

आधुनिकता आणि परंपरा

एकोणिसाव्या शतकातील महाराष्ट्र

प्रा.य.दि.फडके गौरव ग्रंथ

920

PHA



62076

संपादक : राजेंद्र व्होरा

920
PHA/VOH
आधुनिकता आणि
परंपरा...
62076

प्रतिमा प्रकाशन पुणे

तत्त्वज्ञानातील लुप्तप्राय झालेली ही द्वंद्वे वारकरी संप्रदायानेही धारदारपणे पुढे आणली नाहीत. एकंदरीत या काळात सामाजिक-तात्त्विक विचारांची जी परंपरा लोकव्यवहारात रूढ होती, तिचे मुख्य कार्य समाजाला थंड गोळ्याच्या स्वरूपात टिकवून ठेवणे हेच होते, त्यात सुधारणेची चेतना निर्माण करणे हे नव्हते.

एकोणिसाव्या शतकात महाराष्ट्रात इंग्रजांच्या प्रवेशाबरोबर इंग्रजी संस्कृतीचे, इंग्रजी विद्यांचे जे भान महाराष्ट्रातील सुबुद्ध विचारकांना येऊ लागले, त्याच्या तुलनेत भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या एकतर्फी, एकसुरी परंपरेचे अपयश त्यांना जाणवू लागले. या परंपरेचा पुनर्विचार करण्याची गरज त्यांना जाणवू लागली. भारतीय तत्त्वज्ञानातील जे संघर्ष, जी द्वंद्वे निरर्थक ठरविली गेली होती किंवा निकालात काढली गेली होती किंवा कालौघात पुसलीही गेली होती त्यांची नव्याने उजळणी करण्याची गरज भासू लागली होती. ज्यांना ही गरज तीव्रतेने जाणवली व ज्यांनी या द्वंद्वाना नवजीवन दिले त्यात लोकहितवादी गोपाळ हरी देशमुख व महात्मा जोतीराव फुले यांची नावे अग्रक्रमाने घ्यावी लागतील. लोकहितवादींनी ज्या द्वंद्वावर विशेष भर दिला त्याला त्यांच्याच भाषेत 'वेदान्त विरुद्ध धादान्त' असे नाव देता येईल. तर फुल्यांनी ज्या द्वंद्वावर विशेष भर दिला त्याला 'ब्राह्मणी विरुद्ध अब्राह्मणी' असे म्हणता येईल.

अर्थात या दोघांनी या द्वंद्वावर भर दिला असे म्हणत असताना आणखी एक गोष्ट स्पष्ट केली पाहिजे. ही द्वंद्वे उभी करण्यामागे या सुधारक विचारवंतांचा दृष्टिकोन केवळ समाजातला एकसुरीपणा घालवणे हा नव्हता तर वेदान्तावर भर देणारी आपली संस्कृती प्रगतिविरोधी आहे असे लोकहितवादींना वाटत असल्याने त्यांनी धादान्ताचे समर्थन केले व हे समर्थन करण्यातूनच वेदान्त विरुद्ध धादान्त हे द्वंद्व उभे राहिले. त्याचप्रमाणे ब्राह्मणी दृष्टिकोन मुळातच अन्यायी, समताविरोधी आहे असे फुल्यांचे मत असल्याचे त्यांनी अब्राह्मणी दृष्टिकोनाचे समर्थन केले व हे समर्थन करण्यातूनच ब्राह्मणी विरुद्ध अब्राह्मणी हे द्वंद्व उभे राहिले. हे द्वंद्व द्वंद्वासाठी नव्हते तर अनुक्रमे प्रगतिशील व सामाजिक न्यायावर आधारित समाजरचनेच्या प्रस्थापनेसाठी होते.

या दोन द्वंद्वांचाच अधिक विचार आपण पुढील दोन भागात करणार आहोत.

वेदान्त विरुद्ध धादान्त

लोकहितवादींनी 'वेदान्तापेक्षा धादान्ती बरा' या म्हणीवर एक निबंध लिहिला आहे. ^१ त्यात वेदान्त्याचे चित्र असे रंगवले आहे - 'हे जग मिथ्या आहे, परमात्मा तेवढा खरा आहे असे मानून चालणारा तर धादान्त्याचे चित्र असे रंगवले

आहे - 'जे दिसते ते सर्व खरे आहे असे समजून चालणारा' यानुसार वेदान्ती हा चिदवादी (Idealist) तर धादान्ती हा वास्तववादी (Realist) ठरतो. पण वेदान्त व धादान्त यांच्या शुद्ध तात्त्विक अर्थाला लोकहितवादी चिकटून राहत नाहीत. या म्हणीचा तत्त्वज्ञानीय अर्थ सांगितल्यावर लोकहितवादी म्हणतात - "याचा विचार पाहू... याचे कारण असे की, निवृत्तिमागपेक्षा प्रवृत्तिमार्ग चांगला... तेव्हा जे आळशी व अविद्वान, ज्यास काही करण्याचे पुरवत नाही, ते निवृत्तिमार्गात शिरतात... जर कोणी धादान्ती असला व त्यास स्वास्थ्य मिळाले असले तरी लोकांचे उपयोगी पडण्यास तो चुकत नाही. लोभी असला तर द्रव्याथ खटपट करतो आणि साधू असला तर लोकांचे हिताकारिता खटपट करतो. ग्रंथ लिहितो, कविता करितो, लोकांस बुद्धिवाद सांगतो. सारांश, धादान्ती लोभी किंवा साधू कसाही रिकामा राहत ना." शेवटी लोकहितवादी म्हणतात - "या देशात हा मार्ग (वेदान्त) निघाल्यापासून बहुत तोटे झाले व बहुत लोक आळशी झाले. काही करणे हेच पाप असे त्यांस वाटू लागले व त्याजमुळे ग्रंथ करणे वगैरे सर्व बंध पडले. सारांश, धादान्त्यापासून जगास फायदे फार आणि वेदान्त्यापासून काही नाही."

तेव्हा वेदान्त विरुद्ध धादान्त हे लोकहितवादींना केवळ शुद्ध-तात्त्विक द्वंद्व म्हणून नव्हे तर अधिक व्यापक अर्थाने अभिप्रेत होते असे वाटते. वेदान्त व धादान्त यांकडे लोकहितवादींनी दोन वेगळ्या जीवनदृष्टी म्हणून पाहत होते. वेदान्त जीवनदृष्टीवर ते टीका करत होते व धादान्ती जीवनदृष्टीचा पुरस्कार करीत होते. या व्यापक अर्थाने या द्वंद्वाकडे पाहिले, तर त्यातून काय काय निष्पन्न होऊ शकेल याचा विचार लोकहितवादींच्या विचारांच्या प्रकाशात असा करता येईल -

(१) वेदान्त विरुद्ध धादान्त हे विचारद्वंद्व व्यवहारात निवृत्तिवाद विरुद्ध प्रवृत्तिवाद असे ठरते हे लोकहितवादींनी स्पष्ट केलेच आहे. श्रीकृष्णाने गीता सांगून अर्जुनाला वेदान्त्याचा धादान्ती केले. रामदासांनी तसेच तुकारामांनी धादान्ताचीच शिकवण दिली असा विचार लोकहितवादी मांडतात. ^२

(२) वेदान्त जगाला मिथ्या मानतो. पण व्यापक अर्थाने जगाला गौण लेखणे, पारलौकिक किंवा पारमार्थिक कल्याणापुढे ऐहिक विकास कमी प्रतीचा मानणे, त्याविषयी उदासीन राहणे हे वेदान्तातच मोडते. पर्यायाने हे द्वंद्व परलोकवाद विरुद्ध इहवाद, परमार्थवाद विरुद्ध व्यवहारवाद यांच्यातले द्वंद्व ठरत होते.

(३) इहवाद व व्यवहारवाद यांना विरोध करण्यातूनच प्रतिकूल परिस्थितीशी

मुकाबला करण्याऐवजी दैवाला, नियतीला किंवा कर्माला दोष देऊन स्वस्थ बसणे निष्पन्न होते, त्यामुळे दैववाद विरुद्ध प्रयत्नवाद हे या द्वंद्वचेच एक रूप ठरत होते.

(४) उद्योगविरोधी, प्रगतिविरोधी प्रवृत्तीचे प्रतीक म्हणजे भिक्षुकवर्ग. ही भिक्षुकसंस्कृती जोपासण्याचे श्रेय व्यापक अर्थाने वेदान्ताकडे जाते. वेगवेगळ्या अध्यात्मवादी संप्रदायांनी भारतातील भिक्षुकवर्गांमध्ये कशी भर घातली आहे त्याचे वर्णन लोकहितवादींनी 'हिंदुस्थानातील भिक्षुकवर्ग' या निबंधात केली आहे.^३

(५) वेदान्ती लोक उघड दिसणारी व्यवहार मिथ्या किंवा गौण ठरवितात तर अनेक काल्पनिक गोष्टी सत्य व महत्त्वाच्या मानतात. यातूनच वेदान्त हा ढोंगीपणाला प्रोत्साहन देणारा ठरतो. भिक्षुकवर्गाविषयी लिहिताना लोकहितवादींनी समाजाची दोन वर्गांत विभागणी केली - साधू व संसारी. पैकी साधूंचे वर्णन लोकहितवादींनी 'सर्वसंगपरित्याग केल्याचा आव आणणारे' असे केले.^४ लोकहितवादींनी आपल्या लिखाणातून धार्मिकांच्या ढोंगीपणावर सातत्याने प्रहार केले. हा ढोंगीपणा हे वेदान्ताचेच एक व्यवहारातील रूप होते.

(६) धादान्तात प्रत्यक्ष प्रमाण व तर्कबुद्धीला महत्त्व होते. लोकहितवादींनी वारंवार या प्रमाणांचे महत्त्व गायले. वेदान्तात आंधळ्या ग्रंथप्रामाण्याला महत्त्व होते. या आंधळ्या ग्रंथप्रामाण्याला लोकहितवादींनी विरोध केला.

(७) धादान्तात बडबड व वादविवाद यांपेक्षा प्रत्यक्ष कृतीला महत्त्व होते. वेदान्तात प्रत्यक्ष कृतीने काही साध्य करायचे नसल्याने अतींद्रिय वस्तूविषयी वादविवाद करत बसण्याला मोठे महत्त्व प्राप्त झाले. या वेदान्तचर्चेतून काहीही निष्पन्न होत नाही असे लोकहितवादींचे मत होते. लोकहितवादी एके ठिकाणी आध्यात्मिक, परतत्त्वविषयक वादांची एक मोठी जंत्री देऊन म्हणतात - 'इत्यादी अनेक वाद सारखे चालले आहेत. यांचे सिद्धान्त होण्याचे चिन्ह दिसत नाही!'^५

(८) वेदान्तातही काही कृतींना महत्त्व दिले जाते. पण या कृती म्हणजे ऐहिकदृष्ट्या निरुपयोगी कर्मकांड असते. धादान्तात अभिप्रेत असलेली कृती मात्र उपयुक्त व प्रत्यक्ष पडताळा घेता येईलशी असते.

(९) लोकहितवादींनी श्रीकृष्ण, रामदास, तुकाराम यांचे वर्णन धादान्ताचे समर्थक म्हणून केले तरी एकूण भारतीय परंपरेत हे अपवादच असावेत. भारतीय परंपरेवर प्रभाव गाजविणारी संस्कृतविद्या ही वेदान्तपरच होती असे लोकहितवादींचे

मत दिसते. "... याप्रमाणे कोणतेही भागात जरी पाहिले तरी संस्कृतविद्या निरुपयोगी व नाना प्रकारचे कुतर्क उत्पन्न करणारी व संसारवारील चित्त उडवून आळशी करणारी व निरुपयोगी कर्मे करविणारी आहे. सांप्रतकाळी जे ज्ञान पाहिजे ते त्यात मुळीच नाही." असे ते म्हणतात. उलट धादान्तवादाच्या विकासासाठी इंग्रजी विद्या मिळाली पाहिजे. त्यातील शास्त्र, कला इत्यादी हस्तगत केले पाहिजे असे लोकहितवादींचे मत दिसते. त्यामुळे 'वेदान्त्यापेक्षा धादान्ती बरा' याचाच एक उपसिद्धान्त 'संस्कृतविद्येपेक्षा इंग्रजी विद्यावरी' हा ठरत होता.

अशा रीतीने लोकहितवादींनी उभे केलेले वेदान्त की धादान्त हे द्वंद्व किती व्यापक होते, या द्वंद्वचीच किती विविध रूपे लोकहितवादींच्या विचारांत विखुलेली होती हे आपल्याला पाहता येईल. ही विविध द्वंद्वे एका सूत्रात गोवण्याचा व त्याची वेदान्त की धादान्त या द्वंद्वशी शब्दशः सांगड घालण्याचा प्रयत्न जरी लोकहितवादींनी केलेला नाही, तरी या द्वंद्वामध्ये एक समान सूत्र लोकहितवादींना कळत नकळत अभिप्रेत असावे असे त्यांच्या एकूण लिखाणाचा वेध घेतल्यावर जाणवते.

या द्वंद्वामध्ये लोकहितवादींनी धादान्ताची बाजू घेतली हेही आपण पाहिले. पण वेदान्ताला विरोध आणि धादान्ताचे समर्थन ही त्यांची भूमिका कितपत टोकाची होती? वेदान्ताला पूर्णपणे फाटा आणि धादान्ताचे टोकाचे समर्थन अशी ती भूमिका होती का? असा प्रश्न येथे विचारता येईल. मायावादी, जगन्मिथ्यावादी स्वरूपात त्यांनी वेदान्त स्वीकारला नाही, किंबहुना असा वेदान्त जाणीवपूर्वक दूर ठेवला हे खरे. पण वेदान्ताची अधिक वास्तववादी, जगत्सत्यत्ववादी रूपे व त्यांत येणाऱ्या परमेश्वर, पुनर्जन्म यांसारख्या कल्पना त्यांनी पूर्णपणे नाकारल्या नाहीत. मात्र या कल्पनाही धादान्ती दृष्टिकोनातून चिकित्सित स्वरूपात स्वीकारल्या जाव्यात असा त्यांचा दृष्टिकोन दिसतो. किंबहुना धादान्ताला न नाकारणारा वेदान्तच खरा वेदान्त अशीही भूमिका त्यांनी पुढे मांडलेली दिसते. विशेषतः उत्तरकाळात अशा परिष्कृत वेदान्ताला ते मान्यता देतात व खरा प्राचीन वेदान्त असाच होता असेही - आर्यसमाजाच्या प्रभावाखाली असेल - मांडतात : "प्राचीन काळाचा खरा वेदान्त असा होता की ईश्वर एक आहे, जीव हा उत्पन्न झालेला... जग सत्य आहे, आपल्याप्रमाणेच सुखदुःखाविषयी लोकांस समजावे वगैरे वगैरे अत्यंत स्तुत्य मते वेदान्तसंबंधाने चालत असत."^६

धादान्ताच्या चौकटीत, धादान्ताच्या आधारे वेदान्ताचेही स्वरूप बदलले पाहिजे या त्यांच्या भूमिकेतूनच ज्ञानमार्ग, कर्ममार्ग, भक्तिमार्ग या मार्गांचा विचार लोकहितवादींनी वेगळ्या प्रकारे केलेला दिसतो. प्राचीनांच्या दृष्टिकोनातून ज्ञानमार्ग

म्हणजे ब्रह्मज्ञानाचा मार्ग, तो निवृत्तिप्रधान होता. लोकहितवादी विचारधारेच्या वैचारिक ज्ञानोपासनेचा धादान्ती मार्ग जवळ केला. परंपरेनुसार कर्ममार्ग हा कर्मकांडाचा मार्ग. पण तो न स्वीकारता सदाचरण हाच कर्ममार्ग स्वीकारला. तसेच भक्तिमार्ग म्हणजे उद्योग सोडून टाळकुटेपणा व तीर्थयात्रा करित फिरण्याचा वेदान्ती भक्तिमार्ग स्वीकारला नाही, पण परोपकार हीच ईश्वरसेवा हा धादान्ताभिमुख भक्तिमार्ग स्वीकारला. त्यामुळे 'प्रार्थनासमाज पुढे पुढे भक्तिमार्गाकडे वळला, उलट लोकहितवादींचा ज्ञानमार्गाकडे ओढा होता' हे डॉ. अरुण जोशींचे मत 'वरवरचे वाटते. खरे तर लोकहितवादी जेव्हा ईश्वरप्राप्तीच्या मार्गाची चर्चा करतात तेव्हा तेही ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग यापेक्षा भक्तिमार्गाकडे झुकते माप टाकतात - "आमचे मत आहे की, तिनही मार्गांमध्ये चांगल्या गोष्टी आहेत. त्या घेऊन जे शहाणे असतील त्यांनी परमेश्वराची भक्ती करावी. जगात दया करावी. यांत सर्व आहे. ज्ञानमार्ग व कर्ममार्ग यांत घोटाळा दिसतो."'

पण वरील चर्चेतून आणखीही एक मुद्दा सूचित होतो. लोकहितवादींनी जरी वेदान्त विरुद्ध धादान्त असे द्वंद्व मांडले व त्यात धादान्ताची बाजू घेतली, तरी हे द्वंद्व त्यांच्या विचारात नेहमीच एकसारखे प्रकट होत नाही. जास्त करून वेदान्तविरोधी आणि धादान्तवादी भूमिका मांडणारे लोकहितवादी पुढे पुढे आर्यसमाजाच्या प्रभावाखाली धादान्ताला अविरोधी वेदान्ताची मांडणी करू लागतात. लोकहितवादींनी वेदान्त विरुद्ध धादान्त या विचारद्वंद्वाची मांडणी करून कमी-जास्त टोकदार स्वरूपात धादान्ताची बाजू घेतली असा गोळाबेरीज निष्कर्ष आपण काढू शकतो.

ब्राह्मणी विरुद्ध अब्राह्मणी

आता वेदान्त की धादान्त या विचारद्वंद्वावरून आपण आपले लक्ष ब्राह्मणी की अब्राह्मणी या विचारद्वंद्वाकडे वळवू शकतो. ब्राह्मणी-अब्राह्मणी हे द्वंद्व पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे वैदिक-अवैदिक या द्वंद्वचेच एक रूप मानता येईल. तथापि या संदर्भात काही मुद्दे स्पष्टीकरणार्थ मांडणे आवश्यक आहे.

(१) एक तर वैदिक व अवैदिक असे जेव्हा आपण जीवनदृष्टींचे वर्गीकरण करतो, तेव्हा वैदिक (तसेच अवैदिक) हा शब्द आपण दोन भिन्न अर्थानी वापरण्याची शक्यता असते. 'वैदिक' जीवनदृष्टीचा एक अर्थ वेदकालीन भारतीयांची, आर्यांची किंवा वेदकर्त्या ऋषींची जीवनदृष्टी असा होतो. ही जीवनदृष्टी आदिम साम्यवादाशी, स्त्रीसत्ताक समाजव्यवस्थेशी मिळतीजुळती होती अशा प्रकारचे दावे केले गेले आहेत. मी 'वैदिक' हा शब्द या अर्थाने वापरलेला नाही. वैदिक जीवनदृष्टीचा दुसरा

अर्थ वेदप्रामाण्य मानण्याऱ्यांची जीवनदृष्टी. ही प्रामुख्याने श्रुतिस्मृतिपुराणोक्तावर श्रद्धा असलेल्या हिंदूंची जीवनदृष्टी होय. या अर्थानेच मुख्यतः मी 'वैदिक' हा शब्द येथे वापरत आहे. वैदिक जीवनदृष्टी ही बह्वर्गी ब्राह्मणवर्चस्ववादी व म्हणूनच ब्राह्मणी होती असे मी येथे मानत आहे.

(२) अर्थात वैदिक शब्दाचा हा दुसरा अर्थ जरी गृहीत धरला व वैदिक दृष्टिकोन हा बह्वर्गी ब्राह्मणी आहे हे जरी मान्य केले तरी निरपवादपणे वैदिक म्हणजे वेदप्रामाण्यनिष्ठ दृष्टिकोन हा ब्राह्मणीच असला पाहिजे असा नियम करता येणार नाही. वेदप्रामाण्य मानूनही वर्णजातिव्यवस्थाविरोधी किंवा समतावादी दृष्टिकोन बाळगणे प्रत्यक्षात शक्य आहे. पण वेदप्रामाण्य मानूनही वर्णजातिव्यवस्था नाकारणे हे तार्किक विसंगतीशिवाय शक्य नाही असा माझा समज आहे. त्यामुळे वैदिक दृष्टिकोन, मूलतः ब्राह्मणी मानणे हीच सुसंगत भूमिका होईल असे मला वाटते.

(३) वैदिक-अवैदिक हे द्वंद्व हे अशा रीतीने ब्राह्मणी-अब्राह्मणी या द्वंद्वाशी बऱ्याच अंशी जुळणारे असले तरी गेल्या विभागात आपण ज्याची चर्चा केली ते वेदान्त विरुद्ध धादान्त हे द्वंद्व या दोन द्वंद्वांशी तितकेसे जुळणारे नाही. उदाहरणार्थ, न्याय-वैशेषिक व पूर्वमीमांसा ही वास्तववादी (जगत्सत्यत्ववादी, बाह्यार्थवादी) दर्शने. या अर्थाने ती धादान्ताच्या बाजूची. देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय तर ती जडवादाच्या बाजूची दर्शने मानतात. पण दुसऱ्या बाजूने विचार केल्यास ही दर्शने पक्की वैदिक तसेच ब्राह्मणी गटात मोडणारी आहेत. पूर्वमीमांसादर्शन हे वेदप्रामाण्य, यज्ञयागादी कर्मकांड, ब्राह्मणवर्चस्व यांचे समर्थक म्हणून प्रसिद्ध आहे. न्याय-वैशेषिकदर्शनही वेदांना ईश्वरप्रणीत मानते व जाती (सामान्य) या पदार्थाचा स्वीकार करताना ब्राह्मणत्व, क्षत्रियत्व इत्यादी जाती तर 'नित्य पदार्थ' म्हणून मानतेच. पण संकर हे एक जातिबाधक मानून जातिसंकराबाबत आपला निषेध सूचित करते व अशा रीतीने जातिव्यवस्थेच्या दृढीकरणास सत्ताशास्त्रीय अधिष्ठान देते. दुसऱ्या बाजूला श्रमणसंस्कृतीचे उद्गार असलेली बौद्ध व जैन ही दर्शने वेदप्रामाण्य व ब्राह्मणवर्चस्व न मानणारी खरी, पण त्याच वेळी ती ऐहिक, प्रवृत्तिपर जीवन दुःखमय व त्याज्य मानून संन्यासाला व निवृत्तीला महत्त्व देणारी. त्यामुळे त्या प्रमाणात ही दर्शने धादान्तापेक्षा (लोकहितवादींच्या अर्थाने) वेदान्ताकडेच आपला कल दाखवितात. तेव्हा 'वेदान्त' आणि 'ब्राह्मणीपणा' यांत एकास एक संबंध नाही. तसेच 'धादान्त' आणि 'अब्राह्मणीपणा' यांतही नाही. या मुद्द्याचे तात्पर्य इतकेच की वेदान्त की धादान्त या द्वंद्वातच ब्राह्मणी की अब्राह्मणी

हे द्वंद्व विलीन करून टाकता येत नाही.

वरील मुद्द्यांच्या पार्श्वभूमीवर एकोणिसाव्या शतकात ब्राह्मणी विरुद्ध अब्राह्मणी हे द्वंद्व कसे मांडले गेले व विशेषतः जोतीराव फुल्यांनी ते कसे मांडले याचा विचार आपण करू शकू.

प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास हा मोठ्या प्रमाणात ब्राह्मणी व अब्राह्मणी दर्शनांमधील संघर्षाचा इतिहास असला तरी बौद्धधर्माच्या पीछेहाटीबरोबर हा संघर्ष क्षीण होत गेला. बौद्ध, जैन व चार्वाक ही महत्त्वाची अब्राह्मणी दर्शने. पण या अब्राह्मणी दर्शनांच्या स्मृती एकोणिसाव्या शतकात क्षीण झालेल्या स्थितीत आपल्याला दिसतात. त्यामुळे ब्राह्मणी-अब्राह्मणी द्वंद्वाच्या पुनर्जागरणाचा प्रश्न आपल्याला या अंधारी पार्श्वभूमीवरच विचारात घ्यावा लागतो.

लोकहितवादी आपल्या शतपत्रोत्तर लेखनात जैन व बौद्ध मताची आस्थापूर्वक दाखल घेतात. उदाहरणार्थ, बौद्धधर्माबाबत ते म्हणतात, “बौद्ध पंडित म्हणून एक झाला. त्याने नवीन दयाधर्म काढिला. म्हणजे वेदशास्त्रांचा निषेध करून श्रौतधर्माने किंवा आगममताने हिंसा करू नये असे ठरविले...”^{१०} जैनधर्म निरीश्वरवादी असल्याचे स्पष्ट भानही लोकहितवादींनी ठेवलेले दिसते.^{११} पण जैन तत्त्वज्ञान हे वेणव तत्त्वज्ञानाशी अनेक बाबतीत मिळते जुळते आहे असेही मत त्यांनी मांडलेले दिसते.^{१२} दुसरीकडे जैनधर्म हा बौद्धधर्माच्या पोटी उत्पन्न झाला अशीही लोकहितवादींची समजूत होती पण बौद्ध वा जैनधर्माचे असे उल्लेख लोकहितवादींनी केले असले तरी त्यांच्या योगदानाला फारसे महत्त्व त्यांनी दिलेले दिसत नाही. लोकहितवादींनी ब्राह्मणांवर परखड टीका केली तरी त्यांच्या टीकेचा मुख्य रोख ब्राह्मण धादान्ती विद्यांची उपासना न करता निरर्थक, निरुपयोगी वेदान्ताभिमुख दृष्टिकोनातच रमले आहेत हा होता. ब्राह्मणांच्या वर्चस्वाविरुद्ध त्यांच्या टीकेचा मुख्य रोख नव्हता. त्यामुळेच एकीकडे ब्राह्मणांवर खरपूस टीका करणारे लोकहितवादी अब्राह्मणी विरुद्ध ब्राह्मणी असे विचारद्वंद्व उभे करीत नाहीत किंवा अब्राह्मणी जीवनदृष्टीचा स्पष्ट पुरस्कार करीत नाहीत.

जोतीराव फुल्यांना मात्र भारताच्या सांस्कृतिक इतिहासाची पुनर्मांडणी करताना ब्राह्मणी विरुद्ध अब्राह्मणी हेच द्वंद्व सर्वोच्च महत्त्वाचे वाटत होते. त्यामुळे अब्राह्मणी, अवैदिक संप्रदायांच्या फुल्यांपर्यंत झिरपत आलेल्या स्मृती जरी क्षीण होत्या तरी त्या स्मृतींच्या आधारे मी त्या स्मृती जिथे अपुऱ्या होत्या तेथे कल्पनाशक्तीने ती पोकाळी भरून अब्राह्मणी संस्कृतीचा नवा इतिहास फुल्यांनी रचला. या अब्राह्मणी संस्कृतीच्या इतिहासात फुल्यांनी समाविष्ट केलेले काही महत्त्वाचे घटक थोडक्यात असे मांडता येतील—

(१) अब्राह्मणी संस्कृतीचा एक समर्थक चार्वाक. फुल्यांनी आपल्या शेवटशेवटच्या लिखाणात (चार्वाकमताच्या) बृहस्पतीचा गौरवपूर्वक उल्लेख केला आहे. “बृहस्पती या नावाचा महाविद्वान शोधक सज्जन या देशात होता. त्याने वेदाविरुद्ध जे लिहिले आहे त्यातून थोडेसे या प्रसंगी आपल्या माहितीकरिता देतो... ‘त्रयो वेदस्य कर्तारः भण्डघूर्तनिशाचरः’”^{१३}

(२) अब्राह्मणी संस्कृतीचा दुसरा एक समर्थक बुद्ध. बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाचा तपशील फुल्यांच्या काळच्या महाराष्ट्रात विस्मृतप्राय झाला हाता. पण बुद्धाने यज्ञयाग व हिंसाप्रधान ब्राह्मणी धर्माला विरोध केला याचा खास उल्लेख फुल्यांनी गुलामगिरीत केला आहे.^{१४} तेथे बुद्धाचा उल्लेख ‘शाक्यमुनी’ ऐवजी फुले चुकीने ‘सांख्यमुनी’ असा करतात.)

(३) बुद्धाचा म्हणजेच शाक्यमुनीचा उल्लेख फुल्यांनी ‘एक बुद्धिमान बळी’ असाही केला आहे. अब्राह्मणी पक्षाचा एक नायक म्हणून फुले बळिराजाकडे पाहतात. ब्राह्मणी विरुद्ध अब्राह्मणी हे द्वंद्व फुल्यांना केवळ तात्त्विक वाटत नाही, तर ते आर्थिक-सामाजिक-राजकीयही आहे असे त्यांनी केलेल्या इतिहासाच्या पुनर्मांडणीवरून दिसते. या द्वंद्वाच्या एका बाजूला मत्स्य, कूर्म, वराह, वामन इत्यादी तथाकथित अवतार आहेत, जे इराणी आर्यांचे नेते व ब्राह्मणीपक्षाचे प्रवर्तक आहेत. तर दुसऱ्या बाजूला हिरण्यकश्यपू, बळीराजा, वाणासुर इत्यादी क्षेत्रस्थ लोक (म्हणजेच एका विशिष्ट अर्थाने क्षत्रिय) आहेत, जे अब्राह्मणी पक्षाचे नेते आहेत. ब्राह्मणी पक्षाकडचा पराक्रमी खलनायक परशुराम हा आहे तर अब्राह्मणी पक्षाचा पराक्रमी नायक बळिराजा आहे. पण बळिराजा हा एका रीतीने शोकात्म नायक आहे, कारण या बळीला वामनाने पाताळात गाडले (‘बळी’ दिले). किंबहुना फुले ‘बळी’ हे केवळ एकाच व्यक्तीचे विशेषनाम म्हणून वापरत नाहीत तर ते प्रस्थापित आक्रमकांच्या, जुलुमींच्या अन्यायाला विरोध करणाऱ्या (व त्यासाठी आत्मसमर्पणही करणाऱ्या?) न्यायीमाणसाला लागू होणारे बिरूद्ध म्हणूनही वापरतात. त्यामुळेच फुले शाक्यमुनीलाही एक बुद्धिमान बळी म्हणून संबोधायला तयार होतात.

(४) अशा रीतीने बळिराजा हे नुसते विशेषनाम न मानता एक बिरूद्ध मानून त्याचा फुले व्यापक संदर्भात विचार करतात तेव्हा त्यांना केवळ भारतीय इतिहासात नव्हे तर एकूण जागतिक इतिहासात ‘बळिराजाचे’ संकेत सापडू लागतात. मग येशू ख्रिस्ताचाही उल्लेख ते दुसरे बळिराजे असा करतात. गुलामगिरी,

भाग १० वा. येथे शीर्षकातच फुले 'दुसरे बळीराजे' असा उल्लेख करतात. त्याचे वर्णन 'दीनांचा कैवारी, महापवित्र, सत्यज्ञानी, सत्यवक्ता' इत्यादी करतात. त्याने देवाचे राज्य स्थापन करण्याची सुरुवात केली असे म्हणतात. मिस्ट. टॉमस पेन्ससारख्या मोठमोठ्या विद्वानांचे पूर्वज या बळिराजाला अंकित झाले असे म्हणतात व चार दुष्ट लोकांनी त्या बळिराजाला सुळावर चढविताच युरोप खंडातील कोट्यवधी लोक त्याचे मतानुयायी झाले असेही वर्णन करतात. अमेरिकन व स्कॉच उपदेशक त्या बळिराजाचे मतानुयायी आहेत असाही उल्लेख फुले करतात.) बळिराजा हा एक अब्राह्मणी पक्षाचा नायक असल्याने येशू ख्रिस्ताकडेही फुले एक 'अब्राह्मणी संप्रदायाचा प्रवर्तक' म्हणून पाहत असले पाहिजेत. ख्रिश्चन धर्माकडेही फुले एक अब्राह्मणी संप्रदाय म्हणून पाहत होते असा त्याचा एक अर्थ आहे. याचा आणखीही एक अर्थ आहे. येशू ख्रिस्ताला दुसरा बळिराजा संबोधून फुले जणू त्याचे भारतीयीकरण करतात. सार्वजनिक सत्यधर्मपुस्तकातही ते येशू ख्रिस्त या महासत्पुरुषाचे नाव 'यशवंत' असे सांगतात, त्यामागेही येशू ख्रिस्ताला भारतीय संस्कृतिक परंपरेत बेमालूम मिसळण्याचाच त्यांचा हेतू दिसतो.

(५) ब्राह्मणी विरुद्ध अब्राह्मणी या विचारद्वंद्वाला आणखी एक महत्त्वाचे परिमाण फुल्यांनी दिले ते अभिजनवाद विरुद्ध बहुजनवादाचे. अभिजनांना म्हणजे त्या काळच्या दृष्टीने ब्राह्मणांना केंद्रस्थानी ठेवून मांडलेले तत्त्वज्ञान अभिजनवादी मानता येईल तर बहुजनांना केंद्रस्थानी ठेवून मांडलेले तत्त्वज्ञान बहुजनवादी म्हणता येईल. मात्र येथे 'बहुजनांचे तत्त्वज्ञान' व 'बहुजनवादी तत्त्वज्ञान' यांत फरक केला पाहिजे. बहुजनांनी ब्राह्मणवर्चस्व, जातिभेद, अस्पृश्यता, देवदेवता-मूर्तिपूजादी कर्मकांड मान्य केले होते. ही जीवनदृष्टी प्रामुख्याने अभिजनवादीच होती. फुल्यांना बहुजनवादी तत्त्वज्ञानाची मांडणी करायची होती. त्यासाठी बहुजनांमध्ये मान्यता पावलेल्या रूढी व श्रद्धा-समजुती जशाच्या तशा स्वीकारता येणार नव्हत्या. पण तरीही बहुजनवादी तत्त्वज्ञानाला या रूढी व श्रद्धा-समजुतींचा संदर्भ आवश्यक होता. याच दृष्टिकोनातून बहुजनांमध्ये रूढ असलेल्या अनेक प्रतिमांना, जगण्याच्या पद्धतींना, धाटणींना फुल्यांनी आपल्या तत्त्वज्ञानमांडणीत नवे रूप दिले व त्याद्वारा प्रस्थापित अभिजनवादाशी मुकाबला करणारा बहुजनवाद समर्थ पायावर उभा करण्याचा प्रयत्न केला. यातूनच फुल्यांनी जोतीबा, खंडोबा, म्हसोबा, भैरोबा हे बळिराजाने नेमलेले सुभेदार होते अशी मांडणी केली. त्यातून दोन गोष्टी साध्य झाल्या. या दैवतांचे मानवीकरण झाले-निर्देवतीकरण झाले, दुसऱ्या बाजूने बहुजनवादी संप्रदायाच्या इतिहासात या

बहुजनांच्या आराध्यदैवतांना स्थान मिळाले.

या बळिराजाच्या सुभेदारांच्या यादीत फुल्यांनी विठोबाचा समावेश केला नाही हे लक्षणीय आहे. या यादीत जर त्यांनी विठोबालाही स्थान दिले असते तर वारकरी संप्रदायाचे अब्राह्मणी संस्कृतीशी नाते दृढ करण्याचा प्रयत्न तो ठरला असता. तसेच वारकरी संप्रदायालाही नवे वळण देण्याचा तो प्रयत्न ठरला असता. पण विठोबा हे फुल्यांना ब्राह्मणी दैवतच वाटत असावे. फुल्यांवर तुकारामांचा प्रभाव असल्याचे प्रा. सदानंद मोरे यांनी अलीकडे दाखवून दिले आहे. (समाज-प्रबोधन-पत्रिका, ऑक्टो. डिसें. १९९०) पण तरीही फुल्यांनी तुकारामांचा तसेच एकूण वारकरी संप्रदायाचा वारसा स्पष्टपणे स्वीकारलेला दिसत नाही.

(६) प्रा. सदानंद मोरे यांनी आपल्या उपरिनिर्दिष्ट लेखात म. फुले व संत तुकाराम यांच्यातील विचारसाम्य दाखविताना दोघांच्या अद्वैतवेदान्त-विरोधावर बोट ठेवले आहे. अद्वैतवेदान्ताला विरोध करताना फुल्यांच्या (तसेच तुकारामांचाही) रोख ब्राह्मणांच्या 'अहंब्रह्म'वादावर आहे. हे प्रा. मोरे यांनी नेमकेपणाने दाखविले आहे. वेदान्ताचे अहं ब्रह्मास्मि हे महावाक्य स्वतःला लागू करून ब्राह्मण आध्यात्मिक अहंकार जोपासतात व सामान्यजनांना ठकवतात या वेदान्ताच्या 'ब्राह्मणी' रूपावर फुल्यांचा मुख्य हल्ला आहे. लोकहितवादींनी वेदान्त विरुद्ध धादान्त हे द्वंद्व उभे करताना जगन्मिथ्यावादावर प्राधान्याने टीका केली होती तर फुल्यांनी वेदान्तावरील हल्ला हा ब्राह्मणी दृष्टिकोनावरील हल्ल्याचा एक भाग बनविला हा दोघांमधील फरक इथे लक्षणीय आहे.

(७) वरील विवेचनावरून आणखी एका मुद्द्याचे स्पष्टीकरण देणे शक्य व्हावे. फुल्यांनी कोणत्यातरी स्वरूपात ईश्वरवाद स्वीकारला, पण तरीही त्या ईश्वराला शक्यतो ईश्वर न म्हणता 'निर्मिक' किंवा 'आपल्या सर्वांचा निर्माणकर्ता' म्हटले आहे. याचाही संबंध ब्राह्मणी-अब्राह्मणी द्वंद्वशी पोहोचतो. भारतातील सर्व ब्राह्मणी दर्शने ईश्वरवादी होती असा नियम नाही. पण सर्व ईश्वरवादी दर्शने ब्राह्मणे होती किंवा या ना त्या प्रकारे त्यांनी ब्राह्मणी दृष्टिकोनाशी जुळवून घेतले होते, ही वस्तुस्थिती होती. त्यामुळे 'ईश्वर' हा वर्णजातिव्यवस्थेच्या समर्थनाचे - ब्राह्मणी दृष्टिकोनाच्या समर्थनाचे - साधन ठरत होता. पण कोणतीही ईश्वरकल्पना तत्त्वतःच वर्णजातिप्रधान विषमव्यवस्थेला पूरक असली पाहिजे असे फुल्यांना वाटत नव्हते. ख्रिश्चन, विशेषतः डीझ्ट परंपरेला ईश्वर (Creator, Maker - ज्याला निर्मिक किंवा निर्माणकर्ता संबोधता येईल) हा समतेचा समर्थक होता. येशू ख्रिस्ताला दुसरा बळिराजा संबोधून जागतिक स्तरावर ख्रिश्चन परंपरा ही अब्राह्मणी परंपरा म्हणून फुल्यांनी जवळ

केलेलीच होती. त्यामुळे ईश्वरकल्पनाही त्याच परंपरेतून घेणे व त्या कल्पनेचे वेगळेपण स्पष्ट व्हावे म्हणून त्याला ईश्वर न संबोधता दुसरे काहीतरी संबोधणे हे सुसंगत ठरते. फुल्यांचा निर्मिक हा असा अब्राहमणी संस्कृतीचा ईश्वर ठरतो.

या साऱ्या विवेचनावरून फुल्यांनी ब्राह्मणी विरुद्ध अब्राहमणी या विचारसंघर्षाला किती व्यापक व व्यामिश्र परिमाण दिले होते हे लक्षात यावे. फुल्यांनी आपल्या विचारात हे द्वंद्व जरी मध्यवर्ती- महत्त्वाचे मानले होते तरी याचा अर्थ वेदान्त विरुद्ध धादान्त हे द्वंद्व त्यांनी दुर्लक्षिले होते असा नाही. ब्राह्मणी की अब्राहमणी या द्वंद्वत स्पष्टपणे अब्राहमणी विचारसरणी मांडत असतानाच ही विचारसरणी निवृत्तिपर, परलोकवादी असू नये तर प्रवृत्तिपर, इहवादी - धादान्ती असावी अशीच काळजी ते घेत होते. त्यामुळे वेदान्त की धादान्त या प्रश्नावर फुले लोकहितवादींच्या खूप जवळ येतात. पण ब्राह्मणी की अब्राहमणी या प्रश्नावर ते वेगळे ठरतात.

समारोप

वेदान्त-विरुद्ध-धादान्त व ब्राह्मणी-विरुद्ध-अब्राहमणी ही विचारद्वंद्वे अनुक्रमे लोकहितवादी व महात्मा फुले यांनी मांडली, आपल्या लिखाणातून विकसित केली व अनुक्रमे धादान्तवाद व अब्राहमणी दृष्टिकोन समाजात रुजविण्यासाठी प्रयत्न केला हे आपण पाहिले. पण या द्वंद्वांचा विचार केवळ या दोन विचारवंतांपुरताच मर्यादित ठेवण्याचे कारण नाही. या दोन विचारद्वंद्वांतून आपल्याला चार कोटी (Categories) उपलब्ध होतात. त्यांचा एकोणिसाव्या शतकातील इतर विचारवंतांच्या भूमिकांची स्वरूपनिश्चिती करण्यासाठी आपल्याला उपयोग होऊ शकेल. एखादा विचारवंत यापैकी एखाद्या द्वंद्वाच्या संदर्भात कोणत्या बाजूला उभा होता की या द्वंद्वत संघर्षाऐवजी समन्वय साधू पाहत होता, असा प्रश्न आपण उपस्थित करू शकतो. अर्थात इतर विचारवंतांच्या भूमिकांचे वरील कोटींच्या भाषेत विश्लेषण करणे हा स्वतंत्र अभ्यासाचा व विवेचनाचा विषय होईल. इथे फक्त जाता जाता काही अभ्युपगमवजा विधाने करणे शक्य आहे. उदाहरणार्थ, आधी राजकीय की आधी सामाजिक या वादात राजकीयवाद्यांना भारतातील सामाजिक रचनेत मूलभूत बदल करणे अभिप्रेत नव्हते तर ती रचना तशीच ठेवून तीत संघभावना बळगट करणे अपेक्षित होते. हा दृष्टिकोन प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे ब्राह्मणी बाजूकडे झुकत होता. याउलट, सामाजिकवाद्यांना वर्णजातिविशिष्ट समाजरचनेत मूलभूत बदल हवा असणे व पर्यायाने त्यांचा दृष्टिकोन 'अब्राहमणी' बाजूकडे झुकणे स्वाभाविक होते. अर्थात राजकीयवादी व सामाजिकवादी दोघांनाही

धादान्तवादाचे महत्त्व दुर्लक्षित करणे शक्य नव्हते. त्यामुळे त्यांनी जरी परंपरेच्या प्रभावाखाली वेदान्त स्वीकारला तरी तो धादान्ताला अविरोधी स्वरूपात स्वीकारला. टिळकांचे गीतारहस्य हा धादान्त व वेदान्त यात धादान्ताभिमुख समन्वय साधण्याचा एक महत्त्वाचा प्रयत्न म्हणता येईल. याउलट आगरकरांनी वेदान्त नाकारून धादान्तवादाची मांडणी करण्याचा प्रयत्न केला.

हिंदूना राजकीय स्वातंत्र्यासाठी संघटित करायचे असले तरी त्यांची ब्राह्मणी सामाजिक चौकट अबाधित ठेवून ते शक्य होणार नाही याची जाणीव विसाव्या शतकात प्रबळ झालेली दिसते. यातून ब्राह्मणी व अब्राहमणी दृष्टिकोनांचा समन्वय करून नवा सामाजिक दृष्टिकोन मांडण्याचे जे प्रयत्न झाले त्यातच बहुधा गांधी व सावरकर दोघांच्या प्रयत्नांचा समावेश होईल. पण त्यांच्यातील परस्परविरोध निदान अंशतः वेदान्त व धादान्त या भाषेत मांडणे शक्य व्हावे गांधींनी आपल्या धर्मचिंतनात व धार्मिक व्यवहारात वेदान्त व धादान्त यांचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न केला. याउलट वेदान्ताला विरोध करून धादान्ताचा प्रखर पुरस्कार हा सावरकर-विचाराचा एक महत्त्वाचा पैलू आहे. याबाबतीत गांधीजी हे टिळकांचे तर सावरकर हे लोकहितवादींचे वारसदार ठरावेत.

पण गांधीजींनी जरी ब्राह्मणी व अब्राहमणी घटकांचा समन्वय आपल्या विचारात केला तरी त्याचबरोबर 'सनातन' वर्णजातिव्यवस्था स्वीकारून तिची पुनर्मांडणी करणारा गांधीजींचा दृष्टिकोन मोठ्या अंशाने ब्राह्मणीच ठरत होता. फारतर त्याला नवब्राह्मणीम्हणावे. दुसऱ्या बाजूला डॉ. आंबेडकर अब्राहमणी दृष्टिकोनाची मांडणी व विकास करत होते. त्यामुळे गांधी व आंबेडकर यांच्यातील द्वंद्व हे मोठ्या प्रमाणावर ब्राह्मणी (किंवा नवब्राह्मणी) विरुद्ध अब्राहमणी असे ठरते. अब्राहमणी दृष्टिकोनाचा डॉ. आंबेडकरांनी व्यक्तिगत व सामाजिक जीवनात घडविलेला विकास त्यांच्या बौद्धधर्मस्वीकारात परिणत झाला. पण बौद्धधर्म हा एक 'वेदान्त' (संन्यासधर्म) होण्याचा धोका होताच. तो टाळण्यासाठी 'द बुद्ध अँड हिज धम्म' मध्ये त्यांनी त्याची धादान्तपर मांडणी केली असे म्हणता येईल.

दुसरीकडे वेदान्त विरुद्ध धादान्त हे द्वंद्व विकसित करणारे मार्क्सवादी धादान्तवादाला भौतिकवादाचे स्पष्ट परिमाण देतात. पण ब्राह्मणी-अब्राहमणी द्वंद्वत मात्र ते प्रत्यक्षप्रत्यक्षपणे ब्राह्मणी बाजूला उभे राहतात. अशा कॉ. शरद पाटलांसारख्यांच्या टीकेला त्यांना तोंड द्यावे लागते. या पार्श्वभूमीवर कॉ. शरद पाटील आपल्या विचारातून अब्राहमणी धादान्तवादाचे एक व्यामिश्र रूप विकसित करताना दिसतात.

संदर्भ-टीपा

१. प्रियोळकर अ. का. (संपा.), लोकहितवादीकृत निबंधसंग्रह, पॉप्युलर, मुंबई, १९६७, पा. ४९१
२. प्रियोळकर, उपरोक्त, पा. ४९३.
३. गोवर्धन पारीख व इंदुमती पारीख (संपा.), लोकहितवादी : समग्र वाङ्मय, खंड-१, पा. ५०८-५१०.
४. उपरोक्त, पा. ५०८.
५. उपरोक्त, पा. ४६१-६२.
६. प्रियोळकर, उपरोक्त, पा. २११
७. लोकहितवादी, स्वाध्याय अथवा आर्य विद्यांचा क्रम, विचार आणि परीक्षण, नाशिक, १८८०, पा. ६१
८. गोवर्धन पारीख व इंदुमती पारीख, उपरोक्त, पा. १३.
९. प्रियोळकर, उपरोक्त, पा. २०८.
१०. प्रियोळकर, उपरोक्त, पा. ३२७
११. गोवर्धन पारीख व इंदुमती पारीख, उपरोक्त, पा. ५०६
१२. उपरोक्त, पा. ५१०
१३. धनंजय कीर व स. गं. मालशे (संपा.) महात्मा फुले समग्र वाङ्मय, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई १९८८, पा. ३८६
१४. उपरोक्त, पा. १२६.
१५. उपरोक्त, पा. १२६.

