडण्याचा मोह झाला. पण हा मोह वाईट होता असें कोण म्हणेल? श्रीकृष्णाला हा मोह झाला नसता तर अर्जुन ठार झाला असता, पांडवांचें सर्व सामर्थ्य खच्ची झालें असतें व दुर्योधनाचा जय होऊन अन्यायाचें साम्राज्य पसरलें असतें, अनेक प्रसंगी निर्मोहतेपेक्षा मोहशीलताच जास्त स्पृहणीय ठरते ती अशी.

मत्सर आणि स्पर्धा

कधी कधी निर्मोहतेपेक्षा मोहशीलता श्रेष्ठ ठरते. त्याचप्रमाणें कधी कधी मत्सरशून्यतेपेक्षा मत्सराचेच परिणाम जास्त कल्याणप्रद ठरतात. आपल्यापेक्षा दुसऱ्यांत काही अधिक पाहिलें कीं, मनाला टोचणी लागणें यांचे नांव मत्सर. मानवाच्या प्रगतीला ही भावना अत्यंत आवश्यक आहे. स्वतःची कार्यक्षमता वाढवण्याची ईर्ष्या याच भावनेमुळें उत्पन्न होते. हुशार मुलाला मूर्ख मुलांच्या वर्गात ठेवलें तर त्याला आपलें ज्ञान वाढवण्याची ईर्ष्या मुळींच उत्पन्न होणार नाही. उलट त्याला त्याच्यासारख्याच हुशार मुलांच्या वर्गात ठेवलें तर अभ्यासांत थोडी चालढकल केल्याने आपण मागे पडू या भीतीने तो नेटाने अभ्यास करील. दुसरे आपल्यापेक्षा श्रेष्ठ आहेत या विचाराने ज्याला टोचणी लागत नाही त्याच्यात आपले गुण वाढवून दुसऱ्यावर मात करण्याची स्पर्धालु वृत्ति उत्पन्नच होऊ शकत नाही. रंगांगणावर इतर शिपाई धैर्याने लढत असतां भ्याड शिपायालाही लढण्याची स्फूर्ति येते. पळून गेल्यास इतरांच्या मानाने आपण भ्याड ठरू ही स्पर्धाळू मनाची भीतीच या स्फूर्तीच्या मुळाशी असते. "सत्पात्र याचक माझ्या दाराशीं येऊन रिकाम्या हाताने

परत गेला व दुसऱ्या एखाद्या दात्याने त्याची इच्छा पूर्ण केली हा कलंक मला सहन होणार नाही" असे दानशूर रघुराजाने कौत्साला म्हटले. दुसऱ्या एखाद्या उदारधीपुढें माझी दानशूरता कमी पडू नये या स्पर्धेच्या भावनेनेच हे उद्गार काढलेले आहेत. पण या उद्गारांनी रघु मत्सरी व हीन ठरतो असें कोण म्हणेल ?

इतर कोणत्याही भावनेप्रमाणे मत्सराचेही परिणाम कधी कधी वाईट होतात म्हणून ती भावनाच वाईट आहे असें म्हणतां येत नाही. अ गवयाला गवयाचा मत्सर वाटल्यामुळें त्याने आपली संगीततपश्चर्या वाढवली व शेवटीं ब वर मात केली तर त्याचा मत्सर संगीतकलेच्या विकासाच्या दृष्टीने योग्य ठरतो. पण स्वतःची लायकी वाढवायचा प्रयत्न न करतां अ नें कपटाने ब ला शेन्दूर खाऊ घातला व त्याचा गळा बिघडवला तर त्याची मत्सरभावना निंद्य ठरते. कुरूप स्त्रीला सुन्दर स्त्रीच्या सौन्दर्याचा मत्सर वाटला तर हा मत्सर तिच्या दुःखालाच कारण होईल. सौन्दर्य निसर्गसिद्ध असल्यामुळे कुरूप स्त्रीला सुन्दर स्त्रीचा कितीही मत्सर वाटला तरी स्वतः सुन्दर होण्यासाठी त्या मत्सराचा यत्किंचितही उपयोग होणार नाही. असा निरुपयोगी मत्सर वाईट समजला पाहिजे. पण एका स्त्रीला दुसऱ्या स्त्रीच्या प्रसाधनकौशल्याचा मत्सर वाटला तर तो मत्सर वाईट ठरणार नाही, कारण या मत्सरामुळें स्वतःच्या अंगी प्रसाधनकौशल्य आणण्याचा तिला प्रयत्न करतां येईल.

"चुकलेली" वाट व "चुकलेली" भावना

काम, क्रोध, लोभ, मद, मोह व मत्सर या भावनांची कैफियत ही अशी आहे. या भावनांचा विषय काय आहे, त्या कां उत्पन्न झाल्या व त्या कोणतें कृत्य करायला प्रवृत्त करतात या सर्व गोष्टींचा विचार केल्याशिवाय त्यांना चांगलें किंवा वाईट ठरवणें हें आपल्याला कुठे जायचे आहे याचा विचार न करतां एक रस्ता चुकीचा व दुसरा रस्ता बरोबर असा नियम करण्यासारखें आहे. आपल्याला नागपूरहून कलकत्याला जायचें असेल तर मुंबईला जाणारा रस्ता चूक ठरेल, पण मुंबईलाच जायचें असेल तरी तो रस्ता चूकच असें म्हणणें निर्बुद्धपणाचें आहे. चूक रस्ते व बरोबर रस्ते असे रस्त्याचें दोन वर्ग नसतात. त्याचप्रमाणे चांगल्या भावना व वाईट भावना असे भावनांचेही दोन वर्ग करणें चुकीचें आहे.



* गुर्वर्धमर्थी श्रुतपारदृशवा रघोः सकाशादनवाप्य कामम् ।
गतो वदान्यान्तरमित्ययं मे मा भूत्परीवादनवावतारः ॥

२५ स्वार्थ आणि परार्थ

मना चंदनाचे परी त्वां झिजावें

स्वतः झिजून जगाला सुगंधित करणाऱ्या चन्दनाप्रमाणे आयुष्य कंठावे, दुसऱ्याचें रक्त शोषून पुष्ट होणाऱ्या जळूप्रमाणे जगलें जाणारें जीवन अतिशय निंद्य होय अशी शिकवण नेहमी देण्यांत येते व ती योग्य आहे हे कुणालाही कबूल करावें लागेल, समाजांतले सर्व लोक जर चन्दनासारखे झाले तर त्या समाजांत अपरंपार समृद्धि व सुख नांदेल, सद्भाव व प्रेम यांचा सुगंध दरवळू लागेल. स्वतःच्या सुखासाठी दुसऱ्याच्या सुखाचा होम करायला तयार असलेले नरपशु समाजांत असल्यामुळे त्यांना ताब्यांत ठेवण्यासाठी समाजाची कितीतरी शक्ति अनुत्पादक कामांत खर्च होते. किल्ल्या, कुलुपे, पोलिस, तुरुंग लढाया वगैरे गोष्टी ही मानवाला आपल्या परापहरणाच्या दुष्ट प्रवृत्तीबद्दल घावी लागणारी जबरदस्त किंमत आहे. ही प्रवृत्ति जर मानवांत नसती तर सत्ययुग अवतीर्ण व्हायला काही उशीर लागला नसता.

“नैव राज्यं न राजासीत् न दण्डो न च दाण्डिकः।

धर्मणैव प्रजास्तावद्रक्षन्ति स्म परस्परम्”

अशी परिस्थिति सत्ययुगात होती म्हणतात. त्यावेळीं राजा नव्हता कीं सरकारे नव्हती, अपराधाला शिक्षा सांगणारें दण्डविधान नव्हतें व त्याची अंमलबजावणी करणारे दंडधारी नव्हते. लोकांच्या नैसर्गिक सद्भावनांच्या आधारावरच समाज सुरळीत चालला होता.

सदाचरणाच्या बाबतीत चन्दनाचा आदर्श याप्रमाणे स्पृहणीय व उदात्त आहे खरा. पण प्रत्यक्ष व्यवहाराच्या दृष्टीने तो कितपत उपयुक्त आहे ? नुसता स्वतः झीज सोसून दुसऱ्याचें कल्याण करा असा उपदेश केल्याने लोक तसें करू लागतील काय ? अशा सतत उपदेशाने फार तर ते त्यागवृत्तीची स्तुति करायला शिकतील. लाखांतून एखादा माणूस या आदर्शाप्रमाणे वागावयाचा प्रयत्नही करील, पण एकंदर समाजव्यवहाराच्या दृष्टीने अशा आदर्शाचा फारसा उपयोग होणार नाही. मखमलीचें कापड दिसायला कितीही सुन्दर असलें, लागायला कितीही मऊ लागलें तरी रोजच्या वापराला त्याच काय उपयोग ? रोजच्या वापराला साधारण प्रतीचें कापसाचें कापडच उपयोगी. त्याचप्रमाणे रोजचा सामाजिक व्यवहार चांगल्या रीतीने चालायला चन्दनाचा आदर्श फारसा उपयोगी नाही.

परस्परं भावयन्त :

रोजच्या जीवनाला पौष्टिक अन्न खाऊ घातल्याने भरपूर व सकस दूध देणाऱ्या माईचाच आदर्श जास्त उपयोगी आहे. गाईची तुम्ही चांगली जोपासना कराल तर तीही तुम्हाला त्याची सव्याज भरपाई करून देईल. उलट तुम्ही तिची हेळसांड कराल तर तीही तुमची हेडसांड करील. जगांतील बहुतेक व्यवहार याच न्यायाने चालले आहेत. राज्यपदापासून तो सन्यासापर्यंत जगांतील अनेकविध

अवस्थांचा अनुभव घेतलेल्या भर्तृहरीने जनराहाटीचें हें तत्त्व बरोबर ओळखलें होते. “सामान्यास्तु परार्थमुद्यमभूतः स्वार्थाविरोधेन ये.” असें त्याने सामान्य लोकांचे लक्षण सांगितलें आहे. स्वतःच्या स्वार्थावर पाणी न सोडतां, किंवा स्वतःचा स्वार्थ साधता साधताच दुसऱ्याचें भलें करण्याची सामान्यांची प्रवृत्ति असते. समाजाचें धारण व संवर्धन याच तत्वावर होतें.

आपल्याला मिळणाऱ्या सुखयोयी आपल्याला कशा मिळाल्या याचा विचार केल्याबरोबर या तत्वाची सत्यता स्पष्ट होते. आपलें ऊनपावसापासून रक्षण करणारें घर, आपली भूक शमवणारें अन्न, रोग निवारणारें औषध व अज्ञानाचें एकेक पटल दूर करून आपली दृष्टी सखोल व विशाल करणारें शिक्षण, हें सर्व आपल्याला कसें मिळतें? आपल्यावर उपकार म्हणून कोणीही हें आपल्याला देत नाही. शेतकरी स्वतःचे पोट भरावें म्हणून शेती करतो. दुसऱ्याचें पोट भरण्यासाठी नाही, वास्तुविद् स्वतःला पैसे मिळावे म्हणून घर बांधतो, दुसऱ्यांचे रक्षण करण्यासाठी नाही. त्याचप्रमाणे अज्ञानाचा ध्वंस करण्याचें कंकण बांधलेले शास्त्रज्ञ व ग्रंथकार देखील स्वतःच्या बौद्धिक समाधानासाठी किंवा कीर्तीसाठी आपला उद्योग करित असतात. केवळ परोपकारासाठी नाही.

आत्मनस्तु कामाय भूतानि प्रियाणि भवन्ति

यावर कुणी असें म्हणेल की, “स्वार्थत्यागाचे जीवनांतील क्षेत्र कमी करण्यासाठी तुम्ही बुद्ध्या ही वेचक उदाहरणे देत आहा. ही उदाहरणे सोडून तुम्ही आपल्या बालपणाचा इतिहास थोडा नजरेसमोर आणा. तुम्ही जन्मला तेंच मुळी तुमच्या मातेच्या स्वार्थत्यागी वृत्तीमुळे. तुमच्यासाठी तिने प्रसववेदना सहन केल्या. त्यानंतर जन्मल्यापासून तुम्हाला भूक लागल्याबरोबर तिने तुम्हाला स्तनपान करविले, तुम्हाला थंडीवाऱ्याचा त्रास होऊ नये, रोगाची दुष्ट छाया तुमच्यावर पडू नये, व पडली तरी तिचा त्वरित निरास व्हावा म्हणून ती अहोरात्र खपली, म्हणूनच तुम्ही लहानाचे मोठे हाऊ शकलां. त्यानंतर देखील तुमच्या आईने व पित्याने मिळून तुमचे शिक्षण, आरोग्य व इतर सुखसोयी यांच्यासाठी जें जिवापाड श्रम केले त्यांच्यामुळेच तुम्ही स्वतःच्या पायांवर उभे राहू शकलां. हे सर्व त्यांनी स्वार्थासाठीच केलें काय ? हा सर्व खटाटोप करण्यांत स्वार्थ ही त्यांची प्रेरकशक्ति नव्हती हें तुम्ही कबूल केलें तर मग तुमच्या जीवनावर स्वार्थत्यागाचे ऋण फार मोठे आहे हें तुम्हाला कसें नाकबूल करतां येईल?”

या प्रश्नावर उत्तर अगदी सोपें आहे. वात्सल्यभावनेचा ज्याला थोडा तरी अनुभव आहे त्याला अपत्यासाठी सोसलेल्या कष्टांना “त्याग” हा शब्द लावणें केवळ चूकच नव्हे तर त्या भावनेचा अपमान करणें आहे हें पटायला उशीर लागणार नाही. प्रसववेदना कितीही असह्य असल्या तरी त्या संपून जेव्हां मूल जन्माला येतें व आपला पहिला आराव काढतें तेव्हाच्या अपरिमित आनंदाच्या सागरामध्ये त्या वेदना कुठल्या कुठे विलीन होऊन जातात असेंच कोणतीही माता सांगेल. मुलाला स्तनपान करवितांना, त्याच्या सुरक्षिततेसाठी अहोरात्र जागरूक राहतांना व त्याचें कोडकोतुक करण्यांत तहानभूक विसरतांना आपण मोठा त्याग करित आहोत. आपण आपल्या सुखावर दुसऱ्या एका जीवाच्या सुखासाठी पाणी सोडतो आहोंत असें जिला वाटते ती माता कसली ? आपलें अपत्य हा दुसरा एखादा जीव नसून तो आपलाच जीव असतो. तें आपल्याच आत्म्याचें स्वरूप आपण बाह्य जगांत पाहात असतो. त्याचें दुःख ते आपलें दुःख, त्यांचे हास्य ही आपल्याच आनंदाची अभिव्यक्ति असते व त्याची अस्वस्थता आपल्या स्वतःच्या हृदयांतच आपल्याला साक्षात् जाणवत असते. त्यामुळे अपत्यसंवर्धनाला परोपकार ही संज्ञा देणें

म्हणजे अपत्यप्रेमाबद्धल गाढ अज्ञान दाखवणें आहे.

“स्व” ची विशालता

अपत्यसंवर्धनाला परोपकार ही संज्ञा देणें रुचण्यासारखें नाही हें खरे पण त्याला “स्वार्थसाधन” ही संज्ञा देणें देखील लोकांना कसेसेंच वाटेल. याचें कारण असें की, “स्वार्थ” या शब्दाला एक फारच संकुचित अर्थ दिला जातो. स्वतःच्या साडेतीन हात देहाचें सुख साधणें म्हणजे स्वार्थ, हा तो अर्थ होय. वस्तुतः स्वार्थाची व्याप्ति इतकी मर्यादित नाही. देहाची चिन्ता वाहणें हा तरी माझा स्वार्थ कां? तर देहावर कुठेही सुई टोचली की, मला दुःख होतें व चन्दन चोळले तर मला सुख होतें. म्हणून, देहाचें सुख तेंच माझें सुख व देहाचें दुःख तेंच माझें दुःख अशी देहाच्या सुखदुःखाशी माझी एकरूपता झाली असते म्हणून देहाच्या सुखदुःखाशी जसा मी एकरूप होतो त्याचप्रमाणें माझ्या अपत्याच्या सुखदुःखाशी देखील मी एकरूप होऊ शकतो. माझ्या मुलाला कुणी मारलें तर मला वेदना होतात व त्याला कुणी प्रेमाने वागवलें तर त्याने मलाच प्रेमाने वागवलें असें मला वाटते. माझ्या मुलाच्या भावना व माझ्या भावना एकरूप झालेल्या असतात. त्यामुळे माझ्या मुलाचा स्वार्थ साधला की माझाच स्वार्थ साधला असें मला वाटतें. स्वतःचा देह व स्वतःचा मुलगा यांच्यापर्यंत बहुतेक सर्वच व्यक्तीच्या स्वार्थाची व्याप्ति पोचतें. पण देशभक्ताच्या स्वार्थाची व्याप्ति यापेक्षा कितीतरी मोठी असते. त्याच्या भावना स्वदेशाशी एकरूप झालेल्या असतात. स्वदेशाचा अपमान झाला की स्वतःचाच अपमान झाला व स्वदेशाचा गौरव झाला की स्वतःचाच गौरव झाला असें त्याला वाटतें. देशभक्ताचा स्वार्थ असा देशाशी निगडित झालेला असतो. त्याचप्रमाणें तत्त्वनिष्ठ पुरुषांचा स्वार्थ ज्या तत्वांवर त्यांची श्रद्धा आहे त्या तत्वांशी निगडित झालेला असतो. त्या तत्वांवर हल्ले झाले की, ते दुखावले जातात व त्यांची महत्ता प्रस्थापित झाली की, आपणच मोठे झालों असें त्यांना वाटतें. आपल्या प्रेमाचें जे जे विषय आहेत ते सर्व आपल्या “स्व” मध्ये समाविष्ट होतात. आपल्यामध्ये जी “मी” पणाची भावना आहे तिचें स्वरूप तरी काय आहे? “मी” म्हणजे कोण? तर विशिष्ट विषयांचा विशिष्ट वैचारिक व भावनात्मक अनुभव घेणाराच की नाही? तेव्हां माझ्या अपत्यासाठी, देशासाठी, किंवा तत्वांसाठी जेव्हां जेव्हां मी आपल्या शारीरिक सुखांवर पाणी सोडतांना दिसतो तेव्हां मी स्वार्थत्याग करीत नसून मोठा स्वार्थ साधण्यासाठी लहान स्वार्थाचा विनिमय करीत असतो.

संकुचित स्वार्थ सोडून लोकांनी अधिक परोपकारी व्हावें असें कुणाला वाटत असेल तर त्याने हें तत्व विसरून चालायचें नाही. त्याग करणें, बुद्ध्या दुःख भोगणें ही माणसाची प्रवृत्ति नाही. “त्याग करायला शिका, सुखाच्या मागे लागणे पाप आहे” अशी शिकवणूक दिल्याने कुणीही त्याग करणार नाही. शिवाय जें सुख स्वतः भोगणें पाप आहे ते दुसऱ्यांना भोगायला मिळावें म्हणून झटणें हें मात्र पुण्य ठरतें. असें म्हणणें बुद्धीला मानवण्यासारखें नाही. याउलट जो अपत्यावर प्रेम करतो त्याला “अपत्यासाठी त्याग कर” असें शिकवावें लागत नाही. अपत्याचें रक्षण करण्यासाठी पशूदेखील प्राणार्पण करतो. देशावर प्रेम करणाऱ्या देशभक्ताला “सुखाच्या मागे लागणें पाप आहे, आपल्या सुखाचा होम करून तू देशासाठी त्याग कर” असें सांगावें लागत नाही. देशाशी तो इतका एकजीव झालेला असतो की, देशासाठी बलिदान करतांना दुसऱ्या कुणासाठी तरी मी आपला स्वार्थ सोडतों आहे अशी त्याची भावना नसते. तसें केल्याशिवाय त्याला स्वस्थता लाभत नाही, स्वतःचे व्यक्तित्व अर्थशून्य व निःसार वाटू लागतें म्हणून त्याला

अर्थपूर्ण व सारगर्भ करण्यासाठीच तो तसें करतो, अर्थशून्य व निःसार जीवन चिरकाल टिकलें तरी देशभक्ताला त्याचें आकर्षण वाटत नाही. उलट अर्थपूर्ण व सारगर्भ जीवन क्षणभर टिकलें तरी त्याला ते अमोल वाटतें. क्षणभर तळपणारी वीज तासून तास धगधगत व धुरकट राहणाऱ्या कोळशापेक्षा जास्त उदात्त वाटते, त्याचप्रमाणें ज्या जीवनांत खाणे व पिणे याशिवाय कोणताही अधिक व्यापक अनुभव नाही तें जीवन केवळ जास्त काळ चाललें म्हणून स्पृहणीय वाटत नाही. बलिदान करतांना देशभक्ताला व्यक्तिनिरपेक्ष अशा एका व्यापक व सखोल प्रेमाचा अनुभव येतो. या अनुभवाचें मूल्य इतके मोठें असतें की, त्याचा एक क्षण देखील त्याला युगाच्या मोलाचा वाटतो. संकुचित स्वार्थाच्या मर्यादा ओलांडू शकणारें विशाल जीवन “सुख हें पापमय आहे व त्याग हा पुण्यमय आहे” अशा भावदरिद्री व नकारात्मक शिकवणुकीतून उत्पन्न होऊ शकत नाही. विशाल जीवनाच्या मुळाशी असलेल्या भावना व विचार देखील विशाल व भावात्मक असावे लागतात.

स्वार्थ नि परार्थ यांची एकरूपता

रोजच्या जीवनाचा विचार करता करता मी पुनः बलिदानासारख्या लोकोत्तर जीवनाच्या विचारांत शिरलों. पण ते देखील लोकोत्तर जीवन सामान्यांचें जीवन ज्या तत्वाप्रमाणे चालतें त्याच तत्वांतून कसें विकसित होतें हें दाखवण्यासाठीच होय. समाजाच्या व्यवहारांचा मुख्य भाग मानव आपल्या पोटासाठी जे व्यवसाय करतो त्यांनीच व्यापलेला आहे. प्रत्येक व्यक्ति हा व्यवसाय स्वार्थासाठीच करीत असली तरी तो व्यवसाय समाजोपयोगी असल्याशिवाय कुणाही व्यक्तीचा स्वार्थ त्या व्यवसायापासून फार वेळ साधू शकणार नाही. चिकित्सक पैसे मिळवण्यासाठीच रोगनिवारणाचा उद्योग करतो पण हा उद्योग लोककल्याणकारी असल्यामुळेच समाजांत तो टिकून राहतो. एखाद्या आंधळ्यावर शस्त्रक्रिया करून चिकित्सकाने त्याला दृष्टि दिली तर त्याला अननुभूत व अवर्णनीय आनंद होतो. चिकित्सकाने पैसे मिळवण्यासाठीच असें केलें असलें तरी हा आनंद त्यामुळे यत्किंचितही कमी होत नाही. उलट आपल्याला दृष्टि प्राप्त करून देण्याच्या देवमाणसाला काहीच देतां आलें नाही तर त्या आंधळ्याला बरें न वाटतां उलट दुःखच होईल ज्याच्या कामाचा विस्तार हळूहळू वाढतो आहे व जो आपल्या विद्येत हळूहळू अधिकाधिक तरबेज होत चालला आहे, त्या चिकित्सकाचा स्वार्थ व त्याच्याकडे येणाऱ्या रोग्यांचे स्वार्थ ही इतकी एकरूप होऊन जातात. की “रोगाशी यशस्वी रीतीने झुंजणें” हेंच त्या चिकित्सकाच्या समाधानाचें निधान होऊन जातें व आपलीं दुःखें हीं स्वतःचीच दुःखें समजून त्यांच्याशी झगडणाऱ्या चिकित्सकाच्या हितासाठी जागरूक राहणें हे देखील त्या रोग्यांना कर्तव्य न वाटतां अगदी सहजगत्या त्यांच्या हातून घडतें.

चिकित्सकाप्रमाणेच केवळ पोटासाठी नाचणारी एखादी नर्तिका घ्या. लोकांचे क्लेश नाहीसे करावे व त्यांच्यावर उपकार करावे अशा परमार्थाच्या भावनेने ती नाचत नाही. पण असें असून देखील रंगभूमीवर प्रवेश केल्यावर ज्यावेळी आपल्या शरीराचें अंगप्रत्यंग बरोबर वाजणाऱ्या वाद्यांच्या तालबद्ध ध्वनीशी पुरेपूर संवादी करून हालवतांना ती देहभान विसरते, तिचे अंगविभ्रम व वाद्यांचे नादविभ्रम अगदीं एकताल झालेले अनुभवून प्रेक्षकही देहभान विसरतात, त्यावेळीं दोघांचाही “स्व” एकजीव झालेला असतो. प्रेक्षक व नर्तिका एकमेकांसाठी त्याग करीत नसून दोघेही मिळून एका अनिर्वचनीय व उदात्त सौंदर्याचा आस्वाद घेत असतात. या सौंदर्याचा निधि दोघांनी मिळून लुटल्यामुळे कमी होत नाही. उलट जितके भागीदार जास्त व प्रत्येक भागीदाराचा

हिस्सा जितका जास्त तितकाच तो निधि अधिकच समृद्ध होऊ लागतो.

समृद्ध अर्थव्यवस्था व आत्मविकास

“रोगनिवारण व नृत्य यासारखे बौद्धिक व कलात्मक व्यवसाय तुम्ही निवडल्यामुळे आपल्या पोटाच्या व्यवसायांतच माणसाला परार्थसाधनाचें श्रेय व आत्मविकासाचा आनंद ही दोन्ही मिळू शकतात असें तुम्हाला दाखवतां आले. पण बहुसंख्य व्यवसाय याप्रमाणे बौद्धिक व कलात्मक नसतात. उन्हाळ्याच्या भर दुपारच्या उन्हांत दगड फोडत बसणारा मजूर व कोळशाच्या खाणींत कोन्ढट व रोगट हवेने भरलेल्या एका बिळांत... राबणारा कामगार यांना आपल्या कामांत आत्मविकासाचा आनंद कसा मिळणार ? त्यांनी यापेक्षा जास्त चांगले व धनप्रद काम आपल्या नशिबी नाही म्हणून नशिबाला बोल देत स्वस्थ बसावे याशिवाय त्यांना काय गत्यंतर आहे ? त्यांच्या जीवनांत स्वार्थ व परार्थ यांची सांगड कशी बसणार ? समाजांत कुणीतरी हे काम केलेच पाहिजे, त्याशिवाय समाज चालणार नाही व इतर कुणी हे काम न करतां आपणच तें करीत आहोत हा समाजासाठी आम्ही केलेला त्याग आहे या भावनेशिवाय त्यांच्या मनाला विरंगुळा देण्यासारखे काय आहे ?” असा सवाल येथे करण्यांत येईल व त्यावर उत्तर देणे कठीण आहे हे मी जाणून आहे. ज्या कामांत केवळ घाम गाळणे व प्रकृतीला अपाय करून घेणे याशिवाय काही नाही व इतके करूनही सुखाने जीवंत राहण्याइतकीही प्राप्ति ज्यांत होत नाही अशी अनेक कामे आज लोकांना करावी लागतात यांत संशय नाही. हीं कामे त्यांनी स्वखुषीने पत्करलीं नसून दुसरे काही करणे शक्य नाही म्हणून पत्करली असतात यामुळे ध्येयासाठी यातना भोगणाऱ्या पुरुषाचें भावनात्मक समाधानही असल्या कामांत लाभू शकत नाही. हे सर्व खरे आहे. पण अशा ठिकाणीं देखील त्यागाच्या शिकवणुकीने कितपत फायदा होण्यासारखा आहे ? नैतिक प्रवचने देणाऱ्या व घृतकुल्या मधुकुल्या खाणाऱ्या एखाद्या सत्पुरुषाने खाणीतल्या मजुरांना “तुम्ही समाजासाठी असाच त्याग करीत राहावे. यांतच तुमचें आध्यात्मिक कल्याण आहे”, असा उपदेश केला तर त्यांतल्या दंभाचा उग्र दर्प किती वेळ लपून राहणार ?

ज्या लोकांना चांगल्या व्यवसायाचें भाग्य लाभलें नाही त्यांच्या जीवनाचा प्रश्न नुसत्या त्यागाच्या नैतिक शिकवणीने सुटणार नाही. “आलीया भोगासी असावे सादर” या न्यायाने असे लोक प्राप्त परिस्थिति अटळ समजून आपला असन्तोष काबूत ठेवू शकतील पण तेवढ्याने त्यांना जीवनाचें समाधान लाभणार नाही. अशा लोकांनाही जीवनाचें समाधान लाभण्यासारखी परिस्थिती निर्माण करण्याचा एकच मार्ग आहे व तो म्हणजे प्रकृतीस अपायकारक अशा कामाचा बोजा शक्यतोवर यंत्रावर टाकणे व ज्या कामांत कोणत्याही तऱ्हेचें बौद्धिक वा भावनात्मक समाधान लाभू शकत नाही अशा कामाचा अवधि बेताचा करणे. या दोन गोष्टी नवीन शोध व समृद्ध अर्थव्यवस्था यांच्याद्वाराच साधतील व असें जेव्हां होईल तेव्हां “स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः!” आपाआपल्या कामांत रत झाल्याने मानवाला संसिद्धि मिळते या वचनाची सत्यता पुरेपूर प्रत्ययाला येईल.

कर्तव्यबुद्धि आणि प्रेम

मानवाच्या हातून घडणारी उदात्त कर्मे देखील त्याच्या स्वार्थबुद्धीचा विकास झाल्यानेच घडतात असें आतापर्यंत म्हटलें; पण याचा अर्थ असा नव्हे की, मानवी जीवनांत त्याग व कर्तव्यबुद्धि यांना काहीच स्थान नाही. “चांगल्या कामासाठी त्याग करणे हे आपलें कर्तव्य आहे”

या बुद्धीने का होईना, पण एखाद्या श्रीमंताने एखाद्या समाजोपकारी संस्थेला दान दिलें तरी समाजाचा फायदा होतोच. पतीवर निरतिशय प्रेम असल्यामुळे एखादी स्त्री नेहमी पतीच्या सुखासाठी दक्ष राहिली तर ती आदर्श पत्नी खरी, पण दुसरी एखादी स्त्री “पतीला सुख देणे हे पत्नीचे कर्तव्य आहे”, अशा केवळ कर्तव्यभावनेने पतीला सुख देण्यासाठी धडपडत असली तरी वैवाहिक जीवन सुखी व संघर्षरहित होण्यास त्याने मदत होईलच. तेव्हां कर्तव्यबुद्धि व त्याग यांचा समाजाला काहीच उपयोग नाही असें म्हणतां येणार नाही. तरीपण प्रेमांतून उद्भवणाऱ्या परहितदक्षतेची किंमत केवळ कर्तव्यबुद्धीतून उद्भवणाऱ्या परहितदक्षतेपेक्षा कितीतरी अधिक राहिल हे महत्त्वाचें सत्य विसरतां कामा नये. जी स्त्री केवळ कर्तव्यबुद्धीने पतिसुखासाठी झटते तिचें विवाहजीवन संघर्षरहित राहिलें तरी त्यापासून ती पूर्णपणे सुखी होणार नाही व केवळ कर्तव्यबुद्धीने स्वतःच्या सुखास जपणाऱ्या पत्नीपासून पतीलाही खरे सुख व समाधान लाभणार नाही.

कलेचें आर्थिक स्वातंत्र्य

कौटुंबिक जीवनात ज्याप्रमाणे कर्तव्यबुद्धीपेक्षा प्रेम श्रेष्ठ आहे त्याचप्रमाणे सामाजिक जीवनांत देखील औदार्याच्या आधारावर चाललेल्या कार्यापेक्षा देवाणघेवाणीच्या व्यावहारिक तत्त्वावरहुकुम चाललेलीं कार्ये जास्त चांगल्या दर्जाचीं असतात. ज्या समाजांत लोकोपयोगी संस्था केवळ श्रीमंतांच्या औदार्यावरच चालू शकतात त्या समाजांत फारशा लोकोपयोगी संस्था राहणार नाहीत व ज्या राहतील त्यांचा दर्जाही उच्च ठेवणे कठीण जाईल. उलट ज्या समाजांत लोकोपयोगी संस्था कुणाच्या औदार्यावर अवलंबून न राहतां “मागणी आहे म्हणून पुरवठा” या आर्थिक व व्यावहारिक तत्त्वांवर चालतात त्या समाजांतील लोकोपयोगी संस्थांचा विस्तार मोठा व दर्जा उच्च राहिल. साहित्य व कला हे या तत्त्वाचें उत्कृष्ट उदाहरण आहे. ज्यावेळी साहित्यिकांना राजाश्रयावर राहवें लागत होतें त्यावेळी फारच थोड्या लोकांना साहित्याला सर्वस्वी वाहून घेणे शक्य राहत असेल. त्याचप्रमाणे आपल्या आश्रयदात्याच्या आवडीनिवडीप्रमाणेच साहित्य निर्माण करण्याचें बंधनही प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणे त्यांच्यावर पडणें अगदी अपरिहार्य होतें. शिवाय आश्रयदाता श्रीमंत हा साहित्याचा खरा रसिक असेलच असा नेम नसल्यामुळे अनेक वेळा निकृष्ट साहित्याला उत्तेजन व उत्कृष्ट साहित्याची गळचेपी होण्याचा देखील धोका होता. पण ही स्थिति बदलून मुद्रणकलेमुळे जेव्हा लेखन हा दुसऱ्या एखाद्या व्यवसायासारखाच व्यवसाय होणे शक्य झालें तेव्हां आश्रयदाता व आश्रित हा संबंध जाऊन साहित्यिक व रसिक यांच्यामध्ये विक्रेता व गिऱ्हाईक हा अधिक बरोबरीचा संबंध प्रस्थापित झाला. या संबंदांमुळे साहित्यिकाला कुणाचा आश्रित म्हणून राहण्याची जरूर राहिली नाही व “विनाश्रया न शोभन्ते पण्डिता वनिता लताः” (पण्डित, वनिता व लता आश्रयाशिवाय शोभत नाहीत.) या वचनाचें यथार्थत्व साहित्यजीवी पण्डितापुरतें तरी खोटें पडलें. साहित्यिकाला असें स्वातंत्र्य लाभल्यामुळे त्याच्या कृतीचें महत्त्वमापन एखाद दुसऱ्या व्यक्तीच्या आवडीनिवडीवर अवलंबून न राहतां अनेकविध वाचकांच्या विशाल न्यायासनासमोर त्याला आपल्या कृतीचा कस आजकाल सिद्ध करावा लागतो. हे सर्व दृष्टींनी इष्टच आहे. कारण लोकाभिरुचीशिवाय कलेला कोणताही निकष लावतां येत नाही. साहित्याला औदार्यावर जगण्याची जरूर न उरतां रसिक व साहित्यिक यांच्यांत आर्थिक देवाणघेवाणीचा, दोघांच्याही स्वार्थास पोषक असा संबंध निर्माण झाल्यामुळे साहित्य जास्त लोकाभिमुख व समृद्ध झालें. त्यागवृत्तीच्या भरंवशावर चालणाऱ्या लोकोपयोगी संस्थापेक्षा स्वार्थ व लोकोपयोग

यांची सांगड घातली गेल्यामुळे चालणाऱ्या लोकोपयोगी संस्था अधिक कार्यक्षम असतात याचे साहित्य हे एक उत्तम उदाहरण आहे.

औदार्याचे क्षेत्र

अर्थात् एखादा लोकोपयोगी व्यवसाय स्वतःच्या पायावर जगू शकत नसेल तर त्याला दान व औदार्य यांच्या साहाय्याने जगवण्याचा प्रयत्न करू नये असा याचा अर्थ नाही. आज नाट्यकला स्वावलम्बी होऊ शकत नाही म्हणून तिला देणग्या व कायद्याचे संरक्षण देऊन जगवण्याचा प्रयत्न करू नये असे मला सुचवायचे नाही. शरीरांत रोगनाशक शक्ति असली तरी तिला मदत करून रोगांचे त्वरित निवारण करण्यासाठी औषधांची आवश्यकता असतेच. पण कोणतेही शरीर केवळ औषधांच्या भरंवशावर निरोगी राहू शकत नाही. शरीरांतील नैसर्गिक रोगनिवारक शक्ति कार्यप्रवण व बलिष्ठ झाल्याशिवाय औषध लागू झाले असे म्हणता येत नाही. त्याचप्रमाणे नाट्यकला जर कधीच स्वावलम्बी होऊ शकली नाही तर मानवी जीवनाचे आवश्यक अंग होण्याइतकी ती कला श्रेष्ठ व जीवनसंपन्न नाही असे तरी म्हणावे लागेल किंवा अशा कलेची आवश्यकता भासण्याइतका समाज विकसित झालेला नाही असे तरी म्हणावे लागेल.

सारांश, समाजयात्रेच्या दृष्टीने त्यागबुद्धि व परोपकार या सदगुणांना महत्त्व असले तरी त्यांचे जीवनातील क्षेत्र फार मर्यादित आहे. परोपकारभावनेपेक्षा प्रेम व त्यागभावनेपेक्षा "स्व" च्या कल्पनेचा विस्तार यांचे समाजधारणेच्या दृष्टीने कितीतरी अधिक महत्त्व आहे. "सुख हे पाप आहे" व "ज्या आचरणांत त्याग नाही ते आचरण नैतिक असू शकत नाही" अशा केवळ नकारात्मक शिकवणुकीने मानव नीतिमान बनणार नाही. केवळ त्यागाचा गौरव आत्मद्वेषाशिवाय संभवत नाही. उलट आत्मप्रेम ही नीतीची जननी आहे. आत्मप्रेम 'जागृत नसेल तर मानवाची अधःपातापासून सुटका करणे अशक्य होईल असे मॅक्झगल या मानसशास्त्रज्ञाने म्हटले आहे. आत्मप्रेमाच्या पोटी स्वाभिमानाचा जन्म होतो. खोटे बोलणे हा माझ्या "स्व" चा अपमान आहे अशी स्वाभिमानी वृत्ति अंगी असल्याशिवाय सत्यनिष्ठा अंगी बाणणार नाही. "रामो द्विर्नाभिसंधत्ते रामो द्विर्नाभिभाषते" राम दोनदा शरसंधान करीत नाही व राम दोन प्रकारचे म्हणजे संदिग्ध भाषण करीत नाही ही रामाची उक्ति व "या रामशास्त्र्याच्या तोंडून असत्य वदवणारी शक्ती या जगांत नाही" हा रामशास्त्र्यांचा बाणा या महान् व्यक्तींचे आत्मप्रेम व स्वाभिमान यांचाच द्योतक आहे. म्हणून वासनांचा त्याग, आसक्तीचा त्याग, अभिमानांचा त्याग, ज्ञानलालसेचा त्याग अशा केवळ नकारात्मक ध्येयांतून उदात्तता व पावित्र्य कधीच निर्माण होणार नाही. मानवाचा "स्व", त्याच्या वासना, भावना, आसक्ति, अभिमान वगैरेंचाच बनलेला असतो. त्यांचा त्याग करणे हा मानवाच्या विकासाचा मार्ग नसून त्यांचे स्वरूप जास्त विस्तृत व सखोल करणे हाच तो मार्ग होय.



२५ : बल आणि न्याय

Might is right जिथे बळ तिथे न्याय ही इंग्रजी म्हण सुप्रसिद्ध आहे. साधारणपणे या म्हणीचा अर्थ व्याजोक्तिपर लावण्यांत येतो. आरशासारखे स्वच्छ पाणी देखील गढूळ आहे असे लांडग्याने म्हटले तर कोकराला ते मानावे लागते. बादशहाने बैल गाभण आहे म्हटले तर वजिराला "हो, हो. तेरावा महिना आहे" म्हणून दुजोरा द्यावा लागतो. नाहीतर लांडगा कोकराची आतडी फाडून व बादशहा वजिराला सुळी देऊन आपले म्हणणे सिद्ध करतो.

पण या व्याजोक्तिमय अर्थापलीकडे या म्हणीला मोठा गंभीर अर्थ आहे. "पाणी गढूळ आहे, बैल गाभण आहे" वगैरे विधानांची सत्यासत्यता वस्तुनिष्ठ कसोट्यांनी पारखता येते. ही सत्यासत्यता मानवनिरपेक्ष असते. म्हणजे त्यांच्याबद्दल कुणाला काय वाटते यावर त्यांचा खरेखोटेपणा अवलंबून नाही. पण जीवनांत महत्त्वाच्या असलेल्या अनेक तत्वांचे असे नाही. त्यांचा खरेखोटेपणा मानवाच्या त्याबद्दल काय भावना आहेत यावर बऱ्याच अंशी अवलंबून असतो. विलोपेट्टा खरोखरच सुन्दर होती की नाही हे ठरवतांना सीझर, अंटनी वगैरे वीराना तिचा हात हातांत असतांना Kingdoms are but clay "या सुखापुढे साम्राज्ये तुच्छ आहेत" असे वाटत होते हे तथ्य विसरून चालत नाही. शेक्सपीयर हा खरोखरच मोठा नाटककार होता की नाही हे ठरवतांना त्याची नाटके पाहतांना जगभरातील लक्षावधि प्रेक्षकांची अन्तःकरणे उचंबळून येतात याकडे दुर्लक्ष करता येत नाही. गोमांस भक्षण वाईट आहे की नाही हे ठरवतांना गोमांस भक्षणाच्या नुसत्या कल्पनेने कोट्यावधि लोकांच्या अंगावर शहारे येतात इकडे डोळेझाक करून भागत नाही.

शिलानचा कैदी

ज्यांच्या सत्यासत्येचा निर्णय करतांना मानवी भावना हा निकष अपरिहार्य असतो अशी तत्वे साधारणतः नैतिक वा सौन्दर्यविषयक मूल्यांशी निगडित असतात. मूल्यकल्पनांचे सत्यत्व ठरवतांना मानवनिरपेक्ष सत्यांचा फार थोडा उपयोग होतो. कारण मूल्ये ही मानवी जगतांत चालणारी नाणी आहेत. मानवेतर जगांत ती चालत नाहीत. कायदेशीर शिवके म्हणून मानवेतर जगाची त्यांना मान्यता नाही. म्हणून मानवेतर सत्ये व वैज्ञानिकांचा वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोन मूल्यांच्या क्षेत्रांत अपुरी ठरतात.

नैतिक मूल्ये म्हणजेच Might is right या म्हणीत उल्लेखिलेला Right अथवा न्याय होय. न्याय्य काय अन्याय काय याचे उत्तर केवळ वस्तुनिष्ठ असू शकत नाही, ते बऱ्याच अंशी मानवी भावनांवर अवलंबून असते हे एकदा मानले म्हणजे Right चा Might शी, न्यायाचा बलाशी, फार घनिष्ठ संबंध आहे हे स्पष्ट होते, कारण विशिष्ट प्रकारच्या भावना निर्माण करणे बलाच्या आधारे शक्य होते, स्त्रीने सर्वस्वी पुरुषाची सावली म्हणून राहावे, त्याचे सुख ते आपले सुख मानावे - मग त्याचे सुख घरांत ४ खेलेल्या ठेवण्यांत का असेना, तो

मेल्यावर सती जावें किंवा जीवंत रहायचेंच असेल तर केशवपन करून, सर्व सुखांचा त्याग करून, संन्यासिनी म्हणून राहावें हें योग्य आहे काय हें ठरवतांना या प्रघाताबद्दल स्त्रियांच्या काय भावना आहेत याचा मागोवा घ्यावा लागतो. पण स्त्रियांच्या म्हणजे कोणत्या स्त्रियांच्या ? वरील प्रघातांत वाढलेल्या स्त्रियांच्या कीं दुसऱ्या एखाद्या समाजांतील स्त्रियांच्या ? अर्थात् वरील प्रघातांत वाढलेल्या स्त्रियांच्याच. कारण ज्याने कधी आम्लेट खाल्लेंच नाही त्याचें आम्लेटच्या चवीबद्दलचें मत काय उपयोगी? पण वरील प्रघातांत वाढलेल्या स्त्रियांचेंच मत घेतलें तर या सर्व रुढी न्याय्य व ईश्वरप्रणीत आहेत, हाच पतिव्रताधर्म आहे, या रुढीविरुद्ध आचरण करणाऱ्या स्त्रिया नीतिभ्रष्ट आहेत असें सर्रास मत मिळेल यांत कुणालाही शंका वाटायला नको. हें मत नुसतें बाह्यतः बोलून दाखवण्यापुरतेंच असतें असें नसून बहुतेक स्त्रियांची त्यावर जाज्वल्य निष्ठा असलेली आढळून येईल. ज्या रुढी स्त्रियांना अन्यायकारक आहेत असें सुधारकांना वाटतें त्या स्वतः स्त्रियांनाच जर न्याय्य वाटतात तर त्या खरोखरीच न्याय्य नाहीत असें कशाच्या आधारावर म्हणायचें ? जी व्यवस्था सर्वच संबंधित व्यक्तींना न्याय्य वाटते ती एखाद्या उपन्याने अन्याय्य ठरवणें कितपत सयुक्तिक आहे ?

संगिनींची भाषा

अर्थात् स्त्रीविषयक रुढींना अन्याय्य ठरवणें शुद्धतर्काच्या दृष्टीने सोपें नाही. कारण खुद्द स्त्रियांच्या भावनाच त्यांना अनुकूल असू शकतात. या अनुकूल भावना कशा निर्माण झाल्या याचा विचार करू गेल्यास बलवान् पुरुषाने अबलेला अंकित ठेवण्यासाठी तिच्यावर पिढ्यान् पिढ्या संस्कार करून या भावना रुजविल्या असें म्हणण्याखेरीज गत्यन्तर उरत नाही. म्हणजे बलाचा उपयोग दुसऱ्यांना अंकित करून त्यांच्या ठायी विशिष्ट भावना निर्माण करण्यासाठी करण्यांत येतो व या विशिष्ट भावना एकदा निर्माण झाल्या म्हणजे बलवन्तांना सोडस्कर असलेली व्यवस्था त्यांच्या अंकितांनादेखील न्याय्य वाटू लागते. अंकितांना न्याय्य वाटणारें प्रभुत्व अन्याय्य ठरवणें फार कठिण आहे.

वपन, सती वगैरे रुढी धडधडीत अन्यायाच्या होत्या असें मत आज सर्वमान्य असल्यामुळे वरील विवेचन पटवून घेणें जड झालें आहे. म्हणून दुसरें एक उदाहरण घेऊ. ज्यावेळीं " बुद्धीचे सागर " नाना फडणीस व सेनासागर महादजी शिन्दे यांनी इंग्रजांना " खडे चारले " व " म्हैसूरचा वाघ " हैदरअल्ली इंग्रजांना ठोकीत मद्रासवर जाऊन धडकला त्यावेळीं सान्या भारताचा राज्यकारभार इंग्रजीतून चालवा, भारतीय मुलांचें अंगाईगीतापासूनचें सर्व शिक्षण इंग्रजीतून व्हावें वगैरे सूचना कोणी केल्या असत्या तर त्याला वेड्यांच्या इस्पितांत पाठवण्यांत आलें असतें. पण आज याच सूचना मोठ्या पुरोगामीपणाच्या समजल्या जात आहेत. देशाभिमानाची म्हणून प्रसिद्ध असलेले पुरुषदेखील बिनदिवक्त अशा घोषणा करीत आहेत. जें मत २०० वर्षापूर्वी वेडगळपणाचें होतें तेंच आज एवढें सयुक्तिक कां वाटतें ? यांचे एकच कारण आहे. महादजी व हैदर यांच्यानंतर इंग्रजांचे कंबरडें मोडण्याची कुवत फक्त अफगाणांनी दाखवली. पण त्यांचे देखील परिणाम क्षणिक ठरले. सर्व भारतीय राज्ये इंग्रजांनी लीलया जिंकली व आपल्या सामर्थ्याशीं टक्कर देऊ शकणारा कोणीही मायेचा पूत भारतांत नाही हें सिद्ध करून दिलें! इंग्रजांची तरवार बलशाली ठरल्यामुळे त्यांची भाषाही दिग्विजयी ठरली व इंग्रजी ही भारताची " राष्ट्रभाषा " आहे असें भारतीयच म्हणू लागलें. जें मत २०० वर्षापूर्वी वेडगळ होतें तेंच आज बलाच्या साहाय्याने प्रतिष्ठित ठरले.

"पुरोगामी" पारतंत्र्य

कोकराचे लांडग्याच्या भीतीने स्वच्छ पाण्याला गढूळ म्हणावें, किंवा वजिराने बादशहाच्या भीतीने "बैल गाभण आहे" या म्हणण्याला मान डोलवावी हा प्रकार व भारतीयांनी इंग्रजीला राष्ट्रभाषा मानावें हा प्रकार मुलतः भिन्न आहे. कारण कोकराला व वजिराला आपण नाइलाजाने एका धडधडीत असत्याला मान तुकवीत आहोंत याची जाणीव असते. उलट इंग्रजी सांगिनीचें सामर्थ्य हें आपल्या इंग्रजीप्रेमाचें मूळ कारण आहे. इंग्रजी भाषेचें अंगभूत गुण हें कारण नव्हे याची इंग्रजीभक्तांना जाणीव नसते. वपनाच्या वा सतीच्या चालीचा आदर करणाऱ्या स्त्रियांप्रमाणेंच त्यांचे इंग्रजीप्रेम स्वच्छ व निर्व्याज असतें.

इंग्रजांच्या सामर्थ्यामुळे भारतीयांच्या मनांत केवळ इंग्रजी भाषेबद्दलच नव्हे, तर इंग्रजांच्या भारतावरील सत्तेबद्दल देखील प्रेम निर्माण झालें. या प्रेमाचा उमाळा कधी कधी इतका प्रबळ होतो कीं, १८५७ सालीं राणी लक्ष्मीबाई, तात्या टोपे व राजा कुमारसिंग या भारतीय वीरांनी इंग्रजी राज्य उलथून पाडून तत्पूर्वीचें स्वराज्य स्थापण्याचा जो महान प्रयत्न केला त्याचा अधिक्षेप करण्यापर्यंत देखील काही प्रतिष्ठित भारतीयांची मजल जाते. तें केवळ शिपायांचें बंड होतें, सरंजामशाहीच्या पुनरुज्जीवनाचा तो प्रयत्न होता, सरंजामशाहीपेक्षा ब्रिटिशांचे पारतंत्र्यच अधिक "पुरोगामी" होतें असले उद्गार नाणावलेल्या इतिहासकारांच्या तोंडून ऐकले की *Might is right* या तत्वाची सत्यता पटायला वेळ लागत नाही. सत्तावनचा उठाव क्रमाक्रमाने न होतां सर्वत्र एकदम झाला असता व गुरखे आणि शीख इंग्रजांना न मिळतां आपल्या बांधवांच्या खांद्याला खांदा लावून लढले असते तर भारतात इंग्रज औषधालाही उरला नसता. असें झालें असतें तर हे उपर्युक्त इतिहासकार १९५७ चा संग्रामाला हेटाळण्यास धजावले असते काय ? "पेशवाई" हा शब्द तुच्छतेनें वापरण्याची दूम पडली असती काय ? पारतंत्र्य "पुरोगामी" असतें असें तत्वज्ञान आदराने उद्घोषिलें गेलें असतें काय ?

रणदुन्दुभींचे अनुनयगीत

स्त्रिया सतीच्या चालीचें समर्थन करतात व भारतीय बुद्धिमंत इंग्रजीला स्वभाषा मानतात वा इंग्रजी राज्य उलथून टाकण्याच्या भारतीय प्रयत्नाला स्वातंत्र्ययुद्ध म्हणायला तयार होत नाहीत. यावरून बलप्रयोगाची अनुनयक्षमता किती मोठी आहे हें स्पष्ट होतें. जुलूमजबरदस्तीने कोणतेही प्रश्न सुटायचे नाहीत, प्रश्न कायमचे सोडवायला बलाचा त्याग करून अनुनयाची कास धरली पाहिजे असें अहिंसावादी नेहमी म्हणत असतात. असें म्हणतांना बलप्रयोग हा अनुनयाचा एक मोठा प्रभावी प्रकार आहे हें ते विसरतात. हिंसेने हिंसा वाढते, मनमिळवणी होत नाही. हें म्हणणें फार मर्यादित अर्थाने खरे आहे. बलप्रयोग सहज मोडून काढतां येण्यासारखा असेल तर बहुतेक लोक त्याला प्रतिबलप्रयोगाने उत्तर देतील. पण तो तुल्य किंवा वरचढ असेल तर खास वीरवृत्तीच्या लोकांशिवाय ठोशाला ठोशाचें उत्तर देण्याची प्रवृत्ति इतरत्र दिसणार नाही. प्रतिकाराची कल्पना देखील हास्यास्पद ठरण्याएवढा बलप्रयोग प्रचंड असेल तर वीरवृत्तीचे लोक देखील त्याचा बलाने प्रतिकार करण्याचा प्रयत्न करणार नाहीत. भीम वा अर्जुन यांसारखे वीर देखील खडकावर डोकें आपटून खडक फोडण्यास सरसावणार नाहीत. हिंसेने हिंसा वाढेल की नाही हें हिंसकाचें सामर्थ्य प्रतिस्पर्ध्यांच्या सामर्थ्यापेक्षा किती मोठें आहे यावर अवलंबून असते.

विरोधकाचें सामर्थ्य फारच प्रचंड असेल तर विरोधकाबद्दल क्रोध न वाटतां भीति

वाटेल. भीतीमध्ये आदराचा बराच मोठा अंश असतो. विरोधक आपला समूळ नाश न करता आपल्याला दास म्हणून जगू घायला तयार असेल तर भीतीपेक्षा आदराचाच अंश प्रमुख होत जाईल. ज्याबद्दल आदर वाटतो त्याच्या वर्तनाचें मूल्यन करण्याचें निकष देखील वेगळेच असतात. मित्र आपल्याशीं आवाज चढवून बोलला तर आपल्याला राग येतो. उलट मालक आवाज चढवून बोलला तर त्याने आवाज चढवला यापेक्षा तो आपल्याशी बोलला याबद्दलच धन्यता वाटते. एखाद्या कारकुनाने बाई ठेवली तर त्याची छीःथू होते, पण नादिरशहासारखा सैतान ज्याच्या तरवारीचें तेज पाहून दिल्लीच्या पुढे धजावला नाही त्या बाजीरावासारख्या वीराने मस्तानी ठेवली तर तो कौतुकाचा विषय होतो. एखाद्या अलबत्यागलबत्याने परस्त्रीशीं संबंध ठेवला तर तो पापी ठरतो. पण नेपोलियनचा पराभव करणाऱ्या नेल्सनसारख्या दर्यासारंगाने लेडी हॅमिल्टनशी प्रणयचेष्टा केल्या तर त्या कवींचे स्फूर्तिस्थान ठरतात ! बाजीराव व नेल्सन यांचे पराक्रम उज्वल होते. या उज्वल पराक्रमाच्या पार्श्वभूमीवर रुढ नीतिमतेला असंमत असलेल्या त्यांच्या कृत्यांची उद्वेजकता लोपून तीं रोचक वाटू लागतात. चंद्रावरील कलंक त्याच्या लक्षावधि कोमल किरणांनी न्हाऊन आकर्षक दिसू लागतो.

पुरुषोत्तमाचें प्रेम

यावर कुणी असें म्हणेल की, गुणसंभाराने झाकलेला एखादा दोष कौतुकास्पद वाटला तरी तो दोषच नाही असें ठरत नाही. चंद्रावरचा कलंक शोभायमान वाटला तरी तो नसताच तर अधिक बरें झालें असतें असें वाटल्याशिवाय राहत नाही. बाजीरावाची मस्तानी कवींना कितीही स्फूर्तिप्रद असली तरी त्याच्यापेक्षा कांकणभर अधिक शूर असूनही विशुद्ध वैवाहिक प्रेमाचें जीवन जगणाऱ्या थोरल्या माधवरावांच्या पराक्रमाची ज्योत अधिकच निर्धूम व निर्मल असल्याचा प्रत्यय आल्याशिवाय राहत नाही.

हें म्हणणें खरें आहे. म्हणून जेथे बलाच्या आधाराने दोषाचें दोषत्वच नाहीसें होतें अशी उदाहरणें घेतलीं पाहिजेत. बाजीराव व नेल्सन यांच्या अन्यासक्तीमुळें त्यांच्या वैवाहिक प्रेमाला तडा गेला असें सर्वसाधारणपणें समजलें जातें व तें खरें आहे. असें गृहीत धरलें तर त्यांची कृत्यें दोषार्ह होती असें मानणें भाग आहे. बाजीरावाचें मस्तानीवरचें प्रेम ज्वलन्त राहण्यास काशीबाईचें निःश्वास खर्ची पडत होते. नेल्सनची प्रणयभूमि ही त्याच्या पत्नीच्या प्रणयजीवनाची स्मशानभूमि ठरली. म्हणून या दोन्ही वीरांच्या प्रणयकथा गातांना मन कचरल्याशिवाय राहत नाही. पण हा न्याय श्रीकृष्णाच्या प्रणयजीवनाला लागू नाही. त्याच्या सत्यभामेवरील प्रेमांमुळें रुक्मिणीवरचें प्रेम कमी झालें नाही किंवा त्याच्या हजारी स्त्रियांपैकी कुणालाही आपल्या पतीला इतर स्त्रिया आहेत म्हणून तो कमी प्रिय वाटला नाही.

सत्यभामेच्या सवतीमत्सराच्या कथांवरून तिचें वैवाहिक जीवन दुःखी होतें असा निष्कर्ष काढणें योग्य नाही. तिखट मुळांत झोंबणारें व दुःखप्रद असले तरी ते माफक प्रमाणांत अज्ञात मिळल्याने चवदार होतें. नुसतें मीठ खाल्ल्याने ओकारी येते. पण त्याच्यामुळेंच अज्ञाता रुचि येते. सत्यभामेचा सवतीमत्सर याप्रमाणेंच पतीवरील प्रेमाची खुमारी वाढवणारा होता. म्हणून प्रेमांत एकनिष्ठता नसणें हा सर्व साधारण मानवाच्या बाबतीत दोष मानला तरी श्रीकृष्णाच्या बाबतीत हा न्याय लागू करतां येत नाही.

बल उपास्व

श्रीकृष्णाचें प्रणयजीवन व ज्याची चर्चा प्रस्तुत आहे तें Might is Right हें तत्व

याचा काय संबंध आहे अशी कुणाला शंका येईल. तिचें निरसन करण्यास हें स्पष्टविलें पाहिजे की "बल" याचा अर्थ मल्लाच्या उपयोगी पडणारें शारीरिक सामर्थ्य एवढाच नाही. बल म्हणजे सर्वच तऱ्हेचे सामर्थ्य वा क्षमता. पतीच्या प्रेमाचा पूर्णांश मिळाला नाही तरी जो काही अंश वाट्याला येईल तोदेखील इतर एखाद्या पुरुषाच्या पूर्णप्रेमापेक्षा अधिक आकर्षक व जीवनव्यापी आहे असे पत्नीला वाटण्यास पतीचें व्यक्तित्व निःसीम प्रभावशाली असलें पाहिजे. तसेंच दुसरीवर मन जडलें तरी पहिलीला पूर्ण भावनात्मक समाधान वाटेल असें तिच्यावरील प्रेम देखील कायम राहण्यास श्रीकृष्णासारखीच दैवी प्रणयशक्ति पाहिजे. म्हणून वैवाहिक एकनिष्ठेचा अभाव हा इतर पामरांच्या बाबतीत कलंक असला तरी श्रीकृष्णाच्या जीवनाचा तो विलोभनीय विशेष ठरला. एखाद्या पाप्याच्या पितराने पावभर बदाम खाल्ले तर लगेच अपचन होऊन तो हास्यविषय होतो. पण तेच एखाद्या मल्लाने खाल्ले तर तो त्यांना घटकाभरांत पचवून लोकांच्या कौतुकाला पात्र होतो. जें कृत्य दुर्बलाला घृणास्पद तेंच सबलाला भूषणभूत होतें.



२७ : उपकार आणि अपकार

“सत्पुरुष नदीच्या काठी बसला होता. इतक्यांत त्याला नदीच्या पुरांत गटांगळ्या खाणारा एक विंचू दिसला. दयार्द्र बुद्धीने सत्पुरुषाने त्या विंचवाला उचलून घेतलें. पण विंचूच तो. त्याने तत्काल इंच मारला. त्या इंचाच्या वेदनांनी सत्पुरुषाचा हात झिणझिणला व तो विंचू पुनः पुरांत पडून गटांगळ्या खाऊ लागला. विषाने अंगाचा दाह होत असूनही सत्पुरुषाला विंचवाची अवस्था पाहवली नाही. त्याने पुनः विंचवाला प्रेमाने उचललें. पुनः विंचवाने इंच मारला व तो नदींत पडला. सत्पुरुषाने पुनः पुनः उचलावें व विंचवाने पुनः पुनः इंच मारावा...”

सत्पुरुषाची ही महती ऐकून श्रोत्यांना गहिवर येत होता. एकाच्या डोळ्यांत अश्रु आले. “धन्य, धन्य” दुसरा उत्स्फूर्तपणे उद्गारला. पण मला मात्र या वर्तनाने गहिवर यायच्या ऐवजी त्याची घृणाच वाटली.

उदात्त कृत्याच्या चिन्तनाने मला गहिवर येत नाही असें नाही. संभाजी महाराजांच्या बलिदानाची आठवण झाली की, माझ्या सर्वांगातून एका उददीप्त भावनेचा संचार होतो. रामशास्त्रांनी प्राणाची पर्वा न करतां खुनी पेशव्याला देहान्त प्रायश्चित्त सांगितलें या घटनेचें चिन्तन करतांना माझ्या अंगावर स्फूर्तियुक्त रोमांच उभे राहतात. पण उपरिनिर्दिष्ट सत्पुरुषाचा महिमा ऐकून अगदी उलट अनुभव आला.

सौन्दर्याची अनुभूति व उदात्ततेची अनुभूति या दोहोंतही एक प्रकारची औचित्यभावना असते. सुराला संवादी सूर व त्यांना जुळणारा ताल असला की, नादब्रह्माचा साक्षात्कार होऊ लागतो. सुरांच्या व तालांच्या परस्पर संगतीत औचित्य सामावलेले असते. या औचित्याचें दर्शन झालें कीं रसिकाचें हृदय उचंबळू लागते. त्याचप्रमाणें संभाजीचें बलिदान व रामशास्त्रांचा बाणेदारपणा यांत एका सर्वकष औचित्याचा प्रत्यय येतो. बादशहाचें अपार सामर्थ्य व तेवढाच अपार जुलूम यांच्यापुढें यमयातनांनी देखील न भंगणारें संभाजीचें अपार धैर्य, मेघांच्या कर्णभेदी गर्जनेला शतधा प्रत्युत्तर देणाऱ्या गिरिगुहांच्या गर्जिताप्रमाणें यथायोग्य असल्याचा उच्चायक अनुभव येतो. नारायणरावांनी मरतांना फोडलेल्या आर्त किकाळ्यांच्या पार्श्वभूमीवर तळहातावर शिर घेऊन रामशास्त्रांनी खुनी पेशव्याला सुनावलेल्या देहान्त प्रायश्चित्ताची सिंहागर्जना काळ्याकुट्ट ढगाच्या पार्श्वभूमीवर लखलखणाऱ्या विद्युल्लतेसारखी भास्वर व स्फूर्तिदायी वाटतें.

पण पुनः पुनः चावणाऱ्या विंचवाला वाचवण्यांत अशा प्रकारचें कोणतेंच औचित्य प्रतीत होत नाही. उलट काडी आगपेटीवर पुनः पुनः घासावी पण तिने पेटच घेऊ नये, अन्तराळांत उडवण्यासाठी बारुद भरलेला बाण पेटवावा पण फुसफुस करून तो जगाच्या जागीच राहावा, यामुळें जसा अवसानघात होतो, जो उद्देग वाटतो, तसाच “अपकाराची फेड उपकाराने” करणाऱ्या वरीलसारख्या वर्तनाने वाटतो.

असें असून काही लोकांना या वर्तनांत एका असीम उदात्ततेचें दर्शन होतें, याचें कारण

असें कीं, हे वर्तन सर्वसाधारण माणसाच्या आवाक्याबाहेरचें आहे. अपकार करण्याची शक्ति असूनदेखील अपकाराची फेड उपकाराने करण्याची बुद्धि सर्वसाधारण माणसाला होत नाही व कितीही उपदेश केला तरी होऊ शकत नाही. त्यामुळें ज्याला अशी बुद्धि होते तो अलौकिक ठरतो.

पण अलौकिक म्हणजे केवळ लोकविलक्षण, चारचौघापेक्षा वेगळा. ६ बोटें, डावखोरपणा ही देखील लोकविलक्षण आहेत. पण म्हणून ६ बोट्याचा, डावखोर माणूस मोठा महात्मा असतो असें कुणी समजत नाही. अपकारकावर उपकार करण्याची बुद्धि केवळ लोकविलक्षण म्हणून उदात्त वाटत नाही. उपकारबुद्धि हीच मुळांत नैतिक आहे म्हणून अपकारकाच्या ठायीं देखील प्रकट होणारें तिचे आत्यन्तिक स्वरूप उदात्त वाटतें. सामर्थ्य हा एक गुण आहे. म्हणून धावती मोटर थांबवणाऱ्या पहेलवानाच्या अलौकिक सामर्थ्याबद्दल सादर कौतुक वाटते.

पण सामर्थ्य हा स्पृहणीय गुण असला तरी सामर्थ्याचा उपयोग नेहमी स्पृहणीयच असतो असें नाही. एखाद्या पहेलवानाने धावती मोटर उलटवून त्यातल्या उतारुंचे प्राण घेतले तर कुणी त्याच्या सामर्थ्याचें कौतुक करीत बसणार नाही. उलट त्याच्या कर्माबद्दल कुणालाही घृणाच वाटे. तसेंच उपकारबुद्धीचेंही आहे. उपकारबुद्धि स्पृहणीय असली तरी तिचा प्रत्येकच आविष्कार स्पृहणीय मानला पाहिजे असें नाही. तो स्पृहणीय आहे की नाही हे त्यांच्या औचित्यावरून व परिणामावरून ठरवावें लागते.

अपकाराची फेड उपकाराने करण्यांत मला औचित्य प्रतीत होत नाही हें सांगितलेंच आहे. पण हा केवळ वैयक्तिक अभिरुचीचा प्रश्न नाही. मोटर उलटवून लोकांचे प्राण घेणाऱ्या पहेलवानाच्या अलौकिक सामर्थ्याप्रमाणेंच अशा अलौकिक उपकारबुद्धीचे परिणाम अनेक वेळा घातक होतात हें सहज दाखवून देतां येण्यासारखें आहे. बुडणाऱ्या विंचवावरील उपकाराचेंच उदाहरण घ्या. विंचू वाचवणाऱ्यालाच चावंला, व नंतर वाचून अनेकांना चावणार. “मला विंचू चावला तरी हरकत नाही” असें उपकारकर्त्याने म्हणून उपयोग नाही, कारण उपकारकर्त्याला स्वास्थ्य व सामर्थ्य लाभावें व त्याची उपकारक्षमता वाढावी अशी सर्वांची अपेक्षा असते. तेव्हां स्वतःवर अपकार ओढवून घेऊन उपकारकर्ता पर्यायाने जनतेवरच अपकार करतील असतो. ज्याला इतरांच्या कल्याणाची खरी काळजी आहे तो स्वतःला नाइक इजा पोचू देणार नाही. ज्या बापाला मुलांची काळजी आहे तो जीव नकोसा झाला तरी माझ्यामागे मुलांचे कसें होईल म्हणून आत्मघाताचा प्रयत्न करणार नाही. जो कुणाचें किती भलें होईल याचा विचार न करतां स्वतःवर दुःखें ओढवून घेण्यास उत्सुक असतो त्याला इतरांच्या कल्याणापेक्षा स्वतःच्या तपःसामर्थ्याचा टेंभा मिरविण्याची हाँसच अधिक असते असें म्हटलें पाहिजे.

असें नसेल तर काडीच्या साहाय्याने विंचवाला उचलून व त्याची नांगी कापून त्याला पाळण्यास वा शेतांत फेंकण्यास सत्पुरुषाला काहीच हरकत नव्हती. पण असें केल्याने अनेकांच्या लेखी त्याची सारी महतीच नाहीशी होईल. या लोकांच्या दृष्टीने एक जीव वाचला याला महत्त्व नसून आपण होऊन पुनः विंचू चाववून घेणें हाच खरा पराक्रम आहे. हीच खरी आध्यात्मिक दिव्यता आहे. त्याग जेंवढा निरर्थक असेल तेवढाच तो अधिक उच्च, अधिक आध्यात्मिक ! आपल्या त्यागाने समाजाचा काही फायदा होतो की नाही याचे गणित करीत बसणें हा यवहार किंवा व्यापार झाला. व्यवहार वा व्यापार यांच्याप्रमाणें जी समाजोपयोगी असेल ती नीतीच कसली! नीति ही निरुपयोगी, दुःखकर व प्रयोजनशून्य असली पाहिजे!

अपकारकावर उपकार करण्याचें प्रयोजन हृदयपरिवर्तन हें आहे असें कधी कधी सांगण्यांत येतें. "अपकाराचा प्रतिकार उपकाराने केला तर त्यामुळें अपकारकाच्या मनांत कटुता निर्माण होऊन त्याचा दुष्टपणा अधिकच वाढतो व त्याचा पुनः पुनः प्रतिकार केल्याने आपल्याही मनांत द्वेषादि मनोविकार बळावतात. एकूण दोघांचाही नैतिक अधःपात होतो. शिवाय क्ष ने य ची गाय मारली म्हणून य ने क्ष चें वासरू मारावें, माझें एक वासरू मारलें म्हणून क्ष ने य ची दोन वासरें मारावी अशाने कुणाचाच फायदा होत नाही. साऱ्याच गोधनाचा नाश होऊन साऱ्यांच्याच हातीं नरोटी येते. उलट अपकारकावर देखील उपकार केल्याने त्याचें हृदय जिकले जातें. उदात्ततेच्या या महातेजाने त्याचें सारे दुष्टभाव भस्मसात् होतात. विरोधाचें उन्मूलन करण्याऐवजी विरोधाचें उन्मूलन करणें केव्हाही अधिक हितकर !"

या तत्त्वज्ञानावर कुणाचा विश्वास असेल तो असो. प्रत्यक्षांत मात्र, चोरांना तुरुंगांत न घालतां वरून दक्षिणा दिल्याने चोऱ्या कमी कमी होतील व खुऱ्यांना फाशी न देतां महाल बांधून दिले तर खून थांबतील अशी कुणी अपेक्षा करीत असेल असे मला वाटत नाही. पृथ्वीराजाने उदार मनाने महम्मद घोरीला सोडून दिलें पण त्याने त्याची फेड पृथ्वीराजाला भिंतींत चिणून केली. राघो भरारीने नजीबखानाला जीवनदान दिलें, पण त्याची भरपाई म्हणून त्याने पानिपतचा व्यूह रचून एक लाख मराठी बांगडी पिचवली. विनोबाजींनी मध्यप्रदेशांतील दरोडेखोरांशी क्षमाधर्माने वागण्याचा प्रयत्न केला. पण त्यामुळें उलट दरोडेखोरीला उत्तेजनच मिळालें. अपकारकावर उपकार केल्याने त्याचें हृदयपरिवर्तन होतें या सिद्धान्ताला प्रत्यक्षांत आधार सापडत नाही.

उलट उपकारकावर अपकार करण्याची एक प्रवृत्ति मानवांत बऱ्याच मोठ्या प्रमाणांत आहे. तिचा अजून पुरेसा विचार झालेला नाही. जीवदात्या पृथ्वीराजाला महम्मद घोरीने यमसदनात पाठवले. कारण पृथ्वीराजाचा उपकार त्याला पराभवापेक्षा देखील अधिक अपमानस्पद वाटला असला पाहिजे. ज्याला जिकण्यासाठी खड्ग उपसलें त्याच्या हातून मरण येण्यापेक्षा त्याच्या दयेवर जगण्याचा प्रसंग येणें मानी पुरुषाला अधिक असह्य वाटते. या असह्यतेचा अनुभव महम्मद घोरीसारख्या क्रूर पुरुषालाच आला असें नाही. अजातशत्रु धर्मराजाला देखील तो आला. धर्मराजाला कर्णाने पकडून नेलें पण अर्जुनाशिवाय कुणाही पांडवाला मारणार नाही असें कुन्तीला वचन दिलें असल्यामुळें न मारतां सोडून दिलें. कर्णाने जीवदान दिल्यामुळें धर्मराजाचें हृदय कृतज्ञतेने भरून आलें नाही. उलट शक्यतितक्या लवकर कर्णाचा वध कर नाहीतर गाण्डीवधारी वीराच्या वेषापेक्षा बृहन्नडेचा वेषच तुला अधिक योग्य होता असे म्हणावें लागेल अशी त्याने अर्जुनाची निर्भर्त्सना केली. आपण जगलों काय वा वाचलों काय, शत्रूला त्याची काहीच फिकीर नसेल तर आपण अगदीच कःपदार्थ ठरतो. शत्रूला जो मारण्याच्या देखील योग्यतेचा वाटत नाही त्याचें जीवन तुच्छ होय. शत्रूने आपल्यास शत्रू म्हणून ओळखावें, दयाविषय म्हणून ओळखू नये असेंच कुणाही स्वाभिमानी पुरुषाला वाटतें. म्हणूनच शत्रूचा उपकार त्याला अपकारापेक्षा असह्य वाटतो.

वैयक्तिक जीवनाप्रमाणेंच राष्ट्रीय जीवनांत देखील याचा प्रत्यय येतो. ब्रिटिश प्रचारकांनी भारतीय इतिहासाबद्दल एक महान् सिद्धान्त प्रतिपादला आहे. तो हा की, "ब्रिटिश राज्याने रानटी भारताला प्रगतिपथावर आणून सोडलें. ब्रिटिश राज्य झालें नसतें तर चोख राज्यव्यवस्था, आधुनिक विद्या व कला इत्यादी गोष्टींचा भारतांत प्रादुर्भाव होण्याचा संभव नव्हता. एवढेच नव्हे

तर आपणच आपल्या देशाचें राज्य चालवले पाहिजे ही भावना देखील इंग्रजी शिक्षणानेच या देशांत रुजवली" या सर्व प्रचाराचा भारतीयांवर काय परिणाम होईल याची कल्पना ब्रिटिश प्रचारकांना आली नाही. या प्रचाराने इंग्रजांबद्दल कृतज्ञतेने ऊर भरून येण्यापेक्षा स्वदेशाच्या अपमानास्पद इतिहासाचें दुःखच भारतीयांना अधिक झालें. इंग्रजांनी आम्हाला शत्रू मानावें एवढी देखील आमची योग्यता नव्हती, इंग्रजांनी आम्हाला जिकले व केवळ आमच्यावर उपकार करण्यासाठी व आम्हाला समज आल्याबरोबर ते आपण होऊन येथून निघून गेले यापेक्षा आम्हाला अधिक लज्जास्पद तें काय असणार ! यापेक्षा इंग्रज हे बोलूनचालून शत्रू होते, त्यांचें सामर्थ्य अधिक भरल्यामुळें आम्ही हरलों, या हरण्यामुळें आमचा काय फायदा झाला याचा विचार करणें महारोगापासून काय फायदे होतात याचा विचार करण्यासारखें करंटेपणाचे आहे, आम्ही हरलों तरी मैदान सोडलें नाही हीच विचारपरंपरा बहुसंख्य भारतीयांना अधिक सुखदच केवळ नव्हे तर इंग्रजांशी अधिक चांगले संबंध प्रस्तापित होण्यास सहाय्यकार झाली.



२६ : साध्य आणि साधन

सत्यनिष्ठा व दुष्काळनिवारण

'End justifies the means' "साध्य चांगलें असेल तर तें मिळविण्यासाठी वापरण्यांत येणारी साधनें देखील चांगली ठरतात. मग तीं साधनें कोणती कां असेनात" असें एक मत प्रचलित आहे. याच्याविरुद्ध नुसतें साध्य चांगलें असलें म्हणजे त्यासाठी वाटेल तें साधन वापरणें योग्य नाही. चांगल्या साध्यासाठी देखील वाईट साधनें वापरणें अनैतिक आहे असें साधनाची नैतिकता आवश्यक मानणाऱ्यांचे म्हणणें आहे. यापैकी कोण बरोबर आहे ? या प्रश्नाचें उत्तर देण्याचा यथें प्रयत्न करीत आहे.

दोन अत्यान्तिक उदाहरणें घेतली म्हणजे या दोन्ही पक्षांच्या म्हणण्यांतला सत्यांश स्पष्ट होईल. समजा एखादा खुनी मनुष्य एखाद्या निरपराध माणसाचा पाठलाग करीत आहे. अशावेळीं तो निरपराध मनुष्य एके ठिकाणीं लपला. तें ठिकाण आपल्याला माहीत आहे. खुनी मनुष्य पाठलाग करीत आपल्याजवळ आला व निरपराधी मनुष्य कुठे लपला आहे असें आपल्याला विचारू लागला तर आपण त्याला खरें सांगून त्या निरपराधी माणसाचा खून होऊ द्यावा की खोटें बोलून त्याला अगदी उलट रस्त्याने जायला लावावें व निरपराध माणसाला पळायला अवसर देऊन त्याचा जीव वाचवावा? साधनशुचितावाद्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें "खोटे बोलणें" हें साधन वाईट असल्यामुळें अशा प्रसंगी निरपराध व्यक्तीचा जीव वाचवण्यासाठी देखील - खोटें बोलणें अनैतिक ठरेल. पण खोटें बोलणें अनैतिक असलें तरी खुनाला मदत व उत्तेजन देणें त्याहून सहस्त्रपटीने अधिक अनैतिक व निंद्य आहे व या प्रसंगी खरें बोलणें हें खुनांत सहकार्य करणें आहे. साधनशुचितेच्या तत्त्वाप्रमाणें चाललें तर जीवन याप्रमाणें अनीतिपूर्ण होईल.

याच्याउलट साध्यवादाविरुद्ध पुढील आत्यन्तिक उदाहरण देतां येईल. समजा आपल्याला देशांतील अन्नाची कमतरता कमी करावयाची आहे. हें साध्य फार चांगलें आहे. पण तें साधण्यासाठी जर आपण असें ठरवलें की, जितक्या लोकांपुरतें अन्न आहे तितक्याच लोकांना जीवंत ठेवून बाकी जास्तीच्या लोकांची कत्तल करायची तर तें कितपत रास्त होईल ? साधनाच्या नैतिकतेकडे लक्ष दिलें नाही तर समाजांत चांगल्या साध्याच्या नांवाखाली वाईट साधनांचा सर्रास उपयोग करण्यात येऊन सगळीकडे कहर माजेल.

फलवाद

वरील दोन्ही उदाहरणांचा बारकाईनें विचार केल्याबरोबर आपल्याला साधनशुचिता व साध्यवाद हे दोन्ही वाद कसे एकांगी आहेत व कोणत्याही आचरणाचा नैतिक दर्जा ठरवताना त्या आचरणाचे सर्वांगीण परिणाम लक्षात घेणें कसें आवश्यक असते हे स्पष्ट होतें. परिणामावरून कर्माचें नैतिक मूल्य ठरवणाऱ्या वादाला इंग्रजींत Utilitarianism म्हणजे उपयुक्ततावाद असें म्हणतात. पण त्याला कर्मफलवाद असें म्हणणें जास्त संयुक्तिक ठरेल. या वादाप्रमाणें कोणत्याही शब्दाचा

अर्थ जसा तो शब्द ज्या संदर्भात वापरला गेला असेल त्या संदर्भाचा विचार केल्याशिवाय निश्चितपणें सांगतां येत नाही, त्याचप्रमाणें कोणत्याही कर्माचें नैतिकत्व तें कर्म कोणत्या परिस्थितींत व कोणत्या हेतूने केलें गेलें आणि त्याचे सर्वांगीण परिणाम काय झालें या सर्व गोष्टींचा विचार केल्याशिवाय ठरवतां येत नाही. "खोटे बोलणें वाईट व खरें बोलणें चांगले" हें विधान साधारणपणें खरें आहे. पण तें खरें कां आहे ? तर सत्याचें ज्ञान ही चांगली गोष्ट आहे व असत्याला सत्य समजणें - म्हणजे अज्ञान - ही वाईट गोष्ट आहे म्हणून. आपण खोटें बोलल्याने लोक असत्याला सत्य समजतील व म्हणून खोटें बोलणें हें अज्ञानाला मदत करणें आहे. पण "अज्ञान ही वाईट गोष्ट आहे" या विधानाचा देखील अपवाद आहेत. समजा एखादा मनुष्य १ वर्षांनीं निश्चितपणें मरणार आहे व त्याला वाचवणें अगदी अशक्य आहे. अशावेळीं त्याला "मी १ वर्षांनीं मरणार आहे" हें ज्ञान असणें इष्ट नाही. हें ज्ञान त्याला झाल्याने त्याच्या आयुष्यांतले उरलेले १ वर्षही झुरणीत व दुःखांत जाईल. उलट हें ज्ञान त्याला नसल्याने हें उरलेले वर्षतरी तो सुखाने जगू शकेल. Where ignorance is bliss it is folly to be wise जेव्हां अज्ञानांत सुख असेल तेव्हा ज्ञानाच्या मागे लागू नये ही म्हण या ठिकाणीं पूर्णपणे लागू होते.

मुखचन्द्राची त्रिज्या

"अज्ञान ही वाईट गोष्ट आहे" हा नियम जसा निरपवाद नाही, त्याचप्रमाणे "खोटें बोलल्याने लोक असत्याला सत्य समजतील" हा नियमही निरपवाद नाही. कल्पित कथा लिहिणारा लेखक पानेच्या पाने खोट्या गोष्टी लिहित असतो पण त्यामुळें कधी कोणाची फसगत झाली आहे काय ? "हे सुन्दरी! तुझ्याशिवाय मला या जगांत कोणीही प्रिय नाही" असे जेव्हां प्रियकर म्हणतो तेव्हां त्याने पाहिलेल्या प्रत्येक स्त्रीबद्दल त्याला वाटणाऱ्या प्रेमाचे मानसशास्त्रीय मापन करून व समोर असलेल्या स्त्रीवरील प्रेमाचें पारडें सर्वांत जड आहे याची पुरेपूर खात्री करून घेऊन तो बोलत असतो काय ? प्रियाराधनाच्या वेळीं बोलण्यांत येणाऱ्या वाक्यांचा शब्दशः अर्थ घेऊन त्यावर विश्वास ठेवणाऱ्या मुग्धा किती निघतील ? प्रियकराने आपल्याला चन्द्रानना म्हटलें एवढ्यावरूनच एखादी स्त्री ज्यामापक घेऊन आपल्या मुखवर्तुळाची त्रिज्या मोजत बसेल काय ? प्रत्यक्षाच्या व तर्काच्या कसोट्या लावल्या तर ललित वाङ्मय व प्रणयालाप हें असत्य विधानांचे महासागर आहेत असें दिसून येईल. पण म्हणून कुणी ललितलेखकाला जाणूनबुजून असत्यप्रसार करणारा नीतिभ्रष्ट व प्रेमिकाला प्रत्यहीं खोटें बोलणारा पापी समजत नाही. याचें कारण असें की, त्यांच्या खोट्या विधानामुळें कुणीही फसत नाही. बुद्धिबळांतल्या राजाला ज्याप्रमाणें कुणीही खरा राजा समजत नाही व त्यांतलें एखादें प्यादें मारण्यामुळें कुणीही दंडास पात्र होत नाही त्याचप्रमाणें प्रियाराधन व ललितसाहित्य यांतील खोट्या विधानामुळें असत्याचा प्रसार कधीही होत नाही. प्रणयाच्या वेळीं खोटें बोलणें हे पाप नाही असें आपल्याकडे एक सुभाषित आहे. त्यांतील मर्म हेंच होय.

"खोटे बोलणें वाईट आहे" या सर्वसाधारणपणें खऱ्या असलेल्या नियमाचा देखील कोणत्याही आचरणाचें नैतिक मूल्य ठरवतांना किती साक्षेपाने वापर करावा लागतो, हे यावरून स्पष्ट होतें. "खोटें बोलणे वाईट" या नियमाचा शब्दशः उपयोग करणें नीतिज्ञतेचें ठरणार नसून मुखपणाचेंच ठरेल. कोणत्या परिस्थितींत व कोणत्या हेतूने माणूस खोटें बोलला व त्याच्या बोलण्याचे परिणाम काय झाले याचा विचार करूनच तो खोटे बोलला हे अनैतिक होतें की कसें याचा निकाल लावता येईल.

आचरणाचा सर्वांगीण परिणाम लक्षांत घेऊन त्याचें नैतिक मूल्य ठरवण्याची कर्मफलवादाची ही पद्धत स्वीकारली तर एखाद्या निरपराध व्यक्तीचा जीव बचावण्यासाठी खोटे बोलणें हें दोषास्पद ठरत नाही एवढेंच नसून कर्तव्य ठरतें. ज्ञान ही चांगली गोष्ट असली तरी एखाद्या वेळीं अज्ञानच हितावह असतें. खुनी माणसाचें ज्ञान हें खुनाचें साधन म्हणून वापरलें जात असल्यामुळें खुनी माणसाचें अज्ञान हेच त्याच्या ज्ञानापेक्षा सुपरिणामी ठरतें. म्हणून खरें बोलल्यामुळें खुनाला मदत होत असली तरी खरेंच बोला असा जर साधनशुचितावादाचा आग्रह असेल तर तो वाद नैतिक मूल्यांचे स्वरूप जाणतो असें म्हणतां येणार नाही.

हातावरचा फोड व पोटांतलें दुःख

कर्मफलवादाचा आधार घेऊन ज्याप्रमाणे साध्यवाद्यांनी आपल्यातर्फे दिलेल्या उदाहरणाचें समर्थन करतां येतें त्याचप्रमाणें साध्यवादाच्या विरुद्ध लेखाच्या आरंभी दिलेल्या उदाहरणाचेंही खरें मूल्यमापन कर्मफलवादाच्याच आधारे करतां येतें. अज्ञाची कमतरता कमी करणें या स्तुल्य साध्याच्या प्राप्तीसाठी देखील जास्तीच्या लोकांची कत्तल करणें हें अमानुष साधन समर्थनीय ठरू शकत नाही. कारण या साधनाचे सर्वांगीण परिणाम साध्याला बाधक होतात. "हातावरचा फोड बरा करायचा असेल तर हातच कापा" या उपदेशासारखाच अन्नटंचाई कमी करण्याचा वरील उपाय आहे. हात निरोगी व सुदृढ राहावा म्हणूनच हातावरचा फोड बरा करायचा असतो. कापलेल्या हातापेक्षा फोड असलेला हातच बरा. फोड बरा करणें या साध्यासाठी "हात कापणें" हें साधन अयोग्य ठरतें. याचें कारण हें साधन अनैतिक आहे हें नसून या साधनाने साध्याचें साध्यत्वच नष्ट होतें हें आहे. अन्नटंचाई कमी करण्याचा उद्देश सर्वांना पुरेसें खायला मिळून चांगल्या तऱ्हेने जगतां यावें हा आहे. अर्थात् ज्या लोकांच्या जीवनासाठी अन्नटंचाई कमी करण्याची धडपड करायची त्या लोकांना मारल्याने आपल्या साध्याचाच नाश होतो. रोगापेक्षा देखील उपचार भयंकर असले तर ते उपचार उपचारच ठरणार नाहीत. रोगामुळें उत्पन्न होणारे दुःख नाहीसे करण्यासाठीच आपण त्यावर उपचार करून रोगाचा नाश करण्याचा प्रयत्न करित असतो. रोगामुळें होणाऱ्या दुःखापेक्षाही भयंकर दुःखें जर उपचारापासून होणार असली तर असल्या उपचारांना उपचार कोण म्हणेल ? पोटादुखीने बेजार झालेल्या माणसाला "तू आपल्या हाताला सुया टोचून घे म्हणजे हाताच्या दुःखामुळें पोटादुखीचें दुःख तू विसरशील" असा कुणी सल्ला दिला तर तो माणूस झटकून त्या सल्लागाराच्या श्रीमुखांत भडकवील. असला सल्लागार चांगल्या साध्यासाठी वाईट साधनांचा अवलंब रायला सांगत नसून साध्य ज्या गुणांमुळे इष्ट वाटतें ते गुणच साध्यातून नाहीसे होतील अशा साधनांचा वापर करायला सांगतो. वागणुकीच्या एकंदर परिणामावरून तिची इष्टानिष्ठता ठरवण्याच्या तत्त्वप्रमाणें जें साधन साध्याचें श्रेयस्करत्वच नाहीसे करतें ते अनैतिक ठरतें.

साध्य चांगले असल्याने भागत नाही

हातावरचा फोड बरा करण्यासाठी हात कापणें, पोटादुखीचे दुःख कमी करण्यासाठी हाताला सुया टोचणे, या उपायांचे अनिष्टत्व इतकें उघड आहे की, ही साधने "साध्यावरून साधनाची इष्टता ठरते" या तत्त्वावरहुकुम देखील समर्थनीय ठरत नाहीत असे साध्यवादी म्हणतील. "कारण या साधनांची मुळी साध्य साधतच नाही. वरील साध्यांची हीं साधनें आहेत हें म्हणणेंच चूक आहे". काटेकोर तर्काच्या दृष्टीने त्याचें हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ज्याअर्थी हात कापल्यामुळे हातावरचा फोड आपल्या शरीरांतून नाहीसा होतो व सुया टोचल्याने पोटादुखीचें दुःख कमी जाणवतें, त्याअर्थी हीं साधनें वरील साधनांनी साधतातच. पण साध्यवाद

शब्दशः न घेतां त्या वादाचा इष्टार्थ लक्षांत घेतला तर साध्याचें श्रेयस्करत्व नाहीसे करणारी साधने हीं साधनेच नव्हेत असें म्हणून त्या वादाचें समर्थन करता येईल. तथापि जी उदाहरणें साध्यवादांत चांगल्या तऱ्हेने बसू शकत नाहीत अशीं अनेक उदाहरणें देतां येतील. रोमन साम्राज्याच्या काळी गुलामांच्या कत्तली पाहण्यांत लोकांना फार आसुरी आनंद होत असे असे सांगतात. लोकांना आनंद देणें हें साध्य चांगलें आहे. अर्थात् बहुसंख्य लोकांना आनंद देण्यासाठी ८-१० गुलामांची कत्तल करणें साध्यवादाच्या दृष्टीने समर्थनीय ठरेल. येथें गुलामांची कत्तल या साधनामुळें बहुसंख्य प्रेक्षकांचा आनंद हें चांगलें साध्य साधतें. शिवाय फोड बरा करण्यासाठी हात कापल्याने "फोड बरा करणें" या साध्याचें इष्टत्वच जसें नाहीसे होतें — म्हणजे हात कापून घेण्यापेक्षा हातावर फोड राहू देणें बरें असें ज्याप्रमाणें ज्याला फोड झाला आहे. त्याला देखील वाटतें .. तसें काही येथें होत नाही. गुलामांची कत्तल पाहून मजा लुटण्यापेक्षा मजा न लुटलेलीच बरी असें काही रोममधल्या प्रेक्षकांना वाटत नव्हतें. तेव्हां "साध्यावरून साधनाची इष्टता ठरते" या तत्त्वप्रमाणें करमणुकीचा हा अमानुष प्रकार समर्थनीय ठरेल. तत्त्वशून्य लोकांच्या हातीं साध्यवादाचें हें तत्त्व माकडाच्या हातांतील कोलितप्रमाणें अनर्थ घडवून आणील.

कर्मफलवादानुसार मात्र वरील प्रकाराची निंघता सहज उघड होते. लोकरंजन चांगलें म्हणूनच त्यासाठी वाटेल तें साधन वापरणें कर्मफलवादाला संमत नाही. साध्य साधल्याने जें चांगलें साधणार आहे त्याची किंमत वाईट साधन वापरल्यामुळें जें वाईट होणार त्यापेक्षा अधिक असली पाहिजे नाहीतर चांगल्या साध्यासाठी देखील वाईट साधन वापरणें क्षम्य ठरणार नाही. बहुसंख्य लोकांची का होईना पण घटकाभर करमणूक केल्याने साधणारें "चांगलें" ८-१० लोकांची कां होईना, कत्तल केल्यामुळें साधणाऱ्या वाईटाच्या विरुद्ध पारड्यांत टाकलें तर त्या वाईटाचें पारडें कितीतरी जेड भरेल. दुसरें असें की, साध्य न साधल्याने जें वाईट होणार तें वाईट साधन वापरल्याने होणाऱ्या वाईटापेक्षा अधिक असलें पाहिजे नाहीतर वाईट साधन वापरणें क्षम्य ठरणार नाही. बहुसंख्य लोकांची घटकाभर करमणूक न झाल्याने जें वाईट होतें त्याची, निरपराध मानवी जीवांची कत्तल करण्यांत असणाऱ्या वाईटापुढे काय मातब्बरी ? तिसरें तत्त्व असें की, वाईट साधन न वापरतां इच्छित साध्य साधणें शक्य असेल तरी चांगल्या साध्यासाठी वाईट साधन वापरणें क्षम्य ठरणार नाही. करमणुकीसाठी कला व क्रीडा अशी दुसरी चांगली साधनें सहज शक्य असतां कत्तलीसारखी वाईट साधनें वापरल्याने मानवी समाजावर होणारे सर्वांगीण परिणाम वाईट होतील. कर्मफलवादाला ज्याप्रमाणे करमणुकीसाठी कत्तल करण्याच्या कृत्यातली निंघता दाखवून देतां येते त्याप्रमाणें साध्यवादाला दाखवून देतां येत नाही. म्हणून चांगल्या साध्यासाठी वाटेल तें साधन वापरावे हें तत्त्व स्वीकाराई नाही.

किं कर्म किमकर्मति कवयोप्यत्र मोहिता :

साध्यवाद आणि साधनशुचिता हे दोन्ही वाद आचरणाचें एक मूलभूत तत्त्व विसरतात. हें तत्त्व म्हणजे व्यवहारामध्ये माणसापुढे निर्भळ सदाचरण व निर्भळ दुराचरण यापैकी एक निवडण्याचा प्रसंग कधीच येत नाही. व्यवहारामध्ये मूल्ये अनेकवेळा परस्परविरोधी स्वरूपांत उभी राहतात. युद्ध केलें तर स्वजनांना मारावें लागतें व न केलें तर अन्यायाचा प्रतिकार करणें हें क्षत्रियांचे कर्तव्य बजावण्याचा दोष माथीं येतो असा अर्जुनापुढे पेश होता. सीतेचा त्याग केला तर एका निरपराध स्त्रीवर अन्याय होतो व न केला तर प्रजारंजनाच्या कर्तव्याला चुकल्यासारखें होतें असें नैतिक द्वंद्व रामाच्या मनांत उपस्थित झालें होतें. साध्य व साधन यांचे तौलनिक महत्त्व

हा असल्या नैतिक द्वंदांचाच एक प्रकार आहे. या द्वंदांतून सोडवणूक करून घ्यायची असेल तर साध्यापेक्षा साधनाचें महत्त्व जास्त आहे किंवा साधनापेक्षा साध्य हेंच नैतिकदृष्ट्या निर्णायक समजावें, अशा एकांगी तत्वांनी निभाव लागणार नाही. नैतिक द्वंद्व जेव्हां उपस्थित होतें तेव्हां माणसाच्या हातून निर्भळ सदाचरण घडूच शकत नाही. म्हणून अशावेळी आपल्या आचरणांतलें दुराचरण शक्य तेवढें कमी करणें व सदाचरण शक्य तेवढें वाढवणें हें आपलें कर्तव्य असतें. अर्जुनाने युद्ध केलें नसतें तरी त्याच्या हातून वाईट आचरण घडलेंच असतें. वाईट आचरणापासून त्याची जर सुटकाच नव्हती तर स्वजनांची हत्या व अन्यायाला प्रतिकार करणें या दोन दुराचरणापैकी स्वजनांची हत्या हीच कमी निघ समजून श्रीकृष्णाने त्याला युद्ध करण्याचा उपदेश केला. भीष्म, द्रोण, कर्ण वगैरे प्रतिपक्षी हे अर्जुनाचे स्वजन होते. पण हा केवळ अर्जुनाचा वैयक्तिक दृष्टिकोन झाला. एकंदर समाजाच्या स्थैर्याच्या व विकासाच्या दृष्टीने अन्यायाचा प्रतिकार झाला पाहिजे या तत्वालाच अधिक महत्त्व आहे. अन्यायाचें बलपूर्वक रक्षण करणाऱ्यांना आपलें बल वापरून शासन करणें हेंच क्षत्रियाचें सामाजिक कर्तव्य आहे. "धर्म्याद्दि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते।" दोन मूल्यांमध्ये विरोध असेल तेव्हां जें स्वीकारण्यांत कमीत कमी दोष व जास्तीत जास्त हित असेल तें स्वीकारावें लागतें या नीतितत्वाचेंच भारतीय युद्ध हें एक उदाहरण आहे.

समजा, अर्जुन युद्ध न करतां स्वस्थ बसला असता तर काय साधलें असते? भीष्म, द्रोण वगैरे त्याचे स्वजन आणखी काही काळ जीवत राहिले असते खरे. पण त्यामुळें दुर्योधनाच्या अन्यायी झोटिंगाचछाईला काहीच पायबंद न उरता ती आणखीच वाढीस लागली असती व दुर्योधनाने केलेल्या सर्व दुष्कृत्यांबद्दल पर्यायाने अर्जुनही जवाबदार ठरला असता. केवळ अन्यायाचें चिरस्थान हा एकच दोष अर्जुनाच्या हातून घडला असता असें नव्हे तर त्याला अत्यंत निघ वाटणारे स्वजनद्रोहाचें पातक देखील त्याच्या हातून घडलें असतें. कारण भीष्म, द्रोण हे जसे त्याचे स्वजन होते त्याचप्रमाणें भरसभेत जिची विटंबना झाली ती त्याची धर्मपत्नी द्रौपदी व गुलाम म्हणून ज्याला हिणवण्यांत आलें तो त्याचा वडील भाऊ युधिष्ठिर हेही त्याचे स्वजनच होते. म्हणजे युद्ध न करण्याने व त्यांच्या अपमानाचा सूड न उगवण्याने स्वजनद्रोह तर वाचला नसताच, उलट दूरच्या व अन्यायसमर्थक स्वजनासाठी, जवळच्या व न्यायप्रवण स्वजनांचा द्रोह करण्याचें पातक त्याच्या हातून घडलें असतें. युद्ध करणे व युद्ध न करणें हे दोन्ही विकल्प निर्भळ नीतिमय नव्हतें. दोन्ही प्रकारची आचरणे दोषपूर्णच होती. पण युद्ध करणें हें त्यांतल्यात्यांत कमी दोषपूर्ण होतें म्हणून कार्याकार्याचा विवेक जाणणाऱ्या श्रीकृष्णाने त्याला युद्ध करण्याचाच उपदेश केला.

श्रीकृष्णाचें जीवन हें नीतिशास्त्राचें प्रत्यक्षिक आहे

व्यवहारांत कार्याकार्याचा विवेक साध्याचा असेल तर गीतेपेक्षाही श्रीकृष्णाच्या प्रत्यक्ष जीवनाचा अभ्यास केल्याने अधिक अचूक मार्गदर्शन लाभते. काही लोक समजतात त्याप्रमाणें चांगल्या साध्यासाठी वाटेल तें साधन वापरावें असें श्रीकृष्णाच्या जीवनांचे धोरण होते हे म्हणणें बरोबर नाही. सत्यक्षाचा जय व्हावा म्हणून युद्ध करणें पुण्यप्रद आहे असें त्याने अर्जुनाला सांगितलें खरें पण प्रत्यक्ष युद्धाला तोंड लागण्यापूर्वी त्याने युद्ध टाळण्याचे शक्य ते उपाय केले. केवळ ५ गांवें घेऊन पांडव स्वस्थ बसायला तयार आहेत असें सांगून युद्ध टाळण्यासाठी शिष्टाई केली. पण सुईच्या अग्राएवढी जमीन देखील मी देणार नाही असें जेव्हां दुर्योधन

म्हणाला तेव्हां युद्ध करण्याशिवाय गत्यन्तर नाही असें पाहून त्याने युद्धाची सिद्धता केली. कृष्णशिष्टाईच्या या प्रसंगावरून अन्यायाच्या प्रतिकारार्थ कां होईना पण करावें लागणारे युद्ध टाळतां आलें व अन्यायपरिमार्जनासाठी इतर कमी हानिकारक उपाय सांपडले तर बरे अशीच श्रीकृष्णाची भूमिका होती हे स्पष्ट होतें. ज्यापजय अनिश्चित असतांना युद्ध करून जी हानि होणार त्यापेक्षाही ज्या अन्यायाच्या प्रतिकारासाठी युद्ध करायचें तो अन्याय अधिक हानिकारक व भयंकर असेल तरच युद्ध करणें श्रेयस्कर ठरेल. दुर्योधनाचा अन्याय असाच भयंकर होता याची खात्री करून घेतल्यावरच श्रीकृष्णाने युद्धाचा निश्चय केला. यावरून "चांगल्या साध्यासाठी मी वाटेल तें साधन वापरीन" अशा निरपवाद, धोपटमार्गी नियमाच्या आधारे श्रीकृष्णाच्या नैतिक भूमिकेची उपपत्ति लागू शकत नाही. समोर असलेल्या विकल्पांच्या सर्वांगीण परिणामांचा पूर्ण विचार करून मग त्यांतला कमीत कमी हानिकार व जास्तीत जास्त श्रेयस्कर विकल्प निवडायचा हें कर्मफलवादाचें तत्त्वच त्याच्या जीवनाचें सूत्र होते.

"साध्यावरून साधनाची इष्टता ठरते" या तत्त्वामध्ये श्रीकृष्णाचें जीवन जसें बसू शकत नाही त्याचप्रमाणें "साधन शुद्ध असल्याशिवाय मी कोणतेंच कर्म करणार नाही" या काटेकोर नियमांतही तें बसत नाही. भीमाने गदायुद्धांत जेव्हां दुर्योधनाच्या मांडीवर प्रहार करून त्याला मारलें तेव्हां गदायुद्धांत कमरेच्या खाली मारायचें नाही या नियमाचा भंग केल्याबद्दल बलराम भीमावर खवळला व आपला नांगर घेऊन त्याला मारायला धावला. त्यावेळीं श्रीकृष्णाने बलरामाला धरून ठेवलें व त्याचा राग शांत केला. या प्रसंगावरून श्रीकृष्णाचा साध्यसाधनविवेक स्पष्ट होतो: ज्याने नीतीचे अनेक नियम धाब्यावर बसविले व द्रौपदीसारख्या आर्य स्त्रीची भरसभेत विटंबना केली त्या दुर्योधनाशी लढतांना गदायुद्धाच्या एखाद्या नियमाचा भंग केला तर लगेच माणूस दंडनीय ठरतो अशा तान्त्रिक नीतिकल्पनेला श्रीकृष्णाजवळ थारा नव्हता. नीति म्हणजे नियमांचें शब्दशः पालन नव्हे. आपल्याला कुठे जायचें आहे याचा विचार न करतां व रस्त्यावरील खांचखळ्यांकडे लक्ष न देतां नाकासमोर सरळ चालत जाणें हा सूकरधर्म म्हणजे नीति नव्हे. आचरणाच्या सर्वांगीण परिणामांकडे नजर देऊन वागल्याशिवाय आचरण नीतिमय होत नाही. भीमाने गदायुद्धाचा नियम मोडला म्हणून काय बिघडणार होतें ? या नियमाच्या अनुल्लंघ्यतेबद्दलचा योद्ध्यांचा विश्वास त्यामुळें डळमळीत झाला असेल व ते गदायुद्ध खेळतांना केवळ कमरेच्या वरच्या भागाचेच रक्षण न करतां सर्व शरीराचीच रक्षण करण्याबद्दल दक्ष राहू लागले असतील. पण भीमाने हा नियम मोडला नसता व दुर्योधनाने भीमाला मारलें असतें तर भारतीय युद्धाचा सर्वच खटाटोप व्यर्थ झाला असता. जें युद्ध इतकें भयंकर की त्यापेक्षा दुर्योधनाचा अन्याय तसाच चालू द्यावा असें एकदां अर्जुनाला वाटलें तें युद्ध केल्यावरही पुनः एका यःकश्चित् नियमासाठी त्या युद्धाच्या उद्दिष्टावरच पाणी फिरवणें म्हणजे भारतीय युद्धांतल्या संहाराचें पाप व दुर्योधनाच्या अन्यायांचें त्यापेक्षाही मोठें पाप, या दोन्ही पातकांचा भार डोक्यावर घेणेंच झालें असतें. यामुळें प्राप्त परिस्थितीत भीमाने जें केलें तेंच श्रेयस्कर हें श्रीकृष्णानें ओळखलें. श्रीकृष्णाची नैतिक भूमिका तान्त्रिक नसून फललक्षी व वास्तववादी होती हे गदायुद्धाच्या प्रसंगावरून चांगल्या रीतीने निदर्शनास येतें.

निष्काम कर्मयोग

श्रीकृष्णाचा "कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन" हा उपदेश जगत्प्रसिद्ध असतांना, त्यांचे नैतिक तत्वज्ञान फलवादी होतें असें येथे म्हटलेलें पाहून वाचकांना आश्चर्य वाटेल.

फलाची आसक्ति न ठेवतां कर्म कर असें श्रीकृष्णाने स्वतःच सांगितलें असतांना कर्माच्या सर्वांगीण परिणामाचा विचार करून कर्माकर्माचा निर्णय करण्याची त्याची पद्धत होती असें म्हणणें म्हणजे आपले आवडतें तत्व श्रीकृष्णाच्या नांवावर खपवण्याचा प्रयत्न होय असें प्रथमदर्शनी वाटतें, पण निष्काम कर्मयोगाच्या तत्वाचा श्रीकृष्णाच्या आचरणाशी सुसंगत असा अर्थ लावल्यास त्या दूषणाचा निरास होतो. फलासक्ति सोडल्यावर जर वाटेल तें कर्म केले तरी चालतें तर मग अर्जुनाने युद्धच करायला पाहिजे असा श्रीकृष्णाचा आग्रह कां ? सत्कर्म कोणतें आणि असत्कर्म कोणतें हें ठरवतांना कर्माच्या परिणामाचा विचार करू नये असा जर निष्काम कर्मयोगाचा अर्थ केला, तर युद्ध न करण्यापेक्षा युद्ध करणें श्रेयस्कर असें म्हणण्यांत काहीच अर्थ उरत नाही. कर्म करतांना फलावर आसक्ति ठेवू नका या उपदेशाचा खरा अर्थ असा केला पाहिजे की, एकदा परिणामाचा विचार करून आपलें कर्तव्य निश्चित केल्यावर, प्राप्त कर्तव्याचे जे अपरिहार्यपणें वाईट परिणाम घडतील त्यांच्या विचाराने मन विचलित होऊ देतां उपयोगी नाही. युद्ध करण्यांतही दोष आहे व न करण्यांतही दोष आहे. पण युद्ध न करण्यांतल्या दोषांपेक्षा, युद्ध करण्यांतले दोष पत्करायचे एकदा ठरवल्यावर मग त्यांचाच विचार हळवेपणाने उगाळत बसून कष्टी व गलितधैर्य व्हायचें यांत अर्थ नाही. त्याचप्रमाणें कोणत्याही कर्मांत यशापयश अनिश्चित असल्यामुळें यश निश्चित असल्याशिवाय मी कर्मच करणार नाही असें म्हणणें ही कातरता आहे. या कातरतेचा परिणाम कर्मशून्यतेत होतो. म्हणून कर्तव्य एकदा निश्चित केल्यावर "मी आपलें कर्तव्य बजावले" या भावनेत समाधान मानायला शिकले पाहिजे, मग त्यांत यश येवो वा न येवो. "फलाचा विचार करू नका" याचा अर्थ आपलें कर्म सफल व्हावें अशी दक्षता बाळगू नका असा करणें निर्बुद्धपणाचें होईल. यशामुळें शेफारून जाऊन वा अपयशामुळें खच्ची होऊन आपल्या बुद्धीचा तोल ढळू देऊ नका. एवढाच "कर्मण्येवाधिकारस्ते" या उपदेशाचा अर्थ आहे.

या उपदेशाचें प्रत्यक्षिक श्रीकृष्णानेच पुढे भारतीय युद्धांत दाखविलें. अर्जुनाला जेव्हां आपल्या शौर्याचा गर्व झाला तेव्हां त्याचा भीष्माशी सामना घडवून आणून श्रीकृष्णाने तो हरण केला व त्याचें प्राण वाचवण्यासाठी "न धरी शस्त्र करी मी" ही स्वतःची प्रतिज्ञा मोडून भीष्मावर चाल करण्यासाठी सुदर्शन चक्र धारण केलें. "गवनि तुझा तोल सुटतो आहे" अशी सूचना अर्जुनाला देण्याचा जर श्रीकृष्णाचा हेतु नसता तर भीष्माची सरशी होते आहे असें पाहिल्याबरोबर त्याने रथ दुसरीकडे पिटाळून भीष्माला झुकांडी दिली असती. पुढे अभिमन्यु पडल्यावर अर्जुन दुःखाने वेडा झाला. त्यावेळीं यशाच्या प्रसंगी तोल सुटून न देणें जसें आवश्यक आहे तसें आपत्तीच्या प्रसंगी देखील मनाचें साम्य व स्थैर्य ढळू देतां उपयोगी नाही हें श्रीकृष्णाने अर्जुनाला पटवून दिलें. पुत्रवधाच्या वेळीं पुत्रवात्सल्याचा आविष्कार रडत बसून करण्यापेक्षा, शत्रूवर सूड उगवून करणें यातच खरा पुरुषार्थ आहे हें जाणून त्याने पुत्रवात्सल्याच्या भावनेचें आवाहन करून अर्जुनाचा शत्रुद्वेष व वीरवृत्ति जागृत केली.

"सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभी जयाजयौ।

ततो योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम्" ॥

या वचनाचा अर्थ "जय आणि पराजय सारखेच असल्यामुळें युद्ध जिंकण्याचा प्रयत्न करू नये असा असता तर श्रीकृष्णाने युद्ध जिंकण्यासाठी एवढा खटाटोप कशाला केला असता? जयापजय सारखें माना याचा अर्थ दोन्ही प्रसंगी आपला तोल सुटू देऊ नका असा आहे हें अर्जुनाचें गर्वहरण व अभिमन्यूचा वध या दोन्ही प्रसंगी श्रीकृष्णाने कृतीने सिद्ध केलें आहे.

यशापयशाविषयीची साम्यबुद्धि व फलाविषयीची अनासक्ति ही कुशलपणें कर्म करण्याची रीत आहे ; चालढकलीच्या कामाला दिलेली गोंडस नावें नव्हते.

सबळांचा दुष्टपणा व दुबळ्यांची कर्मशून्यता

साध्यवाद व साधनशुचिता हीं दोन्ही नीतितत्वे कितती एकांगी आहेत हें आतापर्यंत स्पष्टविलें. या दोन्ही वादांचा परिणाम व्यवहारांत दोन प्रकारांच्या दुराचरणांत होतो. साध्यवादाच्या आधारें वाटेल त्या अनन्वित कृत्यांचे व साधनशुचितेच्या आधारें वाटेल त्या कर्तव्यच्युतीचें समर्थन करतां येतें. एखाद्या पाखंडी माणसाच्या आत्म्याचें कल्याण करण्यासाठी त्याचे हाल करणें व स्वतःला जें सत्य वाटतें त्याच्या प्रसारासाठी ज्यांना तें सत्य वाटत नाही त्यांच्या कत्तली करणें, वगैरे अनेक दुष्कृत्यें चांगल्या साध्यासाठी केली जातात म्हणून त्यांच्या भीषणतेकडे डोळेझाक केली जाते. त्याचप्रमाणें रोगनिवारण करतांना जन्तूंना मारावें लागतें म्हणून रोगनिवारणाचा प्रयत्न न करणें व अन्यायाचा प्रतिकार करतांना अन्यायी माणसाला दुखवावें लागेल म्हणून अन्यायाचा प्रतिकार न करणें, असल्या मुर्दाड वृत्तीलाही नीतीचा मुलामा चढवण्यांत येतो. सामर्थ्यशाली पुरुषांना आपल्या दुष्टपणाचें समर्थन करण्यासाठी "साध्यावरून साधनाची इष्टता ठरते" या तत्वाचा उपयोग करतां येतो. म्हणूनच नरकाच्या मार्गाला सद्देहंतुंची फरस बंदी असते ! असें म्हणतात. उलट दुबळ्या मनोवृत्तीच्या लोकांना आपली कर्तव्यच्युति व कर्मशून्यता यांना सदाचरणाची झिलई देण्यास साधनशुचिता उपयोगी पडते. कारण कोणतेंही कर्तव्य करतांना आपल्या हातून काहीच वाईट घडणार नाही हें बहुधा अशक्य असतें.

कर्मणो गहना गतिः

नीति व अनिती यांचे स्वरूप इतके गुंतागुंतीचें आहे की नीति व अनिती असे दोन कप्पे करून काही आचरणें एका कप्प्यांत व काही दुसऱ्या कप्प्यांत अशी व्यवस्था करतां येत नाही. नीतीच्या कोणत्याही तत्वाला व्यवहारांत इतक्या मर्यादा असतात की, अमुक अमुक नियमांचा भंग म्हणजे अनिती असे अनुलंघ्य नियम करतां येत नाहीत. म्हणूनच कर्मांमधलें कौशल्य हा एक योग आहे असें श्रीकृष्णाने म्हटलें आहे. नीतीचें स्वरूप समजायचें असेल तर नीतिकल्पनांचें तार्किक विश्लेषण करणाऱ्या तत्त्ववेत्त्यांचे विचार समजून घेणें जसें आवश्यक आहे, त्याचप्रमाणें नीतितत्वे प्रत्यक्ष आचरणांत आणणाऱ्या लोकोत्तर पुरुषांचें चरित्र समजून घेणेंही आवश्यक आहे. विशेषतः ज्यांनी नीतिबद्दल तात्त्विक विचार मांडले आहेत व ते स्वतःच आचरूनही दाखवले आहेत अशा थोर पुरुषांच्या नीतितत्वांचा अर्थ लावायचा असेल तर त्यांच्या जीवनाचा सखोल अभ्यास केला पाहिजे. निष्काम कर्मयोगाचा खरा अर्थ समजून घ्यायचा असेल तर श्रीकृष्णाच्या जीवनाचा विचार केला पाहिजे असें जें वर दाखवून दिलें आहे तें यासाठीच. विज्ञानाचे सिद्धान्त त्यावर आधारलेले प्रयोग केल्याशिवाय ज्याप्रमाणें बरोबर समजत नाहीत, त्याचप्रमाणें कर्मवीरांनी उपदेशिलेल्या नीतितत्वांचे खरें मर्म त्यांच्या जीवनाचें दर्शन झाल्याशिवाय समजणार नाहीत. अशा कर्मवीरांचे जीवन आपल्याला हेंच शिकवितें की खरी नीति प्रसंगनिष्ठ व जीवनपूर्ण असते. ती दोनचार नियमांच्या साच्यांत बसण्याइतकी यांत्रिक व ठरीव नसते. साध्यसाधनवादाचा निकाल लावायचा असेल तर प्रत्यक्ष व्यवहारांत उद्भवणाऱ्या प्रसंगांमध्ये साध्य व साधन यांचे काय महत्त्व आहे याचा सर्वांगीण विचार करावा लागेल. "साधन नेहमी शुद्ध असलें पाहिजे" किंवा "चांगल्या साध्यासाठी वाटेल तें साधन वापरावें" असें निरपवाद नियम करतां येणार नाहीत.

२९ विज्ञानाची कैफियत

हिरोशिमा व नागासाकी या शहरांवर अणुगोल पडला व तीं शहरें बेचिराख झालीं. लक्षावधि माणसें, स्त्रिया व अर्भकें जीवंत जाळलीं गेलीं. क्षणापूर्वी जिथे जीवनाचा गजबजाट होता तिथे एकदम स्मशानाची शान्ति पसरली. प्रियकर प्रेयसीला आलिंगन देयासाठी हात पसरतो न पसरतो तोंच अग्निज्वालांनी दोघांनाही कवटाळलें व त्यांच्या जीवंत हृदयांचे मीलन होण्याऐवजी, त्यांच्या मृत देहांची राख एकमेकांत मिसळून गेली ज्याने जगांत नुकताच प्रवेश केलेला आहे असा असहाय्य बालक स्तनपानासाठी धडपडत असतांनाच आपल्या आईसकट धूळ व माती यांच्यात विलीन झाला. आपल्या अस्तित्वाची जाणीव होते न होते तोंच त्याची जीवनज्योत मालवली!

वरील भयंकर प्रसंगामुळे अनेक विचारी लोकांना मोठा धक्का बसला. यापुढील युद्धें अशींच अणुगोलासारख्या शस्त्रानिशी होणार असतील तर मानवजातीचा अंतकाल जवळ आला असें समजायला पाहिजे असें त्यांना वाटू लागलें. "वैज्ञानिक अणुगोलासारखीं शस्त्रें निर्मितात म्हणून मानवजातीच्या भावी विनाशाबद्दल विज्ञानाला जबाबदार धरलें पाहिजे. विज्ञानाची वाढ मानवाला सर्वथैव उपकारक व सुखदायक झाली आहे हा भ्रम आहे. यापुढे विज्ञानाच्या विनाशक चाळ्यांना आळा घालायचा असेल व मानवाचें रक्षण नि उन्नयन करायचें असेल तर धर्मश्रद्धेचें पुनरुज्जीवन केलें पाहिजे" अशा तऱ्हेचे विज्ञानविरोधी विचार बोलले जाऊ लागले. त्यामुळें मानवी इतिहासांत विज्ञानामुळें झालेले फायदे-तोटे व विज्ञानाचे मानवी जीवनांतील स्थान यांचा योग्य विचार करणें आवश्यक होऊन बसलें आहे.

विज्ञान व विस्तार

असा विचार करताना "अणुगोलाने केलेल्या उत्पाताबद्दल विज्ञानाला जबाबदार धरता येईल काय?" या प्रश्नाचें उत्तर दिलें पाहिजे. मी तर या प्रश्नाचें निःसन्देहपणें "नाही" असेंच उत्तर देईन. हिरोशिमा व नागासाकी शहरांवर गुदरलेल्या आपत्तीबद्दल विज्ञानाला जबाबदार धरणें हें गांव जळलें तर त्याबद्दल अग्नीला जबाबदार धरण्यासारखें आहे. अग्नीला कुणाचें घर जाळण्याची इच्छा नसते किंवा थंडीत कुडकुडणाऱ्यांना ऊब देऊन सुखविण्याचीही इच्छा नसतें. त्याचें जे नैसर्गिक गुणधर्म आहेत त्याप्रमाणे तो वागतो. या नैसर्गिक गुणधर्मांचें ज्ञान करून घेऊन आपण अग्नीचा पाहिजे तसा उपयोग करून घेऊ शकतो. वाटल्यास मानवी सुखासाठी त्याला राबवू शकतो, नाहीतर विध्वंसक कार्यासाठी वापरू शकतो. अग्नीच्या दाहशक्तीचा उपयोग रुचकर अन्न शिजवण्यासाठी किंवा पाण्याची वाफ करून वाहने हाकण्यासाठी करता येतो, त्याचप्रमाणें लोकांचीं घरे जाळण्यासाठी देखील करता येतो. अग्नीचा विधायक उपयोग झाला किंवा विध्वंसक उपयोग झाला तरी त्याची सर्व जबाबदारी तो उपयोग करणाऱ्या मानवावर येते.

विज्ञानाचेंही तसेंच आहे. विज्ञानाच्या शुद्ध ज्ञान व त्या ज्ञानाचा उपयोग अशा दोन शाखा आहेत. सृष्टिविषयक ज्ञानाचा आपले हेतु साध्य करण्यासाठी जेव्हां उपयोग करण्यांत येतो तेव्हां विज्ञान हें अग्नीसारखें केवळ एक साधन असतें. ज्या हेतूसाठी साधनाचा उपयोग होतो तो हेतु स्तुत्य असेल तर साधनाचें कार्य स्तुत्य ठरेल. तो हेतु जर निन्द्य असेल तर साधनाचे कार्य निन्द्य ठरेल.

साधन हें स्वतःच नीतिदृष्ट्या स्तुत्य किंवा निन्द्य नसतें. अणुगोल टाकून संहार करावा हा हेतु मानवाच्या मनांत विज्ञानाने भरवून दिला नाही. विज्ञानाच्या वाढीबरोबरच मानवाचें चारित्र्य व सच्चलीलता त्याच प्रमाणांत वाढीस लागली नाही व म्हणून संहारासारख्या निन्द्य कृति त्याच्या हतून घडतात. यावर उपाय मानवाचें चारित्र्य सुधारणें हा आहे. विज्ञानाची प्रगति रोखून धरणें हा नाही. आपल्या हातून वाईट कृत्यें घडतात म्हणून कुणी हात कापायचा सल्ला देत नाही. हाताला वाईट कृत्यें करण्याची प्रेरणा ज्या मनाकडून मिळते त्या मनाला सुधारण्याचाच सल्ला सुद्धा लोक देतात.

विज्ञानाचा जमाखर्च

विज्ञानाच्या वरील कैफियतीवर विज्ञानविरोधक उत्तरतील, "विज्ञानावर संहाराची प्रत्यक्ष जवाबदारी येत नाही हें आम्ही कबूल करतो. पण विज्ञानाच्या वाढीमुळेच संहार शक्य होतो हें तुम्ही नाकबूल कराल काय ? विज्ञानाने मानवी मनांत दुष्ट हेतूंचें बीजारोपण केलें नसेल, पण आपले दुष्ट हेतु सफल करण्याचें सामर्थ्य विज्ञानानेच मानवाला दिलें हें तुम्ही नाकबूल कराल काय ? हें जर नाकबूल करतां येत नसेल तर विज्ञान मानवाच्या दुःखाला व अन्तीं विनाशाला कारण होईल यांत शंका उरत नाही".

या उत्तरालाही विज्ञानाच्या वतीने सयुक्तिक प्रत्युत्तर देतां येईल. विज्ञानाने आजवर मानवाच्या सुखांत जास्त भर टाकली की, त्याला दुःखच जास्त दिलें, विज्ञानाचा संहारक उपयोग जास्त झाला की, संजीवक उपयोग जास्त झाला याचा आढावा घेतला की, विज्ञानावरील उपरिनिर्दिष्ट आक्षेपांचें तत्काल निरसन होतें. विज्ञानाचा संहारक उपयोग फक्त युद्धकालांचा होतो. त्यांतून ज्याला प्रगत विज्ञान म्हणता येईल अशा विज्ञानाचा शस्त्रनिर्मितीसाठी उपयोग गेल्या २००-३०० वर्षांतलाच आहे. आता कोणत्याही एखाद्या देशाचा इतिहास पाहिला तर त्यांत युद्धाच्या काळापेक्षा शांततेचा कालच जास्त मोठा असतो हें दिसून येईल. युद्धे मधून मधून उद्भवतात व शांतीचा काळ हाच नित्याचा काळ असतो. जगाचा इतिहास पाहिला तरी जागतिक युद्धापेक्षा जागतिक शांततेतच जास्त काळ जातो हें स्पष्ट आहे. विसाव्या शतकांत दोन जागतिक महायुद्धे झालीं. एक ४ वर्षे व दुसरें ६ वर्षे टिकलें. म्हणजे ६७ वर्षांच्या काळांत युद्धाचा काल अवघा १० वर्षांचाच होता. अर्थात् विज्ञानाचा संहारक उपयोग या १० वर्षांतच काय तो झाला असेल. पण त्याचा संजीवक उपयोग मात्र रोजच होतो. भुकेल्याला अन्न देणें, प्रवाशांना सोयीस्कर रीतीने इष्ट स्थळीं पोचविणे, रोगग्रस्तांना औषधोपचार करणें व मनोरंजनाचे निरनिराळे प्रकार शोधून काढून संसारतप्त मनाला विरंगुळा देणें हे लोककल्याणकारी उद्योग करण्यांत विज्ञान नेहमी गंढून गेलेंले असतें. लढाईच्या काळांत देखील या उद्योगांना खंड पडत नाही. संहारक शस्त्रांनी युद्धांत मेलेल्या लोकांच्या हत्येची जबाबदारी विज्ञानावर टाकली तरी विज्ञानाने प्रत्यही मृत्यूच्या दाढेतून खेचून आणलेले किंवा अंधत्व दूर करून ज्यांना दृष्टि दिली असे रोगी, मुद्रण, ध्वनिक्षेपण, वगैरे साधनांनी ज्ञानाचें भांडार उघडल्यामुळें ज्यांच्या मनश्चक्षुचा

पल्ला वाढला आहे असे लाखो जिज्ञासू, चेटकिणीवरील अंधविश्वास नाहीसा झाल्यामुळे छळापासून बचावलेल्या हजारो निरपराध स्त्रिया, "ईश्वरप्रणीत ग्रंथा" तील भाकडकथांवरील अंधश्रद्धा नाहीशी झाल्यामुळे नष्ट झालेल्या व होऊ घातलेल्या विधवादेहन, अस्पृश्यता वगैरे दुष्ट रुढींच्या पंजांतून सुटलेले स्त्री व शुद्र, हे सगळे आपल्या सुधारलेल्या स्थितीबद्दल विज्ञानाला दुवा देतील यांत संशय नाही. विज्ञानाने ज्यांच्यावर असे कधीही न फिटणारे उपकार केले आहेत त्यांची संख्या मोजली असता, विज्ञानजन्य शस्त्रांनी घायाळ व मृत झालेल्यांची संख्या तिच्यापुढे "दर्यामें खसखस" देखील ठरणार नाही.

बरें लढाईसाठी विज्ञानाचा जो उपयोग होतो तो तरी फक्त संहारकच उपयोग होतो काय ? युद्धांत जखमी झालेल्यांची शुश्रूषादेखील औषधविज्ञानच करतें. त्याचप्रमाणे ज्या विज्ञानाने विषधूम, अणुगोल वगैरेसारखी संहारक शस्त्रे निर्मिली त्याच विज्ञानाला विषधूमनिवारक कवच व अणुगोलरोधक आश्रयस्थाने देखील निर्मितां येतात. ज्या बुद्धीने तरवार निर्मिली तिला ढालही तयार करतां येते. स्वतःच्या संहारशक्तीची धार विज्ञान स्वतः होऊनच बोथट करतें. अर्थात् सर्वनाशक शस्त्रांनी मानवांचे निर्मूलन होऊं नये असें वाटत असेल तर त्याला उपाय विज्ञानाची वाढ रोखणें हा नसून संरक्षक उपकरणांची निर्मिति व तत्सम्बन्धी विज्ञानाची वाढ हा आहे.

विज्ञानविरोधकांची कृष्णकृत्ये

याप्रमाणे मानवी सुखदुःखाच्या जमाखर्चात विज्ञानाने सुखाच्या खात्यांत जेवढी भर टाकली, त्यामानाने दुःखाच्या खात्यांत टाकलेली भर यःकश्चित् व उपेक्षणीय आहे असें म्हणण्यास हरकत नाही. विज्ञानाच्या या कामगिरीशी त्याच्या विरोधकांची कामगिरी तुळिली असता काय दिसून येतें ? मानवाच्या बहुसंख्य सामाजिक दुःखांचें मूळ विज्ञानविरोधी विवेकशून्यतेशी संबद्ध आहे. उलट विज्ञानविरोधी श्रद्धांमुळे मानवाला मिळालेले सुख लटकें व काकतालीय न्यायाने उत्पन्न झालेलें असते. पुष्कळांना हें विधान एककल्ली वाटेल पण मानवी इतिहासाची साक्ष, वरील विधानाला सर्वस्वी पोषक आहे. कोणत्याही विज्ञानविरोधी धर्मावर एकदा श्रद्धा बसली म्हणजे सदाचाराचे अपरिवर्तनीय व ईश्वरी नियम आपल्याला सांपडले व सत्याचें अचूक नि सर्वकष ज्ञान झालें अशी धारणा होऊन जाते. आपल्या अचूकपणाचा आततायी आग्रह अशा धर्माच्या मुळाशी असतो. अशा धर्मावरील श्रद्धा स्वभावतःच दुराग्रही व आततायी असल्यामुळे आपले आचाराचे आदर्श जो पाळत नाही तो पापी व आपण ज्याला सत्य समजतो त्याला न मानणारा बहकलेला व असत्याचा भजक अशी धर्मिष्ठांची भावना असते. अशा पापी असत्यभजकांना मनधरणीच्या मार्गाने, न जमल्यास तरवारीच्या बळावर वठणीवर आणण्याची प्रवृत्ति यामुळे साहजिकच बळावते. ईश्वर एक आहे व मूर्तींना भजणें हा दुराचार आहे अशी श्रद्धा उत्पन्न झाल्याबरोबर लगेच तुर्क, मोगल वगैरे लोकांनी मूर्ति जबरदस्तीने फोडणें व अनेक देवांना भजणाच्या काफिरांच्या अमानुष कत्तली करणें हे धार्मिक कर्तव्य मानलें. लाखो काफिरांच्या कत्तली करून प्रेताचे ढीग रचायचे व ढीग डोकें वर करून पाहण्याइतका उंच होत चालला की हर्षित व्हायचे, त्यांना रांगेने उभे करून त्यांच्याभोवती भित्त बांधायची व हाडामांसाच्या माणसांना जीवंत पुरून इतके मैल लांब भिन्न बांधली म्हणून फुशारकी मारायची, अशा तऱ्हेचे कहर तैमूरलंग, नारीरशाहा वगैरे धर्मनिष्ठ नराधमांनी केले. त्यांना आपण एखादे अघोर निन्द्य कर्म करतो आहोंत असें न वाटतां उलट एक पवित्र धार्मिक कर्तव्यच बजावीत आहोंत असें वाटत

होतें. जी गोष्ट तुर्क-मोगलादिकांची तीच पोर्तुगीजांची, पोर्तुगीजांनी "खऱ्या" धर्माचा प्रसार करण्यासाठी तो धर्म मानायला तयार नसलेल्या लोकांना जीवंत जाळलें, त्यांची बोटे ऐरणवीर ठेवून ती घणाने ठेचली, कांहीना तापलेल्या तव्यावर भजून काढलें, तर कित्येकांची कातडी सोलून त्यांना मारलें, सोवळे व सौम्य म्हणून नांवाजलेले भारतीय देखील अत्याचाराच्या या कलंकातून सुटले नाहीत. दक्षिणेंतील राजांनी जैनांचा केलेला छळ वाचला म्हणजे अंगावर काटा उभा राहतो. जैन असण्याच्या एका अपराधावरून कित्येकांची मुंडकी उडवण्यांत आली व छळाचे नवे नवे अमानुष प्रकार शोधून कित्येकांचे हाल केले गेले. या सर्व आततायांना दुष्कृत्ये करण्याची स्फूर्ति विज्ञानविरोधी धर्माने दिली नाही असें म्हणणें कठिण आहे.

धर्म व अणुगोल

धर्मनिष्ठांनी केलेले वरील अत्याचार व अणुगोलासारख्या विज्ञाननिर्मित शस्त्रांनी केलेला विध्वंस यात एक महत्त्वाचा फरक आहे व तो हा की, धर्मनिष्ठांना अत्याचार करण्याची स्फूर्ति व प्रेरणा विज्ञानविरोधी धर्मापासून मिळते, उलट अणुगोल टाकणाऱ्यांना विध्वंस करण्याची प्रेरणा विज्ञानाने दिलेली नव्हती. धर्माचा प्रसार करण्याच्या हेतूनेच मोगल-पोर्तुगीजादिकांनी कत्तली केल्या पण विज्ञानाची प्रगति करण्याच्या हेतूने काही हिरोशिमा व नागासाकी शहरांवर अणुगोल टाकण्यांत आला नव्हता. "ईश्वर एक आहे" या तत्त्वाचा प्रसार करण्यासाठी विवेकविरोधी धर्माला "ईश्वर अनेक आहेत" असें म्हणणाऱ्यांच्या जिभा हसडून काढाव्या लागल्या. पण आइन्स्टाइनला आपल्या सापेक्षतासिद्धान्ताचा प्रसार करण्यासाठी न्यूटनच्या अनुयायांना फांसावर लटकवावें लागलें नाही. अणुगोल कसा करावा हें मानवाला विज्ञानाच्या मदतीने कळलें पण अणुगोलाचा उपयोग करण्याचा मोह त्याला राष्ट्रवाद किंवा आधुनिक युगांतलें प्रभावी धर्म जें कम्युनिझम व फॅसिझम यांच्यामुळेच झाला. ख्रिश्चन धर्माला कम्युनिस्ट पाखंडीयांच्या कचाट्यांतून वाचवण्यासाठी अणुगोलाचा प्रयोग करावा असें आजही काही ख्रिस्ती धर्मिक म्हणतात. सारांश, विज्ञानविरोधी श्रद्धांनी केलेल्या दुष्कृत्यांची जबाबदारी प्रत्यक्षपणें त्या श्रद्धांवर येते, उलट विज्ञाननिर्मित शस्त्रांनी केलेल्या उत्पाताची जबाबदारी प्रत्यक्षपणे विज्ञानावर येत नाही.

भास्कराचार्य व गॅलीलियो

एका धर्माच्या अनुयायांनी इतर धर्मीयांवर अत्याचार केले. त्याचप्रमाणें ज्ञानाची प्रगति व उदार नीतिकल्पनांचा प्रसार रोखून विवेकविरोधी धर्माने मानवाचें अपरिमित नुकसान केलें आहे. डार्विनचा विकासवाद व गॅलीलियो, कोपर्निकसादिकांचे ज्योतिःशास्त्र यांना धर्मग्रंथांत आधार सांपडत नाही म्हणून वरील तत्त्वांचा प्रचार करणाऱ्यांचा धर्ममार्तंडांनी केलेला छळ सुप्रसिद्धच आहे. सत्यत्वाची कसोटी प्रत्यक्षानुभव व निर्दोष अनुमान यांच्यांत सांपडत नसून ईश्वरप्रणीत ग्रंथांत सांपडतें असें एकदा मानल्यावर वैज्ञानिक पद्धतीने सत्यशोधन करायला वाच उरत नाही. तुर्कानी अलेक्झांड्रियाचें वाचनालय जाळलें. त्यावेळीं केलेला युक्तिवाद वरील विधानाचें समर्पक प्रत्यन्तर आहे. तुर्क सेनानीने वाचनालयाच्या अधिकाऱ्याला म्हटलें "इतक्या ढीगभर पुस्तकांत जें लिहिलें आहे तें धर्मग्रंथात आहे की नाही? धर्मग्रंथांत असेल तर एवढ्या भारुडाची गरज काय ? उलट धर्मग्रंथांत नसेल तर तें सर्व खोटे असलें. पाहिजे. सारांश, हे सर्व ग्रंथ जाळून टाकण्यांतच कल्याण आहे". झालें वैज्ञानिकांनी व तत्त्वज्ञानी हाडाची काडें करून क्षणतः व कणशः मिळवलेलें सर्व ज्ञान धर्मपिसाटांच्या लहरीबरोबर जळून खाक झालें. त्या ग्रंथालयाला धर्मनिष्ठांनी लावलेली आग ३ दिवस जळत होती. मानवी ज्ञानाची प्रगति शेकडों वर्षे

मागे खेचली गेली. मानवी ज्ञानाच्या वाढत्या रोपावर केवळ विदेशीय धर्मांनीच कुऱ्हाड घातली असें नाही. या कामांत भारतीय धर्मांचाही हेतु फार मोठा वाटा आहे. किंबहुना या बाबतीत वैदिक धर्मांचे यश विदेशी धर्मांपेक्षा फारच मोठे आहे. युरोपीय धर्माने विज्ञानाला विरोध केला पण युरोपांत शेवटी त्याला विज्ञानापुढे हारच खावी लागली. विज्ञान झपाट्याने पुढे गेलें व त्याची गति रोखू पाहणारे धर्ममार्तड हास्यास्पद ठरले. पण वैदिक धर्माने वेदांचा शब्द हीच सत्याची कसोटी अशी आरोळी ठोकून, बुद्धिवादी विचारसरणीचा उच्छेद केला. प्रत्यक्ष व अनुमान यांच्या साहाय्याने सत्यज्ञान करून घेण्याची प्रवृत्ति हळूहळू मारून टाकली व शास्त्रीय विचार ही चीजच हळूहळू हिंदुस्थानांतून नाहीशी केली. भारताला युरोपपुढे हार खावी लागली याचें मुख्य कारण भारतीय विज्ञानाचा भारतीय धर्माने केलेला पराभव हें आहे. आमच्या पाठशाळातून प्रत्यक्षापेक्षा वेदांचा शब्द जास्त खरा आहे असें सांगणाऱ्यांची परंपरा प्रबळ न राहतां, परमाणुवाद प्रस्थापिणारा कणाद, अनुमानवाक्याचा विचार करणारा गौतम, शब्दप्रामाण्य झुगारून बुद्धीची कास धरा असें सांगणारा भगवान् बुद्ध व विज्ञानाचे प्राणभूत असें जें गणित त्याची जोपासना करणारा भास्कराचार्य यांची परंपरा प्रबल राहून विकसित झाली असती तर तिने आमच्या तरवारीची धार अधिक तीक्ष्ण केली असती व हजारो वर्षे सतत पराभवाचे व गुलामगिरीचे जिणे आम्हांला जगावें लागलें नसतें.

प्रसूति व सन्ततिनियमन

विज्ञानविरोधी श्रद्धांनी ज्ञानाची प्रगति रोखली त्याप्रमाणेंच उदार नीतिकल्पनांना विरोधून मानवावर दुःखांचा वर्षाव केला. "जें आचरण स्वतःला व जास्तीत जास्त लोकांना जास्तीत जास्त सुख देईल तें आचरण नीतिमान्" अशी सोपी नीतिकल्पना धार्मिक श्रद्धांनी ज्यांचें मन विकृत झालें नाही त्या सर्वांना पटेल. पण धर्माने नीतीला गूढ असें स्वरूप देऊन, सुखाचा व नीतीचा काही संबंध नाही, एवढेंच नव्हे तर जें सुखमय असतें त्यांत काहीतरी अनीतिमय असलेंच पाहिजे अशा तऱ्हेचा उरफाटा दृष्टिकोन प्रचलित केला. या उरफाट्या दृष्टिकोनाने मानवी सुखांत भर घालू इच्छिणाऱ्या सर्व सुधारणांना विरोध केला. स्त्रियांच्या प्रसववेदना त्यांना मोहनिद्रा घातल्याने कमी करतां येतात असा जेव्हां मानसशास्त्रज्ञांनी शोध लावला तेव्हां धर्मनिष्ठांनी "हा काय भ्रष्टाचार? प्रसूतीच्या वेळीं वेदना व्हाव्या अशी ईश्वराची आज्ञा आहे. वेदनेशिवाय प्रसूति हें पाप आहे" असा गोंगाट करून तो शोध मारून टाकण्याचा प्रयत्न केला. आजही, "सन्ततिनियमन केल्याने मृत्युसंख्या व रोगटपणा कमी होईल आणि सर्वांना पुरेसें खायला व ल्यायला मिळून समाज जास्त सुखी होईल" असें म्हटल्याबरोबर धर्ममार्तड ओरडतात, "समाज सुखी होईल की नाही याच्याशी आम्हाला काही कर्तव्य नाही. सन्ततिनियमन अनैतिक आहे, सन्ततिनिर्मितिव्यतिरिक्त इतर हेतूंनी केलेला सम्भोग हें पाप आहे. केवळ विषयवासना तृप्तविण्यासाठी व सुखासाठी केलेली रतिक्रीडा अतिशय निन्द्य आहे." "एखाद्या अजाण व तारुण्याने मुसमुसलेल्या मुलीचें जन्मजात व असाध्य अशा महारोग्याशी चुकून लग्न झालें तर त्यांना घटस्फोट द्यावा म्हणजे त्या मुलीला दुसरें लग्न करतां येऊन ती सुखी होईल" असें म्हटलें की धर्मपंडित उद्गारतात. "लग्नाचा व सुखाचा काय संबंध? लग्न हें एक ईश्वरी बंधन आहे. तें अभेद्य असलें पाहिजे". "हाडामांसाच्या माणसांना अस्पृश्य समजून त्यांना गुलामासारखें वागवणें हा दुष्टपणा आहे. सर्व मानवजातीला सारखें वागवलें पाहिजे" असें एखाद्या सुधारकाने म्हटलें की धर्मरक्षक गरजतात, "अहो! शूद्रांना असेंच वागवलें पाहिजे

अशी ईश्वरी आज्ञा आहे. तुमची भूतदया व मानवप्रेम हीं येथे अगदी अलागू व अधार्मिक आहेत. "विधवांना जाळण्याची पद्धत हा स्त्रियांचा रानटी छळ आहे" असें म्हटलें की, धर्माचे रखवालदार ओरडतात. "सतीच्या चालीमुळें स्त्रियांना दुःख होतें की नाही हा प्रश्न अगदी अप्रस्तुत आहे. विधवादहन हा ईश्वराने घालून दिलेला धर्म आहे व त्याचें उल्लंघन करणें हें पाप आहे." विवेकविरोधी नीति ही विकृत नीति असते. कोणत्याही सद्भावनाशील व सदसद्विवेकबुद्धिपूर्ण माणसाला ती पटू शकत नाही. मानवाच्या सुखाचा यत्किंचितही विचार न करतां आचरणांना "पाप" व "पुण्य" असे छाप मारायचे व हे छाप ईश्वराने मारलेले आहेत असें म्हणून मानवी सुखावर निखारे ठेवायचे ही विज्ञानविरोधकांची रीत आहे. या विवेकविरोधी धुडगुसांतून विज्ञानानेच हळूहळू मानवाची सुटका केली आहे.



३० : सांप्रदायिक श्रद्धा आणि सांप्रदायिक मूल्ये

विवेकवादी विचारसरणीवर टीका करताना पुष्कळ टीकाकार असें म्हणतात की, "हे तत्वज्ञान सर्वस्वी नकारात्मक आहे. देव नाही, धर्म नाही, नीतिमूल्ये म्हणजे केवळ माणसाच्या आवडीनिवडी.... यापलीकडे त्यांना स्वतंत्र व स्वयंसिद्ध अस्तित्व नाही, हाच सूर या तत्वज्ञानांत सर्वत्र आढळतो. असें नन्नाचा पाढा गाणारं तत्वज्ञान मानवी मनांत कोणत्याही श्रद्धा उत्पन्न करू शकत नाही. प्रचलित श्रद्धा व मूल्ये यांच्यावरची या तत्वज्ञानाची टीका सर्वस्वी बरोबर आहे असें मानलें तरी नवीन मूल्ये व नव्या श्रद्धा निर्माण करण्याच्या दृष्टीने त्या टीकेचा काडीइतकाही उपयोग नाही. म्हणून अशा नकारात्मक तत्वज्ञानाला फारशी किंमत देतां येत नाही".

मानवी जीवन समाधानी व समृद्ध होण्यासाठी श्रद्धा व मूल्ये आवश्यक आहेत असें हे आक्षेपक गृहीत धरतात. विवेकवादी तत्वज्ञान नवीन श्रद्धा व नवीन मूल्ये निर्माण करण्यास समर्थ आहे की नाही या प्रश्नाचा विचार करण्याच्या आधी आक्षेपकांच्या या गृहीतकृत्याचा थोडा अधिक विचार केला पाहिजे.

आवश्यक श्रद्धा

एका दृष्टीने श्रद्धा व मूल्ये याखेरीज मानवाचें जीवनच अशक्य आहे असें म्हणतां येईल. श्रद्धा म्हणजे बिनतोड प्रमाणांनी जी विधाने सिद्ध करतां येत नाहीत त्या विधानांच्या सत्यतेबद्दल विश्वास बाळगणे. व्यवहारांत आपल्याला अशा कितीतरी विधानांवर श्रद्धा ठेवावी लागते. रस्त्यांतून चालतांना आपण अपघात होऊन मरणारच नाही असें निश्चितपणें सिद्ध करतां येत नाही. तरीपण असें गृहीत धरूनच आपण बाहेर जायला निघतो. "मला अपघात होणार नाही" अशी खात्री झाल्याशिवाय मी रस्त्यावर जाणारच नाही असें जो म्हणतो त्याला जगणेंच अशक्य होईल. तो रस्त्यावर न जातां घरीच राहिला तरी अंगावर घर कोसळून त्याचा चक्काचूर होणारच नाही, किंवा अडगळीत लपलेला साप चावून त्याचा प्राण जाणारच नाही असें बिनतोड प्रमाणांनी कुणीच सिद्ध करून शकणार नाही. ज्याच्या सत्यतेबद्दल शंकाच घेतां येत नाही अशीं विधाने सोडून मी कशावर विश्वासच ठेवणार नाही अशी प्रतिज्ञा करणें वेडगळपणाचें आहे.

व्यवहारांत कोणतीही कृति करताना याप्रमाणें अनेक संशयास्पद विधानांवर श्रद्धा ठेवावी लागते. पण या श्रद्धेत व सांप्रदायिक तत्वज्ञानांनी अपेक्षिलेल्या श्रद्धेत एक महत्त्वाचा फरक आहे. तो असा की, "रस्त्यावर गेल्याने अपघात होऊन मी मरणार नाही" ही श्रद्धा अत्यावश्यक आहे. अशा श्रद्धा बाळगल्याशिवाय कोणताच व्यवहार करतां येणार नाही. पण सांप्रदायिक तत्वज्ञानांवरील श्रद्धांचें तसें नाही. त्या श्रद्धा जीवनास अगदी अनावश्यक असतात. उदाहरणार्थ, "जगाचें आदितत्व जड आहे" किंवा "जगाचें आदितत्व चेतन आहे" या श्रद्धा घ्या. या श्रद्धा न बाळगल्याने कोणता व्यवहार अडून राहणार आहे ? शेतांत नांगर चालवणारा

शेतकरी असें कधीच विचारणार नाही की, "हे तत्वज्ञ महर्षीनो! मी जो नांगर चालवतो आहे तो चैतन्यरूप ब्रह्मावर उठलेला मायिक तरंग आहे की एखाद्या मूलभूत जडतत्त्वाचा परिणत आविष्कार आहे हें तुम्ही मला सांगितल्याशिवाय माझें शेत कसें नांगरावें हें मला कळणार नाही. किंबहुना मी शेत नांगरावें कशाला ? शेत न नांगरल्याने काय बिघडतें? अशीच माझ्या मनांत शंका आहे व तुम्ही जड की चेतन या प्रश्नाचा निकाल लावल्याशिवाय माझी ही शंका दूर होणार नाही." बौद्धिक प्रश्नांशी ज्याचा फारसा संबंध येत नाही असा शेतमजूरच नव्हे तर शुद्ध बौद्धिक व्यवसाय करणाऱ्या चिकित्सकाला देखील आपला व्यवसाय उत्तम रीतीने करतां येण्यास "जड की चेतन" या बाबतींत एखादी निश्चित श्रद्धा बाळगण्याचें कारण नाही. शरीर म्हणजे एक अतिशय गुंतागुंतीचें यंत्र व चैतन्य हा त्या यंत्राचाच धर्म आहे असें मानणारा चिकित्सक असो की शरीर हे अमर चैतन्यरूप आत्म्याचें निवासस्थान आहे असें मानणारा चिकित्सक असो, अंतपुच्छ कापल्याने अत्रपुच्छरोग बरा होतो व शस्त्रक्रिया करून मोतीबिन्दू काढून टाकल्याने मोती बिन्दूमुळें येणारें अंधत्व दूर होतें याबद्दल त्या दोघांचेही एकमत असायला हरकत नाही. रोगाचें निदान व त्यावरील उपचार हें काम चांगल्या रीतीने करायला "जड वा चेतन" या सांप्रदायिक श्रद्धांची काहीही जरूर नाही.

अध्यात्मवादी व जडवादी चिकित्सक

व्यवहारास आवश्यक असणाऱ्या श्रद्धा व सांप्रदायिक श्रद्धा यांत दुसरा फरक असा की, व्यावहारिक श्रद्धा संभ्वनीयतेच्या तत्त्वावर आधारलेल्या असतात. उलट सांप्रदायिक श्रद्धांना तसें कोणतेंच प्रमाण नसतें. "मी आज बाहेर पडलों तर रस्त्यावर अपघात होऊन मी मरणारच नाही" असें गणिताच्या पद्धतीने "इति सिद्धम्" म्हणून सांगतां न आलें तरी रोज लाखो लोक रस्त्यावरून फिरतात; त्यांतल्या एखाद्यालाच अपघात होतो हें मला माहीत असतें. यामुळें मला अपघात होणार नाही अशी खात्री नसली तरी अपघाताचा संभव फारच कमी असतो. जी वस्तु घडण्याचा संभव फारच कमी आहे ती घडणार नाही असें गृहीत धरून केलेला व्यवहार यशस्वी होतो असा सार्वत्रिक अनुभव आहे. संभ्वनीयता जमेल धरून केलेला व्यवहार याप्रमाणें विवेकवादाला मुळीच विसंगत नसतो.

कारण "जी गोष्ट घडण्याचा संभव फारच कमी आहे ती घडणार नाही" असें गृहीत धरून व्यवहार केला नाही तर ती घडेल असें गृहीत धरून व्यवहार करावा लागेल, किंवा काहीच गृहीत न धरतां कोणताच व्यवहार न करणें पत्करावें लागेल. पण कोणताच व्यवहार न करणें अशक्य आहे. बाहेर गेल्यास मला अपघात होईल असें गृहीत धरून जो बाहेर जात नाही तो कोणताच व्यवहार करीत नाही असें म्हणतां येत नाही. तो बाहेर जाण्याचा व्यवहार करीत नसला तरी घरी राहण्याचा व्यवहार करतो. अर्थात् "संभ्वनीय तें खरे" असें न मानणाऱ्याला "असंभ्वनीय तें खरे" असे मानणे विवेकवादाशी सुसंगत नाही; म्हणून "संभ्वनीय ते खरे" ही एका दृष्टीने श्रद्धाच असली तरी ती श्रद्धा विवेकवादाला धरूनच आहे.

पण सांप्रदायिक श्रद्धांचे तसें नाही. "सृष्टीचें आदिकारण जड आहे." असें मानून केलेले व्यवहार "सृष्टीचें आदिकारण चेतन आहे" असें मानून केलेल्या व्यवहारापेक्षा जास्त किंवा कमी यशस्वी होतात असा मुळीच अनुभव नाही. "सृष्टीचें आदिकारण जड आहे" असें मानणाऱ्या चिकित्सकाचे १०० पैकी ५० रोगी सुधारतात, व असें न मानणाऱ्या चिकित्सकाचे १०० पैकी ३० रोगी सुधारतात असें कोणताच जडवादी म्हणू शकणार नाही. "रस्त्यावर

गेल्याने मला अपघात होणार नाही” असें मानून त्याप्रमाणे वागणारा चिकित्सक “रस्त्यावर गेल्यास मी मरेन” असें मानून नेहमी घरीच राहणाऱ्या चिकित्सकापेक्षा जास्त कामे उरकू शकतो. म्हणून व्यवहाराच्या दृष्टीने त्यांची श्रद्धा फार उपयुक्त आहे. अपघाताच्या भीतीने रस्त्यावर न जाणारा चिकित्सक रस्त्यावर मूच्छित पडलेल्या एखाद्या व्यक्तीवर उपचार करून त्याला बरे करू शकणार नाही. संभवनीयतेवर आधारलेली रहदारीच्या सुरक्षिततेवरील श्रद्धा याप्रमाणे कार्यक्षमता वाढवायला आवश्यक असते. सांप्रदायिक श्रद्धा कार्यक्षमता वाढवायला अगदीच निरुपयोगी व अनावश्यक असते.

न्यायनिष्ठांची श्रद्धा

“सुष्टीच्या आदिकारणाबद्दलची श्रद्धा अनावश्यक असेल, पण “न्यायाचाच शेवटी जय होईल” ही श्रद्धा न्यायनिष्ठ आचरणास आवश्यक आहे की नाही ? आगरकरांनी आपल्या आवडत्या तत्वांच्या प्रचारासाठी आजन्म दारिद्र्य स्वेच्छेने स्वीकारले. लोकनिन्देला जाणूनबुजून आव्हान दिले. त्यांच्यासारख्या बुद्धिमान् पुरुषाला त्या काळात लठ्ठ पगाराची नोकरी व लौकिक भावनांचे अनुरंजन करून लोकप्रियता सहज मिळवता आली असती. असे न करता समाजांतल्या घातक रुढि नाहीशा व्हाव्या म्हणून त्यांनी आमरण कष्ट सोसले. हे कष्ट सोसतांना माझी मते न्याय्य आहेत व आज ना उद्या न्याय्य मतांचाच विजय होईल ही श्रद्धा त्यांच्या ठायीं नसती तर त्यांची धृती इतकी अढळ राहू शकली असती काय ? आवडत्या तत्त्वासाठी प्राणांचेही बलिदान करणाऱ्या हुतात्म्यांना “सत्यक्षाचाच जय होतो” या श्रद्धेचे स्फूर्ति येत असली पाहिजे. “आपले बलिदान व्यर्थ जाणार”, अशी शंका जर त्यांच्या मनांत असती तर त्यांच्या हृदयांतली धैर्याची धगधगणारी ज्योत केव्हांच विझून गेली असती. तेव्हा “अंती न्यायाचाच जय होईल” हे विधान संभवनीयतेच्या दृष्टीनेदेखील सिद्ध करता येत नसले तरी त्यावर श्रद्धा ठेवणे स्फूर्तिप्रद आहे” असे श्रद्धेची आवश्यकता प्रतिपादण्यासाठी म्हणण्यांत येईल.

पण आगरकरांसारख्या तत्त्वनिष्ठ पुरुषांचे आचरण व चारित्र्य बारकाईने तपासले तर असली काही श्रद्धा त्यांच्या ठायीं होती असें मानण्यास आधार सांपडत नाही. न्यायाचा जय घडवून आणणारी एखादी शक्ति जगात आहे असा आगरकरांचा विश्वास होता असें दिसत नाही. न्यायाचा जय आपोआप होत नाही. न्यायाला अन्यायाशी घनघोर संग्राम करावा लागतो. यांत नेहमी न्यायाचाच जय होतो असें नाही. रोमन साम्राज्यवाद्यांनी गुलामांची बंडे मोठ्या क्रूरतेने मोडून काढलीं. अलेक्झांडरने जग जिंकण्याची आपली वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षा तृप्त करण्यासाठी अनेक लाढाया मारल्या, त्यांत अमानुष कत्तली केल्या. भारतातील एक शहर काबीज करतांना त्याला रणांगणावर जखम झाली. त्यामुळे चिडून जाऊन त्याने ते सर्व शहरच जमीनदोस्त करण्याचा हुकूम दिला. प्रेतांचे ढीग रचण्यांत आसुरी समाधान मानणारे अनेक जेते होऊन गेले. त्या सर्वांना जय मिळाला. त्यांचा पक्ष न्यायाचाच होता काय ? न्यायाचा नेहमी जय होतो असें मानणे म्हणजे ज्या पक्षाचा जय होतो तोच पक्ष न्याय्य असतो असें मानण्यासारखे आहे. “न्यायाचाच जय होतो” या तत्त्वाचे पर्यवसान याप्रमाणे “जबरदस्ताची इच्छा म्हणजे न्याय” या तत्त्वात होतें. न्याय्य तत्त्वासाठी झगडणाऱ्या लोकांच्या ठायीं खरोखरच “न्यायाचा नेहमी विजय होतो” अशी श्रद्धा असती तर इतिहासाच्या साक्षीने व जगाच्या अनुभवाने ती श्रद्धा सूर्यप्रकाशने बर्फ वितळून जावे त्याप्रमाणे - केव्हांच नाहीशी झाली असती. किंवा आपल्याला यश

येत नाही त्याअर्थी आपला पक्षच अन्यायाचा असला पाहिजे असें त्यांना वाटून अन्यायी पण सामर्थ्यशाली अशा प्रतिपक्षाला ते शरण गेले असते.

असें होत नाही. याचें कारण न्याय व सामर्थ्य यांचे समीकरण तत्त्वनिष्ठ पुरुषांना मान्य नसते हेच आहे. न्यायाचा जय होतोच हे खरे नसले तरी न्यायाचा जय घडवून आणणे प्रयत्नसाध्य आहे अशी त्यांची श्रद्धा असते. या श्रद्धेला काहीच प्रमाण नाही असें म्हणतां येत नाही. नवीन सत्ये शोधून काढण्याबद्दल शास्त्रज्ञांचा छळ झाला पण कोणत्याही पाशवी सामर्थ्याचा उपयोग न करतां त्यांना शेवटीं आपले म्हणणे लोकमान्य करवून घेता आले. परतन्त्र देशांना अनेक वेळा स्वातंत्र्ययुद्धांत यश आले. न्यायाचा जय होणे अपरिहार्य नसले तरी न्यायाचा जय होऊं शकतो अशी इतिहासाची ग्वाही आहे. न्यायासाठी झगडण्याचें सामर्थ्य येण्यास एवढी ग्वाही तत्त्वनिष्ठांना पुरेशी वाटते.

वीर आणि मारेकरी

फार काय आपला निश्चित पराभव होणार अशी खात्री असली तरी अनेक वेळा तत्त्वनिष्ठ लोक न्यायाचा पक्ष सोडत नाहीत. नीतिनिपुण लोक निंदा करोत वा स्तुति करोत, लक्ष्मी प्रसन्न होऊन आपल्याला ऐश्वर्य बहाल करो वा रुष्ट होऊन दारिद्र्याच्या अग्नीत होरपळून काढो, आजच्या आज मरण येवो, वा दीर्घायुष्याचें भाग्य लाभो, धैर्यवन्त लोक त्याची पर्वा न करतां न्याय्य मार्गापासून क्षणभर देखील विचलित होत नाहीत असें भर्तृहरिने म्हटले आहे*. पराभव निश्चित असतांना देखील भ्याडप्रमाणे रणांगणातून पळून जाण्यापेक्षा शूरप्रमाणे धारातीर्थी देह ठेवण्यांतच तत्त्वनिष्ठांना धन्यता वाटते. आपला निश्चित जय होणार अशी खात्री असल्याशिवाय जो लढू शकत नाही तो शूर कसला ? उंच मचानीवर सुरक्षितपणे बसून वाघाला गोळी घालणाऱ्या शिकाऱ्याप्रमाणे तो केवळ खुशालचेंडू आहे असें म्हटले पाहिजे. गोळी चुकली तर फारतर वाघ मरणार नाही पण आपल्याला तो काहीएक इजा करू शकणार नाही अशा विश्वासाने गोळी चालवणे व एक वार चुकला तर वाघाचा पंजा आपल्या काळजाचा घास घेईल अशी भीति असतांना वाघाशी समारासमोर झुंज घेणे यांत जो फरक आहे तोच न्यायाचा जय होणारच अशी खात्री असल्यामुळे न्यायाचा पक्ष घेण्यांत व न्यायाचा पराभव होऊन आपल्याला दुःसह आपत्ति सोसाव्या लागतील अशी भीति असतांना न्यायासाठी झगडण्यांत आहे. न्यायनिष्ठांचे वर्तन तळहातावर शीर घेऊन लढणाऱ्या वीराच्या वर्तनासारखे असते. हातपाय बांधून ठेवलेल्या गुन्हेगाराला राजाज्ञेने गोळी घालणाऱ्या मारेकऱ्यासारखे नसते. “न्यायाचा जय होणारच या श्रद्धेमुळे न्यायासाठी झगडण्याचें धैर्य येतें” असें म्हणणे म्हणजे न्यायनिष्ठ वीराला हुकमाचें पालन करणाऱ्या मारेकरऱ्याच्या पंक्तीला नेऊन बसवण्यासारखे आहे.

सांप्रदायिकता आणि अर्थपूर्ण जीवन

सांप्रदायिकतेचें समर्थन करण्यासाठी कधी कधी पुढील युक्तिवाद केला जातो. “एखाद्या संप्रदायावर श्रद्धा असणाऱ्याला आपले जीवन अर्थपूर्ण वाटतें; उलट ज्याची कोणत्याच संघटित तत्त्वज्ञानांवर श्रद्धा नाही त्याला जीवन व्यर्थ व शून्य वाटतें. झाला जसें मूळ व जहाजाला जसा नांगर त्याप्रमाणे जीवनाला श्रद्धा आवश्यक आहे. बळकट मूळ नसलेलें झाड व नांगर

* निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु । लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टम् । अद्यैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा । न्याय्यात्पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः ।

नसलेले जहाज वादळामध्ये टिकाव धरू शकत नाही. त्याचप्रमाणे ज्याची कोणत्याच संघटित तत्वज्ञानावर श्रद्धा नाही त्याला जीवनांत वाईट अनुभव आले म्हणजे त्याची मनःशान्ति कायमची भंगते व "जगण्यांत काय अर्थ आहे?" अशी वैफल्याची भावना त्याच्या मनांत उदित होते. संघटित तत्त्वज्ञान आपल्याला मानवी इतिहासाकडे व जगाच्या घटनेकडे एका विशिष्ट दृष्टीने पहायला शिकवते. या सृष्टीत प्रत्येक अनुभवाचे व वस्तूचे काय स्थान आहे हे निश्चितपणे ठरवून देते. श्रद्धाळू माणसाच्या मनांत प्रत्येक गोष्टीचे मूल्य ठरलेले असते. सृष्टीच्या ग्रंथाचा तो सुसंगतपणे अर्थ लावू शकतो. उलट अश्रद्धाळू माणसाला सृष्टीच्या ग्रंथांत इतके दुर्बोध शब्द आढळतात की, त्याला तो ग्रंथ अगम्य वाटून निराशेने दूर करावासा वाटतो; किंबहुना सृष्टी हा ज्याचा सुसंगत अर्थ लागू शकेल असा ग्रंथ आहे हेच त्याला मान्य नसते. एखाद्या माकडाने कागदावर रेघोट्या ओढल्या तर त्यांचा अर्थ शोधू जाणें जसे वेडेपणाचे आहे तसेच त्याच्या दृष्टीने सृष्टीचा अर्थ शोधू जाणें वेडेपणाचे असते. सृष्टीकडे अशा दृष्टीने पाहणाऱ्या माणसाला कशांतच काही राम नाही असे वाटणे अपरिहार्य आहे.

सांप्रदायिकतेचे हे समर्थन फारच लंगडे आहे. ज्यांना सृष्टीच्या स्वरुपाबद्दल एखादा वैचारिक साचा बनवून त्यांत आपले मन अडकवून ठेवल्याशिवाय समाधान लाभत नाही असे काही लोक असतात हे खरे आहे. पण जगातील बहुसंख्य लोकांना अशा वैचारिक साच्याची काही जरूर नसते. माझा एक बुद्धिमान मित्र आहे. कामावरून परत आल्यावर आपल्या मित्रांशी गप्पा मारून श्रमपरिहार करण्याचा त्याचा नित्यक्रम आहे. आपल्या सहकाऱ्यांच्या वर्तनाचे मजेदार वर्णन करून तर कधी आपल्या जीवनांतल्या अनुभवांचे रसाळ कथन करून तो आपल्या मित्रमंडळाला रिझवीत असतो. त्याच्या गप्पा सुरू झाल्या की हास्यविनोदाचे फवारे उडू लागतात. त्याच्या सहवासांत असले की "आता पुरे, आता कंटाळा आला" असे कधीही वाटत नाही. दिवा पेटवल्यावर ज्याप्रमाणे चांदी दिशांनी प्रकाशाचा संचार होऊ लागतो त्याप्रमाणे त्याच्या आगमनामुळे चांदीकडे उत्साहाचे व आनंदाचे वातावरण पसरते. त्याच्याकडे पाहून "या माणसाला जगणे निरर्थक वाटत असेल" असे कुणाला स्वप्नांतही वाटणार नाही. व्यवहारांतल्या साध्याच गोष्टींचे वर्णन त्याच्या तोंडून ऐकले की, त्या गोष्टींमध्ये देखील किती रस आहे याची साक्ष पटते. इतक्या रसिकतेने जीवनाचा आस्वाद घेणारा माझा हा मित्र कोणत्याही संप्रदायाच्या आहारी गेलेला नाही. उलट एकदा त्याला "तू अध्यात्मवादीही नाहीस व जडवादीही नाहीस मग आहेस तरी कोण?" असे विचारले असता त्याने उत्तर दिले "मी एक पुस्तक-विक्रेता आहे". त्याचे हे उत्तर किती अचूक आहे! प्रत्येक व्यक्तीला कोणतातरी व्यवसाय असणे अत्यावश्यक आहे, पण प्रत्येक व्यक्तीने कोणत्यातरी संप्रदायाचे कुंकू लावलेच पाहिजे असा आग्रह धरण्याचे काय कारण ?

नलिनी आणि चापलीन

प्रत्येक व्यक्तीचा जीवनाकडे पाहण्याचा एक विशिष्ट दृष्टिकोन असतो व या दृष्टीने तत्वज्ञानाशिवाय मनुष्य जगूच शकत नाही हे खरे आहे. पण हे तत्वज्ञान एखाद्या संप्रदायाशी जुळणारेच असले पाहिजे असे कुठे आहे ? माझ्या संप्रदायहीन मित्रालादेखील तत्वज्ञान आहेच. "चार मित्रांबरोबर चकाट्या पिटणे हा जीवनातला अत्युच्च आनंद आहे", "चाली चापलीनशिवाय दुसऱ्या कुणाही नटाला अभिनय करता येत नाही", "नलिनीशिवाय बाकीच्या स्त्रिया निर्माण करतांना ब्रम्हदेवाने मन लावून काम केले नाही" अशी त्याची अनेक विषयांवर ठाम मते आहेत.

ती मते तो ठासून मांडू लागला की "मला सिंहाच्या तोंडी दिले तरी मी आपला धर्म सोडणार नाही" असे गरजणाऱ्या मध्ययुगीन हुतात्म्याचा स्वमताबद्दलचा अभिनिवेश त्यांच्यात संचरतो. माझ्या मित्राची ही आवडती मते म्हणजे त्याचे तत्वज्ञानच आहे. त्याच्या लेखी सृष्टीतल्या अनेक वस्तूंचे मूल्य निश्चितपणे ठरलेले आहे. चाली चापलीनशिवाय कुणाही नटाची तारीफ सुरू झाली की "खऱ्या" देवाला सोडून "खोट्या" देवाला भजणाऱ्या पाखंडीयांबद्दल "खऱ्या" धर्मनिष्ठाला जसा संताप येतो तसाच त्यालाही येतो. "नलिनी काही फारशी सुंदर नाही" असे म्हटले की "पुरोगामी" विचारवंताला "प्रतिगामी" विचारवंताबद्दल जशी घृणा वाटते तशीच त्यालाही असे म्हणणाऱ्याबद्दल वाटू लागते. माझ्या मित्राला संप्रदाय नसला तरी विशिष्ट तत्वज्ञान खासच आहे.

असे विशिष्ट तत्वज्ञान सर्वच लोकांना असते. जीवनाकडे पाहण्याचा विशिष्ट दृष्टिकोन म्हणजे तत्वज्ञान या तत्वज्ञानाच्या व्याख्येप्रमाणे मूर्खांतल्या मूर्ख माणसालादेखील तत्वज्ञान असते, कारण त्याला आवडीनिवडी असतातच. एखाद्याच्या दृष्टीने पैशाला सगळ्यांत जास्त किंमत असते व पैसे मिळवण्यासाठी तो वाटेल ते करायला तयार असतो. दुसऱ्या एखाद्याला पैशाची फारशी मातब्बरी वाटत नाही. पण लोकांनी आपली सारखी स्तुति करावी असे वाटते. लोकप्रियतेसाठी तो वाटेल ते करायला तयार होतो. तिसरा एखादा एखाद्या स्त्रीच्या मागे वेडा झालेला असतो व तिच्याशिवाय बाकीचे जग त्याला निरर्थक वाटते. एखाद्या गोष्टीचे प्रबल आकर्षण व इतर काही गोष्टींचे कमीजास्त प्रमाणांत आकर्षण वाटणे हा मनुष्य स्वभावच आहे. या कमीजास्त आकर्षणामुळेच माणूस जगांतल्या वस्तूंचे मूल्य ठरवीत असतो. ज्याला कोणत्यातरी गोष्टीचे प्रबल आकर्षण आहे त्याला जीवन निरर्थक आहे असे कधीही वाटत नाही. जीवनाला सार्थता येण्यासाठी सांप्रदायिकतेची काहीही जरूर नाही. ज्याची जगांत कशावरही आसक्ति नाही व जो कुणावरही प्रेम करू शकत नाही त्याच्याच मनांत "जगण्यांत काय अर्थ आहे?" असा निराशेचा सूर ऐकू येईल. जो प्रेम करू शकतो त्याचे जीवन नेहमी अन्वर्थक असते. जिचे आपल्या मुलावर प्रेम आहे त्या आईवर कितीही आपत्ति आल्या तरी ती जीवनाला कंटाळणार नाही. "कितीही आपत्ति आल्या तरी माझ्या मुलासाठी मला जगले पाहिजे" असेच ती म्हणेल. एखादा शोध लावण्यासाठी अहोरात्र खपणारा शास्त्रज्ञ "जगण्यांत काय अर्थ आहे?" असे कधीही विचारणार नाही. माझा शोध लागायच्या आधी मला मरण येऊ नये हीच त्याच्या मनोमनी इच्छा राहिल. आर्किमिडीझ एकदा गणित सोडवीत बसला असता एक रोमन शिपाई त्याला मारायला आला. त्याच्याकडे पाहून आर्किमिडीझ म्हणाला "माझे एवढे गणित होऊ दे, मग मला खुशाल मार". जीवनाची अर्थपूर्णता कशावर तरी नितान्त प्रेम असल्यामुळे निर्माण होते, त्याला सांप्रदायिक श्रद्धांची काही जरूर नाही हे या उदाहरणावरून स्पष्ट होते. प्रेामामुळे जसे जीवन सार्थ होते तसेच मरणही सार्थ होते. प्रेमविषयासाठी जगण्यांत याप्रमाणे व्यर्थ जगण्याची भावना राहत नाही त्याचप्रमाणे प्रेमविषयासाठी मरतांना "माझे जीवन आज सार्थ झाले" अशीच आत्मपूर्तीची व धन्यतेची भावना राहते.

सांप्रदायिकता व सुव्यवस्था

"वैयक्तिक जीवनांत अर्थपूर्णता आणण्यासाठी सांप्रदायिकतेची जरूर नसेल पण समाजांत सुव्यवस्था नांदण्यासाठी मात्र एखाद्या संघटित तत्वज्ञानाची जरूर आहे. जगाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन जर प्रत्येकाच्या आवडीनिवडीवर अवलंबून राहिला तर "व्यक्ति तितक्या

प्रकृति" या न्यायाने प्रत्येकाचीं मूल्ये निराळी होतील व "मनःपूत समाचरेत्" ही प्रवृत्ति बोकाळून समाजांत सर्वत्र अंदाधुंदी माजेल. म्हणून समाजाचें नियमन करण्यासाठी सगळ्या समाजाला एका शिस्तींत बांधून टाकणारें एखादें तत्त्वज्ञान आवश्यक आहे". असें संप्रदायवादी आग्रहाने सांगतात. पण त्यांच्या इतर मतांप्रमाणेंच या मतांत देखील सत्यापेक्षा आग्रहाचाच भाग अधिक आहे. प्रत्येकाचें तत्त्वज्ञान वेगळें झाल्याने मतभिन्नता व आचारभिन्नता उत्पन्न होईल. पण मतभिन्नता व आचारभिन्नता म्हणजे अन्दाधुन्दी नव्हे. ज्या समाजांत व्यक्ति व मालमत्ता सुरक्षित नसेल त्या समाजांत अंदाधुंदी आहे असें म्हणतां येईल. एका व्यक्तीचा आचार जोपर्यंत दुसऱ्या व्यक्ती व त्यांची मालमत्ता यांना धक्का पोंचवीत नाही तोपर्यंत तो आचार नुसता मनःपूत आहे म्हणून समाजविरोधी ठरणार नाही. "मला जें सत्य व योग्य वाटतें तें दुसऱ्यांवर बळजबरीनें लादण्याचा मला अधिकार नाही" ही भावना जोपर्यंत व्यक्तिमात्राच्या ठिकाणीं कायम आहे तोपर्यंत व्यक्तिस्वातंत्र्यामुळे अंदाधुंदी माजणार नाही. व्यक्तिस्वातंत्र्याविषयीं अनादर बाळगल्याने सुव्यवस्था निर्माण होणार नसून एका व्यक्तीने दुसऱ्या व्यक्तींच्या स्वातंत्र्याविषयीं आदर बाळगणें ही समाजसुधारणेची गुरुकिल्ली आहे. ही भावना मानवी अन्तःकरणांत नसेल तर कितीही सोज्वळ अशा सांप्रदायिक तत्त्वज्ञानावर श्रद्धा असो त्या श्रद्धेपासून उत्पात घडल्याशिवाय राहणार नाहीत. "मी सर्व मानवांना भावासारखें मानतो" असें म्हणणारा माणूस जर "सर्व भावासारखे एकाच दर्जाचे नाहीत" असें मानणाऱ्यांची कत्तल करायला निघाला तर त्याची श्रद्धा कितीही उदात्त असली तरी तिचें व्यावहारिक परिणाम भयंकर होतील. "सर्व मानव सारखे आहेत" असें मानायचें स्वातंत्र्य मला हवें असेल तर "सर्व मानव सारखे नाहीत" असें मानायचें स्वातंत्र्याचीच मर्यादा घालतां येते. "स्वातंत्र्याचा अपहार करण्याचें स्वातंत्र्य" कुणालाच देता येणार नाही. अशा स्वातंत्र्याद्रोही स्वातंत्र्याची आवड जोपर्यंत व्यक्तींच्या ठायीं निर्माण होत नाही तोपर्यंत त्यांचे विचार व आचार कितीही पृथगात्मक व "मुलखावेगळे" कां असेनात, त्यापासून समाजांत अव्यवस्था माजणार नाही. उलट "स्वातंत्र्याचा अपहार करणारें स्वातंत्र्य" जर काही व्यक्ति मागू लागल्या तर त्यांचे विचार केवळ एखाद्या संप्रदायांत बसतात म्हणून त्यांच्या आचरणाने कहर माजल्याशिवाय राहणार नाही.

जीवन सुरळीतपणें व समाधानकारक रीतीने चालायला याप्रमाणें संप्रदायांची काहीच आवश्यकता नाही. अनावश्यक श्रद्धा व अनावश्यक मूल्ये यांच्यावर एखाद्या तत्त्वज्ञाने विवेकवादाचा प्रखर प्रकाश टाकून त्यांची निःसारता दाखवली तर त्यांच्या तत्त्वज्ञानामुळे विफलता निर्माण होईल ही भीति व्यर्थ आहे. असें तत्त्वज्ञान नकारात्मक असतें हें म्हणणेंही बरोबर नाही. अज्ञानाचा विध्वंस हें केवळ नकारात्मक कार्य नाही. रोग बरा करणाऱ्या चिकित्सकाला आपण असें म्हणत नाही की "बाबारे, तू माझा रोग बरा केलास खरा, पण हें केवळ नकारात्मक व विध्वंसक कार्य झालें. आता तूं माझ्यासाठी काहीतरी विधायक कार्य करून दाखव". रोगाचें निवारण हेंच विधायक कार्य आहे. त्याचप्रमाणें अंधश्रद्धांचा विनाश ही ज्ञानाचीच सेवा आहे.



३१ बर्टरँड रसेलचें तत्त्वज्ञान

बर्टरँड रसेलविषयीं सुप्रसिद्ध पदार्थशास्त्रज्ञ आइन्स्टाइन यांनी एकदा उद्गार काढले होते की, " बर्टरँड रसेलच्या शास्त्रीय लिखाणाने मला जितकें मोहून टाकलें आहे, तितकें दुसऱ्या कोणत्याही समकालीन शास्त्रज्ञाच्या लिखाणाने मोहविलें नाही ". तत्त्वज्ञ या दृष्टीने रसेलची योग्यता सिद्ध करावयाला हे उद्गार पुरेसे आहेत. गणितं, पदार्थविज्ञान, तर्कशास्त्र, शिक्षणशास्त्र, समाजशास्त्र इत्यादी अनेक विषयांवर रसेलने मूलगामी व मूल्यशाली विचार मांडले आहेत. त्याच्या विवेचनांत बौद्धिक प्रामाणिकपणा, सूक्ष्म तार्किकता, सुबोध व विनोदी भाषाशैली यांचा प्रत्यय पदोपदीं येतो.

माझे मन रसेलच्या लिखाणाकडे प्रथम आकृष्ट झालें तें त्याच्या " तत्त्वज्ञानांतील काही प्रश्न " (Problems of Philosophy या लहानश्या पुस्तकामुळे. मला लहानपणापासून तत्त्वज्ञानाची आवड होती. या क्षेत्रांत भारतीय तत्त्ववेत्त्यांनी वाखाणण्यासारखी कामगिरी केली असल्यामुळे साहजिकच मी भारतीय तत्त्वज्ञानाकडे वळलों. लो. टिळकांच्या गीतारहस्याने मला काही काळ वेड लावलें होंतें व त्यामुळे अद्य शंकराचार्य व वेदान्ततत्त्वज्ञान याबद्दल मला बराच आदर वाटत असे. पुढें जेव्हां मी आचार्यांची तिन्ही भाष्ये मुळांतून वाचलीं तेव्हां माझी या बाबतींत बरीच निराशा झाली. शब्दप्रमाणाचें मंडण करण्यासाठी आचार्यांनी बऱ्याच लंटापटी केल्या आहेत. त्यांच्या सर्व लिखाणांत ज्याला आधुनिक दृष्टीने तत्त्वज्ञान म्हणतां येईल असा फारच थोडा भाग आहे. उपनिषदांचा व ब्रह्मसूत्रांचा काय अर्थ करावयाचा हाच प्रश्न त्यांच्यासमोर प्रामुख्याने आहे. उपनिषदें जें सांगतात त्यांच्या सत्यतेबद्दल प्रमाण काय? हा प्रश्नही त्यांच्या मनांत येत नाही. कारण उपनिषदांत जें म्हटलें आहे तें खोटें असूच शकत नाही, अशी त्यांची नितान्त श्रद्धा आहे. जे ग्रंथ लिहिणाऱ्यांनी आपल्या सिद्धांतांबद्दल काही प्रात्यक्षिक वा तार्किक प्रमाणें दिलीं नाहीत, त्या ग्रंथांतील वचनें प्रमाण मानून, प्रत्यक्ष व अनुमान गुंडाळून ठेवा, आपल्या बुद्धीचा उपयोग करू नका, असें सांगणाऱ्या ग्रंथकाराकडून मला कोणतीही वैचारिक स्फूर्ति मिळण्याचा संभव वाटला नाही.

आचार्यांबद्दल जरी माझी याप्रमाणें निराशा झाली तरी, वेदान्ततत्त्वज्ञानांत बरेंच तथ्य आहे, असें मात्र माझे मत कायम होतें, कारण वेदान्त-तत्त्वज्ञानाला पोषक असे अनेक युक्तिवाद नागार्जुन, श्रीहर्ष इत्यादी तर्ककुशल ग्रंथकारांच्या ग्रंथांत सापडतात. शिवाय या तत्त्वज्ञानाला पोषक अशी प्रमाणें ब्रॅडले, हेगेल इत्यादी पाश्चात्य ग्रंथकार देखील देतात. अद्वैतवेदान्त व ब्रॅडले, हेगेल इत्यादी तत्त्वज्ञांचे तत्त्वज्ञान यांत महत्त्वाचें साम्य आहे व तें म्हणजे दोघांचाही एकसत्यवाद. सर्व विश्वाच्या मुळाशीं एकच सत्य आहे, असें अद्वैतवेदान्त व वरील पाश्चात्य तत्त्वज्ञ प्रतिपादतात. एवढें साम्य सोडलें तर अद्वैतवेदान्ताच्या व वरील पाश्चात्य तत्त्वज्ञांच्या एकसत्यवादांत बरीच तफावत आहे.

एकसत्यवाद

वरील तत्त्वज्ञांच्या ज्या एकसत्यवादाने माझ्या मनावर छाप पाडली होती त्याची रूपरेषा अशी : "सूर्य सकाळी उगवतो", "अग्नि उष्ण असतो" वगैरेपैकी कोणतेही एखादे सत्य वाक्य घ्या. या वाक्यांचे सत्य स्वयंसिद्ध व स्वतंत्र नाही. दुसऱ्या अनेक सत्यांवर ते अवलंबून आहे. "सूर्य सकाळी उगवतो" हे वाक्य सत्य आहे, कारण "सूर्य अस्तित्वांत आहे" हे सत्य आहे, "सकाळ नांवाचा दिवसाचा एक प्रहर असतो" हे सत्य आहे, "उगवणे या क्रियेला कर्ता असतो" हे सत्य आहे. बरे, "सूर्य अस्तित्वांत आहे" या वाक्याचे सत्यत्व तरी स्वतंत्र व दुसऱ्या कशावर अवलंबून नसलेले आहे, असे म्हणता येईल काय? नाही. "सूर्य अस्तित्वांत आहे" हे सत्य आहे, कारण "पृथ्वी अस्तित्वांत आहे", "चंद्र अस्तित्वांत आहे", "आकाश अस्तित्वांत आहे" हीं वाक्ये सत्य आहेत. पृथ्वी व चंद्र अस्तित्वांत नसतो तर सूर्यावरील गुरुत्वाकर्षणाची ओढ कमी होऊन त्याची गती बदलली असती. आकाश अस्तित्वांत नसते तर त्याच्या अविश्रान्त गतीला अवसरच मिळाला नसता. इतर ग्रहांचे अस्तित्व नसते तर सूर्याचे गुणधर्म इतके बदलले असते की, त्याचे सूर्यत्वच नाहीसे झाले असते. बरे "पृथ्वी अस्तित्वांत आहे" या वाक्याचे सत्य तरी स्वतंत्र व दुसऱ्या कशावर अवलंबून नसलेले आहे काय? नाही. पृथ्वीची सूर्याभोवतीची गति, तिची स्वतःभोवतीची गति, तिचा आकार वगैरे सर्व गुणधर्म तिच्या दुसऱ्या ग्रहांशी असलेल्या संबंधावर अवलंबून आहेत. अर्थात हे दुसरे ग्रह अस्तित्वांत नसते तर, पृथ्वीचे गुणधर्म पालटले असते; पृथ्वीचे पृथ्वीत्व नाहीसे झाले असते!

वरील विवेचनावरून हे लक्षांत येईल की, कोणत्याही वाक्याचे सत्यत्व त्या वाक्याच्या इतर वाक्यांशी असलेल्या संबंधावर व त्यांच्या सत्यत्वावर अवलंबून आहे. कोणत्याही एका यःकश्चित् सत्याशी यच्चयावत् विश्वांतील सत्ये अनुस्यूत आहेत. म्हणून जेव्हा आपण कोणतेही सत्य विधान करीत असतो तेव्हा आपण अखिल विश्वाबद्दल विधान करीत असतो. सर्व लहान लहान सत्ये हीं एका महान सर्वव्यापी सत्याचे घटकावयव आहेत. अर्थात कोणतेही वाक्य सत्य आहे. हे ठरवितांना ते इतर अनेक सत्यांमध्ये बसू शकते की नाही, त्यांच्याशी सुसंबद्ध आहे की नाही, हे ठरविले पाहिजे. सत्य म्हणजे सुसंबाद, सुसंबद्धता. एकसत्यवाद्यांचा हा सिद्धान्त आहे. यालाच इंग्रजीत Coherence Theory of Truth असे म्हणतात.

या एकसत्यवादाने बरेच दिवस माझ्या मनाची पकड घेतली होती. एकसत्यवाद्यांची तर्ककुशलता व सूक्ष्मता फारच वाखाणण्यासारखी आहे. या वादाच्या अद्वैतवादाशी असणाऱ्या मूलभूत साम्यामुळे माझे अद्वैतवादाबद्दल देखील अनुकूल मत होते. हे मत हळूहळू बदलण्यास रसेलचे लिखाण कारणीभूत झाले. त्याच्या "तत्त्वज्ञानांतील काही प्रश्न" (Problems of Philosophy) या लहानशा पुस्तकांत Idealism या सदराखाली या वादाचा परामर्श घेतला आहे. हा भाग जेव्हा मी प्रथम वाचला तेव्हा एकसत्यवादाचे त्यांत केलेले खंडन मला पल्लवग्राही व वरवरचे वाटले. या खंडनाचे खंडन करण्यासाठी मी एक लेख लिहावयाला बसलो. या लेखाच्या निमित्ताने रसेलच्या युक्तिवादांचा मी जसजसा जास्त विचार करायला लागलो, तसतसा मला त्यांचा जोरकसपणा भासायला लागला व एकसत्यवादाबद्दल मी बराच संशयित झालो. पुढे रसेलच्या लिखाणाबद्दलची माझी गोडी वाढत गेली व त्यांची अनेक पुस्तके मी वाचली. या वाचनाचा माझ्या मनावर बराच परिणाम होऊन मी एकसत्यवादापासून सारखा दूर जात होतो.

एकसत्यवादावर रसेलचे आक्षेप

एकसत्यवादाविरुद्ध रसेलचे युक्तिवाद असे मांडता येतील; कोणत्याही एका वाक्याचे सत्य, विश्वांतील यच्चयावत् सत्य वाक्यांशी अनुस्यूत आहे, हे एकसत्यवाद्यांचे विधान खरे नाही. उदाहरणार्थ; "पानिपतची लढाई १७६१ साली झाली" हे वाक्य घ्या. या वाक्याचे सत्य "इंग्लंडच्या राजाने प्रेमाखातर राज्यत्याग केला" या वाक्यावर अवलंबून आहे काय? एखाद्या व्यक्तीला अपरिमित बुद्धि आहे अशी आपण कल्पना केली व तिला यापैकी एकच वाक्य सांगितले तरी त्या एका वाक्यावरून दुसऱ्या वाक्याचे सत्यत्व त्या व्यक्तीला अंदाजता येईल काय? नाही. अंदाजता येईल असे म्हणणाऱ्यांना, इंग्लंडच्या राजाने प्रेमाखातर राज्यत्याग केला नसता, तर १७६१ साली पानिपतची लढाई झाली नसती, असे मानावे लागेल! दोन्ही वाक्ये सत्य असली तरी, एकाचे सत्य दुसऱ्याच्या सत्यावरून नेहमी अनुमानता येईलच असे नाही. अनेक सत्ये याप्रमाणे परस्परनिरपेक्ष व स्वतंत्र असू शकतात. यावरून सर्व सत्ये एकमेकांशी अनुस्यूत आहेत व तीं एका महान व सर्वव्यापी सत्याचे घटकावयव आहेत, हा एकसत्यवादाचा सिद्धान्त खोटा पडतो. "मला कोणतेही एक सत्य घ्या. मी त्याच्या आधारे जगांतील यच्चयावत् सत्य वाक्यांची सत्यता सिद्ध करून दाखवतो" असे हेगेल म्हणत असे. यावर "तुझ्या तत्त्वज्ञानांतले ब्रह्म (Absolute) खरे आहे या सत्यावरून माझ्या टांकाचा रंग कोणता हे सिद्ध करून दाखव" असे त्याच्या मित्राने त्याला आव्हान दिले, हेगेलला हे आव्हान स्वीकारता येईना, तेव्हा "तुझ्या टांकाचा रंग कोणता याची उठावे करण्यापेक्षा जास्त महत्वाची अशी माझ्या तत्त्वज्ञानाला अनेक कामे आहेत" असे चिडखोर उत्तर देऊन हेगेलने वेळ मारून नेली. हेगेलच्या मित्राचे आव्हान हे त्याच्या व तत्सदृश इतर तत्त्वज्ञांच्या तत्त्वज्ञानाचे बिनतोड खंडन आहे.

वाक्यांचे सत्यत्व याप्रमाणे परस्परनिरपेक्ष राहू शकत असल्यामुळे सुसंबद्धता ही सत्याची कसोटी होऊ शकत नाही. "अमुक वाक्य सत्य आहे. कां? तर ते इतर सत्य वाक्यांशी सुसंबद्ध आहे म्हणून" असे म्हणता येणार नाही. एखाद्या वाक्याचा इतर कोणत्याही सत्य वाक्यांशी संबंध नसतांना देखील ते सत्य राहू शकेल. याच्या उलट, एखादे वाक्य इतर अनेक वाक्यांशी सुसंबद्ध असले तरी, ते वाक्य व ते ज्यांच्याशी सुसंबद्ध आहे तीं इतर सर्व वाक्ये असत्य राहू शकतात. एखाद्या कल्पित कथेतील सर्व वाक्ये एकमेकांशी सुसंबद्ध असतात. पण ती सर्वच कथा व त्यांतील सर्व वाक्ये असत्य असतात. सुसंबद्धता ही जर सत्याची कसोटी मानली तर कल्पित कथांना देखील सत्यकथा मानावे लागेल!

सत्याची कसोटी

सुसंबद्धता ही जर सत्याची कसोटी नव्हे तर, सत्याची कसोटी आहे तरी कोणती? या प्रश्नाला रसेलचे उत्तर असे की, कोणत्याही वाक्याचे सत्यत्व त्या वाक्याच्या स्वरूपाची कितीही छाननी केली तरी कळून येणार नाही. "टेबलाला चार पाय असतात" हे वाक्य व "माणसाला चार पाय असतात" हे वाक्य, यो दोन्ही वाक्यांचे स्वरूप सारखेच आहे. पण पहिले वाक्य सत्य आहे; तर दुसरे वाक्य असत्य आहे. याचे कारण असे की, पहिल्या वाक्याला संवादी (Corresponding) असलेली "टेबलाला चार पाय असणे" ही घटना विश्वांत आहे. उलट, दुसऱ्या वाक्याला संवादी अशी कोणतीच घटना विश्वांत नाही. अर्थात कोणत्याही वाक्याचे सत्यत्व इतर वाक्यांवर अवलंबून नसून विश्वांतील एखाद्या विवक्षित घटनेवर अवलंबून असते, सत्याच्या या व्याख्येला Correspondence Theory of Truth संवादित्ववाद असे म्हणतात.

सत्याविषयीच्या या मताचे फारच दूरगामी परिणाम होतात. सुसंबद्धता ही सत्याची कसोटी होऊ शकत नाही, असें एकदा मानल्यावर केवळ तर्काने विश्वाविषयी ज्ञान होऊ शकत नाही, हें सिद्ध होतें. तर्काच्या आधारे एक वाक्य दुसऱ्या वाक्यांशी संबद्ध आहे की नाही एवढेंच कळेल, पण तीं वाक्ये सत्य आहेत की नाहीत हें कधीच कळणार नाही. तें कळावयाला सृष्टीचें प्रत्यक्ष अवलोकन करावें लागेल. "टेबलाला चार पाय असतात की नसतात" हें टेबल प्रत्यक्ष पाहून त्याचे पाय मोजल्याशिवाय मुळीच कळणार नाही. अर्थात् प्रत्यक्ष अवलोकनाशिवाय सृष्टीचें ज्ञान होणें शक्य नाही, हा रसेलचा दुसरा सिद्धान्त आहे.

"प्रत्यक्ष" हेंच एकमेव प्रमाण आहे असें आपल्याकडे चार्वाकाने म्हटलें म्हणून इतर तत्त्वज्ञानी त्याची रेवडी उडविली. या तत्त्वज्ञापैकी कुणालाच त्याच्या म्हणण्यातील मर्म कळलें नाही असें म्हणणें भाग आहे. आधुनिक प्रत्यक्षवादाचा तोंडवळा चार्वाकवादाशीं इतका जुळतो की, समकालीनांना व अनेक वर्षेपर्यंत उत्तर-कालीनांना देखील आकलन न होणारें महान् प्रमेय मांडल्याबद्दल त्या निर्भीड व प्रतिभाशाली तत्त्वज्ञाना बद्दल नितान्त आदर वाटतो.

रसेलच्या दृष्टीतून मार्क्सवाद

सृष्टीचें ज्ञान प्रत्यक्षाशिवाय होणें शक्य नाही व एक सत्य दुसऱ्या अनेक सत्यांपासून स्वतंत्र राहू शकतें, या दोन गोष्टी एकदा मानल्यावर "शास्त्रीय" म्हणून सम्बोधल्या जाणाऱ्या अनेक विचारप्रणाली धाडकून कोलमडून पडतात. उदाहरणार्थ, शास्त्रीय म्हणून समजला गेलेला मार्क्सवाद घ्या. मार्क्स सर्व विश्वाला आपल्या विरोधविकासवादाच्या दावणीत गोंवू इच्छितो. "महायुद्ध होणार की नाही", "परिस्थिति जास्त महत्त्वाची आहे की आनुवंशिकता जास्त महत्त्वाची आहे", "जगामध्ये भांडवलशाही अर्थरचना बदलून त्या जागी समाजवादी अर्थव्यवस्था प्रस्थापित होणार की नाही" या सर्व प्रश्नांचें उत्तर मार्क्सवादी आपल्या विरोधविकासांत हुडकण्याचा प्रयत्न करतात. सृष्टीची उत्पत्ति केव्हां झाली याचें गणित बायबलच्या आधारे करणारे ख्रिस्ती धर्ममार्तंड व काश्मीरच्या मुसलमानांना पुन्हा हिंदुधर्मात घ्यावे की नाही या प्रश्नाचा निकाल मनुस्मृतीच्या आधारे लावणारे काशीचे सनातनी पंडित, हे दोघेही मार्क्सवाद्याचेच जवळचे नातलग आहेत ! आनुवंशिकता जास्त महत्त्वाची की परिस्थिति जास्त महत्त्वाची, असल्यासारखे प्रश्न प्राणिशास्त्रांत शेकडो वर्षे प्रयोग करून व त्यांचें प्रत्यक्ष अवलोकन करूनच सुटण्यासारखे आहेत. "प्रत्यक्ष प्रमाणाशिवाय बाकी सर्व थोतांड आहे" हें चार्वाकाचें औषध मार्क्सवाद्यांच्या जेवढे अधिक पचनीं पडेल तेवढे बरें ! प्रयोगशाळेंतील अवलोकनावर आपली भिस्त न ठेवतां मार्क्सप्रणीत पोथ्यांचा कीस पाडून वैज्ञानिक सिद्धांतांचा खरेखोटेपणा पाहतां येणें शक्य नाही. "विरोधविकासवाद ही केवळ एक तार्किक विचारसरणी आहे. केवळ तर्काने फक्त आपल्याला दोन वाक्ये एकमेकांशी सुसंबद्ध आहेत की नाहीत, एवढेंच कळू शकतें. तीं वाक्ये खरी आहेत की नाहीत, हें कळू शकत नाही. प्रत्येक वाक्याचें सत्यत्व हें त्यासाठी जरूर असलेलें प्रत्यक्षसिद्ध अवलोकन केल्यानेच कळू शकेल. सर्व सृष्टीचें सूत्र सांगणारा एखादा वाद हें काम करू शकणार नाही.

रसेलचें हें मत एकदा मानलें की, निरनिराळ्या विचारप्रणालींनी प्रसृत केलेला आततायीपणा नाहीसा होतो. "आनुवंशिकता विरुद्ध परिस्थिति" हाच मुद्दा घ्या. एखाद्या विचारप्रणालीवर दृढ श्रद्धा असलेला मनुष्य यावर चटकन् मत देऊन टाकील. मार्क्सवादी म्हणेल : "अहो, यांत काय कठिण आहे ? आनुवंशिकतेचें महत्त्व भांडवलवाल्यांनी आपलें आसन टिकविण्यासाठी माजवून

ठेवलें आहे. विरोधविकास हा मानवी इतिहासाचा नियम आहे. वर्गयुद्धामुळें समाजांत सारखा बदल होत असतो व विशिष्ट विचारप्रणाली हें वर्गयुद्धांत विशिष्ट वर्गाला उपयोगी पडणारें साधन असतें. परिस्थितीपेक्षा आनुवंशिकता जास्त महत्त्वाची आहे हें मत भांडवलवाल्यांना उपयोगी पडतें म्हणून भांडवलवाल्यांच्या हातीं सत्ता आहे तोपर्यंत हें मत खरें भासतें. पण "विरोधविकासवाद" शेवटीं श्रमजीवी वर्गाला कायमचा विजय मिळवून देणार असल्यामुळें या वर्गाला उपयोगी असलेलें "आनुवंशिकतेपेक्षा परिस्थिति श्रेष्ठ आहे" हें मत देखील कायमचें विजयी होईल व खरें ठरेल".

याविरुद्ध वर्णाश्रमव्यवस्थेवर श्रद्धा असलेला सनातनी म्हणेल : "अहो, या मुद्द्याचा निकाल लावणें काय कठिण आहे ? ईश्वराने चार वर्ण निर्माण केले व त्यांच्या नियतकर्तव्याला आवश्यक असे गुणधर्मही त्यांच्या अंगी बाणविले. अर्थात् ब्राह्मणाचें ब्राह्मणत्व व शूद्रांचे शूद्रत्व हें जन्मसिद्ध व ईश्वरसिद्ध आहे. विश्वामित्राने जंग-जंग पछाडले तरी त्याला जन्मसिद्ध क्षत्रियत्वाचा पूर्णपणें त्याग करून खरें ब्राह्मण्य मिळवितां आलें नाही. मोठ्या साबणाने धुतला तरी काय कावळ्याचा बगळा होणार आहे ? उपजत गुणधर्म कसल्याही परिस्थितीवर मात करून आपलें सामर्थ्य प्रकट करणारच. परिस्थितीपेक्षा आनुवंशिकता श्रेष्ठ आहे हें सूर्यप्रकाशाइतके स्पष्ट आहे."

मार्क्सवादी व सनातनी या दोघांना दोन धुवांइतकी परस्परविरोधी अशीं दोन मते "सूर्यप्रकाशाइतकीं स्पष्ट" व सत्य वाटतात ! अशा दोन लोकांच्या वादाचा निकाल बुद्धिवादने कसा लांगणार ! अशा वादांचा निकाल शेवटीं कुणाचा दंडा जास्त लांब व कुणाच्या बाहूत जास्त बळ यावरूनच ठरणार !

याच्याउलट, आनुवंशिकता जास्त प्रभावी की परिस्थिति जास्त प्रभावी हा प्रश्न एखाद्या जीवशास्त्रज्ञाला विचारला तर तो उत्तरेल : "या प्रश्नाचें उत्तर मला आजच देतां येणार नाही. सारख्याच परिस्थितीत वाढलेल्या पण ज्यांची जातकुळी भिन्न आहे अशा लाखो व्यक्ती निरीक्षण त्यांच्यांत कितपत साम्य आहे, हें मला अभ्यासावे लागेल. त्याचप्रमाणे ज्यांची जातकुळी एकच आहे पण ज्या अगदी भिन्न परिस्थितीत वाढल्या आहेत अशा लाखो व्यक्ती निरीक्षण त्यांच्यात कितती साम्य आहे, हें मला अभ्यासावे लागेल, पहिलें साम्य दुसऱ्या साम्यापेक्षा ढळढळीतपणें अधिक भरलें तर परिस्थिती आनुवंशिकतेपेक्षा श्रेष्ठ आहे, असें म्हणावें लागेल. उलट, दुसरें अधिक भरलें तर आनुवंशिकता परिस्थितीपेक्षा श्रेष्ठ आहे, असें मानावें लागेल. पण अशा तऱ्हेचें संपूर्ण अवलोकन करून यां प्रश्नांचें निश्चित उत्तर देणें निदान येती १०० वर्षे तरी शक्य नाही, ज्यांची जातकुळी अगदी एक आहे अशा व्यक्ती म्हणजे जुळी भावंडे. एक लाख जुळीं भावंडे सापडणे व त्यांतूनही ती नेमकी वेगवेगळ्या परिस्थितीत वाढलेली सापडणें जवळ जवळ अशक्यच आहे. याचप्रमाणें ज्यांची जातकुळी भिन्न आहे पण ज्या अगदी सारखाच परिस्थितीत वाढल्या आहेत अशा लाख व्यक्ती मिळणें देखील जवळ जवळ अशक्यच आहे. तेव्हां अशा तऱ्हेच्या शे-दोनशें व्यक्तींचेच केवळ अवलोकन करून परिस्थिति व आनुवंशिकता ही दोन्हीही महत्त्वाची आहेत, एवढेंच केवळ आज सांगता येणें शक्य आहे".

शास्त्रज्ञाला जें प्रश्न उत्तर न देण्याइतके कठिण वाटतात ते प्रश्न सर्व विश्वाला एका दावणीत गोंवणाच्या एखाद्या तत्वावर श्रद्धा असणाऱ्यांना सहज सुटण्यासारखें वाटतात ! याचें कारण असें की, कोणत्याही विधानाचा खरेपणा सृष्टीचें "चक्षुर्वें सत्यम्" अशा तऱ्हेने अवलोकन

केल्याशिवाय पडताळतां येत नाही, अशी शास्त्रज्ञांची श्रद्धा असते, उलट, एकसत्यवाद्यांची प्रत्यक्षाव्यतिरिक्त एखाद्या अतींद्रिय प्रमाणावर श्रद्धा असते. यामुळे शास्त्रज्ञांजवळ प्रत्येक प्रश्नाला हमखास उत्तर नसतं. अनेक प्रश्नांबद्दल आजवर अमकें दिसून आलें आहे एवढेंच तो सांगू शकतो. उलट, एकसत्यवाद्यांजवळ कोणत्याही कठिण प्रश्नाचें हमखास उत्तर असते. शास्त्रज्ञ विनयशील असतो. उलट, एकसत्यवादी उर्मट व हेकेखोर असतो. दोन शास्त्रज्ञांत विरोध असला तरी एकवाक्यता होणें शक्य असते; उलट दोन एकसत्यवाद्यांमध्ये कधीही एकवाक्यता होणं शक्य नसते. कारण, दोघेही स्वतःला सर्वज्ञ व प्रमादरहित समजत असतात. कोणत्याही शास्त्रीय सिद्धान्तावर मतभेद झाल्यामुळे रक्तपात झाल्याचें उदाहरण विज्ञानाच्या सर्व इतिहासांत एक देखील नाही. उलट एकसत्यवाद व त्याचे सर्वांत मोठें आगर जो धर्म, त्यांत मतभेद झाल्यामुळे रक्तपात, जाळपोळ वगैरे प्रत्यहीं घडल्याचीं उदाहरणें मानवी इतिहासांत शेकडो आहेत. न्यूटनचें पदार्थविज्ञान आइन्स्टाइनने अपुरें ठरविलें म्हणून न्यूटनवादी व आइन्स्टाइनवादी यांच्या लढाया झाल्या नाहीत. पण ख्रिस्ताला ईश्वराचा प्रेषित मानावें की मुलगा मानावें या मुद्यावर मात्र ख्रिस्ती व मुसलमान यांच्या शेकडो वर्षे लढाया झाल्या !

सृष्टीचा अभ्यास खंडशाच केला पाहिजे

रसेलच्या विचारांमध्ये अनेक स्थित्यन्तरे घडलीं आहेत. इतकी की, कधी कधी त्याच्या एका पुस्तकांतील विचारांशीं दुसऱ्या पुस्तकांतील विचार अगदी विरोधी असतात. पण त्याच्या सर्वच तत्त्वज्ञानांत कधीही न ढळणारा असा एखादा विचार जर सापडत असेल तर तो हा की, सृष्टीचा अभ्यास खंडशाच केला पाहिजे. "यस्मिन् ज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति" जें जाणल्याने सर्व काही जाणल्यासारखें होतें" असें कोणतेही तत्व सृष्टींत नाही; निदान, तें आहे, असें मानण्यास कोणतेही प्रमाण नाही. अशा एखाद्या तत्त्वाच्या मागे लागणें म्हणजे बौद्धिक आलस्य आहे. शेकडों वर्षे प्रयोग व अवलोकन केल्याशिवाय एखाद्या यःकश्चित् सत्याचें देखील निश्चित ज्ञान होणें कठिण आहे. "एकदा समाधीची हुलकी लागल्यामुळे आम्ही सर्वज्ञ झालों" असा तोरा मिरविणारे लोक अहंमन्य व स्वतःची फसवणूक करणारे आहेत. सत्यज्ञान क्षणशः व कणशः वेंचावें लागतें. क्षणार्धांत सर्वज्ञ होऊ पाहणारे लोक सत्याचें उपासक नसून ज्ञानाचे द्वेषी आहेत. रसेलच्या तर्ककर्कश विचारसरणींत हें तत्व सर्वत्र भरून राहिलेलें आहे.



३२ बर्टरँड रसेल आणि भारतीय तत्त्वज्ञान (मानवाच्या सृष्टीतील स्थानाविषयी विचारसाम्य)

पाश्चात्य देशांतून कोणताही एखादा मोठा शोध निघाला किंवा कोणताही एखादा मोठा विचारवन्त निघाला की, "हा शोध आमच्या "आर्य" पूर्वजांना पूर्वीच माहीत होता", "या विचारवंताचें विचार आमच्या ऋषिमुनींनी केव्हांच मांडले आहेत" अशा तऱ्हेचा दावा सांगण्याची पद्धत आपल्याकडे सार्वत्रिक आहे. वेदांतील आगगाइया किंवा अणुगोल मराठी वाचकांना अपरिचित नाही! या प्रकारामुळे भारतीय व पाश्चात्य विचारांच्या कोणत्याही तुलनेकडे साशंक दृष्टीने पाहण्याची चिकित्सक वाचकाला सवय लागली आहे. ही सवय अनेक दृष्टींनी इष्ट अशीच आहे. पण कधी कधी तिचा अतिरेक होतो. विशेषतः संस्कृत वाङ्मयाबद्दल अनभिज्ञ असलेल्या लोकांना कोणताही परिणत शास्त्रीय विचार पूर्वी भारतीयांना माहीत होता असें सांगतांच आश्चर्याचा धक्काच बसतो. यामुळे "बर्टरँड रसेल व भारतीय तत्त्वज्ञान" असा मथळा वाचून काही वाचकांना वेदांतील आगगाइयांची आठवण होईल ! पण भारतीयांचे तात्विक विचार किती प्रगत व परिणत होते हें ज्यांना माहीत आहे, त्यांना रसेल व भारतीय तत्त्वज्ञ यांच्या विचारांत काही साम्य आढळलें, तर मुळीच आश्चर्य वाटणार नाही.

तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत एखादा आधुनिक तत्त्वज्ञ व एखादा प्राचीन तत्त्वज्ञ यांच्या विचारांत साम्य आढळण्याचें आणखी एक कारण आहे. विज्ञानामध्ये प्रयोगसिद्ध अवलोकनाच्या साहाय्याने सिद्धान्त बसवावे लागत असल्यामुळे, प्राचीनांना माहीत नसलेला असा पुरावा पदोपदी उपलब्ध होत असतो व जुने सिद्धान्त खोटे पडत असतात. जड दगड हलक्या दगडापेक्षा जास्त वेगाने खाली पडतो, असे गॅलिलिओच्या पूर्वी लोक समजत असत. पण गॅलिलिओने असे दोन दगड प्रत्यक्ष फेकून त्यांचा वेग मोजून दाखविला*, व त्यांत काही फरक नसतो असें "हा सूर्य नि हा जयद्रथ" अशा "चक्षुर्वे सत्यम्" पद्धतीने सिद्ध करून दाखविलें. तत्त्वज्ञानात असा प्रत्यक्षसिद्ध पुरावा कधी मिळत नसतो व त्यामुळे प्राचीन तत्त्वज्ञांना उपलब्ध नसलेलें असें कोणतेंच प्रमाण आधुनिकांना उपलब्ध नसतें, परिणामतः तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत प्राचीन तत्त्वज्ञांचें मत आधुनिक तत्त्वज्ञापेक्षा कमी विश्वसनीय वा कमी महत्त्वाचें, असें म्हणतां येत नाही. त्याचप्रमाणें आधुनिक तत्त्वज्ञ व प्राचीन तत्त्वज्ञ यांच्या विचारांत साम्य सापडण्याचा संभवही अधिक असतो. कारण दोघेही त्याच आधारावर, त्याच प्रमाणावर भिस्त ठेवून विचार करीत असतात.

मानवाला सृष्टीचें केंद्र समजण्याची प्रवृत्ति

रसेल व भारतीय तत्त्वज्ञान यांच्या विचारांत एक फारच महत्त्वाचे साम्य आढळलें व तें

* गॅलिलिओचा मूळ प्रयोग वेगळ्या पद्धतीने करण्यात आला होता. पण त्या पद्धतीची चर्चा येथे अनावश्यक असल्यामुळे टाळली आहे.

म्हणजे मानवकेन्द्रित विचार टाळण्याचा प्रयत्न. मानवकेन्द्रित विचार म्हणजे सृष्टीतील घटनांवर मानवी गुणांचा आरोप करणे, किंवा मानव हा सृष्टीचा गुरुत्वमध्य कल्पून त्याच्यासाठी सर्व सृष्टि निर्माण झाली आहे अशी कल्पना करणे, ख्रिश्चन व मुसलमान धर्मात या कल्पनेचा प्रभाव फार दिसतो. ईश्वर हा जरी सर्वच सृष्टीचा निर्माता व शास्ता असला तरी मानवावर त्याचें विशेष प्रेम आहे, इतर प्राणी मानवाचें पोट भरण्यासाठी, त्याची सेवा करण्यासाठी व त्याचें श्रेष्ठत्व सिद्ध करण्यासाठी निर्मिले गेले आहेत अशी श्रद्धा या धर्माच्या मुळाशी आहे. एखादा मानव ईश्वराचा प्रेषित किंवा मुलगा असू शकतो, एखादा ग्रंथ ईश्वरनिर्मित असू शकतो, पण एखादी नदी, एखादी दगडाची मूर्ति किंवा एखादा पशु मात्र कोणत्याही अर्थाने पूजनीय वा दैवी असू शकत नाही, हा या दोन्ही धर्मांचा आग्रह या श्रद्धेतूनच निर्माण झाला आहे. मानवाची हिंसा हें पाप आहे पण पशूची हिंसा हें मात्र पाप नाही; कारण पशु मानवाकडून मारला जाण्यासाठीच देवाने निर्मिला आहे असें या धर्माचे प्रचारक निष्ठापूर्वक सांगतील.

याच्याउलट भारतीय धर्मपंथांमध्ये मानवाला सृष्टीचा गुरुत्वमध्य समजण्याची प्रवृत्ति फारच थोडी आढळते. सर्वेश्वरवाद म्हणजे सर्वच वस्तूंना ईश्वराचा अंश समजण्याची प्रवृत्ति भारतीय धर्मपंथांमध्ये आहे. या प्रवृत्तीमुळेच गंगेला दैवी समजून तिच्यावर स्त्रोतें रचण्यांत, गायीला पवित्र मानण्यांत वा दगडाला देव कल्पून त्याची पूजा करण्यांत भारतीयांना काही विचित्र वा मुलुखावेगळे केल्यासारखे वाटत नाही. मनुष्य हा ईश्वराचा लाडका व इतर प्राणी "त्याच्यासाठी" ईश्वराने निर्मिले ही भारतीय विचारवंतांची धारणा नसल्यामुळे, मानवहिंसेप्रमाणेच पशूहिंसा हें देखील पाप असल्याचें त्यांनी प्रतिपादिलें आहे. वैदिकांनी पशूहिंसा हें पाप असलें तरी यज्ञांतील पशूहिंसा हें मात्र पाप नाही असें मानलें आहे. यज्ञाप्रमाणेच कोणाचा तरी बळी देऊन देवाची पूजा करण्याच्या पद्धतीवर ज्यांची श्रद्धा होती, त्यांनी बलिदानापुरती हिंसा धर्म्य मानली आहे. पण या हिंसेतदेखील मानव व इतर प्राणी यांच्यात भेद केलेला कधी कधी आढळत नाही हें नरबलीच्या पद्धतीवरून दिसतें.

पूजेसाठी केलेली हिंसादेखील पापमय आहे... मग ती पशूची असो वा मानवाची असो... असें मत चार्वाक, बुद्ध, जैन वगैरेंनी मांडले व तेंच शेवटीं विजयी झालें. "यज्ञामध्ये मारलेला पशु स्वर्गांत जातो हें जर खरें असेल, तर यजमान आपल्या बापालाच यज्ञांत मारून त्याला स्वर्गप्राप्ति कां करून देत नाही?" "स्वपिता यजमानेन तत्र कस्मान्न हन्यते?" ... असा चार्वाकाचा यज्ञवाद्यांना रोकडा सवाल आहे. अश्वधोषाने आपल्या "बुद्धचरितां" त गौतमबुद्धाच्या जन्मस्थानांतील प्रजाजनांच्या शुद्धाचरणाचें वर्णन केलें आहे त्यांत तो म्हणतो की, "त्यांच्यापैकी कोणीही पैसे उपटण्यासाठी धर्माचरण करीत नव्हता, किंवा धर्माच्या नांवाखाली हिंसा करीत नव्हता." - "अर्थाय कश्चिन्न चचार धर्म, धर्माय कश्चिन्न चकार हिंसाम्" आपण स्वर्गांत जावें म्हणून पशूची हिंसा करणे, हें स्वतःला राज्य मिळावें म्हणून स्वतःच्या भाऊवंदांचे खून पाडण्याइतकेंच निंघ आहे, असें जैनांच्या "स्याद्वादमंजरी"त म्हटलें आहे. पूजेसाठी केलेली हिंसादेखील ज्या विचारवंतांना मान्य नव्हती, त्यांना स्वतःचें पोट भरण्यासाठी पशूची कत्तल करणे कसें मान्य होईल ? सारांश, मानव व इतर प्राणी यांच्यांत जो अनुलंघ्य असा भेद ख्रिस्ती व मुसलमान या धर्मांनी मानला आहे, तो भारतीय विचारवंतांना फारसा कधीच पटला नाही.

मानव हा सृष्टीचा गुरुत्वमध्य नाही

भारतीय विचारवंतांप्रमाणेच रसेललादेखील हा भेद पटत नाही. या आवाढव्य सृष्टीच्या

पसाऱ्यांत माणूस हा एखाद्या यःकश्चित् रजःकणासारखा आहे. ही सृष्टि माझ्यासाठी निर्माण झाली आहे असें त्याने मानणें, हा त्याचा वृथा गर्व आहे. एखादा भूकंप होऊन सर्व मानवजात नष्ट झाली तरी सृष्टीचें काहीच बिघडणार नाही. खगोलज्ञ म्हणतात त्याप्रमाणें एखाद्या दिवशीं सूर्य विझे व जीवनदायक उष्णतेच्या अभावीं मानवाचा समूळ नाश होईल, किंवा काही क्षुल्लक पण रोगट जन्तूंची संख्या बेसुमार वाढून ते "मी मी" म्हणणाऱ्या मानवाला फस्त करून टाकतील! माझ्या आवडत्या मानवजातीचा नाश होऊन नये म्हणून सृष्टि कोणतीच काळजी घेत नाही. सागरासारख्या अफाट अशा संस्कृत भाषेला एका दावणींत बांधणारा पाणिनीसारखा विद्वान् व त्याला खाणारा वाघ,* या दोघांचीहि किंमत सृष्टीच्या लेखीं सारखीच आहे! एखाद्या उंच कड्यावरून आइन्स्टाइनचा पाय घसरला काय किंवा एखाद्या पिसाट कुत्र्याचा पाय घसरला काय, दोघांच्याही हाडांचा त्यामुळें चक्काचूर होईल. गुरुत्वाकर्षणाचा नियम "मी आइन्स्टाइनला कसें मारू ?" असें म्हणणार नाही! जंगलांत वणवा पेटला तर क्षुद्र किड्यामुंग्यांना तो ज्याप्रमाणें जाळतो त्याचप्रमाणें तेथें तपश्चर्या करणाऱ्या ऋषिमुनींना देखील जाळल्याशिवाय सोडीत नाही. अग्निदेवता ही पाल्यापाचोळ्याला जाळते पण सीतेसारख्या पवित्र पतिव्रतेला जाळीत नाही ही कल्पना कितीही काव्यमय असली, तरी तिची किंमत फक्त काव्यापुरतीच आहे. निसर्गाचे नियम मानवाचें श्रेष्ठत्व मानतात असें मुळींच दिसत नाही.

आपली अहंमन्यता व पोकळ गर्व बाजूला ठेवून मानवाने जर सृष्टीचा विचार केला, तर त्याला सृष्टींत आपलें स्थान काय आहे हें सहज कळून येईल. सृष्टीमध्ये लक्षावधि वर्षे मानवच काय, पण कोणताही जीव अस्तित्वांत नव्हता. त्यानंतर जीवांच्या लाखो योनी उत्पन्न झाल्या व नाश पावल्या. त्या लाखो योनीपैकीच मानव ही एक योनि आहे व ती इतर योनीप्रमाणें नाश पावणार नाही असें समजण्यास काहीच आधार नाही. ज्या सृष्टीचें लाखो वर्षे मानवावाचून काही अडलें नाही, तिला यापुढेदेखील मानवाचा सर्वनाश झाला तरी त्याची वास्तपुस्तही लागणार नाही! सृष्टीचा इतिहास अपरिमित व अनन्त कालाचा आहे. त्यांत मानवाचा इतिहास महासागरांतल्या एका बिन्दूइतकाहि नाही !

बरे, कालाच्या दृष्टीने मानव सृष्टीपुढें क्षुद्र ठरतो, तर स्थळाच्या दृष्टीने तरी त्याची काही मातब्बरी आहे काय ? मुळींच नाही. पृथ्वीच्या बाहेर कोठेही मानव असेल असें दिसत नाही. बरें, ज्या पृथ्वीवर तो राहतो तिचें तरी या विश्वामध्ये काय स्थान आहे ? सूर्याभोवती घिरट्या घालणाऱ्या अनेक ग्रहांपैकी ती एक. बरें, ज्या सूर्याभोवती ती घिरट्या घालते व ज्या सूर्याला मानव स्वतःचा जीवनदाता म्हणून पूजितो, त्या सूर्याला तरी या विश्वाच्या पसाऱ्यांत कोणता दर्जा आहे? हा ग्रहमालेचा राजा असला तरी त्या सर्व ग्रहमालेला घेऊन तो आपणखी एका मोठ्या सूर्याभोवती घिरट्या घालीत असतो. ज्या सूर्यावर मानवाचें जीवन अवलंबून आहे त्याच्यासारखे अनेक सूर्य या विश्वामध्ये आहेत. हें विश्व किती अवाढव्य व किती विशाल आहे याची एवढ्यावरूनच कल्पना येणार नाही. अनेक ग्रहमालांपैकी एका ग्रहमालेच्या कोठल्या तरी

* व्याकरणकार पाणिनीला वाघाने खाल्लें अशीं अख्यायिका आहे : पाणिनि फिरायला चालला असताना, "पुढे जाऊ नकोस, पुढे वाघ आहे" असें त्याला एका खेडुताने सांगितलें. त्यावर तो म्हणाला, काय ? वाघ ? "विशेषण आसमन्ताज्जिग्रतीति व्याघ्रः" - जो भोंवताली फिरून वास घेतो त्याला "व्याघ्र" म्हणतात. मग तो घेईना का भोंवताली फिरून माझा वास ! माझे काय जातें ?" असें म्हणून तो तसाच पुढे गेला. तेव्हा त्याला वाघाने खाल्लें !

कोपन्यांत पडलेल्या या आपल्या पृथ्वीचें, सूर्यापासूनचेंच अन्तर कितीतरी मोठें आहे! एका क्षणांत १८६००० मैल धांवणाऱ्या प्रकाशाला सूर्यापासून पृथ्वीवर यावयाला ८ ते ९ मिनिटें लागतात. म्हणजे सूर्य पृथ्वीपासून कोटयवर्षी मैल दूर आहे. पण हें एवढें अन्तर सृष्टीच्या हिशोबांत फार मोठें आहे काय ? मुळीच नाही. एक पै हरवल्यामुळें लक्षाधीशाची संपत्ति जितकी कमी होईल तितकीदेखील आपली सगळी ग्रहमाला हरवल्यामुळें सृष्टीची भव्यता कमी होणार नाही. असे अनेक नभोगोल आहेत की, ज्यांच्यापासून निघालेला प्रकाश पृथ्वीवर पोचावयास अनेक वर्षे लागतात ! प्रकाश एका वर्षात जेवढें अन्तर चालून जातो तेवढ्या अन्तराला एक प्रकाशवर्ष म्हणतात. या नभोगोलांचे पृथ्वीपासूनचें अन्तर अशा प्रकाशवर्षांनीच काय तें मोजतां येतें. अशा या कालाने अनन्त व स्थळाने विशाल असलेल्या विश्वांत टीचभर देहाच्या पण ढीगभर गर्वाच्या मानवाचा काय पाड ? हा सर्व विस्तार आपल्यासाठी निर्माण झाला आहे असें त्याने मानणें हा त्याचा केवढा मूर्खपणा !

पृथ्वी हा ग्रहमालेला कंठमणि असून बाकीचे सर्व नभोगोल तिच्याभोवती फिरत असतात, असें बरेच दिवसापर्यंत लोक समजत असत. साहजिकच आहे. पृथ्वी हें सर्वश्रेष्ठ मानवाचें निवासस्थान, तेव्हां बाकीच्या गोलांनी तिच्याभोवती घिरट्या घालाव्या हें क्रमप्राप्तच आहे. मानवाच्या विश्वविषयक स्वयंमन्यतेचें आगर जो धर्म, त्याला इतर गोलांनी पृथ्वीभोवती फिरावें असा ईश्वरी संकेत आहे असें वाटत होतें! पण कोपर्निकसाने मानवाच्या या गर्वस्थानालाहि सुरंग लावला ! सूर्य पृथ्वीभोवती फिरत नसून पृथ्वीच इतर क्षुद्र ग्रहांप्रमाणें सूर्याच्या भोवती फिरत आहे असें त्याने सिद्ध केले. धर्ममार्तडांना या सिद्धान्तामुळें इतका धक्का बसला की त्यांनी शास्त्रज्ञांविरुद्ध युद्ध पुकारलें. शास्त्रज्ञांचें म्हणणें खोटें आहे असें प्रतिपादावयास त्यांनी आधी सुरुवात केली. पण त्यांचें म्हणणे खरें असेल अशी शंका त्यांना आंतून येत होतीच. तथापि, धर्मजन्य अहंकार काही और असतो! "खऱ्या" धर्माच्या गुरुची सत्ता केवळ स्वतःच्या चेल्यावरच चालत नसून जड सृष्टीवर देखील चालते, असें त्याला वाटत होते. म्हणून त्याने पृथ्वीलाच हुकूम सोडला "की, कोपर्निकसाच्या म्हणण्याप्रमाणें जर तू खरीच फिरत असशील, तर ताबडतोब आपलें फिरणें बन्द कर! मला असा चहाटळपणा चालायचा नाही !" पण पृथ्वीला, "खरा" धर्म प्रचारणाऱ्या गुरुची किंमत, हिवताप पसरविणाऱ्या डांसापेक्षा जास्त वाटत नाही. धर्मगुरुच्या आज्ञेची पर्वा न करतां ती त्याच्या मठासकट फिरतच राहिली आहे!

नीतिमूर्त्ये मानवाचें श्रेष्ठत्व सिद्ध करतात काय ?

या सर्व विवेचनावर कोणी असें म्हणेल की, "केवळ सृष्टीचा आकार अवाढव्य आहे व मानवाचा आकार त्या मानाने लहान आहे, एवढ्यावरून मानव सृष्टीच्या मानाने क्षुद्र आहे असें सिद्ध होत नाही. झाडापेक्षा फूल लहान असतें, म्हणून कोणी आपल्या प्रेयसीच्या केशकलापांत फुलाच्या ऐवजा झाड खोवण्याचा प्रयत्न करीत नाही. दगडापेक्षा हिरकणी लहान असते म्हणून कोणी तिची किंमत दगडापेक्षा कमी समजत नाही. मानव आकाराने लहान असला तरी त्याची किंमत किंवा श्रेष्ठत्व महान् असण्याचा संभव आहे. सृष्टींत असंख्य जीव असले तरी ज्ञान, सौंदर्य व पावित्र्य यांचें रसग्रहण फक्त मानवच करू शकतो. ज्ञान, सौंदर्य आणि पावित्र्य या गुणामुळेंच कोणत्याही वस्तूला महत्त्व प्राप्त होतें, आकारामुळें नव्हे".

मानवाचें श्रेष्ठत्व सिद्ध करणाऱ्या या युक्तिवादाला सहज उत्तर देतां येण्यासारखें आहे. ज्ञान, सौंदर्य व पावित्र्य हीं मानवी सृष्टीत व मानवाच्या दृष्टीने महनीय असलीं तरी

मानवेतर सृष्टीलादेखील तीं महनीय वाटलींच पाहिजेत हा कोठला न्याय? मूल्यांचें मूल्यत्व मनुष्यनिर्मित नाही कशावरून ? मानवाला कालिदासाचें मेघदूत व आइन्स्टाइनचा सापेक्षतावाद यांचे रसग्रहण करतां येतें म्हणून तो जर शेणकिड्यापेक्षा श्रेष्ठ मानावयाचा, तर शेणकिड्याला शेणाचें रसग्रहण करतां येते म्हणून तो मानवापेक्षा श्रेष्ठ कां मानू नये ?" मेघदूत व शेण यांची किंमत सारखी आहे काय ?" असा यावर कोणी खोंचून प्रश्न विचारील. हा प्रश्न नेहमी मानवालाच विचारला जातो म्हणून "त्यांची किंमत सारखी" असें उत्तर कधी मिळत नाही. पण शेणकिड्याला मेघदूतापेक्षा शेण जास्त आवडतें म्हणून त्याच्या दृष्टीने मेघदूतापेक्षा शेणाची किंमत अधिक आहे असें म्हटलें तर शेणकिड्याची दृष्टि चूक व मानवाची दृष्टि बरोबर असें समजावयास काही तरी प्रमाण आहे काय ? सारांश, मूल्यांचे मूल्यत्व मानवी जगतापुरतेंच मर्यादित असल्यामुळें त्यांच्या आधारावर मानवाचें मानवेतर सृष्टीतील श्रेष्ठत्व सिद्ध होऊ शकणार नाही. महंमद तघलकाच्या वेळीं चालणारीं लाख नाणीं घेऊन आज जर कोणी स्वतःला लक्षाधीश समजू लागला तर त्याला आपण वेड्यांत काढू! त्याचप्रमाणे मानवी जगतांत चालणारीं मूर्त्ये घेऊन जर मानवेतर सृष्टीला आपण आपली श्रीमंती दाखवू लागलों तर ती आपल्याला सांगेल : "बाबा रे! हीं नाणीं आमच्या राज्यांत चालत नाहीत. मानवांच्या दृष्टीने तू जरी लक्ष्मीपति असलास तरी आमच्या दृष्टीने तू कफल्लक आहेस!"

मानवाचें श्रेष्ठत्व याप्रमाणें स्वकल्पित असल्यामुळें सृष्टीला स्वतःची बटिक समजण्याची प्रवृत्ति मानवाने टाकून दिली पाहिजे. स्वतःच्या नैतिक मूल्यांना मानवेतर वा अतिमानव सृष्टीची मान्यता मिळविण्याचा त्याचा खटाटोप वांझोटा ठरल्याशिवाय राहणार नाही.

(रसेलचे मानवाच्या सृष्टीतील स्थानाविषयीचे हे विचार त्याच्या 'Religion and science', 'Free man's worship', 'Problems of Philosophy' इत्यादी अनेक प्रबंधातून विखुरले आहेत. येथे केलेले विवेचन रसेलच्या विचाराला धरून असलें तरी त्यातील सर्व दृष्टान्त व युक्तिवाद त्याला मान्य होतीलच असें म्हणतां येत नाही)



३३ बर्टरॅण्ड रसेलशी चर्चा

१९४७ साली मी ऑक्सफर्ड विद्यापीठात मनोविज्ञानाचे अध्ययन करीत होतो. त्यावेळी बर्टरॅण्ड रसेल केंब्रिज विद्यापीठात व्याख्याने देण्यास आला होता. त्याचे तोपर्यंत प्रसिद्ध झालेले बहुतेक सर्व ग्रंथ मी वाचले होते. ज्या फारच थोड्या ग्रंथकारांनी मला मोहिनी घातली आहे त्यातला रसेल हा एक आहे, त्याच्याशी चर्चेचा योग यावा अशी इच्छा असल्यामुळे मी माझे काही हस्तलिखित लिखाण त्याच्याकडे पाठविले व चर्चेसाठी वेळ द्यावा म्हणून विनंति केली. बुधवारी दुपारी २ ते ४ कोणाताही विद्यार्थी माझ्याकडे चर्चेसाठी येऊ शकतो असे त्याने कळविले.

हे उत्तर वाचून मी थोडा निराश झालो. "रसेलच्या बैठकीत डझनावारी विद्यार्थी असतील. तेथे आपल्याला त्याच्याशी बोलण्याची संधी कितपत मिळणार !" अशी शंका वाटत होती. नुसते दर्शन घेणे वा चारदोन वाक्ये श्रवणी पडली म्हणून धन्य होणे ही विभूतिपूजेची वृत्ती माझ्या हाडातच नाही. माझे लेखन वाचून रसेल काही मार्गदर्शन करील तर मला हवे होते. तसे घडेल असे वाटले नाही.

तरी पण मी त्याच्या भेटीला ठरल्या दिवशी गेलोच. सुदैवाने त्या दिवशी रसेलजवळ एकच विद्यार्थी बसला होता.

अत्यंत कृश देहयष्टी, मोठे नाक, पिंजारलेले पांढरे केस, डोळे गूढ चिंतनात मग्न असल्यासारखे व चेहऱ्यावर वार्धक्य अशी मला ती मूर्ती दिसली.

आत शिरून नाव सांगितल्याबरोबर रसेलला आठवण झाली व त्याने माझे लिखाण बाहेर काढले. पहिलाच लेख रसेलच्या तत्त्वज्ञानावर होता. त्यात "Emperor of Russia हा वर्णनात्मक शब्दप्रयोग आहे" या रसेलच्या विधानाचा उल्लेख होता. तो दृष्टीस पडताच रसेल म्हणाला -

"हा उल्लेख माझ्या Problems of Philosophy या छोट्याशा ग्रंथातला आहे. आधी Emperor of China असा शब्दप्रयोग होता. हा ग्रंथ छापून बाहेर पडायच्या आधीच चीनमध्ये क्रान्ति होऊन तेथला बादशहा नाहीसा झाला म्हणून दुसऱ्या आवृत्तीत Emperor of Russia असा शब्दप्रयोग घातला. पुनः ही आवृत्ती प्रकाशित व्हायच्या आत रशियात क्रान्ति झाली व बादशहा नाहीसा झाला. आता पुढच्या आवृत्तीत कोणत्या बादशहाला नाहीसा करू सांगा !"

"भारताच्या बादशहाला नाहीसा करा !" ही सूचना दिली.

माझ्या सूचनेतील खोच ओळखून रसेल म्हणाला -

"भारताचा बादशहा म्हणून तो उरणार नाही हे तर ठरलेलेच आहे." यानंतर चर्चा अधिक तत्त्वज्ञानपर विषयाकडे वळली. मी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास सुरू केल्यापासून झीनोच्या

कूटांनी माझे लक्ष वेधून घेतले होते. रसेलने या कूटांची सोडवणूक करण्यासाठी बरेच लेखन केले आहे; किंबहुना या कूटांचा इतका सखोल विचार दुसऱ्या कोणत्याच तत्त्वज्ञाने केला नाही असे म्हटले तरी चालेल. तरी रसेलला ही कूटे सोडविण्यात सफलता मिळाली आहे असे मला वाटत नव्हते. उलट ही कूटे आता निकालात निघालेली आहेत असे रसेलने अनेकदा आग्रहाने म्हटले आहे. म्हणून यासंबंधी रसेलशी चर्चा करावी अशी माझी फार इच्छा होती व तोच प्रश्न मी उपस्थित केला :

गती हा भ्रम आहे असा झीनोचा सिद्धान्त आहे. हा सिद्ध करण्यासाठी त्याने चार युक्तिवाद वापरले आहेत. त्यातला पहिला युक्तिवाद असा :-

एखादा बाण "अ" पासून "ब" पर्यंत जाऊ शकणार नाही. कारण हे सर्व अंतर जायच्या आधी त्याला त्याच्या अर्धे अंतर जावे लागेल, अर्धे जायच्या आधी चतुर्थांश जावे लागेल, चतुर्थांश जायच्या आधी अष्टमांश जावे लागेल. १/२, १/४, १/८, वगैरे अंतरांच्या मालिकेत शेवटचा अंकच नसल्यामुळे ती अनन्त आहे व कधीच पूर्ण होणार नाही.

रसेलच्या मते, आधुनिक गणिताने अनन्त व सातत्य या कल्पनांची निश्चित व्याख्या करून ही सर्व कूटे सोडवली आहेत. ज्यांना ती अजून कूटे वाटतात त्यांचे गणित कच्चे असते.

यावर मी रसेलला म्हणालो :-

"तुमचा गुरु व्हाइटहेड याचे गणित कच्चे होते असे कुणी म्हणू शकणार नाही. पण तोदेखील झीनोच्या गणिती चुका वजा करून सुद्धा त्याच्या कूटात बऱ्याच विचारणीय अडचणी उरतात असे कबूल करतो तेव्हा तुमचा दावा अवास्तव नाही काय ?"

"गणित व गणिती तर्कशास्त्र या पलीकडे जाऊन व्हाइटहेडने जे तत्त्वज्ञान मांडले आहे ते मला समजत नाही हे मी कबूल करतो. तेव्हा त्याबद्दल बोलण्यात काही अर्थ नाही."

रसेलची ही कबुली वाचून मला हायसे वाटले. मला व्हाइटहेडच्या चार दोन ओळी देखील समजत नाहीत. रसेलसारख्या सर्वांगीण बुद्धिमत्तेच्या पुरुषाची देखील हीच अवस्था आहे असे कळले तेव्हा व्हाइटहेडजवळ गणित व गणिती तर्कशास्त्र याच्याव्यतिरिक्त खरोखर सांगण्यासारखे काही होते काय ही शंका मला चाटून गेली. मी म्हणालो :-

"व्हाइटहेडबद्दल बोलणे मलाही जमणार नाही. पण तुमचे झीनोचे खंडन वाचून देखील मला काही शंका उरल्या आहेत. त्या विचारतो. भूतकाल अनन्त असू शकत नाही. कारण आज हा भूतकालाचा अन्त आहे. भविष्यकाल मात्र अनन्त असू शकतो, कारण आज त्याच्या सुरुवातीस आहे व त्याच्या शेवटी असा कोणताच दिवस नसेल हे शक्य आहे, हे कांटचे विधान भांगळ आहे असे तुम्ही म्हणता. मला तर ते बरेच सयुक्तिक वाटते."

रसेल : तुमचे मन गणिती तर्कशास्त्रात मुरले नाही म्हणून ते तुम्हाला सयुक्तिक वाटते कांटची चूक कळण्यासाठी "मोजणे" या कल्पनेचे स्वरूप तुम्ही समजून घेतले पाहिजे. कालाच्या दृष्टीने आजचा दिवस हा भूतकालातील दिवसांचा अन्त आहे. पण तसे पाहिले तर - १ ही संख्या चढत्या क्रमात असलेल्या उणे पूर्णांकांचा अंत आहे. एवढ्यावरून उणे पूर्णांक अनंत नाहीत असे ठरले काय ? तसे ठरत नाही. कारण उणे पूर्णांकांची संख्या एक, दोन, अशी "मोजायची" असेल तर - १ पासूनच सुरुवात करावी लागेल. अर्थात् - १ हा परिमाणाच्या क्रमाने उणे पूर्णांकांचा अंत असला तरी मोजण्याच्या क्रमात तो त्यांचा आरंभ आहे. त्याचप्रमाणे

कालानुक्रमाने आजचा दिवस हा भूतकालीन दिवसांचा अंत असला तरी मोजण्याच्या क्रमात तो त्यांचा आरंभ आहे. त्याचप्रमाणे कालानुक्रमाने आजचा दिवस हा भूतकालीन दिवसांचा अंत असला तरी मोजण्याच्या क्रमात तो त्यांचा प्रारंभ आहे. अर्थात् मोजण्याच्या दृष्टीने भूतकाल भविष्यकालइतकाच अनंत असू शकतो."

मी : झीनोची गतिविषयक कूटे सोडविताना, काल मिथ्या नसला तरी बिनमहत्त्वाचा आहे असे तुम्ही म्हटले आहे. वस्तुतः गती ही कालाशिवाय शक्य नाही. मग गतीचे स्वरूप समजून घेण्यास काल बिनमहत्त्वाचा कसा ?

रसेल : याचे कारण असे की, मोजण्याच्या क्रियेला काल लागतो म्हणून प्रत्येक कालिक क्रिया मोजण्याच्या क्रियेसारखी असते असा व्यत्यास करून काही तत्त्वज्ञांनी घोटाळा करून ठेवला आहे. "अ" पासून "ब" पर्यंत जाणारा बाण जे अंतर पार करतो त्याचे १/२, १/४, या क्रमाने अनन्त भाग होतात व हे भाग हे एक, दोन या क्रमाने मोजू गेल्यास त्यांचा अन्त लागत नाही. पण अंतर पार करण्याची बाणाची जी कालिक क्रिया आहे ती १/२, १/४, ... वगैरे मोजण्याच्या क्रियेसारखी नाहीच. बाण आधी १/२ अंतर जातो व मग १/४ अंतर जातो असे मुळीच होत नाही.

मी : पण एवढ्याने काल बिनमहत्त्वाचा आहे असे कसे ठरते ?

रसेल : "काल बिनमहत्त्वाचा आहे याचा अर्थ. १६ वर्षाची युवती व ८० वर्षाची म्हातारी यांच्यात फरक नाही. वा या महिन्याचा पगार १० वर्षांनी दिला तरी चालेल असा नाही." (ही उदाहरणे स्पष्टीकरणासाठी मी वापरली आहेत, रसेलच्या तोंडची नव्हत.) "काल बिनमहत्त्वाचा आहे तो तर्कशास्त्राच्या दृष्टीने. म्हणजे असे की संख्या, अनन्त, सातत्य, मोजणे, निरनिराळ्या प्रकारचे गुण, यांचे स्वरूप समजून घ्यायचे असेल तर कालाचा विचार करण्याचे कारण नाही. या वस्तू कालातील आहेत. प या विधानावरून क हे विधान सिद्ध होते हा प व क या विधानातील गर्भिततेच्या संबंध कालातील आहे. झीनोची कूटे गती या कालिक घटनेलाच लागू आहेत असे नव्हे; ती सर्व कूटे गतीचा मुळीच उल्लेख न करता देखील मांडून दाखविता येतील."

मी : मला वाटते, तुमचे म्हणणे मला आता पुष्कळसे कळू लागले आहे.

रसेल : बरे हा विषय सध्या राहू द्या. तुम्ही सध्या काय करीत आहात त्याबद्दल माहिती सांगा.

मी : मी सध्या मानवी बुद्धीच्या क्षमता यावर मनोवैज्ञानिक संशोधन करीत आहे. गणित व भाषा शिकण्याला वेगवेगळ्या प्रकारची बुद्धी लागते. तिचे स्वरूप काय हा माझ्या संशोधनाचा विषय आहे.

रसेल : माझ्या मते, गणित हीही एक भाषाच आहे. व्याकरणाचे नियम व शब्दांच्या अर्थाबद्दल संकेत यांनी भाषा बनते. गणित देखील विशिष्ट संकेत व ते वापरण्याचे नियम यांनी बनले आहे.

मी : गणित हीही एक भाषाच आहे तर भाषाक्षमता व गणितक्षमता क्वचितच एके ठिकाणी नांदतात हे कसे ?

रसेल : असे लोक म्हणतात खरे. पण भाषा व गणित या दोहोतही सारखेच क्षम व

सारखेच अक्षम असलेलेही शेकडो विद्यार्थी सापडतात. शिवाय गणित ही भाषा असली तरी फारच वेगळ्या तऱ्हेची भाषा आहे.

मी : हे वेगळेपण कोणते ?

रसेल : गणितातील शब्दांना प्रत्यक्षगोचर अर्थ नसतो, किंबहुना अर्थच नसतो असे म्हटले तरी चालेल. या शब्दांचे जे लक्षण केले जाते, क्रियात्मक असते. उदाहरणार्थ वर्ग म्हणजे एखाद्या संख्येला स्वतःनेच गुणिले असता जी संख्या मिळते ती. रेषा, बिन्दू वगैरे ज्या शब्दांचे लक्षण क्रियात्मक नसते त्यांनी देखील प्रत्यक्ष जगातील एखादी वस्तू घोटविली पाहिजे हा आग्रह नसतो.

मी : मग असे हे कल्पनाजालाच्या स्वरूपाचे असलेले शास्त्र प्रत्यक्ष जगाला लागू कसे होते ?

रसेल : सारेच गणित प्रत्यक्ष जगाला लागू होते असे नाही. युक्लिडेतर भूमित्या निर्माण झाल्या तेव्हा प्रत्यक्ष जगातील अवकाशाचे स्वरूप वर्णन करणे हा त्यांचा हेतु नव्हता. पुढे प्रत्यक्ष जगातील अवकाशाला देखील त्या लागू होऊ शकतील असे दिसून आले. चांभार निरनिराळ्या आकाराचे जोडे तयार करून ठेवतो. आलेल्या गिऱ्याकाला त्यापैकी कोणता अचूक बसतो हे पाहणे दुकानदाराचे काम आहे. त्याचप्रमाणे शुद्ध गणिती अनेक साचे तयार करून ठेवते. प्रत्यक्ष जगाला त्यापैकी कोणते अचूक बसतात हे पाहणे इतर वैज्ञानिकांचे काम आहे.

मी : आले लक्षात. बरे आता हा विषय सोडून दुसरेच एक विचारतो.

रसेल : विचारा.

मी : तुम्ही भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला आहे काय ?

रसेल : इंग्रजीत उपलब्ध असलेली भारतीय तत्त्वज्ञानावरील पुष्कळ पुस्तके मी वाचली आहेत. तुमचा अद्वैत वेदान्तावरील निबंध देखील आवडीने वाचला. पण अद्वैत वेदान्तापेक्षा माझे तत्त्वज्ञान इतके वेगळे आहे की, त्यावर मत प्रदर्शित करणे इष्ट होणार नाही. बौद्ध तत्त्वज्ञान विशेषतः प्राचीन बौद्ध तत्त्वज्ञान - मला फार आवडते. हे तत्त्वज्ञान फार मोठ्या तोलाचे होते. गौतम बुद्ध ही व्यक्ति व तिचे विचार या दोहोबद्दल मला नितांत आदर आहे. ख्रिस्तापेक्षा बुद्ध, तत्त्वज्ञ म्हणूनच केवळ नव्हे तर साधुत्वाचा आदर्श म्हणून देखील श्रेष्ठ होता. अरे हो ! आतापर्यंत तुम्हीच मला विचारत गेला, आता मी विचारतो. इंग्रजीत लिहिणारे लेखक भारतीय तत्त्वज्ञानाचा योग्य परिचय करून देतात काय ?

मी : मला तसे वाटत नाही. एकतर या सर्वांच्या लिखाणावरून भारतीय तत्त्वज्ञानाचे सर्वोच्च शिखर म्हणजे अद्वैत वेदान्त असा ग्रह होतो. वस्तुतः शंकराचार्यांच्या पूर्वी अद्वैत वेदान्ताला एवढे महत्त्व नव्हते. भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात शंकराचार्यांच्या पूर्वीचा कालखण्ड नंतरच्या कालखंडापेक्षा अधिक महत्त्वाचा आहे. दुसरे असे की, इंग्रजीत लिहिणाऱ्या फारच थोड्या लेखकांचा मूळ शास्त्रीय ग्रंथांशी परिचय असतो. उत्तरकालीन तत्त्वज्ञानाचे ग्रंथ नव्यन्यायाच्या परिभाषेत लिहिलेले आहेत. पण नव्यन्याय जाणून इंग्रजीत लिहिणारा लेखक शोधून काढण्यास बरेच प्रयास पडतील. भारतीय तत्त्वज्ञानावरील लेखकांनी हे तत्त्वज्ञान आध्यात्मिक आहे असा दुसरा ग्रह पसरविलेला आहे. वस्तुतः ग्रीक तत्त्वज्ञान व आधुनिक तत्त्वज्ञान जितपत आध्यात्मिक आहे त्यापेक्षा भारतीय तत्त्वज्ञान अधिक आध्यात्मिक होते असे म्हणण्यास जागा नाही.

रसेल : मग तुम्हीच या विषयावर का लिहीत नाही ?

मी : यथाशक्ति लिहीतच आहे. तुमच्या उत्तेजनपर शब्दांनी जन्मभर पुरेल इतका आत्मविश्वास आला आहे. पुढे काही लिहीन ते तुमच्याकडे पाठवीनच.

संभाषण सुरु असताना रसेलजवळ बसलेला दुसरा विद्यार्थी केवळ ऐकतो आहे, स्वतः काहीच बोलत नाही हे माझ्या लक्षात आले. मी त्याला म्हणालो -

“तुम्ही काहीच बोलत नाही. माझ्या येण्याने तुमच्या कामात काही व्यत्यय आला का?”

“छे छे” तो म्हणाला. “मी लॉर्ड रसेलशी नेहमीच बोलतो. आज तुम्ही येणार हे मला माहीत होते. तुम्हा दोघांची चर्चा ऐकणे हाच माझा उद्देश होता. मध्ये तोंड खुपसल्याने चर्चेस फाटे फुटतात व ती वायफळ होऊ लागते.”

“तुमचा विषय काय आहे ?” मी विचारले. तो म्हणाला :-

‘मी ‘काल’ या विषयावर संशोधन करीत आहे. कालासंबंधी विचार करताना तुमच्या झीनोच्या कूटांचाही मी विचार करतो. त्यासंबंधी जो एक मुद्दा आजच्या चर्चेत मांडला गेला नाही त्याकडे मी तुमचे लक्ष वेधू इच्छितो. एकच बाण अ पासून ब पर्यंत जातो असे आपण म्हणतो. पण एकत्वाची कल्पना स्पष्ट नाही. बाणामध्ये दर क्षणात फरक होत असतो. म्हणून दर नव्या क्षणीचा बाण नवीन असतो, तोच नसतो असेदेखील म्हणता येईल. क्ष १ क्षणीचा बाण व क्ष २ क्षणीचा बाण अशी ज्याची निरनिराळी वर्णने करावी लागतात तो बाण एकच कसा म्हणावां ?”

रसेल : एकाच पदार्थाची दोन निरनिराळी वर्णने असू शकत नाहीत काय ? ३६ या आकड्याचे वर्णन सहाचा वर्ग, बारा गुणिले तीन, तीस अधिक सहा वगैरे अनेक प्रकारे होऊ शकते. या निरनिराळ्या प्रकारांनी वर्णिलेले ३६ निरनिराळे ठरतात काय ?

विद्यार्थी : ही सर्व वर्णने ३६ ला एकाच काली लागू होतात. पण बाणाची निरनिराळी वर्णने एकाच काळी लागू होत नाहीत.

रसेल : काल बिनमहत्वाचा आहे असे मी म्हणतो ते अशा चुका टाळण्यासाठीच. मी १९४६ साली माझा पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास प्रसिद्ध केला. हे माझे वर्णन मला १९६० साली लागू नव्हते असे तुम्हास वाटते. पण हे खरे नाही. १९३० साली, “रसेल १९४६ साली तत्त्वज्ञानाचा इतिहास लिहील” हे वर्णन लागू होते. कालाप्रमाणे “लिहितो”, “लिकिला”, “लिहील” असे लिहीणे या क्रियापदात फरक होतात. पण क्रियापद तेच राहते.

मी : म्हणजे तुमच्या म्हणण्याप्रमाणे भविष्यकालातील घटना आजही सत्य आहेत, भविष्य हे पूर्वनिर्णीत आहे असे समजायचे काय ?

रसेल : “अमुक दिवशी सूर्यग्रहण होईल” हे भविष्य पूर्वनिर्णीत आहे. पण “अमुक दिवशी रसेल असे व्याख्यान देईल” हे भविष्य पूर्वनिर्णीत नाही. तरी “अमुक दिवशी रसेल असे व्याख्यान देईल” हे वाक्य रसेलला लागू आहे ‘लागू आहे’ म्हणजे खरे आहे असे नव्हे. तर ते वाक्य रसेलबद्दलच आहे.

विद्यार्थी : समजा, २०५० या वर्षी एखादा विद्यार्थी रसेलचे ध्वनिमुद्रित भाषण ऐकत असेत तर “रसेल त्याच्याशी बोलतो आहे” असे म्हणता येईल काय ? “२०५० साली” देखील

“रसेल भाषण करीत आहे” हे रसेलचे वर्णन मानले तर मानवाचे जीवन कधीच संपत नाही असे मानावे लागेल.

रसेल : रसेल या व्यक्तीचे काय काय उरले म्हणजे रसेल जिवंत आहे असे मानावे व काय संपले म्हणजे रसेल मेला असे मानावे हा भाषिक संकेताचा प्रश्न आहे. साधारण रसेलच्या शरीरातील हृदयक्रिया थांबली म्हणजे रसेल मेला असे समजतात. पण उद्या माणसाचा मेंदू काढून नवा मेंदू बसविण्याची शस्त्रक्रिया शक्य झाली व रसेलच्या डोक्यात चर्चिलचा मेंदू बसविला गेला तर रसेल मेला की चर्चिल मेला हा प्रश्न वादग्रस्त ठरेल.

मी : याबाबतीत बौद्धांच्या क्षणभंगवादाकडे मी आपले लक्ष वेधू इच्छितो. क्षणाच्या वर काहीही अस्तित्वात राहत नाही, त्याअर्थी एकच बाण “अ” पासून “ब” पर्यंत जातो असे मानणे बरोबर नाही, दर क्षणी नवीन बाण निर्माण होतो असे क्षणभंगवाद्यांचे म्हणणे आहे. आत्मा नावाचा काही स्थायी पदार्थ नसून क्षणिक जाणिवांची मालिका किंवा प्रवाह आहे असे बौद्धांचा नैरात्म्यवाद सांगतो. पण असे मानले तरी एक प्रवाह थांबून दुसरा केव्हा सुरु झाला हा प्रश्न उरतोच. येथे कारणात्मक सातत्याची कसोटी उपयोगी पडते. अ या क्षणी प्रवाहात टाकलेले ऑडके, ब या स्थळी वाहत आले तर अ व ब या स्थळीचे प्रवाह एकच आहेत असे मानावे. अ क्षणीचा अनुभव ब क्षणी स्मृतीने जागृत झाला तर अ व ब दोन्ही एकाच आत्म्याचे क्षण मानावे.

विद्यार्थी : पण अ व ब या स्थळीचे ऑडके एकच आहेत याची कसोटी काय ?

मी : याची कसोटी देखील कारणात्मक सातत्यच ! अ क्षणीच्या ऑडक्यावर पडलेला ओरखडा ब क्षणीच्या ऑडक्यावर आढळला तर ते दोन्ही ऑडके एक मानावे.

विद्यार्थी : हे सर्व बौद्ध तत्त्वज्ञानात आहे ?

मी : होय ते मी आपल्या शब्दात मांडले आहेत इतकेच. कार्यकारणभावाचा विचार करताना क्षणभंगवादी बौद्धांनी हे विचार मांडले आहेत.

विद्यार्थी : भारतात आजकाल कोणते तत्त्वज्ञान प्रभावी आहे ? रसेलच्या तत्त्वज्ञानाचा कितपत अभ्यास होतो ?

मी : मला वाटते, इतर कोणत्याही पाश्चात्य तत्त्वज्ञानापेक्षा रसेल भारतात अधिक वाचला जातो. पण आजचे बहुतेक सर्व प्रसिद्ध भारतीय तत्त्वज्ञ स्वतःला वेदांती म्हणवितात. मला त्यांचे लिखाण निराशाजनक वाटते. वेदांताचे स्वरूप समजून घ्यायला देखील ते फार मर्यादित स्वरूपात उपयोगी आहे. स्वतंत्र विचार करण्याचा प्रयत्न त्यात जवळ जवळ नाही.

विद्यार्थी : असे का ?

मी : व्यक्तीच्या मनोदोर्बल्याचे निदान करणे देखील कठिण आहे. मग राष्ट्राच्या दोर्बल्याचे निदान मी पामर काय करणार ? पण साधारणपणे असे म्हणता येईल की, भारताचा सैनिक पराभव होऊन राजकीय पारतंत्र्याचे पाश जसजसे दृढ होऊ लागले तसतसा भारतीय विचारशक्तीला देखील क्षयरोग जडू लागला. अठराव्या शतकात मराठ्यांनी राजकीय स्वातंत्र्य स्थापित करण्यात बरेच यश मिळविले. ते चिरस्थायी होते तर भारताची विचारशक्ती पुनश्च जागृत झाली असती. पण तसे घडायचे नव्हते.

विद्यार्थी : आता भारत पुनः स्वतंत्र होत आहे. तेव्हा त्याची विचारशक्ती जागृत होईल.

अशी आशा करू या.

मी : तुमची आशा फलद्रूप होवो.

इतक्यात चारचे ठोके पडले व रसेल ताडकन उभा राहिला. ऐंशीच्या जवळ येत चाललेले वय. पण बुद्धीप्रमाणेच शरीरही ताठ होते. तो म्हणाला -

“बरे आहे. विद्यार्थ्यांसाठी राखून ठेवलेली वेळ संपली. या वेळी केव्हाही या.”



३४ विजोड जोडपी

जगामध्ये अननुरूप व्यक्तींचे विवाह अनेक होतात. त्यामुळे अनेक जोडपी जबरदस्तीने एकत्र बांधली गेली तरी तीं मनाने कधीच एक होऊ शकत नाहीत. पण व्यवहारांतल्या या लग्नांपेक्षाही जास्त हानिकारक अशीं अननुरूप जोडप्यांचीं लग्ने तात्त्विक विचारात अनेकवेळां लावण्यात येतात. ज्या दोन कल्पनांचा एकमेकांशी काहीही संबंध नाही त्या कल्पना परस्परापासून अविच्छेद्य आहेत किंवा एकरूपच आहेत असें अनेकवेळां मानण्यांत येते. अननुरूप जोडप्यांच्या लग्नापासून जसा संसारात संघर्ष निर्माण होतो तसा दोन स्वतंत्र कल्पनांचा बळेच संबंध जोडल्याने विचारांमध्ये सावळागोंधळ निर्माण होतो. विचारक्षेत्रांतल्या अशा काही अननुरूप जोडप्यांचा येथे विचार करायचे योजले आहे.

श्री. अध्यात्म व सौ. परलोक

तात्त्विक विवेचनांत नेहमी अध्यात्मवाद व जडवाद हे शब्द जोडीने वापरण्यांत येतात. त्याबरोबरच पारलौकिकवाद व ऐहिकवाद हेही दोन शब्द वापरण्यात येतात. हे शब्द वापरताना या शब्दांचे वास्तविक अर्थ काय आहेत इकडे लक्ष दिले जात नाही व त्यामुळे अध्यात्मवाद म्हणजेच पारलौकिकवाद व जडवाद म्हणजेच ऐहिकवाद असा ग्रह बोलणाऱ्यांच्या व ऐकणाऱ्यांच्या मनात न कळत ठाण मांडून बसतो.

पण हा ग्रह बरोबर नाही, हें थोडा विचार केल्याबरोबर कळून येईल. अध्यात्मवाद हा शब्द इंग्रजीतल्या Spiritualism या शब्दाला प्रतिशब्द म्हणून वापरण्यांत येतो. Spiritualism चा सिद्धान्त असा की, हें जग ज्याला सुख, दुःख, ज्ञान, इच्छा वगैरे अनुभव येऊ शकतात अशा सचेतन तत्त्वापासून झालेले आहे. उलट जडवाद हा शब्द इंग्रजीतल्या Materialism या शब्दाला प्रतिशब्द म्हणून वापरतात. Materialism चा सिद्धान्त असा की, ज्याला सुखदुःखादि अनुभूति येऊ शकत नाहीत असें एखादे जडतत्व हेंच जगाचें कारण आहे.

परलोकवाद म्हणजे मृत्यूमुळे जीवनाची समाप्ति होत नाही, मृत्यु हा एका वेगळ्या जीवनाचा प्रारंभ आहे असें मानणारा वाद. मृत्यूनंतर सुरू होणारे हे जीवन स्वर्गासारख्या एखाद्या अत्यन्त सुखमय लोकांमध्ये, किंवा नरकासारख्या एखाद्या अत्यन्त दुःखमय लोकांमध्ये व्यतीत केले जात असेल, किंवा पुनर्जन्माच्या कल्पनेप्रमाणे याच भूतलावर दुसऱ्या एखाद्या प्राण्याचा जन्म मिळून व्यतीत केले जात असेल. कसेंही असलें तरी जोपर्यंत मृत्यूशिवाय त्या जीवनांत प्रवेश करतां येत नाही तोपर्यंत त्याला पारलौकिक जीवन म्हटलें पाहिजे. हें जीवन म्हणजे मृत्यूच्या आधीचे जीवन, पर जीवन म्हणजे मृत्यूनंतरचे जीवन. परलोकाची कल्पना ही एक भौगोलिक कल्पना नाही. भूतलावरचें जीवन म्हणजे ऐहिक जीवन व भूतल सोडून दुसऱ्या एखाद्या लोकांतलें जीवन म्हणजे पारलौकिक जीवन असें म्हणतां येणार नाही. समजा, मंगळावर

वसती शक्य आहे व मंगळावर जाण्याचा मार्ग उद्या शास्त्रज्ञांनी शोधून काढला तर एखाद्या खगोलयानांत बसून मंगळावर गेलेल्या लोकांना ते "परलोकांत" गेले असे म्हणता येणार नाही. मृत्यू हे इह व पर या लोकांच्या मधले दार आहे. हे दार ओलांडून गेल्याशिवाय परलोकांत जाता येणार नाही असे परलोकवाद मानतो. याच्याउलट मृत्यूने जीवनाची समाप्ति होते. मृत्यूनंतर दुसरे कोणतेही जीवन शक्य नाही असे ऐहिकवाद मानतो.

अध्यात्मवाद, जडवाद, परलोकवाद व ऐहिकवाद यांचे अर्थ आतापर्यंत स्पष्ट केले. यावरून अध्यात्मवादाचा पारलौकिकवादाशी व जडवादाचा ऐहिकवादाशी अर्थाअर्थी काही संबंध नाही हे स्पष्ट होते. जगाचे कारण चैतन्यमय आहे असे मानले तरी त्यावरून मृत्यूने जीवनाची समाप्ति होत नाही असे मुळीच सिद्ध होत नाही. जीव हा चैतन्याचा बनलेला आहे असे मानले तरी मृत्यूने त्याचा नाश होऊ शकत नाही कशावरून ? सर्व जगच चैतन्यमय आहे असे मानल्याने फारतर सजीव शरीराप्रमाणेच निर्जीव शरीर व ते चितेवर जाळण्याने त्याचे होणारे भस्म हीं सर्व चैतन्याचींच रूपे आहेत असे मानता येईल. पण एवढ्याने मृत्यूने जीवाचा नाश झाला व आतां तोच जीव पुनः उत्पन्न होऊ शकणार नाही हे म्हणणे खोटे कसे पडणार ? याच्या उलट जगाचे कारण जड आहे असे जडवादाच्या अनुसार मानले तरी मृत्यूने जीवाचा नाश होतो असे मानावे लागत नाही. एखादा पदार्थ जाळून टाकल्याने त्यांतले परमाणु जसे नष्ट होत नाहीत त्याचप्रमाणे मृत्यूने देहाचे रुपान्तर भस्म किंवा माती यांत झाले तरी त्यांत असलेला जीव एखाद्या परमाणूसारखा नाश न पावतां अस्तित्वांतच राहतो असे मानायला कोणती हरकत आहे ?

जडत्व व विनाशित्व

हरकत आहे असे काही लोकांना वाटते याचे कारण जे जड ते नाशवन्त व जे चैतन्यमय ते अविनाशी हा पूर्वापर चालत आलेला ग्रह. वस्तुतः ज्याप्रमाणे अध्यात्मवादाचा परलोकवादाशी काही संबंध नाही त्याचप्रमाणे विनाशशीलता व जडता आणि चैतन्य व अविनाशित्व यांचा काहीही संबंध नाही. ज्या पदार्थाला सुखदुःखादी अनुभूति येऊ शकत नाहीत तो पदार्थ नाश पावलाच पाहिजे व ज्याला या अनुभूति येतात तो नाश पावणे शक्य नाही असे मानायला आधार काय ?

दुसरे असे की, मृत्यूनंतर जीवन आहे की नाही या प्रश्नाचा विनाशित्व व अविनाशित्व या कल्पनांशी काही संबंध नाही. जीवन विनाशी आहे की नाही या प्रश्नाशी परलोकवादाला काही कर्तव्य नसून मृत्यूमुळे त्याचा नाश होत नाही एवढेच त्याचे म्हणणे आहे. जीव विनाशी असेना का. पण मृत्यूमुळेच त्याचा नाश होतो कशावरून ? अनेक मृत्यू अनुभवल्यावर दुसऱ्याच एखाद्या कारणाने त्याचा नाश होत असेल. जीवन अविनाशी आहे असे न मानतां देखील पुनर्जन्म व परलोकवाद मानतां येईल हे यावरून स्पष्ट होते.

परलोकवादाचा अध्यात्मवादाशी व अध्यात्मवादाचा नित्यत्ववादाशी काही संबंध नाही, त्याचप्रमाणे अध्यात्मवादाचा आत्मवादाशी देखील काही संबंध नाही. जगाचे कारण चैतन्यमय आहे असे अध्यात्मवादाप्रमाणे मानले तरी आपल्या शरीरांत आत्मा या नांवाचा शरीरापेक्षा वेगळा असा एखादा पदार्थ आहे असे मानावे लागत नाही. सगळे जगच चैतन्याचे बनलेले आहे, असे म्हटल्यावर शरीर हे देखील त्या चैतन्याचेच एक स्वरूप ठरते. शरीर जड आहे व त्यांत

बसलेल्या चेतन आत्म्यामुळे त्याला चेतना मिळते ही कल्पना अध्यात्मवादाशी सुसंगत नाही, कारण या कल्पनेत चैतन्याव्यतिरिक्त अशा जड शरीराचे अस्तित्त्व मान्य केले जाते. आत्मिक बल व शारीरिक बल, आत्मिक आनंद व वैषयिक आनंद असे भेद अध्यात्मवादाप्रमाणे संभवत नाहीत. कारण शरीर व बाह्यविषय हीं एका मूळ चैतन्याचींच स्वरूपे व आत्मा त्याहून वेगळा असू शकत नाही.

गौतम बुद्धाचे तत्त्वज्ञान अध्यात्मवादी होते की जडवादी होते, परलौकिकवादी होते की ऐहिकवादी होते या प्रश्नांचा विचार केल्याने आतांपर्यंतचे विवेचन अधिक स्पष्ट होईल. गौतमबुद्ध पुनर्जन्म मानीत असे. त्याअर्थी त्याचे तत्त्वज्ञान पारलौकिकवादी होते असे म्हणतां येईल. जगाचे मूल कारण जड आहे की चेतन आहे याबद्दल त्याने स्पष्ट व निश्चित मत दिले नाही म्हणून त्याला अध्यात्मवादी म्हणतां येत नाही की जडवादीही म्हणता येत नाही. बुद्धाने आत्म्याचे अस्तित्त्व मानले नाही म्हणून त्याला निरात्मवादी म्हणतात. सारांश, बुद्धाचे तत्त्वज्ञान हा एक पारलौकिक निरात्मवाद होता.

बुद्धाचे तत्त्वज्ञान अध्यात्मवादी म्हणतां येत नसले तरी पारलौकिकवादी होते, त्याचप्रमाणे एडिग्टनचे तत्त्वज्ञान अध्यात्मवादी असले तरी पारलौकिकवादी नव्हते यावरून देखील अध्यात्मवाद व परलौकिकवाद यांचा अभेद्य संबंध असिद्ध ठरतो. एडिग्टन हा एक मोठा भौतिकज्ञ होता. आधुनिक भौतिकशास्त्राच्या आधारें जग हे मनासारखा एका चेतन तत्त्वाचे बनलेले आहे असा निष्कर्ष निघतो असे त्याचे म्हणणे आहे. (आधुनिक भौतिकीतून असला कोणताही निष्कर्ष निघत नाही असे इतर अनेक तत्त्वज्ञांचे व भौतिकज्ञांचे मत आहे.) एडिग्टनप्रमाणेच जीन्स या भौतिकज्ञाने देखील अध्यात्मवादाला पोषक असे निष्कर्ष भौतिकीच्या आधारें काढले आहेत. पण एडिग्टन वा जीन्स यापैकी कोणीही मेल्यानंतर माणूस स्वर्गात किंवा नरकांत जातो, किंवा त्याचा पुनर्जन्म होतो असे प्रतिपादल्याचे ऐकिवांत नाही. त्यांना परलोकवाद संमत होता असे म्हणतां येत नाही.

हा कसला त्यागवाद

अध्यात्मवादाचे परलोकवादाशी व जडवादाचे ऐहिकवादाशी ज्याप्रमाणे जबदस्तीने अविच्छेद्य लग्न लाण्यांत येत असते, त्याचप्रमाणे जडवाद हा भोगवाद आहे व अध्यात्मवाद हा त्यागवाद आहे, अशीं समीकरणे अविवाद्य समजून माण्डलीं जातात. युरोप हा जडवादी व भोगलोलुप आहे, आम्ही भारतीय अध्यात्मवादी व भोगविमुख आहोत असे अनेक व्यासपीठांवरून कण्ठरवाने सांगण्यांत येते. वस्तुतः अध्यात्मवादाची परिणति त्यागवादात व जडवादाची परिणति भोगवादांत झालीच पाहिजे असा काही नियम नाही. भोगवाद म्हणजे काय याचा विचार केल्यावर हे सहज स्पष्ट होईल. नैसर्गिक इच्छांची तृप्ति केल्यामुळे आनंद होतो. असा आनंद मिळवणे हेच मानवाचे एकमेव किंवा मुख्य कर्तव्य आहे असे मानणारा वाद म्हणजे भोगवाद. रुचकर अन्न व पेय, उंची कपडे, शूडगार, क्रीडा व कलाविलास यांचा आनंद जास्तीतजास्त उपभोगतां येईल अशारीतीने भोगवाद जीवनाचे नियोजन करू पाहतो. जगाचे मूलकारण चैतन्यमय आहे असे अध्यात्मवादाच्या आधारें मानले तरी या प्रकारें जीवनाचे नियोजन करणे वाईट आहे असे मानायची काय गरज ? सृष्टीची उत्पत्ति जड परमाणूंपासून झाली असेल तर मिटक्या मारीत आंबे खाणे चांगले; उलट सच्चिदानन्द ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति झाली असेल तर आंबे

खाणें वाईट असें म्हणतां येईल काय ? थेल्सच्या मताप्रमाणें सृष्टीची उत्पत्ति पाण्यापासून झाली असें मानलें तर प्रेयसीशीं प्रणयचेष्टा करणें योग्य ठरतें, उलट एडिंग्टनच्या मताप्रमाणें जग मनस्तत्वाचें बनलेलें असेल तर प्रणयचेष्टा पापमय ठरते असें अध्यात्मवाद्यांचें म्हणणें आहे काय ?

अध्यात्मवादाप्रमाणेंच परलोकवाद हा त्यागवादी असतो व जडवादाप्रमाणेंच ऐहिकवाद हा भोगवादी असतो असाही एक भ्रम प्रचलित आहे. वस्तुतः परलोकाची कल्पना मानवाच्या भोगप्रवृत्तींतूनच निघालेली आहे. इहलोकीं सदाचरण करावें कारण त्यामुळें मेल्यावर स्वर्ग मिळतो. स्वर्गात काय, चंगळच चंगळ! निरागस सौन्दर्याने मुसमुसलेल्या अप्सरा, भोग भोगण्याचें सामर्थ्य ज्या यौवनामुळें येतें तें यौवन शाश्वत टिकवणारें रसायन म्हणजे अमृत, जिथल्या फलपुष्पांना ऋतूंचे निर्बन्ध नाहीत, जीं सदोदित बहुरु शकतात अशा फलपुष्पांनी भरलेलें नन्दनवन, हें स्वर्गाचें वैभव आहे. इहलोकी मानवाला छळणारे रोग, चिन्ता व दारिद्र्य या शत्रूंचा तेथे मागमूसही नसतो. अशा तऱ्हेच्या स्वर्गामध्ये जाणें हें मानवी जीवनाचें इतिकर्तव्य आहे, असें मानणारा परलोकवाद भोगविमुख आहे असें कोण म्हणू शकेल ?

स्वर्गातले हे सर्व भोग मिळवण्यासाठी इहलोकीं सर्व भोगांचा त्याग करावा लागतो व म्हणून परलोकवाद त्यागप्रधान आहे असें यावर म्हणण्यांत येईल. मेल्यानंतर १०८ वर्षे स्वर्गात राहायला मिळेल म्हणून भर हिवाळ्यांत सकाळीं चार वाजतां जो थंड पाण्याने स्नान करतो तो माणूस उददिष्टाच्या दृष्टीने भोगवादी म्हटला तरी इहलोकीं अतोनात कष्ट सहन करतो म्हणून इहलोकापुरतें त्याचें जीवन त्यागमय असतें हें खरें आहे. पण एवढ्याने परलोकवादाची व भोगवादाची फारकत होत नाही. भोग हें जोपर्यंत प्रधान मूल्य मानलें जातें तोपर्यंत कोणत्याही विचारसरणीला त्यागवाद म्हणतां येणार नाही. ऐहिकवादीसुद्धा मोठ्या भोगासाठी लहान भोगांचा त्याग करतो. स्वर्गात जाण्यासाठी हिवाळ्यांत थंड पाण्याने स्नान करणाऱ्याला जर त्यागवादी म्हणायचें तर एखादी सोन्याची खाण शोधून काढण्यासाठी मनुष्यवस्तीपासून दूर अशा एखाद्या अरण्यात, रोगोत्पादक किडे व माशा यांचे दंश, डुकरांच्या जलविहाराने मलिन झालेलें पाणी व बराच काळ राखून ठेवल्यामुळें बुरसलेलें अन्न, वारा, पाऊस व हिंस्त्र श्वापदें यांच्या अनिर्बंध संचारामुळें जिथे धड झोपही येऊ शकत नाही अशी वृक्षगुहांची आश्रयस्थाने, इत्यादी सर्व सहन करणाऱ्या अन्वेषकांच्या एखाद्या टोळीला त्यागवादाचे अप्रणी कां समजू नये ?

ऐहिकवाद पुढील भोगासाठी आज त्याग करायला शिकवू शकतो एवढेंच केवळ नव्हे तर भोग हें जीवनाचें उद्दिष्टच नव्हे, निदान प्रधान उद्दिष्ट तर नव्हेच नव्हे अशी देखील शिकवण देऊ शकतो. ब्रॉड या सुप्रसिद्ध तत्त्वज्ञाचा स्वर्ग, नरक किंवा पुनर्जन्म यावर विश्वास नाही. असें असून देखील "सुख हें जीवनाचे प्रधान मूल्य आहे असें मानायला तो तयार नाही. "दुःख" ही वाईट व त्याज्य गोष्ट आहे याबद्दल माझी जेवढी खात्री आहे तेवढी "सुख" ही चांगली व प्राप्त्य गोष्ट आहे याबद्दल नाही" असें त्याने म्हटलें आहे. मूर हा तत्त्वज्ञ ऐहिकवादी असून देखील सुखवादाला त्याचा विरोध आहे. "क्ष" ही गोष्ट सुखमय आहे म्हणून ती चांगली आहे असें ठरत नाही असें त्याचें म्हणणें आहे.

विज्ञानाचें जडवादाशीं नातें नाही

जडवाद ऐहिकवादी व भोगवादी असतो असें आरोप ज्याप्रमाणें जडवादावर केले जातात, त्याचप्रमाणें जडवादाचे पक्षपाती विज्ञान जडवादी असतें असाही दावा सांगतात. काही

जडवादी तर जडवादी विचारसरणी व विज्ञानसिद्ध विचारसरणी हे दोन शब्द समानार्थक समजूनच वापरतात. पूर्वजांचे गुणविशेष वंशजामध्ये कसे उतरतात याची प्रक्रिया जननशास्त्राने सांगितली आहे. जननशास्त्रांतील ही वंशदायाची कल्पना जडवादाच्या विरुद्ध व म्हणून विज्ञानास मान्य होण्यासारखी नाही असें काही जडवादी म्हणतात. वंशदायाची कल्पना जडवादाच्या विरुद्ध कशी काय आहे तें मला समजत नाही. पण सध्या या मुद्याचा विचार न करतां, जडवाद व विज्ञान यांचा काडीइतकाही संबंध नाही हें दाखवून दिलें पाहिजे.

सर्व जग हें जडतत्वाचें बनलेलें आहे असें जडवाद सांगतो. जडवाद हें विश्वरचनेबद्दलचें एक मत आहे. उलट "विज्ञान" ही संज्ञा कोणत्याही मताला किंवा मतप्रणालीला दिलेली नाही. विज्ञान हें सत्यान्वेषणाचें एक तंत्र आहे, हें लक्षांत घेतलें कीं विज्ञानाचें व जडवादाचें काही नातें लागत नाही हें ओघानेंच येतें. सर्व सृष्टि जडत्वाची बनलेली आहे हें एक मत आहे. विज्ञानाचें सत्यान्वेषणाचें तंत्र... म्हणजे प्रत्यक्ष अवलोकन व तर्कशास्त्र... वापरून हें मत खरें की खोटें हें तपासून पाहतां येईल, पण हें मत खरें धरून चाललें पाहिजे, असें विज्ञानाचें गृहीतकृत्य नाही.

एखाद्या वैज्ञानिकाने प्रयोगशाळेंत निर्जीव पदार्थापासून जीव उत्पन्न करून दाखवला तर सजीव सृष्टि व निर्जीव सृष्टि यांच्यामधली तटबंदी ढासळून पडेल. तरी पण जडवादी म्हणतात त्याअर्थी या प्रयोगाने जडवाद सिद्ध होणार नाही, कारण आपण जिला जडसृष्टि म्हणतो तीच वस्तुतः जड नाही, जड पदार्थात देखील जीवाचे अनेक गुणधर्म आढळतात हा एडिंग्टनसारख्या अध्यात्मवाद्यांचा युक्तिवाद त्यावरून असिद्ध ठरत नाही. या युक्तिवादाप्रमाणें निर्जीवातून सजीव निर्माण करण्याचा वरील प्रयोग अध्यात्मवादालाच पोषक आहे. कारण सर्व सृष्टीच मनस्तत्वाची बनली असेल तर निर्जीव व सजीव यांतला भेद मौलिक न ठरतां वरवरचा व सापेक्ष ठरतो व निर्जीवातून सजीव उत्पन्न होऊ शकतें याबद्दल आश्चर्य वाटेनासें होतें.

"सर्व सृष्टि जडतत्वाची बनलेली आहे" हें विज्ञानाचें गृहीतकृत्य नाही, किंवा या विधानाला "पोषक असा कोणताही पुरावा विज्ञानाला सापडलेला नाही. विज्ञानाचा व जडवादाचा अतुट संबंध आहे असें मानणें ही एक अंधश्रद्धा आहे.

बिचारे पशु

वस्तुतः अस्तित्वांत नसलेले पण वैचारिक घोटाळ्यामुळें मानले गेलेले असले अतुट संबंध आणखी कितीतरी दाखवून देता येतील. गहन तात्त्विक विचारापासूनच तो रोजच्या वर्तमानपत्री चर्चेपर्यंत त्यांचे सार्वत्रिक साम्राज्य पसरलें आहे. भावनांचे वा आचरणाचें मूल्यमापन करतांना नेहमी वापरण्यात येणारा पाशवी हा शब्द घ्या. या शब्दाचा वास्तविक अर्थ पशूंशी संबद्ध असलेलें असा आहे. पण हा शब्द अनेकवेळा वाईट, निंद्य, अप्रगत इत्यादी अर्थानी वापरण्यांत येतो. या शब्दाला असा अर्थ केवळ लक्षणाने आलेला आहे हें जोपर्यंत विसरलें जात नाही तोपर्यंत या अर्थी हा शब्द वापरणें गैर नाही. परंतु अनेकवेळा लक्षणेची आठवण राहत नाही व जें जें पशूसंबंधित असेल तें वाईट असलेंच पाहिजे असा सिद्धांत मनामध्ये ठाण मांडून बसतो. कामवासना वाईट कां ? तर ती पशूंच्या ठायीं असते म्हणून ! खाण्यापिण्याच्या आनंदावर आसक्ति असणें वाईट कां ? तर पशूंची या आनंदावर आसक्ति असते म्हणून ! शारीरिक सामर्थ्य निकृष्ट दर्जाचें कां ? तर तें पशूंच्या ठायीं असतें म्हणून ! अशा समजुती अभावितपणें अनेकांच्या मनांमध्ये रुजून राहतात. केवळ शब्दार्थाच्या घोटाळ्यामुळें जें जें पाशवी

तें तें अधम असें समीकरण, असा एक अतुट संबंध उपटसुंभासारखा निर्माण होतो.

बिचान्या पशूवर हा केवढा अन्याय आहे! वस्तुतः मानवाला स्पृहणीय वाटतील, ज्यांच्याबद्दल पशूंचा हेवा करावासा वाटेल असे अनेक गुण पशूंच्या ठायीं असतात. कोकिलेचा स्वर कोणत्या गायिकेला आत्मसात् करावासा वाटणार नाही ? आपलें वक्तृत्व सिंहाच्या गर्जनेसारखें असावें असें कोणत्या वक्त्याला वाटणार नाही ? सिंहाची भव्य आयाळ, चेहऱ्यावर विराजणारी निर्भयता, विशाल वक्ष व कृश कटि यामुळें घाटदार दिसणारें सडपातळ शरीर व आत्मविश्वासपूर्ण डौलदार गति यांचें आकर्षण एवढें प्रबल आहे कीं, शतकानुशतके सिंह हा पौरुष व प्रभाव यांचे उपमान बनून राहिला आहे. सिंह आणि कोकिल यांच्यासारखे कवींना प्रिय असलेले प्राणी सोडले तरी इतर अनेक प्राण्यांत मानवाला हवेसे वाटतील असे गुण आहेत. कुत्र्याला केवळ वासावरून अनेक पदार्थांचे अचूक ज्ञान होतें. मुंग्यामध्ये कोणत्याही मानवी समाजाच्या तोडीला बसू शकेल अशी सुव्यवस्थित व नियमबद्ध समाजरचना असते. उद्योगशीलता व दूरदृष्टि यांचे धडे मानवाने मधमाशांपासून गिरवण्यासारखे आहेत. पशूंच्या ठायीं इतके गुण आहेत कीं पाशवी हा शब्द सर्रास अधम या अर्थी वापरणें व एखादें आचरण किंवा भावना केवळ पशूंच्या ठायीं आढळते म्हणूनच ती वाईट समजणें ही एक मोठी चूक आहे.

पाशवी भावनाप्रमाणें शारीरिक वासना ही वाईट व हीन दर्जाची समजली जाते व याउलट मानसिक भावना ही उच्च दर्जाची व स्पृहणीय समजली जाते. रुचकर अन्न खाण्याची हौस असणाऱ्याला कुणी स्तुतिपात्र समजत नाही पण उत्तम संगीत ऐकण्याची हौस असणारा सुसंस्कृत समजला जातो. सुगंधी अत्तरांची आवड असणारा माणूस गांवरांनी समजला जातो. पण सुंदर चित्रांचा संग्रह करणारा श्रेष्ठ अभिरुचीचा समजला जातो.

पेढा आणि कत्तली

दोन आनंदांमध्ये शारीरिक आनंद व मानसिक आनंद असा भेद करतां येईल कीं नाही, संगीताचा आनंद कानांनी नाद ऐकल्याने व चित्रकलेचा आनंद डोळ्यांनी रूप पहिल्यामुळें होतो त्याअर्थी दोन्ही आनंद शारीरिकच कां समजू नये, इत्यादी प्रश्नांची चर्चा येथे करण्याची इच्छा नाही. शारीरिक आनंद व मानसिक आनंद असा भेद करतां येईल असें सध्या गृहीत धरून चालू. पण एखादा आनंद शारीरिक म्हणून हीन दर्जाचा व दुसरा एखादा आनंद बौद्धिक म्हणून श्रेष्ठ दर्जाचा म्हणतां येईल काय ? रोमन साम्राज्यवाद्यांना गुलामांच्या कत्तली पाहण्यांत जो आनंद होत असे तो शारीरिक नव्हता. तो शुद्ध मानसिक आनंद होता. हा आनंद उच्च दर्जाचा होता असें कोण म्हणेल ? कत्तली पाहण्यांतला आनंद मानसिक असला तरी अतिशय निंद्य व घृणास्पद आहे. उलट पेढा खाण्याचा आनंद शारीरिक असला तरी त्यांत काहीही दूषणीय नाही असेंच कुणीही म्हणेल. पूर्वी सूर्यवंशामध्ये असमंजस नांवाचा एक राजपुत्र झाला होता. लोकांची लहान मुलें उचलून नदीत फेकणे व पाण्यांत गुदमरून मरताना त्यांच्या जीवाला होणाऱ्या यातना मोठ्या आनंदाने पाहणें हा त्याचा आवडता छन्द होता. हा छन्द त्याला मानसिक आनंद देत असे. याच वंशांत पुढे अग्निवर्ण नांवाचाही एक राजा झाला. त्याचा आवडता छन्द म्हणजे अहोरात्र स्त्रियांचा सहवास व रतिक्रीडा. हा छन्द शारीरिक वासना तृप्त करणारा आहे. असमंजस व अग्निवर्ण यांच्यापैकी कोण जास्त निंद्य आहे ? अग्निवर्णापेक्षा असमंजस अधिक निंद्य आहे असेंच कुणीही म्हणणार नाही काय ? असमंजसाचा आनंद

मानसिक होता म्हणून त्याच्या कृत्याची निन्द्यता कमी होऊ शकेल काय ? असमंजसाच्या या राक्षसी लीला पाहून त्याच्या पित्याने त्याला हद्दपार केलें असें रामायणात सांगितलें आहे. त्याचा आनंद मानसिक म्हणून कुणीही श्रेष्ठ मानला नाही.

कोणत्याही कृत्यामुळें होणारा आनंद शारीरिक आहे की मानसिक अहे यावरून त्यांचे निंद्यत्व किंवा वंद्यत्व ठरत नाही. त्या कृत्याचे परिणाम काय होतात यावरून त्या आनंदाचे मूल्यमापन होत असतें वा झालें पाहिजे. ज्या कृत्यापासून इतरांना तात्कालिक तसेंच चिरकालिक दुःख होतें तें कृत्य निंद्य व ज्या कृत्यापासून इतरांना तात्कालिक व चिरकालिक सुख होतें तें कृत्य वंद्य. तें कृत्य करणाऱ्याला होणारा आनंद शारीरिक की मानसिक हा प्रश्न अप्रस्तुत आहे.

विचार अचूक व स्पष्ट होण्यासाठी, जो अध्यात्मवादी तो परलोकवादी असला पाहिजे, अशासारखे आतापर्यंत दाखवून दिलेले संबंध टाळणें फार आवश्यक आहे. कोणत्याही कल्पनेची व्याप्ति काय, तीत काय अन्तर्भूत होतें व काय अन्तर्भूत होत नाही, या संबंधीचे विचार निश्चित केल्याशिवाय कोणत्याही विचाराची प्रगति होऊ शकणार नाही. वरील विवेचनानें या प्रगतीस मदत होईल अशी आशा आहे.

३५ अनन्ताचा अन्त

बुद्धिवादाला विरोध करणाऱ्या विचारप्रणालींमध्ये फ्रेन्च तत्वज्ञ हेन्री बर्गसॉ यांच्या तत्वज्ञानाचा प्रामुख्याने अन्तर्भाव करावा लागेल. बुद्धि ही सत्याचें ज्ञान करून देण्यासाठी निर्माण झालेली नसून जीवनसंघर्षात उपयोगी पडणारं एक शस्त्र म्हणून निर्माण झाली आहे, अर्थात् बुद्धि ही ज्ञानेंद्रियासारखी नसून कर्मेन्द्रियासारखी आहे हा त्याचा सिद्धान्त प्रसिद्ध आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणें बुद्धीचा वापर कोणत्याही वस्तूचें अन्तिम स्वरूप समजावून घेण्यासाठी करणें हमखास निष्फळ ठरणारं आहे. ज्ञान हें बुद्धिचें उद्दिष्टच नव्हे. खरें ज्ञान केवळ आन्तरिक अनुभूतीनेच होऊ शकतें.

बुद्धीने खरें ज्ञान होऊ शकत नाही या तत्त्वाचें समर्थन करण्यासाठी बर्गसॉ बुद्धिला सोडवता न आलेल्या... अर्थात् त्याच्या मतें... काही विसंगतीकडे बोट दाखवतो. या विसंगती आजपर्यन्त बुद्धील उलगडल्या नाहीत व पुढेही उलगडणार नाहीत असा त्याचा दावा आहे.

या विसंगतीचे उत्कृष्ट उदाहरण प्राचीन ग्रीक तत्वज्ञ झीनो याने गतीचें अस्तित्व असिद्ध करण्यासाठी जे युक्तिवाद मांडले त्यांत सांपडतें. झीनोच्या सर्वच युक्तिवादांशीं आपल्याला कर्तव्य नाही. वानगीदाखल त्याच्या फक्त एकाच युक्तिवादाचा विचार करू. हा युक्तिवाद असा.

१. एखादा बाण धनुष्यापासून लक्ष्यापर्यंत कधीच पोचू शकणार नाही. कारण हें पूर्ण अंतर जायच्या आधी त्याला त्याच्या अर्धे अंतर जावें लागेल, हें अर्धे अंतर जायच्या आधी त्याच्या अर्धे म्हणजे मूळ अंतराच्या चतुर्थांश अंतर जावें लागेल, हें चतुर्थांश अंतर जायच्या आधी त्याच्या अर्धे म्हणजे मूळ अंतराच्या अष्टमांश अंतर जावें लागेल... १/२, १/४, १/८.... इत्यादि अंतरें तोडण्याचा हा क्रम कधीच संपू शकणार नाही. कारण हा क्रम संपायला शेवटचें अन्तर शून्य असलें पाहिजे. पण अन्तर कितीही लहान असलें तरी त्याचें अर्धे अन्तर शून्य असू शकत नाही. अर्थात् अर्धी अर्धी अंतरें तोडण्याचा हा क्रम अनन्त आहे व तो कधीच संपू शकणार नाही.

झीनोचा हा युक्तिवाद शब्दछलाच्या स्वरूपाचा आहे असें काही लोक समजतात. पण हें मत आजकाल तत्वज्ञाना मान्य नाही. झीनोचा युक्तिवाद गणित, तर्कशास्त्र व तत्त्वज्ञान यांतील एक सर्वकष समस्या उपस्थित करतो, याबद्दल बहुतेक तज्ज्ञांचे एकमत आहे. ही समस्या म्हणजेच अनन्ताची समस्या.

मेरु आणि मोहरी

ही समस्या केवळ गतीच्याच बाबतीत उपस्थित होते असें नाही. बिन्दूला लांबी, रुन्दी, उंची वगैरे काहीच परिमाण नसतें. पण अस्तित्व मात्र असतें असें जेव्हां शाळेत शिक्षक शिकवतात तेव्हां हें काय गौडबंगाल आहे याबद्दल त्यांनाही विशेष बोध झालेला नसतो व विद्यार्थ्यांना

“बाबावाक्यं प्रमाणम्” यापलीकडे काही गति नसते. शाळकरी मुलांना देखील अडणारी ही समस्या म्हणजे अनन्ताचीच समस्या आहे. एका पेढ्याचा अर्धा भाग होऊ शकतो, त्या अर्ध्या भागाचा पुनः अर्धा भाग होऊ शकतो, याप्रमाणें एका पेढ्याचे अनन्त भाग होऊ शकतात, म्हणजे या भागांमध्ये शेवटचा भाग, की ज्याचा भाग शून्य असेल असा कोणता भागच नसतो. पण बिन्दू म्हणजे ज्याचा भागच होऊ शकत नाही तो. हा बिन्दू आला कुठून ?

परमाणुवादावर विचार करणाऱ्या भारतीय तत्त्वज्ञांच्या लक्षांत ही अडचण आली होती. प्रत्येक पदार्थ अविभाज्य परमाणूंचा बनलेला आहे म्हणावें तर परमाणूला भागच नसतात. असें म्हणावें लागेल. मग ज्यांना भागच नाहीत असे दोन परमाणु एकमेकांना चिकटणार कसे ? एक चेंडू दुसऱ्या चेंडूला चिकटू शकतो. कारण एकाचा उजवा भाग दुसऱ्याच्या डाव्या भागाला लागू शकतो. पण परमाणूंना भागच नसल्यामुळें एक परमाणु दुसऱ्या परमाणूला चिकटला याचा अर्थ, एक सबन्ध परमाणु दुसऱ्या सबन्ध परमाणूला लागला असा करावा लागेल. परमाणुसंयोगाचा हाच अर्थ असेल तर एका परमाणूपेक्षा दोन परमाणु मिळून अधिक मोठा आकार होऊ शकणार नाही, कारण परमाणूंचा संयोग म्हणजे एकमेकांत पूर्ण विलीनीकरण*!

यावर तोड म्हणून असें सुचविण्यांत येते की, परिमाणशून्य बिंदू किंवा परमाणु असा खरोखरच अस्तित्वांत नसतो. रेषा बिन्दूची बनलेली असते किंवा पदार्थ परमाणूंचा बनलेला असतो असें म्हणण्याचा अर्थ एवढाच की कोणत्याही रेषेचे वा पदार्थाचे अनन्त भाग करतां येतात. केलेला कोणताही भाग अविभाज्य नसतो.

ही तोड देखील आपल्या प्राचीन नैयायिकांना सुचली होती. पण तिच्यांत देखील एक अडचण आहे हें त्यांना दिसून आले. ही अडचण अशी की, प्रत्येक पदार्थाचे अनन्त भाग होतात असें मानल्याने मोहरी व हिमालय यांच्यांत काहीही फरक नाही असें मानावें लागेल. कारण मोहरीचेही अनन्त भाग होतात व हिमालयाचेही अनन्त भाग होतात. “मेरुसर्षपयोस्तुत्यपरिमाणत्वप्रसङ्गः !” एक इंच व एक फूट यांत काहीच फरक नाही असें मानावें लागेल, कारण एका इंचाचेही अनन्त भाग होतात व एका फुटाचेही अनन्त भाग होतात !

बरें परमाणु अविभाज्य असतात म्हणजे त्यांना भागच नसतात असें नसून त्यांचे भाग करतां येत नाहीत, म्हणजे ते फोडतां येत नाहीत असें मानलें तरी निभाव लागत नाही. परमाणु फोडतां न आले तर अर्धा परमाणु पूर्ण परमाणूपेक्षा लहान असतो व एकचतुर्थांश परमाणु अर्ध्या परमाणूपेक्षाही लहान असतो हें कबूल करावेंच लागतें. परमाणूचे भाग करतां आले नाहीत तरी परमाणूला भाग असतात. तेव्हां पर्वत आणि परमाणु या दोहोचेही भाग अनन्त असतात या अडचणीतून सुटका होत नाही.

रावणाची अनन्त शिरें

२. अनन्ताच्या अडचणी एवढ्यानेच संपत नाहीत. अनन्ताची कल्पना किती घोटाळ्याची आहे हें दाखवून देण्यासाठी रामरावणयुद्धाचें उदाहरण घेतां येईल. रामाने आपल्या बाणाने रावणांचे शिर उडविलें की पुनः तेथे नवीन शिर निर्माण होई. रामाने शिर उडविलें व पुनः नवें शिर उत्पन्न व्हावें असें करतां करतां अनन्त शिरें कापली गेली व अनन्त नवीन शिरें फुटली. मग शेवटीं रावणाच्या धडावर शिर उरलें की नाही ? उरलें म्हणावें तर रामाने प्रत्येक शिर कापलें या

म्हणण्याला बाध येतो. उरलें नाही म्हणावें तर प्रत्येक वेळी नवीन शिर फुटलें या म्हणण्याला बाध येतो. शिरें फुटण्याची व कापण्याची क्रिया अनन्त वेळा चालली असें म्हटल्याने असा वदतोव्याघात निर्माण होतो.

३. अनन्ताने उत्पन्न केलेल्या वदतोव्याघाताचें यापेक्षाही अधिक परिचयाचें उदाहरण म्हणजे जगन्निर्मितीचा प्रश्न. भूतकालामध्ये आजपर्यन्त किती वर्षे लोटून गेली असा प्रश्न कुणी विचारला तर साहजिकच अनन्त वर्षे असें उत्तर तोंडातून निघतें. पण हें उत्तर फारच अडचणीचें आहे. अनन्त म्हणजे जें कधी संपूच शकत नाही तें. अर्थात् अनन्त वर्षांचा काल कधी संपूच शकणार नाही. पण आजपर्यन्तचा काल संपलेला आहे तेव्हां तो अनन्त असू शकणार नाही.

बरें तो सान्त आहे असें म्हणावें तर आजपर्यंत काही मोजतां येण्यासारखीं वर्षेच लोटली असली पाहिजेत. समजा, आजपर्यन्त लोटलेल्या सर्व वर्षांची संख्या क्ष आहे. असें असेल तर क्ष वर्षापूर्वी कालाला प्रारम्भ झाला असेल. म्हणजे क्ष वर्षापूर्वी कालच नव्हता असें म्हणावें लागेल. पण असें म्हणणेंही सोपें नाही. कारण "क्ष वर्षापूर्वी" हें एका विशिष्ट कालाचेंच लक्षण आहे. क्ष वर्षापूर्वी काल नव्हता असें म्हणणें मरणापूर्वी जीवन नव्हतें असें म्हणण्यासारखेंच व्याघातमय आहे.

सारांश काल अनन्त आहे म्हणावें तरी पंचाईत, सान्त आहे म्हणावें तरी पंचाईत!

अनन्ताची कल्पना करतांना अशा अनेक समस्या दत्त म्हणून पुढें उभ्या राहतात. अशा समस्या सोडविण्याची वर्गसोसारख्या तत्त्वज्ञांची रीत म्हणजे त्या बुद्धीने सुटूच शकत नाहीत, किंबहुना बुद्धीच या नसत्या समस्या निर्माण करते, तेव्हां बुद्धीची कास सोडून अन्तर्दर्शनाला आपण शरण गेलें पाहिजे ही होय. थोडीबहुत अशीच भूमिका अनिर्वाच्यवादांची आहे - "सृष्टि ही बुद्धीला आकलन होण्यासारखी नाही, तिचें व्याघातरहित वर्णनच होऊ शकत नाही. ती अनिर्वचनीय आहे. सत्याचें ज्ञान फक्त अपरीक्षानुभूतीतच होऊ शकतें"

यतो वाचो निवर्तन्ते

सृष्टि अनिर्वाच्य आहे म्हणजेच ती आभासरूप आहे असाही कधीकधी अर्थ करण्यांत येतो. कोणत्याही पदार्थाची व्याख्या करू गेलें तर ती विसंगत ठरते असें श्री हर्षाने आपल्या 'खण्डनखण्डखाद्य' या ग्रन्थांत दाखवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्याच्या मते या प्रयत्नाने मायावाद सिद्ध होतो, कारण जें विसंगत व अनिर्वाच्य आहे यालाच माया म्हणतात.

बर्गसो व अनिर्वाच्यवादी या दोघांचेही तार्किक समस्या सोडवण्याचे हें मार्ग पालायनवादी स्वरूपांचे आहेत. एकतर बुद्धीला आजपर्यन्त एखादा प्रश्न सोडवतां आला नाही यावरून तो पुढे कधीच सोडवता येणार नाही असें सिद्ध होत नाही जो प्रश्न सोडवता आला नाही तो सोडवण्याचा चंग बांधणे हेंच तत्त्वज्ञांचें कर्तव्य आहे. तो सोडवतां येणारच नाही. असें मानण्यांत एक प्रकारचें समाधान मानणें निकोप वृत्तीचें लक्षण म्हणतां येणार नाही.

शिवाय सृष्टीचें अमुक गूढ उकलत नाही म्हणून सृष्टि अनिर्वाच्य आहे असें म्हटल्याने काय साधतें ? सृष्टि हा आभास असेल, भ्रम असेल, पण भ्रम तरी विसंगत कां असावा ? सत्य जसें विसंगत असू शकत नाही तसाच भ्रमही विसंगत असू शकत नाही. वन्ध्यापुत्र, चौकोनी वर्तुळ, अंधाराचा प्रकाश हा विसंगत वस्तु सत्यसृष्टीतच काय, स्वप्नांत देखील दिसू शकत नाहीत. स्वप्नांत हजार डोक्याचा राक्षस दिसेल, शशशृंग दिसेल, वाळूतून तेल निघतांना दिसेल,

पण वन्ध्यापुत्र दिसू शकणार नाही. कारण शशशृंग, वालुकातैल वगैरे वस्तु अस्तित्वांत नसल्या तरी त्या विसंगत नाहीत. शश म्हणजे ज्याच्या डोक्यावर शिंग नाही तो असा शश या शब्दाचा अर्थ नाही. तैलशून्य पदार्थ असा वाळू या शब्दाचा अर्थ नाही. पण जिला पुत्र होऊ शकत नाही ती असाच मुळीं वन्ध्या या शब्दाचा अर्थ आहे. तेव्हां वन्ध्यापुत्र स्वप्नांत देखील दिसणें अशक्य आहे, हें स्पष्ट आहे. मग "आभास", "माया" वगैरे उद्घोष केल्याने सृष्टीतील विसंगतींचा निरास कसा होणार ?

हा निरास करण्याचा एकच मार्ग आहे व तो म्हणजे आपलें तर्कशास्त्र अधिक प्रखर, अधिक सूक्ष्म व अधिक मूलगामी करणें.

अनन्ताला गवसणी

अनन्ताच्या अनन्त समस्यांच्या बाबतींत कॅण्टर, वेस्ट्रास वगैरे गणिती व रसेलसारखे गणिती तत्त्वज्ञ यांनी हाच मार्ग अनुसरला आहे. तार्किक विसंगतींना भिऊन त्यांनी गुढगुंजनाची गुंमी किंवा अनिर्वाच्यवादाची शरणागति न पत्करतां या विसंगतींना सरळ दण्ड थोपटून आव्हान दिलें व शेकडो वर्षांच्या परिश्रमानंतर त्यांच्यावर विजय मिळवला. या विजयाचा इतिहास उद्बोधक असला तरी गणित व तर्कशास्त्र यांत विशेष गोडी नसणाऱ्या वाचकांना तो किचकट वाटण्याचा सम्भव आहे. म्हणून विशेष खोलांत न शिरता त्याचें नुसतें दिग्दर्शन करण्याचें योजलें आहे.

प्रत्येक पदार्थाचे अनन्त भाग होतात असें मानल्याने मेरु व मोहरी सारखीच ठरतील अशी आपल्या नैयायिकांना भीति वाटत होती. नैयायिकांचे बौद्धिक वारसदार जें आधुनिक तर्कशास्त्रज्ञ, त्यांनी या भीतीचा निरास केला आहे, इतकेच नव्हे तर ही भीति व्यक्त करतांना अनन्ताच्या बाबतींतलें एक महान् सत्य नैयायाकांना प्रतीत झालें होतें असें दाखवून दिलें आहे.

हे स्पष्ट करण्यासाठी आपण फूट व इंच यांचें उदाहरण घेऊ. फुटाचे व इंचाचे खालीलप्रमाणें भाग होऊ शकतात.

१/२', १/४', १/८'

१/२", १/४", १/८"

म्हणजे फुटाच्या प्रत्येक भागाला जोड म्हणून इंचाचा एक भाग आहेच आणि या भागांची संख्या अनंत आहे. पण दोन्ही भागांची संख्या याप्रमाणें सारखीच असली तरी फुटाचा प्रत्येक भाग इंचाच्या तत्सदृश भागाच्या बारापट मोठा आहे. तेव्हां फूट व इंच बरोबर ठरण्याची भीति नाही. आगगाडीला १० डबे असले व बाळ्याच्या खेळण्यातल्या गाडीलाही १० डबे असले, तरी खेळण्याची गाडी व आगगाडी सारखीच ठरत नाही. हिंदुस्थानच्या नकाशांत जेवढी शहरें असतात तेवढीच हिंदुस्थानांतही आहेत म्हणून हिंदुस्थान व त्याचा नकाशा सारख्याच आकाराचे ठरत नाहीत.

भागांची संख्या सारखी असली म्हणजे पदार्थ सारखेच ठरत नाहीत हें तत्व सान्त संख्यांच्या बाबतींत किती उघड आहे हें या उदाहरणावरून दिसतें. मग भागांची संख्या अनन्त असली तर तें लागू शकणार नाही असें नैयायिकांना कां वाटलें ?

याचें उत्तर स्पष्ट आहे. पदार्थाचे अनन्त भाग केल्याने शेवटचा लहानातला लहान भाग

भूमितीच्या बिन्दूसारखा राहिल व एक बिन्दू दुसऱ्या बिन्दूपेक्षा मोठा आहे असे म्हणणे बरोबर नाही. म्हणून मेरु व मोहरी या दोहोंचेही अनन्त भाग होत असले तरी मेरुचे भाग मोहरीच्या भागापेक्षा मोठे असतात म्हणून मेरु व मोहरी सारखी ठरत नाहीत अशी सुटका करण्याची सोय राहत नाही. पदार्थाचे अनन्त भाग केले म्हणजे म्हणजे प्रत्येक भाग बिन्दूसारखा परिमाणशून्यच असला पाहिजे ही कल्पना या अडचणीच्या मुळाशी आहे.

पण ही कल्पना खरी नाही. कोणत्याही पदार्थाचे $1/2$, $1/4$... याप्रमाणे अनन्त भाग होऊ शकतात, पण यापैकी कोणताही भाग बिन्दूसारखा परिमाणशून्य नाही.

पूर्णस्य पूर्णमादाय

मेरु व मोहरी या दोघांचेही अनन्त भाग होतात ही कल्पना आधुनिक गणितज्ञांनी केलेल्या अनन्ताच्या विवेचनांतील मूलभूत कल्पना आहे. ज्या समूहामध्ये अनन्त घटक असतात, त्या समूहाचे काही भागही असे असतात की, ज्याचे अनन्त घटक असतात. किंबहुना ही अनन्त या संख्येची व्याख्याच आहे असे म्हणायला हरकत नाही. अनन्त घटक असलेल्या समूहाचे सर्वांत निर्विवाद उदाहरण म्हणजे संख्यांचे, १, २, ३, ... असे सर्व पूर्णांक घेतले तर त्याची संख्या किती भरेल असे विचारल्यास "अनन्त" असे उत्तर द्यावे लागते. समजा, खालीलप्रमाणे हे अनन्त पूर्णांक एका ओळीने मांडले आहेत व या प्रत्येक अंकाच्या खाली त्याच्या दुप्पटीने मोठा असा अंक लिहिला आहे.

१ २ ३
२ ४ ६

या व्यवस्थेमध्ये वरच्या ओळीत जितके अंक आहेत तितकेच खालच्याही ओळीत आहेत असे मानले पाहिजे. कारण कोणत्याही अंकाला दोनने गुणतां येते. शिवाय कोणताही अंक त्याच ओळीत दोनदा आलेला नाही.

पण उलटपक्षीं वरच्या ओळीत सर्व पूर्णांक आहेत मग ते सम असोत की विषम, आणि खालच्या ओळीत फक्त सम अंक आहेत कारण ते सर्व दोनने गुणून मिळवलेले आहेत.

या दोन मुद्यांवरून असे सिद्ध होते की, सम व विषम मिळून जितके अंक आहेत तितकेच नुसते सम अंकही आहेत. नुसत्या सम अंकांची संख्या, सम व विषम दोन्ही प्रकारचे अंक जमेस धरून होणाऱ्या संख्येइतकीच आहे. अनन्त समूहामध्ये जितके घटक असतात तितकेच त्याच्या एखाद्या उपसमूहामध्ये देखील असतात असे या उदाहरणावरून म्हणावे लागते.

अनन्तातून अनन्त काढून घेतल्याने अनन्तच उरते किंवा त्यांत अनन्त मिळविल्याने बेरीज देखील अनन्तच होते यावरून "पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते" या उपनिषद् वाक्याची वाचकांना येथे आठवण होईल. अनन्त समूहामध्ये जेवढे घटक असतात तेवढेच त्याच्या उपसमूहामध्ये असल्यामुळे एखाद्या उपसमूह काढला किंवा जोडला तरी मूळ समूहाची संख्या कमीजास्त कशी होणार ?

साधे तर्कशास्त्र

काही लोकांना हे फार अतर्क्य भासते. वजाबाकीने न घटणारी व बेरजेने व वाढणारी अशी संख्या कल्पितारे गणिती बुद्धिवादी नसून गूढगुंजनी आहेत अशी शंका येते.

पण यांत गूढगुंजन काहीही नसून केवळ "तर्ककर्कश विचारचातुरी" आहे. वजाबाकीने संख्या घटलीच पाहिजे व बेरजेने वाढलीच पाहिजे असा आग्रह काय म्हणून ? इतर संख्या गुणाकाराने बदलल्या तरी शून्य गुणाकाराला मुळीच बंधत नाही. कितीनेही गुणा शून्य ते शून्यच. गुणाकाराप्रमाणेच भागाकारालाही ते दाद देत नाही. कितीनेही भागा, भागागार शून्यच. गुणाकाराने न वाढणारी व भागाकाराने न घटणारी संख्या कल्पण्यांत जर गूढगुंजन नाही तर बेरजेने न वाढणारी व वजाबाकीने न घटणारी संख्या कल्पण्यांत गूढगुंजन कां प्रादुर्भूत व्हावे ? अनन्ताच्या तांडवळ्याची एवढी ओळख पटवून दिल्यावर सुरुवातीला उपस्थित केलेल्या अनन्तविषयक समस्या गणितज्ञांनी कशा सोडवल्या आहेत याचे दिग्दर्शन कराते.

१. कोणत्याही अनन्ताचे $1/2$, $1/4$ वगैरे भाग आपण एक, दोन या क्रमाने मोजत बसलो तर ते अन्तर कधीच संपणार नाही हे खरे आहे. पण एखादा बाण धनुष्यापासून लक्ष्यापर्यंत जाण्याची क्रिया या मोजण्याच्या क्रियेसारखी नसते. मोजण्याच्या क्रियेत पहिल्या अंकांतर लगेच दुसरा अंक येतो. पण आता सुटलेला बाण १ मिनिटाने लक्ष्यावर लागतो तेव्हा सुटल्याबरोबर म्हणजे पहिल्या क्षणानंतर लगेच तो कुठे होता असे विचारातां येत नाही. कारण सुटल्याबरोबर लगेच म्हणजे केव्हा ? बाण जर १० वाजतां सुटला असेल तर सुटल्याबरोबर लगेच म्हणजे १० वाजून एका सेकन्दाने, की १० वाजून अर्ध्या सेकन्दाने, की दहा वाजून एक चतुर्थांश सेकन्दाने ? या प्रश्नाला उत्तर देतांच येणार नाही कारण दहा वाजण्याच्या लगेच नन्तर कोणताही क्षण नसतो. दहा वाजल्यानंतरचा कितीही जवळचा क्षण घेतला तरी त्या क्षणाच्या पूर्वी च दहा वाजल्यानंतर असे अनेक क्षण असतात. अर्थात् मोजण्याची क्रिया व बाणाची गति या अगदी वेगळ्या प्रकारच्या क्रिया आहेत. तेव्हा मोजण्याच्या या प्रक्रियेने बाणाच्या गतीची उपपत्ति लागू शकणार नाही. मोजण्याच्या क्रियेने $1/2$, $1/4$ वगैरे अन्तरे संपवता न आली तरी बाणाच्या गतीला ती संपवता येणार नाहीत असे यावरून ठरत नाही.

२. रामाने रावणाची शिरे अनन्तवेळा कापली तर शेवटी रावणाच्या डोक्यावर शिर उरले की नाही या प्रश्नाचे उत्तरही आता स्पष्ट होईल. रावणाची अनन्त शिरे एक, दोन या क्रमाने कापली गेली असतील तर या क्रमाला शेवटच नसल्यामुळे शेवटी रावणाच्या डोक्यावर शिर उरले की नाही हा प्रश्न अप्रस्तुत आहे. १, २, ३, ४... या संख्यांतली शेवटची संख्या सम आहे की विषम आहे या प्रश्नासारखाच हा प्रश्न आहे. वरील क्रमामध्ये शेवटची संख्याच नाही तेव्हा ती सम आहे की विषम आहे असे विचारणे आत्याबाईच्या मिशा अजून काढ्या आहेत की पांढऱ्या झाल्या असे विचारण्यासारखे आहे.

जगन्निर्मितीपूर्वी

३. जगन्निर्मितीच्या प्रश्नाचे उत्तर समजायला थोडे कठीण आहे. आजपर्यंत किती वर्षे लोटली या प्रश्नाचे उत्तर अनेक प्रकारांनी देता येण्यासारखे आहे. आजपर्यंत म्हणजे केव्हापासून आजपर्यंत असा प्रश्न उपस्थित होतो. काल निर्माण झाला तेव्हापासून आजपर्यंत असे म्हटले तर ही वर्षे एखाद्या सान्त संख्येने व्यक्तविता येतील. काल निर्माण झाला ते पहिले वर्ष व त्यापूर्वी वर्षेच नव्हती असे म्हणण्यांत वदतोव्याघात नाही. त्यापूर्वी हे शब्द कालवाचक असले तरी त्यांनी द्योतित केलेला काल अस्तित्वांत असलाच पाहिजे असे नाही. "शून्यापेक्षा लहान धन संख्या" हे शब्द संख्यावाचक असले तरी त्यांनी द्योतित केलेली संख्या अस्तित्वांत नाही. "शशुंग." हा शब्द शूड. गवाचक असला तरी शशुंग. ग अस्तित्वांत नाही.

बरें कालाची निर्मिती झालीच नाही, काल अनादि आहे असें मानलें तर आजपर्यन्त अनन्त वर्षे लोटली असें म्हणावें लागतें. अनादि कालाची आजपर्यन्त किती वर्षे लोटली हा प्रश्न शून्याच्या पूर्वी किती ऋण संख्या आहेत या प्रश्नासारखा आहे. शून्य व त्याच्यापूर्वीच्या ऋण संख्या खालीलप्रमाणें लिहितां येतील.

... -६, -५, -४, "३, -२, -१, -०

या क्रमामध्ये शेवटीं शून्य आहे पण त्याची सुरवात कुठेच होत नाही. तो अनादि आहे. अर्थात् शून्यापूर्वीच्या ऋण संख्या अनन्त आहेत असें म्हणावें लागतें. त्याचप्रमाणें यंदाच्या वर्षापूर्वी अनन्त वर्षे लोटलीं हाच सिद्धान्त ठरतो.

तात्पर्य, जग अनादि आहे की नाही, तें निर्माण झालें की नाही हा प्रश्न केवळ गणिताने सुटणें शक्य नाही. जग अमुक वर्षापूर्वी निर्माण झालें असेल किंवा ते केव्हांच निर्माण न होतां आजपर्यन्त अनन्त वर्षे लोटलीं असतील हें दोन्ही पर्याय गणिताच्या दृष्टीने समर्थनीय आहेत.*

अनन्त ही कल्पना बुद्धिगोचर आहे व आधुनिक गणितज्ञांनी अनन्ताचेंही गणित बसवले आहे हा बुद्धिवादाचा मोठाच विजय आहे. प्रस्तुत लेख वाचून या विषयाचा अधिक अभ्यास करण्याची काही वाचकांना बुद्धि व्हावी एवढाच हेतु आहे. आधुनिक गणित व तर्कशास्त्र यांच्या या शाखेचे यापेक्षा अधिक सखोल विवरण येथे कारणें शक्य नाही.



* आतांपर्यन्त लोटलेला काल सान्त असणें शक्य असलें तरी जग निर्माण झालें ही कल्पना तर्कशास्त्राच्या दृष्टीने व्याघातमय आहे. पण याचें अधिक विवेचन स्वतन्त्रपणें करावे लागेल.

३६ चार्वाकदर्शन

भारतीय तत्वज्ञानाच्या इतिहासांत चार्वाकदर्शनाचें महत्त्व अनन्य आहे यांत संशय नाही. डोळ्यावर कोणतीही झापड बांधून न घेतां चार्वाकांनी शक्य तितकें अचूक, स्पष्ट व दूरवर पाहण्याचा प्रयत्न केला. असें असूनही चार्वाकदर्शनाचा एकही मूळ ग्रंथ आज उपलब्ध नाही. जयराशीचा तत्वोपप्लवसिंह हा उपलब्ध ग्रंथ म्हणायला चार्वाकदर्शनाचा आहे. पण चार्वाकतत्वज्ञानातील प्रत्यक्षवादाचा विधायक अंश त्यांत सांपडत नाही. सारेंच अप्रमाण आहे, इथून तिथून साराच अंधार आहे अशा तऱ्हेचा श्रीहर्षाच्या खण्डनखण्डखाद्यासारखा नुसता विध्वंसक विचारप्रवाह त्यांत आढळून येतो. अशा परिस्थितींत जुने ग्रंथ तपासून चार्वाकवादाचें मूळ स्वरूप काय होतें तें शक्य तितकें अधिकृतरीत्या निश्चित करण्याचा प्रा. आठवले यांनी जो प्रयत्न केला आहे तो अभिनन्दनीय आहे. प्रा. आठवले यांनी हुडकून काढलेल्या अवतरणांच्या आधारे चार्वाकवादाची येथे थोडी चर्चा करण्याचें योजलें आहे.

प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्

प्रत्यक्ष हेंच केवळ प्रमाण आहे हा चार्वाकांचा प्रमुख सिद्धान्त आहे. हा सिद्धान्त मोठा क्रान्तिकारक आहे. कारण अनुमानाने देखील सत्य ज्ञान होतें हें आपण प्रत्यहीं पाहतो. अनुमान हें प्रमाणच नाही हें चार्वाकांचें मत सकृददर्शनी इतकें विचित्र वाटतें की, त्यांतलें मर्म समजणें कठीण होऊन बसलें आहे. चार्वाकाच्या प्रतिपक्षांनी याचा पुरेपूर फायदा घेतला आहे. "काय म्हणतां अनुमान प्रमाण नाही ! प्रत्यक्षाशिवाय ज्ञानच होत नाही ! मग प्रवासाला गेल्यावर तुम्ही जीवत आहांत व आपण विधवा नाही हें ज्ञान तुमच्या बायकोला कसें होतें ? अ हा माझा बाप व इ ही माझी आई हें ज्ञान चार्वाकास प्रत्यक्षानेच झालें काय ?" अशा तऱ्हेचे बालिश प्रश्न विचारून "जितं मया" म्हणून आस्तिक दार्शनिकांनी स्वतःची पंथ थोपटून घेतली आहे.

वस्तुतः सगळें ज्ञान मलाच प्रत्यक्षाने झालें पाहिजे असा चार्वाकांचा आग्रह नाही. कोणतेंही ज्ञान कुणालातरी प्रत्यक्षाने झाल्याशिवाय तें खरें मानतां येत नाही एवढेंच त्यांचें म्हणणें आहे. प्रवासांत असतांना मी जीवत असल्याचें ज्ञान माझ्या बायकोला प्रत्यक्षाने होत नसलें तरी मला प्रत्यक्षाने होतें. तसेंच "ई" ही "च" ची आई आहे हें ज्ञान "च" ला प्रत्यक्षाने होत नसलें तरी "ई" ला प्रत्यक्षाने होतें.

येथे काही वादी चार्वाकावर असा पेच टाकतील की, "ई ला अमुक ज्ञान आहे" हें ज्ञान च ला प्रत्यक्षानेच होतें काय ? जर हें ज्ञान प्रत्यक्षाने होत नसेल तर चार्वाकांच्या मताप्रमाणें ई ला अमुक ज्ञान आहे हें ज्ञानच मुळांत अप्रमाण ठरेल व दुसऱ्यांच्या प्रत्यक्षाच्या आधारे एखाद्या ज्ञानाचा प्रामाण्यनिश्चय करणें अशक्य होईल.

दुसऱ्यांचे प्रत्यक्ष

या आक्षेपाचें उत्तर ध्यानांत घेण्यास हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे की, अप्रमाण म्हणजे

असत्य नव्हे, अप्रमाण म्हणजे असिद्ध, ज्याची सत्यता सिद्ध व्हायची आहे तं. "ई" ला अमुक ज्ञान आहे हे ज्ञान मला प्रत्यक्षाने होत नाही असें मानलें तरी असें ज्ञान मला होतें हे नाकबूल करतां येत नाही. मग तें ज्ञान अप्रमाण कां असेना.

"ई" ला अमुक ज्ञान प्रत्यक्षाने होतें" हे माझे ज्ञानच मुळांत अप्रमाण असलें तरी मी "ई" चें ज्ञान खरें मानतो. कारण पूर्वी अनेकवेळा "ई" ला अमुक ज्ञान प्रत्यक्षाने झालें असें मला वाटलें, तेव्हां तेंच ज्ञान मला देखील कालान्तराने प्रत्यक्षाने झालें, म्हणजे "ई" ला झालेल्या ज्ञानाची "प्रतीति" मला आली. अग्नीने हात भाजतो ई ज्ञान ई ला प्रत्यक्षाने झालें असें मला कळलें. कालान्तराने अग्नीला स्पर्श केल्यावर मलाही तें ज्ञान प्रत्यक्षाने झालें. "ख" हा चोर आहे हे ज्ञान "ई" ला प्रत्यक्षाने झालें असें मला कळलें. कालान्तराने "ख" ला चोरी करताना मी स्वतःच पाहिलें व "ई" ला प्रत्यक्षाने झालेलें ज्ञान मलाही प्रत्यक्षाने झालें. माझ्या या पूर्वानुभवामुळे जें ज्ञान फक्त "ई" लाच प्रत्यक्षाने होऊ शकतें, मला प्रत्यक्षाने कधीच होऊ शकत नाही, तें देखील मी खरें मानतो. पण येथे देखील प्रामाण्याचा मूल आधार प्रत्यक्षच आहे हे विसरतां येत नाही.

लोकप्रसिद्ध अनुमान

"ई" चें ज्ञान प्रत्यक्षाच्या कसोटीला उतरतें, "ई ही माझी आई" हे "ई" चें ज्ञान आहे, त्याअर्थी तें प्रत्यक्षाच्या कसोटीला उतरण्यासारखें म्हणजे खरें आहे" हे अनुमान आहे पण चार्वाकांच्या परिभाषेत तें "लोकप्रसिद्ध*" अनुमान आहे म्हणून असें अनुमान प्रमाण मानण्यास त्यांची हरकत नाही. जें अनुमान अनेकवेळा प्रत्यक्षाच्या कसोटीस उतरलें आहे त्याला चार्वाक लोकप्रसिद्ध अनुमान म्हणतात. असें लोकप्रसिद्ध अनुमानच फक्त खरें मानण्याचा चार्वाकांचा दंडक आधुनिक विज्ञानाच्या पद्धतीशी तंतोतंत जुळणारा आहे. एखादें अनुमान प्रत्यक्षाच्या कसोटीस उतरलें नाही तर वैज्ञानिक तें खरें मानत नाही.

अनुमान हे प्रमाणच नाही हे चार्वाकांचें मत वाटतें तितकें विचित्र नाही हे आता स्पष्ट होईल असें वाटतें. चार्वाकांची बाकीचीं मते इतकी उघडपणे खरी व सहज पटणारी आहेत की त्यामुळेच ती "गहन" नाहीत असें अनेकांना वाटतें. श्री चिं. वि. वैद्य यांच्यासारख्या विद्वानाने तर चार्वाकवाद लौकिक मतेच प्रतिपादतो मग त्याला तत्त्वज्ञान कां म्हणावें ? असा एक मनोरंजक प्रश्न उपस्थित केलेला आहे ! तत्त्वज्ञान म्हणजे जें चारचौघांना कधीच खरें वाटू शकत नाही. निदान कळत तरी नाही असें काहीतरी मुलुखावेगळें सांगणें हा ग्रह फार सार्वत्रिक आहे. "सुख हेंच जीवनांतलें एकमेव मूल्य आहे", "प्रत्यक्ष हीच सत्याची कसोटी आहे" वगैरे विधाने इतकी उघडपणे निर्विवाद वाटतात की, त्याचमुळे तीं उथळ असावीत असें वाटू लागतें. गहन तत्त्वे इतकीं सोपीं कशी असतील ! उलट "सुख हें मूल्य नसून निर्गुण निराकार ब्रह्मांत विलीन होणें हेच निःश्रेयस आहे", "प्रत्यक्ष दिसणारे जग मिथ्या आहे" वगैरे विधाने इतकीं अगम्य आहेत की, तीं फार "गहन" असलीं पाहिजेत असा ग्रह होऊन बसतो. कळणाऱ्या व सरळ अर्थानें ही विधाने इतकीं धडधडीत खोटीं आहेत की, या सरळ अर्थामागे काहीतरी गूढ अर्थ त्यांत भरलेला असला पाहिजे असें वाटू लागतें.

* लोकप्रसिद्धमनुमानं चार्वाकैरपीष्यते ।

अनुमानावर आक्षेप

चार्वाक हे सर्व बाबतीत लोकायत म्हणजे लोकव्यवहारांत सर्वत्र खरी मानलीं जाणारीं मतेच प्रतिपादणारे असतांना अनुमानाचें प्रामाण्य नाकारण्यांतच त्यांनी फक्त लोकव्यवहार कां सोडला, याची थोडी चर्चा केली पाहिजे.

अनुमानाच्या प्रामाण्यावर चार्वाकांचे आक्षेप येणें प्रमाणें आहेत.

अनुमान व्याप्तीवर अवलंबून असतें. "जिथे जिथे धूम असतो, तिथे तिथे वन्हि असतो" हे धूम व वन्हि यांच्या व्याप्तीचे ज्ञान आहे. या ज्ञानाच्या आधारे धूम दिसला की तिथे वन्हि देखील असावा असें आपण अनुमान करतो. पण मुळांत जिथे जिथे धूम आहे तिथे तिथे वन्हि आहे हे ज्ञानच कसें शक्य आहे ? आजपर्यन्त पेटलेले सर्व व्हि व धूम कुणीतरी पाहिलें आहेत काय ? आजपर्यन्तचे एखाद्या पुराणपुरुषाने पाहिले असले तरी उद्याचे व परवाचे काय ? आजपर्यन्त वन्हिशिवाय धूम उद्भवला नाही म्हणून पुढे उद्भवणार नाही कशावरून* ?

यावर काही वादी म्हणतात की, व्याप्तिज्ञान सामान्याच्या द्वारा होते. जेव्हां आपण धूम पाहतो तेव्हां जगांतल्या सर्व धूमांना साधारण असे धूमत्व नांवाचे गुणधर्म आपल्याला दिसतात. तसेंच जेव्हां आपण वन्हि पाहतो तेव्हां जगांतल्या सर्व वन्हिनां साधारण असे वन्हित्व नांवाचे गुणधर्म आपल्याला दिसतात. या साधारण गुणधर्मांनाच सामान्य असें म्हणतात. जेव्हां धूमत्व व वन्हित्व या दोन सामान्य गुणधर्मांच्या संबंधाचें ज्ञान होतें तेव्हां आपोआपच यच्चयावत् धूम व व्हि यांच्या संबंधाचें ज्ञान होतें. कारण धूमत्व व वन्हित्व हीं यच्चयावत् धूम व वन्हि यांत अनुस्यूत असतात.

सामान्य हा काय प्रकार आहे ?

यावर चार्वाकांचे उत्तर असें की, धूमत्व व वन्हित्व यांच्या नियत संबंधाचे म्हणजेच व्याप्तीचें ज्ञान झाल्यामुळे धूमत्वाच्या आधारे वन्हित्वाचे अनुमान करतां येईल, पण धूमाच्या आधारे वन्हिचें अनुमान करता येणार नाही. धूम व धूमत्व, वन्हि व व्हित्व यांचा नियत संबंध असल्यामुळे धूमत्व व वन्हित्व यांच्या नियत संबंधाचें ज्ञान झाल्याने धूम व व्हि यांच्या नियत संबंधाचें देखील ज्ञान होतें असें म्हणून निभाव लागणार नाही. कारण धूम व धूमत्व, व्हि व व्हित्व वगैरेंचा नियत संबंध कसा कळणार असा प्रश्न उरतोच. जिथे धूम आहे तिथे वन्हि आहे या ज्ञानप्रमाणेंच जिथे धूमत्व आहे तिथे धूम आहे हेही व्याप्तिज्ञानच आहे. एका व्याप्तिज्ञानाने दुसरें व्याप्तिज्ञान होतें असें समजणें एका आंधळ्याने मार्गदर्शन केल्यामुळे दुसरा आंधळा चालू शकेल अशी अपेक्षा करण्यासारखे आहे. जिथे व्याप्तिज्ञानाचीच उत्पत्ति संशयित आहे तिथे एका व्याप्तिज्ञानाला वाचवण्यासाठी दुसऱ्या व्याप्तिज्ञानाकडे धाव घेणें तर्कसंगत नाही.

सामान्याचें अस्तित्व मानलें तरी तें व्याप्तिज्ञानाच्या उपयोगी पडत नाही. पण चार्वाकांना वरीलप्रमाणें युक्तिवाद करायची गरज वाटत नाही कारण ते सामान्याचें अस्तित्वच मुळांत मानत नाहीत*. सामान्यांचें खण्डन ते पुढीलप्रमाणें करतात.

* १ न प्रत्यक्षीकृता यावद् धूमग्नियक्तयोऽखिलाः । तावत्स्यादपि धूमोऽसौ योऽनग्नैरिति शङ्क्यते ।।

* २ वास्तवं नहि सामान्यं नाम किंचन विद्यते ।

जिज्ञासूनीं "तत्त्वोपलनवसिंहा" तील सामान्यखंडन पाहावें.

सामान्य व्यक्तींहून भिन्न आहे की अभिन्न आहे ? धूमत्व व धूम ही एकच आहेत की वेगळी ? धूम व धूमत्व ही एकच मानली तर सामान्य नांवाचा वेगळा पदार्थ मानायला काहीच आधार उरत नाही. बरे धूमाहून धूमत्व वेगळे मानले तर त्यांचा संबंध काय हा प्रश्न उद्भवतो. धूम व धूमत्व यांचा समवाय नांवाचा संबंध आहे असे मानले तरी हा समवाय एकच आहे की प्रत्येक धूमाचा धूमत्वाशी वेगळा समवाय आहे असा प्रश्न उरतोच. सगळ्या धूमांत एकच समवाय आहे असे मानले तर समवायालाच सामान्य का म्हणू नये ? सामान्याप्रमाणेच तोही सर्व धूमांना साधारण व धूमव्यातीरिक्त पदार्थात न सांपडणारा आहे. बरे प्रत्येक धूमाचा धूमत्वाशी असलेला समवाय वेगळा आहे असे म्हटले तर निरनिराळ्या समवायांमध्ये समवायत्व नांवाचे सामान्य आहे असे मानून समवाय व समवायत्व यांना जोडणारा आणखी एक नवा समवाय मानावा लागेल. हा अनवस्थाप्रसंग आहे.

लक्षणजन्य पदार्थ

काही लोक असे म्हणतील की, सामान्याची साक्षात् अनुभूति होत असल्यामुळे नुसत्या शाब्दिक युक्तिवादाने ते असिद्ध ठरू शकत नाही. यावर चार्वाक म्हणतात की, सामान्याची अनुभूति होते हेच मुळी खरे नाही. एक घट दुसऱ्या घटासारखा दिसतो हे खरे आहे, पण त्यांच्यात "घटत्व" नांवाचे काही दिसते असे म्हणणे हा शब्दाचा खेळ आहे. घटांत घटत्व आहे व पटांत पटत्व आहे म्हणून घट पटाहून वेगळा दिसतो असे म्हटले तर घटत्व पटत्वाहून कां वेगळे दिसते असा प्रश्न उरतो व घटत्व आणि पटत्व यांत भेद दाखवणारे घटत्वत्व व पटत्वत्व मानावे लागते !

वस्तुतः सामान्य ही कल्पना धूम, वन्हि वगैरेसारख्या प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वस्तूंना बरोबर लागू होत नाही. ती रेषा, बिंदू वगैरे लक्षणजन्य पदार्थांनाच खरी लागू होते. लक्षणजन्य पदार्थ म्हणजे असे असे गुणधर्म असणाऱ्या पदार्थांना अमुक म्हणावे अशा तऱ्हेच्या संकेताने स्थापित केलेले पदार्थ, मग ते प्रत्यक्षाने दिसोत वा न दिसोत. रेषा म्हणजे रुंदी, उंची वगैरे परिमाणे नसलेली लांबी, बिंदू म्हणजे लांबी, रुंदी, उंची वगैरे कोणतेच परिमाण नसलेले स्थान. या लक्षणोामध्ये बसणारी रेषा वा बिंदू प्रत्यक्ष दिसतात की नाही हा प्रश्न या लक्षणजन्य पदार्थांच्या बाबतीत अप्रस्तुत आहे. कागदावर काढलेल्या रेषेला वा बिंदूला ही लक्षणे लागू होत नसली तरी कागदावर खरोखरीच्या रेषा व बिंदू काढतांच येत नाहीत एवढेच त्यावरून ठरते. ही लक्षणेच चूक आहेत असे त्यावरून म्हणता येत नाही. यामुळे सर्व रेषांचा लांबी हा सामान्य धर्म व सर्व बिंदूंचा स्थान हा सामान्य धर्म आहे असे म्हणता येते.

अनुमानकथा कुतः ?

परन्तु अशाप्रकारे धूम व वन्हि यांचा कोणताही सामान्यधर्म दाखवून देता येत नाही. असा कोणता सामान्य धर्म आहे की जो सर्व धूमांत राहतो, धूम सोडून कशांतच राहत नाही व जो नसला म्हणजे कोणत्याही वस्तूस धूम ही संज्ञा देता येत नाही ? धूम काळा असतो तसेच ढग देखील काळे असतात. धूम हवेत तरंगतो तसेच पक्षीही हवेत तरंगतात, धूम नाकातोडांत गेला की जीव घाबरतो तसाच अतिप्रमाण उज्जवायु नाकातोडांत गेला तरी जीव घाबरतो. या सर्व गुणधर्मांमध्ये असा कोणता गुणधर्म आहे की, जो नाहीसा झाल्यास धूमाचे धूमत्व नाहीसे होईल. धूमावर विशिष्ट रंगाने प्रकाश टाकल्याने त्याचा रंग बदलता येतो. असा रंग बदलल्याने

धूमाचे धूमत्व नष्ट होते काय ? धूमाचे बाकी सर्व गुणधर्म असून जो हवेत मात्र उडत नाही किंवा नाकातोडांत गेल्याने जीव घाबरत नाही त्या पदार्थाला धूम म्हणावे की नाही ? अर्थात् अमुक गुणधर्म म्हणजे धूमाचे धूमत्व असे म्हणता येत नाही. रेषा किंवा बिंदू याप्रमाणे धूमाचे लक्षणच होऊ शकत नाही. म्हणून सामान्य ही कल्पना त्याला बरोबर लागू होत नाही.

सामान्याची कल्पना व्याप्तीचा बचाव करू शकत नाही व व्याप्ति सिद्ध करण्याचा इतर कोणताही उपाय नाही म्हणून व्याप्तीवर आधारलेले अनुमान प्रमाण मानता येत नाही, हा चार्वाकांचा सिद्धान्त माझ्या मते, निर्दोष आहे. याच्याविरुद्ध केले गेलेले बहुतेक युक्तिवाद चार्वाकवादाच्या अनाकलनामुळे केले गेले आहेत.

व्याप्ति असिद्ध आहे एवढेच केवळ नव्हे. व्याप्तिजन्य अनुमान निरर्थक असते असे देखील म्हणावे लागते. "या पर्वतावर धूम आहे म्हणून या पर्वतावर वन्हि आहे" हे अनुमान या पर्वतावर वन्हि आहे हे आधीच प्रत्यक्षाने माहीत असल्याशिवाय संभवत नाही. जे आधीच प्रत्यक्षाने माहीत आहे, त्यांचे अनुमान करीत राहणे निरर्थक आहे. "या पर्वतावर धूम आहे" एवढेच फक्त माहीत असेल व "या पर्वतावर वन्हि आहे" हे माहीत नसेल तर "जिथे धूम आहे तिथे वन्हि आहे" हे व्याप्तिज्ञानच अस्तित्वांत नाही असे म्हणावे लागेल. मग त्याच्या आधारें अनुमान कसे होणार ? हाच भाव पुढील कारिकेंत व्यक्त झाला आहे.

विशेषेऽनुगमाभावः सामान्ये सिद्धसाध्यता।

अनुमाभङ्गपङ्केऽस्मिन् निमग्ना वादिदन्तिनः।

अनुमानाने पूर्वी प्रत्यक्षाने न झालेले काही विशेष ज्ञान होत असेल तर अनुमान असिद्ध आहे, आणि पूर्वी प्रत्यक्षाने झालेले ज्ञान होत असेल तर ते निरर्थक आहे. पाश्चात्य तार्किकांत मिल् ने संवाक्या । विरुद्ध जो युक्तिवाद केला आहे त्याचाही मथितार्थ हाच आहे.

शुद्ध अनुमाने

व्याप्तिजन्य अनुमान असिद्ध असले तरी सारी अनुमाने असिद्ध असतात असे नाही. गणितांतील अनुमाने व्याप्तिजन्य नसतात. "माझ्याजवळ ४ रुपये होते, त्यांतले २ रुपये मी खर्च केले आणि १ रुपया हरवला. तेव्हां माझ्याजवळ आता एकच रुपया उरला असेल" हे अनुमान व्याप्तिजन्य नाही. येथे १ रुपया वाचला हे निगमन आहे. या निगमनाचा आधार (१) माझ्याजवळ ४ रुपये होते. (२) त्यांतले दोन खर्च झाले व (३) एक रुपया हरवला ही तीन वाक्ये आहेत. या तीन वाक्यांपैकी कोणतेही वाक्य व्याप्तीरूप नाही. "चारांतून तीन काढल्याने एक उरतो" या व्याप्तिवर हे अनुमान आधारलेले आहे असे म्हणणे बरोबर नाही. गणिताच्या भाषेत हे अनुमान मांडल्याबरोबर हे स्पष्ट होईल. $४ - ३ = १$ या निगमनाचा आधार चारांतून तीन काढल्याने एक उरतो हे वाक्य आहे असे म्हणणे $४ - ३ = १$ या निगमनाचा आधार $४ - १ = ३$ ही व्याप्ति आहे असे म्हणण्यासारखे आहे ! अशाने निगमन व व्याप्ति एकरूपच ठरते. अर्जुनाचा बाप धनंजय असाच हा न्याय झाला तेव्हां आकडेमोड हे व्याप्तिजन्य अनुमान नाही हे स्पष्ट आहे.

गणिताच्या अनुमानाप्रमाणेच इतरही काही अनुमाने व्याप्तिविरहित असतात. जसे "हिमालय लंकेच्या उत्तरेस आहे लंका हिमालयाच्या दक्षिणेस आहे" या निगमनाला आधारभूत

म्हणण्यासारखी" जिथे अमुक आहे तिथे तिथे दक्षिणत्व आहे" या प्रकारची कोणतीच व्याप्ति नाही. हिमालय लंकेच्या उत्तरेस आहे. कारण लंका हिमालयाच्या दक्षिणेस आहे असे अनुमान करतां येते. कारण "अ" "ब" च्या उत्तरेस आहे या वाक्यांत "ब" "अ" च्या दक्षिणेस आहे हे वाक्य गर्भित आहे. परंतु "अ" धूमवान् आहे या वाक्यांत अ वह्निमान् आहे हे वाक्य गर्भित नाही. जोपर्यन्त जिथे जिथे धूम आहे तिथे तिथे वह्नि आहे ही व्याप्ति सिद्ध होत नाही तोपर्यन्त या दोन वाक्यांचा संबंध स्थापित होत नाही.

चार्वाकांची अनुमाने

सारीच अनुमाने असिद्ध मानली तर चार्वाकांचे अनुमानाविरुद्धचे युक्तिवाद देखील असिद्ध ठरतील, कारण हे युक्तिवाद ही अनुमानरुपच आहेत. हे युक्तिवाद असिद्ध नाहीत कारण ते व्याप्तिजन्य अनुमानासारखे नाहीत. "या पर्वतावर वह्नि आहे कारण त्यावर धूम आहे" हे अनुमान असिद्ध ठरवतांना चार्वाक पुढील युक्तिवाद करतात.

या धूमाचे मला ज्ञान नाही.

- हा धूम वह्निमान् आहे की नाही याचें मला ज्ञान नाही.

या अनुमानातील पहिलें वाक्य व्याप्तीच्या स्वरूपाचें नाही. या धूमाचे मला ज्ञान नाही हें विधान मला शिग नाही या विधानासारखेंच प्रत्यक्षसिद्ध आहे. या प्रत्यक्षसिद्ध विधानावर आधारलेलें "मला हा धूम वह्निमान् आहे की नाही हें माहीत नाही" हें निगमन देखील व्याप्तीवर आधारलेले नसून गर्भिततेवर आधारलेलें आहे. हिमालय लंकेच्या उत्तरेस आहे या वाक्यांत लंका हिमालयाच्या दक्षिणेस आहे हें वाक्य जसें गर्भित आहे, किंवा "ई ही पेटी नाही" या वाक्यांत "ई ही लाल पेटी नाही" हें वाक्य जसें गर्भित आहे तसेंच "हा धूम ज्ञात नाही" या वाक्यांत "या धूमाचे वह्निमत्व ज्ञात नाही" हें वाक्य गर्भित आहे. चार्वाकांची अनुमानविरोधी अनुमाने याप्रमाणें प्रत्यक्षजन्य व्याप्तीवर आधारलेलीं नसून गर्भितत्वावर आधारलेलीं असल्यामुळें तीं असिद्ध नाहीत.

चार्वाकांनी फक्त प्रत्यक्षजन्य व्याप्तीवर आधारलेल्या अनुमानाचें खंडन केलें आहे. साऱ्याच अनुमानाचें खंडन केलें नाही. मग फक्त प्रत्यक्षच प्रमाण आहे असा त्यांचा आप्रह कां ? चार्वाकांना ज्यांचें खंडन करतां येणार नाही अशी हीं दुसरी अनुमाने प्रमाण कां मानू नयेत?

शुद्ध अनुमानाने ज्ञान होत नाही

यावर असें उत्तर देतां येईल कीं, सारीच अनुमाने असिद्ध नसलीं तरी अनुमानाच्या साहाय्याने सत्यसृष्टीचे ज्ञान होऊ शकत नाही. चार्वाकांच्या अनुमानविरोधी अनुमानाने "या पर्वतावर वह्नि आहे" हें निगमन असिद्ध आहे एवढें कळतें. पण असिद्ध म्हणजे खोटें नव्हे. या पर्वतावर वह्नि आहे की नाही हें या अनुमानविरोधी अनुमानाने कळत नाही. माझ्याजवळ चार रुपये असलें व त्यांतले दोन हरवले तर माझ्याजवळ दोन उरले हें गणिताचें अनुमान चार्वाकांच्या अनुमानविरोधी अनुमानाप्रमाणेंच बरोबर असलें, तरी माझ्याजवळ चार रुपये होते की नाही व त्यांतले दोन हरवले की नाही हें प्रत्यक्षाशिवाय कळू शकत नाही.

माझ्याजवळ चार रुपये होते व त्यांतले दोन हरवले हीं दोन ज्ञानें मला प्रत्यक्षाशिवाय होऊ शकत नसतील पण हीं ज्ञानें झाल्यावर "म्हणून माझ्याजवळ दोन रुपये उरले" हें ज्ञान

मला अनुमानानेच होतें की, नाही ? असें यावर कुणी विचारील. त्याला चार्वाकांच्या तर्फे असें उत्तर देतां येईल की, माझ्याजवळ ४ - २ रुपये आहेत या प्रत्यक्षसिद्ध ज्ञानापेक्षा "माझ्याजवळ दोन रुपये आहेत" हें अनुमानसिद्ध ज्ञान काही वेगळें आहे असें म्हणतां येत नाही. तें वेगळ्या शब्दांत मांडलें आहे एवढेंच. प्रत्यक्षाने झालेलें ज्ञान, अनुमानाच्या साहाय्याने वेगळ्या शब्दांत मांडून दाखवतां येईल. पण यावरून प्रत्यक्षाला न होणारें असे काही ज्ञान अनुमानाला होते असे म्हणतां येणार नाही.

विज्ञानाचा प्रत्यक्षवाद

"प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्" असें मानल्यावर अनुमानानें झालेले ज्ञान प्रत्यक्षाच्या कसोटीस उतरतें कीं नाही हें पाहिल्याशिवाय त्याचें प्रमाण्य निश्चित होऊ शकत नाही. "धूर तिथे विस्तव", "अग्नीने पाणी तापते" वगैरे ज्ञान चार्वाक प्रमाण मानायला तयार आहेत. कारण ते प्रत्यक्षाच्या कसोटीला उतरतें. एखाद्या दिवशीं विस्तवाशिवाय धूर दिसला व चुलीवर ठेवलेलें पाणी देखील गार लागलें तर चार्वाक ते देखील ज्ञान अप्रमाण मानतील, चार्वाकांच्या भाषेत प्रत्यक्षाच्या कसोटीस उतरणारीं वरील अनुमानें "लोकप्रसिद्ध" अनुमाने होत.

भौतिकीचे विद्युदणु प्रत्यक्षगोचर नसतात. मग चार्वाकांच्या मतें नाहीत असे समजावें काय असा एक प्रश्न नेहमी विचारण्यांत येतो. याचे उत्तर उपपन्नप्रतीत व उत्पाद्यप्रतीति या चार्वाकांनी मानलेल्या ज्ञानाच्या दोन भेदांमध्ये सांपडतें. उपपन्नप्रतीति म्हणजे ज्याची सत्यता प्रत्यक्षाने कळली आहे तें व उत्पाद्यप्रतीति म्हणजे ज्याची सत्यता अशाप्रकारें कळलेली नाही तें. येथे प्रतीति हा शब्द महत्त्वाचा आहे. आधुनिक तार्किक प्रत्यक्षवादाने वापरलेल्या verification या शब्दातील अर्थ प्रतीति या शब्दाने व्यक्त होतो. विद्युदणु प्रत्यक्ष डोळ्यांना दिसत नसले तरी प्रयोगशाळेत त्यांचें अस्तित्व प्रत्यक्षाने "प्रतीत" होतें.

आधुनिक विज्ञानांतील परमाणूंची रचना अतीन्द्रिय कशी नाही याबद्दल रसेलची पुढील विधानें मनन करण्यासारखी आहेत. "The newer theory... describes the atom by means of radiations that come out of it. This newer theory confines itself to what is empirically verifiable, namely radiations, as to what there is where the radiations come from... It is scientifically unnecessary to speculate". अर्थात् परमाणूंचें वर्णन प्रत्यक्षगोचर अशा विकिरणांच्या साहाय्याने केलें जातें. त्यामुळें जें प्रत्यक्षगोचर नाही तें असिद्ध समजावें या चार्वाकांच्या सिद्धान्ताविरुद्ध परमाणूंच्या घटनेचें उदाहरण अलागू आहे.

हेही प्रत्यक्षनिष्ठच आहे

आधुनिक विज्ञानांतील अतीन्द्रियशी वाटणारी तत्त्वं वस्तुतः अतीन्द्रिय कशी नसतात याचें उदाहरण म्हणून सांख्यिकीतील सरासरी, पल्ला... म्हणजे किमान व कमाल यामधील अन्तर... वगैरे कल्पनांचें उदाहरण देतां येईल. एखाद्या देशांत दर कुटुंबाला सरासरी साडेतीन मुलें पडत असतील. साडेतीन मुलांचें कुटुंब प्रत्यक्ष दिसू शकत नाही. तरी देखील सरासरी हें ईश्वरासारखें एखादें अतीन्द्रिय तत्त्व आहे असें कोणी म्हणत नाही. कारण सरासरी कुटुम्ब प्रत्यक्षगोचर नसलें तरी ज्या कुटुंबांच्या आधारें सरासरी काढण्यांत येते ती सारी कुटुम्बे प्रत्यक्षगोचर असतात. सरासरी कुटुम्ब या कल्पनेची व्याख्या प्रत्यक्षगोचर कुटुंबांच्या आधारेंच

करण्यांत येते व एखाद्या देशातील सरासरी कुटुंब साडेतीन मुलांचे आहे की नाही याचा पडताळा प्रत्यक्षाच्या आधारेच पाहता येतो. ईश्वराचे तसे नाही. ईश्वराची व्याख्या प्रत्यक्षगोचर वस्तूच्या आधारे करता येत नाही व ईश्वर आहे की नाही याचा पडताळा प्रत्यक्षाच्या आधारे पाहता येत नाही.

चार्वाक फक्त प्रत्यक्षसिद्ध तत्वेच खरी मानतात. म्हणून शब्द, स्पर्श, रूप, रस आणि गंध हे इंद्रियांना गोचर होणारे गुण व त्यांची आश्रयभूत पृथ्वी, आप, तेज, वायु व आकाश ही पंचमहाभूते, याव्यतिरिक्त कोणतेही पदार्थ त्यांना मानता येत नाहीत. पण चार्वाकांना देखील सुख व दुःख यांचे अस्तित्व मानावेच लागते. सुख-दुःखांचा अनुभव ज्ञानेन्द्रियांनी येत नाही. म्हणून प्रत्यक्ष म्हणजे केवळ ज्ञानेन्द्रियांना येणारे अनुभव एवढाच अर्थ चार्वाकांना अभिप्रेत नसावा. अव्यवहित, अनुभव म्हणजे प्रत्यक्ष असे प्रत्यक्षाचे लक्षण केल्याने तत्त्वांची व्याप्ति केवळ पंचमहाभूतापुरतीच मर्यादित राहत नाही. याव्यतिरिक्त भार, तोल, शीतोष्ण वगैरेंचा अनुभव देखील अव्यवहित रूपाने होतो. शीतोष्णज्ञानाचा अन्तर्भाव स्पर्शज्ञानात होत नाही कारण जो पदार्थ शीतही नाही व उष्णही नाही त्याचे देखील स्पर्शाने ज्ञान होऊ शकते. शिवाय हिवतापाची थंडी किंवा ज्वराची गरमी त्वचेला कशाचा तरी स्पर्श झाल्यासारखी भासत नाही. प्रत्यक्षाची व्याप्ति, सुखदुःखासारख्या अव्यवहित अनुभवापर्यन्त वाढवल्याने प्रत्यक्षवाद, भौतिकवादाहून वेगळा ठरतो, कारण मग त्याला पंचमहाभूताव्यतिरिक्त इतर अनेक तत्वे मानावी लागतात.

पण पंचमहाभूताव्यतिरिक्त पदार्थ मानणे म्हणजे देहाव्यतिरिक्त अमर आत्मा, वगैरेंना मान्यता देणे नव्हे. सुखदुःखादि अनुभव हे ज्ञानेन्द्रियांचे अनुभव नसले तरी भौतिक शरीरावाचून ते संभवतात असे म्हणता येत नाही.

ऐहिकवाद आणि स्वभाववाद

सारांश प्रत्यक्षाची व्याप्ति वाढवली व शुद्ध गणितांतील अनुमाने, लोकप्रसिद्ध अनुमाने, वगैरे अनुमाने देखील प्रमाण मानली तरी चार्वाकांचा देहत्ववाद अचलच राहतो. कारण (१) आत्म्याचे अमरत्व अनुभवाने सिद्ध होत नाही. शीतोष्ण, सुखदुःख वगैरेचे जसे अव्यवहित ज्ञान होते तसे आत्म्याच्या अमरत्वाचे ज्ञान होत नाही. (२) आत्म्याचे अमरत्व सिद्ध करणारे एकही हेत्वाभासरहित अनुमान उपलब्ध नाही.

आत्म्याच्या अमरत्वाप्रमाणेच ईश्वर, परलोक, वगैरेचीही स्थिति आहे. यांचे ज्ञान प्रत्यक्षाने होत नाही तसेच कोणत्याही गणिती वा लोकप्रसिद्ध अनुमानाचा त्यांना आधार नाही.

चार्वाकांनी भौतिकवाद किंवा अधिक व्यापकदृष्ट्या ऐहिकवाद उचलून धरला, त्याचप्रमाणे ऐहिक सृष्टिक्रमाची उपपत्ति लावण्यासाठी त्यांनी स्वभाववाद उचलून धरला. सृष्टिक्रमाची उपपत्ति अमुक असे कां व कसे होते या प्रश्नाचे उत्तर दिल्याने लागते. हिवताप कसा होतो? हिवतापाचे जन्तु रक्तांत भिनल्याने. ते जन्तु रक्तांत कसे भिनतात? डास चावल्याने, डास कसे होतात? डबक्यांत पाणी साचल्याने. अशा तऱ्हेची उत्तरे विज्ञान शोधून काढते. हा शोध म्हणजे कारणांचा शोध असतो. कारणमीमांसा म्हणजे कार्याच्या पूर्वी काय घडते हा नियम शोधून काढणे.

सृष्टिक्रमाची उपपत्ति लावतांना विज्ञान नेहमी पूर्वी काय घडले याचाच नियम शोधून काढते असे नाही. कधी कधी वैज्ञानिक, घडणारी घटना एकांडी नसून कोणत्यातरी व्यापक

नियमांत बसते हे दाखवून त्या घटनेची उपपत्ति लावतात. "देठ तुटलेले फळ झाडावरून खाली कां पडते?" याचे उत्तर म्हणून विज्ञान सांगते की, नुसते फळच पृथ्वीवर पडते असे नाही तर कोणताही पदार्थ दुसऱ्या पदार्थाला त्याच्यामध्ये असलेल्या अन्तराशी व्यस्त प्रमाणांत व स्वतःच्या द्रव्यमानाशी समप्रमाणांत असलेल्या शक्तीने ओढतो. फळ पृथ्वीवर पडणे हे याच नियमाचे एक उदाहरण आहे.

सारांश, विज्ञानाच्या दृष्टीने कोणत्याही घटनेची उपपत्ति लावणे म्हणजे तिच्याबद्दलचे नियम शोधून काढणे. यालाच स्वभाववाद म्हणतात. कारण कोणतीही घटना अशी कां घडते याला सृष्टीचा तसाच नियम आहे, किंवा त्या घटनांचा तसा स्वभावच आहे या व्यतिरिक्त कोणतेही उत्तर देता येत नाही. अग्नि उष्ण व पाणी थंड कां तर उष्णता हा अग्नीचा व थंडपणा हा पाण्याचा स्वभाव आहे म्हणून*. सृष्टीत तसेच सर्वत्र दिसते म्हणून.

हेतुवादाची निरर्थकता

पण या स्वभाववादावर काही लोकांचे समाधान होत नाही. अमुक घटना अशी कां घडते यांचे खरे उत्तर त्या घटनेच्या मागचा हेतु सांगितल्याशिवाय देता येत नाही असे त्यांना वाटते. मी अभ्यास कां करतो? तर मला उत्तीर्ण व्हायचे आहे म्हणून. मडक्याच्या बुडाशी भोक कां नसते? तर मडके पाणी साचवण्यासाठी घडवलेले असते म्हणून. कोणत्याही घटनेची उपपत्ति अशा हेतुमीमांसेशिवाय लागत नाही. म्हणून सृष्टीतील घटनांची उपपत्ति लावायची असेल तर त्या घटनांच्या मागचा हेतु शोधला पाहिजे. नुसते ती घटना अमुक नियमांत बसते असे सांगून उपयोग नाही.

या हेतुवादावर कोणताही सुबुद्ध मनुष्य असा आक्षेप घेईल की अभ्यास, मडकीं घडवणे वगैरे मानवाने बुद्धिपुरःसर केलेल्या व्यापारांच्या बाबतीत अमुक घटनेच्या मागचा हेतु काय हे विचारण्यांत अर्थ असला तरी सोडलेले फळ खाली पडणे, हिवताप वगैरे घटनांच्या मागे काय हेतु आहे असे विचारण्यांत काहीच अर्थ नाही, कारण या घटना कुणीतरी बुद्धिपुरःसर घडवून आणल्या आहेत असे समजण्यास काहीच आधार नाही.

शिवाय हेतु सांगितल्याने सृष्टिक्रमाची अन्तिम उपपत्ति लागते असे समजणेही चूक आहे. सोडलेले फळ जमिनीवर पडते, कारण ईश्वराची तशी इच्छा आहे, हिवताप होतो, कारण ईश्वर त्या मार्गाने पापाबद्दल प्रायश्चित्त देतो असे म्हटले तरी, ईश्वराच्या मनांत सोडलेले फळ जमिनीवर पडावे अशीच कां इच्छा होते, आजकालच्या अग्निबाणाप्रमाणे हवेत उडावे अशी कां इच्छा होत नाही, ईश्वर पाप्याला प्रायश्चित्त कां देतो, बक्षीस कां देत नाही असे प्रश्न उरतातच. अशा प्रश्नांचे उत्तर देतांना ईश्वराचा स्वभावच तसा आहे असेच उत्तर ईश्वरवादी देणार ना! म्हणजे स्वभाववाद आलाच! ईश्वर न्यायी आहे म्हणून तो पापाला प्रायश्चित्त व पुण्याला बक्षीस देतो असे म्हणणे काय व पापाला प्रायश्चित्त व पुण्याला बक्षीस देणे हा ईश्वराचा स्वभाव आहे असे म्हणणे काय सारखेच. ज्याच्या अस्तित्वाबद्दल काहीच प्रमाण नाही असा ईश्वर आधी कल्पून मग त्याच्या करणीची उपपत्ति लावण्यासाठी स्वभाववादाकडे धाव घेण्यापेक्षा, सृष्टिक्रमाचीच उपपत्ति स्वभाववादाच्या आधारे का लावू नये!

* अग्निरुष्णाः, जलं शीतं इति स्वभावद्वयवस्थितिः ।

विचारे पुरोहित

चार्वाकांनी ईश्वर, परलोक वगैरे कल्पनांबद्दल प्रतिपादलेलीं मते याप्रकारें रास्त समजण्यांस हरकत नाही. पण या कल्पनांवर जगणाऱ्या पुरोहितवर्गाची निंदा करण्यांत मात्र ते घसरले आहेत असें निःपक्षपाती विवेचकाला म्हणावें लागतें. ईश्वर, परलोक वगैरे कल्पना पुरोहितांनी लोकांना फसवून आपलें पोट भरण्यासाठी निर्माण केल्या आहेत अशा अर्थाचीं चार्वाकांची वचनें वाचली म्हणजे शोषक म्हणून पुरोहितांची निंदा करणाऱ्या मार्क्सवाद्यांची आठवण होते. पुरोहितांची अशाप्रकारें निंदा करणें हा आजकाल "पुरोगामी" पणा समजला जातो व आपल्याला पुरोगामी हा छाप लागावा या हव्यासापायीं अनेक विवेचक सत्याचा बिनदिवकत खून करायला तयार असतात.

पुरोहितांवरील फसवेगिरीचा आरोप अन्यायाचा आहे. हा आरोप करतांना ईश्वर, परलोक वगैरे कल्पनांवर पुरोहितांचा स्वतःचाच विश्वास नव्हता असें सिद्ध करण्याची जबाबदारी त्यांच्या निंदकांवर येऊन पडते. दुसरें असें की मूठभर पुरोहित चार्वाकांचा वा मार्क्सवाद्यांचा उदय होईपर्यंत बहुसंख्य समाजाला शतकानुशतके फसवीत आले असें म्हणणें पुरोहित हेच केवळ बुद्धिमत्तेचे खन्दक होते व बाकीचा सारा समाज बोळ्याने दूध पीत होता असें म्हणण्यासारखें आहे. समाजातील निरनिराळ्या वर्गांच्या बुद्धिमत्तेत तरुण व अजाण मूल, किंवा सर्कसवाला व त्याच्या इशान्यावर नाचणारे प्राणी यांच्याइतका फरक असू शकत नाही हें सांगायला कसलेल्या मानसशास्त्रज्ञाची जरूर नाही. ईश्वर, परलोक वगैरे कल्पना जगांतल्या सर्व समाजांतच प्रभावी होत्या, आजदेखील विज्ञानाची एवढी वाढ झाली असतांना या कल्पनांवर विश्वास ठेवणारे अनेक वैज्ञानिक आढळतात. तेव्हां परलोकजीवी भिक्षुकांचा स्वतःच परलोकावर विश्वास होता असें समजणेंच न्यायाचें आहे.

अदलबदल करू द्या.

पुरोहित वा भिक्षुक हें इतर कोणत्याही वर्गाइतकेच प्रामाणिक होते हें एकदा मानलें कीं कूर्चकी १ दिल्याने वाटेल तो संसर्गदोष नाहीसा होतो या समजुतीने सर्रास कूर्चकीचा वापर करीत सुटणाऱ्या चिकित्सकावर शोषणाचा आरोप जितपत लागू होईल तितपतच तो पुरोहितवर्गावर लागू होतो. पुरोहित हे समाजाची गरज भागवीत होते. आम्हाला श्राद्धाला बोलवा म्हणून तें समाजावर जबददस्ती करीत नव्हतें. श्राद्धाला ब्राह्मण बोलवावे अशी ज्यांची श्रद्धा होती तेच ब्राह्मणांना बोलवीत व आपल्या श्रद्धेचें समाधान करून घेत. या सरळ देवघेवीच्या प्रकाराला शोषण म्हटलें तर कोणताही व्यवसाय या आरोपातून सुटू शकणार नाही.

शतकानुशतक समाजाचें शोषण केल्याचा आरोप ज्यांच्यावर करण्यांत येतो त्या भिक्षुकांनी इतके शोषण करून किती धन मिळवले याची मोजदाद करू लागलें म्हणजे या आरोपाचा अन्याय अधिकच खुपू लागतो. भिक्षुवर्ग हा कोणत्याही काळीं मोठा संपन्न असल्याचें दाखवून देतां येणार नाही. ५ हजार रुपयें पगार मिळवणारे माझे एक मित्र शोषक म्हणून नेहमी भिक्षुकवर्गावर दातओठ खात असतात. मी एकदा त्यांना म्हटलें "रावसाहेब, तुम्ही आपला सर्व पगार जर गांवातल्या भिक्षुकांना वाटायला तयार असाल तर या गांवातल्या भिक्षुकांना मिळणारी सर्व दक्षिणा मी तुम्हाला द्यायला तयार आहे. आहे कबूल ?" रावसाहेब

कबूल झाले नाहीत हें सांगणे नकोच. भिक्षुकांची मिळकत इतकी अल्प असते की, त्यांनी समाजाची कोणतीच गरज भागवली नाही तरी तिचें कोणाला वैषम्य वाटू नये. असें असतां सतत त्यांच्या दक्षिणेचा उल्लेख करून त्यांच्या नांवाने खडे फोडण्यांत पन्थबाज पूर्वग्रहाशिवाय काय अधिक अर्थ आहे ?

चार्वाकांचें नीतिशास्त्र

चार्वाकांची सगळ्यांत जास्त बदनामी "ऋण कृत्वा घृतं पिबेत्" "कर्जे काढा आणि तूप झोडा" या त्यांच्या नांवावर खपणाऱ्या वाक्याने झाली आहे. वादच करायचा झाला तर चार्वाकांनी फक्त कर्ज काढायला सांगितलें, काढलेले कर्ज परत करू नका असें सांगितले नाही, तेव्हां या वाक्यांत एवढें निन्द्य काय आहे ? असें विचारतां येईल. व्यापारी लाखो रुपयांचे व्यवहार, उधारीवर करतात. ते सज्जन नसतात असे साम्प्रदायिक अन्धश्रद्धांनी न पछाडलेला कोणताही सुबुद्ध मनुष्य म्हणणार नाही.

पण सुदैवाने वरील वाक्याच्या बाबतीत चार्वाकांचें समर्थन करण्याची जरूर उरलेली नाही. प्रा. आठवले यांनी "ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्" हें वाक्य प्रक्षिप्त आहे, त्याच्या जागी "नास्ति मृत्योरगोचरः" म्हणजे मृत्यूची ज्यावर मात्रा चालत नाही असा कुणीच नाही, असें वाक्य होतें हें सप्रमाण दाखवून दिलें आहे.

"ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्" हें कुप्रसिद्ध वचन सोडलें तर "यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्" या चार्वाकांच्या उपदेशांत गैर काहीच नाही. मित्, बेन्थॅम, स्पेन्सर वगैरे तत्त्वज्ञानी तर सुख हेंच जीवितांचे एकमेव ध्येय आहे हें सिद्ध करून दाखवले आहे. या सुखवादावर नेहमी घेण्यांत येणारे बहुतेक आक्षेप शाब्दिक आहेत. सुख या शब्दाची व्याप्ति फक्त भोजन व मैथुन यापुरतीच मर्यादित न ठेवतां जें जें अनुकूलतया वेदनीय तें तें सर्व सुख असें म्हटलें म्हणजे यापैकी पुष्कळसे आक्षेप आपोआपच गळून पडतात.

पाश्चात्य सुखवाद्यांप्रमाणेच चार्वाक देखील बजुजनसुखाय प्रवृत्त झाले होते हें निर्विवाद आहे. "बहूनां प्राणिनामनुग्रहार्थम्" अशीच चार्वाकांची प्रतिज्ञा होती. त्यांच्या प्रामाणिक विवेकवादामुळे, स्त्रियांनी एकाच पुरुषाशी निष्ठा ठेवून तो मेल्यावर सर्ती जावें. पुरुषाने मात्र कुणाही स्त्रीवर निष्ठा न ठेवतां केवळ भोगाचें साधन म्हणून अनेकींशी संबंध ठेवावें*१, बुद्धि वा शरीर यांत कोणताही प्रत्यक्षसिद्ध भेद नसतांना एक व्यक्ति उच्च वर्णाची व दुसरी नीच वर्णाची समजावी*२ या प्रकारांतील अन्याय त्यांना सहज दिसला व त्यांनी त्याला वाचा फोडली.

चार्वाक वैयक्तिक स्वार्थासाठी जग बुडवावे असा उपदेश करीत होते, समाजधारणा शक्य होण्यासाठी वैयक्तिक स्वार्थाला मर्यादा घालाव्याच लागतात हें साधें सत्य देखील त्यांना कळलें नाही असा आरोप करणाऱ्या लोकांना ईश्वर, परलोक, आत्मा वगैरे कल्पनांशिवाय समाजधारणा शक्य नाही असें वाटत असतें. वस्तुतः या कल्पनांचा नीतिअनीतीशी काहीच संबंध नाही. आत्मा अमर असेल तर चोरी करणें वाईट व विनाशी असेल तर चोरी करणें चांगलें. या लोकाव्यतिरिक्त दुसरा एखादा लोक अस्तित्वांत असेल तर खोटें बोलणें वाईट व या लोकाव्यतिरिक्त अस्तित्त्व

*१ पातिव्रत्यादिसङ्केतः बुद्धिमद्दुर्बलैः कृतः ।

*२ तुल्यत्वे वपुषा मुखाद्यवयवैर्वर्णक्रमः कीदृशः ?

शक्य नसेल तर खोटें बोलणें चांगलें, ईश्वर अस्तित्वांत नसेल तर व्यभिचार करायला हरकत नाही, असेल तर मात्र व्यभिचार हें पाप ठरेल हें तर्कशास्त्र अजब आहे.

विज्ञानपूत नीतिशास्त्र

या तर्कशास्त्राच्या मुळांशीं अशी कल्पना असते की, आत्मा अमर असल्यास या जन्मी केलेल्या चोरीचा पुढील जन्मी जाब घावा लागेल, तो देहाबरोबर नष्ट होत असल्यास, या जन्मी चोरी पचल्यास कायमचीच पचेल, परलोक असेल तर या लोकीं खोटें बोलल्याने परलोकीं नरकांत जावें लागेल, परलोक नसेलच तर या लोकींचा खोटेपण उघडकीस येणार नाही याची काळजी घेतली की पुरे. ईश्वर असेल तर व्यभिचार केल्याने तो शिक्षा करील. नसेल तर व्यभिचार गुप्त ठेवला की झालें!

या कल्पनांवरून कोणत्या सुबुद्ध माणसाचा विश्वास असेल तो असो. पण त्या कल्पनांवरून एक मुद्दा मात्र स्पष्ट होतो तो हा की, केवळ पुनर्जन्म, परलोक व ईश्वर मानल्याने भागत नाही, तर दुष्कृत्यें केल्याने पुढचा जन्म वाईट मिळेल, नरकांत जावें लागेल किंवा ईश्वर शिक्षा करील असेही मानायला पाहिजे. म्हणजे दूषित पाणी प्याल्याने आपोआप रोग होतो तसेच दुष्कृत्य केल्याने आपोआपच दुःख भोगावें लागतें अशीच विश्वाची रचना आहे असे मानायला पाहिजे.

पण असे मानल्याने सुखवादच गृहीत धरल्यासारखें होतें. दुष्कृत्य कां करू नये तर त्यामुळे दुःख होतें म्हणून! पण सुखवाद तरी यापेक्षा वेगळें काय सांगतो ?

चार्वाकांचा ऐहिक सुखवाद व हा पारलौकिक सुखवाद मूलतः एकच असला तरी ऐहिकवादामुळे चार्वाकांचा सुखवाद पारलौकिक सुखवादाच्या अंधविश्वातून निघून विज्ञानाच्या डोळस दुनियेत आला आहे. कारण कोणतें कृत्य केल्याने व्यक्तीच्या व समाजाच्या जीवनांत दुःख निर्माण होतें हें प्रत्यक्षाच्या आधारे तपासून पाहतां येतें. उलट चोरी केल्याने, कुत्र्याचा जन्म मिळतो की राजाचा, खोटें बोलल्याने नरकांत जावें लागतें की स्वर्गांत व व्यभिचार केल्याने ईश्वर शिक्षा देतो की बक्षीस, हें कोणत्याच प्रमाणाने पडताळून पाहतां येत नाही. तेव्हां ऐहिक सुखवादाचे समर्थन करून चार्वाकांनी विज्ञानपूत नीतिशास्त्राचा पाया घातला असे म्हटले पाहिजे.

काम हाच पुरुषार्थ

दुष्कृत्ये केल्याने त्यांचे फळ आपोआपच मिळतें अशी श्रद्धा नसेल तर माणूस स्वार्थासाठी लोकांचे गळे कापण्यास प्रवृत्त होईल असा एक आक्षेप सुखवादावर नेहमी घेण्यांत येतो. यावर निर्णायक उत्तर म्हणजे नास्तिकांपेक्षा आस्तिक अधिक नीतिमान म्हणजे परहितदक्ष असतात असे अनुभवावरून दिसत नाही हें आहे. ईश्वर, पुनर्जन्म किंवा परलोक यावर माझा विश्वास नाही असे ठामपणें म्हणणाऱ्या लोकांत किती चोर, खुनी किंवा बलात्कारी आढळतात ?

अशीं उदाहरणें बहुधा आढळणार नाहीत. याचें कारण असें की, धार्मिक श्रद्धा या नीतीच्या जनक नसून नीति हीच धार्मिक श्रद्धांची जननी आहे. चोरी करणें वाईट आहे, अशी मुळांत श्रद्धा असल्याखेरीज चोरी केल्याने ईश्वर शिक्षा करील अशी श्रद्धा उत्पन्न होणें शक्य नाही. ज्यांना चोरी करणें आवडतें त्यांच्या देवांनाही चोरी हे कर्तव्य वाटणार.

ऐहिक सुखवाद एकदा मानल्यावर अर्थ आणि काम हेच फक्त पुरुषार्थ आहेत हें

चार्वाकांचें मत आपोआप सिद्ध होतें. कारण धर्म हा परलोकसाधनासाठी असतो व मोक्ष हा तर बोलूनचालून पारलौकिकच आहे. अर्थ आणि काम हेच ऐहिक आहेत. इहलोकांतली सुखें दुःखमिश्रित असतात म्हणून त्यांचा त्याग करणें समंजसपणाचें नाही. धान्यांत कोंडा असतो म्हणून कोणी धान्य त्याज्य समजत नाही. आंब्यात कोय असते म्हणून कोणी आंबाच फेकून देत नाही. कोण्डा काढून धान्य खावें, कोय फेकून आंब्याचा मधुर रस चाखावा हीच शहाण्याची रीत आहे. जीवनांतलें दुःख शक्य तितकें दूर करून जास्तीत जास्त सुखाचा वाटा उचलणें हाच पुरुषार्थ आहे.*

पुरुषार्थ याचा अर्थ जीवनाची ध्येये असा केला तर अर्थ आणि काम यांना पुरुषार्थ मानण्यापेक्षा वात्स्यायनाला अनुसरून फक्त काम. म्हणजे केवळ लैंगिक इच्छा नव्हे तर सर्व मानवी इच्छांची तृप्ति... हाच पुरुषार्थ मानणें अधिक युक्त आहे. कारण अर्थ हें मानवी इच्छा तृप्त करण्याचें केवळ एक साधन आहे, तें जीवनाचे ध्येय नव्हे.



* त्याज्यं सुखं विषयसङ्गमजन्म पुंसां, दुःखोपसृष्टमिति मूर्खविचारणैषा । व्रीहीन् जिहासति सितोत्तमतण्डुलाढ्यान्, को नाम भोस्तुषकणोपहितान्हितार्थी ?

३७ जैनांचा स्याद्वाद

जैनांचा स्याद्वाद हा एक वैशिष्ट्यपूर्ण विचार आहे. प्रत्येक मतामध्ये काहीतरी सत्य असतं पण या आंशिक सत्यालाच पूर्ण सत्य समजल्यामुळे घोटाळे उत्पन्न होतात. या सर्व आंशिक सत्यांचा स्याद्वादामध्ये समन्वय होतो असा जैनांचा दावा आहे. हा दावा कितपत खरा आहे याचें येथें विवेचन करायचा मानस आहे.

सामान्य व विशेष *

प्रत्येक पदार्थ गणपति किंवा नरसिंह यांच्याप्रमाणें अनेकरूप असतो हें सिद्ध करण्यासाठी जैन सामान्य व विशेष यांचें उदाहरण घेतात. प्रत्येक पदार्थ काही पदार्थासारखा व दुसऱ्या काही पदार्थाहून वेगळा असतो. उदाहरणार्थ, घट इतर घटासारखा व घटव्यतिरिक्त पदार्थाहून वेगळा असतो. हा सारखेपणा व वेगळेपणा म्हणजेच सामान्य व विशेष हे दोन्ही घटाचेच धर्म आहेत, घटाहून वेगळे नाहीत. नैयायिकांच्या मताप्रमाणें पदार्थ जर स्वतःच्या धर्माहून वेगळा मानला तर घट हा एक पदार्थ मानतांच येणार नाही. कारण त्याचे धर्म अनंत आहेत. घट हा एक पदार्थ न मानतां या अनंत धर्मांच्या बुडाशीं याहून वेगळे असे अनंत पदार्थ आहेत असे मानावें लागेल.

१. काही वादी म्हणतात की, सामान्य हेंच फक्त सत्य आहे. दुसरे कुणी म्हणतात की, फक्त विशेष हाच सत्य आहे. व तिसरे म्हणतात की, सामान्य व विशेष ही दोन्ही स्वतंत्र सत्ये आहेत.

फक्त सामान्यच सत्य आहे असें म्हणणारे विचारतात "तुमच्या विशेषांमध्ये विशेषत्व आहे की नाही ? जर नसेल तर त्यांना काही स्वभाव वा स्वरूपच नाही असें म्हणावें लागेल, ज्यांत विशेषत्वच नाही तो विशेषच कसला ? ज्या घटांत घटत्व नाही तो घट कसला ? उलटपक्षीं तुमच्या विशेषांत जर विशेषत्व असेल तर विशेषत्व हेंच सामान्य झालें. म्हणजे विशेषाचा स्वभावच सामान्य असें ठरलें !

विशेष एका पदार्थापासून बाकी सर्व पदार्थांस व्यावृत्त करतो असें म्हटले जातें. ही व्यावृत्ति त्या पदार्थाच्या स्वभावाने होऊ शकत नाही, कारण स्वभाव भावरूप आहे. त्याने अभावरूप व्यावृत्ति कशी होईल ? पदार्थाच्या स्वभावानेच व्यावृत्ति होत असेल तर भूत व भविष्य सर्व पदार्थांची व्यावृत्ति करण्याचें सामर्थ्य त्या स्वभावाचें ठायी कल्पिलें पाहिजे. पण असें असेल तर "अ" चें ज्ञान झाल्याबरोबर "अ" हून भिन्न असलेल्या यच्चयावत् विश्वांतील भूत व भविष्य वस्तूंचे ज्ञान व्हायला पाहिजे. कोणत्याही एका वस्तूचे ज्ञान झाल्याबरोबर सर्वज्ञता यायला पाहिजे.

* स्वतोऽनुवृत्तिव्यतितिवृत्तिभाजो भावा न भावान्तरनेयरूपाः ।
परान्ततत्त्वादत्तथात्ममत्त्वायहूयं वदन्तोऽकुशलाः स्वल्पन्ति ॥

२. पदार्थनयवादी म्हणतात की, क्षणस्थायी विशेषच फक्त सत्य आहे. सामान्य नावाचा कोणताही पदार्थ अस्तित्वांत नाही. आपल्याला गाय दिसते तेव्हां कपिला, नन्दिनी नांवाची एखादी व्यक्तीच दिसते. गोत्व दिसत नाही.

तुम्ही ज्याला गोत्व म्हणतां तें सामान्य एक व सर्वव्यापी असेल तर गाढवांत देखील गोत्व राहिल. गाढव गायीपेक्षा वेगळा असल्यामुळें त्यांत गोत्व नाही असें म्हटलें तर गर्दभत्व व गोत्व हीं एकमेकांहून वेगळी वा विशेष आहेत म्हणजे सामान्य हाच विशेष असतो असें म्हटल्यासारखें होतें.

गोत्वाला सत्य मानणाऱ्या लोकांना आम्ही विचारतो "तुम्ही गोत्वाचें दूध काढतां कीं गायीचें ? घटत्वांत पाणी भरता कीं घटांत ?" या प्रश्नांचें उत्तर देण्याचा प्रयत्न केल्याबरोबर गोत्व व घटत्व हीं निरर्थक आहेत हे स्पष्ट होतें.

३. नैगमनयवादी म्हणतात की, सामान्यच फक्त सत्य आहे वा विशेषच फक्त सत्य आहे असा आप्रह धरणें बरोबर नाही. सामान्य व विशेष हीं दोन्ही सत्य आहेत. हे दोन पदार्थ स्वतंत्र आहेत. कारण त्यांचे गुणधर्म स्वतंत्र आहेत. सामान्य व्यापक असतें उलट विशेष स्वतःपुरताच मर्यादित असतो. गोत्व साऱ्या गायींना व्यापून राहतें. पण कपिला गाय अशारीतीने कशालाही व्यापीत नाही.

हे तिन्ही पक्ष चुकीचे आहेत. केवळ सामान्याचें वा केवळ विशेषाचें कधीच ज्ञान होत नाही. सामान्यविशेषात्मक पदार्थाचें ज्ञान होतें. सर्व घट एकमेकासारखे व इतर पदार्थाहून वेगळे दिसतात. एकमेकांसारखे दिसणें हें सामान्य झालें व इतर पदार्थाहून वेगळें दिसणें हा विशेष झाला.

सारखेपणा सारख्या व्यक्तीहून स्वतंत्र राहू शकत नाही म्हणून सारखेपणा म्हणजे सारख्या व्यक्तीच असें म्हणणें बरोबर नाही. घटाचा रंग वा आकार घटाहून वेगळा राहू शकत नाही. यावरून घटाचा रंग वा आकार म्हणजेच घट असें ठरत नाही.

नित्यता व क्षणिकता *

सामान्य व विशेष यांच्याप्रमाणेंच नित्यता व अनित्यता यांच्या बाबतींतही अनेक पक्ष आहेत. क्षणभङ्गवादी बौद्धांच्या मतें, नित्य असें काही नाहीच, सर्वच क्षणिक आहे. कारण नित्य पदार्थ कोणतीच क्रिया करू शकणार नाही. क्रिया म्हणजे बदल, एक जाऊन दुसरें येणें. नित्य पदार्थाला असा बदल घडवून आणतां येणार नाही कारण तो एकरूपच असल्यामुळें एका क्षणीं एक व दुसऱ्या क्षणीं दुसरेंच काही करू शकणार नाही.

याच्याउलट नित्यवादी म्हणतात की, पदार्थ क्षणिक मानतां येत नाहीत. कारण असे पदार्थ क्रिया करू शकणार नाहीत. क्रिया अनेकरूप असते व ती क्रमाने घडते. क्रम म्हणजेच एकानंतर दुसरें येणे. जो पदार्थ क्षणभरांतच नष्ट होतो, त्याच्या करवी जिला एकानंतर दुसरा अशा अनेक क्षणांची आवश्यकता आहे ती क्रिया घडेलच कशी ?

* आदीपमाव्योम समस्वभावं स्याद्वादमुद्रानतिभेदि वस्तु ।
तन्नित्यमेवैकमनित्यमन्यदिति त्वदाज्ञाद्विषतां प्रलापाः ॥

क्षणिक पदार्थ अस्तित्वांत असतांना कार्य करू शकणार नाही. कारण क्रियेला आदि, मध्य, अन्त असे अनेक क्षण असावे लागतात, क्रिया ज्या क्षणी सुरु झाली त्याच क्षणी नष्ट झाली असे म्हणणे हा वदतोव्याघात आहे.

बरें क्षणिक पदार्थ अस्तित्वांत नसतांना कार्य करतो म्हणावें तर असे म्हणणें उघड उघड हास्यास्पद आहे. जें अस्तित्वांत नाही तें क्रिया करीलच कसे ?

सारांश, पदार्थांचें नित्यत्व व अनित्यत्व या दोहोंचेही खंडन करतां येतें. वस्तुतः पदार्थ नित्यही नाही व अनित्यही नाही. तो नित्यानित्यरूप आहे.

सत्कार्य व असत्कार्य *

नित्यत्व व अनित्यत्व या दोघांचेही खंडन होऊ शकतें. त्याचप्रमाणें सत्कार्य व असत्कार्य या दोघांचें देखील खंडन होऊ शकते. सांख्यांच्या मते, उत्पत्तीच्या पूर्वी देखील कार्य सत् असतें. उत्पत्तीने नवे कार्य निर्माण होत नसून असलेल्या कार्याचीच अभिव्यक्ति होते. उलट असत्कार्यवादांच्या मते, उत्पत्तीने पूर्वी नसलेले नवे कार्य उत्पन्न होतें. हे दोन्ही पक्ष खोटे आहेत हें दाखवून देतां येतें.

सांख्यांनी सत्कार्यवाद सिद्ध करण्यासाठी चार युक्तिवाद केलेले आहेत, ते सर्व असत्कार्यवाद सिद्ध करण्यासाठी देखील वापरतां येतात. १) पहिला असा की, जे असत् आहे त्याची उत्पत्तीच होऊ शकणार नाही. वन्ध्येला पुत्र होणार नाही व वाळूतून तेल निघणार नाही. म्हणून घाण्यांतून बाहेर पडण्याआधी देखील तिळांत तेल असतेंच त्याचप्रमाणें उत्पत्तीच्या पूर्वी सर्वच कार्ये अव्यक्त स्वरूपांत असतात असें मानले पाहिजे.

हा युक्तिवाद उलटवून असें म्हणतां येईल की, आधीपासून आहेच त्याला उत्पत्तीची काहीच गरज नाही. उत्पत्तिशिवाय देखील तें आहेच. तेव्हां उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्ये नसतें असें मानलें पाहिजे.

२) माती हें घटाचें उपादान करण आहे म्हणजे घट बनवण्यास माती कामीं येते. जर मातीचाच घट नसताच तर मातीचाच घट बनतो पाण्याचा वा वाऱ्याचा बनू शकत नाही असें झालें नसतें. मातीचाच घट बनतो कारण मातीच्या असंख्य आकारांत घटाचा आकार देखील सुप्तरूपाने असतोच.

हा युक्तिवाद उलटवून असें विचारतां येईल की उत्पत्तीपूर्वी घट असतोच तर घटातली माती व साधी माती यांत फरक काय ? मातींत व घटांत काही फरकच नसेल तर माती हें घटाचें उपादान कारण आहे ही भाषाच चुकीच ठरेल.

३) वाटेल त्यापासून वाटेल तें निर्माण होत नाही, वाऱ्याचा घट करतां येत नाही, मातीचाच घट करतां येतो. असें कां होतें याचें उत्तर उत्पत्तीच्या पूर्वी घट नसतोच असें मानलें तर देतां येत नाही. उलट उत्पत्तीच्या पूर्वी देखील तो असतो असें मानलें तर मातींत घट असतो व वाऱ्यांत नसतो म्हणून मातीचा घट होऊ शकतो, वाऱ्याचा होऊ शकत नाही अशी उपपत्ति लावतां येते.

* उत्पत्तेः प्राक्कार्यस्य सत्त्वसमर्थनार्थमसदकरणादिहेतुपंचकमुक्त तदसत्कार्यवादपक्षेऽपितुल्यम् ॥

हाच युक्तिवाद उलटवून असें मानता येईल की, घट नेहमीच अस्तित्वांत असेल तर तो मातीपासूनच झाला, वाऱ्यापासून झाला नाही असें म्हणायला काहीच आधार उरत नाही. "अ" असला की त्यानंतर "ब" हें कार्य दिसतें व "अ" नसला की दिसत नाही, अशा अन्वयव्यतिरेकाने "अ" हें "ब" चें कारण ठरतें. पण कार्य सदाच अस्तित्वांत असेल तर "अ" नसल्यास "ब" नसतो अशा व्यतिरेकच शक्य होणार नाही. सगळ्याच पदार्थांना कार्ये म्हणतां येत असल्यामुळे सर्व काही असले की सर्व काही असतें असा निरर्थक अन्वयच फक्त मांडता येईल.

४) फक्त "अ" तच "ब" निर्माण करण्याची शक्ति असते; इ, ए वगैरेमध्ये नसते. ही उत्पादनशक्ति म्हणजेच "ब" चें उत्पत्तीपूर्वीचें सुप्त अस्तित्त्व असें सांख्य म्हणतात. हा युक्तिवाद उलटवून असें म्हणतां येईल की, जें सर्वदा अस्तित्वांतच आहे त्याच्या उत्पत्तीसाठी कोणत्याही शक्तीची आवश्यकताच काय ? तेव्हां काही पदार्थांतच काही पदार्थ निर्मिण्याची शक्ति असते यावरूनच उत्पत्तीपूर्वी कार्ये नसतें हे सिद्ध होतें.

द्रव्य आणि गुण

सत्कार्य व असत्कार्य यांच्याप्रमाणेंच गुण द्रव्यापासून वेगळे असतात व वेगळे नसतात हे दोन्ही परस्परविरोधी पक्ष सिद्ध करतां येतात. कसें ते पाहा -

घट आणि त्याचा लालपणा हीं जर वेगळीं मानली तर घटच लाल आहे, अंधार लाल नाही अशी प्रतीति कशी यावी ? घट आणि रक्तत्व हीं जर भिन्न आहेत, तर तम व रक्तत्व हीं देखील भिन्न आहेत. मग घटांतच रक्तत्वाच्या बाबतींत असा काय विशेष आहे की घटच रक्त म्हटला जातो, तम रक्त म्हटलें जात नाही ?

घट व रक्तत्व एकाच नसले तरी घटाचा रक्तत्वाशीं समवायसंबंध आहे, तसा तमाचा नाही म्हणून घट रक्त आहे, तम रक्त नाही असें म्हणतां येतें असें मानल्याने निर्वाह होत नाही कारण घटाचा रक्तत्वाशीं समवायसंबंध आहे तसाच मातीचा घटाशीं देखील समवायसंबंध आहे. मग माती घट आहे असें कां म्हणत नाहीत ?

द्रव्य व गुण एकच कां मानावे लागतात हें या युक्तिवादावरून दिसतें. उलट पुढील युक्तिवादावरून ते वेगळे मानले पाहिजेत असें वाटू लागतें कसें तें पाहा -

घट व रक्तत्व जर एकच आहेत तर घटांत पाणी आण असें म्हणायच्या ऐवजी रक्तत्वांत पाणी आण असें कां म्हणतां येत नाही ? घटाचें रक्तत्व असतें, रक्तत्वाचा घट नसतो.

या परस्परविरोधी युक्तिवादावरून हें स्पष्ट होतें की, कोणत्याही वस्तूचें एकरूपाने ज्ञान झालें की ती द्रव्यासारखी वाटते व अनेकरूपांनी ज्ञान झालें की ती गुणसमूहासारखी वाटू लागते. द्रव्य या दृष्टीने घट एकच आहे, पण रक्तत्व, गोलत्व वगैरे गुणांचे अनेकत्व त्यांत आहे.

अनेक स्वरूपांत असला तरी घट हा घटच राहतो. प्रतिक्रिणी तो वायूच्या स्पर्शाने झिजत असतो वा धुळीने मलिन होत असतो. घट उत्पन्न होतो व नाश पावतो. पण दोन मुलें जशीं एकाच आईचीं असू शकतात तशीच उत्पत्ति व नाश, झिजणें वा मलिन होणें हीं सर्व एकाच घटाचीं कार्ये असतात.

यावर आक्षेपक म्हणेल की "घट उत्पन्न झाला व नष्ट झाला" अशा वाक्यप्रयोगावरूनच

केवळ उत्पत्ति व विनाश यांचा कर्ता एकच असें समजणें बरोबर नाही. "नख कापलें गेले व पुनः फुटलें" या वाक्याने कापलें जाणारें व नवीन फुटणारें नख एकच आहे असें वाटलें तरी तीं दोन वेगळी असतात हें अनुभवसिद्ध आहे.

या आक्षेपवर जैनांचें उत्तर असें की, नखाच्या बाबतीत जें अनुभवसिद्ध आहे तें घटाच्या बाबतीत अनुभवसिद्ध नाही. या बाबतीत अनुभव उलट आहे. जो घट उत्पन्न झाला होता तोच नष्ट झाला अशी स्पष्ट प्रत्यभिज्ञा घटाच्या बाबतीत होते.

सात नय

सामान्य व विशेष, नित्यता व क्षणिकता, सत्कार्य व असत्कार्य, द्रव्य आणि गुण यांच्या बाबतीत परस्परविरोधी मतांचें समर्थन सारख्याच साधारतेने कसें करतां येतें हें आंतापर्यन्त दाखवून दिलें, यावरून असे ओघानेच सिद्ध होतें की, यापैकी कोणतें तरी एकच मत खरें व दुसरें खोटें मानतां येत नाही. कोणतेंही वाक्य सर्वथैव सत्य नसतें, योग्य त्या दृष्टिकोनातून पाहिलें तरच त्याचें सत्यत्व प्रतीत होतें. या दृष्टिकोणांनाच जैन दार्शनिक नय म्हणतात.

एखादी गोष्ट सर्वथा सत् आहे असा आग्रह धरणें हा दुर्नय आहे. ती सत् आहे असा उल्लेख करणें हा नय आहे व ती स्यात्सत् आहे म्हणजे सत् असावी असें म्हणणें हें प्रमाण आहे.

प्रमाणांनी जिवें ज्ञान झालें आहे अशा वस्तूच्या एकदेशाचा परामर्श करणें हा नय होय.

द्रव्य व पदार्थ हे प्रमुख नय आहेत. त्यांचा उल्लेख वर केलाच आहे.

नयांचें वर्गीकरण आणखी सात प्रकारानी केलें जातें. तें असें -

१) नैगम, २) संग्रह, ३) व्यवहार, ४) ऋजुसूत्र, ५) शब्द, ६) समभिरुद्ध आणि ७)

एवम्भूत

यांतले पहिले चार अर्थासंबंधी आहेत व बाकीचे तीन शब्दासंबंधी आहेत.

१) नैगम नय म्हणजे सामान्य व विशेष यांना पूर्णपणे भिन्न मानणे.

अस्तित्व हें सगळ्यांत मोठें सामान्य आहे. कारण तें सर्वच वस्तूंच्या ठायी असतें. द्रव्यत्व व गुणत्व हीं अवान्तर सामान्य आहेत. ज्यांच्यासारखें काहीच नसतें तें अन्तिम विशेष होत. इतर कोणतेही विशेष गुण घेतले तर त्यांच्यासारखें काहीतरी असतेंच. गोडी हा आमरसाचा विशेष मानला तरी आमरसाची गोडी व द्राक्षाची गोडी यांत काही सारखेपणा असतोच. म्हणून असे विशेष हे अन्तिम विशेष नसून अवान्तर विशेष होत.

२) संग्रह अन्तिम वा अवान्तर कोणतेच विशेष मानत नाही. सामान्यालाच फक्त त्याची मान्यता आहे.

३) व्यवहार अन्तिम विशेषही मानत नाही व अन्तिम सामान्यही मानत नाही. व्यवहारांत दिसणारे अवान्तर सामान्य व विशेष फक्त मानतो.

४) ऋजुसूत्राच्या अनुसार फक्त वर्तमानकालच सत्य आहे, भूतकाल व भविष्यकाल सत्य नाही. जें सत्य आहे तें काहीतरी कार्य करू शकतें - त्याच्या ठायीं अर्थक्रियाकारित्व असतें. भूत व भविष्य काहीच कार्य करू शकत नाहीत. त्यांच्या ठायीं अर्थक्रियाकारित्व नाही.

म्हणून ते असत् होत.

५) शब्दाच्या अनुसार इन्द्र, शक्र, पुरन्दर, तसेंच घोडा, अश्व, वाजि वगैरे पर्याय शब्दांचा अर्थ एकच आहे. पण घोडी हें स्त्रीलिंग, घोडे हे अनेकवचन यांनी घोडा या पुल्लिंगी एकवचनापेक्षा वेगळा अर्थ व्यक्त होतो. तसेंच "घोडा आहे" या वर्तमानकालापेक्षा "घोडा होता" या भूतकालाने वेगळाच अर्थ सूचित होतो.

६) समभिरुद्धाच्या अनुसार इन्द्र, पुरन्दर वगैरे पर्यायशब्दांचा अर्थ पूर्णपणे एक नाही. इन्द्र शब्द ऐश्वर्यवाचक आहे. पुरन्दर शब्द पुरांचा नाश करणारा असा अर्थ सूचित करतो. कोशांत दिलेले समानार्थी शब्द स्थूलमानाने समानार्थी असले तरी प्रत्येकाचे ध्वनि वेगवेगळे असतात. एका शब्दाच्या जागीं दुसरा वापरला तर वेगळा परिणाम होतो. सेनासमुद्र व सेनासागर हे शब्द उच्चारले असतां प्रतीति सारखीच नसते.

७) एवम्भूताच्या अनुसार कोणत्याही शब्दाचे सर्वच संभाव्य धर्म कधीच सूचित होत नाहीत. "घटांत पाणी आण" या वाक्यांत घटाचा जलधारण करण्याचा धर्मच फक्त "घट" शब्दाने व्यक्त होतो. "घट दिसला" या वाक्यांत घटाचे डोळ्यांना दिसणारे गुण म्हणजे त्यांचे रूप हेंच फक्त घट या शब्दाने व्यक्त होते.

या सात नयांत पहिला सगळ्यांत अधिक व्यापक आहे. कारण त्यांत भावरूप वा अभावरूप साऱ्याच पदार्थांचा समावेश होतो. दुसऱ्यांत केवळ सामान्याचा व अस्तित्वाचाच समावेश होत असल्यामुळें तो कमी व्यापक आहे. व्यवहारांत केवळ व्यवहारसिद्धांचाच समावेश होत असल्यामुळें तो संग्रहापेक्षा कमी व्यापक आहे. ऋजुसूत्रांत भूत आणि भविष्य यांचा समावेश होत नसल्यामुळें त्यांचे क्षेत्र व्यवहारापेक्षा देखील बरेंच लहान होतें. शब्द कालाबरोबरच लिंगवचनभेदाने देखील अर्थभेद मानत असल्यामुळें ऋजुसूत्रापेक्षा संकुचित आहे. समभिरुद्ध तर घोडा, अश्व वगैरे पर्यायशब्दांचा देखील एक अर्थ मानत नाही म्हणून तो शब्दापेक्षाही संकुचित आहे. कोशदृष्ट्या एकाच अर्थाचा "घट" हा शब्द "घटांत पाणी आण" व "घट दिसला" या दोन वाक्यांत दोन वेगळे अर्थ सुचवितो असें मानणारा एवम्भूत तर सगळ्यांत अधिक संकुचित आहे.

सात भंग

याप्रमाणे नय ही एकदेशीय दृष्टि आहे. कोणतेंही वाक्य अशा एकदेशीय दृष्टीनेच काय तें सत्य असते. अशा एकदेशीय सत्यावर समाधान न मानतां सर्वथा सत्य विधान करायचें असेल तर सप्तभंगी नांवाच्या सात प्रकारच्या वाक्यांची रचना करावी लागते.

एकाच वस्तूचें अस्तित्व वगैरे निरनिराळे धर्म घेऊन त्यांच्याविषयीं विधि व निषेध यांचा स्याद् या शब्दाबरोबर जो एकत्र वा पृथक् प्रयोग होतो त्याला सप्तभंगी म्हणतात.

१) सर्वत्र विधीची कल्पना करणें हा पहिला भंग स्यादस्ति।

२) सर्वत्र निषेधाची कल्पना करणें हा दुसरा भंग स्यान्नास्ति।

३) विधि व निषेध यांची क्रमाने कल्पना करणें हा तिसरा भंग स्यादस्ति, स्यान्नास्ति।

४) एकाच वेळीं विधि व निषेध यांची कल्पना करणें असम्भव आहे, अशी कल्पना करू गेल्यास चौथा भंग होतो

स्यादवक्तव्य।

५) आधी विधीची कल्पना करून मग एकदम विधि व निषेधांची कल्पना केल्याने

पांचवा भंग होतो.

स्यादस्ति स्यादवक्तव्य।

६) आधी निषेधाची कल्पना करून मग एकदम विधी व निषेधांची कल्पना केल्याने सहावा भंग होतो. स्यान्नास्ति स्यादवक्तव्य।

७) आधी क्रमाने विधी व निषेधांची कल्पना करून मग एकदम त्यांची कल्पना केल्याने सातवा भंग होतो. स्यादस्त्येव, स्यान्नास्त्येव, स्यादवक्तव्यमेव।

वस्तु भावाभावरूप असतात, कारण प्रत्येक वस्तु स्वरूपाने सत् असली तरी पररूपाने असत असते. "घट लाल आहे. या वाक्याने घट आहे असे स्थापित होतें व "घट हा पट नाही" या वाक्याने घट नाही असे स्थापित होतें. एकच घट आहे आणि नाही या दोन्ही क्रियापदांचा कर्ता होऊ शकतो. जी वस्तु सर्वात्मना आहे व जी अमुक अमुक नाही असे म्हणतांच येत नाही तिला काही स्वभाव वा स्वरूपच असू शकत नाही. इतर घटांशी सादृश्य व घटव्यतिरिक्त पदार्थाहून भिन्नत्व हेंच घटांचे स्वरूप आहे.

वस्तु स्वरूपाने असते व पररूपाने नसते, त्याचप्रमाणे स्वक्षेत्र व स्वकाल यांतच फक्त असते, परक्षेत्र व परकाल यांत नसते. केस डोक्यावर असतात. तळव्यावर नसतात. आंब्याचा मोहोर वसंतात असतो शिशिरांत नसतो. अर्थात् कशाचेंही अस्तित्व वा नास्तित्व एकान्तिक नाही, स्थलकालाने बद्ध आहे. म्हणूनच अस्तित्व व नास्तित्व यांचे विध्वन स्याद् शब्दाने केलें आहे.

एकाच वेळीं अस्ति व नास्ति यांची कल्पना होऊ शकत नाही. म्हणून तिला अवक्तव्य म्हटलें आहे. परंतु ही अवक्तव्यता देखील निरपेक्ष व एकान्तिक नाही. कारण अवक्तव्य या शब्दाने तिचा उल्लेख होतोच.

पदार्थ अनन्त व त्यांचे धर्मही अनन्त आहेत. त्या सर्वांना सातच भंगांमध्ये कोंबतां येईल काय असे कुणी विचारिल. त्यावर उत्तर असे की, कोणत्याही धर्माचा उल्लेख सप्तभंगीने होऊ शकतो. अनन्त धर्माचा उल्लेख करण्यास अनन्त सप्तभङ्या लागतील.

उदाहरणार्थ सत् व असत् यांच्याप्रमाणेंच सामान्य व विशेष यांचा उल्लेख देखील सात प्रकारें करावा लागेल. घट हा घटत्वरूपाने सामान्य व "हा घट" या रूपाने विशेष आहे. एकाच वेळीं सामान्य व विशेष यांची कल्पना होऊ शकत नाही म्हणून अवक्तव्य आहे. तेव्हां...

१) स्यात्सामान्य, २) स्याद्विशेष, ३) स्यात्सामान्य स्याद्विशेष, ४) स्यादवक्तव्य, ५) स्यात्सामान्य अवक्तव्य, ६) स्याद्विशेष अवक्तव्य व ७) स्यात्सामान्य, स्याद्विशेष अवक्तव्य अशा सप्तभंगी मांडतां येतात.

प्रत्येक भंगाच्या बाबतींत जिज्ञासा व सन्देह देखील सात प्रकारचे होऊ शकतात.

सकलादेश व विकलादेश

प्रत्येक भंग सकलादेश वा विकलादेश असू शकतो.

सप्रमाण ज्ञान झाल्यावर काल वगैरेशीं अभेदवृत्तीच्या प्राधान्याने वा उपचाराने अनन्तधर्मात्मक वस्तूचे एकाच वेळी प्रतिपादन करणें हा सकलादेश होय. सकलादेश प्रमाणाधीन असतो. त्याला प्रमाणवाक्य असें देखील म्हणतात.

विकलादेश, प्रधानतः वा उपचारतः (म्हणजे वाच्यार्थाने वा गौणार्थाने) अनन्तधर्मात्मक वस्तूला कालादिकाहून भिन्न प्रतिपादित करतो. विकलादेश हें नयवाक्य असते.

जेव्हां अस्तित्वादि धर्माचा कालाशीं भेद विवक्षित असतो तेव्हां एकाच वेळीं अनेक अर्थ व्यक्तविण्याचें सामर्थ्य एकाच शब्दांत नसल्यामुळे क्रमाची आवश्यकता असते. तेव्हां त्या धर्माचा कालादिकाशीं अभेद विवक्षित असतो तेव्हां एकाच शब्दाने काम भागतें. यालाच यौगपद्य म्हणतात.

आतापर्यन्त कालादिकाशीं भेद वा अभेद असा शब्दप्रयोग केला. हे कालादिक येणेंप्रमाणें आहेत.

१) काल, २) आत्मरूप, ३) अर्थ, ४) संबंध, ५) उपकार, ६) गुणिदेश, ७) संसर्ग, ८) शब्द.

आता सकलादेशाचें उदाहरण घेऊं. जेव्हां द्रव्यनय प्रधान असतो तेव्हां वस्तूचे अभेदरूपाने ज्ञान होते. १) स्याज्जीवादि वस्तु अस्त्येव या वाक्यांत जेव्हां वस्तु असते तेव्हांच तिचें अनन्त धर्मही असतात असें गर्भित आहे. ही कालाने अभेदवृत्ति झाली. २) जें अस्तित्वाचें तद्गुण आत्मरूप असतें तेंच इतर अनन्त गुणांचेंही असतें, ही आत्मरूपाने अभेदवृत्ति झाली. जीवाचा उल्लेख केल्याने चेतना, नश्वरत्व वगैरे गुणांचा जो उल्लेख होतो तो जीवाचे गुण या नात्यानेच होतो, वायूचे गुण या नात्याने होत नाही. या गुणांचे स्वरूप व त्यांचा जीवाशी असलेला संबंध यांची फारकत करता येत नाही. त्याचप्रमाणें "जीव आहे" या वाक्याने जो अस्तित्वाचा उल्लेख होतो तो जीवाचें अस्तित्व या नात्यानेच होतो, दगडाचें वा पाण्याचें अस्तित्व या नात्याने होत नाही. या अस्तित्वाचें स्वरूप व त्याचा जीवाशी असलेला संबंध यांची फारकत करतां येत नाही.

३) जीव हा जसा अस्तित्वाचा आधार आहे तसाच इतर गुणांचाही आहे. अस्तित्व व चैतन्यादि गुणांचा आधार जीव हा एकच पदार्थ आहे ही अर्थाने अभेदवृत्ति झाली. ४) जीव त्याचे अस्तित्व यांचे जसें तादात्म्य असतें तसेंच जीव व त्यांचें चैतन्य यांचें देखील तादात्म्य असतें. म्हणजे जीवाचा अस्तित्वाशीं जो सम्बन्ध आहे तोच चैतन्यादि गुणांशी देखील असतो. ही सम्बन्धाने अभेदवृत्ति झाली. ५) अस्तित्ववान् जीव अस्तित्वहीन जीवाहून वेगळा असतो तसाच चैतन्यवान् जीव चैतन्यहीन जीवाहून वेगळा असतो. अर्थात् इतर गुणांनी जसें जीवाला वैशिष्ट्य प्राप्त होतें तसेंच अस्तित्वाने देखील होतें. ही उपकाराने अभेदवृत्ति झाली. (उपकार म्हणजे संस्करण, विशिष्ट गुण उत्पन्न करणें) ६) जीवाचें अस्तित्व तिथे (म्हणजे ज्या स्थळीं; देशीं) असतें तिथेच त्याच्या इतर गुणांचे देखील अस्तित्व असतें. ही गुणिदेशाने अभेदवृत्ति झाली. ७) संसर्गाने अभेदवृत्ति ही संबंधाने अभेदवृत्तीसारखीच आहे. पण संबंधाने अभेदवृत्ति सांगतांना वस्तु व तिचे गुण यांच्या तादात्म्यावर भर होता. संसर्गाने अभेदवृत्ति सांगतांना त्यांना भेदावर भर दिला जातो. "जीवाचें अस्तित्व" यांत जसा जीव व अस्तित्व यांच्यांत मालकीसंबंध द्योतित होतो तसाच "जीवाचें चैतन्य" यांत देखील होतो : ही संसर्गाने अभेदवृत्ति झाली. ८) अस्ति या शब्दाने जसा अस्तित्वाचा बोध होतो तसाच इतरही गुणांचा होतो. "जीव आहे" यांत फक्त अस्तित्व सांगण्यासाठी "आहे" या शब्दाचा प्रयोग होतो तर "जीव चेतन आहे" यांत जीवाचे चेतनत्व सांगण्यासाठी त्याच शब्दाचा प्रयोग होतो. ही शब्दाने अभेदवृत्ति झाली.

जेव्हां पर्यायनय प्रधान असतो, म्हणजे घटादिकांचें द्रव्यरूपाने ज्ञान न होतां त्यांच्या अनेक गुणांचे ज्ञान होतें तेव्हा उपर्युक्त अभेदवृत्ति नसतात. १) निरनिराळ्या गुणांची कल्पना

एकसमयावच्छेदकरुन होत नाही. म्हणजे कालाने अभेदवृत्ति नसते. २) निरनिराळ्या गुणांचे स्वरुप निरनिराळे भासत असल्यामुळे आत्मरुपाने अभेदवृत्ति नसते. ३) स्त्रीचें सौन्दर्य व शील हे दोन गुण एकाच आधाराने राहतात असें भासत नाही. सौन्दर्याचा आधार शरीर तर शीलाचा आधार मन असतें. निरनिराळ्या गुणांचा आधार याप्रमाणें निरनिराळा असल्यामुळे आधाराने अभेदवृत्ति नसते. ४) सौन्दर्याचा शरीराशीं जो संबंध आहे त्याच संबंधाने शील मनांत राहतें असें म्हणतां येत नाही. "संबंधी निरनिराळे असल्यामुळे संबंधही निरनिराळे मानावे लागतात. अर्थात् संबंधाने अभेदवृत्ति नसतें. निरनिराळ्या गुणामुळे प्राप्त होणारें विशेषत्व निरनिराळें असतें. अग्नीच्या उष्णतेमुळे तो जे विशेष परिणाम करतो तें त्याच्या कान्तीमुळे झालेल्या विशेष परिणामापेक्षा वेगळे असतात म्हणजे उपकाराने. विशेष परिणामाने अभेदवृत्ति नसते. ५) घटाचा रंग ज्या ठिकाणीं असतो त्याच ठिकाणीं त्याचें वजन नसतें. रंग फक्त बाहेरच्या पृष्ठभागावर असेल पण वजन सर्व घटाचें मिळून असतें. रंग व वजन या दोन गुणांचें निवासस्थान याप्रमाणें भिन्न असल्यामुळे गुणदेशाने अभेदवृत्ति नसते. ६) संबंधी भिन्न असल्यामुळे जसा संबंध भिन्न होतो त्याचप्रमाणें संसर्गी भिन्न असल्यामुळे संसर्ग भिन्न होतो. "स्त्रीचें रूप" व "स्त्रीचें शील" या दोन शब्दप्रयोगांत पृष्ठीने व्यक्तविलेला संसर्ग एकच नाही. अर्थात् संसर्गाने अभेदवृत्ति नसते. ७) रंग, आकार वगैरे निरनिराळ्या गुणांचे वाचक शब्दही निरनिराळे असल्यामुळे शब्दाने अभेदवृत्ति नसते.

आलोचना

आतापर्यन्त स्याद्वादचे प्रमुख सिद्धान्त यथाशक्ति स्पष्टविषयाचा प्रयत्न केला आहे. या सिद्धांतांवर शंकराचार्यांनी पुढील आक्षेप घेतला आहे*.

जर सर्वच अनेकान्त असेल तर "सर्व वस्तु अनेकान्तक आहेत" हें विधान देखील अनेकान्त मानावें लागेल. म्हणजे अनेकान्तवाद देखील एका दृष्टिकोणानुसार खरा तर दुसऱ्या दृष्टिकोणानुसार खोटा ठरेल.

माझ्या मतें, हा आक्षेप समर्थनीय आहे. कारण "माझीं सर्व विधानें चूक असतात" असें विधान वदतोव्याघाताशिवाय करतांच येत नाही. माझें हें एक विधान खरें मानलें तर तें सोडून माझीं बाकीची सर्व विधानें चूक असू शकतात. अर्थात् या विधानाची सत्यता "माझें कमीत कमी एक विधान तरी खरें आहे" असें मानल्याशिवाय स्थापित होऊ शकत नाही.

आतां माझें एक विधान जर खरें असू शकतें तर आणखीही काही विधानें खरी असल्यास काय प्रत्यवाय आहे ? "सगळीं विधानें अनेकान्त असतात" हें विधान जर ऐकान्तिक म्हणजे निरपेक्षपणें सत्य असू शकतें तर आणखी काही ऐकान्तिक विधानें असणें अशक्य कां मानावें ?

सर्वच विधानें अनेकान्त मानल्याने कोठेच पाय ठेवायचा जागा राहणार नाही. एक अन्त असल्याशिवाय अनेक अन्त असू शकणार नाहीत. ज्याला एकही पत्नी नाही तो बहुपत्नीक असू शकणार नाही. १) नरसिंह हा सिंह होता व २) नरसिंह हा नर होता ही दोन विधानें

अनेकान्त आहेत कारण १) नरसिंहाचें तोंड सिंहाचे होतें व २) नरसिंहाचें धड नराचें होतें ही दोन एकान्त विधानें त्याच्यांत दडलेली आहेत.

स्याद्वाद ज्याला दृष्टिकोणांचा भेद मानतो तो वस्तुतः दृष्टिकोणांचा भेद नसून संबंधांचा भेद आहे. "अ" ही एकच व्यक्ति "व" चा पिता, "ई" चा पति व "आ" चा पुत्र असते. "ई" च्या "दृष्टी" ने "आ" पति आहे व "ब" च्या "दृष्टी" ने नाही असें म्हणणें चूक आहे. "ब" च्या "दृष्टी" ने देखील "अ" हा "ई" चा पतीच आहे. त्याचप्रमाणें "अ" हें एका "दृष्टी" ने सामान्य व दुसऱ्या "दृष्टी" ने विशेष आहे असें म्हणणें चूक आहे. नारीत्व हें मानवत्वाच्या अपेक्षेने विशेष व सीता, द्रौपदी इत्यादिकांच्या अपेक्षेने सामान्य आहे. पण सीतेच्या "दृष्टी" ने देखील नारीत्व हा मानवत्वाचा विशेषच आहे. संबंधभेदाला दृष्टिभेदाचें काही प्रयोजन नाही.

नित्यता व क्षणिकता, असत्कार्य व सत्कार्य या दोन्ही परस्परविरुद्ध पक्षांचें समर्थन होऊ शकतें. यावरून अनेकान्तवाद सिद्ध होत नाही. असले परस्परविरुद्ध युक्तिवाद शब्दांचे अर्थ निश्चित नसल्यामुळे शक्य होतात. "हा तोच पदार्थ आहे" अशी ओळख पटायला "हा" व "तो" यामध्ये कितपत साम्य असावें हें व्यक्तिगत मतावर अवलंबून राहिल. ज्याचे १० हजार केस गळले आहेत, त्याला टकल्या म्हणावें की १५ हजार केस गळल्याशिवाय कुणीही या पदवीस पात्र झाला असें समजू नये याचा निश्चय स्वच्छन्दीच असणार. "हा" व "तो" याचें तादात्म्य याप्रमाणें रुचिभेदावर अवलंबून असल्यामुळे नित्य की अनित्य हे वाद माजतात.

सत्कार्य की असत्कार्य हा वाद देखील बराचसा याच प्रकारचा आहे. "अ" च्या नंतर "ब" हटकून उत्पन्न होतोच असें दिसलें तर "अ" मध्ये "ब" अव्यक्तरुपाने होता अशी भाषा बरोबर आहे असें एकास वाटतें तर अव्यक्तरुपाने असणें व नसणें यांत काहीच फरक नाही असें दुसऱ्याला वाटतें. निश्चित भाषा वापरल्याने असे भेद विरून जातात.

जेव्हां परस्परविरोधी युक्तिवाद भाषेच्या अनिश्चिततेवर अवलंबून नसतात तेव्हां त्यापैकी चुकीच्या युक्तिवादाचें खंडन करतां येते.

या निबंधाचे निष्कर्ष खालीलप्रमाणें आहेत :

१) एका "क्ष" चेंच सामान्य, विशेष, सत्, असत्, क्षणिक, नित्य वगैरे परस्परविरोधी वर्णन होऊ शकतें, यावरून अनेकान्तवाद सिद्ध होतो असें जैन मानतात.

२) वस्तुतः परस्परविरोधी वाटणारीं वर्णनें संबंधभेदाची वर्णने असून यथार्थ असतात.

३) अनेकान्तता, एकान्तताशिवाय संभवू शकत नाही.

४) परस्परविरोधी युक्तिवाद निश्चित शब्दयोजना केल्यास शक्य होत नाहीत.

आधार

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| १) प्रभाचंद्र | प्रमेयकमलमार्तण्ड |
| २) मल्लिषेण | स्याद्वादमंजरी |
| ३) शंकराचार्य | ब्रह्मसूत्रभाष्य |
| ४) हेमचंद्र वीतरागस्तुति | (स्याद्वादमंजरीव्याख्यान) |

* निरङ्कुशं हि अनेकान्तत्वं सर्ववस्तुषु प्रतिजानानस्य निर्धारणस्यापि वस्तुत्वाविशेषात्स्यादस्ति स्यान्नास्तीत्यादिविकल्पोपनिपातादनिरधारणात्मकतैव स्यात् ।^३

३८ बौद्ध दर्शनांतील गति व क्षणभंगवाद

भारतीय विचारांच्या इतिहासांत बौद्ध दार्शनिकांनी फार महत्त्वाची कामगिरी बजावली आहे. तत्त्वज्ञानांत अपेक्षित असणारी विश्लेषणकुशलता व महत्त्वाच्या प्रश्नांचे मर्म पकडण्याची शक्ति त्यांच्या ठायीं फार प्रकर्षाने आढळून येते. कारण सातत्य वगैरे गणित, भौतिकी, तर्कशास्त्र इत्यादिकांत गाजलेल्या कल्पनांची त्यांनी बरीच सखोल चर्चा केली आहे. या चर्चेचा येथे थोडा परामर्श घेण्याचें योजलें आहे.

क्षणभंगवादाचा मूलभूत सिद्धान्त असा आहे की, कोणतीही वस्तू एका क्षणापेक्षा अधिक कालपर्यन्त अस्तित्वांत राहू शकत नाही. म्हणून "बाण उडतो आहे" अशा तऱ्हेची गतिनिदर्शक वाक्ये अर्थशून्य आहेत* कारण बाण नांवाचा क्षणापेक्षा जास्त टिकणारा कोणताच पदार्थ अस्तित्वांत नसतो. क्षणोक्षणी एक बाण नष्ट होऊन दुसरा हुबेहूब त्यासारखाच बाण त्याच्या पुढच्या स्थळीं निर्माण होतो. समजा, बाण "क्ष" या क्षणीं "अ" पासून निघाला व "क्ष" या क्षणीं "आ" वर पोचला. "अ" व "आ" यांच्यामध्ये अ १, अ २, अ ३ वगैरे स्थळे असतात तसेच "क्ष" व "क्षा" यांच्यामध्ये क्ष १, क्ष २, क्ष ३ वगैरे क्षण असतात. खरोखरी एकच बाण "अ" पासून "आ" पर्यन्त जात नाही. "अ" वर असलेला बाण "क्ष" या क्षणीं नष्ट होतो. त्यानंतर क्ष १ या क्षणीं अ १ वर, क्ष २ क्षणीं अ २ वर, हुबेहूब तसाच बाण निर्माण होतो. या क्रमाने शेवटच्या "क्ष" या क्षणी "आ" वर हुबेहूब तसाच शेवटचा बाण निर्माण होतो. एकापुढे दुसरा अशा दर क्षणीं निर्माण होणाऱ्या बाणांच्या या मालिकेलाच बाणाची गति म्हणतात.

अर्थक्रियाकारित्व

या पक्षाच्या समर्थनार्थ बौद्ध पुढील युक्तिवाद करतात.

अमुक वस्तू अस्तित्वांत आहे याचा अर्थ त्या वस्तूमुळे काही परिणाम घडतात असा करावा लागतो. ज्या वस्तूमुळे काहीच परिणाम घडत नाहीत ती असली काय आणि नसली काय सारखेंच. जी वस्तू उत्पन्न झाली तरी जगांतल्या इतर कोणत्याही पदार्थांत कसलाही फरक होत नाही, व नष्ट झाली तरी जगांतलें यच्चयावत् पदार्थ जसे होते तसेच राहतात. ती वस्तू उत्पन्न झाली काय की नष्ट झाली काय सारखेंच. घट उत्पन्न झाल्यावर एक विवक्षित जागा व्यापतो. त्यांत पाणी साठवतां येतें. त्या जागीं त्याच वेळीं दुसरे काहीही राहू शकत नाही त्या जागेवर

* न गतिर्नाशात् संस्कृतं क्षणिकं यतः । ४

भार पडतो. तेथून विशिष्ट वास येतो. यांपैकी काहीच झालें नाही म्हणजे तेथे ओतलेलें पाणी वाहून गेलें, त्याचवेळीं तेथे दुसरा पदार्थ ठेवता आला, त्या जागेवर कसलाही भार पडला नाही वा तेथून कसलाही वास आला नाही तर तेथें घट अस्तित्वांत आहे या म्हणण्याला काहीच अर्थ उरणार नाही. त्याचप्रमाणें घट तेथून नाहीसा झाल्यावर तेथे ओतलेलें पाणी वाहून जातें, तेथे दुसरा पदार्थ ठेवता येतो, त्या जागेवरचा भार हलका होतो व घटाचा विशिष्ट वास तेथून येईनासा होतो. घट नाहीसा झाल्यामुळे असें अनेक परिणाम होतात म्हणून घट नाहीसा झाला असें म्हणण्यांत अर्थ आहे. पण घट नाहीसा झाला तरी असें काहीच घडलें नाही तर घट नाहीसा झाला असें म्हणणें निरर्थक होईल. तात्पर्य, घट असल्यामुळे अ, ब, क या गोष्टी घडतात व नसल्यामुळे त्या घडत नाहीत असा घट अस्तित्वांत आहे या वाक्याचा अर्थ आहे. अर्थात् अस्तित्व म्हणजे विशिष्ट प्रकारचे परिणाम करण्याचें सामर्थ्य, अर्थक्रियाकारित्व.

क्षणे क्षणे यन्नवतामुपैति

अर्थक्रियाकारित्व अशी सत्याची व्याख्या केली तर सत्य क्षणभरापेक्षा जास्त टिकू शकत नाही, असें मानावें लागतें कारण अर्थक्रियाकारित्व कोणत्याही दोन क्षणीं सारखें नसतें. कोणतेही पदार्थ दोन निरनिराळ्या क्षणीं एकच कार्य करीत नाहीत. अस्तित्वांत असलेला घट प्रत्येक क्षणीं नवीन कार्य करतो. असें नसतें तर दहाव्या क्षणी घटाच्या वजनाने न मोडणारें शिंकें अकराव्या क्षणीं मोडलें नसतें. घटाकडे आपण पाहत असतां प्रत्येक क्षणीं घट दिसत असतो. प्रत्येक क्षणीं दिसणें हें घटाचें प्रत्येक क्षणींचे नवीन कार्य आहे. घट पहिल्या क्षणीं दिसणें व दुसऱ्या क्षणीं दिसणें हीं दोन्ही कार्ये एकच आहेत असें म्हणता येत नाही. कारण दुसऱ्या क्षणीं घट नसेल तर तो दिसणार नाही. दोन्ही क्षणीं घट दिसणें एकरूप असतें तर पहिल्या क्षणीं असलेला घट दोन्ही क्षणीं दिसला असता. घटाच्या सतत दर्शनाला घटाचें सतत अस्तित्व आवश्यक आहे. घटास्तित्वाचें क्षण घटदर्शनाच्या क्षणाशीं व घटाभावाचें क्षण घटाच्या अदर्शनाच्या क्षणाशीं सम्बद्ध असतात. अर्थात् घट प्रतिक्षणीं आपलें नवें दर्शन घडवण्याचें नवीन कार्य करतो.

यावर असा आक्षेप येईल की, चलच्चित्रें पाहतांना एका चित्रामागून दुसरें चित्र दृष्टीसमोर यायला थोडा वेळ लागतो. या मध्यन्तरीच्या वेळांत दृष्टीसमोर काहीच नसतें. तरीहि एका चित्रानंतर काही वेळ काहीच दिसलें नाही व मग दुसरें चित्र दिसलें असे आपल्याला वाटत नाही. मध्यन्तरी चित्र नाही असा काळ इतका थोडा असतो की, त्याची जाणीवच होत नाही व आपल्याला सतत चित्रदर्शन होत आहे असा अनुभव येतो. यावरून समोर घट नसेल तर घटाचें दर्शन होणार नाही म्हणून घटाभावाचें कार्य घटाचें अदर्शन हें असलेंच पाहिजे असें म्हणतां येत नाही.

या आक्षेपावर उत्तर असें की, चलच्चित्रें पाहतांना मध्यन्तरीं चित्र नसतांना चित्र दिसण्याचें कारण पूर्वीच्या चित्राचें दर्शन हें आहे. दृष्टीसमोर असणारें चित्र हें कारण नव्हे. पूर्वदर्शनामुळे होणारें दर्शन व समोर दृश्य असल्यामुळे होणारें दर्शन हीं दोन कार्ये भिन्न आहेत. त्यांची भिन्नता आपल्याला नेहमीच कळत नाही. म्हणून तीं भिन्न नाहीतच असें नाही.

अर्थात् कोणत्याही दोन क्षणींचीं कार्ये एकरूप असूच शकत नाहीत.

गतिमान् पदार्थाचा प्रतिक्षणीं कारण व्यापार होतो हें स्पष्ट आहे. घट जमिनीवर न राहता, कुणी त्याला डोक्यावर घेऊन जात असेल तर प्रतिक्षणीं त्याचा भार व त्याची सावली

भूमीच्या निरनिराळ्या भागावर व निरनिराळ्या कोणांनी पडते.

क्रियांचा क्रम

कोणत्याही दोन क्षणीं एकच क्रिया असू शकत नाही हे आतापर्यन्त आपण पाहिले. आतां प्रतिक्षणीं निरनिराळ्या क्रिया करणारा पदार्थ एकच असू शकत नाही हे कळायला वेळ लागणार नाही. आपण गतीचे उदाहरण घेऊ. समजा, "प" हा अनष्ट पदार्थ गतिमान आहे व उत्तरोत्तर क्षणीं य१, य२, य३ इत्यादी स्थलांवर राहणें या त्याच्या क्रिया आहेत. पण असें समजण्यांत एक अडचण आहे. उत्तरोत्तर क्षणीं होणाऱ्या वेगवेगळ्या क्रिया जर एकाच पदार्थाच्या क्रिया आहेत तर त्या वेगवेगळ्या क्षणीं होण्याचें कारण काय ? य१ वर राहणारा प व य३ वर राहणारा प यांच्यात जर काहीच फरक नाही तर य२ वर गेल्याखेरीज प ला य३ वर जातां येत नाही, य१ वर मात्र जातां येतें असें का व्हावें ? य१ व य२ वर राहणें या दोन्ही क्रियांचें कारण एकच व अभिन्नरूप प हें असेल तर हें कारण उपलब्ध असून देखील दोन्ही क्रिया एकाच वेळीं होण्यास अडचण कोणती ?

ही अडचण म्हणजे य१ वर असणारा प, य२ वर गेल्याखेरीज य३ वर जाण्यास समर्थ होत नाही, ही होय. अर्थात् "प" च्या जोडीला य३ वर जाण्याचें सामर्थ्य हा एक गुण "प३" वर जाण्याच्या क्रियेचें कारण म्हणून मानावा लागतो. य२ वर जाण्याचें सामर्थ्य व य३ वर जाण्याचें सामर्थ्य अशी निरनिराळीं सामर्थ्ये "प" मध्ये एकाच वेळीं वास करू शकत नाहीत.

आता. य१, य२ वगैरे ठिकाणीं असणें हीं "प" ची निरनिराळीं कार्ये जर निरनिराळीं सामर्थ्ये "प" च्या ठायी आल्याशिवाय होऊ शकत नाहीत तर हीं सारीं "प" चीं कार्ये आहेत असें कां म्हणावें ? ("प" + विशिष्ट सामर्थ्य) हेंच त्या कार्याचें खरें कारण आहे.

स्थायी वस्तू कुठे आहे ?

"प" आणि विशिष्ट सामर्थ्यायुक्त "प" या वस्तू भिन्न आहेत. तेव्हां वेगवेगळ्या क्षणीं वेगवेगळ्या सामर्थ्यांमुळे झालेल्या क्रिया "प" नांवाच्या त्या सर्व क्षणांत अनुस्यूत असलेल्या स्थायी वस्तूच्या क्रिया आहेत असें म्हणणें बरोबर नाही. "प" नांवाची स्थायी वस्तू आहेच कुठे ? प्रतिक्षणी नव्या क्रिया करणाऱ्या कारणामध्ये काहीतरी सादृश्य आहे. या सादृश्यालाच स्थायी पदार्थ म्हणायचें असल्यास गोष्ट वेगळी. पण सादृश्य म्हणजे तादात्म्य नव्हे. अर्थात् सदृश पदार्थांत मण्यांना ओवणाऱ्या दोऱ्याप्रमाणें एखादा स्थायी पदार्थ अनुस्यूत असतो असें म्हणणें बरोबर नाही.

काही लोक असें म्हणतील कीं एकच "प" एका क्षणीं य३ वर राहण्यास समर्थ नसतो व दुसऱ्या एखाद्या क्षणीं समर्थ असतो, असें मानण्यांत काहीच अडचण नाही. "प" चीं सामर्थ्ये प्रतिक्षणीं बदलतात एवढ्यावरून "प" नांवाचा कुणी स्थायी पदार्थच नाही असें ठरत नाही. "अ" च्या साहचर्याने "प", "क" नांवाचें एखादें कार्य करू शकेल, व "ब" च्या सहकार्याने दुसरें एखादें "च" या नांवाचें कार्य करू शकेल. "अ" व "ब" हे सहकारी मिळाल्याशिवाय "प" अनुक्रमें "क" व "च" हीं कार्ये करू शकणार नाही. एवढ्यावरूनच "क" हें कार्य करणारा "प" वेगळा व "च" हें कार्य करणारा "प" वेगळा असें ठरत नाही. * सहकारीभेदांमुळे एकाच "प" ची

* क्रमवत् सहकारिलाभात् स्थायिनोऽतीतानागतयोः क्रमेण क्रमणमुपपद्यते ।

कार्ये अनेक होऊ शकतात. असें मानणें शक्य आहे.

यावर बौद्ध विचारतात "प" चे सहकारी "प" वर काही परिणाम करतात कीं नाही ? जर ते काहीच परिणाम करीत नसतील तर ते निरर्थक आहेत. सहकारीयुक्त "प" व सहकारविहीन "प" यांत काही फरकच नसेल तर सहकारी असले काय न नसेल काय सारखेच. गतीचें उदाहरण घ्यायचें तर असें म्हणता येईल की, य१ वर असणारा प व य२ वर असणारा प यांत काही फरकच नसेल तर य२ वरचा प य३ वर जाऊ शकतो, य१ वरचा प मात्र य३ वर जाऊ शकत नाही असें म्हणणें निराधार ठरेल.

य१, य२ इत्यादी सहकाऱ्यांमुळे मुळींच लिप्त न होणारा "प" शून्यवत् मानला पाहिजे. शून्यावर गरमी वा पाणी यांचा काहीच परिणाम होत नाही. शून्य गरमीने गरम होत नाही व पाण्याने ओलें होत नाही. पण चामडें गरमींमुळे स्पर्शास गरम लागतें व पाण्यामुळे ओले होऊन थंड लागतें. अस्तित्वान् पदार्थ शून्यासारखें न बदलणारे नसून चामड्यासारखे सहभावी पदार्थांमुळे बदलणारे असतात. गरम चामडें व थंड चामडें या वस्तू एकच नाहीत. दोघांतही चामड्याचे गुणधर्म असले तरी तेवढ्यावरून त्यांना सारखे मानतां येईल, एकच मानतां येणारा नाही. कार्य करणारे पदार्थ चामड्यासारखें सहकाऱ्यांमुळे बदलत असतील तर निरनिराळ्या सहकाऱ्यांमुळे निरनिराळीं कार्ये करणारे पदार्थ निरनिराळे असतात असें मानलें पाहिजे.*

कुर्वद्वपत्त्व

वरील युक्तिवाद आन्तरिक संबंधांच्या कल्पनेवर आधारित नाही हें येथे लक्षांत ठेवलें पाहिजे. आन्तरिक संबंधांच्या कल्पनेनुसार पदार्थाचा कशाशीही संबंध स्थापित झाला की त्या पदार्थांत फरक पडतो. "अ" च्या उत्तरेस "ब" आहे. या वाक्यांत ब शी संबंधित "अ" चा निर्देश आहे व "अ" च्या उत्तरेस "ब" नाही या वाक्यांत याच्या उलट निर्देश आहे. या दोन्ही वाक्यांत निर्दिष्ट केलेला "अ", सर्वच संबंध आन्तरिक असतात असें मानलें तर, एकच मानतां येत नाही. दोन्ही वाक्यांतला "अ" एकच आहे फक्त त्याचे संबंध वेगळे आहेत असें म्हणणें या कल्पनेनुसार बरोबर नाही.

पण य१ वर असणारा प व य२ वर असणारा प हीं भिन्न आहेत असें म्हणतांना एका "प" चा य१ शी संबंध आहे व दुसऱ्याचा य२ शी संबंध आहे म्हणूनच केवळ ते भिन्न आहेत असा अर्थ अभिप्रेत नाही. य३ वर जाण्याचें सामर्थ्य य२ वर असणाऱ्या "प" मध्ये असतें (प+य२) या पूर्ण संबंधघटित पदार्थांत नसतें, "प" चालतो (प+य२) चालत नाहीत. चालण्याचें सामर्थ्य "प" मध्ये असतें. (प+य२) मध्ये नसतें.

यावर आक्षेप असा -

निरनिराळ्या स्थलावर राहण्याने प या गतिमान पदार्थांत निरनिराळे गुण उत्पन्न होत नाहीत. निरनिराळ्या स्थानावर असलेला प निरनिराळ्या क्रिया करू शकतो तो प मध्ये फरक पडल्यामुळे नव्हे तर निरनिराळ्या स्थलामध्ये फरक असल्यामुळे. निरनिराळ्या स्थलांच्या

* वर्षातपाभ्यां किं व्योमश्चर्मण्यस्ति तयोः फलम्
वर्षोपमश्चेत्सोऽनित्यः खतुल्यश्चेदसत्फलः ।।

सहाकार्यानि निरनिराळ्या क्रिया करणें हा "प" चा स्वभावच आहे. किरण आरशातून परावर्तित होतात व मातीच्या ढेकळांतून परावर्तित होत नाहीत. किरणाच्या क्रियांतील हा फरक आरसा व ढेकूळ यांच्या फरकामुळे सिद्ध होतो, किरणाच्या फरकामुळे नव्हे. एकच किरण अनेक क्रिया करतो. फक्त क्रियाविषयीभूत वस्तू वेगळ्या असतात. याचप्रमाणे "प" हा एकच गतिमान पदार्थ य२ वर असतांना य३ वर जाऊ शकतो व य१ वर असतांना जाऊ शकत नाही. याचें कारण य१ व य२ मधील फरक हें आहे. "प" चें अनेकत्व हें नाही.

सूत्रावाचून माळ

यावर बौद्ध असें उत्तर देतील -

एकच किरण अनेक कार्ये करतो असें तुम्हीं म्हणतां. पण किरण म्हणजे तरी काय ? किरणाच्या म्हणून म्हटल्या गेलेल्या यच्चयावत् क्रियांचा उल्लेख केल्यावर त्याहून वेगळा उल्लेख करायला किरण नांवाचा काही पदार्थ उरेल काय ? (म्हणजे विशिष्ट अर्थक्रिया) व त्यांचें विशिष्ट संयोजन याव्यातिरिक्त घट नांवाचा काही पदार्थ आहे काय ? असा कोणताही पदार्थ दिसत नाही.

आतां गुणसंघाताव्यतिरिक्त पदार्थ नाही असें मानून किरणाचे समस्त परिणाम म्हणजेच किरण, घटाचे समस्त गुण म्हणजेच घट असें मानलें तर जिथे किरण असेल तेथे किरणाचें भूत व भविष्य सगळेच परिणाम दिसले पाहिजेत. पण असे कधीच घडत नाही. किरणाची एखादी क्रिया दिसली तरी हा पाहा किरण असें आपण म्हणतो. तेव्हां किरणाच्या सगळ्याच क्रियांशीं किरणाचें तादात्म्य कल्पितां येत नाही.

या अडचणींतून सुटका करून घ्यायची असेल तर असेंच मानलें पाहिजे कीं, क्षणोक्षणीं घडणाऱ्या नव्या नव्या अर्थक्रिया याच फक्त खऱ्या आहेत. या क्रियांमध्ये काही संगति किंवा सारखेपणा दिसला की आपण त्या क्रिया कोणत्या तरी एका वस्तूच्या आहेत असें म्हणतो. पण हा केवळ वाक्प्रचार आहे.

य२ च्या सहाकार्याने "प" मध्ये एक नवा गुण उत्पन्न होतो. या गुणाच्या साहाय्याने "प" य३ वर जाऊ शकतो असें म्हटल्याने अनवस्था प्रसंगाला आमन्त्रण दिल्यासारखें होतें. कार्य करायला य२ हा सहाकारी व प हा पदार्थ पुरेसे नाहीत, सहाकार्याने "प" च्या ठायीं निर्माण केलेला आणखी एक गुण मानावा लागतो तर मग हा गुण तरी कार्य करण्यास पुरेसा आहे कशावरून ? कारणाच्या ठिकाणीं सहाकारी एक विशिष्ट सामर्थ्य किंवा गुण निर्माण करतो, हें सामर्थ्य निर्माण करायला सहाकाऱ्याला आणखी एका सहाकाऱ्याची आवश्यकता असते अशी सहाकाऱ्यांची परंपरा लांबवत गेलें तर या अनन्त परंपरेंतून कोणतेही कार्य निष्पन्न होऊ शकणार नाही.

सारांश, कारण सहाकाऱ्याच्या साहाय्याने कार्य करतें पण त्या कारणांत सहाकाऱ्यामुळे काहीच फरक पडत नाही असें मानतां येत नाही, किंवा फरक पडतो व या फरकामुळे कार्य होतें असेंही मानतां येत नाही. या आपत्तींतून सुटायचा एकच मार्ग आहे : "प" नांवाचें एखादें स्थायी कारण आहे असें न मानणें. "प" मध्ये फरक पडतो असें म्हणायची सोय नाही व फरक पडत नाही असें म्हणायचीही सोय नाही. अशा अडचणींत टाकणाऱ्या "प" ची जरूरच काय ? तथाकथित "प" मध्ये प्रतिक्षणीं येणारीं नवीं सामर्थ्ये, गुण, वा फरक हेच फक्त आहेत, स्थायी

प असा काही पदार्थ नाही असें मानलें म्हणजे झालें. प्रत्यक्ष घडणाऱ्या क्रिया हेंच या गुणांचें वा फरकांचें लक्षण आहे. या क्रिया घडत नसतात तेव्हां ते गुण अस्तित्वांत नसतात. क्रिया करणारा कोणीतरी स्थायी अस्तित्वांत असतो. पण सहाकाऱ्यांच्या अभावामुळे तो क्रिया करीत नाही अशी द्राविडी प्राणायामाची कल्पना करण्याचें काही कारण नाही.

प्रतिक्षणीं नवीन उत्पन्न होणाऱ्या क्रियाशील गुणांना वा सामर्थ्यांनाच बौद्ध कुर्वद्रपत्व* म्हणतात.

क्षणसन्तानाचें सातत्य

बौद्ध क्षणांना विलग मानतात. म्हणजे त्यांच्या मते, एका क्षणानंतर दुसरा क्षण लगेच येतो. या दोन क्षणामध्ये कोणतेही क्षण नसतात. मूलाक्षरामध्ये अ या अक्षरानंतर आ हें अक्षर येतें. "अ" व "आ" यांच्या दरम्यान कोणतेही अक्षर नसतें. तसेंच निकटवर्ती क्षणांचें आहे. वसुबन्धु म्हणतो की भाव, एका क्षणीं उत्पन्न होतो व दुसऱ्या क्षणीं नष्ट होतो. उत्पत्ति व विनाश या दोन क्षणांच्या मध्ये क्षण असेल तर या मधल्या क्षणीं पदार्थ अस्तित्वांत असतो की नाही हें सांगतां येणार नाही. जर असला तर पदार्थाचें अस्तित्व क्षणापेक्षा जास्त मानावें लागेल. नसला तर विनाशाच्या क्षणाच्या आधीच त्याचा नाश होतो असें मानावें लागेल.

सर्वसाधारण कल्पनेप्रमाणें कारण कार्याच्या लगेच पूर्वी असतें, म्हणजे कारण व कार्य यांच्यामध्ये काहीच नसतें. जर कारण व कार्य यांच्यामध्ये नियतरूपाने काही असेल तर तें कार्याच्या अधिक जवळ असल्यामुळे त्यालाच खरें कारण मानावें लागेल. कोणत्याही दोन क्षणांच्या मध्ये अनंत क्षण असतात असें मानलें तर कारणाची सर्वसाधारण कल्पना लागू होत नाही. कार्याच्या पूर्वीचा कोणताही क्षण घेतला तर त्याच्यानंतर व कार्यापूर्वी अनंत क्षण असल्यामुळे अमुक एक भाव कार्याच्या लगेच पूर्वी आहे असें म्हणतां येणार नाही.

या न्यायाने बीज व अंकुर यांच्या दरम्यान नियतपणें अंकुराच्या पूर्वकालीं असणारें भाव असतात. बीजापासून अंकुरापर्यन्त असणाऱ्या असंख्य भावांच्या मालिकेंत अनुस्यूत असलेला एखादा स्थायी पदार्थ अंकुराचें कारण आहे असेंही म्हणणें बरोबर नाही. कारण त्या मालिकेव्यतिरिक्त एखादा स्थायी पदार्थ मानतां येत नाही.

असंख्य भावांची मालिका कल्पण्यांत दूषित अनवस्था ओढवत नाही. कारण जितके सूक्ष्म निरीक्षण करीत जावें तितक्या अवस्था बीज व अंकुराच्या दरम्यान दिसतच जातात. अर्थात् या कल्पनेला प्रत्यक्षाचा आधार आहे.

पण बीज हें अंकुराचें कारण आहे असें मानल्याने जी अनवस्था ओढवते ती दूषित आहे. कारण लगेच अंकुर येत नाही म्हणून बीजांचें कारणत्व वाचवण्यासाठी बीजाचे सहाकारी व त्यांनी बीजांत निर्मिलेले असंख्य गुण यांची कल्पना केली जाते. आधी कारणत्वाची कल्पना करायची व मग ती वाचवण्यासाठी गुणांची कल्पना करायची याप्रमाणें ओढवलेली अनवस्था केवळ निराधार कल्पनांना वाचवण्यासाठी आहे. तिला प्रत्यक्षाचा आधार नाही.

* अथ भावादभिज्ञोऽतिशयः सहकारिभिराधीयते इत्यभ्युपगम्यते तर्हि प्राचीनो भावोऽनतिशयात्मा निवृत्तः अन्यश्चातिशयात्मा कुर्वद्रपादिपदवेदनीयो जायते इति फलितं ममापि मनोरथद्वुमेण^२ ।

वसुबन्धूचा युक्तिवाद

क्षणभंगवादाचें समर्थन करण्यासाठी वसुबन्धु पुढील युक्तिवाद करतो :

नाश हा अभाव आहे. घटाचा नाश होणें म्हणजे घटाचा अभाव स्थापित होणें. अभावाला कारण लागत नाही. म्हणून अभावरूप नाश हा स्वाभाविक आहे*.

या तत्त्वाचें समर्थन बौद्धांच्या सत्ता = कारणव्यापार या समीकरणाच्या आधारेणें होऊ शकतें. जें आहे त्याचा नाश करणें व जें नाही त्याची उत्पत्ति करणें हेंच कोणत्याही व्यापाराचें प्रयोजन असतें. गतीच्या उदाहरणावरून हें अगदी स्पष्ट आहे. गतिमान वस्तू प्रत्येक क्षणीं ज्या स्थानावर असेल त्या स्थानाला सोडून पुढें जात असते. जर ती य१ वर असेल तर य१ ला सोडून जाण्याच्या अवस्थेंत असतें. जें आहे त्याचा नाश करणें व जें नाही त्याची उत्पत्ति करणें हें क्रियेचें स्वरूपच आहे. किंबहुना गतिमान पदार्थ एका क्षणीं एका स्थानावर राहतो असें म्हणण्यापेक्षा त्या स्थानातून राहतो असें म्हणणें जास्त उचित आहे.

स्चेरवाटस्कीने क्षणभंगवादाचें सार खालीलप्रमाणें सांगितलें आहे :-

“बौद्धांच्या लेखीं अन्तिमसत्य म्हणजे गणिताचा एक बिन्दुक्षण - वस्तूची क्रियाशीलता - होय. लहानांतली लहान क्रिया एका क्षणीं, लहानांतल्या लहान स्थलावर म्हणजे बिन्दूवर होते. क्षणाचें व बिन्दूचें सत्यत्व गणिताने, ज्योतिर्विद्येने सिद्ध केलें आहे. ज्या पदार्थाचा वेग सारखा बदलतो त्याचा कोणत्याही एका क्षणीं व एका बिन्दूवर काय वेग आहे हें शून्यलब्धीच्या गणितानें काढतां येतें. ज्योतिःशास्त्रांत ग्रहांची तात्कालिक गति काय आहे हें सांगितलें जातें.”

क्षणभंगवादी बौद्धांना शून्यलब्धीचें ज्ञान होतें असें वरील सारख्या विचारांवरून वाटतें. काही पाश्चात्य गणिती हें कबूल करतात असें स्चेरवाटस्कीने नमूद केलें आहे.

शून्यलब्धीचा शोध न्यूटनच्या शेकडो वर्षी आधी भारतांत लागला की काय हा इतिहासाचा प्रश्न आहे. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने अधिक महत्त्वाचा असलेला मुद्दा असा की, बौद्धांनी मानलेले क्षण व शून्यलब्धीला आवश्यक असलेले क्षण यांत फरक आहे. वसुबन्धूने एका क्षणानंतर लगेच दुसरा क्षण येतो, त्या दोन क्षणांमध्ये कोणताही क्षण नसतो असें मानलें आहे. पण शून्यलब्धीच्या अनुसार कोणतेही दोन क्षण निरन्तर नसतात, त्यांच्यामध्ये इतर असंख्य क्षण असतात. पहिल्या क्षणानंतर दुसरा क्षण असा नसतोच. कारण पहिल्या क्षणानंतरच्या कोणत्याही क्षणापूर्वी व पहिल्या क्षणानंतर अनेक क्षण असतातच. असें कां मानावें लागतें हें रसेल ३ ने पुढीलप्रमाणें स्पष्टविलें आहे.

सातत्य व शून्यलब्धि

क्षण व बिन्दू हे एकानंतर दुसरा असे येत असतील तर १, २, ३... अशा संख्यांनी ते व्यक्तवितां येतील. समजा क्ष व य या दोन संख्या आहेत. संख्या वसुबन्धूच्या क्षणाप्रमाणें निरन्तर मानल्या तर “क्ष” च्या लगेच नंतर (क्ष + मक्ष) अशी एखादी संख्या राहिल. म्हणजे “क्ष” हून मोठी व (क्ष + मक्ष) हून लहान कोणतीच संख्या असू शकणार नाही.

समजा, एखादा पदार्थ य वेळांत क्ष२ अंतर जातो. यावरून य = क्ष२ असें समीकरण सिद्ध होतें. या समीकरणांत य व क्ष या दोन्ही धन व सत्य संख्या आहेत. जेव्हां क्ष एका

* न कस्यचिदहेतोः स्याद्धेतुरेव विनाशकः ।

संख्येनंतर दुसऱ्या त्याच्या लगेच नंतरच्या संख्येवर येतो तेव्हां य देखील असेच करील, म्हणजे तोही लगेच नंतरच्या संख्येवर जाईल. कारण “य” च्या प्रत्येक मूल्याशीं सम्बद्ध असें क्ष चें एक मूल्य असतें व “क्ष” वाढला की “य” ही वाढतो. क्ष लगेच नंतरची संख्या सोडून पुढे गेला तर ही सोडलेली संख्या कोणत्याच “य” बरोबर राहणार नाही. परंतु वरील समीकरणांत जी “य” च्या बरोबर कधीच बसू शकत नाही अशी सत्य संख्या नसतेच. प्रत्येक सत्य संख्या “य” चें मूल्य ठरवू शकते. म्हणून क्ष, (क्ष + मक्ष) झाला की य देखील (य + मय) होईल. क्ष व (क्ष + मक्ष) व क्ष यांतील अंतर (य + मय) व य यांतील अंतराएवढेच मानावें लागतें. अर्थात् मक्ष = मय व $\frac{मय}{मक्ष} = १$ असें निष्पन्न होते. उलटपक्षीं जर क्ष व य यांचे मूल्य १ घेतलें तर य = क्ष^१ या समीकरणापासून शून्यलब्धीने $\frac{मय}{मक्ष} = २$ येतात. अर्थात् $\frac{मय}{मक्ष} = १ = २$ असा वदतोव्याघात येऊन गुदरतो. हा वदतोव्याघात दूर करण्याचा एकच मार्ग आहे. तो म्हणजे क्ष व य च्या लगेच नंतर कोणतीच संख्या नाही असें मानणे. असें मानल्याने “य” त जेवढा बदल झाला तेवढाच “क्ष” त झाला पाहिजे, जास्त किंवा कमी होऊ शकत नाही. या गृहीतांतून निघालेल्या $\frac{मय}{मक्ष} = १$ या समीकरणाची अपरिहार्यता नाहीशी होते.

कोणत्याही दोन संख्यांच्या मध्ये अनंत संख्या असणें हेंच “सातत्य” होय. सातत्याची कल्पना शून्यलब्धीच्या गणितास आवश्यक आहे. म्हणून शून्यलब्धीच्या आधारेणें क्षणभंगवादाचें समर्थन करायचें असेल तर वसुबन्धूच्या कल्पनेप्रमाणें क्षणांना निरन्तर मानता येत नाही.

प्रभाचन्द्राचे आक्षेप

भाव एका क्षणीं उत्पन्न होतो व दुसऱ्या क्षणीं नष्ट होतो या कल्पनेतील आणखी काही अडचणी प्रभाचन्द्राने नजरेस आणून दिल्या आहेत. तो विचारतो : “क्षणिक वस्तु कार्य केव्हां करते ? नष्ट व्हायच्या आधी की नंतर ? पहिला विकल्प अगदीच अयुक्त आहे. कारण जें अस्तित्वांतच नाही तें कार्य काय करणार ? दुसरा विकल्पही क्षणभंगवादांना मानतां येणार नाही. अनष्ट वस्तु कार्य करीत असेल तर ती क्षणिक राहू शकणार नाही. कारणाच्या उत्पत्तीचा क्षण व त्याने केलेल्या कार्याच्या उत्पत्तीचा क्षण या दोन क्षणीं कारणाचें अस्तित्व मानावें लागेल.

प्रभाचन्द्राचा अनुसार करून गतीविषयी पुढील युक्तिवाद करतां येईल. गतिमान वस्तु य१ ला सोडून पुढे जाण्याची क्रिया य१ वर असतांना करते की नसतांना ? य१ वर असणें व य१ ला सोडून जाणें या दोन्ही क्रिया क्षणभंगवादाच्या मते एकाच क्षणीं होऊ शकत नाहीत. त्या वेगवेगळ्या क्षणीं होतात असेंही क्षणभंगवादी मानू शकत नाही, कारण मग गतिमान वस्तु य१ वर क्षणापेक्षा अधिक काळ राहतें असें मानावें लागेल. वस्तु य१ वर नसतांना य१ ला सोडण्याची क्रिया करतें असें दुसऱ्या विकल्पाप्रमाणें म्हणणें तर हास्यास्पद आहे. वस्तु ज्या जागीं नाहीच त्या जागेस सोडेलच कशी ?

प्रभाचन्द्राच्या अडचणींच्या परिहार पुढीलप्रमाणें होऊ शकतो.

क्षणभंगवादाप्रमाणें अस्तित्व म्हणजेच क्षणिक कारणव्यापार. वस्तु व तिची क्रिया यामध्ये क्षणभंगवाद भेद मानत नाही. प्रभाचन्द्राची अडचण वस्तु व तिची क्रिया यांत भेद मानल्यामुळेच उपस्थित झाली आहे. कार्यात्पत्ति हेंच कारणव्यापाराचें स्वरूप आहे. अर्थात् कारणव्यापार अस्तित्वांत असतांनाच कार्याची उत्पत्ति होते. याचा अर्थ कारणव्यापार क्षणापेक्षा

अधिक वेळ चालतो असा नव्हे. ज्या क्षणीं कार्योत्पत्ति होते त्याच क्षणीं कारणव्यापार अस्तित्वांत असतो, त्यापूर्वी वा त्यानंतर नव्हे.

गतीच्या बाबतींत गतिमान वस्तू ज्या क्षणीं य१ वर असते त्याच क्षणीं य१ ला सोडते असें मानलें पाहिजे. य१ हें स्थान सोडणें व य१ नंतरच्या स्थानावर जाणें या दोन्ही क्रिया एकच नाहीत. या दोन्ही क्रिया एकच व एकाच क्षणीं होतात असें मानलें तर एक वस्तू एकाच क्षणीं दोन ठिकाणीं राहतें असें मानावें लागेल. य१ हून य२ वर जाणारी वस्तू जोंपर्यन्त य२ वर पोचली नाही तोंपर्यन्त केवळ य१ ला ती सोडते म्हणून य२ वर आहे असें म्हणतां येत नाही. अर्थात् य१ वर असणें व य१ ला सोडणें या दोन क्रिया परस्परविरोधी नाहीत.

तराजूचीं पारडी

प्रभाचन्द्राचा दुसरा आक्षेप असा :

बौद्धांनी मानलेले क्षण अविभाज्य समजता येत नाहीत, कारण त्या क्षणांमध्ये एकच क्रिया होत नसून अनेक क्रिया होतात. अनेक क्रिया करणारे क्षण एकच कसें मानतां येतील ? ज्योत प्रकाशते तेव्हा एकाच क्षणीं वात जळणें व तेल शोषलें जाणें या दोन्ही क्रिया घडतात. तराजूच्या एका पारड्यांत वजन ठेवलें की तें पारडें ज्या क्षणीं खाली जाते त्याच क्षणीं दुसरें पारडें वर जाते. मग क्षणाचें एकत्व व अविभाज्यत्व कुठे राहिलें ?

प्रभाचन्द्राच्या आक्षेपांत मूलभूत चूक ही आहे की, त्याने दिलेल्या उदाहरणांतील अनेक क्रिया त्याला वाटत होतें, त्याप्रमाणें एकाच क्षणीं घडत नाहीत. ज्योति प्रकाशते तेव्हां आधी वातीतलें तेल जळतें, मग वातीचे तैलहीन कोरडें टोंक नवीन तेल त्यांत ओढलें जाईपर्यन्त जळते. तराजूच्या ज्या पारड्यांत वजन ठेवलें गेलें असेल तें पारडें आधी खाली जाते व त्याच्या ओढण्याने दुसरें पारडे वर जातें. प्रत्यक्षांत या घटना एकाच क्षणीं घडतात असें वाटतें. कारण त्याच्यामध्ये लोटणारा काळ सूक्ष्म असतो. त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होऊ शकत नाही.

कारणाचा नाश व कार्याची उत्पत्ति एकाच क्षणीं होते हें तत्व गतीला लावायचें असेल तर गतिमान वस्तूची य१ वर स्थिती हें कारण, तिने य१ सोडणें हा कारणाचा नाश व य२ वर येणें ही कार्याची उत्पत्ति अशी अवस्था लावावी लागेल. पण य१ सोडणें व य२ वर येणें या दोन क्रिया एककालीन मानायच्या असतील तर य१ व य२ च्या मध्ये ती वस्तू राहूच शकत नाही, य१ व य२ च्या मध्ये स्थानच नाही असें मानावें लागेल. नाहीतर य१ ला सोडणारी वस्तू य२ वरच असेल असा आग्रह धरतां येणार नाही. ती य१ च्या पुढे व य२ च्या आधी य१.५ वर असू शकेल.

सारांश

क्षणभंगवादाचें अर्थक्रियाकारित्व = सत्यत्व हें समीकरण समर्थनीय आहे. पण क्षणांची मालिका सलग आहे की विलग याबद्दल बौद्धांची मते स्पष्ट नाहीत. उत्पत्ति व नाश एका क्षणीं होतात की निरनिराळ्या क्षणीं अशासारखे प्रश्न भोंगळ भाषेमुळें उपस्थित होतात. "क" या क्षणीं "अ" ची उत्पत्ति होते म्हणजे "क" क्षणाच्या पूर्वीच्या कोणत्याही क्षणीं "अ" नव्हता व क या क्षणीं तो आहे. "क" या क्षणींच "अ" चा नाश होतो याचा अर्थ "क" च्या नंतरच्या कोणत्याही क्षणीं "अ" अस्तित्वांत नसतो. अर्थात् "अ" च्या "क" क्षणींच्या अस्तित्वालाच पूर्व

क्षणांच्या अपेक्षेने उत्पत्ति व नंतरच्या क्षणांच्या अपेक्षेने नाश असें म्हणतात. उद्धृति

(१)	प्रभाचन्द्र	प्रमेयकमलमार्तण्ड
(२)	मध्व	सर्वदर्शनसंग्रह
(३)	रसेल, बर्टरॅण्ड	Principles of Mathematics
(४)	वसुबन्धु	अभिधर्मकोश
(५)	स्चेरवाट्स्की	Buddhist Logic.



उलट दोरी दोरीसारखी दिसते तेव्हा दोरीच्या सापाशी समान व असमान अशा दोन्ही प्रकारच्या गुणांशी ती संबद्ध असते.

प्रमाण व प्रमेय यांचा कालिक संबंध

प्रमाणांनी प्रमेयांचे ज्ञान होतं. हें प्रमाण प्रमेयाच्या पूर्वी असते, समकालीन असतं की नंतर असतं असा प्रश्न उद्भवतो. काही लोकांना हा प्रश्न बिनतोड वाटतो. ते म्हणतात, प्रमाण व प्रमेय हीं समकालीन असू शकत नाहीत. कारण घट हें घटज्ञानाचें कारण आहे. कारण कार्याशीं समकालीन असू शकत नाही. तें कार्याच्या पूर्वीच असलें पाहिजे. पण घट हा घटज्ञानाच्या पूर्वी असतो असे देखील मानतां येत नाही. कारण ज्यावेळीं घटज्ञान होतें त्यावेळीं घट नसला तर तें ज्ञान यथार्थ म्हणतां येणार नाही, भ्रमस्वरूप म्हणावें लागेल. जर घटज्ञानच घटाच्या आधी असतें असें मानलें तर इन्द्रियार्थसन्निकर्षाची जरूरच उरणार नाही. ज्ञानेन्द्रियाचा आपल्या विषयाशीं संबंध आला म्हणजेच प्रत्यक्ष ज्ञान होतें, तेव्हां प्रत्यक्ष ज्ञान त्याचा विषय निर्माण होण्याच्या आधीच निर्माण होतें असें म्हणणें सयुक्तिक नाही.

या अडचणीचा परिहार पुढीलप्रमाणें करतां येतो. प्रमाण, प्रमेयाच्या पूर्वी, समकालीन कीं नंतर असावें असा काहीच नियम करायची जरूर नाही. प्रकाश हें घटदर्शनाचें साधन आहे. रात्री दिवा लावल्यावर अंधारातला घट दिसतो तेव्हां प्रकाश हें ज्ञानसाधन - म्हणजे प्रमाण - घट या ज्ञेयाच्या - म्हणजे प्रमेयाच्या - नंतर अस्तित्वांत आलेलें असतें. दिवसा जेव्हां नवीन घट दिसतो तेव्हां प्रमाण व प्रमेय समकालीन असतात.

घट हें घटज्ञानाचें कारण आहे. पण एकमेव कारण नाही. घट हा घटज्ञानाच्या पूर्वी असतो. पण तो प्रकाश, त्याच्या दृष्टीशीं घडणारा संबंध वगैरे ज्ञानसाधनांनी युक्त होतो तेव्हाच दिसतो. पदार्थ प्रमाणयुक्त झाल्यानेच प्रमेय होतो.

प्रमाण, प्रमेयाच्या पूर्वी, समकाली किंवा नंतर काहीही मानलें तरी हरकत नाही. "प्रमाण प्रमेयाच्या पूर्वी कसे राहू शकेल ? जें जाणलेंच गेलें नाही त्याला प्रमेय कसें म्हणतां येईल ?" अशी शंका येण्याचें कारण नाही. जो मेला नाही त्याला देखील आपण मर्त्य म्हणतोच कीं नाही ? त्याचप्रमाणें प्रमाण प्रमेयाच्या पश्चात् असलें तरी प्रमेयाचें प्रमेयत्व नाहीसे होत नाही. सॉक्रेटिस मरून शेकडो वर्षे झाली तरी अजूनही तो मर्त्यच म्हटला जातो ना ! प्रमाण प्रमेयाच्या समकालीन असलें तरी प्रमेय हें नांव अलागू होत नाही. भाषण सुरू असतांना वक्तव्य सुरू आहे असें म्हणतां येतें. म्हणजे जें बोललें जात आहे त्याला देखील वक्तव्य म्हणतात त्याचप्रमाणें जें जाणलें जात आहे त्याला प्रमेय म्हणण्यास कोणती अडचण आहे ?

प्रमाण ज्ञान

प्रमाणांनी प्रमेयांचे ज्ञान होतें तर प्रमाणाचें ज्ञान कशाने होतें अशी शंका येण्याचें कारण नाही. प्रमाण व प्रमेय हा भेद आत्यन्तिक नाही. डोळ्यांनी मी घट पाहतो तेव्हां डोळें हें प्रमाण असतें, पण दुसऱ्याचे डोळे पाहतो तेव्हां ते डोळे हें प्रमेय असतें. पदार्थाचें ज्ञान इन्द्रियांनी होतें हें अनुमानानें कळतें. योग्य परिस्थितीतही मिटलेल्या डोळ्यांना घट दिसत नाही व उघड्या डोळ्यांना दिसतो अशा अन्वय व व्यतिरेकाने डोळे हें प्रत्यक्षज्ञानाचें साधन आहे असें अनुमान होतें. येथे अनुमान हें प्रमाण आहे व डोळे हें प्रमेय आहे.

काही वादी म्हणतात की, प्रत्यक्षज्ञान हें वस्तुतः अनुमानच आहे. जेव्हां आपण "वृक्ष

३९ न्यायदर्शनांतील प्रमाण व प्रमेय

महर्षि गौतमाचें न्यायदर्शन ही भारतीय बुद्धिवादाची एक विजयपताका आहे. त्याने स्वतंत्र व विधायक विचाराचा पायंडा घालून दिला. तो इतका प्रभावी होता की, इतर दर्शनें मुमूर्षु अवस्थेंत आली, त्यात नवीन विचार उदय पावणें बन्द झालें व शब्दप्रामाण्याच्या अंधकूपांत त्यांनी आत्महत्या केली, तरी न्यायदर्शनांत स्वतंत्र नवे विचार अवतरत गेले. मध्ययुगांत भारतीय विचारशक्तीला पक्षघात जडला तरी न्यायदर्शन त्याच्या आहारीं गेलें नाही व त्या प्रतिकूल परिस्थितींत देखील नव्यन्यायाला बहर आला. अशा या प्रभावशाली दर्शनांतील प्रमाण व प्रमेय या कल्पनांची येथे चर्चा करण्याचें योजिलें आहे.

प्रमाणविचार

प्रमाण म्हणजे प्रमेयचें कारण. प्रमा म्हणजे यथार्थ ज्ञान. कारण म्हणजे सर्वांत कार्यक्षम असें साधन. अर्थात् यथार्थ ज्ञान करून घेण्याचें जें सर्वांत कार्यक्षम व उपयुक्त साधन असेल त्याला प्रमाण म्हणतात. प्रमाणें - प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान व शब्द अशीं चार प्रकारची आहेत.

इन्द्रियांचा स्वतःच्या विषयाशीं संबंध आल्यावर जें निश्चयात्मक, अव्यभिचारी व शब्दांनी व्यक्तवितां न येण्यासारखें ज्ञान होतें त्याला प्रत्यक्ष म्हणतात*. जेव्हां योग्य प्रकाशांत माझ्या दृष्टीसमोर घट असतो तेव्हां "हा घट आहे" याबद्दल मुळीच संशय राहत नाही. म्हणून प्रत्यक्ष ज्ञानाला निश्चयात्मक म्हटलें आहे. घट पाहून घटाचें ज्ञान झालें तरच तें प्रत्यक्ष ज्ञान म्हणवितें, पट पाहून घटाचें ज्ञान झालें तर दोरी पाहून झालेल्या सापाच्या ज्ञानाप्रमाणें तें प्रत्यक्ष न ठरतां भ्रामक ठरेल, म्हणून प्रत्यक्षाला अव्यभिचारी म्हटलें आहे. साखरेची गोडी फक्त साखर खाणाऱ्यालाच कळू शकते. ज्याने साखर कधी खाल्लीच नाही त्याला कितीही वर्णन करून सांगितलें तरी त्या गोडीचें ज्ञान होऊ शकत नाही. म्हणून प्रत्यक्ष ज्ञानाला अव्यपदेश्य म्हणजे अवर्णनीय म्हटलें आहे.

पांच ज्ञानेन्द्रियांना होणारें शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध यांचें ज्ञान हें प्रत्यक्षज्ञान होय. त्याचप्रमाणें सुख, दुःख, शीतोष्ण वगैरेचें ज्ञान वरीलपैकी एखाद्या इन्द्रियाला होत नसलें तरी ते निश्चयात्मक, अव्यभिचारी व अवर्णनीय असल्यामुळे प्रत्यक्षच मानलें पाहिजे.

प्रत्यक्ष ज्ञानांत जसा इन्द्रियाचा आपल्या विषयाशीं संबंध असतो तसाच भ्रमाच्या वेळीं देखील असतो. दोरी दोरीसारखी दिसते तेव्हां काय किंवा सापासारखी दिसते तेव्हां काय दृष्टि दोरीशींच संबद्ध असते असें वाटण्याचा संभव आहे. पण न्यायाच्या मते, प्रत्यक्षांतला इन्द्रियार्थसन्निकर्ष व भ्रमांतला इन्द्रियार्थसन्निकर्ष हीं एक नसतात. दोरी सापासारखी दिसते तेव्हां दृष्टि दोरी व साप यांना समान असणाऱ्या गुणांशीच फक्त संबद्ध असते, असमान असणाऱ्या गुणांशी संबंध नसते.

* इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ।

पाहिला" असे म्हणतो तेव्हा सगळा वृक्ष आपण पाहिलेलाच नसतो, वृक्षाचा एखादा भागच फक्त पाहिलेला असतो. या भागावरून आपण पूर्ण वृक्षाचे अनुमान करतो व याप्रकारे वस्तुतः अनुमानाने कळलेला वृक्ष "पाहिला" असे बळेंच म्हणतो.

हे मत समर्थनीय नाही. सगळा वृक्ष प्रत्यक्षाने कळत नसेल, पण वृक्षाचा काही भाग तर प्रत्यक्षानेच कळतो ना ? प्रत्यक्षज्ञान होतच नसेल तर त्याच्या आधारे अनुमान तरी कसे होणार ? तेव्हा अनुमान प्रत्यक्षाची जागा घेऊ शकणार नाही.

अवयवी व परमाणुवाद

प्रत्यक्ष हे वस्तुतः अनुमानच आहे असे मानणाऱ्यांना न्यायाचे दुसरें उत्तर असे की, आपण वृक्ष पाहतो तेव्हा फक्त वृक्षाचा एखादा भाग पाहतो असे समजणे बरोबर नाही. वृक्ष हा केवळ अवयवांचा म्हणजे भागांचा समूह नाही. भागांच्या समूहाव्यतिरिक्त वृक्षत्व ही एक वेगळीच गोष्ट आहे. झाडाचे तुकडे एकत्र केल्याने झाड होत नाही. अवयवी हा अवयवांचा बनलेला असला तरी त्याहून अधिक असतो. वृक्षाचे जेव्हा प्रत्यक्ष ज्ञान होतें तेव्हा अवयवांहून वेगळ्या असलेल्या या अवयवीचे अव्यवहित ज्ञान होतें, एखाद्या अवयवाचे ज्ञान होऊन मग बाकीच्या अवयवांचे अनुमान होतें असे म्हणणे न्यायाला संमत नाही. न्यायाच्या मतावर पुढीलप्रमाणे पूर्वोत्तरपक्ष करता येतील.

पूर्वपक्षी : अवयवांच्या व्यतिरिक्त अवयवी असा कुणी नाही. वृक्षांच्या व्यतिरिक्त वन असा एखादा स्वतंत्र पदार्थ नसतो. वृक्षांचा समूह म्हणजेच वन.

न्याय : अवयवसमूह म्हणजेच अवयवी असे मानले तर अवयवांत नसलेले गुण अवयवीमध्ये येतात याची वाट काय ? घट परमाणूचा बनलेला असतो. पण परमाणु अदृश्य असतात व घट दृश्य असतो. परमाणूंचा घट झाल्याबरोबर दृश्यत्व हा एक नवीनच गुण निर्माण होतो. तेव्हा अवयव व अवयवी एक मानता येत नाहीत.

पूर्वपक्षी : तुमचे उदाहरण तुमच्याच अंगलट येणारे आहे. युवतीचा एखादा केस अदृश्य असला तर तिची वेणी अदृश्य नसते. त्याप्रमाणे एकट दुकट परमाणु अदृश्य असले तरी परमाणूंचा समूह अदृश्य असण्याचे कारण नाही.

न्याय : एक केस दुरून पाहिल्यासच अदृश्य राहिल. पण जवळून पाहिल्यास तो दिसेलच. तेव्हा केस हा पूर्णपणे अदृश्य नाही. पण परमाणूंचे तसे नाही. परमाणूंना दृश्य रूपच नाही. तेव्हा अनेक शून्ये मिळून देखील शून्य परमाणूंचा समूह देखील अदृश्यच राहणार. पाण्याच्या एकाही कणांत गंध नसेल तर तलाव भर पाण्यांत देखील गंध राहू शकणार नाही.

पूर्वपक्षी : बरे दृश्यादृश्यविचार राहू द्या. पण अवयव व अवयवी भिन्न आहेत तर त्यांचा संबंध काय आहे ? अवयवी अवयवांत कसा राहतो ? एखाद्या अवयवांत पूर्ण अवयवी राहू शकत नाही. कारण त्यांत तो मावणार नाही. अवयव लहान व अवयवी मोठा असतो. अवयवीचा एखादा भाग त्या अवयवांत राहतो असेही म्हणता येत नाही. अवयवीचा भाग एखाद्या अवयवाबरोबरच असणार. समजा अवयवीचा "क्ष" हा भाग "क" या अवयवाएवढा आहे. असे असेल तर क्ष हा भाग म्हणजेच "क" हा अवयव असे मानावे लागेल, म्हणजे, "क" हा अवयव "क" या अवयवांत राहतो असे निरर्थक विधान करावे लागेल. स्वतःच्या खांद्यावर बसण्याचाच हा प्रकार झाला. अवयवसंहति म्हणजेच अवयवी असे मानल्याने अशा अडचणी उद्भवत नाहीत.

न्याय : तुम्ही समजता त्याप्रमाणे अवयवीचे तुकडे होऊ शकत नाहीत. अवयवी एकरूप व भागरहित असतो. अर्थ घटत्व, पाऊण घटत्व वगैरे शब्दप्रयोग निरर्थक आहेत. घटत्व फक्त पूर्ण व एकच असू शकते. त्याचप्रमाणे अवयवी भागरहित व एकच असू शकतो.

परमाणुवादावर आक्षेप

नैयायिकांच्या निरवयव परमाणूंच्या कल्पनेवर खालील आक्षेप घेतले जातात.

(१) न्यायाच्या मते, आकाश नांवाचे एक सर्वव्यापी तत्व आहे. आकाश जर सर्वव्यापी असेल तर ते परमाणूलाही व्यापून राहिल. म्हणजे परमाणूंच्या आंत व बाहेर दोन्हीकडे आकाश राहिल. अशी भाषा वापरायची नसेल तर "परमाणूला व्यापून राहणे" हा काय प्रकार आहे हे सांगता येणार नाही. उलट परमाणूंच्या आंत व बाहेर असा शब्दप्रयोग केला तर परमाणूंच्या आंतला भाग वेगळा व बाहेरचा भाग वेगळा असे ठरते. ज्याला आंतला व बाहेरचा भाग आहे तो परमाणु निरवयव कसा ?

यावर न्यायाचे उत्तर असे. आकाश सर्वव्यापी आहे याचा अर्थ त्याचा कोणत्याही मूर्त द्रव्याशी संयोग होते असा आहे. परमाणु हे मूर्त द्रव्य नसल्यामुळे आकाश त्याला व्यापून राहत नाही.

(२) दुसरा आक्षेप संयोगोपपत्तीचा आहे. जेव्हा एका पदार्थाचा एक भाग दुसऱ्या पदार्थाच्या एका भागशी लागतो तेव्हाच त्या दोन पदार्थांचा संयोग होऊ शकतो. परमाणूंना भागच नसल्यामुळे परमाणूंचे भाग एकमेकांना लागण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही. अर्थात् परमाणूंच्या संयोगाने परमाणूंहून मोठा पदार्थ तयार होणे असंभव आहे.

न्यायदर्शनांत "संयोगोपपत्तेश्च" या सूत्राने या आक्षेपाचा निर्देश केला आहे. याच आक्षेपाचा उपयोग शंकराचार्यांनी देखील आपल्या ब्रह्मसूत्रभाष्यांत केला आहे.

या आक्षेपावर न्यायसूत्राचा भाष्यकार वात्स्यायन याने दिलेले उत्तर विचारार्ह आहे. तो म्हणतो

"स्पर्शवानणुः स्पर्शवतोरण्वोः प्रतिघातादव्यवधायकः, न सावयवत्वात् । स्पर्शवत्वात्च व्यवधाने सत्यणुसंयोगो नाश्रयं व्याप्नोतीति भागभक्तिर्भवति भागवानिवायमिति ।"

अणूत स्पर्श हा गुण असतो, म्हणजे अणु डोळ्यांना दिसला नाही तरी स्पर्शेन्द्रियाला कळू शकतो. असा हा स्पर्शगुणयुक्त अणु दुसऱ्या अणूचा प्रतिघात करू शकतो म्हणजे त्याला रोकू शकतो. एक अणु दुसऱ्या अणूच्या संचाराला प्रतिबन्ध करतो. हा प्रतिबन्ध एकाच स्थळी दोन पदार्थ राहू शकत नाहीत या नियमानुसार होत नाही. येथे स्थलव्यापित्वाचा काही संबंध नाही. स्थलाची कल्पना केल्याबरोबर त्याच्या भागांचीही कल्पना करावी लागेल. स्थल म्हटले म्हणजे त्याचे भाग आलेच. एक परमाणु दुसऱ्या परमाणूला रुद्ध करतो, तो एक दगड दगडाला रुद्ध करतो त्याप्रमाणे नसून उष्णता जलबिन्दूला रुद्ध करते त्याप्रमाणे होय. गरम तव्यावर जलबिन्दू ठरू शकत नाही. त्याप्रमाणे एका अणूच्या जागी दुसरा अणु ठरू शकत नाही. तव्यावरची सर्व जागा उष्णतेने व्याप्त असल्यामुळे जलबिन्दूला राहायला तेथे जागा नसते, अशातला भाग नाही. कारण जलबिन्दूपेक्षा मोठा एखादा दगड तेथे सहज राहू शकतो. तेथे स्थलाची व्यापता हे प्रतिरोधाचे कारण नसून जल व अग्नि यांचा स्वभावविरोध हे कारण आहे.

प्रतिघाताची कारणे अनेकविध असू शकतात. एकाच स्थळीं दोन पदार्थ राहू शकत नाहीत हेच फक्त प्रतिरोधाचें कारण नाही. जेव्हां एक अणु दुसऱ्या अणूच्या जवळ येतो तेव्हां ते अन्योन्यांचा प्रतिघात करू लागतात म्हणून ते एकमेकांत विलीन होऊ शकत नाहीत. एक अणु दुसऱ्या अणूने स्वतःचा प्रतिघात होणार नाही इतपतच दुसऱ्या अणूच्या जवळ येऊ शकतो. याच जवळ येण्याला त्यांचा संयोग म्हणतात. या संयोगांत पूर्ण अणु व्याप्त होत नाहीत. म्हणून गौणार्थाने एका अणूच्या एका भागाचा दुसऱ्या अणूच्या एका भागाशी संयोग होतो असें म्हणतात. वस्तुतः सर्वसाधारण अर्थाने अणूंचा संयोग होत नाही. अणूंचा संयोग म्हणजे त्यांचें अतिशयित सान्निध्य एवढाच अर्थ आहे.

(३) तिसरा आक्षेप अनावश्यकतेचा आहे. निरवयव परमाणूंची अशी मुलखावेगळी कल्पना करण्याची जरूरच काय असें आक्षेपक विचारतात.

यावर न्यायाचें उत्तर असें की, परमाणूंची कल्पना केली नाही तर मेरु व मोहरी यांचें परिमाण सारखेंच मानावें लागेल. कारण मेरुचेही अनन्त भाग होतात व मोहरीचेही अनन्त भाग होतात. ही अडचण टाळण्यासाठी ज्यांचे भाग पडू शकत नाहीत असे अन्तिम परमाणु मानले पाहिजेत. असें मानल्याने मोहरीत जेवढे परमाणु असतात त्यापेक्षा मेरूंत जास्त असतात म्हणून मोहरीपेक्षा मेरु मोठा असतो अशी सहज उपपत्ति लागते.

शब्दप्रमाण

प्रत्यक्ष प्रमाणाव्यतिरिक्त अनुमान, उपमान व शब्द हीं प्रमाणे न्यायाने मानली आहेत. अनुमानाचा अर्थ स्पष्ट आहे. उपमान म्हणजे सादृश्यावरून झालेले ज्ञान. उदा. पूमा कसा असतो तर सिंहिणीसारखा.

न्याय व इतर भारतीय दर्शनांत शब्दप्रमाणाचे दोन अर्थ केले जातात. (१) आप्तवाक्याचें प्रामाण्य, म्हणजे धर्मग्रन्थ वा एखादा ज्ञानी पुरुष यांच्या वाक्यावर विश्वास ठेवणें. (२) शब्दाच्या साहाय्याने अर्थज्ञान होतें म्हणजे शब्द वापरणाऱ्याला काय सांगायचें आहे तें कळतें. शब्द याप्रमाणें ज्ञानाचें साधन असल्यामुळे त्याला प्रमाण म्हणतात.

पदाने काय व्यक्त होतें ?

शब्दाचा विचार करतांना शब्दाने म्हणजे पदाने, व्यक्ति द्योतित केली जाते, आकृति द्योतित केली जाते की जाति द्योतित केली जाते असा प्रश्न न्यायाने उपस्थित केला आहे. व्यक्ति म्हणजे एक पृथगात्मक वस्तु, जाति म्हणजे व्यक्तींना साधारण असलेले सामान्य व आकृति म्हणजे पदार्थांचा विशेष आकार. गौ म्हटल्याने कपिला, नन्दिनी वगैरे एखाद्या विशिष्ट गायीचा बोध होतो, कीं सर्व गायींना समान असलेल्या गोत्वाचा बोध होतो कीं गायीच्या आकाराचा बोध होतो ?

एका पक्षाच्या मतें, पदांनी व्यक्तीचा बोध होतो, "गाय बसली" "गाय उभी राहिली" वगैरे वाक्ये जेव्हां आपण उच्चारतो तेव्हां एखादी विशिष्ट गायच डोळ्यापुढे उभी राहतै, गोत्व नव्हे. गोत्व बसूही शकत नाही व उभेही राहू शकत नाही. त्याचप्रमाणें "देवदत्ताची गाय" या शब्दप्रयोगाने परिग्रह म्हणजे मालकी संबंध दाखवला जातो. "दहा गायी" या शब्दप्रयोगाने गायींची संख्या निर्दिष्ट केली आहे. देवदत्त गायीवरच मालकी सांगू शकतो, गोत्वावर नाही.

गायीच दहा असू शकतात, गोत्व दहा असू शकत नाही. अर्थात् "गो" शब्दानें व्यक्तीचाच बोध होतो.

याविरुद्ध दुसरा पक्ष असें म्हणतो की, जिच्यांत गोत्व नाही ती गायच नव्हे. म्हणून गायीचा उल्लेख झाला की गोत्वाचा उल्लेख झालाच पाहिजे. म्हणून "गाय बसली" या वाक्याचा "गोत्वविशिष्ट अशी एखादी व्यक्ति बसली असाच अर्थ केला पाहिजे.

वस्तुतः पदाने मुख्यतः व्यक्तीचा बोध होतो की जातीचा हें सन्दर्भावर अवलंबून आहे. "मानव मर्त्य आहे" या वाक्यांत मानव शब्दाने कोणतीही एक मानव व्यक्ति द्योतित होत नाही. "उलट घोडा धावतो आहे" या वाक्यांत एखाद्या विशिष्ट घोड्याचाच बोध होतो.

प्रमेयविचार

प्रमाणविचारानंतर न्यायांत प्रमेयविचार केलेला आहे. प्रमेय म्हणजे जें प्रमाणांनी जाणलें जातें तें.

आत्मा हें पहिलें प्रमेय आहे. आत्म्याचें अस्तित्व न्याय खालील प्रकारें सिद्ध करतो.

"मी लाल व सुगंधी फूल पाहत आहे" असें आपण म्हणतो. लाल रंग डोळ्यांना व सुगंध नाकाला कळतो. रंग व गंध या दोन भिन्न अनुभूतीचें "लाल सुगंधी फूल" या एका ज्ञानांत अनुसंधान होतें. निरनिराळ्या अनुभूतीचें अनुसंधान ज्याच्या साहाय्याने होतें तोच आत्मा होय.

त्याचप्रमाणें मला जेव्हां माझा मित्र दिसतो तेव्हां त्याला मी पूर्वी पाहिलें आहे अशी स्मृति व हा तोच आहे अशी ओळख पटते म्हणजे - प्रत्यभिज्ञा होते. ज्याने पूर्वी मित्राला पाहिलें तो वेगळाच असेल व जो आज त्याला पाहतो तो वेगळाच असेल तर स्मृति व प्रत्यभिज्ञा दोन्ही संभवणार नाहीत. एकाने पाहिलेले दुसऱ्याला आठवू शकत नाही. जें फक्त "क्ष" नेच पाहिलें आहे त्याची ओळख "य" ला पटू शकत नाही. पूर्वापर अनुभूतीत अनुस्यूत राहून स्मृति व प्रत्यभिज्ञा घडवून आणणारा हा जो मी आहे तोच आत्मा होय.

यावर कुणी म्हणेल की स्मृति, प्रत्यभिज्ञा वगैरे मनाचे व्यापार आहेत, त्यांच्यासाठी मनाव्यतिरिक्त आत्मा नांवाचा एखादा पदार्थ मानायची काय जरूर आहे ? तर त्यावर न्यायाचें उत्तर असें की, रसना हें जसें रस जाणणारें इंद्रिय आहे व घ्राण हें जसें गंध जाणणारें इंद्रिय आहे त्याचप्रमाणें मन हें सुखदुःखादि जाणणारें एक इंद्रिय आहे. रस, गंध वगैरेचें ज्ञान ज्याप्रमाणें प्रत्यक्ष होतें त्याचप्रमाणें सुखदुःखाचेंही ज्ञान प्रत्यक्ष व अव्यवहित अनुभवानेच होतें. म्हणून त्यांना जाणणारें एखादें इंद्रिय मानलें पाहिजे. हें इंद्रिय मन होय, तसेंच रस या गुणाचा आधार म्हणून जल हें द्रव्य मानलें आहे, त्याचप्रमाणें, सुखदुःखादि गुणांचा आधार म्हणून आत्मा हें द्रव्य मानलें पाहिजे.

शब्दादि गुणांचें ज्ञान बाह्य विश्वांत होतें व सुखदुःखादि गुणांचे ज्ञान अन्तर्विश्वांत होतें म्हणजे हा अनुभव व्यक्तिगत स्वरूपाचा असतो. अ व ब दोघेही एकच घट पाहू शकतात परंतु अ च्या सुखाचा अनुभव ब ला येऊ शकत नाही. वंधेला प्रसववेदना कळू शकत नाही व क्लीबाला शृंगार समजू शकत नाही. सुख, दुःख, ज्ञान इत्यादी गुण अन्तर्गत असल्यामुळे न्याय त्यांना आत्म्याचे गुण मानतो. किंबहुना हे ज्याचे गुण आहेत तोच आत्मा असें आत्म्याचें न्याय कृत लक्षण आहे असें समजणें जास्त उचित आहे.

आत्म्याचें अस्तित्व सिद्ध केल्यावर त्याचें नित्यत्व सिद्ध करण्यासाठी नैयायिक

पुढील युक्त्वाद् करतात. नुकतेच जन्मलेले बालक देखील दरडावले तर रडते व प्रेमळपणे पाहिले तर स्मित करते. हर्षशोक जन्मसिद्ध असतात. पण हर्षाचे कारण अमुक व शोकाचे कारण अमुक हे अनुभवाशिवाय कळू शकत नाही. अर्थात् हा अनुभव बालकाला पूर्वजन्मी आला असे मानल्याशिवाय त्याला हर्षशोकांचे ज्ञान जन्मसिद्ध कसे असते याची उपपत्ति सांगता येणार नाही.

ज्ञान, बुद्धि वगैरे नित्य आत्म्याचे गुण असून देखील स्वतः नित्य नाहीत. वक्त्याच्या मुखांतून ज्याप्रमाणे एकानंतर दुसरा शब्द निघतो त्याचप्रमाणे आत्म्यांत एक ज्ञान नष्ट होऊन दुसरे ज्ञान उत्पन्न होते.

पण याप्रमाणे आत्म्याचे सगळेच गुण अनित्य असतील तर आत्मा नित्य आहे असे म्हणण्यांत काय अर्थ उरला ? "नित्य आत्मा मानल्याशिवाय स्मृति कशी होते हे कसे सांगता येईल ?" असे न्याय विचारतो. पण स्मृतीचे आगर असा एखादा नित्य आत्मा असेल तर सगळ्याच स्मृति एकदम व्हायला पाहिजेत. असे न होता दाढी करतांना वस्तूच्याची आठवण होते व कपडे करतांना कपड्यांच्या कपाटाची आठवण होते. कपडे करतांना वस्तरा व दाढी करतांना कपड्यांचे कपाट (साधारणपणे) आठवत नाही. असे कां होते ?

यावर न्यायाचे उत्तर असे की स्मृति, आत्मा व मन यांच्या सन्निकर्षने होते. आत्म्यातील ज्या ज्ञानाशी मनाचा संबंध स्थापित होतो तेच पुनरुज्जीवित होते. मनाचा संबंध पूर्ण आत्म्याशी नसतो, आत्म्याच्या एखाद्या भागाशीच असतो. म्हणून आत्म्याचे सर्वच ज्ञान एकदम स्मृतीने पुनरुज्जीवित होत नाही.

मन

न्यायामध्ये मन हा शब्द सर्वसाधारण अर्थाने वापरलेला नाही, न्यायाच्या दृष्टीने मन हे एक आन्तरिक इंद्रिय आहे असे वर सांगितलेच आहे. मनाचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी "युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्" असे प्रमाण न्यायाने दिले आहे. दोन्ही डोळे एकाच वेळी उघडे असतात तरी एका डोळ्याने एक व दुसऱ्या डोळ्याने दुसरे पत्र वाचता येत नाही. यावरून असे अनुमान होते की, प्रत्यक्षज्ञान होण्यास इंद्रियावाचून आणखी कशाची तरी आवश्यकता आहे. या आणखी कशालाच नैयायिक मन म्हणतात. केवळ डोळे उघडे ठेवल्याने दिसत नाही. डोळ्यांचा जेव्हा मनाशी संयोग होतो तेव्हाच डोळ्यांनी दिसते. आपला मित्र डोळ्यासमोर आला व त्याच क्षणी त्याचा आवाज कानी पडला तरी त्याचे रूप व त्याचा आवाज एकाच वेळी ग्रहण करता येणार नाही. आवाज किंवा रूप यापैकी एक आधी व दुसरे नंतर असेच ज्ञान होईल. अर्थात् एका क्षणी मन कानाशी संबंध राहिल व दुसऱ्या क्षणी डोळ्यांशी. क्षणार्धात या इंद्रियापासून त्या इंद्रियाकडे जाणे अणुरूप पदार्थांलाच शक्य आहे. म्हणून न्यायाने मन अणुरूप मानले आहे. मन जरी विचार, भावना अनुभव वगैरे अनेक क्रिया करते तरी त्या क्रमाने करते म्हणून ते एक व एकरूपच आहे.

पंचमहाभूत

आत्म्याप्रमाणेच इंद्रिये व शरीर ही देखील प्रमेये आहेत. शरीर भौतिक आहे. ते पार्थिव म्हणजे पृथ्वीचे बनलेले किंवा पांचभौतिक म्हणजे पांचही महाभूतांचे बनलेले आहे असे मानावे. इंद्रिये देखील भौतिक आहेत. इंद्रियांनी शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध या पांच गुणांचे

ज्ञान होते. या गुणांना धारण करणारी पृथ्वी, आप, तेज, वायु व आकाश ही पांच महाभूते आहेत. पृथ्वीमध्ये गंध, रस, रूप, व स्पर्श हे गुण आहेत. आपांत रस, रूप व स्पर्श हे तीन, तेजांत रूप व स्पर्श हे दोन, वायूंत स्पर्श हा एक व आकाशांत शब्द हा एक गुण असतो.

न्यायाच्या या व्यवस्थेवर पूर्वपक्षी म्हणतो "एकेका इंद्रियाला एकेकच गुण कळतो. प्राणाला फक्त गंध व डोळ्यांना फक्त रूपच कळू शकते. म्हणून प्रत्येक भूताचा देखील एकेकच गुण असतो असे मानले पाहिजे. पदार्थांमध्ये अनेक गुण असतात. कारण कोणताही पदार्थ शुद्ध नाही. तो अनेक भूतांचा बनलेला असतो. मार्तीत गंध, रूप, रस, स्पर्श, वगैरे अनेक गुण असतात कारण ती या गुणांनी युक्त असलेल्या चार भूतांच्या संयोगाने बनते. पाण्यांत रस, रूप व स्पर्श हे गुण राहतात कारण ते या गुणांनी युक्त असलेल्या तीन भूतांचे बनलेले असते. ही प्रक्रिया जास्त तर्कसंगत आहे.

यावर न्यायाचा उत्तरपक्ष असा. रसगुण असलेले एकच भूत आहे व त्याच्या संसर्गानेच इतर पदार्थांत रस उत्पन्न होतो असे मानले तर साखरेचा रस वेगळा व मिठाचा वेगळा याची वाट काय ? तसेच स्पर्शगुणयुक्त वायूच्या संसर्गाने तेजांत स्पर्शगुण येत असेल तर रूपगुणयुक्त तेजाच्या संसर्गाने वायूंत रूपगुण कां येत नाही ? पृथ्वीमध्ये गंध, रस, रूप व स्पर्श हे गुण प्रत्यक्ष आढळतात. जलाचे रूप, रस व स्पर्श हे गुण प्रत्यक्षसिद्ध आहेत. मग एकगुणयुक्त शुद्ध भूतांच्या मिश्रणाने अनेकगुणयुक्त पदार्थ होतात अशी द्राविडी प्राणायामाची कल्पना कां करावी ?

भूतचैतन्यवाद

पंचमहाभूतांची कल्पना केल्यावर भौतिकापेक्षा वेगळे चेतन मानायची काही जरूर आहे काय ? भूतचैतन्यवादाच्या मते नाही. ज्ञान, इच्छा व द्वेष असे आत्म्याचे गुण मानायचे काहीच कारण नाही. ही केवळ जीवत शरीरांत दिसणाऱ्या प्रवृत्ति व निवृत्तीना दिलेली नावे आहेत. भर उन्हाळ्यात म्हैस उन्हा टाळून पाण्यांत जाऊन बसते म्हणून तिला उन्हाचा द्वेष व पाण्याचे प्रेम वाटते असे आपण म्हणतो. समोर असणाऱ्या काचावर चिमणी उडता उडता आदळली म्हणजे तिला त्या काचाच्या अस्तित्वांचे ज्ञान झाले नाही अशी भाषा आपण वापरतो. इच्छा, द्वेष व ज्ञान ही याप्रमाणे विशिष्ट व्यवहाराची नावे असल्यामुळे त्यांना आधारभूत असे आत्मा नावाचे तत्त्व मानायची जरूर नाही.

यावर न्यायाचे उत्तर असे की, प्रवृत्ति व निवृत्ति लोहाकडे आकर्षित होणारे लोहचुम्बक व समुद्रापासून भूमीकडे धावणारा वारा यांच्यांतही दिसतात. पण लोहचुम्बक लोहाची इच्छा करते व वारा समुद्राचा द्वेष करतो अशी भाषा वापरली जात नाही. परशु शत्रूवर प्रहार करतो, मित्रावर प्रहार करीत नाही तरी परशूवर रागद्वेषाचा आरोप कुणी करीत नाही. रागद्वेष परशूच्या ठायी नसून त्याला धारण करणाऱ्या परशुरामाच्या ठायी असतात, त्याचप्रमाणे रागद्वेषाचे व्यवहार शरीर करीत असले तरी रागद्वेष शरीराचे नसून शरीरधारी आत्म्याचे असतात.

आतांपर्यन्त चर्चिलेल्या प्रमेयाव्यतिरिक्त प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख व अपवर्ग या प्रमेयांची चर्चा न्यायदर्शनांत आहे. प्रवृत्ति म्हणजे योग्य वा अयोग्य वर्तन. या वर्तनाच्या मुळाशी जी प्रेरणा असते तिलाच न्यायाने दोष म्हटले आहे. या प्रेरणा राग (प्रेम) द्वेष व मोह अशा तीन प्रकारच्या असतात. मोह म्हणजे अज्ञान किंवा भ्रम हाच सर्वांत मूलभूत दोष आहे. प्रेत्यभाव म्हणजे पुनर्जन्म. दोषामुळे व प्रवृत्तिमुळे उत्पन्न होणारी सुखदुःखे हे फल होय.

न्याय फलरूपाने सुख व दुःख या दोहोंचेंही अस्तित्व मानीत असला तरी जीवन हें मुख्यतः दुःखमय आहे, विषाच्या गोळीला साखरेचें पुट असलें तरी त्या सर्व गोळीला आपण विषच म्हणतो, त्याप्रमाणें दुःखाला सुखाची झिलई असली तरी त्याला दुःखच म्हटलें पाहिजे, असा न्यायाचा सिद्धान्त आहे, म्हणून दुःख हें स्वतन्त्र प्रमेय मानलें आहे.

या दुःखाच्या पूर्णपणें नाश म्हणजे अपवर्ग हें शेवटचें प्रमेय आहे.

समालोचन

आतांपर्यन्त न्यायदर्शनांतील प्रमाण व प्रमेय या कल्पना स्पष्टविण्याचा प्रयत्न केला. आतां त्यांचें थोडें समालोचन केलें पाहिजे. प्रत्यक्ष हा शब्द दोन अर्थानी वापरला जातो. (१) प्रत्यक्षज्ञान व (२) प्रत्यक्षज्ञानाचें साधन. प्रत्यक्ष हें प्रमाण आहे असें न्याय म्हणतो, तेव्हां त्याला दुसरा अर्थ विवक्षित असतो. कोणत्याही वस्तूला ज्ञानयोग्य बनवण्यासाठी एखाद्या क्रियेची आवश्यकता असते. जसें कापडाने झांकलेलें चित्र दिसण्यासाठी कापड दूर करावें लागतें. हें आवरण दूर करण्याचें काम प्रमाण करतें. प्रकाश, डोळ्यांना योग्य संबंध वगैरेंच्या सामर्थ्याने घटावरील आवरणे नष्ट होऊन तो ज्ञानयोग्य बनतो. ज्ञानाच्या प्रक्रियेत ज्ञेयामध्ये कोणतेंही नवीन गुण उत्पन्न होत नाहीत. न्यायाच्या या सिद्धान्ताला एकान्तिक वस्तुवाद असें म्हणतां येईल. याप्रकारें प्रमाण व प्रमेय एककालिक किंवा भिन्नकालिक काहीही मानतां येतात.

परन्तु वस्तुवादाच्या विरुद्ध एक मत असें आहे की, ज्ञानक्रियेनें फक्त ज्ञेयाचें आवरण दूर होत नसून ज्ञेयाचे गुणधर्म देखील उत्पन्न होतात. ज्ञात घट व अज्ञात घट यांचे गुणधर्म एकच नसतात. डोळे व घट यांचा सन्निकर्ष, पाहणाऱ्याचें घटापासूनचें अन्तर व अवस्थिति, घटावर पडणाऱ्या प्रकाशाची तीव्रता व रंग, या सर्व बाबींनी घट लहान दिसले की मोठा, लांब दिसले की रुंद, लाल दिसले की हिरवा हें ठरत असतें. घटाचे हे सर्व गुणधर्म ज्ञानक्रियेने उत्पन्न होतात म्हणून ज्ञात व अज्ञात घट एकरूप मानतां येत नाहीत.

या दृष्टिकोणानुसार ज्ञान ज्ञेयाच्या पूर्वी असतें असें मानतां येत नाही. कारण ज्ञेयाचें काही गुण ज्ञानानेच निर्मिलेले असतात. ज्ञान व ज्ञेय एककालीन देखील मानतां येत नाहीत कारण ज्ञेय हें ज्ञानाचें कारण आहे. याच कारणास्तव ज्ञेय ज्ञानाच्या नंतर येतें असें देखील मानता येत नाही. कारण, कार्याच्याच काली वा कार्यानंतर असू शकत नाही.

प्रत्यक्ष प्रमाण व प्रत्यक्ष ज्ञान यांना एकरूप मानल्याने प्रमाण व प्रमेय यांच्या कालिक संबंधाबद्दल अशा अडचणी उपस्थित होतात.

ज्ञानाचें साधन व त्याचा प्रभाव

प्रमाण ज्ञानाचें साधन आहे, ज्ञान नव्हे असें मानून न्यायाने या अडचणीचा परिहार केला आहे. ज्ञानक्रियेने ज्ञेय वस्तूवरचें आवरण हटतें. तीत कोणतेही नवे गुण येत नाहीत हें तत्त्वदेखील प्रमाण व प्रमेय यांच्या कालिक संबंधाची सुसंगत कल्पना करण्यासाठी आवश्यक आहे.

पण या कल्पनेने एक फार मोठी समस्या उत्पन्न होते. कावीळ झालेल्या माणसाला घट पिवळा दिसतो व हिरवा चष्मा घालणाऱ्याला हिरवा दिसतो. यावरून दृष्टीवर सुष्टी अवलंबून आहे, प्रमाणाच्या स्वरूपावर प्रमेयाचें स्वरूप अवलंबून आहे असें स्पष्ट दिसतें. हें कबूल करायचें नसेल तर घटाचा खरा रंग कधी पिवळा व कधी हिरवा असतो असें समजावें

लागेल. चष्माने दिसणारा रंग खोटा व साध्या डोळ्यांना दिसणारा खरा असें म्हणणें ही अरेरावी होईल. असें म्हणायचें तर साध्या डोळ्यांना दिसतें तेंच खरें व दुर्बिणीला दिसतें तें खोटें असें का म्हणू नये ? तेव्हां प्रत्यक्ष प्रमाणाने दृश्य वस्तूचें फक्त आवरण दूर होतें, तिच्यांत कोणतेही नवे गुण उत्पन्न होत नाहीत या सिद्धान्ताबद्दल शंका वाटू लागते.

न्यायाच्या प्रमाणव्याख्येंत दुसरा दोष असा आहे की, ज्ञानाचें सगळ्यांत प्रभावी साधन कोणतें समजावें हें ठरवतां येत नाही. प्रत्यक्षज्ञान होण्यासाठी, इंद्रियार्थसन्निकर्ष, अवधान वगैरें सर्वच गोष्टी आवश्यक आहेत. प्रकाशांत डोळे उघडे असून देखील चित्त ठिकाणावर नसेल तर समोरची मोटर न दिसून त्याखाली जीव जाईल. अर्थात् प्रत्यक्षज्ञान होण्यास सर्वच सामग्री यथास्थित पाहिजे. एखादी देखील नसेल तर प्रत्यक्षज्ञान होणार नाही. तेव्हां यापैकी अमुक एक सगळ्यांत आवश्यक आहे असें म्हणणें पुत्रजन्मासाठी आईपेक्षा बापाची, किंवा बापापेक्षा आईची आवश्यकता अधिक आहे असें म्हणण्यासारखें आहे. फलतः ज्ञानाचें सगळ्यांत प्रभावी साधन म्हणजे प्रमाण... साधकतम साधन प्रमाणम्। हें प्रमाणलक्षण अनिश्चित ठरतें.

यावर न्याय म्हणेल की वाचनांत गढलेल्या माणसाला एखाद्या बालकाचा आवाज ऐकू न आला तरी तोफेचा आवाज ऐकू गेल्याशिवाय राहणार नाही. विषय जर तीव्र व सामर्थ्यशाली असेल तर नसलेलें अवधान देखील तो खेचून आणू शकेल. म्हणून अवधानापेक्षा इंद्रियार्थसन्निकर्षाची आवश्यकता अधिक आहे असें मानणें समर्थनीय आहे.

पण याउलट असें देखील म्हणतां येईल की अवधान तीव्र असेल तर लहानसा आवाज देखील ऐकू येईल. म्हणून विषयाच्या तीव्रतेपेक्षा अवधानाची तीव्रता अधिक महत्वाची आहे.

तेव्हां अमुक अधिक महत्वाचें व तमुक कमी महत्वाचें ही भाषा सोडून देणेंच इष्ट वाटतें.

अवयवी व प्रत्यक्ष

प्रत्यक्षामध्ये सगळ्या अवयवीशीं इंद्रियांचा सन्निकर्ष होतो हा न्यायाचा सिद्धान्त मानणें कठिण आहे. समजा, अ ने ब ला प्रत्यक्ष पाहिलें, "क" ने त्याला विचारलें "ब च्या छातीवर केस आहेत की नाहीत ?" तर अ म्हणेल "हें मला नाही सांगतां यायचें. मी जेव्हां ब ला पाहिलें तेव्हां त्याने सदरा घातलेला होता. यावर क म्हणतो "मग तू ब ला पाहिलें हें काही खरें नाही. तू नुसता ब चा सदरा पाहिला." क चा आरोप बरोबर आहे काय ? मी ब ला पाहिलें हें अ चें म्हणणें खोटें ठरतें काय ? ज्याला "ब" च्या छातीवरील केस दिसले नाहीत त्याने ब ला पाहिलेंच नाही असें मानू गेल्यास प्रत्यक्षज्ञानच अशक्य मानावें लागेल कारण प्रत्यक्षज्ञानांत पदार्थाचें संपूर्ण ज्ञान कधीच होत नाही. पायचेंडूच्या केवळ एका भागाला लाथ मारणारा पायचेंडूला लाथ मारतो असें म्हटलें जातें, पलंगाच्या फक्त पृष्ठभागवार पाठ टेकणारा देखील पलंगाला पाठ टेकतो असें समजलें जातें, त्याचप्रमाणें घटाचा एक भाग पाहणारा देखील घट पाहतो असें म्हटलें पाहिजे. प्रत्यक्षाची उपपत्ति याच प्रकारें लावली पाहिजे.

अवयव व अवयवी

अवयवी अवयवाहून भिन्न असतो ही न्यायाची कल्पना देखील स्वीकारार्ह वाटत नाही. अवयवांचा समूह व अवयवी एक नाहीत, अवयवी अवयवसमूहाहून अतिरिक्त आहे असें

मानण्यांत लाघव नाही. "जो गुण अवयवांत नाही तो अवयवसमूहांत कसा येईल ? अवयवीमध्ये अवयवगुणाच्या व्यतिरिक्त दुसरेही गुण असतात म्हणून अवयव व अवयवी एक नाहीत," असा न्यायाचा युक्तिवाद आहे. परंतु जे गुण अवयवांत नाहीत ते अवयवांच्या समूहांत असणे काहीच कठिण नाही. निरनिराळ्या धातूंच्या पट्ट्या रिबिटाने जोडून विस्तवावर ठेवल्या तर काही वेळाने ती जोडपट्टी वाकडी होते कारण ते निरनिराळे धातु निरनिराळ्या प्रमाणांत प्रसरण पावतात. उलट त्याच दोन पट्ट्या वेगवेगळ्या तापवल्या तर वाकड्या होत नाहीत. अर्थात् उष्णतेने वाकडे होणे हा गुण वेगवेगळ्या पट्ट्यांत नसून देखील जोडपट्टीत येतो. अवयवांत नसलेले गुण अवयवसमूहांत राहू शकतात ही गोष्ट याप्रमाणे प्रत्यक्षसिद्ध आहे. मग केवळ नवे गुण प्राप्त झाल्यामुळे अवयवी अवयवसमूहाहून वेगळा कां मानावा ?

अणुसंयोग

निरवयव परमाणूंच्या संयोगाबद्दलचें वात्स्यायनाचें विवेचन महत्त्वपूर्ण आहे. अणु हें प्रतिघातशक्तीचें केन्द्र असतें. त्याच्या जितकें जवळ जावें तितकाच प्रतिघात जास्त प्रबल होतो. दुसरा अणु या प्रतिघातकेन्द्राजवळ जाऊ शकतो. कधी तो अधिक जवळ जाईल किंवा कधी कमी जवळ जाईल, पण त्या केन्द्रावर तो कधीच जाऊ शकत नाही ... म्हणजे दोन अणूमधलें अन्तर शून्य कधीच होऊ शकत नाही. १/२, १/४, १/८ ... आदि मालिकेंतील अपूर्णांक क्रमाने लहान होत शून्याच्या जवळ जातात. पण कोणताही अपूर्णांक कितीही लहान असला तरी त्याचें मूल्य शून्य कधीच होऊ शकत नाही.

अणुची अतीन्द्रियता

परमाणुसंयोगाची उपपत्ति लावताना वात्स्यायन अणूना स्पर्शवान् म्हणतो. परंतु न्यायदर्शनांत अणु अतीन्द्रिय मानलेले आहेत. (अतीन्द्रियत्वाद्गणनाम् । न्या. सू. अ. २. प्र. ५ सू. ४) तेव्हां अणूना स्पर्शवान् म्हणणे न्यायविरुद्ध आहे. माझ्या मते अणूच्या प्रतिघातसामर्थ्याची उपपत्ति देण्यासाठीच वात्स्यायन अणूना स्पर्शवान् म्हणतो. पण असे करण्याची जरूरी नाही. ध्वनी स्पर्शवान् नसून देखील एक ध्वनि दुसऱ्या ध्वनीचा प्रतिघात करतो. त्याप्रमाणे एक अणु दुसऱ्या अणूचा प्रतिघात करणें शक्य आहे. तसेंच एक अणु दुसऱ्या अणूच्या पुरेसा जवळ आला की त्या दोघांचें स्वातंत्र्य नाहीसें होतें. एक फिरला की दुसराही फिरतो. म्हणून त्यांच्या सान्निध्यालाच संयोग म्हणणे अयुक्त नाही असाही पक्ष मांडता येतो.

परमाणु व अनन्त

परमाणूच्या सिद्धीसाठी "मेरुसर्षपयोस्तुल्यपरिमाणत्वप्रसङ्गात्" असा युक्तिवाद नैयायिक करतात. तो असंगत आहे. कोणत्याही सान्त संख्येला योग्य छेद देऊन त्यापेक्षा लहान संख्या मिळवतां येते. म्हणून मेरु व मोहरी या दोघांचेही अनन्त भाग होऊ शकतात असें समजणें जास्त उचित आहे.

मेरु व मोहरी या दोघांचेही अनन्त म्हणजे संख्येने सारखेच भाग पडतात तरी मोहरीपेक्षा मेरु मोठा असतो. कारण मोहरीच्या भागापेक्षा मेरूचे भाग मोठे असतात. भाग संख्येने सारखे असले तरी आकाराने सारखे असलेच पाहिजेत असें नाही.

न्यायाच्या परमाणूंची कधी कधी आधुनिक रसायनशास्त्रातील परमाणूंची तुलना केली जाते. पण या तुलनेने न्यायशास्त्राच्या कल्पना स्पष्ट होण्यास मदत होते असें मला वाटत नाही.

रसायनशास्त्राचे परमाणु निरवयव नसतात. त्यांना केन्द्र असतो. त्याला प्राणु म्हणतात. ग्रह जसे सूर्याभोवती फिरतात तसेच या प्राणुभोवती विद्युदणु फिरतात.

रासायनिक परमाणूपेक्षा भूमितीच्या बिंदूशी न्यायाच्या परमाणूंचें अधिक साम्य आहे. भूमितीच्या बिंदूला लांबी, रुन्दी व उंची यापैकी कोणतेंच परिमाण नसतें. तो निरवयव असतो. एका बिंदूपेक्षा दुसरा बिंदु लहान अगर मोठा नसतो. न्यायाचा परमाणुवाद समजण्यासाठी आधुनिक गणितांत केलेली अनन्त, परमसूक्ष्म इत्यादिकांची चर्चा रसायनशास्त्रापेक्षा अधिक उपयुक्त ठरेल.

शब्दप्रमाण

इतर अनेक भारतीय दर्शनांप्रमाणेंच न्यायानेही शब्दप्रमाण मानलें आहे. दुसऱ्याला झालेलें ज्ञान शब्दांच्या साहाय्याने आपल्याला कळू शकतें व हें ज्ञान आपाला म्हणजे यथार्थदर्शी व यथार्थभाषी पुरुषाला झालें असेल तर ते शब्द यथार्थज्ञानाचें साधन ठरतात म्हणून अशा शब्दांना प्रमाण म्हणतां येईल. पण तें प्रमाण स्वतंत्र नाही हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. मालगाडी ज्याप्रमाणें माल वाहून नेते, मालाचें उत्पादन करीत नाही, त्याचप्रमाणें शब्द, अन्यप्रमाणांनी एकाला झालेलें ज्ञान दुसऱ्याला करून देतात. शब्द ज्ञानाचें कारक नसून वाहक आहेत. मी इंग्लंड प्रत्यक्ष पाहून आलों की इंग्लंडचें शब्दांनी वर्णन करून माझे प्रत्यक्षज्ञान दुसऱ्यांना देण्याचा प्रयत्न करतो. वर्णन ऐकणाऱ्याला इंग्लंडचें ज्ञान शब्दांनी होत असलें तरी वर्णन करणाऱ्याला प्रत्यक्षाने झालेलें असतें. अर्थात् शब्द प्रमाण आहेत की नाहीत हें, ते दुसऱ्या एखाद्या प्रमाणावर आधारलेले आहेत की नाहीत यावरून ठरतें. म्हणून शब्द हें स्वतंत्र प्रमाण नाही. ज्या मूळ प्रमाणावर वर्णन आधारलेले आहे तेंच तर दूषित असेल तर शब्दांनी केलेलें वर्णन आपोआपच दूषित होईल. कावीळ झालेल्या माणसाने नायगारा पाहिला तर नायगारा पिवळा आहे असें तो सांगेल. त्याचें वर्णन बरोबर नाही हें त्याच्या शब्दांची कितीही छाननी केली तर आपल्यास कळणार नाही. त्यासाठी कावीळ न झालेल्या माणसाने नायगारा पाहिल्यावर त्याची साक्ष घ्यावी लागेल. तेव्हां शब्द हें प्रमाण नाही, केवळ ज्ञानसंक्रातीचें साधन आहे.

आत्मा

स्मृति, प्रत्यभिज्ञा व इंद्रियज्ञानाचें अनुसन्धान यांवरून आत्म्याचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. कागदाची नळी करून ठेवली व काही तासांनी ती उकलली तर तो कागद हातातून सुटल्याबरोबर पुनः गोळा होऊन नळीचे रूप धारण करील. कागदावर झालेल्या क्रिया त्यावर संस्कार करून तो नंतर काय क्रिया करील हें निश्चित करतात. त्याचप्रमाणें मेन्दूवर झालेल्या क्रिया त्याच्या नंतरच्या क्रिया निश्चित करतात. स्मृति व प्रत्यभिज्ञा यांची उपपत्ति ही अशी आहे.

याचप्रमाणें आपण डोळ्यांनी "अ" ला पाह्यालें व कानांनी त्याचा आवाज ऐकला की, एक विशिष्ट रूप व एक विशिष्ट आवाज यांचें वेगवेगळें ज्ञान न होतां "हा देवदत्त बोलतो आहे" असें एकरूपाने ज्ञान होतें. याचेंही कारण निरनिराळ्या इंद्रियांना होणाऱ्या ज्ञानाचें मेदूच्या साहाय्याने अनुसन्धान होतें हें आहे.

तात्पर्य, नैयायिकांनी आत्म्यावर सोंपविलेलीं सर्व कामें करण्यास मेदू समर्थ आहे. त्यासाठी आत्म्याची काही जरूर नाही.

आत्म्याच्या अस्तित्वाप्रमाणेंच त्याचें नित्यत्व सिद्ध करण्यासाठी न्यायाने केलेले

युक्तिवाद पटण्यासारखे नाहीत. जन्मसिद्ध प्रवृत्ति पूर्वजन्मींच्या अनुभवाने उद्भूत होतात असे अनुमान सर्वच प्रवृत्ति अनुभवसिद्ध असतात असे आधी मानल्याशिवाय शक्य नाही. तसेच जन्मसिद्ध मानल्या गेलेल्या पुष्कळशा प्रवृत्ति जन्मसिद्ध नसतात. भूक लागली की बालक नुसते रडते. रडण्याची प्रवृत्ति जन्मसिद्ध आहे. पण भूक लागली की आईचा स्तन चोखावा ही प्रवृत्ति जन्मसिद्ध नाही. भुकेने रडणाऱ्या बालकाला आई स्तनाशी नेते. स्तन चोखल्याने भूक शमते असा अनुभव एक दोनदा आल्यावर मग भूक लागली की स्तन चोखण्याची प्रवृत्ति दृढमूल होते.

सगळ्याच प्रवृत्तींना पूर्वपीठिका असेलच असे नाही. प्रवृत्ति स्वयंभू असू शकेल. लोह लोहचुम्बकाकडे जाते याच्यामागे लोहाचा पूर्वानुभव शोधू जाणे व्यर्थ आहे. त्याचप्रमाणे मानवाच्या पुष्कळशा प्रवृत्ति स्वयंसिद्ध असतील. त्यांचे मूळ शोधत बसणे व्यर्थ ठरेल. शिवाय कोणत्याही प्रवृत्तीचे मूळ पूर्वजन्मांत शोधण्याच्या आधी ती प्रवृत्ति पूर्वजापासून वंशदायाने आली की काय याचा शोध घेणे अधिक वाजवी आहे.

सुख, दुःख, ज्ञान इत्यादींचे आधारभूत द्रव्य म्हणजेच आत्मा हे न्यायाचे मत समर्थनीय आहे. पण या मतानुसार नित्य आत्मा सिद्ध होत नाही. शरीराबरोबर जन्मणारा व शरीराबरोबर मरणाराच आत्मा फक्त सिद्ध होतो.

पंचमहाभूत

न्यायाच्या अनुसार अनेक गुण धारण करणारी महाभूते मानण्यापेक्षा प्रत्येकी पांच गुणांची आश्रयभूत अशी पांच वेगळी महाभूते आहेत असे मानणे सरळ वाटते. मूळ पांचच भौतिक गुण असले तरी प्रत्येक गुणाचे अवान्तर भेद असू शकतात. जसे रस कडू, गोड वगैरे सहा प्रकारचा आहे. हे रस एकमेकांपासून स्वतंत्र व त्यांची आश्रयभूत द्रव्येही एकमेकांपासून स्वतंत्र मानण्यास कोणतीच हरकत नाही.

रूपगुणयुक्त तेजाच्या संसर्गाने वायूत रूपगुण कां येत नाही म्हणजे तापलेला वायु दृश्य कां होत नाही असे न्याय विचारतो. यावर उत्तर असे की रूपगुणयुक्त भूत म्हणजेच तेज असे समजण्याचे कारण नाही. तेजामध्ये म्हणजे अग्नि वगैरे पदार्थांमध्ये रूपाव्यतिरिक्त उष्णता वगैरे गुण असतात. रूपगुणयुक्त भूतांत रूप सोडून दुसरा कोणताही गुण मानण्याचे कारण नाही.

ज्या पदार्थाला रूप असते म्हणजे जो दृश्य असतो त्यांत रूपगुणयुक्त भूत असते याचा अर्थ असा नव्हे की कोणत्याही अदृश्य पदार्थांत रूपगुणयुक्त भूत मिसळून त्याला दृश्य करणे आपल्याला शक्य आहे. जो श्वासोच्छ्वास करतो त्यांत जीवन आहे हे खरे. पण एखाद्या निर्जीव पदार्थाला श्वासोच्छ्वास करायला लावून त्यांत जीवन ओतणे आपल्याला शक्य नाही.

द्रव्य गुणानुमेय आहे. गंधाचा अनुभव आल्याने आपण गंधवान् पृथ्वींचे अस्तित्व मानतो. वायु अदृश्य असल्यामुळे वायूत रूपगुणयुक्त भूतांचे अस्तित्व मानतां येत नाही.

पृथ्वी म्हणजे माती, आप म्हणजे पाणी, तेज म्हणजे प्रकाश, वायु म्हणजे हवा व आकाश म्हणजे पोकळी या अर्थी पृथ्वी, आप, तेज, वायु व आकाश यांना पंचमहाभूत मानणे बरोबर नाही. आकाश म्हणजे पोकळी असा अर्थ केलाच तर आकाशाचा गुण शब्द हा सिद्धान्त असिद्ध होतो. कारण निर्वात प्रदेशांत शब्द उठत नाही. मातीला गंधवान् भूत मानले तर गुलाबाच्या फुलांत गंध असल्यामुळे त्यांत माती असते असे मानावे लागेल. स्पर्शवान् भूत

म्हणजे हवा असे मानले तर सोन्यांत हवा असते असे मानावे लागेल. कारण सोन्याचा स्पर्श होतो. असे प्रसंग टाळायचे असतील तर महाभूत प्रत्यक्ष दिसत नाहीत, फक्त गुणांवरून त्यांचे अनुमान होते, सर्व प्रत्यक्ष पदार्थ अनेकभूतांनी मिश्रित असतात असा सिद्धान्त केला पाहिजे.

यावर नैयायिक म्हणतील "न्यायाने मातीला पृथ्वी म्हटलेले नाही, ज्या पदार्थात गंध, रस, रूप व स्पर्श हे चारी गुण आहेत त्याला पृथ्वी म्हटले आहे. या व्याख्येप्रमाणे गुलाबाचे फूल देखील त्यांत हे गुण असल्यामुळे पृथ्वीमय ठरले तर बिघडले कुठे ? न्यायांतले आप म्हणजे पाणी नव्हे तर ज्यांत रस, रूप व स्पर्श हे तीन गुण असतात ते द्रव्य असे मानल्याने हे तिन्ही गुण धारण करणारे मीठ हे अप् ठरते. ठरेना !"

महाभूतांची जरूर नाही

ही परिभाषा न्यायसूत्रांशी सुसंगत आहे की नाही हे सांगणे कठिण आहे. पृथ्वीत, गंध, रस, रूप व स्पर्श हे गुण असतात हे पृथ्वीचे लक्षण आहे की वर्णन ? (१) लक्षण आहे म्हटले तर ते प्रत्यक्षाने सिद्ध वा असिद्ध होण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. लक्षण प्रत्यक्षाने सिद्ध वा असिद्ध होऊ शकत नाही. जो माणूस सहा फूट आहे त्याला उंच म्हणावे असे उंचपणाचे लक्षण केले तर ते सहा फुटाची माणसं दाखवून सिद्ध होत नाही वा सहा फुटाच्या खालची माणसं दाखवून असिद्ध होत नाही. त्याचप्रमाणे जिच्यांत गंधादि गुण आहेत ती पृथ्वी, हे लक्षण माती व फूल यांच्या गुणधर्मांचे अवलोकन करून सिद्ध वा असिद्ध होऊ शकणार नाही. मातीत व फुलांत हे गुण सापडले तर त्यांना पृथ्वी म्हणावे व न सापडल्यास म्हणू नये. माती वा फूल ही पृथ्वी आहे हे अन्य लक्षणाने आधीच निश्चित केले असेल तर पृथ्वीत अमुक गुण आहे की नाही हे मातीचे वा फुलाचे परीक्षण करून ठरवतां येईल. लक्षण याप्रमाणे प्रत्यक्षनिरीक्षण असल्यामुळे जिच्यांत फक्त गंध हा गुण आहे ती पृथ्वी असे एकगुणात्मक लक्षण करण्यास काहीच हरकत नाही. मग ज्यांत गंध सोडून दुसरा गुणच नाही असा पदार्थ कुठे प्रत्यक्ष दिसो वा न दिसो.

(२) चतुर्गुणात्मक हे पृथ्वीचे फक्त वर्णनच असेल तर ते मातीप्रमाणे अत्तराला देखील लागू पडते.

महाभूतांचे एकगुणक लक्षण केल्याने निर्वात प्रदेशांत शब्द उठत नाही. म्हणून शब्द हा आकाशाचा गुण नाही हा आक्षेप अलागू होतो, कारण निर्वात प्रदेशांत शब्द उठत नसेल तर निर्वात प्रदेशांत आकाश नसते अशी सरळ सुटका करून घेतां येते. ज्याचा गुण शब्द आहे ते आकाश म्हणजे निर्वात प्रदेश वा पोकळी नव्हे.

ज्यांत शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध यांपैकी एकच गुण आहे तो सोडून दुसरा कोणताही गुण नाही असा पदार्थ सापडणार नाही. कोणत्याही पदार्थांत अनेक गुण असतात. प्रत्यक्ष सृष्टीत एकगुणात्मक शुद्ध भूते नाहीत असे या प्रक्रियेनुसार ठरते.

यावरून या प्रक्रियेची अनावश्यकता शाबित होते. एकगुणात्मक शुद्ध महाभूते जर प्रत्यक्षांत दिसतच नाहीत तर ती आहेत असे कां समजावे ? पांच गुण व यापैकी काही वा सर्व गुणांनी युक्त पदार्थ फक्त आहेत असे मानल्याने काम भागते.

भूतचैतन्यवाद

इच्छा, द्वेष, ज्ञान इत्यादिकांचा अनुभव शब्द व रूप यांच्या अनुभवाप्रमाणे अव्यवहित

रूपाने होतो की विशिष्ट प्रकारच्या वर्तनावरून आपण त्यांचे अनुमान करतो हा प्रश्न मोठा महत्वपूर्ण आहे. आधुनिक मनोविज्ञानांत वर्तनवादाचा संस्थापक जो वॉट्सन त्याने हा प्रश्न उपस्थित केला आहे. वॉट्सनचे म्हणणे असे की आपल्याला फक्त बाह्य जगाचे ज्ञान प्रत्यक्षाने होऊ शकते. मनाचे ज्ञान प्रत्यक्ष म्हणजे अव्यवहितरूपाने होऊ शकत नाही. "पराजि खानि व्यतृणत्स्वयंभूस्तस्मात्पराङ्पर्यायान्तरात्मन्।", इन्द्रिये बहिर्मुख आहेत, म्हणून आपल्याला बाहेरचेच फक्त दिसते, अन्तरात्मा दिसत नाही असे उपनिषदांत म्हटले आहे. उपनिषदे "आध्यात्मिक" आहेत व वॉट्सनचा वर्तनवाद हे त्यांचे उत्तर टोक आहे अशी विचारांची मनःपूत वर्गवारी करणाऱ्यांनी अशा तऱ्हेच्या साम्याकडे काळजीपूर्वक लक्ष्य देणे आवश्यक आहे.

जीवंत शरीर, निर्जीव शरीरांत न दिसणारे विशिष्ट वर्तन करतं. यावरून निर्जीव शरीरांत नसलेले मन नांवाचे एक तत्त्व जीवंत शरीरांत असते असे अनुमान केले जाते. ज्याला फार वेळ पाणी मिळाले नाही असा प्राणी पाण्यासाठी धडपड करतो. यावरून त्याला पाणी पिण्याची इच्छा आहे असे आपण म्हणतो. दुसऱ्यांच्या इच्छांचे ज्याप्रमाणे त्यांच्या वर्तनावरून आपल्याला ज्ञान होते, त्याचप्रमाणे स्वतःच्या इच्छांचेही स्वतःच्या वर्तनावरूनच ज्ञान होते, आत्मनिरीक्षणाने साक्षात् होत नाही असे वॉट्सनचे म्हणणे आहे.

वॉट्सनच्या विरुद्ध आत्मनिरीक्षणवाद्यांचे असे म्हणणे आहे की, शब्द व रूप यांचे जसे अव्यवहित ज्ञान होते तसेच सुखदुःखादिकांचे होते. माझे सुखदुःख मलाच साक्षात् कळू शकते. इतरांना नाही. स्वतःबद्दलच्या या साक्षात् ज्ञानाला मानसप्रत्यक्ष असे म्हटले आहे. माझ्या मते, या मानसप्रत्यक्षांचे अस्तित्व नाकबूल करणे हा दुराग्रह आहे.

मानस प्रत्यक्ष मानले नाही तर नुसत्या वर्तनावरून मनाचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही हे वर्तनवाद्यांचे म्हणणे बरोबर आहे. आपल्याला दुःखाचा अनुभव येतो तेव्हा आपण विशिष्टप्रकारे ओरडतो, म्हणून त्याचप्रकारे न ओरडणाऱ्याला दुःख होत नाही असे अनुमान करता येते. पण दुःखानुभवच मानला नाही तर ओरडणेच फक्त उरले. दुःख अनुभवणाऱ्या मनाची काहीच जरूर उरणार नाही.

मन

येथे मन शब्दाचा प्रयोग इंग्रजीतल्या mind या शब्दाशी समानार्थाने केला आहे. पण न्यायांत या शब्दाला एक वेगळाच पारिभाषिक अर्थ आहे, हे मागे सांगितलेच आहे. न्यायाची मनाची कल्पना अवधानासारखी आहे. अवधान म्हणजे एखाद्या गोष्टीकडे लक्ष देणे. एकाच वेळी दोन पदार्थ दिसत नाहीत. कारण एकाच वेळी दोन वस्तूकडे लक्ष देता येत नाही. अवधानाची व्याप्ति मर्यादित असते. अवधान एका क्षणी एकाच विषयावर व क्षणापेक्षा जास्त स्थिर राहू शकत नाही. एखाद्या व्यक्तीकडे आपण क्षणापेक्षा जास्त वेळ पाहतो तेव्हा तिचे नाक, डोळे, वगैरे अङ्गप्रत्यंगाकडे पाहू लागतो. म्हणजे प्रत्येक क्षणीचा अवधानाचा विषय एकच असतो, असे म्हणता येत नाही. अवधान याप्रकारे क्षणिक व त्याचा विषय एक असल्यामुळे ते अणुसारखेच सूक्ष्म व अवयवहीन आहे. मनाला अणुरूप मानण्यांत न्यायाचा हाच भाव असावा.

मनाला अवधान मानल्याने मन हे सुखदुःखादि जाणणारे इन्द्रिय आहे या विधानाचीही फोड होते. सुख, दुःख हे स्वतः अनुभव आहेत. शब्द, गंध यांच्याप्रमाणे अनुभूतिहीन गुण नाहीत. तरीपण सुख अनुभवणे वेगळे व आपल्याला सुखानुभव येत आहे याची जाणीव असणे

वेगळे. सुखानुभवांत सुखाकडे अवधान नसते. पण "मला सुख होत आहे" या जाणिवेत सुखाकडे अवधान असते. म्हणून मनाला म्हणजे अवधानाला जाणणारे इन्द्रिय मानणे रास्त आहे.

सुखदुःख

जीवनात फक्त दुःखच आहे. सुख हे केवळ अपवादभूत आहे हे न्यायाचे मत टिकण्यासारखे नाही. पूर्वी इच्छा नसतांना अनपेक्षितपणे चंदनाचा स्पर्श झाला तरी आनंद होतो. हा आनंद पूर्वीच्या दुःखावर अवलंबून नसतो. अर्थात् सुख हे स्वतंत्र आहे. दुःखाचे आनुषांगिक नाही. (जयन्ताच्या न्यायमंजरीत "निरभिलाषस्याप्यतर्कितोपनसुखसाधनविषयसम्पर्क सति सुखसंवेदर्शनादभिलाषात्मकदुःखाभावः सुखमित्यपि न मनोज्ञम् " या शब्दांनी हाच भाव व्यक्तविला आहे.) शिवाय आपल्या आयुष्यांत सुखापेक्षा दुःखच जास्त होते अशी साक्ष सर्वच देतील असे नाही.

सारांश

- (१) न्यायाच्या वस्तुवादाने यथार्थ व अयथार्थ यांत भेद करणे कठिण जाते.
- (२) अवयवी अवयवसमूहाहून स्वतंत्र मानता येत नाही.
- (३) न्यायाच्या परमाणुवादावरील आक्षेप भूमितीतील बिन्दूवरील आक्षेपाप्रमाणे दूर करता येतात.
- (४) शब्दाला प्रमाण मानता येत नाही.
- (५) मेंदूच्या अस्तित्वामुळे न्यायाची आत्म्याची कल्पना अनावश्यक ठरते.
- (६) पंचमहाभूतांची कल्पना अनावश्यक आहे.
- (७) सुखदुःखाचे ज्ञान हे प्रत्यक्षज्ञान आहे. सुख केवळ दुःखभावरूप व अपवादभूत आहे, हे खरे नाही.
- (८) न्यायदर्शनांतले मनाचे वर्णन अवधानाला लागू होते.

आधार

(१) केशवमिश्र	...	तर्कभाषा
(२) गौतम	...	न्यायदर्शन
(३) जयन्त	...	न्यायमंजरी
(४) वात्स्यायन	...	न्यायभाष्य
(५) विश्वनाथ	...	न्यायसूत्रवृत्ति
(६) शंकराचार्य	...	ब्रह्मसूत्रभाष्य

४० : वैशेषिकांचे सात पदार्थ

महर्षि कणाद हा परमाणुवादाचा संस्थापक म्हणून प्रख्यात आहे. त्याचे वैशेषिक दर्शन हा तार्किक विश्लेषणकुशलतेचा एक उत्कृष्ट नमुना आहे. त्यात पदार्थविचार बराच सूक्ष्मतेने केला आहे. या सूक्ष्मतेचा थोडा परिचय येथे करून देण्याचा प्रयत्न करतो.

वैशेषिकांच्या मते, द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष व समवाय या सहा पदार्थात यच्चयावत् विश्वाचा अन्तर्भाव होतो. पुढे पुढे या सहा पदार्थांच्या जोडीला अभाव हा सातवा पदार्थही मानण्यांत आला.

द्रव्य

“क्रियागुणवत् समवायिकारणं द्रव्यम् १ ।” म्हणजे ज्यांत क्रिया व गुण राहतात व जें समवायिकारण होऊ शकतें तें द्रव्य होय.

दोन अयुतसिद्ध पदार्थांच्या संबंधाला समवाय म्हणतात. ज्या दोन पदार्थांपैकी एक दुसऱ्याच्या आश्रयाशिवाय राहू शकत नाही त्या दोन पदार्थांना अयुतसिद्ध म्हणतात*. घट मातीशिवाय राहू शकत नाही, पट तन्तूशिवाय राहू शकत नाही, म्हणून घट व माती, पट व तन्तू या अयुतसिद्ध पदार्थांच्या जोड्या आहेत व मातीचा घटाशी व तन्तूचा पटाशी समवाय संबंध आहे. ज्या कारणाचा आपल्या कार्याशी समवाय संबंध असतो त्या कारणाला समवायिकरण म्हणतात. माती हें घटाचें समवायिकारण आहे. तसेंच मातीत क्रिया व गुण असतात. माती फेकली जाऊ शकते, म्हणजे “फेकलें जाणें” या क्रियेचा ती आधार होते. ती काळी वा पिवळी असते. काळेपणा व पिवळेपणा हे तिचे गुण आहेत. म्हणजे मातीत गुण असतात. एवंच माती समवायिकारण होऊ शकते व तिच्यांत क्रिया व गुण असतात म्हणून माती हें द्रव्य आहे.

गुण

“द्रव्याश्रय्यगुणवान् संयोगविभागेष्वकारणमनपेक्षः १” म्हणजे जें द्रव्यांत राहतात, ज्यांच्यांत गुण राहत नाहीत व जें संयोग व विभाग यांचें अनपेक्ष कारण होऊ शकत नाहीत, ते गुण होत.

गुण द्रव्यांत असतात. साखरेंत गोडी व फुलांत सुगंध असतो. पण गुणांत गुण नसतात. साखर पांढरी असली तरी साखरेची गोडी पांढरी किंवा काळी नसते.

गुण द्रव्याश्रयी व निर्गुण असतात, एवढेंच केवळ म्हटलें तर गुणांत व कर्मांत काय भेद आहे हें स्पष्ट होणार नाही. साखर खाली पडते तेव्हां पडण्याचें कर्म (क्रिया) तिच्या आश्रयाने होते. हें कर्म गोड किंवा सुगंधी नसतें, म्हणजे त्यांत रसगंधादि गुण नसतात. तेव्हां गुणाप्रमाणें कर्म देखील द्रव्याश्रयी व निर्गुण असतें.

* तावेवायुसिद्धौ द्वौ विज्ञातव्यौ ययोर्द्वयोः ।
अनश्यदेकमपराश्रितमेवावतिष्ठते ॥

गुणांत व कर्मांत मुख्य भेद हा आहे की, कर्म संयोग व विभाग यांचें अनपेक्ष कारण असतें. गुण हें संयोग व विभाग यांचें अनपेक्ष कारण नसतात. “स्वोत्पत्त्यनन्तरोत्पत्तिकानपेक्षत्वम्” म्हणजे स्वतःच्या उत्पत्तीनंतर उत्पन्न होणाऱ्या कार्यावर अवलंबून नसणें हें अनपेक्षतेचें लक्षण आहे. जेव्हां मी लिहिण्यासाठी लेखणी उचलतो तेव्हां माझ्या बोटांचा लेखणीशी संयोग व कलमदानाशी विभाग होतो. हे संयोग व विभाग माझ्या हाताने लेखणी उचलण्याचें जें कर्म केलें त्यामुळें होतात. अर्थात् कर्म हें संयोग व विभाग यांचें कारण आहे. हें कारण अनपेक्ष आहे, म्हणजे तें (कर्म) उत्पन्न झाल्यावर जो उत्तरदेशसंयोग उत्पन्न होतो त्याची त्याला अपेक्षा म्हणजे आवश्यकता नसते. हात जेव्हां एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणापर्यंत हलतो तेव्हां त्याचा पूर्वीच्या स्थानाशी विभाग व नंतरच्या स्थानाशी संयोग होतो. नंतरच्या स्थानाशी होणारा हा संयोग म्हणजेच उत्तरदेशसंयोग होय. कर्म सुरू राहण्यासाठी या उत्तरदेशसंयोगाशी काही आवश्यकता नसते. हाताचें पुढे जाण्याचें कर्म सुरू राहिलें तर हा उत्तरदेशसंयोगही नष्ट होईल म्हणजे जें नंतरचें स्थान होतें तेच पूर्वीचे स्थान होऊन जाईल. अर्थात् कर्म सुरू राहण्यास तें सुरू झाल्यानंतर निर्माण झालेला उत्तरदेशसंयोग टिकून राहण्याची आवश्यकता नाही, म्हणून कर्माला संयोग व विभाग यांचें अनपेक्ष कारण म्हटलें आहे.

पण गुण याप्रकारें अनपेक्ष कारण होऊ शकत नाहीत. जेव्हां माझ्या बोटांचा लेखणीशी संयोग होतो तेव्हा माझ्या हाताचाही लेखणीशी संयोग होतो. अर्थात् अंगुलीलेखनीसंयोग हा हस्तलेखनीसंयोगाचें कारण आहे. पण हें कारण अनपेक्ष नाही, कारण स्वतःनंतर उत्पन्न होणाऱ्या हस्तलेखनीसंयोगाची त्याला अपेक्षा म्हणजे आवश्यकता आहे. जर नंतर उत्पन्न झालेला हस्तलेखनीसंयोग नष्ट झाला तर तत्पूर्वी उत्पन्न झालेला अंगुलीलेखनीसंयोगदेखील नष्ट होऊन जाईल.

कर्म

“एकद्रव्यमगुणं संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणम् १” म्हणजे जें एकाच द्रव्यांत राहते, ज्यांत गुण नसतात व जें संयोग व विभाग यांचें अनपेक्ष कारण असतें तें कर्म होय.

कर्माची अनपेक्षकारणता व निर्गुणता यांचें विवेचन वर केलेंच आहे. कर्म एकाच द्रव्यांत राहू शकतें हें “गाय चालते” या वाक्यावरून स्पष्ट होतें. गायीचा साकल्याने निर्देश झाल्याशिवाय गाय चालते असें म्हणतां येणार नाही. गायीचे नुसते कान वा शेपूटच हलत असेल तर गाय चालते असें म्हणतां येणार नाही. चालण्याची क्रिया सगळ्या व एकत्वरूपाने निर्दिष्ट केलेल्या गायीची असते.

द्रव्य, गुण व कर्म यांचें साधर्म्य

सात पदार्थांत द्रव्य, गुण व कर्म हे तीन एकमेकांशी अधिक सारखे आहेत. हे तिन्ही सत्, अनित्य, द्रव्यवान्, कार्य, कारण व सामान्यविशेषवान् असतात. या तिघांनाही अस्तित्व आहे. त्यांचा नाश होऊ शकतो. द्रव्यांत द्रव्य राहू शकतें. जसें पाण्यांत विरघळलेली साखर. गुण व कर्म हीं द्रव्यवान् म्हणजे द्रव्याशी समवेत असू शकतात, जसें गोडी साखरेंत व भ्रमणाची क्रिया चाकांत समवेत असते. माती हें द्रव्य घटाचें कारण, साखरेची गोडी हा गुण चहाच्या गोडीचें कारण व कासवाचें शरीर चोरण्याचे कर्म, त्याच्या शरीराच्या आकुंचनाचें कारण आहे. अर्थात् द्रव्य, गुण व कर्म हीं तिन्ही कारणें असू शकतात. त्याचप्रमाणें घट हें द्रव्य मातीचें कार्य,

त्याची लाली हा गुण उष्णतेचें कार्य, व पावसाची पडणें ही क्रिया पाण्याच्या गुरुत्वाचें कार्य आहे, यावरून द्रव्य, गुण व कर्म हीं तिन्हीं कार्ये होऊ शकतात हें स्पष्ट आहे. घट हें द्रव्य भांडीं या सामान्य वर्गाचा विशेष आहे, गोडी हा गुण चव या सामान्यधर्माचा विशेष आहे व धावणें हें कर्म जाणें या सामान्य कर्माचा विशेष आहे. म्हणून द्रव्य, गुण व कर्म या तिघांचीही सामान्य व विशेष रूपें असतात हें स्पष्ट आहे.

या व्यवस्थेवर असा आक्षेप येतो की परमाणु द्रव्य असूनही नित्य आहे. मग द्रव्य अनित्य असतें असा नियम कसा करतां येईल ?

या आक्षेपाला अवसर राहू नये म्हणून ध्वंसप्रतियोगिवृत्तिजातिमत्त्व म्हणजे अनित्य पदार्थाची जी जाति असते त्याच जातीचें असणें ही अनित्यतेची व्याख्या केली आहे. अनित्य पदार्थाची जी जाति असते तीच परमाणूची असते. पृथ्वीच्या परमाणूत पृथ्वीत्व व जलाच्या परमाणूत जलत्व असतें. परमाणु अनित्य नसले तरी अनित्य पदार्थाशी समानजातिक आहेत.

द्रव्य, गुण व कर्म या तिघांचेही कारण द्रव्य असू शकतें. घटाचें समवायी कारण माती हें द्रव्य आहे. घट्टपणा, लाली वगैरे मातीच्या गुणांचें देखील माती हेंच समवायी कारण असतें. त्याचप्रमाणें घट फिरतो तेव्हां त्यांतली मातीही फिरते अर्थात् फिरण्याच्या कर्माचें माती हेंच समवायी कारण असतें.

वैधर्म्य

द्रव्य, गुण व कर्म यांचें साधर्म्य सांगितल्यावर त्यांचें वैधर्म्य सांगितलें आहे. द्रव्य व गुण हे सजातीयारम्भक आहेत म्हणजे द्रव्यापासून द्रव्य व गुणापासून गुण उत्पन्न होऊ शकतात. पाणी व साखर यांच्या मिश्रणाने गोड पाणी होतें. आंबट व गोड चवीच्या मिश्रणाने आंबटगोड चव होते.

द्रव्य व गुण यांतून जसें दुसरें द्रव्य व गुण होतात त्याप्रमाणें कर्मापासून कर्म होत नाही. कर्म दोन द्रव्यांचा विभाग करते. एका कर्माने असा विभाग झाल्यावर दुसरें कर्म विभाग कशाचा करणार ? बाणांत कर्म उत्पन्न झाल्याबरोबर तो दोरीपासून सुटतो म्हणजे दोरीचा व बाणाचा विभाग होतो. बाणाच्या या कर्मापासून दुसरें कर्म निर्माण होतें म्हटलें तर हें दुसरें कर्म बाणाचा कोणत्या पदार्थापासून विभाग घडवून आणतें, हें सांगतां येणार नाही. दोरीच्या नन्तरच्या स्थानापासून असें म्हटलें तर बाणाचा दोरीपासून विभाग झाल्याबरोबर दोरीच्या नन्तरच्या स्थानाशी संयोग होतो, म्हणजे एका स्थानापासून निघणें व दुसऱ्या स्थानीं पोंचणें या क्रिया एकाच क्षणीं होतात असें मानावें लागेल. सारांश, एक कर्म निर्माण झाल्यावर दुसरें त्याच्यापासून निर्माण होऊ शकणार नाही, त्याला दुसरा संयोग निर्माण व्हायची वाट पाहावी लागेल. म्हणूनच "कर्म कर्मसाध्यं न विद्यते" असें वैशेषिक सूत्र म्हणतें.

द्रव्य आपल्या कारण्याचा वा कार्याचा बाध करू शकत नाही, गुण दोघांचाही बाध करू शकतात, कर्माचा नाश स्वतःच्या कार्याने होतो, द्रव्याचा याप्रकारें आपल्या कार्याने नाश होत नाही असे द्रव्यगुणकर्मांचें पुढे वैधर्म्य सांगितले आहे.

घट हें मातीचें कार्य आहे. हें कार्य उत्पन्न झाल्यावर माती त्याचा बाध करीत नाही, पण एक शब्द उत्पन्न झाल्यावर लगेच दुसरा उत्पन्न झाला तर तो त्याचा बाध करतो म्हणजे त्याला दाबू पाहतो. ज्या खोलीत प्रतिध्वनि उठतात तेथे बोलणें नीट ऐकू येत नाही. कारण

प्रतिध्वनिरूप कार्याने त्याचें कारण जो मूळ ध्वनि तो बाधित होतो. याचप्रकारें प्रतिध्वनि उठल्यावरही मूळ ध्वनि सुरू राहिला तर तो प्रतिध्वनि देखील नीट ऐकू येत नाही. याप्रकारें कारणरूप मूळ ध्वनीने कार्यरूप प्रतिध्वनि बाधित होतो.

कर्माचा स्वतःच्या कार्याने नाश होतो. गाय जेव्हां "अ" या स्थानापासून "ब" या स्थानापर्यन्त जाते तेव्हां या चालण्याने गायीचा "ब" या स्थानाशी संयोग होतो. हा संयोग "ब" वर जाणें या कर्माचें कार्य आहे. हें कार्य उत्पन्न झाल्याबरोबर त्या कर्माचा नाश होतो, म्हणजे "ब" वर पोंचल्याबरोबर "ब" वर जाण्याची क्रिया संपते.

द्रव्य, गुण व कर्म या तिघांचेही द्रव्य हें समवायी कारण होऊ शकतें. माती हें द्रव्य घट या द्रव्याचें कारण होतें. घटाच्या गुणांचें घट हें कारण आहे. घट जेव्हां फिरतो तेव्हां फिरण्याच्या कर्माचें घट हें द्रव्यच कारण असतें.

गुण, द्रव्य व कर्माचें असमवायी कारण होऊ शकतात. तन्तुसंयोग हा गुण पटाचें असमवायी कारण आहे. तंतूचा रंग हा गुण पटाच्या रंग या गुणाचें असमवायी कारण आहे. तन्तु लाल असतील तर पटही लाल होतो. दगड हातांतून सुटला की खाली पडतो. दगडाचा गुरुत्व हा गुण खाली पडणें या कर्माचें असमवायी कारण असतें.

कधी कधी संयोग, विभाग व वेग यांचें कर्म हेंच एक कारण असतें. बाणाचें कर्म, धनुष्य, दोरी वगैरे सर्वांशी विभाग घडवून आणून, त्यांच्या नन्तरच्या स्थानाशी संयोग घडवून आणतें. वेग म्हणजे मोमेण्टम् असा अर्थ असावा. फिरता पंखा खटका बन्द केला तरी फिरतच राहतो, कारण एकदा त्यांत क्रिया उत्पन्न झाली की, ती सुरू राहण्याची प्रवृत्ति तिच्यांत येते. या प्रवृत्तीलाच मोमेण्टम् वा वेग म्हटलें की वेग कर्मापासून उत्पन्न होतो या विधानाचा अर्थ स्पष्ट होतो.

कर्म द्रव्याचें कारण मानलेले नाही. तन्तुसंयोग उत्पन्न झाल्यावर तन्तूंना जवळ आणणारे कर्म नष्ट होतें, फक्त तन्तुसंयोग उरतो. म्हणून तन्तुसंयोगालाच फक्त पटाचें कारण मानलें आहे. नष्ट झालेल्या कर्माला पटाचें कारण मानलेलें नाही.

द्वित्व, संयोग वगैरे गुण अनेक पदार्थांत समवेत असतात. दोन हातांत मिळून द्वित्व राहतें, संयोग एकाहून अधिक पदार्थांचाच होऊ शकतो.

पण कर्म याप्रमाणें अनेक द्रव्यांत समवेत होऊ शकत नाही. "चाक फिरते" या वाक्यांत फिरणें हें कर्म चाक या एकाच वस्तूचें आहे असा निर्देश होतो. "चाकें फिरतात" असें म्हटल्याने प्रत्येक चाकाचें फिरणें वेगळें आहे असें द्योतित होतें. सर्व चाकें मिळून फिरण्याचें एकच कर्म करीत नाहीत.

सामान्य

ज्या पदार्थांना कम्बु (गोलाई) ग्रीवा (मान) वगैरे असते ते सर्व एका जातीचे घट या नावाचे पदार्थ आहेत अशी बुद्धि होते. त्याचप्रमाणें ज्यांच्या गळ्याखाली मासाची पोळी म्हणजे सास्ना लोंबत असते ते सर्व एका जातीचे गौ या शब्दाने द्योतित होणारे पदार्थ आहेत अशी बुद्धि होते. वेगवेगळे पदार्थ पाहून ही एकत्वाची अनुवृत्त बुद्धि कशी होते याची उपपत्ति लावण्यासाठी घटत्व, गोत्व वगैरे सामान्य मानलीं पाहिजेत. निरनिराळ्या घटांत घटत्व हा साधारण धर्म असतो. ते सर्व एका जातीचे भासतात. सामान्य याप्रमाणें अनेक पदार्थांत राहतें. एका घटाचा

नाश झाल्याने घटत्व या सामान्याचा नाश होत नाही, म्हणून ते नित्य आहे. तें अनेक पदार्थांत असलें तरी स्वतः एकच असतें. फलतः नित्य, एक व अनेकानुगत असें सामान्याचें लक्षण ठरतें. (नित्यमेकमनेकानुगतं सामान्यम्)

यावर बौद्धांचे आक्षेप पुढीलप्रमाणें आहेत :-

जेव्हां घट उत्पन्न होतो तेव्हां त्यांत घटत्व कुठून येतें ? ज्या स्थळीं घट उत्पन्न होतो, त्या स्थळीं पूर्वीपासूनच घटत्व असतें असें म्हणतां येत नाही. नाहीतर त्या स्थळीं घटत्व आहे म्हणून त्या स्थळालाच घट म्हणावें लागेल ! घटाबरोबरच घटत्व निर्माण होतें असेंही म्हणतां येत नाही कारण घटत्व नित्य आहे, तें उत्पन्नही होत नाही व नष्टही पावत नाही. बरें घट निर्माण झाल्याबरोबर दुसरीकडे असलेलें घटत्व धावत येऊन त्याला चिकटतें असेंही म्हणतां येत नाही. घटत्व येण्याजाण्याची क्रिया करू शकत नाही.

घटांत घटत्व कसें येतें, या बिनतोड प्रश्नाची चर्चा सोडली तरी एकच घटत्व अनेक घटांत कसें राहू शकतें ही अडचण उरतेच. एका घटांत सारें घटत्व असलें तर दुसऱ्या घटांत घटत्वच उरणार नाही. घटत्वाचा एखादा अंशच एका घटांत राहतो असें म्हटलें तर कोणताही घट पूर्णांशाने घट नाही, त्याचें घटत्व अर्धवटच आहे असें म्हणावें लागेल.

घटत्व, पटत्व वगैरे सामान्यांची कल्पना अशी घोटाळ्याची आहे. पुढील श्लोकांत हाच भाव आला आहे.

न याति न च तत्रासीन्न चोत्पन्नं न चांशवत् ।

जहाति पूर्वं नाधारमहो व्यसनसन्ततिः ॥

“तुमचें सामान्य कुठून येत नाही किंवा येण्यापूर्वीचें स्थानही सोडत नाही. तेथेच होतें म्हणावें तरी सोय नाही. तें उत्पन्नही होत नाही वा त्याचें भागही पडू शकत नाहीत. एकूण हें बाळ चांगलेंच गोत्यांत आणणारें आहे.”

बौद्धांच्या या हल्ल्याला वैशेषिक पुढीलप्रमाणें उत्तर देतात.

सामान्य सर्वत्र असतें. जेथे घट उत्पन्न होतो तेथे घट उत्पन्न होण्याच्या पूर्वी देखील घटत्व असतें. असें असूनही त्या स्थळाला घट म्हणत नाहीत. कारण त्या स्थळात घटत्व समवाय संबंधाने नसतें. ज्या द्रव्यांशीं घटत्वाचा समवाय संबंध असतो त्यालाच घट म्हणतात. रंग, गंध वगैरे गुण कालाच्या बाहेर राहत नाहीत, ते कालसंबद्धच आहेत. असें असून देखील कालाला कुणी रंगीत वा सुगंधी म्हणत नाही. कारण रंग वा गंध यांचा कालाशीं समवाय संबंध नसतो.

घटत्व एका घटांत पूर्णत्वाने राहतें की अपूर्णत्वाने हा प्रश्न निरर्थक आहे. कारण ज्या पदार्थाचे भाग होतात त्यालाच पूर्ण वा अपूर्ण म्हणतां येईल. सामान्याचे भाग पडू शकत नाहीत. तें निरंश आहे, म्हणून एका घटांत पूर्ण घटत्व राहतें की अर्धे असें विचारणें अप्रयोजक आहे. माझ्याजवळ दोन पेन्सिली आहेत. अर्थात् मी दोन पेन्सिलींचा मालक आहे. पण बौद्धांच्या प्रमाणे विचार केला तर या साध्या विधानावरही पुढील आक्षेप घेतां येईल. “तुम्ही एका पेन्सिलीचे पूर्ण मालक आहांत की अर्धे ? जर एका पेन्सिलीचे पूर्ण मालक असाल तर तुम्ही दुसऱ्या पेन्सिलीचे

मालक असू शकणार नाही. जर एका पेन्सिलीचे अर्धेच मालक असाल तर ती पेन्सिल पूर्णपणें तुमची आहे असें म्हणतां येणार नाही !”

विशेष

“अ” हा घट आहे, “ब” हा घट आहे या अनुवृत्तबुद्धीचा आधार सामान्य आहे. त्याचप्रमाणें “घट हा पट नाही”, “हा घट त्या घटासारखा नाही” अशा व्यावृत्तबुद्धीचा जो आधार त्यालाच विशेष म्हणतात. घट, पट वगैरे अन्तिम नाहीत कारण घट व पट अनेक असतात. “घट” हा भांडीं या जातीचा विशेष असला तर घटाच्या उपप्रकारांच्या तुलनेने सामान्यच आहे. पण आकाश, काल वगैरे द्रव्ये हे अन्तिम विशेष आहेत. कारण एकच आकाश व एकच काल आहे. जें एक व अद्वितीय आहे त्याला अन्तिम विशेष म्हणणें योग्यच आहे.

वैशेषिक परमाणूंचा देखील अन्तिम विशेष मानतात. पण याचें कारण परमाणु एक अद्वितीय आहे हें नसून एका परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशीं असणारा भेद स्वयंसिद्ध आहे हें होय. एका गायीचा दुसऱ्या गायीपेक्षा रंग वेगळा असेल. तिची चालण्याची ढब वेगळी असेल, तिची शिंगें विशिष्ट आकाराची असतील किंवा तिच्या गळ्यांत मोठी घंटा बांधलेली असेल, याप्रकारें गायीगायीमध्ये गुण, क्रिया, अवयव व त्यांच्या दुसऱ्या पदार्थाशीं घडणारा संयोग अशा अनेक कारणांनी फरक करतां येतो. पण एकाच द्रव्याच्या दोन परमाणूंचे गुण व क्रिया अगदी सारख्या असतात, त्यांना अवयव नसतातच व त्यामुळें त्यांचा साधारण अर्थाने संयोग होऊ शकत नाही. म्हणून परमाणूंमध्ये भेद करण्यास गुण, क्रिया, अवयव व संयोग यांचा उपयोग होत नाही, तो भेद स्वयंसिद्ध असतो, गुणक्रियादि बाह्य गोष्टींवर अवलंबून नसतो. म्हणून त्याला अन्तिम विशेष म्हटलेलें आहे.

समवाय

सहावा पदार्थ समवाय आहे. द्रव्याची चर्चा करतांना यांची चर्चा केलीच आहे.

अभाव

नन्तरच्या वाङ्मयांत अभाव हाही सातवा पदार्थ मानलेला आहे “या भूतलावर घट नाही” म्हणजे भूतलावर घटाभाव आहे. नास्ति या शब्दाने याप्रमाणें अभावाचा बोध होतो. नास्ति या शब्दाचा उपयोग केल्याशिवाय विश्वाच्या स्वरूपाचें वर्णन करतां येणार नाही. म्हणून अभाव मानल्याशिवाय पदार्थाची यादी पूर्ण होणार नाही.

अभाव दोन प्रकारचे आहेत. (१) संसर्गाभाव व (२) अन्योन्याभाव.

जेव्हां एका वस्तूचा दुसऱ्या वस्तूशीं काहीच संसर्ग वा संबंध नसतो तेव्हां दुसऱ्या वस्तूचा पहिलींच्या ठायी जो अभाव असतो त्याला संसर्गाभाव म्हणतात. जसें वायूला रंग नसतो म्हणून वायूत रंगाचा संसर्गाभाव आहे.

संसर्गाभाव तीन प्रकारचा आहे. (१) प्रागभाव (२) प्रध्वंसाभाव व (३) अत्यन्ताभाव. भूतलावर घट ठेवण्याच्या आधी भूतलावर जो घटाभाव तो प्रागभाव, घट फुटल्यावर जो घटाभाव निर्माण होतो तो प्रध्वंसाभाव व जेव्हां एखाद्या वस्तूचा एखाद्या आधाराशीं संबंधच स्थापित होऊ शकत नाही तेव्हां त्या आधाराच्या ठायी त्या वस्तूचा अत्यन्ताभाव असतो. जसें

बंध्याच्या ठायीं पुत्राचा अत्यन्तभाव आहे.

अन्योन्याभाव म्हणजे घट हा पट नाही हे घटाचे पटाहून वैशिष्ट्य.

समालोचन

द्रव्य, गुण व कर्म यांच्या लक्षणांचा विचार करतां पुढील गोष्टी खटकतात :-

(१) गुणांचे लक्षण करतांना गुण या शब्दाचा प्रयोग केला आहे. (२) द्रव्याच्या लक्षणांत कर्माचा व कर्माच्या लक्षणांत द्रव्याचा निर्देश आहे. (३) द्रव्याच्या लक्षणांत गुणाचा व गुणाच्या लक्षणांत द्रव्याचा उल्लेख आहे. अर्थात् हीं लक्षणे अन्योन्याश्रयाने दूषित आहेत.

वैशेषिकांच्या गुणांचा विचार करतां त्या सर्वांत आश्रयापेक्षा हा समान धर्म आहे असें दिसून येते. शब्द वा रूप कोणत्या तरी पदार्थातच राहू शकतात. घंटीचा शब्द व घटाचे रूप असते. नुसता शब्द वा नुसतेंच रूप कोठेही असत नाही. याचप्रकारे संख्या व परिमाण एखाद्या वस्तूचेच असतात, सुखदुःख देखील कुणाचे तरी असते म्हणजे गुण स्वतंत्र राहू शकत नाही. त्यांना कशाच्या तरी आश्रयाने राहावे लागते.

गुणाप्रमाणेच कर्म देखील आश्रयापेक्ष आहे. गाय चालते तिचे नुसतेंच चालणें असू शकत नाही. कर्म कर्त्याशिवाय असू शकत नाही. म्हणून गुणांचे लक्षण करतांना जें कर्मपेक्षा वेगळें असतात पण त्याच्यासारखेच आश्रयापेक्ष असतात तें गुण असें म्हटलें पाहिजे.

हें लक्षण कर्माचें लक्षण केल्याशिवाय सार्थ होणार नाही. कर्माचें लक्षण वैशेषिकसूत्रोपस्कारांत पुढीलप्रमाणें केलें आहे. म्हणजे "अ" चालतो आहे" या प्रत्ययाचें असाधारण कारण म्हणजे कर्म. चालणें म्हणजे तरी काय असें कुणी विचारलें तर एकाच वस्तूचें निरनिराळ्या वेळीं निरनिराळ्या स्थानीं राहणें म्हणजे चालणें असें उत्तर देतां येईल.

गुण व कर्म यांचे याप्रकारे लक्षण केल्यावर गुण व कर्म ज्याच्या आश्रयाने राहतात तें द्रव्य असें द्रव्याचें लक्षण करतां येईल. अशा रीतीने वैशेषिक सूत्रांत दिसणारा अन्योन्याश्रय दूर करतां येईल.

गुणांत गुण राहत नाहीत हें वैशेषिकांचें म्हणणें चिन्त्य आहे. गंध एक किंवा दोन असू शकतात. परिमाण देखील एक असेल किंवा दोन असतील. अर्थात् गंध व परिमाण या गुणांत संख्या हा गुण राहू शकतो.

द्रव्यगुणांचा संबंध

गुणांचा संघात म्हणजेच द्रव्य असें वैशेषिक मानत नाहीत. त्यांच्या मते, द्रव्य वेगळें व गुण वेगळे. हें मत सर्वमान्य होण्यासारखें नाही. द्रव्य व गुण यांच्या भेदाची कल्पना उद्देश्य व विधेय यांच्या भेदामुळे उद्भवली आहे. घट लाल आहे, घट मोठा आहे असें नेहमी म्हटलें जातें. या वाक्यांत लाल, मोठा वगैरे घटाचीं विधेये आहेत. घट हें उद्देश्य आहे. विधेयरूपाने जें व्यक्त होतात ते गुण व उद्देश्यरूपाने जें व्यक्त होतें तें द्रव्य असें समजलें जाते.

तसेंच विशेषणरूपाने जें व्यक्त होतें त्याला गुण व विशेष्यरूपाने जें व्यक्त होतें त्याला द्रव्य म्हणतात. "गोरी स्त्री" या शब्दप्रयोगांत "गोरी" हें विशेषण व "स्त्री" हें विशेष्य आहे. म्हणून "गोरी" या शब्दाने गुण व्यक्त होतो व "स्त्री" या शब्दाने द्रव्य व्यक्त होतें असें समजतात.

पण उद्देश्य व विधेय, विशेषण व विशेष्य हे भेद आत्यन्तिक नाहीत. "अगस्तीची आई घट" या शब्दप्रयोगांत "घट" हा विशेष्यरूपाने आला आहे. "गोरा हा रंग आहे" या वाक्यांत गोरा या शब्दाचा प्रयोग उद्देश्यरूपाने केला गेला आहे. "अति गोरा" या शब्दप्रयोगांत गोरा हें विशेष्य आहे. "स्त्रीसभासद" या शब्दप्रयोगांत स्त्री हें विशेषण आहे.

विशेषण व विशेष्य हा भेद आत्यन्तिक नसल्यामुळे वैशेषिकांनादेखील "द्रव्य व गुणांचें साधर्म्य" असा शब्दप्रयोग करावा लागतो. साधर्म्य म्हणजेच सारखे गुण असणें. द्रव्य व गुण यांत साधर्म्य असतें म्हणजे सारखें गुण असतात. तेव्हां गुणांत देखील गुण असतात हें मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही. पण असें मानलें तर "गुणाश्रयो द्रव्यम्" या व्याख्येनुसार गुणवान् गुणाला द्रव्य मानलें पाहिजे.

द्रव्य हा आश्रय व गुण हे आश्रित आहेत. द्रव्यांत गुण राहतात, गुणात द्रव्य राहत नाही. "घट लाल आहे" या वाक्यात घट हें द्रव्य लाल या गुणाचा आश्रय व लाल हा गुण घट या द्रव्यावर आश्रित आहे. म्हणूनच "गौण" याचा अर्थ अप्रधान असा झाला आहे. चार कोन जसे एकाच चतुष्कोणाशीं संबद्ध असतात तसा अनेक गुणांचा संबंध एकाच द्रव्याशीं असतो. म्हणूनच कोन चतुष्कोणाचे समजले जातात, चतुष्कोण कोणांचा समजला जात नाही, त्याचप्रमाणें गुण द्रव्याचें समजले जातात, द्रव्य गुणाचें समजलें जात नाही. द्रव्य व गुण यांचा संबंध हा अवयवी व अवयव यांचा संबंध असल्यामुळे त्यांच्यात आश्रयाश्रितभाव आहे. उद्देश्य व विधेय, विशेषण व विशेष्य या व्याकरणाच्या भेदांनी भासणारा त्यांचा भेद आत्यन्तिक नाही. म्हणून द्रव्य व गुण यांच्यात आत्यन्तिक भेदे मानणें युक्त नाही. गुणसन्निवेश म्हणजे द्रव्य हाच पक्ष अधिक समर्थनीय आहे.

द्रव्य व गुण यांत भेद मानण्याचें आणखी एक कारण आहे. आपल्याला पदार्थाच्या फक्त गुणांचें ज्ञान होतें. घटाचा रंग, आकार शब्द यांचें ज्ञान इंद्रियांनी होतें. या सर्व गुणांचें स्वरूप इंद्रियांच्या स्वरूपावर अवलंबून आहे, म्हणजे घट स्वयमेव जसा आहे तसा कधी दिसतच नाही. इंद्रियांच्या क्रियेने वास्तविक घटांत काही तरी बदल होतो. घटाचें हें बदललेलें स्वरूपच आपल्याला दिसू शकतें. मूळ स्वरूप दिसू शकत नाही. हें बदललेलें स्वरूप म्हणजेच घटाचे दृश्य गुण. वास्तविक घट या गुणाहून भिन्न व त्यांचा आधारभूत आहे. कारण त्यावरच क्रिया करून इंद्रिये त्याचें गुण निर्माण करतात. द्रव्य हा इंद्रियगोचर गुणांचा अतीन्द्रिय आधार आहे.

गुणसन्निवेश म्हणजेच द्रव्य

अतीन्द्रिय व निर्गुण द्रव्याची ही कल्पना मला स्वीकारार्ह वाटत नाही. बाह्य वस्तूवर इंद्रियांची क्रिया झाल्याशिवाय त्यांच्या गुणांचें ज्ञान होत नाही हें खरें आहे. पण इंद्रियांच्या काही क्रिया भ्रमोत्पादक व काही सत्यज्ञानोत्पादक असतात. सत्यज्ञानांत गावलेले गुण सत्य मानले पाहिजेत, नाहीतर भ्रम व सत्यज्ञान यांत काहीच फरक दाखवतां येणार नाही. रंग हा वस्तूचा खरा गुण नाही, विशिष्ट तऱ्हेचे प्रकाशतरंग डोळ्यावर क्रिया करून रंगाचा आभास निर्माण करतात असें म्हणणें हा वदतोव्याघात आहे. रंग डोळ्यांनी दिसतात. मग डोळ्यांनी दिसणारे रंग जर खोटे तर डोळ्यांनी दिसणारे डोळे तरी खरे कशावरून ? डोळ्यांनी दिसणाऱ्या वस्तूच खोट्या मानल्या तर इंद्रियांमुळे आभास कसे निर्माण होतात ही प्रक्रिया सांगू जाणेंच निराधार

ठरते. म्हणून सत्यप्रत्यक्षाने दिसणारे वस्तूचे गुण हे तिचे खरे गुण व या गुणांचा सन्निवेश म्हणजेच ती वस्तु असें मानणें उचित आहे.

मात्र याचा अर्थ असा नव्हे की वस्तूचे सर्वच गुण ज्ञात होऊ शकतात. ज्ञात गुणांव्यतिरिक्त वस्तूत काही अज्ञात गुणही असतील. पण अज्ञात गुणांची चर्चा करणें हें आकाशताडन आहे.

साधर्म्य-वैधर्म्य

शब्द आपलें कार्य व कारण या दोहोंनाही बाधित करू शकतो हें वैशेषिकांचे म्हणणें सयुक्तिक नाही. ज्या शब्दाचा प्रतिध्वनि उठतो तोच शब्द प्रतिध्वनीने बाधित होत नाही. प्रतिध्वानक दूर असेल तर शब्द प्रतिध्वनि उठण्याच्या आधीच नष्ट होतो. अशावेळीं प्रतिध्वनि या मूळ ध्वनीला बाधित करीत नसून त्यानंतर उठणाऱ्या एखाद्या ध्वनीला बाधित करतो.

कर्म अनेक द्रव्यांत समवेत होऊ शकत नाही हें मतही पटण्यासारखें नाही. साखळी शर्यतीमधील धावण्याचें कर्म अनेकसमवेत असतें. एक खेळाडू दुसऱ्या गडयाजवळ पोचला की, तो धावणें सुरू करतो. पहिला खेळाडू धावायला सुरुवात करतो तेव्हांपासून शेवटचा खेळाडू उद्दिष्टावर पोचेपर्यन्त जो वेळ व अन्तर काटलें जातें त्यावरूनच त्या दौडेची गति निश्चित होते. ही गति कोणत्याही एका खेळाडूची नसते म्हणून ती दौड हें अनेकसमवेत कर्म म्हटले पाहिजे.

सामान्य व विशेष

वैशेषिकांच्या अनुसार सामान्याला नित्य मानण्याची गरज दिसत नाही. कारण जगांतले सर्व घट नष्ट झाले तर जगांत घटत्व राहणार नाही. तसेंच सामान्याच्या बाबतींत पूर्ण व अपूर्ण ही भाषा बरोबर नाही असेंही म्हणता येत नाही. जेव्हां घट अर्धवटच बनलेलाल असतो तेव्हां त्याच्यांत पूर्णपणें घटत्व आलेलें नाही असें म्हणण्यास काय हरकत आहे ? अपूर्ण सामान्याची ही कल्पना कुठे कुठे फार स्पष्टतया लागू होते. पृथ्वीवर शेकडो मैल लांब रेषा काढली तर ती पृथ्वीप्रमाणेंच वक्राकार राहिल. पण या रेषेचा जितका लहान भाग घेतला तितकाच तो अधिक सरळ असलेला दिसून येईल. अर्थात् सरलत्व हें सामान्य पृथ्वीवर काढलेल्या रेषांत लांब रेषांच्या मानाने आखूड रेषांत अधिक प्रमाणांत असतें असें म्हणतां येतें.

अभाव

वैशेषिकांनी जे अभावाचे प्रकार मानले आहेत त्यांत "नास्ति ईश्वरः" म्हणजे "ईश्वर नाही", "नास्ति पिशाचः" म्हणजे "भुतें नसतात" वगैरे वाक्यांत निर्दिष्ट केलेल्या अभावांचा समावेश करतां येत नाही. जेव्हां निरीश्वरवादी "ईश्वर नाही" असें म्हणतात तेव्हां ईश्वराचा एखाद्या पदार्थाशी तादात्म्य वा आणखी कोणता तरी संबंध नाही असा त्यांच्या म्हणण्याचा अर्थ नसतो. ईश्वराभावाचें विधान हें ईश्वरसंबंधाभावाचें विधान नाही. तो ईश्वरास्तित्वाच्या विधानाचा निषेध आहे. "ईश्वर आहे" हें ईश्वरास्तित्वाचें विधान आहे. यांत ईश्वर व अस्तित्व यांचा संबंध स्थापित केलेला नाही. "चतुष्कोणी वर्तुळ नसतें" या वाक्यात चतुष्कोणी वर्तुळ व नास्तित्व यांचा संबंध स्थापित केलेला नाही. "चतुष्कोणी वर्तुळ" या शब्दाने कशाचेंच वर्णन होत नाही, मग कशाशीही संबंध स्थापित होण्याची गोष्ट दूरच राहिली. अर्थात् अस्तित्वबोधक वाक्यें संबंधवाचक व नास्तित्वबोधक वाक्यें संबंधभाववाचक नसतात. सारांश, "नास्ति ईश्वरः" या वाक्याने द्योतित केलेला अभाव वैशेषिकांच्या चतुर्विध अभावाहून वेगळाच अभाव आहे.

या निबंधाची फलितें अशीं...

- (१) द्रव्य व गुण यांतला भेद आत्यन्तिक नाही.
- (२) कर्म अनेकसमवेत असू शकतें.
- (३) सामान्याला नित्य मानण्याची जरूर नाही.
- (४) वैशेषिकांच्या चतुर्विध अभावांव्यतिरिक्तदेखील अभाव असतात.

आधार

१. कणाद	वैशेषिकदर्शन
२. प्रशस्तपाद	वैशेषिकदर्शनभाष्य
३. मध्व	सर्वदर्शनसंग्रह
४. शङ्करमिश्र	वैशेषिकसूत्रोत्पकार



४९ सांख्यदर्शनांतील सत्कार्यवाद, प्रकृति व पुरुष

कपिल व त्याचें सांख्यदर्शन अतिशय प्राचीन आहे. न्याय व वैशेषिक दर्शनांच्या मानाने या दर्शनांत तार्किक विचार कमी आहे. पण त्यांत आढळणारे कार्यकारणाच्या स्वरूपाचें विश्लेषण विचारार्ह आहे.

सत्कार्यवाद

सांख्यांचें कार्यकारणविषयक मत सत्कार्यवाद या नांवाने प्रसिद्ध आहे. या मतानुसार उत्पत्तेः पूर्व कार्य सत् । म्हणजे उत्पत्तीपूर्वी देखील कार्य सत् असतें. जगांत कोणतेंच नवीन कार्य निर्माण होत नाही. फक्त पूर्वी अव्यक्त असलेलें कार्य व्यक्त होतें. अंधाच्या खोलींतली कोणतीच वस्तु दिसत नाही. पण यावरून तेथे कोणतीच वस्तु नसतें असें ठरत नाही. दिवा लावल्यावर तेथे अनेक वस्तु दिसतात. या वस्तु नव्याने दिसत असल्या तरी नव्याने निर्माण झालेल्या नसतात. त्या पूर्वीपासूनच तेथे असतात. अंधारामुळें अदृश्य असतात एवढेंच. दिवा लावल्यावर त्या दृश्य होतात. कार्यही या वस्तूप्रमाणेंच अदृश्याचें दृश्य, म्हणजे अव्यक्ताचें व्यक्त होतें. पूर्वी नसलेलें नवें निर्माण होत नाही.

(१) असदकरणात् ।

या सिद्धान्ताला प्रमाण म्हणून सांख्यांनी पांच युक्तिवाद दिलेले आहेत. यांतला पहिला असदकरणात् असा आहे. जें असत् आहे तें केलें जाऊच शकत नाही. तें सर्वथा असत् आहे. वंध्यापुत्र व शशशृंग हीं असत् आहेत. त्यामुळें त्यांची उत्पत्ति होऊ शकत नाही. निळेपणा पिवळा होऊ शकत नाही. निळ्या वस्तूला पिवळा रंग दिला जाऊ शकतो पण खुद्द निळा रंगच पिवळा होऊ शकत नाही. ज्याचें स्वरूपचें पीताभावाचें आहे त्यांत पीतत्व येऊ शकत नाही.

बौद्धांच्या मते, बीजाचा नाश झाल्यावर अंकुर निर्माण होतो. अर्थात् बीजाभावानेच अंकुराचा भाव सिद्ध होतो. मग अभावातून भाव निर्माण होऊ शकत नाही, असतातून सत् निर्माण होऊ शकत नाही असें कां मानावें ?

यावर सांख्यांचें उत्तर असें कीं, बीजाभावातून अंकुर निघत नसून बीजातून निघतो. बीजाभावातून अंकुर निघत असेल तर तो घटाभावातून निघण्यास अडचण कोणती ? बीजाचा अभाव व घटाचा अभाव यांत काय फरक आहे ? बीज नष्ट होतें तेव्हां बीजाचाच अभाव असतो असें नाही. घटाचाही अभाव असतो. मग बीजाभावातूनच अंकुर निघाला, घटाभावातून नाही असें म्हणण्यास प्रमाण काय ? सर्व अभाव सारखेच असतात. आकाशांत बीजाभावही असतो व

घटाभावही असतो. तेव्हां अभावांतून उत्पत्ति होते असें मानलें तर वाटेल त्यातून वाटेल तें उत्पन्न होईल. आकाशातल्या बीजाभावापासून अंकुर निघत नाही, अंकुर निघायला पूर्वी बीज असावेंच लागतें. म्हणून उत्पत्ति सतापासूनच होते, असतापासून नाही.

काही वादी म्हणतात कीं, सत् व असत् हे कार्याचे धर्म आहेत. घटनिर्मितीमध्ये घट हें कार्य असतें. निर्मितीच्या पूर्वी घट नसतो, म्हणजे अभाव हा त्याचा धर्म असतो. निर्मितीच्या नंतर तो असतो म्हणजे भाव हा धर्म त्यांत येतो. म्हणून उत्पत्तीच्या पूर्वी घट सत् असतो असें मानतां येत नाही.

हें म्हणणें तर्कसङ्गत नाही. धर्म नेहमी धर्मीच्या आश्रयाने राहतो. गुलाबाचा रंग व सुवास गुलाब निर्माण होण्यापूर्वीच गुलाबांत कसा राहिल ? जो घट नाहीच त्यांत अमुक धर्म... मग तो असता कां असेना... आहे असें म्हणणें चमत्कारिकच आहे.

पदार्थ व त्याचे धर्म यांत काहीतरी संबंध असतो. किंवा धर्म म्हणजेच त्या पदार्थाचे स्वरूप असतें. जसें रक्तत्व या धर्माचा घटाशीं संबंध आहे व जलधारणयोग्यता हा धर्म हें घटाचें स्वरूपच आहे. ज्यांत जलधारणयोग्यता नाही त्याला घटच म्हणतां येणार नाही.

रंग किंवा जलधारणयोग्यता याप्रमाणेंच अभाव हा देखील एक धर्म आहे असें म्हणतां येत नाही, कारण अभावाचा कशाशीं संबंध असू शकत नाही वा अभाव हें एखाद्या पदार्थाचें स्वरूपही असू शकत नाही. अभावाशीं संबंध अभावमय आहे त्याला पदार्थच म्हणतां येत नाही. ज्यांत भोकांशिवाय काहीच नाही असें कापडच असू शकत नाही. अभाव हेंच ज्याचें स्वरूप आहे असा घटच असू शकत नाही. अर्थात् भाव व अभाव हें पदार्थाचे धर्म नाहीत. उत्पत्तीच्या पूर्वी अभाव हा घटाचा धर्म असतो व उत्पत्तीच्या नंतर भाव हा त्याचा धर्म होतो, असें म्हणतां येत नाही.

अभाव हा घटाचा धर्म कधीच असू शकत नाही. म्हणून उत्पत्तीच्या पूर्वी देखील घट सत् असतो असें मानलें पाहिजे. पण उत्पत्तीनंतरची सत्ता व उत्पत्तीपूर्वीची सत्ता यांत फरक आहे. उत्पत्तीपूर्वीची सत्ता अव्यक्त असते. उत्पत्ती झाली म्हणजे ती व्यक्त होते. तिळांत नेहमीच तेल असतें पण तें बाहेरून दिसत नाही. तीळ घाण्यांत घालून दळले म्हणजे ते बाहेर येते. तिळांत जें अव्यक्त असतें तेंच घाण्यांत व्यक्त होते. मूर्तिकार जेव्हां दगडाची मूर्ति घडवतो तेव्हां त्या दगडांत बाहेरून काहीच आणून टाकीत नाही. फक्त दगडातले अनावश्यक अंश काढून फेकून देतो. असें करण्याने दगडांत जी मूर्तीची आकृति आधीपासूनच अव्यक्त रूपाने असते ती व्यक्त होते. याप्रमाणेंच जेव्हां कार्याची उत्पत्ती होते तेव्हां पूर्वी अव्यक्त स्वरूपांत असलेलें सत् व्यक्त होतें. पूर्वी असत् असलेलें सत् होत नाही.

उपादानग्रहणात्, सर्वसम्भवाभावात्, शक्तस्य शक्यकरणात्

सत्कार्यवाद सिद्ध करण्यासाठी सांख्य आणखीही पुढील युक्तिवाद करतात.

प्रत्येक कार्याचा आपल्या उपादान कारणाशीं संबंध असतो. उपादान कारण म्हणजे एखादा पदार्थ घडवण्यास लागणारें द्रव्य. घट बनवण्यास माती लागते म्हणून माती हें घटाचें उपादान कारण आहे. जर कार्य अस्तित्वांत नसेल तर त्याचा आपल्या उपादानकारणाशीं संबंध कसा राहिल ? म्हणून कार्य नेहमीच सत् असतें व त्याचा आपल्या उपादान कारणाशीं संबंध असतो असें मानलें पाहिजे.

यावर कुणी म्हणेल की, कार्याचा उपादानाशी संबंध उत्पत्तिनंतर असतो, त्यापूर्वी नसतो. पण असे असेल तर मातीपासून घटच होऊ शकतो, पट होऊ शकत नाही असे कां ?

कार्य व कारण यांचा नित्य संबंध मानला नाही तर वाटेल त्यापासून वाटेल तें निर्माण होईल. घटोत्पत्तीपूर्वी मातीचा घटाशी काहीच संबंध नसतो असे मानलें तर त्यावेळीं मातीचा घटाप्रमाणेच पटाशीही काहीच संबंध नसतो म्हणून मातीपासून कधी घट तर कधी पट निर्माण होईल. असम्बद्धता सर्वथा एकरूप असते. "क्ष" चा "य" व "ग" या दोघांशीही काहीच संबंध नसेल तर नेपोलियन हा माझा कोणीच लागत नाही. म्हणून त्याच्याशी माझा मुळीच नातेसंबंध नाही किंवा सारखाच नातेसंबंध आहे अशी दोन्ही विधाने करता येतात. मातीची अनुत्पन्न घटाशी जी असम्बद्धता आहे त्याहून अनुत्पन्न पटाशी असलेली असम्बद्धता कशी काय भिन्न आहे ?

यावर कुणी म्हणेल की, मातीचा घटच करता येतो पट करता येत नाही कारण मातीत घट निर्माण करण्याची शक्ति आहे, पट निर्माण करण्याची शक्ति नाही. अशा शक्तीची कल्पना केल्याने मातीचा अनुत्पन्न घटाशी संबंध मानायची जरूर उरत नाही.

यावर सांख्य विचारतात "ही शक्ति हा काय प्रकार आहे ? या शक्तीचा कार्याशी काही संबंध असतो की नाही ? शक्ति जें कार्य करू शकते त्याला शक्य कार्य म्हणतात. तुमच्या शक्तीचा या शक्याशी काही संबंध आहे की नाही ? जर असेल तर अस्तित्वांत नसलेल्या शक्यांशी हा संबंध कसा राहू शकेल ? जर नसेल तर वाटेल त्या शक्तीने वाटेल तें शक्य निर्माण होईल.

कारणभावाच्च

सत्कार्यवादाच्या सिद्धीसाठी कारण व कार्य ही एकच असतात, भिन्न नसतात व म्हणून कारण अस्तित्वांत असलें की कार्य अस्तित्वांत असलेंच पाहिजे असाही युक्तिवाद सांख्य करतात. कारण व कार्य यांचें तादात्म्य सिद्ध करण्याठी सांख्यांनी पुढील प्रमाणें दिलेली आहेत.

(१) कार्य हा कारणाचा धर्म आहे. धर्म धर्मीहून वेगळा असू शकत नाही. अर्थात् कार्य व कारण ही एकच आहेत. घट हा मातीचा धर्म आहे. माती एक विशिष्ट आकार धारण करते तेव्हां तिला घट म्हणतात. माती नेहमीच घटाकार नसते. यावरून हा धर्म अनित्य आहे एवढेच म्हणता येईल, तो धर्मच नव्हे असे म्हणता येणार नाही. गोलत्व हा चेंडूचा धर्म आहे. लांबपणा हा दोरीचा धर्म आहे. तसाच घटाकार हा मातीचा धर्म आहे, मग तो अनित्य कां असेना. म्हणून घट व माती ही एकच आहेत.

(२) ज्यांचें तादात्म्य असतें त्यांच्यातच उपादान व उपादेय हा संबंध राहू शकतो. उपादान म्हणजे द्रव्य व उपादेय म्हणजे त्या द्रव्याचा वापर करून घडवलेली वस्तू. पदार्थ व त्याचा आकार यांच्यांत उपादान व उपादेय संबंध आहे कारण की, हीं दोन्ही एकच आहेत. घट व पट यांत उपादान व उपादेय संबंध राहू शकत नाही कारण पट हें घटाचेंच रूप नाही, चौकोन व त्याचे चार कोन यांच्यांत उपादान व उपादेय संबंध आहे. मातीचा घट बनतो तसाच चार कोनांचा चौकोन बनतो. चौकोन व त्याचे कोन भिन्न पदार्थ मानतां येत नाहीत. त्याचप्रमाणें घट व माती हे भिन्न पदार्थ मानतां येत नाहीत.

(३) भिन्न पदार्थांचा संयोग होऊ शकतो. लेखणी व कागद यांचा संयोग होऊ शकतो.

कारण लेखणी व कागद या वस्तू भिन्न आहेत. पण घट व तज्जनक माती यांचा संयोग होऊ शकत नाही. घटांत सर्वत्रच माती भरून राहिलेली असते. संयोगांत एक दुसऱ्यांत सर्वत्र भरलेला नसतो. दोन्ही पदार्थांचे काही भाग एक दुसऱ्यापासून वेगळे असतात. मातीचा कोणताही भाग घटापासून असा वेगळा राहूच शकत नाही. म्हणून घट व माती वेगळीं मानतां येत नाहीत.

घट व माती भिन्न न मानण्याचें आणखी एक कारण असें की, भिन्न पदार्थांत अप्राप्ति नांवाचा संबंध असू शकतो. अप्राप्ति म्हणजे एकमेकांपासून दूर राहणें. जसा हिमालय व विन्ध्य यांच्यांत अप्राप्ति हा संबंध आहे. घट व त्यांतली माती यांच्यांत अशा तऱ्हेचा संबंध असू शकत नाही.

(४) भिन्न पदार्थांचे गुरुत्व वेगळें असतें. गुरुत्व म्हणजे वजन किंवा मोठेपणा. एक रुपयाचें वजन दोन रुपयांच्या वजनाएवढें असू शकत नाही. पण घटरूप धारण करण्यापूर्वी मातीचें जेवढें गुरुत्व असतें तेवढेंच घटरूप धारण केल्यावरही असतें. घट व माती या दोन वस्तू असल्या तर नुसत्या मातीचें वजन माती + घट या वस्तूच्या वजनापेक्षा कमी राहिलें असतें. "क्ष" चें वजन क्ष + य च्या वजनापेक्षा कमी असलेंच पाहिजे. तेव्हां "क्ष + य" चें वजन क्षच्या वजनाइतकेंच असतें तेव्हां क्ष + य व क्ष यांना वेगळें मानतां येत नाही.

सांख्यांच्या मतावर पुढील पूर्वोत्तरपक्ष होतात.

पूर्वपक्ष - जेव्हां तन्तूची उत्पत्ति होते तेव्हांच पटाची उत्पत्ति होत नाही. जेव्हां पटाचा नाश होतो तेव्हां तन्तूचा नाश होतोच असें नाही. जेव्हां पट उकलून त्याचे धागे वेगळे केले जातात तेव्हां पट नष्ट होतो, पण तन्तु नष्ट होत नाहीत. रिळांत गुंडाळलेले तन्तु पाहिले तर आपण पट पाहिला अशी बुद्धि होत नाही. "पटाचे तन्तु" या शब्दप्रयोगाने देखील पट व तन्तु भिन्न आहेत हेंच द्योतित होतें, नाहीतर "पटाचा तन्तु" असें म्हणणें पटाचा पट असें म्हणण्यासारखेंच ठरलें असतें. कारण व कार्य यांची अर्थक्रिया म्हणजे विनियोग देखील भिन्न असतात. तन्तु नेसले जात नाहीत. पट नेसला जातो. कार्य व कारण यांत इतके भेद असताना त्यांना एकच कसें मानता येईल ?

उत्तरपक्ष - तुम्ही सांगितलेले भेद एकान्तिक नाहीत. हे भेद तिरोभाव व अविर्भाव या स्वरूपाचे आहेत. कासव आपली अंगें आखडून बसतो तेव्हा त्या अंगांत चालण्याचे सामर्थ्य नसतें. जेव्हां तो अंगें पसरवतो तेव्हां त्यांत चालण्याचे सामर्थ्य येतें. पण यावरून कासवाला काही नवीन अवयव फुटले असें कुणी म्हणत नाही. त्याचप्रमाणें तन्तु पटाकार असले म्हणजेच नेसले जातात. यावरून पटाकार होण्याने काहीतरी नवीन निर्माण झालें असें ठरत नाही.

"पटाचे तन्तु" हा शब्दप्रयोग "सभेचे लोक" या शब्दप्रयोगासारखा आहे. "सभेचे लोक" या शब्दप्रयोगाने लोकाव्यतिरिक्त सभा नांवाचा काही पदार्थ आहे असें द्योतित होत नाही. त्याचप्रमाणें "पटाचे तन्तु" या शब्दप्रयोगाने तन्तूच्या व्यतिरिक्त पट नांवाचा काही पदार्थ आहे असें द्योतित होत नाही. अर्थक्रियाभेदाने देखील कार्य व कारण यांची भिन्नता स्थापित होत नाही. एकच अग्नि प्रकाश देणें, जळणें वगैरे अनेक अर्थक्रिया करू शकतो. एकच वस्तू व्यस्त असतांना जें कार्य करू शकत नाही तें समस्त असतांना करू शकते. चार भोई एकेकट्याने पालखी उचलू शकत नाहीत, पण मिळून उचलू शकतात.

काल

सत्कार्यवाद मानला म्हणजे कालाचें क्षेत्र मर्यादित होतें. उत्पत्ति व विनाश हेंच मानले नाहीत तर भूत व भविष्य उरत नाहीत, फक्त वर्तमानकालच उरतो. प्रत्येक वस्तू सदा वर्तमान असतें, कधी ती अव्यक्त असते तर कधी व्यक्त, म्हणजे कधी तिचें ज्ञान होतें तर कधी होत नाही. उत्पत्ति व विनाश मानलेच तर केवळ ज्ञानाची उत्पत्ति व विनाश होतो असें मानावें लागतें. काल हा केवळ ज्ञानापुरता मर्यादित असल्यामुळें काल म्हणजे नुसतें निरनिराळ्या ज्ञानांत असलेलें पौर्वापर्य, त्याला स्वतंत्र अस्तित्व नाही असें सांख्य मानतात.

प्रकृति

सत्कार्यवाद सिद्ध झाल्यावर व्यक्त म्हणजे दिसणाऱ्या जगाचें कारण अव्यक्तरूपाने असणारें जगच असलें पाहिजे हें ओघानेच येतें. अव्यक्त स्वरूपांत असणाऱ्या जगालाच सांख्यांनी प्रकृति हें नांव दिलेलें आहे.

पूर्वपक्ष - पण सगळ्या जगाचें एकच कारण आहे असें कां मानावें ? घटाचें कारण अव्यक्त घटरूपी माती, पटांचे कारण अव्यक्त पटरूपी तन्तु, याप्रकारें जगांतल्या अनेक वस्तूंची अनेक कारणें मानलीं पाहिजेत.

उत्तरपक्ष - (१) जें परिमित असेल त्याला अन्तिम कारण मानतां येत नाही. कार्याच्या तुलनेने कारण अपरिमित असतें. तन्तू, दोर, सतरंजी वगैरे अनेक रूपे धारण करू शकतात. पट हें त्यांतलें एक आहे. त्याचें कारण अर्थात् तन्तु पटापेक्षा अधिक अपरिमित आहेत. तसेच तन्तूचें कारण जें कापूस तें तन्तूपेक्षाही अधिक अपरिमित असते. कापूस अनेक आकार धारण करू शकतो. त्यातला तन्तूचा आकार हा एक आहे. याप्रमाणें आधीचें कारण नंतरच्या कारणापेक्षा अधिक अपरिमित असतें. तेव्हां एखादें अपरिमित कारण असेल तर तें अन्तिम असलें पाहिजे. तसेच तें एकच असलें पाहिजे कारण जगांतल्या कोणत्याही एका वस्तूचें कारण परिमित असतें. सर्व जगांचें एक कारणच फक्त अपरिमित असू शकतें. जें कारण दुसऱ्या कारणाहून भिन्न आहे तें परिमित असतें कारण त्याचे गुण त्या दुसऱ्या कारणाच्या गुणाहून भिन्न असतात. म्हणून अपरिमित कारण साऱ्या जगाचें एकच मानलें पाहिजे. हेंच अव्यक्त अथवा प्रकृति होय.

(२) जगांतले सारे पदार्थ समन्वित असतात म्हणून देखील त्या सर्वांचें एकच कारण मानलें पाहिजे. समन्वित असणे म्हणजे एकाच तत्त्वाने किंवा गुणाने युक्त असणें. समन्वित पदार्थांचें एकच कारण असतें. कुंडल, केयूर, कंकण वगैरे वस्तू समन्वित आहेत. कारण या सर्वांत कान्ति, पिवळेपणा वगैरे सोऱ्याचे गुण असतात. म्हणून त्या सर्वांचें सोऱें हें कारण समजलें जातें. याचप्रमाणें जगांतली यच्चयावत् पदार्थांत सत्त्व, रज व तम हें तीन गुण असतात. म्हणून त्या सर्व पदार्थांचें सत्त्व, रज व तम या गुणांनी युक्त असें एकच अव्यक्त कारण मानलें पाहिजे.

सत्त्व, रज व तम यांचें स्वरूप प्रीति, अप्रीति व विषाद असें आहे. प्रीति म्हणजे सुख, अप्रीति म्हणजे दुःख व विषाद म्हणजे मोह. जगांतल्या प्रत्येक पदार्थांत सुख देण्याची, दुःख देण्याची, सुन्न जाणीवरहित करण्याची किंवा सुखदुःखरहित उदासीनतेची, उपेक्षेची अवस्था निर्माण करण्याची शक्ती असते. अग्नि हिवाळ्यांत सुख, उन्हाळ्यांत दुःख व अति झाल्यास बेशुद्धि किंवा त्यापासून बरेच दूर राहिल्यास सुखदुःखरहित उपेक्षेची भावना निर्माण करतो.

सत्त्व, रज व तम हीं अनुक्रमाने प्रकाश, प्रवृत्ति व या दोघांचाही निरोध करतात. प्रकाश म्हणजे अनुभव. सत्त्व सुखकर असतें. समाधान हें त्याचें स्वरूप आहे. समाधान ही शान्तीची अवस्था असतें. रजाचें स्वरूप अप्रीति किंवा असुख हें आहे. अप्रीति ही असमाधानाची व म्हणून अशान्तीची अवस्था आहे. अशान्तीच्या अवस्थेपासून सुटण्याची धडपड होत असते. म्हणून रजाचें स्वरूप प्रवृत्ति हें मानलेलें आहे. मोह म्हणजे बेशुद्धि. हिच्यांत अनुभूति व क्रिया या दोहोंचा अभाव असतो. म्हणून तमोगुण हा सत्त्व व रज या दोघांचाही नियामक वा विरोधी मानला गेला आहे.

पदार्थांमध्ये, सत्त्व, रज तम एकाच प्रमाणांत नसतात. कशांत सत्त्वाचें, तर कशांत रजाचें व तमाचें प्राधान्य असतें. प्रकृतींत मात्र हे तिन्ही गुण एकाच प्रमाणांत असतात. किंबहुना तिन्ही गुणांची साम्यावस्था हेंच प्रकृतीचें स्वरूप आहे.

पुरुष

सांख्यदर्शनात प्रकृतीच्या जोडीला पुरुषाचा उल्लेख होतो पुरुष म्हणजे सुखदुःखाचा अनुभव घेणारा आत्मा.

जगांतला प्रत्येक पदार्थ सुख, असुख, मोह वगैरे निर्मिणाऱ्या त्रैगुण्याने भरलेला आहे. अनेक गुणांनी युक्त असलेल्या पदार्थांला संघात म्हणतात. संघाताला नेहमी दुसऱ्या कशाची तरी अपेक्षा असते. तो दुसऱ्या कुणासाठी असतो. आकर्षक पदार्थ आकृष्यमाण पदार्थांचें अस्तित्व सूचित करतो. पत्नीच्या अस्तित्वावरून पतीचें अस्तित्व सिद्ध होतें. याचप्रमाणें सुखकारकता व दुःखकारकता हे गुण सुखदुःख अनुभवणाऱ्याचें अस्तित्व सूचित करतात.

सुखदुःखांचा अनुभव मनाला व बुद्धीला येतो, त्यासाठी आत्म्याची कल्पना अनावश्यक आहे, या आक्षेपाला सांख्यांचें उत्तर असें की, बुद्धि व मन हें स्वतःच सुखदुःख देऊ शकतात. बुद्धीचा व्यापार अनिरुद्ध चालल्याने सुख व निरुद्ध झाल्याने दुःख होतें. स्वतः बुद्धीतच सुखकारकता व दुःखकारकता असल्यामुळें सुखदुःखांचा भोक्ता बुद्धीच्या व्यतिरिक्त कोणीतरी मानला पाहिजे.

समालोचन

सांख्यांनी सत्कार्यवादाच्या सिद्धीसाठी जीं उदाहरणें दिली आहेत त्याहून वेगळ्या उदाहरणांचा विचार केला तर सत्कार्यवादाचा अपुरेपणा स्पष्ट होतो. तिळातून तेल निघते. त्याला तेलाची उत्पत्ति न म्हणतां अभिव्यक्ती म्हणणें रास्त आहे. पण अम्लजन व उदजन यांच्या रासायनिक मिश्रणाने पाणी होते. या प्रक्रियेला उत्पत्ति न म्हणतां अभिव्यक्ति म्हणणें बरोबर वाटत नाही. तिळांत तेल असतें तसें अम्लजन व उदजन यांत पाणी असत नाही. पाणी ही नवनिर्मिती आहे.

नवनिर्मिती मानल्याखेरीज सत्कार्यवादाचें देखील भागत नाही; कारण सत्कार्यवाद देखील अभिव्यक्तीची नवनिर्मिती मानतोच. तिळांतून तेलाची अभिव्यक्ति होण्यापूर्वी तेलाची अभिव्यक्ति नसते. ती नवी निर्माण होते. अभिव्यक्तीची जर नवनिर्मिती होऊ शकते तर पाण्यासारख्या इतर पदार्थांची देखील होऊ शकेल.

यावर सांख्यांचें एक भाष्यकार वाचस्पति मिश्र म्हणतात की - "अभिव्यक्तीची निर्मिती" हा शब्दप्रयोगच अयोग्य आहे. घटनिर्मितीपूर्वी घटाची अभिव्यक्ती नव्हती व घटनिर्माणानंतर

ती उत्पन्न झाली असें मानल्याने अनवस्था माजेल. अभिव्यक्तीची उत्पत्ति मानायची तर उत्पत्तीची उत्पत्ति कां मानू नये ? घटोत्पत्तिपूर्वी उत्पत्ति नसते व नंतर असते म्हणून घटोत्पत्ति देखील नवी उत्पन्न होते असे म्हणावे लागेल. उत्पत्तीची उत्पत्ति... या मालिकेचा अंतच लागणार नाही. म्हणून उत्पत्ति स्वयंसिद्ध मानावी लागते. तशीच अभिव्यक्ति देखील स्वयंसिद्ध मानावी.

वाचस्पति मिश्रांचे हें म्हणणें प्रत्ययकारक नाही. अभिव्यक्तीला स्वयंसिद्ध मानल्याने "अभिव्यक्तीची अभिव्यक्ती होते" असें मानतां येणार नाही. पण "अभिव्यक्तीची उत्पत्ति होते" या पक्षापासून सुटका नाही. प्रकाशाला प्रकाशित करण्याची जरूर नसली तरी उत्पन्न करण्याची जरूर असतेच. अभिव्यक्तीची अभिव्यक्ती करण्याची जरूर नसली तरी तिची उत्पत्ति करण्याची जरूर असतेच.

जें असत् आहे तें सत् होऊ शकत नाही असें सांख्य म्हणतात. पण असताला सत् करणें हेंच मुळीं उत्पत्तीच्या क्रियेचें स्वरूप आहे. सांख्याच्या प्रक्रियेप्रमाणें देखील कार्यापूर्वी अभिव्यक्ती असत् असते व कार्यानंतर सत् होते.

घटोत्पत्तिपूर्वी घट असत् मानला तर असत्ता हा त्याचा धर्म मानावा लागेल. पण जो घट नाहीच त्याला धर्म तरी कसा असू शकेल अशी सांख्यांना अडचण वाटते. ही अडचण धर्म व धर्मी यांचा उल्लेख करणारीं सर्वच वाक्ये अस्तित्वबोधक असतात या समजुतीने निर्माण केलेली आहे. ही समजूत चुकीची आहे. "सोन्याच्या पर्वतांत सोने मिळणारच" या वाक्यांत सुवर्णमयता हा सुवर्णपर्वतांचा धर्म आहे असे सांगितले आहे. पण सुवर्णपर्वत अस्तित्वांत असतात असा या वाक्याचा अर्थ नाही. "शशशुंग व आकाशपुष्प हीं एकाच जातीचीं आहेत" असें म्हटल्याने सशाला शिंगे व आकाशाला फुलें असतात असें म्हटल्यासारखे होत नाही. त्याचप्रकारे "घट असत् आहे" या वाक्यांत घटाचे अस्तित्व निर्दिष्ट केलेले नाही. "लाल घोडा", "चौकांनीं वर्तुळ", "अस्तित्वांत नसलेले घर" या शब्दप्रयोगांत "लाल", "चौकोनी" व "अस्तित्वांत नसलेले" हीं विशेषणें आहेत. हीं सर्व विशेषणें एकरूप आहेत. ती विशेष्याचें अस्तित्व बोधित करीत नाहीत. लाल घोडा असेल किंवा नसेल. नुसतें "लाल घोडा" म्हटल्याने लाल घोडा आहेच असें ठरत नाही. अस्तित्वाचा बोध करायचा असेल तर "क्ष" च्या धर्माचा उल्लेख करून भागत नाही. "क्ष अस्तित्वांत आहे" असें स्पष्ट विधान करायला पाहिजे.

उपादानकारण कार्यांत राहते हें विधान घट व माती या उदाहणाला लागू होतें. पण वृक्ष व बीज यांना तें लागू होतं नाही. माती घटांत राहते पण बीज वृक्षांत राहत नाही, वृक्षाला फळ लागतें व त्यांत बीज निघतें, यावरून बीज वृक्षांत राहते असें समजणें बरोबर नाही. कारण वृक्ष उत्पन्न करणारे बीज नष्ट झालेले असतें. फळांतले बीज या मूळ बीजांहून वेगळे असतें.

कार्य कारणाच्या काळीं अस्तित्वांत असल्याशिवाय त्याचा कारणाशीं संबंध असू शकणार नाही ही सांख्यांची भीति व्यर्थ आहे. दोन अस्तित्वांत असलेल्या पदार्थांचाच संबंध असतो असें नाही. दिवस व रात्र यांत कार्यकारणांप्रमाणेंच पौर्यापर्याचा संबंध आहे. पण हीं दोन्ही एकाच वेळीं कधीच अस्तित्वांत राहू शकत नाहीत. दिवसानंतर नियमाने रात्र येते म्हणून दिवसांत रात्र अव्यक्त रूपाने असते असें म्हणणें हास्यास्पद ठरेल.

अभावांतून कार्य निर्माण होऊ शकणार नाही. कारण सगळे अभाव सारखेच असतात असें म्हणणें समर्थनीय नाही. घट उत्पन्न होण्याच्या पूर्वीचा घटाभाव, त्याचा नाश झाल्यानंतरचा

घटाभाव व वंध्यापुत्राचा अभाव हे सारे अभाव एकरूप नाहीत. घटोत्पत्तीपूर्वीच्या घटाभावांत घटोत्पत्तीचें सामर्थ्य असतें. घट नष्ट झाल्यानंतरचा घटाभाव घटाचे तुकडे किंवा इतर काही संबंधी वस्तूंनी युक्त असतो. वंध्यापुत्राच्या अभावांत असे कोणतेच विशेष नसतात. म्हणूनच नैयाधिक घटापूर्वीच्या घटाभावाला प्रागभाव, घटनाशानंतरच्या अभावाला प्रध्वंसाभाव व वंध्यापुत्राच्या अभावाला अत्यन्तभाव म्हणतात. घटाच्या प्रागभावातूनच घट निर्माण होतो, प्रध्वंसाभावातून किंवा अत्यन्तभावातून नव्हे.

घटप्रागभावांतूनच घट निर्माण होतो, दुसऱ्या कोणत्याच अभावांतून निर्माण होत नाही, म्हणून अभावांतून उत्पत्ति झाल्यास वाटेल त्यांतून वाटेल तें निर्माण होईल अशी भीति वाटण्याचें कारण नाही. हें उत्तर ज्यांना समाधानकारक वाटत नाही त्यांचें सत्कार्यवादाने देखील समाधान होण्याचा संभव नाही. घट मातींतूनच निर्माण होतो, कापसांतून निर्माण होत नाही, कारण तो मातींतच अव्यक्तरूपाने असतो, कापसात नसतो असें सत्कार्यवादाचे सांगणें आहे. पण घट मातींतच कां असतो कापसांत का नसतो असें कुणी विचारल्यास सत्कार्यवादाजवळ काय उत्तर आहे ?

कार्यकारणांची एकरूपता सिद्ध करण्यासाठी सांख्यांनी केलेले युक्तिवाद पटण्यासारखे नाहीत. कार्यकारणांतले भेद एकान्तिक नाहीत म्हणून तिकडे दुर्लक्ष केल्याने ते भेद नाहीसे होत नाहीत. अनैकान्तिक भेददेखील भेदच आहेत. गुडांळलेल्या दोरींत लंबता हा गुणधर्म नसतो. ती उकलली म्हणजे तिच्यांत हा गुणधर्म येतो. उकलण्याच्या क्रियेने नवीन दोरी निर्माण होत नसली तरी जुन्या दोरींत लंबता हा नवा गुणधर्म येतो खास. अंग पसरविल्याने कासवाला नवीन अंगे प्राप्त होत नसलीं तरी त्याच्या अंगांत लंबता वगैरे नवे गुणधर्म अवश्य येतात. तसेच चार भोई मिळून एक नवा भोई निर्माण होत नसला तरी एका भोयाला जी पालखी उचलत नाही ती चार भोयांची शक्ती एकवटून उचलली जाते. अर्थात् कोणत्याही नवीन कार्याला नवनिर्मिती अवश्य मानावी लागते.

भिन्नता ही कमीजास्त असू शकते. पदार्थांच्या गुणधर्मांत क्ष साम्य असेल तर त्यांना एक मानावें व क्ष - य साम्य असेल तर त्यांना भिन्न मानावें असा काही नियम करतां येत नाही. खुर्चीचा एखादा पाय तुटला तरी तिला खुर्चीच म्हणतात. चारही पाय तुटले तरी तिचें खुर्ची हें अभिधान लोपत नाही. फार झालें तर तिला तुटकी खुर्ची म्हणतील. खुर्ची पूर्ण जळून तिचा कोळसा झाला तर त्या कोळशाला कुणीही खुर्ची म्हणणार नाही, हें खरें असलें तरी खुर्चीचा कितवा भाग जळल्याने तिचें खुर्चीपण लोपतें हें निश्चित नाही. "टक्कल पडलें" असें म्हणतां येण्यास डोक्याचे किती केस झडावे लागतात याचा निश्चित नियम करतां येत नाही. असें असलें तरी धड खुर्ची व तुटकी खुर्ची, केशवान् बालक व केस झडू लागलेला मध्यम वयस्क यांत काही फरकच नाही असें कुणी म्हणत नाही. तसेच घट व माती यांत फारच थोडा भेद असतो असें मानलें तरी त्यांना एकच मानतां येत नाही.

प्रकृति असिद्ध आहे

कार्याहून कारण जास्त अपरिमित असतें. कारणाचें कारण त्याहूनही जास्त अपरिमित असतें, म्हणून या कारणमालिकेच्या शेवटीं असलेलें अन्तिम कारण सर्वथा अपरिमित असलें पाहिजे हा सांख्यांचा युक्तिवाद कारणमालिकेला शेवट असलाच पाहिजे या चुकीच्या गृहीतावर

आधारित आहे. १, २, ३ या पूर्णाकांच्या मालिकेला ज्याप्रमाणे शेवट नाही ... म्हणजे शेवटचा म्हणतां येईल असा कोणताच पूर्णाक नाही ... त्याचप्रमाणे कारणमालिका देखील अनन्त असेल व अन्तिम कारण असे कोणतेच नसेल. तेव्हा जगाचे अन्तिम उपादान कारण जी प्रकृति ती असिद्ध आहे.

प्रकृतीच्या तीन गुणांची कल्पना देखील निश्चित नाही. सत्त्वाची व्याख्या कधी प्रकाशित व कधी प्रीतिकरत्व अशी केली आहे. पण जे प्रकाशकर आहे ते नेहमी प्रीतिकर असेलच असे नाही. स्मृति प्रकाशकर असली तरी आपल्या अपमानाच्या स्मृतीपेक्षा, त्याची विस्मृतीच अधिक प्रीतिकर असते. तसेच रजाचे स्वरूप कधी प्रवृत्ति व कधी दुःख असे सांगितले आहे. पण दुःख व प्रवृत्ति यांचा नियतसंबंध नाही. अतिदुःखाने मूर्च्छा देखील येते, प्रवृत्ति होणे तर दूरच. त्रिगुणांची कल्पना याप्रमाणे सन्दिग्ध असल्यामुळे या त्रिगुणाची साम्यावस्था जी प्रकृति तिचे स्वरूप देखील फार सन्दिग्ध आहे.

पुरुषकल्पना अनावश्यक

सृष्टीतील पदार्थात सुख व दुःख देण्याचे सामर्थ्य आहे. यावरून सुख व दुःख यांचे अस्तित्व सिद्ध होतं, पण हे सुख व दुःख पुरुष किंवा आत्मा नांवाच्या एखाद्या स्थायी पदार्थात अनुस्यूत असतात असे सिद्ध होत नाही.

सुखदुःख म्हणजे अनुकूल व प्रतिकूल भावना. पुरुष मानला नाही तर या भावना कुणाला अनुकूल वा प्रतिकूल असतात अशी शंका येईल. तीवर उत्तर असे की भावनेची अनुकूलता वा प्रतिकूलता म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून ती भावना टिकावी वा संपावी अशी त्या भावनेबद्दल भावना असणे. या सर्व भावना कुणांत राहतात असे विचारणे पृथ्वी कुणाच्या डोक्यावर राहते असे विचारण्यासारखे आहे.

प्रकृति व पुरुष या कल्पना मांडल्यावर त्यांच्या योगाने सृष्टि कशी निर्माण होते यांचे सविस्तर वर्णन सांख्यदर्शनात आहे. पण ते सर्व खरे कां मानावे याचे सयुक्तिक विवेचन सांख्यांच्या उपलब्ध ग्रंथात सापडत नाही. म्हणून त्याची चर्चा या निबंधात केली नाही.

सारांश

- (१) उत्पत्तीच्या पूर्वी काय अस्तित्वांत असते हे सांख्यांचे मत स्वीकरणीय नाही.
- (२) प्रकृति व पुरुष यांचे अस्तित्व सिद्ध करण्यांत सांख्यांना यश आलेले नाही.

आधार

- | | |
|----------------|-------------------|
| (१) ईश्वरकृष्ण | सांख्यकारिका. |
| (२) वाचस्पति | सांख्यतत्वकौमुदी. |



४२ : योगदर्शनाविषयी थोडेसे ...

पतंजलीचे 'योगदर्शन' हा तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्र यांच्या अभ्यासकांच्या दृष्टीने फारच अडचणीचा ग्रंथ आहे. कारण तो किलीही काळजीपूर्वक वाचला तरी योग हे काय प्रकरण आहे याचा निश्चित बोध होत नाही. याचे मुख्य कारण अर्थात् हे आहे की, योग हे प्रायोगिक शास्त्र आहे. संगीताचे नुसते ग्रंथ वाचून संगीत समजू शकत नाही. त्यासाठी स्वतः गायनाचा अभ्यास करावा लागतो. त्याचप्रमाणे योगसाधना केल्याशिवाय योगावरचे नुसते ग्रंथ वाचल्याने योग समजू शकत नाही.

पण संगीताच्या बाबतीत नसणारी एक आणखी अडचण योगाच्या बाबतीत आहे. संगीतावरचे ग्रंथ वाचल्याने संगीत समजत नसले तरी संगीताचा अभ्यास कसा करावा याचे निश्चित मार्गदर्शन त्यांत सापडतं. योगदर्शनाबद्दल असे म्हणतां येईल असे मला वाटत नाही. एखादा अभ्यासक योगसाधना करायला तयार झाला तरी योगदर्शनाच्या आधारे त्याला आपल्या अभ्यासांत फारशी प्रगति करतां येण्याचा संभव नाही. साधनेशिवाय योग समजू शकत नाही व साधनेबद्दल निश्चित व अधिकृत मार्गदर्शन उपलब्ध नाही अशा दुहेरी अडचणीमुळे तत्त्वज्ञानाच्या व मानसशास्त्राच्या अभ्यासकाला योगाबद्दल साधार मत देणे दुरापास्त झाले आहे. तरीपण या मर्यादा लक्षांत घेऊन योगदर्शनांत कोणते विचार आहेत याचा आढावा घेणे निरर्थक होणार नाही म्हणून प्रस्तुत लेख लिहीत आहे.

चित्तवृत्तिनिरोध

योग हे सांख्य तत्त्वज्ञानाचेच प्रायोगिक अंग आहे. पुरुष म्हणजे आत्मा वस्तुतः प्रकृतिहून वेगळा आहे. पण तो भ्रमवशात् स्वतःला प्रकृतीच्या जाल्यांत फसवून घेतो. हा भ्रम दूर झाला म्हणजे प्रकृति त्याला सोडून जाते व तो मुक्त होतो. या दशोलाच कैवल्य म्हणतात. हे कैवल्य प्राप्त करून घेण्यास काय साधना करावी हेच योगांत सांगितले आहे.

चित्तवृत्तीचा निरोध हे या साधनेचे मुख्य स्वरूप आहे. चित्त जेव्हा सत्यज्ञान प्राप्त करते तेव्हा त्याच्या वृत्तीला प्रमाण व मिथ्याज्ञान प्राप्त करते तेव्हा त्याच्या वृत्तीला विपर्यय म्हणतात. विकल्प, निद्रा व स्मृति या देखील चित्ताच्या वृत्ति आहेत. विकल्प म्हणजे कल्पना. निद्रा व स्मृति यांचे अर्थ स्पष्ट आहेत.

चित्ताच्या या वृत्ति क्लेशपूर्ण वा क्लेशरहित असू शकतात. अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष आणि अभिनिवेश हे क्लेश आहेत. अनित्याला नित्य समजणे, अपवित्राला पवित्र समजणे, दुःखाला सुख समजणे व अनात्म्याला आत्मा समजणे ही अविद्या होय. वस्तुतः सांख्ययोगांच्या मतानुसार अनात्म्याला आत्मा समजणे हेच सर्व भ्रान्तीचे मूळ असल्यामुळे, अविद्येचे खरे स्वरूप तेच आहे. आत्मा स्वतःला ओळखील तर अनित्याला नित्य समजणे वगैरे प्रमाद घडणार

काही लोकांना वाटते. मानसशास्त्रज्ञ सूचना देऊन प्रयोगविषयीभूत व्यक्तीला गुंतीत टाकतो व या अवस्थेत ती व्यक्ती मानसशास्त्रज्ञाच्या पूर्णपणे कक्षांत जाते. या अवस्थेला मोहतन्द्रा म्हणतात. या अवस्थेत मेन्दूतील विद्युत्प्रवाह जागृतीतल्याप्रमाणेच चालतात. त्यांत विशेष काही फरक पडत नाही. समाधि व जागृति यांचा मेन्दूतील विद्युत्प्रवाहावर वेगवेगळा परिणाम होतो हें वर दाखवून दिलेच आहे. अर्थात् समाधि व मोहतन्द्रा या अवस्था अगदी भिन्न आहेत हें स्पष्ट आहे.

अशी ही असम्प्रज्ञात समाधि प्राप्त होण्यासाठी अनेक पायऱ्या चढून जावें लागतें. आधी एखाद्या स्थूल भौतिक पदार्थावर चित्त स्थिर करावें. त्या योगाने सविकल्प समाधि सिद्ध होते. सांख्यांच्या मतानुसार भौतिक पदार्थांचें तन्मात्र नांवाचें सूक्ष्मरूप असतें. इन्द्रियें या तन्मात्रापेक्षा देखील सूक्ष्म असतात व अहंकार इन्द्रियापेक्षाही सूक्ष्म असतो. या एकाहून एक सूक्ष्म पदार्थावर चित्त एकाग्र केल्याने क्रमशः सविचार, सानन्द व सास्मित समाधि सिद्ध होतात. अहंकाराच्या देखील पलीकडे गेल्याने असम्प्रज्ञात समाधि सिद्ध होते. ईश्वराचें ध्यान केल्याने देखील असम्प्रज्ञात समाधि सिद्ध होते. येथे ईश्वर म्हणजे निष्काम, क्लेशरहित व कर्मफलाने बद्ध न होणारा विशिष्ट पुरुष असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. असम्प्रज्ञात समाधीत देखील कर्मांचे संस्कार कायम राहतात. हे संस्कार देखील नाहीसे करावयाचे असतील तर प्रकृतिसारख्या सूक्ष्म विषयावर चित्त एकाग्र करून त्याला निर्विचार बनवले पाहिजे. विचार, शब्द व अर्थ यांच्या साहाय्याने होतात. शब्दांचे सर्व विकल्प दूर केल्याने चित्त निर्विचार होते. अशा चित्तांत ऋतम्भरा नांवाची सत्यदर्शी प्रज्ञा उद्भूत होते. ऋतम्भरा संस्काराचा प्रतिरोध करते, परंतु ती स्वतः काहीतरी संस्कार निर्माण करतच. याही संस्कारांचा निरोध झाला म्हणजे निर्बीज समाधि सिद्ध होते.

“समाधी” चा व्यापक अर्थ

योगदर्शनाच्या मते, समाधि मानसिक व शारीरिक साधना केल्याने सिद्ध होते व तिच्या साहाय्याने सांख्यदर्शनाला अभिमत असलेले कैवल्य प्राप्त होतं. पण समाधि शब्दाचा प्रयोग याहून व्यापक अर्थाने देखील होतो. समाधीत ब्रह्मसाक्षात्कार होतो असे वेदान्ती मानतात. (यः साक्षात्कुरुते समाधिषु पर ब्रह्म प्रमोदार्णवम्) अर्थात् अन्तिम सत्याचें साक्षात् ज्ञान ज्या अनुभवात होतें त्या अनुभवाला समाधि म्हणतां येईल. इंग्रजीत Mysticism हा शब्द प्रसिद्ध आहे. Mysticism म्हणजे गूढवाद व Mystic Vision म्हणजे अन्तिम सत्याची साक्षात् अनुभूति. या अनुभूतीलाच साक्षात्कार असे देखील म्हणतात. विल्यम जेम्स, बर्टरंड रसेल इत्यादी दार्शनिकांनी साक्षात्कारासंबंधी विचार व्यक्त केले आहेत. त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें “साक्षात्कार” म्हणून ज्या अनुभवांचें वर्णन केलें जातें त्यांत साधारणपणें पुढील विशेष आढळतात. (१) हे अनुभव आनंदमय असतात, (२) त्यांच्यांत अन्तिम सत्याचें एकत्वाने दर्शन होतें, (३) हे अनुभव आल्यावर स्थलकालबद्ध जगत् मिथ्या वाटू लागते.

योगदर्शनाच्या समाधीला देखील हें वर्णन थोड्याफार फरकाने लागू होतें.

(१) समाधीने सर्व क्लेश नाहीसे होतात. पण ही क्लेशरहित अवस्था दगडासारखी निश्चेतन अवस्था नाही. म्हणून योगाची समाधि देखील आनंदमयच मानली पाहिजे. (२) समाधीत आत्मा आत्मरूपानेच भासतो, व आणखी कशाचेंही भान उरत नाही, यावरून समाधीत सत्याचें एकत्वाने दर्शन होतें असे म्हणायला हरकत नाही. (३) सांख्यांच्या मते, स्थल व काल हे

प्रकृतीचेच, खेळ आहेत व शुद्ध आत्मदर्शनाने त्यांचा निरास होतो. आत्म्याला मी प्रकृतीहून भिन्न आहे याचा विस्तर पडल्यामुळे प्रकृतीचा पसारा निर्माण होतो. अर्थात् हा पसारा एका दृष्टीने भ्रमजन्य आहे. समाधीत आत्म्याला आपल्या स्वातंत्र्याचें ज्ञान झाल्याबरोबर प्रकृतीचे हें इन्द्रजाल नाहीसे होतें म्हणून योगाच्या समाधीने देखील जग मिथ्या आहे अशी प्रतीति होते असे म्हणतां येतें.

प्राणायाम व सिद्धि

योगसाधना अविरोध चालावी म्हणून अहिंसा, सत्य वगैरे आचरणाचे नैतिक आदर्श व आसने, प्राणायाम वगैरे व्यायाम योगदर्शनाने विहित मानले आहेत. हें व्यायाम कितपत स्वास्थ्यपोषक आहेत यासंबंधी मतभेद होण्याचा संभव आहे. तेव्हां या व्यायामांच्या बाबतीत काटेकोर वैज्ञानिक संशोधन होणें फार आवश्यक आहे.

प्राणायामाच्या बाबतीत सर्वश्री गुण्डूराव, कृष्णस्वामी, नरसिंहय्या, होनिग व गोविंदस्वामी यांचें एक महत्त्वपूर्ण अन्वेषणपत्र उपलब्ध आहे. त्याचा सारांश असा -

श्रीकृष्ण अय्यंगार नामक एका योग्याने अडीच फूट रुंद, तीन फूट लांब व चार फूट खोल खड्ड्यांत स्वतःला ९ तासपर्यंत बंद करून घेतले. हा खड्डा लाकडी तक्त्याने बंद करण्यांत आला होता. या ‘भूमिगत’ अवस्थेत योग्याचे मस्तिष्क-विद्युत्प्रवाह, श्वासोच्छ्वास, हृदयक्रिया इत्यादींची यंत्राने नोंद करण्याची व्यवस्था करण्यांत आली होती. त्यावरून असे दिसून आलें की योग्याचे मस्तिष्कविद्युत्प्रवाह “भूमिगत” अवस्थेत देखील नेहमीसारखेच चालले होते. त्याचा श्वासोच्छ्वास फार हळू, कधी कधी तर मिनिटांत एकदाच, चालत होता, हृदयक्रिया नेहमीप्रमाणेच सुरू होती. ९ तासानंतर खड्ड्यांतील हवेंत कर्बाम्लवायूचें प्रमाण अवघे शेकडा ३.८ होतें. सर्वसाधारण गतीने श्वासोच्छ्वास सुरू राहिला तर शरीरांतला कर्बाम्लवायु सारखा बाहेर फेकला जाऊन खड्ड्यांत कितीतरी जास्त प्रमाणांत कर्बाम्लवायु भरून जाईल.

डॉ. आनन्द व त्यांचे सहकारी यांनी भूगर्भविज्ञानी एका लोखंडी पेटीचा उपयोग केला, कारण लोखंडी पेटी अगदी हवाबंद करता येते. या लोखंडी पेटीत एक योगी १० तास बंद होता. या १० तासात तो श्वासाबरोबर किती प्राणवायु घेत होता व उच्छ्वासाबरोबर किती कर्बाम्लवायु सोडत होता याचे मापन केले गेले. त्यावरून असे दिसून आलें की, विश्रान्त अवस्थेत प्राणवायु घेण्याचे व कर्बाम्लवायु सोडण्याचे जे प्रमाण असते त्यापेक्षा योग्याचे प्रमाण पुष्कळच कमी होते.

या प्रयोगावरून योगी अत्यल्प प्राणवायूवर जगू शकतात हे स्पष्ट होते.

योगसाधना केल्याने अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष, शरीर अणुतुल्य वा पर्वताकार करणे, वगैरे सिद्धि प्राप्त होतात असे समजले जाते. योगदर्शनात देखील या सिद्धीचें वर्णन आहे. अशा सिद्धि खरोखरच कुणाला प्राप्त झाल्या आहेत की या नुसत्या गप्पाच आहेत की यांत काही जादुगिरीचा प्रकार आहे वगैरे प्रश्नांचें विज्ञानसिद्ध उत्तर आज देतां येत नाही.

योग आणि मनोविश्लेषण

आधुनिक मनोविश्लेषणाच्या आधारें योगाच्या अनेक कल्पना सुगम व समर्थनीय वाटतात असे डॉ. वॅटर्जी, दत्त इत्यादी विद्वानांचें म्हणणें आहे. शरीराच्या ज्या क्रिया सर्वसाधारणें इच्छाधीन नसतात त्यांच्यावरही मानसिक सूचनांच्या द्वारा ताबा मिळवतां येतो असें मनोविश्लेषक

मानतात. कोणताही शारीरिक रोग नसतांना एखाद्याच्या शरीरावर फोड येतात. त्याला मोहतंद्रेत टाकून "आतां तुझ्या शरीरावर फोड येणार नाहीत" अशी सूचना दिल्याने फोड येणे बंद होते. याप्रकारे फोड येण्याची इच्छाधीन नसलेली क्रिया देखील इच्छाधीन करता येते असा मनोविश्लेषणाचा दावा आहे. घाम येणे, अश्रु वाहणे वगैरे क्रिया साधारण लोकांना इच्छेबरोबरच करता येतात. वाटेल तेव्हां घाम आणणे व अश्रु वाहवणे त्यांना शक्य नसते. पण कुशल नट वाटेल तेव्हां अश्रु व वाटेल तेव्हां घाम आणू शकतो. यावरून अभ्यासाने इच्छेच्या सामर्थ्याचे क्षेत्र वाढवतां येते हें स्पष्ट आहे. योगाभ्यासाने इच्छेच्या सामर्थ्याचे क्षेत्र वाढवतां येते याची उपपत्ति अशा उदाहरणाच्या आधारे लावता येईल.

पण इच्छाशक्तीच्या अशा विस्ताराला फार मोठ्या मर्यादा आहेत. ज्या क्रिया शरीरांत एखादीही चालतात, त्याच फक्त अभ्यासाने इच्छावश करता येतात. फोड येणे, अश्रु वाहणे वगैरे क्रिया शरीरांत स्वभावतः होतातच. शरीरांत कधीही न होणाऱ्या अशा या क्रिया नाहीत. पण शरीर अणुरूप वा पर्वताकार होणे या क्रिया शरीरांत स्वभावतः कधीच होत नाहीत. ज्या क्रिया शरीरांत कधी होतच नाहीत त्या देखील शरीराला इच्छापूर्वक करायला लावतां येतात असे मनोविश्लेषणाच्या आधारे सिद्ध करणे आज तरी शक्य नाही.

सारांश

- (१) समाधि ही इतर ज्ञात अवस्थाहून वेगळी अशी अवस्था आहे.
- (२) योगी अत्यल्प प्राणवायूवर जगू शकतो.

आधार

- (१) पतञ्जलि - योगदर्शन
- (२) चॅटजी आणि दत्त - Indian Philosophy.
- (३) Journal of the All India Institute of Mental Health, Bangalore, Vol No.1, July 58.
- (४) Journal of Electro-encephalography and Clinical Neuro-physiology. Vol. 13, 401.
- (५) विल्यम् जेम्स - Varieties of Religious Experience.
- (६) रसेल बर्टरेण्ड - Religion and Science.



४३ मीमांसा : प्रामाण्यवाद

सत्याचे लक्षण कसे करावे व कोणत्याही ज्ञानाची सत्यता कशी पारखावी हा तत्त्वज्ञानाचा मूलभूत प्रश्न आहे. मीमांसादर्शनाचे या बाबतीत असे निश्चित मत आहे, की, ज्ञान स्वतःप्रमाण आहे, म्हणजे ज्ञान होणे व तें ज्ञान यथार्थ आहे असा निश्चय होणे या दोन बाबी स्वतंत्र नाहीत. ज्यावेळी ज्ञान होते त्याचवेळी त्यांच्या यथार्थतेचाही निश्चय होतो. मीमांसेच्या या मताची येथे थोडी चर्चा करण्याचा उद्देश आहे.

मीमांसेच्या मतावर पुढील पूर्वोत्तरपक्ष होतात.

पूर्वपक्ष - स्वतःप्रामाण्य ही काय चीज आहे ?

तुमच्या मते (१) प्रामाण्यापासून प्रामाण्याची उत्पत्ति होते की

(२) ज्याचे प्रामाण्य पाह्याचे त्या ज्ञानापासून प्रामाण्याची उत्पत्ति होते की

(३) तें ज्ञान ज्या कारणांनी उत्पन्न होते त्या कारणांनीच त्याचे प्रामाण्य देखील उत्पन्न होते ? की

(४) कारणसामग्रीने उत्पन्न झालेल्या ज्ञानांत काही विशेष गुण असतो व या विशेषगुणांचाच प्रामाण्य म्हणतात की.

(५) दोषरहित ज्ञानोत्पादक कारणसामग्रीने जें विशेष प्रकारचे ज्ञान उत्पन्न होते त्यांत प्रामाण्य नांवाचा एक गुण असतो ?

यात पहिला विकल्प असम्भव आहे. कारण प्रामाण्यापासूनच प्रामाण्याची उत्पत्ति मानणे निरर्थक आहे. दुसरा विकल्प दूषित आहे. कारण ज्ञान हा एक गुण आहे व गुणांत गुण राहू शकत नसल्यामुळे त्यांत प्रामाण्य नांवाचा दुसरा एक गुण राहू शकत नाही. तिसरा देखील अस्वीकार्य आहे. कारण ज्ञानाचा बाध न होणे हेच त्याचे प्रामाण्य आहे. ज्ञानाचा बाध म्हणजे ज्ञान लागू न होणे. ज्ञान अबाधित असणे म्हणजे त्याच्या ठायी बाधांचा अत्यन्ताभाव असणे. ज्या कारणसामग्रीने ज्ञान उत्पन्न होते तिनेच बाधांचा अत्यन्ताभाव निर्माण होऊ शकत नाही. चौथा विकल्पही ठीक नाही. कारण अयथार्थ ज्ञान हा देखील ज्ञानाचाच एक प्रकार आहे. त्याची अयथार्थता ओळखू येईल असा कोणताच विशेष त्या ज्ञानांत दिसत नाही. दिसला असता तर त्याला कुणी यथार्थ मानलेच नसते. या अडचणीतून सुटण्यासाठी दोषरहित ज्ञानसामग्रीने निर्माण केलेल्या ज्ञानांत प्रामाण्य नांवाचा गुण असतो असे पांचवा विकल्प सांगतो. हा विकल्प स्वतःप्रामाण्याच्या मुळावरच घाव घालतो. कारणसामग्रीवर ज्या ज्ञानाचे प्रामाण्य अवलंबून आहे तें ज्ञान परत प्रमाण ठरते कारण ज्ञानाव्यतिरिक्त सामग्री नांवाच्या पदार्थावर तें अवलंबून असते.

उत्तरपक्ष - तुमचे म्हणणे बरोबर नाही. कारण (१) सामग्रीतल्या दोषाने अप्रामाण्य किंवा

अयथार्थता उत्पन्न होते. या दोषापासून मुक्त असलेली सामग्री जें ज्ञान निर्माण करते तें स्वयमेवच प्रमाण असतें. तुमच्या युक्तिवादाने अप्रामाण्य परतः ठरलें तरी प्रामाण्य देखील परतःच आहे असें ठरत नाही.

(२) ज्ञान जर परतः प्रमाण मानले तर अनवस्थाप्रसंग उत्पन्न होईल. एका ज्ञानाचें प्रामाण्य सिद्ध करायला दुसरें ज्ञान आणावें लागेल व दुसऱ्या ज्ञानाचें प्रामाण्य सिद्ध करायला तिसऱ्या ज्ञानाकडे धाव घ्यावी लागेल. या अनन्ताच्या फेऱ्यांत प्रामाण्य हातीं लागणें अशक्य होईल.

वादविवादाचें फलित

वरील पूर्वोत्तरपक्ष नैयायिक व मीमांसक यांचे आहेत. मीमांसकांच्या बाजूने असें कबूल करावें लागतें कीं, जेव्हां ज्ञान होतें तेव्हां तें यथार्थ व प्रमाण आहे अशीच भावना असते. अशी भावना नसेल तर त्याला ज्ञान न म्हणतां संशय म्हणावें लागेल. पण केवळ एवढ्यावरून स्वतःप्रामाण्यावाद सिद्ध होत नाही. वाळवंटांत प्रवास करतांना दूर पाणी दिसतें तेव्हां पाणी आहे असें मी मानतो. पण मृगजळही पाण्यासारखेंच दिसतें, मला दिसणारें ते मृगजळ नसून पाणीच आहे कशावरून असें कुणी विचारलें तर मला माझ्या ज्ञानाबद्दल संशय उत्पन्न होतो. या संशयाचें निराकरण करायला मला अधिक ज्ञान मिळवावें लागतें. पूर्वी झालेलें पाण्याचें ज्ञान या संशयनिराकरणास अपुरें पडतें. माझी माझ्या ज्ञानाच्या ठायीं प्रामाण्यबुद्धि आहे म्हणून तें प्रमाण आहे असें म्हणून भागत नाही. कारण जेव्हां मिथ्याज्ञान होतें तेव्हांही तें खरेंच भासत असतें, त्याच्याही ठायीं प्रामाण्यबुद्धि असतें असा पूर्वानुभव आहे. प्रामाण्यबुद्धीनेच प्रामाण्य सिद्ध झाले असतें तर सत्यज्ञान व मिथ्याज्ञान यांत काही फरकच राहिला नसता.

प्रामाण्य सिद्ध करण्यासाठी ज्या ज्ञानाचें प्रामाण्य संशयित आहे त्याच्या व्यतिरिक्त काहीतरी क्रिया करण्याची आवश्यकता असते. या क्रियेला सत्यापन असें म्हणतात. ज्ञानाची सत्यता सत्यापनाशिवाय स्थापित होत नाही. अर्थात् त्याचें प्रामाण्य परतः आहे.

परतःप्रामाण्यांतील अनवस्था

“एका ज्ञानाचें प्रामाण्य दुसऱ्या ज्ञानाने व दुसऱ्याचें तिसऱ्या ज्ञानाने निश्चित होत असेल तर प्रामाण्यनिश्चय कल्पान्तीही होणार नाही. कारण ज्ञानाची परंपरा अनन्त आहे, असा मीमांसेचा आक्षेप आहे. या आक्षेपांत फारसें तथ्य नाही. कोणतेंही ज्ञान पूर्णतः प्रमाण नसतें. एक ज्ञान दुसऱ्या ज्ञानाहून अधिक प्रमाण असतें एवढेंच. जोपर्यंत ज्ञानाच्या सत्यतेबद्दल संशय उत्पन्न होऊ शकतो तोपर्यंत त्याच्या प्रामाण्याचा निश्चय करण्याची आवश्यकता असते. ज्या ज्ञानाच्या सत्येबद्दल शंका उद्भवूच शकत नाही म्हणजे ज्याच्या ठायीं बाधाचा अत्यन्ताभाव आहे, त्याच ज्ञानाला पूर्णतया प्रमाण मानतां येईल. पण बाधाचा अत्यन्ताभाव सिद्ध करणें शक्य नाही. म्हणून ज्या ज्ञानाचा बाध झाल्याचें प्रयत्नातीं देखील कुठेच दिसत नाही त्याला प्रमाण मानतात. पण हें प्रामाण्य पूर्ण नाही. पूर्ण प्रामाण्य स्थापित होण्यास एका ज्ञानाचें प्रामाण्य दुसऱ्या ज्ञानाने स्थापित करण्याच्या अनन्त पायऱ्या चढाव्या लागतील असें मानण्यांत तर्कशास्त्रदृष्ट्या काहीच गैर नाही.

प्रामाण्यविषयक विविध मते

सांख्य, प्रामाण्य व अप्रामाण्य ही दोन्ही स्वतः मानतात. उलट नैयायिक दोन्ही परतः मानतात. पण कधी कधी प्रामाण्य व अप्रामाण्य यांचा विचार वेगवेगळा केला जातो. बौद्ध अप्रामाण्य स्वतः व प्रामाण्य परतः मानतात. तर वेदवादी (मीमांसक) प्रामाण्य स्वतः व अप्रामाण्य परतः मानतात.*

या मतांना पोषक युक्तिवाद पुढीलप्रमाणे करता येतात.

(१) रज्जूच्या ठायीं साप दिसतो तेव्हा सापाचे ज्ञान प्रमाणत्वानेच भासते, पुढे तो साप नसून रज्जू आहे असे ज्ञान होते तेव्हा हे बाधक ज्ञान म्हणजे पूर्वीच्या ज्ञानाचे अप्रमाणत्व देखील प्रमाणत्वानेच भासते. अर्थात् मूळ ज्ञान असो की बाधक ज्ञान असो तें स्वतःप्रमाणच असते म्हणून प्रामाण्य व अप्रामाण्य ही दोन्ही स्वतः आहेत.

(२) ज्याचे प्रामाण्य दुसऱ्या ज्ञानाने सिद्ध करावे लागते तें ज्ञान स्वतःप्रमाण मानता येत नाही. जो न्याय मूळ ज्ञानाला लागू आहे तोच बाधक ज्ञानालाही लागू आहे. बाधक ज्ञान खरें की खोटे हे देखील दुसऱ्या ज्ञानाने पडताळून पाहावे लागते. म्हणून प्रामाण्य व अप्रामाण्य ही दोन्ही परतः आहेत.

(३) अप्रमाण ज्ञान प्रमाणातील दोषामुळे निर्माण होते. ज्ञानसाधनाने म्हणजेच प्रमाणानेच त्याचे अप्रामाण्य निर्माण होते म्हणून अप्रामाण्य स्वतः आहे. उलट प्रमाण म्हणजे यथार्थ ज्ञान बाह्य वस्तूमूळे निर्माण होते म्हणून प्रामाण्य परतः आहे.

(४) ज्ञान अप्रमाण सिद्ध होईपर्यंत प्रमाण मानावे लागते म्हणून प्रामाण्य स्वतः व अप्रामाण्य परतः आहे.

निरनिराळ्या भूमिकावरून विचार केला तर हे सर्व युक्तिवाद तेवढ्यापुरते बरोबर आहेत. पण तार्किकदृष्ट्या सर्वांत महत्त्वाचें तत्त्व हे आहे की, ज्ञान, मग ते मूळ ज्ञान असो की बाधक ज्ञान असो, खरे की खोटे हे तपासून पाहण्याची आवश्यकता असते तेव्हा त्या ज्ञानाच्या बाहेरील एखादी कसोटी वापरावी लागते. ज्ञान स्वतःलाच खरेपणाची प्रशस्ति देऊ शकत नाही. म्हणून नैयायिकांचा परतः प्रामाण्याचा पक्ष महत्त्वाचा आहे.

भ्रमाची उपपत्ति : विविध ख्याति

प्रामाण्याच्या चर्चेबरोबर भ्रमाची चर्चा करणे ओघानेच येते. भ्रमाला किंवा अयथार्थ ज्ञानाला भारतीय दर्शनात ख्याति म्हटलेले आहे. ख्यातीचा अर्थ प्रसिद्धी असा आहे. मुळात काही नसाताना नुसती प्रसिद्धीच असणे हा भ्रम होय. म्हणूनच भ्रमाला ख्याति म्हटले असावे. निरनिराळ्या दर्शनातील ख्यात्या पुढीलप्रमाणे आहेत.

शून्यवादी बौद्ध असत्यख्याति मानतात. त्यांच्या मते भ्रमातील विषय असत असतो.

* प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः सांख्याः समाश्रिताः ।
नैयायिकास्ते परतः सौगताश्चरमं स्वतः ।
प्रथमं परतः प्राहुः प्रामाण्यं वेदवादिनः ।
प्रमाणत्वं स्वतः प्राहुः परतश्चाप्रमाणताम् ॥

म्हणजे ज्यापासून सफलप्रवृत्ति होत नाही ते. जे पाणी पिऊन तहान भागत नाही, ज्याच्यामुळे वस्त्र ओले होत नाही, वा विस्तव विझत नाही पण जे डोळ्यांना मात्र दिसते ते पाणी असत होय. सत् व असत् यात सफलप्रवृत्तिजनकत्व व विफलप्रवृत्तिजनकत्व एवढाच भेद आहे. अनुभवाव्यतिरिक्त स्वतन्त्र अस्तित्व असा सत्त्वाचा अर्थ केला तर त्याअर्थी कशाचीही सत्ता सिद्ध होऊ शकत नाही. कारण अनुभवाच्या बाहेर जाणे अशक्य आहे.

नैयायिकांच्या मते, अनुभवाच्या बाहेर जाणे अशक्य नाही. एवढेच केवळ नव्हे तर प्रत्यक्षामध्ये नेहमीच अनुभवबाध पदार्थांचे ज्ञान होत असते. भ्रमात देखील बाह्य पदार्थांचे ज्ञान होते. रज्जु सापासारखी दिसते तीदेखील तिच्यात सापाचे गुण असल्यामुळेच दिसते. सापाशी सारखे असलेले रज्जूचे गुण दिसतात व सारखे नसलेले दिसत नाहीत, याचवेळी भीतीमुळे सापाचा विचार उद्भवण्यास मनाची अवस्था अनुकूल असते म्हणून सापाचे थोडे गुण दिसल्याबरोबर सापच दिसलासे वाटते. अर्थात येथे दृष्टीचा विषय असत नसून सत्त्व असतो. सापाचे गुण खरोखरच दोरीत असतात. असत जो आहे तो साप नसून दोरी व साप यांचे तादात्म्य असत आहे. दोरीवरील सापाचा आरोप असत आहे. हा आरोप म्हणजेच अन्यथाख्याति.

सौत्रान्तिक, वैभाषिक व योगाचार या बौद्ध संप्रदायांनी भ्रमाचा विषय असत नसतो हे नैयायिकांचे मत मानून पुढे असे सुचवले आहे की, तो आत्मनिर्मित असतो. भ्रमात पाहिलेला साप ज्ञानसामग्रीने निर्मिलेला असतो. उलट खरा साप स्वयंसिद्ध असतो. ज्ञानसामग्रीने निर्माण केलेला विषय जेव्हा ज्ञाननिरपेक्ष आहे असे भासते तेव्हा भ्रम होतो. भ्रमात्मक सापाचे हे ज्ञानजन्यत्व म्हणजेच आत्मख्याति होय. नैयायिकांच्या मते, दोरीवरील सापाचा आरोप ज्ञानजन्य आहे. उलट बौद्धांच्या मते आरोपित सापच ज्ञानजन्य आहे.

ज्ञानामुळे आरोप वा भ्रम निर्माण होईल हे प्रभाकरभट्टला मान्य नाही. त्याच्या मते ज्ञान हे खरेच असले पाहिजे. खोटे ज्ञान हा शब्दप्रयोग वदतोव्याघाताच्या रूपाचा आहे. आपण ज्याला खोटे ज्ञान म्हणतो ते वस्तुतः अज्ञान किंवा अख्याति आहे. योग्य वेळी आवश्यक ते ज्ञान न होणे म्हणजे अख्याति. दोरी पाहत असताना तिच्या ठायी असलेल्या सापाहून वेगळ्या गुणधर्मांचे ज्ञान न होणे, त्याचवेळी सापाची स्मृति होणे व ही स्मृति ही स्मृति आहे हे ज्ञान न होणे अशी सर्व अज्ञाने एकत्र झाली की आपण त्यांना भ्रम म्हणतो.

केवळ अज्ञाने एकत्र आल्याने भ्रम होणार नाही. कारण भ्रम भावरूप आहे व अज्ञाने अभावरूप आहेत. भावरूप भ्रम निर्माण होतो कारण भ्रामक पदार्थ हा भावरूप असतो. रज्जुवर भासणारा साप भावरूप असतो. तो भावरूप असला तरी सत्त्व नसतो. कारण स्वप्नातील वस्तूप्रमाणे त्याचा निरास होतो. तो असत ही नसतो. कारण जे वंध्यापुत्रासारखे सर्वथा असत आहे त्याचा भ्रम देखील होऊ शकत नाही. अशा सदसद्विलक्षण वस्तूला अनिर्वचनीयच म्हटले पाहिजे. अर्थात भ्रम म्हणजे अनिर्वचनीय ख्याति असे अनिर्वच्यवादी म्हणतात.

रामानुजांच्या मते, भ्रमातला विषय सदसद्विलक्षण व म्हणून अनिर्वचनीय असतो असे म्हणणे चूक आहे. भ्रमातला विषय सत्त्व असतो. सापासारख्या दिसणाऱ्या दोरीत सापाचे गुण अल्पांशाने असतातच तेव्हा दोरी पाहणाऱ्याने अल्पांशाने साप पाहिला असे म्हणण्यास हरकत नाही. रामानुजांच्या मते, स्वप्नातले विषय देखील ईश्वराने तात्पुरते निर्मिलेले व तेवढ्यापुरते खरे असेच असतात. तेव्हा भ्रम ही सत्ख्याति होय. फार तर त्याला अल्पसत्ख्याति

म्हणावे.

आलोचना

सत्त्व ख्याति, अल्पज्ञान व भ्रम यात फरक करीत नाही ही मूलभूत चूक आहे. सत्य व असत्य, प्रत्यक्ष व भ्रम यातील भेद मूलग्राही आहे, दहा असत्ये गोळा केल्याने एक प्रत्यक्ष होत नाही.

भ्रमामधील मूलभूत प्रक्रिया आरोप ही आहे हे अन्यथाख्याति सांगणाऱ्या नैयायिकांनी बरोबर ओळखले आहे. आरोप ही एक भावरूप क्रिया आहे. प्रभाकरांच्या कल्पनेप्रमाणे ती केवळ अभावरूप अज्ञानांनी सिद्ध होणार नाही. सापाचा आरोप हा भीतिग्रस्तता, अंधार वगैरे ज्ञानसाधनातील दोषामुळे निर्माण होतो. या दोषामुळे आरोप निर्माण होत नसून सापच निर्माण होतो असे आत्मख्यातिप्रमाणे म्हणणे व त्या सापाचे स्वरूप असत असते असे असत्त्व ख्यातिप्रमाणे म्हणणे, माझ्याजवळ कोटि रूपये नाहीत असे म्हणण्याऐवजी माझ्याजवळ असत् स्वरूपाचे कोटि रूपये आहेत असे म्हणण्यासारखे आहे. आरोपित साप सदसद्विलक्षण असतो हे वेदान्ताचे मत देखील बरोबर नाही. कारण तो असत्त्व असतो. दोरीचे सर्पत्व हे वंध्यापुत्राच्या पुत्रत्वासारखेच सर्वथा असत आहे. भ्रमात दोरीचे सर्पत्व भासत नसून केवळ सर्पत्व भासते असे म्हणणेही बरोबर नाही. (१) "दोरीचे सर्पत्व भासणे" व (२) "भासलेले सर्पत्व दोरीचे आहे असे भासणे" या वेगवेगळ्या क्रिया आहेत. भ्रमात दुसरी घडत नसली तरी पहिली घडते.

या निबंधाचा सारांश असा -

- (१) ज्ञानाला स्वतःप्रमाण मानल्याने सत्यज्ञान व मिथ्याज्ञान यांत भेद उरत नाही.
- (२) ज्ञान परतःप्रमाण आहे व त्याचे सत्यापन करण्याची जरूर असते.
- (३) भ्रमाचे स्वरूप अन्यथाख्यातीचे आहे.

आधार

- | | |
|--------------------|-------------------|
| (१) कुमारिलभट्ट | श्लोकवार्तिक |
| (२) जैमिनी | मीमांसा दर्शन |
| (३) नागार्जुन | माध्यमिक कारिका |
| (४) प्रभाचन्द्र | प्रमेयकमलमार्तण्ड |
| (५) मध्व | सर्वदर्शनसंग्रह |
| (६) वाचस्पति मिश्र | भामती |
| (७) वात्स्यायन | न्यायभाष्य |



४४ : अद्वैत वेदान्त

जगन्मिथ्याभूतं मम निगदतां वेदवचसाम् ।
अभिप्रायो नाद्यावधि हृदयमध्याविशदयम् ॥

-- जगन्नाथ

वेद म्हणतात की जग मिथ्या आहे. मला याचा अर्थ अजून कळला नाही. (भावार्थ)

अलीकडे भारतीय तत्त्वज्ञान म्हटलें की शंकराचार्यांचा अद्वैत वेदान्त डोळ्यासमोर उभा राहतो. अद्वैत तत्त्वज्ञानाचें मूळ उपनिषदांत सापडत असलें तरी शंकराचार्यांच्या पूर्वी त्याला एवढें महत्त्व नव्हतें म्हणून त्याचें जनकत्व शंकराचार्यांनाच दिलें जातें. या तत्त्वज्ञानाचे तीन प्रमुख सिद्धान्त आहेत.

- (१) अन्तिम सत्य निरपेक्ष (Absolute) आहे
- (२) अन्तिम सत्य व आत्मा यांचे स्वरूप एकच आहे.
- (३) या व्यतिरिक्त सर्व माया आहे.

(१) एकमेवाद्वितीय सत्य

पहिल्या तत्त्वाचा आधी विचार करू. निरपेक्ष म्हणजे जें आणखी कशाचीही अपेक्षा ठेवत नाही तें. जे सापेक्ष असतें ते आणखी कशाच्या तरी अपेक्षेनेच अस्तित्वांत राहतें. त्याचें अस्तित्त्व स्वयंपूर्ण नसतें. त्याची कल्पना करण्यासाठी आणखी अनेक गोष्टींची कल्पना करावी लागते. जें निरपेक्ष असतें तेच पूर्ण असू शकतें. कारण अपूर्ण वस्तु नेहमी पूर्णाच्या तुलनेनेच अपूर्ण ठरवली जाते. निरपेक्ष वस्तु स्वतंत्र, नित्य व अवयवहीन असते. जें पराधीन असतें त्याला निरपेक्ष म्हणतां येत नाही. कारण त्याला दुसऱ्या कशाची तरी अपेक्षा असते. जें विनाशी आहे त्याला निरपेक्ष म्हणतां येत नाही. कारण त्याला कालाची अपेक्षा असते. ज्याला अवयव असतात त्याला निरपेक्ष म्हणतां येत नाही कारण त्यात एकरूपता नसते. त्याचे निरनिराळे अवयव निरनिराळ्या संबधाने एकत्र राहतात.

अन्तिम सत्य याप्रमाणें पूर्ण, स्वतंत्र, नित्य व निरवयव आहे याला काय प्रमाण आहे ? सत्यता व निरपेक्षता या कल्पना एकच आहेत काय ? जी वस्तु सत्य असते ती निरपेक्ष असलीच पाहिजे असा काही नियम आहे काय ? या सर्व प्रश्नांना अद्वैत वेदान्ताकडून होय असेंच उत्तर मिळणें आवश्यक आहे.

सत्यता व निरपेक्षता यांचा नियत संबंध सिद्ध करणाऱ्या काही युक्तिवादांचा येथे विचार करित आहे.

सत्यतेचे स्तर

यापैकी पहिला युक्तिवाद सत्यतेच्या स्तरांवर आधारित आहे. "क्ष आहे" याचा अर्थ "क्ष" या वस्तूमध्ये असणें या नावाचा एखादा गुणधर्म आहे असें म्हणतां येतें. "अ" हा "क" आहे, "मी लिहित आहे", "सॉक्रेटीस मर्त्य आहे" असें आपण नेहमी म्हणतो. या वाक्यांत "आहे" या शब्दाने जें व्यक्त केलें जातें तेंच सत्यत्व होय. हा "असण्याचा गुणधर्म" ज्यांत असतो त्यालाच सत्य म्हणतात. सत्यता म्हणजे सत्याचा भाव. ही सत्यता सर्वच सत्य वस्तूंत सारख्या प्रमाणांत नसते. "अ" हा "क" आहे या वाक्याचा अर्थ क गुणधर्माशी संबद्ध असा अ आहे असा करतां येतो. येथे "आहे" चें किंवा "असण्या" चें काय प्रमाण आहे हें सांगतां येत नाही. कारण "अ" हें नुसतें चिन्ह आहे, खऱ्याखऱ्या वस्तूचें नांव नाही. म्हणून "क" गुणधर्मसमन्वित "अ" ची सत्यता अनिश्चित आहे. मी लिहित आहे हें दुसरें वाक्य "माझें लिहिणें आहे" असें मांडता येईल. येथें सत्यतेचें प्रमाण निश्चित आहे. कारण माझ्या लिहिण्याचा जो असणें हा गुणधर्म आहे तो थोडा कालच टिकतो. माझें लिहिणें आता "आहे" पण रात्री मी निजेन तेव्हां तें आहे असें म्हणतां येणार नाही. त्याचप्रमाणें माझें लिहिणें या स्थली आहे पण इतर स्थली नाही. अर्थात् माझ्या लिहिण्याचें असणें स्थलकालाने नियन्त्रित आहे.

तिसरें वाक्य "सॉक्रेटीसची मर्त्यता आहे" असें लिहितां येईल. सॉक्रेटीसच्या मर्त्यतेच्या सत्यतेचें प्रमाण माझ्या लेखनाच्या सत्यतेच्या प्रमाणापेक्षा जास्त आहे. कारण सॉक्रेटीसची मर्त्यता तो जीवत असेपर्यंत "आहे" असें म्हणतां येतें. पण ही सत्यतादेखील मर्यादित आहे कारण सॉक्रेटीसची मर्त्यता त्याच्या जन्मापूर्वी वा मरणानन्तर "आहे" असें म्हणता येत नाही.

हीं तीन वाक्ये याप्रमाणें सत्यतेच्या तीन स्तरांची उदाहरणे आहेत. हेंच तत्त्वभ्रमाच्या प्रक्रियेत देखील स्पष्ट होतें. रात्री एखादी दोरी पाहून आपण तिला साप समजतो. हा साप भ्रामक असला तरी कोणत्या तरी अर्थाने तो सत्यच आहे. कारण भ्रमांत कां होईना तो असतो. तो सर्वथा नसतोच असें म्हणतां येत नाही. पण या भ्रामक सापपेक्षा ज्या दोरीला पाहून सापाचा भ्रम झाला ती दोरी अधिक सत्य असते. कारण परिस्थितीचे अधिक ज्ञान झाल्याबरोबर दिसला तो साप नव्हता, दोरी होती, अशी खात्री पटते व या सापाची सत्यता बाधित होते. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचें म्हणजे भ्रान्तिमय सापांत बाध्यता नांवाचा धर्म असतो. पण दोरीत ही बाध्यता मुळीच नसतें असें नाही. दोरीच्या स्वरूपाचें पूर्ण वैज्ञानिक ज्ञान झाले म्हणजे सर्वसाधारण दृष्टीला दिसणारें दोरीचें स्वरूप हे खरें स्वरूप नसून परमाणूची विशिष्ट संज्ञा, विशिष्ट रासायनिक गुणधर्म हें तिचें स्वरूप आहे असें कळतें. म्हणजे दोरीचें साधारण ज्ञान बाधित होतें.

भ्रामक सापाचे ज्ञान व त्याला आधारभूत असलेल्या दोरीचें ज्ञान ही दोन्ही याप्रकारे बाधित होत असलीं तरी दोहोंचीही बाध्यता साख्याच दर्जाची नाही. भ्रामक सापाचें ज्ञान फारच लवकर बाधित होतें, दोरीचें ज्ञान बाधित व्हायला कष्टसाध्य वैज्ञानिक ज्ञानाची आवश्यकता असते. भ्रामक सापाचें ज्ञान अर्धवट प्रकाशासारख्या आगन्तुक कारणांनी होतें. दोरीचें ज्ञान व्हायला अशा आगन्तुक व अपवादभूत परिस्थितीची आवश्यकता नसते. सर्वसाधारण परिस्थितीत देखील तें ज्ञान होतें. अर्थात् भ्रामक सापापेक्षा दोरीचें बाध्यत्व कमी आहे. अथवा भ्रामक सापापेक्षा दोरीची सत्यता अधिक वरच्या दर्जाची आहे.*

* सत्यत्वं बाधराहित्यम् ।

या एकाहून एक वरच्या दर्जाच्या सत्यतांची काहीतरी सीमा असली पाहिजे. ज्याच्या सत्यतेपेक्षा अधिक वरच्या दर्जाची सत्यता असू शकत नाही असे एखादे अन्तिम व निरपेक्ष सत्य असले पाहिजे.

अन्तर्गत संबंध

निरपेक्षतावादाच्या समर्थनासाठी आणखी एक युक्तिवाद केला जातो. त्यांत अन्तर्गत संबंधाची कल्पना मुख्य आहे. अद्वैतवादी म्हणतात की, जगातल्या कोणत्याच वस्तूला स्वभाव नाही. स्वभाव म्हणजे वस्तूचा स्वतःचा धर्म. वस्तूचा स्वभाव म्हणून आपण जो म्हणतो तो त्या वस्तूवर अवलंबून नसून जगातल्या इतर वस्तूवर अवलंबून असतो. "अ" चा स्वभाव एक विशिष्ट प्रकारचा आहे. कारण जगातल्या "अ" व्यतिरिक्त इतर वस्तूंचा स्वभाव एक विशिष्ट प्रकारचा आहे. उदा. माझ्यासमोर ठेवलेले पुस्तक घ्या. पुस्तकांत बांधलेले कागद असतात. अर्थात् कागदाचा दर्जा व बंधकाचे कौशल्य यावर पुस्तकाचे शारीरिक स्वरूप अवलंबून आहे. पण कागदाचा दर्जा, त्यांत वापरलेली द्रव्ये व तो जेथे तयार झाला तो कारखाना यांच्यावर अवलंबून आहे. बंधकाचे कौशल्य, त्याचे शिक्षण, परिस्थिती व वंशदाय यावर अवलंबून आहे. पुस्तकातल्या मजकुराचा दर्जा जगातल्या इतर असंख्य वस्तूंच्या स्वरूपावर अवलंबून आहे. पुस्तकाप्रमाणेच जगातल्या इतर पदार्थांचीही स्थिति आहे. अर्थात् या पदार्थांचा स्वभाव स्वतंत्र नाही, परंतु आहे म्हणून त्यांना स्वतःचा स्वभाव आहे असे म्हणता येत नाही.

पण एकाचा स्वभाव दुसऱ्यावर व दुसऱ्याचा तिसऱ्यावर ही मालिका कुठेतरी संपायची असेल तर ज्याचा स्वभाव आणखी कशावरच अवलंबून नाही, स्वयंसिद्ध आहे अशा एखाद्या पदार्थाची कल्पना केली पाहिजे. स्वयंसिद्ध स्वभावाची ही वस्तू म्हणजेच निरपेक्ष वस्तू.

निरपेक्ष वस्तू दोन प्रकारची असू शकते.

(१) सापेक्ष वस्तू जिची अपेक्षा ठेवतात पण जी सापेक्ष वस्तूंची अपेक्षा ठेवीत नाही ती एक प्रकारची निरपेक्ष वस्तू. सापेक्ष वस्तूचा स्वभाव या निरपेक्ष वस्तूवर आधारित असतो पण या निरपेक्ष वस्तूचा स्वभाव कोणत्याही सापेक्ष वस्तूवर आधारित नसतो. अद्वैत वेदान्तांतले ब्रह्म हे असेच निरपेक्ष आहे.

(२) दुसरी कल्पना हेगेलची आहे. या कल्पनेप्रमाणे निरपेक्ष हे जगातल्या दुसऱ्या वस्तूहून भिन्न नाही. निरपेक्ष व सापेक्ष यांत अवयवी व अवयव यांच्यासारखा संबंध आहे. या मताप्रमाणे निरपेक्षाचा स्वभाव त्यांतच अंतर्भूत असतो. कारण निरपेक्ष हे संपूर्ण असते. जी वस्तू संपूर्ण असते तिच्या बाहेर काहीच असू शकत नाही. म्हणून निरपेक्षाचा स्वभाव स्वयंसिद्ध नाही, तो बाहेरच्या कशाची तरी अपेक्षा ठेवतो असे म्हणणे हा वदतोव्याघात आहे. जे निरपेक्षासारखे संपूर्ण आहे त्याच्या बाहेर काहीच असू शकत नाही. ज्याच्या बाहेर काही आहे ते संपूर्ण नसून अपूर्ण असते.

(२) आत्म्याचे स्वरूप

आत्मा निरपेक्ष आहे व अन्तिम सत्याचे स्वरूप आत्म्याचे ज्ञान झाल्यानेच कळते, किंबहुना आत्मा हेच अन्तिम सत्य आहे असा अद्वैत वेदान्ताचा दुसरा सिद्धान्त आहे. तत्त्वमसि म्हणजे ते ब्रह्म तूच आहेस असे उपनिषदांत सांगितले आहे. हे तत्त्व सिद्ध करण्यास पुढील प्रमाणे दिली जातात.

आत्मा कशाला तरी जाणतो म्हणजे आत्मा हा ज्ञानाचा कर्ता आहे, विषय नाही. म्हणून जे गुण ज्ञानाच्या विषयांतच फक्त राहू शकतात ते आत्म्याचे गुण आहेत असे म्हणता येत नाही. आत्मा हा जाणणारा आहे. त्याला कोण जाणणार ? विज्ञातारं व अरे केन विज्ञानीयात् ? एका आत्म्याला दुसरा आत्मा जाणतो असे म्हटल्याने आत्म्याला जाणणाऱ्या आत्म्यांची अनन्त मालिका कल्पावी लागते. अर्थात् आत्मा हे ज्ञेय नाही. ज्ञेय, संबंध, परिमाण, काल, स्थल इत्यादिकांनी परिच्छिन्न असते. जे जे ज्ञेय आहे त्याचा दुसऱ्या कशाशी तरी संबंध असतो, ते कमी किंवा जास्त असते, ते एका विवक्षित स्थळी व विवक्षित काळी अस्तित्वांत असते. ज्ञेयाला लागू होणाऱ्या या सर्व मर्यादा जो कधीच ज्ञेय होऊ शकत नाही त्या आत्म्याला लागू होत नाहीत.

हा अज्ञेय आत्मा चेतन, अपरिवर्तनशील, अविकारी, सर्वव्यापी व आनंदरूप असतो.

(३) मायावाद

मायावाद हा अद्वैत वेदान्ताचा तिसरा सिद्धान्त आहे. हा सिद्धान्त अन्तिम सत्य निरपेक्ष आहे व या निरपेक्ष सत्याचे स्वरूप आत्मा हे आहेत या दोन सिद्धान्तांना पूरक आहे. या दोन सिद्धान्तांचा भावार्थ हा की, व्यवहारांत प्रतीत होणारे जग निरपेक्ष नाही व म्हणून ते अन्तिम सत्य नाही. जे अन्तिम सत्य नाही ते काही प्रमाणात असत्य असते. जे आत्म्याशी एकरूप नाही ते फक्त अल्पांशानेच सत्य असते, म्हणून त्याला असत्य म्हणणे अयुक्त नाही.

येथे अद्वैतवाद्यांना पुष्कळ अडचणींना तोंड द्यावे लागते. कारण सब झूट आहे म्हटले तर ते झूट भासत कां नाही, खरे कां भासते याचे कारण सांगणे जरूर आहे. जग मिथ्या असेल पण हजार वेदान्ती प्रवचने ऐकल्यावर देखील ते सत्यच भासते याची वाट काय ? जे नाहीच ते दिसते तरी कसे ?

या प्रश्नांची अद्वैतवाद्यांनी काही उत्तरे दिली आहेत. सापेक्ष वस्तू प्रत्यक्ष दिसत असल्यामुळे त्या पूर्णपणे असत्य मानता येत नाहीत. पण त्यांच्या सत्यतेपेक्षा निरपेक्ष वस्तूची सत्यता काही आगळीच असते.

अनिर्वचनीय ख्याति*

अद्वैत वेदान्ताच्या ज्ञानप्रक्रियेत अनिर्वचनीयख्याति पांवाचा एक सिद्धान्त आहे. याच्या अनुसार मिथ्या वस्तू देखील अस्तित्वात असते. काही वस्तूंचा स्वभावच मिथ्यात्व हा असतो. जेव्हा शिंपले पाहून रुप्याचा भास होते तेव्हा शिंपल्याप्रमाणेच रुपे देखील कोणत्यातरी अर्थी अस्तित्वात असतेच. शिंपलेच फक्त अस्तित्वात असते व रुपे आपल्या मनांत असते असे म्हणणे बरोबर नाही. मनाशिवाय रुप्याप्रमाणेच शिंपल्याचेही ज्ञान होणार नाही. शिंपले व रुपे ही दोन्ही डोळ्यांनीच दिसतात. पण शिंपले व रुपे यांत फरक असतो. शिंपले सत्यतेचे बनलेले असते व

- * अनिर्वाच्याविद्याद्वितयसचिवस्य प्रभवतो ।
विवर्ता यस्यैते विद्यदलितेजोबवनयः ।
यतश्चाभुद्धिश्वं चरमचरमुच्चावचमिदं ।
नमामस्तद्ब्रह्मापरिमितसुखज्ञानममृतम् ।

रुपे मिथ्यात्वाचें बनलेलें असतें... म्हणजे सत्यत्व हें शिंपल्याचें व मिथ्यात्व हें रुप्याचें स्वरूप असतें. आता मिथ्या रुपें व खरें रुपें यांत काय फरक आहे याचा विचार करू गेलो तर खऱ्या रुप्यांत असा एकही गुणधर्म सापडत नाही की, जो मिथ्या रुप्यांत सापडणार नाही. खऱ्या रुप्याची नाणीं बनू शकतात, मिथ्या रुप्याची नाणीं बनू शकत नाहीत असें कुणी म्हणेल पण मिथ्या रुप्याची देखील मिथ्या नाणीं बनू शकतातच. तेव्हां सत्याहून मिथ्याचें वेगळेपण कशांत आहे हें सांगायचें असेल तर मिथ्या हें मिथ्या असतें, त्याचें परिणाम मिथ्या असतात, त्याचें ज्ञान मिथ्या असतें; असें मिथ्या मिथ्याचा घोष करण्याशिवाय गत्यंतर नसतें. म्हणून मिथ्यात्वाला अनिर्वचनीय म्हटलें आहे.

भ्रमाच्या स्वरूपाचें हेंच विश्लेषण अद्वैतवादाने साऱ्या जगाला लावले आहे. अद्वैतवादानुसार आभासमय रुप्याप्रमाणेंच "खरें" रुपें देखील मिथ्याच असतें. दोघांत फक्त इतकाच फरक आहे की, आभासमय रुप्याचें सत्यत्व थोडा अधिक स्पष्ट प्रकाश पडल्याबरोबर बाधित होतें. तर "खऱ्या" रुप्याचें, अन्तिम सत्याचें ज्ञान झाल्यावर बाधित होतें. हा फक्त परिमाणाचा भेद झाला, स्वरूपाचा नव्हे. म्हणून जगांत दुग्गोचर होणारे सर्वच विषय मिथ्या व अनिर्वचनीय असतात. जगाचे हें मिथ्यात्व व अनिर्वचनीयत्व म्हणजेच माया.

अद्वैत वेदान्ताचें भ्रमाचें विश्लेषण प्रथमदर्शनीं विचित्र वाटतें. पण अधिक विचार केल्यावर त्यांतला सत्यांश दिसून येतो. या विश्लेषणाच्या बाजूने खालील युक्तिवाद केले जाऊ शकतात.

संमजा, भ्रम झाला म्हणजे जें दिसतें ते फक्त आपल्या मनांत असतें व त्याच्याशीं संवादी असें बाह्य जगांत काहींच नसतें. पण सत्य ज्ञानांत आपल्या ज्ञानाशीं संवादी अशी बाह्य जगांत एक वस्तू असते. जेव्हां मी खरें रुपें पाहतो तेव्हां खऱ्या रुप्याचें माझ्या मनांत प्रतिबिंब पडतें. हे प्रतिबिंब त्या खऱ्या रुप्याशीं कितपत जुळतें यावर माझ्या ज्ञानाची सत्यता अवलंबून असते. पण शिंपल्याला पाहून जेव्हां मला रुप्याचा भास होतो तेव्हां रुप्याचें नुसतें प्रतिबिंबच माझ्या मनांत असतें, तें जिचे प्रतिबिंब आहे अशी एखादी वस्तू बाह्य जगांत नसते. भ्रमांत प्रतिबिंबाला साद देणारे बिम्ब अस्तित्वांत नसतें. बिंबाच्या जागीं शून्य असतें. बिम्ब व प्रतिबिंब अशा दोन वस्तू नसतातच. बिम्बाशिवाय प्रतिबिंब म्हणजेच भ्रम.

पण असें मानता येत नाही. एकतर मानसशास्त्रदृष्ट्या या पक्षाला काही आधार नाही. मी जेव्हां एखादी वस्तू पाहतो तेव्हां त्या वस्तूचें प्रतिबिंब पाहत नसतो, ती वस्तूच पाहत असतो. बिंबप्रतिबिंबाचें तत्त्वज्ञान ऐकून देखील आपण पाहिलेला घट हा घटच, घटाचें प्रतिबिंब नव्हे याबद्दल आपण निःशंक असतो. कितीही काळजीपूर्वक आत्मनिरीक्षण केलें तरी ज्ञान व ज्ञेय यांच्यामध्ये प्रतिबिंब नांवाची एखादी तिसरी वस्तू गवसत नाही. मला घटाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें तेव्हां मी माझे ज्ञान पाहत नसून त्या ज्ञानाबाहेरचा घट पाहत असतो. हा घट माझ्या मनांत नसून मनासमोर असतो. म्हणून ज्ञेय हें एक प्रतिबिंब आहे असें मानायला काही आधार नाही.

तार्किक दृष्टीने देखील या मताला आधार नाही. बिंबप्रतिबिंबबाद्यांना देखील प्रतिबिंबाचें ज्ञान अव्यवहित होतें, प्रतिबिंब व त्याचें ज्ञान यांत तिसरें काही नसतें असें मानावेंच लागतें. मग प्रतिबिंबाचें ज्ञान मध्ये तिसरी वस्तू असल्याशिवाय होऊ शकतें तर इतर पदार्थाचें कां होऊ शकत नाही ? त्यांनी फक्त मध्यस्थामार्फतच व्यवहार केला पाहिले अशी सुलतानी काय म्हणून ?

अशी सुलतानी करायची पाळी येते याचें कारण असें की, ज्ञान व ज्ञेय यांचा अव्यवहित संबंध असतो असें मानल्याने भ्रमाची उपपत्ति लावतां येत नाही. खऱ्या रुप्याप्रमाणें आभासमय रुप्याचाही ज्ञानाशीं अव्यवहित सम्बन्ध असेल तर खरें रुपें व रुप्याचा आभास यांत काय फरक राहिला ? बिंबप्रतिबिंबवादाप्रमाणें जेव्हां बिम्बांत व प्रतिबिंबांत संवाद असेल तेव्हां ज्ञान खरें व नसेल तेव्हां खोटे अशी व्यवस्था लावतां येते. पण प्रतिबिंब नसेलच तर बिंबाचा संवाद वा विसंवाद कुणाशीं पाहायचा ?

अद्वैताच्या मतें जेव्हां शिंपले शिंपल्यासारखें दिसतें तेव्हाचें ज्ञान खरें व रुप्यासारखें दिसतें तेव्हाचें खोटे याचें कारण त्या दोन ज्ञानांत फरक असतो हें नाही. जेव्हां आपल्याला परिस्थितीचें अधिक ज्ञान होतें तेव्हां शिंपल्याच्या जागीं दिसणाऱ्या रुप्याचें विसर्जन होतें. शिंपल्याच्या ज्ञानाने आरोपित रुप्याचें ज्ञान बाधित होतें. ज्या ज्ञानाचा असा बाध होतो त्या ज्ञानाला भ्रम म्हणतात. शिंपल्याचें ज्ञान भ्रमस्वरूप नसतें. कारण परिस्थितीचें अधिक ज्ञान झाल्यावर देखील तें बाधित होत नाही. सत्यज्ञान व भ्रम यांत हाच फरक आहे.

पण हा फरक आत्यन्तिक नाही. शिंपल्याचें ज्ञान देखील पूर्ण सत्य नाही. तें आरोपित रुप्याच्या ज्ञानापेक्षा अधिक सत्य आहे एवढेंच. तें अधिक सत्य आहे. कारण आरोपित रुप्याच्या ज्ञानाचा बाध जसा सहज होतो तसा त्याचा बाध सहज होत नाही. सर्वसाधारण जीवनात योग्य प्रकाशात झालेलें प्रत्यक्ष ज्ञान अबाधित राहतें. पण सर्वसाधारण जीवनांत तें अबाधित राहिलें तरी सूक्ष्मदर्शक, रासायनिक पृथक्करण यंत्रांच्या साहाय्याने शिंपल्याच्या स्वरूपाचा छडा लावणाऱ्या वैज्ञानिकांच्या ज्ञानापेक्षा साधारण प्रत्यक्षाचें ज्ञानही टिकत नाही. साध्या डोळ्यांना दिसणाऱ्या चकचकीत शिंपल्याच्या जागीं परमाणूंच्या सेना व गणिताचीं सूत्रे दिसू लागतात. म्हणून शिंपलें आरोपित रुप्यापेक्षा अधिक अबाध्य व म्हणून अधिक सत्य असले तरी त्या दोघांच्या सत्यतेत केवळ प्रमाणाचा फरक आहे, जातीचा फरक नाही.

व्यावहारिक सत्यज्ञान व भ्रम यांची जात याप्रमाणें एकच असल्यामुळे अद्वैतवादी सर्वच व्यावहारिक ज्ञानाला भ्रमस्वरूप मानतो. जगातले सर्वच पदार्थ आरोपित रुप्यासारखें मिथ्या आहेत, कारण त्यांचा केव्हां ना केव्हा तरी बाध होतो. बाध्यत्व हा त्यांचा धर्मच असतो. हें बाध्यत्व किंवा मिथ्यात्व पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें अनिर्वचनीय असतें. जगातले सारेच पदार्थ बाध्यत्वाचे वा मिथ्यात्वाचे बनलेले आहेत म्हणून त्यांना मायिक म्हटलें पाहिजे. एवंच माया हें अनिर्वचनीय ख्यातीचेंच एका विश्वात्मक स्वरूप आहे.

मायावाद व कल्पनावाद

अनिर्वचनीय ख्याति हा अद्वैतवादाचा विशेष आहे. पण मायावादाच्या समर्थनार्थ आणखी काही युक्तिवाद करतां येतात. हे युक्तिवाद कल्पनावादी दर्शनांत सापडतात. या दर्शनांच्या अनुसार बाह्य जगाचें अस्तित्व ज्ञानावर अवलंबून आहे. तथापि कल्पनावादाचे सर्वच पंथ मायावादी नाहीत. काण्टच्या मतें, दृश्य जगत् हें सत्य व मिथ्या यांचें मिश्रण आहे. शुद्ध सत्याचें कधीच ज्ञान होत नाही. म्हणून काण्ट अनुभूत जगाला आभास म्हणतो. हा सिद्धान्त मायावादाहून भिन्न आहे. कारण मायावादाच्या अनुसार दृश्य जगाच्या मुळाशीं आत्म्याच्या शिवाय आणखी काही नाही. काण्टच्या मतें दृश्य जगाच्या मुळाशीं एक स्वयंसिद्ध वस्तू आहे. या वस्तूचें त्याने आत्म्याशीं तादात्म्य कल्पिलें नाही. बर्कलेचा व्यक्तिनिष्ठ कल्पनावाद मायावादाच्या

अधिक जवळ आहे.

बर्कलेच्या मते, जगत् मनोमय आहे. म्हणजे मनाच्या बाहेर त्याला अस्तित्व नाही. पुढे तो असे म्हणतो की बाह्य जगाचे अस्तित्व मनावर अवलंबून असले तरी ते माझ्या मनावर अवलंबून नाही, ईश्वराच्या मनावर अवलंबून आहे. या सिद्धान्तावरून अद्वैतवादातील माया व अविद्या या दोन कल्पनांची आठवण होते. माया हें विश्वात्म्याचें अज्ञान आहे व अविद्या हें व्यक्तिगत आत्म्याचें अज्ञान आहे. अद्वैताच्या मते जग पूर्णपणे माझ्या ज्ञानावर अवलंबून नसले तरी विश्वात्म्याच्या ज्ञानावर सर्वस्वी अवलंबून आहे. अशाप्रकारे मायावाद व बर्कलेचा व्यक्तिनिष्ठ कल्पनावाद यांचा तोंडवळा बराच जुळतो. मग मायावादी हें सादृश्य मानोत वा मानोत. म्हणून बर्कलेच्या युक्तिवादांचा विचार येथे अप्रस्तुत होणार नाही.

ज्ञातता म्हणजेच वस्तुता, जें ज्ञात नाही तें सत्य असू शकत नाही हें बर्कलेचें तत्त्व प्रसिद्ध आहे. अर्थात् ज्ञानाबाहेर सत्य म्हणून काही नाहीच. कोणत्याही वस्तूचें ज्ञान होत असतांना जे गुण निर्माण होतात त्या सर्वांचा जर निरास केला तर त्या वस्तूत काही गुणच उरणार नाहीत. रंग पाहण्याच्या क्रियेने व रस चाखण्याच्या क्रियेने निर्माण होतो. रंग, रूप, या इंद्रियांच्या विशिष्ट संवेदना आहेत. रंग वस्तूत असतो असे म्हणणे रूचि खाद्यपदार्थात असते असे म्हणण्यासारखे आहे. जिभेशिवाय रूचि अस्तित्वांत राहू शकत नाही. तसाच डोळ्याशिवाय रंग अस्तित्वांत राहू शकत नाही. रसरूपाप्रमाणे वस्तूचें सगळेच गुण तिचे ज्ञान होत असतांनाच निर्माण होतात असे सिद्ध करता येते.

काही मायावादी नाकबूल करीत असले तरी या सिद्धान्तांत व मायावादांत फारसा फरक नाही. भारतीय तत्त्वज्ञानाचे एक अधिकारी अभ्यासक प्रा. दासगुप्त म्हणतात की, शंकराचार्यांचे दर्शन बौद्धांचा विज्ञानवाद, शून्यवाद व उपनिषदांचा आत्मवाद यांचे संकलन आहे. बौद्धांचा विज्ञानवाद हें बर्कलेच्या व्यक्तिनिष्ठ कल्पनावादाचेंच एक रूप आहे.

समालोचन

आतांपर्यन्त अद्वैतवादाचें स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न केला. आतां त्याचें थोडे समालोचन करू.

सत्यतेचें अनेक स्तर असतात म्हणून त्यांतला एखादा स्तर अन्तिम असला पाहिजे असा निरपेक्षतासिद्धीचा युक्तिवाद आहे. तो बरोबर नाही. अन्तिम सत्य हें क्षितिजासारखे असू शकेल. आपण क्षितीजाकडे वाटेल तितके दूर जाऊ शकतो. पण क्षितिजावर कधीच पोचू शकत नाही. त्याचप्रमाणे क्ष पेक्षा य अधिक सत्य मानला तरी ज्यापेक्षा अधिक सत्य असें काही असूच शकत नाही असें एखादे अन्तिम सत्य असलेच पाहिजे असें यावरून ठरत नाही. एका पूर्णाकापेक्षा दुसरा पूर्णाक मोठा असतो यावरून सर्वांत मोठा असा एखादा पूर्णाक आहे असें सिद्ध होत नाही. अन्तिम सत्यता ही एक दिशा आहे, उद्दिष्ट नव्हे हें मत समर्थनीय आहे. सत्यतेचे स्तर निःसीम असू शकतील.

शिवाय सत्यतेच्या स्तरांची कल्पनाच मुळांत असिद्ध आहे. "आहे" या शब्दाचे दोन अर्थ होतात. एका अर्थी "आहे" हा शब्द अस्तित्वाचा बोधक आहे. "कावळा हा पक्षी आहे" याचा अर्थ तो पूर्वी पक्षी नव्हता व पुढे राहिल की नाही हे सांगतां येत नाही, तो सध्या मात्र पक्षी आहे असा नाही. येथे आहे हा वर्तमानकालाचा वाचक नसून सत्यतेचा वाचक आहे. उलट "राम

जेवतो आहे" यांतला आहे हा वर्तमानकालवाचक आहे. रामाचें जेवण सध्या सुरू आहे. थोड्यावेळापूर्वी होतें की नाही वा पुढें राहिल की नाही हा प्रश्न अलाहिदा असा या आहेचा स्पष्ट अर्थ आहे. "आहे" च्या या दोन अर्थांत घोटाळा झाल्यामुळे सत्यतेच्या स्तरांची कल्पना करण्यांत येते. अनित्य वस्तूला तिच्या उत्पत्तीपूर्वी व विनाशानंतर "आहे" हा शब्द लावता येत नाही, पण नित्य वस्तूला भूत, भविष्य व वर्तमान तिन्ही काली "आहे" ला शब्द लागू होतो. म्हणून अनित्य वस्तूपेक्षा नित्य वस्तूत जास्त "आहे" पण, अस्तित्व किंवा सत्यता आहे असें वाटते. पण वर्तमानता म्हणजेच सत्यता असा घोटाळा केल्यामुळे ही भूल होते. नित्य वस्तूबद्दल सर्वकालीं वर्तमानकालवाचक क्रियापद वापरतां येतें. एचढ्यावरूनच ती अनित्य वस्तूपेक्षा अधिक सत्य ठरत नाही. अनित्य वस्तूबद्दल सर्वकालीं वर्तमानकालवाचक क्रियापद वापरतां न आले तरी सत्यवाचक क्रियापद वापरतां येतेंच. घटनिर्मितीपूर्वी "घट होईल" व घटनाशानंतर "घट होता" असें म्हणतां येतें, "होईल" व "होता" हीं क्रियापदे देखील आहे या क्रियापदाप्रमाणे सत्यबोधकच आहेत. "होईल" हें क्रियापद कधीच सत्यबोधक नसतें असें मानलें तर "उद्या पुनः सूर्योदय होईल" व "उद्या सशाला वासरू होईल" या दोन्ही वाक्यांतल्या "होईल" मध्ये फरक मानतां येणार नाही. तसेंच "होता" हें क्रियापद कधीच सत्यत्वबोधक नसतें असें मानलें तर "शिवाजी हा शहाजीचा मुलगा होता" व "शहाजी हा शिवाजीचा मुलगा होता" या दोन्ही वाक्यांत होता हा शब्द सारखाच बरोबर किंवा चूक मानावा लागेल. तेव्हां "होईल" व "होता" हे प्रयोग देखील "आहे" या प्रयोगाइतकेच सत्यत्वबोधक मानले पाहिजेत. नित्य पदार्थांना आहे हा सर्वकालीं लागू होतो यावरून ते अनित्य पदार्थांपेक्षा अधिक काल व्यापतात एवढेच सिद्ध होतें, अधिक सत्य असतात असें सिद्ध होत नाही. अधिक काल व्यापणे व अधिक स्थल व्यापणे यांत सत्यत्वाच्या दृष्टीने काही फरक नाही. अर्धा टन कोळशापेक्षा एक टन कोळसा अधिक स्थल व्यापतो म्हणून तो अर्धा टन कोळशापेक्षा अधिक सत्य असतो असें कुणी म्हणत नाही. मग एक वर्ष टिकणाऱ्या वस्तूपेक्षा दोन वर्षे टिकणारी वस्तू अधिक काल व्यापते म्हणून तिला अधिक सत्य मानायची काय जरूर ?

जें मिथ्या आहे तें सर्वकालीं मिथ्या असतें व जें सत्य असतें तें सर्वकालीं सत्य असतें. "आहे" हा सत्यताबोधक शब्द, भूत, भविष्य व वर्तमान या तिन्ही कालांना व्यक्तविण्यासाठी होता, होईल व आहे अशीं तीन रूपे धारण करतो. या तीन रूपांपैकी कोणत्याही एका रूपांत आहे हा शब्द ज्या वस्तूला लागू शकतो ती सत्य समजली पाहिजे. स्वप्नांत दिसलेला घट असत्य असल्यामुळे तो होता, आहे वा होईल असें काहीच म्हणतां येत नाही. असत्य वस्तूला "आहे" चें कोणतेंच रूप लागू होत नाही. म्हणून सत्यता म्हणजे वर्तमानता नव्हे.

नित्य व अनित्य वस्तू सारख्याच प्रमाणांत सत्य असल्यामुळे, सत्यतेचा एकच स्तर मानला पाहिजे. "अ" सत्य असेल किंवा असत्य. तो कमी किंवा जास्त सत्य असू शकत नाही. म्हणून "अन्तिम सत्य" असें काही नाहीच. अथवा सर्वच सत्यांचा दर्जा एक असल्यामुळे सगळींचे सत्ये अन्तिम असतात असें म्हणावें.

निरपेक्ष हेंच सत्य नव्हे, सत्य हेंच निरपेक्ष

यावर निरपेक्षतावादी म्हणेल "जर सर्वच सत्ये निरपेक्ष असतील तर आमच्या म्हणण्याप्रमाणे निरपेक्षता व सत्यता यांचा अतुट संबंध स्थापित होतो. मग तुम्ही निरपेक्षतावादाचें खंडन तें काय केले ? तुमच्या समाधानासाठी आम्ही अन्तिम सत्य निरपेक्ष असतें असें न

म्हणतां संगर्भीच सत्ये निरपेक्ष असतात असें म्हणू. सत्यतेला स्तर नसतातच असें म्हटल्याने देखील ती सापेक्ष नाही, निरपेक्ष आहे असेच म्हटल्यासारखे होतें.”

हा युक्तिवाद निरपेक्षतावाद सिद्ध करण्यास पुरेसा नाही. निरपेक्षतावादप्रमाणे फक्त अन्तिम सत्य निरपेक्ष आहे. व्यवहारातली साधी सत्ये निरपेक्ष नाहीत. माझ्या लेखणीची सत्यता व आत्म्याची सत्यता ही दोन्ही सारखीच निरपेक्ष आहेत असें निरपेक्षतावाद मानीत नाही. उलट वरील युक्तिवादाचा मथितार्थ हाच आहे. त्यामुळे त्याने निरपेक्षतावादाचे समर्थन होत नाही. होतें असें वाटण्याचे कारण “सत्य निरपेक्ष असतें” या वाक्याचे दोन अर्थ होतात (१) जें एकमेवाद्वितीय सत्य आहे तेंच फक्त निरपेक्ष आहे, (२) सत्यता म्हणजे “सत्य असण्याचा गुण” निरपेक्ष आहे. यापैकी फक्त पहिला अर्थ निरपेक्षतावादाला संमत आहे. दुसरा अर्थ निरपेक्षतावादाला उघड विरोधी आहे. सगळ्याच वस्तूंची सत्यता निरपेक्ष आहे असें म्हटल्याने ब्रह्म हेंच फक्त सत्य आहे व बाकी सर्व मिथ्या आहे या मताला आधारच उरत नाही.

एकमेवाद्वितीय असें एखादे सत्य आहे याबद्दल प्रमाण नाही. सत्ये अनेक आहेत व सत्याची सत्यता निरपेक्ष असली तरी कोणतीही सत्य वस्तू निरपेक्ष नाही. इतर वस्तूंच्या अपेक्षेनेच ती राहते. सत्य वस्तूंचे स्तर कल्पितां येतात, पण ते त्यांच्या सत्यतेच्या आधारे नव्हे तर कमी अधिक टिकाऊपणा, व्यापकपणा वगैरे गुणांच्या आधारे.

अन्तर्गत संबंध

अन्तर्गत संबंधांच्या आधारानेदेखील निरपेक्षतावादाचे तत्त्व सिद्ध होत नाही. एका वस्तूचा स्वभाव दुसऱ्या वस्तूवर व दुसऱ्याचा तिसऱ्यावर अवलंबून असतो असें मानलें तरी परावलंबी स्वभावाच्या वस्तूंच्या या मालिकेला काही अन्त आहे व या मालिकेच्या शेवटीं अशीं काही वस्तू आहे की जिचा स्वभाव स्वयंसिद्ध व स्वयंपूर्ण आहे असें यावरून सिद्ध होत नाही. परतन्त्र स्वभावाच्या वस्तूंची ही मालिका पूर्णांकांच्या मालिकेप्रमाणे अनन्त असू शकेल.

हेंच खंडन हेगेलच्या निरपेक्षतेलाही लागू होतें. “अ” हा “ब” चा भाग आहे व “ब” हा “क” चा भाग आहे. अशा एकाहून एक अधिक समावेशक व मोठ्या वस्तूंची मालिका सापडते. यावरून या मालिकेच्या शेवटीं जी कशाचाच भाग नाही अशी एखादी सर्वसंग्राहक व सर्वांत मोठी वस्तू आहे असें सिद्ध होत नाही. भाग व भागवान् यांची ही मालिका अनन्त असू शकेल, प्रत्येक वस्तू कशाचा तरी भाग असेल व जी कशाचाच भाग नाही अशी एखादी सर्वसंग्राहक व सर्वांत मोठी वस्तू नसेलच.

वस्तुतः अन्तर्गत संबंधांची कल्पनाच निर्मूल आहे. या कल्पनेनुसार कोणत्याही वस्तूंचे इतर वस्तूशी जे संबंध असतात त्यापैकी एकही संबंध नाहीसा झाला तर ती वस्तू बदलते. “अ” चा “ब” शी असलेला संबंध तुटला तर “अ” जसाच्या तसा राहूच शकत नाही, मग तो संबंध कोणताही असो. संबंधाने संबंद वस्तूंच्या गुणांत फरक पडतो. “मांजर खोलीत आहे” या वाक्यांत मांजराचा खोलीशी संबंध द्योतित केला आहे. हा सम्बन्ध नाहीसा झाला म्हणजे मांजर खोलीतून गेलें कीं मांजर व खोली या दोहोंचेंही स्वरूप बदललेंच पाहिजे. कारण “आंत” या संबंधाचा मांजर व खोली यांवर परिणाम होतो.

संबंधाचा असा परिणाम झालाच पाहिजे याबद्दल काय प्रमाण आहे ? संबंधाचा संबंधिकांवर काहीच परिणाम झाला नाही तर संबंध असून नसल्यासारखाच आहे असें म्हणतां

येत नाही. संबंधाचा सम्बन्धिकांवर परिणाम होत नसला तरी संबंधिक अधिक संबंध मिळून जो नवीन संघात तयार होतो तो नुसते सम्बन्धिक वा नुसतेच संबंध यांच्यापेक्षा वेगळा असतो. तेव्हां संबंध संबंधिकांवर परिणाम करीत नसले तरी निरुपयोगी ठरत नाहीत.

खोलीतलें मांजर व खोलीबाहेरचें मांजर यांच्यात फरक असतो, पण तो “आंत” व “बाहेर” या संबंधामुळे पडत नसून खोलीतले वातावरण बाहेरच्या वातावरणापेक्षा भिन्न असल्यामुळे पडतो. खोलीतले उष्णतामान, वाऱ्याची गति, स्वच्छता वगैरे बाहेरच्यापेक्षा वेगळीं असतात व त्यांचा परिणाम मांजरावर होतो. हा परिणाम “आंत” या संबंधाने होत नाही. केवळ या संबंधानेच परिणाम होत असता तर खोलीच्या “आंत” राहण्याने होणारा परिणाम तबेल्याच्या “आंत” राहिल्याने देखील झाला असता. कारण “आत” हा संबंध दोन्हीकडे सारखाच आहे. फरक आहे तो “आंत” मध्ये नसून तबेला व खोली यांच्यामध्ये आहे. म्हणून “आंत” सारखाच असला तरी खोलीत-राहणें व तबेल्यांत राहणें यांत फरक आहे.

अन्तर्गत वस्तू

यावर निरपेक्षतावादी म्हणेल सर्वच संबंधाचा सर्वच संबंधिकांवर परिणाम होत नसला तरी प्रत्येक वस्तूचा इतर सर्व वस्तूंवर परिणाम होतो. अर्थात् जगांतल्या सर्व वस्तू परस्परवलंबी आहेत म्हणून जग हें एखाद्या जीवंत शरीरासारखें परस्परसम्बद्ध अवयवांचें बनलेलें आहे असें मानलें पाहिजे. कोणत्याही वस्तूवर इतर सर्व वस्तूंचा परिणाम होत असल्यामुळे तिचें पूर्ण स्वरूप समजण्यासाठी इतर सर्व वस्तूंचें स्वरूप समजणें आवश्यक आहे. म्हणजे एका वस्तूंचे ज्ञान हें खरें ज्ञान नव्हे. आंशिक व अर्धसत्य ज्ञान आहे. सत्यज्ञान म्हणजे पूर्ण जगाचें ज्ञान असा फलितार्थ निघतो. हा निरपेक्षतावादच झाला.

खंडन

निरपेक्षतावादाचा हा पवित्रा देखील कच्चा आहे. विश्वातली कोणतीही वस्तू इतर सर्वच वस्तूंवर परिणाम करते असें समजण्यास काही आधार नाही. पानिपतची लढाई व माझे लिहिणें या दोन घटना घ्या. माझ्या लिहिण्याचा पानिपतच्या लढाईवर काही परिणाम होऊ शकतो काय ? होऊ शकतो असें म्हणणें हास्यास्पद आहे. भूतकालांत जें घडलें तें घडलें. आतां काहीही घडलें तरी त्यामुळे भूतकाल बदलू शकत नाही. तसेंच माझ्या घरच्या वेलीचें पान सळसळत आहे या घटनेचा चन्द्रावर काही परिणाम होतो काय ? होणें अशक्य नाही पण होतो असें मानण्यास काहीच प्रमाण नाही.

विशेषणें

कशाचाही कशावरही परिणाम झालाच पाहिजे असें वाटण्याचें एक कारण असें की संबंध विशेषणाचाच शब्दांनी व्यक्त होऊ शकतात. माझे लिहिणे पानिपतच्या लढाईच्या भविष्य कालांत आहे. मी लिहिलेंच नाही तर माझे लिहिणें पानिपतच्या लढाईच्या भविष्यकालांत राहणार नाही. पहिली परिस्थिति “जिच्या भविष्य कालीं माझे लिहिणें आहे अशी पानिपतची लढाई” या शब्दप्रयोगाने व दुसरी परिस्थिति “जिच्या भविष्यकालीं माझे लिहिणें नाही अशी पानिपतीची लढाई” या शब्दप्रयोगाने व्यक्तविली जाऊ शकते. पहिल्या शब्दप्रयोगांत पानिपतच्या लढाईचें जें विशेषण आहे तें दुसऱ्यांत नाही. म्हणून असा भास निर्माण होतो की, या दोन

शब्दप्रयोगांत निर्दिष्ट केलेली पानिपतची लढाई एकच नाही. विशेषणं परस्परविरोधी असल्यावर विशेष्ये एक कशी राहतील ? "जिवंत" व "मेलेला" या दोन विशेषणांनी वर्णिलेला माणूस एकच कसा असेल ?

खंडन

वरील युक्तिवाद काही विशेषणांना लागू असला तरी सर्वच विशेषणांना लागू नाही. "लाल घोडा" या शब्दप्रयोगांत लाल हें विशेषण घोडा या विशेष्याचें इतर घोड्याहून वैधर्म्य स्थापित करतें. पण "तीनसहित दोन पांचाबरोबर असतात" या वाक्यांतलें तीनसहित हें विशेषण दोन या विशेष्याचें, या विशेषणाने युक्त नसलेल्या दोन या संख्येहून वैधर्म्य स्थापित करीत नाही. पण असें असलें तरी हें विशेषण व्यर्थ आहे असें नाही. कारण विशेषण व विशेष्य मिळून जो संघात होतो तो नुसत्या विशेष्यापेक्षा वेगळा आहे. (३+२) हा संघात नुसत्या दोनापेक्षा वेगळा आहे. तीनसहित दोन व तीनावाचून दोन हें सारखेच आहेत. पहिल्या दोनचें जेवढें मूल्य आहे तेवढेंच दुसऱ्याही दोनचें आहे. फरक आहे तो दोनमध्ये नसून (३+२) हा संघात व दोन ही स्वतंत्र संख्या यांत आहे. या संघांतलें दोन पांचाबरोबर आहेत व नुसते दोन पांचाबरोबर नसतात असा भेद करणें चूक आहे. संघातांतलें दोन देखील पांचाबरोबर नसतात. अर्थात् दोन या संख्येला लावलेलें तीनसहित हें विशेषण विशेष्याचें वैधर्म्य स्थापित करीत नाही. ते विशेष्याच्या स्वरूपाला स्पर्श न करतां बाहेरच राहतें.

असेंच पानिपतच्या लढाईच्या बाबतींतही म्हणतां येतें. जिच्या भविष्यकालीं माझें लिहिणें आहे ती पानिपतची लढाई व जिच्या भविष्यकालीं माझें लिहिणें नाही ती पानिपतची लढाई या दोन्ही एकच आहेत. तीनसहित हें जसें दोन या संख्येचें बहिर्गत विशेषण आहे तसेंच भविष्यकाल हा भूतकालाचें फक्त बहिर्गतच विशेषण होऊ शकतों या विशेषणाने विशेष्यांत काहीच फरक पडत नाही. भविष्यकालाचा भूतकालावर काहीच परिणाम होऊ शकत नाही.

आत्मा

आत्म्याची चर्चा करतांना अद्वैतवादाने ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय अशी "त्रिपुटी" मानली आहे. पण ती मानायची काही जरूर नाही. "मी त्याला ज्ञाणतो", "मी त्याचें स्मरण करतो" वगैरे शब्दप्रयोगांनी असें समजलें जातें की "मी" हा जाणण्याच्या क्रियेपासून भिन्न आहे. पण ज्ञाता हा ज्ञानापेक्षा भिन्न आहे हें केवळ अशा शब्दप्रयोगांवरून सिद्ध होत नाही. "मी जाणतो" या शब्दप्रयोगांवरून "मी" व "जाणणें" यांत भेद मानला तर "माझा आत्मा" या शब्दप्रयोगांवरून "मी व आत्मा यांत देखील भेद मानावा लागेल. "मी" पणाचा जो अनुभव येतो तेंदेखील एकप्रकारचें ज्ञानच आहे. ज्ञानाव्यतिरिक्त ज्ञाता म्हणून काही आहे असा अनुभव येत नाही.

यावर निरपेक्षवादी म्हणेल "ज्ञानाहून ज्ञाता वेगळा मानला नाही तरी आमचें काही बिघडत नाही. ज्ञात्याप्रमाणेंच ज्ञान देखील जाणलें जाऊ शकत नाही. ज्ञानाचें ज्ञान करून घेणें,

यावरून "खुर्चीचे ज्ञान" हा दुसऱ्या कोणत्याच ज्ञानाचा विषय होऊ शकत नाही असें ठरत नाही. खुर्चीच्या ज्ञानाच्या ज्ञानाचा तो विषय होऊ शकतो. एका ज्ञानाने खुर्चीला जाणतां येतें व दुसऱ्या ज्ञानाने खुर्चीच्या ज्ञानालाही जाणतां येतें. अशानें ज्ञानाच्या ज्ञानाचें ज्ञान अशासारखी अनन्त ज्ञानें मानावी लागतील ही भीति व्यर्थ आहे. ज्ञानाच्या ज्ञानाचें ज्ञान होतें असा अनुभव असेल तर तो मानलाच पाहिजे व नसेल तर तो मानायची काही जरूर नाही.

ज्ञानाच्या ज्ञानाचें ज्ञान तर राहूच द्या, ज्ञानाचें ज्ञान देखील होत नाही असें वर्तनवादी म्हणतात. मला खुर्चीचे ज्ञान होतें पण खुर्चीच्या ज्ञानाचें ज्ञान होत नाही असें मानलें तरी काही बिघडत नाही. खुर्चीच्या ज्ञानाचें ज्ञान होत नाही याचा अर्थ एवढाच की खुर्चीचा जसा प्रत्यक्ष अनुभव येतो तसा खुर्चीच्या ज्ञानाचा प्रत्यक्ष अनुभव येत नाही, पण खुर्चीचें ज्ञान व खुर्चीच्या ज्ञानाचें ज्ञान यांत फरक असला तरी "मला खुर्चीचें ज्ञान झालें" हें मला कोणत्या कां रीतीने होईना, कळतें व हें कळणें दुसऱ्या एखाद्या व्यक्तीला खुर्चीचें ज्ञान झालें" हें कळण्यापेक्षा वेगळें असतें हें नाकबूल करतां येत नाही. तेव्हां ज्ञानाचें ज्ञान होतच नाही हें खरें नाही.

शिवाय ज्ञानाचें किंवा आत्म्याचें ज्ञान होऊ शकत नाही असें मानलें तरी आत्मा हा ज्ञेय वस्तूहून सर्वस्वी भिन्न आहे असें सिद्ध होत नाही. ज्ञेय वस्तू जशा स्थलकालसापेक्ष आहेत तशा अज्ञेय वस्तू देखील स्थलकालसापेक्ष असू शकतील. टेबल व खुर्ची या दोन वेगळ्या वस्तू असल्या तरी टेबलाचा कोणताच गुण खुर्चीत असत नाही असें नाही. टेबलाला रंग असतो, टेबलाला पाय असतात तसेच खुर्चीलाही रंग व पाय असतात. त्याप्रमाणें अज्ञेय हें ज्ञेयाहून भिन्न असलें तरी ज्ञेय विनाशी असतें तसेच अज्ञेयही विनाशी असेल, ज्ञेय सर्वव्यापी नसतें तसेच अज्ञेयही सर्वव्यापी नसेल, ज्ञेय सापेक्ष असतें तसेच अज्ञेयही सापेक्ष असेल. तेव्हां आत्मा हा ज्ञानाचा विषय होत नाही. यावरून तो निरपेक्ष आहे असें सिद्ध होत नाही.

डेकार्टस् म्हणतो की, आत्म्याच्या अस्तित्वाच्या बाबतीत सन्देहच उत्पन्न होऊ शकत नाही. सन्देह हा एक विचार आहे व विचार फक्त आत्माच करू शकतो. सन्देह करणारा देखील मीच असल्यामुळे माझ्या अस्तित्वाच्या बाबतीत सन्देह होऊ शकत नाही. मी विचार करतो म्हणून माझें अस्तित्व निःसन्देह आहे असें डेकार्टसचे वाक्य प्रसिद्ध आहे.

डेकार्टसचा हा युक्तिवाद स्वीकरणीय नाही. सन्देहाच्या अस्तित्वाचे फक्त विचाराचें अस्तित्व सिद्ध होतें, आत्म्याचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. "मी विचार करतो" हें विचारक्रियेचें विश्लेषण आहे. विचार करण्याचा जो साक्षात् अनुभव आहे त्यांत "मी" व "माझा विचार" अशा दोन वेगळ्या वस्तू प्रतीत होत नाहीत. म्हणून विचाराचें अस्तित्व निःसन्देह मानलें तरी "मी" चें... विचाराव्यतिरिक्त "मी" चें ... अस्तित्व निःसन्देह नाही. "मी" हा देखील एक विचारच आहे. विचार, भावना वगैरे अनुभव आत्म्यावर आरोपित केले जातात. "मी विचार करतो", "मी सुख भोगतो" या वाक्यांत विचार व सुख "मी" मध्ये गोवले जातात. हा मी म्हणजे दुसरें तिसरें काही नसत विचार सर्व दखत वगैरे अज्ञानांनी एक पाहिले आहे.

प्रत्यभिज्ञा होते. पूर्वीचे अनुभव घेणारा "मी" जर आतां अस्तित्वांत नसेल तर पूर्वीच्या अनुभवांची स्मृति आतां होऊ शकणार नाही. "अ" च्या अनुभवांची स्मृति "ब" ला होत नाही. तसेच "क्ष" या व्यक्तीला काल ज्याने पाहिलें तो व आज जो पाहतो तो एकच नसेल तर "क्ष" ची ओळख कुणाला पटणार ! अर्थात् पूर्वीचे व आताचे सर्व अनुभव घेणारा पण त्या अनुभवांहून स्वतंत्र असा एक साक्षी आत्मा मानला पाहिजे.

"अ" "ब" च्या उत्पन्न होण्याच्या आधी नष्ट होत असेल तर "अ" व "ब" यात पौर्वापर्य आहे असे म्हणतात. या पौर्वापर्याचें ज्ञान व्हायचें असेल तर "अ" व "ब" या दोहांच्याही काली अस्तित्वात असलेला एखाद्या आत्मा मानला पाहिजे. कारण "अ" व "ब" एकाच वेळीं कधीच नसतात. म्हणून अ बरोबर नष्ट होणाऱ्याला ब चें ज्ञान होऊ शकत नाही. "अ" व "ब" यांच्या पौर्वापर्याचें ज्ञान होण्यास "अ" व "ब" या दोहोंचेंही ज्ञान होणें आवश्यक आहे. असे ज्ञान "अ" व "ब" या दोहोंच्याही काली अस्तित्वांत असणाऱ्या ज्ञात्यालाच होऊ शकतें. अर्थात् क्षणोक्षणें उत्पन्न होऊन नष्ट होणाऱ्या अनुभवांचें ज्ञान होण्यास या अनुभवांच्या पलीकडे असणारा एखादा स्थायी आत्मा मानणें आवश्यक आहे.

हा युक्तिवाद विचारणीय आहे. पण त्याच्या अनुसार आत्मा मानला तरी अडचणीचा निस्तार होत नाही. समजा एकानंतर दुसरा अशा क्रमाने येणाऱ्या अवस्थांच्या पलीकडे आत्मा नांवाची एखाद्या स्थायी वस्तू आहे. क्रमाने येणाऱ्या अवस्था "अ" व "ब" या आहेत. आत्मा या दोन्ही अवस्थांना जाणतो. आतां आत्म्याचें "अ" या अवस्थेचें ज्ञान "ब" या अवस्थेच्या ज्ञानाहून भिन्न असायला पाहिजे. अर्थात् अ व ब प्रमाणेंच "अ" चें ज्ञान व "ब" चें ज्ञान हीं एककालीन नसतात. "अ" चें ज्ञान होतें तेव्हां ब चें ज्ञान नसतें व ब चें ज्ञान होतें तेव्हां "अ" चें ज्ञान नसतें. हीं दोन्ही ज्ञानें नित्य आत्म्याला होतात असें मानलें तरी तीं स्वतः अनित्य असल्यामुळे एककालीन राहू शकत नाहीत व पूर्वीचीच अडचण कायम राहते.

"ब" चें ज्ञान होतें तेव्हां "अ" चें ज्ञान नसलें तरी "अ" ची स्मृति राहू शकते असें म्हणून उपपत्ति लावायचा प्रयत्न करण्यांतही अर्थ नाही. कारण स्मृति म्हणजे पूर्वीच्या ज्ञानाचा नंतरच्या ज्ञानावरील परिणाम. त्यासाठी नित्य आत्मा मानण्याची जरूर नाही.

दुसरें असें की, जो आत्मा एका क्षणीं "अ" चा अनुभव घेतो व दुसऱ्या क्षणीं "ब" चा अनुभव घेतो तो अपरिवर्तनीय आहे असें म्हणणेंही विचित्र आहे. अशाने ज्यांत प्रतिक्षणीं नवीन पाणी येतें त्या धबधब्यालाही अपरिवर्तनीय मानतां येईल.

या अडचणींतून सुटण्यासाठी आत्मवादी प्रतिबिम्बाच्या कल्पनेचा आश्रय घेतात. त्यांच्या मतें ज्ञान हें प्रतिबिम्बासारखें आहे. आरशावर एकामागून एक अशी अनेक प्रतिबिंबे पडलीं तरी आरशावर त्यांचा काहीच परिणाम होत नाही. आरसा जसाच्या तसाच राहतो. त्याचप्रमाणें आत्म्यांत अनेक ज्ञानें उद्भूत झालीं तरी आत्मा जसाच्या तसाच राहतो.

हें उदाहरण आत्मवादाचें समर्थन करण्यास पुरेसें नाही. प्रतिबिम्बामुळे आरशाच्या कोणत्याच गुणांत फरक पडत नाही हें खरें नाही. विशिष्ट वस्तूचें प्रतिबिंब दिसण्यास आरशावर विशिष्ट प्रकारचा किरणसन्निवेश पडायला पाहिजे. या किरणसन्निवेशाचा आरशावर काहीच परिणाम होत नसेल तर प्रतिबिंबच दिसणार नाही. प्रतिबिंब नाहीसे झाल्यावर उरणारा असा कोणताच परिणाम होत नाही असें फार तर म्हणतां येईल. पण आत्म्यावरही याप्रमाणें ज्ञानाचा

परिणाम होत नसेल तर त्याला आपल्या ज्ञानाची स्मृति होणार नाही. नष्ट झाल्यावर ज्याचा मागमूसही उरत नाही तें ज्ञान स्मरेलच कसें ? तेव्हां प्रत्येक ज्ञान आत्म्यावर काहीतरी मुद्रा उमटवून जाते, त्यांत बदल घडवून आणते असें मानलें पाहिजे. निरनिराळ्या क्षणीं निरनिराळ्या वस्तूंचें ज्ञान करून घेणारा आत्मा त्या ज्ञानाने सारखा बदलतो म्हणून बदलाची अनुभूति व बदलणारी अनुभूति यांत फरक करतां येत नाही.

अनुभूतिप्रवाहाहून स्वतंत्र असा आत्मा मानल्याने स्मृति व प्रत्यभिज्ञा यांची उपपत्ति लागत नाही. उलट त्या अधिकच गूढ भासू लागतात. स्वतंत्र आत्म्याची कल्पना सोडून आत्मा हा बदलणाऱ्या अवस्थांचा एक प्रवाह आहे असें मानलें तर स्मृति व प्रत्यभिज्ञा यांची नीट उपपत्ति लागते. "अ" ही अवस्था उत्पन्न होऊन नष्ट झाली व तिचें कोणतेच परिणाम मागे उरले नाहीत तर तिची स्मृति होऊ शकणार नाही हें उघड आहे. अशाने आत्म्याच्या उत्तरोत्तर निरनिराळ्या अवस्थात एकसूत्रता राहणार नाही. "अ" व "ब" एकाच आत्म्याच्या दोन अवस्था असतील तर त्यांच्यांत काहीतरी संबंध असलाच पाहिजे. माझ्या मनांतली अवस्था व दुसऱ्याच्या मनांतली अवस्था यांच्यांत काहीच संबंध नसतो. माझ्या मनांतल्या दोन अवस्था जर अशाच संबंधरहित राहिल्या तर माझा मीपणाच नाहीसा होईल. आत्म्याची एकताच उरणार नाही.

उलटपक्षां दोन व्यक्तींच्या अनुभवांत अनिवार्य कार्यकारणसंबंध असला तर त्या व्यक्ति दोन आहेत असें म्हणतां येणार नाही. माझा मित्र पुस्तक वाचतो व त्यामुळे पुस्तकांचे ज्ञान मला होतें, त्याला अनुभव येतो व त्याची स्मृति मात्र मला होते, त्याला सुई बोटचे व दुःख मात्र मला होतें असें झालें तर माझा मित्र व मी या दोन वेगळ्या व्यक्ति उरणारच नाहीत. उलट एखाद्या व्यक्तीला आपल्या पूर्वयुष्याची मुळींच आठवण नसली, व त्याच्या पूर्वानुभवांचा सध्याच्या अनुभवांवर काहीच परिणाम झालेला नसला तर शरीर नुसतें एक आहे म्हणून त्याला एक व्यक्ति म्हणता येत नाही. ही व्यक्तिबहुत्वाची बाब म्हणावी लागेल. एखादा मनुष्य सहा महिने एका विशिष्ट गटांतल्या माणसांनाच फक्त ओळखतो, व दुसरे सहा महिने दुसऱ्याच विशिष्ट गटांतल्या माणसांना ओळखतो, पहिल्या सहा महिन्यांतल्या जीवनांचें ज्ञान व त्याचा कोणताच परिणाम दुसऱ्या सहा महिन्यांत नसतो, असें झालें तर सहा सहा महिन्यांनी निरनिराळ्याच दोन व्यक्ति एकाच शरीरांत अवतीर्ण होतात असें मानावें लागेल.

निरनिराळे अनुभव एकाच व्यक्तीचे आहेत असें मानण्यास त्या अनुभवांची स्मृति त्या व्यक्तीला असली पाहिजे असें नाही, पण त्या निरनिराळ्या अनुभवांचा परस्परसंबंध मात्र असलाच पाहिजे. मला विश्व या शब्दाचा अर्थ प्रथम केव्हां कळला याची स्मृति नाही. पण तो केव्हांतरी कळल्यामुळेच आज त्या शब्दाचा बरोबर प्रयोग मी करू शकतो हें स्पष्ट आहे. हा कळण्याचा अनुभव माझा नसून आणखी कुणाचा असता तर त्यामुळे मला आज त्या शब्दाचा प्रयोग बरोबर करतां येण्याची शक्यता नव्हती. अर्थात् माझ्या अनुभवांची मला स्मृति नसली तरी ते माझ्या मनावर चिरकाल परिणाम करू शकतात. या चिरकाल परिणामांनाच संस्कार म्हणतात. संस्कार म्हणजेच पूर्वीच्या अनुभवांचा परिणाम नंतरच्या अनुभवांवर पडणें एकाच व्यक्तीचें पूर्वापर अनुभव याप्रकारें कार्यकारणभावाच्या सूत्रांत अनुस्यूत असतात.

पित्याचे जन्मसिद्ध गुणच फक्त वंशदायाने पुत्रात उतरतात, त्याने प्रयत्नाने कमावलेले गुण वंशदायाने संक्रान्त होत नाहीत असें आज सर्वसाधारण मत आहे. या मतानुसार पुत्राचे अनुभव व पित्याचे अनुभव यांत कार्यकारणभाव नसतो. पण जन्मसिद्ध गुणांप्रमाणेंच उपाजित

गुणांचे देखील वंशदायाने संक्रमण होतं असे उद्या सिद्ध झाले तर पितापुत्रांच्या अनुभवांत देखील कार्यकारणभाव मानावा लागेल, व अनुभव कार्यकारणभावाने अनुस्यूत असणे ही व्यक्तिमत्त्वाची कसोटी अतिव्याप्त ठरेल. कारण पितापुत्रांच्या अनुभवांत कार्यकारणभाव असला तरी पिता व पुत्र या वेगळ्या व्यक्ति आहेत. त्यांना एकच मानतां येत नाही. अशावेळी निदान काही पूर्वानुभवांची स्मृति असल्याशिवाय पूर्वीचे अनुभव त्याच व्यक्तीचे मानू नयेत असा दंडक घालावा लागेल.

अनुभवांच्या एकसूत्रतेची उपपत्ति लावण्यासाठी कालातीत आत्मा मानला पाहिजे असे वेदान्ताप्रमाणेच ग्रीनचेंही मत आहे. त्याचा युक्तिवाद थोडक्यांत असा "कालाचें ज्ञान होण्यास कालातीत ज्ञानाची आवश्यकता आहे. अ च्या नंतर ब येतो हें जाणतां येण्यास अ व ब यांचें ज्ञान एकाच वेळीं होणें आवश्यक आहे. जेव्हां ब चे ज्ञान होतें तेव्हां अ चें ज्ञान नसेल व जेव्हां अ चें ज्ञान होतें तेव्हां ब चें ज्ञान नसेल तर अ व ब यांच्या संबंधाचें ज्ञान तरी कसें होईल ?"

हा युक्तिवाद चूक आहे. अ व ब यांच्या पौर्वापर्याचें ज्ञान होतें तेव्हां अ व ब यांचें ज्ञान एकाच वेळीं अस्तित्वांत असतें असें मानलें तर रुपेरी पडद्यावर एकामागून एक दिसणारीं दोन चित्रें व एकाच वेळीं दिसणारीं गायीचीं दोन शिंगें यांत काय फरक राहिला ? यांत मुख्य फरक हाच की, पडद्यावर दुसरे चित्र दिसतें तेव्हां पहिल्या चित्राचें प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसतें, नुसती त्याची स्मृति असते. उलट गायीच्या दोन्ही शिंगांचें ज्ञान एकाच वेळी प्रत्यक्ष रीतीनें होतें.

सारांश, आत्मा ही केवळ अनुभूतीची एक मालिका वा प्रवाह आहे असें मानण्यास कोणतीच अडचण नाही. आत्मा इतर पदार्थासारखा नाही, त्यांत काहीतरी अतीत आहे असें मानल्याशिवाय काही लोकांना बरे वाटत नाही. पण त्याला इलाज नाही. जें प्रमाणसिद्ध नाही ते खरें मानणें हें तत्त्वज्ञान नव्हे, स्वप्नरंजन आहे.

अनिर्वचनीख्याति

आत्म्याच्या अतीतत्वाप्रमाणेच अद्वैताचा दुसरा गाजलेला सिद्धान्त जो मायावाद तो देखील प्रत्ययकारक नाही. या सिद्धान्ताच्या सिद्धतेसाठी अनिर्वचनीख्यातीची कास धरण्यात आली आहे. अनिर्वचनीख्याति मिथ्या ज्ञेयाला देखील वस्तुरूप मानते. पण असें मानल्याने देखील मायावाद सिद्ध होत नाही. आरोपित सर्प व खरा सर्प या दोन्ही बाह्य विश्वातल्याच वस्तू आहेत असें मानलें तरी त्या भिन्न प्रकारच्या वस्तू आहेत असेंही मानणें आवश्यक आहे. त्यांतला भेद हा फक्त प्रमाणाचा भेद नाही. आरोपित सर्पपेक्षा खरा सर्प अधिक अबाध्य आहे, अशा, रीतीने त्यांतला भेद सांगणें बरोबर नाही. आरोपित सर्प चावू शकत नाही. खरा सर्प चावू शकतो हा त्यांतला खरा भेद आहे. शिवाय जास्त अबाध्य म्हणून जास्त सत्य हा दंडकही स्वीकार्य नाही. थोडा वेळ टिकणाऱ्या प्रत्यक्षापेक्षा जास्त वेळ टिकणारे स्वप्न अधिक अबाध्य असतें म्हणून त्या प्रत्यक्षापेक्षा तें स्वप्न अधिक सत्य ठरत नाही.

व्यक्तिनिष्ठ कल्पनावाद

अनिर्वचनीयख्यातिप्रमाणेच मायावादाच्या समर्थनासाठी करण्यांत येणारे बर्कलेच्या व्यक्तिनिष्ठ कल्पनावादासारखे युक्तिवाद पटत नाहीत. कल्पनावादाप्रमाणें ज्ञेयाचें स्वरूप-ज्ञानाच्या स्वरूपावर अवलंबून आहे. वर्ण हा वर्णज्ञानाचेंच एक अंग आहे. वर्णज्ञानांत फरक झाला तर वर्णांत देखील फरक होईल, हें मत सयुक्तिक वाटलें तरी बरोबर नाही. जेव्हां वर्णांचे ज्ञान होतें तेव्हां वर्ण हें ज्ञानाचें अंग आहे असें प्रतीत होत नाही, उलट ज्ञानाच्या बाहेरची एक वस्तू याच

स्वरूपांत वर्ण प्रतीत होतो. वर्ण हा जर वर्णज्ञानाचें अंग असता तर वर्णांचें ज्ञान याएवजी ज्ञानाचा वर्ण असे म्हणता आले असते. पण वर्णज्ञान हा शब्दप्रयोग सार्थ असला तरी ज्ञानाचा वर्ण हा शब्दप्रयोग हास्यास्पद आहे. ज्ञानाचा विषय हें ज्ञानाचें विशेषण कधीच होत नाही. रंगाचें ज्ञान रंगीत नसतें, वजनाचें ज्ञान वजनदार नसतें. अर्थात् ज्ञेय ज्ञानाशी संबद्ध असलें तरी ज्ञेयाचे गुण ज्ञानांत उतरत नाहीत. ज्ञानाला ज्ञेयमय किंवा ज्ञेयाला ज्ञानमय मानणें उचित नाही.

ज्ञानाचें निर्मातृत्व

यावर कुणी असें म्हणेल की, ज्ञेय ज्ञानमय नसलें तरी ज्ञानप्रक्रियेनेच तें निर्माण होतें. म्हणून त्याला ज्ञाननिष्ठ मानलें पाहिजे. * मी जेव्हा रंगाला जाणतो तेव्हां रंग माझ्या ज्ञानाच्या बाहेर असतो, तरी माझ्या डोळ्यावर जी किरणांची क्रिया होते त्यातूनच तो निर्माण झालेला असतो. ज्ञेय ज्ञानानेच निर्माण होत असल्यामुळे त्याला ज्ञाननिरपेक्ष मानतां येत नाही. रंगाला रंगज्ञानावाचून अस्तित्व नाही. ज्याचें अस्तित्व स्वयंसिद्ध नसून ज्ञानसिद्ध आहे त्याला माथिक कां म्हणून नये ?

मायावादाच्या बाजूने करण्यात येणाऱ्या युक्तिवादात हाच युक्तिवाद सर्वांत प्रभावी आहे. पण या युक्तिवादाने देखील दृश्य जगाचें मिथ्यत्व सिद्ध होत नाही. फक्त एवढेंच सिद्ध होतें की, दृश्य वस्तू जशी असते तशीच दिसत नाही. ती कशी दिसेल हें बऱ्याच अंशी ती कशी जाणली गेली यावर अवलंबून आहे. पण एवढ्यावर ती ज्ञानावाचून अस्तित्वांतच राहत नाही असें सिद्ध होत नाही. ज्ञानाने ज्ञेय बदलतें. समूल नवेंच निर्माण होत नाही. ज्ञेय वस्तू सर्वथा ज्ञाननिष्ठ आहे असे सिद्ध करण्यासाठी ज्ञातत्व व सत्यत्व यांचें तादात्म्य सिद्ध झालें पाहिजे. पण असें सिद्ध करणें अशक्य आहे कारण जें जें ज्ञात आहे तें तें सत्य आहे असें मानलें तरी जें जें सत्य आहे तें तें सर्व ज्ञात आहे कशावरून ? काही सत्यें अज्ञात असतील हें सहज शक्य आहे. "अज्ञात सत्य" या शब्दप्रयोगात कुठेंही व्याघात नाही. तेव्हा आत्मा वा ब्रह्म सोडून बाकी सर्व मिथ्या आहे हें सिद्ध होऊ शकत नाही, कारण हें "बाकी सर्व" मिथ्या नसून अज्ञात असेल.

शिवाय ज्ञेय ज्ञानाने निर्माण होतें हें म्हणणें देखील खरें नाही. ज्ञान व निर्मिती या बिलकुल वेगळ्या क्रिया आहेत. माझ्या डोळ्यांवर होणाऱ्या किरणांच्या क्रियेने रङ्ग निर्माण होत असेल परंतु या क्रियेला कोणीही ज्ञान म्हणत नाही. किरणांची क्रिया डोळ्यांप्रमाणेच भाचित्रकांत देखील होते पण भाचित्रकाला रङ्गाचें ज्ञान होत नाही. रङ्गाचें ज्ञान रङ्ग निर्माण झाल्यावर होतें. आधीच निर्माण झालेल्या रङ्गात या ज्ञानामुळे काहीच फरक पडत नाही. किरणांच्या क्रियेने रङ्ग निर्माण होतो. ज्ञानाने नव्हे. डोळ्यावर घडणाऱ्या किरणक्रियेला ज्ञानक्रिया म्हणणें योग्य नाही. बाह्य विश्वातल्या इतर क्रियांसारखीच ती एक क्रिया आहे. या क्रियेवाचून रङ्गाचें ज्ञान होऊ शकत नसलें तरी ही क्रिया म्हणजेच रङ्गज्ञान नव्हे. ज्ञान होण्याच्या आधी इन्द्रियांत काही क्रिया होते पण ही क्रिया झाल्यावर भौतिक क्रियेने पाणी निर्माण होतें तसाच डोळ्यावरील किरणांच्या विशिष्ट भौतिक क्रियेने रंग निर्माण होतो. म्हणून रंगाला ज्ञानजन्य व मिथ्या मानलें तर पाण्यालाही ज्ञानजन्य व मिथ्या मानावें लागेल.

व्यक्तिनिष्ठता

यावर मायावादी म्हणेल "रंग भौतिक क्रियेने निर्माण होतो म्हणून तो मिथ्या नाही हे तुमचें म्हणणें खरें मानलें तरी तो दृष्टिनिष्ठ आहे या मताला त्यामुळें बाध येत नाही. ज्या व्यक्तीला ज्ञान होतें तिच्या स्वभावविशेषांवर ज्ञेयाचें स्वरूप अवलंबून असतें. जी वस्तु आम्हाला पांढरी दिसते ती कांवीळ झालेल्याला पिवळी दिसते. पृथ्वीवरच्या माणसाला चन्द्र चालताना दिसतो. उलट चन्द्रावरच्या माणसाला तो स्थिर दिसेल. सत्य ज्ञाननिष्ठ न मानलें तरी तें व्यक्तिनिष्ठ खास असतें, व जें व्यक्तिनिष्ठ आहे त्याला मिथ्या मानलें तर बिघडलें कुठे ?"

हें म्हणणें देखील बरोबर नाही. ज्ञेय व्यक्तिनिष्ठ असलें तरी तेवढ्यावरून तें मिथ्या आहे असें सिद्ध होत नाही. "जे व्यक्तिनिष्ठ ते मिथ्या" या सूत्राला काहीच प्रमाण नाही. मी पिता होऊ शकतो, माता होऊ शकत नाही. कारण मी पुरुष आहे. अर्थात् माझें पितृत्व माझ्या प्रकृतिधर्मावर अवलंबून आहे. तें व्यक्तिनिष्ठ आहे म्हणून तें मिथ्या आहे व वस्तुतः मी पिता नाहीच असें ठरत नाही. तसेच चन्द्रावरच्या माणसाच्या दृष्टीने चन्द्र स्थिर व पृथ्वीवरच्या माणसाच्या दृष्टीने चर आहे त्याचप्रमाणें माझ्या पित्याच्या दृष्टीने मी पुत्र व पुत्राच्या दृष्टीने पिता आहे. अर्थात् माझें पुत्रत्व व पितृत्व व्यक्तिनिष्ठ आहे. पण म्हणून तें मिथ्या आहे व मी खरोखर पुत्र व पिता नाहीच असें ठरत नाही.

कांवीळ झालेल्याला दिसणारा पिवळा रंग खोटा मानण्याचें कारण तो विशिष्ट प्रकृतीने निर्मिलेला असतो हें नाही तर काविळेने दिसणारें पिवळेपण काविळेशिवाय दिसणाऱ्या पिवळेपणासारखेंच समजलें जातें हें होय. दोरीच्या ठांयी दिसणारा आरोपित साप माझ्या डोळ्यांच्या काही गुणधर्मांमुळे दिसतो म्हणून मिथ्या ठरत नाही. त्या सापाचें दोरीशिवाय दिसणाऱ्या अनारोपित सापाशी तादात्म्य कल्पिलें जाते म्हणून मिथ्या ठरतो.

सारांश, मायावादाच्या सत्यतेबद्दल काहीच प्रमाण नाही. शिवाय प्रत्यक्ष दिसणारें जग खोटे आहे असें प्रवचन करताना कोणी कितीही मोठ्याने सांगितलें तरी त्यावर कुणाची खरोखरच श्रद्धा बसू शकेल असें मला वाटत नाही.

या निबंधाचीं फलितें अशीं :-

(१) सत्याची सत्यता निरपेक्ष असली तरी एखादें एकमेवाद्वितीय निरपेक्ष सत्य मानायची काही जरूर नाही.

(२) आत्मा कालातीत व स्थलातीत आहे असें मानण्यास काही प्रमाण नाही.

(३) जगाचें मिथ्यात्व असिद्ध आहे.

आधार

वाचस्पति
विद्यारण्य
शंकर

भामती
पंचदशी
ब्रह्मसूत्रभाष्य



४५ गीतेवरील काही आधुनिक आक्षेप

प्रा. दि. य. देशपांडे, प्रा. श्री. म. माटे, श्री. पां. वा. गाडगीळ इत्यादी लेखकांनी गीतेवर काही आक्षेप घेतले आहेत. यापैकी काही आक्षेप सकृद्दर्शनी दिशाभूल करण्यासारखे आहेत व त्यावर कुणी उत्तर दिल्याचे माझ्या पाहण्यात नाही. म्हणून प्रस्तुत लेखात असे उत्तर देण्याचा मानस आहे.

प्रमुख आक्षेप असा आहे की, गीतेत अर्जुनाने उपस्थित केलेल्या प्रश्नाचें मुळी उत्तरच नाही व त्यामुळें गीतेतील श्रीकृष्णाची भाषणे अप्रस्तुत आहेत. युद्धात समोर आप्तेष्ट उभे ठाकलेले पाहून अर्जुनाला वाटले, "आचार्य, मातुल, भाऊ, पुत्र व पौत्र दोन्हीकडे शस्त्रास्त्रे परजून उभे आहेत, मला युद्धात यांना मारावे लागणार, ज्यांच्यासाठी माणसाला सुखोपभोग पाहिजे असतात त्यांनाच मारून राज्यावर बसण्यात कोणता शहाणपणा आहे ? शिवाय हे युद्ध साधेसुधे नाही. यात अठरा अक्षौहिणीचा संहार होणार, या सर्व योद्ध्यांच्या स्त्रिया विधवा होणार, मग त्यांच्यात अनाचार माजणार, वर्णसंकर होणार, तेव्हा एवढ्या अनर्थास कारण होणार हे युद्ध मला नको." अर्जुनाच्या या मुद्यापैकी कोणत्याच मुद्याला गीतेत उत्तर नाही असे आक्षेपकांचे म्हणणे आहे.

असंबद्ध कोण, श्रीकृष्ण की आक्षेपक ?

असे म्हणताना आक्षेपकांनी अर्जुनाच्या बोलण्यातल्या मुख्य मुद्याकडे डोळेझाक केलेली आहे. हा मुद्दा स्वजनांचा संहार व वर्णसंकर, हा माझ्या हातून घडल्यामुळें त्याचे पाप* मला लागेल हा आहे. स्वजनहत्या व वर्णसंकर दुसऱ्या कुणाच्या हातून घडली असती तर अर्जुनास त्याचे दुःख नव्हते. युद्धाचे समाजावर अयुक्त परिणाम घडू नयेत अशी अर्जुनास चिन्ता नव्हती, तर ते परिणाम स्वतः घडविल्यामुळें स्वतःवर होणारा पाप नांवाचा आध्यात्मिक परिणाम त्याला नको होता.

अर्जुनाच्या प्रश्नाचे हे स्वरूप समजून घेतल्यावर त्याचे गीतेत उत्तर नाही असे म्हणायची आक्षेपकांना सोय नाही. पाप हा स्वतःच्या कृत्याचा स्वतःवर होणार परिणाम आहे, समाजावर होणारा परिणाम नाही. हा स्वतःवर होणारा परिणाम टाळण्यासाठी काय करावे याचे श्रीकृष्णाने विवेचन केले आहे.

स्वजनहत्या करण्यात सगळ्यात मोठी अडचण म्हणजे तसे करण्यास मन धजावत नाही. स्वजनाबद्दल प्रेम व तसे करण्यास उद्युक्त झाल्याबद्दल सदसद्विवेकबुद्धीची टोचणी यांचा

* अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम् ।

यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ।

प्रभाव बोधट करायचा असेल तर (१) जन्म व मृत्यु अटळ आहेत व (२) आत्मा अमर असल्यामुळे मृत्यु ही वाटते तितकी भयंकर गोष्ट नाही असा विचार करून मन घट्ट करावे व क्षात्रधर्माचे पालन करताना हिंसाकर्माचे मनावर संस्कार होऊन मन त्या कर्माच्या "बंधनात" सापडू नये म्हणून निष्काम बुद्धीने कर्म करावे असा दुसरा उपाय श्रीकृष्णाने सुचवला आहे. निष्काम कर्मयोगाचे आचरण करण्यास मन क्षम होण्यासाठी सन्यस्त वृत्ति अंगी बाणवणे, योगसाधना करणे, ईश्वरभक्ति करणे वगैरे मार्ग सांगितले आहेत. तेव्हा संहाराचे पाप मला लागू नये म्हणून कसे आचरण करावे या अर्जुनाच्या प्रश्नाचे उत्तर श्रीकृष्णाने दिले नाही हा आरोप वृथा आहे. अर्जुनाचा प्रश्न काय हे नीट समजून घेतले असतं तर असा आरोप करता आला नसता.

श्रीकृष्णाने अर्जुनाच्या प्रश्नाचें उत्तर दिले नाही असा आरोप करताना आक्षेपकांच्या म्हणण्याचा खरा रोख असा असतो की, श्रीकृष्णाचे उत्तर, अर्जुन भाबडा असल्यामुळे त्याला पटले असले, तरी आमच्यासारख्या "इंग्लिश शिकलेल्या" व "आधुनिक" लोकांस पटण्यासारखे नाही. म्हणून गीतेची मातब्बरी विशेष नाही. तेव्हा श्रीकृष्णाने अर्जुनाच्या प्रश्नाचे उत्तर दिले आहे. हे दाखवून दिल्यावर ते उत्तर कितपत समर्थनीय आहे, याचीही चर्चा केली पाहिजे.

पापाचे ऐहिक स्वरूप

ऐहिक नीतिशास्त्रामध्ये कोणत्याही आचरणाचे मूल्यमापन करताना त्याचे समाजावर काय परिणाम होतात याचा प्रामुख्याने विचार केला जातो. पण आध्यात्मिक नीतिशास्त्र समाजावर होणाऱ्या परिणामांपेक्षा स्वतः कर्त्यावर होणाऱ्या परिणामांना अधिक महत्त्व देते. या नीतिशास्त्रानुसार कर्माचे कर्त्यावर होणारे परिणाम विविध असतात. कर्त्याला चांगल्या कर्माने "पुण्य" व वाईट कर्माने "पाप" लागते. पुण्याचा पुरेसा संचय झाला म्हणजे स्वर्ग, किंवा मुक्ति प्राप्त होते. उलट पापाचे प्राबल्य झाले की नरक, किंवा जन्ममृत्यूचा फेरा इत्यादी नशीबी येतात. जे लोक स्वर्ग, मुक्ति वगैरेचे अस्तित्व मानत नाहीत, त्यांच्या दृष्टीने अर्थात् पाप व पुण्य हे शब्द निरर्थक आहेत. अशा लोकांनी श्रीकृष्णाच्या उतरापेक्षा अर्जुनाच्या मुद्यावर आधी आक्षेप घ्यायला पाहिजे. पाप व पुण्य नांवाचे पदार्थच कपोलकल्पित असल्यामुळे मला पाप लागेल ही अर्जुनाची भीति च्यर्थ होती. श्रीकृष्णाऐवजी एखादा ऐहिक नीतिशास्त्रज्ञ अर्जुनाच्या प्रश्नाचे उत्तर घ्यायला बसला असता तर त्याने स्वर्ग, मुक्ति वगैरे कल्पना कशा फोल आहेत याचे विवेचन केले असते व काहीही केले तरी पाप लागायची भीति नाही, पाप नांवाच्या स्वकल्पित भुताची भीति बाजूस सारून अर्जुनाने युद्धास सज्ज व्हावे असा उपदेश केला असता. पण श्रीकृष्ण ऐहिक नीतिशास्त्रज्ञ नसल्यामुळे त्याने असे उत्तर दिले नाही. पापपुण्याच्या कल्पना गृहीत धरून पाप कसे टाळावे व पुण्य कसे जोडावे याचे विवेचन त्याने केले आहे.

स्वर्गनरक, मुक्ति व बन्ध वगैरे पारलौकिक मूल्ये मानली नाहीत तर पापपुण्याच्या कल्पना आपोआपच गळून पडतात. पण याचा अर्थ चांगल्यावाईट कर्मांचे कर्त्यावर कोणतेच चांगले वाईट परिणाम होत नाहीत असा नाही. परलोकवादाचे जंजाळ काढून टाकले तरी कर्मांचे कर्त्यावर परिणाम होतात, यापैकी काही चांगले व काही वाईट असतात, कर्माने कर्ता बद्ध होतो म्हणजे त्याचे स्वातंत्र्य नाहीसे होते, सत्कर्माने समाजाचे कल्याण व्हावे या अपेक्षेप्रमाणेच

कर्त्याच्या व्यक्तित्वाचे देखील कल्याण व्हावे अशी अपेक्षा ठेवली पाहिजे, वगैरे सिद्धान्त दृष्टीआड करता येणार नाहीत.

कर्मबंध म्हणजेच कर्माचे संस्कार

कर्माने कर्ता बंधनात कसा पडत जातो हे दाखवून देणे कठिण नाही. येथे व्यसनाचे उदाहरण ताबडतोब आठवेल. दारू पिण्याचे कर्म वारंवार केल्याने दारू पिण्याचे व्यसन जडते व मग दारू सोडण्याची अनिवार इच्छा होऊन देखील ती सोडता येत नाही. व्यसनाप्रमाणेच सवयी देखील बंधनकारक होतात. 'सावधान' म्हटल्याबरोबर हात बाजूला सोडून ताठ उभे राहण्याची सैनसंचलनात सवय लागल्याबरोबर पुढे हातात कपबशा घेऊन जातांना देखील एखाद्या खट्याळ मुलाने सावधान म्हटल्याबरोबर सेवानिवृत्त शिपाई कपबशा फेकून हात बाजूस सोडून ताठ उभा राहतो, अनेक वर्षे गुलामीत गेल्यामुळे पुढे मुक्तता झाल्यावरही गळ्यातले गुलामीचे कडे इच्छा असूनही काढून फेकून देण्याचे धाष्ट्य गुलामाला होत नाही, कोणत्याही एका देशाच्या व धर्माच्या प्रभावाखाली वाढल्यामुळे दुसऱ्या देशाचे व धर्माचे सत्यस्वरूप बुद्धीने व भावनेने जाणण्याचे सामर्थ्य कमी व नाहीसे होते, ही पूर्वकर्माच्या बंधनांचीच उदाहरणे आहेत.

कर्मबंधाच्या या ऐहिक कल्पनेप्रमाणे विचार केला तर दुर्योधनादिकांच्या बाबतीत न्यायबुद्धीने मन घट्ट करून स्वजनांचा संहार केला तरी त्यामुळे स्वजनांबद्दल प्रेम ही उदात्त भावनाच मनातून नाहीशी होण्याचा संभव होता. त्याचप्रमाणे अठरा अक्षौहिणींची हत्या केल्याने व करवल्याने मानवी जीविताबद्दलची पवित्र भावना मनातून पार नाहीशी होऊन माशी मारणे व खून करणे ही दोन्ही कृत्ये सारखीच वाटविणारे क्रौर्य मनात रुजण्याची भीति होती. चांगल्या भावना अनुभवण्याची पात्रता मनातून नाहीशी होणे ऐहिक अर्थाने मनाला पाप लागण्यासारखेच आहे. दुर्योधनादिक स्वजन असले तरी त्यांना मारणे न्याय्य व कर्तव्य होते. त्यासाठी अठरा अक्षौहिणींचा संहार हाही कर्तव्य होता. तरी ही कर्तव्ये करताना मन सर्व चांगल्या भावनास कायमचे पारखे होऊन पतित होऊ नये यासाठी काय उपाय करावा, असा अर्जुनापुढे प्रश्न होता.

या प्रश्नाचे उत्तर देताना श्रीकृष्णाने निष्काम कर्मयोगाची कल्पना व स्थितप्रज्ञाचा आदर्श पुढे मांडला आहे. हिंसा करताना या हिंसेपासून मला अमुकअमुक फायदा होणार आहे असा लहाडेपणाचा विचार करीत हिंसा केली तर स्वार्थासाठी खून पाडण्याची अघोरी वृत्ति स्वभावात रुजण्याचा संभव आहे. पण ही हिंसा घडणे अपरिहार्य व व्यापक हितासाठी इष्ट आहे, ती करण्यास नियतीने माझी योजना केली आहे अशा कर्तव्यबुद्धीने हिंसा केली तर हिंस्त्रता अंगी बाणण्याचा संभव कमी आहे.

निष्काम कर्मयोग व निरर्थक कर्म

फलप्राप्तीची आशा न करतां कर्म करणे म्हणजे बालोन्मत्तपिशाचवत् निरर्थक क्रिया करणे आहे अशी निष्काम कर्मयोगाच्या कल्पनेची नेहमी टवाळी करण्यात येते. गीतेवरील पुष्कळशा आक्षेपाप्रमाणेच हाही आक्षेप अज्ञानजन्य आहे. फलाची आशा सोडून कर्म करावे म्हणजे खडकात बी पेरवे, अरण्यासमोर व्याख्यान द्यावे, तेल काढण्यासाठी वाळूला रगडीत बसावे असा गीतेचा उपदेश नाही. हिंसेसारखी भीषण कृत्ये करताना त्यांत वैयक्तिक स्वार्थाचा लवलेश नसावा, म्हणजे ती हिंसा निष्काम होते, असा त्या उपदेशाचा रोख आहे. व्यक्तिगत

स्वार्थाचा वासही नसताना देशभक्त जो पराक्रम करतो तो निष्काम असतो. बाजीप्रभूने पावनखिंडीत जे शौर्य गाजवले ते निष्काम होते.

निष्काम कर्मयोगाची दुसरीही एक बाजू आहे. ती म्हणजे कर्म सफल व्हावे म्हणून शक्यतितकी काळजी घेतल्यावर मग त्याच्या सफलविफलतेची तमा न बाळगणे. रोगी वाचावा म्हणून आपल्याकडून आटोकाट प्रयत्न केल्यावर मग तो दगावला तरी आपल्या प्रयत्नात कसूर नव्हती म्हणून समाधान मानणे. प्रयत्नाची शिकस्त केल्यावर फलाची आशा सोडायची आहे. प्रयत्न करताना नव्हे.

कारण विफल प्रयत्न हा देखील मूल्यशाली असतो. अभ्यास करून परीक्षा उतरली नाही तरी अभ्यासाचे मूल्य शून्य मानता येत नाही. शास्त्राभ्यास हा स्वयमेवच मूल्यशाली आहे. शुश्रूषेची पराकाष्ठा करूनही रोगी वाचला नाही तरी शुश्रूषा कवडीमोल ठरत नाही. कारण रोग्याच्या व त्याच्या आप्तेष्टांच्या सुखदुःखाशी झालेली समरसता ही एक श्रेयोमय अवस्था आहे.

निष्काम कर्मयोगाच्या कल्पनेशी एका मानसिक भूमिकेचा आदर्श निगडित आहे. ही मानसिक भूमिका स्थितप्रज्ञाची होय. स्थितप्रज्ञाला सुख, दुःख, लाभ व हानि, जय व पराजय ही सारखीच असतात. जय झाला की तो हुरळून जात नाही व पराजय झाला की हताश होत नाही. उद्या आपल्याला राज्याभिषेक होणार हे ऐकून राम आनंदाने वेडावला नाही व लगेच ती आज्ञा फिरून राज्याभिषेकाऐवजी वनवासात जावे लागणार हे कळल्यावर हाय हाय करू लागला नाही. या दोन्ही घटनांचे स्वागत करण्यास तो तयार होता.*

स्थितप्रज्ञाच्या या आदर्शाची देखील स्थितप्रज्ञात व दगडात काही फरक नाही म्हणून टवाळी करण्यात येते. ही टवाळी अज्ञानमूलक आहे. स्थितप्रज्ञ जयापजयाने विचलित होत नाही. याचा अर्थ त्याला सुख व दुःख या भावनाच नसतात असे नाही. भावना अनुभवणे व त्यांनी विचलित होऊन तोल सुटणे, प्राप्त कर्तव्य करण्यास असमर्थ होणे. माणूस दुःखाप्रमाणेच सुखानेही विचलित होऊ शकतो. कच्चा पुरुष पराभवाने हाय खार्डल उलट स्थितप्रज्ञ न डगमगता पुन्हा प्रतिकार करण्याची तयारी करील. कच्चा पुरुष जयाच्या आनंदात मग्न होऊन दक्षता सोडील व लवकरच पराभव पावेल. स्थितप्रज्ञ जय झाल्यावर शान्त चिंताने अधिक मोठे यश मिळवण्याच्या प्रयत्नास लागेल. स्थितप्रज्ञाचे पराभवाचे दुःख व जयाचा आनंद ही दोन्ही एकाच कर्तव्यपालनाच्या रूपाने व्यक्त होतात, या अर्थी त्याला जयापजय सारखे असतात, तो दगडासारखा अचेतन असतो म्हणून नव्हे.

युद्ध तर करावे पण त्याचे पाप तर लागू नये, असा कर्ममार्ग शोधण्यापेक्षाही मूलभूत अशी दुसरी एक समस्या अर्जुनापुढे होती. ती म्हणजे स्वजनांचा संहार करण्यास हातच उचलत नाही, भीष्म व द्रोणावर बाण सोडायला गांडीव उचलले की शरीराला कंप सुटतो, अंगावर रोमांच येतात व गांडीव हातचे गळून पडते. स्वजनांना मारण्याची इच्छा असली तरी ते कर्म करण्याचे धैर्य होत नाही. ते धैर्य कसे आणायचे ?

या मूलभूत समस्यांला श्रीकृष्णाने पुढील तोंड सुचविली आहे. आत्मा अमर आहे, अशी जाणीव ठेवावी म्हणजे जन्म व मृत्यु या तात्कालिक विकारांची क्षति वाटत नाही. शिवाय आत्मा अमर न मानला तरी मरण अपरिहार्य आहे. आपण शत्रूला युद्धात मारले नाही तरी तो केव्हा तरी मरणारच. त्याच्या आयुष्यातले काही दिवस आपण कमी करणार एवढेच. एखाद्याच्या साठ वर्षे आयुष्यातली तीस वर्षे आपण कमी केली हे कृत्य देखील फार भयंकर वाटते खरे. पण मारलेला प्राणि हा मरणाच्या कोट्यवधि जीवांपैकी एक आहे, आतापर्यंत लोटलेला व पुढे लोटणारा काल अनन्त आहे, या अनंत कालांत तीस वर्षे कांय व साठ वर्षे कांय शून्यवत्च. विश्वाच्या भव्यतेएवढी दृष्टि विशाल केली म्हणजे जे "विश्वरूपदर्शन" घडते त्याचे टीचभर जीवांच्या टीचभर आयुष्यातली सुखदुःखे क्षुद्र वाटू लागतात व त्यांनी मन विचलित होत नाही.

श्रीकृष्णाने सुचवलेल्या या उपायावर नेहमी असा आक्षेप घेण्यात येतो की, वाटेल त्याचा खून पाडण्यासाठी या तत्त्वज्ञानाचा आश्रय करता येईल. नादिरशाहला दिल्लीच्या निरपराध नागरिकांची कत्तल करताना देखील "मी मारलेल्या लोकांचे आत्मे अमर आहेत, मी त्यांना मारले नसते तरी ते केव्हा तरी मेलेच असते. जगातल्या आलेल्या व गेलेल्या अब्जावधि जीवांपैकी काही हजार मी मारल्याने प्राणिसृष्टी उजाड थोडीच होणार आहे" असा वेदान्त सांगून आपल्या रानटी कृत्याची गणना अवतारकृत्यात करता आली असती.

श्रीकृष्णाने हा वेदान्त कोणत्या संदर्भात सांगितलेला आहे हे वर स्पष्टविले आहे. तो ध्यानात घेतला म्हणजे या आक्षेपाचा फोलपणा उघड होतो. हिंसा न्याय्य आहे हे इतर सर्व प्रमाणांनी ठरल्यावर देखील हिंसा करण्यास मन धजावत नाही तेव्हा हा विचार करायचा आहे, हिंसा न्याय्य की अन्याय्य हे ठरवण्यासाठी नव्हे. गुन्हेगाराला देहान्त शासन दिलेच पाहिजे असे लहानमोठ्या सर्व न्यायालयांनी एकमताने ठरवल्यावर देखील ते शासन अमलात आणताना मन कचरत असेल तर हा विचार करायचा आहे, न्यायालयात आरोपी शासनयोग्य आहे की नाही हे ठरवण्यासाठी नव्हे. "आरोपीचा आत्मा अमर आहे म्हणून त्याला फाशी दिले पाहिजे", असा युक्तिवाद अभियोगी वकिलाने केल्यास गीताभक्त न्यायाधीशाने तो मानला पाहिजे अशी टीका करणाऱ्यांनी गीतेतील उपदेश ध्यानपूर्वक वाचला नाही असे म्हणणे प्राप्त आहे.

कौरवांना मारणे न्याय्य आहे की नाही हे ठरवण्यासाठी गीतेतील उपदेश प्रवृत्त झाला नाही हे गीता हा स्वतंत्र ग्रंथ नसून लक्ष श्लोकांच्या महाभारतातले ते एक लहानसे प्रकारण आहे हे लक्षात घेतले म्हणजे स्पष्ट होते. पांडवांना वनवास घडल्यापासून तो कृष्णशिष्टाईपर्यंत युद्ध करावे की नाही याचा खल होत होता. शेवटी "पाच गावे तर काय सुईच्या अग्राएवढी देखील जमीन देणार नाही" असे दुर्योधनाने श्रीकृष्णाला निघून सांगितले तेव्हा, युद्ध अटळ आहे हे ठरले. युद्ध न्याय्य आहे याबद्दल अर्जुनाला देखील शंका नव्हती. न्याय्य युद्ध करताना देखील मन कच खाते म्हणून काय करावे असा त्याचा प्रश्न होता व या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठीच आत्म्याचे अमरत्व, मरणाची अपरिहार्यता व कालाची अनंतता यांचा प्रपंच गीतेत केला आहे, युद्ध न्याय्य आहे की नाही हे ठरवण्यासाठी नव्हे.

आत्यन्तिक अहिंसावाद

अर्जुनाच्या प्रश्नाशी केवळ संबद्धच नव्हे तर बुद्धीला पटण्यासारखे देखील उत्तर श्रीकृष्णाने दिले हे येथपर्यंत दाखवून दिले. आता अर्जुनाच्या प्रश्नाशी संबद्ध नसलेले जे आक्षेप गीतेवर घेतले जात त्यांचा विचार करू. "निष्काम कर्म केल्याने संहाराचे 'पाप' न लागले तरी

* दधतो मङ्गलक्षौमे, वसानस्य च वल्कले ।
ददृशुर्विस्मितास्तस्य मुखरागं समं जनाः ॥

संहाराचे अनिष्ट परिणाम होणारच. अठरा अक्षौहिणींचा संहार घडवून आणण्यास अर्जुनाला उद्युक्त करून श्रीकृष्णाने समाजाला महान अनर्थाच्या खाईत लोटले' असा त्याच्यावर आक्षेप घेण्यात येतो. हा आक्षेप कोणत्याही परिस्थितीत युद्ध हे न्याय्य व हितकर नसते या मतावर आधारलेला आहे. या मतावर कुणाचा विश्वास असेल असे मला वाटत नाही. ख्रिस्त, बुद्ध, महावीर, महात्मा-गांधी वगैरे थोर अहिंसावाद्यांपैकी कुणालाच हे मत मान्य होते असे दिसत नाही. ख्रिस्त, बुद्ध व महावीर यांची अहिंसेची शिकवण वैयक्तिक व नागरिक जीवनापुरती मर्यादित होती. आपल्या धर्माच्या अनुयायी राजांनी सैन्ये न ठेवता राज्य करावे अशी त्यांनी अपेक्षा केली नाही. ख्रिस्ताचा प्रतिनिधी पोप याने ख्रिस्त धर्माच्या रक्षणासाठी मोठमोठी युद्धे घडवून आणली. सम्राट अशोकला बुद्धधर्माची दीक्षा देतांना त्याने आपले सैन बरखास्त करावे असे बुद्धभिक्षूंनी सांगितले नाही. जैन राजांत खारिवेलासारखे विजेते होऊन गेले. त्याचे दिग्विजय हे जैनधर्माच्या दृष्टीने पापकर्म होय असे जैन मानीत नाहीत. महात्मा गांधींनी पहिल्या महायुद्धात सैनभरतीला मदत केली व पुढे काश्मीरच्या रक्षणासाठी भारतीय फौजा पाठवाव्या असा सल्ला दिला. तेव्हा युद्ध हे सर्व परिस्थितीत अन्याय्य असते असे कोणत्याच मोठ्या विचारवंतांचे मत दिसत नाही. शिवाय हे मत इतके वेडगळ आहे की, त्याची अधिक चर्चा करण्याचे कारण नाही.

सर्वच युद्धे सर्व परिस्थितीत अन्याय्य नसली तरी समाजचे समाज ज्याने उध्वस्त होतील अशी युद्धे सर्वथा असमर्थनीय असतात, लहानसहान युद्धे फार तर समर्थनीय मानावी असे दुसरे एक मत बर्टरँड रसेल प्रभृतींनी हल्ली मांडले आहे. भारतीय युद्धात साऱ्या देशातील तरुण पिढी गारद झाली. तेव्हा भारतीय युद्ध हे अशा असमर्थनीय युद्धांपैकीच होते, असे युद्ध करण्यास प्रोत्साहन देऊन श्रीकृष्णाने भारतीय समाजाचे मोठे नुकसान केले असा आक्षेप घेतला जातो, त्याचे उत्तर दिले पाहिजे.

श्रीकृष्णाने युद्धास प्रोत्साहन दिले नाही, शिष्टाई करून युद्ध टाळण्याची शिकस्तच केली हे मागे सांगितलेच आहे. एकदा रणांगणावर आल्यावर युद्ध करावे की नाही हा प्रश्न अप्रस्तुत होता. पुरांत उडी टाकल्यावर नदीत पोहणे चांगले की वाईट याचा विचार करणे मूर्खपणाचे आहे. त्यावेळी पोहण्याशिवाय गत्यंतरच नसते. सुरक्षितपणे कसे पोहावे एवढा एकच विचार प्रस्तुत असतो, त्याचप्रमाणे सात अक्षौहिणी सैन्याची जुळवाजुळव करून शत्रूच्या पुढे उभे राहिल्यावर युद्ध चांगले की वाईट याचा विचार करणे मूर्खपणाचे होते. म्हणून श्रीकृष्णाने युद्ध न करणे या पर्यायाचा गीतेत विचारच केला नाही.

पण गीतेत त्याने हा विचार केला नसला तरी ज्यावेळी तो करणे उचित होते त्या शिष्टाईच्या वेळी युद्धाचे दुष्परिणाम अर्जुनाइतक्याच परिणामकारकतेने त्याने वर्णिले आहेत. यावेळी श्रीकृष्ण धृतराष्ट्राला म्हणाला.

“युद्धामध्ये दोन्ही पक्षांचा क्षय होतो. युद्धात पांडव व काही कौरव किंवा सगळेच मरणार. असे दोघांनाही मारून तुला काय सुख लाभणार आहे ? या सर्वभक्षी रणांगणावर येऊन सारे राजे आपल्या व आपल्या प्रजेच्या नाशास कारण होणार आहेत. शुद्ध, उदार व पुण्यशील अशा असंख्य जीवांचा नाश होण्याची भीति उत्पन्न झाली आहे. ही भीति नाहीशी करणे तुझ्याच हाती आहे. रणांगणावर एकमेकांच्या नरडीचा घोट न घेता आपण सर्व राजे

प्रेमपूर्वक एकदुसऱ्यास भेटू व आनन्दाने आपापल्या घरी जाऊ * ”.

सारांश, श्रीकृष्णाने योग्य वेळी योग्य तेच केले. तह करण्याच्या प्रयत्नात युद्धाचे दुष्परिणाम व शान्तीचे महत्त्व गायिले व तह होऊ शकत नाही म्हणून निरुपायाने रणांगणात उतरल्यावर शान्तीची भाषा बंद करून “सुखिनः क्षत्रियाः पार्थ लभन्ते युद्धमीदृशम् ।” “असे न्याय्य युद्ध लढायचा प्रसंग येणे हे क्षत्रियाचे भाग्य आहे” असा स्फुर्तिदायक उपदेश केला.

भारतीय युद्ध घडवून आणल्यामुळे नुकसान झाले की काय, हे पाहताना ते युद्ध केले नसते तर काय झाले असे याचा विचार केला पाहिजे. भारतीय युद्ध केलेच नसते तर दुर्योधनाची सत्ता अबाधित राहिली असती. पांडवांना पुनः रानोमाळ भटकावे लागले असते, दुर्योधनाने त्यांचा हरप्रयत्नाने खूनही करविला असता. स्वतःच्या भावाचे राज्य लुबाडणारा व भावजयीची भर सभेत बिटंबना करणारा पुरुष सर्वसत्ताधीश झाल्याने न्यायाला कोणीच वाली न उरून सारी प्रजा निराधार झाली असती. कोणतेही दुष्कृत्य करावे, पुरेशी धमक अंगात असती की ते पचवता येते, त्याचा प्रतिकार होत नाही, अशी भावना समाजात बळावून सत्प्रवृत्त लोकांना जगणे अशक्य झाले असते.

या सर्व परिणामांची भीषणता पाहता भारतीय युद्धाचे परिणाम फारसे वाईट झाले नाहीत असे म्हणणे प्राप्त आहे. अठरा अक्षौहिणींचा संहार झाला खरा पण त्यातले दुर्योधनादिकासारखे काही जीवत ठेवण्याच्या लायकीचे नव्हते. लाखो चांगले लोक देखील मेले हे खरे आहे पण त्यामुळे सारा समाज उध्वस्त झाला हे म्हणणे खोटे आहे. भारतीय युद्धानंतर युद्धिष्ठिराने ३६ वर्षे वैभवांने राज्य केले. अर्जुनाला श्रीकृष्णाच्या स्त्रियांचे रक्षण करता आले नाही या घटनेशी भारतीय युद्धाचा काही संबंध नाही. महाभारताच्या आधारे बोलायचे तर युद्धिष्ठिराचे राज्य हे सुराज्य होते. भारतीय युद्धामुळे अन्यायाला शासन होऊन सुराज्य स्थापन झाले, याचे श्रेय श्रीकृष्णाला दिले पाहिजे.

○○○

- * समवेताः पृथिव्यां हि राजानो राजसत्तम ।
अमर्षवशमापन्नां नाशयेयुरिमाः प्रजाः ॥
सुखेनेमे भूमिपालाः परिष्वज्य परस्परम् ।
सह भुक्त्वा च पीत्वा च प्रतियान्तु यथाग्रहम् ॥

भगवद्गीता - महाभारत

आहे. तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकास ते उपयुक्त वाटतील अशी आशा आहे.

अॅनॅक्सॅमिण्डरचें ब्रह्म

ख्रि.पू. ५४६ च्या सुमारास अॅनॅक्सॅमिण्डर नांवाचा एक ग्रीक तत्त्वज्ञ होऊन गेला. त्याच्या मते, सर्व पदार्थ एका नित्य, अनन्त व अजर द्रव्यापासून उत्पन्न झाले आहेत. ते ज्यांतून आले त्यांतच पुनः विलीन होतात. मूल उत्पन्न द्रव्यापासून अनेक विश्वे निर्माण होतात. आपले विश्व या अनेक विश्वांपैकी एक आहे. विश्वे क्रमाक्रमाने उत्क्रान्त किंवा विकसित होतात. एका ओल्या द्रव्यावर सूर्यप्रकाशाची क्रिया होऊन जीव निर्माण झाला. मानव माशापासून विकसित झाला.

अॅनॅक्सॅमिण्डरच्या मूलद्रव्यांचे वेदान्ताच्या ब्रह्मांशी साम्य आहे. एकापासून अनेक पदार्थ निर्माण झाले हे त्याचें मत "एकोऽहं बहु स्यां" या उपनिषद्वाक्याची आठवण करून देते. सृष्ट पदार्थ पुनः मूलद्रव्यांत विलीन होतात हे तत्त्व सृष्टि प्रतिसर्गाच्या वेळीं प्रकृतीत विलीन होते या सांख्यांच्या तत्त्वासारखे आहे.

सांख्याप्रमाणेंच अॅनॅक्सॅमिण्डरदेखील विकासवादी आहे. पण एका प्राण्यातून दुसरा प्राणि विकसित झाला ही त्याची कल्पना सांख्यांत नाही. मनासकट इंद्रिये निर्माण झाल्यावर पुढील प्राणिसृष्टीचा क्रम सांख्यांच्या उपलब्ध ग्रंथात विवेचिला नाही.

सांख्यांच्या विकासवादाची डार्विनच्या विकासवादाशी तुलना केली जाते पण या दोन विकासवादांतील साम्यापेक्षा भेद अधिक महत्त्वाचे आहेत. डार्विनचा विकासवाद फक्त प्राणिसृष्टीपुरता मर्यादित आहे. पहिला जीव प्रकृतीपासून विकसित झाला असे डार्विनने प्रतिपादलेले नाही. शिवाय खालच्या कोटीतील जीवापेक्षा वरच्या कोटीतील जीवाला विशिष्ट कार्य करणारी इंद्रिये अधिक असतात व त्यांची कार्ये अधिक परस्परसंत असतात असे डार्विनचें मत आहे. सांख्यांचे नंतरचें द्वय पूर्वीच्या द्रव्यापेक्षा अधिक विविधतापूर्ण व सुसंघटित असतें असें नाही. डार्विनच्या विकासवादांत सांख्यांची प्रतिसर्गाची कल्पना नाही. वरच्या कोटीतील जीवाचे खालच्या कोटीतील जीवांत रूपान्तर होत नाही. एकदा विकास झाला की पुनः "प्रतिविकास" होत नाही. (सृष्टीनंतर विलय व पुनः सृष्टि या चक्राची कल्पना ग्रीकांच्या स्टोइक या पन्थांत आढळते). सरतेशेवटीं सर्वांत महत्त्वाचा भेद हा की, डार्विनच्या कल्पना पशूंच्या सांगाड्याचा प्रत्यक्ष अभ्यास करून बसवलेल्या आहेत. सांख्यांची कल्पना तर्काधिष्ठित आहे, प्रत्यक्षाधिष्ठित नाही. वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचें म्हणजे डार्विनचा विकासवाद विज्ञानाच्या कक्षेत येतो. उलट सांख्यांचा विकासवाद हा तत्त्वज्ञानाच्या स्वरूपाचा आहे.

पिथॅगोरसचा पुनर्जन्म

भारतीय विचारांत पुनर्जन्माच्या सिद्धांताला फार महत्त्व आहे. मृत्यूने आत्मा मरत नाही. तो दुसरें एखादें शरीर धारण करतो. हे शरीर पशूचें देखील असू शकतें. मानव व इतर प्राणि यांत अनुल्लंघ्य भेद आहे या ख्रिस्ती तत्त्वाप्रमाणें मानवाचा आत्मा पशूचा देह कधीच धारण करू शकत नाही. मृत्यूनंतर शेवटच्या निवाड्याच्या दिवशीच ईश्वर त्या आत्म्याला जागवतो.

भारतीयांचा पुनर्जन्माचा सिद्धान्त ग्रीक तत्त्वज्ञ पिथॅगोरस याला देखील मान्य होता. पिथॅगोरस ख्रिस्तपूर्व ५३२ च्या सुमारास होऊन गेला. त्याच्या मते, नवीन आत्मे निर्माण होत

४६ भारतीय व पाश्चात्य तत्त्वज्ञानः काही ठळक साम्यस्थळें

एखाद्या वस्तूची दुसऱ्या वस्तूशी तुलना केल्याने तिचें खरें स्वरूप कळण्यास मदत होते. भारतीय तत्त्वज्ञानालाही हाच न्याय लागू केल्यास साहजिकच पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाशी त्याची तुलना केल्याशिवाय भारतीय तत्त्वज्ञानाचें विवेचन पूर्ण होणार नाही, असें म्हणता येईल. पण माझा अनुभव या बाबतींत विपरीत आहे. गेल्या शंभर वर्षांत आपण हीनगंडाने पछाडलों आहोंत. हा हीनगंड दोन प्रकारांनी व्यक्त होतो.

एक प्रकार गौरपूजेचा. पाश्चात्य हे उच्च योनींत जन्मलेले अतिमानव आहेत. त्यांचे विचार कुठे व आपले कुठे ! क्व सूर्यप्रभों वंशः क्व चाल्पविषया मतिः कुठें सूर्य व कुठे काजवा तेव्हां भारतीय व पाश्चात्य यांच्या तुलनेत भारतीय किली क्षुद्र हे दाखवण्याखेरीज दुसरें प्रयोजन असू शकत नाही.

दुसरा प्रकार तथाकथित अभिमानाचा. आज आम्ही हीन झालों असलों तरी प्राचीनकाळी देवयोनींत होतो. आजच्या पाश्चात्यांना साध्य झालेल्या ज्ञानविज्ञानापेक्षा अधिक उच्च कोटीचें ज्ञान आमच्याजवळ होतें असें प्रतिपादन करणें.

वरवर पाहिलें असतां ही विचारसरणीं स्वाभिमानाच्या पोटीं जन्मलेली आहे असें वाटतें. पण तसें नाही. ही विचारसणीदेखील हीनतागंडाचीच द्योतक आहे. आमचें प्राचीन वाङ्मय श्रेष्ठ कां ? तर पाश्चात्यांचें सर्व ज्ञान त्यांत आहे म्हणून. रामायणांत विमानविद्या आहे म्हणून रामायण श्रेष्ठ आहे. वेदान्तांत "सर्वत्र एकच शक्ति भरून राहिली आहे" हा भौतिकीचा सिद्धान्त आहे म्हणून वेदान्त श्रेष्ठ आहे. आधुनिक पाश्चात्यांच्या करामतीचें दर्शन झाल्याशिवाय ज्यांना रामायणाची या वेदान्ताची थोरवी पटत नाही त्यांना त्यांच्या थोरवीचा साक्षात् प्रत्यय आला आहे असें म्हणतां येत नाही. अशा प्रवृत्तीच्या लोकांना भारतीय विचार समजून घेण्याची इच्छाच नसते. कसें तरी करून भारतीय ग्रंथावर आधुनिक शोधांचा अध्यारोप करण्यासाठीच त्यांचा सर्व खटाटोप असतो. या जातीच्या विवेचकांनी भारतीय तत्त्वमीमांसेच्या क्षेत्रांत बराच गोंधळ उडवून ठेवलेला आहे. त्यामुळें भारतीय तत्त्वज्ञान बरोबर समजायचें असेल तर आधुनिक ज्ञान अजीबात विसरून मूळ ग्रंथांचा सहानुभूतिपूर्वक अभ्यास केला पाहिजे, असें माझे मत झाले आहे.

असें जर आहे तर भारतीय तत्त्वज्ञानाची पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांशी तुलना करण्यास मी कां प्रवृत्त झालों असें कुणी विचारिल. त्यांचें उत्तर असें की, भारतीय तत्त्वज्ञानाप्रमाणेंच पाश्चात्य तत्त्वज्ञान मी वाचलें आहे व त्यामुळें काही तुलनात्मक विचार माझ्या मनांत येणें अपरिहार्य आहे. हे विचार वर-वर्णन केलेल्या दोन्ही प्रकारच्या गौरपूजेपासून अलिप्त ठेवण्याचा मी प्रयत्न केलेला

नाहीत. तोच आत्मा अनेक जन्म घेतो. सर्वच जीव एका जातीचे आहेत. पिथॅगोरस पशूंना देखील उपदेश करीत असे. कारण त्याच्या मते, पशूंत व मानवांत आत्यातिक भेद नाही. (पिथॅगोरससारखाच अनुभव इतर अनेक उपदेशकांना येतो यांत संशय नाही !)

प्लेटोने देखील पुनर्जन्माची कल्पना उचलून धरली आहे. त्याच्या मते, भित्र्या व अनीतिमान पुरुषांना स्त्रीचा जन्म मिळतो, गणिताचा अभ्यास केल्याशिवाय नुसते आकाशाकडे पाहून ज्योतिर्विद्या येईल असे समजणाऱ्या थिल्लर लोकांना पक्षाचा जन्म मिळतो, तत्त्वज्ञानरहित लोकांना हिंस्र श्वापदांचा जन्म मिळतो व मूर्ख लोकांना माशांचा जन्म मिळतो.

पिथॅगोरसच्या नंतर हीरॅक्लीटस नांवाचा एक ग्रीक तत्त्वज्ञ ख्रि.पू. ५०० च्या सुमारास होऊन गेला. त्याच्या विचारांत भारतीय विचारांचे बरेच साम्य दिसते. त्याच्या मते, आत्मा हा अग्नि व पाणी यांचे मिश्रण आहे. अग्नि हा चांगला व पाणी हा वाईट अंश आहे. ज्या आत्म्यांत अग्नीचे प्राधान्य असते त्या आत्म्याला तो कोरडा म्हणतो. कोरडा आत्मा शहाणा व सर्वोत्तम असतो. ओलसर होण्याने आत्म्यांना आनंद होतो. दारूने झिंगलेला माणूस झोकांड्या खात चालतो, एखादें चिमुरडें पोर देखील त्याला खेळवू शकते. कारण त्याचा आत्मा ओला झाला असतो. ओलें होणें हें आत्म्याचें मरण होय. वासना वाईट असतात. त्या आत्म्याचा घात करतात. त्यांची सर्वथा तृप्ति इष्ट नाही.

आधुनिक वाचकाला हे उद्गार अर्थशून्य वाटतील पण उदाहरणाच्या आधारें केलेल्या तर्काचाच तो एक प्रकार आहे. ओली झालेली माती मऊ व कच्ची होते. कोरडी माती टणक व पक्की असते. माती विस्तवावर पूर्णपणें कारडी केली की, दगडासारख्या मजबूत विटा तयार होतात. हाच न्याय हीरॅक्लीटसने आत्म्याला लागू केला आहे. ओला आत्मा कच्चा व कोरडा आत्मा पक्का !

हीरॅक्लीटसचें सत्त्व व तम

या विचारसरणींत हास्यास्पद असें काही नाही. विज्ञानाची विचारपद्धती ही अशीच आहे. वीज हा एक पाण्याच्या प्रवाहाप्रमाणेच प्रवाह आहे अशा समजुतीने वैज्ञानिक, प्रवाहाचे गुणधर्म तिचे ठायीं कल्पितो. विज्ञानाच्या व हीरॅक्लीटसच्या विचारसरणींत फरक एवढाच आहे की, आपण कल्पिलेले गुणधर्म विजेत खरोखरच आहेत की नाही हें पडताळून पाहण्यासाठी वैज्ञानिक प्रयोग करून पाहतो. हीरॅक्लीटसने तसें केलें नाही.

हीरॅक्लीटसची उत्तम व अधम आत्म्याची कल्पना वाचून सांख्यांच्या सत्त्व व तम या गुणांची आठवण येते. सत्त्वगुण हा प्रकाशमय व उत्तम आहे. तमोगुण हा अप्रकाशमय व अधम आहे. सत्त्व ज्ञानशील तर तम जड आहे.

सांख्यांच्या व हीरॅक्लीटसच्या कल्पनेतील फरकदेखील स्पष्ट आहे. सांख्यांनी सत्त्व व तम या दोन टोकांच्या मध्ये रज नांवाचा एक तिसरा गुण कल्पिला आहे. तसेंच सांख्यांचें गुण फक्त आत्म्याचेच नसून समस्त प्रकृतीचे आहेत.

हीरॅक्लीटसचें सर्वांत महत्त्वाचें तत्त्व म्हणजे विश्वाचें प्रवाहित्व. आपण एकाच नदीत दोनदा शिरू शकत नाही. कारण नदीतलें जुने पाणी वाहून सतत नवीन येत असते. त्याचप्रमाणें हें विश्व कोणत्याही दोन क्षणीं तेंच म्हणजे एकरूप असू शकत नाही. ते सदा बदलत असते.

या तत्त्वावरून बौद्धांच्या क्षणभंगवादाची आठवण होते. क्षणापेक्षा जास्त काहीही टिकू

शकत नाही. विश्व म्हणजे क्षणांची मालिका, ही कल्पना बौद्धांनी चांगली सूक्ष्मपणें मांडली आहे. वरवर घाहतां तोच दिसणारा पुरुष प्रतिक्षणीं नवीन श्वास घेतो व जुना बाहेर टाकतो. तो प्रतिक्षणीं अधिक म्हातारा होत असतो. बदलत नाहीसा दिसणारा दगड प्रतिक्षणीं वाऱ्याच्या घर्षणाने झिजत असतो, त्यावरची जुनी धूळ उडून नवीन बसत असते.

पार्मीनाइडसचें ब्रह्म

हीरॅक्लीटसच्या क्षणिकवादाच्या विरुद्ध पार्मीनाइडसचें तत्त्वज्ञान आहे. पार्मीनाइडस ख्रिस्तपूर्व ४५० च्या सुमारास झाला. त्याच्या मते, अनन्त व भेदरहित असें एकच तत्त्व सत्य आहे. तें कधीही बदलत नाही. तें वर्तुलाकार व सर्व ठिकाणी सर्वात्मना भरून राहिलें आहे तें बदलू शकत नाही. कारण बदलणें म्हणजे जें आहे तें नाहीसें होणें. तें उत्पन्न होऊ शकत नाही कारण जें आहेच तें उत्पन्न कसें होणार ?

पार्मीनाइडसच्या वरील विचारांचें एकमेवाद्वितीय भेदरहित अनन्त ब्रह्माच्या कल्पनेशीं फार साम्य आहे. त्याचें एक तत्त्व ब्रह्मासारखें आनन्दरूप नाही. तें "गोल" आहे. तें बदलू शकत नाही. कारण बदलणें म्हणजे आहे तें नाहीसें होणें या युक्तिवादावरून "नाभावो विद्यते सतः" या गीतावाक्याची आठवण होते. गीता असताची उत्पत्ति होऊ शकत नाही... नासतो विद्यते भावो... असें म्हणते. याउलट पार्मीनाइडस सताची उत्पत्ति होऊ शकत नाही असें म्हणतो. पण हा विरोध वरवरचा आहे. जें सत् आहे तें उत्पन्नही होत नाही व नाशही पावत नाही, तें नित्य आहे हा दोघांचाही भावार्थ आहे.

पार्मीनाइडस नंतर ख्रि.पू. ४४० च्या सुमारास एम्पीडोक्लस नांवाचा एक तत्त्वज्ञ होऊन गेला. त्याच्या मते जगातील सर्व पदार्थ माती, अग्नि, वायु व पाणी यांचें निरनिराळ्या प्रमाणांत मिश्रण झाल्याने उद्भवले आहेत. मिश्रण प्रेमाच्या साहाय्याने होते. द्वेषाच्या प्रभावाने मिश्रित पदार्थ वेगळें होतात.

एम्पीडोक्लसच्या चार मूलतत्त्वांत आकाशाची भर घातली की, वैशेषिकांची पंचमहाभूतें होतात. पांच इंद्रियांना पांच प्रकारचें ज्ञान होतें. म्हणून वैशेषिकांनी पांच मूलतत्त्वे मानली आहेत. एम्पीडोक्लसची कल्पना अशी नाही. शिवाय प्रेम व द्वेष यांच्यामुळे संयोजन व विभोजन होतें अशी वैशेषिकांची कल्पना नाही. ईश्वरेच्छेमुळे अणूचें संयोजनवियोजन होतें असें उत्तरकालीन नैयायिक मानत.

ग्रीक परमाणुवाद

परमाणूंच्या गतीबद्दल ग्रीक तत्त्वज्ञानांत एक मजेदार कल्पना आहे. जड अणु जोराने खाली पडतात व हलके अणु हळू पडतात. त्यामुळे जलद पडणारे अणु हळू पडणाऱ्या अणूवर आदळतात. अशारीतीने अणूंचा संयोग होतो.

डेमॉक्रीटस हा ग्रीक परमाणुवादाच्या आद्य संस्थापकापैकी एक आहे. तो ख्रि.पू. ४३२ च्या सुमारास होऊन गेला. त्याला परमाणूंच्या गतीची वरील उपपत्ति मान्य नव्हती. त्याच्या मते, परमाणु हा पदार्थाचा अन्तिम घटक आहे. परमाणूला भाग असले तरी ते वेगळे केले जाऊ शकत नाहीत. म्हणजे परमाणु फोडला जाऊ शकत नाही. आकार व महत्ता यांच्या भेदाने परमाणूंचे अन्त प्रकार होतात. खाली व वर या संज्ञांना भूगोलावर अर्थ असला तरी खगोलांत अर्थ नाही. कारण खाली म्हणजे पृथ्वीजवळ व वर म्हणजे पृथ्वीपासून दूर. उलट चंद्रावरच्या

माणसाच्या दृष्टीने खाली म्हणजे चंद्राजवळ व दूर म्हणजे चंद्रापासून दूर असा अर्थ होईल. तेव्हा परमाणु खाली पडतात म्हणजे अन्तराळांतील असंख्य गोलापैकी कोणत्या गोलाकडे जातात असें समजायचें ?

परमाणूंत क्रिया होते ती खाली वा वर पडण्यामुळे होत नसून कवडशांत तरंगतांना दिसणाऱ्या असंख्य धूलिकणांच्या गतिप्रमाणें यदृच्छेने होते.

डेमॉक्रीटसच्या परमाणुवादाचे कणादाच्या परमाणुवादाशीं साम्य सुस्पष्ट आहे. मात्र कणादाचे परमाणु निरवयव आहेत, नुसतेच अभेद्य नाहीत. परमाणूबद्दल कवडशातील धूलिकणांची उपमा वैशेषिकांनीदेखील वापरली आहे.

अॅनॅक्सिमिण्डर व सांख्य यांची विकासाची कल्पना जशी पुढे डार्विनच्या विकासावादांत सापडते तसाच कणादा व डेमॉक्रीटस यांचा परमाणुवाद आधुनिक विज्ञानांत अवतीर्ण झाला आहे. डार्विनच्या विकासावादांत व ग्रीक वा सांख्यांच्या विकासावादांत ज्याप्रमाणें जमीन-अस्मानचें अन्तर आहे त्याचप्रमाणें कणादाच्या वा ग्रीकांच्या परमाणुवादांत व आधुनिक विज्ञानाच्या परमाणुवादांत जमीन-अस्मानाचें अंतर आहे. हें अंतर विज्ञानाच्या प्रत्यक्षनिष्ठेमुळेच पडलें आहे. कणादाचा परमाणुवाद ही कल्पना आहे. उलट वैज्ञानिक कोणत्या पदार्थांत कोणते परमाणु आहेत व त्यांची रचना कशाप्रकारें झालेली आहे हें प्रत्यक्ष प्रयोगाच्या आधारे ठरवतो. त्यामुळे पदार्थाचें विभाजन करून घटक पदार्थ मिळवणें व परमाणूंचे संयोजन करून नवीन पदार्थ बनवणें वैज्ञानिकाला शक्य झालें आहे. तें ग्रीकांना व वैशेषिकांना शक्य नव्हतें.

अॅरिस्टॉटलचें न्यायशास्त्र

डेमॉक्रीटस नंतर जे अनेक ग्रीक तत्त्वज्ञ होऊन गेले त्यांत सॉक्रेटीस, प्लेटो व अॅरिस्टॉटल यां रथीमहारथींचा समावेश होतो. या तत्त्वज्ञांच्या विचाराच्या सदृश विचार भारतीय दर्शनांतून काढून दाखवतां आले तरी ज्या मध्यवर्ती कल्पनाभोवती त्यांचें तत्त्वज्ञान गुंफलेलें आहे तशाच कल्पनांना मध्यवर्ती कल्पून एखादे दर्शन भारतांत प्रसृत झालेलें दिसत नाही.

अॅरिस्टॉटलने संवाक्याचा* विचार केला. त्या संवाक्याचें नेहमीचे उदाहरण असें -

सर्व मानव मर्त्य आहेत.

सॉक्रेटीस हा मानव आहे.

.. सॉक्रेटीस मर्त्य आहे.

न्यायदर्शनांत अनुमानवाक्याचा विचार आहे. हें अनुमानवाक्य वरील संवाक्यापेक्षा थोडें भिन्न आहे. याचें नेहमीच उदाहरण असें :-

या पर्वतावर वन्हि आहे. कारण तेथे धूम आहे. जेथे जेथे धूम असतो तेथे तेथे वन्हि असतो. उदाहरणार्थ चुलीत, हा पर्वत चुलीसारखाच आहे म्हणून त्यावर चुलीप्रमाणेंच वन्हि आहे.

अॅरिस्टॉटलच्या व न्यायाच्या अनुमानविचारांत मुख्य फरक हा आहे की, अॅरिस्टॉटल हेत्वाभासांचा विचार करताना अनुमानांतील विधानें सर्व व्यक्तींबद्दल आहेत की काही व्यक्तींबद्दल आहेत याचाच मुख्यतः विचार करतो. सर्व मानव मर्त्य आहेत म्हणून सॉक्रेटीस मर्त्य आहे हें

* Syllogism

अनुमान बरोबर. उलट काही मानव काळे आहेत म्हणून सॉक्रेटीस काळा आहे हें अनुमान चूक.

न्यायाने हेत्वाभासांचा विचार करताना या एकाच तत्वाचा अवलंब केलेला नाही. न्यायाने सांगितलेल्या आश्रयासिद्ध या हेत्वाभासांचा प्रकार तर रसेलने अॅरिस्टॉटलच्या अनुमानविचारांतील उणीवा दाखवतांना ज्या हेत्वाभासांचें उदाहरण दिलें आहे त्यासारखा आहे. रसेल म्हणतो --

१. सर्व सुवर्णपर्वत हे पर्वत असतात.

२. सर्व सुवर्णपर्वत सोन्याचे असतात.

३. म्हणून काही पर्वत सोन्याचे असतात.

या अनुमानाने काही पर्वत सोन्याचे असतात हें निगमन अॅरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्राप्रमाण खरें मानावें लागेल. कारण या अनुमानात त्याला कोणतीच चूक दाखवता येणार नाही. शिवाय त्याची आधारभूत १ व २ हीं वाक्ये खरी आहेत. पण काही पर्वत सोन्याचे असतात हें खरें नाही. मग या अनुमानात चूक कुठें आहे !

चूक हीच की, सुवर्णपर्वत अस्तित्वात असतात असे एक वाक्य पहिल्या वाक्यांत दडलेलें आहे. हें वाक्य खोटें आहे म्हणून त्यावर आधारलेलें सारें अनुमान चुकीचें आहे.

न्यायाने अगदी असेच मत मांडले आहे. आकाशाला लागणारें फूल सुगंधि असतें. कारण सर्वच फुलें सुगंधी असतात हें अनुमान चूक आहे. कारण आकाशकुसुम हें कुसुम आहे असें मानण्यांत आकाशकुसुम अस्तित्वांत असतें असें चुकीचें विधान मानावें लागतें.

डायोजिनीसचा क्लेशवाद

अॅरिस्टॉटलनंतरचे ग्रीक तत्त्वज्ञान निवृत्तिवादाने ग्रासलेलें आहे. या कालात ग्रीसचे सैनिक व राजकीय वर्चस्व नाहीसे होत होतें. निवृत्तिवादी बौद्ध धर्मदेखील याच कालांत जगावर प्रभाव गाजवू लागला होता. अन्तिस्थीन्सचा शिष्य डायोजिनीस हा निवृत्तिवाद्यांमध्ये प्रसिद्ध आहे. गुरूने काठीने झोपडलें तरी याने आपला ज्ञानप्राप्तीचा हट्ट सोडला नाही म्हणून गुरूची त्यावर कृपा झाली. डायोजिनीस एखाद्या फकीरासारखा राहत असे. सारे ऐहिक सुखोपभोग तुच्छ आहेत, सारे मायापाश सोडले पाहिजेत, फक्त पुण्यशीलता हेंच जीविताचें एकमेव मूल्य आहे अशी त्याची शिकवणूक होती. तो एका टबांत राहत असे. एकदा अलेक्झाण्डर त्याला भेटायला गेला व 'आपल्याला काही हवें काय ?' म्हणून त्याने विचारलें. तेव्हां "तुझ्यामुळे माझें उन्ह अडतें तेवढें जरा मोकळें सोड" असें त्याने उत्तर दिलें हें प्रसिद्ध आहे.

डायोजिनीसचे विचार व आपल्याकडील संन्यासमार्गातल्या वैराग्य वगैरे कल्पना यांचें साम्य स्पष्ट आहे.

डायोजिनीस नंतर ख्रिस्तपूर्व २३५ च्या सुमारास टिमन् नांवाचा एक तत्त्वज्ञ होऊन गेला. याच्या मतें, अनुमानाने काहीच सिद्ध होऊ शकत नाही. कारण सॉक्रेटीस मर्त्य आहे हें सिद्ध करायला सर्व मानव मर्त्य आहेत हें सिद्ध व्हायला पाहिजे व हें सिद्ध करणें अशक्य आहे. आपल्याकडे चार्वाकाचें देखील असे म्हणणें होतें. धूमावरून वन्हीचें अस्तित्व अनुमानाने सिद्ध व्हायला जेथे जेथे धूम आहे तेथे तेथे वन्हि आहे ही "व्याप्ति" सिद्ध व्हायला पाहिजे. पण अशी व्याप्ति सिद्ध होऊ शकत नाही.

असेंसिलासचें खंडनखंडखाद्य

टिमन्च्याच काळीं असेंसिलास नांवाचा एक तत्त्वज्ञ होऊन गेला. त्याचें म्हणणें असें होते की, युक्तिवादाने काहीही सिद्ध करता येतें. काहीही खरे किंवा खोटे ठरवता येतें. श्रीहर्षाने आपल्या खंडनखंडखाद्यांत असेच मत मांडलें आहे. कोणत्याही विधानाचें मी खंडन करून दाखवतो अशी त्याची प्रतिज्ञा होती. त्याला खंडन हेंच खंडखाद्य म्हणजे खडीसाखरेसारखें रुचकर वाटत होतें.

ख्रिस्तोत्तर दुसऱ्या शतकाच्या थोडें नंतर सेक्सटन एम्पिरिकस नांवाचा एक नास्तिक होऊन गेला. त्याने निरीश्वरवादी युक्तिवाद म्हणून एक ग्रंथ लिहिला आहे. त्यांत ईश्वर सर्वशक्तिमान् असेल तर जगांतील वाईटाबद्दल जो जबाबदार आहे असें मानावें लागेल असें प्रतिपादन आहे. हा शांकरभाष्यांत वर्णिलेला वैषम्यनैर्घृण्याचा प्रसंग आहे. शंकराचार्यांनी हा प्रसंग ईश्वर कर्मनुसार फल देतो असें म्हणून सोडवला आहे. एम्पिरिकसच्या मते असें म्हटल्याने ईश्वराच्या सामर्थ्यास मर्यादा पडतात, फल देण्यास तो स्वतंत्र नाही असे ठरतें.

ख्रिस्तपूर्व ३४२ च्या सुमारास एपीक्यूरसचा जन्म झाला. एपीक्यूरसचें तत्त्वज्ञान सुखवाद म्हणून प्रसिद्ध आहे. त्याच्या मते सुख हेंच जीविताचें ध्येय आहे. सुख याचा अर्थ भौतिक सुख असाच त्याने स्पष्टपणें केला आहे. भौतिक सुखांत देखील शृंगारासारख्या क्षोभकारक सुखापेक्षा मैत्रीसारखीं शान्त सुखें तो अधिक श्रेष्ठ समजत असे.

एपीक्यूरसचा सुखवाद

एपीक्यूरसची मते, "यावज्जीवेत् सुखं जीवेत्" या चार्वाकांच्या उद्गाराची आठवण करून देतात. पण एपीक्यूरस चार्वाकाप्रमाणें निरीश्वरवादी नव्हता. देव मानवी व्यवहारांत लक्ष घालत नाहीत तेव्हां त्यांच्या रागलोभाचा विचार करण्याचें कारण नाही एवढेंच त्याचें म्हणणें होतें.

ख्रिस्तोत्तर २०४-७० या कालांत प्लोटायनस् नांवाचा एक ग्रीक तत्त्वज्ञ होऊन गेला. याच्या विचारांचें वेदान्ताशीं बरेंच साम्य आहे. एक, नाउस व आत्मा हीं त्याच्या दर्शनातील तीन तत्त्वे आहेत. एकाचे ब्रह्मांशीं बरेंच साम्य आहे. ते सताच्या पलीकडे, ईश्वरी, शिव व सुंदर आहे. पण हें वर्णनही फारसें बरोबर नाही कारण तें एक निर्गुण आहे. त्याचें विशेषणांनी वर्णन होऊ शकत नाही. तें सर्व ठिकाणीं आहे व कुठेंही नाही. त्याचें खरें वर्णन मौनाने होतें, वक्तृत्वाने नव्हे.

नाउस म्हणजे चैतन्य. आत्मा द्विविध आहे. एक चैतन्यमय व अन्तर्दर्शी आहे. दुसरा बहिर्मुख आहे. हा बहिर्मुख आत्माच इंद्रियांना दिसणारी सृष्टि निर्माण करतो.

१५९६ ते १६५० या काळांत डेकार्टस् नांवाचा एक तत्त्वज्ञ होऊन गेला. आधुनिक तत्त्वज्ञानाचा जनक म्हणून डेकार्टस् प्रसिद्ध आहे. त्याने भक्कम व अविचाल्य पायावर तत्त्वज्ञानाची उभारणी करायचें ठरविलें. हा पाया कोणता ? ज्याच्याबद्दल संशयच निर्माण होऊ शकत नाही असें तत्त्व कोणतें ? डेकार्टस् च्या मते सगळ्याच तत्त्वांच्या अस्तित्वाबद्दल शंका घेतां येतें. पण आत्म्याच्या अस्तित्वाबद्दल शंका घेतली तर कोण कुणाबद्दल शंका घेतो म्हणायचे ? जो शंका घेतो तोच आत्मा. मी आहे कीं नाही असा विचार जो करतो तोच आत्मा. I think therefore I am. (Cogito ergo sum) हें डेकार्टस्चे वाक्य प्रसिद्ध आहे.

वेदान्तांत देखील आत्म्याच्या अस्तित्वाबद्दल असा युक्तिवाद आढळतो. "संशयितेव भवसि त्वम्" । संशय घेणारा तोच तू. मी आहे असाचा सर्वाचा अनुभव आहे. मी नाही असा कोणाचाच अनुभव नाही. म्हणून आत्मा अस्तित्वांत आहे.

स्पिनोझाचा वेदान्त

१६३२-७७ या कालांत स्पिनोझा नांवाचा एक तत्त्वज्ञ होऊन गेला. त्याच्या मते विचार व परिमाण हें दोन्ही ईश्वराचें गुण आहेत. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचें म्हणजे जड व चेतन ही दोन्ही ईश्वराची स्वरूपे आहेत. जगांतील अनन्त वस्तू स्वतंत्र नाहीत. त्या ईश्वराच्या विशेषणरूप आहेत. रंग, सुगंध वगैरे गुण ज्याप्रमाणें फुलांत असतात त्याचप्रमाणें या वस्तू ईश्वरांत असतात. ईश्वराशीं सायुज्य पावणें हेंच अमरत्व. मानवी मनाला ईश्वराच्या नित्य व अनन्त स्वरूपाचें ज्ञान असतें. पण वासनांच्या प्रभावानें हें ज्ञान मलिन होतें.

स्पिनोझाच्या विचारांचे वेदान्ताच्या मताशीं साम्य स्पष्ट आहे. जगत् हें ईश्वराचें शरीर आहे असे रामानुजाचें मत आहे. पंचमहाभूतें हे ब्रह्मावरचे तरंग आहेत. विवर्ता यस्यै वियदनिलतेजोऽ बवनयः । असें वाचस्पतींचे वचन आहे. मात्र मायावादाप्रमाणें विवर्त हा तरंगासारखा सत्य नसून भ्रमस्वरूप असतो. जीव हा ईश्वरावरचा तरंग आहे. तो ईश्वराचा आहे पण ईश्वर त्याचा नाही. सामुद्रो हि तरंग वचन समुद्रो ना तरंगः । हें वचन प्रसिद्ध आहे. आत्म्याला ब्रह्मज्ञान स्वभावतः असतें व सायुज्य हेंच अमरत्व ही वेदान्ताचीही तत्त्वे आहेत.

या तत्त्वापेक्षाही वेदान्ताचें प्रसिद्ध तत्त्व मायावाद हें आहे. युरोपीय तत्त्वज्ञांत या मायावादाचें दर्शन बर्कलेच्या (१६८५-१७५३) लिखाणांत होतें. बाह्य जगाचें ज्ञान इंद्रियसंवेदनांनी होतें पण या इंद्रियसंवेदनांव्यतिरिक्त बाह्य जग म्हणून काही आहे याला प्रमाण सापडत नाही. अर्थात् अस्तित्वांत असणें म्हणजे संवेद्य असणें. पण असें मानल्यास मी डोळे मिटल्याने रूपमय जगत् नाहीसें होतें असें मानावें लागेल. या प्रसंगातून सुटका होण्यासाठी बर्कलेने ईश्वराची कल्पना केली. मी पाहत नसलों तरी ईश्वर सदा पाहत असतो म्हणून जग नेहमी अस्तित्वांत असतें.

वेदान्ताची ईश्वरकल्पना अशी नाही. जगाचें सत्यत्व म्हणजे ईश्वराला होणारा भास हें वेदान्ताला मान्य नाही. ईश्वराला भास झाला म्हणून तो सत्य ठरत नाही. जग हा सर्वस्वी भासच आहे. आत्मा हेंच सत्य आहे.

ह्यूम व शॉपनहोर : नैरात्म्य व निराशा

बर्कलेनंतर ह्यूम नांवाचा एक तत्त्वज्ञ १७११-७६ या कालांत होऊन गेला. हा नैरात्म्यवादी होता. संवेदना, भावना व विचार यांच्या मालिकेच्या पलीकडे आत्मा नावाचें एखादें द्रव्य आहे हें त्याला मान्य नव्हतें. हें त्याचें मत आत्मा म्हणजे क्षणिक अनुभूतीचे सन्तान वा प्रवाह या बौद्धांच्या मतासारखें आहे.

बौद्धांची नैरात्म्यवादाप्रमाणेंच निराशावादासाठी देखील प्रसिद्धी आहे. निराशावाद हा १७८८-१८६० च्या दरम्यान झालेल्या शॉपेनहोर या जर्मन तत्त्ववेत्त्याच्या लिखाणांत प्रकर्षाने आढळतो. किंबहुना बौद्ध व औपनिषदिक तत्त्वज्ञानांच्या अभ्यासाने प्रभावित होऊनच शॉपेनहोरने आपले विचार बनवले होते. भारतीय तात्विक विचारांच्या प्रभावामुळे अमुक विचार पाश्चात्य तत्त्वज्ञानांत प्रादुर्भूत झाला असे शॉपेनहोरच्या तत्त्वज्ञानाच्या बाबतींत जेवढें निश्चितपणें

म्हणतां येतें तेवढें प्राचीनकाळच्या युरोपीयन तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत म्हणतां येत नाही, कारण विचारसाम्य पुष्कळ आढळले तरी परस्पर प्रभावाचा साक्षात् पुरावा आढळत नाही.

शॉपेनहोर म्हणतो की, जग दुःखमय आहे व तसेंच राहणार इच्छांच्या पूर्तीमुळे दुःखाचा क्षणिक निरास झाला तरी पुनः नव्या इच्छांचे दुःख असतेंच. जीवन हा प्रतिकर्षी टळणारा मृत्यु आहे. सर्व संसाराच्या मुळाशीं वासना आहे. वासना क्षीण केल्या की सारे मायाजाल दूर होतें. ही शून्याची किंवा निर्वाणाची अवस्था आहे.

भारतीय व पाश्चात्य दर्शनांतील चटकन् लक्षांत येणाऱ्या साम्यस्थळांचा येथपर्यंत उल्लेख केला. या दोन्ही दर्शनांचा अभ्यास करणाऱ्यांना एक गोष्ट जाणवते व ती म्हणजे भारतीय दर्शनांत नीतिशास्त्राचा विचार नाही. महाभारतांत प्रसंगानुरोधाने धर्म व अधर्म यांची चर्चा आहे पण सदाचार व दुराचार या नीतीतील मूलभूत कल्पनांचे तार्किक विश्लेषण भारतीय दार्शनिकांनी केलेंले आढळत नाही.

आढळत नाही हें म्हणणें केलेंच नाही. या म्हणण्यापेक्षा अधिक सयुक्तिक आहे. कारण जेवढें संस्कृत वाङ्मय लिहिलें गेलें त्याच्या शतांशदेखील आज उपलब्ध नाही. जें उपलब्ध आहे तें प्रातिनिधिक आहे, असेंही म्हणतां येत नाही. कारण उत्तरकालीनांना ज्यांत रस वाटत नाही तें वाङ्मय लुप्त होतें. भारतीयांना उत्तरोत्तर मोक्षप्रद वाङ्मयाखेरीज कशांतही राम वाटेनासा झाला हें प्रसिद्ध आहे.

ज्ञान सर्व एक आहे.

तौलनिक अभ्यासकांच्या दृष्टीस येणारा दुसरा महत्वाचा मुद्दा म्हणजे अमुक एक विचार भारतीय पिंडाचा व दुसरा पाश्चात्य पिंडाचा असें म्हणता येत नाही हें होय. दोन्ही तत्त्वज्ञानांत बहुतेक सर्व प्रकारचे विचार येऊन गेलेले आहेत. भारतीय तत्त्वज्ञान अध्यात्मप्रधान होतें व पाश्चात्य तत्त्वज्ञान जडवादी आहे हें मत निराधार आहे. सॉक्रेटीस, प्लेटो, अॅरिस्टॉटल, डेकार्ट्स, बर्कले, काण्ट व हेगेल या पाश्चात्य दार्शनिकांतील रथीमहारथींना जडवादी हें विशेषण लागू होणार नाही. शिवाय पाश्चात्यांत प्रभावी असलेला ख्रिश्चन धर्म, परलोकवादी व संन्यासमार्गी आहे. तेव्हां भारतीय व पाश्चात्य तत्त्वज्ञान या वर्णनाला केवळ भौगोलिक अर्थ आहे.



समाप्त

सूची

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
अतीत मानसशास्त्र	३३	सत्यानुभवाची व्याख्या	७३
अद्वैत वेदान्त	३२८	साक्षात्कार	७३, ७४
अन्तर्गत सम्बन्ध	३३६	अध्यात्म	
आत्मा	३३०, ३३८	जडत्व / विनाशित्व	२३६
	३४१	त्यागवाद	२२७, २२८
एकमेवाद्वितीय	३२८	जगाचे कारण	२३९
स्तर सत्यतेचे	३२९, ३३४	परलोक	२३५, २३६
मायावाद		शारीरिक / मानसिक	२४०
अन्तर्गत वस्तु	३३१, ३३३,	अर्थ	
	३३७,	दृश्याची सत्यता	७९, ८०
कल्पनावाद व्यक्तिनिष्ठ	३३३, ३४२,	सत्यापन	८१
	३४३	नैतिकतेचे	८१
निरपेक्षता	३३५, ३३६	सौंदर्याचे	८०, ८१
व्यक्तिनिष्ठता	३४४	सार्थता	
ज्ञानाचे निर्मातृत्व	३४३	आइन्स्टाइन व अध्यात्म	३१
अनन्त	२४२	आगरकर	१६
अनन्त शिरे व अनन्त		आगरकर व बनहट्टी	१६, १७
शिरच्छेद	२४३, २४४	आत्महत्या	४
अनिर्वाच्यता	२४, २४४	आधुनिकता	
अवयव व अवयवी यांची		व केमालपाशा	९३, ९४
समसंख्या	२४६	नव्या/अन्धश्रद्धा	९०
काल	२४४, २४८	व पाश्चात्यता	९३, ९४
परमाणुकल्पना	२४३	व पोषाख	८९
झीनोचा बाण	२४०, २४७	व सत्यता	९
व्याख्या	२४५	विज्ञानपूजा व भोळसटपणा	९५
अनुभव		विज्ञान/अन्धश्रद्धा अनुपात	९५, ९६
अन्तर्गतविरोध व व्यक्तीभेद	३	उपकार/अपकार	
अर्थक्रियाकारित्व	७१	अपराधाला बक्षीस	१९४
ईश्वरश्रद्धा व सत्यज्ञान	७४	धर्मराजाचे उदाहरण	१९४, १९५
डोळस व आन्धळता	६९	विचू	१९२, १९३
पडताळा	६८		
भुताचा अनुभव	७०		
सत्य व भ्रामक वस्तूंचे			
परिणाम	७२, ७३		

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
एल्बरफील्ड घोडे गीता	३३	नित्य व क्षणिक	२६३
अहिंसावाद	३४९, ३५०	नैगमादि नय	२६६, २६७
कर्मबंध	३४७	विकलादेश	२६९
निष्कामता	३४८	सदसत्कार्य	२६४
पापमुक्ति	३४६	सकलादेश	२६९
भारतीय युद्ध		सामान्य व विशेष	२६२, २६३
न्याय्यता	३४९	स्यादस्ति इत्यादि भंग	२६७
परिणाम	३५१	तार्किक प्रत्यक्षवाद	३१
सम्बद्धता	३४५	नास्तिक्य	
स्थितप्रज्ञता	३४८	अवयव व अवयवी	५३
गुढानुभूति	५७	चूक, सुरक्षित व असुरक्षित	५०, ५१
अन्तर्विरोध	५९, ६०	जबाबदारी, सिद्ध करण्याची	४९
इतर प्रमाणाशी विरोध	६०, ६१	नियमबद्धता	५४, ५५
व न्यायधीशाच्या कसोट्या	५७, ५८	पुरावा	४८, ४९
प्रमाणांचे परस्परवलम्बन	६२	मूलकारणयुक्तिवाद	५२, ५३
गैलीलियो	२५	हेतुयुक्तिवाद	५५, ५६
चार्वाक	४०	नीति व	
अस्पृश्यता	४५, ४६	अन्तःप्रेरणा	२२
ईश्वर एक मानसिक भूक	४६, ४७	अध्यात्म	१६, २४
ईश्वरशब्दाचे अर्थ	४२	ईश्वर	१३९
ईश्वर व सदाचार	४३, ४४	गुरू	१७, १८
	४५	ग्रन्थप्रामाण्य	११
ईश्वरसाक्षात्कान्यांचे		तपश्चर्या	१५८, १५९
आप्तवाक्य	४१	त्याग	१५७, १५८
ईश्वरसिद्धीसाठी		देशकाल	१५२, १५३
प्रत्यक्ष कसोट्या	४३	देहदण्डन	१५४, १५५
ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्	४६	धर्म	१३५
सती	४५, ४६	नवस	१३७, १३८
जैनदर्शन		निसर्गनियम	१४, १४८,
अनेकान्तावर आक्षेप	८०, ९२	नैतिक अनुनय	१३१, १३२
	१२७	बर्टरेण्ड रसेलची व्याख्या	१२६
द्रव्यगुणात्मकता	२९५		

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
ब्रह्मचर्य	१५८, १५९	प्रमेयविचार	२८७, २८८
मोक्ष	२३	पद व त्याचा अर्थ	२८६, २८७
रोजचा व्यवहार	२४	परमाणु व अनन्त	२४३, २९२
सती	१२९, १३०		२९३
समाजाचे अस्तित्व	१३६, १३७	परमाणुवादावर आक्षेप	२८५
सहानुभूति	२२	बाह्यार्थवाद	२९०
संस्कार	१२७	मन	२०८, २८८
साक्षात्कार	१७, २२	भूतचैतन्यवाद	२८९
साध्यरूप	१३२, १३३	शब्दप्रमाण	२८६
	१३४	सुखदुःख	२९७
साधनरूप	१३२, १३३, १३४	पुरावा आणि विश्वास	४, ५
		बौद्ध दर्शन	
स्वर्ग - नरक	२३	अर्थक्रियाकारित्व	२७३
स्वार्थ	१८०, १८२	कुर्वदुपत्व	२७५
	१८४, १८५, १८८	क्षणभंगवाद	२३२, २३३, २७२, २७३, २७४
षड्विपु	२	गुणसंघात	२७६
व्यक्तिस्वातंत्र्य	१२८, १२९	प्रभाचन्द्र	२७९, २८०
व्यवहार्यता	१५०	वसुबन्ध	२७८
व्याकरण	१५१, १५२	शून्यलब्धि	२७८, २७९
लाच	१३७, १३८	सातत्य	२७७
न्याय		भावना आणि बुद्धि	८
व भावना	१८७	व्यक्तिशः	९
पारतंत्र्यप्रेम	१८९	जन्मसिद्ध व अर्जित	१२, १३
भावना व बल	१८८	भारतीय व पाश्चात्य	
श्रीकृष्ण व नरकासुर	१९०, १९९	तत्त्वज्ञान	३५३
न्यायदर्शन	२८२	अॅरिस्टॉटल	३५६, ३५७
अणुसंयोग	२९२	अॅसेसिलास	३५८
अवयवी व परमाणुवाद	२८४	अॅनॅक्सिमिण्डरच	३५३
अवयवी व प्रत्यक्ष	२९१	एपिक्यूरस	३५८
आत्मा	२९३	डायोजिनीस	३५७
पंचमहाभूत	२८८, २८९, २९४, २९५	डेमाक्रटस	३५५, ३५६
प्रमाणविचार	२८२	पार्मीनीड्स	३५५
प्रमाण व प्रमेय,		पिथॅगोरस	३५३, ३५४
कालिक सम्बन्ध	२८३		

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
स्पिनोझा	३५		
शॉपेनहोर	३५५	नफा	१०९, ११०
ह्यूम	३५५		१२३, १२४
हीरेक्लीटस	३५४	शोषण	११४, १२०
भोलानाथ बैल	३३		१२३, १२४
मतांची कुटुंबे		श्रममूल्यसिद्धान्त	१०८
अन्तर्मुख-बहिर्मुख	८६, ८७	सरंजामशाही	११४
रूढिप्रिय/रूढिभंजक	८३, ८४, ८५	विरोधविकासवाद	१०६, १०७
	८७, ८८	मीमांसा	
जहाल/मवाळ	८३, ८४, ८५	अख्याति	३२६
	८७, ८८	अनिर्वचनीयख्याति	३२६, ३३१
सन्धनसुलभ व			३४९
सन्धनकठिण	८६, ८७	अन्यथाख्याति	३२५
मनकवडेपणा		आत्मख्याति	३२६
अज्ञेयवाद	३८, ३९	परतःप्रामाण्य	३२४
आत्मा	३७	स्वतःप्रामाण्य	३२३
ईश्वर	३७	मूल्ये व	
प्रयोगातील खाचखळगे	३५	तारतम्य	११, १२
यंगचा प्रयोग	३४	पाशवी	२३९, २४०
न्हाइनचा प्रयोग	३५, ५४	मानवी	२३९, २४०
व विवेकवाद	३, ३६, ३७	विवेकवाद	५, ६
मनोविश्लेषण		सुसंवाद	१०, ११
प्रमाणहीन, हॅन्सची		योग	
कहाणी	९५, ९६, १०४	एकाग्रता	३१७
व विवेकवाद	२७	चित्तवृत्तिविरोध	३१७
वैज्ञानिकताशून्य	१०४, १०५	समाधि	३१८, ३२०
माक्स			
अतिरिक्त मूल्य	१२४	प्राणायाम व सिद्धि	३२१
आर्थिक कारण	१११, ११२	व मनोविश्लेषण	३२१, ३२२
इतिहासमीमांसा	११४	व अँटम बॉम्ब	७६, ७७
जड कारणे	१११, ११२	रसेल बर्टरेण्ड	
जडवाद	११०	व एकसत्यवाद	२१८, २१९
जडवाद व वर्तनवाद	११२, ११४	काल	२३२
व्देषाचे सयुक्तीकरण	१२५	खण्डज्ञान	२२२

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
गणित एक भाषा	२३०	विज्ञान साधनरूप	२०५
नीतिमूल्यांची		संरक्षक शस्त्रे	२०५, २०६
मानवसापेक्षता	२२६, २२७	वैशेषिक दर्शन	२९८
व प्रत्यक्षवादी विज्ञान	२२	द्रव्य	२९८, २९९
व भारतीय तत्वज्ञान	२३१	कर्म	२९९
भूतकालाची अनन्तता	२३	गुण	२९८
व मार्क्सवाद	२२०, २२१	वैधर्म्य	३००
मानव व सृष्टीचे केन्द्र	२२४	शृंगार	
व व्हाइटहेड	२२९	काम, स्वयंसिद्ध मूल्य	१७१, १७२
सत्याची कसोटी	२१९, २२०		१७३
समक्ष चर्चा	२२८	कामाचे उन्नयन	१६९
सृष्टीची विशालता	२२५, २२६	ब्रह्मचर्याचे मूल्य	१६७, १६९
रामकृष्ण परमहंस	६३	सन्तति	१७०
अस्पृश्यतेवर विश्वास	६५	श्रद्धा	
इस्लामसाधना	६७	व विश्वास	२१०
ख्रिस्तसाधना	६७	न्याय व विजय	२१२
तापटपणा	६५	प्रेम व अर्थपूर्णता	२१४
देवीचे दर्शन व कर्करोग	६६	व सम्भाव्यता	२१०
परमार्थाबरोबरच		व सुव्यवस्था	२१५, २१६
कलेकडे ओढा	६४	षड्विपु	
मिर्गी	६६	अशरीरी भावना	१७५
विवेकानन्दांची मागणी	६७, ६८	कैफियत	१७४
स्त्रीत्व	६७	चाणक्याचा गर्व	१७७
विवेकवाद		व्देष चांगला व वाईट	१७६
अनुभवसंगति	२	महनीय मोह	१७८
प्रमाणबद्धता	३, ४	रामसीतेचे प्रेम	१७५
व विचारवाद	१	स्फूर्तिदायक मत्सर	१७८, १७९
व वैज्ञानिक पध्दति	१, २	स्वस्त्री व परस्त्रीवरील प्रेम	१७६
विज्ञान		सन्तत्व	१४०
नित्य नवे विजय	२५, २६	गौरा कुम्भार	१४१
मनोवाचन	२६	भक्ति व कला	१४४
विध्वंसक शस्त्रे	२०४	रोगचिन्हे	१४५
विज्ञानविरोधाच्या आपत्ति	२०६, २०७,	सामाजिक आशय	१४२, १४३,
	२०८		१४४, १४५

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
स्त्रीविषयक दृष्टिकोन	१४	स्वार्थ	
व्याख्या	१४०	स्वार्थपरार्थाची एकरूपता	१८४
सन्यास		स्वार्थाची महती	१८५,१८६
इच्छेतून इच्छा	१६१,१६३	तपश्चर्या	१५८,१५९
इच्छा व दुःख	१६३,१६४	ब्रह्मचर्य	१५८,१५९
दुःखजन्य सुख	१६०,१६१		
सुखदुःखाचे प्रमाण	१६४,१६५, १६६		
समाजव्यवस्था व			
त्यांची तुलना	१४,१५		
सुधारणा	१४,१५		
समाधि			
व आधुनिक मानसशास्त्र	२७,२८ २९,३०		
व क्षणिकता	२९,३०		
व ज्ञानमूल्य	२९		
सांख्य	३०८		
काल	३१२		
पुरुष	३१३,३१६		
प्रकृति	३१२,३१५		
सत्कार्यवाद	३०८,३११ ३१३,३१५		
साध्य वाईट	१९६		
साध्यसाधनांचा			
इष्टतम मेळ	१९५,१९६		
हितकारक अज्ञान	१९७,१९८		
हितकारक असत्य	१९७,१९८		
सुखआध्यात्मिक	१३,१४		
व नीति	१३,१४		
व सुसंवाद	१३,१४		
भौतिक	१३,१४		
सौंदर्य	६,७		
स्वातंत्र्य व त्याच्या मर्यादा	९,१०		