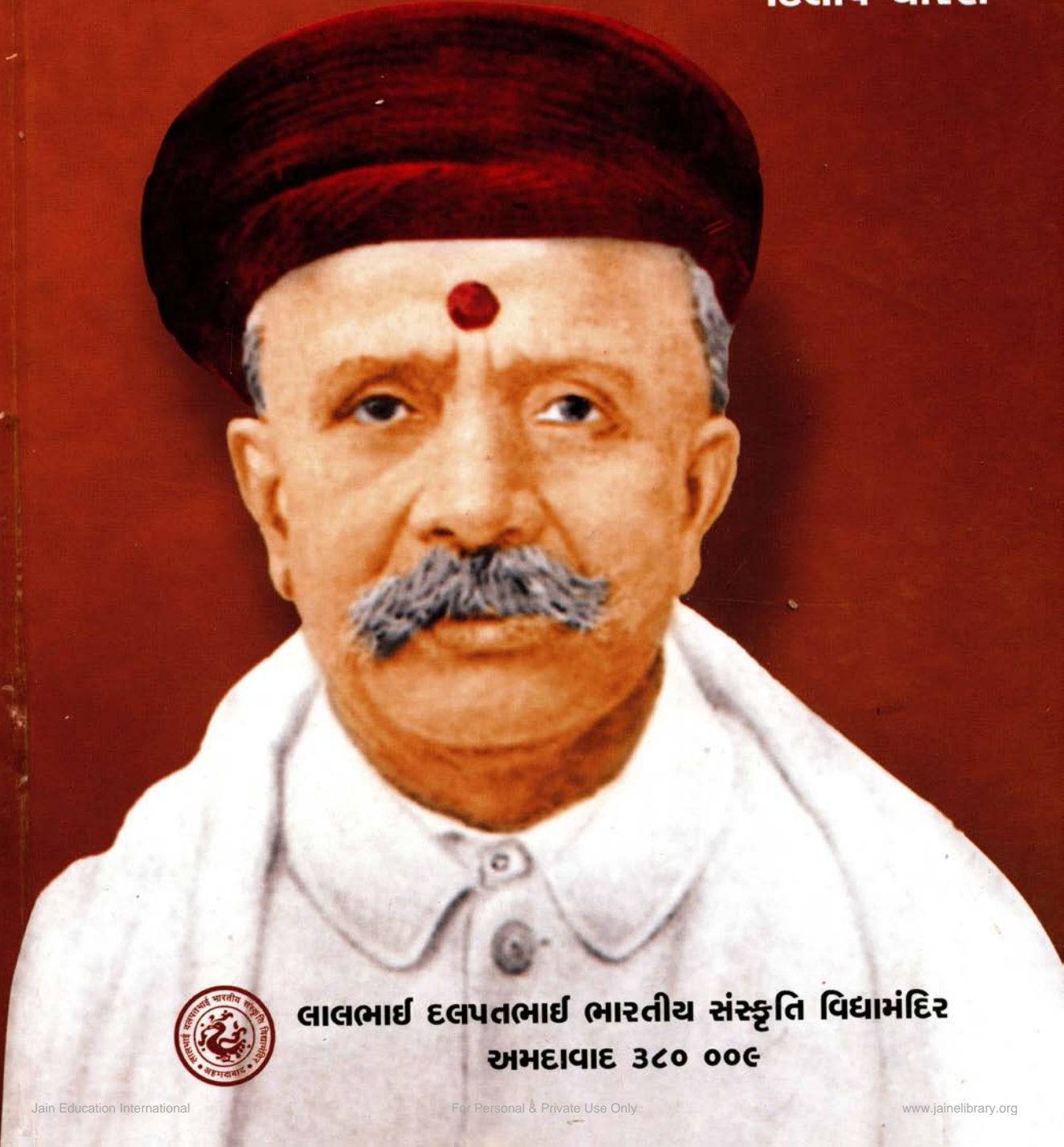


આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવઃ દર્શન અને ચિંતન દિલીપ ચારણ



લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર
અમદાવાદ ૩૮૦ ૦૦૯

આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવ : દર્શન અને ચિંતન

દિલીપ ચારણ

(એસોસિએટ પ્રોફેસર, તત્ત્વજ્ઞાન વિભાગ, ગુજરાત યુનિવર્સિટી, અમદાવાદ.)

મુખ્ય સંપાદક

જિતેન્દ્ર બી. શાહ



લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર,
અમદાવાદ-૩૮૦ ૦૦૮

Acharyashri Anandashankar Dhruva : Darshan ane Chintan
by
Dilip Charan
Published By : L. D. Institute of Indology, Ahmedabad

લા. દ. શ્રેણી : ૧૪૭

આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવ : દર્શન અને ચિંતન

દિલીપ ચારણ

મુખ્ય સંપાદક
જિતેન્દ્ર બી. શાહ

પ્રકાશક
જિતેન્દ્ર બી. શાહ
નિયામક

લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર
અમદાવાદ

© લા. દ. ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર

પ્રથમ આવૃત્તિ : ૨૦૧૦

પ્રત : રૂ. ૨૫૦

ISBN 81-85857-29-6

કિંમત : રૂ. ૫૦૦/-

પ્રકાશકીય

પ્રા. દિલીપભાઈ ચારણે પીએચ. ડી.ની ઉપાધિ માટે તૈયાર કરેલ મહાનિબંધ આચાર્યશ્રી આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવના ચિંતનનો સંશોધિત, પરિવૃદ્ધિત ગ્રંથ આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવઃ દર્શન અને ચિંતન પ્રકાશિત કરતાં અમે આનંદની લાગણી અનુભવીએ છીએ.

આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવનું ચિંતન સાંપ્રદાયિક સંકુચિતતામાં અટવાયેલું ન હતું. તેમનું ચિંતન સર્વગ્રાહી હતું. તેમાં સૌમ્યતા, સંવાદ, સંયમ, ભાવનામયતા આદિનું સંમિશ્રણ જોવા મળતું હતું. તેમનામાં શુષ્ક વિદ્વત્તા ન હતી. તેથી તેઓ અભિમાની બન્યા ન હતા પરંતુ સંયમી હતા. વળી તેમનામાં તત્ત્વ પામવાની ઊંડી અભિરુચિ દેખાય છે. તેથી જ તેમના ચિંતનમાં તટસ્થ અર્થઘટન, તત્ત્વગ્રહણ અને સમન્વયની ભાવના ઝળકે છે. સાથે સાથે જિજ્ઞાસા, શ્રદ્ધા અને નમ્રતા જેવા ગુણો પણ દીપી ઊઠ્યા છે. તેમનાં લખાણોમાં માનવજીવનને ઉગ્રત બનાવવાની અભિપ્સા અને સંસ્કૃતિનું ગૌરવ જોવા મળે છે. તેઓ ઊંડા તત્ત્વચિંતક, ગંભીર વિચારક, સમન્વયાત્મક સંશોધક, લેખક અને દાર્શનિક હતા. તેઓ માત્ર વેદાન્ત, ગીતા, ઉપનિષદના જ વિદ્વાન ન હતા, પરંતુ સમગ્ર ભારતીય અને યુરોપીય દાર્શનિક પરંપરાઓના ઊંડા અભ્યાસુ અને વિદ્વાન હતા. તેથી તેમનાં લખાણોમાં નવો ઉન્મેષ અને ચેતના જોવા મળે છે. આથી તેમના લેખો, સંશોધનો અઘાવધિ નૂતન જણાય છે.

આચાર્યશ્રી આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવના સમગ્ર કાર્યનું તુલનાત્મક અને સમીક્ષાત્મક અધ્યયન શ્રી દિલીપભાઈ ચારણે પ્રસ્તુત કર્યું છે. આ અધ્યયનમાં તેમનો કઠોર પરિશ્રમ, તુલનાત્મક દષ્ટિ અને સંશોધનાત્મક વૃત્તિના દર્શન થાય છે. આ સંશોધનથી આચાર્યશ્રી આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવનો પરિચય સુપેરે થશે.

પ્રસ્તુત ગ્રંથના પ્રકાશનમાં યોગદાન આપનાર તમામ મિત્રોનો હું આભાર માનું છું. અમને આશા છે કે ભારતીય દર્શન અને ગુજરાતના તત્ત્વચિંતનનો અભ્યાસ કરવા ઈચ્છતા તમામ જિજ્ઞાસુઓને આ ગ્રંથ ઉપયોગી નીવડશે.

અમદાવાદ
માર્ચ, ૨૦૧૦

જિતેન્દ્ર બી. શાહ

Foreword

I feel immense pleasure in writing a foreword to the book entitled *Acharyashri Anandashankar Dhruva : Darshan ane Chintan* authored by Dr. Dilip Charan.

Dr. Charan did his Doctorate on Anandashankar Dhruva long back. But he did not stop there. His thirst of knowledge inspired him to make in depth study on various works of Dhruva from different angles. As per my knowledge this work is an outcome of seven years long deep study and sincere efforts of the author after his Doctorate.

This is a very scholarly and extraordinary work on great versatile personality Anandashankar Dhruva. Shri Anandashankar Dhruva was an outstanding thinker, erudite scholar and great writer in the field of Philosophy, Literature and Religion. He was known Advaitic scholar as well as profound scholar of all the systems of Indian and Western philosophy. He was not a dogmatist, but very open-minded thinker and a writer. His contribution to Indian philosophical literature is remarkable. His writings on any subject reveal depth, reasoning and clarity which is rarest among the rare. His writings are not limited to just Philosophy and Religion but cover vast field of Indian culture and literature. So far very little research work has been done to highlight on various aspects of Anandashankar Dhruva's writings.

Dr. Charan has done a commendable job by authoring this book, studying almost all books and articles written by A.B. Dhruva. In this sense it is unique in its own way. This scholarly work is first of its kind in Gujarati language. This exhaustive work covers almost all main aspects of A.B.Dhruva: His life, background of his literary thinking and creation, philosophical thinking, evaluation of his writings on Vedas, Upanishads, Bhagavad Gita, and different systems of Indian Philosophy, Religions, Poetics, Aesthetics and Western philosophy. While writing this book, the author has left no stone unturned. The thorough study of this work reveals that, the author has applied all possible research methodologies such as historical, descriptive, analytical, critical, comparative, speculative and intuitive. The chapter nine is a critical evaluation of A. B. Dhruva's way of thinking and writing and chapter ten is on appreciation of his contribution. Both these chapters are written in a balancing and impartial manner. Undoubtedly, these chapters have enhanced the value of this work.

Shri Anandashankar Dhruva, though, was a very systematic thinker and writer, but sometimes his ideas on Philosophy, Aesthetics, Poetics, Literature, Culture and Religion are scattered here and there in his writings. In such circumstances systematic treatment of specific topic becomes a very difficult task. Dr. Charan has done it efficiently and successfully bringing those scattered ideas under the specific headings.

Dr. Charan is a gifted writer. His flow of literary style and language is amazing. This entire book is written in pleasant literary style and lucid language which made this work more enjoyable.

This book, written in a Gujarati Language is certainly invaluable in the field of Philosophy, Religion and Literature. This work, which is the product of a great research, will certainly be useful to research scholars, students and general readers. I have no hesitation in recommending this scholarly work to the Gujarati readers. We expect many more such kind of scholarly works from the pen of this young scholar.

Ramanavami
24-03-2010

Prof. Dr. Yajneshwar S. Shastri
Director
University School of Psychology, Education &
Philosophy, Gujarat University, Ahmedabad.

□ □ □

આનંદશંકર ધ્રુવ

તટસ્થ અર્થઘટન, તત્ત્વગ્રહણ અને સમન્વય એ ભારતની અતિ પ્રાચીન વિચાર પદ્ધતિ છે. આ પદ્ધતિમાં સત્ય જિજ્ઞાસા અને શ્રદ્ધા સાથે નમ્રતા અને સૂક્ષ્મ અહિંસાવૃત્તિ રહેલી છે. સર્વગ્રાહિતા કે અખિલાઈ અહીં કૃતક આયામ નથી, પરંતુ જીવંત અને પ્રામાણિક વિચારણાની સ્વાભાવિક ગતિ છે. તત્ત્વગ્રહણ કરી વિચારણાને નવી સપાટી પર લઈ જવાનો આ વ્યાપાર છે. ભારતીય ચિંતનનું સુભગ લક્ષણ તેની અખિલાઈ અને તત્ત્વગ્રાહિતામાં પડેલું છે. આધુનિક ચિંતનમાં આ સુભગતા સ્વામી વિવેકાનંદ, શ્રી ગાંધીજી, શ્રી અરવિંદ, ડૉ.રાધાકૃષ્ણનમાં તેમજ ગુજરાતમાં આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવ તેમજ પં.સુખલાલજીના ચિંતનમાં જોવા મળે છે.

આચાર્યશ્રી આનંદશંકરનું શીલ તેમની વિચારશૈલીનું પરિચાયક હતું. આ અંગે કનૈયાલાલ મુનશી લખે છે કે “સૌમ્યતા અને સંવાદ એ એમને શબ્દે અને ડગલે ઝરતા. સંયમ, ભાવનામયતા એ વ્યાવહારિકતાનું એમનામાં સુંદર સંમિશ્રણ હતું, વિદ્વત્તાએ તેમને શુષ્ક કર્યા ન હતા. સંયમે એમને અભિમાની બનાવ્યા ન હતા... એ સાહિત્યનો શ્વાસ લેતા. ભાગવત અને આર્યધર્મના અઠંગ અભ્યાસી હતા. એના સિદ્ધાંતો વડે અર્વાચીન પ્રશ્નો ઉકેલવા અને અર્વાચીન આચારને તેની કસોટી પર ચઢાવવો એ એમનો હંમેશનો ક્રમ હતો. સુરુચિ, શબ્દપ્રભુત્વ, સુસંબદ્ધતા અને કથનગૌરવ એમના વાક્યે વાક્યે દેખાતાં.” (આચાર્ય આનંદશંકર ધ્રુવ સ્મારક ગ્રંથ, પૃ.૬)

આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવના ચિંતનનું કેન્દ્ર તેમની વિચારમાત્રની તત્ત્વગ્રાહિતા અને સમન્વય દૃષ્ટિ છે, જે તેમના સમગ્ર વાક્યમયમાં વ્યક્ત થાય છે. આ દૃષ્ટિએ તેમનું ચિંતન વૈચારિક અહિંસાની પ્રતિબદ્ધતાને સાચવે છે અને સંસ્કારે છે.

ધર્મ અંગે પણ એકાંગી વૃત્તિનો ત્યાગ કરી આચાર્યશ્રી આનંદશંકર જણાવે છે “ધર્મ એ મનુષ્યને સ્વભાવસિદ્ધ છે તથા આવશ્યક છે... વ્યવહારનો આધ્યાત્મિક ભાષામાં જે અર્થ છે તેનું ટૂંકું નામ ધર્મ છે. ધર્મ એ માત્ર વિચાર રૂપ, જેને શાસ્ત્રીય પરિભાષામાં ‘તર્ક’ અથવા ‘પરોક્ષજ્ઞાન’ કહે છે તે નથી, માત્ર ક્રિયારૂપ પણ નથી, એટલે કે કર્તવ્ય કરવામાં જ એની પરિસમાપ્તિ નથી, તેમજ માત્ર હૃદયના ભાવરૂપ એટલે ભક્તિ કે આનંદમાં જ એની પરિસમાપ્તિ થાય છે એમ પણ નથી. ધર્મમાં એ ત્રણેનો અદ્ભુત સંગ્રહ થાય છે.”

કલા અને સાહિત્યને પણ તેઓ વાદની એકાંગીતામાં નહીં પણ તત્ત્વગ્રાહી દૃષ્ટિની અખિલાઈ સ્વરૂપે જુએ છે. ક્ષરમાં અને ક્ષરની પાર અક્ષરનું દર્શન કરાવે તે કલા એમ તેઓ જણાવે છે. તેમના મતે “જગતમાં મહાન કાવ્યો તો તે જ ગણાયાં છે કે જેણે મનુષ્યનો જીવનપથ ઉજાળ્યો છે, એની સંસ્કૃતિને ઉન્નત ભાવનાથી પોષી છે, દીપાવી છે, એક પગલું એને આગળ ભરાવ્યું છે. ...કાવ્ય જેટલે અંશે જગતનું બલ્કે જગતની પાર રહેલા અ-ક્ષરનું અનુકરણ કે સૂચન ન કરે અને આત્માસ દ્વારા પણ એનું દર્શન કરાવે તેટલો એનો મહિમા અને ઔહિકતાના મલિનકુંડમાં કીડાઓની માફક ખદબદતી મનુષ્યહૃદયની સ્થૂલ વૃત્તિઓને દેશાન્તર કરાવી રસલોકની સ્વર્ગગંગામાં-રસમન્દાકિનીમાં સ્નાન કરાવે એટલી એની ઉચ્ચતા.” “સંસ્કૃતિનો સંયમ અને જીવનનો ઉલ્લાસ બન્નેની જેમાં સમતા તે કાવ્ય ઉત્તમ” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, ૧૧૪-૮૭-૪૮-૫૦)

આચાર્યશ્રી આનંદશંકરના મતે આ સમતા જ ‘શબ્દ અને અર્થ’, ‘ભાવના અને વાસ્તવ’, ‘કલાસિકલ અને રોમેન્ટિક’ના વૈચારિક દ્વંદ્વોથી પર લઈ જઈ કલાને આત્માની અમૃત, અ-મૃત કલા તરીકે સ્થાપશે.

આ જ દર્શન આચાર્યશ્રી આનંદશંકરના કેળવણી અને સમાજવિચારમાં જોવા મળે છે. પ્રજા અને શીલનું અનુશીલન કરે તે કેળવણી અને એવો કેળવાયેલો સમાજ જ તેમના મતે ઈષ્ટ છે.

આમ તત્ત્વચિંતન, ધર્મચિંતન, સાહિત્ય અને કેળવણી તેમજ જીવન અને સમાજ ચિંતનમાં આચાર્યશ્રી આનંદશંકરની પોતાની આંતરદૃષ્ટિ તત્ત્વગ્રાહી, એકાંગીતાનો પરિત્યાગ કરનારી અને સર્વાશ્લેષી સમન્વયને દર્શાવનારી છે. આવા સંસ્કાર પુરુષને આપણા શત્ શત્ વંદન.

આવા સંસ્કાર પુરુષના ચિંતનનો તાત્ત્વિક અભ્યાસ પ્રસ્તુત સંશોધનમાં શ્રી દિલીપ ચારણે કર્યો છે જે ‘ગુજરાતના તત્ત્વચિંતનમાં એક વિશિષ્ટ આયામ’ છે. ગુજરાતના ચિંતનને નિરખવા, પારખવાનું અને અવગાહન કરવાનું એક ઈજન આ પુસ્તક દ્વારા વાચકને અવશ્ય પ્રાપ્ત થશે અને આનંદશંકરના ચિંતન ગાંભીર્યનો ગુજરાતને પરિચય થશે.

પ્રશાંત દવે

નિવૃત્ત પ્રાધ્યાપક, તત્ત્વજ્ઞાન વિભાગ,
નલિની, અરવિંદ આર્ટ્સ કોલેજ
વલ્લભવિદ્યાનગર



નિવેદન

ગુજરાતના વિદ્યાપુરુષ આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવના ચિંતન પર મહાનિબંધ તૈયાર કરતી વખતે એ પ્રતીતિ થઈ કે, આનંદશંકરના ચિંતનવિશ્વ પર હજુ પણ સઘન અધ્યયનને અવકાશ છે. તત્ત્વજ્ઞાન વિભાગ, ગુજરાત યુનિવર્સિટીના અધ્યક્ષ અને મારા ગુરુ પ્રાધ્યાપક ડૉ. યજ્ઞેશ્વર શાસ્ત્રીએ આનંદશંકરના સમગ્ર ચિંતનને આવરી લેતું સ્વતંત્ર પુસ્તક તૈયાર કરવાની સલાહ, પ્રેરણા અને માર્ગદર્શન મને આપ્યું. એના પરિપાક રૂપે આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવ : દર્શન અને ચિંતન આપની સમક્ષ રજૂ કરતાં આનંદની લાગણી અનુભવું છું.

એલ.ડી.ઈન્સ્ટિટ્યૂટ ઓફ ઈન્ડોલોજીના નિયામક આદરણીય ડૉ. જિતેન્દ્રભાઈ શાહ સમક્ષ મેં આનંદશંકર ઉપરના મારા વિશેષ અભ્યાસ આધારિત એક ગ્રંથ એમની સંસ્થા દ્વારા પ્રગટ થાય એવી ઈચ્છા વ્યક્ત કરી. આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવ જેવી મૂર્ધન્ય ચિંતન પ્રતિભા ઉપર ગ્રંથ પ્રગટ કરવા માટે શ્રી જિતેન્દ્રભાઈએ આ પ્રસ્તાવનો ઉમળકાભેર સ્વીકાર કર્યો. આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવ વિશેનું મારું આ પુસ્તક ભારતની ખ્યાતનામ સંસ્થાઓમાંની એક સંસ્થા એલ.ડી.ઈન્સ્ટિટ્યૂટ ઓફ ઈન્ડોલોજી, અમદાવાદ પ્રગટ કરે છે, એ મારે માટે આનંદનો અને ગૌરવનો વિષય છે. આ માટે હું સંસ્થાનું અને સંસ્થાના નિયામક આદરણીય શ્રી ડૉ.જિતેન્દ્રભાઈ શાહનો ઋણસ્વીકાર કરું છું.

આ પુસ્તક તૈયાર કરવામાં આરંભથી અંત સુધી મને માર્ગદર્શન આપનાર પ્રશાંતભાઈ દવેના મારા તરફના આત્મીયભાવનું મને સતત પોષણ મળ્યા કર્યું છે. તેમની સાથે થયેલ સહચિંતન મને ખૂબ જ ઉપયોગી નીવડ્યું. આનંદશંકરને યોગ્ય પરિવેશમાં મૂકવાનું નક્શીકામ, તેમના વિચારની મૂલવણી અને તેમની દીપ્તિમાન ચિંતન પ્રતિભાનું આકલન કરવાનું કાર્ય આદરણીય પ્રશાંતભાઈ સાથેના સહચિંતનનો પરિપાક છે એમ કહી હું તેમનો ઋણસ્વીકાર કરું તો જાણે તેમને ન ગમે, પણ આ એક હકીકત રૂપે જ હું લખું છું. મારામાં વિદ્યાપ્રીતિ જગાડનાર, સતત કાર્ય કરવાની પ્રેરણા આપનાર, મારા આદર્શ એવા પ્રશાંતભાઈનો પ્રેમ મને અવિરત મળતો રહેશે એવી મને શ્રદ્ધા છે.

આ પુસ્તકનાં પ્રૂફ ચકાસી જરૂરી સૂચનો આપવા બદલ પ્રા.કનુભાઈ શાહ અને મુરબ્બી ડૉ. બાબુભાઈ શાહનો હું અત્યંત આભારી છું. સંસ્કૃત શબ્દો, સૂત્રો અને શ્લોકોના સંદર્ભની ચકાસણી વખતે પ્રા. વિજયભાઈ પંડ્યાનાં સૂચનો પ્રાપ્ત થયાં છે તે બદલ તેમનો આભારી છું.

પુસ્તકના અંતિમ પ્રુફની ચકાસણી વાખતે ડૉ. શ્રીદેવીબહેન મહેતાના સહયોગ માટે તેમનો આભાર માનું છું. એલ.ડી. સંસ્થા પરિવાર તરફથી મને મળેલ સહકાર અને પ્રેમનું મૂલ્ય શબ્દથી આંકી શકાય એમ નથી. પ્રા. કાનજીભાઈ, ડૉ. મણીભાઈ પ્રજાપતિ, ડૉ. નિરાલીબહેન, ડૉ. પારુલબહેન, અર્યનાબહેન, હિનાબહેન, વિક્રમભાઈ, ગૌતમભાઈ તેમજ સંસ્થા પરિવારના અન્ય સર્વ કર્મચારીઓનો આ તબક્કે હું આભાર માનું છું.

મારાં આ પુસ્તક હું મારા મોટાભાઈને અર્પણ કરું છું. ઈડર તાલુકાના છેક અંતરિયાળ ગામડામાંથી મને યુનિવર્સિટી કક્ષાએ પહોંચાડનાર, મારા અભ્યાસની સતત ચિંતા કરનાર અને પૂજ્ય પિતાજીના અવસાન પછી પણ ઘરની સઘળી જવાબદારીમાંથી મુક્ત રાખી, અધ્યયન કાર્ય કરવાની મોકળાશ કરી આપનાર મારા મોટાભાઈના આશીર્વાદ મારા જીવનનું બળ છે. મારાં પૂજ્ય બાના નિર્મળ આશિષની પ્રેરણા તો રંગેરંગેમાં સતત વહી રહી છે. આ કાર્ય માટે મેં મારાં ધર્મપત્ની અને બાળકોનો પણ સમય લીધો છે. તેની પણ અંતઃકરણપૂર્વક નોંધ લઉં છું.

વાસ્તવમાં તો આનંદશંકરનો અભ્યાસ તત્ત્વજ્ઞાનના કોઈપણ અભ્યાસ માટે અવિશ્રાંત પરિશીલનનો વિષય છે. તેમનો સમાજ અને કેળવણી વિચાર, શ્રી રામાનુજાચાર્યજીના શ્રી ભાષ્યનો ગુજરાતી અનુવાદ, સ્યાદ્વાદ મંજરીનું સંપાદન, દિડ્ડનાગના ન્યાય પ્રવેશની સમીક્ષાત્મક આવૃત્તિ મારા ભવિષ્યના અધ્યયન અને પરિશીલનના વિષયો છે. આ અભ્યાસને પણ હું પુસ્તકરૂપે પ્રસ્તુત કરી શકું એવી આશા છે. અંતે આનંદશંકરના જ શબ્દોમાં કહું તો: “જીવને ઉપાધીકૃત કર્તૃત્વ છે પણ કારયિતૃત્વ તો ઈશ્વરનું જ છે. કરે છે જીવ, કરાવે છે ઈશ્વર”- એ ઈશ્વરને નત મસ્તકે વંદન કરું છું. જેની ઈચ્છા, આશિષ અને શક્તિના કારણે મને આ કાર્યના નિમિત્ત બનવાનું સદ્ભાગ્ય પ્રાપ્ત થયું.

રામનવમી
તા. ૨૪-૦૩-૨૦૧૦

દિલીપ ચારણ
એસોસિએટ પ્રોફેસર
તત્ત્વજ્ઞાન વિભાગ,
ગુજરાત યુનિવર્સિટી,
અમદાવાદ.

અનુક્રમણિકા

શીર્ષક	પૃ. ક્રમાંક
૧. જીવન અને સાહિત્યદર્શન	૧
૨. આનંદશંકરના ચિંતનનો સંદર્ભ	૭
૩. આનંદશંકરના ચિંતનની ભૂમિકા	૧૪
૪. દાર્શનિક ચિંતનવિશ્વ	૩૭
(૧) ભૂમિકા	
(૨) ભગવદ્ગીતા	
(૩) ષડ્દર્શનની સંકલના	
(૪) વેદાંતદર્શન	
(૫) શાંકરવેદાંત અને પાશ્ચાત્યચિંતન	
૫. ઇતિહાસ ચિંતન	૧૩૭
૬. ધર્મચિંતન	૧૪૦
(૧) ધર્મની સંકલ્પના	
(૨) ધર્મનું હાર્દ	
(૩) હિંદુધર્મની લાક્ષણિકતા	
૭. હિંદુધર્મનું ઐતિહાસિક અવલોકન	૧૯૩
(૧) વેદયુગમાં હિંદુસ્તાનનું ધાર્મિક જીવન	
(૨) સંસ્કૃતયુગની ધર્મભાવના	
(૩) ભાષાયુગનું ધાર્મિક અભ્યુત્થાન	
(૪) નવીનયુગની ધર્મદ્રષ્ટિ	
૮. સાહિત્યચિંતન	૨૬૧
(૧) કાવ્યની વિભાવના	
(૨) સાહિત્યવિચાર	
૯. આનંદશંકરના ચિંતનનું વિવેચન	૨૭૭
૧૦. આનંદશંકરની ચિંતનપ્રતિભા	૨૮૧
પરિશિષ્ટ-૧ જીવનિકા	૨૮૭
પરિશિષ્ટ-૨ વાર્તિકો માટે પસંદ કરેલાં કાવ્યો	૨૯૦
સંદર્ભસૂચિ	૨૯૭

જીવન અને સાહિત્યસર્જન

ઓગણસમી સદી ભારતીય માનસ માટેનો સંક્રાંતિકાળ હતો. આ સમય દરમ્યાન ભારત ઉપર બ્રિટિશ રાજ્યસત્તાનો દોર પૂર્ણપણે સ્થપાઈ ચૂક્યો હતો. ઈ.સ. ૧૮૫૭માં ઉચ્ચ શિક્ષણના પ્રચાર માટે કલકત્તા, મુંબઈ અને મદ્રાસમાં યુનિવર્સિટીઓ સ્થાપવામાં આવી. મુંબઈ યુનિવર્સિટીના અભ્યાસક્રમોમાં અંગ્રેજી, સંસ્કૃત અને ફારસી ભાષાઓને સ્થાન હતું. યુનિવર્સિટીનું શિક્ષણ પામીને એ યુગના આપણા કેટલાક યુવાનો સ્વદેશભાવનાથી પ્રેરાઈને સુધારાવાદી આંદોલનમાં જોડાયેલા. પરિણામે પૂર્વ અને પશ્ચિમનાં સાંસ્કૃતિક પરંપરા, વિચારો અને મૂલ્યો વચ્ચે તુમુલ સંઘર્ષ પેદા થયો. રાજકીય, સામાજિક, સાહિત્યિક અને ધાર્મિક એમ સર્વ ક્ષેત્રોમાં મૂળભૂત પરિવર્તનો થવા લાગ્યાં. દેશમાં ચાલી રહેલા આવા સંક્રાંતિના સમયમાં તારીખ ૨૨મી જાન્યુઆરી ૧૮૬૯ના રોજ અમદાવાદમાં વડનગરા નાગર ગૃહસ્થ જ્ઞાતિમાં આનંદશંકર ધ્રુવનો જન્મ થયો. ધર્મના ઉત્તમ સંસ્કારો એમને વારસામાં જ મળેલા. પરિણામે બાળપણથી જ આનંદશંકરની ધર્મવૃત્તિ સતેજ હતી.

એમ.એ., એલ.એલ.બી. સુધીના યુનિવર્સિટી શિક્ષણ ઉપરાંત ભારતીય ષડ્દર્શનોના સંસ્કૃત ગ્રંથોનો મૂળ અભ્યાસ આનંદશંકરે મિથિલાના પંડિતો પાસે કર્યો હતો. આમ તેઓએ ભારતીય વિચાર પરંપરાને મૂળસોતી આત્મસાત્ કરી હતી. ધર્મ પ્રત્યે જીવંત રસ તેમજ ઉત્કટ વિદ્યાપ્રીતિને કારણે એમણે સંસ્કૃતના અનેક ગ્રંથોનું જાતે પણ ઊંડું અધ્યયન કરેલું. સંસ્કૃત ધર્મગ્રંથોની સાથે સાથે તર્કશાસ્ત્ર અને ન્યાયશાસ્ત્રનો પણ તેમણે ગહન અભ્યાસ કરેલો. ઈ.સ. ૧૮૯૩માં ગુજરાત કોલેજમાં સંસ્કૃતના પ્રાધ્યાપક તરીકે આનંદશંકર નિયુક્ત થયા. સત્તાવીશ વર્ષ સુધી એમણે ગુજરાત કોલેજમાં અધ્યાપનનું કામ કર્યું. તે દરમ્યાન આનંદશંકર ન્યાય, તત્ત્વજ્ઞાન અને અંગ્રેજી સાહિત્ય પણ શીખવતા. આ કારણે તેમણે અંગ્રેજી તેમજ સંસ્કૃત સાહિત્યના ગ્રંથો તેમજ પાશ્ચાત્ય અને ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના ગ્રંથોનો સઘન અભ્યાસ કર્યો હતો. ખાસ કરીને ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન તેમજ હિંદુધર્મના ગ્રંથોનું એમણે ઊંડાણથી પરિશીલન કરેલું. અંતે એમની તત્ત્વભાવના તેમજ ધર્મભાવના શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતમાં સ્થિર થઈ હતી.

અમદાવાદમાં અધ્યાપક તરીકેની નોકરીમાંથી મુક્ત થયા અને ગાંધીજી તથા સર એલ.એ.શાહના સૂચનને માન આપી, પંડિત મદનમોહન માલવિયાજીના નિમંત્રણથી આનંદશંકર ઈ.સ. ૧૯૨૦માં બનારસ ગયા. બનારસ હિંદુ વિશ્વવિદ્યાલયમાં સંસ્કૃતના અધ્યાપક, સેન્ટ્રલ હિંદુ કોલેજના આચાર્ય અને પ્રથમ ઉપકુલપતિ જેવા માનનીય પદો ઈ.સ. ૧૯૩૬માં નિવૃત્ત થતાં સુધી એમણે શોભાવ્યાં.

શિક્ષણ આનંદશંકર માટે વ્યવસાય ન હતો પરંતુ ધર્મ હતો. વીસેક વર્ષ બનારસમાં રહીને એમણે દૂર રહે પણ ગુર્જર વિદ્વાનો ધ્વજ ભારતભરમાં ફરકતો રાખ્યો હતો. ગુજરાતમાં વેદાંતના પ્રખર વિચારક શ્રી મણિલાલ નભુભાઈ દિવેદીના અવસાન પછી ‘સુદર્શન’નું તંત્રીપદ આનંદશંકરે ૧૮૯૮ થી ૧૯૦૨ સુધી સંભાળ્યું હતું. ઈ.સ. ૧૯૦૨થી એમણે પોતાના સ્વતંત્ર સાહિત્ય પત્ર ‘વસંત’નો આરંભ કર્યો, જે એમણે ૧૯૩૮ સુધી ચલાવ્યું.

બનારસ હિંદુ યુનિવર્સિટીના પ્રો.વાઈસચાન્સેલરના સેવાકાળ દરમ્યાન આનંદશંકરનું નામ દેશ-વિદેશમાં એક સમર્થ ચિંતક તરીકે જાણીતું થયેલું. ઈન્ડિયન ફિલોસોફિકલ કોંગ્રેસના બીજા તથા ચોથા અધિવેશનમાં, ‘સર્વધર્મપરિષદ’માં, ‘જૈન ધર્મ પ્રચારક સભા’ અને ઓરિએન્ટલ કોન્ફરન્સના તત્ત્વજ્ઞાન વિભાગ વગેરે અધિવેશનોમાં આનંદશંકરે પ્રમુખ સ્થાનેથી ધર્મતત્ત્વચિંતન વિષયક વ્યાખ્યાનો આપેલાં. ઈ.સ. ૧૯૨૮માં નવમી ગુજરાતી સાહિત્ય પરિષદના આનંદશંકર પ્રમુખ હતા. ઈન્ટર-યુનિવર્સિટી બોર્ડના અધ્યક્ષ તરીકે એમણે કામ કર્યું હતું. બનારસથી ૧૯૩૪માં આનંદશંકર નિવૃત્ત થઈને અમદાવાદ પાછા આવ્યા. એ પછીનો એમનો સમય ધર્મચિંતનમાં તેમજ લેખન પ્રવૃત્તિમાં વીત્યો. સાતમી એપ્રિલ ૧૯૪૨ના રોજ એમનું અવસાન થયું. શિક્ષણ, સાહિત્ય, ધર્મ, તત્ત્વજ્ઞાનના ક્ષેત્રમાં પોતાની આગવી ચિંતન પ્રતિભાને તેમણે આજીવન જીવંત રાખી.

સતત પાંચ દાયકા સુધી શિક્ષણની પ્રવૃત્તિ સાથે જોડાયેલા રહી આનંદશંકરે આપણા તત્ત્વજ્ઞાન, ધર્મ અને સાહિત્યના નૂતન ભાષ્યકારના રૂપમાં અભિનવ સમજણ આપી છે. સંસ્કૃત તેમજ અંગ્રેજી ભાષા પર અભૂતપૂર્વ પ્રભુત્વ ધરાવતા હોવા છતાં, ગુજરાતી ભાષામાં જ પોતાના વિચારો વ્યક્ત કરી આનંદશંકરે માતૃભાષાની અનન્ય સેવા કરી છે. પરિણામ સ્વરૂપ ગુજરાતી સાહિત્ય ચિંતનમાં આપણને અનન્ય એવા સત્ત્વશીલ ગ્રંથો પ્રાપ્ત થયા છે.

‘આપણો ધર્મ’ (૧૯૧૬) આનંદશંકરના ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન વિષયક લેખોનો સંગ્રહ છે. “જિંદગીભર તેમણે કરેલા ધર્મતત્ત્વના ચિંતન, અન્વેષણ, અર્થદર્શનનો સંપૂર્ણ પ્રકાશ ‘આપણો ધર્મ’માં ઝિલાયેલો છે”. (અર્વાચીન ગુજરાતી સાહિત્યની વિકાસરેખા, ભાગ ૧, પૃ.૧૧૪) ‘આપણો ધર્મ’નું સંપાદન શ્રી રામનારાયણ વિશ્વનાથ પાઠકે કર્યું હતું. ‘આપણો

ધર્મ'માં સંગ્રહિત લેખો નિબંધ સ્વરૂપે છે. આ નિબંધોના નિરૂપણનો મુખ્ય વિષય તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મના મૂળગામી હાર્દને પ્રગટ કરવાનો છે. તેમાં હિંદુધર્મ વિશેના એમના જીવનભરનો તાત્પર્યાર્થ અત્યંત રસપ્રદ શૈલીમાં રજૂ થયો છે.

‘હિંદુ ધર્મની બાળપોથી’ (૧૯૧૮) દ્વારા આનંદશંકરે હિંદુધર્મનું રહસ્ય બહુજન સમાજ માટે પ્રગટ કર્યું છે. આ નાનકડું પુસ્તક હિંદુધર્મ વિષેના પાયાના મહત્ત્વના બધા જ વિષયોની જાણકારી રસભરી શૈલીમાં પૂરી પાડે છે. આ પુસ્તકમાં આનંદશંકરે જ્ઞાન સાથે તત્ત્વજ્ઞાનની ગૂંથણી કરી છે. ગ્રંથની ગહનતા જોઈને ગાંધીજીએ તેને ‘વૃદ્ધપોથી’ કહીને ઓળખાવી છે. ‘હિંદુધર્મની બાળપોથી’ શાળાના વિદ્યાર્થીઓ અને સામાન્ય જનસમૂહને ધ્યાનમાં રાખી રચેલી હોવાથી, એમાં આનંદશંકરની લેખન શૈલી સાદી-સરળ છતાં કૃત્રિમ નથી. “પરમેશ્વરને ઓળખવો, એને ભજવો, એને ગમતાં કામ કરવાં અને એ રીતે આપણું અને સૌ જીવોનું કલ્યાણ કરવું એનું નામ ધર્મ” (હિંદુધર્મની બાળપોથી, પૃ.૯) એ પ્રમાણે ધર્મની સરળ છતાં ગંભીર વ્યાખ્યા કરતાં આનંદશંકર ધર્મનાં હાર્દરૂપ તત્ત્વો, જ્ઞાન, ભક્તિ, કર્મ અને સદાચાર એ સર્વેને ઉપરોક્ત વ્યાખ્યામાં યથાર્થ રીતે સમાવે છે.

‘ધર્મવર્ણન’ એ પુસ્તક આનંદશંકરે વિદ્યાર્થી- ઉપયોગી ધર્મશિક્ષણ માટે લખેલું છે. એમાં એમણે જગતના મોટા ધર્મોની રૂપરેખા દોરી આપી છે. હિંદુધર્મની મુખ્ય ત્રણ શાખાઓ વેદધર્મ, જૈનધર્મ અને બૌદ્ધધર્મનું આ પુસ્તકમાં વિગતે વર્ણન આપેલું છે. તેમજ આપણા દેશમાં બહારથી આવીને વસેલા ચાર ધર્મો જરથોસ્તીધર્મ, યહૂદીધર્મ, ખ્રિસ્તીધર્મ અને ઈસ્લામધર્મનું પણ વિગતે વર્ણન કર્યું છે. આ ઉપરાંત હિંદુસ્તાન બહારના દેશોમાં પ્રવર્તમાન કુલ છ ધર્મો -બેબિલોનિયાનો ધર્મ, પ્રાચીન ઈજિપ્તનો ધર્મ, પ્રાચીન ગ્રીસનો ધર્મ, પ્રાચીન રોમનો ધર્મ અને જાપાનનો ધર્મનું વર્ણન પણ કરેલું છે. આ પુસ્તક તેમના વિચાર તાટસ્થ્યનું ઉત્તમ ઉદાહરણ છે એટલું જ નહીં તેમની ગુણાનુરાગિતાનું પણ ઉત્તમ ઉદાહરણ છે. આ પુસ્તક શાળામાં શીખવવા માટે તૈયાર કર્યું હોવાથી, આનંદશંકરે ધર્મોનું હાર્દ સમજાવવા માટે કથાનકોનો પણ આશ્રય લીધો છે. તેમજ અન્ય ધર્મના સિદ્ધાંતોનું વર્ણન પણ તેમના વિરોધી અંશોને ધ્યાનમાં લઈને નહિ પણ તેમના સમાન અંશોને ધ્યાનમાં રાખી સમન્વયકારી ભાવને અનુલક્ષીને કર્યું છે. દરેક પાઠને અંતે કેટલાંક જરૂરી સૂચનો પણ તેમણે આપેલાં છે. તે ઘણાં માર્ગદર્શક બને છે.

‘હિંદુ (વેદ) ધર્મ’ (૧૯૧૯) એ શિક્ષકો માટે ઉપકારક થાય એ હેતુથી લખવામાં આવ્યું છે. ‘હિંદુધર્મની બાળપોથી’ અને ‘ધર્મવર્ણન’ ખાસ કરીને વિદ્યાર્થીઓને લક્ષમાં રાખીને આનંદશંકરે લખ્યાં હતાં. પરંતુ એ વર્ણનમાં સમાવેલી હકીકત કરતાં શિક્ષકોનું પોતાનું જ્ઞાન વધારે વ્યાપક હોવું જોઈએ. તે માટે શિક્ષકોને ઉપયોગમાં આવી શકે તેવું ધર્મનું વર્ણનાત્મક જ્ઞાન

આપવા માટે આનંદશંકરે આ પુસ્તક રચ્યું છે. આપણા દેશમાં પ્રજાનો મોટો ભાગ હિંદુધર્મમાં માનતો હોવાથી આનંદશંકરે હિંદુવેદ ધર્મની બધી જ વિશેષતાઓ આ પુસ્તકમાં સંદર્ભ સહિત રજૂ કરી છે. વેદસંહિતાથી આરંભી આપણી સંતપરંપરા સુધી વિસ્તરેલા હિંદુધર્મના સાર્વત્રિક વિકાસને તેમણે પુસ્તકમાં સુંદર રીતે દર્શાવ્યો છે.

‘નીતિશિક્ષણ’ એ પુસ્તક લખવાનો આનંદશંકરનો મુખ્ય હેતુ નીતિશિક્ષણ આપવાનો છે. આ પુસ્તકમાં હિંદુધર્મના ધર્મગ્રંથોના આધારે ટૂંકી ટૂંકી ૯૦ બોધકથાઓ તેમણે આલેખી છે.

આ રીતે ‘નીતિશિક્ષણ’, ‘હિંદુ (વેદ)ધર્મ’, ‘ધર્મવર્ણન’, અને ‘હિંદુધર્મની બાળપોથી’ એ ચાર પુસ્તકોમાં ધર્મ સામાન્યનું, પ્રાચીન હિંદુધર્મનું તેમજ દુનિયાના મુખ્ય ધર્મોનું આનંદશંકરે સરળ નિરૂપણ કર્યું છે. ‘આપણો ધર્મ’, એ આ વિષયનો આકાર ગ્રંથ છે.

‘શ્રીભાષ્ય’ અધ્યાય ૨,૩,૪ બ્રહ્મસૂત્ર ઉપરના રામાનુજાચાર્યના ભાષ્યનો આનંદશંકરે ગુજરાતી અનુવાદ કર્યો છે. આ ભાષાંતર આનંદશંકરે ‘શ્રીભાષ્ય’ની જુદી જુદી આવૃત્તિઓ ઉપરથી કરેલ સંપાદન છે. આ ભાષાંતરમાં આનંદશંકરની અનુવાદક તરીકેની ઊંડી સૂઝ જોવા મળે છે. આ ભાષાંતરમાં આનંદશંકર રામાનુજાચાર્યના સમગ્રદર્શનનું સ્પષ્ટ પ્રતિબિંબ ઝીલી શક્યા છે. શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતમાં જોવા મળતી તત્ત્વવિચારની ઉત્કટતાનો રામાનુજાચાર્યના તત્ત્વદર્શનમાં અભાવ છે એમ કહી આનંદશંકર રામાનુજાચાર્યના દર્શનને સાંપ્રદાયિકતાથી ભરેલું ગણાવે છે. આમ છતાં તેઓ રામાનુજાચાર્યના ચિંતનની મહત્તા પણ સ્પષ્ટ રીતે નાણી આપે છે.

આનંદશંકરે કરેલાં બે સંપાદનોમાં એક મલ્લિખેણસૂરિકૃત ‘સ્યાદ્વાદ મંજરી’નું સંપાદન છે. આ સંપાદનમાં ૧૨૫ પાનાંનો પ્રવેશક આનંદશંકરે અંગ્રેજીમાં લખ્યો છે. આ પ્રવેશકમાં તેમનું ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના મૂળ ગ્રંથોનું અગાધ જ્ઞાન અભિવ્યક્ત થયું છે. આનંદશંકરનું બીજું સંપાદન બૌદ્ધ ન્યાયનો ગ્રંથ ‘ન્યાયપ્રવેશક’ છે. આ સંપાદન પણ અંગ્રેજીમાં થયેલું છે. તેમાં તેમની તાત્પર્ય ગ્રહણ શક્તિનો વાચકને સુંદર પરિચય થાય છે.

‘સાહિત્યવિચાર’ (૧૯૪૧) અને ‘કાવ્યતત્ત્વવિચાર’ (૧૯૩૯) એ આનંદશંકરના સાહિત્યવિષયક લેખોના સંગ્રહો છે. ‘સાહિત્યવિચાર’ માં સાહિત્ય પરિષદોના વિવિધ અધિવેશનોમાં આનંદશંકરે આપેલાં વ્યાખ્યાનો તેમજ યુનિવર્સિટી દીક્ષાંત સમારંભોમાં આનંદશંકરે આપેલા કેળવણી વિષયક વ્યાખ્યાનોનો સમાવેશ થયેલો છે. આ ઉપરાંત ગુજરાતના અને ગુજરાત બહારના સર્જકો અને તેમની કૃતિઓ અંગે આનંદશંકરે કરેલા વિવેચનોનો પણ એમાં સમાવેશ થાય છે. ‘કાવ્યતત્ત્વવિચાર’ ના પ્રથમ ખંડમાં આનંદશંકરના કવિતા તત્ત્વવિષયક

વિચારોને ક્રમબદ્ધ લેખ સ્વરૂપે મૂકવામાં આવ્યા છે. આ લેખોને આધારે આનંદશંકરના કાવ્ય વિચારો યથાર્થ રૂપે સમજી શકાય છે, એટલું જ નહીં પૌર્વાત્ય અને પાશ્ચાત્ય કાવ્ય પરંપરાની સચોટ સમજણ જોઈ શકાય છે. તેઓ આ બંને પરંપરામાં સરખી રીતે પારંગત છે. આ પુસ્તકના બીજા ખંડમાં તેમણે કરેલાં ગ્રંથાવલોકનોનો સમાવેશ છે. આ બંને પુસ્તકો ગુજરાતી સાહિત્ય વિવેચનમાં સીમાચિહ્નરૂપ મનાય છે.

‘દિગ્દર્શન’ (૧૯૪૨) એ આનંદશંકરના ઈતિહાસ, કેળવણી અને વિવિધ ગ્રંથાવલોકનોના લેખોનો સંગ્રહ છે. મોટે ભાગે આ ઈતિહાસ વિષયક લેખો પ્રાચીન ઈતિહાસને લગતા છે. કેળવણી વિષયક લેખોમાં કેળવણીની વિભાવના સ્પષ્ટ કરવાની સાથે સાથે આનંદશંકરે કેળવણીની પ્રક્રિયાને લગતા વ્યવહારુ પ્રશ્નોની પણ ચર્ચા કરી છે. એમના અહીં સમાવિષ્ટ ગ્રંથાવલોકનો પણ ખૂબ જ રસપ્રદ છે. આ પુસ્તકનું સંપાદન શ્રી રા.વિ.પાઠકે કર્યું છે. ‘દિગ્દર્શન’ના ઉપોદ્ઘાતમાં શ્રી રા.વિ.પાઠક આનંદશંકરના લેખોને મૂલવતાં લખે છે :

“આ પુસ્તકના લેખો જોતાં એકંદરે છાપ એવી પડે છે કે, જો કે એક સામાન્ય નીતિ તરીકે અને એ પોતાના સ્વભાવને વધારે સ્વાભાવિક હતું. તેથી, તેઓ સર્વત્ર પોતાના વ્યક્તિત્વને ‘હું’ ને દૂર જ રાખીને લખતા, તો પણ જાણે આ લેખોમાં આપણે એમની વધારે નિકટ આવીએ છીએ. જાણે આચાર્યશ્રીના શ્રવણખંડમાંથી આપણે એમના દીવાનખાનામાં જઈએ છીએ, જ્યાં તેઓ પાઘડી અને કોટ ઉતારીને હીંચકા પર બેઠા બેઠા ઉઘાડે માથે આપણી સાથે કંઈક વાતો કરે છે, કવચિત્ હસે છે અને પોતાની અંગત લાગણીઓને પણ આવી જતી હોય તો આવવા દે છે.” (સાહિત્યલોક, પૃ.૬૩)

‘વિચારમાધુરી’ (૧૯૪૬) ભાગ ૧ અને ૨ એ આનંદશંકરના કેળવણી વિષયક અને સમાજવિષયક લેખોના સંગ્રહો છે. આ સંગ્રહમાં મોટે ભાગે આનંદશંકરના જૂના લેખોનો સંગ્રહ છે. ‘વિચારમાધુરી’ ભાગ ૧માં પ્રથમ બે લેખો રસચર્ચાના છે. તેમણે કરેલી કાવ્યચર્ચાના અન્ય લેખોનું અનુસંધાન અહીં જોઈ શકાય છે. આ પુસ્તકમાં સંગ્રહિત થયેલા લેખોમાં ઘણો મોટો ભાગ શિક્ષણ વિશેના લેખોનો છે. તેમાં તેમણે કેળવણીની નાનામાં નાની વાતો આવરી લીધી છે. આ પુસ્તકમાં સંગ્રહિત કેટલાક લેખો સંસાર સુધારા વિશેના પણ છે. ભારતીય સંસ્કૃતિની પરંપરાના સમર્થક રહેવા છતાં તેમણે સંસાર સુધારાની આવશ્યકતા પણ સ્વીકારી છે.

આ ઉપરાંત ગુજરાત સાહિત્ય અકાદમી, ગાંધીનગર દ્વારા આનંદશંકર ધ્રુવ શ્રેણી અંતર્ગત આનંદશંકરના સમગ્ર સર્જન કાર્યનું પુનર્મુદ્રણ કરવામાં આવ્યું છે. આ શ્રેણીમાં વિષયવાર લેખોની ફાળવણી કરી જરૂર લાગે ત્યાં ફેરફાર કરી આનંદશંકરના સમગ્ર સાહિત્યને પ્રકાશિત કરવાની પ્રશંસનીય કામગીરી સાહિત્ય અકાદમીએ કરી છે. આ લેખોનું સંપાદન

શ્રી યશંવત શુક્લ, ધીરુ પરીખ અને વિનોદ અધ્વર્યુએ કરેલું છે. આ શ્રેણીમાં નીચે પ્રમાણેના ગ્રંથો પ્રકાશિત કરવામાં આવ્યાં છે :

- (૧) ધર્મવિચાર, ભાગ .૧
- (૨) ધર્મવિચાર, ભાગ ૨
- (૩) સાહિત્યવિચાર
- (૪) કેળવણીવિચાર
- (૫) ઇતિહાસ-સમાજ વિચાર તથા અન્ય

□ □ □

આનંદશંકરના ચિંતનનો સંદર્ભ

ગુજરાતમાં નર્મદાશંકર (ઈ.સ.૧૮૩૩ થી ૧૮૮૬)થી શરૂ થયેલું સંસ્કૃતિચિંતન ઓગણીસમી સદીના ઉત્તરાર્ધમાં તેની પૂર્ણતાને પામે છે. અંગ્રેજી કેળવણીથી પ્રભાવિત થઈ આપણા દેશમાં જે જનઆંદોલનો ચાલ્યાં તેની અસર ગુજરાતમાં પણ વ્યાપકપણે થઈ. સુધારાવાદીઓ અને પુનરુત્થાનવાદી વિચારધારાઓના પ્રમુખ પ્રચારકો ગુજરાતમાં પણ તે અરસામાં થઈ ગયા. ગુજરાતમાં પૂર્વનર્મદ, કરસનદાસ, ભોળાનાથ, મહિપતરામ, રમણભાઈ, નરસિંહરાવ અને મણિશંકર ભટ્ટ(કાન્ત) એ બધા પંડિતયુગના ચિંતકો ઉપર પશ્ચિમના વિચારની ઘણી અસર જોઈ શકાય છે. આ બધા ચિંતકો ગુજરાતમાં સુધારાવાદીઓ કહેવાયા. પરંતુ શ્રી રા.વિ. પાઠક લખે છે તેમ સુધારાવાદીઓનું આખું આંદોલન એક રીતે પરદેશ અને પરસંસ્કૃતિના અનુકરણ સમાન હતું. બ્રહ્મોસમાજ અને પ્રાર્થનાસમાજ આ રીતે પરસંસ્કૃતિના અનુકરણ સમાન હોઈ વ્યાપક સ્વીકાર પામી શક્યા નહીં. તેના પ્રતિ આંદોલનમાં આપણે ત્યાં ધર્મમાનસને અનુકૂળ રીતે સમાજ સુધારાની એક નવી પ્રણાલિકા શરૂ થઈ. ગુજરાતમાં આ પંરપરાના પ્રમુખ પ્રતિનિધિઓ ગોવર્ધનરામ, મણિલાલ અને આનંદશંકર છે. પંડિતયુગના આ બધા ચિંતકો ગુજરાતમાં પુનરુત્થાનવાદીઓ કહેવાયા. આ વર્ગ હિંદુધર્મમાં પ્રવેશેલા વહેમોનો નાશ ઈચ્છતો હતો. નીતિરીતિમાં ધીમે ધીમે સુધારો થાય એમ ઈચ્છતો હતો પણ તેને હિંદુ સંસ્કૃતિનો પરાભવ નહોતો જોઈતો, પુનરુત્થાન જોઈતું હતું. (અર્વાચીન ચિંતનાત્મક ગદ્ય, પૃ.૧૦૨)

સુધારાવાદીઓ અને પુનરુત્થાનવાદીઓ સમક્ષ ખરો પ્રશ્ન એ હતો કે ઘટપટમાં રાયતી જડ ફિલસૂફીને જીવંત કેમ રાખવી ? અર્થાત્ તર્કબાજી મટાડી સાચી સમજણ રૂપે એને શી રીતે વિસ્તારવી ? બીજો પણ પ્રશ્ન એને મળતો જ હતો કે વિચાર સંગતિમાંથી નિષ્પન્ન થતો ધર્મ અર્વાચીન જીવનની જરૂરિયાતોને સુસંગત કે અવિરુદ્ધ કેમ કરવો ? “દેશે તરવું હોય તો તેનો ધર્મ અને તેની ફિલસૂફી જીવન અભિમુખ ન હોય તો જીવન અભિમુખ કરવાં પડે

અને આ સમાન ઈષ્ટ ધ્યેય સિદ્ધ કરવામાં આપણા વિચારકોએ શક્તિ અનુસાર કર્તવ્ય કર્યું છે.” (અર્વાચીન ચિંતનાત્મક ગદ્ય, પૃ. ૧૨૩)

પંડિતયુગનો જીવનવિચાર આ રીતે ધર્મકેન્દ્રી રહ્યો છે. ધર્મકેન્દ્રી એ અર્થમાં કે પંડિત યુગને જીવનસુધારણાની ગુરુચાવી ધર્મશ્રદ્ધામાં હોવાનું જણાયું અને તેથી ધર્મનિર્ણયની આવશ્યકતા એણે સૌથી પહેલી અનુભવી. પંડિતયુગની ધર્મચર્યાનો એક મુખ્ય દોર અદ્વૈત વેદાંતની પ્રતિષ્ઠા અને તેના પ્રતિકારનો છે. વેદાંતમત વિષે એ સમયમાં વ્યાપક આકેષ હતો કે વેદાંતમાં આત્માને અલિપ્ત ગણવામાં આવે છે, અને એમાં પાપી પણ પોતાના પાપનો બચાવ કરી શકે છે. એટલે કે વેદાંતમતમાંથી નૈતિક આચરણની પ્રેરણા મળતી નથી. આવા આકેષોને અનુસરી ગુજરાતમાં રમણભાઈ, નરસિંહરાવ અને કાંતે વેદાંતનો પ્રબળ વિરોધ કર્યો. “વેદાંતનો તિરસ્કાર એ રમણભાઈ, નરસિંહરાવ અને કાંતેને જોડતો એક સમાન અંકોડો છે.” (અર્વાચીન ચિંતનાત્મક ગદ્ય, પૃ. ૮૧)

સુધારક યુગમાં પાશ્ચાત્ય અને ભારતીય સંસ્કારોનો જે સંઘાત થયો તે પંડિત યુગમાં તીવ્ર સંઘર્ષની કોટિએ પહોંચે છે. એક વ્યાપક દૃષ્ટિબિંદુ એવું હતું કે પાશ્ચાત્ય સંસ્કૃતિ ઐહિક અને ભૌતિક સુખવાદી ને સ્વાર્થલક્ષી છે, ભારતીય સંસ્કૃતિ આધ્યાત્મિક અને કલ્યાણલક્ષી છે. પાશ્ચાત્ય સંસ્કૃતિના ભૈતિકવાદની વિનાશકતાની નોંધ લઈ મણિલાલે તેની ઉગ્ર આલોચના કરી છે. આમ છતાં ખરી વસ્તુસ્થિતિ એ હતી કે પાશ્ચાત્ય સંસ્કૃતિના પ્રભાવના ઘણા વિધેયાત્મક અંશો હતા. તેની અવગણના કે અસ્વીકાર ન જ થઈ શકે. અંગ્રેજી રાજ્યમાં પરરાજ્યના ઘણા દોષો છે એમ જાણવા છતાં સામાન્ય રીતે પંડિત યુગના સાક્ષરો એના સમર્થક રહ્યા છે. એમાં ઈશ્વરીય સંકેત જોયો છે. અને અંગ્રેજી રાજ્ય સામેના ગાંધીયુગના આંદોલન સાથે એ ભાગ્યે જ સંમત થઈ શક્યા છે. આનંદશંકર પણ યુરોપીય સંસ્કૃતિની ઐહિકતાના ટીકાકાર છે, પણ એ સંસ્કૃતિ ને એની કેળવણી જેવી સંસ્થાઓથી થયેલા લાભનો એ સ્વીકાર કરે છે. એટલું જ નહિ, આગળ જતાં પોતાના જીવનવિચારમાં એ પાશ્ચાત્ય સંસ્કૃતિએ પ્રેરેલી ઘણી મૂલ્ય વિભાવનાઓનો વિશાળ દૃષ્ટિએ સમાસ કરતા જાય છે. રાષ્ટ્રીયતાનો ખ્યાલ એ અંગ્રેજી સંસ્કૃતિની દેશ હતી આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર સાચો જ સવાલ કરે છે કે બ્રિટિશ રાજ્યના આગમન પહેલાં ‘દેશનું ભવિષ્ય’ એ વિચાર પણ કોઈને સૂઝતો હતો ? (વ્યાપન, પૃ. ૧૪)

અંગ્રેજી કેળવણીને પરિણામે આપણા સર્વ વિચારકો નવી દૃષ્ટિએ વિચારતા થયા. તેમનામાં ભારતીય જીવન પ્રત્યે ચિકિત્સાત્મક વલણ જોવા મળે છે. પરિણામે મણિલાલ સિવાયના લગભગ બધા પંડિત યુગના ચિંતકોએ ભારતીય સંસ્કૃતિમાં કેટલાક અનિષ્ટ અંશો હોવાનું કે કેટલાક અંશો અપ્રસ્તુત બની ગયા હોવાનું સ્વીકાર્યું છે. આનંદશંકરે ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ ઘણા સંસ્કારોનું સ્વારસ્ય પ્રગટ કર્યું પણ એ સાથે જ વર્તમાન જીવનમાં એની સાર્થકતા રહેતી નથી કે ઘણી મર્યાદિત

થઈ જાય છે એમ પણ એમણે સૂચન કર્યું છે. એમણે સાચા બ્રાહ્મણજીવનનો મહિમા કરવા સાથે વર્તમાન સમયમાં એ વર્ણની થયેલી અવનતિની પણ ખાસ ચર્ચા કરી છે.

પશ્ચિમના પ્રભાવ હેઠળ જે સામાજિક સુધારાનો પ્રવાહ ચાલ્યો એનો એક મુદ્દો હતો વર્ણવ્યવસ્થા અને જ્ઞાતિબંધનના ત્યાગનો. મણિલાલ ચાતુર્વર્ણ્યના સમર્થક રહ્યા છે. એમાં અસ્પૃશ્યતાનું પણ સમર્થન આવી જાય. પરંતુ મણિલાલના જીવનકાળમાં અસ્પૃશ્યતાનો પ્રશ્ન આગળ આવ્યો નહોતો. આનંદશંકરને આ પ્રશ્નનો મુકાબલો કરવાનો આવ્યો. એમણે અસ્પૃશ્યતા અંગેના શાસ્ત્રોક્ત આધારો ચકાસી આપ્યા અને એમાં અસ્પૃશ્યતાનું સમર્થન નથી એવું તાત્પર્ય કાઢ્યું.

પંડિત યુગ દરમ્યાન પૂર્વ અને પશ્ચિમના આ મૂલ્ય સંઘર્ષમાં કોઈપણ એક પક્ષે રહેવું જો કે અયોગ્ય હતું. પ્રાચીનમાર્ગી, પરંપરાવાદી વિચારો નવા વિચારો સામે અપ્રસ્તુત ઠરતા હતા. તો વળી કેવળ પરદેશી જણાતી નવી વિચારણાનો પણ સંપૂર્ણ સ્વીકાર શક્ય નહોતો. આ સંજોગોમાં સાચો માર્ગ ‘સંસ્કારસમન્વય’નો હતો. આનંદશંકરમાં આ સમન્વય દૃષ્ટિનું પ્રવર્તન જોવા મળે છે. આ રીતે પંડિત યુગમાં આનંદશંકરને એક સમન્વયકારી વિચારક તરીકે પ્રમાણી શકાય છે. આમ છતાં આનંદશંકરના સમગ્ર સર્જન કાર્યનો ઝોક જોતાં, તેમને પુનરુત્થાનવાદી પરંપરામાં જ મૂકી શકાય. આખરે તો આનંદશંકરે પણ મણિલાલની વિચારધારાને જ પુરસ્કારી છે. મણિલાલનો પક્ષ કરતાં આનંદશંકરે કહ્યું છે કે “મણિલાલને સુધારાના વિરોધી ગણવામાં આવ્યા તે ઘણું ખોટું થયું છે. (વ્યાપન, પૃ.૨૫) તાત્પર્ય કે મણિલાલ સુધારાના વિરોધી ન હતા એમ આનંદશંકરનો મત છે. પુનરુત્થાનવાદી વિચારધારાનું મૂલ્યાંકન કરતાં શ્રી વિષ્ણુપ્રસાદ ત્રિવેદી નોંધે છે કે, “લોક અને દેશની વ્યક્તિ અને આખા મંડલની પ્રકૃતિ અને ઐતિહાસિક ભાવના ઉપર સંપૂર્ણ લક્ષ જેવું પુનરુત્થાનવાદીઓમાં જોવા મળે છે તેવું ‘સુધારાવાળા’ઓમાં નથી. મણિલાલ, ગોવર્ધનરામ, આનંદશંકર, બ.ક.ઠાકોર આદિની વિચારણાનું આ વિશિષ્ટ લક્ષણ છે”. (અર્વાચીન ચિંતનાત્મક ગદ્ય, પૃ.૧૩૪) શ્રી વિષ્ણુપ્રસાદ ત્રિવેદીની આ વાત ઘણી સાચી જણાય છે. તેમ છતાં અહીં એ પણ નોંધવું જોઈએ કે આખા મંડલની પ્રકૃતિ અને ઐતિહાસિક ભાવના તરફ ક્યાં કેટલું લક્ષ આપવું એ વિષે આ સાક્ષરોમાં વિવિધ મતભેદો પણ હતા.

“દેખીતું છે કે કોઈપણ યુગના જીવનદર્શનને-તેના આચારવિચારના ધોરણોને અલગ રૂપમાં, નિરપેક્ષપણે ન સમજી શકાય. આગળ પાછળની અવસ્થિતિના સંદર્ભમાં જ, તેમની સાથે તુલના કરીને જ તે સમજી શકાય.” (ભારતીય સંસ્કાર પરંપરા અને આપણો વર્તમાન, પૃ.૩) એ ન્યાયે આનંદશંકરના પંડિત યુગમાંના સ્થાનને તપાસતાં તેમનાં ચિંતનને નર્મદ, ગોવર્ધનરામ, મણિલાલ, નરસિંહરાવ, રમણભાઈ વગેરેના ચિંતન સંદર્ભે જ મૂલવવું પડે છે.

અંગ્રેજી કેળવણીને લીધે પશ્ચિમી સંસ્કૃતિના સંપર્કમાં આવેલા આપણા યુવાનોની ગુજરાતમાં નર્મદે નેતાગીરી લીધી હતી. યુવાનવયે નર્મદે હિંદુધર્મ સામે પડકાર કર્યો, પણ નર્મદનો આ જુસ્સો લાંબો સમય ક્યો નહિ. ઉત્તરાવસ્થામાં નર્મદ સનાતની બને છે. નર્મદના અધૂરા રહેલા કાર્યને મણિલાલ સંભાળે છે. ધર્મ, નીતિ અથવા સુધારાના તત્ત્વ વિષેનો નિર્ણય કર્યા વિના મારી જિંદગી સુખમાં કે નિશ્ચિત માર્ગે જવાની નથી એમ મણિલાલનો દૃઢ આગ્રહ હતો. વેદાંતના સર્વાત્મવાદના સિદ્ધાંતમાં મણિલાલની શ્રદ્ધા દૃઢ થઈ હતી. ધર્મ સંબંધી નિશ્ચય વિના નીતિની રચના ન થઈ શકે. ધર્મવિહીન નીતિ કૃત્રિમ છે ને મનુષ્યને માત્ર ઉપયોગી યંત્ર બનાવે છે એવો મણિલાલનો નિર્ણય હતો. આનંદશંકર મણિલાલના આ નીતિ સિદ્ધાંતનો સાર કરતાં લખે છે : “ધર્મ એ મનુષ્યના આત્માનું ઊંડું રહસ્ય છે અને એના ઉપર એની સર્વ પ્રવૃત્તિનો આધાર છે. ધર્મ સારો તો પ્રવૃત્તિ સારી, એટલે પ્રવૃત્તિ સિદ્ધ કરવા માટે અને તે દ્વારા જનમંડળમાં ગૃહ-રાજ્ય વગેરે સર્વ અંગોને આરોગ્ય અને બળ અર્પવા માટે ધર્મની પરિશુદ્ધિ કરવાની જરૂર છે. આ પરિશુદ્ધિનું મુખ્ય સાધન પ્રાચીન આર્યાવર્તમાં પ્રવર્તતી અદ્વૈતની ભાવના છે, આ અદ્વૈતભાવના જે ‘વેદાંત’ નામે ઓળખાય છે, તે કેવળ શુષ્ક તર્કજ્ઞાન’ રૂપ ન રહેતાં પ્રેમ (Love) અને કર્તવ્ય (Duty) ના મનોહર સ્તંભ ઉપર રચાયેલી ઈમારત છે” (સાહિત્યવિચાર, પૃ. ૨૦૧) આજ સંદર્ભમાં મણિલાલના ચિંતનનો ઉદ્દેશ સમજાવતાં આનંદશંકર લખે છે : “તેમના સર્વ ચિંતનનો ઉદ્દેશ એક છે-અભેદાનુભવ. ધર્મમાં, નીતિમાં, ગૃહમાં, કાવ્યમાં અભેદાનુભવને અનુકૂળ તે સારું, પ્રતિકૂળ તે ખોટું.” (સાહિત્યવિચાર, પૃ. ૪૮૮) આ અભેદાનુભવની દૃષ્ટિએ મણિલાલે આપણા સઘળા પ્રશ્નોને સૌ પ્રથમ દાર્શનિક દૃષ્ટિથી તપાસ્યા છે. આપણા ધર્મમાનસને અનુકૂળ હોય તે રીતે કામ કરવાની એક નવી પ્રણાલિકા અનુસાર જે કંઈ પ્રશ્નો ઊભા થયા એનું ચિંતનાત્મક, મનનાત્મક કે દાર્શનિક રૂપ આપણે મણિલાલમાં જોઈએ છીએ. (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૪૦૫)

આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવે મણિલાલનું આ કાર્ય યથાર્થ રીતે આગળ ચલાવ્યું છે. પંડિત અને વિચારક તરીકે આનંદશંકરને મણિલાલના અનુજ ગણવામાં આવે છે. ગોવર્ધનરામના દર્શનનું પ્રેરક તત્ત્વ કલા હતું. મણિલાલમાં વેદાંત હતું તો આનંદશંકરના ચિંતનમાં એ તત્ત્વ કેળવણીનું હતું. પંડિતયુગમાં ગોવર્ધનરામનું ચિંતન પ્રધાનરૂપે સર્જનાત્મક સાહિત્યમાં અવતર્યું છે, તો મણિલાલે અદ્વૈતનો પક્ષપાત કર્યો. ગોવર્ધનરામ અને મણિલાલનો હેતુ સમાન હોવા છતાં વિચારવાહન ભિન્ન હોવાથી ગોવર્ધનરામનું સ્થાન અલગ રહે છે. તેથી આનંદશંકરને મણિલાલના ઉત્તરાધિકારી ગણી શકાય. (દાર્શનિક પ્રવાહો, પૃ. ૨૧૦)

જો કે નર્મદે મણિલાલને સોંપ્યું હતું તેમ, મણિલાલે પોતાનું અધૂરું રહેલું કાર્ય આનંદશંકરને અથવા અન્ય કોઈ સમાનધર્મીને પ્રત્યક્ષ સોંપ્યાનું જાણવા મળ્યું નથી. તેમ છતાં એટલું તો ચોક્કસ છે કે પોતાના ‘જયેષ્ઠ વિદ્યાબંધુ’ કહીને આનંદશંકરે મણિલાલની નીતિને ‘સુદર્શન’માં લેખો લખીને અનુમોદી હતી. મણિલાલના મૃત્યુ બાદ ‘સુદર્શન’નું તંત્રીપદ

સંભાળી લઈ આનંદશંકરે મણિલાલની વિચારણાને વધુ ઉદાર ભૂમિકા ઉપર મૂકવાનો પ્રયાસ કર્યો હતો. આમ છતાં થોડો વખત ‘સુદર્શન’નું તંત્રીપદ સંભાળ્યા પછી આનંદશંકરને લાગ્યું કે પોતાની વિચારશ્રેણી સુદર્શન માટે બરાબર બંધબેસતી નહોતી એટલે તેમણે પોતાને સંપૂર્ણ છૂટ મળે એવા હેતુથી ‘વસંત’ (૧૯૦૨) નામનું નવું માસિક કાઢી તે દ્વારા પોતાના ધર્મ-ચિંતન, સાહિત્ય અને કેળવણી વિષયક લેખો લખી ગુજરાતી ચિંતન સાહિત્યમાં પોતાનું આગવું પ્રદાન શરૂ કર્યું. સુધારાના કે તત્ત્વદર્શનના અમુક સિદ્ધાંતને બદલે જીવનને વિશાળ ક્ષેત્રમાં વગર પ્રણાલિકાએ વહેવા દેવું એ આનંદશંકરને મન ‘વસંત’ નો ઉદ્દેશ હતો. આ ઉદ્દેશ જ મણિલાલ કરતાં તેમની વિચારપદ્ધતિના તાત્ત્વિક ભેદનું સૂચન કરે છે. મણિલાલની જેમ આનંદશંકર પ્રાચીન આર્યભાવનાના પૂજક હતા, પણ એ ભાવનાના ‘Missionary’ યાને આચાર્ય ન હતા. મણિલાલને એ ભાવના એક સાદા રૂપમાં અદ્વૈતસિદ્ધાંતના રૂપમાં દેખાતી હતી. તો આનંદશંકરને એ ભાવના સંકુલ અને અનેકરંગી તંતુઓની બનેલી પ્રતીત થતી હતી. અદ્વૈતસિદ્ધાંતને પરમસિદ્ધાંત તરીકે માનતા હોવા છતાં આનંદશંકર અન્ય સિદ્ધાંતોને પણ આર્ય ભાવનાના વિસ્તારક જ માનતા હતા. સર્વ સિદ્ધાંતોને અદ્વૈતમાં લય પમાડવા કે મિથ્યા સાબિત કરવાનો આનંદશંકરનો પ્રયત્ન નથી. તેઓ અન્ય સિદ્ધાંતોને અદ્વૈતની સાથે રાખીને જ વિચારે છે. જોકે એ પણ એટલું જ સત્ય છે કે મણિલાલના પરિચયમાં આવ્યા પછી જ આનંદશંકરમાં ધર્મ-ચિંતન પ્રત્યેનું આકર્ષણ જોવા મળે છે. “આનંદશંકરના લખાણોમાંની ધર્મ તેમજ તત્ત્વજ્ઞાન વિશેની ઘણી વિચારણાઓની પૂર્વપીઠિકા મણિલાલના લખાણોમાં મળી રહે છે. (મણિલાલ નભુભાઈ સાહિત્ય સાધના-પ્રસ્તાવના, પૃ.૯) આમ, આનંદશંકરની મૂળ પ્રેરણા મણિલાલમાંથી ઉદ્ભવી છે, તેમજ બંનેનાં લખાણોમાં ઘણું સામ્ય છે. તેથી આનંદશંકરના ચિંતનને બરાબર સમજવા માટે મણિલાલના દૃષ્ટિબિંદુ સાથે તેની સરખામણી કરવાથી આનંદશંકરના ચિંતનનાં વ્યવર્તક લક્ષણો તારવી શકાય છે.

સ્વામી વિવેકાનંદ અને ડૉ.રાધાકૃષ્ણનની હરોળમાં આવી શકે તેવું ચિંતન આપનાર મણિલાલ અને આનંદશંકર એ ગુજરાતી ચિંતન સાહિત્યને મળેલા બે મોટા ગજના વિદ્વાનો છે. મણિલાલ અને આનંદશંકરમાં અનેક બાબતોમાં સામ્ય રહેલું છે. બંને સંસ્કૃતિપ્રેમી, સ્વદેશહિતચિંતક, આર્યધર્મચિંતક છે. બંનેની શ્રદ્ધા શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતમાં સ્થિર થયેલી હતી. બંને ધર્મના સ્વરૂપને વિશાળ પરિપ્રેક્ષ્યમાં વિચારે છે. બંને જીવનના કેન્દ્રમાં ધર્મને સ્થાપે છે. ભારતીય ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન પર કરવામાં આવતા આક્ષેપોના બંને એ સમર્થ પ્રત્યુત્તર આપેલા છે. ભારતીય ચિંતનપરંપરામાં રહેલા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના અવિરોધને બંને આપણા ધર્મ-ચિંતનની આગવી વિશેષતા ગણાવે છે. બંને અદ્વૈતની ભૂમિકા પર જ તત્ત્વજ્ઞાનના સર્વોચ્ચ સિદ્ધાંતોનું પ્રતિપાદન કરે છે. બંનેના ચિંતનમાં પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનના સિદ્ધાંતોની અદ્વૈતવેદાંત સાથે તુલના જોવા મળે છે. બંને એ આપણા પુરાણસાહિત્યને ધર્મસાહિત્યમાં પ્રતિષ્ઠિત કર્યું છે.

જોકે આટલું હોવા છતાં બંનેની નિરૂપણ પદ્ધતિમાં ઘણો તફાવત રહેલો છે :

- (૧) મણિલાલમાં સિદ્ધાંત સ્થાપનામાં એક પ્રકારનું આગ્રહીપણું જોવા મળે છે. તેની સરખામણીએ આનંદશંકરની પ્રકૃતિ સ્વસ્થ, સૌમ્ય અને તેથી તટસ્થ હોવાને કારણે સિદ્ધાંત સ્થાપનામાં આનંદશંકરનું દૃષ્ટિબિંદુ સમન્વયકારી જોવા મળે છે.
- (૨) મણિલાલ પોતાના મતના સમર્થનમાં ક્યારેક અપ્રસ્તુતતાનો પણ આશ્રય લેતા જણાય છે. ધર્મની સાથે કેટલાક ચમત્કારોને પણ તેઓએ માન્યતા આપેલી : ‘સિદ્ધાંતસાર’ અને ‘પ્રાણવિનિમય’માં તેઓએ યોગિક પ્રક્રિયા અને ચમત્કારોને પણ ધર્મની સાથે પ્રમાણ્ય છે, જ્યારે આનંદશંકર પોતાના મતના સમર્થનમાં શુદ્ધ અને યોગ્ય પ્રમાણોનો વિવેક પુરઃસર ઉપયોગ કરે છે.
- (૩) અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં બંનેએ તત્ત્વજ્ઞાનનું સર્વોચ્ચ બિંદુ નિહાળ્યું છે. પરંતુ મણિલાલની જેમ આનંદશંકર અદ્વૈતના જ પક્ષકાર બની રહેતા નથી. તેમની દૃષ્ટિ વધુ ઉદાર અને વધુ વિશાળ પ્રતીત થાય છે.
- (૪) ધર્મના વિષયમાં તુલના અને સરખામણીને સ્થાન છે. પરંતુ તુલના કરતી વખતે મણિલાલ ક્યારેક બે પક્ષો વચ્ચેના વિરોધને પહોળો કરી દે છે, જ્યારે આનંદશંકર બંને પક્ષને શક્ય તેટલા નજીક લાવવાનો પ્રયત્ન કરે છે.
- (૫) ધર્મના વિષયમાં શ્રદ્ધાતત્ત્વની સાથે સાથે બુદ્ધિતત્ત્વને પણ ઉચિત સ્થાન છે. એ વિચારનો પ્રારંભ મણિલાલે કર્યો. પરંતુ બુદ્ધિનો જ્ઞાનસાધન તરીકે પુરસ્કાર આનંદશંકરે કર્યો છે. “આનંદશંકરની જગદવૈચિત્ર્ય અને સંસારવૈચિત્ર્યની સમજ વધારે વાસ્તવિક છે.” (ઉપાયન, પૃ.૨૬૪)
- (૬) પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનનો આનંદશંકરનો અભ્યાસ વધુ તલસ્પર્શી હોવાથી, આનંદશંકરનું ધર્મતત્ત્વચિંતન શુદ્ધ અને સર્વોચ્ચ જ્ઞાનની અવસ્થાઓ પહોંચે છે, જ્યારે મણિલાલનું ચિંતન પરંપરાના પ્રચારના ઉદ્દેશથી પ્રેરાયેલું હોવાથી, તેમનું ધર્મતત્ત્વચિંતન શુદ્ધતામાં પરિણમતું નથી. પરંપરાનો આદર આનંદશંકરમાં છે પણ મણિલાલ જેવી પ્રચારકભાવના આનંદશંકરમાં જોવા મળતી નથી. સુધારાવાદીઓ તરફ આનંદશંકરનું વલણ સૌમ્ય છે.
- (૭) આનંદશંકરનું લેખન વિશદ છે, કઠિન વિષયને પણ તેઓ રસપ્રદ બનાવે છે. ડૉ. રાધિકા જરીવાળા આ સંદર્ભમાં લખે છે કે : “આનંદશંકરના લેખનના ગુણોમાં પ્રસન્નતા, ઔદાર્ય છે, કટુતા નથી. મણિલાલનો ઉત્સાહ વેગીલો, વાણી પ્રવાહમાં ને દલીલોમાં શુષ્કતાની સાધારણ છાંટ ક્યારેક જણાઈ આવે છે.” (દાર્શનિક પ્રવાહો, પૃ.૧૮૦)

- (૮) “વિચાર અને આચારની એકતાને મણિલાલ ‘ઉન્નત જીવન’ તરીકે ઓળખાવે છે. તેમના મતે ઉન્નત જીવનનો મુખ્ય મંત્ર સ્વાપર્ણ અને કર્તવ્ય છે. મણિલાલનું આ જ દૃષ્ટિબિંદુ આનંદશંકરે વધારે સ્પષ્ટ કર્યું છે અને વિકસાવ્યું છે, કાંઈક વધારે પ્રતીતિજનક પણ કર્યું છે. પરમસત્ય અને વ્યવહારિક સત્ય, નીતિસિદ્ધાંત અને અપરોક્ષાનુભવીનું આચરણ, અભેદભાવ અને સ્વાર્થત્યાગ વગેરે પદાર્થોના દેખાતા વિરોધનું આનંદશંકરે સમાધાન કર્યું છે. એમાં મણિલાલ કરતાં આનંદશંકરમાં ઉપપત્તિ વિશેષ લાગશે.” (દાર્શનિક પ્રવાહો, પૃ.૧૩૩)
- (૯) મણિલાલ કરતાં આનંદશંકરની વિચારણામાં ભક્તિપાત્ર ઈશ્વરનું અને ભક્તિનું સ્થાન વિશેષ સ્પષ્ટ અને વિશેષ મહત્ત્વનું છે. શુષ્ક વેદાંતચર્ચાની કસર મણિલાલમાં સહેજસાજ રહી ગઈ છે. શાબ્દિક કે તાર્કિક, કેવળ ભુલભુલામણીમાંથી આનંદશંકર મુક્ત છે. (દાર્શનિક પ્રવાહો, પૃ.૧૩૪)

આમ, વિવિધ તારણોથી સમજી શકાય છે કે મણિલાલ અને આનંદશંકરની નિરૂપણ પદ્ધતિમાં ચોક્કસ ભેદ રહેલો છે. બંનેએ હિંદુધર્મની પુનર્વિચારણા અને પુનરુત્થાન અંગે ચિંતન કર્યું છે. આ દૃષ્ટિએ આનંદશંકરને મણિલાલના ઉત્તરાધિકારી ગણાવી શકાય. પરંતુ શિષ્ય ન કહી શકાય. મણિલાલના જેવી જ સ્વદેશમમતા આનંદશંકરમાં છે. પરંતુ મણિલાલનું દૃષ્ટિબિંદુ ઉત્સાહી વકીલનું જ છે, જ્યારે આનંદશંકરના ચિંતનમાં વકીલાતને બદલે વિશાળતા, ઉદારતા અને સત્યપ્રીતિ જોવા મળે છે. શ્રી રા.વિ. પાઠક આનંદશંકરની સત્ય પ્રીતિને સમજાવતાં લખે છે :

“સત્યથી જ દેશની સેવા થઈ શકશે અને વિદ્યાના ક્ષેત્રમાં તો સત્ય સિવાય બીજા કશાથી વિજય મળતો નથી, એ આનંદશંકરની નિશ્ચલ પ્રતીતિ હતી. પોતાનો જે દાવો છે તેમાં જો સત્ય હોય તો એ સત્યથી જ એ દાવો જીતવાનો છે, કોઈ અસત્યથી નહીં. પણ એ દાવાનું સત્ય બરાબર શોધીને મૂકવું જોઈએ અને આનંદશંકરનો પુરુષાર્થ એમાં રહેલો છે.”

(ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૪૧૦)

આ પ્રમાણેની સત્યપ્રતીતિ, ઉદારતા અને વિશાળતાથી આનંદશંકરે પૂર્વ અને પશ્ચિમી એકતાનું દૃષ્ટિબિંદુ સ્થાપવા પ્રયાસ કર્યો છે. વેદાંતી હોવા છતાં શુદ્ધ કેળવણીકાર હોવાને કારણે અદ્વૈત સિદ્ધાંતના વિવરણ અને વિનિયોગમાં મણિલાલની મર્યાદાને આનંદશંકર દર્શાવી અને વટાવી શક્યા છે.



આનંદશંકરના ચિંતનની ભૂમિકા

તત્ત્વજ્ઞાનમાં આનંદશંકરના સ્વતંત્ર પ્રદાનને મૂલવતાં એ પ્રશ્ન સહજ થાય છે કે આનંદશંકરને તત્ત્વચિંતક કહી શકાય ? મદ્રાસમાં ૧૯૨૮માં ભરાયેલી ચતુર્થ ઈન્ડિયન ફિલોસોફિકલ કોંગ્રેસના પ્રમુખ તરીકે આપેલા વ્યાખ્યાનમાં બેશક આનંદશંકરમાં એક દાર્શનિકનાં દર્શન થાય છે. એ વ્યાખ્યાનમાં તેમણે પોતે જ કહેલું કે “મેં પોતે જોકે કોઈ ‘Metaphysical cobweb’ - તાત્ત્વિક જાળ ગૂંથી નથી. છતાં કબૂલ કરું છું કે જગતના મહાન કરોળિયાઓ (Spider)ની જાળોના તંતુઓને સમજવામાં રસ લીધો છે અને વધારે તો પેલા મહાનમાં મહાન ઊર્ણનાભ (કરોળિયા) કે જેણે વિશ્વને પ્રસ્તુત કર્યું છે તેમાં રસ લીધો છે અને તેથી એટલા ગૌણ અર્થમાં ફિલસૂફનું લેબલ હું નકારી શકતો નથી.” (સંસ્કૃતિ - માર્ચ, ૧૯૬૯, પૃ.૧૦૨) એમના જ શબ્દોમાં કહીએ તો : “Although I have not been guilty of weaving a metaphysical cobweb myself, I confess I have felt interested in following the thread of some of the cobwebs of the world’s great spiders, and still more in that greatest spider himself, who has projected this world, and so far, in this minor sense, I cannot disown the label of a ‘Philosopher’ altogether.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૬૮૦)

ભારતીય અને પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનના ગંભીર અને મર્મજ્ઞ ભાષ્યકારને દાર્શનિક કહીએ તો આનંદશંકરને પણ દાર્શનિક કહેવામાં ઘણી યથાર્થતા રહેલી છે. પદાર્થના ભાસમાન સ્વરૂપથી પર કે તેમાં રહેલાં અંતર્ગત તત્ત્વ કે રહસ્યને શોધનાર, સમજનાર અને તાર્કિક રીતે રજૂ કરનાર દાર્શનિક તરીકે આનંદશંકર ગુજરાતી ચિંતન પરંપરાના અનન્ય ચિંતક ગણી શકાય એમ છે. ધર્મ, વિજ્ઞાન, ઇતિહાસ, રાજકારણ, કેળવણી, સાહિત્ય કલા વગેરે વિષયોનું આનંદશંકરે કરેલું વિશદ નિરૂપણ તેમની તત્ત્વદષ્ટિનું દર્શન કરાવે છે.

પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનમાં રહેલી જ્ઞાનમીમાંસાને સ્વીકારી આનંદશંકરે પોતાની દષ્ટિનું

નિરૂપણ કરેલ છે. 'Critical Method'થી ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની સમીક્ષા કરવાનું આનંદશંકરનું સૂચન છે. તેઓએ લખ્યું છે :

“જો આપણા શાસ્ત્રોનું રક્ષણ કરવું હોય તો પશ્ચિમની વિચાર પદ્ધતિને માન આપ્યા વિના ચાલશે નહિ, - અર્થાત્ આપણાં શાસ્ત્રોને ઋષિ કે આચાર્યોના વચનો તરીકે જ પ્રમાણ કહી ચાલે તેમ નથી. એનું Critical દૃષ્ટિબિંદુથી- Critical એટલે નિંદાનું નહિ પણ પરીક્ષાનું એવા દૃષ્ટિબિંદુથી - અવલોકન અને રક્ષણ કરવાની જરૂર છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૬૫)

આપણાં શાસ્ત્રોનો આનંદશંકરે આવા સમીક્ષાત્મક દૃષ્ટિબિંદુએ જ અભ્યાસ કર્યો છે. આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન પર કરવામાં આવતાં પશ્ચિમના આક્ષેપોને પશ્ચિમની જ રીતિએ અથવા તો એને નિસ્તેજ બનાવી દે એવી પ્રબલતર પદ્ધતિએ ઉત્તર વાળવાનો આનંદશંકરનો સતત પ્રયાસ રહ્યો છે.

આપણા પૂર્વજોએ સ્વીકારેલી વિષય નિરૂપણની તાર્કિક સંગતિની પદ્ધતિને સ્થાને આનંદશંકર વિષય નિરૂપણની ઐતિહાસિક પદ્ધતિના પ્રબળ સમર્થક રહ્યા છે. તેમનો આગ્રહ છે કે,

“હિંદના તત્ત્વજ્ઞાનનું ચિંતન કરનાર દરેક અભ્યાસીની ફરજ છે કે જે પદ્ધતિએ થેલ્સ અને સોક્રેટીસથી માંડી ડાર્વિન અને સ્પેન્સર વગેરે સુધી પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનની સંકલના થઈ છે તે જ પદ્ધતિએ આપણા દેશના તત્ત્વજ્ઞાનની પણ સંકલના કરવી જોઈએ.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૪૮)

આમ, વર્તમાન સમયમાં પ્રચલિત વિષય નિરૂપણની બે ખાસ પદ્ધતિઓ ‘સમીક્ષાત્મક દૃષ્ટિબિંદુ’ અને ‘ઐતિહાસિક સંકલના’ એ આનંદશંકરની જ્ઞાનમીમાંસાનાં ખાસ લક્ષણો છે. તેના પરથી કહી શકાય કે આનંદશંકર પાશ્ચાત્ય જ્ઞાનમીમાંસાના સમર્થક રહ્યા છે. જોકે એનો અર્થ એવો નથી કે આનંદશંકર પાશ્ચાત્ય જ્ઞાનમીમાંસાના અંધ સમર્થક રહ્યા છે. તેમણે પશ્ચિમની જ્ઞાનમીમાંસાની મર્યાદા પણ દર્શાવી છે. ખાસ કરીને પરમતત્ત્વના સ્વરૂપ વર્ણનમાં આનંદશંકર કહે છે કે, “તાત્ત્વિક સત્યોની અભિવ્યક્તિ કોઈ જડ પદ્ધતિથી બંધાયેલી નથી-તે પ્રકટ થવા માટે સ્વતંત્ર છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૨૩) એરિસ્ટોટલ અને કાન્ટના પ્રભાવને કારણે યુરોપમાં પદ્ધતિનો અતિઆગ્રહ જોવા મળે છે. તેને આનંદશંકર યુરોપના તત્ત્વજ્ઞાનની ખામી ગણાવે છે. પદ્ધતિ સંબંધી મતાગ્રહ એ પશ્ચિમની જ્ઞાનમીમાંસાની મોટી મર્યાદા છે. તેની સરખામણીએ ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં જોવા મળતી તત્ત્વવિચારના નિરૂપણની પ્રક્રિયા વધુ ઉચ્ચતર છે એમ આનંદશંકર સિદ્ધ કરી આપે છે.

શંકર જયંતીના પ્રસંગે આનંદશંકરે આપેલા વ્યાખ્યાનમાંથી તેમની તત્ત્વમીમાંસાનો નિર્દેશ મળી રહે છે. તેમના મતે :

“હું કોઈપણ સંપ્રદાયનો નથી. મારી જીવનચર્યા જ સંપ્રદાય વિરુદ્ધ છે. મેં જે જીવનવૃત્તિ સ્વીકારી છે તેમાં શાંકરવેદાંતનું જ નહીં પણ વલ્લભાચાર્ય અને રામાનુજાચાર્યના વેદાંતનું મારે અધ્યયન-અધ્યાપન કરવું પડે છે. એટલું જ નહીં પણ જૈન અને અંગ્રેજી તત્ત્વજ્ઞાન પણ મારે શીખવું-શીખવવું પડે છે અને આ જ અભ્યાસમાં મારાં વીસ-પચ્ચીસ વર્ષો ગયાં છે, એટલે કોઈપણ સંપ્રદાયને વળગી રહેવું - તેમ કરવું ઈષ્ટ હોય તથાપિ તેમ કરવું પ્રકૃતિ યાન્ત્રિ ભૂતાનિ એ ન્યાયે મારામાં અશક્ય થઈ પડ્યું છે”. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૬૪)

આમ, આનંદશંકરની તત્ત્વમીમાંસા કોઈ જડ સાંપ્રદાયિક ચોકકામાં બંધાયેલી નથી. તેમની તત્ત્વદૃષ્ટિ હંમેશાં તટસ્થભાવે અનેકતામાં એકતા પ્રસ્થાપતી જોવા મળે છે. કોઈપણ વિષયને આનંદશંકર ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ ઉદાર અભિગમથી અવલોકે છે. પરિણામે તેમના વિવેચનમાં વિશાળતા અને ઊંડાણ જોવા મળે છે. આનંદશંકરની અનેકતામાં એકત્વને પામતી તેમની દૃષ્ટિમાંથી તત્ત્વમીમાંસા અને ધર્મમીમાંસા તેમજ સાહિત્યમીમાંસા આપોઆપ સ્પષ્ટ થતી આવે છે.

આ વિશ્વમાં કોઈ સંવાદ, વ્યવસ્થા, નિયમ લાવનારું તત્ત્વ હશે જ. ચેતન અને અચેતન સર્વ પદાર્થોને અસ્તિત્વમાં લાવનાર, તેમની ગતિનું વૃત્તિઓનું પ્રવર્તક કોઈ તત્ત્વ હશે જ, પ્રાણનો પણ પ્રાણ, શક્તિની શક્તિ, સર્વ ભાસમાન પદાર્થોનું અધિષ્ઠાન એક તત્ત્વ છે, તે બ્રહ્મ છે, તે પરમાત્મા છે, તે સચ્ચિદાનંદ છે. આ આનંદશંકરના સમગ્ર ચિંતનની હાર્દરૂપ શ્રદ્ધા છે. આપણી દૃષ્ટિ આગળ દેખાતા અને આપણા અંતરમાં અનુભવાતા અનેક વિવર્તોનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ છે. એને અનુભવવા અંગેની વિદ્યા બ્રહ્મવિદ્યા છે. બ્રહ્મવિદ્યાને આનંદશંકર પરમવિદ્યા તરીકે પ્રસ્થાપે છે. બ્રહ્મસ્વરૂપ પરમાત્મામાં રહેલી આનંદશંકરની શ્રદ્ધા એ કેવલ શ્રદ્ધા નથી તે તર્કયુક્ત શ્રદ્ધા છે. “અધિષ્ઠાન સતનું અન્વેષણ કરનારું સાધન તે બુદ્ધિ છે અને તેનો સાક્ષાત્કાર કરનાર સાધન હૃદય છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩૨) એમ કહી આનંદશંકર પરમાર્થ સિદ્ધિમાં બુદ્ધિનું કાર્યક્ષેત્ર પણ સ્વીકારે છે. અધિષ્ઠાન સતનો હૃદયમાં જેમ જેમ અનુભવ થાય છે એમ એને પ્રમાણવા બુદ્ધિના પુરુષાર્થને પણ આનંદશંકર આવશ્યક લેખે છે. જોકે સાથે સાથે બુદ્ધિના નિંદાયોગ્ય પાસાને અવગણવાનું પણ તેઓ સૂચન કરે છે. આ સંદર્ભમાં ‘રસ’, ‘પ્રેમ’, કે ‘અભેદ’ નું ખરું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર કહે છે :

“દરેક ‘અભેદ’ કે ‘પ્રેમ’ કે ‘રસ’ની વાત બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર નથી. એક બાજુ રસ વિનાનું જ્ઞાન (શુદ્ધબુદ્ધિ) બ્રહ્મસાક્ષાત્કારમાં અડચણરૂપ છે તેવી જ રીતે બીજી તરફ કેવળ ‘રસ’ કે

‘રસાભાસ’ પણ માણસમાં વિવેકશક્તિનું ભાન રહેવા દેતો નથી. માત્ર અભેદની કલ્પનામાં રચ્યા રહેવું એ પણ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારમાં અડચણરૂપ છે. તેથી ખરું જોતાં ભેદ સાથે યથાર્થરૂપે અભેદનો અનુભવ થાય ત્યારે જ બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર થયો ગણાય અને આ યથાર્થ દર્શન બુદ્ધિ અને હૃદય બંને વડે થાય છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૩૫)

આ રીતે આનંદશંકરના તત્ત્વવિચારમાં બુદ્ધિનો પણ યથાર્થ સ્વીકાર થયેલો છે. “મનુષ્યનો સમગ્ર આત્મા પરમતત્ત્વ સાથે નિકટનો સંબંધ ધરાવે છે. એની ઈન્દ્રિયોના વ્યાપાર પરમતત્ત્વના સિંધુ ઉપર જ ચાલે છે. જે જે વિષયો એ ગ્રહણ કરે છે એ એ મહાન સિંધુ ઉપર તરતા દીપ જેવા, અથવા વધારે ઘટતું ઉપમાન લઈએ તો બુદ્બુદ જેવા છે. ઘટપટાદિ વિષયજાતને એની આસપાસ વિસ્તરતા તેમ જ એના અંતરમાં પ્રવેશી રહેલા અનંતતાના સાગરથી પૃથક્ પાડી ગ્રહણ કરવા યત્ન કરો એટલે તરત જણાશે કે એના વિના તો તમારી દૃષ્ટિ આગળ કેવળ અંધકાર - જ્ઞાનહીન, વ્યવસ્થાહીન, સ્વરૂપહીન કાંઈક (?) - એટલું જ છે, જે ‘છે’ એટલું કહેવું પણ શક્ય નથી. વળી સમગ્ર વિશ્વનું વિશ્વરૂપે અનાદ્યનંત દેશકાળમાં પરસ્પર સંબંધ પદાર્થોની એકતાની મૂર્તિરૂપે ગ્રહણ થવું આત્મા વિના સંભવે છે? વળી આ આત્મા તે મારો જ (અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચૈતન્યરૂપ) આત્મા ? મારા (અંતઃકરણાવચ્છિન્ન) આત્માનું અસ્તિત્વ વિશ્વની કાંઈક અનુભવવિષયતાનો ખુલાસો કરી શકે, પણ વિશ્વ ‘છે’-સર્વને માટે ‘છે’- એમ એ આત્મામાંથી કેમ સિદ્ધ થાય ? માટે એવો આત્મા- પરમ આત્મા- સ્વીકારવો જોઈએ કે જેનું આ સમગ્ર વિશ્વ દૃશ્ય છે અને જેની દૃષ્ટિ સદા યથાર્થ છે અને જેની એ યથાર્થ દૃષ્ટિ સાથે મારી દૃષ્ટિ મેળવવી એનું નામ વિશ્વનું યથાર્થ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું છે. તાત્પર્ય કે જ્ઞાનમાં જે પ્રમા-અપ્રમાનો ભેદ પડે છે તેનો એકજીવવાદ સ્વીકારવાથી અથવા તો અંતરમાં એકતારહિત અનેક જીવોનું પ્રતિવ્યક્તિ સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ સ્વીકારવાથી ખુલાસો થઈ શકતો નથી : અનેક જીવો આગળ પ્રમા (યથાર્થજ્ઞાન)ની ભાવના એક જ છે. એથી એક પરમ આત્માનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થાય છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૭૬)

અપૂર્ણ આત્મા અને અપૂર્ણ જ્ઞાનનો જ આધાર લઈ અહીં આનંદશંકર બુદ્ધિ અને શ્રદ્ધા બંને માટે સર્વજ્ઞ આત્માની કલ્પનાને આવશ્યક ઠેરવે છે. આ જ દૃષ્ટિએ આનંદશંકર સત અને ચિત્તના ભાસમાન દ્વૈતમાં અદ્વૈત સિદ્ધ કરે છે. “સત અને ચિત એકબીજામાં સમાયેલા છે, કેમ કે જે સત ચિતમાં પ્રકાશતું નથી એ શૂન્ય સમાન છે અને જે ચિત સત ને પ્રકટ કરતું નથી. એ પ્રકાશરૂપ ચૈતન્ય ધર્મથી રહિત છે અને શૂન્ય થઈ જાય છે તેથી સત અને ચિતનું અદ્વૈત જ યુક્ત છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૧૧૮)

કેવલાદ્વૈતમાં રહેલા જગતના નિષેધને આનંદશંકર તાર્કિક ગણાવે છે. લૌકિક વ્યવહારિક કે સામાન્ય બુદ્ધિની દૃષ્ટિએ આ સૃષ્ટિ દેખાય છે તેવી નથી પણ એની પાછળ ગૂઢ સત્ય જ રહેલું

છે એમ માનીને જ સર્વ શાસ્ત્રો પ્રવર્તે છે. કોઈપણ શાસ્ત્ર જગતના નિષેધ વિના ઉદ્ભવતું નથી એમ કહી આનંદશંકર માયાવાદને સર્વશાસ્ત્રના પાયામાં રહેલા સિદ્ધાંત તરીકે પ્રમાણે છે. આનંદશંકરની સર્વ વિચારણામાં માયાનો સિદ્ધાંત ગર્ભિત રીતે રહેલો છે. વિકારમાં ચિરંતન તત્ત્વને શોધવાની પ્રવૃત્તિમાં, ભિન્ન વસ્તુઓમાં અભિન્નતાનો પદાર્થ શોધવામાં, ભાસમાં ભાસને બાધિત કરતી, ભાસનો ખુલાસો આપતી વસ્તુ શોધવામાં, ખરું જોતાં માયાનો સિદ્ધાંત એક સ્વીકૃત લઈને જ ફિલસૂફ અને વૈજ્ઞાનિક ચાલે છે. અનુભવ વિરોધ સ્વીકાર્યા વિના કોઈ શાસ્ત્ર પ્રવર્તી શકતું નથી. માયાવાદ સર્વશાસ્ત્રના સ્વીકૃતને જ સ્પષ્ટ કરે છે એમ આનંદશંકર બહુ ભારપૂર્વક સમજાવે છે. “માયાનો સિદ્ધાંત અનુભવ વિરુદ્ધ છે એમ કહેવાનો કોઈ અર્થ નથી, કેમકે અનુભવ વિરુદ્ધ તો માયાનું સ્વરૂપ જ છે. દેખાય છે તેમ નથી છતાં દેખાય છે એ જ માયા છે. સમ્યક્ જ્ઞાન અસમ્યક્ જ્ઞાનથી વિરુદ્ધ છે એમ કહેવામાં અનુપપત્તિ નથી.” (અર્વાચીન ચિંતનાત્મક ગદ્ય, પૃ. ૧૬૪) અહીં દર્શાવેલી અનુભવ વિરુદ્ધતા તે અત્યંત કે એકાંત અનુભવવિરુદ્ધતા નથી, કેમકે સાચા અનુભવથી ખોટો શમી જાય છે, લુપ્ત થાય છે. આ જગત અજ્ઞાનીને જે રૂપે દેખાય છે તેથી ભિન્ન રૂપે જ્ઞાનીને દેખાય છે અને ત્યારે જ્ઞાન પહેલાંનો દેખાવ મિથ્યા હતો તેમ તે સમજે છે. આમ, અનુભવવિરોધ પણ હકીકતમાં એક આભાસ છે. કારણકે માયાવાદનું સામાન્ય રીતે એમ કહેવું નથી કે, આ જગત દેખાય છે તે નથી દેખાતું, એનું તો વિશેષતઃ કહેવું છે કે આ જગત દેખાય છે તે બ્રહ્મદર્શન થતાં જગતરૂપે નથી દેખાતું. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર લખે છે :

“જગતનો આવિર્ભાવ માત્ર માયા જ નથી પણ બ્રહ્મની માયા છે, અને એ બ્રહ્મનો વિકાર કે બહિર્ભૂત કાર્ય નથી, પણ માયા છે. (...) અર્થાત્ જગતથી પર (Transcendent) હોઈ, જગતના અંતરમાં (Immanent) એ વિરાજમાન છે એમ વેદાંતસિદ્ધાંત છે. પણ આ અંતરમાં હોવું તે જડની માફક બહિઃસંબંધ વડે સંભવતું નથી. માટે બ્રહ્મની સત્તાથી જ જગતની સત્તા બની રહે છે એમ કહેવું યોગ્ય જણાય છે. જગત ‘બ્રહ્મસત્તાનિરૂપિતસત્તા’વાળું છે, ‘મિથ્યા’ છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૮૮)

અદ્વૈતવેદાંતના આ પરમસત્યનું માત્ર બુદ્ધિથી પરોક્ષજ્ઞાન થાય. પરંતુ હૃદય અને ક્રિયાશક્તિ એ સત્યને અનુકૂળ ન થાય તો જોખમી બને છે. વેદાંતવિરોધીઓનો વેદાંત સામે આ જ મોટો આક્ષેપ છે કે વેદાંતમાંથી નૈતિક આચરણની પ્રેરણા મળતી નથી. મણિલાલ અને આનંદશંકરે વેદાંતનો નૈતિક દૃષ્ટિએ સક્ષમ બચાવ કર્યો છે. વેદાંતમત નિષેધાત્મક નહીં પણ વિધેયાત્મક લાગે એટલા માટે મણિલાલ અભેદને પ્રેમરૂપે વર્ણવે છે, જ્યારે આનંદશંકર વેદાંતને કર્તવ્યભાવના સાથે જોડવાનું કામ કરે છે. વ્યક્તિના અખંડજીવનમાં - તેની ક્રિયામાં, તેની લાગણીમાં, તેના વિચારમાં વેદાંતના પરમસત્યનું સિંચન થવું જોઈએ. એ સત્યનો એના સમગ્ર

આત્માએ સાક્ષાત્કાર કરવો જોઈએ. “અમુક કર્તવ્ય સંબંધી સિદ્ધાંત જાણ્યા છતાં, જ્યાં સુધી કર્તવ્ય કાર્ય થાય નહિ ત્યાં સુધી જ્ઞાનની સાર્થકતા નથી. કર્તવ્યજ્ઞાન મેળવીને તદનુસાર કાર્ય કરવામાં પણ જ્યાં સુધી અનિચ્છા કે ખેદ જણાય છે અને આનંદ આવતો નથી ત્યાં સુધી કર્તવ્યભાવના અપૂર્ણ રહે છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૯) અર્થાત્ સમગ્ર ચેતનાને બ્રહ્મની સર્વાત્મિકતાનો સાક્ષાત્કાર ન થાય ત્યાં સુધી જ્ઞાન પૂર્ણ રીતે જ્ઞાન કહેવા લાયક નથી. આ અર્થમાં જ્ઞાન અને ભક્તિને પરસ્પરની અપેક્ષા રહે છે. જ્ઞાન અને ભક્તિ સાચારૂપમાં એક જ છે. વેદાંતમત એ મુખ્યત્વે જ્ઞાનમાર્ગ છે. એમાં ભક્તિના તત્ત્વને સૈદ્ધાંતિક રીતે અવકાશ નથી. પરંતુ જ્ઞાનમાર્ગમાં શુદ્ધ કઠોરતા આવે છે. તેમાંથી બચવા વેદાંતમતને પણ કોઈને કોઈ રૂપે ભક્તિનો સ્વીકાર કરવાનો થાય છે. જ્ઞાન અને ભક્તિ તાત્ત્વિક રૂપે એક જ છે એમ કહી આનંદશંકર વેદાંતમતમાં એ બંનેનો યથાર્થ સમન્વય કરી આપે છે.

જ્ઞાન અને નીતિ અંગે શાંકરવેદાંતનો મત આનંદશંકરે યથાર્થ રીતે સ્પષ્ટ કરી આપ્યો છે. જેને અપરોક્ષ જ્ઞાન થયું છે એટલે કે જેનો સમસ્ત આત્મા અમુક સમજણ અનુસાર થયો છે, જેણે બ્રહ્મભાવ અનુભવ્યો છે તેને જ્ઞાનમાં કશું કર્મરૂપ ઉમેરવાનું નથી, તે જ્ઞાનમાંથી સ્વતઃ ઊપજી આવતું કર્મ કરે છે. શાંકરવેદાંત પ્રમાણે કર્મ, જ્ઞાન અને પાછું કર્મ : પહેલા અને છેલ્લા કર્મ વચ્ચે તફાવત એટલો કે પહેલું કર્મ તે જ્ઞાનને માટે અને છેલ્લું કર્મ તે જ્ઞાનમાંથી સ્વતઃ ઊપજી આવતું જ્ઞાનરૂપ કર્મ જ. વેદાંતીનું આ કર્મ જ્ઞાનની પછી આવતું નથી, પણ સમકાલીન છે. આમ, અપરોક્ષજ્ઞાની માટે વેદાંત અનુસાર કર્તવ્ય કરવાનું બાકી રહેતું નથી. પરંતુ પરોક્ષજ્ઞાનના સંદર્ભમાં વિચારતાં એ પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે કે, જેને પરોક્ષજ્ઞાન કહેવાય છે તેની સાથે સદ્વર્તન કર્મને જોડવાની જરૂર ખરી ? પરોક્ષજ્ઞાન પણ કેવળ મગજના વ્યાપારરૂપ નથી, તેની અસર પણ વર્તન પર પડે છે - અને પડવી અનિવાર્ય છે. તે સદ્વર્તનને ઉપકારક છે. આનંદશંકર કહે છે કે પરોક્ષજ્ઞાન તે કાચું જ્ઞાન અને અપરોક્ષજ્ઞાન તે પાકું જ્ઞાન છે. “પરોક્ષજ્ઞાન આત્મામાં ઠરીને પોતાને અનુરૂપ વર્તન સુશ્લિષ્ટ રીતે ઉપજાવી, આજ સુધી જે સદ્વર્તન શુભવાસના (પૂર્વના શુભ સંસ્કાર અને આસપાસની શુભ પરિસ્થિતિ)ને લીધે એક ટેવ માફક (Instinctive) ઊપજી આવતું હતું એ જ સદ્વર્તનને હવેથી સમજણવાળું (Rational) કરી, સમસ્ત આત્માને પોતાના તેજથી રંગે છે, પરિપક્વ કરે છે, એનો આંતર રસ પ્રગટ કરી આપે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩૦૪)

આમ, પરોક્ષજ્ઞાન અને અપરોક્ષજ્ઞાન એક જ જ્ઞાનની બે ભૂમિકા હોવાથી જેમ અપરોક્ષજ્ઞાનમાં સદ્વર્તન એક સ્વાભાવિક ધર્મ તરીકે એની મેળે જ સમાઈ જાય છે તેમ પરોક્ષજ્ઞાન પણ એને (સદ્વર્તનને) ઘણું ઉપકારક થઈ પડે છે.

અપરોક્ષાનુભવને આનંદશંકર જીવનનું પરમધ્યેય માને છે અને નીતિની ભાવનાને પણ

એમાંથી જ નિષ્પન્ન થતી દર્શાવે છે. કેવળ ત્યાગબુદ્ધિને કર્તવ્યભાવનાનું સારભૂત રહસ્ય કે બીજ માનવું યોગ્ય નથી. ત્યાગબુદ્ધિમાંથી કર્તવ્યભાવના નિષ્પન્ન કરીએ તો સ્વપ્રતિ કોઈપણ પ્રકારનું કર્તવ્ય સંભવે નહિ, અને છતાં અનિષ્ટ સ્વાર્થના ત્યાગને અદ્વૈતવેદાંતમાં પૂરો અવકાશ છે, કેમકે એ દ્વારા પરોક્ષ અભેદ અપરોક્ષ થાય છે, જે સ્વના ત્યાગથી શુદ્ધ સ્વનો અનુભવ થાય તે જ વેદાંતીને ઈષ્ટ છે. આવો આત્માનંદ પરાર્થવિરોધી નથી, પરાર્થ ઉપપાદક છે, એમ આનંદશંકરનો મત છે.

આ પ્રમાણે અદ્વૈતવેદાંતને આનંદશંકર નીતિનો વિશાળ અને ગંભીર પાયો ગણાવે છે. અદ્વૈતવેદાંતનું વિવરણ કરી તેમણે ધર્મચિંતનમાં અને ખાસ કરીને નીતિ વિષયમાં તેનો સુંદર વિનિયોગ કરી બતાવ્યો છે.

પ્લેટોથી સ્પેન્સર સુધીના પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનના વિકાસને આનંદશંકરે સમીક્ષાત્મક અભિગમથી તપાસ્યું છે. પાશ્ચાત્ય જગતના સત્ અધિષ્ઠાન સત્ પરત્વેના સર્વ સિદ્ધાંતોનું છેવટનું સમાધાન શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતમાં રહેલું છે એવો આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. શંકરાચાર્યના માયાવાદમાં આનંદશંકર તત્ત્વવિચારની વિકાસપ્રક્રિયાનું સર્વોચ્ચ બિંદુ નિહાળે છે અને પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનની ભવિષ્યની અંતિમ ભૂમિકા રૂપે એને પ્રસ્થાપે છે. આ ઉપરાંત તાત્ત્વિક રીતે કેવલાદ્વૈત વેદાંતને ભૌતિક વિજ્ઞાનનો કેટલોક ટેકો અમુક અર્થમાં મળે છે તેની પણ આનંદશંકરે તુલનાત્મક તપાસ કરી છે. જડવાદની સામે ચૈતન્યવાદ અને એમાંય ખાસ કરીને શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતના મતનું સમર્થન કરી આનંદશંકર કેવલાદ્વૈતને વધુ તાત્ત્વિક અને વધુ વાસ્તવિક ભૂમિકાએ લાવવાનો પ્રયત્ન કરે છે. આ સમગ્ર વિવરણમાં આનંદશંકરની એક ઉત્તમ દાર્શનિક તરીકેની ઝાંખી થાય છે.

તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રયોજન અંગેના આનંદશંકરના વિચારો મનનાત્મક છે. તત્ત્વજ્ઞાન તત્ત્વજ્ઞાન ખાતર તો છે જ, પણ આનંદશંકર તેને વ્યવહારમાં પણ ઉપકારક માને છે. વ્યવહારના પ્રશ્નોનો આખરનો અને કાયમી નીવેડો તેમના મતે તત્ત્વજ્ઞાનની ઊંચી ભૂમિકા ઉપર જ શક્ય છે.

આ વૈજ્ઞાનિક યુગમાં તત્ત્વજ્ઞાનનું સ્થાન બતાવતાં આનંદશંકર સંસ્કૃતિને ટકવાની આવશ્યક પરિસ્થિતિની કિંમત (Value) આંકનાર શાસ્ત્ર તરીકે તત્ત્વજ્ઞાનને પ્રમાણે છે. શ્રી રસિકલાલ પરીખ આનંદશંકરની સમગ્ર તત્ત્વવિચારણાનો સાર કરતાં લખે છે : “આનંદશંકરે એમની તત્ત્વમીમાંસાની મથામણમાંથી જે નવનીત કાઢ્યું તે બે શબ્દોમાં આવી જાય છે. : ‘સત્ય અને પ્રેમ’ ”(સંસ્કૃતિ - માર્ચ, ૧૯૬૮, પૃ. ૧૦૩)

આનંદશંકર ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને અભિન્ન માને છે. તેથી તેમના તાત્ત્વિક દષ્ટિબિંદુને

આધારે જ એમનું ધર્મવિષયક ચિંતન સમજી શકાય છે. વ્યવહારના મિથ્યા ખ્યાલોની તપાસ કરતા શાસ્ત્ર તરીકે તત્ત્વજ્ઞાનને સ્થાપી આનંદશંકર તેનો ધર્મ સાથેનો અવિરોધ સિદ્ધ કરે છે. ધર્મના સત્યો તપાસવા અને દૃષ્ટિગોચર કરવા એ તત્ત્વજ્ઞાનનું કાર્ય છે, જ્યારે તત્ત્વજ્ઞાનના સત્યો ઉપર વિશ્વ ટકી રહ્યું છે એમ બતાવવાનું કામ ધર્મનું છે. “ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન ચૈતન્યથી ભરેલો જીવંત પદાર્થ હોઈ, તેમાં ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનનો અવિરોધ સ્વાભાવિક તેમજ તાત્ત્વિક છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૨૧) એમ કહી આનંદશંકર તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મનાં કાર્યોનો સમન્વય સાધીને બંનેની એકરૂપતા સિદ્ધ કરે છે.

ભારતીય પરંપરામાં ધર્મ શબ્દ વિવિધ અર્થમાં વપરાયો છે. આનંદશંકરે ધર્મનો જે અર્થ સ્વીકાર્યો છે તેમાં જ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનની અભિન્નતા સિદ્ધ થાય છે. ધર્મ એટલે જેના વડે આ બાહ્યજગત અને આંતરઆત્મા બંને ધારણ થાય છે તે તત્ત્વ એમ કહી આનંદશંકર જીવાત્મા અને બાહ્ય જગત બંનેના અધિષ્ઠાન તરીકે ધર્મને સ્વીકારે છે. વળી આ અધિષ્ઠાનને આનંદશંકર તત્ત્વરૂપે ઓળખાવે છે. તેમને મન ધર્મ એ જ સત સ્વરૂપ છે. તેથી સર્વના મૂળમાં ધર્મ છે એમ સિદ્ધ થાય છે. ધર્મને આનંદશંકર સમગ્ર જીવનવ્યાપી દૃષ્ટિ કહે છે. જે આપણા સમગ્ર વ્યવહારને વ્યાપી તેને શુદ્ધ અને જીવંત બનાવે છે. આનંદશંકરની ધર્મ અને વ્યવહારની દૃષ્ટિ એમની જગત અને પરમાત્માની દૃષ્ટિ સાથે સંપૂર્ણ સામ્ય ધરાવે છે. પરમાત્મા આ જગતથી પર હોવા છતાં તેમાં વ્યાપેલો છે તેમ ધર્મદૃષ્ટિ વ્યવહારથી પર હોવા છતાં તેમાં વ્યાપેલી જ છે એમ આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. તેઓ કહે છે “વ્યવહારનો આધ્યાત્મિક ભાષામાં જે અર્થ છે તેનું ટૂંકું નામ ધર્મ છે. એટલે જ્યાં જ્યાં વ્યવહાર ત્યાં ત્યાં ધર્મ એ નિયમ સ્વતઃસિદ્ધ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩)

આમ જ્યાં જ્યાં વ્યવહાર ત્યાં ત્યાં ધર્મ એમ કહી આનંદશંકર ધર્મને મનુષ્યને માટે સ્વભાવસિદ્ધ તેમજ આવશ્યક માને છે. કારણકે ધર્મ મનુષ્યના સમગ્ર વ્યવહારને વ્યાપીને રહેલો છે.

બાહ્યજગત અને આંતરઆત્મા બંનેના અધિષ્ઠાનરૂપે ધર્મ સર્વને ધારણ કરનાર પરમતત્ત્વ બને છે. આ દૃષ્ટિએ ધર્મ એ ચેતનનો પર્યાય છે. ધર્મના વિષયમાં શ્રદ્ધા અને શંકાનું સ્થાન આનંદશંકરે પ્રમાણ્યું છે, જે મનનાત્મક છે. આત્મજ્ઞાનના માર્ગમાં સંશય અવરોધરૂપ મનાય છે. શ્રદ્ધા એ જ પરમપુરુષાર્થ સિદ્ધ કરવાનું મુખ્ય સાધન છે. આમ છતાં જો શ્રદ્ધાના ઉપયોગ પરત્વે વિવેક કરવામાં ન આવે તો તે અંધશ્રદ્ધામાં કે દુષ્ટ સંશયમાં પરિણમે છે. આ સંદર્ભમાં આત્મજ્ઞાનને અનુકૂળ શ્રદ્ધાનું સ્વરૂપ આનંદશંકરે સ્પષ્ટ કર્યું છે. જ્ઞાન અને નીતિના ક્ષેત્રમાં રહેલી મનુષ્યની શ્રદ્ધા આત્મજ્ઞાનને અનુકૂળ છે એવો આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. ચેતનની શ્રદ્ધા સકારણ અને વિવેકજન્ય હોય છે. જ્યારે ગમે તે વસ્તુને કે ગમે તે વાક્યને વગર વિચાર્યે વળગવું તેને તેઓ જડશ્રદ્ધા તરીકે ઓળખાવે છે. જ્ઞાનમૂલક શંકા ઈચ્છવાયોગ્ય છે. પ્રશ્ન થવા જ ન દેવો એ એક પ્રકારની જડતા છે એમ કહી આનંદશંકર શંકાનું રચનાત્મક પાસું સ્વીકારે છે. પરંતુ

આ સંશય મૂળમાં શ્રદ્ધાત્મક જ હોવો જોઈએ. નહિ તો અનિષ્ટ સંભવે એમ પણ આનંદશંકર સ્વીકારે છે.

માનવ જીવનમાં ધર્મના ઉદ્ભવ અને વિકાસ અંગેના વિવિધ પરસ્પર વિરોધી મતોને આનંદશંકરે તટસ્થ બુદ્ધિથી તપાસ્યા છે. આ વિવિધ મતોને કૃત્રિમ ઠેરવી આનંદશંકર મનુષ્યને માટે ધર્મ એક સ્વાભાવસિદ્ધ તેમજ વિચારસિદ્ધ પ્રક્રિયા છે એમ સિદ્ધ કરે છે. ઈતિહાસમાં પ્રત્યક્ષ થતો મનુષ્ય સ્વભાવ જ એ સિદ્ધ કરે છે કે ધર્મના મૂળ મનુષ્યોની સહજ એવી ધાર્મિક વૃત્તિમાં છે. પરંતુ એ ધર્મ જો સ્વભાવ થકી જ સિદ્ધ હોય તો પછી ધાર્મિક થવાના પ્રયત્નો કરવાની શી જરૂર છે એવો પ્રશ્ન અહીં ઉપસ્થિત થાય છે. આનો ઉત્તર આપતાં આનંદશંકર કહે છે કે: ‘ધર્મ સ્વભાવસિદ્ધ છે એનો એમ અર્થ નથી કે સર્વે સરખી રીતે ધાર્મિક થયેલા છે. પણ એનો અર્થ એવો છે કે ધર્મવૃત્તિ સર્વમાં સ્વાભાવિક રીતે જ બીજરૂપે રહેલી છે.’ (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૨૭૭) આ બીજભૂત શક્તિને સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિની મદદથી વિકસાવવી એ આપણા સહુનું કર્તવ્ય છે. સ્વાર્થત્યાગ એટલે સ્વ કરતાં અધિક પ્રદેશમાં આત્માની વિશાલતા અનુભવવી એવો અર્થ સ્વીકારી આનંદશંકર આ અનુભવનું બીજું નામ ધર્માચરણ છે એમ સિદ્ધ કરે છે. આમ, ધર્મનો પાયો સત્ય ઉપર છે, એ પાયો કૃત્રિમ નથી પણ સહજ છે અને એના આર્વિભાવમાં મુખ્ય હેતુ સ્વાર્થત્યાગ છે એમ આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. મનુષ્યનો સ્વાર્થત્યાગ જેમ જેમ વધતો જાય તેમ તેમ ક્રમે ક્રમે ધર્મભાવનાનો વિકાસ થાય છે. ધર્મભાવના પ્રથમ આ ઈન્દ્રિયગ્રાહ્ય જડ જગતને, પછી આ ઉભયથી પર-વિશ્વની ન્યાયમય વ્યવસ્થા ખાતર સ્વીકારેલા -સ્વર્ગને, પછી ઉભયથી પર પણ જીવથી ભિન્ન માનેલા એવા સગુણ બ્રહ્મરૂપી બ્રહ્મલોકને અને આખરે જીવાત્માને પરમાત્માના સ્વરૂપથી ભરી નાખે છે. મનુષ્યમાં જો સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિ હશે તો ઉપરોક્ત ધર્મના આવિષ્કાર તેને આપમેળે આવી મળે છે. ‘બ્રહ્મનિર્વાણ’ને આનંદશંકર છેવટની ભૂમિકાનું સમર્પણ ગણે છે. આવા અનુભવને આનંદશંકર ‘હરિદાતા હરિર્મોક્તા’ આપનાર લેનાર ઉભય હરિ જ છે એવા ઊંડી સત્યતાથી ભરેલા અદ્વૈત અનુભવ તરીકે ઓળખાવે છે. આ રીતે ધર્મના વિકાસક્રમનું સર્વોચ્ચ સોપાન આનંદશંકર શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતમાં પરિસમાપ્ત થતું દર્શાવે છે. શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈત સિદ્ધાંતને આનંદશંકર માત્ર તત્ત્વજ્ઞાનીય સિદ્ધાંત નહિ પણ મનુષ્ય જાતિના ધર્મ તરીકે સ્વીકારે છે. અદ્વૈતવેદાંતના આ પરમસત્યને અનુકૂળ સમગ્ર જીવન જીવવું એને જ આનંદશંકર ધર્મ કહે છે. જ્ઞાનમાં અને ક્રિયામાં આનંદનું સિંચન કરનાર ધર્મ છે. ધર્મ વિનાના શુષ્ક જ્ઞાનમાં તથા કઠોર કર્તવ્યક્રિયામાં પણ કદાચ કોઈને આનંદ આવે ખરો, પણ તે સકારણ અને અબાધ્ય ત્યારે જ થાય કે જ્યારે સર્વત્ર જ્ઞાન પુરઃસર બ્રહ્મભાવ વિસ્તરે. આ બ્રહ્મભાવ વિસ્તારવાનું કામ ધર્મનું છે.

ધર્મ, અર્થ, કામ અને મોક્ષ એ સર્વ પુરુષાર્થમાં ધર્મને આનંદશંકર અગ્રસ્થાન આપે છે

અને એની સાથે બીજા પુરુષાર્થને સમન્વિત કરે છે. મોક્ષરૂપ મહાપુરુષાર્થ જે પાછળથી સ્ફુટરૂપે જુદો સ્વીકારાયો તે પણ ‘ધર્મ’ સાથે આંતર અને જીવંત સંબંધથી જોડાયેલો પુરુષાર્થ છે, ધર્મનો નિષેધક પુરુષાર્થ નથી. “સિપાઈના પહેરા બદલાય છે તેમ ધર્મ, અર્થ અને કામના પહેરા નથી કે અર્થ અને કામના સમય ઉપરાંત ધર્મનો સમય જોઈએ. અર્થ અને કામનો સમય તે જ ધર્મનો: માત્ર ધર્મના અંતઃપ્રવેશથી અર્થ અને કામ સપ્રયોજન અને પવિત્ર બને છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૨) જે રીતે જગતની અંદર બ્રહ્મ રહેલું છે, જે રીતે ઈશ્વર વિશ્વમાં વ્યાપી રહ્યો છે, તે રીતે વ્યવહારના પ્રાણરૂપે પરમાર્થ ધર્મ અનુસ્યૂત રહેવો જોઈએ. પ્રભુ વિશ્વનો અંતર્યામી છે તો આપણા વ્યવહારનો પણ એ જ અંતર્યામી થાય. અર્થ અને કામનો ધર્મ દાસ નથી પણ તેમના ઉપર અમલ ભોગવી તેમને કાર્યમાં પ્રેરે છે અને તે કાર્ય ધર્મના અંતઃપ્રવેશથી સપ્રયોજન અને પવિત્ર બને છે.

મનુષ્યની સમાનતાના સિદ્ધાંત ઉપર નિર્ભર એવી સમાજરચના કે સિદ્ધાંતો આનંદશંકરને માન્ય નથી, કેમકે વ્યક્તિ વ્યક્તિની, પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર, દેખીતી અસમાનતા છે અને ચૈતન્ય રૂપે તેમની સમાનતા નથી પણ એકતા છે. તેથી જ પરસ્પર વ્યવહારના નીતિનિયમો શક્ય છે. “પ્રકૃતિમાં જે ઉત્કૃષ્ટ-નિષ્કૃષ્ટના ભેદ છે એનો ખુલાસો પ્રકૃતિથી કેમ થઈ શકે? પ્રકૃતિથી પારના જ (Supernatural) કોઈક તત્ત્વમાંથી એ પ્રકૃતિમાં આવેલા હોવા જોઈએ. - અર્થાત્ આ ઉત્કૃષ્ટતા તે પ્રકૃતિ થકી સિદ્ધ નથી, પણ પ્રકૃતિની પારના તત્ત્વમાંથી ઊતરી આવી પ્રકૃતિમાં સિદ્ધ છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૬) વળી વેદાંત સિદ્ધાંતને અનુરૂપ જનતા (Society) શબ્દનો અર્થ કરતાં આનંદશંકર સ્પષ્ટ કરે છે કે - જનતા એ જનરૂપી પરમાણુઓનો સમુદાય નથી, પણ જનતા એ જ પ્રથમ સિદ્ધ પદાર્થ છે અને જનો - વ્યક્તિઓ એ જનતાના અવયવો છે (પણ તે કકડાના અર્થમાં નહીં, તેથી જ “અંશાંશિભાવ”ના સિદ્ધાંતનો ત્યાગ અને માયાના સિદ્ધાંતનો સ્વીકાર) “આપણી વેદાંતની પરિભાષામાં બોલીએ તો, સમષ્ટિ એ વ્યષ્ટિઓનો સમુદાય નથી, પણ વ્યષ્ટિઓ એ સમષ્ટિના અંગ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૭-૫૮)

જનતાની આ અખંડતા જ પુરુષસૂક્તમાં અભિપ્રેત છે. જીવનની સઘળી પ્રવૃત્તિઓ આવશ્યક છે. તેમનું કેન્દ્રભૂત તત્ત્વ એ આત્મા છે. આમ, આત્માને આનંદશંકર સૌના મધ્યસ્થાનમાં મૂકે છે. સમાજ, નીતિ, કેળવણી, સાહિત્ય, રાજકારણ આદિ જીવનના સર્વ પ્રશ્નોમાં ધર્મને, અખંડ આત્માને કેન્દ્રસ્થાને રાખી આનંદશંકર વિચાર કરે છે. એ એમની અંતિમ કસોટી છે.

ઓગણીસમી સદીના ઉત્તરાર્ધમાં ગુજરાતી સમાજની ધર્મવિષયક પરિસ્થિતિ કેવી હતી તેનું વર્ણન આનંદશંકરે કર્યું છે. કેળવણીની વૃદ્ધિ સાથે બ્રાહ્મણોનો જન્મ સિદ્ધ અધિકાર ઘટ્યો.

જિન, બુદ્ધ, શંકર, વલ્લભ આદિ ધર્મ પ્રવર્તકોના પરસ્પર વિરોધમાંથી જન્મેલા ધર્મ સંબંધી વિચારો ક્રમે ક્રમે ક્ષીણ થતા ગયા. તેમજ આપણા સુધારાવાળાઓએ આપણાં પુરાણો વિષે, વર્ણવ્યવસ્થા વિષે જે જે ખાસ વિચારો પ્રચલિત કર્યા હતા તેનો પણ અનિષ્ટ ભાગ ધીમે ધીમે ત્યજાતો ગયો. કર્મકાંડ અને ધર્મ તરફ કેળવાયેલા વર્ગની દૃષ્ટિની જુદી જુદી કક્ષા હતી. એક વર્ગ ધર્મ તરફ કેવળ બેદરકાર હતો. અધૂરી કેળવણીના વર્ગનો કેટલોક ભાગ કર્મકાંડમાં ગૂંથાઈ રહેતો. અધિક કેળવણી પામેલાને ધર્મ ઉપર આદરવાળા વર્ગના બે વિભાગ હતા. એક કર્મકાંડની વિરુદ્ધ, બીજો જ્ઞાનને મુખ્ય ગણીને કર્મ ઉપાસના આદિ વસ્તુઓને જ્ઞાનના આવિર્ભાવમાં પ્રત્યક્ષ સ્થાન રૂપ અને સાધનરૂપ માનતો વર્ગ. શ્રી વિષ્ણુપ્રસાદ ત્રિવેદી લખે છે કે “સ્થિતિદર્શનમાં પ્રાર્થનાસમાજ અને સુધારાવાળાઓ તરફ મણિલાલ કરતાં આનંદશંકરની દૃષ્ટિ વિશેષ સમભાવયુક્ત, ઉદાર અને સાચી જણાય છે. કેવળ કર્મકાંડમાં રાચતા અધૂરા કેળવાયેલા વર્ગ ઉપર તેમની દૃષ્ટિ મણિલાલને મુકાબલે વિશેષ તીખી છે”. (અર્વાચીન ચિંતનાત્મક ગદ્ય, પૃ. ૧૫૮)

પ્રાર્થનાસમાજ વિષે આનંદશંકર કહે છે કે, “પ્રાર્થનાસમાજ એ જીવન નિભાવે એવો પૌષ્ટિક ખોરાક નથી, કંઠ ભીનો કરે એવું પાતળું પાણી છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૫૦૧) આ ઉપરાંત પ્રાર્થનાસમાજ મૂર્તિપૂજાનો વિરોધ કરે છે તે પણ આનંદશંકરને માન્ય નથી. આનંદશંકરને પ્રાર્થનાસમાજના જીવનવિચાર - તત્ત્વવિચારની ગહનતા ઓછી લાગેલી. “હિંદુ ધર્મના પરંપરાગત ભક્તિમાર્ગમાં ભરપૂર કાવ્યમયતા છે તેની સરખામણીમાં પ્રાર્થનાસમાજના ભક્તિમાર્ગની કાવ્યમયતા ઓછી પડે ને સદાચારમય ને કર્તવ્યનિષ્ઠ જીવનની શુદ્ધ કઠોરતા વધુ લાગે છે.” (વ્યાપન, પૃ. ૧૦) વસ્તુતઃ કોઈપણ ધર્મે તત્ત્વવિચાર, સદાચારબળ ઉપરાંત કાવ્યત્વની અપેક્ષા પણ સંતોષવાની હોય છે.

પંડિતયુગમાં થિયોસોફી અને આર્યસમાજનું કેટલુંક આકર્ષણ થયેલું, પરંતુ એ ધાર્મિકતાનો ગુજરાતી પ્રજા જીવન પર ઊંડો કે દીર્ઘજીવી પ્રભાવ પડ્યો નહિ. બંનેએ વિશેષ તો હિંદુ સમાજના આત્માભિમાનને પોષવાનું કામ કર્યું. પણ ચમત્કારનો આશ્રય એ થિયોસોફીનું નબળું અંગ હતું તો આર્યત્વનો ઠેકો એ આર્યસમાજનું નબળું અંગ હતું. થિયોસોફી એ ધર્મ નથી પણ ધર્મનું એક દૃષ્ટિબિંદુ છે એમ કહી આનંદશંકરે તેની મર્યાદા બતાવી દીધી. આ રીતે ‘પ્રાર્થનાસમાજ’ અને સુધારાવાળાઓની મુખ્ય મર્યાદા એ હતી કે તે જનમંડળના હૃદયમાં પૂરું ઊતરી શક્યા નહિ અને ધર્મવૃત્તિનાં વિવિધ સ્વરૂપ હોઈ શકે એ સત્ય તેમણે સ્વીકાર્યું નહીં. આમ છતાં સમભાવ યુક્ત ઉદાર દૃષ્ટિથી ‘સુધારાવાળાઓ’થી ધર્મના ક્ષેત્રે જે કંઈ લાભ થયો છે તેની પણ આનંદશંકર નોંધ લે છે. સુધારાવાળાઓની સેવાની કદર કરતાં આનંદશંકર જણાવે છે કે ‘કર્મકાંડથી અધિક એવા જ્ઞાનનું અને કર્તવ્યબુદ્ધિનું દ્વાર ઉઘાડવાને

‘સુધારાવાળા’ ઓના હાથે લાભકારક પ્રયત્ન થયો છે એ સ્વીકારવું જોઈએ. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩૭૭)

કેવળ કર્મકાંડમાં રાયતા અધૂરી કેળવણી પામેલા વર્ગનો પણ આનંદશંકર વિરોધ કરે છે. મતાંધ કર્મકાંડીઓ એમ કહે છે કે કર્મકાંડમાં પ્રાણવિનિમયના બહુ બહુ અર્થો રહ્યા છે અને તેથી કર્મકાંડની મહત્તા છે. પરંતુ તેની સામે આનંદશંકર સીધો જ પ્રશ્ન કરે છે કે “પ્રાણવિનિમય” આદિ નામે ઓળખાતી શારીરિક કસરત તે ‘ધર્મ’-આત્મા-પરમાત્મા સંબંધના અર્થમાં ‘ધર્મ’ કેમ કહેવાય? હું, કર્મકાંડનું રહસ્ય ‘પ્રાણવિનિમય’ એટલે ‘યોગ’ રૂપે માનવા કરતાં ‘જ્ઞાન’ રૂપે સમજવું ઉચિત ધારું છું. મને મનુષ્ય જીવનનો ખરો હેતુ ‘યોગ’થી નહિ, પણ ‘જ્ઞાન’થી સધાય છે એ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાંત પરમસત્ય લાગે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩૭૮)

અહીં આનંદશંકર મંણિલાલ કરતાં સૂક્ષ્મ રીતે જુદા પડે છે. કર્મકાંડ વગરનો કોઈ ધર્મ નથી અને કર્મકાંડથી ધર્મની શક્તિ પકવ થાય છે એમ માનવા છતાં ‘અભેદ’, ‘પ્રેમ’ વગેરે શબ્દોનો દુરુપયોગ કરી અજ્ઞાન અને પાખંડ વધારતા કર્મકાંડીઓનો આનંદશંકર વિરોધ કરે છે.

“જેમ દરેક હૃદયનો ઉભરો તે કાવ્યનો રસ નથી -એમ હોય તો દરેક લૌકિક રડાકૂટ કાવ્યરસની પદવીએ પહોંચવા જાય - તેમ દરેક ‘અભેદ’ કે ‘પ્રેમ’ કે ‘રસ’- ની વાત બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર નથી એ સમજવાનું છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩૫) લૌકિક પ્રેમ અને દિવ્યપ્રેમ તત્ત્વતઃ એક હોય અને સમસ્ત વિશ્વ પ્રતિ પ્રેમ એ પરિણામે પરમાત્મા પ્રત્યેનો જ પ્રેમ છે, તથાપિ પરમાત્મા બુદ્ધિથી જે પ્રેમ ઉછળતો નથી તે લૌકિક છે અને તે બ્રહ્મ સાક્ષાત્કાર રૂપે સમજવામાં વ્યક્તિ અને સમાજને ખૂબ હાનિ થવા સંભવ છે એમ આનંદશંકરની ટીકા છે.

આમ, વેદાંતનો દુરુપયોગ કરીને અજ્ઞાન અને પાખંડમાં રાયતા આવા વર્ગને આનંદશંકર અધૂરી કેળવણી પામેલો વર્ગ કહે છે. આવા વર્ગ તરફની તેમની દૃષ્ટિ ‘સુધારાવાળા’ઓ તરફની તેમની દૃષ્ટિ કરતાં વધારે આલોચક જણાય છે.

ધર્મ વિચારના આ તીવ્ર મંથનમાં આનંદશંકરની ધર્મ ભાવનાનું પ્રેરક મૂલ્ય તો બેશક ધાર્મિકતાનું જ હતું. આપણા ધર્મને શ્રેષ્ઠ માનનાર અને ખ્રિસ્તીધર્મ માટે કશો પક્ષપાત નહીં ધરાવનાર આનંદશંકર કહે છે કે “ખ્રિસ્તીધર્મ કરતાં હજાર ઘણો ખરાબ ધર્મ તો નાસ્તિકતાનો છે.” નાસ્તિકતાને આનંદશંકરની ધર્મભાવનામાં લેશમાત્ર સ્થાન નહોતું. આપણી શાળા-મહાશાળાઓમાં ધર્મહીન કેળવણી આપવાનો જે પ્રયત્ન છે એની સફળતા અંગે આનંદશંકર આશાવાદી નથી. કારણકે ધાર્મિક શિક્ષણને અભાવે નાસ્તિકતાનું મૂલ્ય પ્રસારે છે. આનંદશંકરને મન ધર્મ એ મનુષ્યનું રુધિર છે, પ્રાણ છે, આત્મા છે. એનું આંતરમાં આંતરસ્વરૂપ અને

તાત્ત્વિકમાં તાત્ત્વિક રહસ્ય તે ધર્મ છે. મનુષ્યનું મનુષ્યત્વ ધર્મથી અંકાય છે. એમ કહીએ તો પણ અતિશયોક્તિ નથી. “દીવાને તેલ જેટલું આવશ્યક છે તેટલી જ મનુષ્યને ધર્મભાવના આવશ્યક છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૪૯૦) તેથી, સર્વ જ્ઞાનના આધારરૂપ ધાર્મિક જ્ઞાનને અર્વાચીન શિક્ષણ સાથે જોડવાનો આનંદશંકરનો પ્રબળ આગ્રહ છે.

માત્ર પદ્ધતિસર યોજેલા શાસ્ત્રોને જ ધર્મના સાહિત્યમાં સમાવેશ કરવાના આગ્રહને આનંદશંકર અયોગ્ય ઠરાવે છે. આપણે ત્યાં ‘સુધારાવાળા’ઓની ધર્મશુદ્ધિની પ્રવૃત્તિમાં પુરાણોને અપ્રમાણ ગણવાનું વલણ જોવા મળે છે. મણિલાલ અને આનંદશંકર બન્નેએ પુરાણોનું ઐતિહાસિક અર્થઘટન કરી પુરાણ કથાઓમાંથી આધ્યાત્મિક અર્થ તારવી તેમને ધર્મ સાહિત્યમાં પ્રતિષ્ઠિત કર્યા છે. ધર્મ અને તત્ત્વની ચર્ચામાં રૂપકના માધ્યમથી આવેલી ભાષા અવરોધરૂપ નહિ પણ ઉપકારક બને છે. તેથી ધર્મ સાહિત્યમાં એ તમામનો યોગ્ય સ્વીકાર થવો જોઈએ.

સર્વધર્મ સમવાય અંગેના વિવિધ મતોની સમીક્ષા કરી આનંદશંકર ધર્મની એકતા અંગેનો એક સમન્વયાત્મક સિદ્ધાંત તારવી આપે છે. ધર્મ પરિવર્તનની સ્વતંત્રતા આનંદશંકરમાં જોવા મળતી નથી. સર્વ ધર્મ પ્રતિ સમાન આદરને આનંદશંકર સ્વીકારે છે. પણ નિષ્ઠા તો સ્વધર્મ પ્રતિ જ હોવી જોઈએ એમ માને છે.

આ ઉપરાંત આપણા ધર્મના વ્યવહારમાં પ્રવર્તમાન સ્વરૂપ અંગે આનંદશંકરે વિશદ અવલોકન કર્યું છે. ઐતિહાસિક અને તાત્ત્વિક બંને સંદર્ભોથી આનંદશંકરે હિંદુધર્મના સ્વરૂપને તપાસ્યું છે. વેદ (બ્રાહ્મણ)ધર્મ, જૈનધર્મ અને બૌદ્ધધર્મ એ ત્રણેય ધર્મોને આનંદશંકર એક જ મહાધર્મરૂપી હિંદુધર્મના વૃક્ષની પેટા ડાળીઓ સ્વરૂપ માને છે. જીવન સાથે નિકટ સંબંધ ધરાવી જે ધર્મ વ્યાપક એટલે કે સર્વદેશી હોય તે ધર્મને આનંદશંકર સર્વોત્કૃષ્ટ ધર્મ માને છે. અધિકારીઓ માટેની યોજના, જીવ, જગત અને ઈશ્વર વિષયક સંપૂર્ણ વિચાર, જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મનો સમન્વયાત્મક વિચાર તેમજ ધર્મનું સંપૂર્ણ પ્રયોજન વગેરે અનેક દૃષ્ટિબિંદુઓથી અવલોકન કરી આનંદશંકર બ્રાહ્મધર્મની સર્વોપરિતા સ્પષ્ટ કરી આપે છે. જો કે આવી સ્પષ્ટતાઓમાં બીજા ધર્મો પ્રત્યે કોઈ પણ પ્રકારનો તિરસ્કારનો ભાવ એમના વિચારોમાં ક્યાંય જોવા મળતો નથી.

આનંદશંકરના ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન વિષયક લખાણો અનેક દૃષ્ટિએ વિશિષ્ટ છે.

એક તો એ કે ભારતીય તત્ત્વચિંતનનો તેમનો અભ્યાસ તટસ્થ અને સર્વગ્રાહી દૃષ્ટિએ થયેલો છે. ભારતીય ધર્મ = તત્ત્વચિંતનની ત્રણ મુખ્ય ધારાઓ વૈદિકધર્મ, બૌદ્ધધર્મ અને જૈન ધર્મ તેમને અલગ અલગ અને એકબીજા સાથે કશો જ સંબંધ ન હોય એવી રીતે ઉદ્ભવેલી અને વિકસેલી માનવાને બદલે આનંદશંકર તેમને એક જ સનાતન ધર્મની પેટાશાખાઓ તરીકે નિરૂપે છે. “બાહ્યદૃષ્ટિએ આ ધર્મોમાં ગમે તેટલો ભેદ જણાય પણ તેની અંદર જે સનાતન

ધર્મનું સત્ય રહેલું છે તે એક જ છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૮૪) આમ, વેદ પ્રામાણ્યને સ્વીકારનારા અને વેદ પ્રામાણ્યને ન સ્વીકારનારા બધાં દર્શનોની પરસ્પર અસર આનંદશંકરે સાચા અભ્યાસીની દૃષ્ટિએ પ્રમાણી છે.

આનંદશંકરના ધર્મતત્ત્વચિંતન વિષેના લખાણોની બીજી વિશિષ્ટતા તેમની મૌલિકતા છે. પૂર્વ અને પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનનો આનંદશંકરે ઐતિહાસિક પદ્ધતિથી અભ્યાસ કર્યો છે પણ તેમનાં લખાણો માત્ર વર્ણનાત્મક જ નથી રહ્યાં, ચિંતનાત્મક પણ છે. પૂર્વ અને પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનનું ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ નિરૂપણ કરતી વખતે તેમણે મૂળગ્રંથો અને તેમના પર થયેલા મહત્ત્વનાં વિવેચનોનો આધાર તો લીધો છે, પણ તે ઉપરાંત વિવિધ તત્ત્વની તારવણી અને તેમનું વિવેચન એમણે પોતાની સ્વતંત્ર દૃષ્ટિએ કર્યું છે. પૂર્વ અને પશ્ચિમના તત્ત્વવિચારની અદ્વૈતવેદાંતમાં પરિસમાપ્તિ અંગે આનંદશંકરે સ્વીકારેલા આધારો તેમનાં મૌલિક વિધાનો છે. આ ઉપરાંત ભગવદ્ગીતા ઉપરનાં તેમનાં લખાણોમાં ગીતાના તત્ત્વવિચારનું રહસ્યોદ્ઘાટન પણ તેમણે ઘણી જ મૌલિક રીતે કરેલું જણાય છે. ‘યદા યદા હિ ધર્મસ્ય ગ્લાનિર્ભવતિ ભારત....’ એ ગીતાના પ્રસિદ્ધ શ્લોકનું ધર્મના વિશાળ અર્થમાં તાત્પર્ય પ્રગટ કરતાં આનંદશંકર તેને ‘મનુજ સંસ્કૃતિના ઇતિહાસનું આધ્યાત્મિક અર્થઘટન’ (Spiritual interpretation) કહે છે. ગીતા રચનાના ઉદ્દેશ અંગેનો આનંદશંકરનો આ મત તેમનું મૌલિક પ્રદાન છે. આ ઉપરાંત આનંદશંકરે ‘ધર્મ’ શબ્દનો જે અર્થ કર્યો છે તે પણ મૌલિક છે. એ પૈકીનો એક અર્થ એમણે આપેલો છે એ નોંધપાત્ર છે. તેમના મતે ‘ધર્મ’ શબ્દ અંગ્રેજીના Religion કરતાં વિશાળ અર્થનો બોધક છે. પરંતુ Civilization એ Religion કરતાં વધારે પાસેનો શબ્દ છે, પરંતુ એને પણ કેવળ ઐહિક અર્થમાં ન લેતાં, ઐહિક અને પારમાર્થિક ઉભય અર્થમાં લઈએ ત્યારે જ એ શબ્દ ‘ધર્મ’ શબ્દની નિકટ પહોંચે છે. (ધર્મવિચાર- ૧, પૃ.૬૪૮)

આનંદશંકરના ચિંતનની ત્રીજી વિશિષ્ટતા એ છે કે આનંદશંકરનું માનસ પૂર્વગ્રહ-મુક્ત અને જાગ્રત સત્યશોધકનું છે. ‘વસંત’ પત્રના ઉદ્દેશને સ્પષ્ટ કરતાં એમણે લખ્યું છે :

“સત્ય એ સર્વભૂતોનું અંતરતમ તત્ત્વ છે, એને બહાર તારવી કાઢવાનું છે, એટલું જ નહિ પણ સર્વભૂતો પણ સત્યનાં જ બનેલાં છે. (...) આ સત્યનું સંપૂર્ણ દર્શન કરવું હોય તો વિચારમાં અને સિદ્ધાંત (Abstracts thought)માં જ થઈ શકવાનું નથી, પણ ઉત્તમ સંસ્થાઓ (Institutions) રૂપે એને પરિણામ પામેલું જોવાની જરૂર છે. (...) એટલે –

- (૧) સત્યસ્વરૂપ વિચાર (Abstract thought) નું, અને
 - (૨) સત્યસ્વરૂપ સંસ્થાઓ (Institutions) નું અવલોકન કરવું; અને
 - (૩) ધર્મને એમના મધ્યબિંદુ સ્થાને રાખવો એ ‘વસંત’ નો મુખ્ય ઉદ્દેશ છે.
- (ધર્મવિચાર- ૧. પ. ૪૮૮)

આમ, સત્યાન્વેષણ એ આનંદશંકરના ચિંતનનું વિશિષ્ટ લક્ષણ છે. એમની દૃષ્ટિએ ‘સત્ય’ નથી તે ઉત્પન્ન કરવું એમ નહિ પણ ‘સત્ય’ છે તેને ખોળી કાઢવું એવા ઉદ્દેશથી સત્યાન્વેષીઓની પ્રવૃત્તિ થાય છે. (ધર્મવિચાર- ૧, પૃ.૨૨૭) આનંદશંકરની ધર્મચિંતનની પ્રવૃત્તિ એ આ પ્રકારની સત્યાન્વેષીની પ્રવૃત્તિ હતી. એમની પોતાની દાર્શનિક શ્રદ્ધા શાંકરવેદાંતમાં રહેલી છે, પરંતુ તેની સાથે સુસંગત ન હોય તેવાં દર્શનોનો પણ તત્ત્વવિમર્શ આનંદશંકર તટસ્થ ભાવે કરે છે. વિરોધીઓના સિદ્ધાંતનું ખંડન કે પોતાના સિદ્ધાંતનું મંડન કરવાની વૃત્તિને વશ થયા વિના, એ તર્કશુદ્ધ રીતે સિદ્ધાંતનું હાર્દ પ્રગટ કરી આપે છે.

પ્રા. દાસગુપ્તા, ડૉ.રાધાકૃષ્ણન, નર્મદાશંકર મહેતાની જેમ આનંદશંકરે પણ ભારતીય દર્શનોના ઐતિહાસિક કાલક્રમ અંગે વિચાર કર્યો છે. તાર્કિક અને ઐતિહાસિક પદ્ધતિઓના સંદર્ભમાં આનંદશંકરે આપણા તત્ત્વવિજ્ઞાનની સંકલના કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે, તેમાં આનંદશંકરનું દૃષ્ટિબિંદુ સમન્વયાત્મક રહેલું છે. સમન્વયશીલતા એ આનંદશંકરના ચિંતનની એક વિશેષ લાક્ષણિકતા તરીકે પ્રમાણી શકાય છે. તટસ્થતા, સત્યાન્વેષિતા અને સમન્વયાત્મકતાને કારણે તેઓ સુધારાવાદીઓ (નવીનો) અને પરંપરાવાદીઓ (પ્રાચીનો) બંનેની વિચારધારામાં રહેલી સંકુચિતતાને દર્શાવી આપે છે. તેઓ કહે છે :

“ ‘પ્રાચીનો’ વહેમમાંથી છૂટતા નથી, અને ‘નવીનો’માં ધાર્મિક વૃત્તિનું બળ આવતું નથી. એકે સુધરવાની જરૂર છે, અને બીજાએ સુધારવાનું કામ માથે લીધું છે, પણ બે પક્ષનો કોઈપણ રીતે યોગ થતો નથી, આપણી ધાર્મિક અવનતિ હતી તેવી ને તેવી કાયમ રહે છે. આપણા ‘નવીન’ વિદ્વાનો જ્યાં સુધી નિરભિમાન વૃત્તિથી ‘પ્રાચીનો’ની ભજનમંડળીમાં ભળતાં આંચકો ખાશે ત્યાં સુધી હિંદુસ્તાનનો ધાર્મિક ઉદ્ધાર દૂર છે. ‘પ્રાચીનો’ એ પણ એટલી ઉદારવૃત્તિ રાખવી ઉચિત છે, આપણો ધર્મ બહુ વિશાળ છે અને અસંખ્ય મહાન મગજો અને હૃદયોમાંથી ઉદ્ભવ પામ્યો છે. તેથી જે માણસ ‘પ્રાચીનો’ની અમુક રૂઢિને અનુસરી જ ધર્માચરણ કરતો નથી તે હિંદુ મટી જાય છે અને નાસ્તિક થઈ જાય છે એમ નથી. ઘણીવાર આવી દેખાતી નાસ્તિકતામાં ‘પ્રાચીનો’ની પોતાની આસ્તિકતા કરતાં વધારે ‘આસ્તિક્ય’ સમાયેલું હોય છે. સુધારકોએ એટલું જોવાનું છે કે ચાલતી વ્યવસ્થામાં સુધારો કરવાને બદલે કેવળ અવ્યવસ્થા ઉત્પન્ન કરવી અને સમાજના પરમાણુઓને પોતાની વિનાશક પદ્ધતિ વડે છેક અસ્તવ્યસ્ત કરી નાંખવા એ અત્યંત અનિષ્ટ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૨૦૭)

આમ, પરંપરાને વળગી રહેવાનો દોષ ‘પ્રાચીન’ માર્ગીઓનો છે તો સામે પક્ષે સર્વ જ્ઞાન હંમેશાં પુસ્તકથી જ કે તર્કબળથી જ ગમ્ય છે, ધર્મ પોતપોતાની સ્વતંત્રતાથી જ આચરવો ઠીક છે, ઈત્યાદિ વિચારની ભૂલથી ભરેલી વર્તણૂક ‘નવીન’ માર્ગીઓની છે. આ બંને પક્ષોની સત્યાન્વેષી દૃષ્ટિથી આનંદશંકરે આલોચનાત્મક તપાસ કરી છે. “આપણા સમયની મૂંઝવણોનો

જો પ્રાચીન ધર્મમાંથી ઉકેલ મળી શકે તો જ તેને પુનર્જીવન મળ્યું કહેવાય. માત્ર તે ભૂતકાળમાં કેવો હતો તેટલો જ વિચાર બસ નથી.” (આરાધના, પૃ.૧૩૨)

માત્ર શુદ્ધ ઇતિહાસની દૃષ્ટિએ આપણી પ્રાચીન સંસ્કૃતિનો ઉલ્લેખ બસ નથી. આપણી પ્રાચીન સંસ્કૃતિ તે જ સાચી, સ્વયંસંપૂર્ણ એમ માનતો સનાતની પ્રવાહ તેમ બીજે છેડે એ સંસ્કૃતિને તુચ્છ અને બિનઉપયોગી ગણનાર (સુધારાવાદીઓ) આ બંને પ્રવાહની મર્યાદાઓને વટાવીને આધુનિક પ્રગતિનાં તત્વોનો સ્વીકાર કરી, લક્ષમાં લઈ, પ્રાચીન હિંદુ સંસ્કૃતિના ગુણદોષ જોઈ તેનું મૂલ્યાંકન કરવું એ આનંદશંકરના ચિંતનની વિશિષ્ટ લાક્ષણિકતા છે.

આનંદશંકરના આ સમગ્ર ચિંતનનો એક વિશિષ્ટ ગુણ જીવનઅભિમુખતા છે. આનંદશંકરે ચર્ચેલા પ્રશ્નો આમ તો Academic, પાંડિત્યલક્ષી, અમૂર્ત છે. પરંતુ તેમની સમગ્ર ચર્ચાનું નિયામક તત્ત્વ ‘ધર્મ’ છે. ‘ઈશ્વર જેમ આખા વિશ્વનો અંતર્યામી છે તેમ ધર્મ પણ દુનિયાના સઘળા વ્યવહારોનો - અર્થનો અને કામનો અંતર્યામી થવો ઘટે છે.’ - એમ કહી આનંદશંકર વ્યવહાર અને પરમાર્થનો સમન્વય સાધે છે. તેમની સનાતનની કલ્પના પણ એ જ છે. વૃક્ષ ઉપરથી પાંદડાં ફૂટતાં જાય છે, પણ વૃક્ષની એકતા જળવાઈ રહે છે. વસ્તુનું તત્ત્વ જો કાયમ રહેતું હોય તો વસ્તુનો નાશ થતો નથી તે સનાતન છે. આનંદશંકર કહે છે કે મૂળ સત્યને વળગી આપણે યુગ યુગનાં કર્તવ્યો સમજવાં જોઈએ. આવી જીવનઅભિમુખ અંતર્યામી તત્ત્વની દૃષ્ટિ આનંદશંકરની સમગ્ર વિચારણામાં નિયામક બની રહી છે. એમની વિચારણાની એ ચાવી છે. (સાહિત્ય સંસ્પર્શ, પૃ.૧૭૬)

આવી જીવનઅભિમુખ દૃષ્ટિથી પ્રેરાયેલા આનંદશંકરના ચિંતનમાં જીવનની કોઈ પણ શ્રેયસ્કર પ્રવૃત્તિનો આદર જોવા મળે છે. પણ તેની શ્રેયસ્કરતાનો અંતિમ નિર્ણય તે પ્રવૃત્તિ દ્વારા આત્માનો ઉત્કર્ષ થાય છે કે નહિ, આત્મા પોતાનું શુદ્ધને વ્યાપક સ્વરૂપ વધુ વધુ અનુભવે છે કે નહિ, અર્થાત્ એ પ્રવૃત્તિ, છેવટે આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ ધર્મ છે કે નહિ તેના પર અવલંબે છે. આમ, જીવનપ્રત્યેની આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિ એ આનંદશંકરના ચિંતનનું મુખ્ય લક્ષ્ય છે.

આ રીતે વિવિધ સંદર્ભોથી વિચારતાં સ્પષ્ટ થાય છે કે આલોચનાત્મક તપાસ, મૌલિકતા, સમન્વયશીલતા, જીવનઅભિમુખતા અને આધ્યાત્મિકતા એ પાંચ ગુણો આનંદશંકરના ચિંતનમાં વ્યાપક રીતે વણાયેલા જોવા મળે છે. તત્ત્વજ્ઞાન એ જીવનની સમીક્ષા છે એ સોક્રેટીસનો મત આનંદશંકરના ચિંતનને માટે અક્ષરશઃ સત્ય છે. આનંદશંકરની ચિંતનધારા પ્રવર્તમાન જીવનપ્રણાલીની કડક આલોચનામાંથી ઉદ્ભવેલી છે. આ પ્રકારના સમીક્ષાત્મક વલણમાંથી ઉદ્ભવેલું તત્ત્વચિંતન કેવળ શાસ્ત્ર - પ્રમાણને સ્વીકારીને ન ચાલે એ સહજ બાબત છે. તેથી આનંદશંકરે શાસ્ત્ર વાક્યોનું ભાષ્ય કરવાની પદ્ધતિને બદલે સ્વતંત્ર બૌદ્ધિક

નિરૂપણ પદ્ધતિ અખત્યાર કરેલી છે. પદ્ધતિની આ અભિનવ સ્વતંત્રતાને પરિણામે આનંદશંકરના ચિંતનમાં મૌલિકતાનો ગુણ સ્વાભાવિક રીતે પ્રવેશેલો છે. તેને લીધે જ આનંદશંકરે તત્ત્વજ્ઞાનના વિવિધ સિદ્ધાંતોનો સંપૂર્ણપણે અને સીધે સીધો સ્વીકાર કરી લેવાને બદલે એ સિદ્ધાંતોનો પરિષ્કાર પોતાની મૌલિક રીતે કરેલો છે.

જ્યાંથી મળે ત્યાંથી સત્યને આવકારવાની તત્પરતા દાખવતા આનંદશંકરના ચિંતનમાંથી ગુજરાતના પ્રજાજીવનને જવલંત બળ મળી રહે તેમ છે. વ્યવહાર અને પરમાર્થનો અનુબંધ સ્થાપતું આનંદશંકરનું ધર્મચિંતન જીવન અભિમુખ છે. તેથી વ્યવહારવાદી પણ છે. “કોઈપણ ગુજરાતી તત્ત્વચિંતકે જડવાદ કે સુખવાદનો ક્યારેય પુરસ્કાર કર્યો નથી તેમ આધ્યાત્મિક મૂલ્યોની સાપેક્ષતાના સિદ્ધાંતને ક્યારેય અનુમોદન આપ્યું નથી. (ગુજરાતમાં તત્ત્વચિંતન, પૃ.૨૧) એ ન્યાયે આનંદશંકરનું ચિંતન પણ વ્યવહારવાદી હોવા છતાં પાશ્ચાત્ય વ્યવહારવાદીની જેમ તે સાપેક્ષવાદી નથી. જીવન પ્રત્યેની આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિ એ આનંદશંકરના ચિંતનની વિશેષ લાક્ષણિકતા છે.

તત્ત્વચિંતન અને ધર્મચિંતનની જેમ સાહિત્યમાં પણ આનંદશંકરની દૃષ્ટિ એક અભિનવ ભાષ્યકારની રહી છે. સનાતની અને સુધારકો બન્નેના દૃષ્ટિબિંદુને આનંદશંકરે સમન્વયાત્મક રીતે વિચાર્યું છે. આપણા સંસ્કૃત કાવ્યશાસ્ત્રીઓ અને પશ્ચિમના એરિસ્ટોટલથી માંડી કોયે સુધીના કાવ્યમીમાંસકોના ગ્રંથોનો અભ્યાસ કરી તેમણે કરેલી વિવેચના ગહન, વિશદ અને રસાળ બને છે. સાહિત્યનો ઈતિહાસ શાળાઓના ઉગમ, વિકાસ અને કથાથી છવાયેલો છે. શાળાઓ દ્વારા કેટલુંક કામ નીકળતું હોય છે. પણ સત્ત્વવંત લેખકો (સર્જકો તેમજ વિવેચકો) કોઈ શાળા સાથે પોતાને જોડવાનો પ્રસંગ આવે ત્યારે પણ, એના ચોકઠામાં બંધાઈ જતા નથી. કોઈ શાળા સાથે એવો સંબંધ ન હોય પણ સાહિત્ય-પદારથ સાથે સૂક્ષ્મ સંબંધ બંધાઈ ગયો હોય એવા વિવેચકોના ઉત્તમ ઉદાહરણ રૂપે શ્રી ઉમાશંકર જોષી આનંદશંકર અને રામનારાયણ પાઠકનો ઉલ્લેખ કરે છે. “બન્ને તત્ત્વપ્રિય છે અને સાહિત્યને પ્રથમતઃ કલા તરીકે જોવાની ઝીણી નજર ધરાવવા સાથે વિશાળ સંદર્ભમાં એને જોવાની શક્તિવાળા છે. આનંદશંકરનો ૧૯૦૨ના ‘સુદર્શન’માંનો લેખ ‘કવિતા’ ગુજરાતી કાવ્યરસિકોના હાથમાં, ચાલુ હોત તો ૧૯૧૭ પછી બલવંતરાયને શાળા કાઢવાનું અને ચલાવવાનું કારણ કદાચ ઓછું રહેત” (સંસ્કૃતિ ઓગસ્ટ, ૧૯૬૩, પૃ.૨૮૨) આનંદશંકરનું કાવ્ય અંગેનું મૂલગામી ચિંતન જોતાં ઉમાશંકરનો આ મત યથાર્થ જણાય છે.

આનંદશંકર એક ચિંતક હોવાની સાથે સાથે એક ઉત્તમ વિવેચક પણ છે. ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનમાં જે દૃષ્ટિએ તેમણે એકતા સ્થાપી છે. તે જ દૃષ્ટિએ તેઓ કાવ્ય જગત અને તત્ત્વજ્ઞાન વચ્ચે પણ અભેદ દર્શન કરાવે છે. ‘સાહિત્યવિચાર’ અને ‘કાવ્યતત્ત્વવિચાર’ એ તેમના

સાહિત્યવિષયક લેખોના સંગ્રહો છે. એમની કાવ્યની ગહન ચર્ચામાં તેમનું તત્ત્વજ્ઞાન અને તેના સિદ્ધાંતો જણાય છે. ગુજરાતમાં યુનિવર્સિટીની ખોટ પૂરી પાડવાના હેતુથી તેમણે ‘વસંત’ માસિક શરૂ કર્યું હતું. ધર્મ, નીતિ, કેળવણી, તત્ત્વજ્ઞાન, રાજકારણ, સાહિત્ય એ સર્વ વિષય ‘વસંત’ ના આલેખન વિષયો હતા. આ સમગ્ર વિવેચનમાં ગર્ભિત રૂપે તેમની કેવલાદૈત પરની શ્રદ્ધા વણાયેલી જોવા મળે છે. સમગ્ર જીવનમાં વિશ્વરચના અને જીવનવ્યવહારની પાછળ કોઈ એકતાનું તત્ત્વ રહેલું છે. એવી તેમની દૃઢ પ્રતીતિ તેમની સમગ્ર વિવેચનામાં અસ્પષ્ટિતપણે વહેતી જણાય છે. શ્રી રા. વિ. પાઠક આનંદશંકરના લેખોનું મૂલ્ય પ્રમાણતાં ‘સાહિત્ય વિચાર’ના ઉપોદ્ઘાતમાં જણાવે છે : “આનંદશંકરના લેખોને અભ્યાસી જેમ વધારે ખેડશે તેમ તેમ વધારે ફળદાયી નીવડશે. આના જેવો ક્ષોદનક્ષમગ્રંથ આ વિષયમાં હજી ગુજરાતીમાં પ્રસિદ્ધ થયો નથી અને ઘણાં વર્ષો તે એવો જ રહેશે.” (સાહિત્ય વિચાર (૨૦૦૧) પૃ. ૫૨૦) તો વળી, સુંદરમ આનંદશંકરની કાવ્ય વિભાવનાને પ્રમાણતાં કહે છે : “કાવ્ય વિશે જે કાંઈ જાણવા જેવું છે તેના એથી ટકા ‘કાવ્યતત્ત્વવિચાર’ના પૂર્વાર્ધમાંથી મળી રહેશે.” (સંસ્કૃતિ ઓગસ્ટ, ૧૯૬૩, પૃ. ૨૮૩) સુંદરમ અને રામનારાયણ પાઠકના ઉપરોક્ત ઉદ્ગારો ખરે જ ધ્યાનાર્હ છે. “સાહિત્યના અભ્યાસીઓ માટે આનંદશંકરના ‘કાવ્યતત્ત્વવિચાર’ અને ‘સાહિત્યવિચાર’ જેવા લેખસંગ્રહોનું પરિશીલન દૃષ્ટિદાતા નીવડે તેવું છે. એમ કહી શ્રી અનંતરાય રાવળ ગુજરાતી સાહિત્યમાં આનંદશંકરના કાવ્ય વિવેચનને પ્રમાણતાં લખે છે : ‘જ્યારે રમણભાઈ અંતઃક્ષોભ પ્રેરિત કવિતા તે જ સાચી કવિતા અને તેથી સ્વાનુભવરસિક કવિતા સર્વાનુભવરસિક કવિતાથી વધુ ચડિયાતી એ મતનો ઉત્સાહભરે પુરસ્કાર કરતા હતા ત્યારે એ મતની એકાંગિતા અને ન્યૂનતા બતાવી કવિતાને સમગ્ર સંવિતની આત્માની કલા સ્થાપી એ આનંદશંકરની મોટી સેવા કહેવાય.” (ઉન્મીલન, પૃ. ૧૦૭, ૧૦૮)

કવિશ્રી ભવભૂતિના સંસ્કૃત શ્લોક ‘વિન્દેમ દેવતાં વાચમમૃતામાત્મનઃ કલામ’ । ને અનુસરી આનંદશંકરે કવિતા - કલાની વિભાવના સ્પષ્ટ કરી છે. એમની દૃષ્ટિએ કવિતા ‘આત્માની કલા’ હોવાથી એમાં આત્માના સર્વ ગુણો-ચૈતન્ય, વ્યક્તિગત અને સમષ્ટિગત વ્યાપન, અનેકતામાં એકતા અને એકતામાં અનેકતા આ બધા ગુણો હોવા જોઈએ, તેમજ આત્માની માફક એ પણ “મનુષ્યના બુદ્ધિ, હૃદય, કૃતિ (Moral) અને અંતરાત્મા એટલે કે ધાર્મિકતાની જરૂરિયાતો સંતોષે એવી હોવી જોઈએ.” તેમની દૃષ્ટિએ કલાકાર કે કવિ માત્ર ‘An idle singer of an empty day’ જ નથી પરંતુ ‘કાંતદર્શી’, ‘મનીષી’, ‘પરિભૂ’ અને ‘સ્વયંભૂ’ છે. એ ‘ઊજળા અક્ષર’નું દર્શન કરે છે. અને ‘નેત્રપુટ વડે એનું પાન’ કરે છે. વૈજ્ઞાનિક, ઇતિહાસવેત્તા અને તત્ત્વવેત્તા એ ‘ઊજળા અક્ષર’નું દર્શન નથી કરતાં એમ આનંદશંકરનો કહેવાનો અર્થ નથી. તેમણે સહુને પોતપોતાના ‘અક્ષરો’ તો જ છે. પરંતુ

આનંદશંકરના મતે “સૌથી પરમ અક્ષર તો કાંતદર્શી કવિનું છે. : ‘અક્ષર’ એટલે ‘બ્રહ્મ’ અને ‘બ્રહ્મ’ એટલે નિત્ય શબ્દ, વિદ્યા, શ્રુતિ - જેના ‘ઊંડા ભણકાર’ આ ‘ઊંડી રજની’માં નિત્ય વાગ્યા કરે છે અને કર્ણ હોય તે સાંભળે છે. એ જ પ્લેટોનું ‘World of Ideas’ અને વૈષ્ણવો જેને ‘અક્ષરધામ’ કહે છે તે છે”. (કાવ્યતત્ત્વવિચાર-પૃ.૯૭,૯૮)

આ રીતે આનંદશંકર કવિને કાંતદર્શી કહે છે. કવિનું ‘અક્ષર’ આ જગતની અંદર અને પાર બન્નેની રીતે વિદ્યમાન છે. પ્લેટોના World of Ideas ના સિદ્ધાંતને સ્વીકારીને આનંદશંકર માને છે કે આ પરિદેશ્યમાન જગત વાસ્તવિક બિંબ નથી, પણ એમાં અમુક અલૌકિક બિંબોના માત્ર પ્રતિબિંબો જ આપણને ભાસે છે.

કાંતદર્શી કવિ વસ્તુની પાર જોઈ શકે છે આ અર્થમાં આનંદશંકર કવિના કાલ્પનિક જગતને મિથ્યા નહિ પણ સત્ય માને છે. કહેવાતા સત્ય જગત કરતાં પણ તે વિશેષ સત્ય છે. જો કે આનો અર્થ એમ નહિ કે આનંદશંકર આનુભવિક જગતને મિથ્યા માને છે. પ્લેટોએ કવિઓ ઉપર કરેલા આક્ષેપોને આનંદશંકર અયોગ્ય ગણાવે છે. સાધારણ રીતે કવિનું જગત અને આપણું જગત એવા ભેદ પાડવામાં આવે છે તેને જ આનંદશંકર અહીં અનુસરે છે. પણ કવિનું જગત ખરું છે અને આપણું જગત ખોટું છે એમ આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. તેમના મતે કાંતદર્શી તરીકે કવિનું કાર્ય આ સત્ય જગતનું દર્શન કરાવવાનું છે, એ પ્રતિબિંબમાં પ્રત્યક્ષ થતા બિંબોને સંગ્રહવાનું અને આલેખવાનું છે. આ કાર્ય કરવામાં કવિ સ્વતંત્ર છે. આનંદશંકર અનુસાર “સત્ય અને નીતિની લોઢાની કે સોનાની સાંકળો એને બંધનરૂપ નથી.” જોકે આનો અર્થ એવો નથી કે આનંદશંકર કલાને માથે કોઈ જવાબદારી સ્વીકારતા નથી. કવિતાને આનંદશંકર ચિત્તશોભનું કે માત્ર હૃદયોદ્ગારનું પરિણામ ગણતા નથી. ‘આત્માની કલા’ સ્વરૂપે કવિતાની વ્યાખ્યા કરી આનંદશંકરે એ વ્યાખ્યાને વિશદ કરવા ભાષ્ય રચ્યું છે. એ ભાષ્ય વડે એમણે મનુષ્ય આત્માનાં અંગભૂત એવાં બુદ્ધિ, હૃદય, કૃતિ (Moral) અને ધાર્મિકતાની જરૂરિયાતો સંતોષે એવી અપેક્ષા રાખી છે. અહીં કૃતિનો અંગ્રેજી પર્યાય તેમણે ‘Moral’ એવો આપ્યો છે. આ અંગ્રેજી પર્યાય ‘નૈતિકતા’ યા નીતિભાવનાનો સૂચક છે. અને ‘કૃતિ’ સંજ્ઞાનો આવો નૈતિકતાનો અર્થ તેમને અભિપ્રેત પણ છે. કારણકે કૃતિનું ઔચિત્યનીતિ સાથે પણ સંબંધ ધરાવે છે એમ આનંદશંકર માને છે. બુદ્ધિ, હૃદય, કૃતિ અને અંતરાત્માની જરૂરિયાતો સંતોષે એવાં સત્ત્વોવાળી રચનાને જ તેઓ “કવિતાની ઉત્તમોત્તમ ભાવના સિદ્ધ કરતી કવિતા” ગણે છે. જો કે અહીં એ પણ નોંધવું જોઈએ કે : “ખરેખર તો કાવ્યમાં માત્ર બુદ્ધિ, હૃદય, કૃતિ, અંતરાત્મા એ ચાર તત્ત્વોનું ઓછાવધતાપણું તેમને મન ગૌણ છે. મૂળ તત્ત્વ તો કાવ્યતત્ત્વ છે. એ કાવ્યતત્ત્વ હોય તો પછી ઉપર્યુક્ત ચાર તત્ત્વોની ન્યૂનાધિકતા એક અકસ્માત બની રહે છે”. (બુદ્ધિપ્રકાશ, ડિસેમ્બર, ૧૯૭૮ પૃ.૪૬૬)

આ બધાં સત્યોનું દર્શન કલાએ પ્રત્યક્ષ રૂપે કરાવવાનું નથી, પણ પરોક્ષ રૂપે કલા અને કવિતા દ્વારા ચાતુરીથી કરાવવાનું રહે છે. સૌંદર્યની સાથે સાથે આત્માની બીજી ભાવનાઓને વ્યક્ત કરી કવિ ‘અક્ષર’નું - પરમતત્ત્વનું દર્શન કરાવે છે. પરમતત્ત્વ ‘આ જગતની પાર અને આ જગતમાં’ હોવાથી કેવળ ભાવનાવાદ કે કેવળ વાસ્તવવાદમાં રાચતા કવિઓને આનંદશંકર અધૂરા કવિ કહે છે. તેમના મતે : “કવિ જગતને અવગણી માત્ર ભાવનાના પ્રદેશમાં જ રમ્યા કરે, અથવા તો ભાવનાના જગત પ્રત્યે અંધ રહી આ જગતના જ યાંત્રિક ચિત્રો યાને ફોટોગ્રાફ લીધા કરે તો એ કવિ અધૂરો (...) પ્રથમ પંક્તિના મહાન કવિઓ તો તે જ છે કે જેઓ આ ક્ષરમાં અને ક્ષરની પાર એમ ઉભયરૂપે અક્ષરનું દર્શન કરાવે છે.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૮૮)

કલામાં યથાર્થતા હોવી જોઈએ ખરી, પણ એ યથાર્થતા સામાન્ય લોકદષ્ટિની નહિ, પણ સૌંદર્યની યથાર્થતા હોવી જોઈએ. કલાનો ધર્મ સત્યનું સંરક્ષણ કરવાનો છે. એ ખરું પણ ‘Logician કે Naturalist’ નું સત્ય તે જ કલાકારનું સત્ય નથી. કવિએ પોતાના સર્જનમાં જે મર્યાદા સ્વીકારવાની છે તે ‘જગતની વાસ્તવિકતા’ની નહિ, પણ ‘સૌંદર્યની વાસ્તવિકતા’ની છે. તેથી આનંદશંકર કલામાં Possibility - શક્યતા - ના તત્ત્વનો નહિ, પણ Probability -સંભવિતતા-ના તત્ત્વનો સ્વીકાર કરે છે. કારણકે “કલા સુંદરતા સિવાય બીજી યથાર્થતા સમજતી નથી.” એવો આનંદશંકરનો મત છે.

કલા માત્ર સુંદરતાની યથાર્થતાને જ સમજતી હોવાથી આનંદશંકર સાહિત્યમાત્રને આનંદલક્ષી ગણાવે છે. “એક (Classical) ‘સંસ્કારી સંયમ’ દ્વારા આનંદ શોધે છે, બીજું (Romantic) ‘જીવનના ઉલ્લાસ’ દ્વારા શોધે છે” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૪૬) એમ કહી આનંદશંકર કલાસિકલ અને રોમેન્ટિકના સાહિત્યિક દ્વંદ્વનો સુંદર સમન્વય કરી આપે છે.

જીવનના સ્વરૂપનું આલેખન કરવું અને એ દ્વારા સદૃષ્ટને આનંદ આપવો તે કાવ્યનો અનિવાર્ય ધર્મ છે. આ આનંદને આનંદશંકર આત્માનંદ તરીકે ઓળખાવે છે. “કવિતા એટલે અલૌકિક જ્ઞાન અને આનંદદાયી શબ્દાર્થ રૂપે આત્માનો આવિર્ભાવ”. (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ. ૨૮૩) આ વિશ્વની જે જે વસ્તુમાં મનુષ્ય આત્મા રસ લઈ શકે તે સર્વ કવિતાનો વિષય છે અને રસ ઉપજાવનાર વસ્તુ તે આત્મામાં બહારથી આવીને પડતી નથી, પણ આત્માનું પોતાનું સ્વરૂપાનુસંધાન જ છે. આ દૃષ્ટિએ તેને જ કાવ્ય કહી શકાય કે જે “અખંડ વસ્તુનું - સાક્ષાત્દર્શન” કરાવતું હોય. આવા સાક્ષાત્ દર્શનથી પ્રાપ્ત થતા કાવ્યાનંદને આનંદશંકર કાવ્યનો પ્રાણ માને છે. આવી મહિમાવંત અને ઉચ્ચ કવિતાને આનંદશંકર ‘વાગ્દેવી’ રૂપ કહે છે. ભારતીય પરંપરામાં કવિતાને દેવી રૂપે પૂજવામાં આવે છે, જેને આનંદશંકર યથાર્થ ગણાવે છે.

“પરમાત્માના દિવ્ય જ્યોતિનું ભાન કરાવવાનું કવિતા સામર્થ્ય ધરાવે છે. ખરેખર કવિ ફક્ત કવન કરનારો એટલે કે ગાનારો જ નથી, પણ કાંતદર્શી - પારદર્શી છે, અને જે સત્ય એ નજરે જુએ છે એ પરમાત્માના પ્રતીક રૂપ - મુખછાયારૂપ છે.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ. ૧૧) કળાને વ્યવહારની પ્રવૃત્તિ માનતા હોવા છતાં કલાનું પ્રયોજન માત્ર આનંદ આપવાનું જ છે એમ આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. આમ તેમની સૌંદર્ય નિષ્ઠા જીવન સાથે સંલગ્ન છે.

આનંદશંકરની આ સમગ્ર કાવ્યવિભાવનામાં પ્રાચીન અને અર્વાચીન, પૂર્વ અને પશ્ચિમના તત્ત્વચિંતકો, કલામીમાંસકોના સિદ્ધાંતોના ગુણલક્ષણો સંકલિત થયેલાં પ્રમાણી શકાય છે. જો કે આનો અર્થ એવો નથી કે આનંદશંકરના કલાદર્શનમાં એમનું પોતાનું સ્વતંત્ર એવું કંઈ જ નથી. શ્રી મનસુખલાલ ઝવેરી આનંદશંકરના કલાદર્શનની મૌલિકતા સમજાવતાં કહે છે : “પરસ્પર વિરોધી મંતવ્યો, સિદ્ધાંતો અને વાદોની જટિલ ભુલભુલામણીમાંથી માર્ગ કાઢીને આચાર્યશ્રીએ આ જાતનું સળંગ સૂત્ર અને સુશ્લિષ્ટ દર્શન રજૂ કર્યું છે, તેમજ કલા પ્રશ્નોને તત્ત્વજ્ઞાન અને માનસશાસ્ત્રની કસોટીએ કસીને એમણે સત્ત્વ તારવ્યું છે. તે જ એમની મૌલિકતાનો વિજય છે.” (પર્યેષણા, પૃ. ૫૦)

જોકે આનંદશંકરના કલાદર્શનને કંઈક જુદી દૃષ્ટિથી વિલોકી શ્રી વિજય શાસ્ત્રી તેની મર્યાદા પણ દર્શાવી આપે છે. તેમના મતે “આનંદશંકરની કાવ્ય વ્યાખ્યામાં કાવ્યકૃતિનાં અંતરંગ તત્ત્વો - Ingredients અને તેમના પ્રમાણને કેન્દ્રમાં રાખીને ચર્ચા થઈ છે. તેને બદલે આ બધા ઘટક દ્રવ્યો કાવ્યનું રૂપ કઈ રીતે ધરે છે તેની ચર્ચા થઈ હોત તો આપણી કાવ્ય વિશેની સમજણને સરવાળે વધુ લાભ થયો હોત”. (બુદ્ધિપ્રકાશ - ડિસેમ્બર, ૧૯૭૮, પૃ. ૪૬૬)

આનંદશંકરે સર્જનાત્મક સાહિત્ય, કવિતા, નવલકથા જેવું લખ્યું નથી. સર્જનાત્મક સાહિત્યમાં તેમનું કોઈ વિશેષ પ્રદાન નથી. જીવનભર એમણે ચિંતનાત્મક કે વિવેચનાત્મક નિબંધો લખ્યા છે. એટલે તેમની સાહિત્યસર્જનની ક્ષમતાની ચર્ચા કરવી અત્રે ઉચિત નથી. આમ છતાં નિબંધોની મર્યાદામાં રહીને એમનામાં પ્રચ્છન્ન રહેલા સર્જકને એમણે આવિષ્કાર આપ્યો છે એમ કહી શકાય. “પોતાનાં મંતવ્યોને સ્પષ્ટ કરવા માટે એમણે જે દૃષ્ટાંતો આપ્યાં છે એ એમની કવિત્વ શક્તિનો ઉન્મેષ પ્રગટ કરે છે. એમનો આશય કવિત્વ પ્રગટ કરવાનો હોતો નથી, પોતાના વિચારને સમર્થન મળી રહે એ જ એમની મુખ્ય પ્રવૃત્તિ છે. છતાં એ દૃષ્ટાંતો તત્કાળ પૂરતાં તો આપણને એમની કાવ્યોચિત શક્તિ વિશેષનો પરિચય આપનારા નીવડે છે. (સંસ્કૃતિ - ડિસેમ્બર, ૧૯૬૭, પૃ. ૪૭૨)

આનંદશંકરની આ પ્રસન્ન ગંભીર શૈલીને મુલવતાં શ્રી રા.વિ.પાઠક લખે છે : “આચાર્ય

શ્રી આનંદશંકરભાઈના લેખો વાંચતાં પ્રસન્નગંભીરપદા સરસ્વતી એવો ઉદ્ગાર સહેજે નીકળી જાય છે. એમના માનસના પ્રસાદ અને ગાંભીર્ય, એમાંથી નીકળી વહેતી સરસ્વતીમાં પૂરેપૂરાં ઊતર્યા છે. એમની સાહિત્યમીમાંસાં, એમના તત્ત્વજ્ઞાન જેટલે ઊડે જાય છે અને એ હંમેશાં પ્રસન્ન હોય છે. બન્ને અર્થમાં : તે સ્વસ્થ પણ છે અને સ્વચ્છ પણ છે”. “શાંકરભાષ્યની પ્રસન્ન ગંભીરતા આનંદશંકરને વારસામાં ઊતરી છે.” એમ ઉદ્ગાર કાઢી શ્રી રા.વિ.પાઠક આનંદશંકરની શૈલીને “ધન, ગંભીર, મિતાક્ષરી, સીધી, લક્ષ્યગામી, સમતાવાળી અને એકસરખી ઔચિત્યવાળી” શૈલી કહે છે. (સાહિત્યલોક, પૃ.૫૬, ૧૨૨, ૬૦)

રસજ્ઞતા અને મર્મજ્ઞતા ભર્યા આનંદશંકરના લખાણોમાં અંતનો પરિહાર અને મધ્યનું મ્રહણ એ સિદ્ધાંત રહેલો જોવા મળે છે. એમની અભિનવ શૈલી પોકળ નથી લાગતી કારણકે એ વિચાર સમૃદ્ધ છે.

તત્ત્વજ્ઞાન, ધર્મ અને સાહિત્યના ગંભીર પ્રશ્નો આનંદશંકરના લખાણોના નિરૂપણ વિષયો છે. તેમ છતાં તેમનો ઝોક સરળ ભાષા પ્રયોજવા તરફ જણાય છે. અતિશયોક્તિ, આવેશ, નિરર્થકવાક્યાપલ્ય, કટુતા કે પ્રદર્શનિયા શબ્દાળુતાથી એમની ભાષા ઘણી દૂર હોય છે. “વિવેક અને બુદ્ધિની ભૂમિકા પરથી બધું લખતા હોવાથી એમની ભાષામાં અર્થ વાચોડનુધાવતિ એમ બને છે.” (...) “મિતાક્ષરિતા, મિષ્ટતા, શિષ્ટતા, સરળતા, વિશદતા અને પ્રસાદ આનંદશંકરના ગદ્યના એવા ગુણો છે, જે સીધા એમના વ્યક્તિત્વમાંથી તેમાં ઊતરી આવ્યા છે. “શીલ તેવી શૈલી” એ કથન તેમના પૂરતું પૂરું સાચું ઠરે છે.” (ઉન્મીલન, પૃ.૧૦૮) તેમનાં લખાણોમાંથી મૌલિક, આધારભૂત અને પ્રામાણિક સામગ્રી મળે રહે છે. તેમના વિચારોમાં સત્યપ્રિયતા, અનુભવી ઠરેલતા તેમજ જ્ઞાનની વ્યાપકતા છે. ગુણ દેખાય તેટલે અંશે જ તેનું નિરૂપણ કરી સત્યને પારખી તટસ્થતાથી દર્શાવવું એ તેમના લખાણની ખાસિયત છે.

૧૯૨૦માં છઠ્ઠી ગુજરાતી સાહિત્ય પરિષદ વખતે રવીન્દ્રનાથ ટાગોરે આનંદશંકર વિષે જે ઉદ્ગારો કાઢેલા તે એમને માટે ઉત્કૃષ્ટ પ્રમાણપત્ર અને અંજલિરૂપ બની રહે છે. “આ એક માણસ ચિંતનશીલ અને મહાન અંતઃકરણના છે, મૂલ સત્ય પર્યંત એમની દષ્ટિ પહોંચે છે.” (સાધનાત્રયી, પૃ.૫૨૭)

આનંદશંકરની પ્રતિભાને મૂલવતાં આપણા મહાન ચિંતક - શિક્ષક ડૉ.સર્વપલ્લી રાધાકૃષ્ણને એમના વિષે કહેલું કે : “Acharya Anandshankar B. Dhruv was one of the most Cultured Sanskrit Scholars of our generation. Unlike many Sanskritists who belonged to the past, he belonged to the India that is to come.” (આનંદશંકર ધ્રુવ-લેખ સંચય, પૃ.XIII)

સંસ્કૃત તેમજ અંગ્રેજી ભાષાના વિચક્ષણ હોવા છતાં ગુજરાતી ભાષાને જ પોતાના ચિંતનનું માધ્યમ બનાવી તત્ત્વજ્ઞાન, ધર્મ અને સાહિત્યના ક્ષેત્રે આનંદશંકરે આપેલું વિશિષ્ટ યોગદાન ગુજરાત અત્યારે જેમાં રંક બનતું જાય છે એવી એકનિષ્ઠ અભ્યાસરતિનું અને મનનપૂત વાઙ્મય તપશ્ચર્યાનું, દૃષ્ટિની વિશાળતાનું અને વિચારસરણીની સ્પષ્ટતાનું મૂલ્યવાન પ્રતીક છે અને આપણને મળેલો મહામૂલો વારસો છે. આનંદશંકરના આ અમૂલ્ય વારસાનું જતન અને સંવર્ધન કરવું એ ગુજરાતની જવાબદારી છે. ડૉ.રાધાકૃષ્ણન્ની હરોળમાં આવી શકે તેવું તેમનું ઉત્તમ ચિંતન, વિશ્વના પહેલી હરોળના કોઈપણ ચિંતકની સાથે ઊભા રહેવાનું સામર્થ્ય ધરાવે છે.



દાર્શનિક ચિંતનવિશ્વ

(૧) ભૂમિકા

નવજાગૃતિ કાળ દરમ્યાન અંગેજી કેળવણીથી પ્રભાવિત થઈને ભારતમાં શરૂ થયેલું પરસંસ્કૃતિકના અનુકરણ સમાન સુધારાવાદી આંદોલન ભારતીય ધર્મમાનસને પ્રતિકૂળ હોવાથી, વ્યાપક સ્વીકાર પામી શક્યું નહીં. તેની સામે દેશની આબોહવા, પરંપરા અને પ્રકૃતિને અનુકૂળ હોય તે રીતે સામાજિક પુનરુત્થાનની એક નવી વિચારધારા શરૂ થઈ. ગુજરાતમાં મણિલાલ નભુભાઈ દ્વિવેદીની આ વિચાર પરંપરામાં આનંદશંકરની શ્રદ્ધા દૃઢ થઈ હતી. તેમનું મુખ્ય કાર્ય તત્ત્વજ્ઞાન, ધર્મ અને સાહિત્યનું ઐતિહાસિક પદ્ધતિ દ્વારા સર્વેક્ષણ કરી ભારતના આધ્યાત્મિક વારસાની પુનર્વિચારણા અને પુનરુત્થાન અંગેનું હતું. આપણા માનસને અનુકૂળ હોય તે રીતે પુનર્જાગરણનું કામ કરવાની એક નવી પ્રણાલિકા અનુસાર જે કંઈ પ્રશ્નો ઊભા થયા એનું દાર્શનિક નિરૂપણ અને નિરાકરણ આનંદશંકરના ચિંતનમાં જોઈ શકાય છે. આનંદશંકરની દાર્શનિક શ્રદ્ધા શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈત ઉપર સ્થિર થયેલી હતી. એમણે ધર્મના સ્વરૂપને વિશાળ પરિપ્રેક્ષ્યમાં વિચારી ધર્મને જીવનના કેન્દ્રમાં પ્રસ્થાપ્યો છે. ભારતીય પરંપરામાં રહેલા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના અવિરોધને આનંદશંકર આપણા ધર્મ-ચિંતનની આગવી વિશેષતા ગણાવે છે. તેમણે અદ્વૈતની ભૂમિકા પર જ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનની અભિન્નતા સિદ્ધ કરી છે.

તત્ત્વજ્ઞાન અને જીવન :

તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મ મનુષ્ય જીવન સાથે ઓતપ્રોત છે. તત્ત્વજ્ઞાન એ ધર્મનું બૌદ્ધિક પાસું છે. ભારતીય પરંપરામાં તો એને ધર્મનું અનિવાર્ય અંગ જ માનવામાં આવે છે. ધર્મના અનિવાર્ય અંગ તરીકે તત્ત્વજ્ઞાનમાં જીવન જેટલી જ વ્યાપકતા અને જીવન જેટલું જ ઊંડાણ છે. મનુષ્ય જીવનને લગતા બધા વિષયોને તત્ત્વજ્ઞાન, જીવનવ્યાપી અને ક્ષિતિજવ્યાપી દૃષ્ટિએ જોવા મળે છે. તત્ત્વજ્ઞાનના વિશાળ ક્ષેત્રમાં જ્ઞાન, વિજ્ઞાન અને અધ્યાત્મના બધા વિષયો સમાયેલા છે. જીવન વ્યવસ્થા, સમાજ વ્યવસ્થા અને વિચાર વ્યવસ્થાને તમામ પૂર્વગ્રહો અને ગૃહીતોને

ત્યજી તત્ત્વજ્ઞાન માણસના જીવનના વિવિધ ક્ષેત્રોને લગતી મૂળભૂત માન્યતાઓનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરે છે. તેમજ તેમની સમાલોચના કરી તેના પ્રામાણ્યનો નિર્ણય કરે છે. આમ, આલોચનાત્મક દૃષ્ટિથી તત્ત્વજ્ઞાન મનુષ્ય જીવનના સમગ્ર અનુભવ ક્ષેત્રને આવરી લે છે.

આચાર્યશ્રી આનંદશંકર ધ્રુવ તત્ત્વજ્ઞાનને જીવનના અનુભવોની આલોચનાત્મક તપાસ કરતાં શાસ્ત્ર તરીકે પ્રમાણે છે. : “તત્ત્વચિંતન (Philosophy) એટલે પદાર્થના ભાસમાન સ્વરૂપથી પર તત્ત્વભૂત સ્વરૂપ શું છે અને એ તત્ત્વની દૃષ્ટિ ભાસમાન સ્વરૂપનો શો ખુલાસો છે એનો બુદ્ધિ દ્વારા વિચાર” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૧૭)

તત્ત્વવિચારના વિષયવસ્તુને સ્પષ્ટ કરવા આનંદશંકર તેને ત્રણ ક્ષેત્રોમાં વિભાજિત કરે છે :

- (૧) સતવિષયક (બાહ્ય અને આંતર સતવિષયક)-(Metaphysics and Psychology)
- (૨) કર્તવ્યવિષયક (Ethics)
- (૩) સૌંદર્યવિષયક (Aesthetics)

ઉપરોક્ત વ્યાખ્યા અને વિષયના વિભાજન પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે આનંદશંકર તત્ત્વજ્ઞાનને એક જીવનવ્યાપી દૃષ્ટિબિંદુ રૂપે સ્વીકારી તત્ત્વમીમાંસા, નીતિમીમાંસા અને સૌંદર્યમીમાંસાને તેમાં સમાવી લે છે. તત્ત્વજ્ઞાન અન્ય જ્ઞાન શાખાઓની સમાન કક્ષાનું જ એક શાસ્ત્ર છે એવી માન્યતાને આનંદશંકર ભૂલભરેલી માને છે. તેમના મતે જ્ઞાનની સર્વ શાખાઓમાં તત્ત્વજ્ઞાનનો પ્રવેશ છે. તેથી સર્વ જ્ઞાનના મૂળરૂપે એનું સ્થાન છે. અહીં તત્ત્વજ્ઞાન તેના વિશાળ પરિપ્રેક્ષ્યમાં જીવન સાથેનો અનુબંધ ધરાવે છે. સંસારને અવલોકવાની એક દૃષ્ટિ રૂપે તત્ત્વજ્ઞાનનો સ્વીકાર આનંદશંકર કરે છે.

“જીવ - જગત અને પરમાત્માના સ્વરૂપનું, જ્ઞાનની એક સ્વતંત્ર શાખારૂપે ચિંતન, એટલામાં જ તત્ત્વજ્ઞાન સમાપ્ત થતું નથી. ઈતિહાસ અને વિજ્ઞાનનાં મૂળ શોધવા તથા તેનો અર્થ કરવામાં પણ તત્ત્વજ્ઞાન પ્રવર્તે છે. આ દૃષ્ટિએ મનુષ્યનું બંધારણ, એનો આ પરિદેશ્યમાન વિશ્વ સાથે સંબંધ, એની સ્વાભાવિક પ્રવૃત્તિ-નિવૃત્તિની ભાવનાઓ, ઈત્યાદિ સર્વ વિચાર તત્ત્વજ્ઞાનના પેટામાં પડે છે.” (સાહિત્યવિચાર - પૃ. ૧૦૭)

જીવનની મૂળભૂત માન્યતાઓની સમીક્ષાત્મક તપાસ કરતાં શાસ્ત્ર તરીકે તત્ત્વજ્ઞાન મનુષ્યના સમગ્ર જીવનને વ્યાપીને રહેલું છે. સંસારને અવલોકવાના એક દૃષ્ટિબિંદુ તરીકે તત્ત્વજ્ઞાન સહુને આવકાર્ય છે.

તત્ત્વજ્ઞાનનું કાર્ય અને પ્રયોજન :

આનંદશંકરે સ્વીકારેલી તત્ત્વજ્ઞાનની વ્યાખ્યા અનુસાર વસ્તુનું યથાર્થ સ્વરૂપ શું છે એ વિચારવાનું કામ તત્ત્વજ્ઞાનનું છે, એટલે કે તત્ત્વશાસ્ત્ર પ્રમાણ દ્વારા વસ્તુ સ્વભાવનો નિર્ણય કરે છે. વસ્તુ સ્વભાવનો નિર્ણય કરવાના તત્ત્વજ્ઞાનના આ કાર્ય વિષે પ્રયોજનલક્ષી વિચાર કરતાં બે પ્રકારના અભિગમો પ્રાપ્ત થાય છે. તત્ત્વજ્ઞાન તત્ત્વજ્ઞાન ખાતર જ અર્થાત્ સ્વયંપ્રયોજનશીલ છે કે કોઈ વ્યવહારિક ઉપયોગિતા ધરાવે છે ? તત્ત્વજ્ઞાનના વ્યવહારિક ઉપયોગને સ્વીકારનારા ચિંતકો માને છે કે અત્યારે જગત અસંખ્ય વ્યવહારુ પ્રશ્નોથી છિન્નભિન્ન થઈ રહ્યું છે એનો ઉકેલ લાવવામાં તત્ત્વજ્ઞાને ઉપયોગી થવું જોઈએ, અને તે ન થાય તો તત્ત્વજ્ઞાનનું કોઈ પ્રયોજન નથી. જ્યારે તત્ત્વજ્ઞાનનું માત્ર જ્ઞાનાત્મક મૂલ્ય સ્વીકારનારા - ‘જ્ઞાન ખાતર જ્ઞાન’ - માં માનનારાઓના મત પ્રમાણે તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર વ્યવહારના પ્રશ્નોનો ભાર નાખવો યોગ્ય નથી. તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રયોજન સંબંધી આ બે અભિગમોનો સમન્વય આનંદશંકરના ચિંતનમાં જોવા મળે છે. તેઓ કહે છે :

“તત્ત્વજ્ઞાન તત્ત્વજ્ઞાન ખાતર તો છે પણ તે સાથે વ્યવહારમાં પણ ઉપકારક છે, અર્થાત્ એને રાજપદેથી બ્રષ્ટ કરી સેવકને સ્થાને મૂક્યા વિના, બીજી રીતે કહીએ તો શુદ્ધ વાતાવરણમાંથી ઉતારી ધૂળમાં રગદોળ્યા વિના, એના પ્રકાશ અને બળથી આપણા અનેક વ્યવહારિક પ્રશ્નોનો આપણે ખુલાસો કરી શકીએ છીએ, બલ્કે એવા પ્રશ્નોનો આખરનો અને કાયમનો નિવેડો તત્ત્વજ્ઞાનની ઊંચી ભૂમિકા ઉપર જ શક્ય છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૫૪)

આમ, ઉપયોગિતાને જ આનંદશંકર તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રયોજન માનતા નથી. તત્ત્વનો અધિકાર છે કે એને કોઈ જાણે અને આપણો પણ અધિકાર છે કે આપણે તત્ત્વને જાણીએ. તત્ત્વનું જ્ઞાન વ્યવહારમાં ઉપયોગી છે એ એનો એક આનુષંગિક લાભ છે, પણ એટલા માત્રથી જ એની કિંમતની આંકણી કરવાનું આનંદશંકરને માન્ય નથી.

માત્ર શુદ્ધ તર્કના પાયા પર રચાયેલું તત્ત્વજ્ઞાન એકાંગી છે તેમ માત્ર વ્યવહારના તથ્યોની તપાસ કરી તેને પોસતું તત્ત્વજ્ઞાન પણ એકાંગી છે. આ સંદર્ભમાં વ્યવહાર અને પરમાર્થના વિરોધને દૂર કરવાનું કામ તત્ત્વજ્ઞાનનું છે એમ કહી આનંદશંકર વ્યવહાર અને પરમાર્થ (શુદ્ધજ્ઞાન)નો સમન્વય સાધી આપે છે.

“એટલું ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે વ્યવહાર અને પરમાર્થ અથવા તો લોકબુદ્ધિ (Common Sense) અને તત્ત્વજ્ઞાન (Philosophy)એ એક એકથી તદ્દન વિયુક્ત નથી. વ્યવહારમાં એક અને પરમાર્થમાં બીજું, એમ બે સાથે સાથે

પરસ્પર વિરુદ્ધ સિદ્ધાંત મૂકીએ તો મનુષ્યને કર્તવ્યતાનો એક નિશ્ચિત માર્ગ જો નહિ, - બે માર્ગ વચ્ચે મુંઝાઈને ઊભો રહે, અથવા તો એને બંનેમાં ખોટાં રૂપ જ હાથ લાગે. વ્યવહાર અને પરમાર્થ ઉભય એક જ માર્ગ છે. લોકબુદ્ધિમાં જે કાંઈ સત્ય મનાતું હોય એ સર્વને ખોટું ઠરાવવા માટે તત્ત્વજ્ઞાન નથી. તેમ એણે લોકબુદ્ધિના ગુલામ થઈ રહેવાનું પણ નથી. લોકબુદ્ધિનું અંતર્ગત પરમતત્ત્વ પકડી એ તત્ત્વનું પૂર્ણ સ્વરૂપ સમજી લઈ તદનુસાર જે જે લોક વિચારો આમાત્મક લાગે તે તે દૂર કરવા અને પોતાનું સામ્રાજ્ય સ્થાપવું એ જ એનું કામ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૭૬)

આમ, પ્રકૃતિનાં સંત્યો કે વ્યવહારને ઉથલાવી પાડવાનું કામ તત્ત્વજ્ઞાનનું નથી, પણ વ્યવહારની અંદર રહેલા મિથ્યાત્વને, કેટલાક આમાત્મક ખ્યાલોને દૂર કરવાનું કામ તત્ત્વજ્ઞાનનું છે.

ધ્યેય, કાર્ય અને જ્ઞાનના સ્વરૂપની બાબતમાં તત્ત્વજ્ઞાન અને વિજ્ઞાન વચ્ચે સામ્ય જોવા મળે છે. તેમ છતાં બન્નેનું પ્રયોજન એક નથી. આ સંદર્ભમાં તત્ત્વજ્ઞાન અને વિજ્ઞાનના પ્રયોજન અંગેના આનંદશંકરના વિચારો નોંધનીય છે. - વિજ્ઞાન આપણને જીવાડી શકે, પણ જીવનનો હેતુ શો ? અને એ હેતુ સિદ્ધ કરવા આપણે કેવી રીતે જીવવું જોઈએ ? કયા પ્રકારનું જીવન જીવતો સમાજ સંસ્કૃતિની ઉચ્ચ અવસ્થાએ પહોંચે, કયા પ્રકારની સંસ્કૃતિ ટકવાનું વિશેષ સામર્થ્ય ધરાવે છે ? આ પ્રશ્નો તત્ત્વજ્ઞાનના ક્ષેત્રના છે.

“સંસ્કૃતિને ટકવાની આવશ્યક પરિસ્થિતિ(Conditions)સાયન્સ અવલોકનથી નક્કી કરી શકે, પણ એ જ પરિસ્થિતિની કિંમત (Value) આંકવી, એટલે કે - એના બલાબલની માપણી નહિ, પણ એની ઉચ્ચતાનું મૂલ્ય આંકવું, એ પરિસ્થિતિનો અર્થ(meaning) કરવો. અર્થાત્ એ જ પરિસ્થિતિ સંસ્કૃતિને ટકવામાં અનુકૂળ થાય છે. એથી ઊલટી પરિસ્થિતિ નથી એ શું સૂચવે છે ? આ ચિંતન તે સાયન્સની પારનો તત્ત્વજ્ઞાનનો વિષય”. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૫૫૬)

અર્થાત્ વ્યવહારનાં તથ્યોનું વર્ણન કરવાનું કામ વિજ્ઞાન કરે છે. તત્ત્વજ્ઞાન તેનાથી એક કક્ષા ઉપર જાય છે. સંસ્કૃતિને ટકવાની આવશ્યક પરિસ્થિતિની કિંમત (Value) આંકનાર શાસ્ત્ર તરીકે આનંદશંકર તત્ત્વજ્ઞાનને પ્રમાણે છે.

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન - સ્વરૂપ અને ક્ષેત્ર :

‘આપણું તત્ત્વજ્ઞાન’, ‘શાસ્ત્રચિંતન’, ‘આપણો ધર્મ’ વગેરે લેખોમાં ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનની એકતા સિદ્ધ કરી છે. આનંદશંકર ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની અનન્યતા વ્યક્ત કરતાં

લખે છે કે : “હિંદુસ્તાન એની અનેક સંપત્તિઓમાં કોઈપણ એક સંપત્તિ માટે સવિશેષ અભિમાન રાખે છે. તો તે એનું તત્ત્વજ્ઞાન છે.” (ધર્મવિચાર ૧ પૃ. ૨૦) આનંદશંકરના ‘ધર્મ અને તત્ત્વચિંતન’ના વિવિધ લેખોમાંથી એ વાત ફલિત થાય છે કે તેમને મન તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મ ભિન્ન નથી. ધર્મ એ તત્ત્વજ્ઞાનની જ અભિવ્યક્તિ છે, તત્ત્વજ્ઞાનનું વ્યવહારિક સ્વરૂપ છે. આમ, તેમના મતે ધર્મનું કાર્ય અને તત્ત્વજ્ઞાનનું કાર્ય એક જ છે. વેદ-ઉપનિષદથી માંડી નવજાગૃતિ કાળ સુધીમાં હિંદુસ્તાનમાં જે કોઈ સાહિત્ય રચાયું તેમાં ધર્મ, તત્ત્વજ્ઞાન અને સાહિત્યનો અનોખો સમન્વય જોવા મળે છે, જે હિંદુસ્તાનના તત્ત્વજ્ઞાનનું ભૂષણ છે. આનંદશંકરના મતે : “હિંદુસ્તાનનું તત્ત્વજ્ઞાન દર્શનગ્રંથો તરીકે જે સુપ્રસિદ્ધ છે તેમાં જ રહેલું નથી. પણ પ્રાચીન વેદથી માંડી પુરાણ સુધીના ગ્રંથોની કવિ પ્રતિભામાં પ્રગટ થયેલું છે. આ આપણા તત્ત્વજ્ઞાનનું ભૂષણ છે - દૂષણ નથી” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૨૪)

ભારતીય પરંપરામાં ધર્મ, તત્ત્વજ્ઞાન અને સાહિત્યની એકતા સિદ્ધ કરી આનંદશંકર ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના વિશાળ સ્વરૂપનો પરિચય આપે છે. પરંતુ આનંદશંકર માત્ર પરંપરાના જ અનુરાગી રૂઢિવાદી ચિંતક નથી, પરંતુ સત્યના અન્વેષણ માટે પ્રયત્ન કરનાર એક જાગૃત વિચારક છે. આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનમાં પ્રવેશી ગયેલા કેટલાંક નિરર્થક તત્ત્વોની પણ તેઓ નોંધ લે છે અને વર્તમાન સમયમાં એ અંગે આપણી શી ફરજ છે તે પણ દર્શાવે છે. આપણા તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મની વર્તમાન સ્થિતિ દર્શાવતાં તેઓ કહે છે :

“આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના મંદિર તરફ નજર કરો. એ મંદિર ઘણું પ્રાચીન છે, પણ એ પ્રાચીનતાને લીધે જેમ એમાં ઘણા ગુણો આવ્યા છે, તેમ આપણે માથે કેટલીક મુશ્કેલીઓ ઉત્પન્ન થઈ છે. આપણા ઇતિહાસના અનેક ચઢતી-પડતીના સમયોમાં આપણે એ વિશાળ મંદિરને જોઈએ તેવું સાફસૂફ રાખી શક્યા નથી. તેના લીધે એમાં અજ્ઞાનનાં પુષ્કળ જાળાં બાઝ્યાં છે, ખૂણે ખૂણે ચામાચીડિયાંએ વાસ કર્યો છે, ભવ્ય અને સુંદર ચિત્રો સેંકડો વર્ષથી ધૂળથી અને જ્યાં ત્યાં ફરેલા અણસમજુ કડિયાના ફૂચડાથી ઢંકાઈ ગયાં છે. (...) એ પ્રાચીન દેવાલયનો ઉદ્ધાર કરવામાં, અને એની દીવાલો ધોઈને ફરી સાફ કરવામાં, કંઈ નહિ તો એકાદ બે જાળાં ખંખેરી કાઢવામાં, કે અંધારામાં જરા બત્તી ફેરવવામાં ભાગ લેવો એ દરેક સનાતન હિંદુધર્મીની ફરજ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૩૩૯)

આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનમાં દાખલ થઈ ગયેલાં ખોટાં તત્ત્વોને દૂર કરી તેનું ખરું સ્વરૂપ સમજવા માટે આનંદશંકર ઐતિહાસિક પદ્ધતિથી ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનનો અભ્યાસ કરવાનું કહે છે. આ સંદર્ભમાં આપણા તત્ત્વદર્શનની પરસ્પર સંગતિ ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ કરવાની

અનિવાર્યતા દર્શાવતાં આનંદશંકર કહે છે:

“તમે પશ્ચિમના વિચારોને માન્ય કરો અગર ન કરો, પણ અત્યારે એ વિચારો ચારે તરફથી આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર-બલ્કે આપણા સમસ્ત જીવન ઉપર ધસારો કરતા આવે છે. એ સામે એનું રક્ષણ કરવું હોય તો જૂના વખતનાં છૂટાં છૂટાં વચનો ટાંકીને કૃતકૃત્યતા માનવી નિરર્થક છે. પશ્ચિમના આક્ષેપનો પશ્ચિમની જ રીતિએ, અથવા તો એને નિસ્તેજ બનાવી દે એવી પ્રબલતર પદ્ધતિએ, ઉત્તર વાળ્યા સિવાય છૂટકો નથી.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૩૪૧)

અંગ્રેજી કેળવણી પામેલા આપણા યુવાનો ઉપર આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન સંબંધી પ્રતિકૂળ અસર ઉત્પન્ન થવા માંડી છે. આવા સમયે આપણા ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનની ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ તપાસ કરી તેની સાફસૂફી કરી તેનું ખરું સ્વરૂપ જગત સમક્ષ લાવવાની અનિવાર્યતા આનંદશંકરના વિચારોમાં જોવા મળે છે.

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનો ઐતિહાસિક પદ્ધતિથી વિચાર કરી આનંદશંકરે પોતાના લેખો દ્વારા એ સ્પષ્ટ કરી આપ્યું છે કે આપણું તત્ત્વજ્ઞાન ચૈતન્યથી ભરેલો જીવંત પદાર્થ છે અને અખંડ પૃથ્વીના તત્ત્વજ્ઞાનના વિકાસમાં ભાગ લેવા સમર્થ છે. એ તત્ત્વજ્ઞાનને વર્તમાન સ્વરૂપમાં વિશ્વસમક્ષ મૂકવાની દિશા પણ આનંદશંકરે બતાવી છે. “હિંદુનું તત્ત્વજ્ઞાન એક જૂનું જડી આવેલું હાડપિંજર નથી, પણ વેદકાળથી ચાલી આવેલો ચૈતન્યથી ભરેલો અને નિત્ય વિકસતો જતો એક જીવંત પદાર્થ છે. તેથી એના શરીરનું વર્ણન કરવા કરતાં એના આત્માનું પ્રાકટ્ય કરવા ઉપર અધિક ધ્યાન આપવું જોઈએ.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૫૫૩)

આમ, આનંદશંકરના મતે આપણું તત્ત્વજ્ઞાન જીર્ણ વિદ્યા નથી, પરંતુ પશ્ચિમના વર્તમાન તત્ત્વજ્ઞાનની સાથે ઊભું રહી અખંડ પૃથ્વીના તત્ત્વજ્ઞાનના વિકાસમાં ભાગ લઈ શકે એવો જીવંત પદાર્થ છે. આનંદશંકરના મતે ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનું સ્વરૂપ જીવંત અને સદૈવ વિકાસશીલ ચિંતન છે. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનું સ્વરૂપ તેની સ્વ-ચિંતનશીલતાના પરિપાક રૂપે સમગ્ર અનુભવને આશ્લેષે છે. આનંદશંકર પરિષ્કૃતિની જરૂર ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન માટે આવશ્યક ગણે છે. પરંતુ તે પણ સ્વ-ચિંતનશીલતાને કારણે જ શક્ય બને છે. જ્યારે આ સ્વ-ચિંતનશીલતામાં ઓટ આવી છે ત્યારે ત્યારે ચિંતનમાં જરૂરતા વ્યાપેલી જોવા મળે છે.

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન પરના આક્ષેપો અને ઉત્તરો :

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની ધર્મ અને સાહિત્ય સાથેની અભિન્નતાને કારણે તેમજ વૈદિક યુગથી વર્તમાન યુગ સુધીના રાજકીય અને સામાજિક વિકાસ ક્રમમાં કેટલાયે ઉતાર-ચઢાવ

આવવાને કારણે તથા અંગ્રેજોની સામ્રાજ્યવાદી નીતિના દુષ્પ્રચારને પરિણામે ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન પર પશ્ચિમના ચિંતકો દ્વારા કેટલાક આક્ષેપો કરવામાં આવે છે. એ આક્ષેપોના ઉત્તર આનંદશંકર ઐતિહાસિક અને તાર્કિક પદ્ધતિ દ્વારા આપે છે.

(૧) ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન ‘ધર્મ’ સાથે સંકીર્ણ (ભેળસેળ) થઈ ગયેલું છે અને તેથી એમાં તત્ત્વજ્ઞાનનું શુદ્ધ સ્વરૂપ જોવા મળતું નથી.

આ આક્ષેપનો ઉત્તર આનંદશંકર પૂર્વ અને પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનમાં રહેલા ભેદને આધારે આપે છે. પૂર્વમાં રહેલી ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનની એકતાને આનંદશંકર તેની આગવી વિશેષતા માને છે. ભારતમાં તત્ત્વજ્ઞાનથી પ્રાપ્ત દર્શન જ વ્યવહારિક સ્વરૂપે ધર્મ તરીકે વ્યક્ત થાય છે. ભારતીય ધર્મના વિવિધ સંપ્રદાયોના પાયામાં પણ તત્ત્વજ્ઞાનનો જ સૈદ્ધાંતિક આશ્રય રહેલો છે.

વસ્તુના યથાર્થ સ્વરૂપનો પ્રમાણ દ્વારા નિર્ણય કરતું શાસ્ત્ર એટલે તત્ત્વજ્ઞાન. સત્ય, શિવ અને સૌંદર્યના ક્ષેત્રની મૂળભૂત માન્યતાઓનો સર્વદેશી અને સમીક્ષાત્મક વિચાર કરી તેના યથાર્થ સ્વરૂપનો નિર્ણય તત્ત્વજ્ઞાન કરે છે. આનંદશંકર તત્ત્વજ્ઞાનનો ધર્મ સાથેનો અવિરોધ તારવી બતાવે છે. ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન એકબીજામાં ભળી જાય એ આનંદશંકરને મન કોઈ દોષ નથી, કારણકે ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન બન્નેના વિષયો એક જ છે. ધર્મનાં સત્યો તપાસવા અને દૃષ્ટિગોચર કરવા એ તત્ત્વજ્ઞાનનું કાર્ય છે, જ્યારે તત્ત્વજ્ઞાનના સત્યો ઉપર વિશ્વ ટકી (ધૃ) રહ્યું છે, એ બતાવવાનું અને બતાવીને એને જીવનમાં વણવાનું કામ ધર્મનું છે. તેથી સ્વાભાવિક રીતે બંને એકબીજામાં મળી કામ કરે તેમાં જ એમની સફળતાને આનંદશંકર પ્રમાણે છે.

મનુષ્યના હૃદયમાં અનુભવતા જીવ, જગત અને ઈશ્વર સંબંધી ગંભીર પ્રશ્નો અને આકાંક્ષાના ખુલાસા કરવાનું કામ ધર્મનું છે. તત્ત્વજ્ઞાન પણ આજ મહાપ્રશ્નોની અન્વેષણા કરે છે. પરંતુ તત્ત્વજ્ઞાનના સત્યો માત્ર વિચારરૂપ કે વાણીરૂપ રહે તો એમાં તત્ત્વજ્ઞાનની પૂર્ણતા અનુભવાતી નથી. આનંદશંકર તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મનાં કાર્યોનો સમન્વય સાધીને બન્નેની એકરૂપતા સિદ્ધ કરે છે. તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મ બન્નેનું કાર્ય માનવ જીવનના સર્વે વ્યવહારોમાં સત્યના અનુભવને ચરિતાર્થ કરવાથી સિદ્ધ થાય છે. ભારતીય પ્રજાના વ્યક્તિગત અને સામાજિક વ્યવહાર તેના ધર્માનુસાર થતા હોય છે, અને ધર્મ તત્ત્વજ્ઞાનના પાયા ઉપર રચાયેલો હોય છે એટલે એ રીતે ભારતમાં તત્ત્વજ્ઞાન, ધર્મ અને જીવન વ્યવહાર એકબીજાથી અભિન્ન રીતે સંયોજાયેલા જોવા મળે છે જે આનંદશંકરને મન ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની આગવી વિશેષતા છે.

આનંદશંકરના સમકાલીન પંડિત યુગના બીજા પ્રખર વિદ્વાન નર્મદાશંકર મહેતા આપણે ત્યાં ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને પશ્ચિમમાં ગણવામાં આવે છે તેમ અલગ અલગ ગણ્યા નથી તેનું

રહસ્ય સમજાવતાં કહે છે :

“પશ્ચિમની તત્ત્વવિદ્યાનાં પ્રસ્થાનો બુદ્ધિના વિલાસરૂપ અને મલ્લકુસ્તીના અખાડા છે, ત્યારે આપણી તત્ત્વવિદ્યા પુરુષાર્થના સાધનરૂપ અને હૃદયને સ્પર્શ કરનારી રમ્ય વાટિકા છે. આપણો ધર્મ અને આપણું તત્ત્વદર્શન બન્ને વેદશાસ્ત્રમાંથી પ્રકટ થયેલા છે. ધર્મ અને બ્રહ્મ એ બે વેદના પ્રમેયો છે અને તે પ્રમેયો ઉપાસના કાંડથી જોડાયેલા ખંડો છે. (ધર્મતત્ત્વવિચાર - પૃ.૪૧)

ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનની એકતા આપણે ત્યાં સ્વાભાવિક જ છે. ધર્મ આચારનો આધાર છે. તો તત્ત્વજ્ઞાન વિચારનો આધાર છે. ભક્તિ વિનાનું તત્ત્વજ્ઞાન અને સૂક્ષ્મ સમજ વિનાની ભક્તિ બન્ને પુરુષાર્થની સિદ્ધિમાં અસમર્થ નીવડે છે. તેથી ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનનો અવિરોધ છે. નર્મદાશંકર મહેતાના આ વિચારને આનંદશંકર પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનના સંદર્ભમાં સમજાવે છે.

પશ્ચિમમાં ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન અલગ અલગ છે તેનું કારણ તાત્ત્વિક નથી, પણ ઐતિહાસિક છે એવો આનંદશંકરનો મત છે. ઐતિહાસિક રીતે જોઈએ તો યુરોપનો ધર્મ પેલેસ્ટાઈનમાંથી આવેલો છે, જ્યારે એનું તત્ત્વજ્ઞાન ગ્રીસમાંથી આવ્યું છે અને તેથી બંને વચ્ચે ચોક્કસ ભેદ રેખા જોવા મળે છે. ખ્રિસ્તીધર્મના આરંભકાળમાં તો એ ધર્મના જે સિદ્ધાંતો બંધાયા તે ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનની અસર નીચે જ બંધાયા હતા. તે પછી મધ્યયુગમાં ખ્રિસ્તી ધર્મના પાઠરીઓ ઉપર એરિસ્ટોટલના ચિંતનનો પ્રભાવ સ્પષ્ટ રીતે જોવા મળે છે. આમ છતાં ઈતિહાસમાં એમ બન્યું છે કે પશ્ચિમમાં ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન અલગ અલગ રીતે વિકસેલા છે. આનંદશંકર આનું કારણ આપતાં કહે છે:

“સમય જતાં તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ ખ્રિસ્તી ધર્મના સિદ્ધાંતો શિથિલ થવા લાગ્યા અને બેનો પરસ્પર વિરોધ પ્રગટ થવા લાગ્યો. ત્યારે કેટલાક ધાર્મિક આત્માઓએ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને છૂટા પાડ્યા. એ રીતે એમનો અવિરોધ સાધવાનો પ્રયત્ન કર્યો. વસ્તુતઃ આવા કૃત્રિમ પ્રયત્ન સફળ થતા નથી.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૨૧)

અનુકૂળતા ખાતર ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને ભિન્ન ગણવાની આ રીતને આનંદશંકર કૃત્રિમ અને મિથ્યા ગણે છે. આમ ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં રહેલો તેનો ધર્મ સાથેનો અવિરોધ સ્વાભાવિક છે. આ અવિરોધ તત્ત્વજ્ઞાનના વિશાળ અર્થને ધ્યાનમાં લેતાં અનિવાર્ય પણ છે.

શ્રી અરવિંદ પણ ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની ધર્મ સાથેની અભિન્નતાને પ્રમાણતાં લખે છે:

“ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન માત્ર કલ્પનાનિષ્ઠ તર્કનો હવાઈ બૌદ્ધિક વ્યાયામ નથી, યુરોપીય તત્ત્વજ્ઞાનના ઘણા ભાગની માફક તે કોઈ વિચાર અને શબ્દના કાંતણની સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ પ્રક્રિયા

નથી, એ છે ભારતીય ધર્મના આત્મા, વિચાર, ક્રિયાશીલ સત્ય, લાગણી અને શક્તિના હાર્દનો એક સુવ્યવસ્થિત બુદ્ધિનિષ્ઠ સિદ્ધાંત અથવા તેનું આંતરચેતના આદિષ્ટદર્શન.” (ભારતીય સંસ્કૃતિના પાયા, પૃ. ૮૩)

આ સંદર્ભમાં પંડિત સુખલાલજી પણ લખે છે કે “ભારતમાં જે તત્ત્વજ્ઞાન જીવિત રહેવા પામ્યું છે તે ધર્મ સંપ્રદાયના આશ્રયને લઈને જ. જેનો કોઈ ધર્મસંપ્રદાય અસ્તિત્વમાં ન આવ્યો અથવા ટકી ન શક્યો તે તત્ત્વજ્ઞાન નામશેષ થઈ ગયું છે.” (ભારતીય તત્ત્વવિદ્યા, પૃ. ૧૦)

(૨) ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન તત્ત્વજ્ઞાન જ ન કહેવાય, કારણકે જ્ઞાન હંમેશા પદ્ધતિસર કરેલો વિચાર હોવો જોઈએ, જેની હિંદુસ્તાનના કહેવાતા તત્ત્વજ્ઞાનમાં ખામી છે.

વેદ-ઉપનિષદથી માંડી નવજાગૃતિ કાળ સુધીમાં હિંદુસ્તાનમાં ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ક્ષેત્રે જે કાંઈ પણ ખેડાણ થયું તે મોટે ભાગે સાહિત્યના માધ્યમથી પ્રગટ થયેલું છે. તેને લઈને ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર આવો આક્ષેપ કરવામાં આવે છે. પરંતુ પશ્ચિમમાં જેમ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન ભિન્ન છે તેમ તત્ત્વજ્ઞાન અને સાહિત્ય પણ એકબીજાથી ભિન્ન છે, જ્યારે આપણે ત્યાં તત્ત્વજ્ઞાન સાહિત્યાદિ કલાઓના માધ્યમથી પણ આવ્યું છે. શ્રી નર્મદાશંકર મહેતા લખે છે : “પશ્ચિમમાં તત્ત્વજ્ઞાન માત્ર બુદ્ધિ વિલાસરૂપ છે અને કલાજ્ઞાન માત્ર ભાવસંતર્પણ કરનાર છે, ત્યારે ભારતવર્ષમાં તત્ત્વજ્ઞાન મોક્ષરૂપે પુરુષાર્થનું સાધક છે અને કલાજ્ઞાન અધ્યાત્મ આનંદનું નિમિત્ત છે” (ધર્મતત્ત્વવિચાર, પૃ. ૧૦૮) આમ, અધ્યાત્મ ભાવનાના ઉત્કર્ષમાં આપણે ત્યાં કલાનો સર્વાંશે ઉપયોગ થયો છે. આનંદશંકર પણ સાહિત્યને તત્ત્વવિચારની અભિવ્યક્તિનું વધુ સારું માધ્યમ માને છે. ઉપરોક્ત આક્ષેપના ઉત્તરમાં આનંદશંકર જ્ઞાનમીમાંસાના ક્ષેત્રના એક મહત્ત્વના પ્રશ્ન ‘જ્ઞાનના સ્વરૂપ’ની ચર્ચા કરે છે.

પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જ્ઞાનમીમાંસા ક્ષેત્રે એક સાંકડી સમજણ જોવા મળે છે. વિચારશ્રેણી એ જ જ્ઞાન. જ્ઞાનના સ્વરૂપને જોતાં આવા હઠાગ્રહને આનંદશંકર બરાબર લેખતા નથી. પ્રથમથી કોઈ એક પદ્ધતિ નિશ્ચિત કરી પછી તેના આધારે તત્ત્વના સ્વરૂપને સમજવાની, માપવાની પાશ્ચાત્ય પ્રણાલીમાં એક પ્રકારનો પદ્ધતિગત મતાગ્રહ જોવા મળે છે. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર પશ્ચિમની જ્ઞાનમીમાંસાના ઐતિહાસિક વિકાસની સ્પષ્ટતા કરે છે. પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનમાં ગ્રીક ફિલસૂફ એરિસ્ટોટલની અસર લાંબો કાળ ચાલી હતી અને એ મહાન તત્ત્વવેત્તાએ તત્ત્વના નિર્ણયની જે પદ્ધતિ પાડી હતી તે જ યુરોપ - અમેરિકામાં પ્રચલિત થઈ. પરંતુ અર્વાચીન યુગમાં, જર્મન ફિલસૂફ કાન્ટની અસર તળે પણ એ જ ‘પદ્ધતિસર વિચાર’ કરવાની પ્રણાલી ચાલ્યા કરી છે. એરિસ્ટોટલ અને કાન્ટના પ્રભાવને કારણે યુરોપમાં પદ્ધતિનો અતિ આગ્રહ જોવા મળે છે, જેને આનંદશંકર યુરોપના તત્ત્વજ્ઞાનની ખામી ગણે છે. તેની સામે

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં જોવા મળતી જ્ઞાનવિચારની પ્રક્રિયા વધુ ઉચ્ચતર છે એમ આનંદશંકર સિદ્ધ કરી આપે છે. તેમના મતે :

“જ્ઞાન એ એક જીવંત પદાર્થ હોઈ, એને સ્વચ્છંદે વિલસવાનો અધિકાર છે અને એ પ્રમાણે એ વિલસે છે જ, બહુલે વિશ્વનાં પરમ અને ચરમ સત્યો જેટલા પદ્ધતિસર વિચાર વડે નહિ, તેટલાં દિવ્ય દર્શનમાં પ્રકટ થયાં છે. આવા દિવ્ય દર્શનનું એક સર્વગ્રાહ્ય સ્વરૂપ કવિપ્રતિભા છે અને તેથી તત્ત્વજ્ઞાન એ તાર્કિકોને જ સાધ્ય છે એમ નથી કિન્તુ કવિપ્રતિભામાં એ પુષ્કળ પ્રકટ થયું છે અને આ દેશના પ્રાચીન તત્ત્વજ્ઞોએ એને કવિકલ્પનામાં મૂર્તિમંત કર્યું છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૨૧)

આમ, પ્રથમથી કોઈ એક પદ્ધતિ નિશ્ચિત કરી પછી તેના આધારે તત્ત્વના સ્વરૂપને સમજવાની કે માપવાની પાશ્ચાત્ય પ્રણાલી એક પ્રકારના પદ્ધતિગત મતાગ્રહથી પીડાય છે. તત્ત્વનું સ્વરૂપ એટલું જટિલ (ગહન) છે કે તેને કોઈ એક પદ્ધતિના ચોક્કામાં ગોઠવી શકાય નહીં - બાંધી શકાય નહીં. તેથી જ આનંદશંકર જ્ઞાનને એક જીવંત પદાર્થ તરીકે સ્વીકારી તેને પોતાની મેળે વિલસવાનો અધિકાર આપે છે. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં પદ્ધતિસર વિચારસરણી નથી તેવો આક્ષેપ ‘જ્ઞાનના સ્વરૂપ’ અંગેની સંકુચિત વિચારસરણીને કારણે થયેલો છે એમ આનંદશંકર માને છે.

‘તત્ત્વજ્ઞાન માત્ર તાર્કિકોને જ સાધ્ય છે એમ નથી, પરંતુ કવિપ્રતિભામાં એ પુષ્કળ પ્રગટ થયું છે’ - તેના સમર્થનમાં આનંદશંકર આપણા પ્રાચીન ગ્રંથોમાંથી કેટલાંક ઉદાહરણો આપે છે. (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૨૩) આપણા પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આ પ્રમાણે તત્ત્વજ્ઞાન કવિપ્રતિભામાં પ્રગટ થયાના અસંખ્ય ઉદાહરણો છે. ઉપનિષદમાં ઉદ્ગીથ ની ઉપાસના રહેલી છે. ઉદગીથ એટલે ઉચ્ચારેલું બહાર પ્રગટેલું ગાન. આ સૃષ્ટિ અને એના કેન્દ્રભૂત સૂર્ય આદિ મહાન પદાર્થો એ પરમાત્માના ગાન રૂપ છે એવો ભાવ એ ઉપાસનાના અંતરમાંથી આનંદશંકર તારવે છે. સૃષ્ટિના કર્તાને પાશ્ચાત્ય ફિલસૂફ પેલી (Paley) એ ઘડિયાળી રૂપે કલ્પ્યો છે. તેના કરતાં ભારતીય પરંપરામાં તેને કવિ કે સંગીતકાર રૂપે કલ્પેલો છે. તેને આનંદશંકર વધુ સુંદર, વધુ ભવ્ય અને અધિક યાથાર્થ્ય વાળું ગણે છે. આ ઉપરાંત અર્ધનારીનટશ્વરની કલ્પનામાં, કૃષ્ણ-ગોપીના રાસમાં, શેષશાયી નારાયણ અને લક્ષ્મીના રૂપકમાં, શક્તિ સંપ્રદાયમાં કલ્પેલી દેવીની ‘અષ્ટભુજા’ કલ્પનામાં તેમજ પુરાણના ‘દેવાસુરસંગ્રામ’માં તત્ત્વજ્ઞાનના ગહન સિદ્ધાંતો જેવા કે, બ્રહ્મનું નિર્ગુણ સ્વરૂપ, સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ સ્થિતિ લય, સૃષ્ટિનું આનંદમય સ્વરૂપ, દૈવી સંપત્તિ અને આસુરી સંપત્તિનો વિગ્રહ આ અને આના જેવા અનેક સિદ્ધાંતોનું નિરૂપણ આ પ્રતીકોમાં જોવા મળે છે. આવાં વિવિધ ઉદાહરણો આપી આનંદશંકર સાબિત કરે છે કે આપણું તત્ત્વજ્ઞાન માત્ર દર્શનગ્રંથોમાં જ નથી, પરંતુ વેદથી માંડી પુરાણ સુધીના ગ્રંથોની કવિપ્રતિભામાં પ્રગટ

થયેલું છે. તાત્વિક સત્યોની અભિવ્યક્તિ કોઈ જડ પદ્ધતિથી બંધાયેલી નથી. તે પ્રકટ થવા માટે સ્વતંત્ર છે. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના આ વિચારને આનંદશંકર તેની આગવી વિશેષતા તરીકે વર્ણવે છે.

(૩) યુરોપના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ એક સળંગ સાંકળમાં સંકલિત કરી શકાય છે. તેવું હિંદના તત્ત્વજ્ઞાનનું નથી.

પ્રો. મેકેન્ઝી નામના પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનના આ આક્ષેપના ઉત્તરમાં આનંદશંકર યુરોપના ચિંતનની પ્રક્રિયા અને તેની મર્યાદા સ્પષ્ટ કરે છે. યુરોપમાં એક તત્ત્વજ્ઞ એના પહેલાનાં તત્ત્વજ્ઞનું તત્ત્વજ્ઞાન લઈ એનું ખંડન વા પરિષ્કાર કરે છે અને આ રીતે ત્યાંના ઇતિહાસમાં અનુક્રમે પ્રકટ થયેલા સઘળા તત્ત્વજ્ઞાનના વિચારો એક સાંકળની કડીઓ યાને એક સીડીના પગથિયાંની માફક રહેલા બતાવી શક્યા છે. યુરોપના તત્ત્વજ્ઞાનમાં રહેલી આ વિશેષતાને આનંદશંકર સ્વીકારે છે પણ સાથે સાથે એની મર્યાદા પણ બતાવે છે. યુરોપના ઇતિહાસની સંકલના હેગલે માની લીધેલા કલ્પિત ચોકઠામાં થઈ છે, પરિણામે તે કૃત્રિમ બની રહી છે.

આ ઐતિહાસિક સંકલના એટલે સુધી બતાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે કે, — “હેગલે ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનના સમયથી માંડી યુરોપના તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસને એક સળંગ વિચારરૂપે પ્રતિપાદન કર્યો છે. - અને મારી મચડીને, ક્વચિત્ અનુક્રમ ઉલટાવી નાખીને પણ, એ ઇતિહાસને હેગલે પોતાની વિચારત્રિપટ્ટી (Dialectics) ના ચોકઠામાં બંધબેસતો કર્યો છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૪૫૦)

આનંદશંકરના મતે ઐતિહાસિક કાલક્રમ રચવાનો આવો કૃત્રિમ પ્રયત્ન ઈચ્છવા યોગ્ય નથી. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની ઐતિહાસિક કાલક્રમની રચના કયા અભિગમથી થવી જોઈએ તેનું દિશાસૂચન કરે છે.

“મને લાગે છે કે આપણાં દર્શનોને મૂળ આંતર-વિચારના સંબંધથી સારી રીતે સાંકળી શકાય એમ છે. પરંતુ અહીંના તત્ત્વજ્ઞાનનો સંપૂર્ણ ઇતિહાસ એ રીતે સાંકળી શકાતો નથી એમ જે દેખાય છે. તેનું કારણ એ છે કે સાંકળતી કડીઓ ઓળખવામાં ભૂલ થાય છે. અત્રે સમસ્ત તત્ત્વજ્ઞાનની એક સાંકળ નથી, પણ વિવિધ દર્શનોના જુદા જુદા પ્રવાહ છે - અને જો કે પ્રત્યેક દર્શનોનો ઇતિહાસ હેગલે માનેલા કલ્પિત ચોકઠામાં ગોઠવાતો નથી, તો પણ પ્રત્યેક દર્શનના ઇતિહાસમાં એક અખંડ ધારા જોઈ શકાય છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૪૫૦)

આધારભૂત માની શકાય તેવા સિદ્ધાંતોના અભાવને કારણે જેવી રીતે પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞોનું જ્ઞાન વ્યવસ્થિત રીતે લિપિબદ્ધ કરેલું છે, તેવું ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં જોવા મળતું

નથી. આવા આક્ષેપના પ્રતિકાર સ્વરૂપે આનંદશંકર પોતાના ‘ષડ્દર્શનની સંકલના’ અને બીજા કેટલાક લેખોના આધારે એ પ્રતિપાદિત કરે છે કે, ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની ઐતિહાસિક સંગતિ રચી તેને એક અખંડ ધારા રૂપે નિરૂપી શકાય તેમ છે.

(૪) ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના મોટા ભાગમાં ‘નિરાકાર અને શબ્દાતીત’નું શરણ લેવામાં આવે છે.

પ્રો. મેકેન્ઝીના આ આક્ષેપનો ઉત્તર આનંદશંકર પરમાત્માના અચિંત્ય સ્વરૂપને આધારે આપે છે. આ સંદર્ભમાં પરમાત્માના સ્વરૂપ દર્શનની ગ્રીક ફિલોસોફીની મર્યાદાને આનંદશંકર સ્પષ્ટ કરે છે. ગ્રીસના આરંભકાળના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જોવા મળતું આકાર (Form)નું પ્રતિપાદન તેની ખૂબી તરીકે બતાવવામાં આવે છે. પરંતુ એમાં જ એની ખામીનું બીજ રહેલું છે એમ આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે. તેમના મતે :

“આરંભકાળના ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞો જગતનું કારણ શોધતા ચાર મહાભૂતો (પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ)ની પાર જઈ શક્યા નહોતા. એમાંના માત્ર એક ને જ જગતની ઘટનામાં બુદ્ધિનું દર્શન થયું હતું. એ પછીના કાળમાં સોક્રેટીસનું તત્ત્વજ્ઞાન પણ નીતિવિષયક અને ઐહિક દૃષ્ટિબિંદુથી રચાયેલું હતું. તે પછી પ્લેટોને બાદ કરીને એરિસ્ટોટલના તત્ત્વજ્ઞાન ઉપર આવીએ તો તે ઐહિકતાથી ભરપૂર હતું. ઈશ્વરના સ્વરૂપ વિશેનો વિચાર તો યુરોપે ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનમાં નહિ પણ ક્રિશ્ચિયન ધર્મમાં શોધ્યો છે. પણ એ મધ્યયુગ વીતી ગયો અને ડેકાર્ટથી શરૂ થયેલું અર્વાચીન યુરોપનું તત્ત્વજ્ઞાન (સ્પિનોઝા વગેરે કેટલાક તત્ત્વજ્ઞોના વિચારને બાદ કરતાં) ધર્મથી વિખૂટું પડેલું છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૪૫૨)

આ રીતે આકાર (Form) નું પ્રતિપાદન કરતું ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાન તેમજ મધ્યયુગનું યુરોપનું તત્ત્વજ્ઞાન પરમતત્ત્વની અચિંત્યતાને પામી શક્યું જ નથી. એનું મુખ્ય કારણ તેનો ધર્મ સાથેનો વિરોધ છે. પરંતુ જ્યાં ધાર્મિક દૃષ્ટિ હશે ત્યાં પરમાત્માને જગતની આંતર માન્યા છતાં જગતની પર-અને તેથી અચિંત્ય - માન્યા સિવાય ચાલશે જ નહિ. એ જ અચિંત્યતામાંથી આનંદશંકર નિર્વિશેષવાદના ‘નેતિ નેતિ’નો ઉદ્ભવ થયેલો માને છે. આમ, ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં પરમાત્માના સ્વરૂપ વર્ણન માટે નિરાકાર અને શબ્દાતીતનું શરણ લેવામાં આવે છે તેને કેટલાક પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતકો તેની ‘મર્યાદા’ ગણે છે. પરંતુ પરમતત્ત્વના સ્વરૂપને અને માનવજ્ઞાનની મર્યાદાને જોતાં આવું શરણ અનિવાર્ય છે. આ અનિવાર્યતાનું ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં સમુચિત સમાધાન કરવામાં આવ્યું છે એવો આનંદશંકરનો નિર્ણય સર્વથા યથાર્થ જણાય છે.

(૫) ઉપરોક્ત આક્ષેપના સંદર્ભમાં જ બીજો એક આક્ષેપ કરતાં પ્રો. મેકેન્ઝી કહે છે કે હિંદના તત્ત્વજ્ઞાનમાં વિશદતા (Clearness) યાને સ્પષ્ટતા - નિશ્ચિતતાનો અભાવ છે.

આ આકેષપના ઉત્તરમાં આનંદશંકર કહે છે: “કોઈ પણ આકારવાદી એવો અમારા જોવામાં આવ્યો નથી કે જે પરમાત્માની અચિન્ત્યતાનો સ્વીકાર કરતો ન હોય.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૪૫૨) વસ્તુતઃ આવી સ્થિતિ જગતના ઘણા મોટા તત્ત્વજ્ઞાનીઓમાં જોવામાં આવી છે. પોતાના આ મતના સમર્થનમાં આનંદશંકર યુરોપના અર્વાચીન યુગના મોટામાં મોટા તત્ત્વવેત્તા કાન્ટનું ઉદાહરણ આપે છે. આમ, નિરાકાર અને શબ્દાતીતનું નિરૂપણ અને તેને લીધે આવતી અસ્પષ્ટતાના આકેષપના ઉત્તરમાં આનંદશંકર એ સિદ્ધ કરે છે કે, પરમતત્ત્વનું સ્વરૂપ સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ અને વિભુ હોવાથી તેના ગુણ વર્ણનમાં વિરોધાભાસ જોવા મળે છે. માનવ બુદ્ધિ પોતાની મર્યાદાને કારણે પરમતત્ત્વનો પાર પામી શકે તેમ નથી. બુદ્ધિની મર્યાદાના સંદર્ભમાં આનંદશંકર આ સમસ્યાને વિચારે છે. અંતે ભારતીય દાર્શનિકોના અભિગમને આનંદશંકર યથાર્થ ઠેરવે છે. માનવ બુદ્ધિ પોતાની મર્યાદાને કારણે પરમતત્ત્વનો પાર પામી શકે તેમ નથી. બુદ્ધિની મર્યાદા અને પરમતત્ત્વના સ્વરૂપ અંગેના આ વિરોધને ટાળવા ભારતીય દાર્શનિકોએ ‘નેતિ નેતિ’ ની વ્યવસ્થા કરી છે. કારણકે પરમતત્ત્વ અનુભૂતિનો વિષય છે બુદ્ધિનો નહીં. તેથી પરમતત્ત્વનું કોઈ પણ વર્ણન એકાંગી જ નીવડવા સંભવ છે. આ મુશ્કેલીને ટાળવા પૂર્વ અને પશ્ચિમમાં અજ્ઞેયવાદી વિચારસરણી સરખી રીતે વિકસેલી જોવા મળે છે. ડૉ. રાધાકૃષ્ણનું પણ લખે છે : “પૂર્વ અને પશ્ચિમના અનેક દાર્શનિકો એ મત પર પહોંચ્યા છે કે પરમ (સત્તા) બુદ્ધિથી પર છે. તે એના મૂળ સ્વરૂપે ઈન્દ્રિયજ્ઞાનલભ્ય નથી અને ધાર્મિક આંતરદૃષ્ટિથી જ પરમસત્તાની વાસ્તવિક અભિવ્યક્તિ થઈ શકે છે.” (ભારતીય સંસ્કૃતિ : કુછ વિચાર, પૃ.૨૯)

આમ, નિશ્ચિતતાનો અભાવ માત્ર ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં જ છે એમ નથી, યુરોપમાં પણ લોક અને કાન્ટને અનુસરતા ચિંતકો અજ્ઞેયવાદી વિચારધારા સ્વીકારે છે. તે પરમતત્ત્વના વર્ણનની અશક્યતા જ બતાવે છે. જોકે, પરમતત્ત્વના સ્વરૂપને જોતાં અસ્પષ્ટતા સ્વાભાવિક પ્રતીત થાય છે એવો આનંદશંકરનો નિર્ણય યોગ્ય અને તાર્કિક જણાય છે.

ઉપરની સમગ્ર ચર્ચાને આધારે આચાર્યશ્રી આનંદશંકરના તત્ત્વજ્ઞાન વિષયક વિચારો નીચે પ્રમાણે સંક્ષેપમાં મૂકી શકાય :

- (૧) તત્ત્વના સ્વરૂપનો નિર્ણય કરી તેને આધારે માનવ જીવનની મૂળભૂત માન્યતાઓની સમીક્ષાત્મક તપાસ એટલે તત્ત્વજ્ઞાન. વસ્તુના યથાર્થ સ્વરૂપનો પ્રમાણ દ્વારા નિર્ણય કરતું શાસ્ત્ર એટલે તત્ત્વજ્ઞાન.
- (૨) સત્ય, શિવ અને સૌંદર્યના ક્ષેત્રની સામાન્ય માન્યતાઓનો સર્વદેશી અને સમીક્ષાત્મક વિચાર કરી તેના તાત્ત્વિક આધારો સ્પષ્ટ કરવાનું કામ તત્ત્વજ્ઞાન કરે છે.
- (૩) પરમાર્થ અને વ્યવહારનો વિરોધ મિથ્યા છે. વ્યવહારના મિથ્યા ખ્યાલોની તપાસ તત્ત્વજ્ઞાન કરે છે.

- (૪) મૂલ્યલક્ષી શાસ્ત્ર તરીકે તત્ત્વજ્ઞાન વિજ્ઞોનોના જ્ઞાનની સમીક્ષાત્મક તપાસ કરી મૂલ્યલક્ષી વિચારણા કરે છે. આ અર્થમાં તત્ત્વજ્ઞાન વિજ્ઞાન કરતાં એક કક્ષા ઉપર મૂકી શકાય.
- (૫) ધર્મનાં સત્યો તપાસવાં અને દૃષ્ટિગોચર કરવાં એ તત્ત્વજ્ઞાનનું કાર્ય છે, જ્યારે તત્ત્વજ્ઞાનના સત્યો ઉપર વિશ્વ ટકી રહ્યું છે તે બતાવવાનું કામ ધર્મનું છે. આમ બંનેમાં અવિરોધ છે. આમ ધર્મ એ તત્ત્વજ્ઞાનનું ક્રિયાત્મક-ગત્યાત્મક પાસું છે, જ્યારે તત્ત્વજ્ઞાનએ ધર્મનું સૈદ્ધાંતિક પાસું છે.
- (૬) ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન ચૈતન્યથી ભરેલો જીવંત પદાર્થ હોઈ, તેમાં રહેલો ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનનો અવિરોધ સ્વાભાવિક તેમજ તાત્ત્વિક છે. તે ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની વિશેષતા છે.
- (૭) તાત્ત્વિક સત્યોની અભિવ્યક્તિ કોઈ જડ પદ્ધતિના ચોકઠામાં બંધાયેલી નથી તે સ્વતંત્ર છે. તેથી જ્ઞાન માત્ર તર્કને આધારે નહિ, કવિ પ્રતિભામાં પણ પ્રગટ થાય છે. આમ, જ્ઞાનના સ્વરૂપને ધ્યાનમાં લેતા તેમાં બુદ્ધિ અને અનુભૂતિ બંનેને સ્થાન છે.
- (૮) પરમતત્ત્વનું અચિન્ત્ય સ્વરૂપ અને માનવ જ્ઞાનની મર્યાદાનો તાત્ત્વિક ખુલાસો ભારતીય દાર્શનિકોએ કરેલી 'નેતિ નેતિ' ની વ્યવસ્થામાં છે.
- (૯) ભારતીય દર્શનોનો ઐતિહાસિક કાલક્રમ રચી શકાય છે. તેમાં વિચાર પ્રવાહની એક અખંડ ધારા છે.

(૨) ભગવદ્ગીતા

તત્ત્વજ્ઞાન સંસારને અવલોકવાની એક દૃષ્ટિ છે. આ દૃષ્ટિ માનવના સમગ્ર જીવનને સ્પર્શે છે. તત્ત્વમીમાંસા, નીતિશાસ્ત્ર અને સૌંદર્ય તત્ત્વજ્ઞાનનાં અભ્યાસ ક્ષેત્રો છે. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મના આધારભૂત ગ્રંથ ભગવદ્ગીતા ઉપર આચાર્યશ્રીએ કેટલાક ચિંતનાત્મક લેખો લખેલા છે. તેમાં તેમણે ગીતાનો ઉદ્દેશ, પ્રસંગ, ગીતાનું તત્ત્વજ્ઞાન, ગીતાનો ઉપદેશ, ગીતાની મહત્તા વગેરે વિષયો સ્પષ્ટ કરી બ્રહ્મભાવની સિદ્ધિ માટે ગીતાની ભૂમિકા સ્પષ્ટ કરી આપી છે.

ગીતાની રચનાનો ઉદ્દેશ :

તત્ત્વજ્ઞાનનું કાર્ય વ્યવહાર અને પરમાર્થનો ભેદ ટાળવાનું છે. વ્યવહારના મિથ્યા ખ્યાલોને પરમાર્થના સંદર્ભમાં સ્પષ્ટ કરી માનવજીવનને યથાર્થ માર્ગ બતાવવાનું છે. આ સંદર્ભમાં ભગવદ્ગીતાના ઉદ્દેશને આનંદશંકર સ્પષ્ટ કરી આપે છે. “ભગવદ્ગીતાનો ઉદ્દેશ,

અમુક કૃત્ય સારું અને અમુક ખોટું એ બતાવવાનો નથી, પણ તે તે કૃત્યોનું સારા-ખોટાપણું કેવી રીતે ઊપજે છે એ સમજાવવાનો અને એ નિર્ણય માટે ખરું દષ્ટિબિંદુ શું છે એ બતાવવાનો છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૭૫)

કર્તવ્યતાનો નિર્ણય એ માનવની એક પ્રમુખ સમસ્યા છે. આ સમસ્યાના સમાધાન રૂપે જ ગીતા રચવામાં આવી છે એવો આનંદશંકરનો મત છે. આ સંદર્ભમાં ગીતાના બીજરૂપ શ્લોકને આનંદશંકર સમજાવે છે.

અશોચ્યાનન્વશોચસ્તવં પ્રજ્ઞાવાદાંશ્ચ ભાષસે (ભગવદ્ગીતા - અધ્યાય-૨, શ્લોક ૧૧)

અર્થાત્ - જેનો શોક કરવો ઘટતો નથી તેનો તું શોક કરે છે અને છતાં મોટા મોટા ડહાપણના શબ્દો બોલે છે !

આત્માના અમૃતત્વ અને અવિષયત્વ ઉપર ઊભા રહી, પ્રકૃતિ અને પ્રકૃતિનાં કાર્યો અવલોકવાં જોઈએ એને બદલે તું આત્માને એક નશ્વર પ્રાકૃત પદાર્થ માની બેઠો છે. છતાં શબ્દો તો મોટા મોટા ડહાપણના બોલે છે ! એનું રહસ્ય સમજતો નથી. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૭૮)

પોતાના સ્વ-સ્વરૂપના અજ્ઞાનને કારણે મનુષ્ય કુલ્લક બાબતોને જીવનમાં વધારે મહત્ત્વની ગણે છે. તે લાગણીના આવેશમાં યથાર્થ - અયથાર્થનો નિર્ણય કરવા સમર્થ રહેતો નથી. જે અસત છે (અનરિયલ છે) તેને સત માની જે બિનજરૂરી છે તેને અતિ મહત્ત્વનું માની, માનવી સંસારમાં પોતાનો વ્યવહાર કરે છે અને અંતે વિરોધાત્માસોમાં ફસાય છે. આ નિત્યાનિત્ય વસ્તુ અવિવેકને જ આનંદશંકર સઘળા અનર્થોનું મૂળ માને છે. આવી નિઃસહાય સ્થિતિમાં ભગવદ્ગીતા મનુષ્યને કર્તવ્યતાનું સાચું સ્વરૂપ સમજાવે છે એવો આનંદશંકરનો મત છે. આ સંદર્ભમાં ભગવદ્ગીતા અનુસાર કર્તવ્યતાનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર કહે છે : ‘કર્તવ્યભાવના એ જડ, કૃત્રિમ નિયમોની બનેલી નથી, પણ જીવંત અને એક છતાં અનેક રૂપ ધરતી એવી દિવ્યશક્તિ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૭૮)

આમ, કર્તવ્યભાવનાને એક દિવ્યશક્તિ રૂપે જોતાં આનંદશંકર કહે છે કે, માણસનો વ્યક્તિગત સ્વાર્થ અને વિશ્વવ્યાપી કર્તવ્યભાવના વચ્ચેનો સંઘર્ષ દૂર કરવો એ ભગવદ્ગીતાનો મુખ્ય ઉદ્દેશ છે. સગાંબાલાંનો સ્નેહ સારો છે, પણ વિશ્વવ્યાપિની કર્તવ્યભાવના આગળ કેટલીકવાર એને ગૌણ કરવો પડે છે. જોકે જેના મનમાં સારા-ખોટાનો વિવેક જ ઉદય પામ્યો નથી અને જેની જીવન નૌકાને કામ-ક્રોધ-લોભ-મોહ વગેરે પ્રયંડ વાયુઓ ગમે ત્યાં ધસડી જાય છે એવા પામર જનને માટે તો શાસ્ત્રે રચેલી વ્યવસ્થાને જ આનંદશંકર ઉપયોગી માને છે. પરંતુ જેને એ વિવેક એક વખત પ્રાપ્ત થાય છે. અર્જુનને થયો હતો - તેવા વિશેષ વ્યક્તિ માટે જ આનંદશંકરના મતે ગીતા રચવામાં આવી છે.

પરમાર્થના સંદર્ભમાં વ્યવહારને (લૌકિક સદ્વર્તનને) તદ્દન ઉથલાવી પાડવાનું કામ તત્ત્વજ્ઞાનનું છે એમ આનંદશંકર માનતા નથી. પરંતુ એ સદ્વર્તનનું સારાપણું શેમાં છે એ બતાવી તે તે વર્તનમાં સ્વતઃ કંઈ પણ ખોટાપણું નથી, એમ બતાવી જેના ઉપર એમના સારાખોટાપણાનો આધાર છે એ તત્ત્વ ઉપર જિજ્ઞાસુનું ધ્યાન ખેંચવું એ ધોરણે જ એનો વિચાર કરવા કહેવું અને એ રીતે વિચારતાં જે પ્રતિકૂળ દેખાય તેને ક્રમેક્રમે અસ્તિત્વહીન માત્ર માયારૂપ અનુભવતાં શીખવવું, જેથી પરિણામે એક રસ બ્રહ્મની સમતા જ અંતર-બહિર્ સર્વત્ર વિલસી રહે એ જ તત્ત્વજ્ઞાનનો ખરો ઉદ્દેશ છે એમ આનંદશંકર માને છે.

તત્ત્વદૃષ્ટિની પ્રાપ્તિમૌ મુખ્ય અંતરાય આત્મસ્વરૂપનું અજ્ઞાન છે જેને આનંદશંકર સમસ્ત ગીતા રચનામાં બીજભૂત સ્થિતિ માને છે. આ આત્માના અજ્ઞાનને દૂર કરી અર્જુનને આત્મસ્વરૂપનું સાચું ભાન કરાવવા ભગવદ્ગીતા રચવામાં આવી છે. કારણકે જેને આત્માના સ્વ-સ્વરૂપનું ભાન થાય તેના માટે આ સૃષ્ટિ તરફ જોવાનું દૃષ્ટિબિંદુ બદલાય છે. આ સંદર્ભમાં આત્માનું સ્વરૂપ અને તેના જ્ઞાનથી પ્રાપ્ત થતી કર્તવ્યની વિશાળ દૃષ્ટિને સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે : “કાળ પણ જેના વિના અસિદ્ધ છે અને જે સમસ્ત વિશ્વમાં વિશ્વતા લાવે છે, વિશ્વમાં અનુસ્યૂત થઈ એમાં સત્તા (Existence) પૂરે છે. અર્થ (meaning) અર્પે છે અને તે તે પદાર્થોને પરસ્પર સાંકળી (Unity) વિશ્વને એનું અંગી બનાવે છે. એવો મહાન પદાર્થ આ આત્મા છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૭૭)

જેને આવું સ્વ-સ્વરૂપનું જ્ઞાન થાય છે તેને સંસારના સર્વભેદો વિરામ પામે છે. આત્માની વિશાળતામાં એ સર્વ ભેદો રૂપાંતર પામે છે. જો કે આવી વિશાળ દૃષ્ટિનું તાત્પર્ય આનંદશંકરને મન એવું નથી કે પાપ-પુણ્યનો ભેદ નષ્ટ થઈ જાય છે. પરંતુ પાપ-પુણ્ય તરફ જોવાનું દૃષ્ટિબિંદુ બદલાઈ જાય છે. આચાર્યશ્રી કહે છે :

“સર્વ આત્મરૂપ બને છે. અત્રે એમ તાત્પર્ય નથી કે સગાંવહાલાંને મારવામાં પાપ જ નથી; તાત્પર્ય એટલું જ છે કે, સગાંવહાલાંને વા કોઈને પણ મારવામાં પાપ જ છે એમ નથી, અર્થાત્ મારવું એ જ્ઞાનનું ચિહ્ન નથી, તેમ એનું વિરોધી પણ નથી. જ્ઞાન- અજ્ઞાન મારવા ન મારવામાં રહેલું નથી પણ આત્મસ્વરૂપના સાક્ષાત્કાર અસાક્ષાત્કારમાં રહેલું છે. એ સાક્ષાત્કારના માર્ગમાં ક્વચિત્ મારવાની ફરજ આવી પડે છે, ક્વચિત્ મરવાની પણ આવી પડે છે. દેવતાઓએ દધીચિ ઋષિ પાસે વજ્ર બનાવવા સારુ એમનાં હાડકાં માગ્યાં - ત્યાં મરીને હાડકાં આપવામાં દધીચિ ઋષિનું જે જ્ઞાનીપણું સમાયેલું હતું તે જ જ્ઞાનીપણું અર્જુન કૌરવોને મારે એમાં રહેલું હતું.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૭૭)

આમ, તે વખતે પરમાત્માની સમસ્ત યોજનામાં નિમિત્તરૂપ બની ધર્મયુદ્ધ કરવું એ જ

અર્જુનનું પરમ કર્તવ્ય હતું. પરંતુ આત્મસ્વરૂપના અજ્ઞાનને કારણે અર્જુન અનિર્ણયાત્મક સ્થિતિમાં ફસાય છે. પોતાને પ્રાપ્ત થયેલા ધર્મયુદ્ધના કર્તવ્યની આગળ બીજાં બધાં કર્તવ્યોને અર્જુને ગૌણ ગણવાં જોઈતાં હતાં, પણ તે તો જ બને કે જો આત્માની વિશાળતાનું અર્જુનને ભાન થાય. આમ, આત્માની વિશાળતા અને પરાત્પરતાનું પ્રતિપાદન કરવા માટે જ શ્રીકૃષ્ણ ગીતાની રચના કરે છે. “અર્જુનમાં આ સમયે સ્વજન પ્રત્યે સારાસાર - વિવેકરહિત એવા આદર અને દયાના ભાવ પ્રગટ થયા હતા, પરંતુ જે સનાતન સત્યના પ્રકાશમાં ઉપસ્થિત થયેલો પ્રશ્ન વિચારવો જોઈએ એ સનાતન સત્ય એની દૃષ્ટિમાંથી ખસી ગયું હતું. તે માટે ગીતામાં અર્જુનને એ સત્ય દેખાડવાનો અને એ સનાતન સત્યને પંથે ચાલવા માટે જે હૃદયનું બળ જોઈએ એ બળ આપવાનો કૃષ્ણનો પ્રયત્ન છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૪૩)

આમ, કર્તવ્યનો નિર્ણય એ જ ગીતા રચવાનો મુખ્ય ઉદ્દેશ છે તેવું આનંદશંકરનું મંતવ્ય છે.

ગીતાના ઉદ્દેશને આ જ અર્થમાં લોકમાન્ય ટિળકે પોતાના ‘ગીતા રહસ્ય’ ગ્રંથની પ્રસ્તાવનામાં રજૂ કર્યો છે. તેઓ લખે છે :

“કર્યા વિના કંઈ થતું નથી - એ સૃષ્ટિનો નિયમ લક્ષમાં લાવી તું માત્ર નિષ્કામ બુદ્ધિથી કરનારો થા, એટલે થયું. કેવળ સ્વાર્થ પરાયણ બુદ્ધિથી સંસાર કરીને, થાક્યા પાક્યા લોકોના કાલક્રમને માટે, કિંવા સંસાર છોડી દેવાની તૈયારી તરીકે ગીતા કહેલી નથી, પણ સંસાર જ મોક્ષ દૃષ્ટિએ કેવી રીતે ખેડવો જોઈએ અને મનુષ્ય માત્રનું સંસારમાં ખરું કર્તવ્ય શું છે તેનો તાત્વિક દૃષ્ટિએ ઉપદેશ કરવા માટે ગીતા શાસ્ત્રની પ્રવૃત્તિ થયેલી છે”. (ગીતા રહસ્ય, પૃ. ૧૭)

આ જ સંદર્ભમાં પંડિત જવાહરલાલ નહેરુ ગીતાની કર્તવ્યભાવના વિશે લખે છે :

“અર્જુન માનવીના વ્યથિત આત્માના પ્રતીક સમો બની જાય છે. સંકલ્પ વિકલ્પને ચગડોળે ચડાવનારાં ધર્મસંકટો યુગે યુગે માણસની સામે ખડાં થયાં છે. બે વ્યક્તિ વચ્ચેના આ સંવાદમાંથી ધીમે ધીમે આપણને વ્યક્તિના કર્તવ્યના અને સામાજિક આચારના, માનવ જીવનને લાગુ પાડવાના નીતિના સિદ્ધાંતોના અને એ બધા સિદ્ધાંતોએ જેને વશ વર્તવું જોઈએ તે આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિના વધારે ઉચ્ચકક્ષાના તેમજ વ્યાપક પ્રદેશમાં લઈ જવામાં આવે છે.” (મારું હિંદુનું દર્શન - પૃ. ૧૩૭)

આમ, લોકમાન્ય ટિળક, જવાહરલાલ નહેરુ અને આનંદશંકર ત્રણે ભાષ્યકારો ગીતા રચવાના મુખ્ય ઉદ્દેશ તરીકે કર્તવ્યના નિર્ણયની સમસ્યાને માને છે.

કર્તવ્યતાનો નિર્ણય એ ગીતા રચવાનો મુખ્ય ઉદ્દેશ છે તેમ પ્રતિપાદિત કરી આનંદશંકર

ગીતા રચવાનો બીજો ઉચ્ચ ઉદ્દેશ વિશાળ દૃષ્ટિએ દર્શાવે છે. ભગવદ્ગીતામાં શ્રીકૃષ્ણ સમસ્તજન સમાજને માટે એક બીજો સંદેશ આપે છે. તેનાથી ગીતા રચવાનો વિશાળ ઉદ્દેશ સ્પષ્ટ થાય છે.

“પ્રભુના અનેકાનેક સ્વરૂપનું પ્રતિબિંબ એણે સર્જેલા અને એના પ્રતીકરૂપ (મનુષ્ય જાતિ) જનસમાજમાં પણ પડે છે. એ જનસમાજના નિયમન વડે પ્રભુ મનુષ્યને એની સંસ્કૃતિમાં ઊંચે ચઢાવે છે. એ સંસ્કૃતિમાં જ્યારે જ્યારે વિક્ષેપ આવે છે ત્યારે ત્યારે પ્રભુ જ એમાંથી મનુષ્યનો અને ખરી રીતે મનુષ્ય સંસ્કૃતિનો ઉદ્ધારક થાય છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૪૮)

આમ, સમસ્ત જનસમાજના નિયંત્રક તરીકે પ્રભુ મનુષ્ય સંસ્કૃતિની ઉન્નતિ માટે સતત પ્રયત્નશીલ છે. ભગવદ્ગીતા એ મનુષ્ય સંસ્કૃતિના ઇતિહાસનું આધ્યાત્મિક અર્થઘટન છે તેમ આચાર્યશ્રી કહે છે. ‘ધર્મ’ શબ્દનો વિશાળ અર્થ કરતાં આનંદશંકર કહે છે :

“કહેવાની જરૂર નથી કે આપણા ‘ધર્મ’ શબ્દનું આપણે અંગ્રેજીમાં ‘Religion’ શબ્દથી ભાષાંતર કરીએ છીએ, પણ વસ્તુતઃ ‘ધર્મ’ શબ્દ ‘Religion’ શબ્દ કરતાં બહુ વિશાળ અર્થનો બોધક છે. Civilization વિશાળતામાં ‘Religion’ કરતાં વધારે પાસેનો શબ્દ છે. પરંતુ એને પણ કેવળ ઔદિક અર્થમાં ન લેતાં, ઔદિક અને પારત્રિક ઉભય અર્થમાં લઈએ ત્યારે જ એ શબ્દ ‘ધર્મ’ શબ્દની નિકટ પહોંચે છે. ‘ધર્મ’ એટલે જે વડે બાહ્ય અને આંતર- આત્મા બંનેનું ધારણ થાય છે તે તત્ત્વ. (ધર્મમાં મૂળ એ abstract તત્ત્વવાચક પ્રત્યય છે.) આ વિશાળ અર્થમાં ધર્મ જ્યારે જ્યારે ક્ષીણ થાય છે અને એના વિરોધી તત્ત્વની વૃદ્ધિ થાય છે ત્યારે ત્યારે પ્રભુ પોતે અવતરે છે. સત્કર્મ કરનારનું રક્ષણ કરે છે અને દુષ્કર્મનો નાશ કરે છે.”

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।

धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥

(ભગવદ્ગીતા અધ્યાય -૪, શ્લોક ૭,૮,)

ગીતાના માધ્યમથી શ્રીકૃષ્ણ અર્જુનને આ ઊંડા સત્યની પ્રતીતિ કરાવે છે. આચાર્યશ્રીના મતે ગીતા રચવાનો આ એક મહાન ઉદ્દેશ છે. ગીતા મનુષ્ય સંસ્કૃતિના ઇતિહાસનું આધ્યાત્મિક અર્થઘટન (Spiritual interpretation) કરે છે. સમગ્ર માનવ સૃષ્ટિને એક જીવનમાર્ગ દર્શાવવાનો પ્રયત્ન કરે છે.

ભગવદ્ગીતાનો પ્રસંગ :-

પાંડવો તરફથી શ્રીકૃષ્ણ દુર્યોધન પાસે વિદિ કરવા ગયા અને કહ્યું કે, પાંડવોને થોડાં

ગામ આપો તો બસ છે, છતાં દુર્યોધને માન્યું નહિ. યુદ્ધમાં પાંડવ-કૌરવોનાં સૈન્ય સામસામાં ગોઠવાયાં છે. તે વખતે અર્જુનના સ્નેહાળ અને ઉચ્ચ હૃદયને પોતાનાં સગાંવહાલાં અને વડીલો સામે શસ્ત્ર ઉપાડતાં આંચકો આવે છે. એનો હાથ ધ્રુજે છે. હાથમાંથી ગાંડીવ ધનુષ્ય પડી જાય છે અને આખું શરીર પરસેવાથી છવાઈ જાય છે. શું કરવું તે સૂઝતું નથી. અર્જુન મૂંઝાઈને એના સારથી બનેલા શ્રીકૃષ્ણ ભગવાનને શિષ્ય બનીને પૂછે છે કે મારે શું કરવું ? તે સમયે શ્રીકૃષ્ણ એને ઉપદેશ આપે છે. અર્જુન અને કૃષ્ણનો આ સંવાદ શ્રીમદ્ ભાગવદ્ ગીતાને નામે ઓળખાય છે. (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૩૨)

આમ, અહીં સ્પષ્ટ થાય છે કે મહાભારતના યુદ્ધના આરંભમાં જે વખતે બંને સેનાઓ પરસ્પરનો સંહાર કરવા કટિબદ્ધ હતી તે સમયે એકાએક બ્રહ્મજ્ઞાનની વાત કરી સંન્યાસ લેવા તૈયાર થયેલા અર્જુનને ક્ષાત્રકર્મમાં પુનઃપ્રવૃત્ત કરવા શ્રીકૃષ્ણે ગીતાનો ઉપદેશ કરેલો છે. કર્તવ્યમૂઢ અર્જુન ભગવાનને શરણે જાય છે અને ભગવદ્ ગીતાના ઉપદેશને અંતે તે સ્વેચ્છાએ યુદ્ધ કરવા તૈયાર થાય છે. જો કે ગાંધીજીએ પોતાના ‘અનાસક્તિયોગ’ પુસ્તકમાં આ અંગે ભિન્ન મત વ્યક્ત કર્યો છે. ગાંધીજી ગીતાનો પ્રસંગ મહાભારતનું ભૌતિક યુદ્ધ માનતા નથી. એમને મતે પ્રત્યેક મનુષ્યના હૃદયની અંદર નિરંતર ચાલતા દ્વંદ્વ યુદ્ધનું જ વર્ણન છે (અનાસક્તિ યોગ - પૃ. ૧૨) આ ઉપરાંત મહાભારતના અંતિમ નિર્વહણ નિર્વેદ - વૈરાગ્ય -શાંતરસ સાથે ગાંધીજી ગીતાના પ્રસંગને સાંકળે છે. સ્થિતપ્રજ્ઞનાં લક્ષણોનો આધાર લઈ ગાંધીજી ગીતાને મહાભારતના સ્થૂળ યુદ્ધ સાથે સંબંધ નથી એમ બતાવે છે. ગાંધીજીના આ મતની સમીક્ષા કરતાં આનંદશંકરના મતે - મહાભારતના અંતિમ તાત્પર્ય સાથે ગીતાના ઉપદેશને જોડવાથી ગીતાનો કર્મયોગનો ઉપદેશ - જે સર્વમાન્ય છે તેનો અસ્વીકાર કરવો પડે છે.

સ્થિતપ્રજ્ઞનાં લક્ષણો અને યુદ્ધનો પ્રસંગ એ બંનેને સાથે રાખી સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“વસ્તુતઃ જેઓ ગીતાનો પ્રસંગ સામાન્ય યુદ્ધનો માને છે તેઓ સ્થિતપ્રજ્ઞના પ્રકરણનું પ્રયોજન એ પ્રસંગ જ છે એમ કહે છે. અર્થાત્ એમના મતે જીવનના સર્વ વ્યવહારમાં - યુદ્ધ સુધ્ધામાં - મનુષ્ય સ્થિતપ્રજ્ઞતાથી વ્યવહારી શકે છે એ બતાવવાનું ગીતાનું તાત્પર્ય છે. અહીં એ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે ગીતાનો પ્રસંગ “સામાન્ય કૌટુંબિક ઝઘડાની યોગ્યતા - અયોગ્યતાનો નહોતો રહ્યો.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૪૬૨) શ્રીકૃષ્ણ જેવી સમર્થ વ્યક્તિના સંધિ અંગેના તમામ પ્રયત્નોની નિષ્ફળતા પછી યુદ્ધનાં મંડાણ મંડાયાં અને ક્ષાત્રધર્મ શરૂ થયો. “સ્થિતપ્રજ્ઞ રહીને આ ધર્મનો નિર્વાહ થઈ શકે છે એ ગીતાનો ઉપદેશ છે. બેશક, યુદ્ધ અને પ્રજ્ઞાનો સમન્વય એ કર્મ અને જ્ઞાનના સમન્વયનો કઠિનમાં કઠિન પ્રયોગ છે અને સામાન્ય મનુષ્યને એ અશક્ય છે એ પણ ખુલ્લું છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૪૬૨) તેથી જ મહાભારતકારે

ક્ષાત્રધર્મની નિંદા કરી સિદ્ધ કર્યું છે કે ક્ષાત્રધર્મ એ જીવનનો સર્વોત્કૃષ્ટ ધર્મ નથી. “પરંતુ અર્જુન સ્વભાવથી ક્ષાત્રધર્મનો જ અધિકારી હતો. પછી ભલે એ ‘પ્રજાવાદ’ બોલતો હોય - એ ધ્યાનમાં રાખીને જ કૃષ્ણે ઉપદેશ કર્યો છે”. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૪૬૩)

બીજું કે, આપણે - બધે સામાન્ય જગત - હજી અર્જુનના અધિકાર કરતાં આગળ વધ્યું નથી. હજી મનુજ સંસ્કૃતિ એટલી સાત્ત્વિક નથી થઈ કે જેમાં યુદ્ધ કાલાતીત યા અસ્થાને થઈ પડે. આ સમજણને આધારે જ ધર્મયુદ્ધ માટે ક્ષાત્રધર્મની આવશ્યકતા સિદ્ધ કરી છે. બાકી ક્ષાત્રધર્મના જે સ્વાભાવિક દોષો છે તે ગીતાકારે નિંદ્યા છે. તેના પ્રતિકાર માટે સ્થિતપ્રજ્ઞતા, કર્મફળત્યાગ, ભગવદ્ભક્તિ, ભગવતશરણાગમન એ ઉપાય બતાવ્યા છે.

યુદ્ધ અને શાંતિ :

‘દેવાસુર-સંગ્રામ’ નામના વાર્તિકમાં (જુઓ પરિશિષ્ટ-૨, કાવ્ય-૧, પૃ. ૨૮૦) આનંદશંકર ભગવદ્ગીતાની સ્થિતપ્રજ્ઞની સ્થિતિ અને વેદાંતની સર્વાત્મભાવની સ્થિતિ બંનેમાં કોઈ વિરોધ નથી એમ સિદ્ધ કરે છે.

આપણી ઈન્દ્રિયો ‘પરાઙ્મુખી’ અર્થાત્ બહિર્મુખી બની રહી છે. તેથી આપણા આંતરયુદ્ધોથી આપણે લગભગ નહિ જેવા જ સભાન હોઈએ છીએ. આવા અજ્ઞાન, અધમતા અને પારતંત્ર્યને કારણે આવતો આનંદ એ મિથ્યા આનંદ છે. કારણકે અહીં અનુભવાતી શાંતિ આસુરી સંપત્તને વશ થઈને મેળવેલ ક્લુલક શાંતિ છે. યુદ્ધ કરતાં શાંતિ સારી છે એવું માનનારાઓ સામે આનંદશંકર સ્પષ્ટતા કરે છે કે એ શાંતિ પરમાત્મા રૂપે સંસ્થિત આત્માના સ્વરાજ્યની હોવી જોઈએ. પરંતુ આપણે જેને શાંતિ કહીએ છીએ તે ‘આસુરી સંપત્ત’ને શરણે પડી રહી અનાત્મભાવમાં ડૂબી જઈ મેળવેલી હોય છે. આવી શાંતિ કરતાં યુદ્ધને આનંદશંકર સહસ્ત્ર ધણું વધારે સારું ગણાવે છે. તેઓ આત્માની ત્રણ સ્થિતિઓનું આ સંદર્ભે વર્ણન કરે છે :

(૧) પારતંત્ર્યરૂપ શાંતિ

(૨) યુદ્ધ

(૩) સ્વાતંત્ર્યરૂપ શાંતિ

પુરોણોમાં ‘દેવાસુર-સંગ્રામ’ એ મુખ્ય વર્ણિત વિષય છે. યુદ્ધ અને શાંતિના સંદર્ભમાં ‘દેવ’ અને ‘અસુર’નું રૂપક સમજાવતાં આનંદશંકર તેનું તાત્પર્ય પ્રગટ કરી આપે છે. ‘દેવ’ અને ‘અસુર’ એ આપણી શુભ અશુભ વૃત્તિઓના રૂપક તરીકે આનંદશંકર સ્વીકારે છે. તેનો સૂક્ષ્મ અર્થ તારવતાં તેઓ કહે છે :

“વૃત્ત અને ઈન્દ્રિય વચ્ચેનું યુદ્ધ એ આવરણરૂપ અજ્ઞાન અને જીવાત્મા વચ્ચેનું યુદ્ધ છે....

આત્મામાં કંઈ પણ બ્રહ્મભાવ પ્રગટે ત્યારે જ એ અજ્ઞાન-પાપ ઉપર જય મેળવી શકે છે. જીવાત્મા ક્ષણવાર પાપ સામે ઊભો રહે પણ જ્યાં સુધી એમાં જીવાત્મા-અહંભાવ કાયમ છે અને સર્વાત્મભાવ આવ્યો નથી ત્યાં સુધી પાપને સંહારવા તે અશક્ત છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૩૩)

તાત્પર્ય કે સર્વાત્મભાવના એ જ વેદાંતની અદ્વૈત ભાવના છે. આવી અદ્વૈત ભાવનાથી જ પાપવૃત્તિ ઉપર ખરેખરો વિજય મેળવીને તેને ઉચ્છેદી શકાય છે. પાપ સામે યુદ્ધમાં ઊતરનાર આત્મબળવાળા જીવમાં સર્વાત્મભાવ ઉપજાવવો એ જ, ‘આસુરી સંપત’ના વિનાશનું ખરું સાધન છે. જો કે આપણી આસપાસ નજર કરતાં જણાય છે કે અનેક દુરાચારો છબ્રવેશે સદાચારોના નામે વ્યવહાર ચલાવે છે, પરંતુ આખરે તો પરમાત્માની સહાયથી શુભવૃત્તિઓ અશુભવૃત્તિઓ ઉપર વિજય મેળવે છે. એ મહાનિયમમાં આનંદશંકરની શ્રદ્ધા દૃઢ થયેલી છે.

કેટલાક વેદાંતી ઉદાસીનતા, નિષ્ક્રિયતાને વેદાંત સિદ્ધાંત સમજે છે. એટલે કે પાપની ઉપેક્ષા કરવામાં વેદાંત સિદ્ધાંતનું અનુસરણ માને છે. આનંદશંકર આને ખરો વેદાંત સિદ્ધાંત માનતા નથી. અહીં ભગવદ્ગીતાનો સંદર્ભ આપી આનંદશંકર પોતાના આ અંગેના વિચારો પ્રગટ કરે છે. પાપ ઉપર જય મેળવવો એ જ ખરું કર્તવ્ય છે. એમાં દેખાતી પ્રવૃત્તિ ખરું જોતાં વેદાંતની શાંતિને બાધક નથી. આ સંદર્ભે ભગવદ્ગીતાનું દૃષ્ટિબિંદુ પ્રગટ કરતાં આનંદશંકર કહે છે :

“પરમાત્માના આજ્ઞારૂપી શાસ્ત્રને અનુસરવામાં અને પાપ પક્ષ કે જેને પરમાત્માએ વસ્તુતઃ પહેલેથી જ હણી મૂક્યો છે એના વિનાશના ‘નિમિત્ત માત્ર’ થવામાં, આત્મા કલુષિત થતો નથી: એટલું જ નહિ પણ એની ઈચ્છા જે હંમેશા પાપના વિનાશ માટે જાગૃત હોય છે, તેને અનુસરવામાં સગાં સંબંધીનો પણ વિચાર કરવાનો નથી: પણ સર્વમાં માત્ર શરત એટલી જ છે કે ‘મેં પાપ સામે યુદ્ધ કરી જય મેળવ્યો’ એવું કર્તૃત્વાભિમાન હોવું ન જોઈએ અને એ જયજન્ય જે ‘ફળ તે મને હો’ એવો ફલાભિસંધિ હોવો ન જોઈએ : ઊલટું તેને બદલે ઉપર સૂચવ્યું તેમ, ‘પાપનો વિનાશ જે પરમાત્માએ આરંભથી જ નિર્મા મૂકેલો છે તેની સિદ્ધિમાં હું તો નિમિત્ત માત્ર છું એમ જ પાપ ઉપર વિજય મેળવનારે ધારવું જોઈએ; ‘એ ખરું જોતાં મેં મેળવ્યો નથી, પણ પરમાત્માએ જ મેળવ્યો છે, તો પછી એના ફળ ઉપર મારો હક પણ શો?’ અર્થાત્ ફલાભિસંધિ પણ અયોગ્ય છે એમ એની સમજણ થવી જોઈએ” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૩૫)

આમ, વેદાંત સિદ્ધાંત ગમે તેવી રીતે શાંતિ પ્રાપ્ત કરવાના પક્ષમાં નથી. પણ આસુરી સંપત સામે યુદ્ધ કરી, જય મેળવી, સ્વાતંત્ર્યરૂપ શાંતિ પ્રાપ્ત કરવાનો છે. આત્માની ત્રણ સ્થિતિઓ (૧) પારતંત્ર્યરૂપ શાંતિ (૨) યુદ્ધ અને (૩) સ્વાતંત્ર્યરૂપ શાંતિ છે. તેમાંથી પહેલી અને ત્રીજી એક જેવી લાગવા છતાં વસ્તુતઃ તદ્દન જુદી જ છે. નિષ્ક્રિય રહી મેળવેલી

પારતંત્ર્યરૂપ શાંતિ એ આનંદશંકરને મન વેદાંતની ખરી શાંતિ નથી, પરંતુ પાપ સામે યુદ્ધ કરી મેળવેલી શાંતિને જ આનંદશંકર ખરી વેદાંતની શાંતિ ગણે છે. સ્વાતંત્ર્યરૂપ શાંતિ એ જ વેદાંતની શાંતિ છે એમ સ્પષ્ટતા કરતાં આનંદશંકર કહે છે :

“જેમ જેમ શુભવાસના નવાં નવાં કર્તવ્યકર્મો કરવાથી પુષ્ટ થતી જાય છે, તેમ તેમ એનો જય વધારે સહેલો થાય છે. આખરે પૂર્ણ સંત પુરુષમાં એની શક્તિ એટલી બધી વધેલી હોય છે કે એનામાં અશુભ વાસનાના જયનો પ્રસંગ સરખો પણ રહેતો નથી. એનો આત્મા શુભ વાસનાથી જ ભરપૂર હોઈ, એમાં પૂર્ણ શાંતિ વ્યાપી રહે છે. તેથી આપણે જે ‘યુદ્ધ’ કહ્યું તે એનામાં જરા પણ ઉત્પન્ન થતું નથી. જે સાધારણ સારા મનુષ્યોમાં વિવેક-વિચારનું પરિણામ હોય છે એ જ પૂર્ણ સંત-દેશમાં સ્વભાવ સિદ્ધ થાય છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૩૬-૩૭)

ભગવદ્ગીતાની સ્થિતપ્રજ્ઞની સ્થિતિ અને વેદાંતની સર્વાત્મભાવની સ્થિતિ બન્ને તાત્ત્વિક રીતે એક જ છે એમ આનંદશંકર નિર્ણય કરે છે.

શુભ-અશુભ વૃત્તિઓ વચ્ચેનું યુદ્ધ શ્રેય અને પ્રેયના કર્તવ્ય અને સુખના સંઘર્ષમાંથી ઉદ્ભવે છે. કર્તવ્ય અને સુખ બન્ને ભિન્ન પદાર્થો છે. આપણા સર્વ સુખો કર્તવ્યો હોતાં નથી અને સર્વ કર્તવ્યો સુખરૂપ હોતાં નથી. વસ્તુતઃ કર્તવ્ય જ ખરું સુખ છે એમ આનંદશંકર માને છે. આમ છતાં વ્યવહારમાં જ્યારે જ્યારે આપણી સમક્ષ કર્તવ્ય અને સુખનો સંઘર્ષ જન્મે છે ત્યારે આપણી મલિન વાસનાઓ આપણને કર્તવ્યને છોડીને સુખ સાધવા તરફ દોરે છે, જ્યારે શુભ વાસનાઓ પોતાનું બળ મલિન વાસનાઓ સામે અજમાવે છે. આજ દેવી અને આસુરી સંપત્તિનું યુદ્ધ છે. પરસ્પરના આ સંઘર્ષમાં આપણે તટસ્થ રહી શકતા નથી. એ બેમાંથી કઈ તરફ આપણે જઈ રહ્યા છીએ તેમાં જ આપણું સારું નરસાપણું, વેદાંતની પરિભાષામાં આપણો આત્મ-અનાત્મભાવ રહેલો છે. આમ, શુભ અને અશુભ વાસનાઓ બન્ને પોતપોતાનું સામર્થ્ય લઈ આત્મા આગળ ઉપસ્થિત થાય છે અને આત્મા એમના જય-પરાજયમાં નિમિત્ત બની સારો-ખોટો થાય છે. પરંતુ વિવેક સ્વભાવ સિદ્ધ થતાં તેનામાં યુદ્ધની ભૂમિકા જ ઉપસ્થિત થતી નથી.

કૃષ્ણ કોણ - અર્જુન કોણ ?

ગીતાનો ઉદ્દેશ, તત્ત્વજ્ઞાન તેમજ ઉપદેશ વિષયક ચર્ચા-વિચારણા ખંડન-મંડન કરી વિદ્વાનોએ અનેક સિદ્ધાંતો આપ્યા છે. તેમાં કોઈ વિશેષ મતનો ઉમેરો ન કરતાં આચાર્યશ્રીએ કૃષ્ણ અને અર્જુનના સંબંધને સ્પષ્ટ કરી એ અંગેના સઘળા પ્રશ્નોના ઉત્તરોને સરળ બનાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે.

મહાભારતના ઐતિહાસિક વાતાવરણના સંદર્ભમાં કૃષ્ણ અને અર્જુન મહાભારતના નાયકો છે. મહાભારતનું વાતાવરણ ઐતિહાસિક છે. પછી ભલે સમગ્ર વસ્તુની સંકલના અને

એમાં અંગભૂત વર્ણનો કવિ કલ્પનાથી થયા હોય, થયાં છે જ એમાં કોઈથી ના પાડી શકાય એમ નથી, તથાપિ એ ઇતિહાસના મૂળમાં રહેલો, એ ઇતિહાસનો ઉપયોગ કરનાર, કવિનો હેતુ ધાર્મિક છે : એવું સૂચન મહાભારતના મંગલાચરણરૂપ આદ્યશ્લોકમાં થયું છે.

નારાયણં નમસ્કૃત્ય નરં ચૈવ નરોત્તમમ ।

દેવીં સરસ્વતીં ચૈવ તતો જયમુદીરયેત્ ॥

આમ, ઐતિહાસિક વિષયવસ્તુને કવિ કલ્પનાથી રંગી તેનો ધાર્મિક હેતુ સિદ્ધ કરનાર મહાભારત અનુસાર કૃષ્ણ એટલે નારાયણ અને અર્જુન એટલે નર “મહાભારતના બે નાયકો : કૃષ્ણ અને અર્જુન. એમાં કૃષ્ણ તે ‘નારાયણ’ અને અર્જુન તે ‘નર’. ‘નર’નો- જીવાત્માનો - સમૂહ તે ‘નાર’ અને એનું ‘અયન’ નામ ગંતવ્ય સ્થાન તે ‘નારાયણ’ પરમાત્મા. આ ‘નર’ અને ‘નારાયણ’ની જોડી કૃષ્ણ અને અર્જુન રૂપે અવતરી છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૪૦)

કૃષ્ણ અને અર્જુનની આ જોડી ભારતીય ઇતિહાસ અને પુરાણ અનુસાર ઉપનિષદ્ કાળથી ઊતરી આવી છે.

દ્વા સુપર્ણા સયુજા સખાયા સમાનં વૃક્ષં પરિષ્વજાતે ।

તયોરમ્યઃ પિપ્પલં સ્વાદ્વત્તિ અનશ્રન્વ્યોઽભિચાકશીતિ ॥

(ઋગ્વેદ : ૧-૧૬૪-૨૦)

‘બે પક્ષીઓ અર્થાત્ જીવાત્મા અને પરમાત્મા જે સાથે રહે છે અને ‘સખાઓ’ છે એ સંસારરૂપી એક જ વૃક્ષ ઉપર બેઠેલા છે, એમાંનું એક જીવાત્મા-સંસારરૂપ વૃક્ષનું મીઠું ફળ ખાય છે, અર્થાત્ ભોક્તા બને છે. બીજું પરમાત્મા એ ફળ ન ખાતાં, ભોક્તા ન બનતાં, દૃષ્ટા થઈને રહે છે. એજ જીવાત્મા અને પરમાત્મા, જે સખા હોઈ સાથે સાથે વસતા પક્ષીરૂપે ઉપનિષદમાં કલ્પાયેલા છે. એમને બદરિકાશ્રમમાં તપ કરતા ‘નર’ અને ‘નારાયણ’ રૂપે અને એમના જ અવતારભૂત ‘અર્જુન’ અને ‘કૃષ્ણ’ રૂપે ઓળખાવ્યા છે.

આમ કૃષ્ણ અને અર્જુન એટલે પરમાત્મા અને જીવાત્મા, એમનો સંવાદ, સંલાપ તે ‘કૃષ્ણાર્જુનસંવાદ’ એટલે કે શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા. આ રૂપક દ્વારા “અર્જુનનું સખાપણું”- “કૃષ્ણનું સારથીપણું” તેમજ હથિયાર ન ધારણ કરવાની કૃષ્ણની પ્રતિજ્ઞા-કૃષ્ણનું દૃષ્ટા સ્વરૂપ પ્રગટ કરે છે.

ખ્રિસ્તી ધર્મ અનુસાર ઈસુખ્રિસ્તનું ‘ભરવાડ’નું રૂપક તેનું જ રૂપાંતર કરી ખ્રિસ્તી પાદરીઓ અને કેટલાક પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો ભગવદ્ગીતાને ખ્રિસ્તી ધર્મની અસર નીચે લખાઈ છે એમ માને છે અને કૃષ્ણની કેટલીક કથાઓ પશ્ચિમમાંથી એશિયા માઈનરના ખ્રિસ્તી ધર્મમાંથી અને તે પહેલાંના ઓર્ફ્યુસની કથાઓમાંથી ઉત્પન્ન થયેલી છે તેવો આક્ષેપ કરે છે.

આવો આક્ષેપ કરનારાઓને આનંદશંકર “વિષ્ણુર્ગોપા અદાભ્યઃ”, “યત્ર ગાવો ભૂરિશૃઙ્ગઃ અયાસ” આદિ ઋગ્વેદ સૂક્તના વચનોના સમર્થનથી સાબિત કરે છે કે, “આપણા દેશમાં વિષ્ણુ પરત્વે, અને તેમ કૃષ્ણ પરત્વે, ગોપ અને ગોલોકની કલ્પના બહુ પ્રાચીન સમયથી ચાલી આવતી હતી અને એનો જ વિસ્તાર પાછળથી કૃષ્ણ ગોપાલની કથાઓમાં થયેલો છે”. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૩૮)

ભગવદ્ગીતાનું તત્ત્વજ્ઞાન : ભગવતપરાયણતા :

આત્માના સ્વ-સ્વરૂપનું અજ્ઞાન એ ગીતાનું બીજ છે. આત્મા-પરમાત્માના સ્વરૂપનું જ્ઞાન થવાથી કર્તવ્યભાવનાનું વૈશ્વિક દૃષ્ટિબિંદુ પ્રાપ્ત થાય છે, પરંતુ આત્મા-પરમાત્મા સ્વરૂપનું આવું જ્ઞાન કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય ? એ માટે આપણા શાસ્ત્રકારોએ અનેક માર્ગો યોજ્યા છે. તેમાં પ્રભુની સંપૂર્ણ શરણાગતિ એ એક ઉત્તમ માર્ગ છે.

“યજ્ઞયાગ, તીર્થ, ઉપવાસ વગેરે સારી ભાવનાઓ પરમાત્મપ્રાપ્તિમાં સહાયકારી છે. ...કેટલાક કર્તવ્ય ખાતર કર્તવ્ય કરે છે, કેટલાક જનતાના કલ્યાણ અર્થે કરે છે, કેટલાક સ્વર્ગ-નરકાદિની સમજણથી કરે છે, કેટલાક આ જન્મમાં જ એનો લાભ મળશે એમ આશાભર્યા હતાપણથી કરે છે અને કેટલાક અમુક દેવો વા ઈશ્વર પ્રસન્ન થશે એમ ધારીને કરે છે. ગમે તે રીતે કર્તવ્ય કરો, કર્તવ્યનો મહિમા જ એવો છે કે, એ અંતઃકરણને પવિત્ર કરી પરિણામે સર્વાત્મભાવ સિદ્ધ કરી આપે, પણ એ સર્વાત્મભાવ પ્રાપ્ત કરવામાં ઉત્તમોત્તમ સાધન પરમાત્માને શરણે જવું એ જ છે, અન્ય સાધનો કઠિન છે, દુર્બળ છે અને એકદેશી છે, આ એક સાધન જ એવું છે કે જે સરળ છે, અને તે સાથે જ વળી અપરિમિત બળવાળું અને સમગ્ર અંતર અને બાહ્યને વ્યાપી રહેનારું છે. આ એક સાધનના અંગમાંથી જ અન્ય સર્વ સાધનો, વિષ્ણુના ચરણ-કમલમાંથી વિષ્ણુપાદોદકી ગંગાની પેઠે, સ્વયં (Spontaneously, deductively) વહે છે. માટે સર્વ ‘ધર્મો’ - પરમાત્માની સાથે ‘યોગ’ કરાવનારાં નાનાં મોટાં પ્રાકૃત સાધનો - છોડી ‘મારે શરણે આવ’ એમ કૃષ્ણ ભગવાન સર્વ ધર્મનું રહસ્યભૂત વાક્ય ઉપદેશે છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૮૦, ૮૧)

પ્રભુની શરણાગતિમાં અનુભવાતો સર્વાત્મભાવ આમ તો અનુભૂતિનો વિષય છે તે તર્કથી પામી શકાતો નથી. તેમ છતાં ‘મારે શરણે આવ’ એ સિદ્ધાંત તર્કને પણ અનુકૂળ છે. તે દર્શાવતાં આનંદશંકર મનુષ્યને સદ્વર્તન માટે પ્રેરનાર શક્તિ અંગેના વિવિધ અભિગમો તપાસે છે :

- (૧) જગતની વ્યવસ્થા જ એવી છે એમાં સદ્વર્તનના બદલામાં સુખ મળે છે.
- (૨) સદ્વર્તનમાં જ સુખ રહેલું છે.

(૩) જર્મન તત્ત્વજ્ઞાની કાન્ટના નીતિશાસ્ત્રીય સિદ્ધાંત અનુસાર કર્તવ્ય તો કર્તવ્ય ખાતર જ કરવું જોઈએ.

ઉપરના ત્રણે મતોની આનંદશંકર સમીક્ષા કરે છે. પ્રથમ સિદ્ધાંત એવી શ્રદ્ધા ઉપર રહેલો છે કે, સદ્વર્તનનો બદલો સુખ રૂપે હમણાં નહિ તો ભવિષ્યમાં જન્મ-જન્માંતર કે સ્વર્ગમાં પણ મળવાનો જ છે. કારણકે સદ્વર્તનની સાથે હંમેશાં દુઃખ જોડાયેલું હોય તે માનવ હૃદય સ્વીકારવા તૈયાર જ નથી. તેથી તેનો બદલો સુખ રૂપે મળે છે જ એવી શ્રદ્ધા મનુષ્યના હૃદયમાં રહેલી છે. આ શ્રદ્ધા સકારણ છે. પણ આવી સુખ મેળવવાની વૃત્તિથી થતું વર્તન સદ્વર્તન તો ન જ કહેવાય. કારણકે સ્વાર્થ અને ધર્મ (સદ્વર્તન) સાથે જઈ શકે તેમ નથી.

બીજા મતે સદ્વર્તનને જ સુખરૂપ ગણી તે બંનેની એકતા પ્રસ્થાપિત કરે છે. સદ્વર્તન એ જ પરમ સત્ય સુખ છે, અન્ય તમામ પ્રકારનાં સુખો ગૌણ છે. પરંતુ આમાં પણ સુખ મેળવવાના જ ઉદ્દેશથી સદ્વર્તન થતું હોય તે પ્રવૃત્તિ સ્વાર્થી જ ગણાય. તેથી આ સિદ્ધાંત પણ તાર્કિક રીતે સ્વીકાર્ય નથી.

કર્તવ્ય ખાતર કર્તવ્ય અંગેના કાન્ટના મતની સમીક્ષા કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે, કાન્ટનો આ મત સ્વીકારવા યોગ્ય છે પણ આ સિદ્ધાંતમાં કઠોરતા અને કર્કશતા હોઈ, મનુષ્યને કર્તવ્ય કરવા આકર્ષે એવું તેમાં કંઈ નથી. આ દ્વારા કર્મની કેવળ ઔપચારિકતા ફલિત થાય છે.

આમ, ઉપરના વિવિધ મતોની સમીક્ષા કરી તેઓ એમ સાબિત કરે છે કે આ સિદ્ધાંતો સમાધાનકારી નથી. કંઈક એવી શક્તિ શોધી કાઢવી જોઈએ કે જેના અવલંબનમાં મનુષ્યને સ્વયં આકર્ષણ થાય. આ શક્તિરૂપે ભગવતપરાયણતાના સિદ્ધાંતને આનંદશંકર સ્થાન આપે છે.

“જેના હૃદયમાં કોઈક ક્ષણે પણ એનો ભાવ થયો છે. જેની જીવન નૌકા ક્ષણવાર પણ એના વહેણમાં પડી સન્માર્ગે ચાલી છે, જેનો વિચાર એક વાર પણ એ અમૃતમય જ્યોતિની ઝાંખી કરી આવ્યો છે. તે એનું દિવ્ય આકર્ષક ‘માધુર્ય’કદી પણ વીસરતો નથી અને એનામાં જ એને પોતાનો આત્મભાવ અનુભવાય છે. જે ભગવાનને ‘સર્વભાવે’ શરણે ગયો છે, જેણે એ સર્વાત્મભૂત મહાન પદાર્થમાં જ પોતાનું આત્મત્વ જોયું છે, અને લોકો જેને “આત્મા” કહે છે એ ક્ષુદ્ર પદાર્થ એને સમર્પી દીધો છે તેને સ્વાર્થાનુસરણનો પ્રસંગ જ ક્યાં રહ્યો ? વળી, જે ‘રસ’ના તરંગ ઉપર ડોલતો તરંગરૂપ થઈ રહ્યો છે તેની આગળ કઠોરતા-કર્કશતા પણ કેવી ?” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૨)

આમ, ભગવતપરાયણતા (પ્રભુની શરણાગતિ)નો માર્ગ જ ઉત્તમ છે એમ કહી આનંદશંકર સર્વધર્માન્વરિત્યજ્ય મામેકં શરણં વ્રજ । (અધ્યાય-૧૮, શ્લોક-૬૬) એ ગીતાના શક્તિરૂપ શ્લોકનું રહસ્યોદ્ઘાટન કરે છે.

ભગવતપરાયણતા (પ્રભુની શરણાગતિ)રૂપી, ભગવદ્ભાવ જાગ્યા પછી પાપનું અસ્તિત્વ રહેતું નથી. “તમે ગમે તેવાં પાપ કર્યા હોય તો પણ પાપમાં એવી શક્તિ નથી કે એ તમારા આત્માને હંમેશાં બગાડી મૂકે, ગમે તે ક્ષણે આત્માને એના શુદ્ધ સ્વરૂપમાં પ્રકાશાવી શકાય છે.... વળી જ્ઞાનનો એવો ધર્મ છે કે પાપી સંસ્કારોને હતા તેવા ને તેવા રહેવા દઈને જ નવા શુભ સંસ્કારો ઉમેરતું નથી. પણ દરેક નવો શુભ સંસ્કાર ઉપજાવવામાં જૂના અશુભ સંસ્કારનો નાશ કરે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૩-૮૪)

તેમના મતે જ્ઞાનનું કાર્ય સંસ્કાર પાડવાનું નહીં પણ આત્માના આંતર-તાત્ત્વિક સ્વરૂપને જ બહાર પ્રકટાવી આપવાનું છે. કારણ આત્માનું તાત્ત્વિક સ્વરૂપ શુદ્ધ છે. તેથી જ પાપનો ક્ષય સંભવે છે.

ટૂંકમાં પાપના ક્ષય માટે બાહ્ય આચારને બદલે સમજણ સાથે આંતર વૃત્તિ શુદ્ધ કરવી આનંદશંકરના મતે જરૂરી છે. ખરેખર તો અપૂર્ણ દર્શન જ આત્મ-સ્વરૂપના અજ્ઞાનનું કારણ છે. આત્માને વિશાળતા અને પરતા (Transcendence) દ્વારા સુગ્રથિત કરવો જોઈએ. આત્માને દેહરૂપ કે કેવળ અંતઃકરણ રૂપ માનનાર વાસ્તવમાં ‘આત્મબીજ’ને સમજતો નથી એ વૃથા પ્રલાપ કરે છે. આજ ‘આત્મબીજ’ ભગવદ્ગીતાનું પણ બીજ છે એમ આનંદશંકર માને છે. આત્મ સ્વરૂપ પ્રગટ થાય ત્યારે અજ્ઞાન દૂર થાય છે.

પરમાત્માનું સ્વરૂપ :

જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મ એ ત્રણ માર્ગો વડે પરમાત્માનો યોગ સાધવાનું ગીતા કહે છે. પરમાત્માનું સ્વરૂપ અને તેનો જીવાત્મા સાથે સંબંધ તેમજ પરમાત્માની અનુભૂતિ અંગે આનંદશંકરે વિસ્તારપૂર્વક ચિંતન કર્યું છે. ગીતા અનુસાર પરમાત્માના સ્વરૂપની સ્પષ્ટતા કરતાં આનંદશંકર કહે છે :

“ભૂમિ, જળ, અગ્નિ, વાયુ, આકાશ, મન, બુદ્ધિ અને અહંકાર એમ આઠ પ્રકારની પરમાત્માની અપરા પ્રકૃતિ છે અને જીવ એ એની પરાપ્રકૃતિ છે. આમ, પરા અને અપરા મળી પરમાત્માની સમસ્ત પ્રકૃતિ બનેલી છે. આ પ્રકૃતિના જે અસંખ્ય સ્વરૂપો પૈકી કેટલાક એવા છે કે જેમાં પરમાત્માની વિભૂતિ સ્પષ્ટ અને સવિશેષપણે પ્રગટ થાય છે. એ વિભૂતિઓનાં થોડાંક ઉદાહરણો આપી જઈને કૃષ્ણ અર્જુનને કહે છે : ‘જે જે વિભૂતિવાળું સત્ત્વ હોય, શ્રીવાળું હોય, અને ઊર્જસ્વી હોય - તે તે મારા તેજમાંથી જ ઉત્પન્ન થયું છે એમ સમજ. અથવા વિશેષ શું કહું ? આ સઘળું વિશ્વ હું મારા એક અંશમાત્રથી વ્યાપીને રહ્યો છું. આ દર્શન કરતાં - કરતાં અર્જુનને જ્યારે પ્રભુકૃપાથી વિશ્વરૂપ દર્શન થાય છે ત્યારે એને દેખાય છે કે સઘળું વિશ્વ ઈશ્વરેચ્છાથી વશ રહીને જ પ્રવર્તે છે.’” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૧૩૩)

ગીતા અને વેદાંતનો પરમાત્માનો જગતના સ્રષ્ટા તરીકેનો ખ્યાલ એક જ છે એવો આનંદશંકરનો મત છે.

પરમાત્મા આ જગતનો સ્રષ્ટા છે. પણ આ જગતને એ બહાર રહી સર્જતો નથી. પણ એને પોતાનામાંથી વા પોતાની જ સ્વરૂપભૂત પ્રકૃતિમાંથી સર્જે છે. વેદાંતનો આ મત ગીતાના મતને મળતો આવે છે. ગીતાના શ્લોકને ટાંકી આનંદશંકર તેની સ્પષ્ટતા કરે છે.

પ્રકૃતિં સ્વામવશ્ય વિસૃજામિ પુનઃ પુનઃ ।

ભૂતગ્રામમિમં કૃત્સ્વમવશં પ્રકૃતેર્વશાત્ ॥ (ભગવદ્ગીતા, અ-૮, શ્લોક-૮)

(મારી પ્રકૃતિનો આશ્રય લઈને પ્રકૃતિના તાબામાં ગયાથી પરતંત્ર (અર્થાત્ જેના તેના કર્મથી બદ્ધ) થયેલા આ ભૂતમાત્રના સમુદાયનું હું વારંવાર નિર્માણ કરું છું)

જીવાત્મા-પરમાત્માનો સંબંધ :

જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સંબંધ અનેક રીતે વર્ણવાયેલો છે. પરમાત્માને ભોકતા અને સ્વામી તરીકે, નિયામક તરીકે, પિતા કે ગુરુ તરીકે, વત્સલ માતા તરીકે, મિત્ર અને સખા તરીકે વર્ણવેલ છે. - પણ આ બધા કરતાં પણ એકતામાં ચઢે એવો એક સંબંધ છે અને તે છે પતિ-પત્નીનો. એ માટે અર્જુન “પ્રિયઃ પ્રિયયાર્હસિ દેવ સોદુમ” (ભગવદ્ગીતા, અ-૧૧, શ્લોક-૪૪) - એમ પ્રાર્થે છે. પરંતુ પતિ-પત્ની બે મળીને એક થાય છે એટલા પૂરતો પણ દ્વૈતભાવ ન આવી જાય તે માટે ગીતામાં પરમાત્માનો જીવ સાથે અંશાંશીભાવ પણ કહ્યો છે. પણ આ અંશાંશીભાવ પણ આગળ વધી “ક્ષેત્રજં ચાપિ માં વિદ્ધિ” (ભગવદ્ગીતા, અ-૧૩, શ્લોક-૨) એમ સર્વથા એકતા બતાવી છે. પણ જેઓ વેદાંતના સિદ્ધાંતનો એમ અર્થ કરે છે કે જીવાત્મા અને પરમાત્માનું સર્વથા અદ્વૈત છે તેથી સર્વ ઉપમાઓ સામાન્ય જનને ફોસલાવનારી છે - આ મત ભૂલભરેલો છે. ‘કોઈપણ એક સંબંધથી એનું સ્વરૂપ પૂરેપૂરું યથાર્થ વર્ણવી શકાતું નથી, તેથી એ સર્વ સંબંધ છે, અને નથી એમ તાત્પર્ય છે. ખરેખર એ અદ્ભુત તત્ત્વને આપણે કેવી રીતે વર્ણવી શકીએ ?’ (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૪૫)

પરમાત્માની અનુભૂતિ :

પ્રભુનું આવું સ્વરૂપ જાણ્યા પછી એને શી રીતે અનુભવવો ? તે માટે આનંદશંકર જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મની ક્રિયાની સાથે જ પ્રભુ અનુભવાતો જાય છે એમ કહે છે. આ માટે ગીતાએ ધ્યાન, સમાધિ જેવી માનસિક ક્રિયાઓને પણ અવગણી નથી. ધ્યાનયોગને ગીતામાં જ્ઞાન-ભક્તિ અને કર્મની સમાન કક્ષાએ ન મૂકતાં એના પરિપોષક રૂપે બતાવ્યો છે.

“પ્રભુના વધુ સ્પષ્ટ દર્શન માટે ગીતાએ બાહ્ય દૃષ્ટિને પણ અવગણી નથી. બહારથી

આંખ ખસેડી અંતરમાં જોશો તો જ પ્રભુ દેખાશે એમ એણે કહ્યું નથી. એના ઉપદેશમાં તો આખું વિશ્વ પ્રભુથી ભરેલું છે, માત્ર જોતાં આવડવું જોઈએ.... પ્રભુ જગતનો સ્રષ્ટા જ નથી જેથી એને વિશ્વની બહાર શોધવો પડે. પ્રત્યેક પદાર્થનું આંતરતત્ત્વ, એનું આ આદર્શભૂત સ્વરૂપ પ્રભુ પોતે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૬૪૫)

આધ્યાત્મિક વિકાસ ક્રમમાં આગળ વધવા માટે આવી દૃષ્ટિ કેળવવી પડે છે એમ આનંદશંકરનું મંતવ્ય છે. પ્રભુ આખા વિશ્વમાં અનુસ્યૂત હોવા છતાં, કેટલાક સ્થાન વિશેષમાં એનું તેજ વિશેષ પ્રકટ થાય છે, જે સ્થાનને ગીતામાં ‘વિભૂતિ’ તરીકે વર્ણવવામાં આવ્યાં છે. આ વિશ્વમાં જે સુંદર (શ્રીમત્ - Beautiful) અને ભવ્ય-(ઊર્જિત, ઓજસ્વી - Sublime) પરમાત્માની વિભૂતિવાળી વસ્તુ દેખાય છે તે સર્વ એના તેજમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે. કારણકે આ આખું જગત પોતાના એક અંશમાત્રથી ભરીને, ટેકાવીને પ્રભુ રહેલો છે. પરમાત્માની વિભૂતિ તો સર્વત્ર છે. આમ છતાં પ્રભુ અંતરમાં પણ વસેલો છે. એટલે મનુષ્ય માટે નજીકમાં નજીકનું સ્થાન એનું અંતર છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૬૪૭)

કર્મયોગ :

આત્માની અમરતા અને પરમાત્માની સર્વ વ્યાપકતાના સંદર્ભમાં ગીતાના મહાન ઉપદેશ ‘કર્મયોગ’નું રહસ્ય આનંદશંકરે કર્મયોગ- ૧ અને ૨ એ લેખોમાં સ્પષ્ટ કર્યું છે.

ભગવદ્ગીતામાં સર્વ સત્યોનું સન્દોહન થયેલું કહેવાય છે. એ મહાન ગ્રંથનો મહાન ઉપદેશ તે કર્મયોગ છે. કર્મયોગને ગીતાના ઉપદેશના કેન્દ્ર સ્થાને મૂકી આનંદશંકર મનુષ્ય જીવનમાં કર્મનું મહત્ત્વ સમજાવી કર્મયોગની અનિવાર્યતા સમજાવે છે.

કર્મયોગ એ પંડિતોએ જ ચર્ચવાનો વિષય નથી, સામાન્યજનોને પણ એ વિષે વિચાર કરવાનો અધિકાર છે. આનંદશંકર કર્મયોગને ‘જીવન પોષક ખોરાક’ કહે છે. તેમના મતે “આ વિષય આપણા ‘જીવનનો રોટલો છે’. ખાધા વિના ચાલે તો આ વિષય વિના ચાલે” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૬) એ ખોરાક ખાતી વખતે આપણને પોષણ મળશે કે આપણો ક્ષય કરશે એ વિષે જાગૃત રહેવું જોઈએ. આ જ્ઞાન ભગવદ્ગીતામાં શ્રીકૃષ્ણ ભગવાને અર્જુનને એટલે કે પરમાત્માએ આપણને સર્વને કર્મયોગ દ્વારા આપ્યું છે.

‘કર્મયોગ’ શબ્દને સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે કે, ‘કર્મ એટલે ક્રિયા’ અને ‘યોગ’ એટલે ‘પ્રભુ સાથે જોડાવું’ એવો અર્થ છે - પ્રાણવાયુને રૂંધવા કે કાઢવાની ક્રિયા નહીં પણ ગીતાના તત્ત્વજ્ઞાનમાં ‘યોગ’ શબ્દ તે તે શબ્દો સાથે જોડાઈ તેમાં વિશિષ્ટતા પૂરે છે. જેમ કે સ્ત્રી, પુત્ર, દ્રવ્ય, સ્વર્ગ આદિ અનેક વિષયોને આપણે ભજીએ છીએ- તે ઉપર પ્રીતિ બાંધીએ છીએ - તે ભજનને તે પ્રીતિને પ્રભુ સાથે જોડવી તે ‘ભક્તિયોગ’ છે. આપણા જ્ઞાનના વિષય

પણ અસંખ્ય પદાર્થો છે પણ તે સર્વનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ છે એમ સમજી આપણા જ્ઞાનનો પ્રભુ સાથે સંબંધ કરવો એટલે 'જ્ઞાનયોગ'. આપણે બહુ બહુ પદાર્થોનું ધ્યાન અર્થાત્ ચિંતન કરીએ છીએ અને એ રીતે એ પદાર્થોના આત્મા સાથે આપણા આત્માની એકતા અનુભવીએ છીએ- પરંતુ એ જ એકાગ્ર ચિંતન પરમાત્માનું કરવું - મનની વૃત્તિ વિષયમાંથી રોકી પરમાત્મામાં જોડવી - એટલે 'ધ્યાનયોગ'. આપણે પ્રતિક્ષણ જે કર્યો કરીએ છીએ તેને પ્રભુ સાથે જોડવાં એટલે 'કર્મયોગ'.

આમ જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મ થકી પ્રભુ સાથે જોડાવું એ જ 'યોગ' છે. પણ આપણા કર્મોને પ્રભુ સાથે કઈ રીતે જોડવા તે દર્શાવવા આનંદશંકર ત્રણ રીતનું નિરૂપણ કરે છે. જેમ કે,

- (૧) આદિ, અંત અને મધ્ય ત્રણેમાં પ્રભુ સ્થાપીને આપણા કર્મો પ્રભુમાંથી નીકળે છે એ દૃઢ સમજણ રહેવી જોઈએ.
- (૨) કર્મ પોતે પણ ભગવાનનું જ સ્વરૂપ છે એ દૃષ્ટિ રહેવી જોઈએ.
- (૩) એ સર્વ કર્મો મારા સ્વાર્થ માટે કરવાનાં નથી પણ પરમાત્મા અર્થે કરવાનાં છે એવી સમજણ હોવી જોઈએ.

આમ, ત્રિવિધ રીતે કર્મનો પ્રભુ સાથે યોગ કરવો એ ભગવદ્ગીતાનો મહાન ઉપદેશ છે. એ જ કર્મયોગનું રહસ્ય છે.

કર્મયોગ અને અદ્વૈતસિદ્ધાંત :

ગીતાનો કર્મયોગ અદ્વૈતસિદ્ધાંતનો વિરોધી નથી. 'પ્રકૃતિ' અને 'પુરુષ'ના દ્વૈતમાં ત્રણ રીતે અદ્વૈતભાવની સિદ્ધિ થઈ શકે છે.

- (૧) પ્રકૃતિનો ફક્ત નિષેધ કરીને : જેમાં માત્ર અકર્તા દૃષ્ટા પુરુષ જ રહે અને કર્મ માત્ર બંધ થઈ જાય.
- (૨) પુરુષનો નિષેધ કરીને અદ્વૈતભાવની સિદ્ધિ - આ રીતે ફક્ત જડ ક્રિયાવતી પ્રકૃતિ જ રહે અને તે પણ ચૈતન્યના તેજ ને અભાવે અંધકારથી છવાઈ જાય.

આનંદશંકરના મતે આમાંનો પ્રથમ સિદ્ધાંત તે આલસ્ય અને નિર્વેદમાં પરિણમે અને બીજો સિદ્ધાંત ઔદિક જીવનને જ મહત્વ આપતો નાસ્તિકતાનું રૂપ લે છે. તેથી 'પ્રકૃતિ' અને 'પુરુષ'ના અદ્વૈતભાવની ત્રીજી રીત બતાવતાં આનંદશંકર કહે છે કે,

- (૩) 'પ્રકૃતિ' અને 'પુરુષ' ઉભયનું પરમાત્મામાં અદ્વૈત સાધવું. અર્થાત્ પ્રકૃતિનો નિષેધ ન કરવો, પુરુષનો પણ ન કરવો - અને કરવો ત્યારે બંનેનો કરવો : ઉભય સંગ્રાહક અને ઉભયબાધક એક તત્ત્વ-પરમાત્મામાં કરવો.

કર્મના સિદ્ધાંતમાં આ વિચારણાને લાગુ પાડતાં આનંદશંકર કહે છે કે, “પ્રવૃત્તિનો નિષેધ ન કરવો, નિવૃત્તિનો પણ ન કરવો, અને પ્રવૃત્તિમાં નિવૃત્તિ સાધવી, અર્થાત્ જોવી. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતા કહે છે તેમ,

કર્મણ્યકર્મ યઃ પश्येदકર્મणि च कर्म यः ।

સ બુદ્ધિમાન્ મનુષ્યેષુ સ યુક્તઃ કૃત્સનકર્મકૃત્ ॥ (ભગવદ્ગીતા-૪, શ્લોક-૧૮)

અર્થાત્ - “જે પુરુષ કર્મમાં અકર્મ જુએ અને અકર્મમાં કર્મ જુએ તે જ પુરુષ સર્વ મનુષ્યોમાં બુદ્ધિમાન - જ્ઞાની-છે, અને અખિલ કર્મ કરનાર કર્મયોગી પણ તે જ છે. આમ, અદ્વૈત દૃષ્ટિથી શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાએ કર્મ અને જ્ઞાનનો પ્રવૃત્તિ અને નિવૃત્તિનો અવિરોધ સ્થાપ્યો છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૮)

આ સંદર્ભમાં કર્મસંન્યાસ (જ્ઞાન) અને કર્મયોગ (કર્મ)નો અવિરોધ છે કે, સઘળા વિકારોની વચ્ચે અવિકૃત રહેતું તત્ત્વ આત્મતત્ત્વ છે. આ સત્ય સમજવું તેનું નામ ‘સાંખ્યબુદ્ધિ’. આવી સાંખ્યબુદ્ધિ એક વાર પ્રાપ્ત થયા પછી આત્મા કાંઈ કરે છે એવી ભ્રાંતિ ઊપજે નહીં એટલે કે કરવું- ન કરવું આત્માને નથી દેહને છે. એટલે નૈષ્કર્મ્યરૂપ સંન્યાસનો ખરો અર્થ એટલો જ છે કે કર્મ કરતી વખતે આ કર્મ હું કરું છું અને એનું ફલ મને હો - એવી અહંકર્તૃત્વની બુદ્ધિ અને ફલાભિસન્ધિ ન જોઈએ. કર્તા કારયિતા પ્રભુ છે એમ સમજવું. સિદ્ધિ-અસિદ્ધિ, જય-પરાજયની દરકાર ન કરવી અને ફળ માત્ર પ્રભુને સમર્પી દેવાં એ જ ખરો સંન્યાસ છે. આ રીતે જોતાં, કર્મસંન્યાસ અને કર્મયોગ વચ્ચેનો ભેદ વિલય પામી જાય છે. ‘કર્મ સંન્યાસ’ એટલે જ કર્મ ત્યજી દેવાં, અને ‘કર્મયોગ’ એટલે ‘સાંખ્યજ્ઞાન’ અથવા ‘બુદ્ધિ’ તેને કર્મને લાગુ પાડવી. આ બંને આત્મદૃષ્ટિએ એક જ છે. (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૧૩૩)

આત્મભાવ અને અહંતા :

અદ્વૈતસિદ્ધાંત સાથે ‘કર્મયોગ’ નો અવિરોધ છે. કર્મોને પ્રભુ સાથે જોડવાં એટલે ‘કર્મયોગ’. અહીં પ્રશ્ન એ છે કે કેવાં કર્મો પ્રભુ સાથે જોડવાં ? ખોટાં કર્મો તો પ્રભુ સાથે જોડી શકાતાં જ નથી. મનુષ્યનાં સારાં કર્મને જ પ્રભુ સાથે જોડવાં એટલે ‘કર્મયોગ’. અર્થાત્ ખોટાં કર્મની જવાબદારી મનુષ્યની પોતાની છે. ખોટાં કર્મ માટે જવાબદાર અહંતા - હુંપણું છે. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર કહે છે : “આત્માના સ્વસ્વરૂપના જ્ઞાન અનુસાર થતું મન, વાણી અને કર્મ એનું નામ ‘આત્મભાવ’. એથી ઊલટી રીતે તમારા સામે મારી જાતને સ્થાપવી, વિશ્વ સામે મારા પિંડને મૂકવો, એક અખંડ ચૈતન્યને અજ્ઞાનથી ખંડિત કરવું, અને તદનુસાર મન-વાણી અને કર્મને સ્વાર્થપરાયણ કરવાં એનું નામ ‘અહંતા’” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૮)

આમ, અહંતા ટળે અને આત્મભાવ ઉત્પન્ન થાય એ જ સ્થિતપ્રજ્ઞની સ્થિતિ છે. તેને ગીતાના તત્ત્વજ્ઞાનના એક મહત્ત્વના સિદ્ધાંત તરીકે સ્વીકારવામાં આવે છે.

કર્મયોગનું રહસ્ય :

આત્મભાવની પ્રાપ્તિ માટેનાં સાધનો આપણા પ્રાચીન શાસ્ત્રોમાં વર્ણવેલાં છે. તેમાંથી પોતપોતાના સ્વભાવ અનુસાર મનુષ્યે સાધનની પસંદગી કરી આત્મભાવની પ્રાપ્તિ માટે આગળ વધવાનું હોય છે. પોતાના સ્વભાવની ખામી અને ખૂબીઓ વિચારી મનુષ્યે આ નિર્ણય કરવાનો હોય છે. પણ અહીં એક પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે કે દરેક મનુષ્ય આ રીતે વિચારવાની શક્તિ ધરાવતો હોતો નથી. એવા સંજોગોમાં ગીતાનો કર્મયોગ એક મહામાર્ગ સમ બની રહે છે. આત્મભાવની પ્રાપ્તિ માટેની સાધન પસંદગી તટસ્થ વિચાર શક્તિથી ન કરી શકાતી હોય તો તેવા મનુષ્યો એ કર્મયોગના ધોરી માર્ગે ચઢવું. કારણકે, “અનેક સત્કર્મો કરતાં કરતાં ઉત્તમ શીલ જામે છે; પણ તે જામતાં પહેલાં પોતાની સ્વતંત્ર બુદ્ધિથી કર્તવ્યનો નિર્ણય કરવાનો લોભ રાખવો વૃથા છે. આ વિષયની સ્વતંત્ર બુદ્ધિ જેને અંગ્રેજીમાં ‘Conscience’ કહેવામાં આવે છે એનો નિર્ણય ત્યારે જ પ્રામાણિક બને છે કે જ્યારે એ બુદ્ધિ રાગ-દ્વેષાદિ દોષ થકી મુક્ત થાય છે અને સંસારના અનુભવથી પરિપક્વ બને છે, આ સ્થિતિ પ્રાપ્ત કરવા માટે આપણા શાસ્ત્રકારોએ વર્ણાશ્રમ ધર્મના ધર્મો રચી મૂક્યા છે. એ વર્ણાશ્રમ ધર્મોનું સેવન કરવું અને તે નિષ્કામ વૃત્તિથી પરમાત્મા ઉપર દૃષ્ટિ રાખીને કરવું તે કર્મયોગનું રહસ્ય છે”. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૯)

વર્ણાશ્રમ ધર્મ અને કર્મયોગ :

વર્ણાશ્રમ ધર્મોનું પાલન એ કર્મયોગના રસ્તે ચાલનાર માટે અનિવાર્ય છે તે દર્શાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“આ ધર્મોના આચરણમાં કોઈ વહેમી કે જુલમી વ્યવસ્થાને અધીન થવા જેવું નથી. મનુષ્ય સ્વભાવના અને સંસાર તત્ત્વના પૂર્ણ અનુભવી, પ્રતિભાશાળી અને પરોપકારી મહાત્માઓ એ આ જગતના કલ્યાણ અર્થે એ માર્ગો બનાવ્યા છે. તે કેટલીક વખત લાંબા અને વિકટ લાગતા હશે ખરા, પરંતુ ઘણા ટૂંકા અને સુગમ દેખાતા માર્ગો જ વસ્તુતઃ ભુલભુલામણી ભરેલા નીવડે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૯)

અહીં એક પ્રશ્ન થાય કે ગીતા ચાલતી રૂઢિએ ચાલ્યા કરવાનો ઉપદેશ આપે છે ? કર્તવ્યનો નિર્ણય કેવળ સ્વતંત્ર બુદ્ધિથી કરવો કેવો કઠણ છે એ જણાવતાં શ્રીકૃષ્ણ ભગવાને કર્મણો હ્યપિ બૌદ્ધવ્યં બૌદ્ધવ્યં ચ વિકર્મણઃ ।

અકર્મણશ્ચ બૌદ્ધવ્યં ગહના કર્મણો ગતિઃ ॥ (ભગવદ્ગીતા,અ-૪,શ્લોક-૧૭)

એમ કર્મ - વિકર્મ અને અકર્મ ત્રણેની બાબતમાં ચેતતા રહેવાનું કહ્યું છે. અને જાત્વા શાસ્ત્રવિધાનોક્તં કર્મ કર્તુમિહાર્હસિ । (ભગવદ્ગીતા,અ-૧૬, શ્લોક-૨૪) એમ શાસ્ત્રનો વિધિ અનુસરવાની આજ્ઞા કરી છે.

અર્થાત્ આનંદશંકરના મતે અહંકર્તૃત્વના અભિમાન રહિત અને ફલાભિસંધિરહિત થઈને જે કર્મ કરવાં તે પ્રભુને સમર્પી દેવાં એ જ કર્મયોગ છે. પ્રશ્ન એ રહે છે કે સારાં ખોટાં કર્મનો વિવેક કેવી રીતે કરવો ? ગીતા અનુસાર તેની ત્રણ કસોટી છે.

(૧) સ્વધર્મ :

“શાસ્ત્રોમાં તે તે વર્ણ માટે જે જે કર્મો ઠરાવ્યા છે તે જ કરવાં. શાસ્ત્રોએ કર્મો ગમે તેમ ઠરાવી દીધાં નથી. પણ તે તે વર્ણના સ્વભાવ અને ગુણનો વિચાર કરીને ઠરાવ્યાં છે.”

(૨) દૈવી સંપત અને આસુરી સંપત :

“જુદા જુદા વર્ણનાં જુદાં જુદાં કર્મો છે. એટલું જ નહિ પણ સારાં ખોટાં કર્મોનો મનુષ્યમાત્રને લાગુ પડતો એવો વિભાગ છે - તે એ કે અમુક ગુણ ‘દૈવી સંપત’ને નામે ઓળખાય છે અને અમુક ‘આસુરી સંપત’ને નામે ઓળખાય છે. આ ગુણોની યાદી ઉપરથી અમુક કર્મ સારું કે ખોટું એવો નિર્ણય સહેલાઈથી કરી શકાય છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૩૩-૧૩૪)

જો કે, ‘કર્મયોગ-૧’ના લેખમાં આનંદશંકર રૂઢ થઈ ગયેલા વર્ણાશ્રમ ધર્મોમાં કેટલાક આસુરી સંપતમાં ઉપકારક હોય તો તેને ધર્મનો મેલ સમજીને દૂર કરવાં અને શુદ્ધ ભાગને તારવવો એમ પણ નોંધે છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૮૦)

(૩) ગુણત્રયની કસોટી :

“ઉપરની બંને કસોટીથી વંધારે સુક્ષ્મ કસોટી સત્ત્વ - રજસ્સ અને તમસ્સ એ ત્રણ પ્રકૃતિના ગુણોમાંથી મળે છે : સત્ત્વ એ ઉત્તમ ગુણ છે, રજસ્સ મધ્યમ છે. તમસ્સ કનિષ્ઠ છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૩૪)

આમ, ઉપરની ત્રણ કસોટીને આધારે પોતપોતાના ધર્મનો વિચાર કરી સારાં કૃત્યો કરવાં, ખોટાં ન કરવાં એમ કર્મની કેળવણી લેતાં - લેતાં મનુષ્ય ઉચ્ચતાને પામે છે. તે માટે, કર્મ ન ત્યજતાં પ્રભુને શરણે થઈ જવું એ પરમશ્રેયનો માર્ગ છે. જે પ્રભુને શરણે થઈ જાય છે તેને પ્રભુ સર્વ પાપથી મુક્ત કરી પોતાનો કરી લે છે.

વર્તમાન ભારતમાં કર્મયોગની પ્રસ્તુતતા :

પરમાત્મામાં દૃષ્ટિ સ્થાપી કર્મનિષ્ઠ રહેવું, અને પોતપોતાની પ્રકૃતિનો વિચાર કરી અધિકાર જોઈ કર્તવ્યનિર્ણય કરવો એ કર્મયોગના ઉપદેશનું સાદું-સરળ તેમજ મહાન રહસ્ય છે. આ ઉપદેશનું મહત્ત્વ સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે કે, : “કર્મયોગના ઉપદેશની મહત્તા એ છે કે મનુષ્ય જાતિના અમુક જ વર્ગને - રાજાને કે રંકને, વિદ્વાનને કે અભ્યાસને, સ્ત્રીને કે પુરુષને

જ તે લાગુ પડતો નથી. મનુષ્ય માત્રને - અને તે પણ સર્વ દેશમાં અને સર્વ કાળમાં લાગુ પડતો ઉપદેશ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૧)

આજસ, વિષાદ, ચિંતા, શંકા વગેરે આત્મશોષક વૃત્તિઓને દૂર કરી ઉદ્યમ, ઉત્સાહ, આનંદ વગેરે આત્મપોષક વૃત્તિઓ પ્રજામાં દાખલ કરવી એ કર્મયોગનો એક મુખ્ય બોધ છે એમ તારવી વર્તમાન ભારતમાં આજસ, વિષાદ, ચિંતા, શંકા વગેરે જેવા નકારાત્મક ગુણોની સામે કર્મયોગની ‘ઉપચારાત્મક પ્રસ્તુતતા’ આનંદશંકર દર્શાવે છે.

આજસ :

ભારતીય સમાજમાં ‘બાવાઓ’ અને ‘ફકીરો’નો વર્ગ જે નિસ્ત્રૈગુણ્ય કે સત્ત્વગુણની અવસ્થાએ પહોંચેલો નથી પણ આજસ અને પ્રમાદમાં રહી તમો ગુણની અવસ્થાએ જીવે છે. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર ગીતાને ટાંકતાં કહે છે કે :

न कर्मणामनारंभान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्रुते ।

न च संन्यसनादेव सिद्धिं समाधिगच्छति ॥ (ભગવદ્ગીતા, અ-૩, શ્લોક-૪)

“માત્ર કર્મ કરવાનું માંડી વાળવાથી માણસ નિષ્કર્મ દશા પ્રાપ્ત કરતો નથી તથા સંન્યાસ-કર્મત્યાગ-એટલાથી જ એ સિદ્ધિ પામતો નથી” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૧) - એવું ભગવદ્વચન છે જે કર્મયોગની પ્રસ્તુતતા દર્શાવે છે.

સંન્યાસ એ જ્ઞાનમાર્ગી માટે એક ઉત્તમ સાધન છે. પણ આપણા દેશમાં તેને સમૂહ માટે શક્ય બનાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો છે. તે સંન્યાસનું ખોટું અર્થઘટન છે. સંન્યાસ એટલે કર્મત્યાગ એવી માનસિકતા સામે, આનંદશંકર કર્મયોગમાં રહેલો કર્તવ્યનો ખ્યાલ રજૂ કરે છે. વર્તમાન ભારતમાં આનું સતત સ્મરણ રાખવું-રખાવવું આપણું પરમ કર્તવ્ય છે.

કર્મ અનારંભના ખોટા ખ્યાલથી ભ્રમિત થયેલી, આજસ અને પ્રમાદમાં જીવન જીવતી આવી બાવાઓની અને ફકીરોની અનેક જમાતો આપણા દેશમાં જોવા મળે છે. આ વર્ગનો ઉદ્ધાર કરવાનું કામ સમાજનું છે. આ વર્ગને તિરસ્કારવાથી નહીં પણ અન્યજ વર્ગના ઉદ્ધાર માટે જેવા પ્રયત્નો થાય છે તેના કરતાં પણ વિશેષ પ્રયત્નો બાવાઓના અને ફકીરોના વર્ગના ઉદ્ધાર માટે કરવા જોઈએ અને એ માટે તેમને યોગ્ય કેળવણી મળી રહે તેવી વ્યવસ્થા કરવી જોઈએ. ઔદ્યોગિક જાગૃતિથી આ વર્ગને સભાન કરી તેને ઉદ્યમશીલ બનાવવો જોઈએ. તે સમાજની જવાબદારી છે. જો કે આવા પ્રયત્નમાં ભારતીય પરંપરામાં સંન્યાસનું મહત્વ વીસરી જવાનું નથી, પરંતુ તેનું સાચું અર્થઘટન એ માણસને મુખી પહોંચાડી-એટલે કે સંન્યાસ એ કર્મત્યાગ નથી-ત્યાગ અને પરોપકારની સત્ત્વગુણી ભાવના સદા કાયમ રાખીને જન-સમાજને એ વર્ગનો લાભ અપાવવો એ સમાજની જવાબદારી છે.

વળી, ભગવદ્ગીતાએ નિંદેલો ‘કર્મ-અનારંભ’નો દોષ બાવાઓ અને ફકીરોના વર્ગમાં જ છે એમ નથી પરંતુ આપણો કેળવાયેલો વર્ગ પણ આવી આજસ દશામાં જીવી તમો ગુણ પ્રધાન જીવન જીવી રહ્યો છે. આ વર્ગ દેશ પ્રત્યે પોતાનું કર્તવ્ય બજાવવામાં નિષ્ફળ ગયો છે એ પણ આનંદશંકર નિર્દેશ કરવાનું ચૂકતા નથી.

વિષાદ :

આજસ પછી આત્મશોષક એવો બીજો ગુણ વિષાદ છે. જે વ્યક્તિને કર્તવ્યમૂઢની સ્થિતિમાં મૂકી દે છે. વિષાદની સામે કર્મયોગનું ઉત્સાહનું દૃષ્ટિબિંદુ વ્યક્ત કરી ભારતીય સમાજમાં ઉદ્યમશીલતાના ગુણોનું સ્થાપન કરવું જોઈએ.

“જગતની વિવિધ પ્રજાનો ઈતિહાસ આપણને કોઈપણ સત્ય મુખ્યત્વે કરી શીખવતો હોય તો તે એ છેકે મનુષ્યની ઉત્તમતા અને અધમતાની શક્યતાને સીમા નથી. હાથ-પગ જોડી બેસી રહી દિનપરદિન અધિક અધમતા પ્રાપ્ત કરવાનું આપણામાં સામર્થ્ય છે, તો તે જ રીતે કમર કસી કર્તવ્યપરાયણ થઈ દિન-પ્રતિદિન અધિકને અધિક ઉત્તમતા મેળવવાનું સામર્થ્ય પણ આપણામાં કેમ ન હોય ? આમ વિચારી, ઉત્સાહી થવું-એ અર્ધું કામ કર્યા બરોબર છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૪)

ચિંતા :

મનુષ્યના આત્માનો ત્રીજો રોગ ચિંતા છે. જે અહંતાનું પરિણામ છે. ચિંતાથી મુક્ત થવાનો એકમાત્ર ઉપાય કર્તવ્યપરાયણતા જ છે.

શંકા :

શંકા એ કર્તવ્ય ચૂકવનાર શક્તિ છે. તેનો પ્રતિકાર ભગવદ્ગીતાના કર્મયોગનું મુખ્ય તાત્પર્ય છે એમ આનંદશંકર માને છે. તેઓ કહે છે :

“શંકાનો પ્રતિકાર ભગવદ્ગીતાએ શ્રદ્ધાપૂર્વક કર્તવ્ય કર્યે જવું એવો બતાવ્યો છે. વિચારની ખરી કસોટી આચાર છે, અને તેથી કાર્યકાર્યના વિચારમાં ગૂંચાઈ પડતાં અનુભવી મહાત્માઓ ઉપર શ્રદ્ધા રાખી તેઓએ બતાવેલ માર્ગે પ્રયાણ કરવું, અનુભવ લેતા ચાલવું અને અનુભવથી પોતાની ભૂલો સુધારતા જવું. અર્થાત્ વિચારને એકલાને મહત્ત્વ ન આપતાં આચારથી વિચારને શુદ્ધ કરતાં રહેવું - આ શ્રીકૃષ્ણે અર્જુનને ઉપદેશેલા કર્મયોગનું મુખ્ય તાત્પર્ય છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૪)

આમ આજસ, વિષાદ, ચિંતા, શંકા વગેરે દોષોમાંથી મુક્ત થવાનો ઉપદેશ કર્મયોગમાં ઉદ્યમ, ઉત્સાહ, આનંદ, શ્રદ્ધા વગેરેના ગુણોના માધ્યમથી આપેલો છે.

સ્વદેશાભિમાનના દંભી ખ્યાલોમાં જીવતી આપણી પ્રજાને તેમ જ કર્તવ્યના પ્રશ્ને અર્જુનના જેવી મૂંઝવણ અનુભવતી આપણી પ્રજાને કર્મયોગનો ઉપદેશ અત્યંત સાર્થક છે.

“સ્વદેશસેવાના મોટા નામથી અંજાઈ જઈ, આપણી નિકટ પડેલાં હંમેશનાં કર્તવ્ય ચૂકવાં નહિ. સ્વદેશસેવાની ભાવના દૃષ્ટિ આગળ રાખવાની ના નથી : કહેવાનું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે ખરી સ્વદેશસેવા તે આપણા નિત્યકર્મ કરવાથી જ સધાય છે. જે રાત-દિવસ ‘સ્વદેશ’ - ‘સ્વદેશ’ એમ નામ ઉચ્ચાર્યા કરે છે તે જ ખરો સ્વદેશસેવક નથી; પણ જે એક પિતા તરીકે, પુત્ર તરીકે, ભાઈ તરીકે, મિત્ર તરીકે, પાડોશી તરીકે, મુસાફર, દુકાનદાર કે અમલદાર તરીકે એમ વિવિધ રૂપે કુટુંબમાં, શેરીમાં, બજારમાં, કચેરીમાં, ચોરામાં પોતાનું કર્તવ્ય બજાવે છે એ જ ખરો સ્વદેશભક્ત છે. આપણે અને આપણી ભાવનાની વચ્ચે શૂન્ય મરુદેશ પડેલો નથી : વચલો પંથ અસંખ્ય સુંદર કર્તવ્યથી છવાયેલો છે, તેમાં થઈને જ આપણે આપણા ઉદિષ્ટ સ્થાન તરફ પ્રયાણ કરવાનું છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૮૫)

આત્માની અમરતા (સાંખ્યબુદ્ધિ) :

આત્માની અમરતા એ ગીતાના સમસ્ત ઉપદેશનો પાયો છે. આત્માના અમરત્વના આધારે નીતિ, ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન ટકી રહેલાં છે. આત્માનું અમરપણું બે રીતે છે :

- (૧) આત્માને જન્મજન્માંતર છે, ઉચ્છેદ નથી: જેમ મનુષ્ય જૂનાં વસ્ત્રો કાઢી નવાં વસ્ત્રો પહેરે છે તેમ એ એક દેહ ત્યજી નવો દેહ ધારણ કરે છે. અર્થાત્ અમરતા એ દેહાંતર છે.
- (૨) જન્મ મરણ પણ દેહ ને જ છે, આત્માને નથી. આત્મા તો દેહના જરા-મરણાદિ સઘળા વિકારની વચ્ચે અવિકૃત રહેતું તત્ત્વ છે. આ સત્યને આનંદશંકર ‘સાંખ્યબુદ્ધિ’ કહે છે.

ભગવદ્ગીતાનો ઉપદેશ :

ભગવદ્ગીતાના મુખ્ય ઉપદેશ અંગે ટીકાકારોમાં મતભેદ છે. આનંદશંકર આ મતોને બે વિભાગમાં વહેંચે છે. કોઈક ગીતાના સિદ્ધાંતને જ્ઞાન, શમ અને અદ્વૈતને માને છે તો કોઈક ભક્તિ, કર્મ અને દ્વૈતને માને છે. આખા ગ્રંથનો ઝોક જોકે બીજા ઉત્તરને અનુકૂળ જણાય છે તથાપિ પહેલા ઉત્તરને રુચતાં ધતાં એવાં વચનો પણ ભગવદ્ગીતામાંથી વિપુલ પ્રમાણમાં મળી રહે છે. (ધર્મવિચાર-૨ પૃ. ૧૩૪)

ગીતાનો અધિકારી :

ગીતા જ્ઞાનમાર્ગનો ઉપદેશ કરે છે કે કર્મયોગનો તે દ્વૈતનો ખુલાસો આનંદશંકર ગીતાના ઉપદેશનો અધિકારી કઈ જાતનો છે તેના સંદર્ભમાં આપે છે. તેઓ કહે છે : તે સ્વાર્થથી પર, શિષ્યત્વની ભાવનાવાળો અને સર્વભાવે પ્રભુને શરણ હોય.

આ સંદર્ભમાં કૃષ્ણ અને અર્જુનના સંબંધ સ્વરૂપની ચર્ચા કરતાં આનંદશંકર કહે છે :

“કૃષ્ણ અને અર્જુન નામાન્તરે નારાયણ અને નર - તે એકબીજાના પરમ સખા છે એમ મહાભારત અને ગીતા કહે છે તે, - દ્વા સુપર્ણા સયુજા સચ્ચાયા સમાનં વૃક્ષં પરિષસ્વજાતે । - વાળી ઋચ્યા એ ઉપનિષદ વાક્યનો જ અનુવાદ છે. એટલે ગીતામાં પરમાત્મા શાસ્તા છે અને સામાન્ય મનુષ્ય - જે ઉત્તમ જ્ઞાની નથી અને અધમ વિષયી પણ નથી - એ શિષ્ય છે એ વાત યાદ રાખીને જ ગીતાનું તાત્પર્ય શોધવાનું છે. એવા મનુષ્યને કર્મ, ભક્તિ અને દ્વૈતના ઉપદેશનો જ અધિકાર છે. તેથી આ જાતનાં વાક્ય ભગવદ્ગીતામાં વિશેષ છે. પણ આ કરતાં જેનો અધિકાર વધારે ઉચ્ચ છે તેને માટે જ્ઞાન, શમ અને અદ્વૈતનો બોધ પણ કોઈ કોઈ સૂચવ્યો છે.” (ધર્મવિચાર-૨ પૃ. ૧૩૪)

જીવમાત્ર - મનુષ્યમાત્ર ગીતાના શ્રવણનો અધિકારી છે. એથી એ સમસ્ત મનુષ્યજાતિનું ધર્મ પુસ્તક ગણાવા યોગ્ય છે. મનુષ્ય સંબંધી ગીતાકારની કલ્પના જરા ઊંચી છે એવો આનંદશંકરનો મત છે.

મનુષ્ય દેવ નથી, તો તે પશુ પણ નથી. ગીતા ધર્મરાજ યુધિષ્ઠિરને ઉપદેશવામાં આવી નથી, તેમ દુઃશાસનની છાતી ફાડીને એનું રુધિર પીવાને ઉત્સુક એવા કાણવાર નર પશુ બનવા તૈયાર થયેલા ભીમને પણ ઉપદેશી નથી. પણ એ ઉપદેશનો અધિકારી અર્જુન છે. ન યુધિષ્ઠિર ન ભીમ; અર્થાત્ સામાન્ય મનુષ્ય - નર- જે ધારે તો કામકોપાદિને વશ ન થતાં પોતાની જાતને બુદ્ધિ અનુસાર દોરી શકે - એ ગીતાના ઉપદેશનો અધિકારી છે. (ધર્મવિચાર-૧ પૃ. ૬૪૧)

એવો અધિકારી અર્જુન છે. તે કલીબ કે કાયર નથી પણ એક મહાન જીવ છે. ધર્મસંકટ સમયે પ્રાપ્ત મનઃસ્થિતિ એ વિષાદ નથી પણ વિષાદયોગ છે. આ વિષાદ જીવાત્માનું પરમાત્મા સાથેના જોડાણનું સાધન છે. મિલ્ટન કહે છે તેમ એ અંતિમ નબળાઈ છે. આમ આનંદશંકરના મતે અર્જુન વિષાદયોગ એ ગુણ છે. દોષ માનીએ તો તે મહાન આત્માની મહત્તાનો દોષ છે.

અર્જુનને કલીબ કે કાયર નહીં પણ એક મહાન જીવ તરીકે સમજી આનંદશંકર ગીતાના પ્રથમ અધ્યાયમાં રજૂ થયેલ અર્જુનના વિષાદને યોગરૂપ કહે છે. તેમના મતે એ વિષાદ દોષ નથી પણ ગુણ છે. એ દોષ છે તે મહાન આત્માની મહત્તાનો દોષ છે. કવિ મિલ્ટનની નીચેની પંક્તિ આ સંદર્ભે આચાર્યશ્રી નોંધે છે. ‘It is the last infirmity of noble minds’.

અર્જુન ઊંચી કોટીનો મધ્યમાધિકારી છે. અર્થાત્ “ધર્માચરણ માટે દ્વિધા જન્મતાં જે વિષાદ થાય છે એ વિષાદ પ્રભુ સમક્ષ વ્યક્ત કરવો એ બ્રહ્મજ્ઞાન માટેની યોગ્યતાનું પ્રથમ લક્ષણ છે. અર્જુન પોતાના વિષાદને શ્રીકૃષ્ણ સમક્ષ રજૂ કરીને એને પરમાત્મા સાથે જોડે છે. એટલે જ એ આત્મજ્ઞાનની યોગ્યતા મેળવે છે. હૃદયના ઊંડાણમાં ચાલતા મંથનોને આ રીતે ખુલ્લા કરવાથી હૃદય પરમભાવના અનુભવ માટે યોગ્ય થતું જાય છે. અર્જુનને વિષાદ થાય છે

એટલું જ બસ નથી, પણ એ વિષાદ યોગ્ય વિભૂતિ સમક્ષ વ્યક્ત થાય છે એમાં એના વિષાદનું મહત્વ છે. એ વિષાદ યોગરૂપ બનતો હોવાથી એનું હૃદય જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મને સમજવા યોગ્ય બને છે.” (આનંદશંકર ધ્રુવની ધર્મભાવના, પૃ. ૮૩)

આમ, સ્વકર્તવ્ય સમજયા વગર પણ, વિજય-રાજ્ય-સુખ-સર્વ-પ્રકારના ભોગ- અરે! જીવિત પણ - પારકાના સુખાર્થે ત્યજવા તત્પર થયો છે તે જ ભગવદ્ગીતાના મહાન ઉપદેશનો અધિકારી છે. ગીતાના પ્રથમ અધ્યાયનો નીચેનો શ્લોક રહસ્યરૂપ છે.

न कांक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।

किं मो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ (ભગવદ્ગીતા-૧-૩૨)

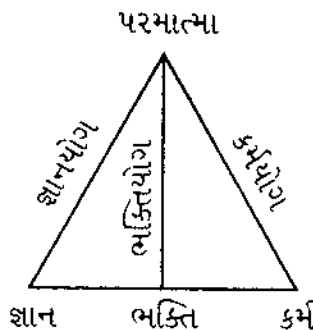
(“મારે જયની ઇચ્છા નથી, રાજ્યની કે સુખની પણ નથી, હે ગોવિંદ, રાજ્ય કે ભોગ કે જીવિતનું આપણે શું કામ છે?”)

ગીતા એક યોગશાસ્ત્ર :

ઉપનિષદમાંથી ખાસ પસંદ કરેલ બ્રહ્મવિદ્યાનું ગીતામાં નિરૂપણ છે. બ્રહ્મવિદ્યા કેવળ બ્રહ્મને નિરૂપે છે, પણ ગીતાનો ઉપદેશ વિષય કેવળ બ્રહ્મનિરૂપણ નથી, પણ એથી વિશેષ “કંઈક કરવું ? શું કરવું ?” એ છે. બ્રહ્મસ્વરૂપ નિરૂપણ એમાં અંગભૂત છે. કારણકે તેને લીધે જ કર્તવ્યતાનો નિર્ણય કરવામાં માર્ગદર્શન મળી રહે છે. આમ, ગીતામાં જ્ઞાનનો કર્મનો વિનિયોગ કરવામાં આવ્યો છે. ગીતા જ્ઞાનને કર્મમાં જોડવાનું શાસ્ત્ર છે અને એ કૃષ્ણ અને અર્જુનના સંવાદરૂપે જગતને મળેલું છે.

ગીતાના મૂળ તાત્પર્યને સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર ગીતાને ‘યોગશાસ્ત્ર’ કહે છે. ગીતા માત્ર જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિનો ઉપદેશ કરતી નથી પણ જ્ઞાનયોગ, કર્મયોગ અને ભક્તિયોગ સમજાવે છે. આ યોગ એ જીવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડવાનું સાધન છે. જીવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડી આપે એવાં જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મ કેવી રીતે આચરવા એની સમજ ગીતાનો મુખ્ય બોધ છે.

ગીતાને એક યોગશાસ્ત્ર તરીકે સિદ્ધ કરવા આનંદશંકર એક ત્રિકોણની આકૃતિ દર્શાવે છે.



આ આકૃતિમાં આનંદશંકરે ત્રિકોણના પાયામાં જ્ઞાન-ભક્તિ અને કર્મને મૂકીને પરમાત્મા

લગી પહોંચતી ભક્તિની રેખાને સૌથી ટૂંકી દર્શાવી છે. - અહીં ભક્તિ તરફનો તેમનો વિશેષ પ્રેમ પ્રકટ થાય છે. જો કે આ દૃષ્ટાંતની મર્યાદા બતાવતાં આનંદશંકર કહે છે કે,

“જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ જે એક જ આત્માની Intellect or understanding, will and emotion એ ત્રણ વૃત્તિનાં સ્વરૂપ છે. - એ આ લીટીઓની માફક સર્વથા એકબીજાથી અલગ હોતાં નથી. તેમાં પણ જ્યારે એમને પરમાત્મા પ્રતિ લગાડવામાં આવે છે (યોગ), ત્યારે પ્રાપ્ય વસ્તુ એક હોઈ, એમની એકતા પણ એમની મેળે જ ફલિત થાય છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૬૪૨)

પરમાત્મા સાથેના યોગ સાધવાના સાધનોનો આનંદશંકર સુંદર સમન્વય કરી આપે છે. જગતનાં સઘળા મનુષ્યો સમાન રુચિ અને સમાન શક્તિવાળા હોતા નથી. એઓએ પોતાનાં સ્વાભાવિક વલણ અનુસાર (જ્ઞાન, કર્મ કે ભક્તિ અનુસાર) પોતાનું સાધન પસંદ કરવાનું છે. પણ જેમ સ્વાભાવિક વલણ જોવાનું છે તેમ પ્રત્યેક વ્યક્તિએ પોતપોતામાં જેની ઊણપ હોય તે પૂરવા માટે બીજાં સાધનોનું સેવન કરતા રહેવાનું છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૪૩)

અનાસક્તિયોગ :

જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિને લૌકિક વિષયોથી પર લઈ જઈને પરમાત્મા સાથે જોડવામાં આવે છે ત્યારે અનુક્રમે જ્ઞાનયોગ, કર્મયોગ અને ભક્તિયોગ બને છે. આમાં ગાંધીજીએ ‘અનાસક્તિયોગ’ ઉમેર્યો છે. આનંદશંકર ‘અનાસક્તિયોગ’ને વસ્તુતઃ પૂર્વોક્ત ત્રણેય યોગનું અંતર્ગત રૂપ માને છે. એટલે કે ત્રણેય યોગ એના વિના સિદ્ધ થતા નથી. પૂર્વોક્ત રીતે વિષયમાંથી વૃત્તિઓને અળગી કરવી અથવા તો વધારે ચોક્કસ ભાષામાં બોલીએ તો એમાં રાખીને પણ એથી અલગ રાખવી એનું નામ ‘અનાસક્તિયોગ’. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૪૬૫)

આ ઉપરાંત ‘અનાસક્તિયોગ’ નામે એક લેખમાં ‘અનાસક્તિ’ એક સાધન છે કે સાધ્ય છે ? એવા પ્રશ્નના સંદર્ભમાં આનંદશંકર કહે છે કે “ આ પ્રશ્નનો ઉત્તર ગીતામાં સાંખ્યને એક ‘યોગ’ એટલે કે જીવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડવાના સાધનરૂપે નિરૂપીને આપ્યો છે. એટલે કે, અનાસક્તિ એ જાતે ‘સાધ્ય’ નથી, પણ એ વડે કાંઈક બીજું જ સાધવાનું છે અને તે પરમાત્મા સાથે જીવાત્માનો સંબંધ. એ સંબંધ કાંઈ નવો સાધવાનો નથી, પણ છે જ તેને ફરી સચોટ રીતે-એટલે કે અંતઃકરણમાં પ્રત્યક્ષ રીતે અનુભવવાનો છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૫૫૮)

ભગવદ્ગીતાનું સર્વગ્રાહી મહાત્મ્ય :

ગીતામાં નિરૂપાયેલા સિદ્ધાંતો અલગ-અલગ રીતે બીજાં ઘણાં પુસ્તકોમાં મળી આવે છે. પણ ધર્મના સમગ્ર તત્ત્વને જે રીતે ગીતા સ્પષ્ટ કરે છે એવો સમગ્રલક્ષી અભિગમ બીજાં એક પણ ધર્મ પુસ્તકમાં જોવા મળતો નથી. જો કે અહીં છૂટા છૂટા ધર્મ સિદ્ધાંતોના સરવાળારૂપ ગીતાનું જ્ઞાન છે એમ આનંદશંકર કહેવા માગતા નથી, પણ ધર્મ પોતાના વ્યાપક સ્વરૂપે

ભગવદ્ગીતામાં નિરૂપાયો છે એમ આનંદશંકરનો મત છે. તેઓ કહે છે : “કોઈ પણ સત્ય અખંડરૂપમાં મૂકવું એ મનુષ્યવાણી માટે કઠિન - લગભગ અશક્ય છે અને તેથી આ ગીતા તે ભગવદ્વાણી મનાય એમાં આશ્ચર્ય નથી.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૪૬૦)

આમ છતાં આચાર્ય શ્રી આનંદશંકર ગીતાના તાત્પર્યને ભાષ્યથી નિરૂપી શકાય એવું માનતા જ નથી. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાનું તાત્પર્ય એના સમગ્ર રૂપમાં મનવાણીને અગોચર છે. તેનું સ્વરૂપ પરમાત્માની ધેઠે કેવળ અનુભવ ગોચર છે, તર્ક કે વાણી એને નિરૂપી શકતી નથી. ટૂંકમાં ગીતા એ અનુભવ કે અનુભૂતિનો જ વિષય છે.

(૩) ષડ્દર્શનની સંકલના

‘શાસ્ત્રચિંતન’, ‘ષડ્દર્શનની સંકલના’ અને બીજા કેટલાક લેખોમાં આનંદશંકરે ભારતીય દર્શનનો ઐતિહાસિક કાલક્રમ નિર્ધારણ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની ઐતિહાસિક સંગતિ રચી તેને એક અખંડ ધારા રૂપે નિરૂપી શકાય તેમ છે. ભારતીય દર્શનોમાં વિચાર પ્રવાહની એક અખંડ ધારા વહે છે, જે શંકરાચાર્યના “કેવલાદ્વૈત”માં વિરમે છે - એવો આનંદશંકરનો નિર્ણય છે.

તત્ત્વદર્શનની સંગતિ :

પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનની જેમ કોઈ કલ્પિત ચોકઠામાં નહિ, પણ વિચાર પરંપરાને અનુલક્ષીને આપણા તત્ત્વદર્શનની પરસ્પર સંગતિ રચતાં પહેલાં આનંદશંકર શાસ્ત્રોની પરસ્પર સંગતિ રચવાની તાર્કિક અને ઐતિહાસિક પદ્ધતિઓ વચ્ચેનો તફાવત સ્પષ્ટ કરે છે.

(૧) તાર્કિક પદ્ધતિ : Logical Method

‘Logical Method’ નો અર્થ પ્રમાણ સિદ્ધ છે એમ નહિ પણ વિચારની સંકલના યાને ઘટનામાં ઊતરી શકે એવું.

(૨) ઐતિહાસિક પદ્ધતિ : Historical Method

ઐતિહાસિક પદ્ધતિ તે Logical થી ભિન્ન એટલે કે ‘Illogical’ પ્રમાણ વિરુદ્ધ છે એમ નહિ, પણ વિચાર સંગતિ (consistency in thought)ને બદલે જે કાલિક વસ્તુસ્થિતિને આધારે ચાલે છે તે. આ ઐતિહાસિક પદ્ધતિ પ્રમાણ મર્યાદાની બહાર નથી. સર્વ પ્રમાણોમાં આ પદ્ધતિનો સમાવેશ થાય છે.

આમ, બંને પરસ્પર વિરોધી નથી. તાર્કિક પદ્ધતિથી ઇતિહાસને નિરૂપી શકાય છે. તેમજ ઐતિહાસિક પદ્ધતિમાં તાર્કિકતા હોવી જ જોઈએ.

વાસ્તવિક કાલનિર્ણય પર રચાયેલી આ પદ્ધતિ આપણે ત્યાં પ્રાચીનકાળથી ચાલી

આવેલી છે. પછીથી સમય જતાં ગુરુ-શિષ્ય પરંપરા લુપ્ત થતાં તેમજ ઇતિહાસના પુસ્તકોના અભાવે આ પદ્ધતિનો ઉપયોગ બંધ થયેલો છે. પરંતુ અત્યારે આપણા પ્રાચીન શાસ્ત્રોના સમયનું અને તેમના પરસ્પર સંબંધનું જ્ઞાન આપણને વધુ સારી રીતે પ્રાપ્ત થયું છે તેનો ઉપયોગ કરી ફરીથી આ પદ્ધતિને જીવિત કરવાની અનિવાર્યતા છે.

ઐતિહાસિક સાધનોના અભાવે આપણા પૂર્વજો વિવિધ દર્શનોની સંગતિ એમના અવિરોધી અંશોને તારવી બતાવતાં હતાં. આનંદશંકર આ અવિરોધ તારવવાની પદ્ધતિને ઐતિહાસિક પદ્ધતિથી અલગ ગણે છે. આવો અવિરોધ સ્થાપવાનો પ્રયત્ન કરનારા ત્રણ ગ્રંથોનું આનંદશંકરે અવલોકન કર્યું છે.

(૧) સાંખ્યપ્રવચનભાષ્ય માં વિજ્ઞાનભિક્ષુએ કરેલી સંગતિ :

સાંખ્યપ્રવચનભાષ્ય માં વિજ્ઞાનભિક્ષુએ કપિલમુનિના સાંખ્યનો ન્યાય-વૈશેષિક અને બ્રહ્મમીમાંસા સાથે અવિરોધ સ્થાપ્યો છે.

★ ન્યાય-વૈશેષિક સાથે સાંખ્યદર્શનનો અવિરોધ.

પૂર્વપક્ષ :

પુરુષાર્થ, પુરુષાર્થનું સાધન, જ્ઞાન અને જ્ઞાનનો વિષય આત્મસ્વરૂપ વગેરે વિષયોમાં ન્યાય-વૈશેષિક દર્શનોએ યુક્તિ બતાવી છે - એટલે સાંખ્યદર્શનનું કોઈ પ્રયોજન રહેતું નથી. કારણકે ન્યાય-વૈશેષિક આત્માને સાધનારી યુક્તિઓ આપી આત્માને સગુણ ઠરાવે છે, જ્યારે સાંખ્યદર્શન તેને નિર્ગુણ ઠરાવે છે. આમ તેઓમાં પરસ્પર વિરોધ રહેલો છે. તેથી બંને પક્ષનું પ્રામાણ્ય અશક્ય થઈ પડે છે.

ઉત્તરપક્ષ :

ઉપર મુજબ પૂર્વપક્ષ સ્થાપી બંનેનો અવિરોધ સ્થાપતાં વિજ્ઞાનભિક્ષુ ઉત્તરપક્ષમાં કહે છે કે,
- ‘એમ ન કહેશો. ન્યાયશાસ્ત્રે યુક્તિ બતાવી છે એટલે સાંખ્યશાસ્ત્ર નિષ્પ્રયોજન છે, કે તેઓનો પરસ્પર વિરોધ છે - એમ નથી. ન્યાયશાસ્ત્ર લૌકિક અનુભવોને આધારે માત્ર દેહ અને આત્માનો વિવેક સાધે છે. એ રીતે એ વ્યવહારિક (ઊત્તરતું) પ્રકારનું તત્ત્વજ્ઞાન બને છે.

“તદીયમપિ જ્ઞાનમપરવૈરાગ્યદ્વારા પરમ્પરયા મોક્ષસાધનં ભવત્યેવેતિ તજ્ઞાનપેક્ષયાઽપિ ચ સાંખ્યજ્ઞાનમેવ પારમાર્થિકં પરવૈરાગ્યદ્વારા સાક્ષાન્મોક્ષસાધનં ચ ભવતિ ।”

એ ન્યાય-વૈશેષિકનું જ્ઞાન પણ અપર (ઊત્તરતા) વૈરાગ્ય દ્વારા પરંપરાએ મોક્ષનું સાધન બને છે. પણ એ જ્ઞાન સાથે સરખાવતાં સાંખ્યજ્ઞાન જ પારમાર્થિક છે. અને પર (ચઢિયાતા) વૈરાગ્ય એ મોક્ષનું સાધન થાય છે.

★ સાંખ્યદર્શન અને બ્રહ્મભીમાંસાની સંગતિ :

સાંખ્ય સૂત્રકારને ઈશ્વરવાદ અગ્રાહ્ય નથી. પુરુષો અનેક છે છતાં વેદાંતમાં એમની એકતા પ્રતિપાદન કરી છે તે એમના સામ્ય પરત્વે લેવાની છે, પ્રકૃતિ તે જ માયા છે અને એનું મિથ્યાત્વ અમુક રીતે જ સમજવાનું છે.

(૨) પ્રસ્થાનભેદ માં મધુસૂદન સરસ્વતીએ કરેલી સંગતિ :

એમાં પ્રત્યેક દર્શનનું પ્રયોજન બતાવી (છેવટે સર્વ દર્શનનું પ્રયોજન બતાવી) અંતે સર્વદર્શનોનું તાત્પર્ય વિવર્તવાદ મુખે અદ્વિતીય પરમાત્માનું પ્રતિપાદન કરવાનું છે એમ જણાવ્યું છે. આ સંદર્ભમાં મધુસૂદન સરસ્વતીને ટાંકી આનંદશંકર જણાવે છે : “સર્વ માર્ગ રચનાર મુનિઓનું તાત્પર્ય વિવર્તવાદમાં પર્યવસાન પામી-અદ્વિતીય પરમેશ્વરનું પ્રતિપાદન કરવાનું છે. એ મુનિઓ ભ્રાંત ન હતા; કારણકે તેઓ સર્વજ્ઞ હતા. પણ બહિર્વિષય તરફ જેઓનું મન લાગેલું છે તેમનો સહેલાઈથી પુરુષાર્થ (પરમ પુરુષાર્થ)માં પ્રવેશ થઈ શકતો નથી - તેથી તેઓને નાસ્તિક થઈ જતા અટકાવવા માટે (તત્ત્વના) જુદા જુદા પ્રકાર બતાવ્યા છે. ઉપર કહેલા અદ્વિતીય બ્રહ્મવાદમાં તેઓનું તાત્પર્ય છે એ ન સમજીને વેદથી જે બાબતો વિરુદ્ધ છે તેમાં પણ તેઓનું તાત્પર્ય માનીને, લોકો વેદ વિરુદ્ધ મત (મતભાગ)ને પણ ગ્રહણ કરવા યોગ્ય માને છે - અને એવી રીતે અનેક માર્ગે ચઢે છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૩૪૬)

(૩) તર્કસંગ્રહ - દીપિકા ને અંતે અગ્રંભટ્ટે કરેલી સંગતિ :

“ન્યાયના પદાર્થોના જ્ઞાનનું પરમ પ્રયોજન મોક્ષ છે. નિદિધ્યાસનની યોગ ક્રિયા દ્વારા દેહથી વિલક્ષણ એવા આત્માનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. એ થતાં મિથ્યાજ્ઞાનનો નાશ થાય છે. તેથી દોષ રહેતા નથી અને દોષ ન રહ્યા, એટલે પ્રવૃત્તિ નહિ, અને પ્રવૃત્તિ નહિ એટલે ધર્મ-અધર્મ નહિ, અને એ નહિ એટલે પુનર્જન્મ નહિ, અને પૂર્વના ધર્મ-અધર્મનો ચાલુ જન્મમાં અનુભવથી નાશ થયો એટલે છેવટના દુઃખધ્વંસરૂપી મોક્ષ સિદ્ધ થયો.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩૪૬)

આમ, વિજ્ઞાનભિક્ષુ, મધુસૂદન સરસ્વતી અને અગ્રંભટ્ટે આવી વિવિધ દાર્શનિક વિચારોની સંગતિ રચવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. આનંદશંકર નીરક્ષીર ન્યાયે આ ત્રણે સંગતિઓને તપાસે છે.

(૧) વિજ્ઞાનભિક્ષુએ ન્યાય-વૈશેષિક અને સાંખ્યનો અવિરોધ સ્થાપ્યો એનો સાર એટલો જ ગ્રહણ કરવાનો છે કે મોક્ષ પ્રાપ્તિના સાધનોમાં વૈરાગ્યાદિ જે સાધન આચરવાનાં છે, તેમાં ન્યાય વૈશેષિક અને સાંખ્ય સર્વને અવકાશ છે. પરંતુ -

- વિજ્ઞાનભિક્ષુએ બતાવેલું સાંખ્યનું સ્વરૂપ યથાર્થ છે એમ સાંખ્યને નિરીશ્વર-વાદી માનનારા સ્વીકારી શકે નહિ.
- વિજ્ઞાનભિક્ષુએ વેદાંતનું જે સ્વરૂપ બતાવ્યું છે તે પણ શાંકરવેદાંતથી ભિન્ન છે જેને શંકરમતાનુયાયી સ્વીકારશે નહિ.
- વસ્તુતઃ ઉપનિષદ વાક્યો જોતાં વિજ્ઞાનભિક્ષુએ બતાવેલું પ્રાચીન વેદાંતનું સ્વરૂપ યથાર્થ નથી.

- (૨) મધુસૂદન સરસ્વતીએ દર્શનોના અવિરોધાંશને લઈને સર્વને એક વિચાર ઘટનામાં જોડ્યા છે. આથી પ્રાચીન દર્શનનો આપણે મોક્ષ સાધનામાં શો ઉપયોગ કરવો એ સંબંધી સારી સૂચના મળે છે. આમ છતાં તે તે અંશને એકલો લેતાં એમાં જે જે અપૂર્ણતા રહે છે તેને અન્ય અન્ય દર્શને ઈતિહાસક્રમમાં કેવી રીતે પૂરી પાડી છે. એ સંબંધી જ્ઞાન તો ઈતિહાસના દીપ વિના મળવું અશક્ય છે. વળી, ‘પ્રયોજન’ શબ્દ વાપરીને મધુસૂદન સરસ્વતીએ તે તે દર્શનની મોક્ષ સાધનામાં વ્યવહારુ ઉપયોગિતા (Practical usefulness) શી છે એ, બતાવવાનો જ ઉદ્દેશ રાખ્યો છે. વસ્તુતઃ તે દર્શનની ઉત્પત્તિનો કે વિકાસનો વિચાર (genesis) એમના નિરૂપણનો હેતુ નથી. એ નિરૂપણ ઐતિહાસિક સાધનને અભાવે એમનાથી બની શકે એમ હતું પણ નહિ. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩૪૭)
- (૩) અત્રંભટ્ટે કરેલી સંગતિ વિષે આનંદશંકર કહે છે કે, તેમાં પણ મોક્ષના સાધન અંગે ન્યાયદર્શનની ઉપયોગિતા અને યોગદર્શન તેમાં કેવી રીતે મદદરૂપ થાય તે જ જણાવ્યું છે-એ દર્શનોની ઉત્પત્તિનો વિચાર અત્રંભટ્ટે કરેલો નથી.

આ ત્રણેય સંગતિઓ વિચારઘટના (Logical) ની છે એમ આનંદશંકર માને છે અને તેની રચનાનો ઉદ્દેશ દર્શનોના જ્ઞાનને આપણા શ્રેય સાધનામાં કેવી રીતે ઉપયોગમાં લેવું તેવો વ્યવહારુ ઉદ્દેશ (Practical end) જ છે. આવી તાર્કિક સંગતિથી ઐતિહાસિક કાલક્રમ અંગે (મૂળની ઉત્પત્તિના પ્રશ્ન અંગે) કશું જ આધારભૂત જાણવા મળતું નથી. તેથી પૂર્વજોની આ સંગતિની મદદથી આનંદશંકર ઐતિહાસિક કાલક્રમના નિર્ણય અંગે પ્રયત્ન કરવાની અનિવાર્યતા દર્શાવે છે. તેઓ કહે છે :

“હિંદના તત્ત્વજ્ઞાનનું ચિંતન કરનાર દરેક અભ્યાસીની ફરજ છે કે જે પદ્ધતિએ થેલ્સ અને સોક્રેટીસથી માંડી ડાર્વિન અને સ્પેન્સર વગેરે સુધી પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનની સંકલના થઈ છે તે જ પદ્ધતિએ આપણા દેશના તત્ત્વજ્ઞાનની પણ સંકલના કરવી જોઈએ.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩૪૮)

આમ, ઐતિહાસિક આધારોના અભાવે આપણે ઘણું ગુમાવ્યું છે. હવે તેમાંથી કેટલાક

આધારો આપણને પ્રાપ્ત થયા છે તેને ધ્યાનમાં લઈ આપણા તત્ત્વજ્ઞાનના છૂટાછવાયા અંશોની સંકલના કરવાનો અસરકારક પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. તેમના મતે : “વર્તમાન સમયમાં જગતના બીજા દેશોથી આપણા દેશને જુદું ધોરણ લાગુ પાડી શકાય એમ નથી અને જે ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ અન્ય દેશના મહાપુરુષો અને એમની કૃતિઓ વિશે વિચાર કરવામાં આવે છે, તે જ પદ્ધતિ આપણા દેશને માટે પણ સ્વતઃ સિદ્ધ રીતે લાગુ પડે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩૪૯,૩૫૦)

દર્શનોની ઉત્પત્તિ એકકાલાવચ્છેદ છે કે ક્રમિક છે ? :

સૂત્ર અને દર્શનનો ભેદ ન જાણી શકનારા કેટલાક સર્વ દર્શનોને એકકાલાવચ્છેદ ગણે છે. આની સામે આનંદશંકર ષડ્દર્શનોની ક્રમિક ઉત્પત્તિ અંગે ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ વિચાર કરે છે.

તત્ત્વજ્ઞાન તે સામાન્ય આકારનું, દર્શન તે વ્યવસ્થિત તત્ત્વજ્ઞાન અને સૂત્ર તે દર્શનના સિદ્ધાંતને પ્રતિપાદન કરનારાં ટૂંકા વાક્યો આવો ભેદ સ્પષ્ટ કરી આનંદશંકર જણાવે છે કે દર્શનો કરતાં પણ દર્શનોનું તત્ત્વજ્ઞાન તેનો વિચાર વધુ પ્રાચીન છે. દર્શનોના સૂત્રોથી તે તે દર્શનનો આરંભ થયો મનાય છે, પણ વસ્તુતઃ એ સૂત્રો કરતાં પણ એ દર્શનોનું તત્ત્વજ્ઞાન વધારે પ્રાચીન છે. - એ તત્ત્વજ્ઞાનને જ સૂત્રરૂપે વ્યવસ્થિત અને વિચાર બદ્ધ કરવામાં આવ્યું છે.

જગતના કોઈ પણ સ્થળે બધાં તત્ત્વજ્ઞાન એકી વખતે જન્મ્યાં હોય એમ બનેલું નથી બધાં દર્શનો સાથે સાથે પ્રચલિત છે તેથી એકી સમયે જ ઉદ્ભવ્યા છે એમ કહી શકાય નહીં. જો કે આ ક્રમની ચર્ચા કરતાં પહેલાં એટલી સ્પષ્ટતા કરવી જરૂરી છે કે કોઈપણ દર્શન પૂર્વનાં બધાં દર્શનોના વૈચારિક સંબંધનો આત્યંતિક લોપ કરીને પ્રવર્ત્યું હોય એમ બનતું નથી.

આમ, આપણા દર્શનોનું સ્વરૂપ જોતાં આપણાં દર્શનોને એકી વખતે ઉત્પન્ન થયેલાં માનવાં એ દૃષ્ટિ અશાસ્ત્રીય (unscientific) છે. આથી દર્શનોના ઐતિહાસિક કાલક્રમની રચના કરી, તેમાં રહેલી વૈચારિક સંગતિ સ્પષ્ટ કરી આનંદશંકરે ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનો આરંભ શ્રુતિના સમીપથી શરૂ થઈ, શ્રુતિથી દૂર જઈ, ફરી શ્રુતિ પાસે તત્ત્વચિંતન આવીને ઠર્યું. અને એમ બે સાંખ્ય, બે ન્યાય અને બે મીમાંસાના સ્વરૂપ અને ક્રમનું નિરૂપણ કર્યું છે.

ષડ્દર્શનનો ઉદ્ભવ અને તેમાં રહેલી તત્ત્વવિચારની વિકાસ પ્રક્રિયા :

સંહિતા, બ્રાહ્મણ, આરણ્યક અને ઉપનિષદ એ ‘શ્રુતિ’ ગણાય છે. તેમાં રહેલાં સત્યો ઋષિઓએ પરમાત્મા પાસેથી સાક્ષાત્ શ્રવણ કરેલાં છે. ગુરુપંરપરાથી આ સત્યો પેઢી દર પેઢી ચાલ્યાં, પરંતુ આ સત્યોને શ્રવણની ભૂમિકામાંથી દર્શનની ભૂમિકામાં ઉતારવા માટે જુદા જુદા માર્ગો શોધવા પડ્યા અને એ રીતે ષડ્દર્શનનો ઉદ્ભવ થયેલો છે.

સંસ્કૃત કાળના પૂર્વાર્ધમાં એટલે કે વૈદિકયુગ પછી ઈ.સ. પૂર્વે ૬૦૦ના અરસામાં

મહાવીર સ્વામી અને ગૌતમબુદ્ધ થયા. તે સમયને આનંદશંકર દર્શનોની ઉત્પત્તિનો સમય માને છે. દર્શન એટલે જોવાનું સાધન. ખાસ વેદના સત્યો જોવા માટે બ્રાહ્મણ શાસ્ત્રકારોએ જુદાં જુદાં છ શાસ્ત્રો સૂત્ર આકારે રચ્યાં છે. એ ‘ષડ્દર્શન’ કહેવાય છે. ષડ્દર્શનની રચનાના ઉદ્દેશની સ્પષ્ટતા કરતાં આનંદશંકર કહે છે : બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ ગ્રંથોમાં કર્મ અને જ્ઞાનનો જે ઉપદેશ કર્યો છે એમાં કાંઈ પરસ્પર વિરુદ્ધ જેવું દેખાય, કાંઈ ન સમજાય એવું હોય ઈત્યાદિ સઘળું બંધબેસતું અને સમજાય એવું કરવા માટે આ દર્શનો રચાયાં છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૪૮)

આ રીતે દર્શનોની ઉત્પત્તિ બતાવી આનંદશંકર તેમાં રહેલી તત્ત્વવિચારની વિકાસપ્રક્રિયા બતાવતાં વેદનો સંદર્ભ આપે છે. જ્ઞાનમાત્રનો ભંડાર ‘મંત્ર’ યા ‘સંહિતા’ એ સર્વમાં સૂત્ર સ્થાને છે - હાર્દ રૂપે છે. તે એક જ અદ્વિતીય વાણી છે, જે આખા જનસમાજની જુદી જુદી આધ્યાત્મિક ભાવનાઓને તૃપ્ત કરે છે. બ્રાહ્મણ, આરણ્યક અને ઉપનિષદ એ સૂત્રના હાર્દને સ્પષ્ટ કરનાર ભાષ્યરૂપ છે.

અદ્વિતીય જ્ઞાન વેદનો સાર ઉપનિષદનાં કેટલાક મહાવાક્યોમાં સમાયેલો છે. જે મહાવાક્યો નીચે પ્રમાણે છે :

- જીવ પરમાત્મા છે, જગત પણ પરમાત્મા છે, છતાં પરમાત્મા ઉભય થકી અધિક છે - છતાં કેવલ અદ્વિતીય છે.
- પરમાત્મા સિવાય બીજું કાંઈ જ નથી.
- એ પરમસત્ય અજ્ઞાનથી ઢંકાયેલું છે.
- એ અજ્ઞાન એ જ દુઃખ, એ જ પાપ, એ જ અશુદ્ધિ.
- અજ્ઞાનથી પાર જવું એ જ આનંદ, એ જ પરમ કર્તવ્ય, એ જ વિશુદ્ધિ.

ઉપનિષદોએ એમ સિદ્ધાંત કર્યો કે ખરી વસ્તુ અજ્ઞાનને લીધે મનુષ્યને જણાતી નથી માટે જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું. હવે પ્રશ્ન એ થાય કે અજ્ઞાન જે સર્વ અનર્થનું મૂળ છે તે કેવી રીતે દૂર કરવું ? અહીં આનંદશંકર કહે છે : “આ પ્રશ્ન ઉપર મનન કરતાં આદિ વિદ્વાન કપિલમુનિને જણાયું કે, દેહ અને આત્મા - ‘પ્રકૃતિ’ અને ‘પુરુષ’ - એ બે પદાર્થો, જે વસ્તુતઃ ભિન્ન છે, તેમને સેજાભેજ કરી નાખવાથી, અર્થાત્ એમની વાસ્તવિક જુદાઈ ન સમજવાથી, સર્વ દોષ ઉત્પન્ન થાય છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૨૨)

સર્વ દોષોનું કારણ ‘પ્રકૃતિ’ અને ‘પુરુષ’નો અવિવેક છે. તેથી તેમના સ્વરૂપ સમજી તેમની વચ્ચે વિવેક કરવો એટલે કે એકનું વિકારીત્વ અને બીજાનું સર્વવિકારરહિતત્વ ગ્રહી લેવું એ કપિલના દર્શનનો માર્ગ છે એમ આનંદશંકર માને છે. કપિલે મૂલ અવ્યક્ત પ્રકૃતિમાંથી મહત્

તત્ત્વ, અહંકાર, પંચતન્માત્રા વગેરેવાળું બાહ્ય અને આંતર જગત કેવી રીતે આવિર્ભાવ પામે છે તે બતાવ્યું છે અને આ સકળ પ્રકૃતિની શૃંખલાથી પુરુષ કેવો અલિપ્ત છે તે પણ બતાવ્યું. જુદાં જુદાં તત્ત્વોની સંખ્યા ગણાવતું હોવાથી અથવા કેટલાક વિદ્વાનો સારી ‘ખ્યા’ - કહેતાં બુદ્ધિ-વિવેક બુદ્ધિ સુઝાડી તેથી આ દર્શનનું નામ ‘સાંખ્યદર્શન’ છે.

સાંખ્યદર્શનને આનંદશંકર પ્રથમ દર્શન ગણે છે. ‘આદિવિદ્વાન’ કપિલ તેના રચયિતા છે. કપિલમુનિના સમય વિશે કંઈ કહી શકાતું નથી પરંતુ વેદ અને ઉપનિષદમાં સાંખ્યદર્શનના મૂળભૂત તત્ત્વો જોવા મળે છે. તેથી સિદ્ધ થાય છે કે તે અતિપ્રાચીન દર્શન છે.

સાંખ્યસૂત્રને જો મૂળભૂત માનવામાં આવે તો ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદ, ષડ્પદાર્થવાદ, ષોડશપદાર્થવાદનો સ્વીકાર કરવો પડે. પરંતુ સાંખ્ય સંપ્રદાય અનુસાર કપિલમુનિ (સાંખ્યાચાર્ય) બ્રહ્માની એક જ પેઢી દૂર અને કદમ પ્રજાપતિના પુત્ર છે. મહાભારતમાં કપિલમુનિને ‘સાંખ્યશાસ્ત્રવિષારદ’ ‘બ્રહ્માના માનસપુત્ર’ કહ્યા છે. આ સંદર્ભમાં સાંખ્યસૂત્રને મૂળભૂત માનતા આપણે બૌદ્ધ ક્ષણિક વિજ્ઞાનવાદ પછી તેને મૂકવા પડે, જે સાંપ્રદાયિક માન્યતા પ્રમાણે અયોગ્ય ઠરે છે. આ રીતે તેનું પ્રસ્થાપન કરતાં સાંખ્યદર્શનને આપણે બૌદ્ધ ક્ષણિકવાદ પછી મૂકવું પડે અને આમ થવાથી આનંદશંકરના મતે —

“આપણા પ્રાચીન ગ્રંથોના ઐતિહાસિક ક્રમમાં કેટલો વિપ્લવ થઈ જાય છે.” ઐતિહાસિક રીતે સાંખ્યદર્શનનો યોગ્ય ક્રમ દર્શાવતાં આનંદશંકર જણાવે છે કે ‘તત્ત્વસમાસ’ સંક્ષિપ્ત સાંખ્યદર્શન છે. એનું જ ‘ષડ્ધ્યાયી’ (કપિલસૂત્ર) અને યોગદર્શનમાં થયેલો વિસ્તાર જેને ‘પ્ર + વચન’ એવી સંજ્ઞા પ્રાપ્ત થાય. આ બે સાંખ્ય પ્રવચનમાં એક ષડ્ધ્યાયીમાં નિરૂપિત સાંખ્ય અને યોગદર્શનમાં નિરૂપિત સાંખ્ય વચ્ચે ફેર એટલો જ છે કે ષડ્ધ્યાયી, તત્ત્વસમાસમાં કહેલા પદાર્થોનો વિસ્તારમાત્ર છે. જ્યારે યોગદર્શનમાં તત્ત્વસમાસમાં થયેલ ઈશ્વરનિષેધને દૂર કરવામાં આવ્યો છે. આમ ‘તત્ત્વસમાસ’ પછી ષડ્ધ્યાયી (કપિલસૂત્ર) તથા યોગદર્શન એ મૂળ સંક્ષેપનો વિસ્તાર હોવાથી તેને સાંખ્ય પ્રવચન કહેવામાં આવે છે.

આમ બધાં દર્શનો એકી સાથે અને એકી સમયે ઊભાં થયાં છે એ મતને દર્શનના પોતાના સાંપ્રદાયિક ઇતિહાસનું સમર્થન નથી. સાથે સાથે સામાન્ય દૃષ્ટિથી પણ એ વાત સમજી શકાય છે કે સર્વદર્શનો સાથે સાથે પ્રચલિત હોય તેટલા ઉપરથી એકી વખતે તેનો ઉદ્ભવ થયો છે એ વાત તર્કસંગત નથી. હકીકત તો એ છે કે કોઈપણ સ્થળે બધાં તત્ત્વજ્ઞાન એકી વખતે જન્મ્યાં હોય એવું જ્ઞાત નથી.

વળી ‘સાંખ્યસૂત્ર’ નામે અત્યારે જે ગ્રંથ પ્રચલિત છે તે સાંખ્યાચાર્ય કપિલનો નથી એમ

નીચે મુજબનાં પ્રમાણો દ્વારા આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે :

- (૧) કપિલમુનિ જે સાંપ્રદાયિક ઉક્તિ પ્રમાણે આદિ વિદ્વાનને નામે ઓળખાય છે તે સર્વાનુમતે સર્વદર્શનકારોમાં આદ્યદર્શનકાર છે. આમ છતાં 'સાંખ્યસૂત્ર' ઈશ્વરકૃષ્ણની 'સાંખ્યકારિકા' કરતાં પણ અર્વાચીન છે.
- (૨) શંકરાચાર્ય સાંખ્યદર્શનનું અનેક સ્થળે ખંડન કરે છે. તેઓ કોઈ પણ ઠેકાણે 'સાંખ્યસૂત્ર' - કહેવાતા કપિલસૂત્રને ટાંકતા નથી.
- (૩) સાંખ્યકારિકા ઉપર વાચસ્પતિ મિશ્રની ટીકા છે. એમાં પણ સાંખ્યસૂત્રનું અવતરણ નથી.
- (૪) સર્વદર્શન સંગ્રહના કર્તાએ (ઈ.સ. ૧૩૫૦) પણ સાંખ્યદર્શનના નિરૂપણમાં 'કપિલસૂત્ર'નો ઉપયોગ કર્યો નથી.

આ રીતે ઐતિહાસિક પુરાવા આપી આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે કે સાંખ્યદર્શનની ઉત્પત્તિ વખતે અન્ય સર્વદર્શનો હયાત હતાં એ વિચાર અયોગ્ય છે.

હિંદુ ધર્મમાં એક વખતે સાંખ્ય ખૂબ જ માનીતું દર્શન હતું. મહાભારત અને પુરાણો વગેરેમાં સાંખ્યનો ઉપદેશ વિપુલ પ્રમાણમાં જોવા મળે છે. આ દર્શનના મુખ્ય સિદ્ધાંતો નીચે પ્રમાણે છે :

- ★ સંસારમાં અનુભવાતા દુઃખોનું કારણ પ્રકૃતિ અને પુરુષ એવા બે પરસ્પરથી સ્વતંત્ર તત્વોની ભેળસેળ છે.
- ★ પુરુષ ચેતન છતાં અક્રિયાશીલ છે, જ્યારે પ્રકૃતિ અચેતન છતાં ક્રિયાશીલ છે. પુરુષ પ્રકૃતિની ક્રિયાઓને પોતાની માની લે છે અને દુઃખોમાં ફસાય છે.
- ★ પ્રકૃતિ અને પુરુષ જુદા છે-એવું જ્ઞાન-‘વિવેકખ્યાતિ’ તે મોક્ષનું સાધન છે.
- ★ પ્રકૃતિ ત્રિગુણાત્મક છે જે સુખ-દુઃખ અને મોહ ઉપજાવે છે.
- ★ પ્રકૃતિ પોતાની મેળે જ વિકાર પામતી હોવાથી આ દર્શન ઈશ્વરમાં માનતું નથી. (પ્રકૃતિ સ્વયં વિકાર પામતી હોવાથી સ્વતંત્ર સૃષ્ટિકર્તા તરીકે સાંખ્યને ઈશ્વરની જરૂર પડી નથી.)

સાંખ્યના ઉપર્યુક્ત સિદ્ધાંતો આનંદશંકરને માન્ય છે. પરંતુ મૂળ સાંખ્યદર્શન નિરીશ્વરવાદી ન હતું, એમ વિવિધ પ્રમાણો દ્વારા આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે. કેટલાક ભારતીય વિદ્વાનો અને યુરોપિયન ચિંતકો સાંખ્યશાસ્ત્રને ‘નિરીશ્વરવાદી’ કહે છે. સાંખ્ય ભાષ્યકાર

વિજ્ઞાનભિક્ષુએ અનેક પ્રમાણો આપી સિદ્ધ કર્યું છે કે પરમાર્થ દૃષ્ટિએ સાંખ્ય ઈશ્વરવાદી છે અને અભ્યુપગમવાદની રીતે નિરીશ્વરવાદી છે.

આનંદશંકર પણ સાંખ્યને ઈશ્વરવાદી ગણે છે. પરંતુ તે માટે વિજ્ઞાનભિક્ષુએ કરેલા પ્રયત્નને તે કૃત્રિમ ગણે છે. કારણકે સાંખ્ય ભાષ્યકાર વિજ્ઞાનભિક્ષુએ - સાંખ્ય ઈશ્વરવાદી છે તે ઐતિહાસિક સત્યને પુરવાર કરવા માટે સાંખ્યશાસ્ત્રનાં બે સ્વરૂપ કલ્પ્યાં છે, જે બરાબર નથી. આની સ્પષ્ટતા કરતાં આનંદશંકર લખે છે : “ઈતિહાસના જ્ઞાનના અભાવે વિજ્ઞાનભિક્ષુએ સાંખ્યશાસ્ત્રના બે યુગ પાડવા જોઈએ તેને બદલે ‘વ્યવહારિક’ અને ‘પારમાર્થિક’ - ‘અભ્યુપગમવાદ’ અને ‘પરમાર્થવાદ’ - એવાં સાંખ્ય શાસ્ત્રનાં બે સ્વરૂપ કલ્પ્યાં છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૩૬૨)

સાંખ્યના ઉપર મુજબ બે સ્વરૂપ કલ્પવાના મૂળમાં ઐતિહાસિક સત્ય રહેલું છે અને તેમાંથી જ બે કપિલ થઈ ગયા તેવી માન્યતા જન્મી છે. વાસ્તવમાં સાંખ્યનાં આવાં બે સ્વરૂપો કલ્પવા તથ્યથી વેગળા છે એમ આનંદશંકર માને છે.

આમ, આનંદશંકર સાંખ્યને નિરીશ્વરવાદી ગણવાના વલણનો વિરોધ કરે છે. ડૉ. સર રામકૃષ્ણ ભાંડારકર પણ એવો જ મત ધરાવે છે. આનંદશંકર સાંખ્યશાસ્ત્રના ઈતિહાસમાં પ્રાચીન અને નવીન એવા બે યુગ માને છે. અને એમાંનો પૂર્વયુગ સેશ્વરવાદી અને ઉત્તરયુગ નિરીશ્વરવાદી હતો એમ કહે છે.

ઈશ્વરાસિદ્ધે: (સાંખ્યપ્રવચનભાષ્ય : ૧-૮૨) એ સાંખ્યસૂત્રનું તાત્પર્ય આ સંદર્ભમાં સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે : “ઈશ્વરાસિદ્ધે:” એ સાંખ્યસૂત્રનું તાત્પર્ય ઈશ્વરનો પ્રતિષેધ કરવાનું નથી પણ ઈશ્વર સિદ્ધ થઈ શકતો નથી એટલું જ પ્રતિપાદન કરવાનું છે”. (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૩૬૪) પોતાની આ માન્યતાને સાંખ્ય પ્રવચન ભાષ્યનો આધાર છે એમ વિવિધ ઉદાહરણો આપી આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે.

યુરોપના બે મહાન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ કાન્ટ અને સ્પેન્સરે, ‘ઈશ્વર નથી’ અને ‘ઈશ્વર સિદ્ધ થઈ શકતો નથી’ એવાં બે વિધાનો વચ્ચે રહેલો તફાવત અજોયવાદ દ્વારા સમજાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. આ જ વિચારનો ઉપયોગ આનંદશંકર ઈશ્વરાસિદ્ધે: સૂત્રને સમજાવતાં કરે છે કે ‘ઈશ્વર અજોય છે’. આથી આનંદશંકર એ મત દર્શાવે છે કે સાંખ્ય નિરીશ્વરવાદી નથી.

“આપણા પ્રાચીન ગ્રંથોમાં જ્યાં જ્યાં સાંખ્યનું નિરૂપણ અને સાંખ્યના ઉલ્લેખ છે ત્યાં ત્યાં વિશેષ મનન કરતાં મને જણાયું કે પતંજલિનું સાંખ્ય સેશ્વરવાદી છે. એટલું જ નહિ પરંતુ કપિલના સાંખ્યમાં પણ એક દેશ સેશ્વરવાદનો છે અને તે નિરીશ્વરવાદ કરતાં જૂનો છે. અને આ જે નિરીશ્વરવાદ છે તે ઉપનિષદમાંથી અમુક ભ્રાંતિએ કરીને તેમજ કાળ બળને લીધે જન્મ પામ્યો છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૩૬૫)

યોગદર્શન :

મનુષ્ય આત્મામાં અજ્ઞાનનાં જે પડ બાઝેલાં છે તે એટલાં અગાધ છે કે માત્ર પ્રકૃતિ-પુરુષના વિવેકની સમજણથી દૂર થતાં નથી. પ્રકૃતિ-પુરુષનો અવિવેક એ અજ્ઞાનનું મૂળ છે. એમ જાણ્યા પછી પણ મનુષ્ય રાગ-દ્વેષ, દેહવાસનાથી મુક્ત થઈ શકતો નથી. આનંદશંકર આને ‘મનુષ્યની અધમતાની પરાકાષ્ટા’ કહે છે. આ સમસ્યામાંથી ઉગરવા માટે વધારે ચોક્કસ માર્ગની જરૂર પડી અને તે ‘યોગદર્શન’માં શોધાયો.

સાંખ્યના પછીથી થયેલા રૂપમાં જે ઈશ્વર માનવામાં આવતો નથી. તેની સામે યોગદર્શન ઈશ્વરમાં માને છે. તે સિવાય બીજી બધી બાબતો સાંખ્યની યોગ સ્વીકારે છે. સાંખ્યે પ્રકૃતિ-પુરુષનો વિવેક કરવાની વાત કરી પણ તે કેવી રીતે કરવો તે માટેનાં સાધનો યોગદર્શને બતાવ્યાં છે.

પતંજલિ રચિત ‘યોગદર્શન’પ્રતિપાદિત મુખ્ય સિદ્ધાંતોની ચર્ચા કરતાં આચાર્યશ્રી કહે છે કે : “ચિત્તવૃત્તિની ઉચ્છૃંખલ ગતિ એ આ અવિવેકનું મૂળ છે અને તેથી ચિત્તવૃત્તિનો નિરોધ કરવો, એટલે આત્માનું પ્રકૃતિથી વિવિક્ત સ્વરૂપ એની મેળે પ્રકાશશે અને આત્મા એના પરમ તાત્વિક સ્વરૂપ, અર્થાત્ પરમાત્મા સાથે એની મેળે યોજાશે-જોડાશે” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૨૩)

પતંજલિએ આપેલું યોગનું ચિત્તવૃત્તિનિરોધઃ એવું લક્ષણ ‘યોગ’ શબ્દના મૂળ અર્થમાં રહેલું નથી એમ કહી ‘યોગ’ શબ્દનું લક્ષણ સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર કહે છે : “યોગ એટલે લાગુ કરવું - જીવાત્માને પરમાત્મા સાથે જોડવો, અથવા તો સાંખ્યજ્ઞાનને અનુભવમાં ઉતારવું તે” આ મૂળ અર્થ પતંજલિ કરતાં પ્રાચીન છે. આ દર્શનનાં મૂળ તત્ત્વો છેક ઉપનિષદમાં મળે છે, અને યોગના મુખ્ય અંગોનું અનુષ્ઠાન ગૌતમ બુદ્ધ (ઈ.સ. પૂર્વે છસો વર્ષ) ના વખત પહેલાં પણ જાણીતું હતું. તેથી એટલું સિદ્ધ થાય છે કે પતંજલિનાં સૂત્રો તે યોગદર્શનનું આદ્ય પુસ્તક નથી. (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ. ૧૪૯)

ચિત્તવૃત્તિના નિરોધની રીતો પણ યોગદર્શને બતાવી છે. યોગશાસ્ત્રે આંતર પ્રકૃતિના પરિણામક્રમનું સવિશેષ અવલોકન કર્યું છે. તત્ત્વવિચારની પ્રક્રિયામાં યોગશાસ્ત્રને આનંદશંકર સાંખ્યદર્શનથી એક ડગલું આગળ મૂકે છે. “સાંખ્યે સઘળો આધાર આત્માના પોતાના બળ ઉપર રાખ્યો હતો, તેને બદલે યોગે ઈશ્વરના અનુગ્રહની મદદ પણ લીધી અને ઈશ્વર પ્રણિધાનને પણ એક સાધન માન્યું.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૨૩)

મીમાંસાદર્શન :

સાંખ્ય અને યોગનું જ્ઞાન અત્યંત સૂક્ષ્મ અને જટિલ છે. તેનો લાભ બધા મનુષ્યો લઈ શકે તેમ નહોતા. આ કારણોથી સાંખ્યદર્શન કરતાં પણ પ્રાચીન એવા બ્રાહ્મણ ગ્રંથોમાંથી એક

બીજો માર્ગ સામાન્ય માણસોમાં ખૂબ જ લોકપ્રિય હતો, જે સાંખ્ય અને યોગના પ્રભાવથી અટકાવી શકાયો નહોતો. બ્રાહ્મણગ્રંથોમાં દેવયજનની અસંખ્ય વિધિઓ બતાવી હતી. બ્રાહ્મણગ્રંથોની આ વિખરાયેલી વિધિઓ ‘કલ્પસૂત્ર’માં ગોઠવાઈ અને ઉક્ત-અનુક્ત અને પરસ્પર વિરુદ્ધ-ઉક્ત વિધિઓ સમજવા માટે વાક્યોના અર્થ કરવાના નિયમો ઘડાયા : આ સર્વ ‘મીમાંસાશાસ્ત્રને’ નામે પ્રસિદ્ધ છે.

ધર્મ એટલે કે કર્મ તે આ દર્શનનો વિષય હોવાથી તે ‘ધર્મમીમાંસા’ અથવા ‘કર્મમીમાંસા’ કહેવાય છે. વળી પ્રથમ કર્મ અને પછી જ્ઞાન - તેથી આ દર્શનને પૂર્વમીમાંસા પણ કહે છે.

સાંખ્ય અને યોગથી અસ્પૃષ્ટ રીતે અસ્તિત્વમાં આવેલા આ દર્શનને સામાન્ય માણસો સાંખ્યયોગની કેટલીક મુસીબતોના ખુલાસા તરીકે ગણતા હતા. યોગદર્શને ઈશ્વરની મદદ લીધી પણ ઈશ્વરને પ્રસન્ન કરવાના માર્ગો બતાવ્યા નહોતા તે મીમાંસા - દર્શનમાં વિધિ-વિધાન (કર્મકાંડ) સ્વરૂપે આવેલા જોવા મળે છે.

આનંદશંકર મીમાંસાદર્શનના ઉપદેશને સ્ફુટરૂપે તત્ત્વજ્ઞાન ગણવા તૈયાર નથી. તેઓ કહે છે : “મીમાંસાનો ઉપદેશ દર્શનશાસ્ત્રના મૂળ તત્ત્વથી વિરુદ્ધનો હતો. મનુષ્ય આત્મા પોતાનું અને જગતનું સ્વરૂપ ઓળખવા અને સર્વનું આદિકારણ જાણવા તલપી રહ્યા છે તે વખતે એની આગળ કર્મકાંડના વિધિ ધરવા તદ્દન નિરર્થક છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૨૪)

જો કે અન્ય દર્શનો સામે ટકવાના પ્રયત્નમાંથી એમાં પણ પાછળથી થોડુંક તત્ત્વજ્ઞાન ઉમેરાયું છે, પણ આનંદશંકર તેને ગૌણ અને પૂર્વમીમાંસાના મુખ્ય સ્વરૂપથી સ્વતંત્ર રીતે રહેલું ગણે છે. એક વખત એવો હશે કે કર્મના વિધિ નિષેધનું કામ પૂર્વમીમાંસાએ જનસમાજની અને વ્યક્તિની ખરી ધાર્મિકતા ખાતર માથે લીધું હશે. ત્યાર પછી એવો વખત આવ્યો કે જ્યારે એ જ્ઞાન ધૂમથી અગ્નિ ઢંકાઈ જાય એમ કર્મથી ઢંકાઈ ગયું. આ સમયે તે ઉપનિષદોએ કરેલી યજ્ઞની નિંદાનો અને બૌદ્ધધર્મના અરુણોદયનો. “આવા સમયે આ ધર્મબુદ્ધિએ પશુહિંસામાં રસ લીધો એટલું જ નહિ, પણ ઈશ્વરને પણ ન માન્યો ! બૌદ્ધધર્મની માફક, કર્મ પોતાની મેળે જ ફળ આપે છે, સ્વર્ગ-નરકાદિ ઉપજાવે છે - એમ માન્યું અને દેવતાઓ પણ કર્મને વશ થઈ રહેલા લાગ્યા. આગળ જતાં જ્યારે બૌદ્ધધર્મે વેદ ઉપર પ્રહાર કરવા માંડ્યા ત્યારે એને વેદપ્રામાણ્ય સિદ્ધ કરવાની જરૂર પડી. વિના ઈશ્વરે એણે વેદનું પ્રામાણ્ય સ્થાપવાની હિંમત કરી, અને આ રીતે કેટલોક તત્ત્વજ્ઞાનનો ઉમેરો થયો. પરંતુ પૂર્વમીમાંસાનું મુખ્ય સ્વરૂપ તત્ત્વજ્ઞાનનું નહિ : કરવાનાં તે કર્મો, જ્ઞાન નહિ, અને તે વડે મેળવવાનું તે પણ કોઈ તત્ત્વ નહિ, પણ સ્વર્ગાદિક. આ સિદ્ધાંતમાં ગર્ભિત રીતે કેટલુંક તત્ત્વજ્ઞાન રહ્યું છે. (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૩૩)

આ રીતે પૂર્વમીમાંસામાંથી તત્ત્વજ્ઞાન સ્ફુટરૂપે મળતું નથી. આ ઉપરાંત આ દર્શનમાં

આત્માના સ્વરૂપનો કે ઈશ્વર વિષેનો વિચાર ન હતો. તેથી એના પરમ પુરુષાર્થના માર્ગને પણ આનંદશંકર ‘જડ કર્મોના જંગલમાં પડેલા માર્ગ’ તરીકે ઓળખાવે છે.

આમ, મીમાંસાશાસ્ત્રને તત્ત્વજ્ઞાનના ક્ષેત્રમાંથી આનંદશંકર બાકાત રાખે છે. સાંખ્ય અને યોગના જેવો ગૂઢ નહીં પણ સામાન્ય માણસ માત્ર લૌકિક સ્તરે સમજી શકે તેવા દર્શનશાસ્ત્રના જ ખરા પ્રદેશમાં રહીને વિચારે એવા માર્ગની જરૂર હતી. તે સમયમાં કણાદ રચિત “વૈશેષિક” દર્શનનો ઉદ્ભવ થયેલો છે એમ આનંદશંકર માને છે. આ દર્શન આશરે ઈ.સ. પૂર્વે ૬૦૦ વર્ષનું છે.

સાંખ્ય અને યોગની મુશ્કેલીઓથી વૈશેષિક દર્શન મુક્ત હતું. તેના મુખ્ય સિદ્ધાંતો આનંદશંકર સ્પષ્ટ કરી આપે છે. આ ઘટ છે, એને રંગ છે, એને આમ તેમ ચલાવી શકાય છે, એનો અમુક ખાસ ધર્મ છે જેને લઈને એ ઘટ કહેવાય છે, એ ગુણ કર્મ અને લક્ષણભૂત સામાન્ય, સર્વે ઘટરૂપી દ્રવ્યમાં અમુક નિત્ય સંબંધ (સમવાય)થી રહેલાં છે. ઘટ જેનો બનેલો છે તેના અંતિમ દ્રવ્યને પરમાણુ કહીએ છીએ અને ‘વિશેષ’થી તેમનામાં ભિન્નતા આવે છે.

જડ જગતથી આત્માના ધર્મ જુદા જ છે. આત્મા દેહથી જુદો છે. ‘ક્ષિત્યંકુરાદિક’ કાર્યો છે એનો કર્તા હોવો જોઈએ, એ કર્તા તે હું નથી અને હું તે તમે નથી એટલે આત્માઓ પણ અનેક અને પરમાત્મા ઈશ્વર સર્વથી જુદો છે.

આમ, સામાન્ય માણસને ગળે ઊતરી જાય તેવો અને દર્શનશાસ્ત્રની નર્પાદા જાળવતો વૈશેષિક દર્શનનો ઉપદેશ સૃષ્ટિના પદાર્થોનું વિશ્લેષણ કરતો હોવાથી, લૌકિક દૃષ્ટિએ સ્વીકાર્ય બન્યો છે તેમ આનંદશંકર માને છે.

પ્રકૃતિ અને પુરુષ બે ભિન્ન પદાર્થો છે. તે વૈશેષિક દર્શનના પદાર્થોના વિશ્લેષણથી સરળતાથી જાણી શકાય છે. તે પદાર્થોના વિશેષ ધર્મો જાણવા માટે અનુમાન પ્રમાણની જરૂર પડી. તેથી અનુમાનનો પદ્ધતિસર વિચાર કરી પદાર્થોના વિશેષ ધર્મોની અનુમાન દ્વારા સાબિતી ‘ન્યાયદર્શન’ આપે છે.

દરેક બાબતમાં વેદનું પ્રમાણ આપવું એ બરાબર નથી. તેથી પ્રમાણ પદ્ધતિ સ્થાપવાની જરૂર પડી કે જેના વડે દરેક માણસને દલીલો દ્વારા અમુક સત્યોની ખાતરી કરાવી શકાય. - ઈશ્વરને પણ અનુમાનથી સિદ્ધ કરવાનું કામ ‘ન્યાયદર્શન’ કરે છે.

ન્યાયદર્શનની અનુમાન પ્રણાલીનું ઐતિહાસિક અવલોકન કરતાં આનંદશંકર કહે છે:

“આ અરસામાં બૌદ્ધ અને જૈનપંથીઓએ વૈદિકમાર્ગ ઉપર પ્રહાર શરૂ કર્યા હતા, સામાન્ય લોક કે જેઓમાં એ પંથોએ ખાસ પ્રવેશ કરવા માંડ્યો હતો એમની આગળ પગલે-

પગલે વેદનાં જ વાક્યો ટાંકવાં હવે નિરર્થક થયાં હતાં. તેથી ખાસ વેદનાં જ વચનો ઉપર આધાર રાખીને બેસી ન રહેનારા અને સાંખ્ય અને યોગની આકાશચુંબી ભૂમિકાએથી ઊતરી લૌકિક વાણીમાં વાત કરનારા તત્ત્વદર્શનની જરૂર હતી, અને એ જરૂર ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શને આ સમયે પૂરી પાડી.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૨૫)

તત્ત્વવિચારની વિકાસ પ્રક્રિયા ન્યાયની અનુમાન પદ્ધતિ સુધી આવી એક હેતુવાદી અને બૌદ્ધિક સ્તર પૂરતી સીમિત રહી ગઈ. ન્યાયની અનુમાન પદ્ધતિ ભલે ગ્રહણ કરવા યોગ્ય હોય પણ જીવ-જગત અને ઈશ્વરના સ્વરૂપ સંબંધી એણે જે નિર્ણય બાંધ્યા છે તે સ્થૂળ અને ઊંડી ધાર્મિકતાની દૃષ્ટિથી રહિત હતા. આ દર્શનો માત્ર બુદ્ધિને સંતોષી શકે તેમ જ હતા. મનુષ્યના સમગ્ર આત્માને સંતોષ આપવાનું સામર્થ્ય તેમનામાં ન હતું.

ન્યાયદર્શનની ભૂમિકા માત્ર લૌકિક રીતે પદાર્થોની અનુમાન દ્વારા સાબિતી આપે છે. શ્રુતિના સમીપથી (ઉપનિષદથી) શરૂ થયેલી માનવબુદ્ધિ ન્યાયદર્શનમાં તર્કના આશ્રયે આવે છે. પરંતુ તેમાં પણ અસંતોષ રહેતાં ફરી શ્રુતિ તરફ વળે છે. આનંદશંકર કહે છે કે, આ વખતે અગાઉનાં બધાં જ દર્શનોની મુશ્કેલીઓનો ખુલાસો કરે અને શ્રુતિને આધારે રહેલું હોય તેવા તત્ત્વદર્શનની જરૂર હતી અને તે ‘વેદાંતદર્શન’ રચવાથી પૂર્ણ થઈ.

વેદાંતદર્શનના સૂત્રકાર બાદરાયણ વ્યાસ છે. વેદનો અંત અથવા સિદ્ધાંત જેમાં રહેલ છે તે ઉપનિષદ એટલે વેદાંત : અને એના ઉપદેશ સંબંધી વિચાર કરનારું દર્શન તે વેદાંતદર્શન, જે ‘બ્રહ્મમીમાંસા’ અને ‘ઉત્તરમીમાંસા’ નામે પ્રસિદ્ધ છે. તેમાં પરમાત્મા અને જીવાત્માના સ્વરૂપ અને સંબંધ વિષે, પરમાત્માની પ્રાપ્તિના સાધન વિષે, મુક્તિ વિશે મહત્વનું ચિંતન કરવામાં આવ્યું છે. તેના પર પછીથી શંકરાચાર્ય, રામાનુજ, વલ્લભાચાર્ય, મધ્વાચાર્ય, નિમ્બાર્કાચાર્ય વગેરે આચાર્યોએ ભાષ્યો રચેલાં છે.

“ઉપનિષદ પછીના હિંદુધર્મના ઇતિહાસના પૂર્વ ભાગમાં સાંખ્ય અને વેદાંતદર્શન એકત્ર ભળેલાં હતાં - પાછળથી સાંખ્યદર્શન નિરીશ્વરવાદી થતાં એ બે જુદાં પડ્યાં અને વેદાંતે સાંખ્યનું ખંડન કર્યું. એક રીતે જોતાં વેદાંત એ સર્વ દર્શનોમાં જૂનામાં જૂનું છે. કારણકે ઉપનિષદમાં પ્રતિપાદન કરેલું તત્ત્વજ્ઞાન એનું નામ જ વેદાંત છે. પણ એનો સૂત્રગ્રંથ સાંખ્ય-યોગ, વૈશેષિક, જૈન, બૌદ્ધ વગેરે દર્શનોથી અર્વાચીન છે.” (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ. ૧૫૧)

(૪) વેદાંત દર્શન

ષડ્દર્શનમાં વેદાંતનું સ્થાન :

‘ષડ્દર્શનમાં વેદાંતનું સ્થાન’ એ નિબંધમાં આનંદશંકર વેદાંત દર્શનની તત્ત્વવિચારણાને અન્ય પાંચ દર્શનો સાથે સરખાવે છે અને વેદાંત દર્શનના કેટલાક પાયાના સિદ્ધાંતોનું સૂચન

કરીને તે અન્ય દર્શનોમાંથી કેવી રીતે ઉદ્ભવ્યા છે તે બતાવે છે. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર સાંખ્ય, યોગ, ન્યાય, વૈશેષિક, મીમાંસા તેમજ વેદાંતની વિવિધ શાખાઓનો તુલનાત્મક અભ્યાસ કરે છે.

મૂળ સાંખ્યદર્શનનો ઉપદેશ કે પ્રકૃતિ અને પુરુષનો વિવેક કરવો તે વેદાંતને માન્ય છે. પરંતુ ઐતિહાસિક કાલક્રમમાં સાંખ્યના સિદ્ધાંતોનો જે વિકાસ થયો તે સિદ્ધાંતો વેદાંતથી વિરુદ્ધ છે.

યોગ દર્શને સાંખ્યમાં બે સુધારાવધારા કર્યા. સાંખ્ય પ્રકૃતિ પુરુષના વિવેક આગળ આવીને અટક્યું હતું. એ વિવેક સિદ્ધ કરવાનો સાધનામાર્ગ યોગદર્શને આપ્યો. જ્યાં સુધી યોગના સિદ્ધાંતો વેદાંતના પરમ ઉદ્દેશ જ્ઞાનપ્રાપ્તિને સિદ્ધ કરવામાં મદદરૂપ હતા ત્યાં સુધી વેદાંતે તેમને સ્વીકાર્યા છે. પરંતુ યોગમાં વેદાંતના જ્ઞાનમાર્ગની અવગણના થઈ એટલે અંશે યોગ વેદાંતને માન્ય નથી. મનુષ્યના ઉદ્ધાર અર્થે યોગદર્શનને ઈશ્વરની આવશ્યકતા જણાઈ તે પણ વેદાંતને માન્ય નથી.

વૈશેષિક અને ન્યાયદર્શન લૌકિક રીતે જ તત્ત્વજ્ઞાનના પ્રશ્નોની ચર્ચા કરે છે એવો આનંદશંકરનો મત છે. અનુમાન પ્રમાણ વડે વૈશેષિક અને ન્યાય ઈશ્વરને સિદ્ધ કરે છે જે વેદાંતને માન્ય નથી.

વેદાંત એક તરફ સાંખ્ય અને યોગ અને બીજી તરફ વૈશેષિક અને ન્યાય એ બંનેના સિદ્ધાંતો તપાસે છે અને તે બંને સામસામા પક્ષને એકત્ર કરીને પોતાનો પ્રકૃતિ - પરમાત્મા અદ્વૈતનો સિદ્ધાંત સ્થાપે છે. વેદાંત એક તરફ ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ કરે છે અને બીજી તરફ એનું જ ખંડન કરે છે. આવા પરસ્પર વિરુદ્ધ પ્રતિપાદનો કરી વેદાંત એ બંનેની પાર રહેલા ઉચ્ચતર તત્ત્વનું સૂચન કરે છે : “વિકારિત્વ બેશક પ્રકૃતિમાં અંકાઈ રહેલું છે, પણ તે સાથે એ વિકારમાં પણ કાંઈક રચના-ચૈતન્યની છાપ-પ્રતીત થાય છે. ત્યારે એમાંથી એક જ વાત સમજાય છે કે વિકારિત્વ બહારના ચેતનમાંથી આવીને પ્રકૃતિમાં પડ્યું નથી; અને તે સાથે એ પ્રકૃતિનું પોતાનું પણ નથી, કારણકે પ્રકૃતિ તો અંધ છે, અને આ વિકાર તે અદ્ભુત રચનાવાળો છે. માટે ઉભય પક્ષને યોગ્ય ન્યાય આપવા માટે પ્રકૃતિ અને પરમાત્માને એક બીજાથી જુદાં ન રાખતાં, તેમની માંહેમાંહે ગૂંથણી માનવી, ગૂંથણી તે દોરાના જેવી નહિ, કારણકે દોરાઓ તો એકબીજાથી જુદા જુદા હોઈ એકઠા ગૂંથાય છે. જડ વસ્તુ પ્રમાણે પ્રકૃતિ અને પરમાત્માને જુદાં માની એકઠાં ગૂંથીએ તો તો જે દોષનો સાંખ્ય ને ડર લાગ્યો હતો એ દોષ કાયમ રહે - પ્રકૃતિમાં વિકારિત્વ બહારથી આવી પડે, પ્રકૃતિ પોતે સ્વભાવે અવિકારી ઠરે ! માટે મૂળથી જ પ્રકૃતિ અને પરમાત્માને એકઠાં માનવાં, એમ વેદાંતનો સિદ્ધાંત છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૨૮-૧૨૯)

આ પ્રમાણે વેદાંતના તત્ત્વવિચારની સ્થાપના કરી આનંદશંકર વેદાંતની વિવિધ શાખાઓનો પરિચય આપે છે :

- (૧) વિશિષ્ટાદ્વૈત : પરમાત્મા અને પ્રકૃતિનો સંબંધ આત્મા અને શરીર જેવો છે.
- (૨) શુદ્ધાદ્વૈત : પરમાત્માને પ્રકૃતિરૂપે પરિણમી રહેલો ગણે છે.
- (૩) કેવલાદ્વૈત : મિથ્યા ઉપાધિ માત્ર કરીને જ સર્વ ભેદ પ્રતીત થાય છે.

જો કે મધ્વાચાર્યના દ્વૈત સિદ્ધાંતને આનંદશંકર વેદાંત એટલે કે ઔપનિષદ દર્શન ગણવા તૈયાર નથી. તેના કારણની સ્પષ્ટતા કરતાં આનંદશંકર કહે છે :

“મધ્વાચાર્યના દ્વૈતને વેદાંત એટલે કે ઔપનિષદ દર્શનનું નામ જ છાજતું નથી. કારણકે, જો કે એ ઉપનિષદ-વેદાંતનાં વાક્યોનો આધાર ટાંકે છે, તથાપિ એ વાક્યો એમના સિદ્ધાંતને ખરું જોતાં એટલાં બધાં પ્રતિકૂળ છે કે એ આધાર લેવાનો પ્રયાસ મૂળથી જ ખોટો છે. અન્ય ત્રણ શાખાઓને દરેકના પોતપોતાના મતને સમર્થક કાંઈક કાંઈક ઉપનિષદમાં મળી આવે છે જ, અને એમાં કેટલાંક વાક્યને મુખ્ય ગણી બાકીનાં વિરુદ્ધ લાગતાં હોય તેને મુખ્ય સાથે ઘટાવી લેવાં એ પ્રકારનો પ્રયત્ન થાય છે, જે સર્વથા નિરાધાર નથી.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૧૩૦)

ઈશ્વરના અસ્તિત્વ તથા સ્વરૂપ સંબંધી આ દર્શનોના મતભેદ એમના પરમ પુરુષાર્થના માર્ગ સંબંધે કેવી અસર કરે છે તેની તપાસ આનંદશંકર કરે છે.

સાંખ્યદર્શન જીવાત્માનો પ્રકૃતિથી વિવેક કરવો એમ સૂચવે છે અને યોગદર્શન જીવાત્માથી પર ઈશ્વરમાં ચિત્ત જોડીને આત્માને કેવળ અનુભવવાનું દર્શાવે છે. વેદાંતે સાંખ્ય પાસેથી વિવેક લીધો અને યોગ પાસેથી ધ્યાનાદિ સાધન લીધાં. વેદાંતની દૃષ્ટિ પુરુષ અને પ્રકૃતિની પાર ગઈ. પુરુષ અને પ્રકૃતિ ઉભયને પોતામાં અનન્યરૂપે સંગ્રહતો એવો ઉત્તમ પુરુષ પરમાત્મા નજરે પડ્યો. આથી વિવેકની પાર અભેદજ્ઞાનની આવશ્યકતા પ્રતીત થઈ. યોગદર્શને જીવ અને ઈશના યોગને પરમ પુરુષાર્થ ગણ્યો ખરો. યોગનું ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ અને ઈશ્વરમાં ચિત્તનું પ્રણિધાન બંને વાતો વેદાંત માન્ય રાખે છે તેમ છતાં ઈશ્વરનું સ્વરૂપ યોગદર્શને કલ્પ્યું છે તેવું નહિ પણ પુરુષ માત્રના પોતાના સમષ્ટિ સ્વરૂપમાં ઈશ્વરનું સ્વરૂપ છે એમ વેદાંત સ્વીકારે છે. આનંદશંકરના મતે વેદાંતની ત્રણે શાખાઓ વિશિષ્ટાદ્વૈત - શુદ્ધાદ્વૈત અને કેવલાદ્વૈત - એક યા બીજી રીતે આ સ્વીકારે છે.

વિશિષ્ટાદ્વૈતમાં આત્મા પરમાત્માનું ધ્યાન કરે છે તે શરીરનું એક અંગ પોતાના શરીરી અંગીનું ધ્યાન કરે એ પ્રમાણે છે.

શુદ્ધાદ્વૈતમાં આત્માઓ અનેક અને પરસ્પર ભિન્ન છે પણ પરમાત્માના અંશ છે એમ જાણાવી અંશ અંશીનું ધ્યાન કરે તેમ આત્મા પરમાત્માનું ધ્યાન કરે છે એવો સિદ્ધાંત છે.

આ બંને સિદ્ધાંતોથી વધુ સૂક્ષ્મ અને ઉચ્ચતર સિદ્ધાંત કેવલાદ્વૈતમાં રહેલો છે તેમ આનંદશંકર માને છે.

કેવલાદ્વૈત પ્રમાણે તો મિથ્યા ઉપાધિથી જ ભેદો પ્રતીત થાય છે. વ્યષ્ટિ ઉપાધિને લઈને જે જીવ કહેવાય છે તે જ સમષ્ટિ ઉપાધિને લઈ ઈશ્વર યા સગુણ બ્રહ્મ છે અને ઉપાધિરહિત સ્વરૂપે નિર્ગુણ બ્રહ્મ અથવા પરબ્રહ્મ છે. કેવલાદ્વૈતમાં સ્વરૂપભૂત પરમાત્માનું જ્ઞાન એ જ પરમ પુરુષાર્થ વા પરમ પુરુષાર્થનો માર્ગ ઠરે છે - પરમાત્માનું જ્ઞાન એટલે કે, નહિ આત્માનો પ્રકૃતિથી વિવેક માત્ર, અને નહિ પુરુષાન્તરનો અનુગ્રહ કે પુરુષાન્તર સાથે - નિઃસંગપણારૂપી-સામ્યપ્રાપ્તિ. એવો અર્થ આનંદશંકર સ્ફુટ કરે છે.

ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનમાં જીવ-ઈશનું દ્વૈત મનાયું છે. આનંદશંકરે દ્વૈતવાદીઓના આવા પુરુષાર્થને - સ્વાભાવિક રીતે 'Individualistic' - વૈયક્તિક ગણાવ્યો છે. કેમ કે એમાં સંગત રીતે (Consistently) પરમાત્માને કશું જ સ્થાન હોતું નથી. આ સંદર્ભમાં સાક્ષાત્કારનું સ્વરૂપ સમજાવી આનંદશંકર અદ્વૈતની અનિવાર્યતા દર્શાવે છે. તેમના મતે :

“આત્મા જે કંઈ પ્રાપ્ત કરી શકે તે આત્મામાં જ, આત્મા પોતામાંથી કૂદકો મારીને બહાર જઈ શકે જ નહિ - અને તેથી જો પરમાત્મસાક્ષાત્કાર એ પરમ પુરુષાર્થ હોય તો પરમાત્માને આત્મામાં જ રાખવો જોઈએ, આત્માની બહાર નહિ. આત્મા એવો કાંઈ જડ પદાર્થ નથી કે બીજા પદાર્થ જોડે બહારથી ભળી શકે - જેમ એક લાકડું બીજા લાકડા સાથે જોડાય તેવી રીતે. એનો તો આંતરસંબંધ જ સંભવે, અને તેથી આ આંતરસંબંધ પૂરતો દ્વૈતનો નિષેધ સર્વથા આવશ્યક છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૩૧-૧૩૨)

ન્યાય -વૈશેષિકની જીવ-ઈશના સંબંધ પરત્વે જે ખામી ઉપર બતાવી એમાં જ એ દર્શનોની લોકપ્રિય થવાની અનુકૂળતાને આનંદશંકર જુએ છે. આ દર્શનોનો ઈશ્વરને અનુમાનથી સાબિત કરવાનો પ્રયત્ન સામાન્ય જનને આત્યંતિક દુઃખ નિવૃત્તિ માટે વધુ પસંદ પડે એ સ્વાભાવિક હતું. તેમાં બૌદ્ધ ધર્મ કરતાં વિશેષ ગુણ એ હતો કે બૌદ્ધ ધર્મ આત્માને સ્વીકારતો નથી, જ્યારે ન્યાય-વૈશેષિક આત્માને સ્વીકારે છે. આથી બૌદ્ધ ધર્મ સામે આ બ્રાહ્મણદર્શન ટક્કર લઈ શક્યું. સામાન્ય બ્રાહ્મણધર્મના ગૃહસ્થીઓને આ દર્શન અનુકૂળ પડવાનું કારણ એ હતું કે તેમાં વ્યવહારિક વિષયમાં અને ધર્મના અનુસરણમાં સ્પષ્ટ માર્ગદર્શન રહેલું છે. પરંતુ આનંદશંકર કહે છે કે, આવું દર્શન સામાન્ય ચાલતા ધર્મમાં આત્માને ટકાવી રાખે,

તે કરતાં અધિક જુસ્સો - ઉત્સાહ - પરાક્રમ ગ્રેરી શકે નહિ. તેથી દ્વૈતથી પર અદ્વૈતની સ્થાપનાના તત્ત્વજ્ઞાનની આવશ્યકતા એ વિચારની સ્વાભાવિક ગતિ હતી અને તે વેદાંતમાં પરિસમાપ્ત થયેલી જોવા મળે છે.

આ રીતે આનંદશંકરે શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતમાં પરમતત્ત્વનો વિચાર અન્ય ચાર દર્શનો તેમજ વેદાંતની અન્ય શાખાઓની સરખામણીમાં વધુ તાર્કિક અને સપ્રમાણ છે એમ બતાવી ષડ્દર્શનમાં કેવલાદ્વૈતનું સ્થાન નિશ્ચિત કરી આપ્યું છે.

બ્રહ્મવિદ્યા :

આનંદશંકર પરમતત્ત્વના જ્ઞાનરૂપી બ્રહ્મવિદ્યાની આવશ્યકતા સિદ્ધ કરે છે. તેઓ બ્રહ્મવિદ્યાને સર્વોચ્ચ વિદ્યા ગણાવે છે. તેમજ તેને માનવજીવનનું અંતિમ ધ્યેય માને છે.

બાહ્ય જગત અને આંતર જગતનો આધાર બ્રહ્મ છે. જગત એ આપણી દૃષ્ટિ આગળ દેખાતા અનેક વિવર્તોનું નામ છે, માટે એવો કોઈક પદાર્થ હોવો જ જોઈએ કે જેના એ વિવર્તો છે. આવું જ્ઞાન એ જગત અને જગતના અધિષ્ઠાનની ઉભયની સાક્ષી પૂરે છે. બ્રહ્મવિદ્યાનું ક્ષેત્ર વિજ્ઞાનના જ્ઞાનથી તદ્દન નિરાળું છે.

આપણી દૃષ્ટિ આગળ દેખાતા અને આપણા અંતરમાં અનુભવાતા અનેક વિવર્તોનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ છે. એને અનુભવવા અંગેની વિદ્યા બ્રહ્મવિદ્યા છે. મનુષ્યના આંતરિક અને બાહ્ય જીવનમાં જે ગૂઢ સત્ત્વ રહેલું છે તેને જાણવાની વિદ્યા તે બ્રહ્મવિદ્યા છે. આ પરમવિદ્યા છે. ભારતીય સંસ્કૃતિના અલૌકિક સત્ત્વનું નામ ‘બ્રહ્મવિદ્યા’ છે.

બ્રહ્મવિદ્યા એ માણસનું આ જગત તરફ જોવાનું દૃષ્ટિબિંદુ બદલી નાખે છે. પોતાના અને જગતનાં ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને લય અંગેના પ્રશ્નો તરફ જોવાનું માનવીનું દૃષ્ટિબિંદુ તેનો આ જીવનમાં વ્યવહાર નિશ્ચિત કરે છે. તેની સર્વ પ્રવૃત્તિઓનો આધાર તેનું દૃષ્ટિબિંદુ છે. વ્યક્તિ પોતાને જડ પ્રકૃતિનો જ એક અંશ માને તો તેની એક વ્યક્તિ તરીકેની કોઈ જવાબદારી રહેતી જ નથી. જો વ્યક્તિ પોતાને દેહસ્વરૂપ માને તો આ વિશાળ વિશ્વમાં તેની કોઈ ગણના રહેતી નથી. તે પોતાને વિનાશી માને તો પાપ-પુણ્ય કે સદાચારનો કોઈ આધાર રહેતો નથી. જે પ્રકૃતિનો ભાગ છે અને પ્રકૃતિથી નિયંત્રિત છે, એની કોઈ જવાબદારી રહેતી નથી. તેની સામે આનંદશંકર કહે છે કે, જો વ્યક્તિ પોતાને પરમાત્મા સ્વરૂપ માને અને તે માનવું સિદ્ધ થાય તો ઉપરના દરેક પ્રશ્નનું સમાધાન જુદી જ ભૂમિકાએ થઈ જાય છે. અને વ્યક્તિનું આ જગત તરફ જોવાનું દૃષ્ટિબિંદુ બદલાય છે. આત્મામાં બહારથી આવેલ કોઈપણ વસ્તુ એને માટે ભારરૂપ બની જાય છે. પરંતુ જે એ સ્વયં અંતરમાંથી ઉપજાવે છે એ તો એને આનંદ જ આપે છે. બ્રહ્મવિદ્યા આ રીતે પોતાની થઈ જતાં અખૂટ આનંદનો ઝરો થઈ રહે છે.

બુદ્ધિ અને હૃદય :

બ્રહ્મવિદ્યાના વિષયમાં આનંદશંકર બુદ્ધિ અને હૃદયનું સ્થાન તપાસે છે. બ્રહ્મવિદ્યાનો ઉદ્દેશ બાહ્ય જગતના અને આંતર જગતના તત્ત્વનું એટલે કે એમનામાં અધિષ્ઠાનરૂપે નિવસતા વાસ્તવિક પદાર્થનું અન્વેષણ કરી એનો સાક્ષાત્કાર કરવો એ છે. આ ‘વાસ્તવિક’ શબ્દ આનંદશંકરના મતે અધિષ્ઠાન સત છે. આ અધિષ્ઠાન સતનું અન્વેષણ કરનારું સાધન તે બુદ્ધિ છે અને તેનો સાક્ષાત્કાર કરનાર સાધન હૃદય છે. અહીં આનંદશંકર પરમાર્થ સિદ્ધિમાં બુદ્ધિનું કાર્યક્ષેત્ર પણ સ્વીકારે છે. અધિષ્ઠાન સતનો હૃદયમાં જેમ જેમ અનુભવ થાય છે એમ એને પ્રમાણવા બુદ્ધિના કઠિન પુરુષાર્થની જરૂર છે. હૃદયમાં પરમપદાર્થ જે રીતે અનુભવાતો જાય છે એને બુદ્ધિ વડે સમજવાથી બુદ્ધિ પણ હૃદય સાથે વિકસતી જાય છે.

આનંદશંકર હૃદયમાં અનુભવાતા પરમતત્ત્વના અનુભવને પ્રમાણનારી બુદ્ધિની વિવેકશક્તિનો ઉપયોગ અત્યંત જરૂરી માને છે. બ્રહ્મસાક્ષાત્કારમાં હૃદય અને બુદ્ધિ બંને આનંદશંકર માટે સરખા મહત્ત્વના છે. લૌકિક ભેદને સ્થાને યથાર્થ રૂપે અભેદનો અનુભવ ત્યારે જ શક્ય બને કે જ્યારે બુદ્ધિનિષ્ઠા અને હૃદયની ઊંડી ધાર્મિકતા બંને હોય.

આ સંદર્ભમાં ‘રસ’, ‘પ્રેમ’ કે ‘અભેદ’નું ખરું સ્વરૂપ આનંદશંકર સ્પષ્ટ કરે છે. તેમના મતે, “દરેક ‘અભેદ’ કે ‘પ્રેમ’ કે ‘રસ’ની વાત બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર નથી એ સમજવાનું છે. એક તરફ રસ વિનાનું જ્ઞાન (શુદ્ધ બુદ્ધિ) બ્રહ્મસાક્ષાત્કારમાં અડચણ રૂપ છે. તેવી જ રીતે બીજી તરફ કેવળ ‘રસ’ કે ‘રસાભાસ’ પણ માણસમાં વિવેકશક્તિનું ભાન રહેવા દેતો નથી. માત્ર અભેદની કલ્પનામાં રચ્યા રહેવું એ પણ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારમાં અડચણરૂપ છે. તેથી ખરું જોતાં, ભેદને સાથે યથાર્થરૂપે અભેદનો અનુભવ થાય ત્યારે જ બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર થયો ગણાય અને આ યથાર્થ દર્શન બુદ્ધિ અને હૃદય બંને વડે થાય છે.

ઉપરની સમગ્ર ચર્ચાને સંક્ષેપમાં એમ કહી શકાય કે, હૃદય સાથે બુદ્ધિના સહયોગની અનિવાર્ય આવશ્યકતા દર્શાવતા આનંદશંકરે બ્રહ્મવિદ્યામાં બુદ્ધિ અને હૃદયનો સરવાળો સ્વીકાર્યો છે. તેઓ બુદ્ધિના સહયોગ વિનાના હૃદયને અંધ અને હૃદયનુસંધાન વિનાની બુદ્ધિને નિઃસાર ગણાવે છે. બંને સાથે મળીને બ્રહ્મસાક્ષાત્કારના સાધનરૂપ બને છે.

શ્રવણ :

બ્રહ્મવિદ્યા એ પરમવિદ્યા છે. તેમની ધર્મભાવના અને તત્ત્વભાવના પણ બ્રહ્મવિદ્યાને જ લક્ષ્ય કરે છે. આવા લક્ષ્ય સુધી પહોંચવા માટે મનુષ્યે કયાં સાધનો સ્વીકારીને આગળ વધવું એ વિષય પર આનંદશંકરે શાસ્ત્રોક્ત વિવરણ કર્યું છે. અલબત્ત એમની વિશાળ દૃષ્ટિએ અનેક અધિકારીઓ માટે આનંદશંકર વિવિધ પ્રકારના સાધનો સ્વીકારે છે. વ્યક્તિ ખોતાના સ્વભાવને

અનુકૂળ કર્મમાર્ગ, ભક્તિમાર્ગ કે જ્ઞાનમાર્ગ કે એ ત્રણેયને અનુસરે એમ આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. ‘શ્રવણ’ નામના એમના એક લેખમાં આનંદશંકર શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસન એ શ્રુતિ પ્રતિપાદિત મોક્ષ પ્રાપ્તિનાં ત્રણ સાધનો પૈકી ‘શ્રવણ’ વિશે વિશેષ ચર્ચા કરે છે.

“આત્મા વાડરે શ્રોતવ્યો મન્તવ્યો નિદિધ્યાસિતવ્યઃ ।

અર્થાત્ - આત્માનું શ્રવણ કરવું, મનન કરવું, નિદિધ્યાસન કરવું”- એ શ્રુતિ અનુસાર ‘શ્રવણ’, ‘મનન’, અને ‘નિદિધ્યાસન’ એ મોક્ષ પ્રાપ્તિનાં ત્રણ સાધનો મનાયાં છે. આ ત્રણમાં ‘શ્રવણ’ને પ્રથમ સ્થાન મળેલ છે. કારણકે તેના પર જ મનન અને નિદિધ્યાસનનો આધાર છે. મોટા ભાગના ધાર્મિકજનો જે શ્રવણ કરે છે તે માત્ર કૃત્રિમ હોય છે. વસ્તુતઃ કેવા શ્રવણથી લાભ છે ? કેવું શ્રવણ શાસ્ત્રીય છે ? એ વિષે બહુ વિચાર કરવામાં આવતો નથી.

શ્રવણનો અર્થગ્રહણ સાથેનો તાત્ત્વિક સંબંધ વસ્તુતઃ ધ્યાનમાં લેવાતો જ નથી. શ્રવણ એટલે માત્ર ‘કાને શબ્દો પડવા દેવા’ એટલો જ અર્થ કરવામાં આવે છે, જેને આનંદશંકર બ્રાંતિમૂલક ગણાવે છે. આનંદશંકરના મતે : “શ્રવણનો આત્મા અર્થગ્રહણ સાથે છે અને અર્થગ્રહણને સ્વતઃ કોઈ ભાષા સાથે સંબંધ નથી.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૧૪)

આનંદશંકર શ્રવણના ત્રણ માર્ગ દર્શાવી તેનું વિશ્લેષણ કરે છે :

(૧) ગુરુમુખે શ્રવણ :

શ્રવણનો એક માર્ગ પુરુષ વિશેષરૂપ ગુરુમુખેથી શ્રવણ કરવાનો છે. આ માર્ગ યથાર્થ રીતે ‘મુણ્ડકોપનિષદ’માં બતાવ્યો છે.

“તદ્વિજ્ઞાનાર્થ ગુરુમેવાભિગચ્છેત્ સમિત્પાણિઃ શ્રોત્રિયં બ્રહ્મનિષ્ઠમ્” (મુંડકોપનિષદ્ : ૧-૧-૧૨)

અર્થાત્ - ‘એના વિજ્ઞાનાર્થે સમિત્પાણિ થઈ શ્રોત્રિય અને બ્રહ્મનિષ્ઠ ગુરુની જ પાસે જવું’ એ પ્રમાણે શ્રુતિની આજ્ઞા છે. મુંડકોપનિષદની આ વિધિનું રહસ્ય સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“‘સમિત્પાણિ’ થઈ એટલે હાથમાં સમિધ લઈ ગુરુની પાસે જવામાં ગુરુશુશ્રૂષા કરવા ઉપરાંત રહસ્ય એવું છે કે અગ્નિહોત્રનું તત્ત્વ સમજી, તે આચરી, બ્રહ્મજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવા જતાં હૃદયના કામક્રોધાદિ વિકારરૂપી સમિધને બ્રહ્મજ્ઞાનના અગ્નિમાં હોમી દેવા મુમુક્ષુએ સજ્જ રહેવું.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૪)

ગુરુ - ‘શ્રોત્રિય’ અને ‘બ્રહ્મનિષ્ઠ’ હોવો જોઈએ. આ બન્ને શબ્દોના આનંદશંકર અનુસાર અર્થ એ છે કે : ‘શ્રુતિ’ એટલે યોગ્ય કર્ણને વિશ્વતંત્રમાં સંભળાતા ‘પર’ના ઊંડા ભણકાર, અને એ ભણકાર જેણે સમગ્ર આત્મામાં, મગજમાં તેમજ હૃદયમાં, ઈન્દ્રિયોમાં તેમ

જ મનમાં, વાણીમાં તેમજ કૃતિમાં કોઈ કોઈ વખત પણ અનુભવ્યા હોય તે ‘શ્રોત્રિય’. માત્ર શ્રોત્રિય એટલું જ કહેવાથી ‘સંપૂર્ણ ગુરુત્વમાં જે અપૂર્ણતા રહી જાય છે, તે ‘બ્રહ્મનિષ્ઠ’ પદથી પુરાય છે’. બ્રહ્મનિષ્ઠ એટલે સોપાધિક અને નિરૂપાધિક ઉભય રૂપ બ્રહ્મમાં જે નિતાંત સ્થિત છે તે ‘બ્રહ્મનિષ્ઠ’. આ વિધાનનું તાત્પર્ય સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“‘શ્રોત્રિયત્વ’ દ્વારા જ, અર્થાત્ સમગ્ર આત્મામાં પરમતત્ત્વના ગંભીર ધ્વનિનું શ્રવણ કરીને જ બ્રહ્મનિષ્ઠત્વ પ્રાપ્ત થાય છે અને ‘બ્રહ્મનિષ્ઠત્વ’ થતાં ‘નાન્યોઽતોઽસ્તિ દ્રષ્ટા, નાન્યોઽતોઽસ્તિ શ્રોતા’ એ (પરમાત્મા)વિના અન્ય દૃષ્ટા નથી, શ્રોતા નથી’ એમ નિશ્ચય થઈ આત્મા બ્રહ્મભાવ અનુભવે છે. આ રીતે શ્રવણ કરી જેણે બ્રહ્મ ભાવ પ્રાપ્ત કર્યો છે એવા ગુરુ પાસેથી જ ઉપદેશ લેવા શાસ્ત્રોની આજ્ઞા છે, અન્ય પાસેથી નહિ.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૫)

(૨) ગ્રંથમુખે શ્રવણ :

શ્રવણનો બીજો પ્રકાર ગ્રંથમુખે શ્રવણ છે. અસાધારણ પુરુષોએ રચેલા ગ્રંથોનું શ્રવણ કરવું તેને આનંદશંકર શ્રવણનો ઉત્તમ માર્ગ ગણે છે. આ માર્ગ અંગે આનંદશંકર અધિકાર, વિષય અને પદ્ધતિ એ ત્રણે બાબત ઉપર લક્ષ રાખવાનું કહે છે.

અધિકારની અંતર્ગત સર્વથી અધિક આવશ્યકતા સત્યપરાયણતાની છે. કારણકે ધર્મનો વિષય દેશકાલાદિ સર્વ ઉપાધિથી પર છે. ધર્મના વિષય પ્રત્યે હૃદયમાં કોઈ પણ પ્રકારનો પક્ષપાત અનુભવાય તો તે વિષયમાં પ્રવેશ કરવાને યોગ્ય અધિકાર પ્રાપ્ત થયો નથી એમ સમજવાનું છે. સત્યપરાયણતા સાથે બીજી આવશ્યકતા જિજ્ઞાસાની છે. આ જિજ્ઞાસા તે માત્ર સાધારણ જાણવાની ઈચ્છા એમ અર્થ નથી પરંતુ ઈચ્છાની સાથે વિષય પ્રતિ હૃદયનો ઉત્કંઠભાવ પણ હોવો જોઈએ અને તે પણ સહજમાં તૃપ્ત થઈ જાય એવો નિર્માલ્ય ન હોવો જોઈએ. આ જિજ્ઞાસાના સંદર્ભમાં આનંદશંકર લખે છે કે -

“શાસ્ત્રમાં કહે છે તેમ અગ્નિથી જ્વલંત કેશવાળો પુરુષ જલાશયમાં જેટલા વેગથી પડવા જાય છે તેટલા વેગથી વ્યવહારથી પર જે પુરુષાર્થભૂત તત્ત્વ છે તેની શોધમાં પ્રવર્તવું જોઈએ. વળી એ પ્રવૃત્તિ શોખરૂપી જ કે ફિલસૂફીના આડંબરરૂપી ન હોતાં પરમપુરુષાર્થ રૂપે સત્ય શોધી કાઢવાની હોવી જોઈએ.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૭)

ગ્રંથ શ્રવણના વિષયોમાં પરમ કોટિના તત્ત્વચિંતકો, કવિઓ, ધર્મ પ્રવર્તકો અને બ્રહ્મવેત્તાઓના ગ્રંથોનો સમાવેશ થાય છે.

આનંદશંકરના મતે ગ્રંથ શ્રવણમાં લક્ષમાં લેવાની બાબત પદ્ધતિ છે. ગ્રંથશ્રવણનું પ્રયોજન મનન અને નિદિધ્યાસન છે. ગ્રંથશ્રવણમાં પ્રથમ ગ્રંથના વિષયોની ઓળખ અને વિશ્લેષણ-બ્રહ્મવિદ્યાના વિચાર પ્રવાહોને ઐતિહાસિક પરિપ્રેક્ષ્યમાં વિકાસની વિચારસરણીઓ

રૂપે જોવા જોઈએ. એટલું જ નહીં વિવિધ દેશ અને કાલના વિચાર સ્વરૂપોનું તોલન કરવું જોઈએ, જેથી બ્રહ્મવિદ્યાનાં હાર્દરૂપ અને આકસ્મિક તત્ત્વો તારવી શકાય અને તેને આધારે નિગમનો રચી શકાય. આમ, ગ્રંથશ્રવણનો મુખ્ય હેતુ મનન અને નિદિધ્યાસનને સ્વીકારી ગ્રંથશ્રવણ માટે ઐતિહાસિક, તોલન પદ્ધતિ અને નિગમનાત્મક પદ્ધતિનો ઉપયોગ - 'પરા ગતિ' માટે કરવો જોઈએ એમ આનંદશંકર જણાવે છે. અસાધારણ પુરુષોએ રચેલા ગ્રંથોના માધ્યમથી જ શ્રવણ કરવું તે સાંપ્રત સમયમાં આદર્શ સ્થિતિ છે.

(૩) વિશ્વમુખે શ્રવણ :

વિશ્વમુખે શ્રવણમાં આનંદશંકર પ્રકૃતિ દ્વારા પરમતત્ત્વનું વિશેષ શ્રવણ કરવાનું સૂચન કરે છે. વિશ્વમુખે શ્રવણના મુખ્ય બે દ્વાર છે :

(૧) બાહ્ય પ્રકૃતિચિત્ર (૨) આંતર - હૃદયગુહા

અર્થાત્ પ્રકૃતિ દ્વારા પરતત્ત્વનું શ્રવણ અને આંતર ગુહામાં પરતત્ત્વનું શ્રવણ.

આ શ્રવણ લૌકિક શ્રવણેન્દ્રિયથી થઈ શકતું નથી, આ સંદર્ભમાં કવિ વર્ણવેલું કહે છે.

“....it was audible,
Most audible, then, when the fleshly ear,
Overcome by humblest prelude of that strain,
Forgot her functions and slept undisturbed.”

અર્થાત્ અલૌકિક સંનિકર્ષ દ્વારા સમગ્ર આત્મા એ પર પદાર્થ સાથે એક થઈ પ્રકાશપૂર્ણ થતાં સાક્ષાત્ અને વગર સાધને જ કશાય વ્યવધાન વિના પર-પદાર્થ ગ્રહણ કરે છે. આને આનંદશંકર શ્રવણનો તૃતીય પ્રકાર ગણાવે છે. અંતે શ્રવણના આ ત્રણેય પ્રકારોનું સારી રીતે અનુશીલન કરવાથી જ શ્રવણ વિધિ સંપૂર્ણ થાય છે એમ આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે.

શંકરાચાર્યનું તત્ત્વજ્ઞાન :

જીવ, જગત અને ઈશ્વરના અંતિમ સ્વરૂપનો તાત્ત્વિક અભ્યાસ કરી તેમના પરસ્પર સંબંધ અંગેના ખુલાસા કરવાનું કામ તત્ત્વજ્ઞાનનું છે. તત્ત્વજ્ઞાનના આ ગંભીર પ્રશ્નોનો ખુલાસો અને પરિપૂર્તિ, બુદ્ધિ તથા હૃદય બંનેને સંતોષ મળે એ રીતે શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈત સિદ્ધાંતમાં આનંદશંકરને દેખાય છે. આ મહાપ્રશ્નની વિચારણા પૂર્વમાં વેદકાળથી આરંભાયેલી છે, અને પશ્ચિમમાં પણ પ્રાચીન સમયથી થયેલી છે. આનંદશંકરે પૂર્વની અને પશ્ચિમની આ તાત્ત્વિક વિચારણાને ઐતિહાસિક અને તુલનાત્મક પદ્ધતિએ તપાસીને શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈત સિદ્ધાંતમાં

તત્ત્વજ્ઞાનનું સૌથી સર્વોચ્ચ બિંદુ નિહાળ્યું છે. આ રીતે શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતમાં આનંદશંકરની શ્રદ્ધા દઢ થયેલી આપણે જોઈ શકીએ છીએ.

આનંદશંકરે આ સિદ્ધાંતને તત્ત્વજ્ઞાનની છેવટની ભૂમિકાનો સિદ્ધાંત ગણાવ્યો છે. એક બાજુ પાશ્ચાત્ય કેળવણી પામેલો વિદ્વાન આ સિદ્ધાંતમાં ગહનતાની પરિસીમા અનુભવે છે તો બીજી બાજુ રસ્તા પરનો કોક ભિખારી એના એકતારા પર એ સિદ્ધાંતને મસ્તીથી ગાય છે. આવા ગહન છતાં વિલક્ષણ શંકર સિદ્ધાંતનું ઐતિહાસિક દૃષ્ટિબિંદુએ તાત્ત્વિક અભ્યાસ કરવાનું ઘણું મહત્ત્વનું કાર્ય આનંદશંકરે કર્યું છે.

આનંદગિરિ કૃત ‘શંકરવિજય’ અને માધવકૃત ‘શંકર-દિગ્વિજય’માં શંકરાચાર્યના જીવન-કવન અને ગ્રંથો વિષે જે હકીકત નોંધાયેલી છે જે માત્ર સ્થૂલ રેખા રૂપે જ સ્વીકારી શકાય એમ છે એવો આનંદશંકરનો મત છે. પોતાના આ મતના સમર્થનમાં આનંદશંકર વિવિધ કારણો આપી સ્પષ્ટતા કરે છે : (ધર્મ વિચાર-૧, પૃ.૫૬૮)

- (૧) આ ગ્રંથો શંકરાચાર્ય પછી ઘણે વર્ષે લખાયા છે. એના કેટલાક ભાગ કાવ્ય તરીકે લખાયેલા હોઈ, તેને ઇતિહાસ સ્વરૂપે લઈ શકાય એમ નથી.
- (૨) આ બે ગ્રંથમાં શંકરાચાર્યનો કેટલાક પ્રતિપક્ષીઓ સાથે વિવાદ વર્ણવ્યો છે તે પ્રતિપક્ષીઓ એમના સમયમાં નહિ પણ, બીજા સમયમાં થયા હતા તે ઐતિહાસિક રીતે સિદ્ધ થઈ ચૂક્યું છે.
- (૩) આ ઉપરાંત શંકરાચાર્યના સમય વિશે પણ ઘણા મતભેદો છે. ઈ.સ.પૂર્વે કેટલાક શતકોથી માંડીને ઈ.સ. પછી આઠમા શતક સુધીમાં એમને માટે ભિન્ન ભિન્ન સમય બતાવવામાં આવે છે.
- (૪) આ ઉપરાંત શંકરાચાર્યના મૂળગ્રંથો કયા તે અંગે પણ એકવાક્યતા નથી. ‘શંકરાચાર્ય’ નામ માત્ર આઘ શંકરાચાર્યનું જ નથી. એમની ગાદીમાં સર્વ પુરુષો શંકરાચાર્યના નામે જ ઓળખાય છે. તેથી અન્ય શંકરાચાર્યની કેટલીક કૃતિઓ આઘશંકરાચાર્યને નામે ચઢી ગઈ હોવાની સંભાવનાને નકારી શકાય એમ નથી.

શંકરાચાર્યના જીવન-કવન અને વાઙ્મય વિશેની આટલી સ્પષ્ટતા કર્યા પછી શંકરાચાર્યના જે ગ્રંથો નિર્વિવાદપણે તેમના છે તે લઈ આનંદશંકર કેવલાદ્વૈતનો ગહન અભ્યાસ કરે છે.

વેદાંતસૂત્રનું શારીરિક ભાષ્ય, કેટલાક ઉપનિષદો તથા ગૌડપાદકારિકા ઉપરનાં ભાષ્યો, શ્રીમદ્ભાગવદ્ગીતા ઉપરનું ભાષ્ય અને તે ઉપરાંત કેટલાક પ્રકરણ ગ્રંથો અને પદ્યો નિઃસન્દિગ્ધ રીતે શંકરાચાર્યના છે એમ આનંદશંકર સ્વીકારે છે.

તત્ત્વમીમાંસા :

શંકરાચાર્યના મુખ્ય સિદ્ધાંત કેવલાદ્વૈતને આધારે સર્વ પ્રથમ તેઓ શંકરાચાર્યના તત્ત્વજ્ઞાનના દોહન રૂપ....

ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः ।

એ શ્લોકનું વિવરણ કરે છે. જો કે આ વિવરણ પહેલાં આનંદશંકર એ પણ નોંધે છે કે આ શ્લોક જે શંકરાચાર્યનો કહેવાય છે જે એમના કોઈ પણ પ્રસિદ્ધ ગ્રંથમાં મળતો નથી. છતાં આ શ્લોકનો પ્રસાદ જોતાં અને તેમાં રહેલું તત્ત્વજ્ઞાનનું ઊંડાણ જોતાં તે શંકરાચાર્યનો જ હોય એ સંભવિત છે.*

“બ્રહ્મ સત્ય છે, જગત મિથ્યા છે; જીવ બ્રહ્મ જ છે, જુદો નથી” આ અર્ધા શ્લોકમાં કેવલાદ્વૈતના સમગ્ર તત્ત્વજ્ઞાનનો સાર રહેલો છે. કેવલાદ્વૈતના સિદ્ધાંત અનુસાર બ્રહ્મ એક અને અદ્વિતીય જ છે, એટલું જ નહિ પણ ‘કેવલ’ છે. - અર્થાત્ એનામાં ગુણ-ક્રિયા-ધર્મ-વિશેષ એવું કંઈ જ નથી; જે છે તે એ જ છે, એ એટલું જ છે, સજાતીય, વિજાતીય અને સ્વગત ત્રિવિધ ભેદશૂન્ય છે. અર્થાત્ એના જેવું કંઈ નથી. (ઉ.દા. એક અશ્વ જેવો બીજો અશ્વ), એનાથી જુદો જાતનું બીજું કંઈ નથી. (અશ્વ અને ગાય), અને એનો પોતામાં રહેલો પોતા સાથેનો એવો (અવયવ અને અવયવી જેવો, ઉ.દા. ઝાડ અને ડાળીઓ જેવો) ભેદ પણ નથી. એના સિવાય જે કંઈ છે એમ ભાસે છે તે એની સત્તા (અસ્તિત્વ)થી અને એના ભાસથી જ છે એમ ભાસે છે. વસ્તુતઃ વિચારતાં મિથ્યા છે. મિથ્યા છે- છતાં દેખાય છે-એ અજ્ઞાન છે.” (ધર્મવિચાર- ૨, પૃ-૧૯૯)

‘ब्रह्मसत्यम्’ :

‘બ્રહ્મ સત્ય છે’ એ સિદ્ધાંતને આનંદશંકર કેવલાદ્વૈતના બીજા બે સિદ્ધાંતોનો પાયો ગણે છે. કેટલાક શંકરાચાર્યના સિદ્ધાંતને અનિશ્ચરવાદી ગણાવે છે. તેની સામે આનંદશંકર આગ્રહપૂર્વક જણાવે છે કે, શંકરાચાર્યના ‘બ્રહ્મ સત્ય છે’ના સિદ્ધાંતથી અનિશ્ચરવાદ ફલિત થતો નથી. આ સિદ્ધાંતનું ખરૂં તાત્પર્ય સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર કહે છે, : “શંકરસિદ્ધાંત પ્રમાણે જો હું છું, તમે છો, જો આ જગત છે તો ઈશ્વર પણ છે. જે અર્થમાં હું નથી, તમે નથી, જગત નથી - તે જ અર્થમાં ઈશ્વર પણ નથી : અને તે બરાબર છે. કારણકે જીવ, જગત અને ઈશ્વરની મન, માયા અને મહેશ્વરની ત્રિપુટી છે. એમાંથી કોઈ એકલું રહી શકતું નથી. જો હું, તમે અને જગત ન હોય તો ઈશ્વર નિયંતા કોનો? માટે જે અર્થમાં એમનો નિષેધ થાય છે તે જ અર્થમાં ઈશ્વરનો પણ નિષેધ બરાબર છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૫૬૯)

- ★ આ શ્લોક શંકરાચાર્યના પ્રકરણગ્રંથના રૂપમાં માનવામાં આવેલ ‘ब्रह्मज्ञानावलीमाला’માં જોવા મળે છે. (Traverses on less Trodden path of Indian Philosophy and Religion, P.17)

શંકરાચાર્યના ‘બ્રહ્મ સત્ય છે’ - એ સિદ્ધાંતમાં ચૈતન્ય રૂપ જે બ્રહ્મ છે એ ઈન્દ્રિયજ્ઞાનની પર છે એથી સ્થળ અને કાળની ઉપાધિ પણ એને લાગી શકતી નથી. બ્રહ્મના સ્વરૂપ સંબંધી આ હકીકતનો પ્રથમ સ્વીકાર કરવાનું આનંદશંકર કહે છે. કારણકે આપણે દેહને લીધે જ સ્થળ અને કાળમાં છીએ. શુદ્ધ ચૈતન્ય રૂપ પદાર્થ તો સર્વથા ‘એક જ’ હોઈ શકે. ખરું જોતાં એને માટે સંખ્યાવાચક ‘એક’ શબ્દ પણ લાગુ પાડવાનો આનંદશંકર વિરોધ કરે છે. આ રીતે બ્રહ્મ સચરાચરમાં હોવાનું સ્વીકારવાથી જગત અને જીવ એમાં લય પામી જાય છે. જગત અને જીવને બ્રહ્મથી છૂટાં ન ગણી શકાય માટે એનો નિષેધ કર્યો છે. આથી ‘બ્રહ્મ સત્ય’ ના જ્ઞાનાત્મક સ્વીકારની અપેક્ષાએ જ ‘જગન્મિથ્યા’ અને ‘જીવો બ્રહ્મવનાપરઃ’ એ સિદ્ધાંત ફલિત થાય છે.

જગન્મિથ્યા :

બ્રહ્મના વ્યાપક સ્વરૂપના જ્ઞાનની અપેક્ષાએ જ જગત મિથ્યા છે. એ દેખાય છે પણ તે વસ્તુતઃ નથી. જગતના બાહ્ય અસ્તિત્વ વિશે શંકા ઊપજ્યા વિના તત્ત્વવિચાર શક્ય જ નથી એમ કહી આનંદશંકર કેવલાદ્વૈતમાં રહેલા જગતના નિષેધને તાર્કિક ગણાવે છે. આ ઉપરાંત કોઈ પણ શાસ્ત્ર જગતના નિષેધ વિના ઉદ્ભવવું નથી એમ કહી આનંદશંકર માયાવાદને સર્વશાસ્ત્રના પાયમાં રહેલો સ્વીકારે છે. કારણકે લૌકિક-વ્યવહારિક કે સામાન્ય બુદ્ધિની દૃષ્ટિએ આ સૃષ્ટિ દેખાય છે તેવી નથી પણ એની પાછળ ગૂઢ સત્ય રહેલું છે એમ માનીને જ સર્વ શાસ્ત્રો પ્રવર્તે છે. જ્ઞાનની અપેક્ષાએ જગતના મિથ્યાત્વને સમજાવતાં આનંદશંકરે ખગોળશાસ્ત્રમાંથી ઉદાહરણ આપ્યું છે. સૂર્ય, ચંદ્ર, તારા દેખાય છે તેવડા નથી, પૃથ્વી સ્થિર દેખાય છે પણ વસ્તુતઃ તેવી નથી. એ રીતે જગત દેખાય છે તેવું નથી. આનંદશંકરે ખગોળમાંથી આપેલા ઉદાહરણ અંગે સમજૂતી આપતાં ‘આપણો ધર્મ’ની ઉપોદ્ઘાતમાં શ્રી રા.વિ. પાઠકે યોગ્ય જ કહ્યું છે કે,

“દેખાવ મિથ્યા છે. એનો અર્થ એવું દેખાતું જ નહોતું એમ નથી. એ દેખાતું હતું એ વાત ખરી હતી પણ એમાં સત્ય જુદું હતું. એ સત્ય નહિ સમજવાથી એ એવું દેખાતું હતું અને હવે એ જ દેખાવ જુદે રૂપે સમજાય છે. તે જ રીતે આ જગત અજ્ઞાનીને જે રૂપે દેખાય છે તેથી ભિન્ન રૂપે જ્ઞાનીને દેખાય છે. ત્યારે જ્ઞાન પહેલાનો દેખાવ મિથ્યા હતો એમ તે સમજે છે.” (ધર્મવિચાર -૨, પૃ. ૪૧૩)

વિધારણ્ય મુનિનો સંદર્ભ લઈ, આ જગત પ્રતીત થાય છે તેવું ન હોય તો કેવું છે ? આ પ્રશ્નનું સમાધાન આનંદશંકર આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિકોણથી કરી આપે છે. શંકરવેદાંતી વિધારણ્ય મુનિએ સૃષ્ટિના બે ભાગ પાડ્યા છે :

- (૧) ઈશ્વરસૃષ્ટિ (૨) જીવસૃષ્ટિ

પંચમહાભૂત અને એના વિવિધ પદાર્થો તે ઈશ્વરસૃષ્ટિ; અને એ પદાર્થો પ્રત્યે જીવે કરેલા રાગદ્વેષાદિક તે જીવસૃષ્ટિ. જીવને જ્યારે જ્ઞાન થાય છે ત્યારે જીવસૃષ્ટિનો નાશ થાય છે, ઈશ્વરસૃષ્ટિનો નહિ. અર્થાત્ મુક્ત દશામાં તે તે પદાર્થો કાંઈ દેખાતા બંધ થવાના નથી, પણ તેઓ પ્રત્યે રાગદ્વેષાદિ વૃત્તિ બંધ થવાની. આ સિદ્ધાંત જોકે શાંકરવેદાંતના ઈતિહાસમાં ઉત્તમ કોટિનો મનાતો નથી- તથાપિ ઉત્તમ કોટિના સિદ્ધાંત સાથે એનું એક મળતાપણું છે તે એ કે આ રીતે જ્ઞાન, મુક્તિ, એ અમુક દૃષ્ટિ ઠરે છે - એ સ્થિતિમાં બાહ્ય જગતમાં કાંઈ ફેરફાર થવાનો નથી પણ એ જગત જુદે રૂપે ભાસવાનું છે. આ ઝાડ મને, તમને ભાસે છે તે કરતાં એક 'botanist'-યાને વનસ્પતિશાસ્ત્રીને તે જુદે જ રૂપે ભાસે છે. તે જ રીતે એક મનોહર સ્ત્રીનું શરીર જે એના પર પ્રેમથી ભીંજાયેલા પતિને એક રૂપે ભાસે છે. સૌંદર્યથી મોહેલા પરપુરુષને બીજે રૂપે ભાસે છે, દાક્તરને વળી ત્રીજે રૂપે ભાસે છે, તે જ બ્રહ્મજ્ઞાનીને વળી અન્ય રૂપે જ - બ્રહ્મરૂપે - ભાસે છે. આ બ્રહ્મરૂપે ભાસ તે પૂર્વોક્ત ભાસથી જુદો પણ એ જ કક્ષાનો એક ભાસ માત્ર નથી. એમ હોય તો એ સર્વ ભાસ તે આત્માની માત્ર જુદી જુદી અવસ્થાઓ (States) જ થઈ રહે, અને સત્ય એવું કાંઈ રહે જ નહિ. પણ વસ્તુતઃ પૂર્વોક્ત ભાસ તે બ્રહ્મના ભાસમાં આભાસ બની જાય છે, અર્થાત્ એ સર્વ ભાસને અંધકાર બનાવી એની ઉપર એ ઉજજવળ પ્રકાશરૂપે વિરાજે છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૭૧) આમ, જગતમિથ્યાત્વનું તાત્પર્ય બ્રહ્મસત્યત્વના ઉદામ અનુભવમાં સમજવાનું છે. પાપપુણ્યના નિષેધમાં કે અન્ય કોઈ રીતે જગતનો નિષેધ માનીને ચાલવું એ બરાબર નથી એવો આનંદશંકરનો મત છે.

જીવો બ્રહ્મૈવ નાપર:

જીવો બ્રહ્મૈવ નાપર: એમાં જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સંબંધ - એકત્વનો સંબંધ દર્શાવ્યો છે. આ એકત્વને સિદ્ધ કરવા આનંદશંકરે એ પૂર્વેની જીવ અને પરમાત્માના સંબંધની ઉત્તરોત્તર વિકાસની ભાવનાઓ દર્શાવી છે.

પરમાત્માની કેવળ શક્તિ જ અનુભવવી એને આનંદશંકરે પ્રાથમિક જંગલી અવસ્થા ગણાવી છે. એ પછીનો વિકાસ જીવાત્મા અને પરમાત્માના સંબંધને, પ્રજા-રાજા તરીકે વર્ણવાયો છે. વેદમાં ઈન્દ્ર, વરુણ અને સોમને 'રાજા' કહેવામાં આવ્યા છે. ભગવદ્ગીતા અને ઋગ્વેદ સંહિતામાં પરમાત્માને પિતા સમાન ગણાવેલા છે. આ પછી દાસ-સ્વામીનો સંબંધ આવે છે. આનંદશંકર અહીં રામાયણમાંથી હનુમાનની દાસ્યભક્તિનું ઉદાહરણ આપે છે. દાસ્યભાવ પછીનો જીવનો પરમાત્મા પ્રત્યેનો સખાભાવ દર્શાવાયો છે. આ માટે આનંદશંકર ઉપનિષદમાંથી દ્વા સુષર્ણા સયુજા સઘાયા સમાનં વૃક્ષં પરિષ્વજાતે । એ શ્લોકને અનુસરી નર અને નારાયણ, અર્જુન અને કૃષ્ણના સંબંધનું ઉદાહરણ આપે છે. દાસ્યમાં જે સમાન પ્રેમની ન્યૂનતા છે તે પતિ-પત્ની યાને 'પ્રિય-પ્રિયા' સંબંધમાં પુરાય છે. આ જગતમાં એકતાની

બાબતમાં ‘પતિ-પત્ની’ - ‘પ્રિય-પ્રિયા’ જેવો એક પણ સંબંધ અનુભવાતો નથી એમ કહી આનંદશંકર કહે છે કે, આવી એકતા જીવાત્માએ પરમાત્મા સાથે કરવી એવું તાત્પર્ય છે.

શંકરાચાર્યે પોતાના ગ્રંથોમાં જુદે જુદે સ્થળે જે રૂપકો વાપર્યા છે તે પકડી લઈને એમાંથી શંકરાચાર્ય પછીના કાળમાં કેટલાક વાદો ઉત્પન્ન થયા છે. ‘તત્ત્વમસિ’ના શાંકરસિદ્ધાંતમાંથી જ એ વાદો નીકળ્યા છે. એમ આનંદશંકર માને છે. કેટલાક કહે છે કે

— જેમ એક સૂર્ય કે ચંદ્રના અનેક જળાશયમાં પ્રતિબિંબ પડી એ અનેક દેખાય છે તેમ એક પરમાત્મા અનેક રૂપે દેખાય છે, આ બિંબપ્રતિબિંબવાદ છે.

— પણ આ રૂપક શબ્દશઃ લઈ બીજા પૂછે છે કે - ચૈતન્યનું પ્રતિબિંબ કેવું ? જડનું જડમાં પ્રતિબિંબ પડે પણ આત્માનું શી રીતે પડે ? માટે કેટલાક બીજું રૂપક આપી કહે છે કે - જેમ આકાશ એક અંખડ વસ્તુ છે, પણ આ ચાર દીવાલો વચ્ચેનું આકાશ તે આ ઓરડીનું કહેવાય અને પેલી ચાર દીવાલો વચ્ચેનું આકાશ પેલી ઓરડીનું કહેવાય - તેમ જુદા જુદા અવસ્થેદક લઈ એક બ્રહ્મ અનેક કહેવાય છે. પણ આમાં પણ અવસ્થેદકની ભિન્નતા અને અનેકતા આવે છે. તેથી.....

— કેટલાક જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સંબંધ ‘કર્ણ-રાધેય’ વગેરે દષ્ટાંતથી સમજાવે છે. સિંહનું બચ્ચું શિયાળમાં ભળી જઈ પોતાનું સ્વરૂપ ભૂલી બેસે કે પૃથ્વાનો પુત્ર પોતાને રાધાપુત્ર જાણે તેમ જીવાત્મા પોતાનું ખરું સ્વરૂપ, પરમાત્મ સ્વરૂપ ભૂલી માયાનો - અવિદ્યાનો જીવ બની રહ્યો છે. આનંદશંકર કહે છે કે આ વાદમાં પણ સિંહ અને શિયાળ, પૃથ્વા અને રાધા એટલું દ્વૈત આવે છે જ.

આ સર્વ રૂપકોને આનંદશંકર છેવટે તો એકાંગીજ ગણે છે. આપણે મનુષ્ય હોઈ સ્વભાવિક રીતે જ આ રૂપકો માનવ કેન્દ્રીય (Anthropomorphic) છે. તેથી એ તત્ત્વને પૂરેપૂરું નિરૂપી શકતા નથી. કારણકે પરમતત્ત્વ સર્વ સંબંધોથી પર છે. એટલે રૂપકો સામ્ય દર્શાવે છે, પરંતુ તેથી એકરૂપતા સિદ્ધ થતી નથી. મુર્ખ અને ચંદ્રમાં સામ્ય જોઈ શકાય, પરંતુ એકત્વ નહીં.

આ રૂપકોમાં આવતી ઉપર મુજબની દ્વૈતાપત્તિને અનિવાર્ય ગણતાં આનંદશંકર તેને શાંકરવેદાંતની ખામી રૂપે ગણતા નથી. આનંદશંકર કહે છે કે, “આમાંથી સાર એ લેવો જોઈએ કે મનુષ્યનાં સઘળાં રૂપક પરમતત્ત્વનું સ્વરૂપ અને એનો આપણી સાથેનો સંબંધ દર્શાવવાને અસમર્થ છે, અને એ જ શાંકરવેદાંત કહેવા માગે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૭૪)

જીવાત્મા અને પરમાત્મા બંને વચ્ચે ભેદભાવનો અંશ રહે છે. પણ એ બંનેના સંબંધની ભૂમિકામાં ‘તત્ત્વમસિ’ એ શ્રુતિવાક્યને આનંદશંકરે ‘સર્વ પ્રસાદનું શિખર’ ગણાવ્યું છે. કારણકે આના કરતાં જીવાત્મા અને પરમાત્માની એકતા વધારે ટૂંકમાં બીજી કોઈ રીતે દર્શાવાતી નથી.

નિર્ગુણબ્રહ્મ :

વેદાંતશાસ્ત્રમાં બ્રહ્મનાં બે સ્વરૂપ કલ્પ્યાં છે. નિર્ગુણ અને સગુણ. નિર્ગુણ સ્વરૂપ એ બ્રહ્મનું પરમ સ્વરૂપ છે. સગુણ સ્વરૂપ માયાને સંબંધે કલ્પિત-માયિક - ઉપાસ્ય સ્વરૂપ છે. બ્રહ્મના પરમાર્થ સ્વરૂપને ઉપાસ્ય સ્વરૂપથી પૃથક્ કરતાં આનંદશંકર જણાવે છે કે અહીં વ્યવહારમાં ભેદ અને પરમાર્થમાં અભેદ એમ સમજવાનું છે. કારણકે જે ભિન્ન વસ્તુ તે મિથ્યા એટલે આખરે તો એક રસ બ્રહ્મ જ, આવું આ બ્રહ્મ આનંદશંકરના મતે પ્રત્યક્ષ, શબ્દ તથા અનુમાન પ્રમાણને પણ અગોચર છે.

આનંદશંકર કહે છે : ‘બ્રહ્મ વિદિત તથા અવિદિતથી ભિન્ન છે તથા પર છે. એટલે કે તે ‘જ્ઞાનવિષય’ નથી તેમ અજ્ઞાત પણ નથી. તથાપિ સ્વયંપ્રકાશ હોવાથી સર્વદા જ્ઞાત છે, અતુચ્છ તથા પરસ્વરૂપ છે.’ (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૩૧૮)

બ્રહ્મ, મન, ચક્ષુ અને શ્રોતાદિકથી પર હોવા છતાં નથી એમ નથી. મન, ચક્ષુ, શ્રોતાદિક પોતે જ બ્રહ્મથી સિદ્ધ પ્રતિષ્ઠિત થાય છે, કારણ બ્રહ્મ જ સર્વને અભિવ્યક્ત કરનાર છે. કેનોપનિષદમાં અવિજ્ઞાતં વિજ્ઞાનતાં વિજ્ઞાતમ્ વિજ્ઞાનતાં એમ કહ્યું છે. બ્રહ્મ જ્ઞાન શું છે ? બ્રહ્મ જ્ઞેય છે ? કેનોપનિષદના આ પ્રશ્નના સંદર્ભમાં આનંદશંકર જણાવે છે કે : “કોઈ પણ રીતે બ્રહ્મને પ્રમાણ વિષય કરી શકાય નહિ. ત્યારે શું વિના પ્રમાણ બ્રહ્મ સ્વીકારવું ? ના. એમ પણ નથી. બ્રહ્મ સદ્ભાવમાં સર્વ પ્રમાણ છે, છતાં તે પ્રમાણને અગમ્ય છે. પ્રમાતા, પ્રમેય, પ્રમિતિ અને પ્રમાણ સર્વ પોતે જ છે, કારણકે સ્વસત્તાહીન પ્રમાણાદિ પણ બ્રહ્મની સત્તાથી જ સ્ફુરે છે. તો પછી બ્રહ્મને વિશે પ્રમાણાદિનો શો અવકાશ ? બ્રહ્મ પ્રમાણનિરપેક્ષ, સ્વયંપ્રકાશ, અનિષેધ્ય વસ્તુ છે. સર્વપ્રમાણગમ્ય મિથ્યા પદાર્થનો નિષેધ કર્યા છતાં પણ અવશેષમાં તે રહે છે, કારણકે સત-સ્વરૂપ પ્રત્યગાત્મથી અભિન્ન નિષેધ બની શકતો નથી. બ્રહ્મ વિના નિષેધ જ અસિદ્ધ થાય છે. અભાવ પણ ભાવ વિના સિદ્ધ થઈ શકતો નથી. નિષેધમાં પણ સિદ્ધિ આવે છે. પણ આ સર્વ ઉપપત્તિ અદ્વૈતવાદમાં જ થવાની. જો બ્રહ્મને જીવ-જગતથી ભિન્ન કોઈ સ્પષ્ટારૂપ માનીએ તો પ્રમાણની તેમાં અપેક્ષા રહે, પ્રમાણ સિવાય તે સિદ્ધ થઈ શકે નહિ. અને ...બ્રહ્મનું સ્વયંપ્રકાશત્વ અસંગત થાય, તથા તેમાં પ્રમાણપ્રસર થઈ મિથ્યાત્વ પણ આવે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૩૧૮-૩૧૯) આ સમસ્યાનું છેટવનું સમાધાન આનંદશંકર અદ્વૈતમતના સ્વીકારમાં જુએ છે. તેઓ કહે છે :

“બ્રહ્મને જીવ-જગતથી ભિન્ન કોઈ નિમિત્ત ચેતનકર્તારૂપ માનીએ તો તેની જ શક્તિથી સર્વ કાર્ય થાય છે એમ ન કહી શકાય. રથકાર રથાદિ કરે છે તેમાં બ્રહ્મ કારણ ખરું કે નહિ ?

જો તે ઠેકાણે બ્રહ્મને કારણ ન માનો તો બ્રહ્મની સર્વશક્તિમત્તા હાનિ પામે. વિશ્વના અનંત ચેતનપ્રાણીઓથી થતાં કાર્યોમાં બ્રહ્મ કારણ ન ઠરે અને બ્રહ્મની શક્તિ સર્વવિષયક ન થતાં માત્ર એકદેશી થાય. વળી, ત્યાં પણ બ્રહ્મ કારણ ખરું એમ કહેશો તો કારણકોટિમાં વૃથા ગૌરવ થશે તથા પાપ-પુણ્યની વ્યવસ્થા પણ એ મત પ્રમાણે બની શકશે નહિ. અસંખ્ય જીવમંડલને કૃત્રિમ પૂતળાંની માફક રમાડી, જે કર્મ તેઓ પરતંત્ર રીતે કરે છે તેને માટે સુખદુઃખાદિ ફરમાવવાં એ બ્રહ્મનો કેવો ન્યાય ? કેવી કરુણા ? ખરો નિરીશ્વરવાદતો આ જ. આથી ઈશ્વરની વિશેષ નિદા શી થઈ શકે ? માટે બ્રહ્મમાં સર્વશક્તિમત્વ ઉત્પન્ન કરવા અદ્વૈતમત સ્વીકારવો જોઈએ.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૩૧૮)

આવું સર્વશક્તિમાન બ્રહ્મ, અલૌકિક સત છે, લૌકિક અસત છે અને એકનો બાધ કરી બીજું ઉદય પામે છે.

“આપણી વ્યવહારાવસ્થા એક ગાઢ સુષુપ્તિ છે એ અનુભવ થોડે ઘણે ભાગે પ્રત્યેક ધાર્મિક હૃદયનો છે. પ્રભુનો સાક્ષાત્કાર જેમ વધારે તીવ્ર, વધારે ઊંડો, વધારે ખરો થતો ચાલે છે, તેમ આ અનુભવ, આત્મામાં વધારે સ્થિર અને સ્યૂત થતો (સિવાતો) આવે છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૮૩)

સગુણ બ્રહ્મ :

અદ્વૈતમતને આધારે નિર્ગુણ જ્ઞેય બ્રહ્મનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરી આનંદશંકર સગુણ બ્રહ્મનું સ્વરૂપ સમજાવે છે. વેદાંત અનુસાર સગુણ (ઉપાસ્ય)બ્રહ્મનાં બે સ્વરૂપ છે :

(૧) અધિદેવત (૨) અધ્યાત્મ

“ચેતનરૂપે રહી જડ જગતને પ્રવૃત્તાવનારું, માયિક સ્વરૂપ તે બ્રહ્મનું અધિદેવત સ્વરૂપ છે, જ્યારે પ્રાણીમાત્રમાં આત્મારૂપે ભાસનાર અવિદ્યોપહિત સ્વરૂપ તે બ્રહ્મનું અધ્યાત્મ સ્વરૂપ છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૩૨૧) અધિદેવત સ્વરૂપની ઉપાસનામાં સાકાર - બ્રહ્મનું ધ્યાન, મૂર્તિપૂજન ઇત્યાદિ આવે છે. અધ્યાત્મ સ્વરૂપની ઉપાસનાના બે પ્રકાર છે :

(૧) માત્ર સ્વર્ણિમાં જ અથવા તો મનુષ્યમાત્રમાં જ નહિ પરંતુ ભૂતમાત્રમાં બ્રહ્મ છે એમ સમજી સર્વની ઉપાસના કરવી અને ભેદ-બુદ્ધિ ટાળવી.

(૨) અષ્ટાંગયોગનું અનુસરણ

આ બંનેનો હેતુ મન સ્થિર કરી બ્રહ્માકાર કરવું તે છે. પૂર્વે કહ્યું છે તેમ બ્રહ્મમાં મન-વાણી જઈ શકતી નથી, બ્રહ્મ જ્ઞાત તથા અજ્ઞાત બંનેથી ભિન્ન તથા પર છે. તેથી અંતઃકરણ શુદ્ધ કરી વાસનાનો ક્ષય કરવો એટલું જ ઉપાસનાનું પ્રયોજન આનંદશંકર બતાવે છે. મોક્ષનું

મુખ્ય સાધન અને પરમધર્મ તો જ્ઞાન જ છે પણ જ્ઞાનસંપત્તિમાં ઉપાસના સાધનભૂત છે માટે જ તેનો વિધિ છે. વાસ્તવમાં પરમ અવસ્થામાં ઉપાસના સંભવતી નથી.

સૃષ્ટિથી પર એવા કોઈ ઈશ્વરનો સાક્ષાત્કાર કરી ઐહિક આત્માનું કલ્યાણ સાધવા માટે થતી ઉપાસનાને આનંદશંકર સ્વાર્થરૂપ ગણે છે. કારણકે સ્વાર્થ એ અનિષ્ટ છે અને વેદાંતના વિધિથી બાહ્ય છે. સ્વાર્થનો સર્વથા ત્યાગ કરી, અંતઃકરણ શુદ્ધ કરી તથા ઉપાધિઓ દૂર કરી બ્રહ્મવિદ્ થઈ બ્રહ્મ થવું, અદ્વૈતબ્રહ્મ અનુભવવું એ જ આનંદશંકરના મતે પરમપુરુષાર્થ છે, એ જ મોક્ષ છે.

બ્રહ્મનો સાક્ષાત્કાર નવાં કર્મ બાંધી આસક્તિથી પુણ્યાચરણ કર્યે થતો નથી. પાપ-પુણ્ય બંને શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ જોતાં વ્યવહારિક તથા મિથ્યા પદાર્થ છે. જીવનું મુક્તત્વ સ્વતઃ સિદ્ધ છે. છતાં પાપના આવરણથી તે અનુભવાતું નથી, માટે એ આવરણ દૂર કરવું એટલો જ પુરુષાર્થ છે અને તે જ્ઞાનસાધ્ય છે, એવો આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. આના સમર્થનમાં આનંદશંકર ભગવદ્ગીતાનો આધાર લે છે :

નાદત્તે કસ્યચિત્ પાપં ન ચૈવ સુકૃતં વિભુઃ ।

અજ્ઞાનેનાવૃતં જ્ઞાનં તેન મુહ્યન્તિ જન્તવઃ ॥ (ભગવદ્ગીતા, ૫-૧૫)

અર્થાત્ -

‘બ્રહ્મને પાપ-પુણ્ય સાથે કોઈ પણ પ્રકારનો સંબંધ નથી. માત્ર અજ્ઞાનથી જ્ઞાન ઢંકાઈ ગયું છે તેથી જ પ્રાણીમાત્રને એવો મોહ થાય છે.’

આમ, સગુણ કે ઉપાસ્ય બ્રહ્મની માત્ર વ્યવહારિક સત્તા છે અને નિર્ગુણ બ્રહ્મને જ પારમાર્થિક રીતે સત્ય સિદ્ધ કરે છે.

ઉપાસનાના બીજા પ્રકાર અષ્ટાંગયોગના આચરણની પણ આનંદશંકર સમીક્ષા કરે છે. બ્રહ્મનો અનુભવ કરવા માટે પ્રાણાયામાદિ અષ્ટાંગયોગ સાધન નથી. આ અંગેના શંકરાચાર્યના વિચારો સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે,

અજ્ઞાનાં ઘ્રાણપીડનમ્ -નાક દબાવીને બેસવું એ તો અજ્ઞાનીની રીત છે. વળી નાક ઉપર દૃષ્ટિ સ્થાપવાથી બ્રહ્મધ્યાન થાય છે એમ માનનારાના ખંડનમાં શંકરાચાર્ય કહે છે કે,

દૃષ્ટિ જ્ઞાનમયીં કૃત્વા પश्येद् બ્રહ્મમયં જગત્ ।

સા દૃષ્ટિઃ પરમોદાર ન નાસાગ્રાવલોકિની ॥ (તેજોબિંદુપનિષદ્ :૧-૨૮)

અર્થાત્ - ‘જ્ઞાનમય દૃષ્ટિ કરી સઘળું બ્રહ્મમય જોવું - આ પરમ ઉદાર દૃષ્ટિ છે. નાકની અણી જોયા કરવી એ નહિ.’

આમ, શાંકરસિદ્ધાંતમાં બ્રહ્મજ્ઞાનના સાધન તરીકે યોગનો સ્પષ્ટ નિષેધ છે. તે અંગે પોતાનો મત વ્યક્ત કરતાં આનંદશંકર કહે છે :

“ખરો રેચક અને પૂરક, પ્રપંચનો નિષેધ કરી સર્વત્ર પરમાત્માને ભરવો એ જ છે - ઊંચા નીચા શ્વાસ લેવા ઈત્યાદિ નથી. આ શ્વાસ લેવાથી શારીરિક લાભ ગમે તે હો, યોગશાસ્ત્રનો વિષય ભલે રસિક અને - જાણવા-શોધવાલાયક હો - પણ શંકરસિદ્ધાંતમાં તો બ્રહ્મજ્ઞાનના સાધન તરીકે યોગનો સ્પષ્ટ નિષેધ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ-૫૭૫)

આમ છતાં ‘શાંકરસિદ્ધાંત અને યોગ’ એવા એક બીજા લેખમાં આનંદશંકર વિવિધ ઉદાહરણો આપી સિદ્ધ કરે છે કે, યોગના બે પ્રકાર રાજયોગ અને હઠયોગમાં શાંકરસિદ્ધાંત અનુસાર હઠયોગનો જ નિષેધ સમજવાનો છે. કારણકે શંકરાચાર્યે પણ આઠ અંગને બદલે પંદર અંગ કલ્પી અષ્ટાંગયોગનાં કેટલાંક અંગોને જુદા જ અર્થમાં પોતાને અનુકૂળ અર્થમાં નિરૂપ્યાં છે.

“યમો હિ નિયમસ્ત્યાગો મૌનં દેશશ્ચ કાલતા ।

આસનં મૂલબંધશ્ચ દેહસામ્યં ચ દૃક્સ્થિતિ : ॥

પ્રાણસંયમનં ચૈવ પ્રત્યાહારશ્ચ ધારણા ।

આત્મધ્યાનં સમાધિશ્ચ પ્રોત્કાન્યંગાનિ વૈ ક્રમાત્ ॥”

શંકરાચાર્ય હઠયોગને નિષેધીને રાજયોગનો વિધિ કહે છે તેના સમર્થનમાં આનંદશંકર શાંકરવેદાંત અને શાંકરસિદ્ધાંત બંને વચ્ચે ઐતિહાસિક સંદર્ભમાં ભેદ તારવી બતાવે છે. શાંકરવેદાંતનો ઈતિહાસ લક્ષમાં રાખતાં આનંદશંકર કહે છે : ‘શાંકરસિદ્ધાંત અને શાંકરવેદાંત એ સર્વથા એક નથી. સર્વથા એક હોત તો અખ્યયદીક્ષિતના ‘સિદ્ધાંતલેશ’માં જે અનેકાનેક શાંકરવેદાંત સંબંધી મતમતાંતરો નોંધ્યા છે તે નોંધાયા ન હોત’ - આ અનુસંધાનમાં આનંદશંકર નોંધે છે કે “ભગવત પૂજયપાદે કોઈ પણ ઠેકાણે બ્રહ્મજ્ઞાનીઓને માટે યોગની જરૂર બતાવી નથી. તેથી જ વેદાંતી પરમહંસો બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર માટે યોગની દરકાર ન કરતાં શ્રુતિએ કહેલો વેદાંતવાક્યનો વિચાર કરવા ગુરુ પાસે જાય છે. વિચાર (જ્ઞાન) વડે જ ચિત્તનો દોષ કાઢી શકાય છે અને તેથી યોગ દોષ કાઢવાનું સાધન નથી” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૩૩૬)

આમ, હઠયોગનું શાંકરસિદ્ધાંતમાં સ્થાન નથી- એમ વિવિધ પ્રમાણો આપી આનંદશંકર કહે છે.

માયાવાદ :

ઈન્દ્રિય, મન વગેરે જ્ઞાનનાં દ્વાર અલગ હોવા છતાં જ્ઞાન પોતે તો હંમેશાં એકરૂપ જ છે. તેથી ધર્મવૃત્તિથી જે સત્યો મનુષ્ય હૃદયમાં પ્રગટે છે તેને તર્કનું પણ સમર્થન અવશ્ય મળવું

જ જોઈએ. ધાર્મિક હૃદયના અનુભવને તર્કથી સમર્થિત કરવાનું કામ માત્ર વેદાંતીઓનું જ નથી પણ સર્વ સત્ય શોધકોનું છે. આનંદશંકર માયાવાદને ધાર્મિક હૃદયની અનુભૂતિથી સામ્ય સત્યોનું તાર્કિક સમર્થન કરતાં સિદ્ધાંતરૂપે ઓળખાવે છે.

‘ધર્મવિચાર-૧’ માં ‘માયાવાદ’ પરના પ્રકરણમાં આનંદશંકર માયાવાદનું સ્વરૂપ સમજાવી આ સિદ્ધાંત પર કરવામાં આવતા આક્ષેપોના તર્કસંગત ઉત્તરો આપવાનો પ્રયત્ન કરે છે. સૌ પ્રથમ તેઓ માયાવાદનું ધાર્મિક અને તાર્કિક મહત્વ સ્પષ્ટ કરે છે.

માયાવાદ ખરું જોતાં એક વાદ માત્ર નથી, પણ ધાર્મિક અનુભવનું સર્વસ્વ એ વાદને અવલંબીને રહ્યું છે. તેથી સ્ફુટ વા ગર્ભિત રીતે સર્વધર્મમાં એ વાદનું અસ્તિત્વ છે. આને સિદ્ધ કરવાની એટલે કે તર્કવૃત્તિ અને ધર્મવૃત્તિના સમન્વયની જવાબદારી પ્રત્યેક ધાર્મિક મનુષ્યની છે.

માયાવાદ સામેના કેટલાક મિથ્યા આક્ષેપોના ઉત્તર આનંદશંકર આપે છે.

(૧) માયાવાદ અનુભવ વિરોધી છે.

સામાન્ય જનસમાજની દૃષ્ટિએ અનુભવ વિરોધ એ માયાવાદ પરનો આક્ષેપ છે. પરંતુ આનંદશંકર આ આક્ષેપને જ એક દૂષણ તરીકે ઓળખાવે છે. જરા સૂક્ષ્મ રીતે વિચારતાં જગત નથી એમ માયાવાદનું કહેવું નથી. પણ જગત જગત રૂપે નથી એમ કહેવું છે એમ સમજી શકાય છે. અધ્યાત્મ વિરોધ એ માયાનું સ્વરૂપ છે. અનુભવ વિરોધ વિના અધ્યાત્મશાસ્ત્ર તો શું પણ કોઈપણ શાસ્ત્ર પ્રવર્તી શકતું નથી. આ સંદર્ભે અધ્યાત્મવિદ્યામાં અન્ય શાસ્ત્ર કરતાં પણ અનુભવ વિરોધની વધારે યોગ્યતા દર્શાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“અત્રે જે સમ્યગ્ દર્શન સાધવાનું છે તે માત્ર બુદ્ધિના પ્રદેશનું નથી પણ સમગ્ર આત્માનું છે, એટલે કે ખગોળવિદ્યાની માફક અત્રે અમુક સિદ્ધાંત સિદ્ધ કરીને પરોક્ષ જ્ઞાનથી વીરમવાનું નથી, પણ સમગ્ર આત્મામાં અપરોક્ષ અનુભવ પ્રાપ્ત કરવાનો છે અને તેટલા માટે અત્રે બાધિત અનુભવનું બાધિતત્વ અત્યંત તીવ્ર થઈ પરાકાષ્ઠાએ પહોંચે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૯૭) નરસિંહ મહેતાના “જાગીને જોઉં તો જગત દીસે નહી” ના ‘દિવ્ય પ્રભાત’ નામાભિધાન અન્વયે વાર્તિક રચતાં આનંદશંકર એ સ્પષ્ટ કરે છે કે (જુઓ પરિશિષ્ટ-૨, કાવ્ય : ૨, પૃ. ૨૮૧) આ અનુભવ વિરોધ પણ હકીકતમાં એક આત્માસ છે. કેમ કે માયાવાદનું સામાન્ય રીતે એમ કહેવું નથી કે આ જગત દેખાય છે તે નથી દેખાતું, એનું તો વિશેષતઃ કહેવું છે કે આ જગત દેખાય છે તે બ્રહ્મદર્શન થતાં જગતરૂપે નથી દેખાતું. એમણે આ વિધાનને સમજાવતાં લખ્યું છે :

“અવચ્છેદ વગર સામાન્ય રીતે એ જગતને ‘છે’ વા ‘નથી’ કહેવું એ બંને સરખી રીતે અર્થશૂન્ય વાક્યો છે. જગતને અમુક અવચ્છેદ લઈને, એટલે અમુક અમુક રૂપે જ ‘છે’ વા ‘નથી’ કહેવામાં અર્થ છે. માયાવાદ સ્પષ્ટ રીતે કહે છે કે, જગત જગત રૂપે નથી એમ કહેવાનું તાત્પર્ય

એવું છે કે પ્રાકૃત જનોને જગત જેવે રૂપે ભાસે છે તે કરતાં ધાર્મિક આત્માને એ જુદે રૂપે પ્રતીત થાય છે, અને એ બે પ્રકારમાં ધાર્મિક આત્માની જે દૃષ્ટિ છે તે ખરી છે અને પ્રાકૃત જનોની ખોટી છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૮૪) “ ઈશ્વરનો પ્રત્યક્ષ ઉદય થતાં એનો પ્રત્યાઘાત - એનો પ્રકાશ -જગત પ્રત્યક્ષ ઉપર પડે છે અને હવેનું જગત પ્રત્યક્ષ અજ્ઞાન અવસ્થાના જગત-પ્રત્યક્ષથી જુદું જ છે. એટલું જ નહિ, પણ એનું બાધક છે એમ અનુભવ કહે છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૮૫)

આ પ્રકારે આનંદશંકરે માયાવાદના સંદર્ભમાં વ્યવહારિક જગતના મિથ્યાત્વને સમજાવ્યું છે. શાસ્ત્રદૃષ્ટિએ જગતનું મિથ્યાત્વ એ નવીન વાત પ્રતિપાદિત થાય છે એમ એમનું કહેવું છે. વ્યવહારિક અનુભવમાં જગત નથી એમ વેદાંતનું પ્રતિપાદન નથી માટે એ ‘બ્રહ્મસત્યમ્’ અને ‘જગન્મિથ્યા’ એમ કહે છે.

લોકદૃષ્ટિએ એટલે કે વ્યવહારિક ભ્રમાત્મક પ્રતીતિમાં જગત, ભૂત, ભવિષ્ય અને વર્તમાન ત્રણે કાલમાં છે. શાસ્ત્રીય એટલે કે પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ જ વિચારતાં તેનું મિથ્યાત્વ સાબિત થાય છે. આનંદશંકર વ્યવહારિક પારમાર્થિક એવો ભેદ સ્વીકારીને જ ચાલે છે. તે માટેનો તર્ક એ છે કે, જો આવો ભેદ ન હોય તો કોઈપણ વિષયનું શાસ્ત્ર જ સંભવે નહિ. જેવાં ખગોળ આદિ વિષયનાં શાસ્ત્રો છે. એવું બ્રહ્મજ્ઞાનનું પણ શાસ્ત્ર છે અને જેમ ખગોળ વિદ્યા પૃથ્વીનું સ્થિર હોવું ભ્રમાત્મક છે એમ સિદ્ધ કરે છે તેમ બ્રહ્મવિદ્યા જગતને જગતરૂપે ભ્રમાત્મક છે એમ ઠરાવે છે. અહીં અનુભવ વિરોધનો કોઈ અવકાશ જ આનંદશંકર જોતા નથી.

લૌકિક અનુભવ વિરોધથી ભડકનારને સચોટ ઉત્તર આપતાં આનંદશંકર કહે છે :

“No one has any genuine gift for philosophy who has never doubted the reality of material things.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૮૫)

(૨) માયાવાદને કેટલાક અનિશ્ચરવાદ તરીકે ઓળખાવે છે.

આ આક્ષેપનો ઉત્તર આનંદશંકર બે રીતે આપે છે :

(૧) યથાર્થ રીતે વિચારતાં ઈશ્વરનો મહિમા માયાવાદ વિના પ્રગટ થઈ શકતો નથી. તત્ત્વજ્ઞાનનો ઉદ્દેશ પદાર્થોની અનેકતાની પાછળ રહેલી એકતા શોધવાનો છે. તેથી આનંદશંકર કહે છે કે, ઈશ્વરયુક્ત જગત, જગત અને જીવ અને એ બે કે ત્રણ પદાર્થમાં થતા ઈશ્વરના અંતર્ભાવથી પર એવું સત્ત્વ હોવું જોઈએ કે, જે સર્વનો ખુલાસો આપી શકે. આમ, ઈશ્વરથી પર જવાની આકાંક્ષા રહે તો પછી ‘પરાગતિ’, ‘પરમઅવધિ’, ‘પરમનિદાન’ વગેરે પદો દ્વારા નિર્દેશાતું સર્વસંમત ઈશ્વર સ્વરૂપ રહેતું નથી.

(૨) અનિશ્વરવાદી આક્ષેપ સામે બીજી એક દલીલ કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે, ભક્તનો આત્મા જે અનાદિ કાળથી પોતાની અને ઈશ્વરની વચ્ચે જગત-રૂપી અંતરાય અનુભવતો હતો, તે જગતને બ્રહ્મની માયારૂપે ગ્રહણ કરતાં બ્રહ્મનું અવ્યવહિત સાંમુખ્ય અનુભવીને આનંદ છે. અહીં આનંદશંકર સ્પષ્ટતા કરે છે કે, જગતનો આવિષ્કાર માત્ર માયા જ નથી, પણ બ્રહ્મની માયા છે. એ બ્રહ્મનો વિકાર નથી, પણ માયા છે.

આમ, બ્રહ્મ અને માયા એમ બંને પદ ઉપર ભાર મૂકી વિચારીને જોતાં સ્પષ્ટ થશે કે વેદાંતીઓ જગતથી પર તત્ત્વ સ્વીકારે છે, અને એ પરતત્ત્વનો જગત સાથે, વસ્તુસ્થિતિમાં તેમજ જ્ઞાનમાં, અવિષ્લેષ્ય અને તાત્ત્વિક સંબંધ છે અર્થાત્ બ્રહ્મ જગતથી પર છે અને તે જગતના અંતરમાં વિરાજે છે. બ્રહ્મની સત્તાથી જ જગતની સત્તા બને છે. આથી આનંદશંકર કહે છે કે “જગત બ્રહ્મસત્તા નિરૂપતિ સત્તાવાળું છે, મિથ્યા છે, બ્રહ્મમાં અધ્યસ્ત છે, ઈત્યાદિ વેદાંત શાસ્ત્રની પરિભાષાનું આજ તાત્પર્ય છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૮૮)

(૩) વેદાંતનો માયાવાદ જગતને ‘અપ્રતિષ્ઠિત’, ‘અસત્ય’ કહે છે. એવી ભૂલ પણ ઘણા લોકો કરે છે. વેદાંતના વિરોધીઓમાં પ્રચલિત આ માન્યતામાં આનંદશંકર શ્રી કૃષ્ણે ભગવદ્ગીતામાં કરેલો અનિશ્વરવાદ જુએ છે. ‘અસત્યં અપ્રતિષ્ઠં તે જગદાહુરનીશ્વરમ્’ (ભગવદ્ગીતા- અ.૧૬, શ્લોક -૮)

અર્થાત્ - ‘એ આસુરી લોક જગતને અસત્ય, નિરાધાર અને પરમેશ્વર વિનાનું કહે છે.’ આ રીતે ‘માયાવાદ’ જગતને અસત્ય કહીને અટકતો નથી પણ બ્રહ્મ એ જ ‘સત્ય’ છે, જગતની ‘પ્રતિષ્ઠા’ બ્રહ્મમાં છે એમ અધિક પ્રતિપાદન કરે છે. આનંદશંકર કહે છે : “આ ભેદ થોડો નથી. જગતનો નિષેધ અનુભવતાં ઈશ્વરનો મહિમા ઓછો થતો નથી પણ તેને બદલે એ વધારે ઐશ્વર્યવાળો અને અપરોક્ષ થાય છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૧૮૬)

(૪) નીતિની તીવ્ર લાગણીવાળા કેટલાક લોકો માયાવાદને પાપ-પુણ્યાદિની નીતિવ્યવસ્થાને નિરાધાર કરનાર સિદ્ધાંત માને છે. કારણકે બ્રહ્મ જ જો એક માત્ર પરમ સત હોય અને બાકી બધું મિથ્યા હોય તો પછી પાપ-પુણ્ય વગેરેના ભેદ પણ મિથ્યા જ માનવા પડે. પરિણામે આવું ચિંતન સમાજ માટે વિઘાતક પુરવાર થઈ રહે છે.

આ આક્ષેપનો ઉત્તર આપતાં આનંદશંકર માયાવાદ નીતિપોષક છે એમ સિદ્ધ કરી આપે છે. ‘બ્રહ્મ સત્યં જગન્મિથ્યા’ એ વેદાંતના પ્રતિષ્ઠિત શ્લોકાર્થના પૂર્વખંડની અવગણનાને આનંદશંકર ઉપરોક્ત આક્ષેપનું કારણ ગણે છે. પૂર્વે બતાવ્યા પ્રમાણે માયાવાદ જગતનો માત્ર નિષેધ કરીને અટકતો નથી, પણ વિશેષમાં બ્રહ્મનું અદ્વિતીય અસ્તિત્વ પણ સ્વીકારે છે.

આ રીતે વિચારતાં માયાવાદથી નીતિવ્યવસ્થાનો ભંગ થતો નથી. પરંતુ તેને બદલે તે નીતિનો પોષક બને છે. આનંદશંકર કહે છે: ‘જગન્મિથ્યા’ એટલું જ કહેતાં જગત સાથે નીતિ પણ ઊડી જાય, સત-રૂપ તેમજ કર્તવ્યરૂપ સમસ્ત વસ્તુ ‘અપ્રતિષ્ઠ’ એટલે આધારરહિત થઈ રહે અને તત્ત્વવિચારમાં અને કર્તવ્યવિચારમાં શૂન્યવાદનો પ્રસંગ આવે એ ખરું, પરંતુ ‘બ્રહ્મ સત્યં’ એટલું ઉમેરતાં, નીતિનો વિધાત ન થતાં સ્વરૂપાંતર થાય છે - અર્થાત્ નીતિ એક લૌકિક વ્યવસ્થા મટી અલૌકિક પદાર્થ બને છે. અને પ્રાકૃત વ્યવહારની અધમતાથી મુક્ત થઈ બ્રહ્મની પવિત્રતાથી સિંચાય છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૮૮)

આમ નીતિની લૌકિકતાને સ્થાને તેની સાર્વત્રિકતા પણ માયાવાદથી જ પ્રતિષ્ઠિત થાય છે. કારણકે નીતિનો આધાર ઈહલોક ઉપર ન રહેતાં સર્વલોક ઉપર એટલે કે “ઈહ અને પર - ઉભય સંગ્રાહક બ્રહ્મ” ઉપર રહે છે, જેથી નીતિ સાર્વત્રિક બને છે. આમ માયાવાદનો પરમ ઉદ્દેશ નીતિની પારમાર્થિકતાને સિદ્ધ કરે છે.

સામાન્ય નીતિ વ્યવસ્થા અને માયાવાદ અનુસાર નીતિવ્યવસ્થાનો ભેદ દર્શાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“સામાન્ય નીતિવ્યવસ્થામાં માયાવાદ ફેર કરે છે. તે એટલો જ છે કે નીતિ ને સ્વ-રૂપાંતર પમાડવામાં જે જે વૃત્તિ અનુકૂળ હોય તેને પણ એ નીતિવ્યવસ્થામાં પ્રવેશ કરાવે છે એટલે કે એના સાધ્યને અનુકૂળ સાધન-પ્રાપ્ત એ આવશ્યક ગણે છે. એ સાધન-પ્રાપ્તિમાં અત્યાચાર થઈ સાધ્યનું વિસ્મરણ થઈ જાય એ માયાવાદને અન્ય નીતિવાદો જેટલું જ અનિષ્ટ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૮૮)

ઈશ્વરની આજ્ઞા છે કે જગતમાં રહી સદાચાર પાળવો એવા સેશ્વરદ્વૈતવાદીઓના મત કરતાં અદ્વૈતીઓનો વસ્તુતઃ જગત ઈશ્વરથી અતિરિક્ત નથી એમ સમજી લઈ બ્રહ્માનુભવ રૂપે જગતની નીતિ આચરવી એ આનંદશંકરના મતે વધારે સાયુક્તિક છે. આના સમર્થનમાં આનંદશંકર નોંધે છે :

“સર્વાત્મ બ્રહ્મવાદી અદ્વૈતીને તો જગત બ્રહ્મનો અવચ્છેદ કરી શકતું નથી. જગત પણ બ્રહ્મરૂપ જ છે. તેથી એણે જગત ત્યજી બ્રહ્મને એથી બહાર શોધવા જવાનું નથી, પણ જગતમાં જ જગતના વ્યવહારમાં જ બ્રહ્મનો અનુભવ કરવાનો છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૧૦૧)

આ રીતે આનંદશંકરના મતે માયાવાદથી સાંસારિક નીતિવ્યવસ્થા બ્રહ્મભાવથી પ્રકાશિત થાય છે અને સાર્વત્રિક બને છે.

જીવાત્મા અને પરમાત્મા :

યુરોપમાં સોળમી સદીથી વૈજ્ઞાનિક યુગનો આરંભ થયો તેની સાથે સાથે સૃષ્ટિરચનાના નિયમોની શોધોનો આરંભ પણ થયો. પરિણામે અઢારમી સદીમાં યુરોપ પ્રકૃતિમાં પરમાત્માને જોઈ શક્યું નહિ. યુરોપના વૈજ્ઞાનિક વિકાસનો પ્રભાવ આપણા દેશના બૌદ્ધિકો પર પડ્યો. અઢારમી સદીમાં યુરોપની મનુષ્ય બુદ્ધિએ પરમાત્માનો નિષેધ કરેલો અથવા એમ સ્વીકારેલું કે પરમાત્મામાંથી એક વખત શક્તિ પામેલી પ્રકૃતિ હંમેશાં સ્વતંત્ર નિયમોથી પ્રવર્તે છે અને પરમાત્મા કોણ જાણે ક્યાં યોગનિદ્રામાં પડ્યો હશે. આનંદશંકર આવા વલણને ‘અર્ધનાસ્તિકતાથી ભરેલા દ્વૈતવાદ’ તરીકે ઓળખાવે છે. આપણા દેશમાં જે નૈયાયિક દ્વૈતવાદીઓ પરમાત્માને ‘ધટોના નિર્માતા’ અને ‘ત્રિભુવન-વિધાતા’ તરીકે સ્વીકારતા અને પોતાના કાર્યનો અને પરમાત્માનો સંબંધ એક સરખો જ છે એમ કલ્પતા. પરમાત્મા વિશેની આ કલ્પનાને આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. આ સંદર્ભમાં ‘હોરી’ કાવ્યનું વાર્તિક કરતાં આનંદશંકર પરમાત્મા-જીવાત્માનું અદ્વૈત બુદ્ધિગ્રાહ્ય રીતે સમજાવે છે. (જુઓ પરિશિષ્ટ-૨, કાવ્ય : ૩ અને ૪, પૃ. ૨૮૨, ૨૮૩)

પરમાત્મા દેશકૃત, કાલકૃત અને વસ્તુકૃત એમ ત્રિવિધ પરિચ્છેદરહિત છે. એટલે કે અહીં છે અને ત્યાં નથી અથવા ત્યાં છે અને અહીં નથી એમ નથી, એટલું જ નહિ પણ સર્વ સ્થળે છે એમ કહેતાં પણ સ્થળ એનું અધિષ્ઠાન બની જાય છે એ ખોટું થાય છે. દેશ-સ્થળમાં એ આશ્રય કરી રહેલો નથી, ઊલટો દેશ એને લીધે બન્યો રહે છે. એ જ પ્રમાણે પરમાત્મા ભૂત, ભવિષ્ય અને વર્તમાન કોઈપણ કાળે નહોતો, નથી અથવા નહિ હોય એમ નથી, એટલું જ નહિ પણ કાળમાં એને માનવાથી કાળ એનો આશ્રય બને, જે પરમાત્માની સર્વાશ્રયતા સાથે અસંગત છે. આમ પરમાત્માનું સ્વરૂપ સ્થળાતીત અને કાળાતીત એવું વિલક્ષણ બની રહે છે.

પરમાત્મા દ્વારા જ સ્થળ અને કાળનું અસ્તિત્વ પ્રમાણાય છે. એટલે વસ્તુઓના અસ્તિત્વનો ખુલાસો પરમાત્મામાંથી કેવી રીતે મળી શકે એવો પ્રશ્ન સ્વાભાવિક રીતે ઊભો થાય.

“પરમાત્માથી ભિન્ન કોઈપણ વસ્તુ નથી કે જેના અસ્તિત્વનો ખુલાસો પરમાત્મા- માંથી ન નીકળતો હોય. વસ્તુ માત્ર પરમાત્મામાંથી અસ્તિત્વ પામે છે એમ જો કબૂલ કરતા હો તો પરમાણુઓ કે પ્રકૃતિ એવી કોઈ પણ વસ્તુ પરમાત્માની સાથે સાથે પોતીકું સ્વતંત્ર સ્વભાવ સિદ્ધ અસ્તિત્વ ભોગવતી માની શકાતી નથી.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૫૭)

અર્થાત્ જગત અણુઓમાંથી કે પ્રકૃતિમાંથી નીપજેલું નથી. આમ, વસ્તુતઃ તો અસત્-માંથી સત્ નીપજતું નથી અને સત્માંથી અસત પણ નીપજતું નથી. અસતમાંથી અસત થાય છે એમ કહેવું તદ્દન અર્થહીન છે અને સત્માંથી સત્ પણ ‘થાય છે’ કહી શકાતું નથી, એટલે જે સત

છે તે જ છે. અન્ય કાંઈ જ નથી. પરમાત્મા પોતામાંથી જ એક અદ્વિતીય સતમાંથી જગત ઉપજાવે છે એમ આનંદશંકર માને છે. શ્રુતિએ એ માટે ઊર્ણનાભ-કરોળિયાનું દૃષ્ટાંત આપ્યું છે: કરોળિયો જેમ પોતાનામાંથી જાળ પસારે છે તેમ પરમાત્મા પણ પોતાનામાંથી જગતની જાળ પાથરે છે. જો કે આ દૃષ્ટાંતને પણ આનંદશંકર પૂર્ણરૂપે લાગુ પાડવાના મતમાં નથી. કારણકે કરોળિયો પોતાના શરીરમાંથી જાળ કાઢે છે અને પરમાત્માને તો શરીર નથી, તેમ પરમાત્મા પોતે વિકાર પામીને જગતરૂપ બને એમ પણ નથી કહેવાતું, કારણકે પરમાત્મામાં વિકાર સંભવતો નથી. માટે માનવું પડે છે કે એ અસત ને સત કરતો નથી, માત્ર સત કરી દેખાડે છે. પોતે પોતામાંથી એક અદ્વિતીય સતમાંથી કાંઈ વિકાર ઉપજાવતો નથી, ઉપજાવતો દેખાય છે. આનંદશંકર કહે છે : “આને કોઈ પરમાત્માની ‘પ્રભુતાઈ’ કહે છે, ‘લીલા’ કહે છે, કોઈ ‘માયા’ કહે છે અથવા ‘માયા’ની એક કલા - ‘વિક્ષેપશક્તિ’ કહે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૫૮)

પરમાત્મા અને જીવાત્માનો સંબંધ :

પરમાત્મા જગતનું સર્જન કર્યા પછી જગતથી અલિપ્ત રહેતો નથી પણ એ જગત તેમજ સાક્ષાત્ મનુષ્ય આત્મા સાથે નિત્ય સંબંધ ધરાવે છે. આ સંબંધ અંગે અનેક મતભેદો ચિંતકોમાં જોવા મળે છે. રાજા-પ્રજાનો, પિતા-પુત્રનો, મિત્ર-મિત્રનો સ્વામી-સેવકનો, પતિ-પત્નીનો કે સર્વથા અનન્યતાનો કે બીજી કોઈ રીતનો તે અંગે અનેકવાદ-વિવાદ સર્જતા રહ્યા છે. પરમાત્મા અને જીવાત્માના આ સંબંધનો સ્વીકાર કરી તદનુસાર જે આચાર-વિચાર કરવામાં આવે છે એને જ આનંદશંકર ‘ધર્મ’ કહે છે. નેતિ નેતિ કહી વિરમનારા કેવલાદ્વૈતીઓ પણ આત્મા સાથે પર પદાર્થનો કોઈક તરેહનો સંબંધ તો માને છે જ. પરંતુ આ સર્વ રૂપકો ખરાં છે ? તેનું તાત્પર્ય શું છે ? તેવા પ્રશ્નનો ઉત્તર આનંદશંકર ‘હોરી’ નામના બીજા એક આધ્યાત્મિક કાવ્યનું વાર્તિક કરતાં વ્યવહારિક અને પારમાર્થિક (કેવલાદ્વૈત) બંને દૃષ્ટિબિંદુએ આપે છે. (જુઓ પરિશિષ્ટ-૨, કાવ્ય : ૪, પૃ. ૨૮૩)

આ સર્વરૂપકો વ્યવહારિક અર્થમાં ખરાં છે. કારણકે જે અર્થમાં આપણે છીએ તે અર્થમાં આપણાથી જુદો પરમાત્મા પણ છે અને બે વચ્ચેનો સંબંધ ઉપરના રૂપકો વડે પ્રદર્શિત થાય છે. પરંતુ બીજી રીતે (પરમાર્થિક રીતે) વિચારતાં આનંદશંકર આ રૂપકોને બે પ્રકારે મિથ્યા ગણાવે છે :

(૧) એ સંબંધ એવો વિવિધ છે કે એ રૂપકોમાંનું કોઈપણ વસ્તુ સ્થિતિને પૂરેપૂરી નિરૂપવા અસમર્થ છે.

(૨) જીવાત્મા અને પરમાત્માને બે પદાર્થો માની એમનો સંબંધ સમજવા માટે એ રૂપકો કલ્યાં છે. પરંતુ હકીકતમાં જીવાત્મા અને પરમાત્મા એમ બે જુદા પદાર્થો જ નથી.

જીવાત્મા અને પરમાત્માની એકતાને વધુ તાત્વિક રીતે સમજવા આનંદશંકર યુરોપિયન તત્ત્વચિંતક ઈમેન્યુઅલ કાન્ટના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઉલ્લેખ કરે છે.

કાન્ટે પોતાના 'ક્રીટિક ઓફ પ્યોર રીઝન'માં મનુષ્ય જ્ઞાનની મર્યાદા અંગે ચિંતન કર્યું છે. કાન્ટ અનુસાર આપણા ઈન્દ્રિય જ્ઞાનમાં રહેલી દેશ અને કાળરૂપી બે ઉપાધિઓ વિષયગત નથી. કારણ વસ્તુતત્વ આપણે જાણી જ શકતા નથી. આપણી ઈન્દ્રિય દ્વારા વિષયમાં સ્થળકાળ આરોપાય છે. કાન્ટની પછીના વખતમાં એટલો ફેરફાર સુચવાયો કે - પ્રથમ સ્વતઃ પદાર્થ છે અને પછીથી ઈન્દ્રિયોનો સંબંધ થતાં એનામાં દેશ અને કાળની ઉપાધિઓ ઊપજે છે એમ નથી પણ ઈન્દ્રિય સાથે સંબંધ રૂપે જ એ પદાર્થનું અસ્તિત્વ છે. એટલે જો પદાર્થ છે તો તેને દેશ-કાળ લાગેલા જ છે.

ઉપરોક્ત બંને સિદ્ધાંતો પરથી આનંદશંકર એવું તારણ આપે છે કે, :

“જે પદાર્થ ઈન્દ્રિયાતીત છે તે દેશગત કે કાલગત હોઈ ન શકે. આથી આટલી વાત સ્પષ્ટ છે કે આત્મા, જીવાત્મા તેમજ પરમાત્મા-જે ઈન્દ્રિયાતીત છે, તેને દેશગત કે કાલગત માનવો એ ભૂલ છે. જો આત્માને દેશ કે કાળની ઉપાધિ લાગતી નથી, તો પછી જીવાત્મા અને પરમાત્માને એકબીજાની પૃથક્ પાડવા એ સંભવતું નથી.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૬૮)

આ ઉપરાંત કાન્ટનું બીજું એક મંતવ્ય એવું છે કે જેમ મનુષ્યનું ઈન્દ્રિયજ્ઞાન વિષયમાત્રને દેશ અને કાળના બીબામાં ઢાળે છે, તેમ મનુષ્યની બુદ્ધિ પણ વિષયને અમુક બીબામાં જ ઉતારી લે છે. અર્થાત્ દ્રવ્ય, ગુણ, કારણ, સંખ્યા વગેરે આકારોમાં જ વિષયોને કલ્પે છે. કાન્ટના આ સિદ્ધાંતમાં પાછળથી એવો સુધારો આવ્યો છે કે વિષય સ્વતઃ - સ્વતંત્ર કોઈ પદાર્થ નથી પણ બુદ્ધિના વિષય રૂપે જ એનું અસ્તિત્વ છે, એટલે પ્રથમ પદાર્થ સ્વતંત્ર સિદ્ધ હોય અને પછીથી એ બુદ્ધિનો વિષય બને એમ થતું નથી. ‘જે પદાર્થ મનુષ્ય બુદ્ધિનો વિષય નથી એની સાથે દ્રવ્ય-ગુણ-કારણ-સંખ્યા વર્ગરેના વિચારો જોડવા એ ભૂલ છે.’ (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૬૮)

અર્થાત્ અધિજ્ઞાનરૂપે કોઈક પદાર્થ માનવો જોઈએ અને તેથી દ્રવ્ય, ગુણ, સંખ્યા, આદિ બુદ્ધિના આકારો જે બુદ્ધિથી શરૂ થાય છે તેને બુદ્ધિની પેલી પારના અધિજ્ઞાનભૂત-પદાર્થને લગાડવાનો સગુણવાદી અને દ્વૈતવાદીઓનો પ્રયત્ન નિરર્થક છે. બુદ્ધિની પાછળ પેલી પાર જવું અશક્ય લાગતું હોય તો એનો અને અધિજ્ઞાનનો એટલે ચિત્ત અને સતનો અભેદ માનો, પણ બુદ્ધિ અને બુદ્ધિના વિષયને એક સંકલનામાં જોડ્યા વિના, અર્થાત્ બંનેની એક અધિજ્ઞાનમાં એકતા કર્યા વિના છૂટકો નથી.

આ સમગ્ર ચર્ચાને આધારે આનંદશંકર અધિજ્ઞાનરૂપ પદાર્થ જીવભાવ શી રીતે પામ્યો? એ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપવાનો પ્રયત્ન કરે છે. વેદાંતના વિવિધ આચાર્યોના આ અંગેના ભિન્ન ભિન્ન સિદ્ધાંતોના સંદર્ભમાં આનંદશંકર આ પ્રશ્નની ચર્ચા કરે છે.

(૧) પરિણામવાદ - (વિકારવાદ)

આ મત મુજબ જીવ અને જગત એ બે બ્રહ્મના વિકારો છે. આ મત શંકરાચાર્યની પૂર્વે પણ હતો અને પાછળથી વલ્લભાચાર્યે તેનું સમર્થન કરેલ છે.

(૨) શક્તિવાદ

આ વાદ પ્રમાણે જીવ અને જગત બે બ્રહ્મની શક્તિઓ છે : આ મતને શક્તિવાદને નામે શંકરાચાર્ય એક સ્થળે ઉલ્લેખ કરે છે અને પાછળથી રામાનુજાચાર્યે ચિત્ અને અચિત્ને બ્રહ્મની શક્તિઓ માની છે તે આ જ મત છે.

(૩) અવસ્થાવાદ

આ વાદ પ્રમાણે ‘બ્રહ્મ અપ્રયલિત સ્વરૂપ’ સમુદ્રસ્થાને છે અને એની ઈષત્ (જરા) પ્રયલિતાવસ્થા તે અંતર્યામી (ઈશ્વર) છે અને અત્યંત પ્રયલિતાવસ્થા તે જીવ છે. આમ, અપ્રયલિત, પ્રયલિત અને અતિપ્રયલિત બ્રહ્મની અવસ્થાઓ છે.

આ ત્રણ વાદમાં જીવને વિકારરૂપે વા શક્તિરૂપે વા અવસ્થારૂપે સત્ય માનવામાં આવે છે.

જીવાત્માને પરમાત્માના વિકારરૂપે વા અન્ય રીતે સત્ય માનીને પણ જીવાત્મા પરમાત્માથી ભિન્ન છે કે અભિન્ન એ વિષે ત્રણ મુખ્ય વાદ ઉત્પન્ન થયા છે :

(૧) ઔદુલોમિનો મત

જીવ અત્યારે પરમાત્માથી ભિન્ન છે, પરંતુ નદીઓ સમુદ્રમાં ભળી જાય છે તે રીતે મોક્ષાવસ્થામાં પરમાત્મા સાથે એકતા પામશે.

(૨) આશ્મરથ્યનો મત - (ભેદાભેદભાવ)

જેમ અગ્નિના તણખા અગ્નિ છે અને છતાં અગ્નિથી અલગ પણ છે, અથવા તો જેમ ઘટ એ મૃતિકા જ છે અને મૃતિકાથી જુદો પણ છે એ રીતે અત્યારની અવસ્થામાં જીવ પરમાત્માથી અત્યંત ભિન્ન નથી, તેમ અત્યંત અભિન્ન પણ નથી.

(૩) કાશકૃત્સ્નનો મત - (અવસ્થિતિવાદ)

અત્યારે જીવ પરમાત્માથી ભિન્ન નથી, તેમ ભિન્ન અને અભિન્ન એમ પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મવાળો પણ નથી. અત્યારે જે અવસ્થામાં છે તે અવસ્થામાં પણ એ પરમાત્માથી અભિન્ન જ છે.

આ અવસ્થિતવાદને આનંદશંકર રામાનુજ અને શંકરાચાર્ય બંનેના દૃષ્ટિબિંદુથી સમજાવે છે.

(૧) રામાનુજ મત

અત્યારે જે અવસ્થામાં છે તે અવસ્થામાં પણ જીવ પરમાત્માથી અભિન્ન છે. એ અવસ્થિતિવાદ એવો છે કે અચિત્ તેમજ ચિત્ પરમાત્માના વિશેષણરૂપે અવસ્થિત છે અને પરમાત્મા એ થકી વિશિષ્ટ છે. આ રામાનુજાચાર્યનો યથાવસ્થિત (જે છે તે રૂપે જ અવિદ્યાની કલ્પના કર્યા વિનાનો) વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ.

(૨) શાંકરમત

અત્યારે જે છે તે રૂપે જીવ પરમાત્માથી અભિન્ન છે, છતાં ભિન્ન ભાસે છે તે અવિદ્યાએ કરીને - એ શંકરાચાર્યનો સુપ્રસિદ્ધ કેવલાદ્વૈત છે.

આમ, જીવ-બ્રહ્મની અભિન્નતા છેવટે શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતને આધારે આનંદશંકર દર્શાવે છે.

આજ સંદર્ભમાં આનંદશંકર જીવ-બ્રહ્મની એકતા સમજાવતાં શાંકરવેદાંતમાં આવતાં વિવિધ દૃષ્ટાંતોની સ્પષ્ટતા કરે છે.

(૧) બિંબપ્રતિબિંબવાદ

દર્પણમાં દેખાતું મુખ વાસ્તવિક મુખથી ભિન્ન નથી. અથવા જળમાં દેખાતું ચંદ્રનું પ્રતિબિંબ ખરા ચંદ્રથી ભિન્ન નથી - અર્થાત્ એમ દેખાય છે છતાં બે મુખ કે બે ચંદ્ર થતા નથી. તેમ બ્રહ્મનું અવિદ્યાત્મક અંતઃકરણમાં પ્રતિબિંબ પડવાથી બ્રહ્મથી જુદો જીવ ભાસે છે, પણ વસ્તુતઃ બ્રહ્મ એકલું જ છે.

(૨) અવચ્છેદવાદ

બિંબપ્રતિબિંબવાદ મુજબ ચંદ્ર આકાશમાં છે અને એનું પ્રતિબિંબ જળમાં છે. એટલું દ્વૈત રહી જાય છે. તેવી સંભવિત શંકાની સામે બીજા શાંકરવેદાંતીઓ અન્ય દૃષ્ટાંતથી જીવ બ્રહ્મનો સંબંધ સમજાવે છે. જેમ ઘટાકાશ અને મહાકાશ જુદા નથી તેમ અનવચ્છિન્ન (વગર ઘેરાયેલું) ચૈતન્ય તે બ્રહ્મ અને અંતઃકરણાવચ્છિન્ન (બુદ્ધિથી ઘેરાયેલું) ચૈતન્ય તે જીવ.

પરંતુ આ વાદમાં પણ આનંદશંકર કહે છે કે, શુદ્ધ ચૈતન્ય અને તેને ઘેરનાર બુદ્ધિ અથવા અંતઃકરણ એટલા પૂરતું અદ્વૈતવાદમાં છિદ્ર પડે. આ શંકાના નિવારણ માટે કેટલાક શાંકરવેદાંતીઓ ‘કર્ણ-રાધેય’ના દૃષ્ટાંતથી જીવબ્રહ્મનો સંબંધ સમજાવે છે : જેમ કર્ણ પૃથાનો પુત્ર હતો, પણ અજાને કરી પોતાને રાધાનો પુત્ર જાણતો હતો, તેમ બ્રહ્મ વસ્તુતઃ બ્રહ્મ છતાં અજાને કરી પોતાને જીવ સમજે છે.

ઉપરોક્ત સર્વ દૃષ્ટાંતો આખરે શાંકરવેદાંત અનુસાર અદ્વૈતનું જ પ્રતિપાદન કરે છે. આ દૃષ્ટાંતોનું ખરું તાત્પર્ય ન સમજવાથી પાછળના વખતમાં તે તે દૃષ્ટાંતને વળગી પડીને જુદા જુદા વાદનો વિરોધ ઉપજાવવામાં આવ્યો છે. આ વિવિધ દૃષ્ટાંતોનું ખરું તાત્પર્ય સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“બ્રહ્મને કોઈપણ દૃષ્ટાંત લાગુ પડી શકે જ નહિ - જડને ચૈતન્યના દૃષ્ટાંતથી કથવું , કે ચૈતન્યને જડના દૃષ્ટાંતથી કથવું એ ખોટું છે. છતાં એમના સ્વરૂપ સમજાવવા માટે આવા દૃષ્ટાંત લીધા વિના ચાલતું નથી. દૃષ્ટાંત લઈને યાદ રાખવાની વાત એટલી જ છે કે દૃષ્ટાંત જીવ બ્રહ્મનો સંબંધ સિદ્ધ કરવા માટે નથી, પણ એ સંબંધ સમજાવવા માટે છે. આ રીતે જોતાં પૂર્વોક્ત સર્વ દૃષ્ટાંતમાંથી સમજવાની વાત એક જ છે કે બ્રહ્મ અજ્ઞાને કરીને અન્યથા (જીવરૂપે) ભાસે છે. પણ ‘અન્યથા’ શબ્દના પ્રયોગથી પણ એમ સમજવાનું નથી કે કોઈ ‘અન્ય’- બ્રહ્મથી જુદો પદાર્થ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૭૧)

આ વાતને સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે : ‘પૃથ્વી સ્થિર નથી અને છતાં સ્થિર ભાસે છે એમ કહેવાથી તે સ્થિર થઈ જતી નથી, સૂર્ય, પૃથ્વીની આસપાસ ફરતો નથી અને છતાં ફરતો ભાસે છે એમ કહેવાથી તે ફરતો થતો નથી.’ (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૭૧)

અર્થાત્ લોકોમાં અનાદિકાળથી ચાલી આવેલી સમજણ ખોટી છે - અનાદિકાળથી આપણે ‘જીવ’, ‘જીવ’ એવો બ્રહ્મમાં આરોપ કરતા આવ્યા છીએ એ અધ્યારોપનો જ્ઞાન વડે ‘અપવાદ’ કરવાનો છે. તેથી અધ્યારોપ તે અધ્યારોપ છે, અર્થાત્ ખોટો છે અને જે નથી તે ભાસે છે એમ કહેવાથી દ્વૈત પ્રાપ્ત થતું નથી. પણ ‘ચિત્’ (ભાસે) અને ‘સત્’ (છે) ની એકતા પ્રતિપાદિત થાય છે.

• શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈત સિદ્ધાંત અનુસાર જીવાત્મા - પરમાત્માનું અદ્વૈત આનંદશંકર સ્વીકારે છે. પરંતુ ઉપનિષદ શ્રુતિમાંનો દ્વા સુપર્ણા સયુજા સચ્ચાયા....એ શ્લોકને અનુસરી દ્વૈતવાદીઓ ‘પરમાત્મા જીવાત્માના અંતરમાં રહેલો છે’ એમ કહે છે. આની સામે આનંદશંકર કહે છે કે, જીવાત્મા અને પરમાત્માનું સખ્ય એટલે હું અને તમે એકએકથી અલગ હોવા છતાં મિત્રાચારીમાં જોડાઈએ છીએ એ રીતે જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સંબંધ નથી.

‘એ તારો અંતર્યામી અને અમર આત્મા છે’ એમ જે શ્રુતિમાં કહેવાયું છે તેનું અર્થઘટન કરી આનંદશંકરે ‘જીવાત્મા અને પરમાત્મા’ એ લેખમાં અદ્વૈતસિદ્ધાંતનું વિશેષ સમર્થન કર્યું છે અને જીવાત્મા-પરમાત્માનું અદ્વૈત સિદ્ધ કર્યું છે. તેમના મતે, “‘અંતર’ શબ્દના અર્થમાં તાદાત્મ્ય જ આવવું ઘટે છે. જીવાત્માનું આંતરતત્ત્વ, એનો આત્મા, એનું પોતાનું સ્વાભાવિક -આગંતુક ઉપાધીકૃત નહિ પણ સ્વાભાવિક સ્વરૂપ તે પરમાત્મા, એમ ભાવાર્થ સમજવાનો છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૮૮)

અવિદ્યા :

પરમાત્માની સૃષ્ટિની ઉત્પાદકશક્તિ ને વિક્ષેપશક્તિ તરીકે ઓળખવામાં આવે છે. અને સ્વ-સ્વરૂપનું આચ્છાદન કરનાર શક્તિને આવરણશક્તિ કહે છે. આનંદશંકર એક ઉદાહરણ દ્વારા આ શક્તિઓની સમજૂતી આપે છે.

“પરમાત્માએ જગત ‘મેજિક લેન્ટર્ન’ એટલે કે ભૂતાવળના ચિત્ર માફક આપણી દૃષ્ટિ આગળ ખડું કર્યું છે. અને મેજિક લેન્ટર્નના ‘મેજિક’ (જાદુ) કરતાં એનું મેજિક અનંતગણું અધિક છે. એટલે, યોગવસિષ્ઠમાં કહ્યું છે તેમ ‘વગર ભીંતે’ આ ચિત્ર ઊભું કર્યું છે! આ એની વિક્ષેપશક્તિનું પરિણામ છે, અને આપણે અને એની વચ્ચે એ ચિત્ર આડું પડેલું હોવાથી એનું ખરું સ્વરૂપ સમજાતું નથી એ એની આવરણ શક્તિનું પરિણામ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૫૯)

પરમાત્માની આવરણશક્તિ છે અને તે અનુભવાય છે તેમાં કોઈ ના કહી શકે તેમ નથી. આનંદશંકર કહે છે કે જે લોકો શાંકરવેદાંતનો આ શબ્દ (આવરણશક્તિ) નહિ વાપરતા હોય તેઓ બીજા શબ્દોમાં પણ એની એ જ વાત કહેતા જણાશે, ખ્રિસ્તીઓ પણ પરમાત્માએ મનુષ્યને કસવા માટે Temptations - જગતની લાલચો ઊભી કરી છે અને એમાંથી શુદ્ધ થઈ પરમાત્માની નજીક જાય છે તેમ કહી એક યા બીજા સ્વરૂપમાં ‘આવરણશક્તિ’નો જ ખુલાસો કરે છે.

આ આવરણશક્તિ પરમાત્મામાં શા માટે સંભવે છે ? એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં આનંદશંકર વિવિધ મતો સાથે શાંકરવેદાંતના મતની તુલના કરી છેવટનો સિદ્ધાંત તારવી આપે છે.

પરમાત્માની આવરણશક્તિનો સગુણ બ્રહ્મવાદીઓ એવો ખુલાસો આપે છે કે, વિષયની લાલચોને તાબે થવું કે નહિ એ બાબતમાં પ્રભુએ મનુષ્યને સ્વતંત્રતા બક્ષી છે. શાંકરવેદાંતીઓમાંના કેટલાક માયા અને અવિદ્યા એમ બે ભેદ પાડીને માયા પ્રભુની ગણે છે અને અવિદ્યા જીવની ગણે છે - એટલે માયામાં લપટાવારૂપી અવિદ્યામાં જીવ પોતે જ કારણ રહે છે અને ઈશ્વરને માથે એનો દોષ ચઢતો નથી. વિષય પ્રત્યેના રાગ-દ્વેષાદિને જીવની સૃષ્ટિરૂપે માનવાથી પણ એ જ કાર્ય સધાય છે. જીવના સંકલ્પસ્વાતંત્ર્યને કેન્દ્રમાં રાખીને આપવામાં આવતો આ સગુણ બ્રહ્મવાદી ખુલાસો શંકાનું સંપૂર્ણ સમાધાન આપી શકતો નથી એમ આનંદશંકર માને છે. કારણકે આ લાલચોને તાબે થવું રાગ-દ્વેષાદિ ધરવા - એમાં જીવ કારણ છે ખરો પરંતુ અહીં આપણો પ્રશ્ન એ નથી. મૂળ પ્રશ્ન એ છે કે, આવરણશક્તિ પરમાત્મામાં કેમ સંભવે છે ? તેનો ખુલાસો ઉપરના જવાબોમાં આવતો નથી.

કેટલાક આ અનુભવાતી આવરણશક્તિનો ખુલાસો ઈશ્વરથી જુદી ‘શેતાન’ નામની શક્તિથી આપે છે. તો કેટલાક ઈશ્વરનો છેવટનો ઈરાદો મનુષ્યને વિજયી કરવાનો હોવાથી, અત્યારે અનુભવાતા તોફાનનો પરિણામની દૃષ્ટિએ બચાવ કરે છે. પણ આ બંને માર્ગ ખામી

ભરેલા છે. કારણકે, ‘શેતાન’ નામની ઈશ્વરે ઉત્પન્ન ન કરેલી એવી શક્તિ માનવાથી ઈશ્વરના સર્વસત્તાધીશપણાનો બાધ આવે છે. જ્યારે બીજા ખુલાસા અનુસાર પરિણામ (સાધ્ય)ની દૃષ્ટિએ સાધનનો બચાવ કરવો એ ઈશ્વરના સામર્થ્યની વિરુદ્ધ છે. આમ, પરમાત્માની આવરણશક્તિના આ ખુલાસા પણ અતાર્કિક છે તેમ આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે.

વિશિષ્ટદ્વૈતી રામાનુજાચાર્ય અવિદ્યાનો ખુલાસો એવો આપે છે કે, રાગ દ્વેષાદિ વૃત્તિઓ અવિદ્યાથી ઊપજેલી છે અને એ અવિદ્યા જીવનાં પોતાનાં જ પૂર્વજન્મનાં કર્મોનું ફળ છે. પરંતુ રામાનુજાચાર્યના આ મતની સામે એક વાંધો એ ઉઠાવી શકાય કે, અત્યારની અવિદ્યા પૂર્વજન્મના કર્મથી, પૂર્વજન્મનું કર્મ તે પહેલાંની અવિદ્યાથી, એ અવિદ્યા તે પહેલાંના કર્મથી એમ પાછળ અનવસ્થા દોષ આવે છે. આ દોષનું સમાધાન શાંકરવેદાંતીઓ એમ કરે છે કે, - અનવસ્થા ભલે ચાલે, તે અનિવાર્ય છે. કારણકે જગતની કોઈપણ કાળે શરૂઆત થયેલી માનીએ તો તે પહેલાંનો કાળ કેમ ખાલી પડી રહ્યો હતો એવો પ્રશ્ન ઊભો થાય છે. તેનો કોઈ ખુલાસો આપી શકાય તેમ નથી. માટે અવિદ્યા અને કર્મની કાર્ય-કારણતાની લીટી અનંત ભૂતકાળ સુધી લંબાયા કરે તેમ માનવામાં કોઈ બાધ નથી, કારણકે તર્કની એ એક અનિવાર્યતા છે. આનંદશંકર આ ખુલાસાને પણ સમાધાનકારી ગણતા નથી. કારણકે એમાં મનુષ્ય અજ્ઞાન માટેની જવાબદારી પરમાત્માને વળગવા ન દેતાં પોતાને માથે રાખવાનો પ્રયત્ન કરે છે. રાગદ્વેષરૂપી પરમાત્માવિષયક અજ્ઞાનને માટે પરમાત્મા જવાબદાર નથી એમ બતાવવાથી મૂળ પ્રશ્ન તો અનુત્તર રહે છે કે, કર્મ અને અવિદ્યાની ગડમથલ જીવને વળગાડનાર કોણ ? અવિદ્યાના સ્વરૂપના સંદર્ભમાં વિચારીએ તો જણાય છે કે એક અવિદ્યા, બીજી અવિદ્યા, ત્રીજી અવિદ્યા એવા અવિદ્યાના જુદા જુદા નંબરો નથી કે જે પૂર્વ જન્મનાં કર્મોનો ખુલાસો આપી શકે. અવિદ્યા એક જ ચાલી આવે છે અને અવિદ્યાથી બનેલાં કર્મોને અવિદ્યાના કારણરૂપે સ્થાપવાં એમ અન્યોન્યાશ્રય દોષ આવે છે. તેથી શાંકરવેદાંતી રામાનુજાચાર્યની માફક અવિદ્યાને પૂર્વજન્મના કર્મની ન માનતાં અનાદિ માને છે એવો આનંદશંકરનો નિર્ણય છે.

આનંદશંકર આ સમગ્ર સમસ્યાનું સમાધાન શાંકરવેદાંત અનુસાર બતાવે છે. અવિદ્યાનું સ્વરૂપ જોતાં પરમાત્મા અવિદ્યાને ઉત્પન્ન કરે તે સંભવતું નથી, તેમ તે પરમાત્માની જેમ અનાદિકાળથી અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય તે પણ સંભવિત નથી. પરમાત્માની સાથે અવિદ્યાને જોડતાં અનેક દોષ આવે છે એમ પણ સ્વીકારવું પડે તેમ છે. એ સાથે એ પણ એટલી જ સ્પષ્ટ વાત છે કે અવિદ્યા અનુભવાય છે તો ખરી. આ બંને વાતોને સાથે લેતાં એ ફલિત થાય છે કે, અવિદ્યા અનુભવાય છે અને છતાં એનું અસ્તિત્વ અસંખ્ય દૂષણોથી ભરેલું છે - આનંદશંકર કહે છે :

“એનું નામ જ Irrationability, Unreason, ‘અવિદ્યા’. જેનો ખુલાસો થઈ શકે, જેને કાર્યકારણની સાંકળમાં જોડી શકાય, જેને પરમાત્મામાંથી ફલિત કરી શકાય એ ‘અવિદ્યા’

જ ન કહેવાય. એ પરમસતમાંથી ફલિત થતી નથી અને છતાં પ્રતીત થાય છે માટે જ એને સત-અસત અનિર્વચનીય, જેને સત પણ ન કહેવાય અને અસત પણ ન કહેવાય એવી વર્ણવીએ છીએ. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૬૧-૨૬૨)

આમ, અવિદ્યાનું ખરું સ્વરૂપ જ અનિર્વચનીય છે.

સગુણવાદીઓ વિશ્વમાં અવિદ્યાનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે, પરંતુ પરમ દયાળુ પરમાત્માનો એ અવિદ્યા સર્જવામાં શો હેતુ હશે એ મનુષ્ય પોતાની અલ્પજ્ઞતાને કારણે સમજી શકતો નથી. સગુણબ્રહ્મવાદીઓનું આવું અજ્ઞેયવાદી ચિંતન આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. તેની સામે નિર્ગુણબ્રહ્મવાદીઓના અનિર્વચનીયતાવાદી ચિંતનને સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“આ વાદ પ્રમાણે, આપણે અવિદ્યાના અસ્તિત્વમાં પરમાત્માનો શો હેતુ રહેલો હશે એ સમજતા નથી એમ નહિ, પણ અવિદ્યાને વાસ્તવિક અસ્તિત્વ જ નથી : અને જે મિથ્યા છે તેના ખુલાસાની જરૂર નથી, કારણકે તેનો ખુલાસો સંભવતો જ નથી.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૬૨)

કેટલાક શાંકરવેદાંતીઓ એથી પણ આગળ વધીને અનિર્વચનીયતાને સમજાવે છે તેની સ્પષ્ટતા પણ આનંદશંકર કરે છે. “તેમના સિદ્ધાંત પ્રમાણે આ અવિદ્યા જેમ પરમાત્માની કરેલી નથી અને મિથ્યા હોઈ પરમાત્માના અદ્વિતીયત્વને બાધ કરતી નથી, તેમ એ જીવની ઉપજાવેલી પણ નથી - જીવનું જીવત્વ જ એનાથી બન્યું રહ્યું છે ત્યારે શું એ જીવ થકી પ્રાકૃતિ છે એમ પણ નથી. એટલે કે અવિદ્યાને લઈને જીવ છે અને જીવને લઈને અવિદ્યા છે અને છતાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ આવતો નથી, કારણકે, જીવનું જીવપણું એનું જ નામાંતર અવિદ્યા છે અને અવિદ્યાનું પ્રતીત થવું એમાં જ જીવનું જીવપણું છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૬૨)

આ સંદર્ભમાં અવિદ્યાનો જીવ સાથે સંબંધ કોણે સ્થાપિત કર્યો ? એ મૂળ પ્રશ્નનો ઉત્તર આનંદશંકર યથાર્થ રીતે પ્રગટ કરી આપે છે. તેમના મતે :

“અવિદ્યા એ નામે કોઈ વસ્તુસત પદાર્થ નથી કે જેનો જીવ સાથે સંબંધ કોણે કર્યો એવો પ્રશ્ન વાજબી ગણાય. જીવે પોતાને જીવ જાણવો અને જગતને જગત જાણવું અને એ રીતે પરમાત્માનું ખરું સ્વરૂપ જોવા છતાં, ન જોવું - એનું જ નામ અવિદ્યા છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૬૩)

ઉપરની સમગ્ર ચર્ચાના સંદર્ભમાં આનંદશંકરના વિચારોને નીચે પ્રમાણે ક્રમ બદલ કરી શકાય :

(૧) પરમાત્મામાં આવરણશક્તિ છે તે અનુભવાય છે.

- (૨) અનિર્વચનીય અસ્તિત્વ એ અસ્તિત્વ જ નથી.
- (૩) જીવભાવ અને અવિદ્યા એક જ વસ્તુસ્થિતિનાં બે નામ છે.
- (૪) ‘હોવું’ અને ‘ભાસવું’ એ બ્રહ્મનું જ સ્વરૂપ છે. આથી આનંદશંકર કહે છે કે “‘અવિદ્યા’ એ તો નામમાત્ર છે, જગત માત્ર ભાસે છે પણ ભાસે છે એમ કહેવામાં જ ચિન્ (ભાસ) અને સત (છે) ની સાથે એની એકતાનું પ્રતિપાદન થઈ જાય છે, કારણકે અસ્તિ અને ભાતિ - હોવું અને ભાસવું એ બ્રહ્મનું જ સ્વરૂપ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૬૩)

સાધન :

શંકરાચાર્યના ચિંતનના તાત્ત્વિક આધારો સ્પષ્ટ કરી આનંદશંકર શાંકરવેદાંત અનુસાર સાક્ષાત્કારની ચર્ચા કરે છે. શંકરાચાર્ય જ્ઞાન થકી મોક્ષ માને છે, પણ એ જ્ઞાન શુષ્કતર્ક નહિ, તેમ સાંખ્યનો પ્રકૃતિ - પુરુષનો વિવેક માત્ર જ નહિ. પણ સર્વ વ્યાપક ચૈતન્ય સાથે એકતાનો અનુભવ. આ અનુભવ સુધી પહોંચવા માટેના શંકરાચાર્યે સૂચવેલા ચતુરંગ અધિકારનું આનંદશંકરે વિવરણ કર્યું છે :

- (૧) વિવેક - Intellect
- (૨) વૈરાગ્ય - Emotion
- (૩) શમ, દમ, ઉપરતિ, તિતિક્ષા, શ્રદ્ધા, સમાધાન - Moral will
- (૪) મુમુક્ષુત્વ - Religious Sense

આ ચારેય સાધનની પ્રકાર રચનામાં આનંદશંકરને માનસશાસ્ત્રનું ઊંડું અવલોકન જણાયું છે.

“જીવાત્માની અમુક વૃત્તિથી પરમાત્મા અનુભવી શકાય છે એમ નથી. એને અનુભવવા માટે અખંડ આત્મા જોઈએ” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૫૭૫) આત્મામાં આ ચાર અંશો હોય છે, જેનો સમાવેશ ઉપરના અધિકાર વિભાગમાં કરાયો છે. પ્રથમ નિત્ય અને અનિત્ય વસ્તુને એકબીજાથી જુદી ઓળખવી જોઈએ (વિવેક). જે સારગ્રાહી દૃષ્ટિ દ્વારા જ પ્રાપ્ત થઈ શકે. બીજું આ લોક તેમજ પરલોકનાં સુખ ભોગવવા પ્રત્યેનો વૈરાગ્ય. આમાં સુખનો જ માત્ર વૈરાગ્ય નથી પણ સુખની ઈચ્છાના ત્યાગને વૈરાગ્ય ગણ્યો છે. ત્રીજું, અતંતરમાંથી વિષય વાસનાનો ત્યાગ કરવો (શમ), બાહ્યવૃત્તિ પર અંકુશ રાખવો (દમ), વિષય તરફની વૃત્તિને તદ્દન વાળી દેવી (ઉપરમ) એમ કરતાં દુઃખ આવે તો આત્મબળથી સહન કરવાં (તિતિક્ષા), અને તત્ત્વમસિ ની ભાવના આચાર્યોએ અનુભવીને રજૂ કરેલી છે. માટે એ સત્ય છે એવી શ્રદ્ધા રાખવી અને વૃત્તિ

માત્રનું પરમલક્ષ પરમાત્મા છે એનામાં ચિત્ત સ્થાપવું (સમાધાન)આ છે સાધનસંપત્ છે. પણ આ સર્વ પાછળ અધિકારનું ચોથું અંગ મુમુક્ષુત્વ એટલે સંસારમાંથી છૂટવાની તીવ્ર વૃત્તિ.

આ સાક્ષાત્કાર સંન્યાસ વિના શક્ય નથી એવો આનંદશંકરનો મત છે. કારણકે જ્યાં સુધી ભેદ છે ત્યાં સુધી અભેદની પ્રાપ્તિ શક્ય નથી. મારા તારાના ભેદની પાર જવાનું બાહ્ય ચિહ્ન સંન્યાસાશ્રમ છે. આનંદશંકર સંન્યાસ ને ‘મમતા ટાળ્યાનું બાહ્ય ચિહ્ન’ ગણાવે છે.

“જ્યાં સુધી અંતરમાંથી અહંગ્રંથિ (હું - ભાવની ગાંઠ) છૂટે નહિ ત્યાં સુધી મોક્ષ મળે નહિ. એ અહંગ્રંથિ અનાદિ વાસનાની બનેલી છે - એ વાસના પોતપોતાનાં ઉચિત કર્મ અને સગુણ બ્રહ્મની ઉપસાના દ્વારા ધીમે ધીમે ચિત્તશુદ્ધિ સંપાદન કરીને, વેદાંતસિદ્ધાંતનું શ્રવણ-મનન અને નિદિધ્યાસન કરવાથી જે જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય છે તે થકી છૂટે છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૨૦૧)

આવી મુક્તિને આનંદશંકર ‘જીવન-મુક્તિ’ તરીકે ઓળખાવે છે. તેઓ કર્મ અને ભક્તિને માત્ર ચિત્ત શુદ્ધ કરવા માટેનાં સાધનરૂપે જુએ છે.

‘કર્મ’ - શબ્દના અર્થમાં સંધ્યાવંદનાદિ ધાર્મિક ક્રિયા આવે છે, પણ એકલી એ જ આવતી નથી. વર્ણ અને આશ્રમના ધર્મો જે વડે સંસારતંત્ર ચાલે છે અને પરમાર્થસિદ્ધિનો માર્ગ ઊઘડે છે એ પણ ‘કર્મ’ શબ્દના અર્થમાં સમાય છે. બીજું, શંકરાચાર્ય સગુણ બ્રહ્મને આલંબીને ભક્તિનો ઉપદેશ કરે છે તેમાં સગુણ બ્રહ્મનો સ્વીકાર કૃત્રિમ રીતે મન ઠેરવવા માટે છે એમ ન સમજવું પણ જે અર્થમાં હું છું, તમે છો, જગત છે, તે અર્થમાં સગુણ બ્રહ્મ પણ છે. આમ છતાં અંતિમસાધન તો જ્ઞાન જ છે. “જ્ઞાન” એટલે મગજનો વ્યાપાર નહિ, પણ અનુભવ - કે જેનું આત્માનું સમગ્ર સ્વરૂપ બનેલું છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૨૦૨)

વેદાંત પર સેશ્વરવાદીઓના આક્ષેપોના આનંદશંકરે આપેલા ઉત્તરો :

★ દ્વૈત વિના વ્યવહાર અસંગત છે એ વાત યુક્તિ-સિદ્ધ અને સુવિદિત છે, જેનો આધાર લઈ કેટલાક વેદાંત પર વ્યવહાર શૂન્યતાનો આરોપ મૂકે છે.

વેદાંત સિદ્ધાંતનું અપૂર્ણ અવલોકન એ જ આ આક્ષેપનું કારણ છે. મનુષ્ય કે વ્યક્તિઓની બ્રહ્મમાં એકતા ન હોય તો એમનો પરસ્પર વ્યવહાર જ ન ઘટી શકે. મનુષ્ય - મનુષ્ય વચ્ચે જે આંતરક્રિયા સંભવે છે તેનાથી એટલું સૂચિત થાય છે કે મનુષ્ય માત્રમાં કોઈ એક એવું એકતાનું તત્ત્વ છે, કે જેને અવલંબીને આંતરક્રિયાના તમામ વ્યવહારો સંભવી શકે છે. પ્રત્યેક વ્યક્તિ સ્વમાં સીમિત હોય તો તેનાથી ભિન્ન બીજી વ્યક્તિ વિશે કશી વાત જ સંભવે નહિ, અને દરેક વ્યક્તિનું જ્ઞાન માત્ર અવસ્થા વિશેષ જ રહે, અને યથાર્થ જ્ઞાન-સત્યદષ્ટિ - એવો પદાર્થ જ બની શકે નહિ, અને એ જ રીતે સદ્વૃત્તિ પણ પ્રતિવ્યક્તિ ભિન્ન ઠરવા જાય અને સદ્વૃત્તિનું સર્વ સામાન્ય નીતિ-ધોરણ ઘડી શકાય જ નહિ, તેથી નીતિનો એક વિશિષ્ટ

અને વિશાળ અર્થ કરતાં આનંદશંકર કહે છે : ‘વ્યક્તિરૂપ સ્વના કરતાં મનુષ્યની અધિકતા છે અને એ અધિકતામાં સર્વની એકતા છે. આ એકતારૂપ અધિકતાને અથવા ઉલટાવીને કહીએ તો અધિકતારૂપ એકતાને વ્યવહારના આચારમાં અનુભવવી એનું નામ જ નીતિ છે.’ (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૧૦૧-૧૦૨)

આમ અદ્વૈત સિદ્ધાંતને અનુસરવાથી પાપ-પુણ્યના ભેદ નિરાધાર થાય છે તેવો સેશ્વરવાદીઓનો આક્ષેપ સત્યાભાસી છે અને ટકી શકે તેવો નથી.

મનુષ્યની કર્તવ્યરૂપ નીતિવ્યવસ્થા મનુષ્યના ઈશ્વર સાથેના સંબંધમાંથી જ ઉદ્ભવે છે. “જીવ ઈશ્વરથી અભિન્ન છે, અર્થાત્ જીવ માત્રની ઈશ્વરમાં એકતા છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૦૨)

★ સેશ્વર દ્વૈતવાદીઓનો બીજો એક આક્ષેપ એ છે કે, આપણામાં જે કર્તવ્યબુદ્ધિ રહેલી છે એમાં જ પોતાના કરતાં અધિક અને ભિન્ન પરમપુરુષના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર છે. આ પરમપુરુષ અધિક છે એ નિર્વિવાદ છે. હવે આ પુરુષ અને જીવાત્મા જો અભિન્ન - એક હોય તો કર્તવ્ય બુદ્ધિમાં જે આજ્ઞાનું ભાન થાય છે એ ન થવું જોઈએ. એટલે આ આજ્ઞામાં સેવ્યસેવકનો ભેદ રહેલો જ છે. એટલે કે આજ્ઞાનો આપનાર અને આજ્ઞાને પ્રલણ કરનારનો ભેદ છે. પરંતુ આવો સંબંધ સ્વીકાર્ય નથી, કારણ તેમાં આનંદનો અભાવ છે. વાસ્તવમાં આનંદશંકરના મતે જ્યાં સુધી કર્તવ્યતા આત્માની બહારના તત્ત્વ ઉપર આધાર રાખે ત્યાં સુધી પ્રશ્ન રહેવાનો કે કર્તવ્ય આચરવું એવી ઈશ્વરની આજ્ઞા ભલે હોય, પણ મારે એ શા માટે અનુસરવી ? ઈશ્વરની છે માટે ? ઈશ્વરમાં એવું શું તત્ત્વ રહેલું છે કે જેને લીધે એની આજ્ઞા પાળવી એ મારો ધર્મ છે ? - શક્તિ, વિશુદ્ધિ આદિ ગુણ - સંપ્રાહત ઈશ્વરત્વ ? એથી તો મને ઈશ્વર પ્રતિ ભય કે માન ઉત્પન્ન થાય, પણ તેટલા માટે મારે એની આજ્ઞા અનુસરવી એ શી રીતે ફલિત થયું ? ઈશ્વરની છે માટે અનુસરવી એમાં સ્વતઃસિદ્ધ પણ શું છે ? અને સ્વતઃસિદ્ધ હોવું એ તો કર્તવ્યતાનું આવશ્યક સ્વરૂપ છે. અદ્વૈત વેદાંતીને તો કર્તવ્ય-આચરણમાં આત્માનો આત્મલાભ થાય છે. ટૂંકમાં, કર્તવ્ય એ માત્ર શોખ કે રુચિનો વિષય નથી પણ અમુક પ્રકારની વિલક્ષણ આજ્ઞા છે એ એક તરફ સિદ્ધ છે, બીજી તરફ એ પણ સિદ્ધ છે કે આ આજ્ઞાને અનુસરવામાં જ આત્માનું ખરું સ્વાતંત્ર્ય છે. આમ એક તરફથી સ્વાતંત્ર્ય અને બીજી તરફથી આજ્ઞા (પારતંત્ર્ય) એ બેની સંગતિ ‘અભેદ’, ‘માયા’, ‘અવિદ્યા’ દ્વારા સધાય છે” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૧૦૩)

વેદાંતમાં બે પ્રકારનાં જ્ઞાન બતાવ્યાં છે ‘પરોક્ષજ્ઞાન’ અને ‘અપરોક્ષજ્ઞાન’. પરોક્ષજ્ઞાન તે માત્ર મગજનું જ્ઞાન, અમુક સમજણ એટલું જ. અપરોક્ષજ્ઞાન એટલે સમસ્ત આત્મા દ્વારા પ્રાપ્ત કરેલું જ્ઞાન. અપરોક્ષજ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યા પછી વેદાંત અનુસાર કર્તવ્ય કરવાનું બાકી રહેતું નથી. પરંતુ પરોક્ષજ્ઞાનના સંદર્ભમાં વિચારતાં એક પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે કે, જેને પરોક્ષજ્ઞાન કહેવાય

છે તેની સાથે સદ્વર્તન કર્મને જોડવાની જરૂર ખરી ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપતાં આનંદશંકર પરોક્ષજ્ઞાનને કાર્યું અને અપરોક્ષજ્ઞાનને પાકું જ્ઞાન તરીકે ગણે છે. પરોક્ષજ્ઞાનની સ્થિતિમાં સદ્વર્તન એ ટેવ રૂપ હતું, જ્યારે અપરોક્ષ અવસ્થા એ તે સમજણ રૂપ છે. જ્યાં “કર્મ જ્ઞાનમાંથી સ્વતઃ ઊપજી આવે છે. જ્ઞાનમાંથી સ્વતઃફલિત થતું અને તેથી જ્ઞાનરૂપ જ (કર્મ) છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૩૦૩)

અદ્વૈતવેદાંત નીતિનો વિશાળ અને ગંભીર પાયો છે. પરંતુ વેદાંત ગ્રંથોમાં - “નિસ્ત્રૈગુણ્યં પથિ વિચરતાં કો વિધિ કો નિષેધઃ” મતલબ કે ત્રણ ગુણથી પર એવા માર્ગે વિચરનારાઓને વિધિ અને નિષેધ શું ? એમ પ્રશ્ન કર્યો છે. આમાં રહેલો વિરોધ શી રીતે ટાળી શકાય ? આ વિરોધનું સમાધાન આનંદશંકર ચાર બાબતોથી કરી આપે છે.

(૧) કર્મકાંડનો અનાદર :

“નિસ્ત્રૈગુણ્યં પથિ વિચરતાં કો વિધિ કો નિષેધઃ” માં રહેલો વિધિ - નિષેધનો અભાવ સદાચારથી વિરુદ્ધ નથી. મુમુક્ષુએ શાસ્ત્રે ઉપદેશેલા ધર્મ અંગે જે કર્મકાંડનો વિધિ દર્શાવેલો એ જ્ઞાનદશા પ્રાપ્ત કર્યા પછી નિરર્થક બને છે. આમ કહેવાથી સદાચરણની વ્યવસ્થા લોપાતી નથી, પણ અમુક પ્રકારના સકામ કર્મકાંડાદિ હવે પછી નિરર્થક છે એમ જ સમજવાનું છે. આ ઉપદેશનો સાર એ છે કે અત્યાર સુધી જે વિધિ અને નિષેધો ઉપર એનું મન ચોંટી રહ્યું છે તે ખસેડવા માટે જ આ શાસ્ત્રોપદેશ છે.

(૨) નીતિને કર્મમાં રહેલ તત્ત્વ દૃષ્ટિથી જોવી જોઈએ.

જેણે ધર્મનું તત્ત્વ જાણ્યું છે તે અમુક કાર્ય સારું, અમુક ખોટું એવો યાદચ્છિક ભેદ સમજતો જ નથી. એ તો સર્વકર્મ સાર્વત્રિક નિયમની કસોટીથી જ તપાસે છે અને એમ તપાસતાં એને જે યોગ્ય લાગે છે તે કરવા તે તત્પર થાય છે. આનંદશંકર જણાવે છે કે “દયા, ક્ષમા આદિ ગુણો સ્વતઃ સારા-ખોટા નથી, એમનું સારા-ખોટાપણું બીજેથી આવે છે. એ સર્વની પાછળ રહેલું જે સારા-ખોટાનું તત્ત્વ તેમાંથી આવે છે, એ તત્ત્વને લઈને એકનું એક જ કાર્ય અમુક દેશ, કાલ, પ્રસંગ, કર્તા માટે સારું થાય છે અન્ય માટે ખોટું ઠરે છે.” આમ, નીતિને કેવળ કર્મ કે આચરણ રૂપે ન અવલોકતાં તે તે ક્રિયાઓમાં રહેલા નીતિતત્ત્વની દૃષ્ટિએ અવલોકવી જોઈએ.

(૩) આત્માનું પ્રકૃતિથી પર હોવું અને એ અર્થમાં અકર્તૃત્વ.

એક તરફથી ત્રિગુણનું અનિવાર્ય બંધન અને બીજી તરફથી ‘નિસ્ત્રૈગુણ્ય’ થવાનો ઉપદેશ. આ બંનેમાં અવિરોધ છે એમ આનંદશંકર જણાવે છે. ચૈતન્યની શક્તિ દ્વારા પોતાના જ્ઞાનસ્વરૂપના પ્રકાશ દ્વારા કર્મને Natural (પ્રકૃતિની) સ્થિતિમાંથી કાઢી Super Natural (પ્રકૃતિથી પર) સ્થિતિમાં મૂકી શકાય છે. આ દ્વારા કર્મને (Moral અને Spiritual) નીતિ અને

અધ્યાત્મ અર્થવાળું બનાવી શકાય છે. જે સ્થિતિ દ્વારા આ શક્ય બને તે ‘નિસ્ત્રૈગુણ્ય’ અવસ્થા. “આવી અવસ્થા ત્રણ ગુણના માત્ર અભાવરૂપી અવસ્થા નહિ; પણ ત્રણ ગુણથી પર અને ત્રણે ગુણને પોતાના ઉદરમાં સંગ્રહી લેનાર એવી અવસ્થા, વિધિ નિષેધથી વિરુદ્ધ આચારની અવસ્થા નહીં, પણ વિધિ-નિષેધના પ્રકૃતિ ભેદને પોતાની અલૌકિક એકતામાં, એના અંધકારને પોતાના પ્રકાશમાં, એની જડતાને પોતાના ચૈતન્યમાં લય કરી લેનારી અવસ્થા.જડ ને સ્વરૂપાંતર પમાડનાર ચિત્તરૂપ પદાર્થ તે જડનો પ્રકાશક સાક્ષી છે, જડનો એક ભાગ નથી.” આ અદ્વૈત સિદ્ધાંતનો મૂળ આધાર છે.- સર્વ કર્મોને પરમાત્મારૂપી મહાન પ્રકાશથી રસાયેલા રાખવા એ નિસ્ત્રૈગુણ્યની અવસ્થા છે. તેના આધારે આપણી નીતિને, નીતિના તત્ત્વજ્ઞાનને રચવા માટેનો સબળ આધાર મળે છે.

(૪) નીતિને ધર્મની ભૂમિકાએ ચઢતાં એને મળતું અલૌકિક સ્વ-રૂપાંતર.

નૈતિકતાને કેવળ નૈતિકતાના આદેશ રૂપે અંગીકાર કરતો મનુષ્ય વાસ્તવમાં નીતિના સાચા આધારને પામતો નથી. ધર્મના પાયા પર નીતિની રચના થવી જોઈએ. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર નોંધે છે કે “નીતિ ધર્મરૂપે ઉન્નત સ્વ-રૂપાંતર પામી એમાં લીન થાય છે અને એ વિના નીતિ માત્ર શુષ્ક તથા નિર્માલ્ય જ રહે છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૩૧૩)

ઉપરોક્ત ચાર દલીલો દ્વારા સ્થાપિત થાય છે કે “નિસ્ત્રૈગુણ્યં પથિ વિચરતાં કો વિધિ કો નિષેધ:” :- એ વાક્યનું રહસ્ય નીતિ વિરુદ્ધનું તાત્પર્ય ધરાવતું નથી. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર ‘જીવનમુક્તિવિવેક’નો શ્લોક ટાંકે છે -

“આર્યતા હ્રદયતા મૈત્રી સૌમ્યતા મુક્તતા જ્ઞતા ।

સમાશ્રયન્તિ તં નિત્યમન્ત:પુરમિવાઙ્મના: ।

પેશલાચારમધુરં સર્વે વાચ્છન્તિ તં જના: ।

વેણું મધુરનિધ્વાનં વને વનમૃગા ઇવ ॥”

“આર્યતા, હ્રદયતા, મૈત્રી, સૌમ્યતા, મુક્તતા, જ્ઞાનિતા - એ સર્વે અંત:પુરમાં સ્ત્રીઓ રહે એમ નિરંતર એનામાં આશ્રય કરી રહે છે. સુંદર આચાર કરીને મધુર એવા એને સર્વજનો વાંછે છે, જેમ વનમાં મધુર વેણુનાદ તરફ વનમૃગો સ્નેહથી વળે છે તેમ.”

વેદાંત સિદ્ધાંતમાં નીતિનું મહત્ત્વ સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

(૧) અધિકારપૂર્ણ સાધન સેવન વિના દૈવી સંપત પ્રાપ્ત થતી નથી.

(૨) દૈવી સંપત વિના મલિન વાસનાનો ક્ષય થતો નથી.

(૩) એ ક્ષય વિના બ્રહ્મજ્ઞાન વ્યર્થ છે, વ્યર્થ તો શું પણ ઉત્પન્ન જ થતું નથી; અને

(૪) જગતનું મિથ્યાત્વ બ્રહ્મના સત્યત્વને લઈને જ અર્થવાણું બને છે. વેદાંતના અનુભવનું મૂળ સદાચાર છે.

નિરીશ્વરવાદીઓના કેવલાદ્વૈત પરના આક્ષેપોના આનંદશંકરે આપેલા ઉત્તરો :

સામાન્ય જનસમાજની કેવલાદ્વૈત સામેની શંકાઓનું નિરાકરણ કરવા ઉપરાંત નિરીશ્વરવાદીઓ તથા સેશ્વરવાદીઓએ કેવલાદ્વૈત સિદ્ધાંત સામે કેટલાક પ્રશ્નો ઉપસ્થિત કરેલા છે. તેનું તાર્કિક રીતે સમાધાન કરવાનો પ્રયત્ન આનંદશંકર કરે છે.

જગતના સંયોગ વિભાગાદિ જડધર્મનો ખુલાસો જેમ જડશાસ્ત્ર કરે છે તેવી જ રીતે આ વિશ્વ પર ચૈતન્યની જે તાક વ્યાપી રહી છે અને અંતરમાં વિરાજતા પરમાત્માનો ખુલાસો બ્રહ્મવિદ્યા કરે છે. આ સંદર્ભમાં નિરીશ્વરવાદીઓના આક્ષેપની સામે આનંદશંકર બ્રહ્મવિદ્યાના પક્ષમાં પોતાનો મત વ્યક્ત કરે છે.

(૧) નિરીશ્વરવાદીઓના મતે ઈશ્વર કે પરમ તત્ત્વનો ખુલાસો શોધવો એ વ્યર્થ પ્રયત્ન છે.

નિરીશ્વરવાદી જડશાસ્ત્રનો આશ્રય લઈને વિશ્વની આકૃતિનો એટલે કે એના સંયોગ વિભાગ વગેરે જડધર્મનો ખુલાસો કરે છે પણ ચૈતન્યનો સ્વીકાર કરતા નથી. કેમ કે નિરીશ્વરવાદીઓનો એવો આક્ષેપ છે કે ચૈતન્યનો ખુલાસો શોધવા જવું એ વ્યર્થ પ્રયત્ન છે.

આનો ઉત્તર આપતાં આનંદશંકર કહે છે કે, “જો બ્રહ્મવિદ્યા અશક્ય છે, તો ભૌતિકશાસ્ત્રો પણ એટલાં જ અશક્ય છે. આ રીતે જો શાસ્ત્રમાત્રને અશક્ય ઠરાવવામાં આવે તો એનો અર્થ એટલો જ છે કે વિના કારણે બુદ્ધિરૂપી દીવાને જ હોલવી નાખી સર્વત્ર અંધારું છે. કોઈ પણ પદાર્થ છે જ નહિ એમ કહેવું ! આવો કોઈ પણ પ્રયત્ન બુદ્ધિને માટે આત્મઘાતી છે.” (ધર્મવિચાર-૧ પૃ.૨૨૫)

(૨) નિરીશ્વરવાદીઓનો બીજો આક્ષેપ કાર્યકારણ ક્ષેત્રને લગતો છે. તેઓ કહે છે કે, જગતના જે તે પદાર્થનો ખુલાસો કાર્યકારણ ભાવથી થઈ શકે છે. પણ સમસ્ત જગતની પૂર્વેના આદિકારણ રૂપ ઈશ્વર કે પરમતત્ત્વને માનવું એ અનવસ્થા દોષ ઉપજાવે છે. વળી કાર્યકારણભાવ જગતમાં જ અનુભવાય છે માટે જગતમાં એ પુરાઈ રહેવો જોઈએ, જગતથી પર જગતનું કોઈ કારણ હોઈ શકે નહીં એમ નિરીશ્વરવાદીઓ માને છે.

આ દલીલના સત્યને આનંદશંકર સ્વીકારે છે. શાંકરવેદાંત ઈશ્વર કે પરમતત્ત્વને અધિષ્ઠાન-કારણરૂપ માને છે. આથી આનંદશંકરના મતે “બ્રહ્મ એ કાર્યકારણરૂપી સાંકળનો પહેલો અંકોડો નથી પણ એ સાંકળને અસ્તિત્વ આપનારું, એના ઉપાદાનરૂપે રહેલું છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૨૨૫)

(૩) નિરીશ્વરવાદીઓના મતે જડ પ્રકૃતિના સ્વીકાર માત્રથી જગતનો ખુલાસો થઈ જાય છે. તેથી ચૈતન્યનો અલગથી ખુલાસો કરવો જરૂરી નથી. આની ટીકા કરતાં આનંદશંકર જણાવે છે કે - આ ખુલાસો માન્ય રાખતાં જડ પ્રકૃતિમાં ચેતન શક્તિ છે એમ માનવું પડે. - જગતમાં હેતુલક્ષિતા છે-તેનો ઉદ્દેશ છે. આ ઉદ્દેશની નિશ્ચિતતા ચેતનાને સિદ્ધ કરે છે. આથી જ આનંદશંકર જણાવે છે કે “વર્તમાન જડશાસ્ત્રો ચેતન શક્તિનો નિષેધ કર્યાનો દંભ રાખે છે.”

(૪) જડવાદથી તદ્દન વિરુદ્ધ છતાં ઈશ્વરમાં નહિ માનનારા નિરીશ્વરવાદીઓ “સમસ્ત જગત એ મારી જ કરેલી સૃષ્ટિ છે.” એમ કહીને જગતના કારણ તરીકે “હું” ને પ્રસ્થાપતો સિદ્ધાંત રજૂ કરે છે. આ સિદ્ધાંત શંકરાચાર્યને નામે કેટલાક ચલાવે છે. પરંતુ આ સિદ્ધાંત શંકરાચાર્ય કે એમના મુખ્ય અનુયાયીઓનો નથી એમ આનંદશંકર ભારપૂર્વક જણાવે છે અને આ સિદ્ધાંતમાં રહેલી ખામી દર્શાવતાં કહે છે :

“કોણ કહેશે કે સમસ્ત જગત એ ‘મારી’ શબ્દ - અંતર્ગત “હું” શબ્દના સંકુચિત અર્થમાં મારી જ કરેલી સૃષ્ટિ છે ? “હું” જ શું એક રીતે એ સૃષ્ટિનો ભાગ નથી ? એ સૃષ્ટિમાં પ્રત્યક્ષ થતા અનેક નિયમોથી “હું” અનેક રીતે નિયમિત છું, એમ પગલે પગલે અનુભવ થાય છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૨૨૬)

આ અનુભવનો ઈન્કાર કરી “હું” જ આ જગતનું કારણ છું એમ માનવું એ શાંકરવેદાંતની અયોગ્ય સમજ છે. કારણ હું સિવાય સર્વનો નિષેધ કરતાં “હું” પણ ઊડી જાય છે. અધિષ્ઠાન જ શેષ રહે આ અધિષ્ઠાન એ “બ્રહ્મ” - ‘હું’ નહીં.

આ પ્રમાણે નિરીશ્વરવાદ બુદ્ધિને અને હૃદયને અગ્રાહ્ય છે એમ ઠરાવી આનંદશંકર જગતના સ્વરૂપ સંબંધી નિરીશ્વરવાદીઓના સિદ્ધાંતોનું તાર્કિક રીતે ખંડન કરે છે.

(૫) શાંકરવેદાંત અને પાશ્ચાત્યચિંતન

(૧) વિવેક : આપણા અનુભવોમાં ભેજસેજ થઈ ગયેલા તત્ત્વને અલગ પાડવા, તેમની વચ્ચેનો ભેદ પ્રગટ થવો અને અનુભવવો તેનું નામ વિવેક એમ કહેવાય છે.

વેદાંતશાસ્ત્રમાં વિવેકના બે પ્રકારો વર્ણવ્યા છે :

(૧) નિત્યાનિત્ય વસ્તુવિવેક

(૨) આત્મ-અનાત્મવિવેક

વિવેક પરત્વે જગતના તત્ત્વજ્ઞાનના ઈતિહાસમાં કેવા કેવા સિદ્ધાંતો ઉદ્ભવ્યા છે અને

છેવટે વિવેકની પાર જઈ અભેદ સિદ્ધાંત સ્થાપવા કેવા પ્રયત્નો થયા છે એનું અવલોકન આનંદશંકરે ‘વિવેક અને અભેદ’ નામના લેખમાં કર્યું છે. (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૧૧૨)

નિત્યાનિત્ય વસ્તુવિવેક અને આત્મ-અનાત્મવિવેક :

બધાં સુખો જ્યારે અનિત્ય ભાસે છે ત્યારે મનુષ્યમાં નિત્ય સુખની અભિલાષાથી, અનિત્ય સુખોની પાછળ રહેલા નિત્ય સત્યને અનુભવવાની જિજ્ઞાસા જન્મે છે. આ જિજ્ઞાસામાં જ તત્ત્વવિચારનું બીજ પડેલું છે.

આ જિજ્ઞાસાના ઉત્તરમાં આપણા દેશના તેમજ ગ્રીસ વગેરે પશ્ચિમના દેશોના તત્ત્વચિંતકોએ નિત્ય અને અનિત્ય તત્ત્વ વચ્ચેનો તફાવત પાડવાના અનેક રીતે પ્રયત્નો કરેલા છે. આ સંદર્ભમાં પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતનને અનુલક્ષી આનંદશંકરે પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતનમાં વિચારની ભૂમિકાઓ નિરૂપી છે. આ ભૂમિકાઓ દ્વારા આનંદશંકર પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતનમાં પ્રાપ્ત નિત્યાનિત્ય વસ્તુવિવેક અને આત્મ-અનાત્મ વિવેકની સમજૂતી આપે છે.

પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતનના વિચારની ભૂમિકાઓ :

- (૧) વિશેષોને કેન્દ્રમાં રાખીને થયેલ વિચારણા
- (૨) નિત્ય સામાન્ય તત્ત્વની વિચારણા
- (૩) દ્વૈતવાદી વિચારણા
- (૪) — એક જ સામાન્ય સતના વિશેષો રૂપે જડ અને ચેતનની વિચારણા. (દક્ષિણ ખંડ)
— આત્માના અસ્તિત્વના નિષેધની વિચારણા (વામખંડ)
- (૫) દૃશ્ય જગતની પાર અનિર્વચનીય સ્વતઃ સિદ્ધ પદાર્થ આત્માની બહાર હોવા અંગેની વિચારણા
- (૬) અનાત્મા આત્માની જ ઉપસ્થાપના છે એવી વિચારણા
- (૭) — ‘હું’ અને ‘તું’ ના દ્વૈતમાંથી સમન્વયરૂપે પ્રાપ્ત થતું અદ્વૈત. (દક્ષિણ ખંડ)
— અજ્ઞેયવાદી વિચારણા (વામખંડ)
- (૧) વિશેષોને કેન્દ્રમાં રાખીને થયેલ વિચારણા :

થેલ્સથી માંડી પ્લેટો સુધીનું ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાન દૃશ્ય જગતના વિશેષોને કેન્દ્રમાં રાખીને થયેલો વિચાર છે, જેમાં વિશ્વનું આદીકરણ જલ, અગ્નિ, આકાશ, પરમાણુ વગેરેનું માનવામાં આવેલ. આનંદશંકરના મતે પાશ્ચાત્ય ચિંતનમાં દૃશ્ય જગતના વિશેષોને કેન્દ્રમાં રાખી થયેલા વિચારની આ પ્રથમ ભૂમિકા છે.

(૨) નિત્ય સામાન્ય તત્ત્વની વિચારણા :

પ્રથમ ભૂમિકા અંગે ચિંતન કરતાં એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે દૃશ્ય જગતમાં રહેલા વિશેષો પાછળ કોઈ નિત્ય એવું સામાન્ય તત્ત્વ હોવું જોઈએ. જે નિત્ય અધિષ્ઠાનરૂપ પદાર્થ તે સામાન્ય સત. આ સામાન્ય સતને અધિષ્ઠાનરૂપ કારણ તરીકે સ્વીકારવાનો વિચાર આનંદશંકરના મતે પશ્ચિમના વિચારની દ્વિતીય ભૂમિકા છે. ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાનમાં રહેલ વિચારની આ વ્યવસ્થામાં આનંદશંકર એક પ્રકારનો અદ્વૈતવાદ જુએ છે.

(૩) દ્વૈતવાદી વિચારણા :

આધુનિક તત્ત્વચિંતનમાં ડેકાર્ટ માનવ અનુભવોની સમીક્ષાત્મક તપાસ કરે છે. દૃશ્યમાન જગત અને તેના અધિષ્ઠાનરૂપ સત બન્ને શંકાસ્પદ હોવાને કારણે ડેકાર્ટ તેમને ભ્રાંતિમૂલક માને છે. આ સમીક્ષાત્મક વિચારણા દરમ્યાન ડેકાર્ટ એવું અનુભવે છે કે ‘હું વિચારું છું તેથી હું છું.’ ડેકાર્ટને માટે આ વિધાન આત્માના અસ્તિત્વની સ્પષ્ટ અને નિર્ભ્રાંત સાબિતીરૂપ છે. આ દ્વારા ડેકાર્ટ આત્મા અને અનાત્મારૂપ વિચાર અને વિસ્તાર એમ બે અત્યંત ભિન્ન સ્વતંત્ર પદાર્થોની વિચારણા કરે છે. આનંદશંકરના મતે યુરોપના વિચારની આ તૃતીય ભૂમિકા છે. “ડેકાર્ટનો આત્મ-અનાત્મ વિવેક છેવટ સુધી વિવેક જ રહ્યો.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૧૧૪)

(૪) — એક જ સામાન્ય સતના વિશેષો રૂપે જડ અને ચેતનની વિચારણા (દક્ષિણ ખંડ) :

ડેકાર્ટ પછીના ચિંતક સ્પિનોઝા આત્મ-અનાત્મને ચિત્ત અને જડ એમ બે સ્વતંત્ર અત્યંત ભિન્ન પદાર્થો તરીકે ન માનતાં બન્નેને એક જ સામાન્ય સત પદાર્થના વિશેષો રૂપે માન્યા છે. આ વિચારની ટીકા કરતાં આનંદશંકર પ્રશ્ન કરે છે કે સ્પિનોઝાના ચિંતનમાં સામાન્ય સતમાંથી જડ અને ચિત શી રીતે ફલિત થયા તેનો ખુલાસો મળતો નથી. આમ સ્પિનોઝાના ચિંતનમાં નિર્વિશેષ સત અને આત્મ-અનાત્મ એવો ભેદ ઉત્પન્ન થાય છે. આનંદશંકર આને યુરોપના વિચારની ચતુર્થ ભૂમિકાના દક્ષિણ ખંડ તરીકે ઓળખાવે છે. અહીં આનંદશંકર સ્પિનોઝાના અદ્વૈતવાદી ચિંતનમાં ગર્ભિત રીતે રહેલા દ્વૈતને સ્પષ્ટ કરે છે.

— આત્માના અસ્તિત્વના નિષેધની વિચારણા (વામખંડ) :

અહીં આનંદશંકર લોક, બર્કલે અને હ્યુમની વિચારણાને નિરૂપે છે.

લોક અનુસાર આપણું આનુભવિક જગત બે પ્રકારના ધર્મો ધરાવે છે. એક વસ્તુગત અને બીજું સાપેક્ષ. વસ્તુગત ધર્મોમાં વસ્તુના મૂળભૂત ધર્મોનો સમાવેશ થાય છે જ્યારે સાપેક્ષ ધર્મો જ્ઞાતા આશ્રિત ધર્મો છે. લોકના મતે જગત જેનો આપણે અનુભવ કરીએ છીએ તે આ બે ધર્મોનું બનેલું છે. આ બે ધર્મોની પાછળ ધર્મી હોવો જોઈએ. પરંતુ તે આપણા જ્ઞાનની મર્યાદામાં આવતો નથી. આમ મૂળ પદાર્થ અજ્ઞેય છે. આ જ વિચારને બર્કલે તાર્કિક રીતે આગળ

લઈ જતાં એમ જણાવે છે કે પદાર્થની સત્તાનું હાર્દ તેના પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં રહેલું છે. બર્કલેનું સૂત્ર છે કે “હોવું એટલે અનુભવવું”. લોકે દર્શાવેલા ધર્મોને બર્કલે માત્ર માનસિક આભાસ જણાવે છે. આમ બર્કલેના ચિંતનમાં બાહ્ય વિષયમાંથી અધિજ્ઞાનનો નિષેધ થાય છે. પરંતુ જ્ઞાતા - જ્ઞાનનું અધિજ્ઞાન કાયમ રહે છે. હ્યુમ આંતરબાહ્ય સર્વ પદાર્થને આભાસરૂપ માને છે. એટલું જ નહિ પરંતુ અધિજ્ઞાનના અસ્તિત્વને માનવા માટે પણ સંશય કરે છે. આમ લોકથી આરંભાયેલ આ ચતુર્થ ભૂમિકા હ્યુમના ચિંતનમાં આનંદશંકરના મતે “સકલ વિશ્વ, આત્મ-અનાત્મ સર્વ આભાસ માત્ર થઈ રહ્યું” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૧૧૬) તે કેવળ આત્માના અસ્તિત્વનો નિષેધ કરતી એવી પશ્ચિમના ચિંતનની ચોથી ભૂમિકા જેને આનંદશંકર વામખંડ કહે છે.

(૫) દશ્ય જગતની પાર અનિર્વચનીય સ્વતઃસિદ્ધ પદાર્થ આત્માની બહાર હોવા અંગેની વિચારણા :

જ્ઞાનના સંદર્ભમાં કાન્ટ એક મૂળભૂત પ્રશ્ન ઊભો કરે છે અને એ છે મનુષ્ય બુદ્ધિની જ્ઞાન મેળવવાની ક્ષમતા કેટલી ? કાન્ટના ચિંતન અનુસાર દશ્ય જગતનું સ્વરૂપ, તેનો આકાર માનવના અંતઃકરણથી નિર્માયેલો છે. પરંતુ દશ્યજગતનું સત્ત્વ અને સ્વતઃસિદ્ધપણું અજ્ઞેય અને અનિર્વચનીય છે. આમ કાન્ટના ચિંતનમાં દશ્ય જગત આત્માનું બનેલું છે. પણ આ દશ્યજગતની પાર પણ કંઈક અનિર્વચનીય સ્વતઃસિદ્ધ પદાર્થ રહેલો છે જે આત્માના પ્રદેશની બહાર છે. કાન્ટના આ સિદ્ધાંતમાં આનંદશંકર ગર્ભિત દ્વૈતવાદ છે એમ જણાવે છે. તેમના મતે પશ્ચિમના વિચારની આ પાંચમી ભૂમિકા છે.

(૬) અનાત્મા આત્માની જ ઉપસ્થાપના છે એવી વિચારણા :

કાન્ટના દ્વૈતવાદમાંથી ઉગરવા માટે ફિત્સે અનાત્મતત્ત્વને આત્માની જ ઉપસ્થાપના તરીકે સ્વીકારે છે. અહીં ફિત્સેનું જગત મનોવિલાસ તરીકે દૃષ્ટિ સૃષ્ટિવાદ અથવા એકજીવવાદ પ્રકારનો અદ્વૈતવાદ છે એવું આનંદશંકરનું પ્રતિપાદન છે.

(૭) — ‘હું’ અને ‘તું’ના દ્વૈતમાંથી સમન્વય રૂપે પ્રાપ્ત થતું અદ્વૈત (દક્ષિણખંડ) :

હેગલના ચિંતનમાં આત્મા અને અનાત્માના દ્વૈતમાંથી સમન્વયરૂપે અદ્વૈતપ્રાપ્તિ થાય છે. તેને આનંદશંકર પશ્ચિમના વિચારની સાતમી ભૂમિકાનો દક્ષિણખંડ કહે છે.

— અજ્ઞેયવાદી વિચારણા (વામખંડ) :

પ્રત્યક્ષવાદી વિચારક ઓગસ્ટ કૉપ્ટ દશ્યમાન જગત પાછળનું અધિજ્ઞાન સ્વીકારતા નથી. કારણ જે દેખાય છે તે જ છે. આ પણ આનંદશંકરના મતે એક પ્રકારનો અદ્વૈતવિચાર છે. અલબત્ત કૉપ્ટ અને વેદાંતમાં ફેર એટલો જ છે કે કૉપ્ટ દષ્યમાત્રનો સ્વીકાર કરે છે અને અધિજ્ઞાનનો નિષેધ કરે છે, જ્યારે વેદાંત અધિજ્ઞાનનો સ્વીકાર કરે છે અને દશ્યનો નિષેધ કરે છે.

હર્બર્ટ સ્પેન્સર અધિજ્ઞાનના નિષેધને સ્વીકારતા નથી. પરંતુ જે ભાસે છે તે જોય છે અને ભાસતો પદાર્થ અજોય છે. એટલે કે જે જોય છે તે પરિચ્છેદવાળું છે અને અજોય છે તે અપરિચ્છિત છે. જોય સોપાધિક છે, અજોય નિરૂપાધિક છે. પશ્ચિમના વિચારની આ સાતમી ભૂમિકાને આનંદશંકર અજોયવાદી વામ ભૂમિકા કહે છે.

ઉપરોક્ત સાત ભૂમિકાઓ દ્વારા આનંદશંકર પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતનમાં પ્રાપ્ત થતી નિત્યાનિત્ય-વસ્તુ-વિવેકની સમજૂતી આપે છે. અને ત્યારબાદ શંકરસિદ્ધાંતમાં પ્રાપ્ત થતા નિત્યાનિત્ય વસ્તુવિવેકની સમજૂતી આપે છે. આનંદશંકર અનુસાર “શંકરાચાર્ય બ્રહ્મને વિશેષાતીત માને છે, વિશેષોમાં અનુસ્યૂત પણ માને છે, પણ વિશેષ્યોને મિથ્યા માની બ્રહ્મની નિર્વિશેષતાને અબાધિત સ્થાપે છે. બે તત્ત્વ થકી પર તૃતીય તત્ત્વ શોધી કાઢવાનું પ્રયોજન જ એ છે કે બન્ને તત્ત્વના દૃષ્ટિબિંદુને ખોટાં સમજી ઉચ્ચતર - તૃતીય-દૃષ્ટિબિંદુને પ્રાપ્ત કરવું. જગતને સત્ય માનીને ચાલનારા જેટલી ભૂલ કરે છે, તેટલી જીવને એકલાને સત્ય માનીને ચાલનારા પણ ભૂલ કરે છે. એકનું જીવન ઐહિકતાથી દૂષિત છે, બીજાનું મનોરાજ્ય માત્ર છે. બંને દૃષ્ટિબિંદુનો સમન્વય ઉચ્ચતર ભૂમિકાએ ચઢ્યા વિના અશક્ય છે અને એ ભૂમિકાએ ચઢ્યા, એટલે નીચેનાં બન્ને દૃષ્ટિબિંદુઓ અપૂર્ણ અર્થાત્ બ્રાહ્માત્મક સિદ્ધ થયાં. આ શંકરાચાર્યનો માયાવાદ.” (ધર્મવિચાર ૧, પૃ.૧૨૦)

અભેદાનુભવને પામવા માટે આનંદશંકરના મતે સમગ્ર આત્માની યોગ્યતા જરૂરી છે. આ વાત સ્પષ્ટ કરતાં તેઓ જણાવે છે કે:

“બ્રહ્મની સર્વાત્મકતા માત્ર બુદ્ધિથી વા હૃદયથી વા એકાદ ઈન્દ્રિય માત્રથી ગ્રહવાની નથી, ગ્રહી શકાતી જ નથી, પણ સમગ્ર - અખંડ - આત્મા જ એને યથોચિત ગ્રહી શકે છે. માટે બ્રહ્મ કોઈ પણ પ્રકારના માત્ર બુદ્ધિ - વિલાસોથી, કે હૃદયના અંધ ઉછાળાઓથી જ, કે આંખ મીંચીને કર્તવ્ય કર્યા કરવાથી જ, કે ધાર્મિક વૃત્તિથી એક દેવતાને સેવવાથી, પ્રાપ્ત થતું નથી, એની પ્રાપ્તિ માટે તો અખંડ આત્માએ અધિકાર પ્રાપ્ત કરવો જોઈએ.” (ધર્મવિચાર ૧, પૃ.૫૮)

આ અધિકાર એટલે નિત્ય અને અનિત્ય વચ્ચે વિવેક કરતાં શીખવું. આ વિવેક સાથે વૈરાગ્ય જોડાવો જોઈએ. એટલે કે શમદમ આદિ સાધન સંપત્તિ દ્વારા વિવેક અને વૈરાગ્યને અનુસરતું આચરણ થવું જોઈએ. આચારમાં તે પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ અને તેની સાથે મુમુક્ષુત્વ, સર્વ સંસારને ત્યજી પરમાત્મામાં વિરામ પામવા, મુક્ત થવાનો મુમુક્ષુત્વનો ભાવ પ્રાપ્ત થાય ત્યારે સમગ્ર આત્માની યોગ્યતા પ્રાપ્ત થાય છે. આમ, સમગ્ર આત્મા બ્રહ્મની સર્વાત્મકતાથી વ્યાપ્ત બને તે જ સાધનાની સિદ્ધિ છે.

આમ શંકરવેદાંતમાં આપણા અનુભવોમાં સેજભેજ થઈ ગયેલાં તત્ત્વોને અલગ પાડવા

અને અલગ અનુભવવા એ વિવેક છે. અહીં એ વિચારણીય મુદ્દો છે કે આનંદશંકર દ્વારા પ્રસ્થાપિત થયેલ પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતનની ભૂમિકાઓ (તેમના મતો) નિત્યાનિત્ય વસ્તુવિવેક અને આત્મઅનાત્મવિવેકની દૃષ્ટિએ કરવામાં આવી છે. આ પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતનને વેદાંતની પરિભાષામાં મૂકવાનો એક પ્રશ્ન પ્રયત્ન છે. અને તેને આનંદશંકરના પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતનના વિશિષ્ટ અર્થઘટન રૂપે જોવું જોઈએ. પરંતુ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ જોતાં આ સમગ્ર અર્થઘટનમાં આનંદશંકર નિત્ય-અનિત્યનો તફાવત પાડવો અને નિત્ય-અનિત્યના તફાવતની અનુભૂતિ-નિત્યાનિત્ય વસ્તુવિવેક, આત્મ-અનાત્મવિવેક, વૈરાગ્ય, શમદમાદિ સાધનસંપત્તિ અને મુમુક્ષુત્વ દ્વારા અનુભવવું - આ બે વચ્ચે રહેલા જ્ઞાનાત્મક તફાવતને ભૂંસી નાખે છે. અહીં એ વાત સ્પષ્ટ કરવી અત્યંત જરૂરી છે કે આનંદશંકરે આપેલી પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતનની વિચારની ભૂમિકાઓ કેવળ વૈચારિક તફાવતોનું જ નિરૂપણ કરે છે. આ તફાવતોમાં વેદાંતપ્રાપ્ત વિવેકનો પાશ્ચાત્ય વિચારની ભૂમિકાઓમાં સદંતર અભાવ છે. એટલે આનંદશંકરે નિરૂપેલ વિચારની ભૂમિકાઓમાં ભલે નિત્યાનિત્ય કે આત્મઅનાત્મના તફાવતનું નિરૂપણ અવશ્ય છે. પરંતુ તેમાં વેદાંત અપેક્ષિત વિવેક વિચારનો સમાવેશ નથી. આમ વેદાંતને સર્વોચ્ચ ભૂમિકાએ પ્રસ્થાપિત કરવામાં તેમણે કરેલું પાશ્ચાત્ય વિચારનું અર્થઘટન પાશ્ચાત્ય વિચારને પૌર્વાત્ય વાઘા પહેરાવવાનો પ્રયત્ન છે. પરંતુ આ જાજવલ્યમાન વાઘા જે દેહ પર પહેરાવાયા છે તે આ વાઘાને પોતાના વિચાર દોર્બલ્યને કારણે પહેરી શકે તેમ નથી. સમગ્ર ચર્ચાને આધારે એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે શાંકરવેદાંતમાં પ્રસ્થાપિત વિવેક-નિત્યઅનિત્ય વસ્તુ, આત્મ-અનાત્મ વચ્ચેના તફાવતોને - જીવનમાં અનુવાદ કરવાની, અનુભવવાની પ્રક્રિયા છે, કેવળ વૈચારિક ભેદ નથી. પશ્ચિમમાં કેવળ વૈચારિક ભેદો જ પ્રસ્થાપાયા છે. આ ભેદોને જીવનમાં ઉતારવાનું ચિંતન તેની પદ્ધતિ કે પ્રક્રિયાનું નિરૂપણ આનંદશંકરે નિરૂપેલ પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતન વિચારની ભૂમિકામાં પ્રાપ્ત થતું નથી.

(૨) જડવાદ અને ચૈતન્યવાદ :

વૈજ્ઞાનિક યુગને પરિણામે જીવન અંગેની મનુષ્યની પરંપરાગત દૃષ્ટિમાં આમૂલ પરિવર્તન આવ્યું. વિજ્ઞાને મનુષ્યની ધર્મ અને સમાજજીવન અંગેની માન્યતાઓમાં પુનઃવિચારણાની ફરજ પાડી. પરિણામે મનુષ્યને લગતા તાત્ત્વિક પ્રશ્નો પરત્વે પણ નવેસરથી વિચારણા થવા લાગી. યંત્રયુગની અસરથી ધીમે ધીમે જડવાદનો પ્રભાવ સમાજજીવનમાં વધવા લાગ્યો. ભૌતિક વિજ્ઞાને જગત અને ઈશ્વર એટલે કે જડ અને ચૈતન્ય અંગે પોતાનું સ્વતંત્ર દૃષ્ટિબિંદુ પ્રગટ કર્યું, તેથી તત્ત્વજ્ઞાનના જીવ, જગત અને ઈશ્વરના સ્વરૂપ અને સંબંધ અંગેના પરંપરાગત ખ્યાલો સામે અનેક પ્રશ્નો ઊભા થયા.

ઓગણીસમી સદીની શરૂઆતમાં ઈંગ્લેન્ડમાં પ્રવર્તી રહેલા જડવાદના પ્રબળ સામર્થ્યનાં

આનંદશંકર ત્રણ કારણો ગણાવે છે :

- (૧) તે સમયમાં વિજ્ઞાન દ્વારા જડવાદનું અપૂર્વ સમર્થન કરવામાં આવેલું.
- (૨) તે સમયમાં જડવાદીઓની નીતિ ઉત્તમ હતી.
- (૩) જડવાદીઓ મનુષ્યના ઐહિક કલ્યાણ પર સમગ્ર લક્ષ આપીને પરોપકાર કરવાનો અને લોકહિત સિદ્ધ કરવાનો આગ્રહ રાખતા હતા.

આ ત્રણે કારણોની આનંદશંકર તાત્ત્વિક સમીક્ષા કરે છે. જડવાદ ભૌતિક જગતને સમજાવે છે. પરંતુ માનવ અસ્તિત્વ - તેની ચેતનાની સમજૂતી જડવાદ દ્વારા આપી શકાતી નથી. વિશેષે માનવજાતિને સમજાવવા જડવાદ સક્ષમ સિદ્ધાંત નથી. જડવાદ અનુસાર નીતિ વ્યક્તિગત બની રહે, તેમાંથી સામૂહિક નીતિ ફલિત થઈ શકે નહિ. આ માટે આનંદશંકર સ્પષ્ટપણે કહે છે કે, “જડવાદ લોકોના ઐહિક સુખ ઉપર સમગ્ર લક્ષ આપી, લોકોપકાર અને લોકહિત સાધવા તરફ આગ્રહ રાખે છે એ ખરું પણ વ્યક્તિના પોતાના જ સુખથી ન અટકતાં આખી જનતાના અને તે પણ ભવિષ્ય સુધ્ધાંના (વ્યક્તિ કરતાં વધારે વિશાળ વસ્તુના, અને વ્યક્તિના પોતાના મરણ પછીના) સુખને લક્ષ કરવામાં જડવાદનો ત્યાગ નથી થતો ?” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૧૩૪)

આમ, જડવાદ પોતાના ક્ષેત્રથી બહાર આવે એટલે સ્વાભાવિક રીતે ચૈતન્યવાદમાં આવી પડે છે.

જડવાદની મર્યાદા બતાવાતાં આનંદશંકર કહે છે કે “સાયન્સનો પ્રદેશ મર્યાદિત - સાંકડો છે, સાયન્સમાં ચૈતન્યના અસ્તિત્વ અને સ્વરૂપ વિષે નિર્ણય કરવાની શક્તિ નથી, અને તેથી ચૈતન્ય વિશે એ જે જે પ્રલાપ કરે છે એ એના અધિકાર બહારના હોઈ નિરર્થક છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૧૩૫) આમ, ચૈતન્યવાદીઓની મુખ્ય દલીલ એ છે કે ચૈતન્યના અસ્તિત્વ અને સ્વરૂપનો નિર્ણાયક આત્મા છે. અને એ જ એમાં પ્રમાણ છે. જડવાદના નિયમના ચોકઠામાં એ બંધાઈ રહે એમ નથી. ચૈતન્યને જડની બહાર રાખવાની જડવાદની વેતરણ જ વાસ્તવમાં આનંદશંકર માટે જડવાદના ખંડનનો માર્ગ છે.

આજ સમયમાં બીજી તરફથી ચૈતન્યને જડવાદના અધિકારની બહાર ન રાખતાં, અંદર રાખીને ચૈતન્યના પ્રશ્નો વિચારવાનું વલણ શરૂ થયેલું તેની તપાસ આનંદશંકર કરે છે.

આ પક્ષની દલીલ એ હતી કે જડવાદ દુરાગ્રહી, પૂર્ણ સત્ય તરફ આંખ મીચનારો અને વિજ્ઞાનની પોતાની જ સત્યશોધક વૃત્તિથી ઊલટો ચાલનારો છે. ચૈતન્યના પ્રદેશના ઘણા એવા અનુભવો છે જે વિજ્ઞાનના અનુભવના ક્ષેત્રમાં આવતા નથી. પરંતુ એ ઉપરથી એ અનુભવોને ખોટા કહેવા એ વિજ્ઞાનની સત્યાન્વેષણ બુદ્ધિને છાજતું નથી.

જો કે આ બંને વલણો જડવાદનું ખંડન તો કરે છે પરંતુ ચૈતન્યવાદનું સંતોષકારક સમર્થન કરી શકતા નથી એવો આનંદશંકરનો મત છે.

આ સંદર્ભમાં જડવાદી વૈજ્ઞાનિકોએ ખ્રિસ્તી સંપ્રદાયના ચેતનવાદનું ખંડન કરવા પ્રયોજેલી દલીલો આનંદશંકર તપાસે છે. ખ્રિસ્તી સંપ્રદાય એમ માને છે કે ચૈતન્ય પદાર્થની ઉત્પત્તિ લૌકિક કારણમાં નથી, પણ ઈશ્વર અધીન છે, અને એ કાર્યકારણના જડ નિયમની બહાર છે. આની સામે જડવાદીઓ નીચે પ્રમાણે ચૈતન્યના ઉદ્ભવ વિશે પોતાના મતો વ્યક્ત કરે છે :

(૧) ચૈતન્યના ઉદ્ભવનો એક તર્ક એ છે કે, પૃથ્વી જ્યારે અતિ પ્રચંડ ઉષ્ણ પદાર્થમય હતી તે વખતે જો કે તેના પર ચૈતન્યનું અસ્તિત્વ અશક્ય હતું. આમ છતાં એ જ્યારે શીતળ થઈ અને ચેતનને રહેવા લાયક થઈ તે વખતે એના ઉપર કોઈક ખરતા તારા સાથે બહારથી ચેતન પદાર્થ આવ્યો હશે અને એ રીતે ચેતનની વસ્તી બની હશે.

(૨) પ્રસિદ્ધ જંતુ વિદ્યાચાર્ય પેશ્ચરની શોધથી હવે એમ સમજાવા માંડ્યું હતું કે જ્યાં ચેતનના અસ્તિત્વનો લેશ પણ સંભવ નથી ત્યાં પણ અસંખ્ય ચેતનવૃદ્ધો ભર્યા હોય છે. - તો પ્રચંડ ઉષ્ણતાની વચ્ચે પણ વિલક્ષણ સૂક્ષ્મ ચેતન જંતુઓ વસતાં હોય તો આશ્ચર્ય નહિ.

(૩) જડમાંથી જ કમે કમે સ્વાભાવિક રીતે જ ચેતન વિકસી આવે છે. જડ કારણના નિયમોથી જેનો ખુલાસો ન થઈ શકે એવું ચેતન કાંઈ વિલક્ષણ કાર્ય નથી.

જડવાદીઓના ઉપરોક્ત મતોથી ખ્રિસ્તી સંપ્રદાયના ચેતના ઈશ્વરનું કર્તૃત્વ છે એ સિદ્ધાંતનું ખંડન થાય છે પરંતુ આ દ્વારા ચેતનવાદનું ખંડન થતું નથી.

જડના નિયમથી જ ચેતનનો સઘળો ખુલાસો થઈ જાય છે એ હજી સુધી અસિદ્ધ છે એવો આનંદશંકરનો મત છે.

આ ઉપરાંત વિજ્ઞાનના વિકાસને કારણે એ સિદ્ધ થયું છે કે ચિત અને જડની વચ્ચે ભેદક ધર્મરૂપ મનાતી ગતિ એ ચિત અને જડમાં સાધારણ છે. તેથી જડ અને ચિત વચ્ચે મનાતું એક મોટું અંતર ભાગ્યું અને વિશ્વનું ઉપાદાન કારણ પરમાણુ કરતાં ઘણું દૂર છે એમ પ્રતિપાદિત થવા માંડ્યું.

આનંદશંકર આ સંદર્ભમાં પ્રસિદ્ધ સૃષ્ટિશાસ્ત્રી હેકલના વિચારો તપાસે છે.

“હેકલ અનુસાર ચૈતન્યવાદીઓ, જડ અને ચેતનને એકબીજાથી જુદા બે સ્વતંત્ર પદાર્થો માને છે એ તદ્દન ભૂલ છે. વિશ્વમાં એક અખંડ પદાર્થ ભર્યો છે, જેમાંથી કમે કમે જડ અને ચેતન ઉદ્ભવે છે. ચેતન એ જડના વિકાસક્રમમાં એક આગળનું પગથિયું છે: વિશ્વમાં બે સૂત્ર નથી, એક જ સૂત્ર છે; અને એ સૂત્રમાં કોઈપણ પ્રકારની ગાંઠ કે તૂટ નથી.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ.૧૩૭)

પરંતુ આનંદશંકર ચેતનને જડના વિકાસ ક્રમનું જ એક આગળનું પ્રસ્થાન માનતા નથી. તેઓ તો જડ અને ચેતન બંને એક જ પ્રકૃતિના જુદા જુદા આવિર્ભાવો રૂપે ગણાવે છે. અને તેના સમર્થન માટે આનંદશંકર ભગવદ્ગીતાને ટાંકે છે.

ભૂમિરાપોડનલો વાયુઃ खं मनो बुद्धिरेव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥ (ભગવદ્ગીતા, અધ્યાય-૭, શ્લોક. ૪,૫,૬)

તાત્પર્ય - પૃથ્વી, જલ, તેજ, વાયુ, આકાશ, મન, બુદ્ધિ અને અંહકાર એમ આઠ પ્રકારની પરમાત્માની અપરા પ્રકૃતિ છે. એ સર્વથી અતિરિક્ત જે ‘જીવ’ એ એની પરા પ્રકૃતિ છે. - જે પરા પ્રકૃતિ વડે આ જગત અસ્તિત્વ ધરાવી રહ્યું છે. સર્વ ભૂતમાત્ર આ દ્વિવિધ પ્રકૃતિમાંથી ઉત્પન્ન થયાં છે.

આનંદશંકરના મતે : “ઉભયમાં એક જ તત્ત્વ પરોવાયેલું છે-એ તત્ત્વ એ ઉભયથી વિશાલ, ઉભયનું વ્યાપક સંગ્રાહક, તત્ત્વ : પરમાત્મા પોતે જ” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૧૩૯)

વર્તમાન યુગમાં જડવાદ દ્વારા ચૈતન્યનો ખુલાસો કરવાના દાવા થાય છે. તે સાથે ચૈતન્યવાદીઓએ જડવાદીઓની દલીલોના સમર્થ રદિયા પણ આપેલા છે.

જડવાદીઓનું કહેવું છે કે વૈજ્ઞાનિક રીતે માત્ર એટલું જ સિદ્ધ થઈ શકે એમ છે કે આ સર્વ જગત પ્રકૃતિ (Matter) અને શક્તિ કે સ્ફૂર્તિ (energy)નું બનેલું છે. જેને આપણે ચિત કહીએ છીએ તે એનો જ વિકાર છે. આની સામે આનંદશંકર ચૈતન્યવાદી વૈજ્ઞાનિકોની દલીલો તપાસે છે. અને શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈત અનુસાર ચેતનવાદનું સમર્થન પ્રાપ્ત કરે છે. અદ્વૈત તો જડમાં પણ જીવ જેટલું જ બ્રહ્મ સભર ભર્યું છે, પ્રમાતા અને પ્રમેય બંનેમાં એક જ બ્રહ્મ વિલસે છે એમ કહી ચૈતન્ય સ્વરૂપ બ્રહ્મને જ સ્વીકારે છે.

આનંદશંકરે જડવાદની વિરુદ્ધ એવા મહાન ચેતનવાદી વૈજ્ઞાનિક સર ઓલિવર લોજના એક આખા લેખને ભાષાંતર કરી મૂકેલો છે. તેમાંથી પરોક્ષ રીતે આનંદશંકરનું જડવાદ અને ચેતનવાદ વિશેનું દૃષ્ટિબિંદુ સ્ફુટ થાય છે.

ઓલિવર લોજ પોતાના લેખમાં પ્રસિદ્ધ જીવવિદ્યાશાસ્ત્રી (Biologist) પ્રો. હેકલના “The Riddle of Universe”માં તેમણે કરેલી જડવાદના સમર્થનની દલીલોની સામે પોતાના ચેતનવાદી વિચારો રજૂ કરે છે.

જડવાદી હેકલે પ્રકૃતિમાંથી જડ ઉત્પન્ન થયું છે અને જડમાંથી ચેતન ઉત્પન્ન થયું છે એવો ક્રમ સ્વીકાર્યો છે. આનંદશંકર આ ઉત્પત્તિ ક્રમને અદ્વૈતપ્રકૃતિવાદ (Monism), એટલે કે પ્રકૃતિ સિવાય બીજું કંઈ જ નથી એવો વાદ તરીકે ઓળખાવે છે. કેમ કે એમાં પ્રકૃતિથી અલગ પુરુષ-ચૈતન્ય માનવામાં આવતું નથી તેથી તેની ગણના જડવાદમાં કરી શકાય.

ઓલિવર લોજે હેકલના આ અદ્વૈતપ્રકૃતિવાદ (Monism) ને તત્ત્વજ્ઞાનના અદ્વૈત સિદ્ધાંતથી જુદો ગણ્યો છે. લોજના મતે, તત્ત્વજ્ઞાનનું અદ્વૈત તે (સાયન્સની રીતિએ) સિદ્ધ થઈ ચૂકેલું નથી, પણ સાધ્ય છે, તત્ત્વજ્ઞાનની ભવિષ્યની ભાવના-સાયન્સથી સિદ્ધ થવાનો -ગ્રાહ છે : જે અંતિમ સાધ્ય સિદ્ધ કરવા માટે તત્ત્વજ્ઞાન (Philosophy) યત્ન કરે છે, પણ તેને પોતાની રીતિએ સિદ્ધ કર્યાનો ભૌતિકશાસ્ત્ર (Physical Science) જરા પણ દાવો કરી શકે એમ નથી. એનું કારણ એ છે કે, ભૌતિકશાસ્ત્રે હજી તો રાસાયણિક તત્ત્વો (Chemical elements)ની એકતા પણ ભાગ્યે જ સિદ્ધ કરી છે. હજી એ શાસ્ત્ર ધીમે ધીમે આગળ વધશે. પણ તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ જોઈએ છીએ તો, દ્વૈતવાદ આપણને સંતોષ આપી શકતો નથી. છેવટે વસ્તુસ્થિતિમાં અદ્વૈત જ હોવું જોઈએ એમ આગળ દૃષ્ટિ નાખીને માનવાનું સર્વને મન થાય છે. આ દૃષ્ટિ ખરી રીતે તત્ત્વજ્ઞાનની છે, સાયન્સની નથી. સાયન્સના માણસે આ હદ ઓળંગી જવી, અને આજ સુધી જે પ્રદેશમાં તત્ત્વજ્ઞાનનું જ સામ્રાજ્ય ચાલ્યું છે તેમાં સાયન્સને હકે રાજ્ય કરવાનો દાવો કરવો-એ તો સાયન્સના બંધનની ખીલી ઉખેડી નાખી, લગામ સુધ્ધાં નાશી જવા જેવું થાય છે. આનું પરિણામ એ નીપજે છે કે અનિર્વાચ્ય અને ગૂઢ પ્રદેશમાં - જ્યાં સાયન્સ બની શકતું નથી- એમાં ભૂલો પડે છે, અથવા તો એ તત્ત્વજ્ઞાનની પરિભાષાનો દુરુપયોગ કરે છે અને એને ભ્રષ્ટ કરે છે. (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૪૧૨)

હેકલના મુખ્ય સિદ્ધાંતોને લોજ બે વિભાગમાં વહેંચે છે :

(૧) પ્રાણ (Life), પ્રયત્ન (Will) અને પ્રજ્ઞા અથવા બુદ્ધિ (Consciousness)એ જડનો વિકાર છે.

(૨) જે વસ્તુ નિત્ય-સત હોય એ જ પરમાર્થ - સત્ય છે.

લોજ કહે છે કે, હેકલનો પહેલો સિદ્ધાંત સાયન્સની હાલની માન્યતાથી વિરુદ્ધ છે. કેમ કે હજી સુધી સાયન્સના સિદ્ધાંત પ્રમાણે જીવમાંથી જ જીવ નીપજી શકે છે. જડ એની મેળે પોતાનામાંથી ચૈતન્ય ન ઉપજાવી શકે.

હેકલનો બીજો સિદ્ધાંત પરમાર્થ સત અંગેની વાત કરે છે જે વિજ્ઞાનના ક્ષેત્રની બહાર છે.

જડ પદાર્થમાં સતત ગતિરૂપી બળ છે અને એ શક્તિ વડે એની ગતિ થાય છે એ જડવાદની વાતને લોજ સ્વીકારે છે. પરંતુ તેની મર્યાદા દર્શાવતાં લોજ કહે છે કે, એ બળમાં સ્વતંત્ર નિયામક

શક્તિ નથી. એથી ભવિષ્યનો વિચાર જડ પદાર્થ ઉપર અસર કરતો નથી, પહેલેથી વિચારી રાખેલા માર્ગે એ જતું નથી, પ્રથમથી નક્કી કરેલા ઉદ્દેશ્ય સ્થાનને તે શોધતું નથી.

આમ, રચના હેતુ એ ચેતનનું આંતરતત્ત્વ છે એમ કહી લોજ ચિત્ તત્ત્વનો ખુલાસો કરતાં કહે છે કે, “જડ એ ચિત્તનું સાધન અને આશ્રય છે, ચિત્ દેહ ધારણ કરીને આ પરિદેશ્યમાન જગતની સાથે વ્યવહારમાં ઊતરે છે અને એ રીતે જગતના નિયમનું અને વ્યવસ્થાનું તત્ત્વ પૂરું પાડે છે, અર્થાત્ એ વડે જગત અમુક ઉદ્દેશ તરફ દોરાય છે; જડની બુદ્ધિ ભરી રચનામાં ચિત્ દેહ ધારણ કરે છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૪૨૨)

આમ, ચિત્શક્તિ દેહવંત થઈને ઉદ્દેશ તરફ દોરવાનો પોતાનો ધર્મ બજાવે છે એવો લોજનો મત છે.

લોજના આ વિચારમાં આનંદશંકરે પોતાનું દૃષ્ટિબિંદુ ગર્ભિત રીતે વણી લીધું છે. તે નીચે પ્રમાણે સ્પષ્ટ કરી શકાય :

- ★ ચેતનના વિકાર સાથે સાથે જડ શરીરમાં વિકાર થાય છે. એ ઉપરથી જડ શરીર એ ચેતનાના વ્યાપારનું તંત્ર છે, સાધન છે, એથી વધારે ફલિત થઈ શકે નહિ.
- ★ જડ અને ચેતનના દ્વૈતનો ખુલાસો કરવો પડે છે એ જ બતાવે છે કે બંને અત્યંત ભિન્ન છે. તેથી જડ ચેતનનું કારણ હોઈ શકે નહિ.
- ★ જડમાં પહેલેથી જ ગૂઢરૂપે ચેતન હતું એમ કહેવું એ તો જડ ઉપર ચેતનનું પ્રાધાન્ય સ્વીકારવા બરાબર છે. કારણકે ચેતન જ પોતાના પ્રયોજન માટે જડ દ્વારા વ્યાપાર કરે છે. (ધર્મવિચાર -૨, પૃ.૪૧૫)

આ ઉપરાંત આધુનિક વિજ્ઞાનના વિકાસને કારણે સૃષ્ટિવિષયક સત્યોમાં આવેલા આમૂલ પરિવર્તનોના સંદર્ભમાં આનંદશંકર ચૈતન્યવાદનું સમર્થન પ્રાપ્ત કરવાનો પ્રયત્ન કરે છે.

વિક્ટોરિયન સાયન્સના યંત્રવાદ પ્રમાણે જડ વસ્તુ એટલે દેશ-કાળમાં રહેતું દ્રવ્ય. અહીં દ્રવ્ય- દેશ-કાળ એ ત્રણ પદાર્થોને મૌલિક માની ચાલવામાં આવતું હતું. વિક્ટોરિયન યુગની આ માન્યતામાં આધુનિક યુગમાં આમૂલ ફેરફાર થયા છે. કારણકે જડનું પૃથક્કરણ કરતાં જડદ્રવ્ય એ વસ્તુમાત્રના તળમાં રહેલો એક પદાર્થ (Substance) મનાતું મટી ગયું. અને આઈન્સ્ટાઈનના સાપેક્ષવાદ મુજબ દેશ અને કાળનું વિવેચન કરતાં એ બંને સ્વતંત્ર પદાર્થો નથી એમ સ્પષ્ટ થયું. આથી વિશ્વ એક યંત્ર છે એ માન્યતા એક ભ્રમ સાબિત થઈ છે. આમ, જડવાદ સામે સૌથી મોટો પ્રહાર આધુનિક વિજ્ઞાનશાસ્ત્રનો છે એમ આનંદશંકર તેમના નિબંધ ‘નવાં દર્શન’માં જણાવે છે. આ અંગેના તેમના વિચારોને સંક્ષેપમાં નીચે મુજબ મૂક્યા છે. (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૧૪૦ થી ૧૪૬)

- ★ “જડવાદે” સ્વીકારેલ દ્રવ્ય (matter) નો ખ્યાલ જ હાલ બદલાઈ ગયો છે, કારણકે દ્રવ્ય પહેલાં માનતા હતા તેવા પરમાણુનું બનેલું નથી, પણ એ તો માત્ર બે ભિન્ન પ્રકારના વિદ્યુત્તંત્રાણની રચનાઓથી બનેલું છે. એટલે દ્રવ્ય જેવું કંઈ રહેતું નથી. માત્ર શક્તિ જ રહે છે.
- ★ વિજ્ઞાન એથી પણ આગળ જાય છે. દેશ અને કાળ પણ કોઈ સ્વતંત્ર વાસ્તવિક તત્વો નથી, માત્ર સાપેક્ષ છે. વળી દેશ અને કાળ પણ આપણે માનીએ છીએ તેવા ભિન્ન નથી, એક જ સતનાં બે ભિન્ન સ્વરૂપો છે, અને દેશ-કાલ નામનો, એક જ ચતુર્માન પદાર્થ સત સ્વરૂપ છે.
- ★ દેશ-કાળ એ વસ્તુનું ઉપાદાન કારણ છે અર્થાત્ વસ્તુઓ દેશ-કાળમાંથી પ્રકટ થાય છે. જેમ સરોવરની જળની લહેરીઓ એ સરોવરનો તથા એના દ્રવ્યરૂપ જલરાશિનો ભાગ છે. તે જ પ્રમાણે જડ-વસ્તુ-ભૂતમાત્ર-અનપેક્ષ, અદૃશ્ય અને અજડ એવો દેશ-કાળ નામક વસ્તુનો ભાગ છે. દરેક પદાર્થ તારા, પૃથ્વી, હું, તમે સર્વે-દેશ-કાળ નામક મહોદધિના તરંગો છીએ.: એક જ મૂળભૂત સત્ના રૂપ વા પ્રકાર છીએ.

આધુનિક પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનના આટલા વિવેચન પછી આનંદશંકર અર્વાચીન તત્ત્વજ્ઞાનની વિચાર પ્રક્રિયાની દિશા સ્પષ્ટ કરી આપે છે.

- (૧) અર્વાચીન તત્ત્વજ્ઞાનનું એક લક્ષણ એ ગણી શકાય કે તત્ત્વજ્ઞાન વિજ્ઞાનની ભૂમિકા ઉપર રચવામાં આવે છે. તેમાં આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે તે જડમાંથી જીવન તરફ અને જીવનમાંથી અધ્યાત્મ તરફ પ્રગતિ કરે છે.
- (૨) અર્વાચીન યુગમાં તત્ત્વજ્ઞાનીઓ જગતનું સ્વરૂપ સ્થિરને બદલે ગતિમાન માનવા લાગ્યા છે.
- (૩) જૂના જમાનાનો જડવાદ નાશ પામ્યો છે. વાસ્તવવાદ વિષેની એ યુગની જે સામાન્ય સમજ હતી એ પણ નાશ પામી છે.
- (૪) અર્વાચીન વાસ્તવવાદ એ વિચારવાદ-ચેતનવાદ તરફ ઢળી રહ્યો છે અને ક્યારેક તો અજ્ઞાત રીતે એમાં પ્રવેશી પણ જાય છે.
- (૫) અમૂર્તની વ્યક્ત સત્તા તરીકે ગણના થાય છે.

સમગ્ર ચર્યાના ઉપસંહાર રૂપે કહી શકાય કે વિજ્ઞાનના આધુનિક સિદ્ધાંતોથી તત્ત્વજ્ઞાન પણ પ્રભાવિત થયું અને પરિણામે અર્વાચીન પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાન પણ પદ્ધતિ સંબંધી મતાગ્રહથી પીડાવા લાગ્યું. આધુનિક પાશ્ચાત્ય ચિંતકોની આ મર્યાદા સામે તત્ત્વનું ખરું સ્વરૂપ સમજાવતાં

આનંદશંકર યોગ્ય જ કહે છે :

એમ કહી શકાય કે પાશ્ચાત્ય તત્ત્વજ્ઞાનને કેવલાદ્વૈતની વિચારણાની દૃષ્ટિથી વધુ સારી રીતે સમજી શકાય તેવો વૈચારિક પુરુષાર્થ આનંદશંકરના ચિંતનમાં જોવા મળે છે. “તત્ત્વનું ખરું સ્વરૂપ કેવલ ધ્રુવ કે કેવલ ગતિમાન નથી, પણ ગતિ કે વિકારમાં રહેલી સ્થિરતા છે. વિકારના અંતરમાં રહેલી એકતા છે. અને પરિણામવાદનો સિદ્ધાંત કે વિકાર આગંતુક નથી, પણ વસ્તુના સ્વરૂપમાં ગૂઢ રૂપે રહેલો હતો. એ સિદ્ધાંતને ઉલ્લંઘી શકાય એમ નથી. આમ માનવાથી ફિલસૂફીની ઘણી ગાંઠો ઊકલવાનો સંભવ છે.

□ □ □

ઈતિહાસ ચિંતન

એક દાર્શનિકની ઢબે આનંદશંકર ઈતિહાસ શું છે? એવો તાત્ત્વિક પ્રશ્ન ઊભો કરે છે. આ પ્રશ્નના પ્રાપ્ત ઉત્તરોનું વિવેચન કરી ઈતિહાસ અંગે પોતાનું આગવું દર્શન રજૂ કરે છે. સામાન્ય રીતે એવું મનાય છે કે ઈતિહાસ એટલે અશાશ્વતનો અરીસો. નવલરામની પ્રસિદ્ધ પંક્તિઓ છે :

“ઈતિહાસની આરસી સાહી, મેં જોયું માહી,
થિર થાવર દીઠું ન કાંઈ, ફરતી છે છાંઈ”

ઈતિહાસ કેવળ ઘટનાઓના પ્રતિરૂપો સર્જતો માત્ર અરીસો હોઈ શકે ? આવો તાત્ત્વિક પ્રશ્ન આનંદશંકર ઊભો કરે છે. જગતના પદાર્થોનું નિઃસત્ત્વ અને નશ્વર સ્વભાવનું આલેખન એ ઈતિહાસ હોઈ શકે ? ઈતિહાસમાં અર્થગાંભીર્ય અને કાર્યકારણભાવ ઘુંટાયેલો હોવો જોઈએ. અન્યથા ઈતિહાસ એ અસંબંધ બનાવોની નોંધપોથીથી વિશેષ કશું ન રહે. પ્રકૃતિની ઘટનાઓ જો કાર્યકારણના નિયમથી બંધાયેલ છે, તો મનુષ્ય તેમાં વિકલ્પ ન હોઈ શકે. પ્રકૃતિ કરતાં આનંદશંકરના મતે :

“મનુષ્ય જેટલો વિશેષ અદ્ભુત છે અને એનું માનસિક બંધારણ વિશેષ દુર્ગમ છે, તેટલી એની કૃતિઓ વિશેષ ચમત્કારક અને ગૂઢ દેખાય છે - પણ વસ્તુતઃ એ કાર્યકારણના નિયમની બહાર નથી. એ નિયમ ઉકેલવો ગમે તેટલો કઠણ હોય, પણ વસ્તુ સ્થિતિમાં એ નિયમ પ્રવર્તે છે એમાં સંશય નથી.તો પછી એ નિયમ શો છે એ શોધવાની -એની ગહનતાથી જરા પણ પરાસ્ત ન થતાં શોધવાની - આપણી ફરજ છે.” (સાહિત્યવિચાર (૧૯૫૭), પૃ.૫૬૨,૫૬૩)

આ શોધના સંદર્ભમાં આનંદશંકર નીચેના મતોની સમીક્ષાત્મક તપાસ કરે છે :

- (૧) મનુષ્ય ઈતિહાસ માત્ર જગતના મહાન પુરુષોના જીવનચરિત્રોનો સમુદાય છે: વિક્ટોરિયન યુગના લેખક કાર્લ ઈલ્હનો આ મત છે. આ મત અનુસાર મહાન પુરુષો

પોતાના તેમજ ભવિષ્યના ઈતિહાસમાં જે પ્રબળ અસર આંકે છે તે હકીકતનો ઈતિહાસના આ સ્વરૂપ દ્વારા ખુલાસો મળે છે.

ઈતિહાસના આ સ્વરૂપને ઊંડાણથી તપાસતાં એ વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે મહાન પુરુષો ભવિષ્યના યુગને અસર કરે છે. પરંતુ એની સાથે સાથે એ પણ સાચું છે કે તેઓ ભૂતકાળના પુત્રો અને વર્તમાનના બંધુઓ છે. મહાન પુરુષો એના ભૂતકાળ અને વર્તમાનથી પૂર્ણપણે સ્વતંત્ર હોતા નથી. મહાન પુરુષોને અસર કરનાર અનેક ઘટકો હોય છે. તેથી કેવળ તેમના જીવન-ચરિત્રને જ ઈતિહાસર્જનનું કારણ માની કરાતો ખુલાસો કારણોનું અને કાર્યકારણ સંબંધોનું અધૂરું અન્વેષણ છે. ખંડને સમગ્ર માનવાનો દોષ અહીં જોવા મળે છે.

- (૨) ઈતિહાસના રહસ્યોને ઉકેલવાની ચાવી એ જડ પ્રકૃતિ અને તેના વિવિધ આવિર્ભાવો છે : આ મત ઈતિહાસ ચિંતક બકલેનો છે. પ્રાકૃતિક તફાવતો જ માનવની સમગ્ર ચાલનાનું કેન્દ્ર છે. અહીં ભૂમિ-વાતાવરણ અને માનવગુણો વચ્ચે કાર્યકારણ સંબંધ છે એમ સ્થાપિત થાય છે.

વાસ્તવિકતા એ છે કે જડ પ્રકૃતિ જ ચૈતન્યનું સંચાલક બળ નથી. કારણ માનવ ચૈતન્ય એ દૈશિક ઉપાધિથી પર છે. આનંદશંકરના મતે - “જડ પ્રકૃતિના સામા વહેણે તરવાનું એનામાં સામર્થ્ય છે, અને તેથી પ્રકૃતિના જડ નિયમોથી ચૈતન્યના વિલાસનો ખુલાસો કરવો અશક્ય છે.” (સાહિત્યવિચાર (૧૯૫૭), પૃ. ૫૬૬)

- (૩) મનુષ્યનો ઈતિહાસ સમાજ, રાજનીતિ, અને તે દ્વારા નિર્માયેલી સંસ્થાઓની નીપજ છે : સમાજ અને રાજનીતિની સંસ્થાઓ ઈતિહાસનું કારણ છે. સંસ્થાઓને કારણરૂપ માનવામાં મનુષ્ય પોતે જ કારણરૂપ બને છે. હકીકત એ છે કે ઈતિહાસ સંસ્થાઓમાંથી ફલિત થવાને બદલે સંસ્થાઓ જ ઈતિહાસમાંથી ફલિત થાય છે. આમાંથી સંસ્થાની સુધારણા એ જ સર્વ કલ્યાણની ચાવી છે એવો મત રજૂ થાય છે. વાસ્તવમાં આના પાયામાં રહેલો ઈતિહાસ વિચાર એ જ વાતની પ્રતીતિ કરાવે છે કે મનુષ્યનો ઈતિહાસ એ સમાજ, રાજનીતિ અને તે દ્વારા નિર્માયેલી સંસ્થાઓની નીપજ છે.

- (૪) પરિસ્થિતિ અને જરૂરિયાત માનવ ઈતિહાસનું સર્જન કરે છે : આ મત સ્પેન્સરનો છે. નવી પરિસ્થિતિ, નવી જરૂરિયાતો અને નવી સંસ્થા આ ત્રણેય એક દિશામાં સુરેખ રીતે જાય છે.

પ્રશ્ન એ છે કે જૂની સંસ્થાઓના પૂર્ણ ઉચ્છેદ ઉપર નવી સંસ્થાના અક્ષરો મંડાય છે ? આ અસતમાંથી સતને ઉપજાવવાની અશક્ત પ્રક્રિયા છે.

(પ) પરિસ્થિતિને સંસ્થાઓની પર જઈ કારણ માનવું એ ભૂલભરેલું છે. ઈતિહાસ એ માણસની પરિસ્થિતિને વળોટી જવાની પ્રક્રિયા છે. કારણ આનંદશંકર માને છે કે, “મનુષ્ય કાંઈ માટીનો લોચો નથી કે એને કાલચક્ર ઉપર ચઢાવી, અગર હાથે ટપલાં મારી ફાવે તેવો આકાર - પરિસ્થિતિ ઉપજાવી શકાય”. (સાહિત્યવિચાર (૧૯૫૭), પૃ.૫૬૭) વાસ્તવમાં પરિસ્થિતિ એ મનુષ્યની અંદર દાખલ થઈ એના જીવન ઉપર અસર કરે છે. એ જીવનસ્થિતિની ઉત્પત્તિ એ જ ઈતિહાસનો આધાર છે. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર જણાવે છે કે : “ગૃહ-દ્રવ્ય-રાજ્ય-સાહિત્ય-કલા-ફિલસૂફી વગેરે જે જે મનુષ્ય સુધારાનાં તત્ત્વો ઉત્પન્ન થાય છે એ ભવિષ્ય-અર્થાત્ ઈતિહાસ ઘડવામાં સમર્થ ભાગ લે છે.” (સાહિત્યવિચાર (૧૯૫૭), પૃ.૫૬૮)

આમ, આનંદશંકરના મતે ઈતિહાસ એક સંકુલ સંકલ્પના છે. તેમાં વ્યાપક રીતે કહીએ તો સ્થૂળ અને આંતરિક બંને પરિસ્થિતિઓ સમાવિષ્ટ છે. કેવળ સ્થૂળ શક્તિઓ જ ઈતિહાસ માટે નિર્ણાયક નથી. બાહ્ય અને આંતર જગતનો સંસ્પર્શ એનાથી જ ઈતિહાસની સંરચના થતી હોય છે.

ઈતિહાસ જગત ઉપર અમાપ અસર છોડી જનાર માનવનો આંતર સંસ્પર્શ છે. તેનામાં રહેલી સ્થૂળ શક્તિ પ્રબળ અને અમાપ છે. તે જગતના ઈતિહાસ ઉપર અમર્યાદ અસરો ઉપજાવે છે.

આનંદશંકરના મતે મનુષ્યમાત્રમાં વ્યાપ્ત સમષ્ટિચૈતન્ય અને એના આવિર્ભાવો ઈતિહાસમાં સતત થયા કરતા હોય છે. આ સમષ્ટિચૈતન્ય એટલે અખો કહે છે તેમ ‘આપોપુ’અર્થાત્ આત્મત્વ. આ સમષ્ટિચૈતન્યની સંકલ્પનાને સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર લખે છે કે : “એ સમષ્ટિચૈતન્ય તે જડ પ્રકૃતિ નથી, તેમ જગતના છૂટાછવાયા મહાન પુરુષો પણ નથી. વળી તે તે સંસ્થાઓ પૂરતી જનહિતની વ્યવસ્થાઓ પણ એ નથી. એ સર્વ છે અને સર્વથી અધિક છે. સૌની અંતર અને સૌથી પાર વિરાજતું જગતનું અન્તર્યામી પરમ ચૈતન્ય તે એ છે. એ દેશ, કાલ અને સ્વભાવરૂપ ઉપાધિ ગ્રહણ કરી ઈતિહાસમાં પ્રકટ થાય છે. એ રાસેશ્વરની લીલા સ્વતંત્ર છે, પણ ઉન્મત્ત નથી : એની લીલામાં અમુક નિયમો પ્રકટ થાય છે, એને સમજવા, એને અનુવર્તવું, અને એ રીતે માનવ ઉન્નતિનો રાસ ગૂંથતા ચાલવું, એ દરેક ગોપ - ગોપિકાનો અધિકાર અને કર્તવ્ય છે.” (સાહિત્યવિચાર (૧૯૫૭), પૃ.૫૭૬, ૫૭૭)

આમ, ઈતિહાસ એ પરિસ્થિતિની ભોમકામાં આત્મતત્ત્વનું વિકસિત થતું પ્રસ્ફુટન છે, અને આ પ્રસ્ફુટન કરવું એ માનવ માત્રનો અધિકાર અને કર્તવ્ય છે. આ આનંદશંકરનું ઈતિહાસ દર્શન છે.

આનંદશંકરનું ધર્મચિંતન

(૧) ધર્મની સંકલ્પના

ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનની એકતા :

આનંદશંકર ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને અભિન્ન ગણે છે. ધર્મના સત્યોને તપાસવાનું કાર્ય તત્ત્વજ્ઞાન કરે છે તો તત્ત્વજ્ઞાન દ્વારા સંપાદિત સત્યોને જીવનમાં ધારણ કરવા તેને આધારે જીવનને ટકાવવું એ ધર્મનું કાર્ય છે.

આમ, બન્ને એકબીજાના પૂરક છે. ભારતીય સંસ્કૃતિમાં ચિંતન અને ધર્મ એ બે પૃથક્ તત્ત્વો નથી પણ એક જ ચૈતત્યની વૈચારિક અને આનુભવિક અભિવ્યક્તિઓ છે. તત્ત્વજ્ઞાન એ કેવળ વૈચારિક સ્વૈરવિહાર નથી. પરંતુ જીવનમાં અને જીવન દ્વારા વહેતું ચિંતન છે. આ દૃષ્ટિ દ્વારા તત્ત્વજ્ઞાન અને ચિંતન પૃથક્ નહિ પણ પરસ્પરમાં અનુસ્યૂત છે. આનંદશંકરના મતે “તત્ત્વજ્ઞાન એ સંસારને વિલોકવાની એક દૃષ્ટિ છે અને તે જેમ જ્ઞાનીને સિદ્ધ છે તેમ આપણા સહુને સાધ્ય છે અને આવશ્યક છે.....આ દૃષ્ટિએ મનુષ્યનું બંધારણ, એનો પરિદેશ્યમાન વિશ્વ સાથે સંબંધ, એની સ્વાભાવિક પ્રવૃત્તિ નિવૃત્તિની ભાવનાઓ - ઈત્યાદિ સર્વ વિચાર તત્ત્વજ્ઞાનના પેટામાં પડે છે.” (સાહિત્યવિચાર, પૃ.૧૦૬-૧૦૭)

ટૂંકમાં તત્ત્વજ્ઞાન જીવન સમગ્રને સંબોધે છે અને તેના સત્યને પામવા પ્રયત્ન કરે છે. ધર્મ આ વૈચારિક સત્યને જીવનમાં દઢાવવાનો અને જીવન દ્વારા પ્રગટ કરવાનો પ્રયત્ન છે. આ દૃષ્ટિએ આનંદશંકરના મતે “ધર્મ એટલે જેના વડે આ બાહ્ય જગત અને અંતરાત્મા બન્ને ધારણ થાય છે તે તત્ત્વ” (ધર્મ વિચાર -૧, પૃ.૬૪૯) આથી જ આનંદશંકરના મતે ધર્મ એ સત રૂપ છે. જે આપણા સમગ્ર જીવનને આવૃત્ત કરે છે. આપણા જીવનને - સમગ્ર વ્યવહારને વ્યાપી તેને શુદ્ધ અને જીવંત બનાવે છે.

ધર્મના વિષય ભાગ :

ધર્મનો વિષય વિશાલ છે, તે અનુરૂપ અસંખ્ય ગ્રંથોમાં તેનું જ્ઞાન આવિર્ભૂત થાય છે.

તેથી તેના અભ્યાસની સરળતા ખાતર આનંદશંકર તેના વિષય ભાગ કરવાનું કહે છે. વ્યાપક અર્થમાં આપણે જેને ધર્મ કહીએ છીએ તેને આનંદશંકર ત્રણ ભાગમાં વહેંચે છે : (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૧૭)

(૧) તત્ત્વચિંતન (Philosophy)

જેમાં મુખ્ય ત્રણ ભાગ પડે છે. તત્ત્વમીમાંસા, નીતિશાસ્ત્ર અને સૌંદર્યશાસ્ત્ર. તેમાંથી પ્રથમ બેને આનંદશંકર પ્રકૃત વિષયમાં સવિશેષ ઉપયોગી માને છે.

(૨) કવિતા (Poetry)

એટલે પૂર્વોક્ત વિષયનું હૃદય દ્વારા સમાલોચન. પ્રકૃતિ અને મનુષ્ય આત્માના વિવિધ સ્વભાવ વર્ણનમાં કવિપ્રતિભા જે પરતત્ત્વનું દર્શન કરાવે છે તે.

(૩) બ્રહ્મવિદ્યા તથા વિશેષ અર્થમાં ધર્મ (Theology)-Universal અને Particular): એટલે જગતના મહાન ધર્મ પ્રવર્તકો અને બ્રહ્મવેત્તાઓ (તાર્કિકો કે શબ્દાર્થમીમાંસકો નહિ) તેમણે પ્રકૃત વિષયમાં આચાર અને વિચાર દ્વારા પ્રગટ કરેલા પરમ સત્ય તથા એ સત્યના પ્રાદુર્ભાવનાં વિશેષ સ્વરૂપો.

આમ, તત્ત્વમીમાંસા, નીતિમીમાંસા, કવિપ્રતિભા અને બ્રહ્મવિદ્યા જેને આનંદશંકર સર્વ વિદ્યાઓમાં પરમવિદ્યા કહે છે. એવા ધર્મના વિવિધ વિષયભાગ કરી તેને વ્યાપક અર્થમાં સમજવાની આવશ્યકતા આનંદશંકર બતાવે છે.

ધર્મની અભ્યાસ પદ્ધતિઓ :

ઉપરોક્ત ત્રણે વિષયનો સંપૂર્ણ અભ્યાસ એક મનુષ્ય જીવનમાં પ્રાપ્ત કરવો અશક્ય છે. તેથી, ક્રમે ક્રમે શાંતિથી, દૃઢતાથી અને પદ્ધતિ અનુસાર આ માર્ગે આગળ વધવાનું આનંદશંકર કહે છે. પરમકોટિના તત્ત્વચિંતકો, કવિઓ, ધર્મપ્રવર્તકો અને બ્રહ્મવેત્તાઓના મુખ્ય મુખ્ય ગ્રંથોના અભ્યાસથી આ માર્ગે ઘણું સિદ્ધ થઈ શકે એમ છે. આવા અધ્યયન માટે આનંદશંકર ત્રણ પદ્ધતિઓ દર્શાવે છે : (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૧૮)

(૧) ઐતિહાસિક પદ્ધતિ (Historical Method)

તત્ત્વજ્ઞાનનો તથા બ્રહ્મવિદ્યા (ધર્મ)નો પ્રવાહ ભિન્ન ભિન્ન દેશોમાં, કાળમાં અને અવાંતર વિષય પરત્વે કેવી રીતે પ્રવર્ત્યો છે. એ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિબિંદુએ, કારણ સહિત સમજાવવા પ્રયત્ન કરવો તેને આનંદશંકર ઐતિહાસિક પદ્ધતિ કહે છે. અર્થાત્ દેશવાર, સમયવાર, વિષયવાર, પ્રકૃત વિષયનું સમગ્ર ઐતિહાસિક સ્વરૂપ ધ્યાનમાં લેવું. આ ઉપરાંત

વિકાસ પણ ઐતિહાસિક ક્રમે જ ચાલતો હોવાથી વિકાસ (Evolution) પદ્ધતિઓનો સમાવેશ પણ આનંદશંકર ઐતિહાસિક પદ્ધતિમાં કરે છે.

(૨) તોલન પદ્ધતિ (Comparative Method)

વિવિધ દેશના અને વિવિધ કાળના વિચાર સ્વરૂપોને સરખાવી તેમાંથી સામાન્ય અને વિશેષ તત્ત્વો તારવવાની પ્રક્રિયાને આનંદશંકર તોલન પદ્ધતિ કહે છે.

(૩) નિગમન પદ્ધતિ (Deductive Method)

સ્વતંત્ર રીતે વસ્તુના મૂલ સ્વરૂપમાંથી જ પ્રસ્તુત વિષયમાં સિદ્ધાંતો ઉપજાવી કાઢી તેની મદદથી તાત્ત્વિક અને આકસ્મિક અંશોનો ભેદ તારવવાની પદ્ધતિને આનંદશંકર નિગમન પદ્ધતિ કહે છે.

આમ, યોગ્ય અધિકાર મેળવી ઉપરોક્ત પદ્ધતિઓની મદદથી ધર્મના વિષયનું અધ્યયન કરવું જોઈએ.

ધર્મના વિષયમાં શ્રદ્ધા અને શંકા :

બાહ્ય જગત અને અંતરાત્મા બંનેના અધિષ્ઠાન રૂપે ધર્મ સર્વને ધારણ કરનાર પરમતત્ત્વ બને છે. આ દૃષ્ટિએ ધર્મ એ ચેતનનો પર્યાય છે. ધર્મને જો અનુભવ સિદ્ધ તત્ત્વ તરીકે સ્વીકારીએ તો શ્રદ્ધાના સ્વરૂપને પણ સમજવું જોઈએ. 'શ્રદ્ધા અને શંકા' એવા એક લેખમાં આનંદશંકરે ધર્મના વિષયમાં શ્રદ્ધા અને શંકાનું સ્વરૂપ સમજાવ્યું છે.

આત્મજ્ઞાનના માર્ગમાં સંશય અડચણરૂપ માનવામાં આવે છે. શ્રદ્ધા એ જ પરમપુરુષાર્થ સિદ્ધ કરવાનું મુખ્ય સાધન છે. આમ છતાં જો શ્રદ્ધાના ઉપયોગ પરત્વે વિવેક કરવામાં ન આવે તો તે ક્યારે અંધશ્રદ્ધામાં કે દુષ્ટ સંશયમાં સરી પડે તે કહી શકાતું નથી. આ સંદર્ભમાં આત્મજ્ઞાનને અનુકૂળ શ્રદ્ધાનું સ્વરૂપ આનંદશંકરે સ્પષ્ટ કર્યું છે. જ્ઞાન અને નીતિના ક્ષેત્રમાં રહેલી મનુષ્યની શ્રદ્ધા એ આત્મજ્ઞાનને અનુકૂળ શ્રદ્ધા છે એવો આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. પ્રકૃતિની એકરૂપતા અને નૈતિકવ્યવસ્થામાં રહેલી માનવની શ્રદ્ધાનું સ્વરૂપ આનંદશંકર સમજાવે છે.

Uniformity of Nature ઉપરની શ્રદ્ધા :

મનુષ્યને શ્રદ્ધા ન હોય તો એની પ્રવૃત્તિ જ સંભવે નહિ. અમુક પદાર્થ અમુક પ્રકારનો વસ્તુતઃ છે એમ માનીને જ - અર્થાત્ શ્રદ્ધાપૂર્વક જ મનુષ્ય સર્વ વ્યવહાર કરે છે. 'વિજ્ઞાન' પણ કાર્યકારણના મહાનિયમ ઉપર શ્રદ્ધા રાખીને જ કાર્ય કરે છે. જે સ્થળે કાર્યકારણનો ભંગ થતો જણાય ત્યાં પણ 'વિજ્ઞાન' નિયમ માટે શંકા ન ધરાવતાં એ સ્થળ વિશેષને ભ્રાંતિજનક માને છે. અથવા તો ભવિષ્યમાં જુદો ખુલાસો થશે એમ શ્રદ્ધા રાખે છે. પરંતુ કાલત્રયમાં કાર્યકારણના નિયમને બાધ થાય એમ શંકા ઉદ્ભવતી નથી.

Moral Government પરની શ્રદ્ધા :

જગતની વ્યવસ્થામાં યુણ્યનો જય અને પાપનો ક્ષય એ નિયમ પણ સર્વદા પ્રતીત થતો ન જણાય તો પણ વ્યક્તિ તેમજ સમષ્ટિની સદ્વૃત્તિ અને ઉન્નતિ (Virtue and Civilization or Progress) ઉપર જણાવ્યા તે નિયમની શ્રદ્ધાથી જ સંભવે છે.

આમ જેના ઉપર મનુષ્યના જ્ઞાનનો અને ઉન્નતિસંપાદક સદાચારનો આધાર છે એવા Uniformity of Nature and Moral Government ઉપરની મનુષ્યની શ્રદ્ધાને આનંદશંકર મોક્ષને અનુકૂળ શ્રદ્ધા માને છે. આવી મનુષ્ય સ્વરૂપના બંધારણના મૂળમાં જ જે શ્રદ્ધા રહી છે તે વિનાની શ્રદ્ધાને આનંદશંકર અંધશ્રદ્ધા, કે જડ પદાર્થની શ્રદ્ધા તરીકે ઓળખાવે છે. ચેતનની શ્રદ્ધા સકારણ અને વિવેકજન્ય હોય છે. જ્યારે ગમે તે વસ્તુને કે ગમે તે વાક્યને વગર વિચાર્યે વળગવું તેને તેઓ જડશ્રદ્ધા તરીકે ઓળખાવે છે.

ચેતનની - ધર્મની રહસ્યમયતાના બૌદ્ધિક ખુલાસા મેળવવા તરફ મનુષ્ય સક્રિય બને છે. તેનું કારણ માનવબુદ્ધિમાં જાગતી શંકા જ છે. આવી શંકા શ્રદ્ધાને ઉપકારક થઈ પડે છે. પરંતુ જે પ્રશ્નો અસ્તિત્વમાત્રને નકારવાનું જ કરે એવા પ્રકારના પ્રશ્નોમાં રહેલી શંકાને આત્માના રોગ તરીકે ઓળખાવાય છે. આ પ્રકારની શંકા મનુષ્યને પ્રમાદી બનાવે છે. ભગવદ્ગીતામાં સંશયાત્મા વિનશ્યતિ (ભગવદ્ગીતા, ૪-૪૦) આવા આત્માઓના સંદર્ભમાં જ કહેવામાં આવ્યું છે. અજ્ઞાનમાંથી જ્ઞાનમાં પ્રવેશ કરવા મનુષ્ય હૃદય સતત તલસે છે. અને તેથી જ તેના ચિત્તમાં પ્રશ્નો જાગે છે. આવી જ્ઞાનમૂલક શંકાને આનંદશંકર ઈચ્છવા યોગ્ય માને છે. આનંદશંકર અહીં શંકાની યોગ્યતા પ્રમાણતા કહે છે : “પ્રશ્ન થવા જ ન દેવો એ આત્માને જડ ગણવા સમાન છે. વળી, શંકાનો ખુલાસો કરવાને બદલે એને બળાત્કારે દાબી મૂકવી એ આત્મામાં કચરો એકઠો કરવા જેવું છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૭)

ધર્મનો ઉદ્ભવ અને વિકાસ :

માનવજીવનમાં ધર્મના ઉદ્ભવ અને વિકાસ અંગે અનેક પરસ્પરથી વિરોધી મતો જોવા મળે છે. આનંદશંકર આ વિવિધ મતોને કૃત્રિમ ઠેરવે છે અને મનુષ્ય જીવનમાં ધર્મ એ સ્વભાવસિદ્ધ તેમજ વિચારસિદ્ધ પ્રક્રિયા છે એમ સિદ્ધ કરે છે. ધર્મના ઉદ્ભવ અંગેના વિવિધ મતો નીચે પ્રમાણે છે :

- (૧) લોકાયત મતવાળા ધર્મને ધૂર્તજનોએ કલ્પેલી વ્યવસ્થા માને છે.
- (૨) પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતક પ્લિનિ ધર્મ કેવલ અશકિત અને ભયમાંથી જ ઉત્પન્ન થાય છે અને આ જગતથી પર ઈશ્વર એવો પદાર્થ હોય તો પણ એનું જ્ઞાન થવું સર્વથા અશક્ય છે એમ માને છે.

- (૩) વર્તમાન સમયમાં યુરોપના કેટલાક અનિશ્ચરવાદી તથા જડવાદી વિદ્વાનોએ ધર્મની ઉત્પત્તિ સંબંધે અનેકાનેક કલ્પનાઓ રચી છે. તેમનો સામાન્ય રીતે એવો મત છે કે ધર્મ એ એક વખત ઉપયોગી વ્યવસ્થા હતી, કદાચ હજી પણ ઉપયોગી છે એમ કહી શકાય, પણ એમાં યથાર્થતાનું કે આવશ્યકતાનું કોઈ તત્ત્વ નથી. ધાર્મિક ખ્યાલો મનુષ્યને સામાજિક નિયંત્રણમાં રાખવા માટે માત્ર ઉપયોગી યુક્તિઓથી વિશેષ કંઈ નથી.
- (૪) કેટલાકના મતે સ્વપ્નના અનુભવમાંથી પ્રેતની, પ્રેતમાંથી આત્માની અને આત્મામાંથી પરમાત્માની કલ્પના થઈ અને એમાંથી ધર્મની ઉત્પત્તિ છે.
- (૫) કેટલાક કહે છે કે જંગલી અવસ્થામાં મનુષ્યને પ્રકૃતિના સંક્ષોભક બનાવો જોઈને ભય ઉત્પન્ન થાય છે તેમાંથી ધર્મનો ઉદય છે.
- (૬) કેટલાક બતાવે છે કે ગગનમંડળની ભવ્ય અને સુંદર રચના જોઈ થતા આશ્ચર્યમાંથી ધર્મનો પ્રાદુર્ભાવ છે.
- (૭) કેટલાક પિતૃપૂજાને ધર્મનું આદિસ્વરૂપ માને છે.
- (૮) જીવારોપણ રૂપી - સર્વત્ર પોતાનું પ્રતિબિંબ જોવાના મનુષ્યબુદ્ધિના એક સ્વાભાવિક વલણમાંથી જગતના પદાર્થોમાં મનુષ્યને ઈશ્વર ભાવના થઈ આવી અને એ રીતે અનેકદેવવાદ પ્રથમ ઉત્પન્ન થયો એમ કેટલાક માને છે.

ધર્મના ઉદ્ભવ સંબંધી ઉપરોક્ત તમામ તર્ક અનિશ્ચરવાદનો મનુષ્ય બુદ્ધિ પર જે પ્રભાવ છે તેને કારણે જન્મ્યા છે. આનંદશંકર આ સર્વ તર્કોને અપ્રતિષ્ઠિત કહી કૃત્રિમ માને છે. આ મતોથી માત્ર ધર્મના આવિર્ભાવોનું વૈચિત્ર્ય જ ફલિત થાય છે. આ મતોથી ધર્મની સ્વભાવસિદ્ધિ અથવા વિચારસિદ્ધિનો નિષેધ થતો નથી. આનંદશંકરનો આ વિચાર આપણને ‘વામનાવતાર’ના વાર્તિકમાં જોવા મળે છે. (જુઓ, પરિશિષ્ટ-૨, કાવ્ય : ૫, પૃ. ૨૮૩)

ધર્મની સ્વભાવ સિદ્ધિ :

ધર્મ મનુષ્યને સ્વભાવથી જ સહજ છે. ઈતિહાસમાં પ્રત્યક્ષ થતો મનુષ્ય સ્વભાવ જ એ સિદ્ધ કરે છે કે ધર્મના મૂળ મનુષ્યની ધાર્મિક વૃત્તિમાં છે. અહિં આનંદશંકર ગ્રીક મહાકવિ હોમરનું એક અવતરણ આપે છે. હોમરે કહ્યું છે કે, “As young birds open their mouths for food, all men crave for the gods”

અર્થાત્- “જેમ પક્ષીના બચ્ચાં ખોરાકને માટે ચાંચ ઉઘાડે છે, તેમ સર્વ મનુષ્યને ઈશ્વરની આકાંક્ષા રહે છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૨૭૫)

ધર્મની વિચાર સિદ્ધિ :

ધર્મ સ્વભાવસિદ્ધ હોવાની સાથે સાથે વિચારસિદ્ધ છે. ધર્મની વિચારસિદ્ધિને દર્શાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“મનુષ્યનો સમગ્ર આત્મા પરમતત્ત્વ સાથે નિકટ સંબંધ ધરાવે છે. એની ઈન્દ્રિયોનો વ્યાપાર પરમતત્ત્વના સિન્ધુ ઉપર જ ચાલે છે. ...એના વિના તો તમારી દૃષ્ટિ કેવળ અંધકાર, જ્ઞાનહીન, વ્યવસ્થાહીન, સ્વરૂપહીન કાંઈક (?) એટલું જ ‘છે’, જે છે એટલું કહેવું પણ શક્ય નથી. વળી સમગ્ર વિશ્વનું વિશ્વરૂપે અનાદ્યનંત દેશ-કાળમાં પરસ્પર સંબંધ પદાર્થોની એકતાની મૂર્તિરૂપે ગ્રહણ થવું આત્મા વિના સંભવે છે? વળી, આ આત્મા તે મારો જ (અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચૈતન્યરૂપ) આત્મા ? મારા (અંતઃકરણાવચ્છિન્ન) આત્માનું અસ્તિત્વ વિશ્વની કાંઈક અનુભવ વિષયતાનો ખુલાસો કરી શકે, પણ વિશ્વ ‘છે’ - સર્વને માટે છે એમ એ આત્મામાંથી કેમ સિદ્ધ થાય? માટે એવો આત્મા-પરમ આત્મા - સ્વીકારવો જોઈએ કે જેનું આ સમગ્ર વિશ્વ દશ્ય છે અને જેની દૃષ્ટિ સદા યથાર્થ છે. જેની એ યથાર્થ દૃષ્ટિ સાથે મારી દૃષ્ટિ મેળવવી એનું નામ વિશ્વનું યથાર્થ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું છે.”

આનંદશંકર વિશેષમાં જણાવે છે કે “કારણતામાં પ્રતીત થતું સ્ફુરણ ચૈતન્ય વિના અને વિશ્વ સ્ફુરણ વિશ્વ ચૈતન્ય (પરમાત્મા) વિના અસંભવિત છે.” (ધર્મવિચાર ૧- પૃ.૨૭૬-૨૭૭) આમ ધર્મ વિચારસિદ્ધ પણ છે.

ધર્મ સ્વભાવથી જ જો સિદ્ધ હોય તો પછી ધાર્મિક થવાના પ્રયત્નો કરવાની શી જરૂર છે ? એનો પ્રત્યુત્તર વાળતાં આનંદશંકર જણાવે છે કે ધર્મવૃત્તિ સર્વમાં સ્વાભાવિક રીતે જ બીજરૂપે રહેલી છે. આ બીજભૂત શક્તિને સ્પષ્ટ વિકસાવવી એ જ આપણું કર્તવ્ય છે. આ કર્તવ્યમાં અડચણરૂપ આપણી સ્વાર્થત્યાગની વૃત્તિનો અભાવ છે.

“સ્વાર્થત્યાગ એટલે સ્વ કરતાં અધિક પ્રદેશમાં આત્માની વિશાલતા અનુભવવી; આ અનુભવનું બીજું નામ ધર્માચરણ છે”. ટૂંકમાં સમગ્ર ચર્ચા ના સારરૂપે આનંદશંકરના ધર્મવિચારને નીચેના ચાર મુદ્દાઓમાં તારવી શકાય :

- (૧) ધર્મનો પાયો સત્ય ઉપર છે.
- (૨) ધર્મનો પાયો કૃત્રિમ નથી પણ સહજ છે.
- (૩) ધર્મના આવિર્ભાવમાં મુખ્ય હેતુ સ્વાર્થત્યાગ છે.
- (૪) સ્વાર્થત્યાગ એટલે સ્વ કરતાં અધિકપ્રદેશમાં આત્માની વિશાલતા અનુભવવી.

ધર્મનો વિકાસક્રમ :

ધર્મ માટે સ્વાર્થત્યાગને બીજભૂત શક્તિ માની તેને આધારે ધર્મનો વિકાસક્રમ રચવાનો પ્રયત્ન આનંદશંકર કરે છે. મનુષ્યનો સ્વાર્થત્યાગ જેમ જેમ વધતો જાય તેમ તેમ ક્રમે ક્રમે ધર્મભાવનાનો વિકાસ થાય છે. ધર્મના વિકાસની આનંદશંકર નીચે પ્રમાણેની ભૂમિકાઓ દર્શાવે છે.

(૧) ક્વચિત્-ક્વચિત્ સ્વાર્થત્યાગ :

સ્વાર્થત્યાગ એ પરમાત્મા દર્શન માટે આવશ્યક છે. તદ્દન જંગલી મનુષ્ય પણ પોતાના દેવને કશુંક અર્પણ કરતો હોય છે. સર્વ ધર્મમાં આ સ્વ-સુખ ત્યાગની વૃત્તિ રહેલી હોય છે. જ્યાં સુધી વ્યક્તિ સ્વાર્થથી પર જતી નથી ત્યાં સુધી માનવની ભૂમિકા પ્રાકૃતિક જ હોય છે. પરમાત્માની પ્રાપ્તિ કે સાચી ધર્મભાવના માટે સ્વાર્થથી પર જવું આવશ્યક છે. આમ, ધર્મવિકાસનું પ્રથમ પગથિયું એ ક્વચિત્ -ક્વચિત્ સ્વાર્થ ત્યાગથી આરંભાય છે. વળી, જ્યાં સુધી મનુષ્ય સ્વાર્થત્યાગ કરતો નથી ત્યાં સુધી એ પ્રકૃતિની ભૂમિકા ઉપર જ (પિંડમાં જ) પોતાના સ્વરૂપની સમાપ્તિ માને છે. મનુષ્યને સ્વાર્થત્યાગમાં જે આનંદ મળે છે તેમાં જ આનંદશંકર પ્રકૃતિથી પર અનેક આત્માઓને પોતાના સ્વરૂપમાં સંગ્રહતી, એવી જે પરમાત્માની ભૂમિકા છે તેનો સ્વીકાર જુએ છે.

(૨) સર્વત્ર સ્વાર્થત્યાગનો સંકલ્પ :

ઉપર જણાવેલા ક્વચિત્ - ક્વચિત્ સ્વાર્થત્યાગથી પરમાત્માદર્શનની ભૂમિકાએ પહોંચી શકાતું નથી. પરંતુ ત્યાગવૃત્તિનું દઢીકરણ થવું જોઈએ. આના અનુસંધાનમાં આનંદશંકર કહે છે કે, જ્યાં સુધી “ત્યાગવૃત્તિ એટલે કે કર્તવ્યબુદ્ધિની મારી પાસે જે જે માગણીઓ થશે તે તે સર્વ સિદ્ધ કરવાને હું તૈયાર છું એવો દઢ સંકલ્પ થયો નથી ત્યાં સુધી પરમાત્મદર્શન દૂર છે....કેટલાક ત્યાગ કીર્તિ ખાતર, રૂઢિ ખાતર, લોકરુચિ ખાતર, સગાંસંબંધી ખાતર પણ થઈ શકે છે. પરંતુ એ સર્વ ત્યાગને હદ છે. જ્યાં સુધી એ ત્યાગપ્રેરક પદાર્થમાં બળ હોય છે ત્યાં સુધી જ એ થઈ શકે છે. “જ્યાં ત્યાગને હદ નથી, ત્યાં પરમાત્મા પ્રત્યક્ષ છે જ, કારણ મનુષ્ય પાસે સર્વ ‘સ્વ’ અહંતામમતાનું સંપૂર્ણ અધિજ્ઞાન-હરી લેવાની શક્તિ કેવળ એમાં જ -‘હરિ’-માં જ છે, અને જ્યાં અનહદ ત્યાગનો સંકલ્પ છે, ત્યાં વહેલો-મોડો પણ એ પ્રત્યક્ષ થયા વિના રહેતો નથી.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૨૭૮)

(૩) ઔદિક પદાર્થનો ત્યાગ; (પરંતુ તે સાથે) સ્વર્ગ :

પરમાત્મા ખાતર આ લોકના પદાર્થોનો ત્યાગ ધાર્મિક વૃત્તિની નિસરણીનું પ્રથમ પગથિયું છે. માત્ર પહેલું પગથિયું જ એટલા માટે કે હજી એ દશામાં મનુષ્ય સ્વર્ગલોકમાં એ ત્યાગનો બદલો મળશે એમ આશા અને ઈચ્છા રાખે છે. એટલે અંશે આનંદશંકર તેને ઉતરતી ભૂમિકા ગણાવે છે. કારણ આ ભૂમિકાએ શાશ્વત બ્રહ્મની પ્રાપ્તિ થતી નથી.

(૪) સ્વાર્થત્યાગ; સગુણબ્રહ્મરૂપ બ્રહ્મલોક; ધ્યાતાધ્યેયનો ભેદ :

સ્વર્ગાદી મેળવવાની લાલસાથી પરની ભૂમિકાએ પહોંચતાં મનુષ્ય આ લોક અને પર (સ્વર્ગ) લોક ઉભયની લાલસા ત્યજે છે. તેને આનંદશંકર ‘મમકારાસ્પદ પદાર્થનો ત્યાગ’ કહે છે. અલબત્ત, હજી આ દશાને આનંદશંકર મધ્યમ પંક્તિની માને છે. ઉત્તમોત્તમ ગણતા નથી. કારણ તેમના મતે અહમ્નું અહીં હજી સંપૂર્ણ વિગલન થયું નથી. વેદાંતની ભાષામાં કહીએ તો “બ્રહ્માકારવૃત્તિ સ્ફુરીને જીવ ‘શિવ’ રૂપે થયો નથી.”

(૫) ધ્યાતા-ધ્યેયની એકરસતા : આત્મત્યાગ : પરમાત્મ તુષ્ટિ : = ‘બ્રહ્મનિર્વાણ’ :

બ્રહ્મનિર્વાણને આનંદશંકર છેવટની ભૂમિકાનું સમર્પણ ગણે છે. એ સમર્પણ થવું, એટલે ‘શિવ’રૂપતા પ્રાપ્ત કરવી એ પરમ સિદ્ધિની દશા છે. તેમાં ‘અહં’ કે ‘મમ’ બેમાંથી એકપણ પદાર્થ અવશિષ્ટ રહેતો નથી. હરિદાતા હરિર્મોક્તા આપનાર-લેનાર ઉભય હરિ જ છે એવી ઊંડી સત્યતાની અનુભૂતિ થાય છે.

ઉપરોક્ત ધાર્મિક વિકાસક્રમમાં ધ્યાતાના સ્વરૂપમાં અર્થાત્ ધાર્મિક મનોભાવમાં ક્રમે ક્રમે વિકાસ થતો જોવા મળે છે. એટલું જ નહિ પણ ધ્યેયમાં અર્થાત્ - ચિંતન વિષય પરમાત્માના સ્વરૂપમાં પણ વિકાસક્રમ જોવા મળે છે.

ટૂંકમાં કહીએ તો....

“(૧) અમુક અમુક ઐહિક પદાર્થોમાં જ પરમાત્મ દર્શન કરવું એ સૌથી ઊતરતી ભૂમિકા છે.

(૨) પરમાત્માને સર્વ ઐહિક પદાર્થોમાં વિલોકવો એ એના કરતાં ઊંચું પગથિયું છે.

(૩) સ્વર્ગવાસી એક વ્યક્તિરૂપે કલ્પવો એ એ કરતાં (અમુક રીતે) ચઢતી ભાવના છે.

(૪) ઈહલોક અને સ્વર્ગલોક ઉભય કરતાં અધિક, પણ આત્માથી ભિન્ન એવા સગુણ બ્રહ્મ (ઈશ્વર) રૂપે માનવો એ ચોથું સ્વરૂપ છે.

(૫) આત્મામાં પણ પરમાત્માને પ્રત્યક્ષ જોવો એ છેલ્લું પ્રાપ્તવ્ય છે.” (ધર્મવિચાર ૧, -૨૮૦)

આસ્તિક-નાસ્તિકનો ભેદ :

જ્યાં જ્યાં વ્યવહાર ત્યાં ત્યાં ધર્મ એ નિયમને આનંદશંકર સ્વતઃ સિદ્ધ માને છે. આ સંદર્ભમાં આસ્તિક-નાસ્તિક તેમજ ધર્મી અને અધર્મી વચ્ચે આનંદશંકર ભેદ તારવી બતાવે છે. અને તેને આધારે સાચી ધાર્મિકતાને સ્પષ્ટ કરે છે.

મનુષ્યમાં સહજ રીતે જોવા મળતી તેમ જ ક્યારેક અજાણતાં થતી પ્રવૃત્તિઓ વિશે જ્યારે મનુષ્ય બૌદ્ધિક આધાર શોધવા માટે ત્યારે કેટલાક સિદ્ધાંતો બાંધે છે. આવી સ્થિતિમાં મનુષ્ય

જ્યારે આ બાબતોના ખુલાસામાં બાહ્યજગતની ‘પર’ એવા કોઈક પદાર્થનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે છે ત્યારે તે ‘આસ્તિક’ કહેવાય છે. જ્યારે બાહ્યજગતથી ‘પર’ કોઈ પદાર્થનું અસ્તિત્વ ન સ્વીકારનાર ‘નાસ્તિક’ કહેવાય છે. જો કે વિચારની નાસ્તિકતા સાથે આચારની પણ નાસ્તિકતા હોય છે એવો કોઈ નિયમ આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી.

ધર્મ-અધર્મનો ભેદ :

ધર્મ અધર્મનો બીજો ભેદ આનંદશંકર મનુષ્યના દુરાગ્રહમાં જુએ છે. પોતાનો ધર્મ તે જ ખરો એવો દુરાગ્રહ ધર્મના વિષયમાં ઈચ્છવા યોગ્ય નથી. કોઈપણ પ્રકારના પૂર્વગ્રહથી મુક્ત થઈ વિદ્વાનો જેમ જેમ જુદા જુદા ધર્મના સ્વરૂપો તપાસી એમાંથી ધર્મનું સામાન્ય સ્વરૂપ તારવતા જણાવે છે કે જેમાં ધર્મને જીવન સાથે નિકટનો સંપર્ક હોય, તે વ્યાપક એટલે કે સર્વદેશી હોય અને સર્વાશ્લેષી હોય એ જ સાચો ધર્મ છે. અન્યથા તે અધર્મ છે.

સાચી ધાર્મિકતા :

એ ફરજ ખાતર ફરજ નથી પણ પ્રત્યેક કર્મનું પ્રભુ સાથેનું જોડાણ છે. સાચી ધાર્મિકતા કેવળ આચારના નિયમોમાં નથી પણ આચારના મૂળમાં રહેલ તત્ત્વનો સાક્ષાત્કાર એ સાચી ધાર્મિકતા છે. આવી સાચી ધાર્મિકતા બુદ્ધિથી કસાયેલી અને તર્કપૂત હોય છે, જ્યાં વહેમ, દંભિકતા અને અંધશ્રદ્ધાને કોઈ સ્થાન નથી.

ધર્મનું પ્રયોજન :

- (૧) માત્ર વિચાર એ તત્ત્વચિંતનનો વિષય છે. એથી ‘સમ્યગ્ જ્ઞાન’ પ્રાપ્ત થાય છે. પણ તે જ્ઞાન ધર્મ વિના, અપરોક્ષ અનુભવ કરાવી શકતું નથી.
- (૨) ધર્મ એ માત્ર ક્રિયારૂપ નથી અને તેથી કર્તવ્ય કરવામાં જ એની પરિપૂર્ણતા નથી. કર્તવ્ય કરવાથી અપાપ થવાય છે, પવિત્રપણું આવે છે, અને જ્યાં સુધી જ્ઞાનોદય થયો નથી ત્યાં સુધી વિવેક આવતો નથી અને આત્મા એક પ્રકારની જડતા અનુભવે છે અને અપાપ થઈને સિદ્ધ કરવાનો જે પરમ ઉદ્દેશ તે સિદ્ધ થતો નથી.
- (૩) વિચાર અને આચાર, જ્યાં સુધી એમાં આનંદનો અનુભવ ન થાય ત્યાં સુધી મનુષ્યને પરમસાધ્ય તરફ દોરવાને અસમર્થ છે.

આમ, આનંદશંકરના મતે ધર્મનું ખરું પ્રયોજન જ્ઞાન, ક્રિયા અને આનંદ એ ત્રણે તત્ત્વોની પરસ્પરાવલંબિતાને સિદ્ધ કરવામાં છે. અમુક કર્તવ્ય સંબંધી સિદ્ધાંત જાણ્યા છતાં, જ્યાં સુધી કર્તવ્ય થાય નહિ ત્યાં સુધી જ્ઞાનની સાર્થકતા નથી. કર્તવ્યજ્ઞાન મેળવીને તદનુસાર કાર્ય કરવામાં પણ જ્યાં સુધી અનિચ્છા કે ખેદ જણાય છે અને આનંદ આવતો નથી ત્યાં સુધી

કર્તવ્યભાવના અપૂર્ણ રહે છે. તેથી જ્ઞાનમાં અને ક્રિયામાં આનંદનું સ્થિત કરનાર તે ધર્મ છે. “ધર્મ વિનાના શુષ્ક જ્ઞાનમાં તથા કઠોર કર્તવ્યક્રિયામાં પણ કદાચ કોઈને આનંદ આવે ખરો, પણ તે સકારણ અને અબાધ્ય ત્યારે જ થાય કે જ્યારે હું -તું નો ભેદ મટી જઈ સર્વત્ર જ્ઞાનપુરઃસર બ્રહ્મભાવ વિસ્તરે, અને તન્મય સકલ જીવિત થઈ સ્વાભાવિક ઉદ્ગાર થાય કે, -

સર્વેઽત્ર સુખિનઃ સન્તુ સર્વે સન્તુ નિરામયાઃ ।

સર્વે ભદ્રાણિ પश्यन्તુ મા કશ્ચિદ્ દુઃખમાप्नुયાત્ ॥” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૮)

વસ્તુનું યથાર્થ સ્વરૂપ શું છે એ વિચારવાનું કામ પડ્દર્શનાદિ શાસ્ત્રોનું છે, જ્યારે સારા ખોટાનો -કાર્યાકાર્યનો ઉપદેશ કરવો એ કાર્ય વિધિનિષેધશાસ્ત્રનું છે. સંકુચિત અર્થમાં તે ધર્મશાસ્ત્ર છે. તે ધર્મના ઉદ્દેશને વ્યાપક રીતે સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર જણાવે છે કે “રમણીયાર્થનું ઘોતન કરવું એ કામ સાહિત્યસંગીતાદિ કલાઓનું છે. તત્ત્વશાસ્ત્ર પ્રમાણ દ્વારા વસ્તુ સ્વભાવનો નિર્ણય કરે છે, વિધિનિષેધશાસ્ત્ર પ્રવૃત્તિ-નિવૃત્તિનો ઉપદેશ કરે છે, કાવ્યાદિ સાહિત્ય ગ્રંથો - જેવા કે ઈતિહાસપુરાણાદિ - તે વસ્તુનું ઘોતન કરી તથા ધર્મપ્રવૃત્તિમાં ચૈતન્ય અર્પી આનંદ અનુભવે છે. આ સર્વ ઉદ્દેશોનો સંગ્રહ ‘ધર્મ’માં થાય છે”. (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૧૦)

ધાર્મિક શિક્ષણ :

આપણી શાળાઓમાં ધાર્મિક શિક્ષણના અભાવને લીધે અનેક અનર્થો ઊપજ્યા છે. આપણું મનોબળ, આપણી આશાઓ, આપણો સ્વાર્થત્યાગ, એ સર્વ શિથિલ અને મંદ પડ્યાં છે. એનું એક મુખ્ય કારણ આનંદશંકર ધાર્મિક શિક્ષણના અભાવને લેખે છે. જેમ આત્મા શરીરથી ભિન્ન છતાં શરીરના અણુ અણુમાં વ્યાપી રહીને શરીરને ચૈતન્ય અર્પે છે, તેમ ધર્મ એ મનુષ્યની સર્વ ઐહિક પ્રવૃત્તિઓથી વિલક્ષણ હોવાની સાથે, સર્વના અંતરમાં પ્રવેશ કરીને એમને ચૈતન્ય અર્પે છે. અર્થાત્ મનુષ્ય જીવનમાં જ્ઞાન, રસ, સ્થૈર્ય, બળ અને ગતિપૂરક તત્ત્વ તરીકે આનંદશંકર ધર્મને પ્રસ્થાપે છે. પોતાના ‘વસંત’ નામના સામયિકમાં તેમણે આજ દૃષ્ટિએ ધર્મની યથાર્થતા સ્પષ્ટ કરી આપવાનો પ્રયાસ કર્યો છે.

અર્વાચીન સમયમાં હિંદુસ્તાનની યુનિવર્સિટીઓ ધર્મહીન કેળવણી આપવાનો પ્રયત્ન કરે છે. આવી કેળવણીની સફળતા અંગે આનંદશંકર આશાવાદી નથી. કારણકે આવો પ્રયત્ન મનુષ્ય સ્વભાવની અને એ દ્વારા પરમાત્માની યોજનાની વિરુદ્ધ હોઈ નિષ્ફળ થયા વિના રહેશે નહિ. તેમને મન ધર્મ એ મનુષ્યનું રુધિર છે, પ્રાણ છે, આત્મા છે. એનું આંતરમાં આંતર સ્વરૂપ અને તાત્વિકમાં તાત્વિક સ્વરૂપ તે ધર્મ છે. મનુષ્યનું મનુષ્યત્વ ધર્મથી અંકાય છે એમ કહીએ તો પણ અતિશયોક્તિ નથી. “દીવાને તેલ જેટલું આવશ્યક છે તેટલીજ મનુષ્ય માટે ધર્મભાવના આવશ્યક છે.”

સેન્ટ્રલ હિંદુ કોલેજ, બનારસની સ્થાપના વખતે હિંદુધર્મના પ્રાચીન જ્ઞાન ભંડારમાંથી ઉત્કૃષ્ટ બોધદાયક વચનો, કથાઓ અને પ્રસંગોનો સંગ્રહ કરી એક ગ્રંથાવલિ રચવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવ્યો હતો. તેના અનુસંધાનમાં આનંદશંકર ‘સુદર્શન’ જૂન, ૧૮૮૮ના અંકમાં કેટલાંક માર્ગદર્શક સૂચનો કરે છે. તેમાંથી તેમના ધાર્મિક શિક્ષણ અંગેના વિચારો જાણવા મળે છે.

(૧) “આ ગ્રંથાવલિમાં સંસ્કૃત ભાષા ઉપરાંત આખા હિંદુસ્તાનમાં બહુધા સ્વીકારાયેલી એવી ભાષાઓમાંથી - કબીર, તુલસીદાસ આદિનાં વચનોનો પણ સંગ્રહ કરવો જોઈએ, જેથી ધાર્મિક જ્ઞાન સંસ્કૃતમાં જ હોઈ શકે એવી અંધશ્રદ્ધા દૂર થાય તથા માત્ર મુખપાઠ કરવાને બદલે વસ્તુનો હૃદયમાં સાક્ષાત્કાર કરવા તરફ વિદ્યાર્થીઓનું વિશેષ વલણ થાય. બને તો જેમ સંસ્કૃતનો અભ્યાસ કરાવાય તેમ પાલિનો પણ સાથે જ કરાવાય તો ઠીક, તેમ ન બની શકે તો પાલિનું સંસ્કૃતમાં સ્વરૂપાંતર કરી એ ભાષામાં પ્રતિપાદિત ઉપદેશોનો પણ વિદ્યાર્થીઓને લાભ આપવો જોઈએ.

(૨) બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મનો પણ વિશાળ હૃદયથી આ યોજનામાં સમાવેશ કરવો ઘટે છે. કારણકે એ ધર્મનો ઉપદેશ મૂળમાં બ્રાહ્મધર્મને અંગે જ થયો હતો. તે સમયમાં પ્રવર્તમાન અનેક પ્રકારના કચરાને બ્રાહ્મણધર્મના પ્રવાહમાંથી દૂર કરવાને એ ધર્મો શક્તિમાન થયા છે.

(૩) આ ધાર્મિક ઉપદેશ શાસ્ત્રીઓ પાસે જ અપાવવાનો વિચાર હોય તો એ ભૂલ છે. ધાર્મિક બોધ સબળ અને સફળ કરવાનું સાધારણ નિયમ તરીકે એક જ સાધન છે અને તે એ કે જેણે સારી વિદ્યતા તથા સાધુતા (ઉભય આવશ્યક છે) - સંપાદન કરી છે એવા વિશાળ આત્માના સંન્યાસીઓ તથા જૈન ભિક્ષુઓ પાસે ઉપદેશ અપાવવો. આવા પુરુષો ન મળી શકે તો પછી ઉચ્ચ કેળવણીવાળા વાનપ્રસ્થાશ્રમી વિદ્વાનોને હાથે કામ લેવું. સંન્યાસ અને વાનપ્રસ્થ આશ્રમ ઉપર અમારો ભાર એટલા માટે છે કે લાંબા ધાર્મિક અનુભવ વિના તથા એ સાથે આવતી શાંતિ વિના, તથા અસાધારણ ત્યાગ વિના, ધાર્મિક ઉપદેશમાં વિશુદ્ધિ તથા બળ આવતાં નથી; તેમજ ધર્મના વિષયમાં કલહપ્રિયતા પણ ઘણું કરી પરમાત્માનું ધામ સમીપ આવ્યા વિના નષ્ટ થતી નથી.

(૪) “આ ગ્રંથાવલિ તથા ધાર્મિક કેળવણીની સર્વ વ્યવસ્થા બહુ વિશાળ હૃદયથી અને દીર્ઘ દૃષ્ટિથી થવી જોઈએ. નહિ તો, જુદા જુદા ધર્મો વચ્ચે અનિષ્ટ વિરોધ થશે. તથા પરિણામે હમણાં જ સ્વતંત્રતા પામેલ ભરતખંડની બુદ્ધિને પુનઃઅયોગ્ય શાસ્ત્રશૃંખલા પહેરાવાશે એ અસંભવિત નથી. આપણા દેશના પાછળના કાળના અંધકારને લીધે અનેક આચારવિચારો, જેને ધર્મના તાત્ત્વિક સ્વરૂપ સાથે બહુ લેવાદેવા નથી અને જેમાં મનુષ્ય બુદ્ધિએ અને આપણા શાસ્ત્રકારોએ પણ અનેક મતભેદ દર્શાવ્યા છે તેને ધર્મનું ઘણીકવાર આગ્રહપૂર્વક તત્ત્વ માનવામાં આવે છે. પરંતુ તેવા અંશોને જો આ કોલેજ ધર્મની કેળવણીમાં પ્રવેશ કરવા દેશે તો તેથી અત્યંત હાનિ થવાનો સંભવ છે. (ધર્મવિચાર -૧, ૪૮૧-૪૮૨)

નીતિ અને ધર્મની કેળવણી શાળામાં કે ગૃહમાં જ આપવી તે અંગે આનંદશંકર પોતાનો મત સ્પષ્ટ કરતાં નીચેની દલીલો કરે છે :

- (૧) “ગૃહમાં ધર્મ એના સમસ્ત બંધાયેલા સ્વરૂપમાં જ દૃષ્ટિ આગળ સ્ફૂરે છે, પરંતુ એના કારણ સ્વરૂપાદિનો વિચાર કરવાનો ગૃહમાં સાધારણ રીતે અવકાશ રહેતો નથી. તેથી ઘણીવાર ધર્મને અકારણ માની બાળકો એ તરફ ઉપેક્ષા દૃષ્ટિએ જુએ છે. ગૃહ કેળવણીની આ ખામી પૂરી પાડવા માટે શાળાની જરૂર છે.
- (૨) હિંદુસ્તાનમાં પરસ્પર વિરોધી અનેક ધર્મો છે એ ખરી વાત છે, પણ અમને લાગે છે કે વિરોધ સમાવવાનો એક માર્ગ જ એ છે કે ઉચ્ચ પ્રકારની - ધર્મના સામાન્ય સ્વરૂપની-વિદ્યાર્થીઓને કેળવણી આપવી. પરસ્પર માનભરી દૃષ્ટિએ ધર્મના વિષયમાં બેદરકારીથી નહિ પણ માનભરી દૃષ્ટિએ તેઓ જોતાં શીખે.
- (૩) પાઠશાળામાં લૌકિક શિક્ષણની સાથે સાથે ધાર્મિક શિક્ષણ આપવાથી લાભ એ છે કે, ધર્મ અને લૌકિક જ્ઞાન પરસ્પર સંબંધમાં આવી, પરસ્પર ઘસાઈ યોગ્ય સમન્વય પામે છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૪૮૩)

આપણી વર્તમાન કેળવણીમાં સ્વીકારાયેલા બિનસાંપ્રદાયિકતાના મૂલ્યથી અનેક ધર્મી વિદ્યાર્થીઓની શાળાઓમાં માત્ર સામાન્ય ધર્મનાં મૂળ તત્ત્વોનું તારણ કે ઐતિહાસિક નિરૂપણ તે ઉપરાંત અધિક સાધ્ય નથી. તેથી ખરી ધાર્મિક પ્રગતિ માટે ધર્મતાટસ્થ્યના વ્રતથી આપેલું શિક્ષણ પૂરતું નથી એમ આનંદશંકર માને છે. સર્વ ધર્મનાં સામાન્ય તત્ત્વો જોવાં એ ધાર્મિક ઉદારતા સંપાદન કરવા માટે સારું છે. પરંતુ આનંદશંકર તેને આપણા ધાર્મિક ઉદ્ધારનો સંપૂર્ણ ખુલાસો ગણતા નથી. ધાર્મિક પ્રયાણ કરવા માટે અમુક ધોરી પંથનો સ્વીકાર કરવાની જરૂર છે. કારણ દરેક માણસ પોતાનો અલગ ધાર્મિક ચોકો રચે તેના કરતાં ‘ધોરી પંથે’ ચાલ્યો જાય એ પરમાર્થને પ્રાપ્ત કરવાનો વધારે સહેલો અને સહીસલામત માર્ગ છે. યાજ્ઞવલ્ક્ય, વ્યાસ, શુક, નારદ, મહાવીર, બુદ્ધ, શંકર, રામાનુજ આદિ આપણા પ્રસિદ્ધ પ્રાચીન મહાપુરુષોના સામર્થ્યમાં દૃઢ શ્રદ્ધા જન્મે તેવું ધાર્મિક શિક્ષણ આપવાનો સભાન પ્રયત્ન થવો જોઈએ. આ મહાત્માઓના મહાનગ્રંથોનું પરિશીલન માત્ર બુદ્ધિની કક્ષાએ નહિ પણ સમર્પણની ભાવના જન્માવે તેવી રીતે થવું જોઈએ.

આ શાળામાં ધર્મનું શિક્ષણ આપનારા સાદું જીવન ગાળતા અને પ્રતિદિન પોતાનો ધાર્મિક અનુભવ વધારે ઉચ્ચ, ગંભીર અને વિશાળ કરતા જતા એવા પરોપકારી વિદ્વાન સજ્જનો જોઈએ.

શાળા સાથે ગૃહ પણ આનંદશંકર માટે ધાર્મિક સંસ્કારોના વહન માટેનું એક અગત્યનું ઘટક છે. આથી જ ધાર્મિક શાળાઓની કેળવણીની સાથે સાથે ગૃહમાં પણ એ અંગેનું વાતાવરણ મળી રહેવું જોઈએ એમ આનંદશંકર માને છે. કારણકે બાહ્યશાળાઓમાં પુસ્તક દ્વારા જે શિક્ષણ

મળે છે તે ગૃહમાં જીવન દ્વારા મળે છે, અને તે માટે આપણા ગૃહજીવનમાં જે નાસ્તિકતા અને પ્રમાદ આવ્યાં છે તેને સર્વથા દૂર કરવાની અનિવાર્યતા છે.

આ ધાર્મિક કેળવણી પ્રાપ્ત કરવાની અને કરાવવાની મુખ્ય ફરજ નવું શિક્ષણ પામેલા આપણા સ્નાતકો અને ભણેલા વર્ગની છે. તે વખતે ધાર્મિક જીવનથી આકર્ષાયેલા આપણા યુવાનો ‘આર્યસમાજ’ અને ‘થિયોસોફી’ તરફ વળતા હતા તે વલણને આનંદશંકર સ્વીકારે છે પણ આર્યસમાજ અને થિયોસોફી એ સંપૂર્ણ ધાર્મિકતાની દૃષ્ટિ નથી એમ કહી આનંદશંકર તેની મર્યાદા પણ દર્શાવે છે. તેમના મતે : “થિયોસોફી એ ધર્મ નથી પણ ધર્મનું ફક્ત એક દૃષ્ટિબિંદુ છે, અને ‘સમાજો’નો ધર્મ એ જીવન નિભાવે એવો પૌષ્ટિક ખોરાક નથી, માત્ર કંઠ ભીનો કરે એવું પાતળું પાણી છે.” એક બીજું રૂપક લઈએ તો “ચામડી અને પંચમહાભૂતના જીવંત દેહની વચ્ચે જેટલો ફેર છે તેટલો ‘સમાજ’ના ધર્મની અને સનાતન ધર્મની વચ્ચે છે.” (ધર્મવિચાર ૧, પૃ. ૫૦૧)

આનંદશંકરના આ મતનો પુરસ્કાર કરતાં શ્રી રા.વિ.પાઠક લખે છે કે :

“ગુજરાતમાં સંસાર સુધારાની લગભગ સાથે જ અસ્તિત્વમાં આવેલા બીજાં બે ધાર્મિક આંદોલનો તરીકે થિયોસોફી અને આર્યસમાજને ગણાવવાં જોઈએ. આ સંબંધી આચાર્ય આનંદશંકરનો અભિપ્રાય, જે થિયોસોફી એ ધર્મ નથી પણ ધર્મનું ફક્ત દૃષ્ટિબિંદુ છે એ યથાર્થ છે. બ્રહ્મોસમાજ અને આર્યસમાજ બંનેમાં ધાર્મિક પુરુષો થયા છે એમ સ્વીકારવા છતાં કહેવું જોઈએ કે એ સમાજો લોકજીવનને ધાર્મિક અનુભવથી સમૃદ્ધ કરી શક્યા નથી.” (ધર્મવિચાર- ૨, પૃ. ૪૦૪)

‘સનાતન ધર્મ’ના મહત્ત્વના સંદર્ભમાં આનંદશંકર જણાવે છે કે :

“પ્રાર્થનાસમાજ, બ્રહ્મસમાજ, આર્યસમાજ આદિ ધાર્મિક સુધારાની સંસ્થાઓ ખોટે માર્ગે યત્ન કરે છે - મૂર્તિપૂજા ખોટી છે, વ્રત-વ્રતીલાં ખોટાં છે, પુરાણો ખોટાં છે, બ્રાહ્મણો સ્વાર્થી હતા, એમણે જ હિંદુસ્તાન ડુબાવ્યું છે ઈત્યાદિ વિચારોથી આપણો ધાર્મિક ઉદ્ધાર કદી પણ થવાનો નથી. આપણી પ્રાચીન ધર્મવ્યવસ્થા બહુ ઉત્તમ સિદ્ધાંતો ઉપર રચાયેલી છે. એ વ્યવસ્થા બાંધનાર ઋષિજનોને મનુષ્યની ધાર્મિકતા ખીલવવાના અસંખ્ય માર્ગો અનુભવથી પરિચિત હતા-એનો પૂર્ણ લાભ લેવો એ આપણું કર્તવ્ય છે. બીજી કોઈ પ્રજાના પૂર્વજોએ એમનાં બાળકો માટે આટલી બધી ધર્મસમૃદ્ધિ મૂકી નથી. આપણે એ ધર્મસમૃદ્ધિનો લાભ લઈ ન જાણીએ, એને નકામી ગણી ફેંકી દઈએ તો આપણા જેવું કોઈ જ મૂર્ખ નહિ. આપણી પ્રાચીન સંપ્રદાયપ્રાપ્ત ધર્મવ્યવસ્થા છોડી ન દેતાં, ઉચ્ચ સંસ્કારો પ્રાપ્ત કરી એ વ્યવસ્થાનું પૂર્ણ રહસ્ય સમજવું અને એ વ્યવસ્થાની જીવંત અસર નીચે આવવું એ જ આપણા ધાર્મિક ઉદ્ધારનો ખરો માર્ગ લાગે છે.” (ધર્મવિચાર ૧, પૃ. ૪૮૬)

“આપણા ગ્રેજ્યુએટો આપણા પ્રાચીન ગ્રંથો લઈ, તે ઉપર અંતરનાં તેજ અને ઉત્સાહથી ભર્યા વ્યાખ્યાનો આપશે અને કૃષ્ણ એ સાક્ષાત્ પરમાત્મા છે એમ એમનાં હૃદયો સાચી શ્રદ્ધા ધરશે ત્યારે જ આપણા દેશનો ધાર્મિક ઉદ્ધાર કરવાનું બળ એમનામાં આવશે” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૫૦૨)

ધાર્મિક શિક્ષણ અંગેના આનંદશંકરના ઉપરોક્ત વિચારો આપણા દેશમાં આજે પણ એટલા જ પ્રસ્તુત છે.

એકબાજુ ધર્મનિરપેક્ષતાનું મૂલ્ય અને બીજી બાજુ ધાર્મિક શિક્ષણ અંગેનો વિવાદ અત્યારે આપણા દેશમાં રાષ્ટ્રસ્તરે ચર્ચાનો મુદ્દો બની રહ્યો છે. ભારતની સર્વોચ્ચ અદાલતે પણ આ બાબતમાં હસ્તક્ષેપ કરી ચુકાદો આપતાં કહ્યું છે કે :

“છેલ્લા પાંચ દાયકા દરમ્યાન મૂળભૂત સામાજિક, નૈતિક તેમજ આધ્યાત્મિક મૂલ્યોમાં સતત ઘસારો થઈ રહ્યો છે અને દરેક સ્તરે દોષ-દર્શન વ્યાપી રહ્યું છે તે વાસ્તવિકતાને કોઈ પડકારી શકે તેમ નથી...ધર્મનિરપેક્ષ સમાજમાં પણ નૈતિક મૂલ્યો અત્યંત મહત્વનાં છે, તે વિષે પણ કોઈ વિવાદ ઉપસ્થિત કરી શકે તેમ નથી. જે સમાજમાં નૈતિક મૂલ્યોને સ્થાન હોતું નથી તે સમાજમાં ન તો સામાજિક વ્યવસ્થા ટકી શકે, કે ન તો ધર્મનિરપેક્ષતા ટકી શકે. નૈતિક મૂલ્યો વિના ન તો ધર્મનિરપેક્ષતા ટકી શકે કે, ન તો લોકશાહી ટકી શકે (...) મૂલ્યો તે કોઈપણ વ્યક્તિના સદ્ગુણ છે. જો આ મૂલ્યો ઘસાતાં જશે, તો તેના પરિણામે પહેલાં કુટુંબ પછી સમાજ અને આખરે સમગ્ર રાષ્ટ્રનાં પતનની ગતિવિધિ વેગવાન બની રહેશે.”

આપણો સનાતન ધર્મ ધર્મનિરપેક્ષતાના મૂલ્યને પણ પોતાનામાં સમાવે એટલો વ્યાપક છે. ઉપરોક્ત સંદર્ભમાં સર્વોચ્ચ અદાલતે સનાતન ધર્મની વ્યાખ્યા કરતાં નિર્દેશ કર્યો છે કે :

“આપણા ધર્મને સનાતન ધર્મ એટલે કે શાશ્વત મૂલ્યો ધરાવતો ધર્મ કહેવામાં આવ્યો છે જેને સ્થળ કે કાળનાં બંધનો નડતાં નથી. આથી ઋગ્વેદમાં પણ ‘સનાતન ધર્મગી’ તેવો ઉલ્લેખ છે. ધર્મ શબ્દ ‘ધૃ : ધર’ ધાતુ ઉપરથી આવ્યો છે. ‘ધાર્યતિ ઇતિ ધર્મ’ તે સર્વવિદિત છે, માટે ધર્મનો અર્થ ટકાવી રાખનાર, સહારો આપનાર કે પુષ્ટિ આપનાર તેવો થાય છે. મહાભારતના કર્ણ-પર્વના ૬૮મા અધ્યાયના ૫૮મા શ્લોકમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે, ધર્મ સમાજને સ્થિરતા આપે છે. સામાજિક વ્યવસ્થા ટકાવી રાખે છે. જનસામાન્યનું શુભ કરે છે, અને માનવ જાતને પ્રગતિના પંથે લઈ જાય છે. જે કોઈ વિચારધારા એ ધ્યેયોની પરિપૂર્તિ કરે છે તે ધર્મ છે.” (Supreme Court Cases (2002), Vol.7 Page 257 to 384)

આ રીતે રાષ્ટ્રની નૈતિક વ્યવસ્થાને ટકાવી રાખનાર સર્વોચ્ચ બળ રૂપે ધર્મને સ્થાપી શકાય એમ છે. ધાર્મિક શિક્ષણને લગતા આનંદશંકરના વિચારો આજે પણ આપણને પથપ્રદર્શક બની રહે એવા છે.

ધર્મનું સાહિત્ય :

માત્ર વિચારપૂર્વક યોજેલા શાસ્ત્રોનો જ ધર્મના સાહિત્યમાં સમાવેશ કરવાના આગ્રહને આનંદશંકર અયોગ્ય લેખે છે. તેમના મતે જ્ઞાન એક જીવંત પદાર્થ હોઈ એને સ્વછંદે વિકસવાનો અધિકાર છે. પદ્ધતિસર વિચાર વડે નહિ પણ દિવ્યદર્શનમાં વિશ્વનાં પરમ સત્યો વધારે સારી રીતે વ્યક્ત થયેલાં છે. આમ, તાત્ત્વિક કે ધાર્મિક સત્યોની અભિવ્યક્તિ કોઈ જડ પદ્ધતિના ચોકઠામાં બંધાયેલી નથી તે પ્રગટ થવા માટે સ્વતંત્ર છે. તેથી જ્ઞાન માત્ર તર્કને આધારે નહિ, પરંતુ કવિ પ્રતિભામાં પણ પ્રગટ થાય છે. જેને આનંદશંકર આપણા તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મની આગવી વિશેષતા ગણાવે છે.

પ્રખર વેદાંતી શ્રી મણિલાલ દ્વિવેદીનો આપણા ધર્મ ચિંતનમાં એક વિશેષ ફાળો એ છે કે તેમણે આપણી ધર્મચર્યામાં પુરાણોને પ્રમાણ માન્યા છે. તેમના પહેલાં પુરાણો ઉપર અનેક આક્ષેપો કરવામાં આવતા અને તેથી જ આપણે ત્યાં ‘સમાજો’ની ધર્મશુદ્ધિની પ્રવૃત્તિમાં પુરાણોને અપ્રમાણ ગણવાનું વલણ જોવા મળે છે. મણિલાલે પુરાણોનું ઐતિહાસિક અર્થઘટન કરી, તેની કથાઓનો આધ્યાત્મિક અર્થ કરવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. (સિદ્ધાંતસાર અને પ્રાણવિનિમય પૃ.૧૭૫)

આનંદશંકરે પણ મણિલાલને અનુસરી અનેક પુરાણકથાઓમાંથી આધ્યાત્મિક અર્થ તારવી તેમને ધર્મ સાહિત્યમાં પ્રતિષ્ઠિત કર્યા છે. આનંદશંકરના આ કાર્યનું યથાર્થ મૂલ્યાંકન કરતાં ‘આપણો ધર્મ’ની ઉપોદ્ઘાતમાં શ્રી રા.વિ.પાઠક લખે છે :

“ધર્મમાં ભક્તિને સ્થાન આપીને તેનો વિશાળ અર્થ કરીને અને તેના રહસ્યમાં ઊતરીને તેમણે પુરાણ, સંતવાણી, મૂર્તિપૂજાને સમર્થિત કર્યા અને આ સર્વમાં ઈતિહાસના ઘણા લાંબા કાળમાં બ્રાહ્મણોએ આપેલા મહત્ત્વના ફાળા બદલ બ્રાહ્મણોનો ઐતિહાસિક આદર કર્યો, અને તેમને નિંદામાંથી ઉદ્ધાર્યા. પુરાણો, સંતવાણી, કાવ્યો એ સર્વને ધર્મસાહિત્યમાં સ્થાન છે, કારણકે જગતનું પરમસત્ય કંઈ માત્ર તર્કથી જ સમજાતું નથી, કલ્પનાથી પણ સમજાય છે, ને કલ્પનાને તેને પોતાની રીતે નિરૂપિત કરવાનો હક્ક છે..., આ રીતે આનંદશંકરે પુરાણો, મૂર્તિપૂજા અને બ્રાહ્મણો ત્રણેયને ન્યાય આપ્યો એ પણ નોંધવું જોઈએ.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૪૨૬) આનંદશંકરે પરમસત્યના વ્યાપારમાં કલ્પનાને મહત્ત્વ આપ્યું છે. પુરાણોમાં આ કલ્પના વિશેષ રૂપે જોવા મળે છે.

પ્રો. સ્ટુઅર્ટ કહે છે કે બુદ્ધિ નહિ પણ કલ્પના એ જ મનુષ્યનો પશુ થકી ભેદક ગુણ છે. ઈંગ્લેન્ડના સુવિખ્યાત વિચારક ડીન ઈંગ કહે છે :

“Have not the profoundest intuitions of faith been often wrapped up in

poetical myths and symbols, which dogmatism turns in to flat historical narratives and rationalism as ponderously rejects ? And have not the greatest philosophers been more than half poets ? We value Spinoza not for his geometrical metaphysics but for the flashes of vision in which the amor intellectualist makes him a “God-drunken man” ? Plato is for ever unintelligible till we read him as a prophet and prose - poet and cease to hunt for a system in his writings.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૨૧)

આપણા પ્રાચીન ગ્રંથોમાં આ પ્રમાણે તત્ત્વજ્ઞાન કવિપ્રતિભાના માધ્યમથી પ્રગટ થયાનાં અસંખ્ય ઉદાહરણો છે. આપણા વૈદિક તેમજ પૌરાણિક સાહિત્યમાં એવા અનેક પ્રતીકો જોવા મળે છે, જેમાં ઉચ્ચ ધાર્મિક સિદ્ધાંતો ગર્ભિત રીતે રહેલા બતાવી શકાય છે. આપણા સાહિત્યમાં રહેલાં આવા કેટલાંક જાણીતાં રૂપકોનો આધ્યાત્મિક અર્થ આનંદશંકરે સુંદર રીતે તારવી બતાવ્યો છે.

(૧) ડદ્ગીથ :

છાંદોગ્ય ઉપનિષદમાં ડદ્ગીથ (છાંદોગ્ય ૨-૧૦-૩, ૧-૩-૬)ની ઉપાસના છે. ડદ્ગીથ એટલે ઉચ્ચરેલું બહાર પ્રગટેલું ગાન. આ સૃષ્ટિ અને સૂર્ય આદિ પદાર્થો એ પરમાત્માના ગાનરૂપ છે. આવો ઉપાસનાભાવ જેનાં અંતરમાં રહેલો છે તે ‘ઉદ્ગીથ’ છે.

(૨) અર્ધનારીનંદેશ્વર :

ઈશ્વરની અર્ધનારીનંદેશ્વરની કલ્પનામાં વિશ્વની ઉત્પત્તિને સ્થાને એની સ્થિતિનું સ્વરૂપ બતાવવાનો પ્રયત્ન છે. આ વિશ્વમાં પ્રભુનું અદ્ભુત નર્તન થયા કરે છે : એ નટના નર્તનમાં સ્થિતિ (static) ઉપરાંત ક્રિયા (dynamic) મૂર્તિમંત થાય છે. અર્ધનારીશ્વરની કલ્પનામાં પ્રકૃતિ અને પુરુષનો સમન્વય વિવક્ષિત છે. અને એમના લાસ્ય (સ્ત્રીનું કોમળ નૃત્ય) અને તાંડવ (પુરુષનું ઉગ્ર નૃત્ય)માં પણ એ જ પ્રમાણે સુંદરતા અને ભવ્યતા એકઠાં થાય છે.

(૩) કૃષ્ણ-ગોપીનો રાસ :

કૃષ્ણ-ગોપીના રાસમાં તત્ત્વજ્ઞાનીય ભાવ રહેલો છે: આ વિશ્વ એક અખંડ રાસ-અર્થાત્ રસમય નૃત્યની લીલા યા ગરબો-છે, જેના મધ્યમાં કેન્દ્રરૂપે પ્રભુ વિરાજે છે, આસપાસ પ્રકૃતિની વિવિધ શક્તિઓ ગરબે રમી રહી છે તેમાં પ્રત્યેક ગોપીની સાથે એક એક કૃષ્ણ દેખાય છે; એનો ભાવાર્થ એવો છે કે : પ્રભુ આ વિશ્વના મધ્યબિંદુએ વસેલો છે, એટલું જ નહિ પણ એના વર્તુળમાં પણ આવેલો છે : અર્થાત્ પરમાત્મા પ્રકૃતિથી પર છતાં પ્રકૃતિમાં અનુસ્યૂત છે, નિર્ગુણ હોઈને પણ સગુણ છે અને જેઓ એને નિર્ગુણ નહિ પણ સગુણ જ માને છે તેઓ તો વિશેષમાં રાસના મધ્યમાં પણ કૃષ્ણ અને રાધા-બ્રહ્મ અને માયાનું યુગલ કલ્પે છે.

(૪) શેષશાયી નારાયણ અને લક્ષ્મી :

સૃષ્ટિનું બીજું એક ભવ્ય અને રમણીય રૂપક શેષશાયી નારાયણ અને લક્ષ્મીનું છે. સૃષ્ટિ પૂર્વે અનંત સતનો એક શેષ-ટુકડો - કહો કે એને જ અનંત કહો, એના ઉપર નારાયણ (નરોનો, જીવોનો સમૂહ તે 'નાર', 'અયન' નામ ગંતવ્ય આશ્રયસ્થાન તે નારાયણ-પરમપુરુષ) પ્રભુ પોઢેલા છે. લક્ષ્મીજી નામ પરમાત્માની 'લક્ષ્મ' (લક્ષણ)-ભૂત સુંદર શક્તિ(glorry) - પગ આગળ પ્રભુનું મુખ મંડળ નિહાળતી બેઠી છે : એ પ્રભુની નાભિમાંથી મધ્યમાંથી કમળ જેવું- એક ફૂલ જેવું આ વિશ્વ ઊગેલું છે. એના ઉપર બ્રહ્મા એ જ નારાયણનું સર્જક સ્વરૂપ-બેઠેલું છે : એ પ્રથમ વેદરૂપ જ્ઞાનની ભાવના પ્રગટ કરે છે અને વિશ્વના વિવિધ જડ-ચેતન પદાર્થો સર્જે છે.

(૫) અષ્ટભુજાદેવીની કલ્પના :

શાક્ત સંપ્રદાયમાં કલ્પેલી દેવીની 'અષ્ટભુજા'ની કલ્પનામાં ભગવદ્ગીતાની પ્રસિદ્ધ અષ્ટવિધ પ્રકૃતિ -

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ (ભગવદ્ગીતા,અ-૭,શ્લોક-૪)

નું સૂચન સ્પષ્ટ રૂપે જોવા મળે છે. શબ્દ ઉપર ઊભેલી કે સિંહ કે વ્યાઘ્ર ઉપર બિરાજેલી દેવીમાં પણ અસુર પાર મનુષ્યતાને મારી એના ઉપર ડરાયતી, મનુષ્યની ઉગ્ર પશુતાને વશ કરી એના ઉપર વિરાજતી દેવી સંપત્તિનું આપણને દર્શન થાય છે. આ વિષયે આપણા પૂર્વજોનું એટલું બધું ધ્યાન રોક્યું છે કે પુરાણોનો પ્રધાન વિષય 'દેવાસુર સંગ્રામ' થઈ પડ્યો છે.

આમ, આવાં અનેક ઉદાહરણો આપી આનંદશંકર આપણા શાસ્ત્રોની કવિ કલ્પનામાં ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનનાં ગંભીર સત્યો પડેલાં છે એમ વિવિધ રૂપકોના આધ્યાત્મિક અર્થઘટનો આપી સમજાવે છે. આપણા ધર્મસાહિત્યની આ વિશેષતાને અવગણવાથી અનેક અનર્થો થયેલા જોવા મળે છે. મેક્સમૂલર જેવા વિદ્વાનો પણ આપણા ધર્મસાહિત્યની આ વિશેષતાને ન સમજી શકવાથી કેવી ભૂલ કરે છે તે પણ આનંદશંકર સ્પષ્ટ કરી આપે છે. 'ઋગ્વેદસંહિતા'ના હિરણ્યગર્ભ સૂક્તની પ્રસિદ્ધ પંક્તિ કસ્મૈ દેવાય હવિષા વિધેમઃ એ પંક્તિમાં કસ્મૈ પદનો ક નો સાયણાચાર્યે 'પ્રજાપતિ' અર્થ કર્યો છે. મેક્સમૂલર સાયણાચાર્યના અર્થને ઉપહાસનીય ગણે છે. તેની સામે આનંદશંકર 'ઐતરેયબ્રાહ્મણ'માંથી તેનો મૂળ અર્થ સ્પષ્ટ કરી મેક્સમૂલરની ભૂલ સમજાવે છે. 'ઐતરેય-બ્રાહ્મણ'માં સ્પષ્ટ વાંચવામાં આવે છે. ઈન્દ્રે પ્રજાપતિને કહ્યું છે કે મેં વૃત્રને માર્યો અને સઘળું જીતવાનું જીત્યો; માટે તમારું મહત્ત્વ મને આપો. પ્રજાપતિએ ઉત્તર દીધો કે એમ કરું તો પછી

હું ‘કઃ’ કોણ રહ્યો ? આનું તાત્પર્ય પ્રગટ કરતાં આનંદશંકર જણાવે છે કે,

“જ્યારે સગુણ બ્રહ્મ અસુરને હણે છે ત્યારે તે ઉપાસ્ય થાય એ સ્વાભાવિક છે. પણ એમ થાય તો પછી નિર્ગુણ બ્રહ્મ એ કઃ કહેતાં પ્રશ્ન થઈ જાય અને એનું મહત્ત્વ ચાલ્યું જાય. આ જ કારણથી કેટલાંક વેદાંતીઓ સગુણ બ્રહ્મને જ માને છે અને નિર્ગુણ બ્રહ્મનો નિષેધ કરે છે. આ આખ્યાયિકામાં એ ભયનું સૂચન કરી ઉપદેશનું તાત્પર્ય એ ઉપસ્થિત કર્યું છે કે નિર્ગુણ બ્રહ્મ જ સગુણમાં પ્રગટ થતું હોવાથી એનું મહત્ત્વ રહેવું જોઈએ, કારણકે ભલે દેવાસુરસંગ્રામમાં યુદ્ધો સગુણ જીતે, પણ સગુણનું અધિષ્ઠાન નિર્ગુણ છે એ ભૂલવાનું નથી.” (ધર્મવિચાર-૧, ૨૩-૨૪)

આમ, પ્રાચીન વેદથી માંડી પુરાણ સુધીનાં ગ્રંથોની કવિપ્રતિભામાં આપણે ત્યાં તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મનાં પરમસત્યો પ્રગટ થયેલા જોવા મળે છે. તેથી એ સર્વનો ‘ધર્મના સાહિત્ય’ અંતર્ગત આનંદશંકર સ્વીકાર કરે છે. કારણ “પરમ તત્ત્વને પામવું હોય તો અખંડ મનુષ્યે એ તરફ જવું જોઈએ.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૫૦૦)

અર્થાત્ પરમતત્ત્વને અનુભવવાનું સાધન કેવળ બુદ્ધિ નથી, પણ હૃદય છે, કૃતિ છે, એટલે કે મનુષ્યનું અખંડ જીવન છે. આનંદશંકરના ઉપરોક્ત વિચારોને આધારે એમ કહી શકાય છે કે માત્ર વિચારગ્રંથો એ જ ધર્મનું સાહિત્ય છે એ વલણને આનંદશંકર સ્વીકાર્ય ગણતા નથી. પરંતુ ઈતિહાસ અને પુરાણોમાં રજૂ થયેલાં રૂપકો અને કલ્પિત વાર્તાઓનું પણ ધર્મના સાહિત્યમાં મહત્ત્વ તેઓ સ્વીકારે છે.

ધર્મના પ્રદેશમાં જેઓ ‘રૂપક અને કલ્પિત વાર્તાઓ’નો ઉપયોગ અનિષ્ટ ગણે છે તેમની સામે આનંદશંકર પોતાનો મત વ્યક્ત કરતાં નોંધે છે:

- (૧) બુદ્ધિ એ સકલ મનુષ્ય નથી, મનુષ્યનું મગજ એ મનુષ્યનો બહુ અલ્પ ભાગ છે, એ વાતનો એના હૃદયને અનુભવ કરાવાય એ ઠીક છે. વળી, ખરું જોતાં બુદ્ધિ નહિ પણ કલ્પના એ જ મનુષ્યનો પશુ થકી ભેદક ગુણ છે.
- (૨) જ્યારે લેખનકળા હાલના જેવી પ્રચલિત નહોતી ત્યારે ધર્મના ઉપદેશને હૃદયમાં ઠસાવવા માટે પ્રાચીન યુગમાં સંતો આવી રૂપકની ભાષામાં ઉપદેશ કરતા એમ કેટલાક માને છે. આનંદશંકર આ કારણને યોગ્ય ગણતા નથી. કારણકે એમની દૃષ્ટિએ ધર્મ બહારથી ભરવાનો નથી, પણ એ અંતરમાંથી પ્રગટાવવાનો છે. તે માટેનું ઉદ્બોધન સીધી બોડી ભાષામાં થઈ શકતું જ નથી. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૫૦૯)

આમ, ધર્મ અને તત્ત્વની ચર્ચામાં રૂપકના માધ્યમથી આવેલી ભાષા તેને અવરોધરૂપ નહિ પણ ઉપકારક બને છે એવો આનંદશંકરનો મત છે. તેથી ધર્મસાહિત્યમાં એ તમામનો યોગ્ય સ્વીકાર થવો જોઈએ.

સર્વધર્મ એકતા :

ગુરુકુલ કાંગડીમાં ભરાયેલી સર્વધર્મ પરિષદમાં પ્રમુખીય ભાષણ આપતાં આનંદશંકરે સર્વધર્મના પરસ્પર મેળ અંગે પોતાના વિચારો વ્યક્ત કરેલા છે. પરિષદમાં થયેલા સર્વધર્મની પરસ્પર એકતા અંગેના કેટલાક સૂચનોની સમીક્ષા કરી આનંદશંકર આ વિષયમાં પોતાનો સ્વતંત્ર મત પ્રગટ કરે છે. (ધર્મવિચાર ૧, પૃ. ૬૨૩)

- (૧) અનેક ધર્મને સ્થાને એક ધર્મ સંપાદન કરવાનો એક માર્ગ એ છે કે અન્ય સર્વધર્મોનો તલવાર, અગ્નિ કે નિંદાના બળથી નાશ કરીને આપણો પોતાનો ધર્મ સ્થાપિત કરવો. આનંદશંકર આ માર્ગને કુત્સિત, દુષ્ટ અને જંગલી ગણે છે. તેમને મન આ માર્ગથી ધર્મ નહિ પણ ધર્માભાસ જ પ્રાપ્ત થાય છે. કારણકે એથી જે માનસિક વાચિક અને કાયિક ક્રિયા ચાલે છે, એ ધર્મના તત્ત્વથી વિરુદ્ધ છે.
- (૨) ધર્મની એકતાનો બીજો માર્ગ કાળબળને અનુલક્ષીને રાહ જોવી એ છે. મનુષ્ય સંસ્કૃતિઓના વિકાસનો આ નિયમ છે કે, જ્યારે અનેક સંસ્કૃતિઓ એક સ્થાનમાં સંમિલિત થાય છે ત્યારે એમનો પરસ્પર સંબંધ થઈને એમાંથી એક વિજયી થાય છે અને બીજી પરાભવ પામે છે. અથવા તો સર્વ એકબીજામાં મળીને એમાંથી એક નવો જ પ્રકાર અથવા રૂપાંતર ઉત્પન્ન થાય છે. અનેક ધર્મના સંમિશ્રણ અથવા વિગ્રહની આ ક્રિયાને આનંદશંકર મનુષ્ય સંસ્કૃતિના ઈતિહાસના ઉત્ક્રાંતિવાદી સિદ્ધાંત મુજબ નિરંતર ચાલ્યા જ કરતી પ્રક્રિયા તરીકે ઓળખાવે છે. આમ છતાં બુદ્ધિપૂર્વકની એકતા સાધવાના માર્ગ તરીકે આનંદશંકર તેને સ્વીકારતા નથી.
- (૩) ધર્મની એકતા સાધવાનો બીજો એક માર્ગ એ ગણાય છે કે, પૃથ્વીના સર્વધર્મ લઈને એમના વિશેષ યા ભેદક અંશ છોડી દેવા અને એમના સામાન્ય યાને એકાકાર અંશ ગ્રહણ કરવા, અને એ રીતે તારવી કાઢેલા અવિરોધી અંશોના સંગ્રહને જ “ધર્મ”નું નામ આપવું. ધર્મના આવા સ્વરૂપને આનંદશંકર ધર્મની એકતાનો સાચો માર્ગ ગણતા નથી. કારણકે નિર્વિશેષ સામાન્યને (abstract) વિશેષ (Concrete)ની અપેક્ષાએ આનંદશંકર ઊતરતું ગણે છે. કારણકે તેમના મતે વિશેષને ઊડાવીને સામાન્યને બચાવવું અશક્ય છે. આમ, ધર્મના શરીરનો નાશ કરીને ધર્મનો અશરીર આત્મા રહી શકતો નથી. એટલો દેહાત્મવાદ પ્રકૃત વિષયમાં આનંદશંકર માન્ય રાખે છે.

ધર્મની એકતા સંપાદન કરવાનો બીજો એક માર્ગ એ છે કે તે તે ધર્મરૂપ સર્વ તંતુ મેળવીને એક પટ બનાવવો, અને એ જ મહાવચ્ચને દીક્ષાવચ્ચ રૂપે ધારણ કરવું. પરંતુ આવા કૃત્રિમ પ્રયત્નને આનંદશંકર શક્ય લેખતા નથી.

ઉપરોક્ત સર્વ માર્ગોની સમીક્ષા કરી આ વિષયમાં આનંદશંકર પોતાનો સ્વતંત્ર મત પ્રગટ કરતાં કહે છે :

“વિશ્વ નિયન્તા કાલ ભગવાન અનેક ધર્મના તંતુઓમાંથી એક ધર્મરૂપ મહાપટ વણી રહ્યા છે, પણ એ પટ બનાવવાથી તેતુઓનો લોપ થતો નથી, તે જ પ્રમાણે સર્વધર્મની એક વાક્યતા થવાથી તે તે ધર્મનું વિશેષ સ્વરૂપ લુપ્ત થતું નથી, ઊલટું એ વિશેષ સ્વરૂપે રહે, રૂપાંતર પ્રાપ્ત કરીને પણ રહે, એ તરેહની એકવાક્યતા પરમાત્માને ઈષ્ટ છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૬૨૫)

ઉપર જણાવેલી એકવાક્યતા અંગે બે પ્રકારના પ્રશ્નો સ્વયં ઉપસ્થિત થાય છે :

- (૧) ઉપર કહેલી એકવાક્યતા અમુક ધર્મને પ્રધાન ગણીને અને બીજાને ગૌણ બનાવીને કરવી ઉચિત છે ?
- (૨) સર્વધર્મને સમાન માની એમાંથી વિકલ્પે કરી ગમે તે એક ને સ્વીકારવો એ ઉચિત છે ?

ઉપરોક્ત બંને પ્રશ્નમાંથી બીજા પ્રશ્નનો ઉત્તર આપતાં આનંદશંકર કહે છે કે, આનાથી માત્ર સર્વધર્મની પરસ્પર સહિષ્ણુતા જ પ્રાપ્ત થાય છે. પરંતુ એ પૂરતું નથી, કારણકે એથી સત્યના માર્ગમાં એક પગલું પણ આગળ ભરાતું નથી. હવે બીજા પ્રશ્નનો એટલે કે જેમાં અમુક ધર્મને પ્રધાન બનાવી બીજાને ગૌણ બનાવવાની સૂચના છે - આ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપતાં આનંદશંકર કહે છે કે, આ પદ્ધતિ પરસ્પર લડવાની અન્ય પદ્ધતિઓ કરતાં બેશક સારી છે. તથાપિ એમાં સ્વધર્મની પ્રધાનતા અને તેથી ઉત્કૃષ્ટતા અને પરધર્મની ગૌણતા અને તેથી નિકૃષ્ટતા મનાય છે. આમાં પરધર્મ પ્રત્યેની કોઈપણ અસહિષ્ણુતા ને આનંદશંકર જોતા નથી.

અહીં એક પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાય છે કે સર્વધર્મ પ્રતિ સમાન આદર થઈ શકે ખરો ? અગર થઈ શકે તો તે ઈષ્ટ છે ખરો ? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર આનંદશંકર આદર અને ભક્તિ અર્થાત્ નિષ્ઠા એ બન્ને વચ્ચેનો ભેદ સમજાવીને આપે છે. સર્વધર્મ પ્રતિ સમાન આદરને આનંદશંકર સ્વીકારે છે પણ નિષ્ઠા તો સ્વધર્મ પ્રતિ જ હોવી જોઈએ એમ માને છે. અહિં “સ્વધર્મ” શબ્દનો અર્થ પણ આનંદશંકર વિલક્ષણ રીતે તારવી બતાવે છે. “સ્વધર્મનો અર્થ સંપ્રદાય પ્રાપ્ત બાપદાદાનો ધર્મ નહિ પણ પોતાના આત્મામાં ધારણ કરેલો - માત્ર આચારની રૂઢિમાં નહિ પણ આત્માના સત્ત્વમાં મેળવી દીધેલો - જે ધર્મ તે જ ખરો સ્વધર્મ છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૬૨૬)

જગતના વિવિધ ધર્મોમાં પ્રધાન કે ગૌણ એવા કોઈ ભાવ નથી. વાસ્તવમાં તો સર્વ ઈન્દ્રિયગોચર લૌકિક ધર્મ એક ઈન્દ્રિયાતિત અલૌકિક ધર્મના અવિર્ભાવ છે એમ આનંદશંકર માને છે. પોતાના આ મતને ઉદાહરણ દ્વારા આનંદશંકર સ્પષ્ટ કરી આપે છે.

ધર્મના પરસ્પર વિરોધમાં એક કારણ એ હોય છે કે તે તે ધર્મના અનુયાયી ધર્મના વિષયમાં પોતપોતાના ધર્મગ્રંથને ઈશ્વરોચ્ચરિત માને છે. કોઈ પણ ધર્મગ્રંથ કયા અર્થમાં ઈશ્વરોચ્ચરિત હોઈ શકે છે ? તેના ઉત્તરમાં આનંદશંકર કહે છે કે, કોઈપણ લૌકિક ભાષામાં લખાયેલો ધર્મ ઈશ્વરોચ્ચરિત હોઈ શકતો જ નથી. કારણકે ઈશ્વર અશરીરી છે તે આપણી સાથે બહારની વાતચીત કરે એ સંભવિત નથી. આ સંદર્ભમાં તેઓ નોંધે છે :

“ઈશ્વરનો વાસ સર્વ વ્યક્તિના અંતરમાં છે અને અંતરમાં જ બોલે છે. એનું બોલવું અને આપણું સાંભળવું એ શબ્દાકાર હોઈ શકતું નથી. એ કેવળ જ્ઞાનાકારથી જ બની શકે છે. ભલે એ જ્ઞાનને હું શબ્દાકાર કરી લઉં.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૬૨૬)

આમ, સર્વધર્મની જે પરા-પશ્યન્તી વાણી છે એ પરમાત્માનો મૂળ ગ્રંથ છે. એ જ આનંદશંકરને મન સર્વધર્મનો સનાતન ‘વેદ’ છે.

આ ઉપરાંત આપણા દેશની ધાર્મિક સ્થિતિ અંગે આનંદશંકર કેટલાંક સૂચનો કરે છે. આ સૂચનોમાં તેમની સર્વધર્મ એકતા અંગેની વિચરસરણી પ્રગટ થતી જોવા મળે છે :

- (૧) ઈંગ્લેન્ડ જેવાં દેશમાં ક્રિશ્ચિયન ધર્મ બરાબર પળાય છે. આપણો દેશ જ અધાર્મિકતાથી ભરેલો છે એવા વિચારથી આપણા ધાર્મિક ઉદ્ધાર પરત્વે નિરાશ ન થતાં એમાં જે સુધારા કરવા જેવા છે એ ઉત્સાહપૂર્વક કરવા જોઈએ.
- (૨) સ્વતંત્ર વિચારપ્રધાન ધર્મથી ધાર્મિક ઐક્યનો ભંગ થાય છે અને વ્યવસ્થિત સંપ્રદાયસિદ્ધ ધર્મનું અનુસરણ ઐક્યને અનુકૂળ છે. એટલા માટે ધર્મની જડતા દૂર થાય એટલે અંશે વિચારનો પ્રવેશ થવા દઈ સામાન્ય લોકોને માટે અમુક વ્યવસ્થિત ધર્મ રહે એ ઠીક છે.
- (૩) મનુષ્ય હૃદય એવું વિશાળ, ગંભીર અને અનેકતાથી ભરેલું છે કે એને સ્વાભાવિક રીતે વિકસવા દેતાં જ એમાંથી વિવિધ પ્રકારના ધાર્મિક ભાવો ઉદ્ભવી આવે છે અને આ રીતે વિવિધ ધર્મપંથો અને સંપ્રદાયો જન્મ પામે છે. પણ એ સર્વપંથ - સંપ્રદાયની પાછળ ધાર્મિક એકતા હોવી જોઈએ.

આપણા દેશમાં આવા અનેક પંથો હોવા છતાં આવી એકતા સંપાદન કરવી આનંદશંકરને મન અશક્ય નથી. જૈન, બૌદ્ધ, વેદધર્મ, શીખધર્મ આ બધા જ સંપ્રદાયો ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જોતાં એક જ ધર્મ -સંરિતાનો પ્રવાહ બની રહે છે એવો આનંદશંકરનો મત છે. ‘આપણો ધર્મ’માં સંપાદિત થયેલા તેમના અનેક લેખોમાં તેમનું દૃષ્ટિબિંદુ વ્યક્ત થતું જોવા મળે છે. વેદ (બ્રાહ્મણ) ધર્મ, જૈનધર્મ અને બૌદ્ધધર્મને આનંદશંકર સનાતન હિંદુ ધર્મની જ મુખ્ય શાખાઓ ગણાવે છે. આપણા દેશમાં પ્રવર્તમાન આ ત્રણે ધર્મ અંગે અને તેમાં રહેલી પરસ્પર એકતા અંગેના તેમના ચિંતનમાં તેમનું દૃષ્ટિબિંદુ સમન્વયાત્મક રહેલું જોવા મળે છે.

વિવિધ ધર્મોનો અભ્યાસ કરી તેમનામાં કૃત્રિમ એકતા લાવવાના પ્રયત્નને આનંદશંકર અયોગ્ય લેખે છે.

સર્વધર્મની એકતામાં વિવિધ ધર્મોનું આગવાપણું સમજી પ્રત્યેક ધર્મની વિશિષ્ટતા લક્ષમાં લઈ અમુક અમુક દૃષ્ટિબિંદુથી વિવિધ ધર્મની એકતા સાધવામાં આવે તે જ આનંદશંકરને મન યથાર્થ એકતા છે.

ભારતના ધાર્મિક ઇતિહાસના સંદર્ભમાં આપણા દેશમાં હિંદુ, બૌદ્ધ, શીખ, જૈન એવા ભેદ પાડવામાં આવે છે તેને આનંદશંકર અવાસ્તવિક ગણે છે. પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોએ એમના આરંભના વિદ્યાકાળમાં આપણા ઇતિહાસની જે કલ્પના આપણને બાંધી આપી હતી તે ઘણા વર્ષો સુધી સ્વીકાર્ય બની રહી. પરંતુ હવે નવા સંદર્ભમાં પશ્ચિમના અને પૂર્વના ઘણા વિદ્વાનો માને છે કે, આપણા દેશમાં વિવિધ ધર્મના કાલિક, કમવાર પરસ્પર ભિન્ન તબક્કા નથી એટલે કે પ્રથમ વેદની સંહિતાનો ધર્મ, તે પછી બ્રાહ્મણોનો અને તે પછી અરણ્યકો અને ઉપનિષદોનો અને તે પછી જૈન અને બૌદ્ધોનો ધર્મ એવા સમયાનુક્રમમાં આનંદશંકર આપણા ધર્મોને સ્વીકારતા નથી. તે તે ધર્મના ગ્રંથોમાં જે જે સાચવવામાં આવ્યું છે તે ઉપરાંત તે જ કાળમાં બીજું ઘણું બહાર વિસ્તરેલું હતું જેનો તે ગ્રંથોમાં સમાવેશ નથી. તેથી તે તે ગ્રંથોના કાલક્રમને આધારે વસ્તુનો કાલક્રમ નિશ્ચિત કરવાના પ્રયત્નને આનંદશંકર ભૂલભરેલો ગણે છે. પાર્શ્વનાથ અને મહાવીર સ્વામી ઈ.સ. પૂર્વે આઠમા અને છઠ્ઠા સૈકામાં થયા તેનો અર્થ એ નથી કે તેમણે પ્રવર્તેલો ધર્મ પણ એમના સમયથી જ અસ્તિત્વમાં આવ્યો. એ ધર્મ ઝીણી વિગતો બાદ કરતાં એના તાત્વિક સ્વરૂપમાં બહુ પહેલાંનો હતો એમ માનવાને પૂરતાં કારણો છે. આમ, આનંદશંકરના મતે જૈન, બૌદ્ધ, બ્રાહ્મણ એ એક જ મૂળધર્મ વૈદિક ધર્મની શાખાઓ છે. જૈન, બૌદ્ધ, બ્રાહ્મણ એવી પરસ્પર વિભેદક શબ્દાવલિને આનંદશંકર આપણા વિગ્રહકાળની શબ્દાવલી ગણાવે છે. મૂળમાં તો ત્રણેયના અર્થ એક જ છે. આ અંગે આનંદશંકર કહે છે : “જેઓએ ઈન્દ્રિયાદિક ઉપર તથા એણે પ્રેરેલા રાગદ્વેષાદિ શત્રુઓ ઉપર જય મેળવ્યો છે, સત્યના તેજ થી જેઓનાં આન્તર્યક્ષુ ઊઘડી ગયાં છે, જેઓની દૃષ્ટિ કૃપણ નહિ પણ બૃહત્- સાંકડી નહિ પણ વિશાળ- થઈ ગઈ છે. તેઓ જ વસ્તુતઃ કમવાર “જૈન”, “બૌદ્ધ” અને “બ્રાહ્મણ” શબ્દવાચ્ય છે” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૫૧)

આમ, આપણે બધા જો સંકુચિત દૃષ્ટિકોણથી પ્રેરાઈને રાગદ્વેષાદિ તેમજ અજ્ઞાનમાં ન ફસાયા હોત તો આપણે સહુ ભિન્ન ભિન્ન વિવક્ષાથી “જૈન”, “બૌદ્ધ” કે “બ્રાહ્મણ” ન કહેવાત એવો આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. અંગ્રેજી Logic ની પરિભાષામાં આને સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“એક જ ‘denotation’ વાળા પદાર્થના આ જુદા જુદા Connotations છે. અને તે Connotations પણ કેવાં કે જેમને એકબીજામાં ભળેલાં, એકબીજાથી છૂટાં ન પાડી શકાય

એવાં, કોને differentia કહીએ અને કોને Property કહીએ એ પણ જેમાં ન સમજી શકાય એવાં પરસ્પર ઓતપ્રોત છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૫૧)

કોઈપણ ધર્મનું સમગ્ર સ્વરૂપ એક જ વ્યક્તિની પ્રતિભામાં પ્રગટ થતું નથી. અનેક મહાન વ્યક્તિઓની પ્રતિભા મળીને એનું સ્વરૂપ બંધાય છે. અને તેમાં પણ દેશ-કાલ અને દૃષ્ટાની બુદ્ધિ તથા સ્વભાવ અનુસાર ધર્મનાં જુદાં જુદાં તત્વો ઉપર વધારે ઓછો ભાર મુકાય છે. પરંતુ આમ એક જ વ્યક્તિની પ્રતિભામાં આવેલો ધર્મ એ જ ધર્મનું સમગ્ર સ્વરૂપ એવો આગ્રહ એ આનંદશંકરને મતે ધર્મના વિષયમાં સાંકડા મનની અને અયથાર્થ દૃષ્ટિની નિશાની છે. પોતાના આ વિચારોને અનુસરી આનંદશંકર જૈન, બૌદ્ધ અને બ્રાહ્મણ ધર્મની એકતા પ્રસ્થાપિત કરવાનો પ્રયત્ન કરે છે. બાહ્ય દૃષ્ટિએ આ ત્રણ ધર્મોમાં ગમે તેટલો ભેદ જણાય તો પણ તેની અંદર જે સનાતન ધર્મનું સત્ય રહેલું છે તે એક જ છે. આ સનાતન સત્યો તરીકે વૈરાગ્ય અને ભૂતદયા વગેરેને આનંદશંકર સ્વીકારે છે. આ સર્વ સત્યો સનાતન છે અને જૈન, બૌદ્ધ અને વેદધર્મ એ ત્રણે ધર્મમાં એકના એક છે. આપણા ઈતિહાસમાં એમ બન્યું છે કે જૈન તેમજ બ્રાહ્મણધર્મના પાછલા કાળમાં જૈન અને બ્રાહ્મણ લેખકોએ એક-બીજાના ધર્મનાં ખંડનો કરવાના પ્રયત્ન કર્યા હતા. પણ કોઈથી સનાતન ધર્મનું ખંડન થઈ શકતું નથી તેને આનંદશંકર વિશેષ રૂપે નોંધે છે. “ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો વેદ સૌ ગ્રંથોમાં પુરાતન છે પણ વેદ ધર્મની શરૂઆત વેદગ્રંથથી જ નથી. વેદમાં જોવાથી જણાય છે કે વેદ પહેલાં પણ આપણો સનાતન ધર્મ પ્રવર્તતો હતો. જૈન ગ્રંથો પણ એ જ સત્યની સાક્ષી પૂરે છે.... બ્રાહ્મણોના જીવનમાં જે ખામીઓ પ્રવેશી હતી તે ધર્મની મૂળ ભાવના બગડીને થયેલી હતી. જૈનો તેમજ બૌદ્ધોએ તે ખામીઓ સુધારવાનો પ્રયત્ન કર્યો હતો.” તેમાં આનંદશંકર કોઈ જ પ્રકારના પ્રતિપક્ષીપણાનો ભાવ જોતા નથી. તેમના મતે મહાવીર સ્વામી અને ગૌતમ બુદ્ધ હંમેશાં જૂના ધર્મને -સનાતન સત્યને જ અનુસર્યા છે. અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય વગેરે સનાતન સત્યો કહેવાય છે તે મહાવીરને, બુદ્ધને અને વેદને પણ માન્ય હતાં. આ પ્રમાણે સર્વત્ર એકતા જ જણાય છે.

“જૈનનો અર્થ વૃત્તિને જીતનાર એવો, અને બ્રાહ્મણનો ખરો અર્થ (બૃહ - વિશાળ થવું, વધવું એ ધાતુ ઉપરથી) પરમાત્માની વિશાળતાને સર્વત્ર અનુભવનાર થાય છે. પરમાત્માની સર્વવ્યાપકતા અને વિશાળતા જેણે અનુભવી હોય તેણે વૃત્તિઓનો જય કરી સૌથી પ્રથમ ‘જિન’ બનવું જ જોઈએ. બૌદ્ધગ્રંથોમાં પણ સાચા બ્રાહ્મણત્વની ચર્ચામાં ‘બૌદ્ધ’ અને ‘બ્રાહ્મણ’ શબ્દની એકતા દર્શાવવામાં આવી છે. ‘જૈન’ અને ‘બ્રાહ્મણ’ શબ્દના અર્થો પરથી બંનેની એકતા સ્થાપિત કરતાં આનંદશંકર કહે છે. “જિન થયા વિના બ્રાહ્મણ થવાતું નથી અને જિન થાય તેનાથી બ્રાહ્મણ થયા વિના રહેવાતું નથી.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૫૮૭) આ રીતે “જૈન” અને “બ્રાહ્મણ” શબ્દની શાસ્ત્રોક્ત વ્યાખ્યાઓ પણ બંનેની પરસ્પર એકતા જ સૂચવે છે. એજ રીતે

મૈત્રી, કરુણા, મુદિતા અને ઉપેક્ષાથી જ પ્રજ્ઞા પ્રાપ્ત થાય છે તે જ સાચી બોધિ સ્થિતિ છે. ટૂંકમાં વૃત્તિ જય કે સમ્યક્ચારિત્ર્ય અને આત્માની વિશાળતા એ આ ત્રણેય પરંપરાનું પાયાનું સૂત્ર છે. જે સૂત્રમાં આ ત્રણે ધર્મોના વ્યવહારો પરોવાયેલા છે. બ્રહ્મની વિશાળતા, અહિંસાવૃત્તિ અને પ્રજ્ઞા આ ત્રણે વાસ્તવમાં તો આત્માની વિશાળતાને જ ઈંગિત કરે છે. બ્રાહ્મણ, જૈન અને બૌદ્ધ વાસ્તવમાં તો એક જ સનાતન ધર્મને સંબોધતી જીવન રીતિ છે.

અહિંસાવિચાર :

Civilization (સંસ્કૃતિ) નો વિકાસ એ Psychology (માનસદષ્ટિ) ના વિકાસની સાથે સાથે જ ચાલે છે. સુધારાના આદિ યુગમાં સર્વ પ્રજામાં માંસાહાર અને માંસ વડે દેવતારાધન થતા એ સુપ્રસિદ્ધ છે. આપણા દેશમાં આ વિષયમાં પૂર્વે શી સ્થિતિ હતી અને એમાંથી વર્તમાન સ્થિતિ શી રીતે નિષ્પન્ન થઈ એ જાણવા જેવું છે. એ યથાર્થ રીતે જાણવા સમજવાથી બ્રાહ્મણો અને જૈનો વચ્ચેનો કહેવાતો મતભેદ અને આચાર ભેદ યથાર્થ સ્વરૂપે સમજવામાં આવશે અને દુરાગ્રહ અને મિથ્યાગ્રહ મટી આખી હિન્દી પ્રજા (હિન્દ નિવાસી પ્રજા) એકરસ જીવન અનુભવશે એવો આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. આ સંદર્ભમાં ઐતિહાસિક પદ્ધતિએ વૈદિક ધર્મમાં અહિંસા વિચારની આનંદશંકરે સમીક્ષાત્મક તપાસ કરી છે.

વૈદિકધર્મમાં ઉપનિષદ, ભાગવત અને પંચમહાયજ્ઞમાં ખાસ કરીને અહિંસા વિચાર વિસ્તરતો જોઈ શકાય છે. જો કે આ વિચારમાં સૌથી મોટું પ્રદાન મહાવીરસ્વામી અને ગૌતમબુદ્ધના ઉપદેશમાં રહેલું છે એમ પણ આનંદશંકર સ્વીકારે છે.

પ્રાચીન ભારતના ઇતિહાસ ઉપર દષ્ટિ નાખતાં આનંદશંકર આપણી ઇતિહાસ રચનાની પદ્ધતિની ખામી દર્શાવી આપે છે. કેટલાક પ્રાચીન ગ્રંથ લઈ, એનો કાલક્રમ ગોઠવી, તેમાં રહેલા પૌર્વાપર્ય પ્રમાણે એમાં વર્ણવેલી વસ્તુસ્થિતિનું પૌર્વાપર્ય માનવું એને આનંદશંકર ઇતિહાસ નિરૂપણની યોગ્ય પદ્ધતિ માનતા નથી. કારણકે એમાં કેટલીક વાર પાછળના ગ્રંથોમાં વર્ણવેલી સ્થિતિ પૂર્વના ગ્રંથો કરતાં પણ પૂર્વતર હોય છે. અમુક ગ્રંથોમાં સ્વસમયનું ચિત્ર પણ કેટલીક વાર હોતું નથી, અમુક રિવાજ બંધ થઈ ગયા છતાં પણ પુસ્તકમાં રહે છે. એક જ ગ્રંથમાં એકબીજાથી ઊલટાં પ્રતિપાદન પણ જોવામાં આવે છે. જો કે આવી વિષમતા ઉત્પન્ન થવાનાં કારણો આપતાં આનંદશંકર કહે છે :

“હિંદુસ્તાન મોટો દેશ હોઈ એમાં ઊંચી નીચી ભૂમિકાનો સુધારો એકી વખતે જુદા જુદા ભાગમાં પ્રવર્ત્યો છે, આર્ય અને અનાર્ય બંને લોકોને એક જનતામાં સંગ્રહવાની જરૂર પડતાં એક જ સ્મૃતિગ્રંથમાં બંનેના રીતરિવાજો સંગ્રહવા પડ્યા છે. વળી એક જ ગોત્ર યા શાખાના રીતરિવાજ હંમેશા એકના એક રહ્યા નથી, રીતરિવાજ બદલાયા છતાં મૂળ સૂત્ર કાયમ રહ્યાં

છે, વા જૂનાં સૂત્ર ભેગાં નવાં સૂત્ર મુકાયાં છે, અને સ્વાધ્યાય માટે એક શાખાના સૂત્ર સ્વીકારવાનો અન્ય સ્મૃતિ પ્રમાણે આચાર ચાલ્યો છે.” (ધર્મવિચાર-૧, ૬૦૩)

હિંદુસ્તાનનો પ્રાચીન ઇતિહાસ જોતાં ઋગ્વેદમંત્રોમાં આપણને એનાં બીજ જોવા મળે છે. તે વખતની સ્થિતિ આહારમાં અને દેવતારાધનમાં મિશ્ર પ્રકારની દેખાય છે. અગણિત સૂક્તોમાં દેવને દૂધ અને ઘીની આહુતિઓ અપાય છે. પણ થોડેક સ્થળે માંસનું બલિદાન પણ વાંચીએ છીએ. ગાયને માટે એક ‘અધ્યા’ (ઋગ્વેદ-પર્જન્યસૂક્ત: ૫-૮-૮, મંત્ર ૮) શબ્દ છે. તેનો અર્થ ‘હનન કરવા યોગ્ય નહિ’ એવો થાય છે. પણ એમાં રહેલો નિષેધ જ એનાથી ઊલટી સ્થિતિ કોઈ કોઈ સ્થળે પ્રવર્તતી હશે એમ પણ સાક્ષી પૂરે છે. વેદના બ્રાહ્મણ ભાગમાં પશુયાગ એવા વિગતવાર વર્ણવેલા છે કે એ વાક્યોનો અન્ય અર્થ કલ્પી એના અસ્તિત્વ ઉપર ઢાંકપિછોડો નાખવો શક્ય નથી એમ આનંદશંકર સ્વીકારે છે. આપણે ત્યાં કેટલાક વિદ્વાનોએ આવો પ્રયાસ કર્યો છે. (વૈદિક વિશ્વદર્શન - પૃ. ૧૮૦ થી ૨૦૨) તે કોઈ પણ રીતે ઉચિત નથી. અલબત્ત એ પણ સ્વીકારવું જોઈએ કે એ સમયમાં હિંદુસ્તાનની વિવિધ પ્રજામાં ધાન્યાહારી વર્ગ ધીમે ધીમે પ્રબળ થતો જોઈ શકાય છે.

“ઐતરેયબ્રાહ્મણમાં જેમ એક તરફ પ્રાચીન હરિશ્ચંદ્ર રાજાના પુત્ર રોહિતનું અને એને સ્થાને શુન:શેપનું બલિદાન આપવાની કથા એ બ્રાહ્મણ કરતાં બહુ વધારે પ્રાચીન કથા નોંધાયેલી છે, તેમ બીજી તરફ એ કથાના વર્ણનની ઢબમાં જ એ જાતના બલિદાનની નિંદા સુચવાય છે. એ જ ગ્રંથમાં બીજા સ્થળે પશુહોમમાંથી કાલક્રમે ધાન્યહોમ શી રીતે પ્રગટ થયો તેની હકીકત આપી છે. તેમાં એક હોમને ઠેકાણે બીજો હોમ શી રીતે દાખલ થયો તેની સંક્રાંતિની રીત પણ બતાવી છે. જે ઉચ્ચતર ધર્મભાવના જન્મી તેણે પશુહોમનું મનમનામણું કરી એને સ્થાને ધાન્યહોમને સ્થાપી દીધો. અર્થાત્ ધાન્યમાં જ પશુની કલ્પના કરીને જૂના ધર્મ સાથે દેખીતો સંબંધ રાખી વસ્તુતઃ નવો ધર્મ પ્રચલિત કર્યો છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૦૫)

મનુસ્મૃતિનો નિર્ણય પણ આનંદશંકરના મતે સામાન્યતઃ માંસાહારની વિરુદ્ધ તેમ જ શ્રાદ્ધમાં એની તરફ અને વિચારશીલ જ્ઞાનમાર્ગીને માટે વિરુદ્ધ છે. પણ એમાં છેવટના સિદ્ધાંત પરત્વે સ્થિતિ એ જણાય છે કે સ્મૃતિકારનો નિર્ણય માંસાહારની વિરુદ્ધ છે. આ સંદર્ભમાં ‘ન માંસ ભક્ષણે દોષો’ (મનુસ્મૃતિ અ-૫. શ્લોક-૫૩) માંસ ભક્ષણમાં કોઈ દોષ નથી’ — એ મનુસ્મૃતિના વાક્યનું તાત્પર્ય સ્ફુટ કરતાં આનંદશંકર કહે છે : “આ વાક્યનો અર્થ જરા ઝીણવટથી સમજવાનો છે. એ વાક્યમાં સ્મૃતિકારનું તાત્પર્ય નૈતિક (Moral) દૃષ્ટિએ માંસ ભક્ષણનો બચાવ કરવાનું નથી, પણ પ્રાકૃત (Natural) દૃષ્ટિએ સ્વભાવસિદ્ધ પ્રાણી ધર્મ છે એટલું જ બતાવવાનું છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૦૫)

ઉપનિષદમાં પણ યજ્ઞમાં થતી હિંસાની નિંદા કરવામાં આવી છે. ‘પ્લવા હ્યેતે અદૃઢા

યજ્ઞરૂપાઃ' (મુંડકોપનિષદ ૧-૨-૭) 'આ યજ્ઞરૂપી હોડીઓ ડૂબાડે એવી છે' એમ સ્પષ્ટપણે કહેવામાં આવ્યું છે.

એક તરફ જ્ઞાનધર્મ પ્રધાન ઉપનિષદ પશુહોમને નિંદ્ય ઠેરવતા હતા તો બીજી તરફ ભક્તિપ્રધાન ભાગવત ધર્મનું પણ આ જ કાર્ય રહ્યું હતું. હિસાત્મક યજ્ઞ સામે ભાગવતધર્મનો વિરોધ મહાભારતના નારાયણ પર્વમાં સારી રીતે જણાય છે.

ઉપનિષદ અને ભાગવતના પશુહોમના નિષેધને સફળ કરવામાં પંચમહાયજ્ઞના વિધિનો વિશેષ ફાળો રહેલો છે. વેદના બ્રાહ્મણ ભાગના અથવા તો તે કરતાં પણ કદાચ પૂર્વના કાળથી ચાલતા આવેલા પંચમહાયજ્ઞના ધર્મમાં અહિંસાને પ્રથમ સ્થાન આપેલું છે અને એ પંચયજ્ઞ બ્રાહ્મણ, જૈન અને બૌદ્ધ સર્વેએ એકસરખી રીતે સ્વીકારેલા છે. લગભગ એક જ શબ્દોમાં એનું પ્રતિપાદન આ ત્રણે પરંપરાઓમાં જોવા મળે છે. આ પંચમહાયજ્ઞના ધર્મની પ્રજાજીવન પરની અસરને વર્ણવતા આનંદશંકર લખે છે કે :

“અહિંસાધર્મની ભાવનાએ પ્રજાના શ્રૌત યજ્ઞ ઉપર ઘણી અસર કરી. વર્ષને જુદે જુદે ઋતુસંધિને કાળે શ્રુતિમાં જે યજ્ઞો કરવાના કહ્યા હતા તેમાં બહુ ભાગે પશુનું બલિદાન આપવામાં આવતું - એને સ્થાને ધાન્યનો પ્રયોગ દાખલ થયો - અને શ્રૌત યજ્ઞોએ ધીમે ધીમે, કાળ, જતાં, સ્માર્ત ઉત્સવોનું રૂપ લીધું.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૧૦)

આમ, ઉપનિષદ, ભાગવત અને પંચમહાયજ્ઞના ધર્મે અહિંસા ધર્મને વિસ્તાર્યો. પરંતુ આ માર્ગમાં સૌથી મહત્વનો પ્રયાસ મહાવીર સ્વામી અને ગૌતમબુદ્ધના ઉપદેશોમાં જોવા મળે છે.

“અહિંસાધર્મ બ્રાહ્મણ અને જૈન બંનેનો છે. જૈનોની વિશેષતા એ છે કે જૈનોએ એને સંપૂર્ણ જીવનમાં ઉતાર્યો છે, તો બ્રાહ્મણો તેને ધર્મભાવના તરીકે માન્ય કરી શક્યા છે, પણ તેને સંપૂર્ણ અમલમાં લાવી શક્યા નથી. તેથી હવે બ્રાહ્મણોની ફરજ છે કે તેઓએ જૈનો સાથે મળી એ ધર્મનો જીવનમાં સંપૂર્ણ સ્વીકાર કરવો જોઈએ.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૧૨)

આ સાથે અહિંસાપાલનનાં કેટલાંક વ્યવહારુ સૂચનો કરી આનંદશંકર સારરૂપ મુદ્દા તારવતાં લખે છે: (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૬૧૫, ૬૧૬)

- (૧) “અહિંસા લાભકારક છે, પણ લાભકારી હોવા ન હો, એ વાણિજ્ય નથી, ધર્મ છે.”
- (૨) “હિંદુસ્તાનમાં - જેમ હાલ તેમ પ્રાચીનકાળમાં-અહિંસાધર્મ પૂરેપૂરો પળાયો નથી એ ખરું, પણ તેમાં કારણરૂપ કેટલીક ઐતિહાસિક અને અનિવાર્ય માનસિક સ્થિતિ છે. આર્ય, અનાર્ય સર્વ ધર્મ એક જ ધર્મરચનામાં સંગ્રહવા એ સહેલું ન હતું. તેમ દેવ અને પિતૃઓ રખેને નારાજ થશે એ ભયથી કેટલાક અતિ પ્રાચીન રિવાજો, અહિંસાધર્મ

વિસ્તર્યો છતાં પણ, સામાન્ય જનસમાજમાં ચાલુ રહ્યા. ઉચ્ચ સંસ્કારી જનોના આચારમાંથી એ ધીમે ધીમે નીકળી ગયા. આ વાસ્તવિક ઐતિહાસિક સ્થિતિ છે. પણ એમાં હિંદુધર્મનું લક્ષ્ય તો હંમેશાં અહિંસા તરફ જ રહ્યું છે અને પૃથ્વી ઉપર અહિંસા ધર્મનું સૌથી વધારેમાં વધારે પરિપાલન કરનાર દેશ તે હિંદુસ્તાન છે.”

- (૩) “અહિંસાધર્મ એ માત્ર હૃદયની વૃત્તિ નથી, પણ મગજની યોજના અને હાથની ક્રિયા છે : માટે દેશકાળને અનુસરી પ્રજાના કોઈપણ વર્ગની લાગણી દુઃખાય નહિ એ રીતે, તથા અનુકૂળતાનો પૂરેપૂરો ઉપયોગ કરીને એટલે કે સરકારની તેમજ પ્રજાના સર્વ વર્ગની મદદ મેળવીને - એ ધર્મને આપણા વ્યવહારમાં મૂર્તિમંત કરવો જોઈએ.”

અહિંસા ધર્મ અંગેના આનંદશંકરના ઉપરોક્ત સારરૂપ સૂચનો આજે પણ હિંદુસ્તાનને પથદર્શક બની શકે તેવા છે એ નિર્વિવાદ હકીકત છે.

ઈશ્વરીય જ્ઞાન :

સર્વ ઈન્દ્રિયગોચર લૌકિક ધર્મ એક ઈન્દ્રિયાતીત અલૌકિક ધર્મના આવિર્ભાવો છે એમ પ્રતિપાદિત કર્યું છે. દરેક ધર્મમાં ઈશ્વર સંબંધી જ્ઞાન અનેક રૂપે પ્રગટ થયેલું છે. જે પરમાત્મા યહુદી, ખ્રિસ્તી અને મુસ્લિમ ધર્મમાં એક સંખ્યાથી નિર્દિષ્ટ થયો છે એ જ હિંદુ વૈદિક ધર્મમાં અનેકમાં એક રૂપે મનાય છે.

પરમાત્મા જગત બનાવીને આધો રહ્યો નથી, પણ જગત દ્વારા તેમજ સાક્ષાત્ એમ ઉભય રીતે મનુજ આત્મા (જીવ) સાથે એ નિત્ય સંબંધથી જોડાયેલો છે. તે અનુસાર જે આચાર વિચાર કરવામાં આવે છે તેને જ આનંદશંકર ‘ધર્મ’ કહે છે. દરેક ધર્મમાં પરમાત્માના જીવ સાથેના નિત્ય સંબંધને જુદા જુદા સ્વરૂપે કલ્પવામાં આવ્યો છે. જેમ કે, રાજા-પ્રજાનો સંબંધ, પિતા-પુત્રનો, મિત્ર-મિત્રનો, સેવ્ય-સેવકનો કે પતિ-પત્નીનો કે અનન્યતાનો કે એથી કોઈ જુદા જ પ્રકારનો. આ અંગે વિવિધ ધર્મોમાં અનેક મતમતાંતરો જોવા મળે છે, જે પરસ્પરના વિવાદોનું કારણ બને છે. પરંતુ પરમાત્મા અને આપણી વચ્ચે કોઈ એક જાતનો સંબંધ છે, એમાં તો સહુ એક મત છે.

સ્પેન્સર જેવા ‘અજ્ઞેયવાદી’ઓ પણ એને ‘અજ્ઞેય’ છે એટલું કહેવા પૂરતો પણ મનુષ્ય આત્માના જ્ઞાનનો વિષય બનાવે છે. અને અજ્ઞેય પદાર્થ પોતાના અસ્તિત્વ માત્રથી પણ મનુજ હૃદયમાં જેવા ભાવ ભરી શકે તેવા ભાવ ‘ધર્મ’ શબ્દના અર્થમાં સ્વીકારવા પડે છે.

કેવલાદ્વૈતીઓ પણ ‘નેતિ નેતિ’ મહાવાક્ય દ્વારા જીવનો બ્રહ્મ સાથે અનન્ય સંબંધ સ્વીકારે છે અને એ અનન્ય સંબંધમાં જે પ્રકારની ધાર્મિકતા રહેલી છે તેવી સિદ્ધ કરવા એ પણ ઈચ્છે છે. આ અનન્યભાવથી જુદા એવા રાજા-પ્રજા કે પિતા-પુત્ર વગેરે જે સંબંધથી જીવાત્મા-

પરમાત્માનો સંબંધ સૂચવાય છે એ સર્વ સંબંધો આનંદશંકરના મતે અનન્યભાવથી ઊતરતા છે, મિથ્યા નથી, ધાર્મિક પુરુષોએ એ સંબંધોને અનુભવ્યાના ઉદાહરણો આપણી પાસે છે. તેથી તેને અસત કહેવા બરાબર નથી.

વિવિધ ધર્મોમાં રહેલી પરમાત્મા અંગેની આ વિવિધ ભાવનાઓનું સત્યરૂપ આનંદશંકર વર્ણવે છે.

(૧) પરમાત્મા અંગેની એક અતિ પ્રાચીન વ્યવસ્થા રાજાના રૂપકની છે. લગભગ સર્વ ધર્મમાં આ માન્યતા ફેલાયેલી છે. આ રૂપક અનુસાર પરમાત્મા જગતનો સ્વયં માત્ર જ નથી, પણ આપણો રાજા છે. અર્થાત્ આપણો નિયામક છે અને આપણાં સારાં-ખોટાં કર્મનો ફલદાતા છે. કર્મફળદાતા તરીકેના ઈશ્વરના આવા સ્વીકારમાં જ આનંદશંકર કર્મનો સિદ્ધાંત અથવા ‘ધર્મરાજ્યની સ્થાપનાનો ખ્યાલ’ જુએ છે.

રાજાની ભાવનામાં બે તત્ત્વ છે. - શક્તિ અને ન્યાય. ઈશ્વરની શક્તિ ઉપર ઈસ્લામ ધર્મમાં ભાર દેવામાં આવ્યો છે, અને ન્યાય ઉપર યહૂદી ધર્મમાં ભાર દેવાયો છે. કર્મનો મહાનિયમ એ પરમાત્માની ઈચ્છાનું પ્રતીત યાને પ્રગટરૂપ છે અને જૈન તથા બૌદ્ધ એ પ્રતીકના વિશેષ ઉપાસક છે. વૈદિકધર્મ કર્મરૂપ પ્રતીકની ઉપાસના કરવાની સાથે સાથે એ પ્રતીકમાં પરમાત્માનું દર્શન પણ કરે છે.

(૨) ઈસાઈ ધર્મ રાજાની ભાવનાને સ્થાને પિતાની ભાવના સ્થાપે છે. એટલે કે ખ્રિસ્તી ધર્મ અનુસાર ઈશ્વર કેવલ રાજા જ નથી, એ પિતા પણ છે. તેથી તેની વ્યવસ્થામાં ન્યાય અને પ્રેમ બંને છે. ઈસુના પહેલાં યહૂદી ધર્મમાં પરમાત્મા રાજા છે એ ભાવના પ્રધાન હતી, પરંતુ ઈસુએ એને બદલીને ઈશ્વર પિતા છે એ ભાવના સ્થાપી. એથી પરમાત્માની યહૂદી ભાવનામાં રાજાના અકરુણ ન્યાયને બદલે દયાર્દ્ર પ્રેમ દાખલ થયો. જો કે પિતાની ભાવના માત્ર ખ્રિસ્તી ધર્મમાં જ છે એવું નથી. વસ્તુતઃ હિંદુધર્મમાં પણ પરમાત્માનો પિતા સ્વરૂપે સ્વીકાર થયેલો છે. ભગવદ્ગીતામાં પરમાત્માને પિતાસિ લોકસ્ય ચરાચરસ્ય (ભગવદ્ગીતા, અધ્યાય-૧૮, શ્લોક ૪૩) અને ઋગ્વેદસંહિતામાં પિતૈવ પુત્રમભિમરૂપસ્યે (ઋગ્વેદ : ૧૦-૬૯-૧૦) - પિતા જેમ પુત્રને ખોળામાં લે છે તેમ તમે પણ એને ખોળામાં લો છો એમ કહ્યું છે.

(૩) પરમાત્મા કેવળ પિતા જ નથી માતા પણ છે. આ બંને રૂપ જે પ્રાકૃતિક જગતમાં એકઠાં હોતાં નથી એ પરમાત્મામાં એકઠાં થઈને રહેલાં છે. વેદમાં જગત્માતા અદિતિ પ્રસિદ્ધ છે. પુરાણોમાં પણ જગદંબાના અસંખ્ય મધુર અને ગંભીર સ્તોત્રો છે. ખ્રિસ્તી ધર્મમાં માતા મેરીની ભક્તિ અને એશિયા માઈનરની શક્તિ પૂજા ને આની સાથે સરખાવી શકાય. જોકે

અહીં આનંદશંકર નોંધે છે કે : “ખ્રિસ્તી ધર્મની માતા મેરીની ભક્તિમાં મેરી પરમાત્મારૂપ મનાતી ન હતી અને એશિયા માઈનરની શક્તિ પૂજા કૃષિદેવતાની કલ્પનાથી અને એની જ રહસ્ય પૂજાથી આગળ વધી શકી ન હતી.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૬૩૨)

- (૪) વેદધર્મમાં ‘દ્વા સુપર્ણા સયુજા સમ્વાયા સમાનં વૃક્ષં પરિષસ્વજાતે’ (ઋગ્વેદ-૧, ૧૬૪-૨૦૬) ઈત્યાદિ શ્રુતિ પરમાત્માનું સખારૂપે પ્રતિપાદન કરે છે. એ જ ભાવના પછીના સમયમાં નર-નારાયણ અને કૃષ્ણ અર્જુનના સંબંધમાં પ્રગટ કરવામાં આવી છે. કૃષ્ણ પ્રત્યે સુદામા અને ઉદ્ધવની ભક્તિનો ખુલાસો પણ સખા ભાવનાથી જ આપી શકાય છે. જો કે પૂર્વે દર્શાવેલા માતા-પિતા અને પુત્રના સંબંધના પ્રમાણમાં આ મિત્રના સંબંધને આનંદશંકર વધારે ઊંચા અધિકારી માટેનો છે એમ માને છે.
- (૫) પરમાત્માને સખા સમજવાથી ક્યારેક તેની અવજ્ઞા થઈ જાય છે. તેથી તેનાથી પણ વધુ સૂક્ષ્મ ભાવના તરીકે આનંદશંકર ‘દાસ્યભક્તિને’ સ્વીકારે છે. દાસ્યભક્તિમાં ભક્ત પરમાત્માની સ્વામી બુદ્ધિથી સેવા કરે છે. આવા ભક્તો પરમાત્માને સંપૂર્ણ સમર્પિત હોય છે.
- (૬) પરંતુ “પરમાત્માની આવી ઉગ્ર દાસ્યભક્તિ આચરવી સહેલી નથી. વળી, કેટલાંક હૃદય એવાં કોમળ અને રસથી ભીંજેલાં હોય છે કે એમને સેવકવત્ દાસ્ય રહેવાથી સંતોષ થતો નથી. એમનો આત્મા પરમાત્મા સાથે પતિ-પત્ની જેવો નિકટ સંબંધ ઈચ્છે છે અને પરમાત્માનું આલિંગન (પરિધ્વંગ) કરવાનો અને એનાથી આલિંગન પામવાને તલસે છે. એવા જનોની સ્થિતિ વેદધર્મની ભક્તિ શાખામાં ગોપીઓની ભક્તિરૂપે ઉપસ્થિત કરવામાં આવી છે. આ પ્રેમલક્ષણા ભક્તિમાં હૃદય પરમાત્મા પ્રત્યે સહજ પ્રેમથી આકર્ષાય છે.... એ હૃદય નથી જાણતું સેવા, નથી જાણતું આત્મ કલ્યાણ, એ જાણે છે એક જ પદાર્થ - પરમાત્મા અને પરમાત્માનો રસ”. (ધર્મવિચાર- ૧, પૃ. ૬૩૨)

જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સંબંધ બતાવતા આ સર્વ રૂપકોને આનંદશંકર યથાર્થ અને અયથાર્થ બંને ગણાવે છે, યથાર્થ એ રીતે કે જેમ આપણે છીએ અને જગત છે તેમ એ પણ ત્રીજો આપણાથી ભિન્ન છે. તેથી એનો અને આપણો સંબંધ વિવિધ રૂપકોથી દર્શાવી શકાય છે. અયથાર્થ એ રીતે કે એ રૂપકો પૈકી કોઈપણ એક રૂપક પરમાત્માના સ્વરૂપનું પૂરેપૂરું નિરૂપણ કરવા માટે પર્યાપ્ત નથી. વળી પરમાત્મા એ પદાર્થવિશેષ (અમુક પદાર્થ) નથી. પરંતુ પદાર્થ માત્રનો તત્ત્વભૂત આત્મા છે. તેથી તેને પદાર્થ વિશેષની ઉપમા આપી શકાય જ નહિ. તેથી આ સર્વ રૂપકોને આનંદશંકર અંતિમ દૃષ્ટિએ અસંગત માને છે. તેમ છતાં મનુષ્ય આત્મા પરમાત્માને કોઈ ને કોઈ રૂપ દ્વારા રાજી કરવાની ઈચ્છા તો કરે જ છે. અને માનવની વિડંબણા એ છે કે તે આ રૂપકમાં પરમાત્માને પૂર્ણ રૂપે રજૂ કરી શકતો નથી. મનુજ આત્માની આ વિચિત્રતા છે કે એ પરમાત્માને

દૂરથી પાસે લાવવાની અને પાસે લાવીને દૂર મૂકવાની, ઈચ્છા કરે છે ! પરમાત્માને તે પોતાની નજીક તેમજ દૂર રાખવા ઈચ્છે છે. “સર્વધર્મોમાં પરમાત્માને એક તરફથી અવાઝ્મનસગોચર માનીને બીજી તરફથી એને જ પાછો વાઝ્મનસગોચર કરવામાં આવે છે ! આ વિરોધગર્ભ સ્થિતિ મનુષ્ય બુદ્ધિમાં જડાયેલી છે. અને એને જ વેદાંતીઓ માયા અને અનિર્વચનીયતા ઈત્યાદિ શબ્દોથી વ્યવહારે છે. અવતાર, મૂર્તિપૂજા આદિનાં પ્રતિપાદન અને પ્રતિષેધ મનુષ્યની આ જ માનસ ઘટનામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૬૩૩)

હિંદુધર્મ અને ખ્રિસ્તીધર્મમાં પરમાત્માના ‘અવતાર’ મનાય છે. ‘અવતાર’ શબ્દનો અર્થ સ્વર્ગમાંથી અવતરવું એવો આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી, પરંતુ અવતરવું એટલે પરમાત્માનું પ્રગટ થવું એટલો જ એનો અર્થ સ્વીકારે છે. પ્રકૃતિમાં કેટલાંક વિશિષ્ટ હૃદયોમાં અને કેટલાંક ‘વિભૂતિમત્’ - મનુજ હૃદયોમાં વિશિષ્ટ રૂપે પરમાત્માનું પ્રાકટ્ય થતું જણાય છે. આ તાત્વિક અર્થમાં સર્વધર્મના સિદ્ધાંતમાં અવતારનો સિદ્ધાંત મનાયો છે. આ સિદ્ધાંત આનંદશંકરના મતે ધર્મસામાન્યની ‘Epistemology’ યાને જ્ઞાનપ્રમાણશાસ્ત્ર અને ‘Psychology’ યાને માનસશાસ્ત્ર ઉપર રચાયેલો છે. આ પરમાત્માનું દર્શન વિવિધ ધર્મોએ વિવિધ આદર્શોમાં કર્યું છે. તેમાં રહેલા ભેદો માટે આનંદશંકર દેશ-કાલ, પુરુષ આદિ ઉપાધિને કારણરૂપ માને છે. વસ્તુતઃ ધર્મના મૂળ તત્ત્વમાં આનંદશંકરને મન કોઈ ભેદ નથી કારણકે “સર્વધર્મના દ્વારમાંથી એક જ પરમાત્માની ઝાંખી થાય છે. આ પ્રત્યેક ધર્મ જોવાથી અને વિચારવાથી સ્પષ્ટ પ્રતીત થાય છે કે સામાન્યતઃ મનુષ્યના આત્માને ધારણ કરવા, ટકાવી રાખવા માટે જે તત્ત્વ જોઈએ એ હરેક ધર્મમાંથી મળી શકે છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ-૬૩૪) અર્થાત્ એક જ અલૌકિક ધર્મ નિમિત્ત ભેદથી અનેક રૂપ ધારણ કરે છે.

(૨) ધર્મનું હાર્દ

આધ્યાત્મિક અર્થપદ્ધતિ :

‘ધર્મવિચાર ભાગ- ૧’ પુસ્તકના બીજા ખંડમાં ચૌદ વાર્તિકોનો સમાવેશ થયેલો છે. તેમાં આનંદશંકરે કેવલાદ્વૈતને સમગ્ર માનવજાતના ધર્મ તરીકે પ્રમાણવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. આ વાર્તિકોમાં આનંદશંકરનું ધર્મચિંતન સુંદર રીતે નિરૂપાયેલું છે. આ વાર્તિકોમાં કેટલાક જાણીતા કવિઓની આધ્યાત્મિક અર્થસભર કાવ્યકૃતિઓના આધારે આનંદશંકર પોતાની ધર્મચર્ચા ઉપસાવે છે. તેમાં પ્રગટ થતી તેમની ધર્મભાવનાને જોતાં પહેલાં પોતે સ્વીકારેલી આ પદ્ધતિ વિષે આનંદશંકરે પોતાના વિચારો રજૂ કર્યા છે. તેની સ્પષ્ટતા કરવી જરૂરી છે.

આનંદશંકરે પોતાના લેખોને ‘વાર્તિકો’ એવું નામ આપ્યું છે. વાર્તિકોમાં કલ્પનાના તત્ત્વને ખૂબ જ અવકાશ હોય છે. તેથી કોઈ એમ ધારે એવો સંભવ છે કે આ વાર્તિકોમાં કલ્પનાને અવકાશ છે. પરંતુ આનંદશંકર પોતાની આ પદ્ધતિને ‘આધ્યાત્મિક અર્થપદ્ધતિ’ કહે છે. આ

અર્થ સ્પષ્ટ કરવાની પદ્ધતિ કપોલકલ્પિત નથી. ભારતમાં છેક બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદમાં પણ એ પ્રાપ્ત થાય છે. નિરુક્તકાર યાસ્કમુનિની પણ પહેલાં આ અર્થપદ્ધતિ પ્રચલિત હતી. પોતાની પદ્ધતિના સમર્થનમાં આનંદશંકર કહે છે :

“આ રીતે આધ્યાત્મિક સત્યો પ્રતિપાદન કરવાની રીત અત્યારે ચાલતી પાશ્ચાત્ય કેળવણીની અસરમાં આપણને ગમે તેટલી વિચિત્ર લાગે, પણ એટલું સ્મરણમાં રાખવાનું છે કે પ્રાચીનકાળમાં એ સર્વત્ર રૂઢ હતી એમ જગતના પ્રાચીન ગ્રંથો જોતાં જણાય છે. ‘ક્રિશ્ચિયન થિઓલોજી’ના અભ્યાસકો પણ સાક્ષી પૂરી શકશે કે આ પદ્ધતિનો એમાં સારી પેઠે ઉપયોગ થયો છે અને થાય પણ છે. તે સ્વીડનબોર્ગ જેવાના પંથમાં જ નહિ પણ ઈંગ્લેન્ડના ‘સ્ટેટ ચર્ચ’ (રાજ્યે માનેલા સંપ્રદાયે) તથા ટેનિસન વગેરે કવિઓએ પણ સ્વીકારી છે. શેક્સપિયરના નાટકોની ખરી મહત્તા પણ આ પદ્ધતિને અનુસરતાં જ સમજાય છે. સર્વને સુવિદિત છે કે એનાં પાત્રો એ સ્ત્રીપુરુષ જ નથી, પણ મૂર્તિમંત ભાવો છે, એનાં નાટકો એ સ્થૂળ વ્યવહારનું વર્ણન નથી, પણ આધ્યાત્મિક સત્યોનું પ્રત્યક્ષીકરણ છે. એ જ રીતે મહાભારત, પુરાણો વગેરેનું પણ છે. જરૂર માત્ર એટલી જ છે કે જેટલાં માન, પ્રેમ અને આદરપૂર્વક પશ્ચિમની પ્રજાઓમાં શેક્સપિયરનો અભ્યાસ થાય છે તેટલાં જ માન, પ્રેમ અને આદરપૂર્વક આનો અભ્યાસ થવો જોઈએ.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૨૩૩)

પોતાની આ આધ્યાત્મિક અર્થપદ્ધતિને આનંદશંકર Working hypothesis કહે છે. આ પદ્ધતિના ઉપયોગથી ઘણી અસ્વાભાવિક લાગતી વાતો સ્વાભાવિક થઈ જાય છે. ગ્રંથકર્તાના ભાવમાં તન્મય થઈ ઊંડા ઊતરી જતાં, કાંઈક એવો અપૂર્વ પ્રકાશ સર્વત્ર વ્યાપી રહેલો ઉપલબ્ધ થાય છે કે જેથી કરી સ્થૂળ દૃષ્ટિને અગમ્ય એવા નિગૂઢ ભાવો હસ્તામલકવત્ પ્રત્યક્ષ દેખાય છે. આ પદ્ધતિનો ઉપયોગ કરીને આનંદશંકરે એમની પોતાની પસંદગીના કેટલાક મહાન કવિઓની આધ્યાત્મિક અર્થસભર કૃતિઓનું રસદર્શન કરાવ્યું છે. તેમાં તેમની ધર્મભાવના ક્રમશઃ પ્રગટ થતી આવે છે. ધર્મનાં હાર્દરૂપ તત્વો જ્ઞાન, ભક્તિ, કર્મ, વૈરાગ્ય વગેરે વિષય પરના તેમના વિચારો આ રસદર્શનોને આધારે તારવી શકાય છે.

વિચાર, લાગણી અને ક્રિયા એ ત્રણ આપણા અનુભવની એકબીજાથી છૂટી ન પાડી શકાય તેવી ત્રણ બાજુઓ છે. આ માનસશાસ્ત્રીય સત્યને અનુરૂપ ધાર્મિક જીવનમાં પણ મુખ્ય ત્રણ અંગો છે : જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મ.

ધર્મનું હાર્દ ઈશ્વરનિષ્ઠા છે અને આ ઈશ્વરનિષ્ઠા એક વિશિષ્ટ પ્રકારના જીવનમાર્ગમાં પરિણમે છે. આનંદશંકરે ‘કર્મમાર્ગ’, ભક્તિમાર્ગ અને જ્ઞાનમાર્ગ એ ત્રણ વિરોધી લાગતા માર્ગોનું સમાધાન વિશિષ્ટ રીતે કર્યું છે. મનની ત્રિવિધ શક્તિ છે. મનુષ્યની બુદ્ધિ કે તર્કશક્તિ માટે જ્ઞાનમાર્ગ, તેની લાગણી માટે ભક્તિમાર્ગ અને ઈચ્છાશક્તિ કે ક્રિયાશક્તિ માટે કર્મમાર્ગ

આવશ્યક છે. તેમ છતાં આનંદશંકર બુદ્ધિનો વિશેષ આદર કરે છે. લાગણી અને ક્રિયા તો મનુષ્ય અને બીજા પ્રાણીઓમાં સમાન છે. બુદ્ધિ જ તેનો વિશેષ ધર્મ છે. તેની (બુદ્ધિના વિકાસમાં જ મનુષ્યત્વનો વિકાસ છે) બુદ્ધિથી જ તેનામાં ધર્મબુદ્ધિ અને તત્ત્વચિંતન વિકસે છે. આનંદશંકર જ્ઞાન અને બુદ્ધિને વિશેષ મહત્ત્વ આપે છે. આમ છતાં તેઓ ભક્તિના સ્થાનને અવગણતા નથી. તેઓ માને છે કે “પ્રપત્તિયોગથી અજ્ઞાનના આવરણનો ભંગ થઈ જતાં જ્ઞાન સિદ્ધ થાય અને એનો વ્યવહારિક જીવનમાં પ્રવેશ થાય તેનું નામ બ્રાહ્મી સ્થિતિ. ભક્તિનાં મૂળ અને પ્રેરણા પણ આધ્યાત્મિક અભેદમાં જ રહેલા છે.” (હિંદુદર્શન - પ્રાક્કથન, પૃ. VIII)

આમ, આનંદશંકરના મતે ધર્મ એ વિચારરૂપ, કર્તવ્યરૂપ કે હૃદયના ભાવરૂપ જ નથી, પણ એ ત્રણેયનો અદ્ભુત સંગ્રહ છે. મતલબ કે જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મના વિલક્ષણ સમન્વયથી ધર્મભાવનાનો અનુભવ વ્યવહાર કરતાં કરતાં વિકસાવવાનો છે. તેમના મતે પરમાત્માનું જ્ઞાન એ આગંતુક નથી. એ તો અંતરમાં જ છે. એને માત્ર અનુભવવાનું જ છે. આ દૃષ્ટિએ આનંદશંકરની ધર્મભાવના અધ્યાત્મ ભાવના છે. (આનંદશંકર ધ્રુવની ધર્મભાવના, પૃ. ૧૪૩)

જ્ઞાન :

જીવ, જગત અને ઈશ્વરના સ્વરૂપ અંગેની અને તેમના પરસ્પર સંબંધ અંગેની કેટલીક મૂળભૂત માન્યતાઓ દરેક ધર્મમાં અનિવાર્ય હોય છે. આ માન્યતાઓનો પ્રાથમિક આધાર શ્રદ્ધાનું તત્ત્વ હોય છે. પણ માણસ બુદ્ધિમાન અને તર્કપ્રિય પ્રાણી હોઈ તે આ માન્યતાઓની બુદ્ધિથી ચકાસણી કરવાની પણ ઈચ્છા સેવે છે. તેથી દરેક ધર્મમાં જ્ઞાનનું શ્રવણ, મનન, નિદિધ્યાસન અને અંતે સાક્ષાત્કાર કરવાનો દરેક મુમુક્ષુ પ્રયત્ન કરતો હોય છે. આમ, જ્ઞાન એ ધર્મનું અવિભાજ્ય અંગ છે.

શ્રી મણિલાલ દ્વિવેદી ‘સિદ્ધાંતસાર’માં જ્ઞાન અને ભક્તિ -અભેદ અને પ્રેમ - વિષે લખે છે: “જ્ઞાન વિના ભક્તિ અંધ રહે છે, ભક્તિ વિના જ્ઞાન શુષ્ક રહે છે. જે જાણવું તે જ ભજવું, જાણ્યા વિના ભજાય નહિ, ને ભજ્યા વિના જાણવું કહેવાય નહિ. વેદાંતનું જે અપરોક્ષ જ્ઞાન તે જ ભક્તિ છે, ભક્તિમાર્ગવાળાની પ્રેમલક્ષણા પરાભક્તિ તે જ અપરોક્ષ જ્ઞાન છે.” (સિદ્ધાંતસાર, પૃ. ૧૮૩)

મણિલાલની આ વાત આનંદશંકર સ્વીકારે છે. “પ્રેમલક્ષણા ભક્તિ તે જ ‘જ્ઞાન’ અને અપરોક્ષ ‘જ્ઞાન’ તે જ ‘ભક્તિ’” એવો વિચાર આનંદશંકર સ્વીકારે છે. પ્રકૃતિ પુરુષનો વિવેક એ આપણા ત્યાં અપરોક્ષજ્ઞાન તરીકે સ્વીકારાયો છે. ‘એક અજવાળી રાત્રિ’ (જુઓ પરિશિષ્ટ-૨, કાવ્ય : ૬, પૃ. ૨૮૪) એ નામના તેમના વાર્તિકમાં આનંદશંકર પ્રકૃતિ - પુરુષમાં પરમાત્મદર્શન શી રીતે થઈ શકે છે અને તે કેવા સ્વરૂપમાં થઈ શકે છે તેની ચર્ચા કરે છે. જીવાત્મા પરમાત્માથી

સભર બને તેને જ આનંદશંકર જીવાત્માની ઉચ્ચતમ અને અંતિમ લક્ષ્ય-પ્રાપ્તિ માને છે. આવી પ્રાપ્તિમાં જ આનંદશંકરે ધર્મભાવનાની સાર્થકતા જોઈ છે. પ્રકૃતિ-પુરુષમાં પરમાત્મદર્શન અંગે આનંદશંકર નીચે મુજબના વિચારો વ્યક્ત કરે છે : (ધર્મવિચાર ૧, પૃ.૨૨૨)

- (૧) પરમાત્મા છે અને તે પ્રકૃતિ -સૃષ્ટિ રચીને પછી દૂર જઈ બેઠેલો નથી. તેમ જ વખતો વખત પ્રકૃતિના કાર્યમાં યથેચ્છ ફેરફાર કરવા વચ્ચે પડે છે એમ પણ નથી. સમસ્ત બ્રહ્માંડ પરમાત્માનું કાવ્ય છે, એમાં એનું પ્રતિક્ષણ સ્વરૂપ પ્રગટ થાય છે અને જેમ જેમ એ કાવ્યના અર્થો અનુભવગોચર થતા જાય છે તેમ તેમ એનો દિવ્ય મહિમા પ્રત્યક્ષ થતો આવે છે.
- (૨) પ્રકૃતિ-જડપ્રકૃતિ-એ પરમાત્માની ‘અપરા’ પ્રકૃતિ છે અને જીવાત્મા એ એની ‘પરા’ કહેતાં ચઢિયાતી પ્રકૃતિ છે, પણ એ ઉત્કૃષ્ટતાની સાથે જ જવાબદારી પણ આવે છે. જે ભાર પોતે પોતાની મેળે સહન કરી શકે એમ નથી, ત્યાં પરમાત્માના આશ્રયની જરૂર પડે છે. એ આશ્રય પરમાત્મા બહાર રહી આપી શકે નહિ. બહાર (વિષયભૂત) હોવું એ તો જડ (દૃશ્ય)નો ધર્મ છે.હું તમારા આત્માને વિષય કરતો નથી, કારણકે વિષયતા તે આત્મત્વથી વિરુદ્ધ છે. (હું તો માત્ર તમારા આત્માની બહારની છાયાને જ જ્ઞાનગોચર કરું છું. એટલે બહાર-વિષયભૂત - હોવું એ જડનો ધર્મ છે એ સિદ્ધાંત અબાધિત રહે છે.) ત્યારે એ આશ્રય પરમાત્મા આંતર રહીને જ આપે અને આંતર હોવું એ ખરું જોતાં આત્મભૂત હોવું એમ છે. જે જે આત્મભૂત નથી તે બહાર જ છે. આ અર્થમાં પરમાત્મા જીવાત્મનો આત્મા છે, નહિ કે ઘણીવાર માની લેવાય છે તેમ જીવાત્મા તે જ પરમાત્મા.

આ સિદ્ધાંત શંકરાચાર્યનો ન દેખાતાં રામાનુજાચાર્યના જેવો દેખાય છે. પરંતુ વસ્તુતઃ અહિં શાંકરસિદ્ધાંત જ રહેલો છે. તેની સ્પષ્ટતા કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે, “પરમાત્મા જીવાત્માનો આત્મા છે અને આત્મા એ આત્મા હોવાના કારણથી જ તત્ત્વભૂત હોઈ સત્ય પદાર્થ ગણાવા યોગ્ય છે, એટલે પરમાત્મા એ જ સત્ય છે, અને જીવાત્મા મિથ્યા છે. - માટે છેવટે, જીવાત્મા પોતે કાંઈ જ નથી, જીવાત્મા એ પરમાત્મા જ છે એમ આવી રહે છે.”

- (૩) આ રીતે સમસ્ત વિશ્વ પ્રકૃતિ ને પુરુષ ઊભયાત્મક પરમાત્માનું -પરમાત્મરૂપ સિદ્ધ થઈ શકે છે. અહીં ‘પરમાત્મા’ એ શબ્દનો વાસ્તવિક અર્થ ‘પરમાત્મારૂપ’ થાય છે. કારણકે એનું તે એનાથી ભિન્ન રમકડાં જેવું નથી. આ રીતે સગુણમાંથી નિર્ગુણ સમજી લેવાનું છે.

જ્યાં સુધી આવું પરમાત્મસ્વરૂપ અનુભવાયું ન હોય ત્યાં સુધી સંસારને કેવા સ્વરૂપે સમજવો ? આ પ્રશ્નના સંદર્ભમાં ‘હિંડોળો’ નામના વાર્તિકમાં - ‘વ્રજનાથ જુલાવું સારી રેન ’ એ

કાવ્યપંક્તિનો અર્થસ્ફુટ કરતાં આનંદશંકર સંસારમાં રહીને જ પરમાત્મભાવની અનુભૂતિ કેવી રીતે કરવી તેનું વિવરણ કરે છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૪૮)

- (૧) સંસાર એ પરમાર્થ સત્ય નથી એ વાત સંસારના સઘળા વ્યવહારો વચ્ચે રહીને પણ ભૂલવી નહિ.
- (૨) સંસાર પરમાર્થ સત્ય નથી એટલું જ સમજ્યે બસ નથી. સંસારમાં પણ પરમાત્માનો વાસ છે એ જાણવાનું છે. વેદાંતની પરિભાષામાં ચોતરફ માયા વિસ્તરી રહી છે એટલું જ નહિ, પણ એ માયામાં બ્રહ્મનો અનુપ્રવેશ છે; અને એથી જ માયા પણ ‘છે’ એટલા અસ્તિત્વવાચક શબ્દની અધિકારિણી બને છે.
- (૩) સર્વત્ર પરમાત્માનો વાસ છે એવું પરોક્ષ જ્ઞાન પણ બસ નથી. પરમાત્માને પોતાની પાસે લેવાનું મન હોવું જોઈએ.
- (૪) સંસાર બહાર ઊડીને પરમાત્માને ખોળવા જવાનું નથી. પરમાત્માને આપણી પાસે લેવાનો છે, અનુભવવાનો છે. પરમાત્મા સંસારની બહાર હોય, તો ઊડવાની જરૂર રહે, જે ‘પ્રાણનો પણ પ્રાણ છે’ એવો નિકટ છે, એની શોધ માટે બહાર શું કરવા ઊડવું પડે ? જ્યાં જુઓ ત્યાં એ છે, સંસારમાં પણ એ છે. માટે આ કહેવાતા સંસારમાં પણ જ્યાં ત્યાં એને જ “ઝુલાવ્યા કરો”— આપણે સર્વ સાથે રહીને ઝુલાવીએ અને કૃતકૃત્ય થઈએ.”

આમ, ધર્મના સત્યો જાણવા માટે સંસારને છોડવો જ પડે એવું આનંદશંકર માનતા નથી. કહેવાતા સંસારના સંઘર્ષોની વચ્ચે પણ પરમાત્માના સાક્ષાત્કારની તીવ્ર અભિલાષા હોય તો વ્યક્તિ તેના સુધી પહોંચી શકે છે. મનુષ્યના હૃદયમાં સતત ચાલી રહેલા સંઘર્ષોની વચ્ચે સાચી ધાર્મિકતાવાળો મનુષ્ય પરમાત્મા પ્રાપ્તિની ઝંખના માટે કેવી સ્થિતિ અનુભવે છે એનું સુંદર આલેખન આનંદશંકરે ‘ખાંડાની ધાર’ (જુઓ પરિશિષ્ટ-૨, કાવ્ય : ૭, પૃ. ૨૮૫) નામના વાર્તિકમાં કર્યું છે.

‘જો પરમાત્મા મેળવવો હોય તો એ મેળવવાનો દૃઢ નિશ્ચય જોઈએ. એ નિશ્ચય કાંઈ મગજના વિચાર માત્રથી ઊપજતો નથી. સમગ્ર આત્માએ ઊછળી ઊડવું જોઈએ, હનુમાનજી સૂર્ય તરફ ઊડ્યા હતા એટલા વેગે. કવિઓ કહે છે કે સમુદ્ર તળિયે પડેલી છીપને વર્ષાબિંદુનું મોતી ઝીલવાનું મન થાય છે ત્યારે તે ક્યાંથી ઊપડી ક્યાં સુધી પહોંચે છે ! એમ જે જીવાત્મારૂપી છીપને પરમાત્મારૂપી મોતી અંતરમાં ઝીલવું છે એને તો પૂરેપૂરો વેગ લાગવો જોઈએ અને સદૃપદેશ માટે એણે અંતર ખુલ્લું રાખી બેસવું જોઈએ. એમ કરવામાં આવે તો પરમાત્મારૂપી મોતી અંતરમાં જામ્યા વિના નહિ રહે. એ મોતીની જેને કિંમત છે એની દૃષ્ટિએ ત્રૈલોક્યનો ખજાનો પણ એક કોડી સમાન છે.’ (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૪૬)

અહીં આનંદશંકરે વ્યક્ત કરેલી ભાવના સંસારમાં વસતા દરેક માનવીની છે. પણ એવી ભાવના મેળવવા માટે ઉદ્દેશ ઉપર દૃષ્ટિ રાખીને નિશ્ચય બળથી કર્મ કરવું જોઈએ એવી રૂપકાત્મક અભિવ્યક્તિ આનંદશંકરે વાર્તિકના આધ્યાત્મિક અર્થના સ્પષ્ટીકરણ દ્વારા પુષ્ટ કરી છે.

ભક્તિ :

ઈશ્વરનિષ્ઠા એ ધર્મનું હાર્દ છે. તેથી નિરીશ્વરવાદ જેમ બુદ્ધિને અગ્રાહ્ય છે તેમ હૃદયને પણ અગ્રાહ્ય છે. ‘ચાંદલિયો’ (પરિશિષ્ટ-૨, કાવ્ય-૮, પૃ. ૨૮૫) નામના વાર્તિકમાં આનંદશંકર પૂર્ણ ધાર્મિકતાનો વિચાર એ ઈશ્વરની સંપૂર્ણ શરણાગતિ છે એ બતાવવાનો પ્રયાસ કરે છે. “ધર્મ મનુષ્યને લાભકારી છે, - અને એનું ઐહિક જીવન સુખી થાય છે અને પરલોકમાં પણ સ્વર્ગાદિક સુખ મળે છે - એવા હેતુથી ખરા ધાર્મિક આત્માની ધર્મમાં પ્રવૃત્તિ થતી નથી. તેમ જ, ધર્મ એ ઈશ્વરે મનુષ્ય ઉપર મૂકેલી ફરજ છે, એ ફરજ અદા ન કરીએ તો ઈશ્વરના ગુનેગાર થઈએ, એ વિચાર પણ પૂર્ણ ધાર્મિકતાનો નથી. એકમાં નફા-તોટાનો હિસાબ હોઈ, ધર્મનું ખરું તત્ત્વ જે સ્વાપર્ણ એનો સર્વથા અભાવ છે. બીજામાં શુષ્કતા, કઠોરતા, તાબેદારીના ભાવો આવી, ધર્મના સ્વરૂપમાં આવશ્યક જે ઉલ્લાસ, આનંદ અને વિશુદ્ધ સ્વાતંત્ર્ય તેની ખોટ રહે છે.” આ બંને કરતાં જુદી તેમજ વધુ સંતોષકારક સ્પષ્ટતા આપતાં આનંદશંકર કહે છે: “જીવાત્માની સર્વ ભાવના પરમાત્માભિમુખી થાય ત્યારે એની બુદ્ધિ પરમાત્માના સ્વીકાર વિના સંતોષ પામતી નથી. એનું હૃદય પોતાનો પ્રેમરસ સંપૂર્ણ અનુભવવા માટે પરમાત્માને અવલંબે છે. એની કર્તવ્ય ભાવના પણ ફળ તેમજ બીજરૂપે ધર્મની અપેક્ષા કરે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૨૪)

આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર જણાવે છે કે : ઈશ્વરને બદલે ‘સત્ય’, ‘શિવ’, અને ‘સૌંદર્ય’ નો એક અખંડ પરમાત્મારૂપે સાક્ષાત્કાર એ જ પરમ ઉદ્દેશ છે.

“જે જે સત્ય, સૌંદર્ય, સાધુત્વનું દર્શન થાય છે એ વસ્તુતઃ પરમાત્મારૂપી સત્ય, સુંદર, સાધુ પદાર્થનું જ દર્શન થાય છે. માત્ર તે તે સત્ય, સુંદર, અને સાધુ પદાર્થ તે તે રૂપે ન ભજતાં એક અખંડ - સત-ચિત-આનંદ પરમાત્મા ભજવો એનો સાક્ષાત્કાર કરવો, એ જીવનનો, અસ્તિત્વનો પરમ ઉદ્દેશ, એમાં જીવનનું જીવનપણું અસ્તિત્વનું અસ્તિત્વપણું.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૨૭)

શાંકરસિદ્ધાંત અનુસાર બ્રહ્માનુભવની અપેક્ષાએ જગત મિથ્યા ભાસે છે. મહાન ધાર્મિક આત્માઓએ આ સંસારને રજનીરૂપ કહ્યો છે એ સત્ય જ છે. એના સહજ સ્વીકારમાં જ ઉત્તમતા છે એમ આનંદશંકર માને છે. આ સત્યનો સહજ સ્વીકાર શા માટે કરવો એ અંગે આનંદશંકર કહે છે :

“સામાન્ય બુદ્ધિનું - પ્રાકૃત મતિનું -જીવન તે કેવળ ઐન્દ્રિયક જીવન છે અને ઐન્દ્રિયક

જીવન એ મનુષ્યનું ખરું જીવન જ નથી. ખરું જીવન આત્માનું છે અને આત્મા જ્યારે દીપી ઊઠે છે, ત્યારે ઈન્દ્રિયો પણ એના તેજથી સળગી ઊઠી, એ તેજના સ્ફુલિંગરૂપ થઈ, આસપાસ વિસ્તરી રહેલા શ્યામ અંધારાને અનુભવગોચર કરે છે. વિના તેજે - નેત્રમાં પણ તેજ ન હોય તો-અંધારાનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થવું અશક્ય છે. એ જ પ્રમાણે, આત્માના કિરણ વિના આ સંસાર રજનીનું અંધારું છે એટલું પણ સમજવું અશક્ય છે : માટે જ કહેવાનું કે આ વસ્તુમાં અંધ પ્રાકૃત મતિને ન અનુસરતાં, પ્રદીપ્ત આત્માજયોતિઓનો અનુભવ પ્રમાણ માનો.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૨૪૭)

ભક્તિનું સામર્થ્ય :

Our little Systems have their day
They have their day and cease to be :
They are but broken lights of thee
And thou, my Lord, art more than they.

તાત્પર્ય કે - “મનુષ્યના અલ્પવિચારો પરમાત્માના આનંદને વ્યાપી શકતા નથી. પોતપોતાનો સમય ભોગવી, આખરે એ વિચારો નાશ પામે છે. એ વિચારો તે પ્રભુનો ભાંગ્યો-તૂટ્યો પ્રકાશ માત્ર છે અને પ્રભુ પોતે એ સર્વ કરતાં અધિક છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૪૮) - અર્થાત્ મનુષ્ય બુદ્ધિ પરમાત્માનો પાર પામી શકતી નથી. પરમાત્મામાં સંપૂર્ણ શરણાગતિ એને જ આનંદશંકર પ્રેમ અથવા ભક્તિ કહે છે અને તે પ્રેમલક્ષણા ભક્તિને જ તેઓ જ્ઞાન તરીકે ઓળખાવે છે. પરમાત્મા છે એમ જેને નિશ્ચય છે તેવાના હૃદયમાં શૂન્યભક્તિની શૂન્યતાનો અવકાશ જ નથી. શંકરાચાર્યને અનુસરી આનંદશંકર આ વાત સ્પષ્ટ કરી આપે છે. નિર્ગુણની ભક્તિ સંભવતી નથી. નિર્ગુણ સ્વરૂપ થઈ ભક્તને પોષે છે. પરમાત્માનો અસીમ પ્રેમ ભક્ત તરફ સતત વહેતો હોય છે. પરંતુ તેની પ્રતીતિ દરેકને થતી નથી. પરમાત્માનો આવો પ્રેમ જે ભક્તિની શક્તિ છે તેને સમજાવતાં આનંદશંકર “સન્તો મેરે, પ્રેમઘટા ઝુક આઈ,” એ પંક્તિનું વાર્તિક કરી પરમાત્મપ્રેમની નિશાનીઓનું નિરૂપણ કરે છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૫૧ થી ૨૫૫)

(૧) સાંસારિક દુઃખને આનંદશંકર પરમાત્માના મનુષ્ય ઉપરના પ્રેમની પહેલી નિશાની ગણે છે. પરમાત્માની જેના પર કૃપા થાય છે તેના ઉપર જ એ દુઃખ નાખે છે તેવો તેમનો મત છે. જો કે દેહદમનમાં ધર્મ સમાયેલો છે એવું માનનારાઓની તપશ્ચર્યાને આનંદશંકર ખરી તપશ્ચર્યા માનતા નથી. તેઓ કહે છે: “આપણા માટે પરમાત્માએ તપશ્ચર્યાનાં અસંખ્ય સાધનો સાંસારિક દુઃખરૂપે રચી મૂક્યાં છે, એનો અનુભવ કરી પવિત્ર થવું, એ દુઃખની ‘તપ્તમુદ્રા’ લઈ પરમાત્માના સાંનિધ્યમાં જવું એ મનુષ્યનો મનુષ્ય તરીકે પરમ ધર્મ અને અધિકાર છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૫૧)

દુઃખોનો અર્થ કરી તેનું પ્રયોજન સમજીને પછી દુઃખો ભોગવી પવિત્ર થવાની ક્ષમતા

માત્ર મનુષ્ય જ ધરાવે છે. તેથી જ આનંદશંકર દુઃખને ભૂતકાળની મલિનતાનું વિશોધન અને ભવિષ્યકાળની આત્મોન્નતિનો અરુણોદય માને છે. દુઃખ એ જીવનની સુઘટિત ઘટના છે એવી નિશ્ચયવાળી વ્યક્તિને મન સાંસારિક દુઃખ તે પરમાત્માની કૃપા સિવાય અન્ય રૂપે કદી પણ ભાસશે નહિ.

- (૨) શુભવાસના અને શુભ આત્મબળને પરમાત્માના પ્રેમની બીજી નિશાની તરીકે આનંદશંકર સ્વીકારે છે. મનુષ્ય જીવનની ક્ષણેક્ષણ કર્તવ્યથી ભરેલી છે. એ કર્તવ્યો કરવા માટે શુભવાસના અને શુભ આત્મબળની અપેક્ષા છે. તે પરમાત્મામાંથી જ મનુષ્યને પ્રાપ્ત થાય છે એમ આનંદશંકર માને છે.

“एवं तं साधु कर्म कारयति यमुर्ध्वं निनीषते ”

“જેને એ ઉચ્ચ ભૂમિકાએ લઈ જવા માગે છે તેની પાસે એ સારું કર્મ કરાવે છે” - અર્થાત્ સર્વ શુભ વાસનાઓ અને તજજન્ય કર્મ સ્ફુરાવનાર પ્રભુ પોતે જ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૫૨)

- (૩) સર્વ જંતુઓ ઉપર પોતાપણના ભાવને આનંદશંકર પરમાત્માના અનુગ્રહની ત્રીજી નિશાની ગણે છે. કોઈને પણ ઉપયોગી થવાનો ઉત્કટ ભાવ તેના હૃદયમાં રહે છે.

આ રીતે પરમાત્માપ્રેમની વિવિધ નિશાનીઓનું નિરૂપણ કરી આનંદશંકર પરમાત્માની ભક્તિની શક્તિને પ્રમાણે છે અને મનુષ્ય માત્રને તે પ્રેમના અધિકારી બનવા માટેનું આહ્વાન આપે છે.

પરમાત્માના પ્રિયપાત્ર કઈ રીતે થવાય એની સમજૂતી આનંદશંકર ‘દાસ્યભક્તિ’ (જુઓ પરિશિષ્ટ-૨, કાવ્ય : ૮, પૃ. ૨૮૬) નામના વાર્તિકમાં આપે છે. તેઓ જણાવે છે કે :

“મનુષ્યે પુષ્કળ પ્રેમ, પ્રયાસ અને ચતુરાઈથી આ સંસારને સુંદર બનાવવાનો છે અને પ્રભુને ચરણે ચઢાવવાનો છે. મારી જાતને હું શુદ્ધ અને સુંદર બનાવું અને પ્રભુને અર્પણ કરું-કારણકે એવું જ અર્પણ એ સ્વીકારે છે- એટલું પણ બસ નથી. મારી જાતને શુદ્ધ અને સુંદર બનાવવાની સાથે, આ સંસારને પણ હું શુદ્ધ અને સુંદર બનાવું એવી મારી અભિલાષા અને કૃતિ હોવી જોઈએ અને તે પણ પ્રભુને અર્થે જ. જેણે સંસાર સુધાર્યો એણે પ્રભુની સેવા કરી જ. - કારણ કે... (સંસાર)એ તો નિર્મળ કાચના જેવો છે, જેને પર તત્ત્વનું પ્રતિબિંબ ઝીલતો કરવો અથવા જેની પાર પરતત્ત્વનું દર્શન કરવું એ આપણા હાથમાં છે. જે મનુષ્ય ‘સંસારમાં સરસો’ રહીને જ, તેમાં ‘સરસો’ રહીને પણ ‘મન’ ‘મારી’ - પરમાત્માની - ‘પાસ’ રાખે છે, તે જ જીવનનું પરમ અને સંપૂર્ણ પ્રયોજન સિદ્ધ કરે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૮૩)

નીતિ :

ઈશ્વરનિષ્ઠાનું જેમ બુદ્ધિ અને હૃદયને અવલંબન રહે છે તેમ નીતિને પણ રહે છે. મનુષ્યની કર્તવ્યભાવના પણ બીજ તેમજ ફળ રૂપે ધર્મની અપેક્ષા રાખે છે. કર્તવ્યકર્મ કરવું જ જોઈએ એ વિધિ ક્યાંથી આવ્યો ? એવો પ્રશ્ન સ્વયં ઉપસ્થિત કરી આનંદશંકર તેના ઉત્તરમાં મનુષ્ય જીવનમાં ઉદ્ભવતી કર્તવ્યની ભાવનાનું શુદ્ધ સ્વરૂપ બતાવી આપે છે.

કર્તવ્ય કર્મ અંગેના વિધિ નિષેધો જન-સમાજમાંથી નથી ઉદ્ભવતા, કારણકે મહાપુરુષોના જીવનમાં જોવા મળતી ઉદાત્ત કર્તવ્ય ભાવના જ એ બતાવે છે કે તે સામાન્ય જનસમાજમાંથી નથી ઉદ્ભવતી. વળી, વિધિનિષેધ જનસમાજમાંથી જ સિદ્ધ થતો હોય તો જનસમાજની ઉત્તરોત્તર વૃદ્ધિ જ ન સંભવે. પરંતુ જન-સમાજ સતત ઉન્નતિ તરફ જઈ રહ્યો છે. આ જનસમાજને ઉન્નત ભૂમિકાએ દોરવાનું કામ મહાપુરુષો કરે છે. મહાપુરુષોના અંતરમાં આવા વિધિનિષેધ પ્રેરનાર ચૈતન્યશક્તિ પરમાત્મા જ છે.

આમ, કર્તવ્યભાવનાને આનંદશંકર પ્રકૃતિજન્ય કે વ્યક્તિગત એ બેમાંથી એક પણ માનતા નથી. તેમજ જીવથી અત્યંત ભિન્ન એવો ઈશ્વર એ ભાવના ઉત્પન્ન કરે છે એમ કહી શકાતું નથી. તેથી આનંદશંકર કર્તવ્યભાવનાને વિલક્ષણ વિધિ કહે છે. મનુષ્ય જીવનમાં અનુભવાતી આવી વિલક્ષણ કર્તવ્યભાવનાનો ખુલાસો કરતાં આનંદશંકર કહે છે :

“આ વિલક્ષણતા એ કે કર્તવ્યભાવના વિધિરૂપ છે, ઈચ્છારૂપ નથી, છતાં પણ એ એક રાજાના હુકમ જેવો વિધિ નથી. એ વિધિ આચરવામાં આત્મા દબાણ અનુભવતો નથી પણ સ્વાતંત્ર્યનો આનંદ માણે છે, ‘હવે જ હું મારા ખરા તત્ત્વમાં આવ્યો’ એમ અનુભવે છે- અર્થાત્ જીવથી પર અને જીવમાં એવો કોઈક પદાર્થ આ ભાવના પ્રેરે છે. એ જ રીતે સમાજના ચાલતા નીતિનિયમો ઉપર મનન કરતાં એમાં પણ કેટલીક કર્તવ્યભાવના સિદ્ધ થયેલી છે તથા થવી બાકી રહે છે. પ્રકૃતિ પણ કર્તવ્યભાવના સિદ્ધ થવાનું સ્થાન છે. એટલું જ નહિ પણ એમાંથી પણ એ સંબંધે ઉપયોગી બોધ મળે છે. આ રીતે જેમાંથી એ ભાવનાનો અવતાર છે એ તત્ત્વ સર્વથા જીવ-સમાજ-પ્રકૃતિથી ભિન્ન નથી, પણ તત્ત્વરૂપ-તત્ત્વથી પર છતાં તત્ત્વ-રૂપ છે” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૨૮)

ઈશ્વરનિષ્ઠાથી કર્તવ્યભાવનાના માર્ગે અનુસરણ કરનારી વ્યક્તિઓ ન્યાય-કર્તવ્યના માર્ગને પ્રાણાંતે પણ છોડતા નથી. આવી વ્યક્તિઓના જીવનમાં તેમની આસપાસના વાતાવરણ સાથે સંઘર્ષ અનિવાર્ય થઈ પડે છે. આમ હોવા છતાં તેમની દૃષ્ટિ કર્તવ્યતાના માર્ગે ઉપર જ ઠરેલી હોય છે. સુખ-દુઃખ રૂપી પરિણામ ઉપર જરા પણ લક્ષ દેવાનું હોતું નથી. જો કે આનો અર્થ એવો નથી કે આનંદશંકરને મન કર્તવ્યપરાયણતાનો માર્ગ હંમેશાં અશાંતિથી જ

ભરેલો હોય છે. કર્તવ્યપરાયણતાનો માર્ગ જો અશાંતિથી જ ભરેલો હોય તો પરમાત્માની આ વિશ્વવ્યવસ્થામાં એ મોટી ખામી ગણાય. તેથી કર્તવ્યતાનો માર્ગ જ સાચી શાંતિનો માર્ગ છે. કર્તવ્યબુદ્ધિને આનંદશંકર સ્વતઃ સિદ્ધ ગણે છે. એમને મન નીતિનો પાયો અધ્યાત્મ છે. આ દૃષ્ટિએ આનંદશંકર માણસના સર્વ કર્મોને કરાવનાર ઈશ્વર છે એમ સ્વીકારે છે.

અહંકર્તૃત્વ બુદ્ધિ વિલય પામી ગઈ છે તેમને તો - ‘હું કરતો નથી, પણ પરમાત્મા કરે છે.’ તેવું ભાન સતત રહે છે. માણસનું કર્તૃત્વ અને ઈશ્વરનું કારયિતૃત્વ એ બંનેનો ખુલાસો આનંદશંકર વેદાંતના દૃષ્ટિબિંદુએ કરી આપે છે. તેમના મતે, “જીવને ઉપાધિકૃત કર્તૃત્વ છે, પણ કારયિતૃત્વ તો ઈશ્વરનું જ છે.- કરે છે જીવ, કરાવે છે ઈશ્વર” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૨૫૨-૨૫૩)

ટૂંકમાં જીવદૃષ્ટિએ જીવનું કર્તૃત્વ અને ઈશ્વરસૃષ્ટિમાં ઈશ્વરનું કારયિતૃત્વ અને છતાં કર્મનિર્લિપ્તતા એ સિદ્ધ કરી શકાય છે.

વૈરાગ્ય :

જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મ કે નીતિ એ ધાર્મિક જીવનનાં આવશ્યક પાસા છે. આ ત્રણેને સિદ્ધ કરવા માટે ઈન્દ્રિયનિગ્રહ અને મનોનિગ્રહની જરૂર પડે છે. આ ઈન્દ્રિયનિગ્રહ અને મનોનિગ્રહ વૈરાગ્યથી શક્ય બને છે. તેથી વૈરાગ્ય પણ ધાર્મિક જીવનની જરૂરિયાત બની જાય છે. ખરી રીતે જેને ઈશ્વરમાં પ્રેમ થાય છે તેને જગતના કોઈપણ પદાર્થની આસક્તિ રહેતી નથી. આમ, વૈરાગ્યનો અર્થ અનાસક્તિ એવો થાય છે. આ જાતનો વૈરાગ્ય જગતના દુઃખોના કંટાળામાંથી જન્મેલો નથી હોતો, પણ જગતના સ્વરૂપના સાચા જ્ઞાનમાંથી નિષ્પન્ન થયેલો હોય છે.

જ્ઞાનમાર્ગ, ભક્તિમાર્ગ અને કર્મમાર્ગમાં વૈરાગ્યની ભાવનાને આનંદશંકર એ ત્રણેમાં રહેલી મૂળભૂત ભાવના ગણે છે. પરમાત્મા પ્રાપ્તિ માટે સૌથી પહેલું અને આવશ્યક પગથિયું વૈરાગ્ય છે. પોતાના આ વિચારના આધાર સ્વરૂપે ‘આત્મનિવેદન’ (પરિશિષ્ટ-૨, કાવ્ય-૧૦, પૃ. ૨૮૬) નામના વાર્તિકમાં આનંદશંકર લખે છે : “જગતના વ્યવહાર તરફ કાંઈ પણ અરુચિ ઉત્પન્ન થયા વિના મનુષ્ય પરમાત્માભિમુખ થઈ શકતો નથી. અને જો કે પરિણામે જગતમાં પણ જ્ઞાનીને પરમાત્મા દર્શન જ થાય છે તથાપિ આરંભમાં જગત ઉપર જગતરૂપે ત્યાજ્યબુદ્ધિ થવી જરૂરની છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૨૦૧)

જગત ઉપરની મમતા સર્વ પ્રથમ દૂર થવી જોઈએ. કારણ ત્યાં સુધી સહજ વિશાલતા શક્ય બનતી નથી.

પરમાત્મા જ આત્માનો ખરો આશ્રય, આત્માનું પરમપ્રયોજન - રસનું સ્થાન છે. આમ પરમાત્મા માટેની અનન્ય પ્રીતિ જ વૈરાગ્યનું મૂળ છે. તેના અભાવમાં મનુષ્ય જ્ઞાન, કર્મ કે ભક્તિના માર્ગે ચાલી પોતાની લક્ષ્ય પ્રાપ્તિમાં સફળ રહેતો નથી.

જગતમાં રહીને પણ પરમાત્માનું ચિંતન થઈ શકે છે. શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાને આધારે પ્રવૃત્તિમાં જ ખરી નિવૃત્તિ છે એમ કહેવામાં આવે છે. વેદાંત સિદ્ધાંત પ્રમાણે પણ ‘બ્રાહ્મીસ્થિતિ’ જ્ઞાનાત્મક છે, કર્માત્મક નથી. અર્થાત્ એમાં કંઈ કરીને કે ન કરીને પ્રાપ્ત કરવાનું નથી પણ જે છે તે જ અમુક સ્વરૂપે યથાર્થ સમજવાનું છે. આવા વિચારોમાં મહદંશે ઘણું સત્ય છુપાયેલું છે. પરંતુ આવા વિચારોને આધારે પરમાત્મા પ્રેમની સાચી ભાવનાથી પ્રેરાયેલા ત્યાગને (વૈરાગ્ય) પણ નિંદવામાં આવે છે તે યોગ્ય નથી. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર લખે છે કે, “હાલના સમયમાં ઘણે ભાગે આ વિચારો સંસારની લોલુપતા (worldiness) માંથી જ ઉત્પન્ન થઈ શ્રીમદ્ભગવદ્ગીતાના દેખીતા આશ્રય નીચે સમર્થન પામે છે. વસ્તુતઃ તો ધર્મભાવનામાં વૈરાગ્ય એક આવશ્યક અંશ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૦૧)

વૈરાગ્ય જીવની નિર્બળતામાંથી ઉદ્ભવી શકે નહીં ! તે પરમાત્મ તત્ત્વ પ્રત્યેના દિવ્ય પ્રેમમાંથી ઉપસતો નિશ્ચય રૂપ વૈરાગ્ય છે. આમ પરમતત્ત્વનાં શુદ્ધ પ્રેમ વગર સાચો વૈરાગ્ય શક્ય નથી.

નારદના નારદભક્તિસૂત્રમાં ભક્તિનું પરમપ્રેમરૂપા એવું લક્ષણ આપી પ્રેમ વા ભક્તિનું સ્વરૂપ સમજાવ્યું છે. તેનો આધાર લઈ આનંદશંકર પરમાત્મામાં અખિલ કર્મનું અર્પણ કરવું અને એના ક્ષણમાત્ર વિસ્મરણમાં પણ અત્યંત વ્યાકુળતા અનુભવવી એનું નામ જ પ્રેમ અથવા ભક્તિ છે એમ સ્વીકારે છે. આવો પ્રેમ-પરમાત્માપ્રેમ-એને જ આનંદશંકર ‘અમૃતત્વ’નું સાધન માને છે. કારણકે એવા પ્રેમમાં જ આત્માને સ્વસ્વરૂપનો સાક્ષાત્કાર થવાની શક્યતા તેઓ નિહાળે છે. આત્માના આવા સ્વસ્વરૂપના સાક્ષાત્કારને જ આનંદશંકર ‘અમૃતત્વ’ કહે છે.

અમૃતત્વને આનંદશંકર આત્માનો નિત્ય સ્વભાવ માને છે. સાથે સાથે તેઓ અમૃતત્વને જ્ઞાનલભ્ય માને છે. આપણે જે અમૃતત્વને અનુભવવાનું છે તે આત્માની અમુક ચાલુ સ્થિતિરૂપ નથી-અર્થાત્ દૈશિક કે કાલિક ‘અમૃતત્વ’ એ ખરું ‘અમૃતત્વ’ નથી. એવું અમૃતત્વ આત્માને તૃપ્તિ ને બદલે માત્ર કંટાળે જ આપે છે. આમ વિષયતાના પ્રદેશથી આત્માનું પર હોવું એ જ ખરું ‘અમૃતત્વ’ છે, અને એ પ્રમાતાનું, અમૃતત્વ છે માટે જ એ વિષયતાના પ્રદેશથી અતીત હોઈ ક્રિયાસાધ્ય નથી પણ જ્ઞાનસાધ્ય છે. (ધર્મવિચાર ૧ - પૃ. ૨૦૪)

આ અમૃતત્વનો સાક્ષાત અનુભવ તર્કના પ્રદેશથી બહાર છે. પ્રેમલક્ષણા ભક્તિ તે જ ‘જ્ઞાન’ અને અપરોક્ષ જ્ઞાન તે જ ‘ભક્તિ’ એવો સિદ્ધાંત સ્વીકારી આનંદશંકર એ ઉભયની એકતા પ્રસ્થાપિત કરતાં કહે છે : “શ્રદ્ધાએ કરી આત્મા ભય, શંકા આદિ દોષમુક્ત થાય છે, પ્રેમથી એનામાં ચૈતન્યનો વિકાસ થઈ આનંદનું ભાન થાય છે. જ્ઞાન વડે પણ આ જ પદાર્થ પ્રાપ્ત કરવાના છે અને એમાં પણ શ્રદ્ધા અને પ્રેમ જુદી રીતે જરૂરનાં છે, કેમકે એ વિના જ્ઞાન અસ્થિર, શિથિલ, શુષ્ક અને પરોક્ષ રહે છે.” (ધર્મવિચાર ૧ - પૃ. ૨૦૪)

આમ, જગત તરફ વૈરાગ્ય અને દયા તેમજ પરમાત્મા તરફ જ્ઞાનમય પ્રેમ અને શ્રદ્ધા એ ભગવતજનની સ્વાભાવિક વૃત્તિઓ છે. આમ છતાં વૈરાગ્યભાવના એ જીવોની પરમાત્મ પ્રાપ્તિ માટે જીવોને અત્યંત આવશ્યક છે. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર કહે છે : “પ્રભુ પ્રત્યે પ્રેમ એ જ વૈરાગ્યનો ખરો અર્થ છે. આ પ્રેમ અને આર્તસ્વરે શરણાગતિ એ જ સંસારરૂપી ‘ગ્રાહ’ના મુખમાંથી છૂટવાનું પરમ સાધન છે. પ્રેમ, શરણાગતિ એ હૃદયનો ભાવ છે, પણ પરિણામમાં એ મનુષ્યના સર્વ સ્વરૂપને વ્યાપી નાંખે છે.” (ધર્મવિચાર ૧ - પૃ. ૨૧૬)

આમ, સંસારનું મોહક સ્વરૂપ, એના અંતરમાં રહેલો ‘મૃત્યુ’રૂપી મહાભય, એ ભયમાંથી મુક્ત થવા માટેનાં સાધનોમાં પ્રભુની સંપૂર્ણ શરણાગતિથી પ્રેરાયેલો વૈરાગ્ય એ જ ધર્મવૃત્તિમાં અત્યંત અગત્યનું પ્રસ્થાન બિંદુ છે એમ આનંદશંકરના વિચારોમાંથી સ્પષ્ટ થાય છે. પ્રભુની સંપૂર્ણ શરણાગતિથી પ્રેરાયેલા વૈરાગ્ય સંદર્ભમાં આનંદશંકર લખે છે કે “હું જે જે કરું છું તે પરમાત્માની પ્રેરણાથી જ કરું છું, હું કરતો નથી પણ પરમાત્મા જ કરે છે, એમ જો શુદ્ધ ભાવનાથી માનવામાં આવે તો મનુષ્ય હૃદયમાંથી પાપ સમૂળ નાશ પામી પુણ્યવૃત્તિ સ્વાભાવિક અને સરળ રીતે પુણ્યમાંથી સુગંધ પ્રસરે છે તેમ-પ્રસરે એમાં સંદેહ નથી.” (ધર્મવિચાર ૧ - પૃ. ૨૨૧)

જ્ઞાન અને કર્મની વિલક્ષણતા :

સચરાચરરૂપરાશિ ભગવંત એ જ્ઞાન આત્મામાં જેમ અધિક અધિક પ્રવેશ કરતું આવે છે તેમ આત્મા એ જ્ઞાનરૂપ થતો જાય છે. અને ક્રમે ક્રમે જ્ઞાન-અજ્ઞાનનું બાધક છે એ વૃત્તિનો પણ વિલય થઈ જઈ, અંતે જ્ઞાન જ સ્વયં એકલું પ્રકાશે છે. (ધર્મવિચાર -૧ પૃ. ૧૮૬)

આવા ભગવજ્જનમાં જ્ઞાન ઉપરાંત કર્મની આવશ્યકતા છે એમ દર્શાવી આનંદશંકર જ્ઞાનીના કર્મની વિલક્ષણતા દર્શાવે છે. “જે સર્વ ભૂતમાં ભગવત્-આત્માને જુએ છે અને ભગવત્-આત્મામાં સર્વ ભૂતને જુએ છે.” - આ વેદાંત સિદ્ધાંતને આનંદશંકર સર્વશ્રેષ્ઠ સિદ્ધાંત તરીકે સ્વીકારે છે.

“આમ, મન, હૃદય અને ક્રિયા ત્રણે વડે ભૂતમાત્રમાં જે આત્મસ્વરૂપ ભગવાનનું દર્શન કરે છે તે જ ખરો - સંપૂર્ણ અર્થમાં ‘ભગવત્’ એટલે ભગવજ્જન છે.” (ધર્મવિચાર -૧ પૃ. ૧૮૩)

સચરાચરરૂપરાશિ ભગવંત ને આનંદશંકર સર્વશ્રેષ્ઠ વેદાંત સિદ્ધાંત તરીકે સ્થાપિત કરે છે અને ત્રણ સિદ્ધાંતો ફલિત કરે છે : (ધર્મવિચાર :૧, પૃ. ૧૮૮)

- (૧) દષ્ટિ-એટલે જ્ઞાન-શબ્દના અર્થમાં જ્ઞાન, કર્મ અને ભક્તિ ત્રણેનો સમાવેશ કરવાનો છે.
- (૨) તિરસ્કાર-હનનાદિ ક્રિયા, જે સાધારણ રીતે જોતાં પાપરૂપ છે, તેમાં પણ કર્તવ્યબુદ્ધિ પ્રાપ્ત થતાં ભગવત્સાક્ષાત્કાર થાય છે.

- (૩) સ્વાર્થત્યાગમાં અભેદાનુભવ થઈ શકે છે. તેથી કર્તવ્યપરાયણ થવું એ તત્ત્વમસિ આદિ વેદાંતના મહાવાક્યાર્થના અનુભવને વિરોધી નથી, કિન્તુ અનુરોધી છે.

મૈત્ર્યાદિ ભાવના :

યોગવાસિષ્ઠ રામાયણમાં વસિષ્ઠમુનિએ ધર્મભાવના અનુભવવા માટેનો સાધનાક્રમ બતાવ્યો છે. તેના ઉપર ચિંતન કરી આનંદશંકરે ‘મૈત્ર્યાદિભાવના’એ નામે લેખ લખેલ છે. તેમાં કર્મત્યાગ પછી વાસનાના ત્યાગ વિષે આનંદશંકરે વિચાર્યું છે. યોગવાસિષ્ઠ રામાયણમાં નીચે પ્રમાણે સાધનાક્રમ દર્શાવેલો છે:

- (૧) બાહ્ય મલિન વાસનાનો ત્યાગ
- (૨) આંતર મલિન વાસનાનો ત્યાગ
- (૩) નિર્મળ વાસનાનું -મૈત્ર્યાદિભાવનાઓનું ગ્રહણ
- (૪) વિચાર અને વિવેકરૂપી જ્ઞાનદશામાં એનો લાભ
- (૫) વિવેક-જ્ઞાનનો પરમાત્મસાક્ષાત્કારમાં એટલે ‘સમ’ અને ‘શેષ’ (પર) પદાર્થના વિજ્ઞાનમાં લય-સ્થિર સમાધિ

સાધનાક્રમની ઉપરોક્ત પાંચ કક્ષાઓમાંથી આનંદશંકર તૃતીય કક્ષાએ રહેલી ‘મૈત્ર્યાદિભાવના’ કે જેની એક બાજુએ બાહ્ય અને આંતરવૈરાગ્ય, અને બીજી બાજુએ અપર અને પર જ્ઞાન રહેલાં છે તેનો વિચાર કરે છે. આ ત્રીજી ભૂમિકાને આનંદશંકર ઉપરોક્ત સાધનાક્રમનું નાભિસ્થાન માને છે, કારણકે આ કક્ષા જ તેમને મન એક તરફ વૈરાગ્યને રમણીય, રસમય અને સાર્થક બનાવે છે અને બીજી તરફ પરમાત્માના અપરોક્ષ જ્ઞાનને સુલભ અને યથાર્થ કરી આપે છે.

મહર્ષિ પતંજલી પણ ‘મૈત્રી’, ‘કરુણા’ આદિ ભાવનાના સદાચારને યોગના સાધન તરીકે સ્વીકારે છે. યોગસૂત્ર અનુસાર, ‘સુખ, દુઃખ, પુણ્ય અને પાપ વિષયક ક્રમે કરી મૈત્રી, કરુણા, મુદિતા અને ઉપેક્ષાની ભાવના કરવાથી ચિત્તપ્રસાદ થાય છે. અહીં ‘ચિત્તપ્રસાદ’ એટલે ‘નિર્મળતાજન્ય આનંદ’ એવો અર્થ કરી આનંદશંકર પતંજલિમુનિનો ઉપદેશ સ્પષ્ટ કરતાં કહે છે :

“સાધકે આન્તરાવલોકનથી નક્કી કરવાની બાબત એ છે કે જે આનંદ ઉત્પન્ન થયો છે તે નિર્મળ છે કે એમાં પરમાત્માથી ભિન્ન એવા કોઈ પણ મલિન પદાર્થની ગંધ રહી છે. આ દ્વિતીય પક્ષ સમજાય તો સાધકે વૃથા કૃતકૃત્યતાનો દંભ ન કરતાં આ સૂત્રમાં દર્શાવેલ માર્ગે પુનઃ પુનઃ પ્રવૃત્તિ કરવી, અર્થાત્ મૈત્ર્યાદિભાવના આચરવી, જેથી ખરો ‘ચિત્તપ્રસાદ’ નામ નિર્મળ આનંદ પ્રાપ્ત થશે એમ પતંજલિ મુનિનો ઉપદેશ છે.” (ધર્મવિચાર -૧ પૃ. ૧૦૬)

ચિત્તને મલિન કરનાર પદાર્થ ચાર છે : રાગ, દ્વેષ, પુણ્ય અને પાપ. આ મલિન વાસનાઓનો ત્યાગ માત્ર કર્મરહિત થઈ જવાથી થતો નથી પણ તેની વિરોધી પવિત્ર વાસનાઓ હૃદયમાં જાગૃત કરવાથી જ આ મલિન વાસનાઓ છોડી શકાય છે. પતંજલિને અનુસરી આનંદશંકર કહે છે કે, ‘મને સર્વ પ્રકારનું સુખ હો’ એવી રાગયુક્ત ભાવનાની જગ્યાએ ‘સર્વ સુખો છે તે મારાં જ છે.’ એ પ્રકારની મૈત્રીની ભાવના કરવાથી રાગની નિવૃત્તિ થાય છે. તે જ રીતે ‘આવું દુઃખ મને કદી ન થાઓ’ એવી દ્વેષયુક્ત વૃત્તિને સ્થાને ‘મારી માફક અન્ય કોઈને પણ દુઃખ ન થાઓ’ એ પ્રકારે દુઃખી પ્રાણીઓમાં કરુણાની ભાવના કરવાથી વૈરાદિ દ્વેષની નિવૃત્તિ થાય છે અને ચિત્ત ‘પ્રસન્ન’ થાય છે.

આમ, રાગ અને દ્વેષથી ચિત્ત મલિન થાય છે. જ્યારે એ બંનેને બદલે મૈત્રી અને કરુણા સ્થાપવાથી પ્રસન્નતા નિર્મળતા અને આનંદ આવે છે. મૈત્રીની ભાવના કરવાથી રાગની સાથે સાથે અસૂયા ઈત્યાદિ દોષોની પણ નિવૃત્તિ થઈ જાય છે. તેમજ કરુણાની ભાવના કરવાથી શત્રુવધાદિ ઉત્પન્ન કરનાર દ્વેષની જેમ જ ‘અન્ય દુઃખી છે અને હું કેવો સુખી છું’ એવા ભાવમાંથી ઉત્પન્ન થતો દર્પ પણ નિવૃત્ત થાય છે.

મૈત્રી અને કરુણાની જેમ ‘મુદિતા’ અને ‘ઉપેક્ષા’ની ભાવનાના સ્વરૂપને પણ આનંદશંકર વર્ણવે છે. જો મનુષ્ય મુદિતાની ભાવના પુણ્યશાળી પુરુષોમાં કરે, એમના કૃત્યોથી પ્રસન્ન થાય, તો વિના પ્રમાદે એ પોતે પુણ્યભાવમાં આવે. એ જ રીતે પાપીઓ પ્રત્યે ઉદાસીનવૃત્તિ રાખે, એમનાં કૃત્યો તરફ અરુચિ રાખે તો પોતે પાપમાંથી નિવૃત્ત રહે. “આ રીતે પુણ્યમાં ખામી ન આવવાથી અને પાપમાંથી નિવૃત્તિ રહેવાથી પશ્ચાત્તાપનું કારણ રહેતું નથી અને પશ્ચાત્તાપને અભાવે ચિત્ત ‘પ્રસન્ન’ રહે છે.” (ધર્મવિચાર -૧ પૃ. ૧૦૮)

આ સંદર્ભમાં વ્યક્તિના કર્તૃત્વને નિર્દેશતાં આનંદશંકર કહે છે કે, વ્યક્તિએ આત્મ પરીક્ષણ કરવું જોઈએ. તેઓ જણાવે છે કે, “દરેક જણે પોતાનું ચિત્ત પ્રથમ તપાસી, તેમાં જ્યારે જ્યારે અને જેટલી જેટલી મલિન વાસનાઓનો ઉદય થાય ત્યારે ત્યારે અને તેટલી તેટલી એ મલિન વાસનાની વિરોધી શુભ વાસનાઓનો અભ્યાસ કરવો.” (ધર્મવિચાર ૧, પૃ. ૧૦૯)

સમગ્ર ચર્ચાના અંતે સર્વેએ વિચાર તેમજ આચારમાં હંમેશ માટે સ્મરણમાં રાખવા જેવા કેટલાક સિદ્ધાંતો આનંદશંકર તારવી બતાવે છે : (ધર્મવિચાર ૧, પૃ. ૧૧૧)

- (૧) ‘ચિત્તપ્રસાદ’ એટલે કેવળ આનંદ નહિ, પણ નિર્મળતાજન્ય આનંદ.
- (૨) મલિન વાસનાઓનો ત્યાગ કર્મરહિત થવાથી થતો નથી, પણ તદ્વિરોધી પવિત્ર વાસનાનો ઉદય થવાથી થાય છે.
- (૩) આ પવિત્ર વાસના તે ‘મૈત્રી’, ‘કરુણા’, ‘મુદિતા’, ‘ઉપેક્ષા’, એ ચાર ભાવના તેમજ

‘દૈવીસંપદ્’ અન્ય જ્ઞાનસાધન, જીવનમુક્તિ, સ્થિતપ્રજ્ઞ આદિના જે ધર્મ કહ્યા છે તે સર્વે, ઈત્યાદિ.

- (૪) ‘મૈત્રી’ અને ‘કરુણા’ એ વિચારની દશામાંથી આચારમાં પરિણમવી જ જોઈએ અને તેમ થવા માટે ‘મુદિતા’ અને ‘ઉપેક્ષા’ ઉપયોગી છે.
- (૫) યોગી પુરુષ પુણ્ય-સત્કર્મ થી નિવૃત્ત થતો નથી. અને પાપમાં પ્રવર્તતો નથી. સત્કર્મ - નિષ્કામ સત્કર્મમાં - પ્રવૃત્તિ અને પાપથી નિવૃત્તિ એ યોગીનાં ખાસ લક્ષણ છે.
- (૬) પોતે પોતાના દોષરૂપ આત્મરોગ-અન્યના દોષવત્-શોધી કાઢી, એ દૂર કરવા માટે સંન્યાસ, વિવેક આદિ યોગ્ય ઔષધ-સેવન કરવું.

(૩) હિંદુધર્મની લાક્ષણિકતા

આનંદશંકર ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને સ્વાભાવિક રીતે જ અભિન્ન માને છે. “ધર્મવિચાર-૧ અને ૨”માં સંપાદિત તેમના લેખોમાં તત્ત્વજ્ઞાનમાંથી ધર્મ તરફની અને ધર્મમાંથી તત્ત્વજ્ઞાન તરફની તેમની વિચાર દિશા જોવા મળે છે. “ધર્મ”નો આનંદશંકરને મન એક ચોક્કસ અર્થ છે. “ધર્મ”નો રૂઢ અર્થ વિવિધ ધર્મોના પરિચયમાં પ્રયોજાતો હોવા છતાં, આનંદશંકરના મતે સર્વધર્મો મૂળ ‘ધર્મ’ના દેશકાલ અને વ્યવહાર જનિત વિવર્તો છે. ‘આપણો ધર્મ’ નામના તેમના એક લેખમાં ધર્મવિષયક તેમનું દૃષ્ટિબિંદુ વ્યક્ત થાય છે. અહીં જ તે પોતાનું આપણા ધર્મ અંગેનું દૃષ્ટિબિંદુ બ્રાહ્મધર્મ રૂપે હિંદુધર્મને સમજાવે છે. તેને આધારે જ આપણા ધર્મના વ્યવહારમાં પ્રવર્તમાન સ્વરૂપની આનંદશંકર ચર્ચા કરે છે. ‘ધર્મવિચાર-૨’માંના હિંદુ-વેદધર્મ વિષયક તથા અન્ય લેખોમાં તેમણે હિંદુ-વેદધર્મનું વિગતવાર નિરૂપણ કરી તેના સાચા મૂળ સ્વરૂપને અને હાર્દને પ્રગટ કરી આપ્યું છે.

બુદ્ધિપ્રધાન તત્ત્વજ્ઞાન, અનુભૂતિ કે ઊર્મિપ્રધાન ધર્મ અને કર્મપ્રધાન વ્યવહાર એ ત્રણેયનો સમન્વય ભારતીય અભિગમમાં અપેક્ષિત છે. ‘ધર્મવિચાર-૨’ના સંપાદિત લેખોમાં આનંદશંકરની હિંદુધર્મ વિશેની વિચારણા કેન્દ્ર સ્થાને છે. તેમાં તેમણે હિંદુધર્મની શાખાઓ જેમાંથી પ્રગટ થઈ તે વિવિધ આચાર્યોના અભિગમોનો જે સારગ્રાહી અને તટસ્થ રીતે પરિચય આપ્યો છે તથા હિંદુ વેદધર્મ સિવાયના ભારતીય ધર્મો જૈન અને બૌદ્ધના પરિચયમાં તે ધર્મોની સમજ પ્રગટ કરી છે, એટલું જ નહિ પણ ઈસાઈ વગેરે ઉપરાંત વિશ્વના બીજા ધર્મો વિષે પણ તજજ્ઞતાથી વાત કરી છે તેમાં તેમની સૂક્ષ્મ ધર્મદૃષ્ટિ વ્યક્ત થતી જોવા મળે છે.

આનંદશંકરની ધર્મભાવનાના નિરૂપણ વખતે આપણે જોયું કે તેમની દૃષ્ટિ સમન્વયાત્મક છે. તેમણે કર્મ, ભક્તિ અને જ્ઞાન એ પરસ્પર વિરોધી લાગતા માર્ગોનો સમન્વય કર્યો છે. આનંદશંકર ધર્મને નીતિ કરતાં વધારે વિશાળ અને ઊંડો માને છે અર્થાત્ ધર્મના વ્યાપક પરિઘમાં તેઓ નીતિનો સમાવેશ કરે છે.

હિંદુ ધર્મનું લક્ષણ :

ધર્મનું ખરું સ્વરૂપ જાણવા માટે, પ્રથમ જગતના વિવિધ ધર્મોમાં ધર્મનું સ્વરૂપ શું છે તથા કેવા કેવા આચાર વિચાર ચાલે છે એ જાણવું અગત્યનું છે. આનંદશંકર એમ માને છે કે વિશિષ્ટ ધર્મનું વિશિષ્ટ સ્વરૂપ જાણ્યા પછી જ ધર્મનું સામાન્ય સ્વરૂપ તારવી શકાય અને એ સ્વરૂપ આપણા અંતરને તૃપ્ત કરી શકે એમ છે કે કેમ એ વિચારી શકાય. સર્વ પ્રથમ તેમણે હિંદુ ધર્મનું લક્ષણ બાંધવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે.

અમુક ચોક્કસ વ્યક્તિના નામથી ચાલેલા ધર્મનું - જેમ કે ઈસુ ખ્રિસ્તે પ્રવર્તાવેલો ધર્મ તે ખ્રિસ્તી ધર્મ - લક્ષણ બાંધવાની થોડી સરળતા રહે છે. પણ હિંદુધર્મમાં આ રીતે કોઈ લક્ષણ બાંધી શકાતું નથી. સૌ પ્રથમ હિંદુધર્મ કોને કહેવો ? એવા પ્રશ્નના ઉત્તરમાં આનંદશંકર હિંદુધર્મનાં વિવિધ લક્ષણો તપાસે છે. (ધર્મવિચાર- ૨, પૃ.૧,૨)

- (૧) કેટલાક વેદમાં શ્રદ્ધા રાખે તે હિંદુ એવું હિંદુધર્મનું લક્ષણ બાંધે છે. આ લક્ષણની સમીક્ષા કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે જૈનો, જેઓ વસ્તીપત્રકના વિભાગ દાખલ થતાં પહેલાં પોતાને હિંદુઓ જ જાણતા હતા, અને તે સિવાયના વ્યવહારમાં હજી પણ જાણે છેતે વેદને માનતા નથી. આ ઉપરાંત હિંદુઓમાં મોટી સંખ્યા એવી છે કે જે વેદનું નામ માત્ર જ જાણે છે, અને ધર્મ તો તે-તે પંથનો જ પાળે છે. આમ, તેઓ વેદનો નિષેધ કરતા નથી એ ખરું, પરંતુ વેદમાં શ્રદ્ધા એ એમના ધર્મનું જીવાતુભૂતતત્ત્વ છે એમ કહી શકાતું નથી.
- (૨) કેટલાક વાર્ષાશ્રમ ધર્મને હિંદુધર્મનું તત્ત્વ ઠરાવે છે. વાર્ષાશ્રમ ધર્મ અત્યારે બહુ થોડો પળાય છે અને તેમાં પણ વર્ણવ્યવસ્થા જે એક સામાજિક વ્યવસ્થા છે તેને જ ધર્મના તત્ત્વ તરીકે ઓળખવું બરાબર નથી. આમ, વર્ણવ્યવસ્થા હિંદુધર્મમાં આવશ્યક છે એમ માનીએ તો પણ એકલી સામાજિક વ્યવસ્થાથી સમગ્ર ધર્મનું સ્વરૂપ બાંધી શકાય નહિ.
- (૩) કેટલાક સોળ સંસ્કારને હિંદુધર્મનું આવશ્યક તત્ત્વ માને છે. આ મતની સમીક્ષા કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે, સંસ્કાર પણ અત્યારે લગ્ન, જનોઈ અને મરણક્રિયા સિવાય બહુ થોડા પ્રમાણમાં અનુસરવામાં આવે છે. તે સઘળા હિંદુઓમાં શાસ્ત્રોક્ત રીતે થતા નથી. આથી તેને પણ હિંદુ ધર્મના હાર્દ તરીકે સ્વીકારી શકાય નહીં.
- (૪) કેટલાક કર્મ, પુનર્જન્મ અને મોક્ષ વિશેની માન્યતાને હિંદુધર્મનું મુખ્ય તત્ત્વ ગણાવે છે. તો કેટલાક કુલદેવતા, પંચાયતન દેવની પૂજા, અવતારની માન્યતા અને શ્રાદ્ધની ક્રિયાઓને ઉમેરે છે. કર્મ, પુનર્જન્મ અને મોક્ષના સિદ્ધાંતો તથા શ્રાદ્ધ, પંચાયતન પૂજા વગેરે ક્રિયાઓ એ જ હિંદુધર્મનું તત્ત્વ છે એમ પણ આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. કારણકે

કર્મ અને પુનર્જન્મનો સિદ્ધાંત એટલે આ જગતમાં નીતિનું રાજ્ય છે એવી માન્યતા. આવી એક માન્યતાને સમગ્ર હિંદુધર્મનું તત્ત્વરૂપ માનવા આનંદશંકર તૈયાર નથી. આ ઉપરાંત મોક્ષનો સિદ્ધાંત ખ્રિસ્તી ધર્મમાં પણ છે. તેમજ બીજા કેટલાક ધર્મોમાં શ્રાદ્ધની ક્રિયાઓ પણ જોવા મળે છે. તેથી મોક્ષ અને શ્રાદ્ધની માન્યતા એ હિંદુધર્મનું વિશિષ્ટ લક્ષણ છે એમ કહી શકાય તેમ નથી.

- (પ) કુળદેવતાની પૂજા અર્ધસુધરેલા અને ટોળીઓ બાંધી વસતા ઘણા પ્રાચીન લોકોમાં જોવામાં આવે છે અને હિંદુઓમાં પણ બધા જ કાંઈ કુળદેવતાની પૂજા કરતા કે જાણતા નથી. વળી, પંચાયતનના પાંચ દેવની પૂજા પણ સઘળા હિંદુઓ કરે છે તેમ સ્વીકારી શકાય એમ નથી. ઘણા હિંદુઓ એમાંના એક એક દેવને જ માનનારા, અથવા તો વિશેષનામ રહિત કેવલ પરમાત્માને જ માનનારા હોય છે.
- (૬) કેટલાય ગાય, બ્રાહ્મણ અને વેદ એ ત્રણ સાદા તત્ત્વોને જ હિંદુધર્મનાં મુખ્ય તત્ત્વો માને છે. આ મતની સામે આનંદશંકર કહે છે કે હિંદુઓની જેમ જરથોસ્તીઓ પણ ગાયને પવિત્ર માને છે. તેમજ બ્રાહ્મણ અને વેદને જૈનો માનતા નથી. તેથી ગાય, બ્રાહ્મણ અને વેદ એ ત્રણ તત્ત્વોને મુખ્ય ગણી શકાય નહીં.

ઉપરોક્ત વિવિધ મતોની ચર્ચા પરથી જણાય છે કે હિંદુધર્મનું કોઈ એક સર્વ સ્વીકાર્ય લક્ષણ બાંધી શકાતું નથી. કારણકે તેમ કરવા જતાં અનેક મુશ્કેલીઓ આવે છે. પરંતુ આનંદશંકર આ મુશ્કેલીઓને હિંદુધર્મનું દૂષણ નથી માનતા પણ ભૂષણ માને છે, કારણકે પ્રકૃતિમાં જેમ વસ્તુ ઊંચી તેમ એની સંઘટનામાં વધારે ઝીણવટ અને વધારે ગૂંચ જોવા મળે છે. તેમજ વસ્તુ જેટલી સૂક્ષ્મ તેમ તેનું લક્ષણ બાંધવું પણ વધારે મુશ્કેલ બને છે. જગતના સર્વ ધર્મોમાં આ મુશ્કેલી એ એના જીવંતપણાની જ નિશાની છે એમ આનંદશંકર કહે છે. નિર્જીવ કરતાં સજીવ પદાર્થનું લક્ષણ બાંધવું વધારે મુશ્કેલ બને છે. એવા પદાર્થનું લક્ષણ બાંધવાનો આનંદશંકરને મન એક જ માર્ગ છે તે એ કે એના જીવનના સમગ્ર ઇતિહાસને એના લક્ષણમાં પ્રવેશ કરાવવો અને પછી એ ઇતિહાસને વર્ણવવો. આ દૃષ્ટિએ હિંદુધર્મનું લક્ષણ બાંધતા આનંદશંકર કહે છે :

“જ્યારથી આર્યો સિંધુનદીના પ્રદેશમાં વસતા આપણા જાણવામાં આવે છે અને જ્યારથી અન્ય આર્યોથી પોતાની જમાવટ કરી બેઠેલા આપણે એમને જોઈએ છીએ - ત્યારના સ્વરૂપથી માંડીને એક જીવંત શક્તિ તરીકે એ ધર્મમાં જે જે ધાર્મિક વિકાસ થયો તે સર્વને આપણે ‘હિંદુ ધર્મ’ એવું નામ આપીશું. એ ઇતિહાસના એક ખંડને પણ જે કોઈ જન પોતાનો કરી માને છે તે સર્વને ‘હિંદુ’ કહીશું.” (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ.૩)

જો કે આ લક્ષણ સ્વીકારવાની સાથે સાથે કેટલાક ઐતિહાસિક સંદર્ભોની તપાસ પણ

જરૂરી છે. તે અંગે આનંદશંકરે કેટલાક ખુલાસા કરેલ છે. તે અનુસાર...

- (૧) “પ્રો. મેક્સમૂલરના મતે આર્ય એટલે અમુક આર્યભાષા બોલનારા, પછી તે ગમે તે જાતિના હો, પણ એ ભાષા બોલનારા લોકોમાંનો કેટલોક ભાગ તો એક જાતિનો જ હશે એમ એનાં શારીરિક લક્ષણો ઉપરથી ગણાય છે.”
- (૨) “આર્યો બહારથી આવી સિન્ધુ નદીના પ્રદેશમાં વસ્યા છે એવું અત્રેના આર્યોનું સ્મરણ નથી. પણ કેટલાક પ્રમાણ ઉપરથી યુરોપિયન વિદ્વાનોએ આ કલ્પના કરી છે. જો આર્યો મૂળ આ દેશના જ વતની હોય તો ડુંગરોમાં અને જંગલોમાં જે અનાર્ય લોકોની વસ્તી જોઈએ છીએ તે સંભવે નહિ. એકબીજાથી તદ્દન ભિન્ન એવા લોકો એક જ દેશના મૂળ વતની કેમ હોઈ શકે ? દ્રવિડ જાતિના લોકો પણ એ જ પ્રમાણે - આર્યોથી પણ પૂર્વે બહારથી આવેલા છે અને અત્રેની મૂળ જંગલી વસ્તી કરતાં જુદા છે. આર્યો ક્યાંથી આવી વસ્યા છે તે વિષે વિદ્વાનોમાં મતભેદ છે. કેટલાક મધ્ય એશિયાને, કેટલાંક પૂર્વ યુરોપને અને કેટલાક ઉત્તરધ્રુવને આર્યોનું મૂળ રહેઠાણ માને છે.”
- (૩) આ પહેલાં એ લોકોના ધર્મનું શું સ્વરૂપ હતું એનો પૂરેપૂરો નિર્ણય કરવો અત્યારે મુશ્કેલ છે. હિંદુ, ઈરાની, ગ્રીક, રોમન વગેરે આર્ય પ્રજાની ભાષા તથા તેમના ધર્મનાં સામાન્ય તત્ત્વો તારવી એ ઉપરથી મૂળ આર્ય જાતિના ધર્મનું સ્વરૂપ નક્કી કરવાનો વિદ્વાનોએ યત્ન કર્યો છે, પરંતુ એટલામાં જ આર્ય જાતિના મૂળ ધર્મનો સમાવેશ થઈ જાય છે એમ કહેવા માટે કોઈ આધાર નથી.

આ અંગે વધુ સ્પષ્ટતા કરતાં એસ્તર સોલોમન પોતાના ‘હિંદુદર્શન’ ગ્રંથની પ્રસ્તાવનામાં નોંધે છે:

“કાસ્પિયન સરોવર અને એની આસપાસની નદીઓના કાંઠાની પ્રાચીન સુધરેલી પ્રજા જે આર્ય જાતિ કહેવાય છે, એ તો ઘણા જૂના વખતથી ગ્રીસ, રોમ, ઈરાન, હિંદુસ્તાન એમ જુદી જુદી બાજુએ વેરાઈ ગઈ હતી. આ આર્ય પ્રજા સિંધુ નદીને કાંઠે વસી, ત્યાંથી ગંગા-યમુના પ્રદેશમાં આગળ વધી અને પછી દક્ષિણમાં દાખલ થઈ. સિંધુ અને ગંગા-યમુનાના પ્રદેશમાં આ આર્ય લોકોએ જે ધર્મ કેળવ્યો તે જ દક્ષિણ હિંદુસ્તાનમાં પ્રસર્યો. આમ, સિંધુ અને ગંગા નદીના પ્રદેશમાં કેળવાયેલો ધર્મ ઘણો જૂનો છે એટલું જ નહિ, પણ આ ધર્મની અસર જૂના કાળમાં હિંદુસ્તાનની બહાર પશ્ચિમમાં મિસર સુધી, દક્ષિણ પૂર્વમાં લંકા, બ્રહ્મદેશ અને જાવા-સુમાત્રાના ટાપુઓ સુધી તથા ઉત્તર-પૂર્વમાં તિબેટ, ચીન અને જાપાન સુધી પ્રસરી હતી. આ ધર્મને આપણે એના મૂળ ઉત્પત્તિસ્થાન સિંધુ ઉપરથી ‘હિંદુ ધર્મ’ કહીએ છીએ.” (હિંદુ દર્શન, પૃ.૮)

આ ધર્મના હજારો વર્ષ ઉપર થયેલા પ્રાચીન ગ્રંથો હજી હયાત છે. આ ધર્મના આકારમાં દેશ-કાળ પ્રમાણે ઘણા ફેરફાર થયા છે, તો પણ એના મૂળ તત્ત્વ - એનું સામાન્ય બંધારણ હજી કાયમ છે. એ સિંધુ અને ગંગા-યમુનાને કાંઠે વસતા પ્રાચીન આર્યોએ પરમાત્મા વિષે જે સિદ્ધાંતો બાંધ્યા છે તે જ સિદ્ધાંતો અત્યારના હિંદુઓ સ્વીકારે છે અને તેઓ જેમ સૂર્ય સામું જોઈ એના તેજમાં પરમાત્માનું ધ્યાન ધરતા, એની સ્તુતિ કરતા એને ઉદેશી અગ્નિમાં આહુતિ આપતા, તે જ પ્રમાણે અત્યારના હિંદુઓ પણ કરે છે. (હિંદુ દર્શન, પૃ.૧૦)

ઐતિહાસિક અને તાત્ત્વિક બંને સંદર્ભોથી આનંદશંકર હિંદુધર્મના સ્વરૂપને તપાસે છે. તેને આધારે તેમનું હિંદુધર્મના લક્ષણ અંગેનું દૃષ્ટિબિંદુ જાણી શકાય છે. હિંદુસ્તાનમાં વસેલા પ્રાચીન આર્યોનો ધર્મ તે જ આનંદશંકરને મન હિંદુ ધર્મ છે. એ આર્યો જે ધર્મ પાળતા અને એમાંથી જતે દહાડે જે ધર્મનો વિકાસ થયો તે સર્વનો આનંદશંકર હિંદુધર્મમાં સમાવેશ કરે છે.

હિંદુધર્મની આનંદશંકર ત્રણ મુખ્ય શાખાઓ માને છે :

- (૧) વેદ (બ્રાહ્મણ) ધર્મ
- (૨) જૈન ધર્મ
- (૩) બૌદ્ધ ધર્મ

ઉપરોક્ત ત્રણેય ધર્મોને આનંદશંકર એક જ મહાધર્મરૂપી વૃક્ષની પેટાશાખાઓ સ્વરૂપ માને છે. જૈન અને બૌદ્ધ ગ્રંથોના આધારે એમ કહેવામાં આવે છે કે મૂળ ધર્મનો વિકાર પામીને વેદધર્મ થયેલો છે. વેદધર્મ તેમજ અત્યાર સુધી શોધાયેલ હિંદુધર્મનો પ્રાચીન ઇતિહાસ જોઈએ તો વેદધર્મમાંથી જૈન અને બૌદ્ધ ધર્મ ઉત્પન્ન થયેલા છે. આ બંને રીતે આટલું તો સિદ્ધ છે કે આ ત્રણેય ધર્મો એકબીજાથી સ્વતંત્ર ઉત્પન્ન થયા નથી. આમ, વૈદિક, જૈન અને બૌદ્ધ એ એક જ હિંદુધર્મની ત્રણ શાખાઓ છે એવો આનંદશંકરનો મત છે.

હિંદુધર્મની (વૈદિકધર્મની) સર્વોપરિતા :

જીવન સાથે નિકટ સંબંધ ધરાવી જે ધર્મ વ્યાપક એટલે કે સર્વદેશી હોય તે જ ધર્મને આનંદશંકર સર્વોત્કૃષ્ટ ધર્મ માને છે. એક ઉત્તમ ધર્મમાં હોઈ શકે તે બધાં જ લક્ષણો વૈદિક ધર્મમાં છે. આપણા ધર્મને આનંદશંકર ‘બ્રાહ્મધર્મ’ તરીકે ઓળખાવે છે. ‘બ્રહ્મ’ એટલે વેદ, અને વેદથી પ્રવર્તવેલો ધર્મ તેને જ આનંદશંકર ‘બ્રાહ્મધર્મ’ કહે છે. ‘બ્રહ્મ’ શબ્દના અર્થના સંદર્ભમાં જ આનંદશંકર ‘બ્રાહ્મધર્મ’નો અર્થ સ્પષ્ટ કરી આપે છે. ‘બ્રહ્મ’ શબ્દના અર્થમાં જ સ્તુતિ, યજ્ઞ અથવા યજ્ઞનું અંતસ્તત્ત્વ અને ચરાચર વિશ્વનો આત્મા એ ત્રણ સૂચિત થઈ જાય છે. તેને અનુલક્ષીને જ બ્રાહ્મધર્મમાં (૧) ભક્તિ, (૨) કર્મ અને (૩) જ્ઞાન એવા ત્રણેય અંગો બંધાયેલા છે. આમ, ‘બ્રહ્મ’ શબ્દના અર્થમાં જ ‘બ્રાહ્મધર્મ’નાં મુખ્ય તત્ત્વોનો સમાવેશ થયેલો છે.

વેદને આનંદશંકર ‘બ્રાહ્મધર્મ’નું ઉત્પત્તિ સ્થાન માને છે. “ ‘વેદ’ એટલે જ્ઞાન, જે ‘શ્રુતિ’ એટલે શ્રવણ કરેલું જ્ઞાન તે, એ નામથી પણ ઓળખાય છે આટલી વાત તો સર્વવિદિત છે. પણ ‘શ્રુતિ’ એ નામનું ગૂઢ તાત્પર્ય એવું છે કે વેદ પ્રતિપાદિત જ્ઞાન મનુષ્યની ગમે તેવી કલ્પનાથી ઉદ્ભવેલું નથી, પણ આ વિશ્વમાં - જગતમાં તેમજ મનુષ્ય આત્મામાં - મનુષ્ય શાંતિથી સાંભળે તો અહર્નિશ સંભળાય એવા ‘શાંત અદ્ભુત ઊંડા કંઈ ઉચ્ચ ગાનના પુકાર’ના શ્રવણરૂપ એ જ્ઞાન છે. વેદ ઈશ્વરનો ‘પ્રકાશ’ છે, ઈશ્વરનું નિઃશ્વસિત છે એમ જે કહેવાય છે તેનો મર્મ પણ તેજ અને પ્રાણના ગંભીર રૂપક દ્વારા આ રીતે જ સમજી લેવાનું છે. વળી, વેદ નિત્ય છે એમ કહેવાય છે; તેનું કારણ વેદ પ્રતિપાદિત સત્યો નિત્ય છે, અને એ સત્યો આપણી આગળ મુકાય તો ત્રૈકાલિક સત્ય રૂપે તે સ્વીકારી શકાય તેવાં છે. આ પ્રમાણે દેશકાલાદિ ઉપાધિથી અનવચ્છિન્ન સત્ય મનુષ્ય આગળ ધરીને મનુષ્યના જીવનને તન્મય કરી આપવાનું સામર્થ્ય બ્રાહ્મધર્મમાં છે ” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ.૬) બ્રાહ્મ ધર્મનાં તત્ત્વભૂત સત્યો આનંદશંકરને મતે નીચે પ્રમાણે છે :

(૧) સર્વ પ્રકારના અધિકારીઓ માટેની યોગ્યતાનો વિચાર :

આત્માની પરમશાંતિ પ્રાપ્ત કરાવવી એ ધર્મમાત્રનું સામાન્ય સાધ્ય છે તો પણ તે સાધવાના માર્ગો જુદા જુદા છે. તે ભેદ મનુષ્ય આત્માના અધિકાર પ્રમાણે એટલે કે રુચિ અને અનુકૂળતા ઉભયને લઈને પડે છે. બાલ્યાવસ્થાથી આરંભી વાર્ષિક્ય સુધી, જંગલી દશાથી માંડી સુધારાના ચરમ સ્થાન સુધી, જડતાથી તે તત્ત્વદૃષ્ટિ પ્રાપ્ત થતાં સુધી અધિકારાનુસાર જેને જે જોઈએ તેને તે આપી જે ધર્મ મનુષ્યને સર્વથા સંતોષ પમાડી શકે તે જ ધર્મ સર્વોત્કૃષ્ટ છે એ ઉઘાડું છે. (ધર્મવિચાર ૧- પૃ. ૬) આ દૃષ્ટિએ પરોપકાર, વૈરાગ્ય, ત્યાગ, શ્રવણ, મનન, સમાધિ, કર્મ, જ્ઞાન, ભક્તિ આદિ સર્વનાં સાધનો દરેક ધર્મમાં વધતે ઓછે અંશે સ્વીકારવામાં આવ્યાં છે. પણ આ સર્વ સાધનના સ્વરૂપ તથા સંબંધનો વિચાર અધિકાર ભેદ અનુસાર એક જ ધર્મને અંગરૂપે બ્રાહ્મધર્મમાં જ સ્વીકારવામાં આવ્યો છે. આમ બ્રહ્મધર્મમાં અધિકારભેદ અનુસાર ધર્મ વ્યવસ્થા રજૂ કરવામાં આવી છે.

(૨) જીવ, જગત અને ઈશ્વરવિષયક વિચાર :

જીવ, જગત અને ઈશ્વર એ ત્રણ પદાર્થોમાં ‘સર્વ’ એટલે કે અખંડ વિશ્વનો સમાવેશ થાય છે. તે ત્રણે પદાર્થો બ્રાહ્મધર્મમાં સારી રીતે વિચારાયા છે. બ્રાહ્મધર્મ જગત મિથ્યા છે એમ કહી પરની ખોટી કલ્પના કરી મનુષ્યના આ લોકને બગાડી મૂકે છે એવો આક્ષેપ ક્યારેક કરવામાં આવે છે. આનો ઉત્તર આપતાં આનંદશંકર કહે છે કે, “પૃથ્વી ઉપર પ્રવર્તમાન સર્વ ધર્મોમાં બ્રાહ્મધર્મ જ એવો છે કે જે આ લોક અને પરલોક બન્ને ઉપર યોગ્ય દૃષ્ટિ રાખે છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૭)

જગતવિષયક વિચાર :

“કુશલાન્ન પ્રમદિતવ્યં ભૂત્યૈ ન પ્રમદિતવ્યં”,

(તૈત્તિરીય ઉપનિષદ, અનુવાક-૧૧ શ્લોક - ૧)

અર્થાત્ - ‘કુશલ’ અને ‘ભૂતિ’ (આબાદી)ની બાબતમાં પ્રમાદી ન રહેવું - તેવા ઉપદેશની સાથે સાથે સર્વ પ્રવૃત્તિઓનું પરમ ઉદ્દેશસ્થાન પરમાત્મા છે એ વાતનું પણ સ્મરણ રાખવામાં આવે છે. આમ ‘ઈહ’ અને ‘પર’ બન્ને લોકની સમૃદ્ધિ અહીં સૂચિત છે.

બૌદ્ધ ધર્મે આ જગતને દુઃખમય અને તત્ત્વશૂન્ય ગણી તિરસ્કારી કાઢ્યું, જેથી સર્વત્ર સન્યાસનો વિસ્તાર થવાથી વ્યવહારમાં શિથિલતા પરિણમી છે. તો ક્રિશ્ચિયન ધર્મમાં દેખાતી પ્રજાની પ્રવૃત્તિશીલતા એ પણ રોમ અને ગ્રીસમાંથી ઊતરી છે. કાઈસ્ટનો મુખ્ય ઉપદેશ તો જગતના વ્યવહારની દરકાર ન કરતાં પરમેશ્વર પર પ્રેમ અને વિશ્વાસ રાખી રહેવાનો છે. આમ, બૌદ્ધધર્મ અને ખ્રિસ્તીધર્મમાં જે રીતે જગતનો નકાર છે તેવો જગતનો નકાર બ્રાહ્મધર્મમાં નથી. ઊલટાનું જગત સંબંધી વિચારમાં બ્રાહ્મધર્મમાં ઈહલોક અને પરલોકનો યોગ્ય વિચાર દર્શાવ્યો છે.

ઈશ્વરવિષયક વિચાર :

બૌદ્ધધર્મે કેટલોક વખત ઈશ્વર સંબંધી વિચાર ન કર્યો, અને જ્યારે કર્યો ત્યારે ઘણું કરીને બ્રાહ્મધર્મને અનુસરીને જ કરેલો છે એવો આનંદશંકરનો મત છે. તો બીજી બાજુ ખ્રિસ્તી ધર્મમાં પણ આરંભમાં ઈશ્વરને એક મનુષ્ય-પિતા તરીકે જ કલ્પ્યો છે અને પછીથી ઈશ્વર સ્વરૂપ વિષયક જે જે ગંભીર વિચારો ખ્રિસ્તીધર્મમાં થયા તે સર્વમાં ગ્રીક ફિલોસોફીની અસર છે. આમ, ખ્રિસ્તી ધર્મમાં પણ આનંદશંકરના મતે ઈશ્વરસંબંધી તત્ત્વવિચાર સ્વતંત્ર રીતે ઉદ્ભવેલો જોવા મળતો નથી, જ્યારે આ બંનેની સરખામણીએ ઈશ્વર સંબંધિ તત્ત્વવિચાર બ્રાહ્મધર્મમાં વ્યાપક સ્વીકાર પામ્યો છે. વેદના સમયથી માંડીને આ જ પર્યંત એવી અનેક ઉક્તિઓ બ્રાહ્મધર્મમાં મળે છે, જેમાં ઈશ્વરના સ્વરૂપનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. આવો વિચાર બીજા કોઈ ધર્મમાં મળવો મુશ્કેલ છે.

જીવવિષયક વિચાર :

બૌદ્ધધર્મ આત્માના અસ્તિત્વનો જ અસ્વીકાર કરે છે. જ્યારે ખ્રિસ્તી ધર્મમાં આત્માની સ્થિતિનો વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં આનંદશંકર જડવાદીરૂપી કલિના પ્રવેશનો માર્ગ જુએ છે. આત્માના શાશ્વત સ્વરૂપના સ્વીકાર વિના જગત અને જગતનો દૃષ્ટા (ઈશ્વર) બંને અસંભવિત છે. તેથી બ્રાહ્મધર્મમાં કરેલો જીવ સંબંધી વિચાર સર્વધર્મમાં શ્રેષ્ઠ સ્થાને છે એમ આનંદશંકર માને છે.

(૩) જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મનો સમન્વય :

મનુષ્ય સ્વભાવના ત્રણ અંગો વિચાર, લાગણી અને ક્રિયાને અનુસરીને દરેક ધર્મમાં જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મને વિશેષ મહત્ત્વ આપવામાં આવે છે. આનંદશંકરના મતે જે ધર્મ આ ત્રણે પરસ્પર વિરોધી લાગતા માર્ગોનો સમન્વય કરે તે જ ધર્મ સર્વદેશી ગણી શકાય. બ્રાહ્મધર્મમાં આવું સર્વદેશીપણું સ્પષ્ટ રીતે જોવા મળે છે. મનુષ્ય જ્ઞાન મેળવી તદનુસાર ક્રિયા કરી, એ જ્ઞાન અને ક્રિયા બંનેમાં આનંદ અનુભવે તેમાં જ ધર્મનું પ્રયોજન સિદ્ધ થતું આનંદશંકર જુએ છે. તેમના મતે જ્ઞાનમાં અને ક્રિયામાં આનંદનું સિંચન કરવું એ કામ વિશેષ રીતે ધર્મનું છે.

सर्वेऽत्र सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामया : ।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखमाप्नुयात् ॥

અર્થાત્, સર્વે સુખી રહો, સર્વ ભદ્રને પામો, કોઈ પણ દુઃખી ન રહો - આ પ્રમાણેનો સર્વત્ર બ્રહ્મભાવ વિસ્તારવાનું કામ ધર્મનું છે. થોડે ઘણે અંશે દરેક ધર્મમાં આ ત્રણ અંગો સ્ફુટ વા અસ્ફુટ રૂપે રહેલા હોય છે. પણ બ્રાહ્મધર્મની વિશેષતા એ છે કે એમાં સર્વ અંગો સારી રીતે વિકસિત થયાં છે. એટલું જ નહિ પણ વેદના સમયથી આજ પર્યંત ગ્રંથોમાં એ અંગોનું વધારે વધારે સ્ફોટન થતું આવ્યું છે. ધર્મવૃત્તિને જાગૃત કરનાર સર્વ ગ્રંથોનું મહત્ત્વ બ્રાહ્મધર્મ સ્વીકારે છે. આ અનુસંધાને આનંદશંકર લખે છે કે :

“બ્રાહ્મધર્મના અનુસારીઓ ધર્મસંસ્થાને સાયવવા માટે એકતા ખાતર તેમજ આદિગ્રંથ તરીકે વેદને માને છે. તથાપિ વેદને જ ન વળગી રહેતાં “ગુણાઃ પૂજસ્થાનમ્” એ સિદ્ધાંત સ્વીકારી તેઓએ ધર્મવૃત્તિ જાગૃત રાખનાર સર્વ ગ્રંથોને યોગ્ય માન આપ્યું છે અને તે સાથે વેદની મહત્તા કાયમ રાખી છે.” (ધર્મવિચાર ૧, પૃ. ૧૦)

(૪) ધર્મનું પ્રયોજન અને બ્રાહ્મધર્મ :

જ્ઞાનના પ્રકાશની, કર્તવ્યભાવનાની અને આત્મબળની પ્રાપ્તિની આવશ્યકતા સર્વ મનુષ્યને સ્વાભાવિક જ હોય છે. આ ત્રણે આંકાક્ષાઓ પૂરી ન થાય ત્યાં સુધી આનંદશંકર ધર્મનું પ્રયોજન સંપૂર્ણ રીતે સિદ્ધ થયેલું ગણતા નથી. આ ત્રણેયના સંદર્ભમાં બ્રાહ્મધર્મને આનંદશંકર તપાસે છે. (ધર્મવિચાર ૧, પૃ. ૧૦ થી ૧૨)

(ક) જ્ઞાનના પ્રકાશની આવશ્યકતા :

અજ્ઞાન અને જડતામાં પુરાયેલો મનુષ્ય જ્યારે વિશ્વની વિષમતાઓનો અનુભવ કરે છે ત્યારે એને જ્ઞાનના પ્રકાશની જરૂર પડે છે. ધર્મસંબંધી આ જ્ઞાનનો પ્રકાશ મળતાં જ મનુષ્યને પોતાની અજ્ઞાનાવસ્થાનું ભાન થાય છે. પરિણામે તેને જગતમાં વિરોધ કે જડતા જેવું કંઈ

દેખાતું નથી. પૂર્વનો અનુભવ અને આ નવીન અનુભવ એ બે સમાન કક્ષાના માત્ર કાલિક પૌર્વાપર્ય - એક પછી એક એમ ક્રમવાળા ન લાગતાં, એક અનુભવ બીજા અનુભવનો બાધક થઈ સ્ફૂરે છે, અર્થાત્ પૂર્વનો અનુભવ ખોટો અને આ ખરો એમ પ્રતીત થાય છે. જ્ઞાનાન્મોક્ષ: એવા વેદાંત વગેરેના ઉદ્ઘોષનું આ જ ખરું રહસ્ય છે.

(ખ) કર્તવ્યભાવનાની આવશ્યકતા :

પ્રત્યેક મનુષ્યમાં કર્તવ્ય ભાવના હોય છે. પરંતુ આ માટે તીવ્ર પ્રતિભા હોવી જરૂરી છે. તીવ્ર પ્રતિભા વગર કર્તવ્યભાવના યોગ્ય રીતે આલેખાતી નથી અને અન્ય આગળ ઉલ્લેખાતી પણ નથી. ધર્મ-પ્રવર્તકો, ધર્મ-મૂર્તિઓ, પોતાના જીવન અને ઉપદેશ બંને દ્વારા કર્તવ્યભાવનાને અન્ય સમક્ષ રજૂ કરે છે. બ્રાહ્મધર્મ, ધર્મગ્રંથો અને આદર્શ ચરિત્રો દ્વારા કર્તવ્ય ભાવનાને દઢતાથી જનસમુદાયમાં પ્રસરાવે છે. રામાયણ, મહાભારત, ભાગવતાદિ ગ્રંથો દ્વારા અને રામ, સીતા, હરિશ્ચંદ્ર, દમયંતી, સાવિત્રી, ધ્રુવ, પ્રહ્લાદ, હનુમાન વગેરે ચરિત્રોના આલેખન દ્વારા બ્રાહ્મધર્મ આ કાર્ય સુપેરે કરે છે.

(ગ) આત્મબળની આવશ્યકતા :

જ્ઞાન મળ્યા છતાં તથા કર્તવ્યની ભાવના તીવ્ર ઉપસ્થિત થયા છતાં પણ, કેટલીક વખતે એ ભાવનાને અનુસરવાની શક્તિ આપણામાં નથી હોતી. એવે વખતે બ્રાહ્મધર્મ કંઈક અપ્રતિમ આત્મબળ આપી શકવાનું સામર્થ્ય ધરાવે છે. સર્વ પ્રકારના અધિકારીઓને યથાયોગ્ય રીતે બ્રાહ્મધર્મ સત્કાર્યમાં પ્રેરે છે અને એ તરફ પ્રવર્તવા માટે ભગવાનના અવતારો અને સંતોરૂપી અખૂટ ભંડારમાંથી આત્મબળ લાવી આપે છે. મહાત્માગાંધીજીને પ્રાપ્ત થયેલું હરિશ્ચંદ્રનું ચરિત્ર અને તે દ્વારા તેમના જીવનમાં પ્રગટેલી સત્ય પ્રીતિ એનું ઉત્તમ દષ્ટાંત છે.

આ આત્મબળ ક્રિશ્ચિયન ધર્મ જ આપી શકે છે તેવો ક્રિશ્ચિયન પાદરીઓનો દાવો છે પણ તે યથાર્થ નથી તેની સમીક્ષા કરતાં આનંદશંકર કહે છે : “ક્રિશ્ચિયન ધર્મમાં મનુષ્ય આગળ જે પ્રવર્તક હેતુ (Motive) મૂકવામાં આવે છે તે આપણા જેટલો ઉચ્ચ, વ્યાપક અને સબળ નથી. ” (ધર્મવિચાર ૧, પૃ. ૧૧)

‘સ્વર્ગમાં બદલો મળશે’ - એવો ખ્રિસ્તી ધર્મનો હેતુ ઉત્તમોત્તમ કર્તવ્યભાવનાને શોભે તેવો નથી. આ ઉપરાંત ખ્રિસ્તી ધર્મ આત્મબળના પ્રવાહ અર્થે આપણી માફક અવતારનો સિદ્ધાંત સ્વીકારે છે પણ એ ફક્ત એક જ પુરુષને - જીસસ ને - જ અવતાર માને છે તેને આનંદશંકર અયોગ્ય લેખે છે. આનો ખુલાસો કરતાં આનંદશંકર કહે છે : “મનુષ્યે જે કર્તવ્યભાવના સિદ્ધ કરવાની છે એ એક જ પુરુષમાં સંપૂર્ણ મળવી અશક્ય છે.” (ધર્મવિચાર ૧, પૃ. ૧૨)

અર્થાત્ એક ગુણ એક વ્યક્તિમાંથી, તો બીજો બીજામાંથી, ત્રીજો ત્રીજામાંથી લેવો પડે છે. એટલું જ નહિ પણ દરેક યુગનાં - જમાનાનાં - કર્તવ્ય જુદાં જુદાં ઉત્પન્ન થાય છે અને તદનુસાર જુદી જુદી કર્તવ્યભાવનાઓની જરૂર પડે છે, જે, અમુક સમયે અમુક દેશમાં ઉત્પન્ન થયેલા અમુક એક પુરુષમાં જ સમાપ્ત થવી આનંદશંકરને મન અશક્ય છે. તેથી અવતારની બ્રાહ્મધર્મની સંકલ્પના વધુ વ્યાપક છે.

આમ, અધિકારીઓ માટેની યોજના, જીવ, જગત અને ઈશ્વરવિષયક વિચારણા, જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મનો સમન્વયાત્મક વિચાર તેમજ ધર્મનું સંપૂર્ણ પ્રયોજન વગેરે અનેક દૃષ્ટિબિંદુઓથી અવલોકન કરી આનંદશંકર વૈદિકધર્મની સર્વોપરિતા સ્પષ્ટ કરી આપે છે. જો કે આવી સ્પષ્ટતાઓમાં બીજા ધર્મો પ્રત્યે કોઈપણ પ્રકારનો તિરસ્કારનો ભાવ પણ એમના વિચારોમાં ક્યાંય જોવા મળતો નથી. આનંદશંકર અનુસાર બ્રાહ્મધર્મ એટલે સાચું આત્મ જાગરણ. આ અનુસંધાનમાં આત્માના અંગેઅંગમાં મન-વાણી-ક્રિયા સર્વ મળી એક આત્મ-સ્વરૂપ બંધાય છે. તેના અણુમાં - અનુભવાતો કોઈક અવાર્ણ્ય પદાર્થ. આ અવાર્ણ્ય પદાર્થ એટલે આત્મ સ્વરૂપનું પ્રગટીકરણ. સ્વ-પુરુષાર્થે આત્મ દેવને પ્રગટ કરવાનું સામર્થ્ય જ્યાં લહેરાતું અને કેળવાતું હોય એ જ સાચો સનાતન હિંદુધર્મ છે.



હિંદુધર્મનું ઐતિહાસિક અવલોકન

હિંદુ - વેદધર્મનો ઇતિહાસ :

હિંદુ ધર્મનો આરંભ વેદથી થયો. વેદ એ મુખ્ય પ્રમાણ છે. પ્રાચીન ઋષિઓએ પરમાત્મા પાસેથી કે અંતઃસ્ફુરણ દ્વારા પોતાના અંતરાત્મામાં સાક્ષાત્ સાંભળેલું એવું જ્ઞાન. તેને શ્રુતિ પણ કહેવાય છે. શ્રુતિના સ્મરણ રૂપે જે જ્ઞાન આવ્યું અને સંપાદિત થયું તે સ્મૃતિ, આ સ્મૃતિમાં ધર્મશાસ્ત્રો, દર્શનગ્રંથો, ઇતિહાસ, પુરાણ વગેરે પણ સમાવેશ પામે છે. હિંદુ ધર્મ સાચા હૃદયમાં સ્ફુરેલી કોઈપણ વાણીને પ્રમાણભૂત માને છે. આથી જ સંતોનો અનુભવ અને તેની વાણીનું પણ હિંદુધર્મમાં શાસ્ત્રગ્રંથ જેટલું જ મહત્ત્વ પ્રાપ્ત છે. કારણ કે સત્યથી સ્પંદિત થતો પ્રત્યેક શબ્દ અહીં શાસ્ત્ર છે. એ ઋચા જેટલો જ પવિત્ર અને આરાધ્ય છે. આમ હિંદુ - વેદ ધર્મ એક વિશાળ મહાનદ છે. ચેતનાનો અસ્ખલિત વહેતો પ્રવાહ છે. તેથી તેની કાળરચના કે ઇતિહાસ રચના અત્યંત મુશ્કેલ છે. અહીં ધર્મ એ જીવંત પ્રવાહ છે. આમ છતાં સમજણ ખાતર આનંદશંકર તેને ત્રણ વિભાગમાં વિભાજીત કરે છે. આ વિભાગો એ યુગમાં વ્યક્ત થતી પ્રજાકીય ધર્મવૃત્તિ કયા પ્રકારના ગ્રંથોમાં પ્રકટ થતી તેને આધારે જ પાડવામાં આવ્યા છે.

(૧) વેદયુગ :

ઈ.સ. પૂર્વે ? થી

ઈ.સ. પૂર્વે ૧૦૦૦ વર્ષ સુધી.

વેદયુગના આરંભકાળ અંગે ઈ.સ. પૂ. ૬૦૦૦ થી માંડી ઈ.સ. પૂ. ૪૦૦૦, ૩૦૦૦, ૨૦૦૦, ૧૪૦૦, ૧૨૦૦, ૧૦૦૦ એમ અનેક કાલમર્યાદાઓ સૂચવાઈ છે. આવી અનેક મતસંકુલ પરિસ્થિતિ હોવાથી કલ્પના, રુચિ અને સંદિગ્ધ પ્રમાણ સિવાય હજી આને માટે કોઈ નિશ્ચયકારક આધાર મળતો નથી.

(૨) સંસ્કૃત યુગ :

ઈ.સ. પૂર્વે ૧૦૦૦-૮૦૦ થી

ઈ.સ. પછી ૧૦૦૦ વર્ષ સુધી.

જો કે, પ્રો. મેકડોનલ વેદાંગના સમયને વેદયુગમાં ગણી ઈ.સ. પૂર્વે ૧૫૦૦ થી ઈ.સ. પૂર્વે ૨૦૦ સુધીના કાળને 'વેદયુગ' કહે છે. આ મતને આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. આ અંગે તેમનો ખુલાસો એ છે કે : “હું વેદાંગના યુગને સંસ્કૃત યુગ કહું છું. કારણકે એની ભાષા લૌકિક સંસ્કૃત છે. તેમજ ઈ.સ. પૂર્વે ૨૦૦ સુધીના સમયને 'વેદયુગ' કહીએ તો મહાભારત પણ એમાં આવે અને મહાભારતના સમયને 'વેદયુગ' કહેવો એ વિચિત્ર છે.” (ધર્મવિચાર ૨, પૃ. ૨૯)

(૩) ભાષાયુગ :

ઈ.સ. પછી ૧૦૦૦-૧૨૦૦ પછીનો સમય.

જો કે આ ગોઠવણી કોઈ જડ ચોક્કામાં મૂકી શકાય તેવી નથી. સંસ્કૃતયુગમાં વેદનું પ્રામાણ્ય મનાતું નહિ, અથવા તો ભાષાયુગમાં સંસ્કૃતમાં શાસ્ત્રો રચાતાં નહોતાં એમ અત્રે આનંદશંકરનો કહેવાનો ભાવાર્થ નથી. પરંતુ તે તે યુગમાં પ્રજા એની ધાર્મિકવૃત્તિ ઘણે ભાગે કઈ કઈ જાતના ગ્રંથોમાં પ્રગટ કરતી એ ઉપરથી જ યુગના વિભાગ પાડવામાં આવ્યા છે. આ ત્રણે યુગમાં હિંદુધર્મનું ધાર્મિક અને સામાજિક સ્વરૂપ કેવું હતું તે અંગે આનંદશંકરે તુલનાત્મક અને સમનવયાત્મક દૃષ્ટિકોણથી અભ્યાસ કરેલ છે.

(૧) વેદયુગમાં હિંદુસ્તાનનું ધાર્મિક જીવન

વેદ અને વેદના વિભાગ :

વેદ ભારતીય સંસ્કૃતિના આધ્યાત્મિક અને મનોવૈજ્ઞાનિક બીજ સમા હતા અને ઉપનિષદો સર્વોચ્ચ આધ્યાત્મિક જ્ઞાન અને અનુભૂતિના સત્યની અભિવ્યક્તિ સમા હતા. શ્રી અરવિંદના મતે : “ભારતીય સંસ્કૃતિ, ભારતનો ધર્મ, તેનું તત્ત્વચિંતન, તેની સભ્યતા વેદમાં રહેલા ગૂઢવાદી તત્ત્વમાંથી ઊતરી આવ્યા છે. તેવી પરંપરાગત માન્યતા ઐતિહાસિક હકીકતો સાથે વધારે સુસંગત છે.” (વેદરહસ્ય - ભાગ ૧-પૃ ૯) મેક્સમૂલર વેદને મનુષ્ય જાતિનો સર્વ પ્રથમ સાહિત્યિક અવશેષ કહી વૈદિક ઋષિ, વૈદિક ભાષા અને વૈદિક ધર્મને સર્વથી પ્રાચીન ગણાવે છે. (હમ ભારત સે ક્યા સિખે - પૃ. ૧૪૫) આનંદશંકર પણ વેદને આર્ય પ્રજાનું બલ્કે મનુષ્ય જાતિનું સર્વથી પ્રાચીન પુસ્તક કહી હિંદુસ્તાનના ધાર્મિક ઇતિહાસનાં સર્વ બીજ એમાં ભરેલાં છે એમ માને છે. વેદ જે વિદ્ ધાતુ ઉપરથી ઊતરી આવેલ છે, જે મૂળ જ્ઞાનવાચક છે, શબ્દવાચક નથી. આગળ જતાં વેદને માટે 'શ્રુતિ' શબ્દ વપરાયો. તે એમ સૂચવવા કે

ઋષિઓએ આ જ્ઞાન પોતાની બુદ્ધિમાંથી નહિ પરંતુ સાક્ષાત્ પરમાત્મા પાસેથી સાંભળેલું છે. ‘શ્રુતિ’ના આ પ્રમાણેના અર્થને તર્કસંગત બનાવતાં આનંદશંકર કહે છે કે, પરમાત્મા કાંઈ મનુષ્યની સામે ઊભો રહી તેને કંઈ સંભળાવે છે એમ ‘શ્રુતિ’નો અર્થ નથી. વસ્તુતઃ પરમાત્માતો આ વિશ્વના અને આપણા અંતર્યામી છે. તેથી એ આપણને જે કંઈ સંભળાવે છે તે આપણા અંતરમાં રહીને જ સંભળાવે છે. સામે એક મનુષ્યવત્ ઊભા રહીને નહિ. વળી, આ અંતરનો ધ્વનિ કોઈ આ કે તે ભાષામાં થતો નથી. એ સર્વ ભાષાઓ તો એ ધ્વનિ ઝીલવાનું ખોખું છે. આમ વેદ ઈશ્વરસર્જિત છે એ માન્યતાનું અર્થઘટન કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે પરમાત્માની અંતરવાણી ઋષિઓએ સાંભળી અને ભાષાના માધ્યમ દ્વારા એને પ્રગટ કરી.

“વિદ્ ધાતુ જે ઉપરથી વેદ શબ્દ થયો છે, એ લેટિનનો Videre - to see ધાતુ છે, અને અંગ્રેજી ‘Idea’ પણ એ જ લેટિન ‘Videre’ ધાતુ ઉપરથી નીકળ્યો છે, એટલે આપણે વેદ શબ્દને માટે યથાર્થ અંગ્રેજી શબ્દ શોધીએ તો તે Vision = દર્શન, Idea = ધ્યાન, ધ્યેય એ જ જડે છે અને તેમજ, જે મહાપુરુષોને એ મહાન દર્શન થયું હતું તેમને આપણે ઋષિ, દૃષ્ટા કહીએ છીએ એ પણ યોગ્ય છે.” (ધર્મવિચાર - ૧, પૃ. ૨૮૯)

ઉપનિષદમાં એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે વેદ ઋષિપ્રણીત નથી, પણ પરમાત્માનો પોતાનો ઉદ્ગાર (નિઃશ્વસિત) છે, જ્યારે પુરાણોમાં એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે બ્રહ્માના ચાર મુખમાંથી ચાર વેદ નીકળ્યા. આ બંને મતનો અર્થ એક જ છે એમ આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે. ઔપનિષદિક મત અનુસાર પૂર્ણ અને પરમસત્યો મનુષ્ય સુધારાના આદિકાળમાં ઋષિઓના અંતરમાં પ્રકટ થયા, તેને પરમાત્માનો પોતાનો ઉદ્ગાર કહેવામાં આવે છે તે આનંદશંકરને મન યોગ્ય જ છે. બ્રહ્માના ચાર મુખમાંથી ચાર વેદ નીકળ્યા એ પૌરાણિક કથાનું તાત્પર્ય સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“યજ્ઞના ચાર ઋત્વિજો માટે ચાર-સંહિતાઓ થઈ. બૃહ (વૃદ્ધો) ધાતુ ઉપરથી बहन् શબ્દનો એક અર્થ - આ વિશ્વમાં વ્યાપેલું વિશાળ ધાર્મિકતાનું તત્ત્વ, ધાર્મિકવૃત્તિ, પરમાત્માની સ્તુતિ, યજ્ઞ-એવો વેદમાં થાય છે, અને યજ્ઞ એ પણ પરમાત્માની જ મૂર્તિ હોઈ, એ ઉપરથી પુંલિંગ દેવતાવાચક ‘બ્રહ્મા’ શબ્દ થયો છે. હવે, યજ્ઞના ચાર ઋત્વિજો તે બ્રહ્માના ચાર મુખ અને એમને માટે કરેલી વેદની ચાર સંહિતાઓ તે બ્રહ્માને મુખેથી નીકળેલા ચાર વેદ.” (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ. ૭)

ઔપનિષદિક અને પૌરાણિક મતોના આનંદશંકરે કરેલા રહસ્યોદ્ઘાટનથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે મૂળ આદિકાળમાં વેદ એક જ છે પણ યજ્ઞમાં હોતા, અધ્વર્યુ, ઉદ્ગાતા અને બ્રહ્મા - એવા ચાર મુખ્ય ઋત્વિજો ભાગ લેતા. તેમને માટે વેદની ચાર જુદી જુદી સંહિતાઓ કરવામાં આવી અને તે ઋગ્વેદ, યજુર્વેદ, સામવેદ અને અથર્વવેદને નામે પ્રસિદ્ધિ પામી. મનુષ્ય

સુધારાના આદિકાળમાં ઋષિઓના અંતરમાં પ્રકટ થયેલ આ જ્ઞાન, જેમાં રહેલી યજ્ઞની ભાવના વિશ્વમાં વ્યાપીને રહેલી વિશાળ ધાર્મિક ભાવનાને વ્યક્ત કરે છે.

પ્રથમ મૂળ સંહિતા જ હતી, તથાપિ એમાં બ્રાહ્મણ, આરણ્યક અને ઉપનિષદ ઉમેરી સર્વત્ર એકત્ર કરી, સર્વ એક વેદ અથવા શ્રુતિને નામે પરમપ્રમાણ માનવામાં આવે છે. તેમાં આનંદશંકર ધર્મના તત્ત્વનું સૂક્ષ્મ નિરૂપણ રહેલું જુએ છે. ધર્મના ત્રણ અંગો છે : ભક્તિ, કર્મ અને જ્ઞાન. આ ત્રણે તત્ત્વો ક્રમવાર વેદના આ ત્રણ વિભાગમાં નિરૂપિત થયેલ છે. એ ત્રણે ભાગને એકઠા કરીને જોઈએ તો જ તેમાંથી ધર્મનું પૂરેપૂરું સ્વરૂપ પ્રગટ થતું જોવા મળે છે:

- (૧) સંહિતામાં : પરમાત્માની સ્તુતિ અને પ્રાર્થના - ભક્તિ.
- (૨) બ્રાહ્મણમાં : ‘બ્રહ્મન’ કહેતાં યજ્ઞ તે પ્રધાનતત્ત્વ છે - કર્મ.
- (૩) આરણ્યક તથા ઉપનિષદ : અરણ્યમાં વસીને બ્રહ્મર્ષિઓએ અને રાજર્ષિઓએ ધર્મના રહસ્યનું તથા જીવાત્મા અને પરમાત્માના સ્વરૂપનું કરેલું ચિંતન - જ્ઞાન.

આમ, વેદના ત્રણ વિભાગનું વિશ્લેષણ કરી આનંદશંકર તેમાં રહેલા ધર્મના મૂળભૂત ત્રણ અંગ (ભક્તિ, કર્મ અને જ્ઞાન) ના નિરૂપણને દર્શાવી આપે છે.

ઋગ્વેદ, યજુર્વેદ અને સામવેદ એ વેદ ‘ત્રયી’ કહેવાય છે. પ્રાચીન ગ્રંથોમાં ચોથા વેદ અથર્વવેદનો તેમાં સમાવેશ કરવામાં આવેલ નથી. એક સાંપ્રદાયિક માન્યતા એવી છે કે અથર્વવેદ અન્ય વેદો જેટલો જ પ્રાચીન છે. પરંતુ એમાં રહેલા અભિચારપ્રયોગ (જાદુ-મંત્રના પ્રયોગ) આચરવા અનિષ્ટ છે અને સામાન્ય લોકોને ઉપદેશવા જેવા નથી. તેથી એ વેદને બીજા વેદની સાથે ગણવામાં આવતો નથી, જ્યારે હાલના કેટલાક વિદ્વાનો અથર્વવેદને પાછળથી ઉમેરાયેલો વેદ માને છે. આ બંને મતની સમીક્ષા કરી આનંદશંકર અથર્વવેદ વિષે નીચે પ્રમાણેના કેટલાક ફલિતાર્થો તારવે છે : (ધર્મવિચાર -૨-પૃ.૯-૧૦)

- (૧) “અથર્વવેદ સંહિતાનો કેટલોક ભાગ પ્રાચીન છે એ હાલના વિદ્વાનોને પણ કબૂલ કરવું પડે છે.”
- (૨) “અવસ્તામાં ‘અથર્વન’ને મળતો ‘આગ્રવન’ શબ્દ છે તે બતાવે છે કે તે વેદ ઘણો જ પ્રાચીન છે. તે ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે ‘અથર્વન’ અને ‘અંગિરસ’ બ્રાહ્મણો જેમના ઉપરથી આ વેદ અથર્વાગિરસ કહેવાય છે એ ઋગ્વેદ સંહિતાના સમયમાં પણ હતા.”
- (૩) “તે સામે એ પણ યાદ રાખવા જેવું છે કે આર્યોના પવિત્ર અને મંગલધર્મથી

જુદી જ તરેહનો ધર્મ-જાદુમંત્રનો ધર્મ- આ સંહિતામાં નજરે પડે છે. તેથી એમાં અનાર્ય ધર્મની અસર હોવાનો સંભવ છે.”

વૈદિક મંત્રોના અર્થ :

વૈદિક મંત્રોના અર્થ અંગે આપણે ત્યાં અનેક મતભેદો જોવા મળે છે. કૌત્સ વગેરે કેટલાક વિદ્વાનો તે મંત્રોના ઉપયોગ વિષે કહે છે કે - વેદના બ્રાહ્મણ વિભાગમાં જે યજ્ઞો કરવાના કહ્યા છે તેમાં એ મંત્રોનો યથાવિધિ ઉચ્ચાર કરવો એ જ એનો ઉપયોગ છે. આ સંદર્ભમાં કૌત્સ કહે છે કે, “અનર્થકા હિ મંત્રાઃ” તેની સામે યાસ્ક વગેરે નિરુક્તકાર વૈદિક મંત્રને તેના અર્થ દ્વારા જાણી શકાય છે એમ કહે છે. અર્થવન્તઃ શબ્દ સામાન્યાત્ । જે લૌકિક સંસ્કૃતમાં વપરાય છે તે જ વેદમાં સમાનપણે વપરાય છે. એ પણ સત્ય છે કે કેટલાક શબ્દોના અર્થો જડતા નથી. આ સંદર્ભમાં યાસ્ક કહે છે કે “નૈષ સ્થાણોરપરાધો યદેનમન્થો ન પશ્યતિ । પુરુષાપરાધઃ સ ભવતિ ।” આંધળો માણસ થાંભલો ન જુએ એ થાંભલાનો દોષ નથી, માણસનો દોષ છે. આ સંદર્ભમાં અર્થ સંબંધી વિવાદ થાય તેને આનંદશંકર સ્વાભાવિક માને છે. આમ છતાં વૈદિક શબ્દોનો મોટો જથ્થો આપણે નિશ્ચયપૂર્વક જાણીએ છીએ. આ અંગે આનંદશંકર કહે છે : “હિંદુસ્તાનમાં ઘણું જ્ઞાન પરંપરાની પ્રણાલીએ વહેતું આવે છે. બેશક એ પરંપરાના અર્થ સામે વાજબી કારણ જણાય તો મતભેદ ધરાવવો અનુચિત નથી, પણ વર્તમાન વિદ્યાના અભિમાનથી ઉન્મત્ત બની ‘Los von Sayana’ (= સાયણને કાઢો જ કાઢો) એમ સાયણાચાર્ય જેવા બહુશ્રુત અને સંપ્રદાયવિદ્ ભાષ્યકાર સામે ઉદ્ગાર કરવો એમાં એ પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોનું કદાચ સત્ય સામે પાપ નહિ હોય, પણ તેઓની મૂર્ખતા તો છે જ. વસ્તુતઃ મેક્સમૂલરે સાયણને ‘આંધળાની લાકડી’ (‘Blind man’s stick’) કહી છે એમાં બહુ સત્ય છે.” (ધર્મવિચાર ૧-૨૮૦)

શ્રી અરવિંદ પણ સાયણ ભાષ્યને ‘વેદના અર્થના ઓરડામાં દાખલ થવા માટેનું જરૂરી પાટિયું કે નિસરણી’ કહે છે. (વેદનું રહસ્ય : પૃ. ૫૮)

વેદાર્થનો સંપ્રદાય સાયણ પાસે અવિચ્છિન્ન ચાલ્યો આવ્યો હોય એ સંભવિત છે. સાયણાચાર્ય યાસ્ક આદિ પ્રાચીન મુનિઓના સાંપ્રદાયિક અર્થ પર આધાર રાખે છે અને મુનિઓ વેદના પ્રણયનકાળ પછી ઘણે વર્ષે થયા તો પણ તેમને મૂળ અર્થ સંપ્રદાયથી મળ્યો હતો.

વેદ, વેદાર્થ અને વેદના વિભાગ પરત્વે આનંદશંકરની સમજૂતી જોયા પછી હવે ઋગ્વેદ અને અન્ય સંહિતાઓમાં ધર્મના તત્ત્વ વિષે આનંદશંકરના વિચારોની સ્પષ્ટતા કરીએ. વૈદિકધર્મનું સ્વરૂપ સમજવા માટે સંહિતા, બ્રાહ્મણ એ ઉપનિષદ ત્રણેનો એકત્રિત અભ્યાસ થવો જોઈએ. તેથી પ્રથમ તેઓ દરેક સંહિતામાં રહેલા આ ત્રણે અંગોને પૃથક્ - પૃથક્ ચકાસીને વૈદિક ધર્મના સ્વરૂપને સ્પષ્ટ કરવાનો પ્રયત્ન કરે છે.

ઋગ્વેદ સંહિતાનો ધર્મ :

ઋગ્વેદ સંહિતામાં એક જ સત્ ‘પરમ સત્’ પરમાત્માને અગ્નિ, સૂર્ય, ચંદ્ર, વરુણ વગેરે અનેક રૂપે વ્યક્ત કરવામાં આવ્યા છે. તેના વિવિધ ધર્મો કહેલા છે. આ કારણે કેટલાકને વેદમાં અનેક દેવવાદ હોવાની ભ્રાંતિ થાય છે. આ ભ્રાંતિ થવાનું મૂળ કારણ પરમાત્મા સંબંધી અપૂર્ણ વિચારમાં રહેલું આનંદશંકર જુએ છે. “પરમાત્મા કાંઈ આ જગતની પાર એકલો બેઠેલો નથી- એ તો જગતની પાર છે, તેમજ જગતની અંદર છે. પરમાત્માનાં આ ‘પાર’ અને ‘અંદર’ બંને સ્વરૂપ ધ્યાનમાં રખાય ત્યારે જ એનું ખરું સ્વરૂપ પૂરેપૂરું લક્ષમાં આવ્યું ગણાય. આ બે સ્વરૂપમાંથી પહેલું - અર્થાત્ સૃષ્ટિની પાર રહેલું સ્વરૂપ છે એમ જાણવાનું છે. પણ પ્રત્યક્ષ અનુભવમાં લેવાનું સ્વરૂપ આ સૃષ્ટિની અંદર મૂર્તિમંત થતું બીજું સ્વરૂપ છે. ઋગ્વેદ સંહિતામાં આ બીજા સ્વરૂપને જ અખંડાકારે તેમજ વિવિધ ખંડરૂપે ઋષિઓએ વર્ણવ્યું છે. પરંતુ તેથી ઋષિઓ પરમાત્માને બદલે જડ પદાર્થને પૂજે છે અથવા તો અનેક દેવવાદમાં માને છે એમ કહેવું વાજબી નથી.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૧-૧૨) ઋગ્વેદસંહિતાનનો ધર્મ એકદેવવાદનો છે તેના સમર્થનમાં આનંદશંકર કેટલાક ખુલાસા કરે છે : (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૨-૧૩-૧૪)

(૧) ઋગ્વેદકાલીન ઋષિ એક પરમાત્માને જ તે દેવમાં પ્રત્યક્ષ થતા જુએ છે અને અનેક દેવ તે સૃષ્ટિના વિવિધ ભાગમાં પ્રગટ થતા પરમાત્માનાં વિવિધ સ્વરૂપો જ છે. આમ ઋગ્વેદની સંહિતા એકદેવવાદનું પ્રતિપાદન કરે છે.

(૨) ધર્મના વિકાસની ત્રણ ભૂમિકાઓ છે :

(૧) બહિર્દૃષ્ટિ (૨) અન્તરદૃષ્ટિ (૩) ઊર્ધ્વદૃષ્ટિ

એટલે કે પ્રથમ ઈશ્વરનું દર્શન બાહ્ય સૃષ્ટિમાં થાય છે પછી અંતરાત્મામાં (કર્તવ્યનું ભાન વગેરેમાં) થાય અને છેવટે ઉભયની એકતામાં થાય. આ ક્રમમાં ઋગ્વેદસંહિતાના ધર્મને કેટલાક પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતકો પહેલી ભૂમિકામાં મૂકે છે. યહૂદી ધર્મને બીજી ભૂમિકામાં મૂકે છે. આનંદશંકર આ વર્ગીકરણને અયોગ્ય ગણાવે છે. કારણકે પરમાત્માનાં બંનેસ્વરૂપ જે ત્રીજી ભૂમિકામાં પ્રત્યક્ષ થાય છે તે ઋગ્વેદસંહિતામાં વધુ સારી રીતે પ્રત્યક્ષ થતું જોવા મળે છે. વરુણાદિ દેવોની પૂજનક્રિયાનું રહસ્ય સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે : “કેવળ જડ પદાર્થોને કોઈ પ્રજા પૂજતી નથી. પૂજનક્રિયા જ એવી છે કે એ જડ પ્રત્યે જતી જ નથી. હું પ્રેમથી તમને ભેટું છું ત્યારે તમારા શરીરને વળગતો દેખાઉં છું, પણ વસ્તુતઃ હું તમારા આત્માને જ મારી સાથે મેળવું છું.” (ધર્મવિચાર ૨, પૃ. ૧૨)

આમ, ઋગ્વેદસંહિતામાં રહેલી અનેક દેવની પૂજનક્રિયા વસ્તુતઃ ધર્મનું સર્વોચ્ચ બિંદુ ઊર્ધ્વદૃષ્ટિને જ બતાવે છે એમ આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે.

- (૩) ઋષિઓનાં હૃદય ઉન્નત અને દૃષ્ટિપૂત હોવાથી આ વિશ્વના વિવિધ પદાર્થોમાં પ્રતીત થતી ચૈતન્યની ઝલક તથા એ ઝલકવાળા પદાર્થોને તેઓ ‘દેવ’ (દિવ-ચળકવું ઉપરથી) કહેતા. એ પદાર્થોના વિવિધ ગુણ અને કર્મ પ્રમાણે તે તે દેવનાં જુદાં જુદાં નામ પડ્યાં હતાં. પરંતુ તે વિવિધ પદાર્થોની પાછળ એક અનંત પદાર્થ રહેલો છે તેવી ભાવનાને કારણે જ એક અનંત પદાર્થમાંથી વિવિધ પદાર્થો નીકળે છે. આ અનંત પદાર્થોને ઉત્પન્ન કરતી માતા તે દેવમાતા ‘અદિતિ’ કહેવાય છે. એ અદિતિમાંથી નીકળેલા- અદિતિના પુત્રો - તે ‘આદિત્ય’. યાસ્ક મુનિ અદીના દેવમાતા એવું જે ‘અદિતિ’નું નિર્વચન કરે છે તેનો અર્થ કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે ‘દીન’ એટલે કે સાંકડી અને દયામણી એવી નહિ, પણ વિશાળ અને ભવ્ય એવી દેવમાતા તે ‘અદિતિ’.”
- (૪) વિવિધ દેવોની ઋષિઓ સ્તુતિ કરતા. તેમાં તેઓ ધન, ધાન્ય, પશુ, પુત્ર, આરોગ્ય, સદ્બુદ્ધિ, પવિત્રતા અને દેવકૃપા વગેરે અનેક જાતની ઉત્તમ વસ્તુઓ માગતા. આને આનંદશંકર ઋગ્વેદસંહિતાના ધર્મની એક વિશિષ્ટતા ગણાવે છે. “સંસારના સુખના પદાર્થો જે માટે સામાન્ય મનુષ્યને ઈચ્છા રહે છે અને જેના ઉપર જનસમાજનું જીવન આધાર રાખે છે, તેની એમાં અવગણના કરી નથી. બલ્કે, એ પદાર્થો દેવની કૃપાથી જ મળે છે એવી ધાર્મિક બુદ્ધિ એ પદાર્થોની ઈચ્છા સાથે જોડાયેલી છે.” સાથે સાથે સદ્બુદ્ધિ, પવિત્રતા અને પ્રભુપ્રેમ વગેરેની અભિલાષા પણ સંકળાયેલી છે. ગાયત્રી મંત્રમાં વરેણ્ય તેજનું ઋષિ ધ્યાન કરે છે. તેમાં પરમાત્માને આપણી બુદ્ધિનો પ્રેરક અર્થાત્ અંતર્યામી ગણવામાં આવે છે. આમ, ઋગ્વેદસંહિતાનો ધર્મ માત્ર ભૌતિક ઈચ્છાની તૃપ્તિમાં જ પરિસમાપ્ત થતો નથી પણ જીવનની ઉચ્ચતા જ તેને ગ્રાહ્ય છે.
- (૫) ઋગ્વેદ સંહિતાનો ધર્મ માત્ર પ્રભુભક્તિનો જ છે એમ પણ આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. પરંતુ તેમાં રહેલી યજ્ઞની ક્રિયાઓ ભક્તિ સાથે કર્મને પણ જોડે છે. યજ્ઞમાં પશુબલિનો પણ ઉલ્લેખ છે. જેનો ખુલાસો કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે આવી વિધિઓ જગતના બધા જ પ્રાચીન ધર્મોમાં જોવામાં આવે છે. તેથી ઋક્સંહિતામાં તેનું હોવું એ સ્વાભાવિક છે. પરંતુ આવી પશુબલિની પ્રથાને પ્રોત્સાહન આપતાં સૂક્તો પ્રમાણમાં ખૂબ જ ઓછાં છે જ્યારે તેની સરખામણીએ દૂધ-ધી-સોમરસ વગેરે હિંસારહિત પદાર્થો વારંવાર દેવને અર્પતાં સૂક્તો જોવા મળે છે.
- (૬) ઋગ્વેદસંહિતાનો ધર્મ માત્ર ભક્તિ અને કર્મમાં જ પરિસમાપ્ત થતો નથી, પરંતુ તેમાં જ્ઞાનને પણ મહત્ત્વ મળ્યું છે. ઋક્સંહિતાના ઋષિઓ આ લોક અને પરલોક અંગે ઊંડા વિચારો ધરાવતા હતા. તેમાં રહેલા ધર્મવાચક શબ્દો ‘ધર્મ’, ‘ઋત’, ‘બ્રહ્મન’, ‘વ્રત’, ‘સવ’, વગેરે દ્વારા અનુક્રમે ધૃ - ઉત્તમ આચાર વિચાર દ્વારા વિશ્વને ધારણ કરનાર,

ઋત્ - વિશ્વનો અબાધ્ય નિયમ, બૃહ - વૃદ્ધિ અને વિકાસ, વૃ-પરમાત્માથી વિંટાયેલું, સૂ-પરમાત્માની ઉત્પાદક શક્તિમાં સામેલ થવું એવા અર્થો સૂચવાય છે. તેમાં ઋષિઓની ઉદાત્ત ધર્મભાવના દૃષ્ટિગોચર થાય છે.

ઉપરોક્ત ખુલાસાઓને આધારે એમ કહી શકાય કે એકદેવવાદ એ ઋગ્વેદકાલીન સત્યતાનો જનસમાજમાં સંપાદિત થયેલો લોકપ્રિય અને સર્વ સંમત ધર્મ છે. આથી જ આનંદશંકર ઋગ્વેદકાલીન ધર્મના ખરા સ્વરૂપને સ્પષ્ટ કરતાં જણાવે છે કે “આ ધર્મનું ખરું સ્વરૂપ, વિશ્વના પદાર્થોની અનેકતામાં પરમાત્માની એકતાનું દર્શન અને એ પદાર્થોનું પવિત્રીકરણ - તેઓ સમજી શકે છે” (ધર્મવિચાર ૧, પૃ.૨૮૬) આ વાતની સ્પષ્ટતા ઋગ્વેદ સંહિતાના દેવતાઓના સ્વરૂપની સમજણ દ્વારા હવે આપણે મેળવીશું. (ધર્મવિચાર- ૨, પૃ.૧૫ થી ૩૪) આનંદશંકર હવે ઋગ્વેદસંહિતાની વિવિધ ઉપાસ્ય દેવતાઓનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરી તેમાં રહેલી એકદેવવાદની ભાવનાને તારવી બતાવે છે. તે અનુસાર ઋગ્વેદસંહિતાના વિવિધ દેવતાઓનું સ્વરૂપ નીચે પ્રમાણે છે :

ઋગ્વેદ સંહિતાના દેવતાઓનું સ્વરૂપ :

(૧) અદિતિ

(૧) દો - કાપવું ધાતુ ઉપરથી ‘દિતિ’ થી ઊલટું અખંડ, અભેદ (છેદી કે ભેદી શકાય નહિ એવું) તત્ત્વ અથવા,

(૨) દા - બાંધવું ધાતુ ઉપરથી બન્ધનરહિતપણું, મુક્તિ

ઉપર પ્રમાણેના મુખ્ય બે રીતે અદિતિ શબ્દનાં અર્થ કરવામાં આવે છે. દોઃ - આકાશ- એ એની પ્રત્યક્ષ મૂર્તિ છે; અને ‘આદિત્યો’ - દેવો એનામાંથી ઉત્પન્ન થયા છે. યાસ્કમુનિ ‘અદિતિ’ શબ્દનું નિર્વચન કરતાં અદિતિર્દ્યૌરદિતિરન્તરિક્ષમદિતિર્માતા સ પિતા સ પુત્રઃ । વિશ્વે દેવા અદિતિઃ પચ્ચ જના અદિતિર્જાતમદિતર્જનિત્વમ્ ॥ અર્થાત્ અદિતિ દ્યૌ છે, અદિતિ અન્તરીક્ષ છે; અદિતિ માતા છે, અદિતિ એ પિતા છે, એ પુત્ર છે; સર્વ દેવો અદિતિ છે, પંચજનો અદિતિ છે, ઉત્પન્ન થયેલું અદિતિ છે, ઉત્પન્ન થવાનું અદિતિ છે. એને ‘અદીના દેવમાતા’ અર્થાત્ દીન નહિ પરંતુ મહાન દેવોની માતા કહે છે. ઉપરોક્ત વિવિધ સંદર્ભો આપી ‘અદિતિ’નું સ્વરૂપ સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે કે, એ આપણને દુઃખ અને પાપમાંથી છોડાવે છે અને એ રીતે માતાપણું અને મુક્તિ (બંધનમાંથી મુક્ત હોવું તેમજ મુક્તિ આપવી) એ બે ધર્મો અદિતિ સાથે જોડાય છે.

કેટલાક પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો ‘અદિતિ’નું આવું સ્વરૂપ સ્વીકારતા નથી. તેઓના મતે ‘આદિત્ય’ શબ્દ પછીથી ‘અદિતિ’ શબ્દ થયેલો છે. તેની સામે આનંદશંકર કહે છે : ‘વસ્તુતઃ

અદિતિ શબ્દનું સ્વરૂપ જોતાં જ એ શબ્દ અને એની ભાવના આદિત્યના પહેલાંની જણાઈ આવે છે, અને ઋગ્વેદસંહિતાના સર્વ ભાગમાં - જૂનામાં જૂના ભાગમાં પણ એ મળે છે.”

(૨) દ્યોઃ અને પૃથિવી-દ્યૌષ્-દીપતું તેજોમય આકાશ, અને પૃથિવી = વિશાળ, વિસ્તરેલી પૃથ્વી : જગતના પિતા અને માતા છે. મોટે ભાગે એ બે નામ સાથે જ આવે છે. તો ક્યારેક એવું પણ બને છે કે “હે પિતા દ્યૌ ! માતા પૃથ્વી” ! એમ અલગ પણ જોવા મળે છે.

(૩) ત્વષ્ટા - (ત્વક્ષ - તક્ષ ધાતુ ઉપરથી) ઘડનાર.

આ ચરાચર વિશ્વનો ઘડનાર. ત્વષ્ટા નું તાત્પર્ય સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે કે, આ સઘળું વિશ્વ, આ વિશ્વમાં પ્રકટ થતી શક્તિ, અને મનુષ્યની ધાર્મિક વૃત્તિ - સર્વનો બનાવનાર જે કુશળ પરમાત્મા છે તે ‘ત્વષ્ટા’. એને ‘વિશ્વરૂપ’ એવું પણ વિશેષણ લગાડવામાં આવે છે.

(૪) વિશ્વકર્મા - વિશ્વનો કર્તા, પરમાત્મા

(૫) હિરણ્યગર્ભ અને પ્રજાપતિ

ઉત્પન્ન થયેલી વસ્તુમાત્રનો, પતિ-ધણી, પાલન કરનાર - પરમાત્મા તે ‘પ્રજાપતિ’. એ જ જગતનું સુવર્ણ તેજોમય બીજ, હિરણ્યમય અંડ, હિરણ્યગર્ભ.- એ આત્મદાયી છે. અમૃત અને મૃત્યુ એની છાયા છે. એ સત્ય ધર્મનો દેવ છે અને સર્વવ્યાપી છે.

(૬) પુરુષ

સર્વના અંતરમાં રહેલો, વિશ્વરૂપ વિરાજનાર ‘વિરાટ’ - આત્મા પરમાત્મા.

(૭) અગ્નિ

એ મનુષ્યને પરમાત્મા સાથે જોડનાર, દિવ્યશક્તિ છે. એ સ્વર્ગમાંથી પૃથ્વી ઉપર મનુષ્યને ઘેર - આવી વસેલો ‘અતિથિ’ તથા દેવોનો સંદેશ વહનાર ‘દૂત’ છે. ઋષિઓ એને ‘હોતા’, ‘પુરોહિત’, ‘ઋષિ’, ‘કવિ’, વગેરે વિશેષણો લગાડે છે. સર્વ દેવોમાં મનુષ્યની નિકટમાં નિકટ વસતો દેવ એ છે. એ પૃથ્વી ઉપર વસતો દેવ છે, પૃથ્વીની નાભિમાં રહેલો છે. મનુષ્યનું ઘર તે એનું જ છે. અને તેથી તે ‘ગૃહપતિ’ કહેવાય છે. એ અગ્નિનાં ત્રણ સ્થાન છે. - પૃથ્વી, અંતરિક્ષ (મધ્યમ લોક) અને દ્યૌષ્ (તૃતીય લોક, સ્વર્ગ). મૂળ એ અગ્નિ ‘પરમ વ્યોમ’ (દ્યૌષ્) કહેતાં સ્વર્ગમાં વસતો હતો, ત્યાંથી માતરિશ્વાએ તેને પૃથ્વી ઉપર ઉતાર્યો છે. ‘વૈશ્વાનર’ અને ‘નરાશંસ’ એવા બે એ અગ્નિનાં વિશેષરૂપો યાને વિશેષણો છે. આ ઉપરાંત ‘તનૂનપાત’ એ શબ્દ પણ અગ્નિ માટે પ્રયોજાય છે. એનો અર્થ સ્વયંભૂ છે. (તનૂ - કહેતાં શરીર યા પોતે, તેનો ‘નપાત્’ કહેતાં અપત્ય યાને પુત્ર, અર્થાત્ પોતે જ પોતાનો પુત્ર - પોતનામાંથી જ જન્મેલો)

(૮) વરુણ,

વૃ - વીટવું ધાતુ ઉપરથી પરમાત્માનું સર્વને આવરીને (વીટીને) રહેતું સર્વજ્ઞ, અંતર્યામી સ્વરૂપ છે. એ આ વિશ્વનો 'સુક્ત્ર' સારા બળવાળો રાજા છે, 'સમ્રાટ' છે. પ્રાણીમાત્ર એના નિયમથી બંધાયેલા છે. એ હજારો આંખોથી આખા જગતને જુએ છે. વરુણ પાપીને પાશમાં બાંધે છે, શિક્ષા કરે છે. - પણ જે પાપ માટે પશ્ચાત્તાપ કરે છે તેના ઉપર દયા લાવી એના પાપને ક્ષમા કરે છે. વરુણ નદીઓને પોતાના નિયમાનુસાર વહેવડાવે છે અને એ જળનો પણ રાજા છે.

(૯) ઇન્દ્ર

આ પરમાત્માનું શક્તિમંત સ્વરૂપ છે, 'શુક', 'શતક્રતુ', 'શચિપતિ' વગેરે નામોથી પણ તે ઓળખાય છે. એ હાથમાં વજ્ર ધારણ કરે છે અને વૃત્ર આદિ વગેરે દૈત્ય દાનવોને મારી જગતને અંધકાર, અનાવૃષ્ટિ અને દુઃખમાંથી મુક્ત કરે છે. આકાશ અને પૃથ્વી - બંનેમાં એની શક્તિ પ્રતીત થાય છે. આકાશમાં વજ્ર (વીજળી) વડે મેઘને ફાડી એ વૃષ્ટિ કરાવે છે. પૃથ્વી અને આકાશ એનો કમરપટો થવાને પણ પૂરતાં નથી - એવી એની વિશાળતા છે.

(૧૦) વિષ્ણુ - (વિશ્વ પ્રવેશવું ધાતુ ઉપરથી)

પરમાત્માનું વિશ્વના અંતરમાં પ્રવેશેલું સર્વવ્યાપક સ્વરૂપ. ત્રણ પગલાંથી એણે આખું વિશ્વ ભરી નાખ્યું છે. એનાં બે પગલાં તે પૃથ્વી અને અંતરિક્ષ છે, ત્રીજું પગલું એની પાર છે. એનાં ત્રણ પગલાં ઉજ્જવલ, આનંદ અને મધુરતાથી ભરેલાં છે, એના પરમ પદમાં મધુરતાનાં ઝરણાં છે.

(૧૧) સવિતા - (સૂ - ઉત્પન્ન કરવું ઉપરથી)

પ્રેરક, ઉત્પાદક - એવી પરમાત્માની તેજોમય શક્તિનું રૂપ છે. ગાયત્રીનો મહામંત્ર એ બુદ્ધિના પ્રેરક પરમાત્માના 'વરેણ્ય' તેજનું ધ્યાન કરી માનવની બુદ્ધિને તે પ્રેરે એવી પ્રાર્થના છે. એ સવિતા દેવ પોતાની કુશળ આંગળીઓથી આ જગતને સર્જે છે.

(૧૨) સૂર્ય - સૂર્ય

દેવોનું અદ્ભુત મુખ ઊગ્યું છે - મિત્ર, વરુણ અને અગ્નિનું જે નેત્ર છે, એ સૂર્યે દ્યૌ, પૃથ્વી અને અંતરિક્ષ ભરી નાખ્યાં છે. - સૂર્ય ચર અને અચર (જંગમ અને સ્થાવર) નો આત્મા છે.

(૧૩) પૂષા

સૂર્ય રૂપી પોષક દેવ (પૂષ - પોષવું ધાતુ ઉપરથી) એ પરમાત્માનું પોષક સ્વરૂપ છે. તે સર્વ સૃષ્ટિનો નિયંત્રા અને પાલક છે ! એ સૃષ્ટિને દોરનાર છે.

(૧૪) અશ્વિનૌ

એ બે દેવનું જોડકું છે. એમનાં બીજા નામ ‘દસ્યૌ’ અને ‘નાસત્યૌ’ છે. ‘દસ્યૌ’ એટલે આશ્ચર્યકારક, ‘નાસત્યૌ’ - અસત્ય નહિ એવા એટલે કે સત્ય સ્વરૂપ વા સત્યનિષ્ઠ. ગોથિક ભાષામાં ‘નસ્’ બચાવવું - ધાતુ છે એની મદદથી ‘નાસત્યૌ’ એટલે દુઃખમાંથી બચાવનાર - એવો અર્થ કેટલાક અર્વાચીન વિદ્વાનો કરે છે. તેને આનંદશંકર સ્વીકારે છે. આ દેવ સાથે પરોપકારનાં અસંખ્ય કાર્યોનો ઉલ્લેખ છે તેથી તેને ‘દેવોના વૈદ્ય’ પણ કહેવામાં આવે છે.

(૧૫) યમ - (યમ્ - ધાતુ ઉપરથી)

પરમાત્માનું નિયામક સ્વરૂપ. યમને, વિવસ્વાન કહેતાં સૂર્યનો અને કેટલીક વાર ગંધર્વનો પુત્ર કહેવામાં આવે છે. એ આદ્ય મનુષ્ય છે. તેને આનંદશંકર પશ્ચિમી પ્રજાના ‘આદમ’ સાથે સરખાવે છે. એની બહેનનું નામ યમી છે. યમે પરજીવનનો માર્ગ સૌથી પહેલો શોધી કાઢ્યો છે. તેથી એ પિતૃલોકનો દેવ બન્યો છે. યમદેવના વૈદિક નિરૂપણ અંગે આનંદશંકર નોંધે છે : “વેદનો યમદેવ વિકરાળતા કે ભંયકરતાની મૂર્તિ નથી, પણ સૂર્ય જેવો તેજસ્વી છે. વરુણની માફક એને પણ ‘રાજા’ શબ્દ વારંવાર લગાડવામાં આવે છે.” (ધર્મવિચાર -૨, પૃ. ૨૮)

(૧૬) રુદ્ર - (રુદ્ -રોવું, શબ્દ કરવો ધાતુ ઉપરથી, અથવા કેટલાક યુરોપિયન વિદ્વાનો પ્રમાણે લાલ હોવું, પ્રકાશવું અર્થના ધાતુ ઉપરથી) વિશ્વમાં ઘોર શબ્દ કરતું પરમાત્માનું સ્વરૂપ. એ પ્રચંડ વાયુરૂપે દર્શન દે છે. વાયુરૂપે એ સુગંધી અને પુષ્ટિવર્ધક પણ છે. ભડભડ શબ્દ કરતો અગ્નિ પણ એનું જ રૂપ છે. એ અગ્નિની જવાબા તે દેવીઓ, અને ધૂમ એ એની જટા, તોફાની પવન અને એની સાથેની વીજળી-કાટકાને લઈને, એ વિનાશનો દેવ છે. પણ અગ્નિ એ જેમ આર્યોનો મંગળમય દેવ છે, તેમ અગ્નિરૂપે રુદ્ર પણ શિવ અર્થાત્ કલ્યાણકારી દેવ છે. એ જ ગિરિ અને અરણ્યનો દેવ છે તથા ‘ભેષજ’ કહેતાં ઔષધ વડે રોગ હરે છે. (ધર્મવિચાર -૨, પૃ.૩૦)

(૧૭) પર્જન્ય

એ વૃષ્ટિનો દેવ છે. આ વૃષ્ટિથી સકળ જીવન અને પૃથ્વી તૃપ્ત થાય છે.

(૧૮) ઉષા

ઉષાકાળની મનોહર મૂર્તિ. એના ઋગ્વેદસંહિતામાં ઘણાં સુંદર વર્ણનો છે. તેમાં ઉષાને ‘પુરાણી દેવી’, ‘યુવતિ પુરંધિ’ (સર્વનું ધારણ પોષણ કરતી એવી મુખ્ય ગૃહિણી), મિત્ર અને વરુણની મહામાયા, આકાશની દુહિતા અને ભુવનની રાણી વગેરે વિશેષણો લગાડવામાં આવ્યાં છે.

(૧૮) બ્રહ્મણસ્પતિ

“**બ્રહ્મ**” કહેતાં પ્રભુ પ્રત્યેની વાણી, સ્તુતિ, યજ્ઞ, ધર્મનું દૈવી તત્ત્વ, એનો અધિષ્ઠાતા દેવ - તે બ્રહ્મણસ્પતિ, બૃહસ્પતિ. આ તત્ત્વ સમસ્ત વિશ્વમાં વ્યાપેલું છે, એ વડે વિશ્વ વૃદ્ધિ પામે છે, એ વિઘ્નોને હરે છે, રાક્ષસોનો નાશ કરે છે, સ્તોતાઓને સુમાર્ગે ચલાવે છે અને દેવોનું દૈવત્વ પણ એને લીધે છે. એ ધાર્મિકતાનો અધિષ્ઠાતા દેવ, તેથી દેવોનો આચાર્ય, ગુરુ અને એ મંત્રગણ (સમૂહ) નો પતિ તેથી ‘ગણપતિ’. આ દેવની ભાવનામાં જ પુરાણકાળમાં દરેક મંગલકાર્ય વખતે ગણપતિનું આહ્વાન અને સ્મરણ કરવાની વિધિનું કારણ રહેલું છે, એમ આનંદશંકર માને છે.

(૨૦) સોમ

‘આ એક જાતની ઔષધિ (વનસ્પતિ) છે. ઋષિઓ એને પૂજતા અને રાજા એવું વિશેષણ લગાડતા. પ્રાચીન ઈરાનની ભાષામાં સોમને માટે ‘હઓમ-હોમ’ શબ્દ છે. તેના અર્થને આધારે આનંદશંકર નોંધે છે કે “આર્યોની બંને શાખાઓમાં સોમ એ માત્ર વેલો નહિ પણ કોઈ દિવ્ય ગેબી અમૃતત્ત્વનું તત્ત્વ મનાય છે.” (ધર્મવિચાર -૨, પૃ.૩૨)

(૨૧) ઇચ્છા-ભારતી-સરસ્વતી

આ ઋગ્વેદની દેવીઓ છે. ઉષા, પૃથિવી, ઈળા, ભારતી, સરસ્વતી અને વાગ્દેવી ઋગ્વેદસંહિતાની મુખ્ય દેવીઓ છે. તેમાં ઈળા પ્રશસ્યતાની દેવી છે, ભારતી - પ્રકાશની દેવી છે, સરસ્વતી જ્ઞાનની અને વાગ્દેવી પરમાત્મ જ્ઞાનની દેવી છે.

વેદના દેવોનું ઉપરોક્ત નિરૂપણ એ વાત સ્પષ્ટ કરે છે કે તેમનો સ્થૂળ અર્થ અને સૂક્ષ્મ અર્થ છે. આ સૂક્ષ્મ અર્થ દેવોના વ્યાપક સ્વરૂપનો દ્યોતક છે. આનંદશંકર એને જ પ્રધાન કે મુખ્ય માની વેદ ધર્મની વ્યાપકતા કે સર્વાશ્લેષિતાને દર્શાવે છે.

દેવ સંખ્યા :

ઋગ્વેદસંહિતાની દેવતાઓનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરી અંતમાં આનંદશંકર **एकं सत् विष्णु बहुधा वदन्ति** । એ સૂક્તને અનુસરી આ સર્વ દેવતાઓની ભાવનાઓની પાછળ એક જ તત્ત્વ જુદે જુદે રૂપે વ્યક્ત થાય છે એમ સ્પષ્ટ કરવાનો પ્રયાસ કરે છે. વેદોમાં દેવોનાં અનેક નામ આવે છે. એમાં નૈરુક્તો (શબ્દના ધાત્વર્થ ઉપરથી અર્થનું નિર્વચન કરનાર વર્ગ) એ પ્રકૃતિનાં દશ્યોના અને તેથી દેવોના - સ્થાનભેદે કરીને છેવટે ત્રણ મુખ્ય દેવ ગણાવ્યા છે. નિરુક્તકાર યાસ્ક સ્થાનવિભાગને લઈને દેવતાઓની ત્રણ શ્રેણી ગણાવે છે : (૧) પૃથ્વીવાસી દેવતાઓ (૨) અતંરિક્ષવાસી દેવતાઓ (૩) દ્યુલોકવાસી દેવતાઓ. યાસ્ક એ પ્રશ્ન ચર્ચે છે કે વેદમાં

આટલાં બધાં દેવોનાં નામ આવે છે તો બધા મળી દેવ ત્રણ જ છે એમ કેમ માની શકાય ? આનો નૈરુક્ત પક્ષ તરફથી યાસ્કે આપેલો ઉત્તર સ્પષ્ટ કરી આપતાં આનંદશંકર કહે છે : “દેવો એવા મહાભાગ છે કે એ એક હોઈને પણ એનાં અનેક નામો હોય છે....જેમ કર્મભેદ કરી એકજ વ્યક્તિ કેટલાક યજ્ઞોમાં હોતા, અધ્વર્યુ, બ્રહ્મા અને ઉદ્ગાતા થાય છે અને એ નામે વ્યવહારાય છે, તેમ એક જ દેવ તે તે કર્મોએ કરી તદનુસાર જુદે જુદે નામે બોલાય છે, પણ આ અસંખ્ય દેવોને ત્રણ દેવમાં સમાવી દેવાનું જે ઉદાહરણ છે એ વસ્તુતઃ તેઓને એક દેવમાં સમાવી દેવાને પણ સમર્થ છે. તેથી એ વિચારશ્રેણીમાં આગળ વધતાં એક સિદ્ધાંત એ દેવોના ‘ભેદાભેદ’ નો એટલે કે એકાનેકતાનો નીકળે છે. અર્થાત્ જેમ ત્રણ સ્થાન (પૃથ્વી, અંતરિક્ષ અને દ્યુ) પરસ્પર સંબંધ હોઈને એક છે એમ એના ત્રણ દેવો ત્રણે હોઈને પણ એક છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૮૨) આ ભેદાભેદ અથવા એકાનેકતાનો સિદ્ધાંત એટલે ભેદ અને અભેદ અથવા એક અને અનેક એમ નહિ, પણ ભેદમાં અભેદ, એકમાં અનેક એમ સમજવાનું છે. તેને વધુ શુદ્ધરૂપે સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“ભાસમાન ભેદમાં વાસ્તવિક અભેદ, ભાસમાન અનેકતામાં વાસ્તવિક એકતા.”
(ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૨૮૨-૨૮૩)

આપણા ઋષિઓની પરમાત્મા દર્શનની આ વિશિષ્ટતાને ધ્યાનમાં રાખીએ તો જ વેદધર્મનું ખરું સ્વરૂપ, વિશ્વના પદાર્થોની અનેકતામાં પરમાત્માની એકતાનું દર્શન અને એ પદાર્થોનું પવિત્રીકરણ વગેરે સમજી શકાય છે એમ આનંદશંકર માને છે. પોતાના આ મતના સમર્થનમાં આનંદશંકર કેટલાક આધાર તારવી બતાવે છે. તેને નીચે પ્રમાણે ક્રમબદ્ધ કરી શકાય છે :

- (૧) વેદના ત્રણ દેવોનાં નામ સ્પષ્ટ રીતે માત્ર વિશેષણ છે, અથવા ઘાત્વર્થથી તેમની વિશેષણતા ફલિત થાય છે. જેમ કે પોષણ કરનાર તે ‘પૂષા’, શક્તિ વડે ઉત્પન્ન કરે તે ‘સવિતા’, વિશ્વમાં પ્રવેશે તે વિષ્ણુ, પ્રાણીઓ પ્રતિ મિત્રભાવે વર્તે તે મિત્ર વગેરે.
- (૨) ‘અદિતિ’ શબ્દ પહેલો છે અને એમાંથી ‘આદિત્ય’ શબ્દ ફલિત થયો છે. તે અનેક દેવને લગાડવામાં આવે છે. એ બતાવે છે કે એકતામાંથી અનેકતાનો જન્મ છે, અનેકતામાંથી એકતા ઉપજાવાતી નથી.
- (૩) મૂળનો એક દેવનો સિદ્ધાંત ઋગ્વેદના ઉત્તરભાગમાં સ્પષ્ટરૂપે ધારણ કરે છે અને ત્યાં પુરુષ, હિરણ્યગર્ભ, ત્વષ્ટા, ધાતા એવે નામે સૃષ્ટિના આત્મા અને બીજરૂપી અને કર્તારૂપી એક પરમાત્માનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવ્યું છે.
- (૪) ઋગ્વેદ સિવાયની અન્ય સંહિતાઓમાં પણ એક દેવવાદ જોવા મળે છે. તે એ સ્પષ્ટ કરે છે કે એક દેવવાદ કેટલો લોકપ્રિય અને સર્વસંમત હતો.

આમ, વેદમાં પરમાત્માની એકતાનું પ્રતિપાદન સંપ્રદાય સિદ્ધ જ છે એમ આનંદશંકરના ઉપરોક્ત વિવરણ પરથી સમજી શકાય છે.

સામવેદ, યજુર્વેદ અને અથર્વવેદની સંહિતાનો ધર્મ :

સામવેદની સંહિતા ગાન માટે હોઈ એમાં લગભગ બધી ઋક્સંહિતાની જ ઋચાઓ છે. તેથી તેમાં આનંદશંકરના મતે ધર્મ સંબંધી કશું જ નવું જાણવાનું મળતું નથી. આમ, ઋગ્વેદસંહિતા અને સામવેદની સંહિતાના ધર્મમાં કોઈ તફાવત જોવા મળતો નથી. યજુઃસંહિતામાં પણ ઘણે સ્થળે ઋક્સંહિતાની ઋચાઓનો યજ્ઞમાં ક્યાં ઉપયોગ કરવો એ જ બતાવવામાં આવ્યું છે. આ ઉપરાંત 'રુદ્ર' - દેવ તરીકે યજુઃ સંહિતામાં વિશેષ આગળ પડતા થયા છે. યજુઃસંહિતામાં આનંદશંકરના મતે એક અગત્યનો કહી શકાય એવો ફેરફાર એ થયો છે કે, ઋક્સંહિતામાં યજ્ઞ જે સાદા રૂપમાં હતો તે યજુઃસંહિતામાં પુષ્કળ વિસ્તાર પામ્યો છે. તેની સમાજજીવન પર વિધાયક અને નિષેધક બંને અસર થયેલી જોવા મળે છે.

નકારાત્મક અસર એ કે, યજુઃસંહિતામાં અતિશય યજ્ઞના વિસ્તારથી ધર્મનું સાદું સ્વરૂપ, તેની સહજતા અને સરળતા નાશ પામે છે. અને હકારાત્મક અસર એ કે, યજ્ઞભાવનાનો વિસ્તાર થવાથી યજ્ઞમાં આખો જનસમાજ જોડાય છે. યજ્ઞમાં ધર્મનાં ગૂઢ સત્યો સમાયેલાં છે એવી સમજણ ઉદય પામે છે અને દેવતાઓના સ્વરૂપ વિષે તથા પરમાત્માની એકતા વિષે નવાં ચિંતનો થતાં સંભળાય છે.

સામવેદ અને યજુર્વેદની સંહિતા કરતાં અથર્વવેદની ધર્મભાવના આનંદશંકરના મતાનુસાર આપણને કેટલુંક નવું જાણવાનું આપે છે. ઋક્સંહિતાની કેટલીક ધાર્મિક અને સાંસારિક ભાવનાઓ અથર્વસંહિતાના સમય સુધીમાં સમાજ જીવનમાં સારી એવી પ્રચલિત થઈ હતી તે અથર્વસંહિતાથી સમજાય છે.

અન્ય વેદથી અથર્વસંહિતાના ધર્મનાં કેટલાંક વિશેષ લક્ષણો આનંદશંકર નીચે મુજબ તારવી બતાવે છે : (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૩૫)

- (૧) સુંદર ઘરસંસારની અને રાષ્ટ્રીય જીવનની ભાવનાઓ
- (૨) પરમાત્માની એકતાના અને નૈતિક જીવનની મહત્તાના વિચારો
- (૩) રાગદ્વેષથી ભરપૂર મનુષ્ય જીવનનાં ચિત્રો અને એ વૃત્તિઓના ઉદ્દગારરૂપ જાદુમંત્રના બાલિશ પ્રયોગો વગેરે વિવિધરંગી વિષયો અથર્વવેદની સંહિતામાં એકત્ર થયેલા જોઈ શકાય છે.

અથર્વસંહિતામાં જોવા મળતો મંત્રરૂપી વહેમી અને મેલો ધર્મ આર્યોના ઉજ્જવલ અને

જ્ઞાની ધર્મમાં કેમ દેખાય છે ? એવો પ્રશ્ન સ્વાભાવિકપણે જ અહીં ઉપસ્થિત થાય છે. આના ખુલાસામાં બે મત છે. એક મત એવો છે કે આર્યોના અનાર્યો સાથેના સંબંધથી આ મેલો ધર્મ ઉત્પન્ન થયો છે. બીજો મત એવો છે કે, આર્યોના જ વહેમી વર્ગની આ માન્યતા છે. ઉપરોક્ત બે મતમાંથી પહેલા બીજા મતની સમીક્ષા કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે જો આ બીજો મત સાચો હોય તો ઋગ્વેદ સંહિતાના સમયમાં એવો વહેમી વર્ગ કેમ ન હતો એ પ્રશ્ન ઊભો થાય છે. જ્યારે પહેલા મતની સમીક્ષા કરતાં આનંદશંકર એવો પ્રશ્ન ઉઠાવે છે કે, જો અથર્વસંહિતા એ કેવળ અનાર્યોનો જ વેદ હોય તો તેમાં અનાર્ય દેવતાઓનો જ ઉલ્લેખ મળવો જોઈએ, પણ એમ જોવા મળતું નથી. ઉપરોક્ત બંને મતની સમીક્ષા કરી વિશેષ સંભવ મત વ્યક્ત કરતાં આનંદશંકર કહે છે : “અનાર્યોના આર્યોની સાથે એક જનમંડળમાં સમાવેશ થયા પછી અને આર્યોની દેવતાઓ સ્વીકારાયા પછી, અનાર્યોની ધાર્મિક વૃત્તિના ઉદ્ગાર રૂપ આ મંત્રો ઉત્પન્ન થયા હશે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૩૬)

બ્રાહ્મણ, આરણ્યક અને ઉપનિષદની ધર્મભાવના :

સંહિતા પછી વેદના ગ્રંથોનો એક મોટો ભાગ, તે ‘બ્રાહ્મણ’ નામે ઓળખાય છે. ‘બ્રાહ્મણ’ કહેતાં જે ધર્મનું તત્ત્વ, તેનો સ્થૂળ આકાર તે યજ્ઞની ક્રિયાઓ, અને એ ક્રિયાઓનું રહસ્ય જે ગ્રંથોમાં બતાવવામાં આવ્યું છે તે ‘બ્રાહ્મણ’. એ મુજબ બ્રાહ્મણ ગ્રંથોનો અર્થ આનંદશંકર તારવી બતાવે છે.

ઋગ્વેદસંહિતામાં રહેલું યજ્ઞનું સારું રૂપ યજુર્વેદમાં વિસ્તાર પામતું દેખાય છે. તેથી યજ્ઞના સામાન્ય અને વિશેષ સ્વરૂપ સંબંધી અનેક પ્રશ્નો થવા લાગ્યા. “એના ઉત્તર આ બ્રાહ્મણગ્રંથોમાં અપાવા માંડ્યા. અર્થાત્ ‘બ્રાહ્મણ’ એ સંહિતાના ધર્મ ઉપર-સંહિતા ઉપર નહિ, પણ એના ધર્મ ઉપર- એક જાતની ટીકા (પ્રવચન) છે. આ ટીકા અંગે, ગ્રંથોમાં શબ્દની વ્યુત્પત્તિઓ, રસિક આખ્યાયિકાઓ અને યજ્ઞના રહસ્ય સંબંધી જે - જે વિચારો અપાયેલા છે તે (૧) સંહિતાના ધર્મ ઉપર કેટલુંક અજવાળું નાખે છે, તથા (૨) આ નવીન સમયના ઋષિઓનો ધર્મ અને લોકસ્થિતિ સમજવામાં ઉપયોગી થાય છે; એટલું જ નહિ, પણ (૩) સંહિતાના પહેલાં પણ આર્યલોકની વ્યવહારિક અને ધાર્મિક સ્થિતિ કેવી હશે એ વિષે કેટલીક જાણવાજોગ માહિતી પૂરી પાડે છે. પાછળના સમયમાં આપણે મહાભારત, પુરાણ વગેરેમાં જે કથાઓ સાંભળીએ છીએ. તેમાંની કેટલીકનો પ્રથમ ઉલ્લેખ વા બીજ આ બ્રાહ્મણગ્રંથોમાં જોવામાં આવે છે”. (ધર્મવિચાર -૨, પૃ.૪૩)

‘બ્રાહ્મણ’ માં કહેલા ‘શ્રોતયજ્ઞો’ના બે પ્રકાર છે :

(૧) હવિર્યજ્ઞ (૨) સોમયાગ

હવિર્યજ સાદા અને ઘરમાં જ થઈ શકે એવા હતા. અગ્નિહોત્ર, દશપૂર્ણમાસ વગેરે હવિર્યજના પ્રકાર છે. સોમયાગ એ મોટા યજ્ઞો હતા. અગ્નિષ્ટોમ, રાજસૂય, અશ્વમેધ વગેરે સોમયાગના પ્રખ્યાત પ્રકારો છે. આમાંથી અગ્નિષ્ટોમ એ નાનો સોમયાગ છે, જ્યારે રાજસૂય અને અશ્વમેધ રાજા માટે છે. સોમયાગ બ્રાહ્મણકાળમાં નવો જ ઉત્પન્ન થયેલો યજ્ઞ નથી. ઋગ્વેદસંહિતામાં દેવતાઓને સોમ અર્પવાનો વિધિ આવે છે. આમ, સોમયાગનાં મૂળ આનંદશંકરના મતાનુસાર વણાં પ્રાચીન છે.

બ્રાહ્મણમાં પ્રજાપતિ, યજ્ઞ વા હવિ અને યજમાન એ ત્રણેની ગૂઢ એકતાનું પ્રતિપાદન કરવામાં આવે છે. બ્રાહ્મણ ગ્રંથોને આધારે ઋષિઓના ધર્મ પરત્વે આનંદશંકર બે ફલિતાર્થો તારવે છે : (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ. ૪૪)

- (૧) બ્રાહ્મણકાળના ઋષિઓના યજ્ઞ તે માત્ર અર્થ વગરની જાદુઈ ક્રિયાઓ જ ન હતી, પણ એમાં ઋષિઓ પોતાના ધાર્મિક વિચારો મૂર્તિમંત કરતા.
- (૨) બ્રાહ્મણયુગમાં વૈદિકધર્મ કર્મજાળથી બહુ છવાઈ ગયો હતો, પણ તે સાથે તેમાં એકેશ્વર-વાદની ભાવના પણ જોઈ શકાય છે.

બ્રાહ્મણકાળમાં ઋષિઓ પ્રજાપતિ રૂપે એક પરમાત્માનું યજન કરતાં જણાય છે અને યજ્ઞ તે આ વિશ્વનું સ્વરૂપ છે એમ તેમની ભાવનામાં જોઈ શકાય છે. આજ સમજણથી ઋષિઓએ અનેક વિધિઓ રચેલી છે. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર કહે છે : “એમ કહીએ તો પણ ચાલે કે પ્રાચીન ઋષિઓના ભક્તિના ઉદ્રેકમાંથી યજ્ઞકર્મ વધી પડ્યાં હતાં તે વધારે વિસ્તારવા માટે નહિ, પણ એ સર્વમાં આ વિશ્વનું સ્વરૂપ દર્શાવવા માટે તથા એક પ્રજાપતિનું સ્મરણ જાગતું રાખવા માટે બ્રાહ્મણગ્રંથની સાંખ્ય પ્રવૃત્તિ હતી.” (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ. ૪૪-૪૫)

સંહિતા અને બ્રાહ્મણ પછી વેદનો છેલ્લો વિભાગ તે આરણ્યક અને ઉપનિષદ. આ ત્રણે ભેગા મળી ‘વેદ’ કહેવાય છે. આરણ્યક અને ઉપનિષદમાં વેદનો ‘અંત’ એટલે કે છેવટનો ભાગ યા સિદ્ધાંત રહેલો છે.

સંહિતામાં ‘બ્રહ્મ’, ‘ઋત’ વગેરે ધર્મવાચક શબ્દોમાં ગર્ભિત રીતે તત્ત્વજ્ઞાન પડેલું છે. સંહિતામાં જે તત્ત્વજ્ઞાન પ્રગટ રૂપે જોવા મળે છે તે ઘણે ભાગે સારું છે, તેથી તત્ત્વજ્ઞાનના ગહન પ્રશ્નોના ખુલાસા તેમાં મળતા નથી. આમ થવાનું કારણ આનંદશંકર સંહિતા એ ભક્તિ પ્રધાન અને સામાન્ય જનસમાજની ધાર્મિક વૃત્તિ સંતોષવાને અર્થે પ્રવૃત્ત થયેલી છે તેમાં રહેલું જુએ છે. અર્થાત્ તેમના મતે સંહિતા ભક્તિપ્રધાન વિશેષ છે. તેથી તેમાં તત્ત્વજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ રીતે જોવા મળતું નથી. તે સંહિતા પછી બ્રાહ્મણગ્રંથોમાં જે કર્મ (યજ્ઞ) પ્રધાન છે તેમાં તત્ત્વજ્ઞાનની ઊંડી સમજણ છે પણ તે યજ્ઞ સાથે ભળેલી છે તેથી તેમાં તત્ત્વજ્ઞાન પ્રત્યક્ષરૂપે રહેલું નથી.

સંહિતા અને બ્રાહ્મણમાં ગર્ભિત રૂપે રહેલું તત્ત્વજ્ઞાન આરણ્યક અને ઉપનિષદમાં પ્રત્યક્ષ જોવા મળે છે. આનંદશંકર કહે છે સંહિતા અને બ્રાહ્મણભાગમાં છૂપાયેલું “તત્ત્વજ્ઞાન આરણ્યકમાં ચાલવા માંડી ઉપનિષદમાં પરાકાષ્ઠાએ પહોંચે છે.” (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ. ૫૦)

આરણ્યકને આનંદશંકર બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ વચ્ચેની કડીરૂપ માને છે. સામાન્ય સંસારવ્યવહાર છોડી અરણ્યમાં જઈ ધર્મપરાયણ જીવન ગાળનાર - અને ધર્મ અંગે, પરમાત્માના સ્વરૂપ વિશે ચિંતન કરનાર ઋષિઓના રચેલા આ ગ્રંથો છે. એ ગ્રંથોમાં અને એ ઋષિઓના જીવનમાં હજી યજ્ઞ સ્થાન ભોગવે છે, પણ તે સાથે જ તેમાં તત્ત્વચિંતનની પણ શરૂઆત થયેલી જોઈ શકાય છે. આ તત્ત્વચિંતન ઉપનિષદોમાં પરિપૂર્ણ થાય છે. સંહિતામાં ઋષિઓ દ્વારા થતી સાંસારિક સુખની માગણીઓને સ્થાને ઉપનિષદોમાં અમૃતત્વની પ્રાપ્તિની અભિલાષા જોવા મળે છે. આમ, સંહિતાથી માંડી ઉપનિષદ સુધીનો એક વૈચારિક અને ધાર્મિક વિકાસક્રમ આપણે ત્યાં રહેલો છે. તેઓ કહે છે : “સંહિતાથી માંડી ઉપનિષદ સુધીમાં જ સર્વ પ્રકારના મનુષ્યોની ધર્મજિજ્ઞાસાને સંતોષ આપે એવું ધાર્મિક સાહિત્ય પ્રકટ થયેલું જોવા મળે છે.”

‘ઉપનિષદ’ - શબ્દના વિવિધ રીતે અર્થ કરવામાં આવે છે. શંકરાચાર્ય આદિ પ્રાચીન ટીકાકારો **સદ્** ધાતુના ગતિ અને હિસા (નાશ) એ બે અર્થ ઉપરથી પરમાત્માને પહોંચાડનાર વા અજ્ઞાનનો નાશ કરનાર એમ ઉપનિષદ શબ્દના બે અર્થ કરે છે. મેક્સમૂલર ‘**ઉપ**’ એટલે પાસે અને ‘**નિ + સદ્**’ એટલે બેસવું - એ ઉપરથી ગુરુ પાસે જઈને બેસીને, પ્રાપ્ત કરવાની વિદ્યા એવો એક સાદો અર્થ સૂચવે છે. આની સામે આનંદશંકર એ વાંધો ઉઠાવે છે કે એ વખતે બધી વિદ્યા ગુરુ પાસે ભણાતી હતી આ એકલી જ નહિ. તેથી હાથમાં સમિધ લઈ ખાસ શ્રોત્રિય અને બ્રહ્મનિષ્ઠ ગુરુ પાસે બ્રહ્મવિદ્યા ભણવા જવાનો ઉપનિષદમાં વિધિ છે. ઓલ્ડનબર્ગ ‘**નિ + ષદ્**’એ **આસ** સાથે એકાર્થક હોઈ, ઉપનિષદનો ‘ઉપાસના’ અર્થ કરે છે. ડોઈસન ઉપનિષદ શબ્દ વેદમાં જે જે જુદે જુદે સ્થળે વપરાયો છે તે એકઠા કરી એ ઉપરથી એનો અર્થ રહસ્ય એવો કરે છે. આ વિવિધ મતોને સાંકળીને ઉપનિષદનો સર્વગ્રાહ્ય અર્થ કરતાં આનંદશંકર કહે છે: “ખરું જોતાં, આ સર્વ અર્થો ઉપનિષદ શબ્દમાં ભળેલા છે. અજ્ઞાનનો નાશ કરી પરમાત્માને પહોંચાડનારી વિદ્યા - જે ગુરુ પાસે જઈને બેસીને પૂર્ણ જિજ્ઞાસાથી અને વૃત્તિઓ વશ કરીને પ્રાપ્ત કરવાની છે. જેમાં પરમાત્માની ખરી ઉપાસના બતાવેલી છે અને તેમાં વેદનું ખરું રહસ્ય રહેલું છે તે - ‘ઉપનિષદ’” (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ. ૫૧)

ઉપનિષદોની સંખ્યા વિશે ઘણા મતભેદો જોવા મળે છે. મૂળ ઉપનિષદની સંખ્યામાં જતે દહાડે ઘણો વધારો થઈ ગયેલો જોવા મળે છે. નવાં કેટલાંક ઉપનિષદ જે ઘણે ભાગે અથર્વવેદ સાથે જોડાયેલાં છે તેને જૂનાં ઉપનિષદોથી આનંદશંકરના મતે સહેલાઈથી અલગ પાડી શકાય છે.

ઉપનિષદના વિષય પ્રમાણે વિભાગ કરી આનંદશંકર તેને ચાર ભાગમાં વહેંચે છે :

- (૧) જ્ઞાનપ્રધાન ઉપનિષદ
- (૨) યોગની ક્રિયાઓ બતાવનાર ઉપનિષદ
- (૩) વૈરાગ્ય (સંન્યાસ) પ્રધાન ઉપનિષદ
- (૪) ભક્તિપ્રધાન ઉપનિષદ

પ્રા. ડોઈસન કાલિકક્રમ પ્રમાણે ઉપનિષદના ચાર વર્ગ પાડે છે. તે આનંદશંકર માન્ય રાખે છે :

- (૧) પ્રાચીન ગદ્ય - બૃહદારણ્યક અને છાંદોગ્ય, તૈત્તિરિય, ઐતરેય, કૌષીતકિ અને કેન.
- (૨) પદ્ય ઉપનિષદ - કઠ, ઈશાવાસ્ય, શ્વેતાશ્વેતર, મૂંડક અને મહાનારાયણ
- (૩) પાછળનાં ગદ્ય - પ્રશ્ન, મૈત્રાયણીય અને માંડૂક્ય ઉપનિષદ
- (૪) પાછળનાં અર્થવ ઉપનિષદ - ગર્ભ, પ્રાજ્ઞાગ્નિહોત્ર, કુરિકા, નાદબિન્દુ-બ્રહ્મબિન્દુ, અમૃતબિન્દુ, કેવલ્ય, સંન્યાસ, પરમહંસજાબાલ, અથર્વશિરસ, કાલાગ્નિરુદ્ર, નારાયણ, નૃસિંહતાપનીય, રામતાપનીય વગેરે.

આ સર્વ ઉપનિષદોમાં સૌથી પ્રાચીન ઉપનિષદ જ્ઞાનને લગતા છે. તેનો ટૂંકમાં સાર આનંદશંકર નીચે પ્રમાણે તારવી આપે છે : (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ. ૫૨-૫૩)

- (૧) જીવ એ પંચમહાભૂતના બનેલા જડપદાર્થોથી ભિન્ન છે.
- (૨) એ જડ પદાર્થો - સજીવ અને નિર્જીવ - પરમાત્મામાંથી ઉત્પન્ન થયા છે, પરમાત્મા થકી ટકી રહ્યા છે અને અંતે પરમાત્મામાં ભળે છે.
- (૩) પરમાત્મા પિંડમાં અને બ્રહ્માંડમાં વસેલો છે - જગતનો અને જીવનો અંતર્યામી છે.
- (૪) જીવાત્મા અને પરમાત્માનો સંબંધ બહુ ગાઢ અને નિકટ છે. એક અજ્ઞ છે, બીજો સર્વજ્ઞ છે એ ખરું, પણ વસ્તુતઃ વિચાર કરતાં બંને એક જ તત્ત્વ છે. જીવ પરમાત્મામાંથી જ નીકળ્યો છે, એનો સખા છે, એનું જ સ્વરૂપ છે, એ પોતે જ છે.
- (૫) એ પરમાત્માને ઉપનિષદ, 'બ્રહ્મ', 'પુરુષ', 'આત્મા', એવા શબ્દોથી વ્યવહારે છે. કારણકે, એ વૃદ્ધિ, વિશાળતા અને યજનનું તત્ત્વ છે, સર્વત્ર શાંતિથી વસેલું સભરભર્યું તત્ત્વ છે, પોતાપણનું તત્ત્વ છે.
- (૬) એ મન, વાણી અને ઈન્દ્રિયોથી પર છે. જે કહે છે કે મેં એને જાણ્યું છે કે એને જાણતો નથી, છતાં એ નથી એમ જે કહે છે તે પોતે જ નથી થાય છે.

- (૭) એ ‘નેતિ’, ‘નેતિ’, અર્થાત્ ‘એમ નહિ’ ‘એમ નહિ’ એવા શબ્દોથી જ કથાય છે, છતાં એ નિષેધરૂપ, - શૂન્ય - ખાલી નથી, એ અનંત સતરૂપ, અનંત ચિત્તરૂપ, અનંત આનંદરૂપ તત્ત્વ છે.
- (૮) એ પરમાત્માનો સાક્ષાત્કાર (પ્રત્યક્ષ અનુભવ) - મન, ઈન્દ્રિયો વગેરે વશ કરીને, સદાચારથી ચાલીને, એનો અનુગ્રહ પ્રાપ્ત કરીને એનું યથાથ (સત્ય) જ્ઞાન મેળવીને થઈ શકે છે.
- (૯) તે માટે ઉપનિષદ વગેરે એના જ્ઞાન સંબંધી ગ્રંથનું શ્રવણ કરવું, શ્રવણ કરીને તે ઉપર મનન કરવું અને છેવટનો નિર્ણય બાંધીને ધ્યાન કરવું.
- (૧૦) જે આ જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરીને જાય તે ‘બ્રાહ્મણ’ અને પ્રાપ્ત કર્યા વગર જાય તે ‘કૃપણ’ (દયા ખાવા જેવો) સમજવો.
- (૧૧) મનુષ્યની કર્મ પ્રમાણે ગતિ થાય છે : પુણ્યકર્મથી એ પુણ્યશાળી થાય છે, અને પાપકર્મથી પાપરૂપ થાય છે. સત્યુરૂપ માટે પણ મરણ પછી બે માર્ગ છે - જેમાંનો એક ચંદ્રલોકમાં અને બીજો બ્રહ્મલોકમાં જાય છે - તેમાંનો પહેલો માર્ગ તે ‘ધૂમમાર્ગ’ કહેવાય છે, કારણકે તે યજ્ઞયાગનો માર્ગ છે અને બીજો માર્ગ ‘અર્ચિમાર્ગ’ યાને પ્રકાશનો માર્ગ કહેવાય છે, કારણકે તે જ્ઞાનનો માર્ગ છે. જેને પરમાત્માનો સાક્ષાત્કાર થયો છે તેને માટે મરણ નથી, એને જન્મજન્માંતરનો ફેરો નથી.

(૨) સંસ્કૃત યુગની ધર્મભાવના

શ્રુતિ-સ્મૃતિ :

ભારતીય પરંપરામાં ‘ધર્મ’ શબ્દ કોઈ સંપ્રદાય વિશેષનો દ્યોતક નથી પણ જીવનની આચારસંહિતા રૂપે છે. જે મનુષ્યને તેના લક્ષ્ય સુધી પહોંચવા માટે યોગ્ય બનાવે છે. (ધર્મશાસ્ત્ર કા ઇતિહાસ - પ્રથમ खंड पृ. ૧૦૧) આ દૃષ્ટિકોણને આધારે હિંદુશાસ્ત્રના બે વિભાગો છે : ‘શ્રુતિ’ અને ‘સ્મૃતિ’. સંહિતા, બ્રાહ્મણ, આરણ્યક અને ઉપનિષદ એટલા વૈદિકકાળના ગ્રંથો તે ‘શ્રુતિ’ ગણાય છે. વેદ પછી વેદના જ્ઞાનને વધારે સુલભ, સુશ્લિષ્ટ અને બુદ્ધિગમ્ય બને એવું કરવા માટે જે ગ્રંથો રચાયા તે સ્મૃતિગ્રંથો કહેવાય છે. એ સર્વ સ્વતંત્ર ગ્રંથો નથી, પણ પ્રાચીન વૈદિકજ્ઞાનના સ્મરણમાંથી ઉત્પન્ન થયા છે અને તેથી એ સર્વ ‘સ્મૃતિ’ ને નામે ઓળખાય છે. સ્મૃતિકાળને આનંદશંકર સંસ્કૃત યુગ તરીકે ઓળખાવે છે. કારણકે તેની ભાષા સંસ્કૃત છે. ઈ.સ. પૂર્વે ૧૦૦૦-૮૦૦ થી ઈ.સ. ૧૦૦૦ સુધીનાં સમયને આનંદશંકર સંસ્કૃતયુગમાં જ વર્ગીકૃત કરે છે. તે સમય દરમ્યાન હિંદુસ્તાનનું ધાર્મિક જીવન કેવું હતું તે અંગે સર્વગ્રાહી દૃષ્ટિથી આનંદશંકરે અવલોકન કર્યું છે.

‘સ્મૃતિ’ એ શ્રુતિના સ્મરણરૂપ છે. એ સિદ્ધાંત હિંદુશાસ્ત્રમાં એવી દૃઢતાથી મનાય છે કે જે સ્મૃતિવચનનો આધાર અત્યારે શ્રુતિમાં ન મળતો હોય તે પણ વસ્તુતઃ કોઈ શ્રુતિ પર જ રચાયેલ છે પણ શ્રુતિઓની કેટલીક શાખાઓ લુપ્ત થતાં અત્યારે એ શ્રુતિ ઉપલબ્ધ થતી નથી એમ કલ્પના કરવામાં આવે છે. આમ છતાં જે સ્મૃતિનું વચન શ્રુતિની સ્પષ્ટ વિરુદ્ધ હોય તેને તો અપ્રમાણ જ ગણવામાં આવે છે. પરંતુ આ કલ્પનાથી કંઈક જુદી રીતની કલ્પના આ વિષય અંગે આનંદશંકર કરે છે. તે મુજબ, સ્મૃતિઓમાં કેટલાક એવા આચારવિચારનો ઉલ્લેખ જોવામાં આવે છે કે જેનો શ્રુતિમાં દૂર દૂરનો આધાર પણ મળતો નથી અને અત્યારે ઉપલબ્ધ શ્રુતિઓની જુદી જુદી શાખાઓના ગ્રંથો સરખાવવાથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે આ બધી શ્રુતિઓના પ્રતિપાદ્ય વિષયમાં ઘણો ભાગે એકતા જોવા મળે છે, તેથી એવું અનુમાન કરવું યોગ્ય નથી કે લુપ્ત થયેલી શાખાઓમાં ઉપર કહ્યા તેવા આચારવિચાર હશે. તેવી જ રીતે તે આચારવિચાર સ્મૃતિકાળમાં પહેલાવહેલા જ ઉત્પન્ન થયા એમ કહેવું એ પણ વાજબી નથી કારણકે એના ઉપર પ્રાચીનતાની સ્પષ્ટ છાપ જોવા મળે છે. આ બંને મતોને ધ્યાનમાં લઈ વધારે સંભવિત ખુલાસો આપતાં આનંદશંકર કહે છે : “શ્રુતિમાં જે આચારવિચારનો સંગ્રહ થયો છે તે ઉપરાંત બીજા ઘણા આચારવિચારો પૂર્વકાળમાં હતા, જે વંશપરંપરા સંપ્રદાયથી સ્મૃતિકારોને જણાયેલા હોઈ, સ્મૃતિમાં સ્મરણરૂપે દાખલ થયા છે.” (ધર્મવિચાર ૨, પૃ. ૬૫)

પોતાના આ મતની પુષ્ટિ માટે આનંદશંકરે આધારો આપ્યા છે. જેમ કે, શ્રૌતયજ્ઞોના વિધિ શ્રુતિમાંથી મળે છે પણ તે ઉપરાંત બીજા ઘણા આચારવિચારો તે વખતે પ્રચલિત હતા, જે સ્મૃતિઓમાં પહેલા વહેલા નોંધાયા. તેથી જ તે ‘સ્મૃતિયજ્ઞ’, ‘સ્માર્તસંસ્કાર’, ‘સ્માર્તવિધિ’, વગેરે નામોથી પ્રસિદ્ધ થયા છે. વારસા વગેરે ઘણી બાબતોના કુલાચાર અને દેશાચાર લોકોમાં પરંપરાગત રીતે ચાલ્યા આવતા હતા કે, જેને ગ્રંથાકારે મૂકવાની જે તે સમયમાં કોઈ આવશ્યકતા ન જણાયેલી, પરંતુ આર્યલોકોની જેમ જેમ હિંદુસ્તાનમાં અસર વધતી થઈ અને વિવિધ પ્રાંતો એકતા પામતા ગયા, તેમ તેમ એ સાંપ્રદાયિક રિવાજોને ગ્રંથાકારે મૂકવાની જરૂર પડી હશે, પરંતુ આ રિવાજો શ્રુતિમાંથી પ્રાપ્ત થયેલા નહિ, પણ સ્મરણમાંથી પ્રાપ્ત થયેલા છે. તેથી તે ‘સ્મૃતિ’ ગ્રંથો તરીકે ઓળખાયા છે. ‘સ્મૃતિ’ એ નામની પ્રથમ આ રીતે શરૂઆત થઈ હશે એમ આનંદશંકર માને છે. પછીના સમયમાં શ્રુતિમાં ન હોય અને રૂઢિમાં પણ ન હોય એવા નવા આચારવિચારો ઉત્પન્ન થતા ગયા તે પણ આનંદશંકરના કહેવા અનુસાર સ્મૃતિઓમાં દાખલ થતા ચાલ્યા છે. જો કે કુલાચાર અને દેશાચારના પણ ઋષિઓ હશે અને એમની પણ કેટલીક શ્રુતિઓ હશે, જે ઉપલબ્ધ શ્રુતિસંગ્રહમાં દાખલ થઈ નથી. એટલા પૂરતું છેવટે આનંદશંકર શ્રુતિનો આધાર કલ્પવાનું પણ સમર્થન કરે છે. આમ, શ્રુતિના સંગ્રહિત આચાર વિચારો સિવાય પણ બીજા તે કાળના આચાર વિચારો સ્મૃતિમાં સ્મરણરૂપે દાખલ થઈ ગયા હોવાની સંભાવના અંગેનો આનંદશંકરનો મત યથાર્થ જણાય છે.

જ્યાં સ્મૃતિ અને શ્રુતિ વચ્ચે સ્પષ્ટ વિરોધ આવે ત્યાં સ્મૃતિ કરતાં શ્રુતિને વધારે પ્રબળ માનવાનો સિદ્ધાંત છે. પણ જો કોઈ બાબત શ્રુતિમાં કહી જ ન હોય તે અંગેનું કોઈ વચન સ્મૃતિમાં હોય તો એ વચન મૂળ કોઈ શ્રુતિ ઉપરથી જ બન્યું હશે એમ મનાય છે. સ્મૃતિગ્રંથોનું આ રીતનું મહત્વ જોતાં આનંદશંકર સ્મૃતિઓ કે જે સંસ્કૃત કાળનો પ્રતિષ્ઠિત ઋષિપ્રણિત ગ્રંથો છે તેના ઉપર હિંદુધર્મનો મુખ્ય આધાર રહેલો છે એમ માને છે. તેથી તેમણે વેદાંગ, પંચમહાયજ્ઞ, સંસ્કાર, વર્ણવ્યવસ્થા, આશ્રમ વ્યવસ્થા, કર્મ અને પુનર્જન્મ, પુરુષાર્થ વગેરે હિંદુધર્મના મૂળભૂત સિદ્ધાંતનું ખૂબ જ તલસ્પર્શી વર્ણન કર્યું છે.

વેદાંગ-સૂત્ર :

વેદ પછી વેદના શુદ્ધ ઉચ્ચાર કરવા માટે, એના અર્થ સમજવા માટે, એમાં બતાવેલી યજ્ઞની ક્રિયાઓ યોગ્ય કાળે અને યોગ્ય પદ્ધતિસર કરવા માટે કેટલાંક પુસ્તકો રચવામાં આવ્યા તે ‘વેદાંગ’ કહેવાય છે. ‘વેદાંગ’ એટલે વેદના અંગ યાને સાધન, વેદને સહાયભૂત થનારા પુસ્તકો, વેદાંગ છ છે :

(૧) શિક્ષા (૨) કલ્પ (૩) વ્યાકરણ (૪) છન્દ (૫) જ્યોતિષ (૬) નિરુક્ત

આ કાળનાં ઘણાં પુસ્તકો ‘સૂત્ર’ આકારમાં રચાયેલાં છે. ‘સૂત્ર’ એટલે દોરો. જેમ દોરા ઉપર ફૂલ ગૂંથીને હાર બનાવાય છે તેમ થોડા શબ્દોનાં બનેલા અલ્પાક્ષરી વાક્યોને ‘સૂત્ર’ કહે છે. સૂચવે તે ‘સૂત્ર’. થોડા શબ્દોમાં સઘળો અર્થ સૂચવનાર વાક્યો તે ‘સૂત્ર’ એમ કેટલાક ટીકાકારો ‘સૂત્ર’ શબ્દનો અર્થ કરે છે. આનંદશંકરના મતે ટૂંકાં વાક્યો શિષ્યો સહેલાઈથી યાદ રાખી શકે અને એ ઉપર ગુરુએ કરેલો બધો ઉપદેશ મનમાં ગોઠવી શકે એ હેતુથી સૂત્ર રચાયેલાં છે. આમ, જ્યારે સઘળી વિદ્યા કંઠસ્થ રાખવાનો રિવાજ હતો ત્યારે આ સૂત્રો રચાયાં હશે એમ આનંદશંકર માને છે. તે વખતના હિંદુસ્તાનમાં લિપિજ્ઞાન નહોતું. તેથી સૂત્રો - અલ્પાક્ષરી વાક્યો રચાયાં હશે એમ પાશ્ચાત્ય વિદ્વાન મેક્સમૂલરનો મત છે, જેને આનંદશંકર માન્ય રાખતા નથી. યુરોપિયન વિદ્વાન ગોલ્ડસ્ટુકરને અનુસરી આનંદશંકર કહે છે કે, સૂત્રો રચાતાં પહેલાં પણ લિપિજ્ઞાન હિંદુસ્તાનમાં હતું એમ સિદ્ધ કરનારાં ઘણાં પ્રમાણો છે. જેમ કે, ‘વર્ણ’, ‘અક્ષર’ વગેરે શબ્દો જે પાણિનિની પહેલાંના છે તે સ્પષ્ટપણે બતાવે છે કે લિપિજ્ઞાન ન હોત તો એ શબ્દો સંભવે નહિ. આ ઉપરાંત બૌદ્ધ ધર્મનું મુખ્ય સાહિત્ય ‘સૂત્ર’ નામે ઓળખાય છે. તેને કારણે બધાં ‘સૂત્રો’ ગૌતમબુદ્ધ (ઈ.સ. પૂર્વે છઠ્ઠો સૈકો) પછીનાં છે એમ પણ કેટલાક વિદ્વાનો કલ્પના કરે છે. તેને આનંદશંકર અયોગ્ય કલ્પના ગણાવે છે. તેમના મતે બૌદ્ધ ધર્મનાં સૂત્રોનું સ્વરૂપ ગુરુશિષ્યના સંવાદરૂપી છે. તેથી ‘સૂત્ર’ - શબ્દ વૈદિક સૂત્રને જેવો યથાર્થ રીતે લાગુ પડે છે તેવો બૌદ્ધ સૂત્રને લાગુ પડતો નથી. તેથી બૌદ્ધ સાહિત્યમાં રહેલો ‘સૂત્ર’ શબ્દ વૈદિક શબ્દ ઉપરથી થયો હોવાનું વધારે સંભવિત છે એમ આનંદશંકર માને છે.

વેદાંગ યાને સૂત્રના સમયને આનંદશંકર વેદની પુનરાલોચનાનો સમય કહે છે. સંહિતાથી ઉપનિષદ સુધીનો જે વેદધર્મ છૂટોછવાયો જણાય છે તે સૂત્રકાળમાં વ્યવસ્થા પામે છે. સૂત્રકાળમાં થયેલી આ ધર્મવ્યવસ્થામાં સમયાનુસાર આવશ્યક ફેરફારો થતા રહ્યા છે. તેમ છતાં હિંદુધર્મમાં આ જ પર્યંત વેદધર્મનાં તે તત્ત્વો મૂળ સ્વરૂપે વિરાજમાન છે, જેને આનંદશંકર આપણા ધર્મની જીવંતતાની નિશાની ગણે છે.

જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મ એ ધર્મનાં ત્રણ તત્ત્વો પૈકી જ્ઞાન અને ભક્તિ કર્મની સરખામણીએ આંતરતત્ત્વ છે અને તેથી સૂક્ષ્મ છે. તેથી જનસમાજનો બધો વર્ગ તેનો અધિકારી નથી બની શકતો. ધર્મનું ત્રીજું તત્ત્વ કર્મ તે બાહ્ય આચરણ રૂપ છે અને તે સ્થૂલ અને સહેલાઈથી ગ્રહણ કરી શકાય એમ છે. તેથી તે જનસમાજના મોટાભાગનો ધર્મ બને છે. જો કે અહીં આનંદશંકર એમ નથી કહેવા માગતા કે કર્મ આધારિત ધર્મ તે જ્ઞાન અને ભક્તિ વિનાનો આંધળો આચાર છે. તેમના મતે કર્મકાંડના ગર્ભમાં જ્ઞાન અને ભક્તિ રહેલાં છે. જ્ઞાન અને ભક્તિને પ્રકટ થવા માટે કર્મકાંડનું પોષણ પણ જરૂરી છે. આ દૃષ્ટિએ જ્ઞાન અને ભક્તિને આનંદશંકરે ધર્મની પાંખોની ઉપમા આપે છે તો કર્મને એના ધડ (શરીર) સાથે સરખાવે છે. તેથી દરેક ધર્મનું સ્થૂલ સ્વરૂપ જાણવું હોય તો આનંદશંકર પ્રથમ તેના કર્મકાંડનું અવલોકન કરવાનું સૂચન કરે છે. એ કર્મકાંડને લગતા ગ્રંથ તે ‘કલ્પસૂત્ર’.

શ્રૌતસૂત્ર, ગૃહ્યસૂત્ર અને ધર્મસૂત્ર એવા કલ્પસૂત્રના ત્રણ વર્ગ પાડવામાં આવ્યા છે. તેમાં શ્રૌતસૂત્રમાં શ્રુતિમાં કહેલી યજ્ઞની ક્રિયાઓ શી રીતે કરવી એ બતાવેલું છે. ગૃહ્યસૂત્રમાં દરેક ગૃહસ્થે ઘરમાં કરવાની ધાર્મિક ક્રિયાઓનો તથા ઉપનયન - વિવાહાદિ સંસ્કારોનો વિધિ છે. ધર્મસૂત્રમાં મુખ્યત્વે, બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય વગેરે વર્ણોના તથા બ્રહ્મચારી, ગૃહસ્થ વગેરેના આશ્રમોના ધર્મોનું, તેમજ વારસો, લેણ-દેણ વગેરે લૌકિક વ્યવહાર તથા કાયદાને લગતી બાબતોનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે. જો કે આવા ભેદ હોવા છતાં, આ ત્રણે પ્રકારનાં સૂત્રોને આનંદશંકર પરસ્પરની સાથે જોડાયેલા માને છે. તેની સ્પષ્ટતા કરતાં તેઓ કહે છે : “ગૃહસ્થ વેદધર્મ પાળે છે અને તેથી ગૃહસ્થ તરીકે પણ એ શ્રુતિમાં કહેલા કેટલાક યજ્ઞો કરે છે : વળી, જનસમાજમાં રહેતા મનુષ્યોને ઘરસંસાર વિના ચાલતું નથી અને ઘરસંસારી મનુષ્યોને જનસમાજના પરસ્પરના વ્યવહારમાં ભાગ લેવો પડે છે. આ રીતે શ્રૌત અને ગૃહ્ય, ગૃહ્ય અને ધર્મ એમ ત્રણે સૂત્રોના સમય થોડા ઘણા એકબીજા સાથે ભળેલા જોવા મળે છે.” (ધર્મવિચાર ૨, પૃ. ૭૨-૭૩)

શ્રૌતયજ્ઞોમાંના ઘણાખરા યજ્ઞ અત્યારે હિંદુધર્મમાં નહિ જેવા રહ્યા છે. પરંતુ તેની સરખામણીએ ગૃહ્યસૂત્ર અને ધર્મસૂત્ર આજ પર્યંત હિંદુધર્મમાં મૂળ સ્વરૂપે પ્રચલિત છે. તેથી આનંદશંકર તેની સૂક્ષ્મ તેમજ ઊંડાણથી ચર્ચા કરે છે અને સિદ્ધ કરવાનો પ્રયાસ કરે છે કે, ગૃહ્યસૂત્ર અને ધર્મસૂત્રમાં વર્ણવેલી ક્રિયાઓ તેમજ જીવનના નિયમો પર સમસ્ત હિંદુ જનસમાજની ઈમારત બંધાયેલી છે.

ગૃહ્યસૂત્રના મુખ્ય પાંચ વિષયો આનંદશંકર ગણાવે છે :

- (૧) પાકયજ્ઞ
- (૨) વર્ષમાં જુદે જુદે વખતે કરવાના ઋતુઓના યજ્ઞ
- (૩) શ્રાદ્ધ
- (૪) પંચમહાયજ્ઞ
- (૫) સંસ્કાર

(૧) પાકયજ્ઞ :

‘પાકયજ્ઞ’માં ઘરમાં અન્ન રાંધીને અગ્નિ દ્વારા પરમાત્માને આહુતિ આપવાની ક્રિયા છે. ટીકાકારો ‘પાક’ એટલે અલ્પ, નાના અથવા તો પ્રશસ્ત યજ્ઞ એવો અર્થ કરે છે. તો કેટલાક ‘પાક’ એટલે રાંધવું એવો અર્થ કરે છે. આનંદશંકર આ બીજા અર્થને વધારે સ્વાભાવિક ગણાવે છે.

(૨) ઋતુઓના યજ્ઞ :

વર્ષના જુદા જુદા વખતે કરવાના ઋતુઓના યજ્ઞ - જે જાતે જ ધાર્મિક ઉત્સવ હતા અને તેમાંથી જ જતે દહાડે હિંદુઓના વિવિધ ઉત્સવો અને તહેવારો ઉત્પન્ન થયેલા છે એમ આનંદશંકર માને છે.

(૩) શ્રાદ્ધ :

શ્રાદ્ધ ગત પિતૃઓનું સ્મરણ કરી એમના પ્રત્યે ભક્તિ જાગતી રાખવાની ક્રિયા છે. શ્રાદ્ધ ક્રિયાનું તાત્પર્ય સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

- (૧) “શ્રાદ્ધ જે શ્રદ્ધામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે - પર જીવન છે અને આપણાં વહાલાં સગાંસંબંધીઓ દેખાતાં બંધ થયાં એટલે લુપ્ત થઈ જતાં નથી પણ પર જીવનમાં રહે છે એવી જે શ્રદ્ધામાંથી ઉત્પન્ન થાય છે - એ શ્રદ્ધા જ એનું ખરું તત્ત્વ છે.”
- (૨) શ્રાદ્ધની ક્રિયા આનંદ આનંદથી જ ભરપૂર છે : જીવ મૃત્યુ પામ્યો એટલે કુટુંબથી વિખૂટો પડી ગયો છે એવી શોકની સમજણ જ એમાં નથી. એ જીવ હંમેશાં પાછળનાંની સાથે, એમની વચમાં જ વસે છે. કુટુંબના સુખ-દુઃખના પ્રસંગોમાં એ ભાગ લે છે. છતાં એ એક ભૂતપ્રેત તરીકે નહીં પણ દેવરૂપે - એવી શ્રદ્ધા છે.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ.૫૮૮)

(૪) પંચમહાયજ્ઞ :

પંચમહાયજ્ઞમાં ગૃહસ્થને ટૂંકમાં એના સર્વધર્મનું નિત્ય સ્મરણ કરાવવામાં આવે છે.

(૧) દેવયજ્ઞ : આ વિશ્વમાં પ્રકાશતી પરમાત્માની વિવિધ વિભૂતિરૂપ દેવોનું યજ્ઞન કરવું.

(૨) ભૂતયજ્ઞ : મનુષ્ય સિવાયનાં પ્રાણી ઉપર દયાભાવ રાખીને એમનું પોષણ કરવું.

(૩) પિતૃયજ્ઞ : સ્વર્ગસ્થ થયેલા માતાપિતાને સંભારીને એમના પ્રત્યે પોતાના હૃદયની ભક્તિ જાગતી રાખવી તથા પૂર્વજોમાં મૂર્તિમંત થયેલો કુલધર્મ - કુલની ઉચ્ચ ભાવના - પાળવાની પોતાની ફરજનું નિત્ય સ્મરણ કરવું.

(૪) બ્રહ્મયજ્ઞ : પ્રતિદિન વિદ્યાભ્યાસ કરવો અને એ વડે બુદ્ધિને પ્રદીપ્ત કરવી. સ્વાધ્યાય (પોતાને ભણવાનો વેદ વગેરે વિદ્યા) ભણે છે તે 'બ્રહ્મયજ્ઞ'.

(૫) મનુષ્યયજ્ઞ : મનુષ્યો ઉપર પ્રેમ રાખી એમનો આદરપૂર્વક સત્કાર કરવો.

આ પાંચ પ્રકારના મહાયજ્ઞોમાં વ્યક્ત થતાં કર્તવ્યો નિત્ય કરવાં, તથા એ જ પરમાત્માનું ઉત્તમ યજ્ઞન છે એમ એમાં ધર્મબુદ્ધિ રાખવી, એવો દરેક ગૃહસ્થને હિંદુધર્મશાસ્ત્રોનો આદેશ છે. અશ્વમેધાદિક કરતાં પણ આ કર્તવ્યો અધિક છે એમ બતાવવા માટે જ એને 'મહાયજ્ઞ'નું માનવંતુ નામ આપવામાં આવ્યું છે. આ પંચમહાયજ્ઞને આનંદશંકર હિંદુવેદધર્મના પાંચ સ્તંભરૂપ ગણાવે છે.

(૫) સંસ્કાર :

સંસ્કારો તે જીવનને ગર્ભથી મરણ પર્યંત પવિત્ર કરનાર ધાર્મિક ક્રિયાઓ છે. પંચમહાયજ્ઞ ઉપરાંત ગૃહ્યસૂત્રનો બીજો મુખ્ય વિષય આનંદશંકરના મતે 'સંસ્કાર' છે. 'સંસ્કાર' શબ્દ પ્રાચીન વૈદિક સાહિત્યમાં મળતો નથી. તેના વિવિધ અર્થો કરવામાં આવ્યા છે. 'સંસ્કાર (સમ + કૃ ઉપરથી) એટલે સારું કરવાની ક્રિયા એવો અર્થ સ્પષ્ટ કરી આનંદશંકર હિંદુધર્મમાં તેનું સ્થાન અને મહત્વ સમજાવતાં કહે છે :

“મનુષ્યના પ્રકૃતિ સિદ્ધ પ્રાકૃત - પશુપંખીના જેવા જીવનને સુધારીને સારું સંસ્કારી કરવા માટે હિંદુધર્મશાસ્ત્રે કેટલીક ક્રિયાઓ યોજી છે. એને 'સંસ્કાર' કહે છે. બાળક માતાના ગર્ભમાં મુકાય ત્યાંથી માંડીને સંસ્કારનો આરંભ થાય છે, અને તે મરણપર્યંત પહોંચે છે. એનો ઉદ્દેશ મનુષ્યને એના જીવનની પવિત્રતા સમજાવી તથા એ પવિત્રતાનું સદા સ્મરણ રખાવવું એ છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૮૨)

આ રીતે સંસ્કારોને આનંદશંકર મનુષ્યને વધુ ઉચ્ચ જીવન જીવતો કરનાર ધાર્મિક

ક્રિયાઓ રૂપે સ્વીકારે છે. સંસ્કારોની સંખ્યા બાર, સોળ, ચાલીસ એમ જુદી જુદી માનવામાં આવે છે. આનંદશંકર બાર સંસ્કારોને મુખ્ય ગણાવે છે :

- (૧) ગર્ભાધાન : ગર્ભાવસ્થાના સમયમાં માતાનો સંસ્કાર.
- (૨) પુંસવન : ગર્ભાવસ્થાના સમયમાં માતાનો સંસ્કાર.
- (૩) સીમન્તોન્નયન : ગર્ભાવસ્થાના સમયમાં માતાનો સંસ્કાર. આ સંસ્કાર અંગે માતાના કેશમાં સેંથો પાડવાની ક્રિયા કરવામાં આવે છે-એ ઉપરથી નામ પડ્યું છે. આ સંસ્કાર પહેલીવારના ગર્ભ વખતે જ કરવામાં આવે છે.
- (૪) જાતકર્મ : જન્મ સમયે બાળકને કરવાનો સંસ્કાર.
- (૫) નામકરણ : નામ પાડવું તે. દશમે દિવસે માતા નાહી ઊઠે ત્યારે, પિતા-માતાએ પુત્રનું નામ પાડવું.
- (૬) નિષ્ક્રમણ : બહાર નીકળવું, ચોથે મહિને બાળકને બહાર કાઢી સૂર્યદર્શન કરાવવું.
- (૭) અન્નપ્રાશન : અન્ન ભોજન, છઠ્ઠે મહિને બાળકને મધ, ઘી અને ભાત એકઠાં કરી ખવડાવવાં.
- (૮) ચૌડ : ત્રીજે વર્ષે (ગુચ્છા રાખીને) વાળ ઉતરાવવા.
- (૯) ગોદાન : સોળમે વર્ષે દાઢી-ગુચ્છા સહિત બધા વાળ લેવડાવવા.
- (૧૦) ઉપનયન : યજ્ઞોપવિત આપવું અને બાળકને ગુરુને ત્યાં ભણવા મોકલવો.
- (૧૧) સમાવર્તન : વિદ્યા ભણી ઘેર આવવું.
- (૧૧) વિવાહ : પરણવું.

‘ઉપનયન’ (ઉપ + ની ઉપરથી) ગુરુ પાસે લઈ જવું યા ગુરુએ વિદ્યાર્થીને પોતાની પાસે લેવો એવો અર્થ કરવામાં આવે છે. તેને આનંદશંકર વધારે યોગ્ય ગણે છે. આ સંસ્કારથી મનુષ્યમાં જ્ઞાન અને ચારિત્ર્યનો પાયો નંખાય છે. તેથી જ તેને દ્વિજત્વનો સંસ્કાર કહે છે. ‘દ્વિજ’ એટલે બીજીવાર જન્મેલો : પહેલીવાર માતાને પેટે જન્મેલો તે, બીજી વાર આ સંસ્કારથી વ્યક્તિ ખરો મનુષ્ય જન્મ ધારણ કરે છે.

ઉપનયન સંસ્કાર પામી ગુરુને ત્યાં બ્રહ્મચર્યના ઉગ્ર નિયમો પાળી ઘરસંસાર માંડવો એના વિધિને ‘અગ્નિપરિગ્રહ’ કહે છે. ઘરમાં પવિત્ર અગ્નિરૂપે પરમાત્મા વાસ કરે છે એમ સમજી પતિ-પત્નીને એકઠાં કરી ગૃહસ્થાશ્રમ ચલાવવો અને એના ધર્મ પાળવા એ પ્રમાણેનું અગ્નિપરિગ્રહ સંસ્કારનું તાત્પર્ય આનંદશંકર પ્રકટ કરી આપે છે.

સ્ત્રીઓમાં ઉપનયન સંસ્કાર :

ઉપનયન વિધિ જે અત્યારે પુરુષોને જ કરવામાં આવે છે તે આપણે ત્યાં ઘણા પ્રાચીન કાળમાં સ્ત્રીઓને પણ કરવામાં આવતી. એના અંગે આનંદશંકર હારિતમુનિ અને મનુમાંથી સમર્થન પ્રાપ્ત કરે છે. પ્રાચીન કાળમાં હારિતમુનિએ બે પ્રકારની સ્ત્રીઓની વાત કરી છે :

(૧) બ્રહ્મવાદિની (૨) સદ્યોવધૂ

ઉપરોક્ત બેમાં બ્રહ્મવાદિનીઓને ઉપનયન, અગ્નિન્ધન, વેદાધ્યયન અને પોતાના ઘરમાં ભિક્ષાયર્યાનો વિધિ કહેવામાં આવ્યો છે. જ્યારે સદ્યોવધૂનો વિવાહ આવી પડતાં જેમ તેમ ઉપનયન માત્ર કરી વિવાહ કરવો એવો વિધિ સૂચવવામાં આવ્યો છે. ઉપરોક્ત વર્ણનના આધારે આપણા દેશમાં સ્ત્રીઓની કેળવણી અને વિવાહની ઉંમર વિષે આનંદશંકર કેટલીક સ્પષ્ટતા કરે છે. ઉપરોક્ત પ્રકારોમાં ‘સદ્યો’, પદમાં ‘વધૂ’ આગળ ‘સદ્યો’, વિશેષણ લગાડ્યું છે જેને આનંદશંકર બહુ સૂચક ગણાવે છે, કારણકે એથી જણાઈ આવે છે કે તે વખતે કન્યાના માત્ર બે જ વર્ગ ન હતા. જેઓ સમસ્ત જીવન બ્રહ્મચારિણી થઈને રહે તે અને જેઓ સદ્ય - તરત વિવાહ કરી ગૃહસ્થાશ્રમમાં જોડાઈ જાય તે. આ પ્રકારોના વર્ણનમાંથી જ જણાય છે કે આ સિવાય એક ત્રીજો વર્ગ પણ એવો હતો કે જે ‘સદ્ય’ નહિ પણ કેટલાક કાળ પછી એટલે કે વિદ્યાગ્રહણ કર્યા પછી વિવાહ કરે. આમ ન માનીએ તો ‘સદ્યો’ વિશેષણ નકામું થઈ જાય છે. આમ આપણે ત્યાં પ્રાચીન કાળમાં પણ સ્ત્રીઓમાં ઉપનયન અને વિદ્યાભ્યાસનો વિધિ જોવામાં આવે છે એમ આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે.

મનુએ નોંધ્યું છે કે, પૂર્વકાળમાં કુમારિકાઓને ‘મૌજબંધન’, (ઉપનયનનો અંગભૂત વિધિ) વેદનું અધ્યાપન તથા સાવિત્રી (ગાયત્રી) મંત્રનો વિધિ હતો. એમાં અધ્યાપન પિતા, પિતૃવ્ય અથવા ભાઈ કરે, પારકો નહિ અને ભિક્ષા માગવાની તે કન્યાએ પોતાના ઘરમાં જ, અત્રે દંડ અને જટા ધારણ ન કરવાં એ પ્રમાણે હતું.

મનુના આ ઉતારામાં સ્ત્રીઓને ઉપનયન અંગે કેટલાક નિષેધ કરવામાં આવ્યા છે. તેને આનંદશંકર લૌકિક હાપણ અને સાવચેતીના ભાગરૂપે ગણે છે. તેમના મતે કન્યાએ અત્રે દંડ, જટા ધારણ ન કરવાં એમ સૂચવ્યું છે તેનું કારણ એ છે કે સ્ત્રીઓના જીવનની ભાવના પુરુષ કરતાં ભિન્ન - સૌંદર્યની છે. પૂર્વોક્ત વેષ કદરૂપો લાગવાથી સ્મૃતિકારોએ એનો સ્ત્રીઓને માટે નિષેધ કરેલો છે. ઘરમાં જ ભિક્ષા માગવાનું કારણ સ્ત્રીઓના ગૌરવને ધ્યાનમાં લેતાં અને તે સાથે પુરુષોની દુષ્ટતાના કારણથી એમને અપમાનનો કે ચારિત્ર્યભંગનો પ્રસંગ ન આવે તે માટે બહાર ભિક્ષાએ જવાનો નિષેધ કરવાની જરૂર પડી. તેમજ ઘરમાં જ પિતા વગેરે પાસે અધ્યયન કરવાના સૂચનનું કારણ પણ આ જ છે. પરંતુ આ સાથે એ પણ સિદ્ધ થાય છે કે સ્ત્રીઓને પણ

આપણે ત્યાં પ્રાચીન કાળમાં વેદ ભણાવાતા તથા ગાયત્રીનો ઉપદેશ થતો. ઉપરોક્ત વર્ણવેલા કેટલાક નિષેધ સાથે આ વિધિ પ્રચલિત હતો. તે પછીના કાળમાં વિવાહ એ જ સ્ત્રીઓને માટે ઉપનયન છે એવો મત બંધાયો છે.

ઉપર જણાવેલ ‘બ્રહ્મવાદિની’ નો પ્રકાર જૈન અને બૌદ્ધ સાધ્વી અને ભિક્ષુણીના અનુકરણમાંથી ઉત્પન્ન થયો હશે એમ કેટલાક માને છે. તેને આનંદશંકર સ્વીકાર્ય ગણતા નથી, કારણકે તેમના મતે ‘બ્રહ્મવાદિનીઓ’ ગૌતમ અને મહાવીર ભગવાનના સમય પૂર્વે પણ હતી એ વિવિધ પ્રમાણો દ્વારા સિદ્ધ કરી શકાય એમ છે. તેઓ કહે છે :

“પૂર્વોક્ત સ્મૃતિઓ (હારિત મુનિ અને મનુના ઉતારા) માં સ્પષ્ટ કહેલું છે કે ‘પૂરાકલ્પ’ - માં અર્થાત્ જૂના કાળમાં એ પ્રમાણે થતું. તેથી બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મના ઉદ્ભવ પછીનો એ સમય છે એમ કહી શકાશે નહિ. બલ્કે, ઉત્તર કાળમાં જે છૂટથી યાવજૂજીવ પરિવ્રાજિકા રહેવાનાં માઠાં પરિણામ આવ્યાં એની પાછળના હિંદુ, લોકમત ઉપર પ્રબળ અસર થઈ અને પ્રાચીન રિવાજમાં પરિવર્તન થયું.” (ધર્મવિચાર -૧, પૃ. ૫૩૫)

આમ, ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ વિચાર કરી આનંદશંકર પૂર્વોક્ત સ્મૃતિવાક્યોની અંદર પડેલા ઇતિહાસને યથાર્થ રીતે પ્રગટ કરી આપે છે.

ધર્મસૂત્ર :

ધર્મસૂત્રોમાં મુખ્યત્વે બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય વગેરે વર્ણોના ધર્મોનું તથા વિવિધ આશ્રમોના ધર્મોનું તેમજ લૌકિક વ્યવહાર તથા કાયદાઓને લગતી બાબતોનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે. “ધર્મસૂત્રોનું બીજું નામ ‘સામયાચારિક’ સૂત્રો છે. ઋષિઓના ‘સમય’ - અર્થાત્ એકમત વા સિદ્ધાંતથી જે આચારો નક્કી થયેલા છે તે ‘સમયાચાર’ અને એ સંબંધી સૂત્રો તે ‘સામયાચારિક સૂત્રો’. ગૃહ્યકર્મો તે પ્રત્યેકે પોતપોતાના ગૃહમાં કરવાના કર્મો છે, પણ ધર્મસૂત્રોમાં આખા જનસમાજના પરસ્પર વ્યવહારનું નિરૂપણ છે. તેથી પણ એનું ‘સામયાચારિક’ નામ અન્વર્થ (સમ + ઈ સંગમન ઉપરથી) છે.” (ધર્મવિચાર ૨- પૃ.૭૪)

ધર્મસૂત્રોમાંથી આગળ જતાં અનુષ્ટુભ શ્લોકબદ્ધ વિશાળ સ્મૃતિઓ રચાઈ છે. સૂત્રો અને સ્મૃતિઓ વચ્ચે ભેદ દર્શાવતાં કેટલાક પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનો કહે છે કે સૂત્રો તે મૂળ તે તે શાખાના ગ્રંથો હતા અને સ્મૃતિઓ સર્વ શાખા માટે રચાઈ છે. પણ આ મતને આનંદશંકર માન્ય રાખતા નથી. પ્રસ્તુત વિષય અંગે પોતાનો મત વ્યક્ત કરતાં આનંદશંકર કહે છે :

“ખરું જોતાં તે શાખાના ગ્રંથો કહેવાય છે તેના મૂળ કર્તાઓએ તો એ ગ્રંથો સર્વજન સમાજ માટે કરેલા, પરંતુ વંશજો અને અનુયાયીઓમાં જ એ માન્ય થયા. તેથી તે તે શાખાના

ગ્રંથો રહ્યા. જતે દહાડે તે તે સ્મૃતિકારોના મત વિશાળ પ્રદેશમાં માન્ય થયા અને એ સર્વ પ્રમાણ તરીકે મનાવવામાં હિંદુ જનસમાજની વિસ્તરતી જતી એકતા મદદે આવી.”(ધર્મવિચાર ૨-પૃ.૭૪)

આ રીતે હિંદુ સમાજની ઉત્તરોત્તર વિસ્તરતી જતી ધર્મભાવના સર્વ સ્મૃતિઓને પ્રમાણ તરીકે માનવાના કારણરૂપ છે. આ સર્વ સ્મૃતિઓમાં મનુ, યાજ્ઞવલ્ક્ય અને પરાશરની સ્મૃતિઓ સૌથી વધારે પ્રખ્યાત છે. સ્મૃતિમાં વર્ણ અને આશ્રમના ધર્મ વર્ણવેલા છે. તેમાં આનંદશંકર હિંદુધર્મનાં સઘળાં તત્ત્વોને સમાયેલા જુએ છે.

ચાર વર્ણો :

ચાર વર્ણો અને ચાર આશ્રમના ધર્મોને આનંદશંકર ધર્મસૂત્રોનો મુખ્ય વિષય માને છે. તેમાં જે વિવિધ વર્ણોના ધર્મ છે તેને જનસમાજના વ્યવહારમાંથી આનંદશંકર સ્વાભાવિક રીતે જ ઉત્પન્ન થયેલાં કર્મો રૂપે માને છે. આ કર્મોને વ્યવસ્થિત કરીને તેને ધર્મો તરીકે શાસ્ત્રકારોએ પ્રતિપાદિત કરી આપ્યા છે.

‘વર્ણ’ એટલે રંગ, ધંધાનો રંગ એવો વર્ણ શબ્દનો અર્થ કરી આનંદશંકર ધંધાના રંગ પ્રમાણે જનસમાજના ચાર વર્ણ પડેલા છે એમ સિદ્ધ કરે છે. તેઓ નોંધે છે :

“દરેક જનસમાજ જેમ જેમ જંગલી દશામાંથી નીકળી સુધરેલી દશામાં આવતો જાય, તેમ તેમ એના ધંધાઓના પ્રકારમાં વધારો થતો જાય એ સ્વાભાવિક છે પણ એ ધંધાઓનો વિકાસ કેવી રીતે થાય તથા એ પરસ્પર સંબંધમાં આવી જનસમાજમાં સુખ અને કલ્યાણમાં કેવી રીતે વૃદ્ધિ કરે એ વિચારીને, એને ઘટતા નિયમો બાંધવા એ બુદ્ધિમંત અને અનુભવી શાસ્ત્રકારોનું કામ છે. પ્રાચીન કાળમાં હિંદુજનસમાજમાં ઉત્પન્ન થયેલા બધા ધંધાના મુખ્ય ચાર વર્ગ પાડી, હિંદુ શાસ્ત્રકારોએ એના ચાર વર્ણ ઠરાવ્યા છે : બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય અને શુદ્ર” (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ. ૯૨)

ધંધાઓની વિવિધતાને આધારે હિંદુ શાસ્ત્રકારોએ કરેલી આ યોજનાને આનંદશંકર વિશાળ અર્થમાં સર્વદેશના અને સર્વકાળના જનસમાજને લાગુ પડે તેવી યોજના માને છે. ધંધાના રંગ પ્રમાણે જનસમાજમાં ચાર વર્ણ શી રીતે પડ્યા તે અંગેનું નિરૂપણ આનંદશંકરે આપ્યું છે.

- (૧) વિદ્યા ભણવી અને ભણાવવી, ધર્મ પાળવો અને ઉપદેશવો એ બ્રાહ્મણનો ધંધો થયો. જો કે જનસમાજ એની મેળે જ સત્ય અને ધર્મને માર્ગે ચાલી શકતો હોય ત્યાં આનંદશંકર બ્રાહ્મણ કે અન્ય વર્ણની જરૂરિયાત સ્વીકારતા નથી.
- (૨) દુનિયા હંમેશાં ધર્મને માર્ગે ચાલી શકતી નથી. જનસમાજમાં અનેક અધર્મના આચારો

જોવા મળે છે. તેમજ એક રાજ્ય બીજા રાજ્ય ઉપર હલ્લો કરી એક બીજાનું પડાવી લેવાનો પ્રયત્ન કરે છે. જનસમાજના આ આંતર અને બાહ્ય દુશ્મનોને નુકસાન કરતા અટકાવવા માટે તથા પ્રજાને સુખ અને કલ્યાણને માર્ગે ચઢાવવા માટે રાજ્યની આવશ્યકતા છે. આ આવશ્યકતામાંથી જ આનંદશંકર યુદ્ધ, દંડ અને પ્રજાપાલનનો ક્ષત્રિયનો ધંધો ઉત્પન્ન થયેલો માને છે.

- (૩) ઉપરોક્ત બંને કાર્યો દ્રવ્ય વિના થઈ શકતાં નથી. પ્રજાના રક્ષણ માટે અને દુશ્મનો સાથે લડવા માટે તેમજ આખા જનસમાજના સામાન્ય સુખ માટે દ્રવ્યની જરૂર પડે છે. આ દ્રવ્ય ઉત્પન્ન કરનાર વર્ગ તે વૈશ્ય કહેવાયા. વૈશ્યો ખેતી વગેરે ધંધો કરીને લોકહિતનાં કાર્યો કરી જનસમાજના સુખમાં વધારો કરવાનું કામ કરે છે.
- (૪) ખેતી, વેપાર ધંધામાં કોઈ બુદ્ધિ વાપરે તો કોઈ શારીરિક શ્રમ (મજૂરી) પણ કરે. આ શારીરિક શ્રમ કરનાર વર્ગ તે શૂદ્ર.

આ પ્રમાણે આનંદશંકર જનસમાજમાં સ્વાભાવિક નિયમને અનુસરી ચાર વર્ણની ઉત્પત્તિ બતાવે છે. જો કે આ ચારે વર્ણની ઉત્પત્તિ એક પછી એક થયેલી છે એમ આનંદશંકર કહેવા માગતા નથી. આપણા શરીરના અવયવોની માફક તે એકી વખતે ઉત્પન્ન થઈને વિકસે છે એમ તેઓ માને છે. સમગ્ર સમાજના હિત માટે આ દરેકની આવશ્યકતાને આનંદશંકર સ્વીકારે છે. આમાંનો કોઈપણ વર્ણ બાકીના વર્ણ વગર ટકી શકતો નથી અને પોતાનું કાર્ય કરી શકતો નથી.

ઋગ્વેદસંહિતાના કાળમાં સ્વાભાવિક રીતે જનસમાજમાં આ વર્ણો પડી ગયેલા હશે એમ એ ગ્રંથના પુરુષસૂક્તને જોવાથી સ્પષ્ટ થાય છે. પુરુષસૂક્તમાં બતાવ્યું છે કે ચાર વર્ણ જે જનસમાજમાં જોવામાં આવે છે તે એક મહાપુરુષ (ચેતન જનસમાજ)નાં જ અવયવો છે. સૌ મળી એક શરીર બને છે. બ્રાહ્મણ એનું મુખ છે, ક્ષત્રિય તે બાહુ, વૈશ્ય તે ઊરુ અને શૂદ્ર તે પગ છે. (ઋગ્વેદ-૧૦, ૮, ૧૨)

ઉપરોક્ત સૂક્તમાં અલંકારિક વાણીમાં તે તે વર્ણના કાર્યનો નિર્દેશ કરેલો છે. તેનો અયોગ્ય અર્થ કરી કેટલાક વર્ણવ્યવસ્થાનું વર્તમાન જડસ્વરૂપ વેદવિહિત છે એવું પ્રમાણ પ્રાપ્ત કરે છે. પરંતુ આ સૂક્તનો સાચો અર્થ જોતાં, તેમાંથી વર્તમાન વર્ણ વ્યવસ્થાને સમર્થન મળતું નથી એમ આનંદશંકરનું પ્રતિપાદન છે. કોઈપણ વર્ણને ઉચ્ચ કે નીચ માની બીજા વર્ણનો તિરસ્કાર કરવાનો એનો ઉપદેશ નથી. આખું શરીર જેમ પગ ઉપર ઊભું રહે છે તેમ આખો જનસમાજ શૂદ્ર ઉપર ટકી રહ્યો છે એમ અર્થ કરીએ તો પણ ચાલે. વસ્તુતઃ સર્વ અવયવને એકબીજાની જરૂર છે તેમાં મુખ વડે મનુષ્ય પોતાના વિચારની શબ્દ દ્વારા એકબીજાને આપ-લે કરે છે. અને વિચાર તો મનુષ્યની

ઉત્તમ બક્ષિસ છે તેટલા પૂરતો જ બ્રાહ્મણ વર્ણને શ્રેષ્ઠ કહેવામાં અર્થ રહેલો છે એમ આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. શાસ્ત્રની પરિભાષામાં પોતાના આ વિચારને મૂકતાં આનંદશંકર કહે છે :

“અમુક વાક્ય ‘અનુવાદ’ છે કે ‘વિધિ’ એ જોવું અને વિધિ હોય તે જ ઉપદેશ એમ સમજવું. ‘અનુવાદ’ એટલે અન્ય પ્રમાણથી જે સિદ્ધ હોય તેનું જ પાછળથી કથન કરવું, અને વિધિ તે નવો ઉપદેશ. શાસ્ત્રનું પ્રામાણ્ય અનુવાદમાં નહિ, પણ માત્ર વિધિમાં જ મનાય છે. પ્રકૃતિ થકી જ, જનસમાજમાં જે વિભાગ પડે છે તેનો પુરુષસૂક્તમાં અનુવાદ છે. એ વિભાગનો પરસ્પર સંબંધ સમજી એક ચેતન જનસમાજના જ સર્વ અવયવો છે એમ સમજવું તે એ સૂક્તમાં રહેલો ઉપદેશ-વિધિ છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૮૩)

અનુવાદ અને વિધિનો ઉપરોક્ત ભેદ ન સમજવાથી પુરુષસૂક્તનું તાત્પર્ય સમજવામાં ભૂલ થાય છે જેને આનંદશંકર પ્રગટ કરી આપે છે. આ ઉપરાંત સમગ્ર પુરુષસૂક્તનો પ્રતિપાદ્ય વિષય એક અખંડ મહાપુરુષ છે તે જોતાં પણ આનંદશંકરે તારવેલું તાત્પર્ય યથાર્થ છે એમ લાગે છે.

બ્રાહ્મણ, ઉપનિષદ, મહાભારત વગેરેમાં અસંખ્ય દાખલા એવા છે કે જેમાં વર્ણ કરતાં ગુણને જ વિશેષ મહત્ત્વ આપવામાં આવતું. આમ, આપણી પ્રાચીન વ્યવસ્થામાં જ્યાં સુધી, જન્મ પ્રમાણે વર્ણ પડ્યા છતાં ગુણને પ્રાધાન્ય અપાતું ત્યાં સુધી સમાજવ્યવસ્થામાં સુસંવાદિતા જળવાયેલી જોવા મળે છે. પણ કાળે કરીને પ્રજામાંથી વિદ્યાનો લોપ થતાં વર્ણવ્યવસ્થામાં જડતા દાખલ થઈ એમ આનંદશંકર માને છે. વળી, વૈશ્યોનાં અનેક મહાજનો બંધાવાથી, રાજકીય અસ્થિરતાઓને કારણે લોકોનું સ્થળાંતર થવાથી તેમજ તેમના સારા-ખોટા રિવાજોના ભેદથી, તેમજ પરસ્પરના ઝઘડાઓ વગેરે અનેક કારણોથી ચાર વર્ણોની જગ્યાએ આપણે ત્યાં ધીમે ધીમે અનેક જ્ઞાતિઓ પડી ગયેલી જોવા મળે છે. જો કે મૂળ હિંદુશાસ્ત્રોને અનુસરી આનંદશંકર જનસમાજના મુખ્ય ચાર વર્ણો જ માને છે. તે પણ ગુણ અને કર્મ પ્રમાણે જ એક મહાપુરુષ (જનસમાજ)ના જ અંગો તરીકે સ્વીકારે છે. આપણા દેશમાં આ વિવિધ વર્ણો કેમ ઉદ્ભવ્યા એ અંગે પાશ્ચાત્ય વિદ્વાનોમાં ભિન્ન ભિન્ન મતો છે.

(૧) એક મત એવો છે કે ‘વર્ણ’ શબ્દનો મૂળ અર્થ રંગ હોઈ પ્રથમ એ શબ્દ ‘આર્ય’ અને ‘દાસ’ (‘દસ્યુ’ અનાર્ય) એ બે જાતિવાચક હતો, હિંદમાં પ્રવેશેલા આર્યોની ચામડીનો રંગ મૂળ વતનીઓની ચામડીના રંગથી એટલો બધો ભિન્ન હતો કે તેઓ વચ્ચે લગ્ન વ્યવહાર અનિષ્ટ ગણાય એ સ્વાભાવિક છે. એ કારણથી લગ્નના પ્રતિબંધ રૂપ વર્ણનું જે મુખ્ય લક્ષણ તે અસ્તિત્વમાં આવ્યું. આમ, આ મત પ્રમાણે વર્ણનું બંધારણ મૂળ લોહી (જન્મ-જાતિ) ના ભેદ ઉપર રચાયેલું છે.

(૨) બીજો મત એવો છે કે, હિંદુ તેમજ યુરોપમાં ગયેલા સર્વ આર્યો લગ્ન સંબંધી બે જાતનો પ્રતિબંધ પાળતા - એક તો એ કે પોતાના કુટુંબ (ગોત્ર)માં ન પરણવું અને બીજો પરાયાં કુટુંબમાં અમુક મંડળ (જાતિ)ની અંદર જ પરણવું. આ બંને નિયમ પાળવામાં સગપણના લોહી (જન્મ)નો વિચાર ઉપસ્થિત રહે છે અને લોહી શુદ્ધ રાખવાના હેતુથી લગ્નના પ્રતિબંધ-વર્ણનું મુખ્ય તત્ત્વ - ઉદ્ભવે છે.

ઉપરોક્ત બંને મતની સમીક્ષા કરતાં આનંદશંકર કહે છે કે વર્ણના ભેદ અંગે જે લગ્ન સંબંધી પ્રતિબંધ જોવામાં આવે છે તેનો ખુલાસો આ બંને મતથી થાય છે. પણ આર્યોની અંદર માંહેમાંહે વર્ણના ભેદ કેમ પડ્યા એનો ખુલાસો પહેલા મતથી થતો નથી અને તે ભેદ અમુક જ ચાર ધંધાને અનુસરતા કેમ થયા તેનો ખુલાસો આ બીજો મત આપી શકતો નથી. આમ, આ બંને મતને આનંદશંકર અસ્વીકાર્ય ગણે છે. આ ઉપરાંત હિંદના આર્યો પૂર્વ તરફ ગંગા જમનાના પ્રદેશમાં વિસ્તર્યા ત્યાર પછી વર્ણ વિભાગ બંધાયા એમ કેટલાક વિદ્વાનોનું માનવું છે. એની સામે બીજો એક મત એવો છે કે ઋગ્વેદસંહિતાના કાળ પૂર્વે જ ‘બ્રહ્મ’, ક્ષત્ર અને ‘વિશ’ એવા ભેદ પડી ચૂક્યા હતા. આનંદશંકર ‘ગુણકર્મવિભાગ’ને જ ચાતુર્વર્ણ્યના મૂળ કારણ રૂપે સ્વીકારે છે. પછીથી એ ગુણકર્મ વિભાગમાં જન્મનું તત્ત્વ ઉમેરાયું અને વંશપરંપરાગત વર્ણ યાને જાતિઓ બંધાઈ છે. આમ, વર્ણવ્યવસ્થા અંગે પાછળના સમયમાં જે ધંધા, વિવાહ અને ભોજનના જે અભેદ પ્રતિબંધો જોવામાં આવે છે તે ધીમે ધીમે ઉત્પન્ન થઈ પ્રચલિત થયેલા છે. એ પ્રતિબંધો મૂળ, વૃત્તિવિભાગ અને લોહી (જન્મ)ની વિશુદ્ધિ જાળવવાનો યત્ન એ બે તત્ત્વોમાંથી ઉદ્ભવેલા છે એમ આનંદશંકર માને છે.

આપણે ઉપર જોયું કે ગુણકર્મ વિભાગને જ આનંદશંકર ચાતુર્વર્ણ્યનું મૂળ કારણ ગણે છે. એટલે કે વર્ણવ્યવસ્થા કર્મથી જ હોવી જોઈએ જન્મથી નહિ એમ તેઓ માને છે. આ સંદર્ભમાં ‘વર્ણવ્યવસ્થા’ જન્મથી કે કર્મથી ? એ નામના પોતાના એક લેખમાં આનંદશંકર આ પ્રશ્નની વિશેષ ચર્ચા કરે છે. તેમાં વર્ણવ્યવસ્થા સર્વથા અનિષ્ટ છે એમ આનંદશંકર કહેતા નથી. તેનું વર્તમાન જડ સ્વરૂપ જ તેમને અમાન્ય છે. આપણી પ્રાચીન સમાજવ્યવસ્થામાં વર્ણની વ્યવસ્થાનાં ઘણાં હકારાત્મક પાસાં રહેલાં છે, જેને આનંદશંકર દર્શાવી આપે છે. આ અંગે તેઓ કહે છે :

“અન્ય પ્રજાઓને જોઈએ તેવું ન પ્રતીત થયેલું એવું શાસ્ત્રીય સત્ય પ્રાચીન હિંદુસ્તાનને જડ્યું હતું. - જે સત્ય વર્તમાન હિંદુસ્તાન વાસ્તવિક રીતે જોતાં ખોઈ બેઠું છે. હિંદુઓની વર્ણવ્યવસ્થા જાતિભેદથી યોજાયેલ છે. એમાં સ્વતઃ કંઈ જ અનિષ્ટ નથી, પણ અર્થયુક્ત જાતિભેદ એ જ લાભકારક છે. અર્થહીન જાતિભેદથી કંઈ જ ફાયદો નથી, ઊલટી હાનિ છે.” (ધર્મવિચાર-૧.૫૮. ૩૮૭)

પ્રાચીન સમયની આ ચાતુર્વર્ણ્ય વ્યવસ્થા વર્તમાન સમયમાં માત્ર દંભરૂપ જ છે. આપણે ત્યાં અત્યારે ચાલતી વર્ણદશાથી સંતુષ્ટ રહેવામાં આનંદશંકર કર્તવ્યભંગ સમજે છે. એ કર્તવ્યભંગમાં જ તેમને હિંદુસ્તાનની અવનતિનું કારણ રહેલું દેખાય છે. અર્થાત્ વર્ણવ્યવસ્થા ગુણથી હોવી જોઈએ એમ આનંદશંકર માને છે. જાતિ ઉપરથી ગુણકર્મનું નહિ પણ ગુણકર્મથી જાતિનું અનુમાન કરવું એને જ આનંદશંકર યોગ્ય ગણાવે છે.

“કેવળ દરેક વ્યક્તિની સ્વતંત્રતા અને ન્યાય વિચારીને સમાજ ચાલવા દેવો હોય તો વર્ણવ્યવસ્થા ન જોઈએ, પણ જનસમસ્તના હિતની દૃષ્ટિએ જ વિચાર કરવો હોય-હિતની આગળ ન્યાય અને સ્વાતંત્ર્યનાં તત્ત્વને નમાવવાં હોય - તો વર્ણવ્યવસ્થા આવશ્યક છે : પ્રજાને બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય અને શૂદ્ર ચારે વર્ણની જરૂર છે અને તેથી કોઈ કોઈમાં લોપ પામી ન જાય તે માટે જન્માનુસાર વર્ણભેદનો નિયમ રાખવાની આવશ્યકતા છે. પણ તે જનતાના હિત ખાતર જ્યાં જનતાનું હિત જ સચવાતું ન હોય- જેમ કે હાલની નાતજાતોની સ્થિતિમાં -ત્યાં સનાતન ધર્મને માટે ખોટા વર્ણભેદ માટે આગ્રહ ધરાવવો એ મને યોગ્ય લાગતું નથી.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૮૭)

સાર્વવર્ણિક ધર્મ :

વર્ણવ્યવસ્થા અંગેના આનંદશંકરના ઉપરોક્ત વિચારોમાં આપણે જોયું કે હિંદુસ્તાનની પ્રાચીન વર્ણવ્યવસ્થા જનહિતને સમાવનારી છે. જનસમાજ એક વૃત્તિ તરફ વળી ન જાય તથા એના જુદા જુદા ભાગો પરસ્પર સંઘર્ષમાં પડી જનસમાજના સમસ્ત હિતને હાનિ ન કરે તે માટે શાસ્ત્રકારોએ તે તે વર્ણના ધર્મો બાંધ્યા. આને વર્ણના ‘વિશેષ’ ધર્મ તરીકે આનંદશંકર ઓળખાવે છે. આ વિશેષ ધર્મોની સાથે સાથે દરેક મનુષ્યે મનુષ્ય તરીકેનું કેટલુંક સર્વ સામાન્ય કર્તવ્ય બજાવવાનું હોય છે. તેનું ધ્યાન રાખતાં શાસ્ત્રકારોએ તે અનુસાર સર્વ વર્ણના કેટલાક સર્વ- સામાન્ય ધર્મ બતાવ્યા છે. આને સાધારણ અથવા ‘સાર્વવર્ણિક ધર્મ’ કહે છે. સાર્વવર્ણિક ધર્મનો આ રીતનો અર્થ સ્પષ્ટ કરી આનંદશંકર તેને સમગ્ર જન સમાજ માટેનો ઉપદેશ કહે છે. સાર્વવર્ણિક ધર્મના બે પ્રકાર છે. એક તો અમુક કૃત્યો કોઈએ ન કરવાં એમ જણાવ્યું છે. બીજું અમુક ગુણો આત્મામાં કેળવવાના છે એમ ઉપદેશ કર્યો છે. કેટલીકવાર બાહ્ય આચારને ‘નિયમ’ કહે છે અને આંતર ગુણને ‘યમ’ કહેવામાં આવે છે. કેટલીકવાર નકારાત્મક ધર્મનું આચરણ તે ‘નિયમ’ અને ભાવાત્મક ધર્મનું આચરણ તે ‘યમ’ એમ ભેદ પાડવામાં આવે છે અને તેમાં નિયમ કરતાં યમ વધારે આવશ્યક ગણાય છે. વિવિધ સ્મૃતિઓમાંથી આ અંગેના નમૂનારૂપ કેટલાંક ઉદાહરણો આપી આનંદશંકર સાર્વવર્ણિક ધર્મોનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ કરી આપે છે. (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૦૩ થી ૧૦૬)

- ★ વશિષ્ઠ ધર્મશાસ્ત્ર અનુસાર સત્ય, અક્રોધ, દાન, અહિંસા અને પ્રજોત્પત્તિ આટલા સર્વ વર્ણના ધર્મ છે.
- ★ યાજ્ઞવલ્ક્ય સ્મૃતિ અનુસાર અહિંસા, સત્ય, અસ્તેય (ચોરી ન કરવી), પવિત્રતા, ઈન્દ્રિય-નિગ્રહ, દાન, દમ, દયા, ક્ષમા - એ સર્વ વર્ણોના ધર્મનાં સાધનો છે.
- ★ યાજ્ઞવલ્ક્ય સ્મૃતિ અનુસાર અહિંસા, સત્યવચન, બ્રહ્મચર્ય, અકલ્કતા (નિષ્કપટપણું) અને અસ્તેય એ પાંચ 'યમ' કહેવાય છે. અક્રોધ, ગુરુસેવા, શૌચ (પવિત્રતા) લઘુભોજન અને અપ્રમાદ એ પાંચ 'નિયમ' કહેવાય છે.
- ★ પાતંજલ યોગસૂત્રમાં અહિંસા, અસ્તેય, બ્રહ્મચર્ય અને અપરિગ્રહ - તે યમ. શૌચ, સંતોષ, તપ, સ્વાધ્યાય અને ઈશ્વરપ્રણિધાન તે નિયમ.
- ★ ઈજ્યા (પ્રભુભજન), અધ્યયન, દાન, તપ, સત્ય, સંતોષ, ક્ષમા, દયા એ ધર્મનો આઠ પ્રકારનો માર્ગ છે.

ચાર આશ્રમ :

હિંદુ જનસમાજમાં વ્યક્તિગત તેમજ સામૂહિક વ્યવહારોમાં માર્ગદર્શન માટે સ્મૃતિકાળમાં જે શાસ્ત્રો રચાયાં છે તેને આધારે આનંદશંકર તે સમયની ધર્મવ્યવસ્થાને પ્રગટ કરી આપવાનો પ્રયત્ન કરે છે. વર્ણવ્યવસ્થાની જેમ એમણે આશ્રમવ્યવસ્થાનું પણ વિવરણ કર્યું છે. તેમાં આનંદશંકરની ધર્મવ્યવસ્થા અને સમાજવ્યવસ્થા વચ્ચે મેળ સાધતી સમન્વય દૃષ્ટિ જોવા મળે છે.

આપણા પ્રાચીન ઋષિઓએ મનુષ્ય જીવનને ચાર અવસ્થાઓમાં વહેંચ્યું છે. આ વિભાજન આશ્રમવ્યવસ્થાને નામે ઓળખવામાં આવે છે. દરેક મનુષ્ય પોતાના જીવનમાં પોતાનું હિત પૂરેપૂરું સાધી શકે એ હેતુથી ઋષિઓએ ચાર આશ્રમની વ્યવસ્થા રજૂ કરી છે : (૧) બ્રહ્મચર્યાશ્રમ (૨) ગૃહસ્થાશ્રમ (૩) વાનપ્રસ્થાશ્રમ (૪) સંન્યાસાશ્રમ

ગૃહસ્થાશ્રમ બાદ કરતાં બાકીના આશ્રમ શાસ્ત્રકારોએ વિશેષ કરીને પોતાની જ જ્ઞાનદૃષ્ટિથી ઉપજાવ્યા છે. આ જ્ઞાનદૃષ્ટિમાં મનુષ્ય પોતાનું કલ્યાણ પૂરેપૂરું કેવી રીતે સાધી શકે તેની ઉત્તમ યોજના રહેલી છે એમ આનંદશંકર માને છે. 'આશ્રમ' એટલે વિસામો એમ અર્થ કરી આનંદશંકર તેનું તાત્પર્ય બે રીતે પ્રગટ કરે છે :

- (૧) વટેમાર્ગુ જેમ વાટમાં વિસામો લેતો લેતો ગંતવ્યવસ્થાને પહોંચે, તેમ આ ચાર આશ્રમોને એક પછી એક સેવીને મનુષ્ય પોતાને ગંતવ્યવસ્થાને પરમપદે વા મોકલે - પહોંચે છે.
- (૨) ઋષિઓ જેમ વનમાં 'આશ્રમ' રહેઠાણ બાંધીને રહેતા, તેમ સાધારણ મનુષ્ય આ

સંસારરૂપી વનમાં રહીને પવિત્ર જીવન ગાળવું હોય તો ગાળી શકે તે માટે એમણે બાંધેલા આ રહેઠાણ યાને ‘આશ્રમ’ છે.

આ બંને અર્થમાંથી જેઓ ચારે આશ્રમ એક પછી એક આવશ્યક માને છે તેમના માટે આનંદશંકર પહેલો સ્વીકારવાનું સૂચન કરે છે. જ્યારે ચારેમાંથી કોઈપણ આશ્રમ પૂરેપૂરો ઉત્તમ રીતે સેવવાથી કાર્ય સિદ્ધ થાય છે એમ માનનારાઓને તેઓ બીજો અર્થ સ્વીકારવાનું સૂચન કરે છે. (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૦૭)

(૧) બ્રહ્મચર્યાશ્રમ :

અત્યંત સાદાઈ અને પવિત્રતાથી ગુરુને ઘેર રહી વિદ્યા ભણવી એ બ્રહ્મચર્યાશ્રમનો ધર્મ છે. ‘બ્રહ્મ’ એવું જે વેદની વિશાળ અને પવિત્ર વિદ્યાનું નામ છે એનું જ્ઞાન મેળવવું અને એના નિયમો આચરવા એટલે ‘બ્રહ્મચર્ય’ એવો બ્રહ્મચર્યનો વિશાળ અર્થ આનંદશંકર કરે છે.

(૨) ગૃહસ્થાશ્રમ :

વિદ્યા ભણી ઘેર આવ્યા પછી ઘર માંડીને રહેનારે કેવી રીતે રહેવું એ ‘ગૃહસ્થાશ્રમ’ના નિયમોમાં બતાવેલું છે. ગૃહસ્થાશ્રમ એ આહાર, નિદ્રા અને મૈથુન માટે જ નથી પણ સંસારની વચમાં રહીને સંસારનાં સુખ ભોગવવાં, કર્તવ્ય કરવાં, સદા ઉપકાર કરી, પરમાત્માના સાંનિધ્યમાં રહીને જીવન ગાળવાનું છે એ માટે છે.

(૩) વાનપ્રસ્થાશ્રમ :

સંસારના પ્રવૃત્તિમય જીવનમાંથી નીકળી વનમાં જઈ પરમાત્માનું ચિંતન કરવું અને શાંત નિવૃત્તિમય જીવન ગાળવા માટે વાનપ્રસ્થાશ્રમની વ્યવસ્થા કરવામાં આવી છે. પરમાત્માના સ્વરૂપ સંબંધી ગ્રંથોનું અધ્યયન, સંયમી જીવન, અતિથિનો સત્કાર, પ્રાણીમાત્રમાં અનુકંપા વગેરેને આનંદશંકર વાનપ્રસ્થાશ્રમના મુખ્ય ધર્મ ગણાવે છે.

(૪) સંન્યાસાશ્રમ :

વાનપ્રસ્થાશ્રમમાં હજી દુનિયા સાથે કેટલોક સંબંધ રહે છે. વાનપ્રસ્થ પછી સંન્યાસાશ્રમમાં સઘળાં સાંસારિક કર્મોનો અને સંબંધોનો ત્યાગ કરવામાં આવે છે. સંન્યાસાશ્રમીના જીવનને અનુસરી તેને સંન્યાસી, ભિક્ષુ, પરિવ્રાટ, પરિવ્રાજક, યતિ તેમજ હંસ તેમજ પરમહંસ તરીકે પણ ઓળખવામાં આવે છે. મૂળ વાનપ્રસ્થ અને સંન્યાસના આશ્રમ જુદા જુદા નહિ હોય એમ આનંદશંકર માને છે. આ સંદર્ભમાં તેઓ કહે છે કે,

“પહેલાં ગૃહસ્થાશ્રમમાંથી નિવૃત્ત થઈ પરમાત્મ ચિંતનમાં જીવન ગાળવું એનો એક જ આશ્રમ હશે પણ એ આશ્રમ સેવનારા જનોમાં કેટલાક પૂર્વાશ્રમ (ગૃહસ્થાશ્રમ)નાં કર્મો તરફ

ઢળતાં, તો કેટલાક સંસારત્યાગમાં એટલા બધા વધી જતા કે એક સ્થળે રહેવું કે પત્નીસહવર્તમાન રહેવું એ પણ એમને પસંદ નહોતું : આ કારણથી એક જ આશ્રમમાં બે છોડાના વર્ગો થયા અને તે સ્વતંત્ર આશ્રમ પડ્યા : એક વનમાં વાસ કરવાનો - તે વાનપ્રસ્થાશ્રમ ને સર્વ કર્મ ત્યજી વિચર્યા કરવાનો તે સંન્યાસાશ્રમ.” (ધર્મવિચાર - ૨, પૃ. ૧૦૯)

આમ, પ્રાચીનકાળમાં આપણા દેશમાં વાનપ્રસ્થ અને સંન્યાસ જુદા જુદા નહીં હોય એમ આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે. જો કે પાછળના સ્મૃતિકારો પૈકી કેટલાકે કલિમાં વાનપ્રસ્થાશ્રમનો સ્પષ્ટ નિષેધ કર્યો છે તેનું કારણ સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“પ્રાચીન યુગમાં બે આશ્રમનો એક આશ્રમમાં જ સમાવેશ થતો હતો અને પાછળના કાળમાં દેશની રાજકીય, આર્થિક અને ધાર્મિક અંધાધૂંધીને લીધે કેવળ વનમાં રહીને શાંતિથી જીવનનિર્વાહ કરવો કઠિન થઈ પડ્યો હશે. તેથી પત્નીસહવર્તમાન વન સેવવું અશક્ય જણાયું હશે અને તેથી કલિમાં વાનપ્રસ્થાશ્રમનો નિષેધ કરેલો એમ લાગે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૩૮)

આમ, કલિમાં વાનપ્રસ્થાશ્રમના નિષેધનું કારણ આનંદશંકર આપણા દેશની તે વખતની ઐતિહાસિક પરિસ્થિતિના સંદર્ભમાં સ્પષ્ટ કરી આપે છે.

પૂર્વે સ્ત્રીઓ પણ બ્રહ્મવાદિની થતી અર્થાત્ બ્રહ્મચર્યમાં સમસ્ત જીવન ગાળતી તથા પુરુષ - સંન્યાસીઓની પેઠે બ્રહ્મજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરતી, પણ પછીના સમયમાં તેમને માટે માત્ર ગૃહસ્થાશ્રમનું જ વિધાન કરવામાં આવ્યું છે. અર્થાત્ પ્રાચીન કાળમાં સંન્યાસાશ્રમમાં સ્ત્રી-પુરુષનો ભેદ નહોતો. પૂર્વે સ્ત્રીઓ અને પુરુષો ઊભયને, સર્વ પ્રકારના ભેદની પાર જઈ, એક આત્મારૂપે રહેવાની છૂટ હતી. ‘જીવનમુક્તિવિવેક’ નામના ગ્રંથમાં વિદ્યારણ્ય મુનિ જણાવે છે કે, સંસાર ત્યાગનો સ્ત્રીઓને પણ અધિકાર છે. આ ઉપરાંત ઉપનિષદકાળમાં મૈત્રેયી, ગાંગી, સુલભા વગેરેનાં દૃષ્ટાંતોથી સ્ત્રીઓમાં સંન્યાસનું સમર્થન મળે છે. પરંતુ પછીના કાળમાં આપણે ત્યાં સ્ત્રીઓને સંન્યાસાશ્રમનો નિષેધ કરવામાં આવ્યો છે. તેનું કારણ પણ આનંદશંકર તે પછીના વખતની આપણા દેશની ઐતિહાસિક અને ધાર્મિક સ્થિતિમાં રહેલું જુએ છે. કાળ જતાં જે કારણોએ વાનપ્રસ્થાશ્રમને ઉચ્છિન્ન કર્યો એ જ કારણો સ્ત્રીઓના સંસાર ત્યાગમાં પ્રતિબંધક થયાં. સંન્યાસાશ્રમમાં સ્ત્રી-પુરુષોનો સ્વતંત્ર અને સરલ સહવાસ એક કઠિન નિયમરૂપ - અસિધારાવ્રત રૂપ થવા માંડ્યો હશે. આખરે અવિદ્યાનું પ્રાબલ્ય થતાં એમાંથી વ્રતભંગ અને અનાચાર ઉદ્ભવવા માંડેલા, એટલે શાસ્ત્રકારોએ યુગધર્મ વિચારી સ્ત્રી -પુરુષના પ્રકૃતિજન્ય ભેદને માન આપ્યું. આપણા શાસ્ત્રકારોએ કરેલી આ વ્યવસ્થાને આનંદશંકર આવકારદાયક ગણાવે છે. બૌદ્ધ શાસ્ત્રકારોએ સ્ત્રીઓ અને પુરુષો માટે જુદા જુદા વિહાર મઠનું વિધાન કર્યું, છતાં અનાચાર નષ્ટ ન થયો. તેની સરખામણીએ બ્રાહ્મણશાસ્ત્રકારોએ યુગધર્મનો વિચાર કરી, પ્રકૃતિજન્ય ભેદોને માન્યતા આપી સ્ત્રીઓના સંસાર ત્યાગને નિયંત્રિત કરી તેને સ્થાને સ્ત્રીઓ

માટે સંસારમાં રહી મુક્તિ સાધવાનો જે વિધિ બાંધ્યો તેને આનંદશંકર એક સમયાનુસાર આવશ્યક અને આવકારદાયક પગલું ગણાવે છે.

સંન્યાસાશ્રમ એ સમગ્ર સમૂહ માટે નથી કારણકે તે અધિકારનું ક્ષેત્ર છે. છેક પ્રાચીન કાળમાં આપણે ત્યાં સંન્યાસ બ્રાહ્મણ સિવાયના અન્ય વર્ગો માટે પણ હતો, પરંતુ સમગ્ર સમાજ જો અધિકાર વગર સંન્યાસના માર્ગે જાય તો દેશમાં કર્તવ્યપ્રમાદ અને આળસ વધે છે. આપણા દેશમાં એક કાળે આવો અનાચાર વધેલો જોવા મળે છે. તેના માટે સૌથી વધુ જવાબદાર આનંદશંકર બૌદ્ધ ધર્મને ગણાવે છે. બ્રાહ્મણશાસ્ત્રકારોએ આવા અનાચાર સામે શાસ્ત્રો રચી માત્ર બ્રાહ્મણવર્ગને જ સંન્યાસનો અધિકાર આપ્યો છે. તેને આનંદશંકર યોગ્ય સમયનું આર્ષદષ્ટિવાળું પગલું ગણાવે છે. સંન્યાસાશ્રમનો અધિકાર માત્ર બ્રાહ્મણોને જ છે એવો વિધિ રચીને આપણા શાસ્ત્રકારોએ બ્રાહ્મણો પર સમાજહિતની વિશેષ જવાબદારી મૂકી છે એમ આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. ખરો સંન્યાસી કેવો હોવો જોઈએ તે અંગેનાં અનેક શાસ્ત્રવચનો ટાંકી આનંદશંકર આપણા શાસ્ત્રમાં - બ્રાહ્મણ, બૌદ્ધ અને જૈન ત્રણે શાસ્ત્રમાં - યતિના જે ધર્મોનું વિવરણ મળે છે તેનું સુંદર દિગ્દર્શન કરાવે છે.

ઉપરોક્ત સમગ્ર વિવરણ પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે પ્રાચીન આશ્રમવ્યવસ્થા એક ઉત્તમ જીવનવ્યવસ્થા હતી અને યુગ પરિવર્તનની સાથે સાથે તેમાં બદલાતી રહેલી ભાવના પણ જોવા મળે છે. આ પ્રાચીન આશ્રમવ્યવસ્થાને આનંદશંકર સ્થગિત થયેલી કે નિરુપયોગી માનતા નથી. પણ ચારેય આશ્રમો પાછળ રહેલી સાચી ભાવનાનો સમયાનુસાર અર્થ કરીને એને વર્તમાન સમયમાં પણ ઉપયોગમાં લાવી શકાય તેમ છે એમ માને છે. આપણી પ્રાચીન વર્ણવ્યવસ્થાનું સાંપ્રત મૂલ્ય સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“પ્રાચીન બ્રહ્મચર્યાશ્રમમાંથી, વર્તમાન સમયમાં બાળકોને કેમ કેળવવાં અને કેવા નિયમો પળાવવા એ સંબંધે બહુ ઉપયોગી ઉપદેશ મળે એમ છે. ગૃહસ્થાશ્રમ આજકાલ પાશવ-જીવન જેવો થઈ રહ્યો છે તેને બદલે એમાં પરાધર્મતા અને ધાર્મિકતા લાવવા માટે પ્રાચીન ગૃહસ્થાશ્રમ નમૂનારૂપ છે. આજકાલ સ્ત્રી-પુરુષ એમનું સમસ્ત જીવન વિષયોપભોગમાં અને દ્રવ્યોપાર્જનની ચિંતામાં વ્યતિત કરે છે. એથી લગ્નની અને જીવનની ભાવનાને હાનિ પહોંચે છે. લગ્નનો પરમ ઉદ્દેશ સિદ્ધ થતો નથી, જીવનનો પરમ ઉદ્દેશ સિદ્ધ થતો નથી- અને પશુના જેવું જીવન મરણ પર્યન્ત વહું જાય છે, એ દોષ દૂર કરી સ્ત્રી-પુરુષના સંબંધનું અને તે સાથે મનુષ્ય જીવનનું પરમ પ્રયોજન સિદ્ધ કરવાનો માર્ગ તે વાનપ્રસ્થાશ્રમ છે અને એની પરાકાષ્ઠા સંન્યાસાશ્રમમાં પ્રાપ્ત થાય છે. એ સર્વ આશ્રમને, કાંઈક કાંઈક બાહ્ય ફેરફાર સાથે, હાલના સમયમાં ફરી ઊભા કરવા અશક્ય નથી.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૪૨)

ચાર પુરુષાર્થ:

વર્ણવ્યવસ્થા, આશ્રમવ્યવસ્થા અને પુરુષાર્થવ્યવસ્થા એ ત્રણેને આનંદશંકર આપણા પ્રાચીન ઋષિમુનિઓનો જીવનના ઉદ્દેશ સંબંધી મહત્ત્વનો આવિષ્કાર ગણાવે છે. આપણી પ્રાચીન વર્ણવ્યવસ્થામાં પછીથી જે જડતા આવેલી છે તેને કારણે કેટલાક તેને આદરથી જોતા નથી. જો કે તેમાં આવેલી શૈથિલ્યની સ્થિતિ માટે આનંદશંકર પ્રાચીન ઋષિમુનિઓની આર્ષદૃષ્ટિને દોષિત ગણતા નથી. વર્ણવ્યવસ્થા એ મનુષ્ય શક્તિની નૈસર્ગિક વિવિધતાને સફળ રીતે વ્યવસ્થિત કરવાનો યત્ન માત્ર હતો. વિશ્વના બીજા કેટલાક ચિંતકોએ (પ્લેટો, એરિસ્ટોટલ) પણ આવી વર્ણવ્યવસ્થાની કલ્પનાઓ કરી છે. પરંતુ આની સરખામણીએ પુરુષાર્થવ્યવસ્થા અને આશ્રમવ્યવસ્થાને આનંદશંકર આપણા ઋષિમુનિઓની આગવી બુદ્ધિ પ્રતિભામાંથી જન્મેલી માને છે. વિશ્વના બીજા કોઈ ચિંતનમાં આવી વ્યવસ્થા વિચારવામાં આવી નથી. આપણા ઋષિમુનિઓનું પુરુષાર્થ અંગેનું ચિંતન ઘણું અદ્વિતીય છે. આપણા પ્રાચીન ઋષિમુનિઓએ ચાર પુરુષાર્થો નક્કી કર્યા છે :

(૧) ધર્મ (૨) અર્થ (૩) કામ (૪) મોક્ષ

મનુષ્યની વિવિધ પ્રવૃત્તિઓ તપાસીને હિંદુ ધર્મશાસ્ત્રકારોએ એમાંથી ચાર ઉદ્દેશો શોધી કાઢ્યા છે, જેને પુરુષાર્થ કહેવાય છે. ‘પુરુષાર્થ’ એટલે પુરુષે અર્થાત્ મનુષ્યે પ્રાપ્ત કરવાની વસ્તુઓ. પહેલાં ધર્મ અને મોક્ષને એકઠા ગણી ત્રણ જ પુરુષાર્થ ગણાવવામાં આવતા. તેનું કારણ આપતાં આનંદશંકર કહે છે કે, જનસમાજનો મોટો ભાગ ગૃહસ્થાશ્રમીઓનો હોય છે અને તેથી તેના મુખ્ય પુરુષાર્થ ધર્મ, અર્થ અને કામ એ ત્રણેને અનુસરીને તેને ‘ત્રિવર્ગ’ કહેવામાં આવતા.

ધર્મ, અર્થ, કામ અને મોક્ષ એ ચારેય પુરુષાર્થોને આનંદશંકર એકબીજાથી છૂટા પાડી સમજવાનો ઈન્કાર કરે છે. તે ચારેયનો પરસ્પર સંબંધ સ્પષ્ટ કરી તે સર્વની યોગ્ય સંઘટના કરવા પર તેઓ વિશેષ ભાર મૂકે છે. ‘આપણો ધર્મ’માં ‘પુરુષાર્થ’ નામના લેખમાં આનંદશંકરે ચારે પુરુષાર્થોનો સમન્વયાત્મક વિચાર કર્યો છે.

(૧) ધર્મ

ધર્મ એટલે શાસ્ત્રની અમુક કાર્ય કરવાની આજ્ઞા, આનંદશંકર ધર્મને પરમ પ્રયોજન ગણાવે છે. કારણકે, તે પ્રધાન ઉદ્દેશ હોઈ જીવનમાં અગ્રસ્થાને છે. પરંતુ એ ઉદ્દેશ પણ ‘અર્થ’ એટલે કે દ્રવ્ય અને ‘કર્મ’ એટલે કે સુખ બંનેના યોગ્ય સંપાદન વિના સિદ્ધ થવો શક્ય નથી. આજ રીતે ‘ધર્મ’-શબ્દના અર્થમાં નીતિ અને નીતિનું અધિષ્ઠાન (સાંકડા અર્થમાં) ધર્મ યાને ઈશ્વરનિષ્ઠા એ બંનેનો સમાવેશ થાય છે. તેથી જેમ સામાન્ય રીતે ‘અર્થ’ અને ‘કામ’થી વિહીન

ખરી ઈશ્વરનિષ્ઠા અશક્ય છે, તેમ 'અર્થ' અને 'કામ' વિના નીતિને પણ આનંદશંકર અશક્ય ગણાવે છે.

(૨) અર્થ

'અર્થ' એટલે દ્રવ્ય, પૈસો, જે દુનિયાના સુખનું એક સાધન છે અને જેને મેળવવા મનુષ્યો પુષ્કળ પ્રવૃત્તિ કર્યા કરે છે. 'અર્થ' ને 'ધર્મ' અને 'કામ' થી વિખૂટો પાડતાં શાં પરિણામ આવે છે એ પણ આનંદશંકર વિચારે છે. 'અર્થ' ને ધર્મ અને કામથી છૂટો પાડતાં માણસ અર્થનો દાસ બનીને સોનાના ઉકરડા વધારે એ આનંદશંકરને મન મનુષ્ય જન્મનો હેતુ નથી. ધર્મ અને કામવિહોણું ધન જગતને માટે અનિષ્ટકારી છે. સાંપ્રત સમયમાં સામાન્ય પ્રજામાં ધનની તૃષ્ણા વધતી હોય એમ લાગે છે તેને આનંદશંકર અનર્થકારી ગણે છે. તેથી જ ધર્મરૂપી અમૃત મૂળમાં રેડાતું રહેશે તો જ ધનની વેલ પણ ફાલશે અને એનાં ફળ મનુષ્ય ખાઈ શકે એવાં થશે. આમ, ધર્મસહિત અર્થને જ આનંદશંકર સેવવા યોગ્ય ગણે છે. 'અર્થ' નો ધર્મ સાથે સંબંધ જેમ જરૂરનો છે તેમ 'કામ' સાથે પણ જરૂરનો છે. કારણકે 'અર્થ' સાથે કામની ઈચ્છા - સુખની ઈચ્છા જોડાતી નથી તો કંજૂસપણું ઉત્પન્ન થાય છે. વળી, જનસમાજ સમગ્રને લઈને વિચાર કરતાં આનંદશંકર કહે છે : "સુખની ઈચ્છા વિના જનસમાજ ધનિક થતો નથી, કારણકે સુખની ઈચ્છા એ ધનના સંવિભાગમાં તેમજ ઉત્પાદનમાં પ્રબળ હેતુ છે." (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૪૬)

(૩) કામ

'કામ' એટલે ઈચ્છા, સુખની ઈચ્છા, વિષય સુખની ઈચ્છા અથવા તો કામનાનો અર્થાત્ ઈચ્છાનો વિષય. મનુષ્યની સર્વ કામનાનો વિષય તે સુખનો ઉપભોગ છે. મનુષ્ય ધર્મ આચરે છે એમાં પણ પરલોક ઉપરાંત આ લોકમાં પણ સુખી થવાની ઈચ્છા સ્પષ્ટપણે રહેલી છે. જો કે અહીં આનંદશંકર ઉડાઉપણાને કે એશઆરામના જીવનનું પ્રતિપાદન કરતા નથી. તેઓ 'કામ'નો ધર્મ અને અર્થ સાથે સમન્વય કરી આપે છે. 'કામ' એટલે સુખની ઈચ્છા સાથે હંમેશાં 'ધર્મ' અને 'અર્થ' જોડવા. ધર્મથી વિયુક્ત સુખની ઈચ્છાને આનંદશંકર પુરુષાર્થ માનવાનો સદંતર નિષેધ કરે છે. કારણકે એવી સુખની ઈચ્છા વ્યક્તિના જીવનમાં પ્રવર્તક હોતી નથી. એટલું જ નહિ પણ ધર્મને વાસ્તે ઘણા મનુષ્યોએ પ્રાણ સુધ્ધાં આપ્યા છે. ધર્મનું શૈથિલ્ય અને સુખની લાલસાને આનંદશંકર દરેક પ્રજાની પડતીના ઐતિહાસિક કારણ તરીકે સ્વીકારે છે. તો, બીજી બાજુ એનાથી તદ્દન ઊલટી સ્થિતિ જંગલી પ્રજામાં હોવાનું જણાવે છે. માટે તેઓ સુખની લાલસાને યોગ્ય અંશમાં અનુમોદે છે. જો કે અંતિમ દૃષ્ટિએ તેઓ ધર્મને જ સર્વોચ્ચ ગણાવે છે. તેઓ કહે છે : "ધર્મ અને સુખ એ બે સ્થિતિ વચ્ચે પસંદગી કરવાની હોય તો ધર્મ રહીને સુખ નાશ પામે એ સારું, પણ સુખ રહીને ધર્મ જાય એ ખોટું." (ધર્મવિચાર-૧ પૃ. ૪૭)

જેમ ધર્મરહિત કામ હાનિકારક છે તેમ ‘અર્થ’ રહિત કામને પણ આનંદશંકર હાનિકારક ગણાવે છે. ‘અર્થ’ અને ‘કામ’ નો સમન્વય કરતાં તેઓ કહે છે :

“જીવનમાં ‘કામ’ યાને સુખ પ્રાપ્ત કરવું હોય તો ‘અર્થ’ના યોગક્ષેમના એટલે કે પૈસો બચાવવાના અને કમાવવાના માર્ગો યોજો, કરકસર કરો, કારણકે કરકસર એ મોટો અને આવશ્યક ગુણ છે, પણ દ્રવ્યોત્પાદન ઉપર મુખ્ય લક્ષ રાખવું, કારણકે દ્રવ્યોત્પાદન એ વધારે મોટો અને તેજસ્વી ગુણ છે.” (ધર્મવિચાર ૧- પૃ.૪૮)

જેમ ‘અર્થ’ વિના નીતિ અશક્ય છે તેમ ‘કામ’(વ્યવહારિક સુખની ઈચ્છા) વિના પણ નીતિ અશક્ય છે. આપણા ઋષિમુનિઓની આ અંગેની સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિને સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“નીતિ કેવળ વ્યવહારિક સુખ અર્થે જ છે - પછી તે વ્યક્તિનું હો કે જનસમાજનું હો - એવી અધમ ઐહિકતા આપણા પૂર્વજોએ નીતિના પ્રયોજક હેતુમાં જો કે સ્વીકારી નથી. છતાં તેઓનું સામાન્ય મનુષ્ય સ્વભાવનું જ્ઞાન એટલું ઊંડું હતું કે સુખની ઈચ્છા મનુષ્યનો કેવો પ્રવર્તક હેતુ છે તે તેઓ ભૂલ્યા નહોતા. જનસંસ્કૃતિમાં સુખની ઈચ્છા કેવી પ્રબળ શક્તિ નીવડી છે એ ધ્યાનમાં રાખવાથી ‘કર્મ’નો પુરુષાર્થરૂપે સ્વીકાર યોગ્ય જણાશે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૪૪-૪૫)

આ રીતે, આનંદશંકરે મનુષ્ય જીવનના ત્રણ ઉદ્દેશ રૂપે ધર્મ - અર્થ અને કામનો સુભગ સમન્વય કર્યો છે. જો કે અર્થ અને કામ એ પુરુષાર્થ તો વધતે ઓછે અંશે પ્રાણી માત્રમાં છે, પરંતુ મનુષ્યત્વ તો ધર્મમાં જ રહેલું છે. અને તેથી આનંદશંકર ધર્મને સર્વ પુરુષાર્થમાં અગ્રસ્થાને મૂકે છે. “ધર્મ એ ઉત્તરાવસ્થામાં નવો આરંભવાનો પુરુષાર્થ નથી એનું સેવન પૂર્વાવસ્થામાં જ થવું જોઈએ. એ થયું હશે તો જ ઉત્તરાવસ્થા ખાલી ખાલી અને કાર્યશૂન્ય નહિ લાગે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૪૮)

(૩) મોક્ષ

મોક્ષ એટલે બંધનમાંથી છૂટવું તે. અજ્ઞાન, દુઃખ, પાપ એ સંસારનાં બંધન છે અને એમાંથી છૂટવું તે મોક્ષ, મોક્ષ સર્વ પુરુષાર્થોમાં શ્રેષ્ઠ છે. જેમ જેમ વિચાર વિકસતો ગયો તેમ મોક્ષના સ્વરૂપ પ્રમાણે એના પાંચ ભેદ કલ્યા છે :

- (૧) સાલોક્ય : પરમાત્માના લોકને પામવું.
- (૨) સારૂપ્ય : એના જેવા રૂપના થવું.
- (૩) સાપ્તર્થ : એની સમાન શક્તિ વા ગુણવાળા થવું.
- (૪) સાયુજ્ય : એની જોડે મળી જવું.

(પ) કેવલ્ય : સર્વ ઉપાધિથી અને પ્રકૃતિના સંસર્ગથી મુક્ત થઈ સ્વ-સ્વરૂપમાં વીરમવું તે.

આ મોક્ષરૂપી મહાપુરુષાર્થ પ્રથમ ધર્મમાં અંતર્ભૂત હતો. જેમ જેમ દર્શનશાસ્ત્રનો વિકાસ થતો ગયો એમ ધર્મભાવના વધારે ઉચ્ચ અને સૂક્ષ્મ બનતી ગઈ તેમ તેમ તે ધર્મમાંથી બહાર નીકળ્યો. મોક્ષને આનંદશંકર ધર્મ સાથે આંતર અને જીવંત સંબંધથી જોડાયેલો પુરુષાર્થ માને છે. તેમના મતે મોક્ષ એ ધર્મના અંતરમાં રહી બહાર વિકસતો પુરુષાર્થ છે, ધર્મનો નિષેધક એવો પુરુષાર્થ નથી. મોક્ષની અંતિમ અવસ્થાના ખરા અધિકારી બહુ થોડા હોય છે.

આનંદશંકરના ઉપરોક્ત વિવરણમાં આપણને ધર્મ, અર્થ અને કામ એ ત્રિવર્ગ પુરુષાર્થમાં ધર્મનું સ્થાન શું છે તે જાણવા મળે છે. અન્ય બે પુરુષાર્થ કરતાં ધર્મની વિશેષતા તેમને મન એ છે કે ઉત્તરાવસ્થામાં જ્યારે એ બે પુરુષાર્થ ગૌણતાને યોગ્ય થાય છે ત્યારે ધર્મ આગળ પડી સવિશેષ આદરને પાત્ર થાય છે. આ ઉત્તરાવસ્થાના ધર્મને આનંદશંકર પૂર્વાવસ્થાના ધર્મથી અલગ ગણતા નથી, પણ પૂર્વાવસ્થાના ધર્મને જ ઉત્તરાવસ્થામાં પરિપક્વતાની સ્થિતિએ પહોંચેલો માને છે. પૂર્વાવસ્થામાં ધર્મ જ્યારે ‘અર્થ’ અને ‘કામ’ સાથે જોડાયેલો હોય છે તે વખતે એનું સ્વરૂપ કેવું હોય છે અને તે બીજા બે પુરુષાર્થ સાથે કેવો સંબંધ ધરાવે છે એ વિષેનો વિચાર આનંદશંકર ‘વ્યવહાર અને પરમાર્થ’ નામના લેખમાં કરે છે. આ લેખમાં આનંદશંકર વ્યવહાર જગતને ધર્મની શિક્ષણશાળા ગણાવી વ્યવહાર અને પરમાર્થ વચ્ચે સમન્વય સાધવાનો પ્રયાસ કરે છે. ધર્મની ઓળખ જેટલી રોજબરોજના વ્યવહારમાં થાય છે તેટલી નદી કિનારે કે પર્વતની ગુફામાં બેસવાથી થતી નથી. ધર્મ એ મનુષ્યના ઉન્નત સ્વભાવની પેદાશ છે. ધર્મ એ શાસ્ત્રોમાં પૂરી રાખવાની કે મંદિરોમાં પૂરી રાખવાની બાબત નથી, પરંતુ રોજિંદા વ્યવહારમાં આચરણની બાબત છે. આપણી આસપાસની દુનિયામાં પરમાર્થની સરખામણીએ વ્યવહારને વધારે પ્રાધાન્ય મળેલું જોવામાં આવે છે તેનું કારણ આનંદશંકર ધર્મનો અન્ય પુરુષાર્થ સાથેનો સંબંધ ન સમજવામાં રહેલું જણાવે છે. અર્થ અને કામના સમય ઉપરાંત ધર્મ માટે કોઈ અલગ સમય નથી, આથી આનંદશંકર લખે છે : “અર્થ અને કામનો સમય તે જ ધર્મનો : માત્ર ધર્મના અન્તઃપ્રવેશથી અર્થ અને કામ સપ્રયોજન અને પવિત્ર બને છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૨)

આમ, અન્ય પુરુષાર્થ સાથે ધર્મનો અન્તઃપ્રવેશ એ જ ખરો પરમાર્થ છે. અન્ય પુરુષાર્થ સાથેના ધર્મના માત્ર બાહ્ય સહચારને આનંદશંકર નિરર્થક દંભ ગણાવે છે. ધર્મનો વ્યવહારમાં એટલે કે અર્થ અને કામમાં અન્તઃપ્રવેશ રોજબરોજના વ્યવહારનાં કામમાં આવવો જોઈએ. અર્થ અને કામથી દૂર રહેવાથી ધર્મ આવડતો નથી. એ જ અર્થમાં આનંદશંકર વ્યવહારને ધર્મની પાઠશાળા ગણાવે છે. પ્રાપ્ત થયેલા જ્ઞાનને વ્યવહારની કસોટીએ ચઢાવવાથી એ સિદ્ધ અને

સંસ્કારી બને છે એમ આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. આમ, ધર્મ એ દુનિયાના સઘળા વ્યવહારનો - અર્થનો અને કામનો અંતર્યામી થવો ઘટે છે, એટલે કે અર્થ અને કામનો તે દાસ નથી પણ અર્થ અને કામ ઉપર અમલ ભોગવી અર્થ અને કામને પોતાના કાર્યમાં પ્રેરે છે. ધર્મનું આ જીવંત અંતર્યામીત્વ જે જાણે છે તે જ વ્યવહાર અને પરમાર્થનો સુમેળ સાધી શકે છે.

કર્મ અને પુનર્જન્મ :

મનુષ્યના સ્વભાવમાં જોવા મળતું અનેકવિધ વૈચિત્ર્ય શા કારણે છે ? તેવો પ્રશ્ન કરી આનંદશંકર તેમાંથી કર્મ અને પુનર્જન્મ અંગેના પોતાના વિચારો પ્રકટ કરે છે.

સંસારનું આ વૈચિત્ર્ય અને એમાં જોવા મળતી વિષમતાની સ્થિતિ પરમાત્માના પરમન્યાયી અને દયાસાગર સ્વરૂપ સાથે સુસંગત નથી. મનુષ્યની કસોટી કરવા, તેને અશુદ્ધમાંથી શુદ્ધ બનાવવા ઈશ્વરે આ વૈચિત્ર્ય રચ્યું છે એવો ખ્રિસ્તી ધર્મશાસ્ત્રનો મત છે, જેને આનંદશંકર માન્ય રાખતા નથી. એ કસોટીમાંથી પાર ઊતરવાનું સૌનું સામર્થ્ય પણ સરખું દેખાતું નથી. આ વૈચિત્ર્ય ઈશ્વરે ઉત્પન્ન કર્યું એમ નહિ પણ એની મેળે અકસ્માતે ઉત્પન્ન થયેલું છે એવી કલ્પનાને આનંદશંકર મનુષ્ય બુદ્ધિમાં વ્યાપેલા કાર્યકરણના સિદ્ધાંતના સ્વીકારની વિરુદ્ધ ગણાવે છે. તેમની દૃષ્ટિએ આ પ્રશ્નનો ખરો ખુલાસો હિંદુ ધર્મશાસ્ત્ર અનુસાર જ આપી શકાય છે. તે અનુસાર મનુષ્યના જીવનમાં જોવા મળતી વૈચિત્ર્યતાનું બીજ તેનાં પોતાનાં જ કર્મોમાં છે. અર્થાત્ કર્મ એ જ સંસારના સઘળા ભેદનું કારણ છે. ઉપનિષદોમાંથી આ અંગેનાં વિવિધ ઉદાહરણો આપી આનંદશંકર હિંદુધર્મના કર્મના મહાનિયમ વડે સંસારના વૈષમ્યનો ખુલાસો કરે છે.

‘કૃ’ ધાતુ ઉપરથી ‘કર્મ’ શબ્દનો અર્થ ‘કરેલું જ્ઞાન’ એવો કરી આનંદશંકર તેનું તાત્પર્ય સમજાવે છે. કર્મનો અર્થ અકારણ અને આંધળી ભાગ્યરેખા એવો થતો નથી. એ સિદ્ધાંતનો ઉદ્દેશ માણસને નીતિની જવાબદારીમાંથી મુક્ત કરવાનો નથી ઊલટાનું આ મહાનિયમનું તાત્પર્ય માણસની જવાબદારી મજબૂત કરવાનું તથા તેને ઉદ્યોગમાં પ્રેરવાનું છે. અર્થાત્, મનુષ્યે પોતાનું જે કંઈ શ્રેય કરવાનું છે તે કર્મના સિદ્ધાંતમાં પ્રકટ થતા કાર્યકારણભાવના મહાનિયમને અનુસરીને કરવાનું છે. અને એ નિયમને અનુસરીને એ શ્રેય કરવાનું મનુષ્યને પૂર્ણ સામર્થ્ય છે એમ શાસ્ત્રનું તાત્પર્ય છે.

પુનર્જન્મ :

કર્મ સાથે પુનર્જન્મનો સિદ્ધાંત જોડાયેલો છે. કારણકે પુનર્જન્મ ન સ્વીકારીએ તો ‘કૃતહાનિ’ અને ‘અકૃતાભ્યાગમ’ નો પ્રસંગ આવે. અર્થાત્ અત્યારે કરેલા કર્મ નિષ્ફળ જાય, અને વગર કર્મ કર્યે અકસ્માતે આ વર્તમાન સ્થિતિ પ્રાપ્ત થઈ છે એમ માનવું પડે. આ મુશ્કેલીથી

બચવા હિંદુશાસ્ત્રકારોએ અત્યારના કર્મને ફળવા માટે ભવિષ્યનો જન્મ અને વર્તમાન સ્થિતિનો ખુલાસો કરવા માટે ભૂતકાળમાં જન્મ માનવાનો વિધિ કરેલો છે જેને આનંદશંકર યથાર્થ ગણાવે છે. જો કે શાસ્ત્રોની પુનર્જન્મની આવી વ્યવસ્થામાં અનવસ્થાનો દોષ આવે છે એમ કેટલાક વાંધો ઉઠાવે છે. તેનો ઉત્તર આપતાં આનંદશંકર કહે છે :

“પરંપરા અનાદિ હોઈ એનો છેડો ન જ આવવો જોઈએ. એ જન્મ પરંપરા અમુક કાળે ઉત્પન્ન થઈ એમ માનતાં પ્રશ્ન ઊભો થાય છે કે અમુક જ કાળે એ કેમ ઉત્પન્ન થઈ અને તે પહેલાંનો કાળ ખાલી-શૂન્ય-કેમ પડી રહ્યો ? અમુક કાળથી એનો આરંભ માનતાં પ્રથમ જન્મ આકસ્મિક ઠરે-જે કાર્યકારણના મહાસિદ્ધાંતથી ઊલટું છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૧૧૭)

અર્થાત્ જન્મ પરંપરામાં જે અનવસ્થા દેખાડવામાં આવે છે તે ત્યજવા યોગ્ય દૂષણ નથી, પરંતુ આવશ્યક ભૂષણ છે.

કર્મ - પુનર્જન્મના સિદ્ધાંતને આનંદશંકર હિંદુધર્મના સર્વમાન્ય સિદ્ધાંતોમાંનો એક ગણાવે છે. તેઓ કહે છે : “આ સિદ્ધાંત હિંદુધર્મમાં એવો સર્વમાન્ય થયો છે કે જૈન અને બૌદ્ધ પંથોએ વૈદિક (બ્રાહ્મણ) ધર્મના બીજા ઘણા સિદ્ધાંતો છોડી દીધા, પરંતુ તેઓ આ સિદ્ધાંતને વળગી રહ્યા.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૧૧૮)

રામાયણ અને મહાભારત :

પંચમહાયજ્ઞ, સંસ્કાર, ચાર વર્ણ અને આશ્રમની વ્યવસ્થા, કર્મ અને પુનર્જન્મનો સિદ્ધાંત અને ચાર પુરુષાર્થની યોજના આ પાંચને આનંદશંકર હિંદુધર્મના પંચપ્રાણ ગણાવે છે. હિંદુસ્તાનના ધાર્મિક જીવનનો સાંસ્કૃતિક ઈતિહાસ જોવો હોય તો આનંદશંકર રામાયણ અને મહાભારત વાંચવાની ભલામણ કરે છે. કારણકે એ બંને મહાકાવ્યોમાં આપણને તે વખતના હિંદુસ્તાનની સાંસ્કૃતિક ઝલક જોવા મળે છે.

રામાયણ ગૃહધર્મ અને રાજધર્મનો ઉપદેશ આપનાર ઉત્તમ મહાકાવ્ય છે. ઘરમાં સૌ કુટુંબીઓને પરસ્પર કેવા સ્નેહથી વર્તવું જોઈએ એ રામાયણના અનેક ઉદાહરણોમાંથી જાણવા મળે છે. રામની પિતૃભક્તિ અને રાજધર્મ, એમનાં કર્તવ્યનિષ્ઠા અને એકપત્નીવ્રતની સમાજજીવન પર પડેલી અસરને આનંદશંકર હિંદુધર્મના ઈતિહાસમાં ચિરસ્થાયી ગણાવે છે.

મહાભારતમાં ઘરસંસારની કાળી અને ઊજળી બંને બાજુનું નિરૂપણ જોવા મળે છે. દરેક મનુષ્યમાં ગુણ અને દોષ કેવા ભળેલા હોય છે અને તેથી મનુષ્ય સ્વભાવના કેવા કેવા નમૂનાઓ બને છે એ મહાભારતમાં બહુ રસિક અને અદ્ભુત રીતે બતાવ્યું છે. યતો ધર્મસ્તતો જયઃ ‘જ્યાં ધર્મ ત્યાં જ જય’ એને આનંદશંકર સમગ્ર ગ્રંથનો મુખ્ય સાર માને છે. મહાભારતમાં ધર્મ સંબંધી એટલું બધું જ્ઞાન ભર્યું છે કે માત્ર મહાભારત વાંચવાથી જ સમગ્ર હિંદુધર્મનું સ્વરૂપ સમજાઈ જાય છે.

અત્યારે જે રૂપમાં મહાભારત જોવા મળે છે તેવું તે મૂળથી ન હતું. મહાભારતમાં જ કહ્યું છે કે, મૂળ મહાભારત વ્યાસે એમના શિષ્ય વૈશંપાયન વગેરેને કહેલું તે વૈશંપાયને જનમેજયને કહ્યું અને તે સૌતિ (સૂતપુત્ર) શૌનકાદિ મુનિઓને કહી સંભળાવે છે : હવે આવડું પુસ્તક એક જણ જેવું સાંભળે તેવું જ બીજાને સંભળાવે એ અશક્ય છે એમ અનુમાન કરી આનંદશંકર મહાભારતના ત્રણ સ્વરૂપ સ્વીકારે છે. પહેલું વ્યાસનું ભારત, બીજું વૈશંપાયનનું ભારત અને ત્રીજું સૌતિનું ભારત. આ ત્રણ આવૃત્તિ ઉપરાંત આ પદ્ધતિને જ અનુસરીને આનંદશંકર સંજયે કરેલું યુદ્ધનું વર્ણન અને ‘સૌતિ શૌનકાદિકને કહે છે’ એમ જણાવનાર ગ્રંથકારની કૃતિ એવાં બે સ્વરૂપ મહાભારતમાં ઉમેરે છે. આમ બધી મળીને કુલ પાંચ કૃતિઓ આનંદશંકર સ્વીકારે છે.

મહાભારતમાં જે ધાર્મિક સ્થિતિનું વર્ણન છે તે જોતાં મહાભારતનો સમય ઈ.સ. પૂર્વે ઓછામાં ઓછા ત્રણેક શતક જૂનો હોવાનો સંભવ છે. જોકે એમાં રજૂ થયેલો ધર્મ તો એ કરતાં પણ ઘણો જૂનો સૂત્રગ્રંથોની પહેલાંનો છે એમ આનંદશંકર માને છે.

અનેક શતકનાં અને અનેક મતિનાં આ પુસ્તકો હોવા છતાં આનંદશંકર એમાં કોઈક અદ્ભુત આંતર એકતા સચવાઈ રહેલી જુએ છે. યતો ધર્મસ્તતો જયઃ એ વાક્યનું મહાભારતમાં અનેક વખત ઉચ્ચારણ છે એ જોતાં માત્ર યુદ્ધનો જય વર્ણવવાનું જ નહિ પણ તે સાથે ધર્મનો જય બતાવી નીતિનો ઉપદેશ કરવાનું મૂળથી જ તાત્પર્ય હશે એમ આનંદશંકર માને છે. પ્રથમ ભરતકુળનો ઇતિહાસ - ‘જય’ પછી બીજી કથાઓ મળીને ‘ભારત’ અને પછી ધાર્મિક ઉપદેશો મળીને ‘મહાભારત’ એવા પરસ્પરથી સ્વતંત્ર ક્રમિક વિકાસને આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. આ સઘળાં તત્ત્વો મળીને થયેલી એક નાની કૃતિ કાળક્રમે એક બીજમાંથી વૃક્ષની પેઠે વિકસી અને વિસ્તરી હોવાનું આનંદશંકર જણાવે છે. તેઓ કહે છે :

“મહાભારતમાં મૂળ કથા, આનુષંગિક કથા વિસ્તાર, આર્ય-દ્રવિડ સંસ્કૃતિના આચારવિચાર, અને સર્વના કળશરૂપ મનુષ્યના પરમ-ધર્મનું નિરૂપણ એ તત્ત્વો આપણે પૃથક્ પૃથક્ પાડીને જોઈ શકીએ છીએ. આ સર્વ તત્ત્વો મૂળથી જ ભિન્ન ભિન્ન હતાં અને કાળક્રમે એક પછી એક ઉમેરાતાં ગયાં એ વર્તમાન વિદ્વાનોની કલ્પના સર્વથા ખરી નથી.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૪૭૪)

મહાભારતમાં રહેલા કથા અને ઉપદેશના મિશ્રણને આધારે તેને શાસ્ત્ર - કાવ્ય કહેવામાં આવે છે. એ ઉપદેશ રૂપે સમસ્ત યુગના જ્ઞાનને આર્ષદૃષ્ટિવાળા વ્યાસવૈશંપાયનાદિ થોડાક મહાપુરુષોએ બુદ્ધિ પુરઃસર મહાભારતમાં એકત્રિત કર્યું છે. “એમાં શાંતરસ પ્રધાન છે અને મોક્ષરૂપી પુરુષાર્થનું પ્રતિપાદન કરવાનો ઉદ્દેશ છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૨૬)

મહાભારતનો ઉપદેશ :

‘શ્રી મહાભારતનું ઉપદેશ રહસ્ય’ એવા લેખમાં આનંદશંકર મહાભારતનો મુખ્ય ઉપદેશ તારવે છે. વિદ્વાનો મહાભારતને અમૂલ્ય રત્નોની ખાણ કે આખ્યાનોરૂપી વૃક્ષોથી ભરેલું જંગલ કે ઉપદેશ રત્નોનું સંગ્રહસ્થાન છે તેમ કહે છે. તેમાં પરમ ગંભીર ઉપદેશ પણ સમાયેલો છે, જેને આનંદશંકર સ્ક્રુટ કરી આપે છે.

- (૧) યત્રઃ કૃષ્ણસ્તતો ધર્મ યતો ધર્મસ્તતો જયઃ । ‘જ્યાં કૃષ્ણ ત્યાં ધર્મ, જ્યાં ધર્મ ત્યાં જય’ - આ શ્લોકને આનંદશંકર મહાભારતમાંથી નીકળતો સામાન્ય ઉપદેશ ગણે છે. તેઓ કહે છે : “સંસારમાં પરમાત્માનો અવતાર છે એમ સમજી, પરમાત્માને ઓળખી એની સહાયતા પામવી અને એના સારથીપણાથી ચાલતા આ જીવનરૂપી રથમાં આરૂઢ થઈ આસુરી સંપત સામે લડવું, એ ધર્મ - અને જ્યાં આ પ્રકારનો ધર્મ ત્યાં જ જય” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૪૪૨)

મહાભારતના આ ઉપદેશમાંથી આનંદશંકર અવતાર ભક્તિનું રહસ્ય પ્રગટ કરી આપે છે. પરમાત્માનો અવતાર તે પરમાત્માનું પોતાનું જ આ જગતના અનુગ્રહાર્થે થતું પ્રાકટ્ય છે. એ જગતમાં જેમ પ્રગટ થાય છે તેમ આપણા સર્વના અંતરમાં નિષ્કટ પણ રહેલો છે. એ પ્રાકટ્ય ‘અસત’માંથી ‘સત’માં જવા ‘તમસ્’માંથી ‘જ્યોતિર્’માં જવા, જીવાત્માને તેમજ જગત બંનેને આવશ્યક છે એમ આનંદશંકર માને છે. આ પ્રાકટ્ય ધર્મગ્લાનિના સમયમાં વિશેષ દૃષ્ટિગોચર થાય છે.

- (૨) ધૃતરાષ્ટ્રના પાત્ર દ્વારા મહાભારતકારે સૂચવેલા બોધને આનંદશંકર મહાભારતનો બીજો મુખ્ય ઉપદેશ કહે છે. ધૃતરાષ્ટ્રે યોજેલી આત્મવંચના પતનનો માર્ગ છે.

“દિષ્ટમેવ પરં મન્યે પૌરુષં ચાપ્યનર્થકમ” અર્થાત્- નસીબ એ જ મોટી વાત છે, પુરુષાર્થ નકામો છે. - આવા તાત્પર્યવાળા શબ્દો મહાભારતકારે ધૃતરાષ્ટ્રના મોઢે વારંવાર બોલાવ્યા છે. તેનાથી તે ધૃતરાષ્ટ્રની નિર્બળતા છતી કરે છે. આમાંથી વર્તમાન કાળે આપણી પ્રજાએ બહુબોધ લેવાનો છે એમ આનંદશંકર કહે છે. તેઓ નોંધે છે :

“આપણી વર્તમાન દુર્દશા માટે વિશુદ્ધ પુરુષાર્થને અવગણી, ભ્રાગ્યનો દોષ કાઢવો એ અંધ ધૃતરાષ્ટ્રની રીતિ છે, પ્રતિપક્ષીમાં છળ આદિ દોષની મિથ્યા સંભાવના ન કરતાં તથા ભ્રાગ્યનો દોષ ન કાઢતાં, મનુષ્યે પોતાની જવાબદારી સ્વીકારી અને (યતો ધર્મસ્તતો જયઃ) એ સમજણથી પ્રજાના અસ્તોદય જોવા એ દિવ્ય નેત્ર પામેલા સંજયની દૃષ્ટિ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૪૪૫)

‘મહાભારતનો પ્રધાન રસ’ લેખમાં આનંદશંકર વિવિધ સંદર્ભો આપી મહાભારતનો પ્રધાનરસ કરુણરસ છે એમ સિદ્ધ કરે છે. મહાભારતમાં યુદ્ધની કથા છે તેથી તેનો મુખ્ય રસ ‘વીરરસ’ છે એમ સાદી રીતે માનીએ તો પણ એ વીરરસ સાથે ભવ્ય કરુણરસ ભળેલો છે એમ આનંદશંકર માને છે. મામકાઃ ના સ્નેહપાશમાં પડેલો ધૃતરાષ્ટ્ર પ્રત્યેક પ્રસંગે ‘દિષ્ટમેવ પરં મન્યે’ ‘દિષ્ટમેવ પરં મન્યે’ એવો જે નિર્બળતાનો ઉદ્ગાર કાઢે છે તેને આનંદશંકર ધૃતરાષ્ટ્રના જીવનની ‘Tragedy’ - કરુણકથા ગણાવે છે.

ભીષ્મ અને દ્રોણ ‘અર્થસ્ય પુરુષો દાસો દાસસ્ત્વર્થો ન કસ્યચિત્’ - અર્થાત્ ‘માણસ પૈસાનો ગુલામ છે, પૈસો કોઈનો ગુલામ નથી’ એવો જે ઉદ્ગાર કરે છે તેમાં આનંદશંકર ભીષ્મ અને દ્રોણના જીવનની કરુણતા જુએ છે.

દુર્યોધનમાં રહેલા દુર્ગુણો આખા કુળના ક્ષયનું કારણ બને છે. દુર્યોધનની ‘કુલાંગાર’ તરીકેની ભૂમિકા તેના જીવનની કરુણતા છે.

સ્વર્ગારોહણ પર્વ પહેલા મહાભારત સમાપ્ત થઈ જાય છે અને તે પર્વ તે પાછળનો ઉમેરો છે એમ માનીએ તો મહાભારતની કરુણતા સ્પષ્ટ જ છે. પણ એ પર્વને મહાભારતનું ઉચિત અંતિમ અંગ માનીએ તો પણ એ પર્વ કથાની કરુણતા ઘટાડતું નથી બલકે વધારે છે.

આમ, કરુણરસ વડે જીવનની અસારતાનું સૂચન કરી નિર્વેદ (વૈરાગ્ય) ઉપજાવી, શાંતરસ (જેનો સ્થાયીભાવ નિર્વેદ છે) પ્રકટ કરે છે.

યુધિષ્ઠિરનું અસત્યકથન :

મહાભારતમાં યુધિષ્ઠિરનું અસત્યકથન એ પ્રસંગ વિશે ઘણો મતભેદ છે. તેથી મહાભારતના ઉપદેશ રહસ્યના સંદર્ભમાં આનંદશંકર એનો વિચાર કરે છે. તેમાં આનંદશંકરની એક ઉત્તમ ભાષ્યકાર તરીકેની પ્રતિભા પ્રગટ થતી જોવા મળે છે. ધર્મરાજ યુધિષ્ઠિરનું અસત્ય-કથન એમના જીવનમાં દૂષણરૂપ મનાય છે જે યોગ્ય જ છે. પણ આ અંગેનો સૂક્ષ્મવિચાર ન કરવાને કારણે ધર્મરાજ અને મહાભારતકારને કંઈક અન્યાય થતો હોય તેમ આનંદશંકરને લાગે છે. સામાન્ય વાચક કે શ્રોતા આ પ્રસંગ ઉપરથી યુધિષ્ઠિરનાં નવ્વાણું સત્ય જોવાને બદલે સોમું અસત્ય જ ધ્યાનમાં લે છે. મહાભારતકારને જગતના ઊંડા સત્યનું વિશાળ જ્ઞાન હતું અને તેથી ખરા કવિને શોભે તેમ એ સત્યને પૂર્ણ સ્વરૂપમાં દર્શાવવા એમણે પ્રયત્ન કર્યો છે. મહાભારતકારના કવિકર્મને સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે : “જગતનાં સત્યો સાદાં નથી, ઘણાં ગૂંચવણભરેલાં છે. એ ગૂંચો ઉકેલવાનું કામ કવિનું નથી, પણ એના ઉપર પ્રકાશ નાખી એનું સ્વરૂપ જેવું હોય તેવું વાચક આગળ મૂકવાનું કામ તો એનું છે જ.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૧૬૦)

આ કવિકર્મને અનુસરી આનંદશંકર મહાભારતકારે ધર્મરાજ્યના અસત્યકથનની યોજના શા માટે કરી તેનું તાત્પર્ય સમજાવે છે. તે નીચે પ્રમાણે છે :

- (૧) આ પ્રસંગથી એક સત્ય એ પ્રકટ થાય છે કે કર્તવ્યના નિર્ણય સહેલા નથી. કર્તવ્યની પસંદગી હંમેશાં સારા અને ખોટા વચ્ચે જ કરવાની નથી. કેટલીકવાર સદ્ગુણ વચ્ચે પણ વિરોધ આવી પડે છે. એક તરફ સત્ય બોલવાની ફરજ, બીજી તરફ પોતાને વિશ્વાસથી વળગેલા બંધુઓ, સ્વજનો, મિત્રોનો જીવ બચાવવાની ફરજ. આ બે પરસ્પર વિરોધી ફરજો વચ્ચે નિર્ણય સહેલો નથી. જો યુધિષ્ઠિરે પોતાની સેનાનો સંહાર થવા દઈ પોતાનું સત્ય સાચવ્યું હોત તો એમાં 'Selfishness of Virtue' અથવા તો 'Spiritual Pride' પ્રગટ થયું હોત એમ આનંદશંકર માને છે.
- (૨) મહાભારતકારે અહીં નીતિના આચરણની એક Psychological બાજુને લક્ષમાં રાખી છે. કર્તવ્યોના અનુષ્ઠાનમાં બુદ્ધિ અને લાગણી વચ્ચે વિરોધ આવે છે ત્યારે ઘણું કરીને લાગણીને જ અનુસરવામાં આવે છે. અહીં યુધિષ્ઠિર પણ સત્યના ભોગે લાગણીને માન આપે છે.
- (૩) જો કે આ પ્રસંગે હૃદયની ઉચ્ચ લાગણીઓની સાથે સાથે વિજયની સ્વાર્થી અભિલાષા પણ યુધિષ્ઠિરના મનમાં ભળેલી હતી અને તેથી ઉચ્ચ લાગણીને બહાને આ અસત્ય કથનનો બચાવ કરવાનો મહાભારતકારે યત્ન કર્યો નથી. જો કે યુધિષ્ઠિરનું મૂળ પ્રેરકબળ તો દયાની લાગણીનું જ હતું, પણ આવે પ્રસંગે ઘણીવાર બને છે તેમ મિશ્ર બળથી છેવટનું પગલું ભરાયું.
- (૪) સંસારની અદ્ભુત ઘટનામાં પ્રભુએ ધર્મ વડે અધર્મનો પરાભવ થાય એવી યોજનાની સાથે સાથે અધર્મ વડે અધર્મનો પરાભવ થાય એવી પણ યોજના વિચારી છે. આ વિચિત્ર ઘટનાને પ્રભુના નિર્દોષ સ્વરૂપ સાથે શી રીતે ઘટાવવી એનો ખુલાસો આનંદશંકર ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ક્ષેત્રનો ગણે છે. કવિને માથે એની જવાબદારી નથી. કવિનું કામ તો પોતાની પ્રતિભાના બળે જગતનું અદ્ભુતપણું પ્રગટ કરવાનું જ છે. “આ જગતના વ્યવહારમાં મનુષ્ય જે લાલચો અનુભવે છે એ ઈશ્વરે જ સર્જેલી છે. એ લાલચોના વિષયો ઈશ્વરે જ સર્જ્યા છે, એટલું જ નહિ પણ એ વિષયો મનુષ્યના મન ઉપર અસર કરે એવું વિષયનું સ્વરૂપ અને મનુષ્યના મનનું બંધારણ ઘડ્યું છે એ પણ ઈશ્વરની જ કૃતિ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૧૬૨) આમ સદોષ જગત રચીને પણ પરમાત્મા નિર્દોષ જ રહે છે.
- (૫) મહાભારતકાર કર્તવ્યની મુશ્કેલી, લાલચનું સ્વરૂપ તથા એમાં પરમાત્માની અદ્ભુત

રચના બતાવીને અટક્યા નથી. પરંતુ ગમે તેવા ઉચ્ચ ઉદ્દેશથી પણ અસત્યનું પરિણામ અનિષ્ટકારી જ હોય છે તે પણ બતાવ્યું છે. યુધિષ્ઠિરનો તે જ ક્ષણે પ્રભાવ નષ્ટ થઈ ગયો તેમ કહી અને અંતમાં સ્વર્ગારોહણ પર્વમાં પણ કવિ યુધિષ્ઠિરને નરકમાં ફેરવે છે. આવી સ્થિતિને આનંદશંકર મનુષ્યના નૈતિક જીવનની (Moral life) એક કરુણતા ગણાવે છે. આજ કરુણતા માણસને મનુષ્યત્વનું ભાન કરાવે છે.

(૬) આ પ્રસંગથી મહાભારતકાર મનુષ્યના જીવનમાં પ્રાપ્ત થતો ‘Moral Paradox’ ‘નૈતિક વિષયની વિરોધગર્ભ સ્થિતિ’નું પણ નિરૂપણ કરે છે. રાજધર્મને અંગે આવું ધર્મસંકટ અનિવાર્ય છે એમ વ્યાસજી બતાવવા માગે છે.

(૭) અહીં ભીમ અને યુધિષ્ઠિરને મુખે કવિએ અસત્ય બોલાવરાવ્યું છે. અર્જુન પાસે નહિ. તેમાં પણ આનંદશંકર ઊંડું સત્ય પડેલું જુએ છે. ભીમ વૃત્તિના વેગને જલદી તાબે થઈ જાય એ સ્વાભાવિક છે. યુધિષ્ઠિર ધર્મનો (Law) અવતાર છે. પગલે પગલે કાર્યાકાર્યનો વિચાર કરીને ચાલનાર છે, પણ એને આ ધર્મબુદ્ધિ સિવાય વધારે ઊંચું અવલંબન નથી અને તેથી એ આખરે ધર્મમાંથી ચ્યુત થાય છે. અર્જુન પરમાત્માના સખા છે, ભક્ત છે, એની ભાવના ધર્મ (Law)ની નથી, પ્રેમ (Love)ની છે. આનંદશંકર કહે છે :

“જેમ રાતદિવસ પોતાનું આરોગ્ય સાચવવાનો બુદ્ધિપૂર્વક યત્ન કરનાર મનુષ્ય ભાગ્યે જ પોતાનું આરોગ્ય સાચવી શકે છે, તેમ રાતદિવસ નીતિ જાળવવાની ચિંતા રાખનાર મનુષ્ય ભાગ્યે જ નીતિનું બરાબર સંરક્ષણ કરી શકે છે. અર્જુને નીતિની દરકાર કરી નથી, પણ વીરત્વ કેળવ્યું છે અને પ્રભુ સાથે પ્રેમ બાંધ્યો છે. એ આ ક્ષણે યુધિષ્ઠિરના ‘અધર્મ-ભીરુત્વ’ કરતાં પણ એને વધારે કામ આવે છે. મનુષ્ય મનુષ્યત્વ કેળવતાં જેવું દેવત્વ પ્રાપ્ત કરે છે, તેવું બુદ્ધિપૂર્વક દેવત્વ કેળવવા જતાં તે પ્રાપ્ત કરી શકતો નથી : બલકે એનો પાત થાય છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૧૬૪)

પોતાના ઉપરોક્ત લેખમાં સાધારણ રીતે જે દૃષ્ટિબિંદુથી યુધિષ્ઠિરના જીવનનો પ્રસંગ વિલોકવામાં આવે છે, તેનાથી એક જુદા જ દૃષ્ટિબિંદુથી કવિ તેમજ નાયકને ન્યાય થાય એ રીતે આનંદશંકરે આ સમગ્ર પ્રસંગનો વિચાર કર્યો છે. જો કે પોતાના ઉપરોક્ત લેખ વિશે ખુલાસો કરતાં આનંદશંકર અહીં એમ નોંધે છે કે : “મારા લેખમાં યુધિષ્ઠિરના અસત્યકથનની પાછળ રહેલા નૈતિક અને ધાર્મિક સિદ્ધાંતની ચર્ચા કરવા કરતાં એ પ્રસંગમાં કવિએ આલેખેલા એક ભવ્ય કરુણરસના ચિત્ર તરફ વાચકની દૃષ્ટિ દોરવાનો વિશેષ ઉદ્દેશ હતો.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૧૬૫)

ભાગવત મત :

ભાગવતને આનંદશંકર ષડ્દર્શનોની સમાનકક્ષાનું એક વધારાનું ભક્તિપ્રધાન દર્શન ગણાવે છે. જેમ ‘કર્મ’ એ જ્ઞાન નથી છતાં એની મીમાંસા થઈને ‘પૂર્વમીમાંસા’ દર્શન થયું છે તેમ ભક્તિની પણ મીમાંસા ભાગવતમાં જોવા મળે છે. અર્થાત્ ભક્તિના સ્વરૂપ સંબંધી અન્ય દર્શનોની માફક સૂત્રબદ્ધ વિચાર ભાગવતમાં જોવા મળે છે. તેને અનુસરીને આનંદશંકર ભાગવતદર્શનને પણ ષડ્દર્શનની સમાનકક્ષાનું દર્શન ગણાવી તેની મહત્તા પ્રસ્થાપિત કરી આપે છે.

આપણા દેશમાં ભક્તિ ધર્મનો ઉદ્ભવ ક્યારે થયો તે અંગે વિદ્વાનોમાં મતભેદ છે. વેબર તથા કેટલાક ખ્રિસ્તી પાદરીઓના મતે હિંદુસ્તાનમાં ભક્તિધર્મનો ઉદ્ભવ ખ્રિસ્તી ધર્મ પછી અને એની અસરથી થયેલો છે. ભાંડારકરના મતે આપણા દેશમાં ભક્તિધર્મનો પ્રારંભ ગૌતમબુદ્ધના સમયની લગભગમાં થયેલો છે. ટીળક તેને ગૌતમબુદ્ધ અને ઉપનિષદની વચ્ચેના કાળમાં માને છે. ઉપરોક્ત મતોને આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. તેમના મતે : “ભક્તિ એ હૃદયની ઊર્મિ છે અને ધર્મ એ મનુષ્યના સમગ્ર આત્માનો અર્થાત્, બુદ્ધિ, હૃદય અને કૃતિ ત્રણેનો વ્યાપાર છે. એટલે કોઈ પણ ધર્મ કોઈ પણ કાળે તદ્દન ભક્તિરહિત હોય એ સંભવતું નથી.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૫૮)

આમ, ભક્તિ એ ધર્મનું આવશ્યક તત્ત્વ હોવાથી અને દુનિયાના કોઈપણ ધર્મમાં જ્ઞાન કરતાં ભક્તિ અને કર્મ વહેલા જ નજરે પડે છે એ ન્યાયે આનંદશંકર હિંદુસ્તાનમાં ભક્તિધર્મ છેક ઋગ્વેદ કાળથી જ અસ્તિત્વમાં છે તેમ સિદ્ધ કરે છે. ઋગ્વેદસંહિતામાં રહેલી દેવોની સ્તુતિ એ ઉપાસ્યભક્તિનું ઉત્તમ ઉદાહરણ છે. પરંતુ ઋગ્વેદકાળથી ચાલી આવતી આ ભક્તિને પ્રથમ વ્યવસ્થિત સ્વરૂપમાં મૂકવાનું કામ ચિત્રશિખંડી, નારદ, શાંડિલ્ય વગેરે મુનિઓએ કરેલ છે. ભાગવતની તત્કાલીન સમયમાં એટલી બધી પ્રશંસા થઈ કે તેના ઉપર અનેક ટીકાઓ લખાઈ છે.

ભાગવત મતમાં ભક્તિને પરમાત્માને પામવાનું મુખ્ય સાધન માનવામાં આવે છે. ‘ભાગવત’ અને ‘ભાગવત મત’નો અર્થ સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે : “ભાગવત મતમાં ‘ભગ’ એટલે જ્ઞાન, બલ, ઐશ્વર્ય, વીર્ય, શક્તિ અને તેજ - એ છ ગુણ અને એ ગુણવાળો પરમાત્મા તે ‘ભગવાન્’- એમ ‘ભગ’ અને ‘ભગવાન્’ શબ્દના અર્થ કરવામાં આવે છે. ભગવાનના થઈને રહેલા તે ‘ભાગવત’ ભક્ત, અને તેઓનો મત તે ભાગવત મત.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૫૯)

ભાગવત મતમાં આપણે ત્યાં વિશિષ્ટ પેટાભેદ પણ ઊપજેલા છે. શિવ, વિષ્ણુ અને દેવી એ હિંદુધર્મમાં ભક્તિના મુખ્ય ત્રણ સંપ્રદાય ગણાય છે. ક્યારેક વિશેષ અર્થમાં ભાગવત મતમાં પરમાત્માનાં પાંચ સ્વરૂપ માનવામાં આવે છે :

(૧) પર વા સૂક્ષ્મ (૨) વ્યૂહ (૩) વિભવ (૪) અન્તર્યામી (૫) અર્ચા.

પરમાત્માને પામવાના સાધન તરીકે ભક્તિના બે પ્રકાર છે :

(૧) પરમાત્મા ઉપર પ્રેમ રાખનારી સાધારણ ભક્તિ. (૨) પ્રપત્તિ - પ્રપત્તિ એટલે શરણાગતિ. જેમાં પરમાત્મા ભક્તનો વ્યવહારિક યોગક્ષેમ કરે છે એમ માનવામાં આવે છે. આ પ્રપત્તિ (સંપૂર્ણ શરણાગતિની દશામાં) દશામાં જીવે કંઈ પણ કરવાનું રહે છે કે કેમ એ અંગે બે મત છે :

(૧) મર્કટન્યાય - પ્રપત્તિ ભક્તે પ્રભુને માત્ર વળગી રહેવાનું જ હોય છે.

(૨) માર્જરાન્યાય - પ્રભુ પોતાના પ્રપત્તિ ભક્તનો પ્રેમથી સર્વ વાતે નિર્વાહ કરે છે. તેમાં એ ભક્તે કંઈ પણ શ્રમ લેવો પડતો નથી.

પુરાણ અને તંત્ર :

‘પુરાણ’ ને આનંદશંકર અમૂલ્ય ધર્મ સાહિત્ય ગણાવે છે. હિંદુધર્મનું સ્વરૂપ યથાર્થ અને પૂર્ણપણે જાણવા માટે પુરાણ ઘણો અગત્યનો સ્રોત બની રહે છે. પુરાણથી ધર્મના સત્યને શુદ્ધો અને સ્ત્રીઓને પણ જાણવાનો અધિકાર મળેલો છે. ઈતિહાસ (મહાભારત) અને પુરાણ હિંદુ ધર્મમાં પાંચમા વેદ તરીકે ગણાય છે. વ્યાસજીએ જેમ ચાર વેદ, ચાર જુદા જુદા બ્રાહ્મણ-શિષ્યોને આપ્યા તેમ આ પાંચમો વેદ રોમહર્ષણ નામે સૂત જાતિના શિષ્યને આપ્યો એમ શાસ્ત્ર કહે છે.

પુરાણગ્રંથોને આનંદશંકર એક દૃષ્ટિએ ખૂબ જ પ્રાચીન અને બીજી દૃષ્ટિએ નવીન ગણે છે. પ્રાચીન એ રીતે કે આર્યો હિંદુસ્તાનમાં આવી સિંધુ અને ગંગા નદીના તટે વસ્યા એ સમય કરતાં પણ જૂના કાળની એ કથાઓ છે. છેક ‘છાંદોગ્ય ઉપનિષદ’માં ‘પુરાણ’ શબ્દ જોવા મળે છે. તેના આધારે કહી શકાય કે છેક બ્રાહ્મણ અને ઉપનિષદ કાળમાં પણ ‘પુરાણ’ નામના ગ્રંથો હતા. પુરાણ ગ્રંથો નવીન એ રીતે કે હાલ જે પુરાણો ઉપલબ્ધ થાય છે તેનું મુખ્ય સ્વરૂપ મહાભારતકાળ પછીનું છે. છેવટના કેટલાક ઉતારા તો ઈસવીસન શરૂ થયા પછીના કાળના છે. આમ, તેમને નવીન કહેવામાં પણ કંઈ બાધ આવતો નથી. પુરાણોના હાલના સ્વરૂપ વિષે આનંદશંકર કહે છે કે “અત્યારે જે રૂપમાં એ ગ્રંથો દેખાય છે એ રૂપ તો બેશક નવું જ છે.”

આ ઉપરાંત હિંદુસ્તાનમાં આર્યપ્રજા જેમ જેમ વિસ્તરતી ગઈ તે સમયની કથાઓ પણ પુરાણોમાં દાખલ થયેલી છે. પુરાણોમાં થયેલો સઘળો ઉમેરો ખોટો જ થયો છે એમ આનંદશંકર કહેવા માગતા નથી. નદીઓ, પર્વતો અને સમુદ્ર તટે વિકસેલાં પવિત્ર યાત્રાધામો તેમજ વેદ્યજ્ઞને સ્થાને આવેલાં બીજાં વ્રત અને ઉત્સવો એ સર્વ પુરાણોમાં દાખલ થયેલા છે. તેનાથી

એ સમયે લોકો પરમાત્માની ભક્તિ સાથે સમાજ અને કુટુંબમાં નિર્દોષ આનંદ કેવી રીતે મેળવતા તેનો ખ્યાલ આવે છે. આમ, પુરાણ સમસ્ત જનસમાજના ધર્મનું ચિત્ર પ્રકટ કરે છે.

એક પ્રસિદ્ધ લક્ષણ પ્રમાણે - પુરાણોમાં સર્ગ (સૃષ્ટિ), પ્રતિસર્ગ (પ્રલય), દેવતાઓ, મન્વંતરની કથાઓ, સૂર્ય અને ચંદ્રવંશી રાજર્ષિઓનાં ચરિત્રો - આ પાંચ વિષયો આવે છે. આ ઉપરાંત વર્ણાશ્રમધર્મનું નિરૂપણ, દર્શનશાસ્ત્રોના બોધ, ભગવાનના અવતારોની કથાઓ, ભક્તિ, જ્ઞાન અને વૈરાગ્યને લગતા સ્તોત્રો, ઉપદેશ વગેરે પુરાણોમાં વિપુલ પ્રમાણમાં જોવા મળે છે. આ કથાઓમાંથી હિંદુ ધર્મના ઇતિહાસ વિષે ઘણું જાણવા મળે છે. દા.ત. દક્ષ યજ્ઞના ધ્વંસની કથામાંથી કર્મમાર્ગીઓ અને જ્ઞાનમાર્ગીઓનો ઝઘડો પૂર્વે કેવો થયો હશે તેનું અનુમાન આનંદશંકર તારવે છે.

અઢાર પુરાણના જે દૃષ્ટિએ સત્ત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એમ ત્રણ ગુણને અનુસરીને ત્રણ વર્ગ પાડવામાં આવ્યા છે તેને આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. તેઓ કહે છે : “આવા વિભાગ એનો વાસ્તવિક ઉપદેશ ધ્યાનમાં રાખીને પડ્યા હોત તો બહુ કીમતી થઈ પડત. પણ વસ્તુતઃ અમુક દેવ તે સત્ત્વગુણી અને અમુક તમોગુણી એવા પરસ્પર ધર્મના દ્વેષથી એ વિભાગ થયા છે એ ખેદની વાત છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૭૦)

આમ, પરસ્પર દ્વેષની ભાવનાથી નહિ પણ દરેક પુરાણોમાંથી આ ત્રણ ગુણનાં તત્ત્વોનો તટસ્થતાથી અભ્યાસ કરી તારવવાની આવશ્યકતાને આનંદશંકર દર્શાવે છે.

પુરાણ ઉપરાંત મૂળ પુરાણનો જ ભાગ હોઈ ‘તંત્ર’ ને આનંદશંકર પુરાણોમાંથી જ બહાર નીકળેલા એક જાણવા જેવા ધર્મગ્રંથના પ્રકાર રૂપે ઓળખાવે છે. ‘તંત્ર’ શબ્દનો મુખ્ય અર્થ (તન્-ધાતુ ઉપરથી) ક્રિયાયોગ થાય છે. તે ઉપરથી એનું નિરૂપણ કરનારા ગ્રંથો પણ ‘તંત્ર’ કહેવાય છે. ‘તંત્ર’ શબ્દનો એક વેદથી અને બીજો મંત્રથી એમ બે પ્રકારે ભેદ પાડવામાં આવે છે.

- (૧) વૈદિક ક્રિયા સિવાયની પુરાણકાળમાં ઉત્પન્ન થયેલી ક્રિયા એ તાંત્રિક ક્રિયા કહેવાય છે. આ કારણથી જ ‘તંત્ર’ માટે નિગમથી ભિન્ન ‘આગમ’ શબ્દ વપરાય છે. વર્તમાન હિંદુ ધર્મમાં આ અર્થમાં ઘણી તંત્રોક્ત ક્રિયાઓ ચાલે છે.
- (૨) તંત્ર તે ધર્મના રહસ્યભૂત રહસ્ય મંત્રને ક્રિયા દ્વારા સિદ્ધ કરવાની રીતિ છે. આ અર્થ અનુસાર મંત્રમાં જે મનનાર્થ રહસ્ય સમાયેલું હોય છે એને અનુભવમાં લેવા માટે તંત્રની યોજના છે.

તંત્રમાં સાંખ્ય કે વેદાંતરૂપનું તત્ત્વજ્ઞાન અને યોગશાસ્ત્રનું મિશ્રણ જોવા મળે છે. સાંખ્યનાં પુરુષ અને પ્રકૃતિ તે તંત્રના શિવ અને શક્તિ. તેમાં ઘણીવાર શિવ કરતાં શક્તિનો મહિમા

અધિક ગણવામાં આવે છે. એનું તાત્પર્ય પરમાત્માની માયા યા અવિદ્યા શક્તિનું અદ્ભુત બળ બતાવવાનું હોય છે. અહીં આવેલા ‘શક્તિ’ શબ્દનો અર્થ આનંદશંકર સાંખ્યના પ્રકૃતિ અને પુરુષ ઉભયને પોતામાં સમાવતી એવી પરમાત્માની ચૈતન્ય શક્તિ એવો કરે છે.

વૈદિક યજ્ઞ અને તાંત્રિક કર્મ વચ્ચે આનંદશંકર કેટલુંક સામ્ય જુએ છે. તેમના મતે તાંત્રિક કર્મ વૈદિક કર્મનું કેટલુંક રૂપાંતર છે. જેમ વૈદિક યજ્ઞમાં અનેક જનો એકઠા થઈ યજ્ઞ કરતા, તેમ તંત્રમાં પણ ‘ચક્ર’ યાને મંડળી બાંધી ગુપ્ત રીતે ક્રિયાઓ કરવામાં આવતી. વૈદિક યજ્ઞમાં યજમાન સાથે યજમાન પત્ની ભાગ લેતી, તેમ તાંત્રિક કાર્યમાં પણ સ્ત્રી ભાગ લેતી. વૈદિક યજ્ઞમાં યજમાનનું પ્રજાપતિ સાથે ઐક્ય સમજવામાં આવે છે તેમ આ તંત્ર કર્મમાં ભાગ લેનાર પુરુષ તે શિવ અને સ્ત્રી તે શક્તિ એમ માનવામાં આવે છે. આમ, વિવિધ ઉદાહરણો આપી આનંદશંકર વૈદિક યજ્ઞ અને તંત્ર કર્મ વચ્ચે સામ્ય બતાવવાનો પ્રયાસ કરે છે. જો કે તંત્રમાં કેટલાક દુષ્ટ આચારોનો પ્રભાવ જોવા મળે છે તેના ખુલાસામાં આનંદશંકર કહે છે:

“શિવ અને શક્તિના યોગથી સમસ્ત સૃષ્ટિ ઉદ્ભવે છે એ સત્ય અનુભવવાના યત્નમાંથી તાંત્રિક ક્રિયામાં દુષ્ટ આચારોને ઘણું ઉત્તેજન મળતું. વળી, કામાદિક માનસિક વૃત્તિઓ ઉપર જય મેળવવો - અને તે એટલે સુધી કે એ વૃત્તિને ઉદ્દીપ્ત કરનાર અને ઉચ્છૃંખલ કરનાર બધી સામગ્રી બલ્કે ક્રિયા હોવા છતાં, પણ એ વૃત્તિઓ વશ રહે એવી સ્થિતિ પ્રાપ્ત કરવી એ યત્નમાંથી ભ્રાંતિએ કરી પૂર્વોક્ત દુષ્ટ આચારોનો ઉદ્ભવ છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૧૭૭)

તંત્રશાસ્ત્રમાં ગુરુ, દીક્ષા અને મંત્રની ખાસ આવશ્યકતા બતાવવામાં આવી છે. બ્રહ્મભાવ, ધ્યાનભાવ, જપસ્તુતિ અને પૂજા એવા કમવાર એકબીજાથી ઊતરતા તંત્રોક્ત ઉપાસનાના ચાર પ્રકાર છે. તંત્રમાં સાધકોનું મંડળ જેને ‘ચક્ર’ કહે છે - એમાં પ્રવિષ્ટ થયેલા જનો પૂરતો તંત્રમાર્ગમાં વર્ણભેદ નથી પણ એની બહાર વર્ણભેદ સ્વીકારાય છે એમ આનંદશંકર નોંધે છે. તાંત્રિક આચારના ‘દક્ષિણ’ અને ‘વામ’ એવા બે પ્રકાર છે. દક્ષિણમાર્ગ તે પ્રવૃત્તિમાર્ગ અને વામમાર્ગ તે નિવૃત્તિમાર્ગ એવો આ બે માર્ગોનો શાસ્ત્રીય ભેદ છે. સાધારણ રીતે વામમાર્ગનો અર્થ તાંત્રિક ઉપાસનામાં દાખલ થઈ ગયેલા ‘પંચમકાર’ (મત્સ્ય, મદિરા, માંસ, મુદ્રા અને મૈથુન) સેવનરૂપી દુષ્ટ આચારો એવો થાય છે. અને તેથી ઊલટો શુદ્ધિમાર્ગ તે ‘દક્ષિણમાર્ગ’ કહેવાય છે.

આમ, વેદમાંથી વિસ્તાર પામીને વેદ પછીના કાળમાં, હિંદુસ્તાનમાં જે ધાર્મિક જીવન બંધાયું તેનું છેલ્લામાં છેલ્લું રૂપ આનંદશંકર પુરાણ અને તંત્રમાંથી તારવે છે.

ત્રિમૂર્તિ પંચાયતન :

ભક્તિરસના આલંબન રૂપ પરમાત્માને પુરાણોમાં જગતની ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને લયના

કારણરૂપ માનવામાં આવે છે. પરમાત્માની આ ત્રણ ક્રિયાઓને લઈને પરમાત્મા (૧) બ્રહ્મા (૨) વિષ્ણુ અને (૩) શિવ એમ ત્રિમૂર્તિ સ્વરૂપ કલ્પવામાં આવ્યો છે. પરમાત્માની સઘળી લીલા આ ત્રણ ક્રિયાઓમાં આવી જાય છે. આ ત્રિમૂર્તિના ત્રણ દેવ હિંદુધર્મમાં સર્વદેવોમાં મુખ્ય ગણાય છે. વેદના અમુક મુખ્ય દેવોની ભાવનામાંથી આ ત્રિમૂર્તિ ઉત્પન્ન થઈ છે એમ આનંદશંકર માને છે. આ ત્રણ દેવોમાંથી બ્રહ્માની ઉપાસના હાલ હિંદુધર્મમાં ચાલતી નથી, શિવ અને વિષ્ણુની ઉપાસના જોવા મળે છે. તેમાંથી શૈવ અને વૈષ્ણવ એવા હિંદુધર્મના બે મુખ્ય પંથ છે.

પંચાયતન :

સ્માર્ત હિંદુઓ શિવ, વિષ્ણુ, સૂર્ય, ગણપતિ અને અંબિકા (માતા) એ પાંચ દેવની પૂજા કરે છે તેને પંચાયતન કહેવામાં આવે છે. તેને પંચાયતન કહેવાનું કારણ સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર કહે છે : “પંચદેવના આયતન કહેતાં રહેઠાણ, સ્થાન વા મૂર્તિ એની પૂજા કરે છે. દેવ એક જ છે, પણ તે પાંચ રહેઠાણમાં પ્રકટ થઈ પાંચ જુદાં જુદાં નામ પામે છે. તેથી તે પંચદેવ ન કહેવાતાં ‘પંચ આયતન’ કહેવાય છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૧૮૪)

મૂર્તિપૂજા :

પ્રાર્થનાસમાજ અને બીજા સુધારકો તરફથી મૂર્તિપૂજા અંગે એવો આક્ષેપ કરવામાં આવે છે કે હિંદુઓ મૂર્તિને જ પરમાત્મા રૂપ માને છે. તેની સામે ‘મૂર્તિપૂજા’ એ નામના એમના લેખમાં આનંદશંકર હિંદુઓ મૂર્તિને જ પરમાત્મા માને છે એ કહેવું સત્ય છે ? એ પ્રશ્નની વિચારણા કરે છે. તેમાંથી એમના મૂર્તિપૂજા અંગેના વિચારો જાણવા મળે છે. હિંદુઓ માત્ર મૂર્તિને જ પૂજતા નથી પણ પરત્વને મૂર્તિમાં પ્રત્યક્ષ થતું જુએ છે. કેટલાક ઐતિહાસિક કારણોને લીધે મહમદ, જિસસ વગેરે એ મૂર્તિપૂજાને એક પાપ સાથે જોડી તેનું ખંડન કરેલું છે. ઐતિહાસિક કારણોથી ઉદ્ભવેલા આ મૂર્તિપૂજાના ખંડનને ત્રૈકાલિક સત્યરૂપે સ્થાપવું એ આનંદશંકર ભૂલભરેલું ગણાવે છે. મૂર્તિપૂજા સામાન્ય જનમંડળ માટે જ નહિ પણ તત્ત્વજ્ઞાનીઓને પણ સ્વાભાવિક છે એમ આનંદશંકર માને છે. કારણકે મૂર્તિપૂજાનું કારણ ધાર્મિકતાની ન્યૂનતા નથી પણ ધાર્મિકતાની અધિકતામાં રહેલું છે. આપણા અર્વાચીન સુધારકો જે દૃષ્ટિએ મૂર્તિપૂજાનું ખંડન કરે છે તેની સામે આનંદશંકર કહે છે :

“મૂર્તિપૂજા એ ખરી ધાર્મિકતાનો ઉદ્ગાર છે, પરત્વને પ્રત્યક્ષ કરી જોવા, સેવવા અને આલિંગવાનો યત્ન છે. જૂના યહૂદી ધર્મના વખતમાં અને તે પહેલાં ઘણો વખત, બેબિલોનિયા વગેરે પ્રદેશમાં ધાર્મિક વૃત્તિ બહુ નિકટ દશામાં ઊતરી પડી હતી અને તે વખતે મૂર્તિપૂજાએ બહુ અયોગ્ય સ્વરૂપો ધારણ કર્યા હતાં, એ કારણથી કેટલાક જૂના યહૂદીઓ અને ક્રાઈસ્ટ વગેરે નવીન યહૂદીઓએ મૂર્તિપૂજા ઉપર પ્રહાર કર્યો, પણ એટલા ઉપરથી, મૂર્તિપૂજાની ઐતિહાસિક સદોષતાને ત્રૈકાલિક સદોષતા રૂપે માની લઈ, અને પરમેશ્વર સચરાચર વ્યાપી રહેલો છે-

જગતથી પર (Transcedent) છે તેમ જગતમાં (Immanent) પણ છે - એ વાત ભૂલી જઈ, ઉપર સ્વર્ગમાં બેઠેલો છે અને તેથી મૂર્તિથી ભિન્ન છે એમ ભ્રાંતિમાં પડી, ક્રિશ્ચિયનો અને મુસલમાનોનું અનુકરણ કરી આપણા અર્વાચીન સુધારકો મૂર્તિપૂજાનું ખંડન કરવા જાય છે એ મોટી ભૂલ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૩૮૨)

શંકરાચાર્ય :

સંસ્કૃતકાળના ઉત્તરાર્ધમાં આપણે ત્યાં સમગ્ર હિંદુધર્મનું ફરી અવલોકન કરી એની પુનઃવ્યવસ્થા કરનાર કેટલાક આચાર્યો થયા. તેમણે પ્રાચીન ગ્રંથોમાંથી થોડાક મુખ્ય ગ્રંથો - જેવા કે ઉપનિષદ, ભગવદ્ગીતા, વેદાંતસૂત્ર ઉપર ભાષ્યો અથવા સિદ્ધાંતગ્રંથો લખ્યા છે. તેમાં આ આચાર્યોનું પ્રમુખ કાર્ય ખરો સનાતન હિંદુધર્મ શો છે એ લોકોને સમજાવવાનું અને તે અનુસારની સંસ્થાઓ બાંધવાનું હતું.

આપણી આચાર્ય પરંપરામાં સૌથી મહત્વના આચાર્ય શંકરાચાર્ય હતા. શંકરાચાર્યે આખા હિંદુસ્તાનમાં ફરી પ્રાચીન ઉપનિષદોનો અદ્વૈતવાદ અને જ્ઞાનવાદ પ્રવર્તાવ્યો અને એના રક્ષણ માટે હિંદુસ્તાનને ચાર ખૂણે મઠો સ્થાપી તે ઉપર પોતાના ચાર મુખ્ય શિષ્યોની યોજના કરી. આનંદશંકરે શંકરાચાર્યના ‘કેવલાદ્વૈત’ સિદ્ધાંત પર ગહન ચિંતન કરી તેને તત્ત્વવિચારમાં સર્વોચ્ચ સ્થાને પ્રમાણિત કર્યો છે. હિંદુધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ઈતિહાસમાં શંકરાચાર્યના ચિંતન અને કાર્યનું સ્થાન આનંદશંકરે વથાર્થ રીતે પ્રગટ કરી આપ્યું છે.

શંકરાચાર્યે કરેલું ધાર્મિક વહેમો અને ક્રિયાકાંડોનું ખંડન, તેમજ, તેમના ચિંતનમાં પડેલા સંતધર્મનાં બીજ. એ બે ને આનંદશંકર હિંદુસ્તાન ઉપર શંકરાચાર્યના બે મોટા ઉપકાર ગણાવે છે. (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૧૮૮)

(૧) ધાર્મિક વહેમોનું ખંડન :

“શંકરાચાર્યના સમયમાં હિંદુસ્તાનમાં અસંખ્ય નાના મોટા દેવોની વિવિધ જાતની પૂજા, એને લગતા અસંખ્ય ધાર્મિક વહેમો અને શક્તિપૂજા, કામપૂજા વગેરેને નામે કેટલીક વાર દુરાચાર પણ પ્રવર્તતા હતા - તેનું શંકરાચાર્યે ખંડન કર્યું છે. આ ખંડનને અંગે એમણે બતાવ્યું છે કે શિવ અને વિષ્ણુ એક જ પરમાત્માના આનંદ અને વ્યાપકતા સૂચવનાર માત્ર જુદાં જુદાં નામો છે અને દેવી તે એ પરમાત્માની જગત્માતા- માયાશક્તિ છે.”

(૨) સંતધર્મનું બીજ :

શંકરાચાર્યે જીવમાત્રનું પરમાત્મામાં અદ્વૈત સાધીને આગળ ઉપર થનારા જ્ઞાનપ્રધાન સંતધર્મ (ઉદા.કબીર વગેરેનો ઉપદેશ)નું બીજ રોપ્યું.

આમ પરંપરાગત ધર્મમાં પુનર્રચના અને ભવિષ્યના ધર્મ માટેનું માર્ગદર્શન એમ બંને રીતે શંકરાચાર્યના કાર્યને આનંદશંકર પ્રમાણે છે.

શંકરાચાર્યના ઉપદેશ સંબંધી કેટલીક ભ્રાંતિઓના આનંદશંકરે આપેલા ખુલાસા :

શંકરાચાર્યના ઉપદેશ સંબંધી સામાન્ય જનોમાં એક એવી માન્યતા છે કે એમણે બૌદ્ધ અને જૈનોનું ખંડન કરી વૈદિક વર્ણાશ્રમધર્મ ફરી સ્થાપ્યો. શંકરાચાર્યના ઉપદેશ સંબંધી આ માન્યતાને આનંદશંકર ભૂલભરેલી ગણાવે છે. શંકરાચાર્યના ઉપદેશ અંગે તટસ્થતાથી વિચારી આનંદશંકર તેમનું આ અંગેનું યથાર્થ દૃષ્ટિબિંદુ પ્રગટ કરે છે. આનંદશંકરના મતે શંકરાચાર્યના જીવનનો અને ઉપદેશનો પ્રધાન ઉદ્દેશ બૌદ્ધ અને જૈનોનું ખંડન કરવાનો ન હતો, પણ હિંદુધર્મને જ અંતરમાંથી સુધારવાનો તેમનો મુખ્ય પ્રયાસ હતો. હિંદુધર્મમાં વ્યાપેલ અનેકદેવવાદ, સ્થૂળપૂજા, કર્મકાંડ, વહેમ, અંધશ્રદ્ધા વગેરે સામે તેમણે સર્વત્ર એક પરમાત્મા જ ઉપાસ્ય છે, જેના શિવ, વિષ્ણુ આદિ માત્ર નામ જ છે એમ બતાવી કર્મકાંડનું આગ્રહપૂર્વક ખંડન કરેલું છે. આમ, શંકરાચાર્યના ઉપદેશમાં અન્ય ધર્મના સિદ્ધાંતોનું ખંડન નહિ પણ હિંદુધર્મના જ કેટલાક સિદ્ધાંતોનું ખંડન જોવા મળે છે.

બીજું શંકરાચાર્ય જ્ઞાનથી જ પરમાર્થ સિદ્ધિ માને છે. તેઓ કર્મ અને જ્ઞાન અંધારાં અને અજવાળાં જેટલાં એકબીજાથી વિરુદ્ધ માને છે. કેટલાક માણસો એમ માનતા જણાય છે કે, કર્મ વડે ચિત્ત શુદ્ધ થાય છે. તેથી કર્મ એક આવશ્યક સાધન છે. આ અંગે શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાંત આનંદશંકર સ્પષ્ટ કરી આપે છે. બ્રહ્મજ્ઞાનના અધિકારીમાં નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક આદિ સામગ્રી હોય તેને કર્મની જરૂર રહેતી નથી. આમ, શંકરાચાર્ય અધિકાર સામગ્રી ઉપર ભાર મૂકે છે. અર્થાત્ જો મનુષ્ય જીવનનું લક્ષ્ય બ્રહ્મજ્ઞાન છે તો તે તરફ અહર્નિશ પ્રયાણ કરવું જોઈએ અને તે માટે કર્મ કરવાની આવશ્યકતા જણાય તો તે કરવાં, પણ હંમેશાં તપાસતા રહેવું કે આ કર્મો વિવેકાદિ ગુણો ઉપજાવવામાં અનુકૂળ થાય છે કે કેમ ? આ રીતે જોતાં ઘણાં કર્મો કે જેનો શંકર સિદ્ધાંતના નામે બચાવ કરવામાં આવે છે તે નકામાં સાબિત થઈ જાય છે. શંકરાચાર્ય સાધનાપંચકમાં ‘કર્મ સ્વનુષ્ઠીયતામ્’ એમ કહે છે. તેનું તાત્પર્ય સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે: “એનો અર્થ - કર્મ કરો એમ નહિ, પણ કર્મ સારી રીતે કરો.” કર્મ સારી રીતે કર્યા ક્યારે કહેવાય ? એ વડે પરમાત્માની પૂજા થાય તથા નિષ્કામ રીતે એ કરવામાં આવે ત્યારે. માટે શંકરાચાર્ય કહે છે કે, “તૈનેશસ્ય વિધી-યતામપચિત્તિઃ કામ્યે મતિસ્ત્યજ્યતામ્” અર્થાત્ દરેક કર્મ કરવું તે નિષ્કામ બુદ્ધિથી. એટલું જ નહિ પણ અમુક કર્મ કરવાથી પરમાત્માનું યજન થાય છે કે કેમ એ પણ જોતા રહેવું. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ. ૫૭૭)

અહિં આનંદશંકર શંકરાચાર્યના સિદ્ધાંતને સમજાવતાં કર્મના બે પ્રકાર કલ્પે છે:

(૧) અંતરંગ કર્મ (૨) બહિરંગ કર્મ

આમાંથી અંતરંગ કર્મ જ કામનાં છે બહિરંગ નહિ. અર્થાત્ જે કર્મનો વિવેકાદિ સાથે અંતરનો સંબંધ સમજાતો હોય તે કરવાથી જ લાભ છે. વળી, દિવસે દિવસે કર્મ ઓછાં કરવા તરફ જ દષ્ટિ રાખવી એમ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાંત છે.

આપણી આશ્રમવ્યવસ્થા વિષે પણ એક આશ્રમ પછી બીજો આશ્રમ એમ ચારે આશ્રમ એક પછી એક ક્રમમાં સ્વીકારવા એમ પણ શંકરાચાર્યનો સિદ્ધાંત નથી એમ આનંદશંકર કહે છે “યદહરેવ વિરજેત્ તદહરેવં પ્રવ્રજેત્” - અર્થાત્ “જે ઘડીએ વૈરાગ્ય થાય એ ઘડીએ જ સંન્યાસ લઈ ઘરમાંથી નીકળી પડવું” એવો એમનો સિદ્ધાંત છે.

વર્ણની બાબતમાં પણ શંકરાચાર્યના સિદ્ધાંતને સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર કહે છે:

“વર્ણની બાબતમાં શંકરાચાર્ય દ્વિજને જ બ્રહ્મજ્ઞાનના અધિકારી માને છે. પરંતુ જેમ રામાનુજાચાર્યના પંથમાં પ્રપત્તિ દ્વારા અને વલ્લભાચાર્યના પંથમાં પુષ્ટિ દ્વારા સર્વ વર્ણ માટે પરમાત્માનાં દ્વાર ઊઘડે છે, તેમ શંકરાચાર્યના જીવનમાં મનીષાપંચકનો પ્રસંગ પણ વર્ણભેદની પાર જઈ પરમાત્માની એકતા અનુભવવાનો બોધ કરે છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૭૮)

વર્ણાશ્રમધર્મ અંગેનાં શંકરાચાર્યના વિચારો સામાન્ય જનસમાજમાં ભ્રાંતિમૂલક રીતે ફેલાયેલા છે. વાસ્તવમાં તો શંકરાચાર્યનું આ અંગેનું અંતિમ મંતવ્ય વર્ણભેદથી પાર જવાનું હતું એમ આનંદશંકરનો નિર્ણય છે.

શંકરાચાર્યના સિદ્ધાંત સાથે શિવપૂજન, ભસ્મરુદ્રાક્ષધારણ વગેરે વસ્તુ એવી જોડાઈ ગઈ છે કે જેને કારણે શંકરાચાર્ય તે શૈવ સંપ્રદાયના આચાર્ય છે એવી માન્યતા પ્રચલિત થઈ છે, તેને આનંદશંકર અયોગ્ય ગણાવે છે. આમ થવાનું કારણ એક તો શંકરાચાર્યના નામને કારણે કેટલાક તેમને ‘શંકર’નો અવતાર ગણે છે. વસ્તુતઃ તેમણે કેવળ એક તત્ત્વ-બ્રહ્મનો જ ઉપદેશ કર્યો છે અને મહેશ્વરાદિક સર્વ દેવોનું ખંડન કરેલું છે. તેથી શંકરાચાર્ય શૈવસંપ્રદાયના જ આચાર્ય છે એ માન્યતા ભૂલભરેલી છે. ઉપરોક્ત માન્યતા ઊભી થવાનું બીજું કારણ તમિલદેશમાં તે સમયમાં શિવ અને વૈષ્ણવ પંથોના સંઘર્ષમાં રહેલું છે એમ આનંદશંકરનો મત છે. (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૭૮)

આમ, શંકરાચાર્ય વિષે અન્ય ધર્મોના ખંડન અંગેની, વર્ણાશ્રમ ધર્મ અંગેની, જ્ઞાનમાર્ગ-કર્મમાર્ગ અંગેની તેમજ શૈવપંથી અને વૈષ્ણવપંથી હોવા અંગેની પ્રચલિત ભ્રાંતિઓને આનંદશંકરે યથાર્થ રીતે પ્રગટ કરી છે.

રામાનુજાચાર્ય :

સંસ્કૃતકાળના બીજા મહાન આચાર્ય રામાનુજાચાર્ય છે. એમનો સંપ્રદાય ‘શ્રીસંપ્રદાય’

અને એમનો તત્ત્વજ્ઞાનનો સિદ્ધાંત વિશિષ્ટાદ્વૈતવાદ ને નામે ઓળખાય છે. 'શ્રી' કહેતાં લક્ષ્મીએ પ્રવર્તવેલો અર્થાત્ ભગવાનનો આશ્રય કરી રહેલી ભગવદાવિભૂતિના ચિંતનમાંથી ઉદ્ભવેલો, એવો જે સંપ્રદાય તે 'શ્રી' સંપ્રદાય, અને એ વિભૂતિ થકી બ્રહ્મ વિશિષ્ટ છે, એવા વિશિષ્ટ બ્રહ્મથી અતિરિક્ત કોઈપણ પદાર્થ નથી. તેથી એ તત્ત્વજ્ઞાનીય સિદ્ધાંત તે 'વિશિષ્ટાદ્વૈત' કહેવાય છે. રામાનુજાચાર્યના સિદ્ધાંતમાં કેટલીક ધ્યાનમાં રાખવા જેવી બાબતો આનંદશંકર તારવે છે.

(૧) પરમાત્મા તે સકલ વિશ્વનું ઉપાદાન અને નિમિત્ત કારણ છે. સૃષ્ટિના જડ પદાર્થો (અચિત્) અને ચેતન જીવો (ચિત્) તે એના શરીરરૂપ છે. આ સિદ્ધાંત મુજબ બ્રહ્મ વસ્તુતઃ કેવલ નથી; પણ ચિત્ - અચિત્ની સૂક્ષ્મ વા સ્થૂલ અવસ્થાથી સર્વદા વિશિષ્ટ રહે છે. તેથી એ સિદ્ધાંત 'વિશિષ્ટાદ્વૈત'ને નામે ઓળખાય છે.

આ સિદ્ધાંતને શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતના વિરોધી તરીકે મૂકવામાં આવે છે પણ મૂળ એ દ્વૈતવાદની સામે પ્રગટ થયો હશે એમ આનંદશંકર માને છે. 'વિશિષ્ટાદ્વૈત'એ નામનો હેતુ સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે : “સામાન્ય મતિ જીવ જગત અને ઈશને પરસ્પર વિભિન્ન માને છે. પણ વસ્તુતઃ જીવ અને જગત ઈશથી ભિન્ન નથી. તે એટલે સુધી કે ઈશનાં જ એ વિશેષણો છે, એમ આંતરઐક્ય પ્રતિપાદન કરવાનો 'વિશિષ્ટાદ્વૈત' નામનો હેતુ હોવો સંભવે છે.” : (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૨૦૮)

(૨) પરમાત્મા સકલ કલ્યાણ ગુણથી ભરપૂર છે. એ નિર્ગુણ કહેવાય છે તેમાં પણ તેને હેય (ત્યાજ્ય) ગુણરહિત છે એમ સમજવાનું છે.

(૩) જીવાત્મા તે વસ્તુતઃ પરમાત્મા જ છે એમ નહિ, પણ પરમાત્માનો અંશ છે.

(૪) પરમાત્મા વાસુદેવ (પરમાત્મા), સંકર્ષણ (જીવ), પદ્યુમ્ન (મન), અને અનિરુદ્ધ (અહંકાર) એમ ચાર વ્યૂહમાં અવસ્થિત છે અને ભક્તિથી લભ્ય છે: આ ભાગવત મત તે જ ખરો વેદાંત મત છે.

(૫) બ્રહ્મનું જ્ઞાન મેળવવા જતાં પહેલાં કર્મભીમાંસા કરવાની છે.

(૬) કર્મ અને (આત્માનું) જ્ઞાન એ બે મળીને ભક્તિ ઉપજાવે છે અને ભક્તિ એ જ પરમાત્માને પહોંચવાનું સાધન છે. પરમાત્માની ભક્તિ એ જ તેનું ખરું જ્ઞાન.

(૭) રામાનુજાચાર્ય વર્ણાશ્રમધર્મના કર્મકાંડને બહુ મહત્ત્વ આપે છે. માત્ર એની પાર એક બારી ખુલ્લી રાખે છે અને તે પ્રપત્તિની.

(૮) જીવનમુક્તિ શક્ય નથી. મુક્તિયોગ્ય થયેલો પુરુષ મરણોત્તર બ્રહ્મલોકમાં જાય છે. ત્યાં આત્મા પરમાત્માનું સાધર્મ્ય મેળવે છે.

ઉપરોક્ત સિદ્ધાંતો રામાનુજાચાર્યના ચિંતનના મુખ્ય સિદ્ધાંતો છે. આ ઉપરાંત આનંદશંકરે ‘શ્રીભાષ્ય’એ નામે બ્રહ્મસૂત્ર ઉપર રામાનુજાચાર્યના ભાષ્યનો અધ્યાય બે, ત્રણ, ચારનો ગુજરાતી અનુવાદ પણ કર્યો છે. ‘શ્રીભાષ્ય’ના ભારતમાં વિવિધ ભાષાઓમાં અનુવાદ થયા છે. તેમાં આનંદશંકરે કરેલો ગુજરાતી અનુવાદ આદર્શ ગણાય છે. આ અનુવાદમાં એમણે લખેલી પ્રસ્તાવના રામાનુજાચાર્યના ચિંતનને સમજવામાં યથાર્થ દૃષ્ટિ આપે છે.

આનંદશંકર શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતને જ તત્ત્વવિચારના સર્વોચ્ચ શિખર તરીકે પ્રમાણે છે. રામાનુજાચાર્યમાં તેઓ આવી ઉત્કટતા રહેલી જોતા નથી. કારણકે રામાનુજાચાર્ય મોક્ષના સાધન તરીકે જ્ઞાન-કર્મનો સમુચ્ચય સ્વીકારે છે. તેથી એમના આત્મામાં જ્ઞાન એટલે તત્ત્વદર્શન અને કર્મ એટલે સંપ્રદાય-એ બંને એકઠાં ભળેલાં જણાય છે. એમણે જેટલી સંપ્રદાયની સેવા કરી છે એટલા જ સમતોલપણાથી તત્ત્વદર્શન માટે અત્યંત આગ્રહ સેવ્યો છે એ જ એમની વિશેષતા છે એમ આનંદશંકર કહે છે. આમ છતાં પણ રામાનુજાચાર્યમાં સંપ્રદાય આગળ છે એમ આનંદશંકર પ્રતિપાદન કરે છે. “જ્ઞાન માટે એ પરમાત્માના અનુગ્રહને અને એ અનુગ્રહ માટે સંપ્રદાયના સેવનને આવશ્યક ગણે છે.”

‘શ્રીભાષ્ય’ની પ્રસ્તાવનામાં આનંદશંકર રામાનુજાચાર્યની મહત્તા બે રીતે સ્વીકારે છે અને એ રીતે હિંદુસ્તાનના ધાર્મિક જીવનમાં રામાનુજાચાર્યનો ફાળો વર્ણવે છે. (શ્રીભાષ્ય-પૃ. ૫૦)

- (૧) રામાનુજાચાર્ય જે જ્ઞાનકર્મ સમુચ્ચયવાદ સ્વીકારે છે તે તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ ભલે વ્યાઘાતગર્ભ સિદ્ધ થાઓ, પણ તત્ત્વજ્ઞાન અને સામાન્ય મનુષ્યના ધાર્મિક જીવનની વ્યવહારુ સંકલના કરવામાં ઘણું ઉપકારક છે.
- (૨) શંકરાચાર્ય સગુણબ્રહ્મમાંથી નિર્ગુણબ્રહ્મ કાઢે છે એ વાત સામાન્ય લોકની સ્થૂળ દૃષ્ટિમાં ઝટ આવી શકતી નથી અને એને બદલે શંકરાચાર્ય નિરીશ્વરવાદીની માફક જાણે સગુણબ્રહ્મનો નિષેધ કરતા હોય એમ તેઓ સમજે છે. તેવા પ્રસંગે સગુણબ્રહ્મનું વિસ્તારપૂર્વક જ્ઞાન આપનાર રામાનુજદર્શન સગુણબ્રહ્મને નેત્ર આગળ પ્રકાશતું રાખીને નિરીશ્વરવાદ પ્રત્યે અરુચિ ઉપજાવવામાં ઠીક મદદ કરે છે.
- (૩) જ્ઞાન જ્યાં સુધી પક્વદશાએ નથી પહોંચતું ત્યાં સુધી એ અનધિકારી જીવોને ગરિષ્ઠ પડે છે, તેઓમાં કર્કશતા અને સ્તબ્ધતા ઊપજાવે છે-તે માટે જો તેમને ભક્તિરસ ઉત્સાહથી પાવામાં આવે તો તેથી તેઓનું જીવન વધારે આર્ય અને મૃદુ થઈ, પછી ખરા જ્ઞાન માટે એ યોગ્ય બને. આ દૃષ્ટિએ પણ રામાનુજાચાર્યના ઉપદેશની સામાન્ય લોકમાં પુષ્કળ જરૂર જણાય છે.

આ રીતે આનંદશંકરે રામાનુજાચાર્યના સમગ્ર કાર્યને હિંદુસ્તાનનાં ધાર્મિક જીવનમાં પ્રમાણવાનો સુંદર પ્રયાસ કર્યો છે.

નિંબાર્કચાર્ય :

ભાષ્યકાળના આચાર્યોમાં રામાનુજાચાર્ય પછી નિંબાર્ક નામે આચાર્ય થયા છે. તેમનો સંપ્રદાય ‘સનકસંપ્રદાય’ છે. રામાનુજનો ‘શ્રીસંપ્રદાય’ અને નિંબાર્કનો ‘સનકસંપ્રદાય’ બંનેને આનંદશંકર વૈષ્ણવભાગવત સંપ્રદાય તરીકે ઓળખાવે છે. બંને વચ્ચે ભેદ દર્શાવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“રામાનુજાચાર્યની ભક્તિના અર્થમાં જ્ઞાનનો અંશ ભળેલો છે તેને બદલે નિંબાર્કચાર્યની ભક્તિ રસરૂપ વિશેષ છે.”(.....) “રામાનુજાચાર્ય જેમ ‘કેવલ અદ્વૈત’ માનતા નથી તેમ નિંબાર્કચાર્ય પણ માનતા નથી, પણ રામાનુજ ‘વિશિષ્ટ અદ્વૈત’માને છે. એટલે કે ચિત્ અને અચિત્તથી વિશિષ્ટ જે એક જ તત્ત્વ છે તે તત્ત્વની સાથે એ વિશેષણોને અભેદ છે એમ માને છે, તેને સ્થાને નિંબાર્કચાર્યનું એમ કહેવું છે કે ચિત્ અને અચિત્ એ બ્રહ્મથી ભિન્ન છે તેમજ અભિન્ન પણ છે. આ રીતે એકનો સિદ્ધાંત જેમ વિશિષ્ટાદ્વૈત નામે ઓળખાય છે તેમ બીજાનો ‘દ્વૈતાદ્વૈત’ નામે જાણીતો છે.” (ધર્મવિચાર ૨-પૃ.૨૧૩)

મધ્વાચાર્ય :

ભાષ્યકાળમાં ત્રીજા મોટા આચાર્ય મધ્વાચાર્ય છે. તેઓ મધ્વ, પૂર્ણપ્રજ્ઞ અને આનંદતીર્થ એ ત્રણ નામે પ્રખ્યાત થયા છે. તેમણે વૈષ્ણવસંપ્રદાય અને દ્વૈત સિદ્ધાંતનો ઉપદેશ કર્યો છે. તેઓએ શૈવસંપ્રદાય, માયાવાદ વગેરેનું ખંડન કર્યું. કેવલાદ્વૈત અને વિશિષ્ટાદ્વૈત બંનેને મધ્વાચાર્ય અગ્રાહ્ય ગણે છે. ઉભયનો ત્યાગ કરી તેમણે જીવ, જડ અને પરમાત્માના ભેદભાવનું પ્રતિપાદન કર્યું, મધ્વાચાર્યના દ્વૈતવાદના મુખ્ય સિદ્ધાંતો આનંદશંકર નીચે પ્રમાણે તારવી આપે છે : (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૨૧૫-૨૧૬)

(૧) સ્વતંત્ર અને પરતંત્ર એવાં બે તત્ત્વો છે - તેમાં સ્વતંત્ર તે પરમાત્મા વિષ્ણુ અને પરતંત્રને તે અન્ય સર્વ બ્રહ્માદિક દેવો, સામાન્ય જીવો તથા જડ પદાર્થો.

(૨) નીચેનાં પાંચ પદાર્થોમાં સનાતન અને પારમાર્થિક ભેદ છે :

(૧) ઈશ્વર અને જીવ વચ્ચે (૨) ઈશ્વર અને જડ વચ્ચે (૩) જીવ અને જડ વચ્ચે

(૪) જીવ અને જીવ વચ્ચે (૫) જડ અને જડ વચ્ચે

‘મૃત્યોઃ સ મૃત્યુમાપ્નોતિ સ ઇહ નાના ઇવ ષ્ણ્યતિ’ (કઠોપનિષદ, ૪-૧૦) અર્થાત્, ‘વાસ્તવિક રીતે જે નાના (ભેદવાળું) છે તેને નાના જેવું એટલે કે ફક્ત ભેદની છાયાવાળું જ

જોવું એ ભૂલ છે,' અર્થાત્ ભેદને વાસ્તવિક માનવાની શ્રુતિની આજ્ઞા છે. તેને અનુસરીને મધ્વાચાર્ય કેવલાદ્વૈત, વિશિષ્ટદ્વૈત તેમજ દ્વૈતાદ્વૈતવાદનું ખંડન કરી 'દ્વૈતવાદ'ની સ્થાપના કરે છે.

(૩) ઈશ્વરને શાસ્ત્ર 'વિષ્ણુ' શબ્દથી વ્યવહારે છે. રામ, કૃષ્ણ એ એના અવતાર છે. એ પરમાત્મા અને એની શક્તિને વિષ્ણુ અને લક્ષ્મી કહે છે. વિષ્ણુથી વિષ્ણુની શક્તિ લક્ષ્મી ભિન્ન છે, પણ એને આશ્રયે રહેલી છે તથા નિત્ય મુક્ત છે.

(૪) જીવ સેવક છે અને વિષ્ણુ સેવ્ય છે. વિષ્ણુની સેવામાં મુખ્ય ભજન છે. જે વાણી, શરીર અને મન વડે થાય છે.

(૫) પ્રભુના અપરોક્ષદર્શનથી જ મુક્તિ મળે છે. તેમાં કર્મ સાધનભૂત છે પણ સાક્ષાત્ મોક્ષ ઉપજાવતાં નથી. એ અપરોક્ષદર્શનનાં વૈરાગ્યાદિક વિવિધ સાધનોમાં શરણાગતિ અને કર્મ સંન્યાસ એ બે મુખ્ય છે.

આ રીતે મધ્વાચાર્યના સિદ્ધાંતોને સરળ રીતે સમજાવી આનંદશંકર તેમાં રહેલા ભક્તિના મહાત્મ્યને પ્રગટ કરે છે.

વલ્લભાચાર્ય :

મધ્વાચાર્ય પછી આશરે બે સદી પછી સંવત ૧૫૩૫ (ઈ.સ. ૧૪૭૮)માં ભાષ્યકાળના આ મહાન આચાર્ય વલ્લભાચાર્યનો જન્મ થયો હતો. તેમણે 'પુષ્ટિમાર્ગ' (ભગવાન અનુગ્રહથી પોતાના ભક્તને પોષે છે એ સિદ્ધાંત) નો ઉપદેશ પ્રવર્તાવ્યો તથા ભગવત્સેવાની પદ્ધતિ બાંધી. તેમનો તત્ત્વજ્ઞાનનો સિદ્ધાંત 'શુદ્ધાદ્વૈત' તરીકે ઓળખાય છે. વલ્લભાચાર્યના ચિંતનના મુખ્ય સિદ્ધાંતોનો સાર આનંદશંકર નીચે પ્રમાણે તારવે છે : (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૨૨૨-૨૨૩)

(૧) શંકરાચાર્યના અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં માયા યા અવિદ્યા વડે આ જીવ અને જગતનો ખુલાસો કરવામાં આવે છે અને તેટલે અંશે શંકરાચાર્યનું બ્રહ્મ 'કેવલ' કહેવાતા છતાં વસ્તુતઃ કલુષિત (માયાથી મેલુ બનેલું) છે, રામાનુજાચાર્યનું વિશિષ્ટ બ્રહ્મ પણ વિશેષણોથી અશુદ્ધ છે; જ્યારે મધ્વાચાર્યનો દ્વૈતસિદ્ધાંતનો શ્રુતિથી વિરુદ્ધ છે. ખરો સિદ્ધાંત 'શુદ્ધ અદ્વૈત'નો જ છે, એ સિદ્ધાંતનું સ્વરૂપ ટૂંકમાં એવું છે કે-અદ્વૈત પદાર્થ બ્રહ્મ તે સદા શુદ્ધ જ છે અને તે શુદ્ધને શુદ્ધ રહીને જગતરૂપે પરિણમે છે તથા એમાંથી-અગ્નિમાંથી તણખાની માફક-જીવ નીસરે છે. અર્થાત્ બ્રહ્મમાં માયારૂપી મિથ્યાત્વના તત્ત્વને લેશપણ અવકાશ નથી, જે કંઈ ભાસે છે તે પરમાત્મા જ ભાસે છે અને વસ્તુતઃ ભાસે છે. બ્રહ્મ પરિણામ યાને વિકાર પામ્યા છતાં વિકારરહિત છે. તેનો ખુલાસો બ્રહ્મ પોતે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મનો આશ્રય બની શકે એવી બ્રહ્મની અદ્ભુત શક્તિ વડે, એની લીલારૂપે કરવાનો છે એમ આનંદશંકર કહે છે. જીવનું અહંતા-મમતારૂપી અજ્ઞાન એ જ અવિદ્યા છે અને બ્રહ્મની માયા એટલે બ્રહ્મની અદ્ભુત શક્તિ લીલા.

- (૨) વલ્લભાચાર્યનો ધર્મપંથ વિષ્ણુભક્તિ - અંતર્ગત કૃષ્ણભક્તિનો છે. વલ્લભાચાર્ય કર્મ અને જ્ઞાન બંનેને પરમપદપ્રાપ્તિના અવાન્તર સાધનરૂપે માને છે, પણ પરમ સાધન ભક્તિને જ માને છે. મનુષ્યના પોતાના સ્વતંત્ર પ્રયત્ન વડે પ્રાપ્ત કરેલી ભક્તિ 'મર્યાદાભક્તિ' કહેવાય છે, જ્યારે પરમાત્માના અનુગ્રહથી મળેલી ભક્તિ 'પુષ્ટિભક્તિ' કહેવાય છે. તે સર્વોચ્ચ ભક્તિ છે.
- (૩) બ્રહ્મનાં આધિભૌતિક, આધ્યાત્મિક અને આધિદૈવિક એવાં ત્રણ સ્વરૂપ છે. તેમાંથી પહેલું સ્વરૂપ કર્મથી, બીજું જ્ઞાનથી અને ત્રીજું ભક્તિથી પ્રાપ્ત થાય છે. કર્મ કરી પ્રાપ્ત કરેલા લોકમાંથી પુનરાવૃત્તિ છે, જ્ઞાને કરીને પ્રાપ્ત કરેલા પદમાંથી પુનરાવૃત્તિ નથી, ભક્તિથી પ્રાપ્ત કરેલા પદમાંથી પુનરાવૃત્તિ થઈ શકે છે, પરંતુ તે પ્રભુકૃપાથી ભજનાદિકને માટે જ થાય છે. જ્ઞાની અક્ષરબ્રહ્મમાં લય પામે છે અને ત્યાં સુધી જ એની ગતિ છે. ભક્ત અક્ષરાનંદ કરતાં પણ પર અને અગણિત એવો પુરુષોત્તમનો આનંદ પ્રાપ્ત કરે છે.

ચૈતન્ય :

વલ્લભાચાર્યના સમકાલીન બંગાળમાં બીજા આચાર્ય ચૈતન્ય નામે થયા. તેમણે શંકરાચાર્યના જ્ઞાનમાર્ગ અને માયાવાદનું ખંડન કરી રામકૃષ્ણની સકીર્તન ભક્તિનો ઉપદેશ કર્યો છે. તેઓ વર્ણભેદમાં માનતા નહોતા, તેમજ, તેમના સંપ્રદાયમાં શ્રીકૃષ્ણ અવતાર તરીકે પૂજાય છે.

બસવ :

શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈત અનુસાર સર્વ નામ-રૂપથી પર એવું જે પરબ્રહ્મ તે જ પરમતત્ત્વ છે, અને શિવ, વિષ્ણુ, વાસુદેવ ઈત્યાદિ શબ્દો એ પરમતત્ત્વનું પ્રતિપાદન કરનારા પદ માત્ર છે. પરંતુ શંકરાચાર્યના પછી રામાનુજથી માંડી ચૈતન્ય સુધીના તમામ આચાર્યોએ તે પરમતત્ત્વને વિષ્ણુ, નારાયણ, કૃષ્ણ આદિ વિશેષ નામોથી ઉપાસવાનો ઉપદેશ કર્યો છે. તેથી એ સર્વ પરંપરાને આનંદશંકર વૈષ્ણવપંથમાં પડતી પરંપરાઓ ગણાવે છે. આવી જ એક બીજી પરંપરા શૈવપંથની છે. આ શૈવપંથનું એક જાણવા જેવું વિશિષ્ટ સ્વરૂપ તે વીરશૈવ યાને 'લિંગાયત' પંથનું છે. આ પરંપરાનાં મૂળ છેક વૈદિક કાળમાં રહેલાં છે એમ આનંદશંકર માને છે. આ પંથ બ્રાહ્મણધર્મની વિરુદ્ધ ઉત્પન્ન થયેલો છે એમ માનવામાં આવે છે. પરંતુ આનંદશંકરના મતે ખરું જોતાં અન્ય ભાગવત ધર્મ જેમ સામાન્ય બ્રાહ્મણધર્મની ક્રિયા પ્રત્યે અનાદર દર્શાવે છે, છતાં એ વિશાળ બ્રાહ્મણધર્મનું જ અંગ છે. તે જ પ્રમાણે લિંગાયત પંથ પણ તેના સિદ્ધાંતોને જોતાં બ્રાહ્મણધર્મનું જ એક અંગ છે. શૈવ પંથની આ શાખા ઈ. સ. બારમી સદીમાં દક્ષીણ મહારાષ્ટ્રમાં થઈ ગયેલા 'બસવ' નામે એક આચાર્યે સ્થાપેલી મનાય છે. વીરશૈવ અથવા

‘લિંગાયત’ પંથ આ સચરાચર જગતના અધિષ્ઠાન તરીકે એક અદ્વિતીય સચ્ચિદાનંદસ્વરૂપ બ્રહ્મ-શિવતત્ત્વને જ માને છે. ‘શિવતત્ત્વ’ને આ પંથમાં ‘સ્થલ’ નામે ઓળખવામાં આવે છે. એની શક્તિની ક્રિયાથી એ સ્થલમાં વિભાગ થતાં એક ‘લિંગસ્થલ’ અને બિજું ‘અંગસ્થલ’ ઉત્પન્ન થાય છે. ‘લિંગસ્થલ’ તે ઉપાસ્થ શિવ અને ‘અંગસ્થલ’ તે ઉપાસક જીવ. તે જ પ્રમાણે શક્તિના પણ બે વિભાગ થાય છે : એક ‘કલા’ અને બીજી ‘ભક્તિ’. તેમાં ‘કલા’ એ શિવની શક્તિ અને ‘ભક્તિ’ તે જીવની શક્તિ છે. ભક્તિની ત્રણ ભૂમિકા પ્રમાણે ‘યોગાંગ’, ભોગાંગ અને ‘ત્યાગાંગ’ એવા પ્રકાર પાડવામાં આવ્યાં છે. જે પૈકી ‘યોગાંગ’ ભક્તિ અંતર્ગત ‘ઐક્ય’ અથવા ‘સમરસા’ ભક્તિનું વિશેષ મહાત્મ્ય છે. કારણ કે એ જીવને પ્રાપ્ત કરવાની પરમ અવસ્થા સામરસ્ય (સમતાના આનંદની સ્થિતિ) કહેવાય છે.

વર્તમાન આચાર્યોનું કર્તવ્ય :

શંકરાચાર્યથી બસવેશ્વર સુધીના આચાર્યોની ચિંતન પરંપરામાં વ્યક્ત થતી ધર્મભાવના અને તત્ત્વભાવનાનું નિરૂપણ આનંદશંકરે સર્વગ્રાહી દૃષ્ટિએ કર્યું છે. અંતે તેઓ આપણા વર્તમાન આચાર્યોના કર્તવ્ય અંગે પોતાના વિચારો વ્યક્ત કરે છે. તેમાં આનંદશંકરની સમન્વયાત્મક દૃષ્ટિનો આપણને પરિચય થાય છે.

અત્યારે આપણા સર્વ આચાર્યોએ પરસ્પરની કલહ છોડી દઈ એકઠા મળી, પુરાણોમાં જોવા મળતા એકબીજાની નિંદાના ભાગો દૂર કરવાનું કાર્ય કરવું જોઈએ એવું આનંદશંકરનું સૂચન છે. પોતાના જ સંપ્રદાય પ્રત્યેનો હઠાગ્રહ પણ નિરાધાર છે. આપણા ધર્મનું સ્વરૂપ એવું છે કે તેમાં આ બધા સંપ્રદાયો એક સાથે જઈ શકે તેમ છે. કારણકે આપણા ધર્મની એ વિશેષતા છે કે આ સંપ્રદાયો કોઈ સામાન્ય કારણથી નથી ઊભા થયા, પણ એની પાછળ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના ઊંડા મતભેદ રહેલા છે. તેથી દરેક મનુષ્યને પોતાના અધિકાર અનુસાર સંપ્રદાય પસંદ કરવાની આપણા ધર્મમાં છૂટ છે. તેને અનુસરીને આનંદશંકર આપણા વર્તમાન આચાર્યોને પણ પરસ્પર સમભાવ રાખવાનું કહે છે.

“સૌ આચાર્યોએ પરસ્પર સમભાવ રાખવો જોઈએ એટલું જ નહિ પણ પોતપોતાના સંપ્રદાયને અન્ય સંપ્રદાયની મદદથી સુધારવો જોઈએ. વર્તમાન શંકરાચાર્યોએ જોવું જોઈએ કે જો સ્માર્ત કહેવાતા પોતાના અનુયાયીઓમાં આચારવિચારની સાદાઈ અને ઠરેલપણું છે, તો નવા વૈષ્ણવ પંથોમાં ધાર્મિકતાનો ઉત્સાહ અને ભક્તિરસનું માર્દવ વધારે જોવામાં આવે છે. વલ્લભાચાર્યોએ પણ ધ્યાનમાં રાખવું જોઈએ કે મૂળ આચાર્યોના ‘સેવા’ અને ‘સંબંધ’ના સિદ્ધાંતમાં કેટલોક ધાર્મિક કચરો ભરાઈ ગયો છે - એ ભક્તિ જ્ઞાનરહિત બની જવાનું પરિણામ છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૮૧)

આમ, પરસ્પર સાંપ્રદાયિક સત્યોનો સમન્વય કરીને આપણા વર્તમાન આચાર્યોએ પોતાના સંપ્રદાયની અધિકારવ્યવસ્થાને ધ્યાનમાં રાખીને પ્રચાર અને પ્રસાર કરવો જોઈએ એમ આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. સ્વામી વિવેકાનંદે કહ્યું છે કે, હિંદુધર્મના પરસ્પર કલહો બંધ કરવા હોય તો લડાઈ બહાર લઈ જાઓ. પરદેશમાં હિંદુધર્મનો ઝંડો લઈ જાઓ. એમ કરવાની સાથે જ આપણામાં એકતા આવશે. વિવેકાનંદના આ સૂચનનો આધાર લઈ આપણા દેશના વર્તમાન આચાર્યોના ખરા કર્તવ્ય અંગે આનંદશંકર કહે છે :

અત્યારે “લડાઈ લડવા પરદેશ જવાની પણ જરૂર નથી એ લડાઈ આપણે આંગણે આવી છે. હિંદુસ્તાનમાં નવી કેળવણીને પરિણામે પાશ્ચાત્ય દેશની વર્તમાન જમાનાની ઐહિક વૃત્તિ આપણાં બાળકોને અને યુવાનોને ધર્મવિમુખ બનાવે છે. અત્યારે દેશમાં એ નાસ્તિકતાનો હલ્લો આવ્યો છે, તો સૌ આચાર્યોની ફરજ છે કે એકઠા મળી તેઓએ હિંદુધર્મનું સંરક્ષણ કરવું, ખ્રિસ્તી ધર્મમાં જતા અટકાવવા આર્યસમાજ યત્ન કરે છે, પણ ખ્રિસ્તી ધર્મ કરતાં હજાર ઘણો ખરાબ ધર્મ નાસ્તિકતાનો છે- એ તરફ કોઈ જોતું નથી. નાસ્તિકતામાંથી બચાવવા માટે એ ઉપર કોઈ તરેહના આક્ષેપ કર્યે બસ થાય એમ નથી. એની સામે જ્યારે અંતરમાં શુદ્ધ હિંદુધર્મ ખીલવશો, ત્યારે જ એ નાસ્તિકતા પ્રસરતી અટકશે. તે ખીલવવા માટે એક આચાર્યનો પ્રયત્ન બસ થશે નહિ. હિંદુધર્મ જ્ઞાન, ભક્તિ અને કર્મ ત્રણે અંગોનો બનેલો છે અને એ સર્વને ખીલવનાર આચાર્યોની જરૂર છે.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૮૨)

આમ, અત્યારે આપણા સર્વ આચાર્યોએ પરસ્પરના કલહ છોડી, પરસ્પર સમભાવ રાખી હિંદુધર્મના ઉત્થાન માટે કાર્ય કરવું જોઈએ. એ જ આનંદશંકરના મતે આપણા વર્તમાન આચાર્યોનું સાચું કર્તવ્ય છે.

(૩) ભાષાયુગનું ધાર્મિક અભ્યુત્થાન

હિંદુ વેદધર્મમાં થયેલી તત્ત્વવિચારની વિકાસ પ્રક્રિયાનું આનંદશંકરે કરેલું અવલોકન અહીં સુધી આપણે જોયું. તેમાં મુખ્યત્વે વૈદિકયુગની અને સંસ્કૃતયુગની હિંદુસ્તાનની ધર્મભાવનાનું સર્વગ્રાહી દૃષ્ટિએ આનંદશંકરે કરેલું નિરૂપણ જોવા મળે છે. આ સમગ્ર અવલોકનને અંતે વેદયુગમાં જે ધર્મ બીજરૂપે રહેલો હતો તે સંસ્કૃતયુગમાં વૃક્ષરૂપે ફાલ્યો એમ આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. પરંતુ સંસ્કૃત કાળમાં ધર્મભાવનાનો વિકાસ એટલે સુધી થયેલો જોવા મળે છે કે તેનું સ્વરૂપ સર્વાંશે યથાર્થ ગ્રહણ કરવું બૌદ્ધિક દૃષ્ટિએ અશક્ય જણાય છે. પરિણામે તે જનજીવનથી ઘણું દૂર રહી ગયેલું જોવા મળે છે. આવા સમયે આનંદશંકર કહે છે કે, દેશના સામાન્ય જનને માથે ધર્મદીપ પ્રકાશતો રાખવાનું કામ આવી પડે છે, જે તેઓએ યથાશક્તિ અને દેશકાળને અનુસરીને સારી રીતે પાર પડેલું છે. આપણે ત્યાં સામાન્ય જનમાનસમાંથી જ કેટલાક પુરુષો એવા આગળ આવ્યા કે જેમણે ખરી ધાર્મિક પ્રેરણાથી હિંદુધર્મનાં કેટલાંક અમૂલ્ય

તત્વો પકડી લીધાં. તેને સામાન્ય જનમાનસની સ્વાભાવિક ભાષામાં યથાર્થ રીતે પ્રગટ કરી આપ્યાં. ધર્મ ચિંતનની વિકાસ પ્રક્રિયાના આ તબક્કાને આનંદશંકર ‘ભાષાયુગ’ તરીકે ઓળખાવે છે.

ઈ.સ. ૫૯૧-૧૦૦૦-૧૨૦૦ પછીના યુગને આનંદશંકર ‘ભાષાયુગ’ તરીકે ઓળખાવે છે. સંસ્કૃતકાળના છેલ્લા બે આચાર્યો ચૈતન્ય અને બસવ સમયની દૃષ્ટિએ ભાષાયુગમાં જ થયા છે. તેમ છતાં તેમનું ચિંતન સંસ્કૃતયુગના આચાર્યોની ચિંતન પરંપરામાં આવતું હોઈ, આનંદશંકર તેમને સંસ્કૃતયુગના જ અવશેષો ગણે છે. એક યુગ સમાપ્ત થયા પછી જ બીજો યુગ શરૂ થાય એમ કોઈ ચોક્કસ ભેદરેખા દોરી શકાતી નથી. એક યુગનો અંત અને બીજાનો આરંભ સમકાલીન હોઈ બે યુગ વચ્ચેનો કેટલોક કાલપટ અનિવાર્ય રીતે બંનેમાં મૂકવો પડે છે. ઉપરોક્ત બંને આચાર્યોના ઉપદેશ અને સંપ્રદાયમાં સંસ્કૃત સાથે ભાષાનો ઉપયોગ પણ ભળેલ છે. તેમ છતાં તે બંને સંસ્કૃતકાળની જ પરંપરા સાચવનારા હોવાથી, આનંદશંકર ત્યાર પછીના સમયને ‘ભાષાયુગ’માં વર્ગીકૃત કરે છે. આ યુગ દરમિયાન આખા દેશમાં ભાષાનું સામ્રાજ્ય સ્થપાયેલું જોવા મળે છે. તે સાંપ્રત સમય સુધી ચાલુ રહ્યું છે. તેથી આનંદશંકર તેને ‘ભાષાયુગ’ કહે છે.

ઈ.સ.ના ૧૩માં ૧૪માં સૈકામાં આપણા દેશમાં ભાષાયુગનાં મંડાણ થયાં તે પહેલાં ગૌતમબુદ્ધના વખતમાં તેમજ ઈ.સ.થી કંઈક પૂર્વે અથવા પછીથી દ્રવિડ દેશમાં પ્રાદેશિક ભાષાઓનું ધર્મચિંતનમાં પ્રભુત્વ જોવા મળે છે પણ એ જે તે વખતે સર્વગ્રાહ્ય બની શક્યું નહોતું. તેનું કારણ આપતાં આનંદશંકર કહે છે :

“આ બંને સમય ભાષાનું સામ્રાજ્ય સ્થાપવામાં અશક્ત નીવડ્યાં. ગૌતમ બુદ્ધના ધર્મનું સાહિત્ય ફરી સંસ્કૃત બન્યું એટલું જ નહિ, પણ બૌદ્ધ ધર્મનો લોકભાષામાં ઉપદેશ ચાલતો હતો તે જ સમયમાં બ્રાહ્મણ (વૈદિક) ધર્મ સંસ્કૃતમાં જ ચાલ્યા કરતો હતો. દ્રવિડ દેશમાં ‘તામિલવેદ’ની જે ભાષાપ્રવૃત્તિ ઉત્પન્ન થઈ, તે આખા હિંદુસ્તાનમાં વ્યાપી શકી નહિ, એટલું જ નહિ, પણ એ વિલય પામી પાછો શંકરાચાર્ય અને રામાનુજાચાર્યનો સંસ્કૃતયુગ આવ્યો.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૨૩૬, ૨૩૭)

ધર્મચિંતનમાં ભાષાયુગના પ્રભુત્વની જનસમાજ પર જે વ્યાપક અસર થઈ તેને પોતાની લાક્ષણિક શૈલીમાં સમજાવતાં આનંદશંકર કહે છે : “આ નવા જમાનામાં દેશમાં જે નવું ધાર્મિક ચૈતન્ય હાલવા લાગ્યું તે એવું તો પ્રબળ નીવડ્યું કે એણે સંસ્કૃત ન જાણનારા અનેક મૂંગાને બોલતા કર્યા, અને જે ડુંગરા સંસ્કૃત ભણેલા પંડિતો ઓળંગી શકતા ન હતા તે તેઓ સહેલાઈથી ઓળંગી ગયા.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ. ૨૩૭)

ભાષાયુગમાં ધાર્મિક અભ્યુત્થાનનાં લક્ષણો :

ભાષાયુગમાં જોવા મળતાં ધાર્મિક અભ્યુત્થાનનાં વિશિષ્ટ લક્ષણો આનંદશંકર નીચે મુજબ તારવી બતાવે છે :

(૧) પ્રાદેશિક ભાષાનો પ્રયોગ (૨) એક પરમાત્મામાં નિષ્ઠા (૩) ઊંચ-નીચના ભેદનો અસ્વીકાર (૪) સદ્ગુરુ અને સત્સંગનું મહત્વ (૫) સમગ્ર હિંદુધર્મના સારરૂપ ચિંતન

(૧) પ્રાદેશિક ભાષાનો પ્રયોગ :

સંસ્કૃતયુગમાં ધર્મચિંતન મુખ્યત્વે સંસ્કૃત ભાષામાં જ થયેલું છે. તેના કારણે તે યુગમાં ધર્મ સામાન્ય જનમાનસથી વિખૂટો પડી ગયેલો જોવા મળે છે. ભાષાયુગની એક સાર્વત્રિક લાક્ષણિકતા એ છે કે તેમાં સંસ્કૃતને બદલે ‘ભાષા’નો પ્રયોગ શરૂ થયો, તે સામાન્ય જનમાનસને સ્વીકાર્ય બની રહ્યો.

(૨) એક પરમાત્મામાં નિષ્ઠા :

અનેક દેવ-દેવીઓની ઉપાસનાને બદલે - કોઈ નહિ તો, એ ઉપાસના છતાં પણ - એક રામ, કૃષ્ણ, વિકલ કે એવા કોઈક નામે આખરે એક પરમાત્મામાં જ નિષ્ઠા ‘ભાષાયુગ’ ના સર્વ સંતોમાં જોવા મળે છે.

(૩) ઊંચ-નીચના ભેદનો અસ્વીકાર :

પરમાત્માને બારણે કોઈ પણ તરેહના ભેદ નથી. એ પુરુષનો જ નથી, સ્ત્રીઓનો પણ છે, તવંગરનો નથી, ગરીબનો પણ છે, એ બાવા અને ત્યાગીનો જ નથી, ગૃહસ્થ અને સંસારીનો પણ છે. આ ઉપરાંત તે પાપી પણ જો સાચા દિલથી પસ્તાવો કરે તો તેનો પણ છે. ટૂંકમાં જેના ઉપર એની કૃપા થાય અને જે એને ભજે તે સર્વનો ભગવાન છે. આમ, ધર્મના માર્ગમાં કોઈ ભેદભાવ નથી એ ભાવના ને આનંદશંકર ભાષાયુગમાં એક મહત્વની લાક્ષણિકતા તરીકે સ્વીકારે છે.

(૪) સદ્ગુરુ અને સત્સંગનું મહત્વ :

પ્રભુપ્રાપ્તિ માટે યજ્ઞ, યાગ, તપ, કર્મકાંડ કશાની જરૂર નથી, એને આત્માના અંતરમાં જ અનુભવવાનો છે. એ અનુભવ, અનેક જન્મના સુકૃતના ફળ સ્વરૂપે કે પ્રભુ - કૃપાથી અનુભવી સદ્ગુરુ મળતાં કે સત્સંગ થતાં, એના નામનું રટણ કરતાં અને એનામાં લગની લગાડતાં પ્રાપ્ત થાય છે. આમ, કર્મકાંડનો નિષેધ કરી જ્ઞાન અને ભક્તિને અનુસરી સદ્ગુરુનું સાંનિધ્ય અને તેમના સત્સંગમાં અહર્નિશ રત રહેવું તેને આનંદશંકર ભાષાયુગના ઉત્થાનની એક આગવી લાક્ષણિકતા ગણાવે છે.

(૫) સમગ્ર હિંદુધર્મના સારરૂપ ચિંતન :

ભાષાયુગ દરમ્યાન પૂર્વોક્ત સિદ્ધાંતો હિંદુધર્મમાં નવા દાખલ થયેલા છે એમ આનંદશંકર કહેવા માગતા નથી. હિંદુધર્મમાં આ સિદ્ધાંતો પ્રથમથી હતા જ, પરંતુ આનંદશંકરના મતે ભાષાયુગની વિશેષતા એ છે કે સર્વ સિદ્ધાંતો જેવા કે, ભાગવત ધર્મ અને અદ્વૈતસિદ્ધાંત, ભક્તિમાર્ગ અને જ્ઞાનમાર્ગ એ સર્વ તત્ત્વો એકઠાં મળીને સારરૂપે આ ભાષાયુગમાં પ્રગટ થયાં છે. આ સંદર્ભમાં ભાષાયુગનું મહત્ત્વ પ્રમાણતાં આનંદશંકર કહે છે : “એણે બ્રાહ્મણ (સ્માર્ત) - ધર્મની વર્ણાશ્રમવ્યવસ્થાને અને એના કર્મભાગને લુપ્ત કર્યા નથી, પણ માત્ર એનાં સૂકાં પાંદડાંને ખંખેરી નાખ્યાં છે અને એના જર્જરિત થડમાં નવો જીવનરસ પ્રેર્યો છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૨૩૭)

આમ, ભાષાયુગ હિંદુ ધર્મના વિરોધમાં આવ્યો નથી. પરંતુ પૂર્વે જેમ, ઔપનિષદધર્મ, ભાગવતધર્મ, જૈન-બૌદ્ધ ધર્મ વગેરે ધર્મો જે દૃષ્ટિએ આવ્યા હતા તે જ રીતે ભાષાયુગ પણ હિંદુધર્મને વધુ મજબૂત અને ચેતનવંતો બનાવે છે.

આ ભાષાયુગના મુખ્ય પ્રવર્તક સંત સાધુઓ છે. જેમના વર્ગમાં સર્વ વર્ણ, અને પુરુષો તેમજ સ્ત્રીઓ, જોવા મળે છે. તેમનો મુખ્ય ઉદ્દેશ કોઈ ધર્મગ્રંથ રચવાનો નહોતો. આખા જનસમાજ માટે ધર્મની શી વ્યવસ્થા કરવી એ એમનું ચિંતન ન હતું. માત્ર તેઓ જ્ઞાન, વૈરાગ્ય અને ભક્તિના ઉદ્ગારોથી ‘સમગ્ર જનમંડળનું કલ્યાણ કરવાનો પ્રયત્ન કરતાં હતા. તેઓનો સમય બહુ નિકટ હોવાથી, તેમજ તેમના ઉપદેશમાં ‘ભાષા’ (બોલચાલની કે વ્યવહારની ભાષા)નું પ્રાધાન્ય હોવાથી તેમનું સાહિત્ય ભજનરૂપે સમગ્ર દેશમાં ફેલાયેલું જોવા મળે છે. આ સંતોની હિંદુધર્મ ઉપર ઘણી પ્રબળ અસર રહેલી છે એમ આનંદશંકર માને છે. તેમના મતે ભાષાયુગમાં દેશનું ધાર્મિક ચૈતન્ય આ સંતોએ જ જાળવી રાખ્યું છે. જો કે પ્રાચીનકાળમાં આપણે ત્યાં ખાસ કરીને સ્માર્ત ધર્મની આસપાસ આવો પ્રયાસ જોવા મળે છે. પણ આ પ્રયાસમાં જૈન-બૌદ્ધ ધર્મ સિવાય આવું સંત સાહિત્ય પ્રચલિત થઈ શક્યું નથી.

ભાષાયુગના સંતોને આનંદશંકર બે વર્ગમાં વહેંચે છે. એક જ્ઞાનપ્રધાન સંત વર્ગ, જે બહુધા શંકરાચાર્યના ઉપદેશને સહજ રૂપાંતરિત કરી જ્ઞાનનો ઉપદેશ કરે છે, અને, બીજો ભક્તિપ્રધાન સંતવર્ગ કે જે, રામાનુજાચાર્યના દર્શનને અનુસરી રામ, કૃષ્ણ, વિઠ્ઠલ આદિ વિવિધ નામે પ્રભુને ભજીને ભક્તિરસ વહેતો રાખે છે. આ બંને વર્ગના મુખ્ય સંતો જેવા કે રામાનંદ, કબીરજી, નાનક શાહ, તુલસીદાસ, સુરદાસ, મીરાંબાઈ, નરસિંહ મહેતા, મહારાષ્ટ્રના સંતો: જ્ઞાનદેવ, નામદેવ, તુકારામ, રામદાસ વગેરેના ઉપદેશ અને જીવન-કવન અંગે આનંદશંકરે ટૂંકમાં દિગ્દર્શન કરાવવાનો સુંદર પ્રયાસ કર્યો છે. (જુઓ ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૨૩૮ થી ૨૪૬)

(૪) નવીનયુગની ધર્મદૃષ્ટિ

નવીન કેળવણી :

અંગ્રેજ શાસન દરમિયાન આપણે ત્યાં શરૂ થયેલી નવી કેળવણીને પરિણામે દેશના પ્રવર્તમાન વિચારોમાં ઘણા ફેરફાર થયેલા જોવા મળે છે. આ નવીન કેળવણીમાં આનંદશંકર મૂળભૂત રીતે ત્રણ જુદાં જુદાં તત્ત્વો રહેલાં છે એમ જણાવે છે :

- (૧) બાઈબલ વગેરે પાશ્ચાત્ય ધર્મગ્રંથો
- (૨) પાશ્ચાત્ય વિજ્ઞાન, સાહિત્ય તથા ધર્મતત્ત્વ અંગેનો વિચાર
- (૩) આપણા દેશના પ્રાચીન ધર્મના અને તત્ત્વજ્ઞાનના ગ્રંથો

નવીન કેળવણીમાં રહેલા આ ત્રણ તત્ત્વો એકબીજા સાથે એવી રીતે ભળેલાં છે કે એ ઉપરથી, હિંદુધર્મ જીવંત દશામાં છે - એના અનુયાયીઓમાં સત્ય જ્યાંથી મળે ત્યાંથી લેવાની ઉદારતા છે અને તે સાથે વળી પોતાના પ્રાચીન ધર્મ માટે પણ અભિમાન, આદર અને પોતાપણાનો ભાવ છે એમ જણાઈ આવે છે. નવીન કેળવણીમાં રહેલા ઉપરોક્ત ત્રણેય તત્ત્વનાં પરિણામ સ્વરૂપ નિષ્કર્ષ તારવતાં આનંદશંકર કહે છે :

“આ નવીન કેળવણીએ હિંદુઓને આ વિષયમાં પોતાના ઘરની સમૃદ્ધિનું ભાન કરાવવામાં દીવાની ગરજ સારી છે. અર્થાત્, વર્તમાન સમયમાં જે જોઈએ તે એમના ધર્મના અવિચ્છિન્ન પાંચ હજાર વર્ષના ઇતિહાસમાંથી મળી શકે એમ છે એમ બતાવ્યું છે.” (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૨૪૮)

નવાં દૃષ્ટિબિંદુઓ :

બ્રિટિશ અમલ દરમિયાન શરૂ થયેલી આ નવીન કેળવણીએ હિંદુ ધર્મના પુનરુત્થાનમાં ઘણું અગત્યનું કામ કર્યું છે. જો કે, હિંદુધર્મમાં આ કેળવણીથી કોઈ તાત્ત્વિક ઉથલપાથલ થયેલી જણાતી નથી તેથી આનંદશંકર તેને ભાષાયુગની માફક હિંદુસ્તાનના પુનઃઅભ્યુત્થાનનો એક નવીનયુગ જ ગણાવે છે. આમ છતાં નવીનયુગમાં હિંદુપ્રજામાં કેટલાંક નવાં દૃષ્ટિબિંદુઓ પ્રાપ્ત થયેલાં જોવા મળે છે. તેને આનંદશંકર સર્વગ્રાહી દૃષ્ટિએ તારવી બતાવે છે. નવીનયુગમાં હિંદુ પ્રજામાં આવેલાં નવાં દૃષ્ટિબિંદુઓ આનંદશંકરને અનુસરી નીચે મુજબ વર્ગીકૃત કરી શકાય : (ધર્મવિચાર-૨, પૃ.૨૪૮ થી ૨૫૬)

(૧) ઐતિહાસિક દૃષ્ટિનો વિકાસ (૨) હિંદુધર્મનું સર્વગ્રાહી સ્વરૂપ (૩) ધર્મના વિષયમાં સુધારાને આવકાર (૪) હિંદુસમાજ રચનામાં પરિવર્તનનો સ્વીકાર

(૧) ઐતિહાસિક દૃષ્ટિનો વિકાસ :

વર્તમાન સમયમાં - પાશ્ચાત્ય અને અહીંના વિદ્વાનોના પ્રયાસથી આપણા દેશનો

પ્રાચીન અને મધ્યકાલીન ઇતિહાસ પ્રકાશમાં આવ્યો છે. તેના પરિણામે હિંદુધર્મના અનુયાયીઓની ઐતિહાસિક દૃષ્ટિ ઊઘડી છે. રૂઢિ કે માન્યતા એ જ ધર્મ કે સત્ય નથી. હિંદુધર્મ એક સનાતન જીવંત વૃક્ષ છે. તેમાં વખતોવખત ફેરફાર થાય છે અને તેને ગ્લાનિ (અવનતિ) અને ઋદ્ધિ (ઉન્નતિ) બંનેના સમય આવ્યા છે. એમ નવીનયુગમાં પ્રાપ્ત થયેલી ઐતિહાસિક દૃષ્ટિથી સમજાય છે.

(૨) હિંદુધર્મનું સર્વગ્રાહી સ્વરૂપ :

નવીનયુગમાં પ્રાપ્ત થયેલી ઐતિહાસિક દૃષ્ટિને પરિણામે - સમજાવા લાગ્યું કે હિંદુધર્મના વિવિધ પંથો એ વસ્તુતઃ એક જ મહાવૃક્ષની ડાળીઓ છે. તેની પ્રત્યેક શાખામાં કાંઈ ને કાંઈ ખૂબી રહેલી છે, એ સર્વનો પરસ્પર અવિરોધ અને મેળ કરી અવલોકવામાં આવે તો હિંદુધર્મની સમૃદ્ધતા સમજી શકાય છે. આ જ દૃષ્ટિને અનુસરી આનંદશંકર સિદ્ધ કરે છે કે જૈન, બૌદ્ધ અને બ્રાહ્મણ સર્વ એક જ ધર્મની શાખાઓ છે અને સર્વે એક જ ધર્મનાં જુદાં જુદાં તત્ત્વો વત્તાઓછા પ્રમાણમાં પ્રકટ કરે છે. આમ, નવીનયુગમાં હિંદુધર્મનું ઉપરોક્ત સર્વગ્રાહી સ્વરૂપ પ્રગટ થતું જોવા મળે છે.

(૩) ધર્મના વિષયમાં સુધારાને આવકાર :

ઉપર જણાવેલા સર્વ નાના - મોટા પંથો મૂળમાં ખૂબ જ ઉત્તમ હોવા છતાં, જતે દહાડે એમાં સડો ઉત્પન્ન થયેલો જોવા મળે છે. તેથી કોઈપણ પંથને એના સડા સહવર્તમાન સારો માનવો એ આનંદશંકરને મન મતાંધતા છે. નવીનયુગમાં આવી મતાંધતાનો ત્યાગ જોવા મળે છે. તે અનુસાર દરેક પંથના સારા-ખોટા અંશોનો વિવેક કરવો જોઈએ અને સર્વમાંથી વર્તમાન સમયમાં ઉપયોગી થાય તથા ધર્મના સનાતન સત્ય સાથે મળતું આવે તે લેવું જોઈએ એવી દૃષ્ટિનો વિકાસ જોવા મળે છે.

(૪) હિંદુ સમાજરચનામાં પરિવર્તનનો સ્વીકાર :

હિંદુધર્મની સાથે સાંસારિક રિવાજો ભળેલા છે. તેનું મૂળ કારણ એ સાંસારિક રિવાજોમાં પવિત્રતા સીંચવાનો હેતુ છે. તેથી એ રિવાજોમાં દેશકાલાનુસાર ફેરફાર ન જ થવો જોઈએ એમ આનંદશંકર સ્વીકારતા નથી. તેમાં સમયાનુસાર પરિવર્તન થવું જોઈએ. તે સમાજના હિતમાં જ છે. એ રિવાજો સંસારવ્યવહાર માટે છે એમ સમજી એમાં સમયને ઘટતા ફેરફાર કરવામાં હિંદુધર્મને કોઈ બાધ આવતો નથી એવી ભાવના જન્મી. નવીનયુગની આ ભાવનાને આનંદશંકર એ યુગની આગવી વિશિષ્ટતા ગણાવે છે.

સનાતન હિંદુધર્મ :

બ્રાહ્મસમાજથી માંડી વિવેકાનંદ સુધીની બધી પ્રવૃત્તિઓ એકઠી કરીએ તો પણ જનસમાજ પર પ્રભાવ પાડવાની દૃષ્ટિએ એ સર્વ પ્રવૃત્તિઓને આનંદશંકર બહુ અલ્પ માને છે.

તેમની દૃષ્ટિએ સનાતન હિંદુધર્મ હજી આપણા દેશમાં પુષ્કળ પળાય છે. જો કે તેના સ્વરૂપમાં સમયાનુસાર અનેક ફેરફારો થતા રહ્યા છે. તેમ છતાં સનાતન હિંદુધર્મના કેટલાક સિદ્ધાંતો આજ પર્યંત પ્રમાણભૂત મનાય છે. તે સિદ્ધાંતોને અનુસરતા આચારની બાબતમાં કેટલીક શિથિલતા જોવા મળે છે પણ તેમ છતાં તેનું તત્ત્વ જીવંત છે એમ આનંદશંકરનો નિર્ણય છે. આ સનાતન ધર્મનો અર્થ આનંદશંકર યથાર્થ રીતે પ્રગટ કરી આપે છે. પ્રસ્થાપિત રૂઢિથી ભિન્ન મત ધરાવી ધર્મ પરત્વે જે કંઈ માનવામાં, કહેવામાં કે આચરવામાં આવે તે ‘સનાતન ધર્મ’ની છૂટછાટ છે એમ મનાતું હોય તો આવી ‘સનાતન ધર્મ’ની વ્યાખ્યા આનંદશંકરને માન્ય નથી. આ સંદર્ભમાં સનાતન હિંદુ ધર્મ કોને કહેવો એ અંગે આનંદશંકર પોતાના વિચારો વ્યક્ત કરે છે. ‘સનાતન’ શબ્દનો અર્થ સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકર કહે છે: “ હાસ્તન કે અદ્યતન બલકે પ્રાક્તન - ગઈ કાલનો, આજનો કે આરંભનો - એમાંથી કોઈ પણ ‘સનાતન’ નહિ, ‘સનાતન’ એ જ કે જે ‘સના’ કહેતાં નિત્ય - તાત્વિક રૂપે નિત્ય રહેલો હોય.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૮૧)

આ નિત્યધર્મતત્ત્વ હિંદુ ધર્મના મહાન ગ્રંથોમાંથી પ્રાપ્ત થાય છે એમ આનંદશંકર માને છે. આ સનાતન તત્ત્વો હિંદુ ધર્મના ઇતિહાસમાં નવાં નવાં રૂપ ધર્યાં છતાં મૂળ સ્વરૂપે એનાં એ જ છે. તે શ્રુતિ, સ્મૃતિ, ઇતિહાસ, પુરાણ વગેરેમાં પ્રતિબિંબિત થતાં જોવા મળે છે. મૂર્તિપૂજા, અવતારની માન્યતા, વર્ણશ્રમધર્મ અને શ્રાદ્ધની ક્રિયાઓ, તેને સનાતન ધર્મનાં મુખ્ય તત્ત્વો માનવામાં આવે છે, જે આનંદશંકર પણ માન્ય રાખે છે.

સનાતન ધર્મના અનુયાયીઓને આનંદશંકર સામાન્ય રીતે બે વર્ગોમાં વહેંચે છે :

- (૧) પ્રાચીન માર્ગી જ્ઞાની - જેમાં શાસ્ત્રીઓ, સંન્યાસીઓ વગેરેનો સમાવેશ કરી શકાય.
- (૨) અજ્ઞાની - જેમાં ગતાનુગતિક આજ્ઞાકારી સામાન્ય લોકનો સમાવેશ કરી શકાય.

ઉપરોક્ત બે વર્ગ ઉપરાંત એક ત્રીજો વર્ગ પણ આપણે ત્યાં ઉત્પન્ન થતો જાય છે. તે વર્ગ હિંદુસ્તાનના સમગ્ર ઇતિહાસ ઉપર ધ્યાન રાખી તેનું સ્વરૂપ સમજવા યત્ન કરે છે અને દેશકાલને અનુસરતા નવદેહમાં પણ સનાતન હિંદુ ધર્મનું ચૈતન્ય જીવંત-જાગતું જોવા ઈચ્છે છે. ગુજરાતમાં શ્રી મણિભાઈ નભુભાઈ દ્વિવેદી અને આનંદશંકરના સમગ્ર કાર્યને આ ત્રીજા વર્ગમાં મૂકી શકાય એમ છે. તેઓનું મુખ્ય કાર્ય આપણા દેશના ધર્મમાનસને અનુકૂળ હોય એ રીતે સમાજસુધારાની હિમાયત કરવાનું રહ્યું છે. તેમણે સમગ્ર હિંદુ ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનને ઐતિહાસિક દૃષ્ટિથી તપાસી તેની પુનર્વિચારણા અને પુનરુત્થાનમાં પોતાનો અમૂલ્ય ફાળો આપ્યો છે.



સાહિત્યચિંતન

આનંદશંકર એક ચિંતક હોવાની સાથે સાથે એક ઉત્તમ વિવેચક પણ છે. ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનમાં જે દૃષ્ટિએ તેમણે એકતા સ્થાપી છે, તે જ દૃષ્ટિએ તેઓ સાહિત્ય અને તત્ત્વજ્ઞાન વચ્ચે પણ અભેદ દર્શન કરાવે છે. ‘સાહિત્યવિચાર’ અને ‘કાવ્યતત્ત્વવિચાર’એ તેમના સાહિત્ય વિષયક લેખોના સંગ્રહો છે. તેના આધારે આ પ્રકરણમાં આનંદશંકરના સાહિત્યવિચારને સ્પષ્ટ કરવાનો પ્રયાસ છે. આ પ્રકરણને બે વિભાગમાં વિભાજિત કર્યું છે :

- (૧) કાવ્યની વિભાવના
- (૨) સાહિત્યવિચાર

(૧) કાવ્યની વિભાવના

અંગ્રેજોની સામ્રાજ્યવાદી નીતિના વિરોધમાં આપણા દેશમાં સામાજિક તેમજ ધાર્મિક જાગૃતિ આવી રહી હતી. એ સમયે આનંદશંકરે જગતના વિવિધ ધર્મોનો તલસ્પર્શી અભ્યાસ કરેલો. છેવટે શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતમાં તેમની અપાર શ્રદ્ધા બંધાઈ હતી. એમના ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન વિષયક લેખોમાં તેઓ કેવલાદ્વૈતને પૂર્વ અને પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનનું સર્વોચ્ચ બિંદુ ગણાવે છે. આજ દૃષ્ટિબિંદુથી સંસ્કૃત અને અંગ્રેજી સાહિત્યનું પણ આનંદશંકરે ગહન અધ્યયન કરેલું. શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતને અનુસરી કવિતા-કલા વિષે પણ આનંદશંકરે ઉચ્ચ આદર્શ સેવ્યો હતો. કવિ ભવભૂતિનો સંસ્કૃત શ્લોક - **વિન્દેમ દેવતાં વાચમમૃતામાત્મનઃ કલામ્ ।** (ઉત્તરરામચરિત:૧-૧) (અર્થાત્ - ‘અમૃતસ્વરૂપ અને આત્માની કલા એવી વાગ્દેવીને અમે પામીએ’) ને અનુસરી આનંદશંકર કવિતાને અમૃતસ્વરૂપ, આત્માની નિઃશ્વસિત-પ્રાણ જેવી ચૈતન્યની સ્વાભાવિક ક્રિયા ગણાવે છે. (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૧)

અમૃતસ્વરૂપ, આત્માની કલા અને વાગ્દેવીરૂપ કવિતાના ઉપરોક્ત વર્ણનનું આનંદશંકર તાત્પર્ય સુંદર રીતે સ્પષ્ટ કરી આપે છે.

કવિનું જગત આ ઐહિક જગત જેવું નશ્વર નથી. ઐહિક જગત નશ્વર છે, એટલું જ

નહિ પણ કવિના જગત સાથે સરખાવતાં મૃતવત્ છે એમ કહીએ તો પણ ચાલે. કવિનું કાર્ય આ લૌકિક જગતમાં પ્રત્યક્ષ થતાં પ્રતિબિંબોની પાછળ રહેલા શાશ્વત બિંબોને આલેખવાનું છે. કવિતાના સમગ્ર ક્ષેત્રને આનંદશંકર દિવ્ય દર્શનનું ક્ષેત્ર માને છે. તેઓ કહે છે :

“આ મર્ત્ય લોકથી પર અમર્ત્ય જગત છે, જેની મર્ત્ય લોક છાયા છે અને એની છાયા હોવાથી જ આપણને કાંઈક પણ આનંદ આપી શકે છે: આ પર અમૃત જગતનું ભાન કરાવવાની શક્તિ નથી, તે કવિતા જ નથી.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૫)

આ અમૃત જગતનું ભાન કરાવનાર કવિને આનંદશંકર **ક્રાંતદર્શી** કહે છે. કવિ એ કે જે વસ્તુની પાર જોઈ શકે. આ અર્થમાં આનંદશંકર કવિના કાવ્યનિક જગતને મિથ્યા નહિ પણ સત્ય માને છે. કહેવાતા સત્ય જગત કરતાં પણ એ વિશેષ સત્ય છે. જોકે અહીં તેમનો કહેવાનો અર્થ એ નથી કે આનુભવિક જગત મિથ્યા છે. પ્લેટોએ કવિઓ ઉપર કરેલા આક્ષેપોને આનંદશંકર અયોગ્ય ગણાવે છે. “ પ્લેટોનો એ સિદ્ધાંત કે ‘Idea’ એ જ ખરો પદાર્થ છે અને આ સ્થૂળ જગત તો તેની માત્ર છાયા જ છે. કાવ્યના તત્ત્વને પણ આ જ સિદ્ધાંત લાગુ પડે છે.સાધારણ રીતે કવિનું જગત અને આપણું જગત એમ ભેદ પાડવામાં આવે છે, પણ કવિનું જગત ખરું છે અને આપણું ખોટું એ દૃષ્ટિ બહુ જામી નથી.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૩૮)

આત્માના ખાસ ધર્મો જેવા કે ચૈતન્ય, વ્યાપન અને અનેકતામાં એકતા એ કવિતામાં અવશ્ય હોવા જોઈએ. વાયકને માત્ર અમુક હકીકતની માહિતી આપી જાય, પણ આત્મામાં ઊતરી જઈ અંતરનું ચલનવલન વા ચૈતન્યધન સમત્વ ઉત્પન્ન કરી શકતી નથી તે આનંદશંકરને મન કવિતા જ નથી. ચૈતન્યસભર હોવાની સાથે કવિતા આત્મવત્ વ્યાપનશીલ હોવી જોઈએ. અર્થાત્ “પિંડમાં અને બ્રહ્માંડમાં અર્થાત્ વ્યક્તિમાં અને સમષ્ટિમાં; આત્મા જેમ બુદ્ધિમાં, હૃદયમાં અને કૃતિમાં અને એ ત્રણેથી પર પરમાત્મરૂપ - સ્વસ્વરૂપાનું - સંન્યાનમાં અર્થાત્ ધાર્મિકતામાં વિરાજી રહેલો છે તેમ કવિતા-કવિતાની ઉત્તમોત્તમ ભાવના સિદ્ધ કરતી કવિતા-પણ, મનુષ્યની બુદ્ધિ (Intellectual), હૃદય (Emotional), કૃતિ (Moral) અને અન્તરાત્મા એટલે કે ધાર્મિકતા (Religious-Spiritual)ની જરૂરિયાતો સંતોષે એવી હોવી જોઈએ.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ. ૫)

આમ, વ્યાપન બે પ્રકારનાં હોય છે. (૧) વ્યક્તિગત વ્યાપન (૨) સમષ્ટિગત વ્યાપન.

(૧) વ્યક્તિગત વ્યાપનની ઉત્તમોત્તમ ભાવના સિદ્ધ કરતી કવિતા આનંદશંકરના મતે

બુદ્ધિ - Intellectual

હૃદય - Emotional

કૃતિ - Moral

ધાર્મિકતા અર્થાત્ સ્વસ્વરૂપાનુંસંન્યાન--(Religious-Spiritual) ની જરૂરિયાતો સંતોષે એવી હોવી જોઈએ.

(૨) સમષ્ટિગત વ્યાપનમાં કવિતા

(૧) મંડળ વ્યાપન (૨) પ્રજા વ્યાપન (૩) જગત વ્યાપન

એમ ત્રણ વ્યાપનવાળી હોવી જોઈએ.

કેટલાંક કાવ્યો એવાં હોય છે કે જે અમુક સંસ્કારોવાળાઓને જ અસર કરે છે. અમુક કાવ્યો અમુક પ્રજાને અસર કરનારાં હોય છે. ત્રીજા પ્રકારનાં કાવ્યો જગત વ્યાપન હોય છે. આ ત્રીજો પ્રકાર સર્વ જગતના અંતરાત્માને હલાવી મૂકનાર વિશાળ પ્રતિભાવાળા મહાકવિઓનો છે. વાલ્મિકી, વ્યાસ, હોમર, શેક્સપિયર, ગેટે વગેરેનો આનંદશંકર આ ત્રીજા વર્ગમાં સમાવેશ કરે છે. આમ છતાં આનંદશંકર આ ત્રણે વ્યાપનને વિશિષ્ટ માનતા નથી. તેમના મતે “સર્વે એક જ પ્રવાહના પરસ્પર ભળેલા અને અવિશિષ્ટ એકરૂપ એવા તરંગો છે. તે જુદે જુદે રૂપે, ઘડી ઉપર ઘડી નીચે, એમ રમત રમતાં ચાલ્યા જાય છે.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૧૦)

ચૈતન્ય અને વ્યાપન ઉપરાંત કવિતામાં ત્રીજો આત્મધર્મ અર્થાત્ ‘એકમાં અનેકતા’ અને ‘અનેકતામાં એકતા’ અર્થાત્ ‘એક જ મુખ્ય બિન્દુ યા સૂત્રની આસપાસ અનેક પાત્રો, પ્રસંગો, ઉક્તિઓ, વર્ણનો વગેરે રચવાં, એમાં કવિનું માહાત્મ્ય રહેલું છે. જેમ એક તરફ અનેકતા વગર વૈચિત્ર્ય નથી અને વૈચિત્ર્ય વિના આનંદ નથી, તેમ બીજી પાસ એકતા વગર રસનો પ્રવાહ-રસની જમાવટ નથી, અને પ્રવાહ-જમાવટ વિના તન્મયતા નથી, રસ એકતા અને અનેકતામાં ઉભયને અપેક્ષી રહ્યો છે.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૧૦)

કવિતામાં વ્યક્તિગત વ્યાપન, સમષ્ટિગત વ્યાપન અને આત્મધર્મનું હોવું એટલું જ પૂરતું નથી. વ્યક્તિ અને સમષ્ટિ એ બંનેમાં રહ્યા છતાં તે ઉભયથી પર જાય તે ‘કલા’ છે. આમ, આ એ કવિતાનો એક ધર્મ છે. આ જ સંદર્ભમાં આનંદશંકર લખે છે કે :

“કવિતા એ પરમાત્માની પ્રત્યક્ષ મૂર્તિ છે, શબ્દબ્રહ્મનો એ આવિર્ભાવ આત્મા ઉપર અલૌકિક પ્રકાશ પાડે છે : એની ઝળહળ જ્યોતિ જડ અને ચૈતન્ય પદાર્થોના ઊંડા અંધકારનો નાશ કરે છે. આ જડ જગતનાં ઊંડાં મર્મો કવિઓએ પ્રથમ જણાવ્યાં છે...અન્તર-ગુહામાં સંતાઈ રહેલાં અનેક અજ્ઞાત સામર્થ્યો અને અશક્તિઓ, સત અસત વૃત્તિઓ અને વાસનાઓ, કવિતાના પ્રકાશથી પ્રકટ થાય છે.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૧૧)

કવિતાની દિવ્ય પ્રકાશમયતા માત્ર બાહ્ય અને આંતરજગતનાં જ રહસ્યોને અજવાળવામાં સમાપ્ત થતી નથી. કવિતા પાસે પરમાત્માની દિવ્ય જ્યોતિનું ભાન કરાવવાની

શક્તિ છે. એટલે જ આનંદશંકર કહે છે કે :

“કવિ ફક્ત કવન કરનારો એટલે ગાનારો જ નથી, પણ ‘કાન્તદર્શી- પારદર્શી’ છે, અને જે સત્ત્વ એ નજરે જુએ છે એ પરમાત્માના પ્રતીકરૂપ-મુખછાયારૂપ છે.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૧૧) એટલે જ કવિતાને વાગ્દેવીરૂપ-શબ્દબ્રહ્મરૂપ કહેવી યથાર્થ છે.

કાવ્ય સાહિત્ય :

‘શબ્દાર્થો સહિતૌ કાવ્યમ્’ - (ભામહ) - ‘જેમાં શબ્દ અને અર્થ વિશિષ્ટ રૂપે એકબીજાની સાથે મળેલા હોય. ‘વાગર્થાવિવ સંપૃક્તૌ’ - (કાલિદાસ) - શિવપાર્વતીવત્ જ્યાં અર્થ અને વાણી એકબીજાના અર્ધાંગ હોય એ કાવ્યસાહિત્ય. કાવ્યના સૌંદર્યની સંપૂર્ણતા તો એ જ માગી લે છે કે શબ્દ અને અર્થનું સાંધણ નજરે પણ ન પડે, બન્ને મળી એક જ સૌંદર્ય ધારણ કરે અને સૌંદર્યાનુભવ દ્વારા જ જીવનને ઉચ્ચ કરવાની શક્તિનું દિગ્દર્શન આનંદશંકરના મતે કાવ્યનું હાર્દ છે. આ સંદર્ભે આનંદશંકર યથાર્થ જ કહે છે કે “શાસ્ત્ર અને વિદ્યા મનુષ્ય બુદ્ધિના અમુક ખંડને ઉજાળે, ત્યારે કાવ્ય અખંડ વસ્તુનું -વસ્તુના ઊંડા અન્તરમાં વિરાજતા દિવ્ય તત્ત્વનું - સાક્ષાત્ દર્શન કરાવે.”(સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ.૮૪)

ભામહ અને કાલિદાસનો આ કાવ્યાદર્શ આનંદશંકર સ્વીકારે છે. આ સંદર્ભમાં કાવ્ય-સાહિત્યને આનંદશંકર સાહિત્ય સામાન્યનો આત્મા ગણે છે. તેમના મતે ભાષા, ઇતિહાસ, વિજ્ઞાન, તત્ત્વજ્ઞાન સઘળાં શાસ્ત્રનું પર્યવસાન કાવ્યમાં હોય છે.

પ્લેટોની ગુફાના ઉદાહરણથી આનંદશંકર પોતાના આ વિચારોને સુંદર અને યથાર્થ રીતે સમજાવે છે. “બહાર જતાં-આવતાં મનુષ્યોના ગુફાની ભીંતે પડતા પડછાયા ઉપરથી અનુમાન કરવું તે શાસ્ત્ર અને વિદ્યા અને ગુફાના મુખ સામે બેસીને જન્મતાને સાક્ષાત્ નિહાળવી એ કવિધર્મ અને એ સાક્ષાત્ દર્શન પણ અખંડ વસ્તુનું, એના અમુક અમુક પાસાંનું નહિ. બેશક, એ અખંડતાને કવિ તરફ વળેલું પાસું કહેવું હોય તો તે જુદી વાત. આમ કાવ્ય એ શાસ્ત્ર અને વિદ્યાથી ભિન્ન છે, છતાં સર્વનો વાસ મનુષ્યના આત્મામાં છે. તેથી એમની પરસ્પર અસર થયા વિના રહેતી નથી.” (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ.૮૪)

કવિતા અને ભાષણ :

કવિનું કામ કલ્પના ગાવાનું છે, ભાષણ કરવાનું કે પ્રશ્નોત્તરીના ઉત્તર દેવાનું નથી. પશ્ચિમી સાહિત્યમીમાંસામાં Poetry અને Rhetoric-કવિતા અને વાગ્મિતા વચ્ચે જે ભેદ પાડવામાં આવ્યો છે તેને આનંદશંકર વધુ સૂક્ષ્મ અને વધુ યથાર્થ ગણાવે છે. કારણકે વાગ્મિતા શિષ્ટ બુદ્ધિની દલીલોથી ભરેલી હોય તો તે પરાર્થાનુમાન બને, કલાનું રૂપ ધારણ કરી શકે નહીં.

તેથી તે બરાબર અર્થમાં વાગ્મિતા ન કહેવાય. બુદ્ધિની દલીલોની આસપાસ હૃદયની દલીલો પણ વીંટળાયેલી હોય અને તે પણ કલાથી - તો જ તે વાગ્મિતા Rhetoric કહેવાય. જો કે અહીં આનંદશંકરનો કહેવાનો અર્થ એવો નથી કે કવિતામાં વાગ્મિતાને સ્થાન જ નથી. તેમના મતે “Rhetoric વાગ્મિતા - એ Poetry કવિતાની સેવા કરી શકે, પણ તે કવિતાનું સ્થાન લઈ શકે નહીં.” (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ.૮)

કવિ પાસે વક્તાનું કામ લેવું એ આનંદશંકરના મતે કવિને એની ઉચ્ચ ભૂમિકા ઉપરથી ઉતારી પાડવા જેવું છે. જગતની મહાન વ્યક્તિઓએ એમની વાગ્મિતાથી માનવ સંસ્કૃતિના પ્રવાહ ઉપર અસર કરી છે. ધર્મના પ્રવાહને ઉલટાવ્યા છે, રાજનીતિનાં વહેણને ફેરવી નાંખ્યાં છે, પરંતુ એ જ અસર કરવાની કવિની રીતિ જુદી જ છે. કવિ ભાષણ નથી કરતો એ તો કલ્પના ગાય છે અને એ કલ્પનાના ગાનમાં ધર્મ, રાજનીતિનાં વહેણ તો શું પણ આખા મનુષ્ય-આત્માને - વ્યક્તિના તેમજ સમજિનાને - પલટી નાખવાનું સામર્થ્ય હોય છે. તેથી કવિતાનું કાર્ય ભાષણથી સિદ્ધ થાય નહીં.

કલાસિકલ અને રોમેન્ટિકની સંકલ્પનાનું વિશ્લેષણ :

‘સંસ્કારી સંયમ અને જીવનનો ઉલ્લાસ’ એવા એક લેખમાં આનંદશંકર કલાજગતના બે મહત્વના અભિગમો - કલાસિકલ આર્ટ અને રોમેન્ટિક આર્ટનો સમન્વયાત્મક વિચાર કરે છે. Classical Art યાને ગ્રીક કલાનું સ્વરૂપ- જે ગ્રીક જીવનભાવનાનું જ પ્રતિબિંબ છે, તેને આનંદશંકર ‘સંસ્કારી સંયમ’ના નામે ઓળખાવે છે. સમતા-અંતનો પરિહાર અને મધ્યનું ગ્રહણ -ને આનંદશંકર Classicism યાને ગ્રીક અને રોમન સંસ્કૃતિનો આત્મા ગણાવે છે. પ્રથમ ગ્રીસ અને ત્યારબાદ રોમન સામ્રાજ્યના પતનથી સાહિત્યમાં પણ સંસ્કારિતાને સ્થાને જંગલીપણાનો યુગ બેઠો. આ જંગલીપણામાંથી જ આનંદશંકર રોમેન્ટિસિઝમનો ઉદય થયેલો માને છે. આ અંગે તેઓ કહે છે :

“સંયમ ગયો અને સ્વચ્છંદ આવ્યો, પણ સ્વચ્છંદ આવ્યો તેની સાથે સાથે સ્વતંત્રતા પણ આવી. તે આગળ જતો “emancipation of the ego” વ્યષ્ટિ ચેતનની મુક્તિ એ નામે નવી કલામાં લક્ષણરૂપ બની. પાંડિત્યનો દંભ ગયો અને જીવનની વાસ્તવિકતાનું મૂલ્ય વધ્યું. શહેરની રચના કરતાં જંગલની સ્વાભાવિકતા, વાડ કે દીવાલથી ઘેરાયેલા બગીચાની સુંદરતા કરતાં નિઃસીમ વનની નૈસર્ગિક ભવ્યતા વધારે આકર્ષક થઈ.” (સાહિત્યવિચાર(૨૦૦૧), પૃ.૧૮)

એકતાને સ્થાને અનેકતા એ પણ નવા જીવનનું ખાસ લક્ષણ હતું. પરિણામે જીવનનું સ્વરૂપ પલટાતાં, કલાનું સ્વરૂપ પણ પલટાયું. કલાના આ પલટાયેલા સ્વરૂપને આનંદશંકર

“જીવનનો ઉલ્લાસ” એ નામે ઓળખાવે છે. મોટે ભાગે કલાસિકલ એટલે કૃત્રિમ અને રોમેન્ટિક એટલે સ્વાભાવિક એવો ભેદ પાડવામાં આવે છે. આનંદશંકર આવા ભેદને પક્ષપાતપૂર્ણ ગણાવે છે. કલાસિકલ કલાના વાસ્તવિક ઉચ્ચ સ્વરૂપથી રોમેન્ટિક કલાના વાસ્તવિક ઉચ્ચ સ્વરૂપનો શો ભેદ છે એ જ ખરી રીતે વિચારવાનું છે.

આ ભેદ “ડી માર” - (D Maar) નીચે પ્રમાણે દર્શાવે છે :

“Romantic literature is that which joins a sense of mystery, wonder and curiosity as well as individuality in form and thought, to ornamental language and technique; classic literature is that which joins a sense of self-control and poise, as well as conventionality in form and thought, to clarity of language and technique. The romantic character of art consists in the addition of strangeness to beauty. The classic character of art consists in the addition of restraint and flawlessness to beauty. The essential element of the romantic spirit is curiosity joined to a love of beauty. Romantic poets are often at the mercy of their inspiration; classic poets are mostly the masters of their inspiration. Classic literature embodies the repose of the world; romantic literature the restlessness of the world. A classic work of art is like a Greek temple; it stands or falls by its perfect fitness in the relations of its parts to the whole; it is right as a whole and has due proportions as a whole. A romantic work of art is like a Gothic cathedral; it impresses not by its mass effect, but by its detail and variety.” (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ. ૨૩)

આનંદશંકર ભારતીય અલંકારશાસ્ત્રના સંદર્ભમાં કલાસિકલ અને રોમેન્ટિકના ભેદનું વિશિષ્ટ રીતે વિશ્લેષણ કરે છે.

ભારતીય અલંકારગ્રંથોમાં ભામહ કાવ્યને “શબ્દાર્થો સહિતૌ કાવ્યમ્ ” કહે છે. શબ્દ અને અર્થ એ બે મળીને કાવ્ય બને છે. શબ્દ અને અર્થની આવી સંલગ્નતા જ કાવ્ય છે. અહીં શબ્દનો મહિમા છે તેટલો જ અર્થનો મહિમા છે. કાવ્યમાં મેટર અને ફોર્મ - વસ્તુ અને આકૃતિ બન્ને મહત્વનાં છે. આ બંનેમાં એટલે કે વસ્તુ અને આકૃતિમાં પરસ્પર સંવાદ હોય તે - harmony તે કલાસિકલ. પરંતુ આ સંવાદની દરકાર કર્યા વગર કેવળ ઉદ્વેગને જ લક્ષમાં લેવામાં આવે તે રોમેન્ટિક. આવું આનંદશંકરનું કલાસિકલ અને રોમેન્ટિક અંગેનું મંતવ્ય છે. આનંદશંકર એને પોતાની પરિભાષાથી મંડિત કરે છે. કલાસિકલને તે ‘સંસ્કારી સંયમ’ અને રોમેન્ટિકને તે ‘જીવનનો ઉલ્લાસ’ તરીકે નામાભિધાન કરે છે. આ એમનું કલાસિકલ અને રોમેન્ટિક બંને પરંપરાનું વિશિષ્ટ વિશ્લેષણ છે. તે તેમની વૈચારિક સર્જનશીલતા અને મૂળગામી દૃષ્ટિબોધનો સંકેત આપે છે. આનંદશંકરના મતે કલાસિકલ અને રોમેન્ટિકના બે જુદા જુદા ચોકા થઈ શકે

એમ નથી. કલાસિકલમાં રોમેન્ટિકની લહેર અને રોમેન્ટિકમાં કલાસિકલની લહેર વ્યાપ્ત થયેલી જોવા મળે છે. આ માટે તેઓ કાલિદાસના શકુન્તલનું ઉદાહરણ આપે છે. તેઓ જણાવે છે કે “શકુન્તલાનો જન્મ અને આશ્રમમાં ઉછેર રોમેન્ટિક છે, આ ‘વનલતા’નું રાજા સાથે પરણવું એ પણ એવું જ રોમેન્ટિક છે. પણ શકુન્તલાનું રૂપવર્ણન કલાસિકલ સંયમનો નમૂનો છે. શકુન્તલાના પ્રસ્થાન સમયનું દૃશ્ય રોમેન્ટિક છે, પણ કણ્વની મનોદશા અને વર્તનનું વર્ણન કલાસિકલ સંયમની ભવ્યતા દૃષ્ટિગોચર કરે છે. પાંચમો અંક આખો કલાસિકલ છે. સાતમો પણ જુદી રીતે એ જ પ્રકારનો છે, પણ કશ્યપના આશ્રમમાંથી કણ્વનો આશ્રમ જોતાં, અન્તે ઊભા રહી આરંભ ઉપર દૃષ્ટિ નાખતાં, આખી વસ્તુ એક કલાસિકલ કલાનો રોમાન્સ થઈ રહે છે.” (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ.૨૪,૨૫)

ઉપરોક્ત સમગ્ર ચર્ચાને અંતે આનંદશંકર તેમના સાહિત્યવિચારમાં સાહિત્યની ત્રણ માર્મિક સંકલ્પનાઓ રજૂ કરે છે :

- (૧) સાહિત્યમાત્ર આનંદલક્ષી છે. સંસ્કારી સંયમ દ્વારા તે પ્રગટ થાય કે જીવનના ઉલ્લાસ દ્વારા.
- (૨) ઉત્તમ કાવ્ય એ સંસ્કૃતિના સંયમ અને જીવનના ઉલ્લાસ-બન્નેની સમતાની નીપજ છે.
- (૩) આ માટે જરૂર શબ્દ અને અર્થના સંશ્લેષની તેમજ સંયમ અને ઉલ્લાસના સંશ્લેષની છે.

રોમેન્ટિસિઝમનું તાત્વિક સ્વરૂપ :

ઉપરોક્ત તફાવતને આધારે રોમેન્ટિસિઝમનું તાત્વિક સ્વરૂપ આનંદશંકર નીચે મુજબ તારવે છે : (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ.૨૪)

- “(૧) ગોથ વગેરે જંગલી પ્રજાના રોમન સામ્રાજ્યનો અને એની સંસ્કૃતિનો વિનાશ થતાં જે નવો યુગ પ્રવૃત્યો એનું જીવન રોમેન્ટિક સાહિત્યનો મુખ્ય વિષય છે. પછી, સમાનધર્મન્યાયે એ યુગના જીવનનું તાત્વિક સ્વરૂપ-એનો સૂક્ષ્મદેહ - જેમાં જણાય એ સઘળું જીવન રોમેન્ટિક સાહિત્યનો વિષય બને છે.
- (૨) નવું જીવન જુસ્સાદાર હતું. તે જીર્ણ કલાનાં તેમજ નીતિનાં બંધનો તોડી આગળ ધસતું ચાલ્યું. તેથી કલાની કે નીતિની બેદરકારી અને જીવનની જીવન તરીકે કદર એ રોમેન્ટિક સાહિત્યનું બીજું પ્રધાન લક્ષણ છે. આથી, જીવનની ભરપૂરતા, વિવિધતા, વિચિત્રતા, નવીનતા, અદ્ભુતતા, અગમ્યતા, ગૂઢતા - એ સઘળાં રોમેન્ટિક કલાના

પ્રદેશમાં આવે છે અને તે એના લક્ષણભૂત ધર્મો છે. એમાંથી વૃત્તિનો વેગ, સ્વચ્છન્દ, ધાષ્ટ્ય, બંડ, પ્રજ્ઞાલીભંગ-કલામાં કે નીતિમાં એ પણ એવા જ બીજા લક્ષણભૂત ધર્મોનો સમૂહ છે.”

રસની સાપેક્ષતા : (Relativity)

રસ (Subjective) વાચકના હૃદયમાં રહેલો છે, તેમ એ વસ્તુગત (Objective) પણ છે; અર્થાત્ એ સર્વથા કાલ્પનિક હોઈ વાચકના હૃદયની અપેક્ષા કરે છે એમ નથી; કિન્તુ વસ્તુગત છે, પણ વસ્તુગત હોઈને પણ એ સર્વને સર્વકાળે અને સર્વસ્થળે પ્રતીત થાય એમ હોતું નથી. તેટલા માટે આનંદશંકર રસને સાપેક્ષ (Relative) કહે છે. રસશાસ્ત્રના સિદ્ધાંતોમાં જોવા મળતા સાંકડા અને જડ વિચારોને આનંદશંકર અયોગ્ય ઠરાવે છે. જો કે સાપેક્ષના સિદ્ધાંતનો અર્થ આનંદશંકર એવો નથી કરતા કે સઘળી કૃતિઓ સરખી છે.

“નાની કે મોટી ઘણી કૃતિઓ ભોક્તાને સમયવિશેષ, પ્રસંગવિશેષ અને મનની અમુક સ્થિતિમાં આનંદ આપી શકે છે. જો કે એ કૃતિઓની સરસાઈનો તારતમ્ય, રસાનુકૂલ વસ્તુની યોજના વગેરે કલાનાં તત્ત્વો ઉપર આધાર રાખે છે. આમ હોઈ, કૃતિઓની વસ્તુગત (Objective) સરસાઈ લુપ્ત થતી નથી અને તે જ સાથે ભોક્તા વિવિધ કૃતિમાં આનંદ લઈ શકે છે. (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ.૨૮,૨૯)

આમ, અલગ અલગ કાવ્યોમાં જુદે સમયે અને જુદી જુદી હૃદય અને મનની સ્થિતિમાં આનંદ આવી શકે છે. આ આનંદ લેવાની શક્તિ ઉત્પન્ન કરવી અને વધારવી જેને આનંદશંકર રસવૃત્તિની કેળવણી કહે છે. આ કેળવણીથી પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મોવાળી કૃતિઓમાંથી પણ આનંદ લેવાનું શક્ય બને છે. આ પ્રમાણે રસવૃત્તિની ઉદારતા કેળવવાથી આપણો સાહિત્યનો આનંદ આપણે દ્વિગુણ કરી શકીએ છીએ.

કવિતા અને ઉપદેશ

ધર્મ અને નીતિ આત્માની ઉન્નતિ સાધનારાં તત્ત્વો છે. આનંદશંકર ધર્મ અને નીતિને રસ કે શુદ્ધઆનંદને રસાભાસની કક્ષાએ પહોંચતો અટકાવવા માટેના બે બળ તરીકે સ્વીકારે છે. આ સંદર્ભમાં જગતનાં મહાન કાવ્યો વિષે પોતાનો મત વ્યક્ત કરતાં આનંદશંકર કહે છે : “જગતનાં મહાન કાવ્યો તો તે જ ગણાયાં છે કે જેણે મનુષ્યનો જીવનપથ ઉજાળ્યો છે, એની સંસ્કૃતિને ઉન્નત ભાવનાથી પોષી છે, દીપાવી છે, એક પગલું એને આગળ ભરાવ્યું છે.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૧૧૪)

જો કે ઉપદેશને આનંદશંકર કવિતાનું પ્રધાન લક્ષણ માનતા નથી. તેમના મતે જેમાંથી જીવનના સ્વરૂપના પ્રયોજન સંબંધે કાંઈ જ ઉપદેશ પ્રાપ્ત ન થાય અને માત્ર જીવનનું ચિત્ર જ

આલેખાયેલું હોય એવું કાવ્ય જગતના મહાન મહાકાવ્યની શ્રેણીમાં આવી શકતું નથી - તથાપિ એ કાવ્ય તો ગણાય જ છે. 'પરંતુ જે કાવ્ય પ્રધાનપણે ઉપદેશ જ કરે છે અને જીવનના સ્વરૂપનું આલેખન કરતું નથી તે કાવ્ય તો કાવ્યના નામને જ પાત્ર નથી. નીતિનો ઉપદેશ કરવો કે જીવનના કોયડા ઉકેલવા એ કામ સરસતાનો ભંગ કર્યા વગર પણ બની શકે તો કરવું. પણ જીવનના મહાપ્રશ્નો એનું નિરાકરણ કર્યા વગર પણ- એની સંપૂર્ણ વિકટતામાં પ્રગટ કરવા અને એ રીતે જીવનનું ગાંભીર્ય અનુભવવું-એ આનંદશંકરના મતે કવિનું મુખ્ય કર્તવ્ય છે.

(૨) સાહિત્યવિચાર

- (૧) સાહિત્ય અને જીવન
- (૨) સાહિત્ય અને ભાષા
- (૩) સાહિત્ય અને વિવેચન
- (૪) સાહિત્ય અને રાષ્ટ્ર

(૧) સાહિત્ય અને જીવન

જીવન એટલે શું ? આ એક તાત્ત્વિક પ્રશ્નથી આનંદશંકર સાહિત્ય અને જીવનના સંબંધની માંડણી કરે છે. જીવનનો સંદર્ભ મનુષ્ય સાથે છે. એટલે પ્રશ્ન મનુષ્ય શું છે ? તેનો છે. 'મનનાત્ મનુષ્યઃ।' - મનુષ્ય તે છે જે મનન કરે છે. જે પોતાના અને અન્યના મનને સમજવા માટે ઊંડો ઊતરે તે મનુષ્ય. કવિ પાસે પણ આ મનનશીલતા અપેક્ષિત છે. કવિએ બાહ્ય તેમજ અંતરના પડ ઉકેલીને વાંચવા જોઈએ. જીવનના ત્રણ પડ છે. તેને આધારે આનંદશંકર જીવનના ત્રણ પ્રકાર પાડે છે : (૧) તત્કાલીનજીવન (૨) ચિરંતન જીવન, (૩) સનાતન જીવન.

(૧) તત્કાલીન જીવન :

જ્યાં કેવળ સપાટી ઉપર જ દૃષ્ટિ ફરતી હોય. કવિ આ સપાટી ઉપરના જીવનને સરળતાથી ગ્રહણ કરી શકે છે. જીવનની આ સપાટી ઉપરની ચિત્રાવલી તેની પરિચિતતાને કારણે આપણને આનંદ આપે. અહીં કેવળ જીવનની માહિતી જ હોય છે. એ સપાટી ઉપર વહેતું જીવન છે.

(૨) ચિરંતન જીવન :

ચિરંતન જીવન એ દીર્ઘકાળ સુધી ટકી રહેતું જીવન છે. મનુષ્યના સામાન્યભાવો અને તેના વિશાળ જ્ઞાનથી એ ભરેલું હોય છે. એ લાંબા કાળ સુધી ટકી શકે એવી સાહિત્ય રચના કરતું હોય છે. આવું સાહિત્ય યુગો સુધી ચાલે છે એટલું જ નહિ તેના બળે અન્ય યુગ અને

તેની સંસ્કૃતિને સમજી શકાય છે. આવી કૃતિઓ રસજ્ઞના હૃદય પર રાજ્ય કરતી હોય છે. તેમાં ચોસર, શેક્સપિયર વગેરેને લઈ શકાય.

(૩) સનાતન જીવન :

જીવનના અતલ ઊંડાણને જોઈને, ઉકેલીને જે જીવન વ્યક્ત થાય છે તે પારમાર્થિક સનાતન જીવન છે. આ સનાતન સાહિત્ય છે. સામાન્ય માનવ અને તેના સ્વભાવને આલેખતાં સાહિત્ય કરતાં એ વધારે ઊંડું અને માનવજીવનના પરમ પુરુષાર્થ, પરમ હેતુને તે સ્પર્શે છે. આથી તે વધુ કિંમતી છે. સનાતન જીવનનું સાહિત્ય એ શુષ્ક તાત્વિક વિચારણા નથી. આ સંદર્ભમાં આનંદશંકર લખે છે કે : “વાચકને પરમાર્થની વ્યંજના કરવાની સાથે એની રસવૃત્તિનું પણ સંતોષ, આહ્લાદ આપે તેવું તે હોવું જોઈએ. વ્યાસ અને વાલ્મિકીનાં મહાભારત અને રામાયણ એ આ ત્રીજી ઉચ્ચતમ કોટિના ગ્રંથો છે.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૧૨૭)

જીવનના આ ત્રણ વિભાગને અનુલક્ષીને માનવના જીવનની બાહ્ય આંતર સ્થિતિઓના વિશ્લેષણ પછી આનંદશંકર સાહિત્યના અમૃતનું સર્જન ક્યાં થાય છે તેની શોધ કરે છે. કારણ આ બિંદુ જ સાહિત્ય અને જીવનને જોડતું બિંદુ છે. આનંદશંકરના મતે : “ક્ષોભ-મંથન-વિગ્રહ એ વિના ખરી શાંતિ નથી અને શાંતિ વિના સાહિત્ય નથી. આમ, ક્ષોભ અને શાંતિ ઉભય પરસ્પર વિરુદ્ધ દીસતાં કારણોમાંથી સાહિત્યનાં અમૃત નીકળે છે. જડ, જર્જર જીવનનો નાશ એ જીવનના પુનરુલ્લાસ માટે આવશ્યક છે. પાન ખરે છે ત્યારે જ નવી ફૂંપળો ફૂટે છે. આમ, જીવનની વિષમતા એ સાહિત્યની માતા બને છે.” (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ.૭૪)

સાહિત્યના વિકાસ માટે એ જરૂરી છે કે વિષમતા અને ક્ષોભ હોય. જ્યાં સુધી માણસ પોતાના મૂળિયાની આસપાસ રહેલી જડતાને ખંખેરતો નથી ત્યાં સુધી જીવનવૃક્ષનો વિકાસ કુંકિત થતો રહે છે. એ સાચું છે કે ક્ષોભ વિના ગતિ નથી અને ગતિ વિના વિકાસ નથી. જનમાનસનું હૃદય, તેનો આત્મા કોઈપણ ઉચ્ચ ભાવનાથી ક્ષુબ્ધ થતો નથી ત્યાં સુધી તેમાં ગતિ આવતી નથી અને ગતિ વિના વિકાસ સંભવતો નથી. આમ જેટલો હૃદયનો વિકાસ થાય તેવો અને તેટલો જ સાહિત્યનો વિકાસ થાય છે. જીવંત હૃદય બાહ્ય અસરોને ઝીલવા તેને ગ્રહણ કરવા સમર્થ હોય છે. બાહ્ય અસરથી અસ્પૃશ્ય રહેનાર તેની જીવંતતાની નિશાની આપતો નથી પણ તેની નિર્જીવતાની નિશાની ચોક્કસ આપે છે. આમ, બાહ્ય અસરોના સંપર્કમાં રહી એ અસરોને જીવનના રસાયણમાં પરિવર્તિત કરવાનો પ્રયાસ એ સાહિત્ય અને જીવનનો અનુબંધ છે.

સાહિત્ય અને ભાષા :

સાહિત્યની ભાષા કેવી હોવી જોઈએ તે અંગે સાહિત્ય પરિષદમાં મહાત્મા ગાંધીજીએ પોતાના વિચારો સ્પષ્ટ કરતાં જણાવેલું કે “સાહિત્ય ગામડે ગામડે એટલે કે જનતાના અભણ

વર્ગ સુધી પહોંચી શકે તે જ સાહિત્ય ઉત્તમ”. આ પ્રશ્ન વિષે પોતાના વિચારો વૈવિધ્યવાદી છે તેમ જણાવી ગાંધીજીના મતની સમીક્ષા કરતાં આનંદશંકરે કહેલું :

“મનુષ્યનો સાહિત્યરસ એના સંસ્કાર સાથે સંકળાયેલો હોય છે અને સંસ્કૃતિની જે ભૂમિકા કે કોણમાં એ વસે છે તે ભૂમિકા અને કોણને અનુરૂપ સાહિત્ય એની રસવૃત્તિને સ્પર્શે છે. ગામડાંને ‘જનપદ’ કહીને આપણા પૂર્વજોએ ગામડાંની યોગ્ય કદર કરી છે કે ગામડાં જ આપણી જનતાનું ખરું સ્થાન છે, પરંતુ તે સાથે ગામડાંની વસ્તુને ‘ગ્રામ્ય’ કહીને એને સંસ્કૃતિની ભૂમિકામાં ઊતરતી ગણી છે એ પણ એટલું જ યથાર્થ છે. આમ હોઈ પ્રજાની ઉત્તમ સંસ્કૃતિની ભૂમિકાએ વસનારના હૃદયને સ્પર્શી શકે એવું સાહિત્ય ગામડાંની જનતાની રસવૃત્તિને પણ જગાડે એ બનવું મુશ્કેલ છે. પણ જે ઉચ્ચ સંસ્કારી સાહિત્ય સંસ્કૃતિની ઊંચી ભૂમિકાના જનોને આનંદ આપે છે એ જ સાહિત્ય અમુક રૂપમાં ગામડાંના પ્રાકૃતજનોને પણ પહોંચાડી શકાય છે. આનું તત્ત્વજ્ઞાનના વિષયમાં એક ઉત્તમ ઉદાહરણ વેદાંત છે. જે વેદાંત શંકરે ઉચ્ચ સંસ્કારીજનોને ગ્રામ્ય રૂપમાં પ્રકટ કર્યું, એ જ કાંઈક રૂપાંતરથી ભાષાયુગમાં કબીર વગેરે સંતોએ લોકગ્રામ્ય બનાવ્યું. આનો સાર એ કે ગાંધીજી સઘળું સાહિત્ય ગામડાંના લોક સમજી શકે એવું હોવું જોઈએ એમ આગ્રહ ન કરી શકે. (આ કેવળ શબ્દનો પ્રશ્ન નથી, પણ અર્થનો અને રસનો પણ છે.) પણ કેટલુંક ઊંચું સાહિત્ય એના સાદા રૂપમાં એને મૂકીને ગામડાંના લોકોને પહોંચાડી શકાય. પણ સાથે સાથે ગામડાંનાં શાળાની કેળવણી વિસ્તારવાનો પ્રયત્ન પૂરજોશથી ચલાવવો જોઈએ. સાહિત્યને ગ્રામ્ય કરવાથી નહિ, પણ ગ્રામને સાહિત્યની ભૂમિકાએ ચઢાવવાથી જ આ પ્રશ્નનો ખરો અને કાયમનો નિકાલ થઈ શકશે.” (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ. ૧૭૦, ૧૭૧)

ગુજરાતી સાહિત્ય પરિષદના દશમાં અધિવેશનના પ્રમુખ રા.ભૂલાભાઈએ પોતાના વ્યાખ્યાનમાં ‘સાહિત્યની ભાષા સાદી હોવી જોઈએ’— એવો મત પ્રકટ કરેલ. તેની સમીક્ષા કરી સાહિત્યની ભાષા વિષે પોતાના વિચારો સ્પષ્ટ કરતાં આનંદશંકરે કહે છે :

“ભાષા વિચાર, ભાવ, વસ્તુ અને પ્રસંગને અનુકૂળ હોવી જોઈએ. કાર્લાઈલ યથાર્થ કહે છે કે ભાષા એ બહારનાં લૂગડાં નથી કે જે પહેરાય અને કંઢાય, એ તો શરીરની ચામડી છે કે જે શરીર થકી છૂટી પડી શકે જ નહિ. વિચારની દરિદ્રતા કે ક્ષુદ્રતા ઢાંકવા માટે આંડબરી ભાષાનો પ્રયોગ અનિષ્ટ છે, પણ ‘ડિઝર્ટડ વિલેજ’ની ભાષામાં ‘પેરેડાઈઝ લોસ્ટ’ લખાય નહિ. રા.ભૂલાભાઈ મિલ્ટનથી ટેનિસન સુધીની ભાષામાં સાદાઈ તરફ વલણ જુએ છે. પરંતુ વલણ એ માત્ર ઈતિહાસ યાને બનેલી હકીકત છે, શું હોવું જોઈએ એનો સિદ્ધાંત એ થકી બંધાતો નથી. ‘વિલ્કાર ઓફ વેકફિલ્ડ’ કે ‘ગુડ નેચરમેન’ કરતાં વર્તમાન અંગ્રેજી નવલકથાઓ અને નાટકોની ભાષા વધારે સાદી છે અથવા તો એ સાદાઈના કારણથી શેક્સપિયર કરતાં ગોલ્ડસ્મિથ કે મિલ્ટન કરતાં ટેનિસન, કે શેલી કરતાં સ્કોટ ચઢે એવા વિધાનો ભાગ્યે જ કોઈ

કરશે. જોકે અમે એ તો માનીએ છીએ કે યુગ યુગના શોખ જુદા જુદા હોય છે. વ્યક્તિની પસંદગી જુદા જુદા કવિઓ ઉપર પડે છે, બલ્કે એક જ સહૃદયને જુદા જુદા પ્રસંગે અને જુદી જુદી માનસિક સ્થિતિમાં જુદા જુદા પ્રકારનાં કાવ્યો, નાટકો, વાર્તાઓ, નિબંધો વાંચવાનું ગમે છે. તેથી કોઈ પણ અમુક કૃતિના ભાવ આદિ સંબંધમાં એની ભાષાની યોગ્યાયોગ્યતાનો વિચાર કરવાને બદલે ભાષા સાદી જ હોવી જોઈએ એવું એકાન્તિક મતદર્શન ભ્રમ ઉત્પન્ન કરે એવું છે.” (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ.૧૫૬,૧૫૭)

સાહિત્ય અને વિવેચન :

માનવજીવનના અતલ પાણીના ઝરા કોઈ ખાનગી કૂવામાંથી ઊભા થતા નથી. તેમાં અંતરમાં રહેલી વ્યાપક કાલાતીત કવિતા પડેલી હોય છે. તે અલગ અસંબદ્ધ સંશોધનોનો સંચય નથી, પરંતુ શાશ્વતીનું દર્શન હોય છે. જે ચિંતનશીલ માનસના સહકારનું ફળ હોય છે અને તેની રચના અનાદિકાળથી સર્જાતી આવે છે. આવા કાવ્ય સર્જનો માટે ઊંચી જાતના વિવેચનશાસ્ત્રની જરૂર છે. તે દ્વારા કવિતાના સૌંદર્યનો ઉપભોગ ભાવકને કરાવી શકાય. આનંદશંકર સહૃદય ભાવકના ચાર પ્રકારો વર્ણવે છે :

- (૧) અરોચકી - જેને કશું રચતું જ નથી.
- (૨) સતૃષ્ણાભ્યવહારી - એવા કે જે ઘાસ સુદ્ધાં ગમે તે ખાઈ જાય. આનંદશંકર આ બંનેને અવિવેચક કહે છે.
- (૩) મત્સરી-એટલે દોષદર્શી
- (૪) તત્વાભિનિવેશી - ખરા તત્ત્વ ઉપર ચિંત લગાડનારા.

આ છેલ્લા વર્ગના સહૃદય ભાવક જ સાહિત્ય માટે વિશેષે વિવેચન માટે ઉપકારક છે. ઉચ્ચ વિવેચન પ્રક્રિયા સારાસારગ્રાહી હોવી ઘટે. વિવેચક વિદગ્ધ પણ હોવો જોઈએ. કવિના રસાત્માને પિછાણનારો હોવો જોઈએ. આનંદશંકરના મતે -

“કવિ જ્યાં સુધી પોતાના કાવ્યનો વિવેચક ન થાય અને વિવેચક કવિનું હૃદય અનુભવવા પૂરતો કવિ ન થાય, ત્યાં સુધી કાવ્ય આત્મશુદ્ધિ પ્રાપ્ત ન કરે અને વિવેચન મર્મગ્રાહી ન બને.” (સાહિત્યવિચાર, પૃ.૬૫) આમ, વિવેચકમાં વિવેકભરી રસવૃત્તિ હોવી જોઈએ. આનંદશંકર વિવેચનના પાંચ પ્રકાર ગણાવે છે :

- (૧) રચનાને આધારે કલા અને સાહિત્યના તત્ત્વનું અન્વેષણ કરવું.
- (૨) સાહિત્યના પ્રકારને આધારે એનાં સ્વરૂપલક્ષણ બાંધવાં.
- (૩) કૃતિના ગુણદોષને અવલોકવા.

- (૪) માત્ર કૃતિના સૂક્ષ્મસ્વરૂપને ઊંડાણથી સમજવાનો યત્ન કરવો.
 (૫) સ્વાનુભવરસિક વિવેચન જેમાં નિજાનંદ માટે જ સાહિત્યકૃતિનું નિરીક્ષણ કરવું.

આમ અનેક રીતે વિવેચન થઈ શકે છે. આમ છતાં આનંદશંકરને અભિપ્રેત એવો વિવેચક તત્વાભિનિવેશી હોવો જોઈએ.

સાહિત્ય અને રાષ્ટ્ર :

જીવનના સનાતન સત્યો પ્રકટ કરવાં એ જેમ કવિકર્મ છે, એવી જ રીતે પ્રજાની ભાવનાઓ અને આકાંક્ષાઓને વાણી આપવી એ પણ કવિકર્મ છે. ફેન્ચ ઈતિહાસકાર ટેઈન કહે છે કે કોઈ પણ કવિ કઈ પ્રજાનો છે (race) એનો યુગ કયો છે (epoch) અને એની પરિસ્થિતિ શી છે (surroundings), એ કહો, એટલે એની કવિતાનું સ્વરૂપ હું તમને ભાખી આપીશ. સારી હકીકત તો એ છે કે યુગને દૃષ્ટા અને સ્પષ્ટા-યુગપ્રકાશક અને યુગપ્રવર્તક એવા કવિની જરૂર છે. યુગને આત્મદર્શન કરાવનાર કવિ જોઈએ છે. કવિ જ જીવનની સમાલોચના કરી તેને વિશુદ્ધ બનાવે છે. પરંતુ સાહિત્ય જનસમાજની સેવા અર્થે રચાયેલી કૃતિઓ નથી. આથી એની કિંમત જનસમાજને થતા લાભ પૂરતી આંકવી ન જોઈએ. સંસારને ડાહ્યો કરવો એ સાહિત્યકારનું મુખ્ય કર્તવ્ય નથી, પણ એ આનુષંગિક લાભ છે. રાષ્ટ્રીય લાભાલાભના ધોરણે સાહિત્ય કે કવિતાની મુલવણી થઈ શકે નહીં. કવિનું કવિત્વ નિઃશંકપણે રાષ્ટ્રીયત્વથી સ્વતંત્ર છે. આમ છતાં તે રાષ્ટ્રીયત્વને ઉપકારક છે. રાષ્ટ્રના દેહના પુનર્ઘટન માટે રાષ્ટ્રના જરૂર આત્માને નવપલ્લવિત કરવો, તેનામાં ચૈતન્યનો સંચાર કરવો એ કવિ સારી રીતે કરી શકે છે. કવિ આપણા જીવનમાં નિઃશબ્દ ઉન્નતિ કરે છે.

કવિ જેમ રાષ્ટ્ર માટે, રાષ્ટ્રની ઉન્નતિ માટે નિઃશબ્દ પ્રયાસ કરે છે તેમ રાષ્ટ્રજીવન પણ સાહિત્ય માટે ઉપકારક છે. કારણ આનંદશંકરના મતે “ઉભય એક જ મનુષ્ય-આત્મામાં અને એક જ જનસમાજમાં ઊગતાં અને પ્રસરતાં હોઈ, તેઓનો આવો આન્તર અને નિકટ સંબંધ છે- આટલું નિર્વિવાદ સ્વીકારવું જોઈએ.” (કાવ્યતત્ત્વવિચાર, પૃ.૭૦)

પરંતુ આનંદશંકર કેવળ રાષ્ટ્રપ્રેમ માટે જ કવિતા હોવી જોઈએ એવું સ્વીકારતા નથી. તેનાં કારણો આનંદશંકર નીચે પ્રમાણે આપે છે :

- (૧) પ્રશ્ન એ છે કે સર્વોચ્ચ સ્થાને વિરાજતી કવિતાને દુન્યવી વળગણોમાં કેમ બાંધી શકાય ?
 (૨) રાષ્ટ્રભાવનાથી મંડિત હોય તે જ સાહિત્યકૃતિ એમ સ્વીકારી શકાય નહીં. વાસ્તવમાં સ્વતંત્ર રીતે પણ કૃતિને કૃતિ તરીકે જોવી જોઈએ.

(૩) સમગ્ર સાહિત્ય પ્રવૃત્તિ કેવળ એક જ હેતુમાં બાંધવી એ કવિની સ્વતંત્રતા ઉપર, તેની સર્જનશીલતા પર પડતો મોટો કુઠારાઘાત છે. એ વાસ્તવમાં સમુદ્રને બાંધવાની વાત છે.

સાહિત્યના ઉત્કર્ષ માટેનાં સાંધનો :

આનંદશંકર પ્રશ્ન કરે છે કે સાહિત્ય અનેક જાણ એકઠા મળીને ઉત્પન્ન કરી શકે એવો પદાર્થ છે ખરો? એ સ્વયંભૂ ઉત્પન્ન થતી કલા અને શક્તિ મનુષ્યના હાથમાં આવી છે ખરી? આનો સ્પષ્ટ પણે હા કે ના માં જવાબ આપવો શક્ય નથી. એ સ્વઉપાર્જિત છે. એમ કહીએ તો તેનું પૃથક્કરણ અને તેનું મિશ્રણ કઈ રીતે થાય છે તે હજી સુધી મનુષ્યને સિદ્ધ થયું નથી. આ અર્થમાં સાહિત્ય પરિષદ જેવા સર્વ પ્રયત્નો આ કાર્ય માટે નકામા છે. પરંતુ આને બીજી રીતે વિચારીએ તો સાહિત્યને ઉગાડનાર, તેનું ઉપાર્જન કરનાર આત્મા છે. હવે આ આત્મામાં સાહિત્યનું ચૈતન્ય પ્રગટાવવું એ મનુષ્યનાં પોતાના હાથમાં છે ? આનો પણ ઉત્તર હા કે ના માં આપવો શક્ય નથી.

સાહિત્ય જનસમાજના ચૈતન્યનું વાહન શરીર છે. તેને સમજાવતાં આનંદશંકર લખે છે કે :

‘એ સ્થૂલ શરીરના અંતરમાં જનસમાજની વાસનાઓનું બનેલું સૂક્ષ્મ શરીર (લિંગદેહ) રહેલું છે. જેમ સ્થૂલ શરીરના વ્યાપાર વાસનાત્મક સૂક્ષ્મ શરીર ઉપર અસર કરે છે (સદાચારથી સદ્વૃત્તિ અને દુરાચારથી દુર્વૃત્તિ બંધાય છે) તેમ કીટકભ્રમરન્યાયે સૂક્ષ્મ શરીર ઉપર અસર કરે છે-અને આ રીતે એ બે શરીર વચ્ચે-સાહિત્ય અને જન-સમાજની વાસનાઓ વચ્ચે-કાર્યકારણભાવનો સંબંધ છે.’ (સાહિત્યવિચાર(૨૦૦૧), પૃ.૧૩૧)

આ સંબંધને ધ્યાનમાં રાખતાં સાહિત્યના ઉત્કર્ષ માટે બાહ્ય શરીરના સંસ્કારો કરતાં જનસમાજના અંતર્ગત મૂળિયાને પોષવા પ્રવૃત્ત થવું જોઈએ. આ માટે જનહૃદય પાસે કોઈ ઉચ્ચ ભાવનાની તરસ હોવી જરૂરી છે. આ તરસ વગર, આ તડપ વગર ગતિ કેમ આવે ? એટલે જનહૃદયનો જેટલો વિકાસ તેટલો જ એના સાહિત્યનો વિકાસ એવા સમીકરણની આપણને પ્રતીતિ થયા વગર રહેતી નથી. આ પ્રતીતિ બહારની અસરને આત્મસાત્ કર્યા વિના જનહૃદયમાં શક્તિ અને ક્ષમતાનો સંચાર કરી શકે નહિ. આમ સાહિત્ય બાહ્ય પરિસ્થિતિથી નિર્લેપ રહી કદી ફૂલીફાલી શકે નહીં. બાહ્ય પરિસ્થિતિને સાહિત્ય પોતાના અંતરંગથી એક વિલક્ષણ રૂપ આપે છે. આ વિલક્ષણતા જ સાહિત્યના ઉત્કર્ષ માટે અત્યંત મહત્વનું ઘટક છે. ઉપરોક્ત ચિંતન પછી સાહિત્યના ઉત્કર્ષ માટે આનંદશંકર નીચેના ચાર મુદ્દા તારવે છે અને સાહિત્યના ઉત્કર્ષ માટે તે મહત્વના પણ છે : (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ.૧૩૩ થી ૧૩૪)

- (૧) જનસમાજની વાસનાઓને વધારે વિવિધ, વિશાળ, ઊંડી અને ઉદાત્ત બનાવવી જોઈએ. અહીં મુખ્ય મુદ્દો અથવા મુખ્ય મહત્વ જનસમાજની વાસનાઓની ખીલવણીનો છે. આ ખીલવણી પ્રતિભા દ્વારા રસાઈ હોય એવા સાહિત્યના સર્જનને વિકસાવવાથી સાહિત્યનો ઉત્કર્ષ થશે.
- (૨) આપણા સાહિત્યનું બીજું પોષકબળ આપણા દેશનું પ્રાચીન સાહિત્ય અને આપણો પ્રાચીન ઇતિહાસ છે. પ્રેમાનંદના સમય કરતાં આપણા સમયમાં પ્રાચીન સાહિત્યનું જ્ઞાન ઘણું વધ્યું છે છતાં એ જ્ઞાન જોઈએ તેવું ફળદ્રુપ નીવડ્યું નથી, એના કારણરૂપ આનંદશંકર આપણા પ્રાચીન સાહિત્ય પરત્વે આપણી મમત્વ બુદ્ધિની મંદતાને જણાવે છે. કચ્છ, કાઠિયાવાડ અને ગુજરાતની વિવિધ જૂની દંતકથાઓ, વાર્તાઓ, ગીતો, કહેવતો તેમજ જુદી જુદી જ્ઞાતિઓની ઉત્પત્તિ, પરાક્રમ વગેરેના ખરા ખોટા પૌરાણિક અને સાંપ્રદાયિક હેવાલો - સર્વને એકઠા કરી પ્રસિદ્ધ કરવા તેને આનંદશંકર આપણા સાહિત્યના ઉત્કર્ષનું ખૂબ જ અગત્યનું સાધન માને છે.
- (૩) આપણા સાહિત્યનું ત્રીજું પોષકબળ આનંદશંકર પશ્ચિમી દેશોના મહાન ગ્રંથોના ભાષાંતરોમાંથી લાવવાનું કહે છે. ગ્રીસ, રોમ, ઈંગ્લેંડ, ફ્રાન્સ, જર્મની, સ્પેન, ઈટાલી વગેરે ભૂમિના સાહિત્યોની ઉપેક્ષા એ વર્તમાન સમયમાં કોઈપણ જીવંત પ્રજાને લાભકારી નથી. અહીં ‘સાહિત્ય’ શબ્દના અર્થમાં આનંદશંકર ઇતિહાસ, ચરિત્ર, તત્ત્વજ્ઞાન વગેરેનો પણ સમાવેશ કરે છે. સાહિત્યના પ્રદેશમાં જોવા મળતી કૂપમંડૂપતા દૂર થવી જોઈએ એવો આનંદશંકરનો મત છે.
- (૪) જનસમાજની કેળવણી અને ઉચ્ચ વર્ગનો સાહિત્ય વિષયક પ્રેમ એ પણ આનંદશંકરના મતે સાહિત્યને પોષનારાં મહાન સાધનો બને છે. બહોળો વાચક વર્ગ એ ગ્રંથકારને ઉત્તેજનરૂપ છે. એટલું જ નહિ, પણ કેળવાયેલું જનસમાજનું હૃદય સાહિત્ય પ્રત્યે તૃષ્ણાથી ઊછળે છે ત્યારે સાહિત્ય પોતે પોતાની મેળે રૂપ ધરી લે છે.

આમ, સાહિત્યરૂપી વનલતાને ફળફૂલથી સમૃદ્ધ બનાવવા માટે જોઈતા પૃથ્વીના રસકસ તે આનંદશંકરને મન જનસમાજની વાસનાઓ છે. એટલે એનું પોષણ તેમના મતે સર્વથા આપણી શક્તિની બહાર નથી. આ વિચારો વ્યક્ત કરતાં રૂપકાત્મકભાષામાં આનંદશંકર કહે છે કે, “જેમ પાંદડાં ઉપર પાણી ચોપડવાથી વૃક્ષ ફાલતું નથી, ફાલવા માટે તો એના મૂળિયામાં ખાતર-પાણીનો પ્રવેશ થવો જોઈએ. તેમ સાહિત્ય-વૃક્ષના વિકાસ માટે પણ એના બાહ્ય શરીર ઉપર જેટલા સંસ્કાર કરીશું તેટલા ઘણે ભાગે નકામા છે, એના મૂળિયાંને સ્પર્શ કરે -જનસમાજની વાસનાઓને પોષે એવાં પોષણબળો પ્રવર્તાવવાં જોઈએ.” (સાહિત્યવિચાર (૨૦૦૧), પૃ.૧૩૧)

સાહિત્યનું પરિષદનું કાર્ય :

ગુજરાતી સાહિત્ય પરિષદ નવમાં અધિવેશનમાં નડિયાદમાં આપેલા પ્રમુખીય ભાષણમાં આનંદશંકરે સાહિત્ય પરિષદનાં કાર્ય વિષે પોતાના વિચારો વ્યક્ત કર્યા છે. તેમના મતે સાહિત્ય પરિષદ એ માત્ર વિતંડા નથી, પણ જીવનનાં અનેક ક્ષેત્રો સાથે તેને પ્રત્યક્ષ સંબંધ છે. જ્ઞાન અને કર્મના સમન્વયને આનંદશંકર સાહિત્ય પરિષદના સંગીન કાર્ય તરીકે ગણાવે છે. અહીં સાહિત્યસૃષ્ટિના આનંદશંકર બે ભાગ પાડે છે :

- (૧) સંસ્થાઓ દ્વારા ઉત્પન્ન થતો જ્ઞાનરાશિ
- (૨) નૈસર્ગિક રીતે કવિપ્રતિભામાંથી મળતો રસપ્રવાહ

આ બેમાંથી રસપ્રવાહને આનંદશંકર સહજ માને છે. કારણકે તે પ્રયત્નપૂર્વક ઉત્પન્ન કરી શકાય નહિ, પણ સાહિત્યને લગતી જ્ઞાનરાશિને તેઓ પ્રયત્નપૂર્વક રચી શકાય એવી માને છે. તેના સર્જનથી રસપ્રવાહને પણ સંવર્ધી શકાય છે. સાહિત્યાદિ કલાઓનું સંસ્થીકરણ કરવાથી ખરું ઊંચું સાહિત્ય મળતું નથી, પણ તેને સંવર્ધી શકવાની શક્યતા વધી જાય છે. તેથી સાહિત્ય પરિષદે આ કાર્ય યોગ્ય રીતે ઉપાડવું જોઈએ.



આનંદશંકરના ચિંતનનું વિવેચન

- (૧) ભારતીય દર્શનનો આનંદશંકરે દર્શાવેલો ચિંતનક્રમ વિશેષ વિચાર માગી લે છે. એમના મતે ભારતીય બૌદ્ધિક ચિંતનનો આરંભ શ્રુતિથી થયો. આ શ્રુતિની અસર નીચે જ સાંખ્ય-યોગ વિકસ્યા અને ન્યાયદર્શનમાં તર્કપ્રધાનતાને સ્થાન મળ્યું. પરંતુ સાંખ્ય-યોગ અને ન્યાય-વૈશેષિકમાં ઉદ્ભવતી તાત્ત્વિક મુશ્કેલીઓના ખુલાસા માટે શ્રુતિ આધારિત વેદાંતદર્શન પ્રાપ્ત થયું. શ્રુતિમાં પડેલા વિચારબીજો વેદાંતમાં વૈચારિક પરિપક્વતાને પ્રાપ્ત થયાં એવું આનંદશંકર માને છે. આમ આનંદશંકરના મતે ભારતીય ચિંતનની પરિસમાપ્તિ નિઃશંકપણે વેદાંતદર્શનમાં પ્રાપ્ત થાય છે.

પ્રશ્ન એ છે કે આ પ્રકારનો વિચારક્રમ વિચારની ગતિને નક્કી કરે છે એટલું જ નહિ પરંતુ તેના હેતુને પણ નક્કી કરે છે, અને તેનું વૈચારિક પ્રક્ષેપણ કરે છે. આ પ્રકારનો વિચારક્રમ એ એક પ્રકારની શ્રેણીરચના છે, જે મૂળમાં વિચાર સ્વાતંત્ર્યને ઈન્કારે છે. વિચાર વૈવિધ્યને ગૌણ તેમજ નિમ્નવર્તી માને છે. વેદાંતદર્શનમાં પરિસમાપ્ત આ પ્રકારની વિચારશ્રેણીની રચના એ વિચાર અને વિચારસામર્થ્ય બન્નેનું વિગલન કરે છે. આવો પ્રયત્ન ભારતીય ચિંતનમાં પ્રસ્થાપિત થયેલ પરસ્પરના ખંડન-મંડન વ્યાપારનું સૂક્ષ્મ રીતે અને સલૂકાઈથી નિરસન કરે છે. ભારતીય વિચાર પરંપરાની જીવંતતા તેના સક્રિય વાર્તાલાપોમાં છે. પરંતુ આ વિચારશ્રેણીની રચના, આ વાર્તાલાપોની શક્યતાનો ઈન્કાર કરે છે. સાચી વિચારમુક્તિ માટે એ જરૂરી છે કે પરસ્પરના વિચારોના આધાન-પ્રદાન માટેની મુક્તતા કે સ્વતંત્રતા, વૈચારિક રીતે વિચારની આડશમાં છીનવાઈ ન જાય અને પરસ્પરના વૈચારિક સામર્થ્યને નાણીને પોતાની વિચાર પરંપરાને વધુ પરિષ્કૃત અને પુષ્કળ બનાવે. ચિંતનના વિકાસ માટે વિચાર સ્વાતંત્ર્યનો સ્વીકાર ભારતીય ચિંતન પરંપરાની સાચી ઓળખ માટે અનિવાર્ય છે. આપણે અહીં નમ્રપણે કહેવું જોઈએ કે આનંદશંકરનો વેદાંતદર્શન પ્રત્યેનો વૈચારિક અનુગ્રહ ભારતીય વિચાર સ્વાતંત્ર્યને ઝંખવાણું પાડવા માટે જવાબદાર બને છે.

- (૨) આનંદશંકર અવિકૃત આત્મતત્ત્વનો સ્વીકાર કરે છે. અજ્ઞાનથી ખંડિત થયેલ ચૈતન્યનો ઈન્કાર કરી અખંડ ચૈતન્યનો સ્વીકાર કરે છે. આ અખંડ ચૈતન્ય વાસ્તવિક છે એટલું જ નહીં તેની અનુભૂતિ પણ શક્ય છે. આ અનુભૂતિ જ્ઞાનાત્મક અને અસ્તિત્વલક્ષી છે. ત્યાં 'અસ્તિ' અને 'ભાતિ' બન્ને એકરૂપ છે. જીવભાવ કે અવિદ્યાને કારણે 'અસ્તિ' અને 'ભાતિ'નું યોગ્ય સ્વરૂપ જોઈ શકાતું કે અનુભવી શકાતું નથી. આમ, આનંદશંકર એવો મત ધરાવે છે કે, જીવનું જીવપણું એનું જ નામાંતર અવિદ્યા છે અને આ અવિદ્યાનું પ્રતીત થવું એમાં જ જીવનું જીવપણું છે. અર્થાત્ બન્ને સહઅસ્તિત્વ ધરાવતા અને સહવર્તી છે. આ જીવદૃષ્ટિ એ જ જગતદૃષ્ટિ-વ્યવહારિક જગત અને તેના અનુભવો- છે. આમ જગત-વ્યવહારિકતા આ સંદર્ભમાં મનજનિત કે જીવજનિત છે. આમ જગત-વ્યવહારિક જગત-જીવ કે અવિદ્યાને કારણે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. જગતની વાસ્તવિકતા આ સંદર્ભમાં મનજનિત કે જીવજનિત છે. તેનું મુખ્ય કેન્દ્ર વ્યક્તિતા છે. આ વ્યક્તિતા કેવી રીતે ઊભી થઈ તેનો ઉત્તર એ છે કે તે 'અનાદિ' છે.

પ્રશ્ન એ છે કે આ અર્થઘટન છે કે વાસ્તવિકતા છે ? જો એ અર્થઘટન હોય તો તેનું બંધારણ કે માળખું, તેમજ કાર્ય સમજાવી શકાય. અને તે આનંદશંકર સમજાવે પણ છે. પરંતુ જો તે વાસ્તવિકતા હોય તો આ વાસ્તવિકતાનું સ્વરૂપ કયા પ્રકારનું છે ? એવો પ્રશ્ન ચોક્કસ થાય. હવે જો આપણે આ જગતને વાસ્તવિક માનીએ તો પ્રશ્ન એ ઉદ્ભવે છે કે તેની વસ્તુતા કઈ રીતે ઊભી થઈ ? આ પ્રશ્નનો જવાબ કેવળ વાસ્તવિકતા છે જ નહીં, એ રીતે આપી શકાય નહીં. કારણ વાસ્તવિકતા કઈ રીતે સર્જાય છે ? વસ્તુતંત્ર (object world) કઈ રીતે ઊભું થાય છે ? તે પ્રશ્નનો જવાબ આનંદશંકર આપી શકતા નથી. આમ વસ્તુતંત્ર કેવી રીતે અનુભવાય છે તેનો જવાબ આનંદશંકર ચોક્કસ આપે છે, પરંતુ વસ્તુતંત્ર કઈ રીતે ઊભું થાય છે તેનો જવાબ તેમના ચિંતનમાં પ્રાપ્ત થતો નથી.

- (૩) શાંકરવેદાંતની પરંપરા અનુસાર જીવભાવમાંથી મુક્તિ માટે નિત્ય અને અનિત્યનો વિવેક આવશ્યક છે. આ વિવેક સાથે વૈરાગ્ય જોડાવું જોઈએ. આ માટે શમદમાદિ સાધનસંપત્તિ દ્વારા વિવેક અને વૈરાગ્યને અનુસરતું આચરણ થાય અને મુમુક્ષુત્વનો ભાવ પ્રાપ્ત થાય ત્યારે જીવ બ્રહ્મરૂપ બની, આત્મા બ્રહ્મની સર્વાત્મકતાથી દીપ્તિમાન બને. આ વિચારની દૃષ્ટિએ આનંદશંકર પશ્ચિમના ચિંતનની સમજૂતી આપે છે. અને એમ પ્રસ્થાપિત કરવાનો પ્રયત્ન કરે છે કે, પાશ્ચાત્ય તત્ત્વચિંતનની વિચારની ભૂમિકાઓ નિત્યાનિત્યવસ્તુવિવેક અને આત્મ-અનાત્મવિવેકની દૃષ્ટિથી સમજાવી શકાય. આનંદશંકરનો આ એક પ્રશસ્ય પ્રયત્ન છે. તેમાં ભારતીય માનસ પોતાની રીતે પશ્ચિમને સમજાવવા અને સમજાવવા ઈચ્છે છે.

આ પ્રયત્નના સંદર્ભમાં આનંદશંકર પાસે આપણે એ વાતની સમજૂતીની અપેક્ષા રાખી શકીએ કે આત્મ-અનાત્મવિવેકનો તફાવત પાડવો અને તફાવત અનુભવવો આ બે વચ્ચેનો ભેદ તેઓએ ભારતીય દૃષ્ટિએ પશ્ચિમના તત્ત્વચિંતનના અર્થઘટનના સંદર્ભમાં સમજાવવો જોઈએ. કારણ પશ્ચિમમાં આત્મ-અનાત્મભેદ વિચાર કેવળ વૈચારિક દૃષ્ટિએ જ થયેલો છે. એ વાત સ્પષ્ટ છે કે વિવેકનો જે ભારતીય પરંપરામાં અનુભવમૂલક આધાર છે એ પશ્ચિમમાં નથી. ભારતીય દૃષ્ટિએ પશ્ચિમના તત્ત્વચિંતનનું આનંદશંકરે કરેલું અર્થઘટન તફાવત પાડવો અને તફાવત અનુભવવો એ બે વચ્ચેના ભેદને સ્પષ્ટ કરતું નથી. વૈચારિક ઉત્સાહ ચોક્કસપણે ઈષ્ટ છે, પરંતુ તે વૈચારિક સ્પષ્ટતાના ભોગે તો ન જ હોઈ શકે.

(૪) આનંદશંકર ભૌતિકવિજ્ઞાનની સુસંગતિ માટે કેવલાદ્વૈતી વિચારણાને આવશ્યક માને છે. આ સ્પષ્ટપણે એક વૈચારિક સાહસ છે. પરંતુ તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ વિચારણીય મુદ્દો છે કે, પદ્ધતિગત રીતે અનુભવવાદી, પ્રત્યક્ષવાદી અને ઈહવાદી ભૌતિકવિજ્ઞાન અનુભવાતીત દૃષ્ટિએ સંપાદિત કેવલાદ્વૈતવાદ સાથે કઈ રીતે સુસંગત હોઈ શકે? અહીં એ વાત સ્પષ્ટ કરવી જરૂરી છે કે, ભૌતિકવિજ્ઞાન અને કેવલાદ્વૈત બે જુદા વિચારવિશ્વો (પેરેડાઈમ્સ) ધરાવે છે. તેથી તેમની વચ્ચેના સંબંધની સ્થાપના કઈ રીતે શક્ય બને? ભૌતિકવિજ્ઞાનમાં રહેલી એકતત્ત્વવાદી વિચારધારાની પરિસમાપ્તિ અદ્વૈતવાદમાં થશે. આ એક સ્તુત્ય આશાવાદ છે. પરંતુ મૂળ પ્રશ્ન જે તાત્ત્વિક રીતે પૂછી શકાય તે એ છે કે ભૌતિકવિજ્ઞાનમાં રહેલી એકતત્ત્વવાદી વિચારણા અને અદ્વૈતવાદ આ બન્ને સંસ્કૃતિ વિશિષ્ટ સંકલ્પનાઓ છે. આવી સંસ્કૃતિવિશિષ્ટ સંકલ્પનાઓનો સાર્વત્રિક વ્યવદેશ થઈ શકે? અને જો ન થઈ શકે તો એને સાર્વત્રિક રીતે પ્રયોજી શકાય નહીં. આથી પ્રકૃતિ એ જ એક માત્ર અંતિમ તત્ત્વ છે, એવો એકતત્ત્વવાદ અને કેવળ અદ્વૈત છે, એમ દર્શાવતો કેવલાદ્વૈતવાદ બન્ને સાંસ્કૃતિક ભિન્નતાવાળી સંકલ્પનાઓ સમાન રીતે પ્રયોજી શકાય નહીં.

(૫) આનંદશંકર હિંદુધર્મને એક જીવંત પ્રવાહ રૂપે જુએ છે. એ સ્પષ્ટ છે કે કોઈ પણ જીવંત પદાર્થની સર્વગ્રાહી વૈચારિક બાંધણી મુશ્કેલ છે. આ વાતનો સ્વીકાર આનંદશંકર કરે છે. આ જીવંત પદાર્થને તેઓ ત્રણ યુગમાં વિભાજિત કરે છે. વેદયુગ, સંસ્કૃતયુગ અને ભાષાયુગ અને તેની સાથે નવીનયુગને પણ જોડે છે. આ જીવંત ધર્મનો અભ્યાસ કઈ રીતે કરવો એ ચોક્કસપણે એક કોયડો છે. આ માટે આનંદશંકર પૃથક્ પૃથક્ અવલોકનની પદ્ધતિ અને બીજું એકબીજા અંગોના પ્રકાશમાં અવલોકન કરવાની પદ્ધતિ સ્વીકારે છે.

આ સૈદ્ધાંતિક સ્વીકાર છતાં તેઓ અંગોના પૃથક્ પૃથક્ અવલોકન દ્વારા હિંદુધર્મનું સ્વરૂપ નિરૂપે છે પરંતુ એકબીજા અંગોના પ્રકાશમાં હિંદુધર્મના સ્વરૂપને અવલોકવાનો પુરુષાર્થ માંડી વાળે છે. તેઓ હિંદુધર્મને કમાનુસારી અને પૃથક્ પૃથક્ રીતે અવલોકે છે. આમાં તેમનો હેતુ સ્પષ્ટપણે સાતત્યબોધનો છે. આમ તેમના હિંદુધર્મદર્શનના અવલોકનમાં તેમણે પોતે સ્વીકારેલ પરસ્પરાવલંબિતા - એકબીજાના પ્રકાશમાં અવલોકવાથી પ્રાપ્ત થતું સ્વરૂપ દર્શન જોવા મળતું નથી. તેમના અવલોકનમાં હિંદુધર્મનો ઈતિહાસ ચોક્કસપણે વણાયેલો છે. તેમ છતાં હિંદુધર્મનું સર્વગ્રાહી આકલન ઉપસતું નથી. આવું સર્વગ્રાહી આકલન આનંદશંકર જેવા વિદ્વત્ પુરુષ ન કરી શકે એમ નથી, પરંતુ કર્યું નથી એ પણ એટલી જ સત્ય હકીકત છે. આ એક ઊણપ તેમના હિંદુધર્મના નિરૂપણમાં જોઈ શકાય છે.

- (દ) બધા જ ધર્મોનો આનંદશંકરે એક ચુસ્ત વિશ્લેષક દૃષ્ટિથી પૃથક્ પૃથક્ અભ્યાસ કર્યો અને પ્રત્યેક ધર્મનું મૂળગામી વિશ્લેષણ કર્યું. આ દ્વારા તેમની સર્વધર્મ અંગેની પાયાની નિષ્ખત, સર્વધર્મના હાર્દને રજૂ કરવાનો કસબ જોવા મળે છે. આનંદશંકર પોતે આ નિરૂપણને આધારે, ધર્મનું સર્વગ્રાહી સામાન્ય સ્વરૂપ ઉપસાવવા માગતા હતા. પરંતુ આવું ધર્મનું સર્વગ્રાહી આકલન તેઓ રજૂ કરી શક્યા નથી. એમના જેવા સશક્ત વિદ્યાવ્યાસંગીએ જો આ કામ કર્યું હોત તો ધર્મોની મૂળગામી સમજમાં ઘણો મહત્વનો વધારો થાત. આપણે એક ધર્મને બીજા ધર્મના પ્રકાશમાં જોતા થયા હોત અને એ રીતે ધર્મની સાચી સમજ પ્રાપ્ત થઈ શકી હોત. આ સમજ દ્વારા ધર્મમાત્રનું સાચું હાર્દ પ્રસ્ફુટિત થઈ શક્યું હોત. આ પ્રકલ્પ કેવળ ભારત નહિ પરંતુ સમગ્ર માનવજાત માટે ઉપકારક નીવડ્યો હોત. પરંતુ આ કાર્ય તેઓ કરી શક્યા નથી એનો આપણે એક હકીકત તરીકે સ્વીકાર કરવો જોઈએ.

આમ છતાં ધર્મ અંગેના પોતાના પૃથક્ પૃથક્ અભ્યાસના અંતે તેઓ પ્રત્યેક ધર્મમાં પરસ્પર રહેલા કેટલાક મિલનબિંદુઓ દર્શાવી શક્યા છે. પરંતુ આ મિલનબિંદુઓ દ્વારા ધર્મના સમગ્ર સ્વરૂપનું આકલન પ્રાપ્ત થતું નથી.



આનંદશંકરની ચિંતનપ્રતિભા

આનંદશંકર ભારતીય નવજાગરણના પ્રતિભાસંપન્ન, પ્રભાવક, સર્વાશ્લેષી, સમન્વય અને સમરૂપતાના વિચાર પ્રહરી છે. તેમની સર્વતોમુખી પ્રતિભામાં પરંપરાની મૂળગામી સમજ અને દૃઢતા છે. વૈચારિક પરિષ્કૃતિ એ એમનું ચાલક બળ છે. સાચા અર્થમાં ભારતીય ચિંતનની ગતિશીલતા ભારતીય માનસની વૈચારિક સર્જનશીલતા તેમના ચિંતનમાં જોવા મળે છે. પરંપરાના મૂળ અર્થને પ્રગટાવવા અને નવી પરિસ્થિતિમાં નવા અર્થોને પ્રસ્ફુટિત કરવા એ એમના ચિંતનનું લક્ષ્ય છે.

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન એ કેવળ વિચાર માળખાં અને વૈચારિક રૂઢિ કે મતોનો સંચય નથી. ભારતીય ચિંતન સમગ્ર જીવનને પોતાનામાં સંગ્રહિત કરે છે એટલું જ નહીં, તેને સંપાદિત કરે છે, તેનું વિવેચન અને સત્યાન્વેષણ પણ કરે છે. વિચાર અને જીવન (આચાર) એ બંનેનો સંવાદ એ ભારતીય ચિંતન છે. આથી જ ભારતીય ચિંતનમાં તત્ત્વજ્ઞાન, ધર્મ અને વાસ્તવિક જીવન આ ત્રણેયનો મર્મગ્રાહી સમન્વય જોવા મળે છે. આનંદશંકરના ચિંતનમાં આ જ કારણે દાર્શનિક પરંપરા, ધર્મ અને સાંપ્રતજીવન એ ત્રણેય યોગ્ય રીતે ચિંતનનાં ક્ષેત્રો બન્યાં છે, એવું નિર્વિવાદપણે આપણે આ અભ્યાસના પરિધમાં રહીને કહી શકીએ.

તત્ત્વચિંતન એ સમગ્ર માનવ અનુભવોને આશ્લેષિત કરતી વિચારણા છે. આ વિચારણા એ કેવળ નિરૂપણ વ્યવસ્થા નથી, તેમાં જીવનના અનુભવોની આલોચનાત્મક તપાસ છે. આથી જ આનંદશંકરના મતે “તત્ત્વચિંતન (Philosophy) એટલે પદાર્થના ભાસમાન સ્વરૂપથી પર તત્ત્વભૂત સ્વરૂપ શું છે અને એ તત્ત્વની દૃષ્ટિ ભાસમાન સ્વરૂપનો શો ખુલાસો છે - એનો બુદ્ધિ દ્વારા વિચાર.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૧૭) આમ, તત્ત્વદૃષ્ટિ એ પ્રભાવક અને નિયામક હોવા છતાં તે તત્ત્વદૃષ્ટિ દ્વારા ભાસમાન જગતના સ્વરૂપનું અનુસંધાન આનંદશંકરના મતે તત્ત્વજ્ઞાનનું પ્રમુખ કર્તવ્ય છે. તેમની પારલૌકિક દૃષ્ટિનું અનુસંધાન ઈહલોક છે. અર્થાત્ આનંદશંકર પરાત્પરવાદીની સાથે સાથે ઈહવાદી પણ છે. આ એમના સમન્વયવાદી તત્ત્વચિંતનની વૈચારિક કે દાર્શનિક પીઠિકા છે.

આ પીઠિકાના પરિણામે આનંદશંકરના તત્ત્વચિંતનમાં આત્યંતિકતાનો અભાવ જોવા મળે છે. આત્યંતિકતાને તેઓ વૈચારિક જાડ્ય તરીકે જુએ છે. આથી તેઓ કેવળ પરાત્પરવાદી દૃષ્ટિ ધરાવતા નથી, જેમાં ઈહલોકનો વિચ્છેદ હોય. કારણ આનંદશંકર તત્ત્વજ્ઞાનને ગૂઢવાદથી અને તેના પ્રભાવથી સ્પષ્ટપણે દૂર રાખવા ઈચ્છે છે. ગૂઢવાદી અનુભૂતિ એમને ગ્રાહ્ય છે. પરંતુ ગૂઢવાદ પોતાની રહસ્યમયતામાં ચિંતનશીલતાને ગ્રસી લે તે આનંદશંકરને માન્ય નથી. અનુભૂતિ પણ વિચાર દ્વારા વિચારની એરણ પર રસાયેલી અને કસાયેલી હોવી જોઈએ એમ તેઓ દઢપણે માને છે.

એટલે વેદાંતદર્શનના એમણે કરેલા સ્વીકારમાં મતાગ્રહિતાનો સંસ્પર્શ નથી. એ એમના વૈચારિક નિષ્કર્ષનું પરિણામ છે. એમની તાત્ત્વિક સ્વતંત્રતા છે, જે શ્રદ્ધા નહીં પરંતુ વિચાર દ્વારા પોષાયેલી છે. આમ તેમની શ્રદ્ધા- અદ્વૈતવેદાંતમાં તેમણે મૂકેલી શ્રદ્ધા-વિચાર દ્વારા પોષાયેલી અને પુષ્ટ થયેલી શ્રદ્ધા છે.

આનંદશંકરનું તત્ત્વચિંતન કેવળ ઈહવાદી નથી, કેવળ જાગતિકતા એ વિચારનું નિર્ણાયક પરિબળ બની શકે નહીં એમ તેઓ માને છે. તેમના ચિંતનમાં જગતનો પણ તાત્ત્વિક રીતે વિચાર થયેલો છે. તેમનું ચિંતન, જગતને અને જગતના અનુભવોને જ અંતિમ માનતું નથી. તેમના મતે જગતના અનુભવો એ ચિંતનનું પ્રથમ પગથિયું છે. જીવનની અને જગતની પરિસમાપ્તિ આ પ્રથમ પગથિયે થઈ જ શકે નહીં એ વાત આનંદશંકર પોતાના વિવિધ નિબંધોમાં વિધાયક રીતે પ્રસ્થાપે છે. આમ આનંદશંકરનું તત્ત્વચિંતન પરાત્પરતાવાદ અને ઈહવાદ બંનેની આત્યંતિકતાને ત્યજીને જીવનમાં પરાત્પરતાની અનુભૂતિને પ્રાધાન્ય આપે છે. એટલું જ નહીં, તેને તેઓ તત્ત્વજ્ઞાનનું ઈષ્ટ કર્તવ્ય ગણે છે. અર્થાત્ પરાત્પર અનુભૂતિઓ જીવનમાં અને જીવન દ્વારા પાંગરવી જોઈએ એમ તેઓ માને છે. ભારતીય તત્ત્વચિંતન માટે, સામ્પ્રત જીવનના સંદર્ભ માટે, આ પ્રકારનું તત્ત્વચિંતન એ આનંદશંકરે પ્રસ્થાપેલો અને પ્રતિષ્ઠિત કરેલો પ્રકલ્પ છે. આ પ્રકલ્પ તેમની સમગ્ર વિચારદૃષ્ટિમાં અને વિચારસૃષ્ટિમાં સાર્વત્રિક રીતે વ્યાપ્ત છે.

આનંદશંકરને આપણે કેવળ પરંપરાવાદી કે પુરાતનવાદી તરીકે જોઈ શકીશું નહીં. તેઓ તો માલવિકાગ્નિમિત્રમાં કાલિદાસે લખ્યા પ્રમાણે સ્પષ્ટપણે માને છે કે,

પુરાણમિત્યેવ ન સાધુ સર્વં ન चापि काव्यं नवमित्यवद्यम् ।

सन्तः परीक्ष्यान्यतरद्भजन्ते मूढः परप्रत्ययनेयबुद्धिः ॥

(માલવિકાગ્નિમિત્રમ્ -પ્રથમ અંક, શ્લોક-૨)

અર્થાત્ “પુરાતન હોવાથી બધું સારું હોય છે એવું નથી અને નૂતન હોવાથી બધું ખરાબ હોય છે એવું પણ નથી. સમજદાર લોકો બંનેના ગુણ અને દોષને પૂર્ણરૂપે વિચારીને તેમાંથી

જે સારું હોય તેને અપનાવે છે, અને જેમની પાસે પોતાની સમજ નથી હોતી તેઓ બીજાના સમજાવ્યા પ્રમાણે માની લે છે.”

પુરાતન માત્ર શ્રેષ્ઠ અને સર્વોચ્ચ છે એવી અતીત ઝંખા હિંદુધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન માટે સહેજ પણ ઈષ્ટ નથી એવું આનંદશંકર સ્વીકારે છે. પ્રાચીન જ્ઞાનના આલયને સ્વચ્છ કરવાની અત્યંત આવશ્યકતા છે. તેઓ સ્પષ્ટપણે જણાવે છે કે આપણા ઇતિહાસની ચઢતી-પડતીના સમયમાં આપણા, આ જ્ઞાનના પ્રાચીન, વિશાળ મંદિરને આપણે સાફસૂથરું રાખી શક્યા નથી. એમાં અજ્ઞાનનાં પુષ્કળ જાળાં બાઝ્યાં છે. સેંકડો વર્ષોની ધૂળ તેના પર બાઝેલી છે. અણસમજુ કડિયાના હાથે તેનું સૌંદર્ય વિલાઈ ગયેલું છે. એટલે ભારતીય ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન, પરંપરા અને તેના અનુરાગની પરિષ્કૃતિ એ આનંદશંકર અત્યંત અનિવાર્ય આવશ્યકતા તરીકે ઘટાવે છે. કારણ, મહત્ત્વની વસ્તુ એ બૌદ્ધિક સમજણ છે અને આ બૌદ્ધિક સમજણની દીપ્તિથી એ સ્પષ્ટ સમજાય છે કે : “હિંદુનું તત્ત્વજ્ઞાન એક જૂનું જડી આવેલું હાડપિંજર નથી. પણ વેદકાળથી ચાલી આવેલો ચૈતન્યથી ભરેલો અને નિત્ય વિકસતો જતો એક જીવંત પદાર્થ છે. તેથી, એના શરીરનું વર્ણન કરવા કરતાં એના આત્માનું પ્રાકટ્ય કરવા ઉપર અધિક ધ્યાન આપવું જોઈએ.” (ધર્મવિચાર-૧, પૃ.૫૫૩)

આમ, આનંદશંકરના મતે ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન, એક જીવંત પરંપરા છે. આ જીવંતતા એ તેની સ્વચિંતનશીલતાની નીપજ છે. એટલે ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનમાં પૂર્ણવિરામ શક્ય નથી, એ સતત ગતિશીલ પ્રવાહી વિચાર પરંપરા છે. આ વિચાર પરંપરાનો અનુબંધ જીવન પરંપરા સાથે છે. આથી ભારતીય ચિંતનના ઇતિહાસમાં જ્યારે જ્યારે સ્વ-ચિંતનશીલતામાં ઓટ આવી છે ત્યારે ત્યારે સ્પષ્ટપણે જીવન પરંપરામાં જરઠતા અવશ્ય આવી છે. આ જરઠતાને ખંખેરવાનું અને તેમાં પ્રાણ પૂરવાનું કામ તત્ત્વજ્ઞાનનું છે. એ કાર્ય ભારતીય પરંપરાએ સુપેરે નિભાવી અને પોતાની જીવંતતાની પ્રતીતિ અવશ્ય આપી છે.

સામ્પ્રત સમય એ આનંદશંકરના મતે એવો જ સમય છે જેમાં ભારતીય માનસના ચિંતન સામર્થ્યની, સ્વચિંતનશીલતાની, સર્વગ્રાહી જીવનદર્શનની અનિવાર્યતા છે. આ અનિવાર્યતાને કઈ રીતે ભારતીય માનસ નિભાવી શકે ? પોતાની સ્વચિંતનશીલતાથી તેને કેવી રીતે સંસ્કારી શકે ? ભારતીય ચિંતનને કઈ રીતે જીવંત રાખી શકાય ? એની પ્રતીતિ આપણને આનંદશંકરના તત્ત્વચિંતનમાં જોવા મળે છે.

પશ્ચિમથી પ્રભાવિત, કંઈક અંશે અંજાયેલું ભારતીય માનસ પોતાના ભૂતકાળને, તેના સાતત્યને કઈ રીતે નિભાવી શકે, તેનું પ્રત્યક્ષ ઉદાહરણ આનંદશંકરનું ચિંતન છે. આનંદશંકર વર્તમાન સાથે છેડો ફાડ્યા વગર અતીતને, પરંપરાને-ભારતીય પરંપરાને, સાચવે છે. તેની જીવંતતાને તેઓ અંકે કરે છે. પ્રશિષ્ટ ભારતીય ચિંતન પરંપરા તેમના વિચારોમાં જીવંતરૂપે

જોવા મળે છે. આ અર્થમાં એ પશ્ચિમે પૌખેલા વિદ્વાન નથી, કારણ પશ્ચિમમાં પૌર્વાત્ય વિદ્વાન એટલે પૂર્વ અંગે યુરોપના સામૂહિક દિવાસ્વપ્નોને વર્ણવનાર. જેમાં પૂર્વની કથાઓ, પુરાણકથાઓ તેની રહસ્યમયતા જેનો અંકોડો સામ્રાટ જીવનમાં મળતો જ ન હોય. તાત્પર્ય એ કે પશ્ચિમના જ્ઞાનના જેવી વ્યાપકતા અને નિશ્ચિતતાનો જેમાં અભાવ છે એ પૌર્વાત્ય. આનંદશંકર આ પ્રકારના વિદ્વાન નથી. તેઓની એ દૃઢ પ્રતીતિ છે કે, પૂર્વ અને પશ્ચિમની જ્ઞાન અને ચિંતન પરંપરા અલગ છે અને પરિહાર્ય છે. પશ્ચિમ જ્ઞાનને પ્રતિનિધાનના રૂપમાં જ જુએ છે. આ સંદર્ભમાં સુદિપ્ત કવિરાજ જણાવે છે કે, પાશ્ચાત્ય જ્ઞાનવ્યવસ્થા જે ચકાસણી પ્રક્રિયા પર અવલંબિત છે તે ભારતીય પરંપરાગત જ્ઞાનવ્યવસ્થાને મૂળસોતી અમાન્ય ગણે છે. એટલે કે તેને જ્ઞાનવ્યવસ્થા તરીકે જ અપદસ્થ ગણે છે. “Modern knowledge systems in their operations outside the west, resorted to rejecting them wholesale, in a far more comprehensive fashion.” (The sudden Death of Sanskrit knowledge, pp.119-42.)

આની સામે આનંદશંકર જેવા ભારતીય વિદ્વાનો જણાવે છે કે આ આક્ષેપ ખોટો છે. તેમના મતે ભારતીય ચિંતકનો એ સ્વધર્મ છે કે પોતાની પરંપરાને, પોતાની જ્ઞાનવ્યવસ્થાને સુપેરે સમજવી અને એ રીતે ભારતીય પરંપરા અંગે પશ્ચિમના અજ્ઞાનને દૂર કરવું. પાશ્ચાત્ય પરંપરાથી અલગ જ્ઞાનવ્યવસ્થા ધરાવતી એવી ભારતીય જ્ઞાન પરંપરા છે. તેને દૃઢાવવાનો આનંદશંકર પોતાના સમગ્ર ચિંતનમાં પ્રયત્ન કરે છે. આ ચિંતકધર્મ આનંદશંકરે પોતાના તત્ત્વચિંતન અને ધર્મ અંગેના લેખોમાં સ્પષ્ટપણે આદરેલો છે. આ દ્વારા તેમણે ભારતીય વિચાર પરંપરાને સંસ્થાપી છે.

સંસ્થાનકાલીન ભારતીય ચિંતન અંગે એવા વિચારો વ્યક્ત થયા છે કે ભારતીય ચિંતન વ્યવસ્થા હતી, પરંતુ સંસ્થાનવાદે તેને નષ્ટ કરી. આવું માનનાર ચિંતકોમાં સુદિપ્ત કવિરાજ (૨૦૦૫), મીશેલ ડમેટ (૧૯૯૬), દયાકૃષ્ણ (૧૯૯૬) અને કાલિદાસ ભટ્ટાચાર્ય (૧૯૮૨) જેવા ચિંતકોનો સમાવેશ થાય છે. તો શેલ્ડન પોલોક (૨૦૦૧) જેવા ચિંતક એવો અભિપ્રાય વ્યક્ત કરે છે કે સંસ્કૃતનું મૃત્યુ લાંબા ગાળાના સાંસ્કૃતિક, સામાજિક અને રાજકીય પરિવર્તનોનું પરિણામ છે.

પોલોક, સંસ્કૃતના મૃત્યુ માટે...

- (૧) રાજકીય વ્યવસ્થાઓમાં ઉથલપાથલ.
- (૨) સાહિત્યિક અને સાંસ્કૃતિક અસ્મિતા ધરાવતી પ્રાદેશિક નવી ભાષાઓનો ઉદય અને તેની સ્પર્ધા.

(૩) પ્રાદેશિક કે દેશીય સાંસ્કૃતિક ચેતનાનો ઉદય.

એમ ત્રણ કારણ આપે છે. આ ત્રણ કારણને લીધે સંસ્કૃતના મૃત્યુના પરિણામે ભારતીય ચિંતનમાં સ્થગિતતા આવી. આમ પહેલા ચાર ચિંતક સંસ્થાનવાદને ભારતીય ચિંતનના વિનાશ માટે કારણભૂત માને છે. તો પોલોક ભારતીય ચિંતનની સ્થગિતતા માટે સંસ્કૃતના મૃત્યુને કારણભૂત માને છે.

પ્રશ્ન એ છે કે શું ભારતીય ચિંતન પરંપરા ખરેખર સ્થગિત થઈ ગઈ છે ? ભારત પાસે પોતાની તાત્વિક ચિંતનની ક્ષમતા અને પ્રવૃત્તિ બન્ને નષ્ટ થયાં છે, એમ કહેવામાં હકીકત દોષ છે. જેનું ઉદાત્ત ઉદાહરણ આપણને આનંદશંકરનું ચિંતન પૂરું પાડે છે. સાચા અર્થમાં કહીએ તો, સંસ્કૃત પરંપરા નષ્ટ પામી છે એવા આક્ષેપ સામે આનંદશંકર એક અપરિહાર્ય ઉદાહરણ છે. પોલોકની એ દલીલમાં તથ્ય નથી કે પ્રાદેશિક ભાષાઓના ઉદય અને તેના સંઘર્ષના પરિણામે સંસ્કૃત ભાષા લય પામી. વાસ્તવમાં સંસ્કૃત અને પ્રાદેશિક ભાષાઓ વચ્ચે સંઘર્ષ નહીં પરંતુ અર્થપૂર્ણ સાતત્ય જોવા મળે છે. એટલે પોલોકની સામે આપણે દૃઢપણે આનંદશંકરના તત્ત્વચિંતનને મૂકી એમ કહેવું જોઈએ કે પોલોકે સંસ્કૃતના મૃત્યુના રૂપકમાંથી બહાર આવવાની અને સાતત્યને સાચી રીતે પરખવાની જરૂર છે.

પૂર્વનું માનસ કે ભારતીય માનસ એ વખતમાં પોતાના ભૂતકાળને સમજવામાં અને તે દ્વારા સાતત્ય અને પરંપરા સાથે સ્વ-સમજણ વિકસાવવામાં પડ્યું હતું. તેમાં અર્થઘટનનાં પરિવર્તનો હતાં અને ભૂતકાળ સાથેનું ખુલ્લાપણું હતું. આ ખુલ્લાપણું જ આનંદશંકરમાં આનંદીય માનસની સચિંતનશીલતાને પ્રતીત કરાવે છે. આમ આનંદશંકરના તત્ત્વચિંતનમાં સાતત્યની પુનઃસ્થાપના અને ભારતીય વારસાનું પુનઃ સિંચન કરવાની ઇચ્છા જોવા મળે છે. અહીં એ વાત સ્પષ્ટ કરવી જરૂરી છે કે ભૂતકાળમાં પાછા ફરવું અને ભૂતકાળને સભાનપણે સંસ્થાપવો આ બે અલગ હકીકતો છે. પ્રોફ. ગનેરી લખે છે કે : “Philosophical work at this time largely consists, not in the advent of new systems but in a series of readjustments and reclaiming the past. It is necessary to note that there is a significant difference between being aware of the past and reclaiming it and not necessarily returning to the past.” (Traditions of Truth: changing Beliefs and the nature of Inquiry, PP 43-54)

આનંદશંકરનો પુરુષાર્થ એ આપણે આગળ કહ્યું તેમ અતીત ઝંખા નથી, પરંતુ પોતાના ભૂતકાળને સમજવાનું - આત્મ સમજણનું - આંતરિક પરિમાણ છે. પરંપરાના સાતત્યની તેમાં વચનબદ્ધતા છે અને અર્થઘટનનું ખુલ્લાપણું છે. આ ખુલ્લાપણું આપણી સમક્ષ બે ભાષાજગત

અને બે વિચારજગતને ખુલ્લા કરે છે. સમજણ જો આંતરિક પરિબળ હોય તો આ ખુલ્લાપણા માટે બાહ્ય પરિબળો કરતાં આંતર પરિબળો જ વધુ જવાબદાર હોય. આ અર્થમાં પરિવર્તન અનિવાર્ય છતાં આંતરિક છે, સાહજિક છે અને એના પરિણામે જ આનંદશંકર મુક્તપણે પરંપરાનું પુનર્મૂલ્યાંકન કરે છે. કાન્ટ અને હેગલ તેમને માટે મહત્વના ચિંતકો છે, પરંતુ તેઓ તેમના ચિંતનથી આસક્ત નથી. આનંદશંકરનું તત્ત્વચિંતન આપણને ત્રણ બાબત આપે છે :

- (૧) નવી પરિભાષા - જે પરંપરાને નવા સંદર્ભમાં અભિવ્યક્તિ આપે.
- (૨) સંસ્કૃતભાષામાંથી ગુજરાતી માતૃભાષામાં પ્રાપ્ત થતી નવીન અભિવ્યક્તિઓ. આમ અહીં ભાષા પરિવર્તન એ એમના ચિંતનનું એક અનિવાર્ય આવશ્યક અને અત્યંત મહત્વનું લક્ષણ ગણાવું જોઈએ.
- (૩) ગુજરાતી ભાષાના પ્રયોગને કારણે ચિંતનનો વ્યાપ જનસમાજ સુધી પહોંચ્યો એટલું જ નહીં, વાચન અને મનન દ્વારા પ્રજાના ચિત્તમાં એ વિચારો સ્થિર થયા. આ દ્વારા પ્રજામાં પરંપરા અંગેની સ્વકીય સમજણ પ્રાપ્ત થઈ અને વિકસી.

આમ, આનંદશંકર એ સ્વતંત્ર ગાંભીર્ય ધરાવતા, પોતાની પરંપરાના સત્યના શોધક, ખુલ્લા મનના ચિંતક છે. તે પરંપરા અને આધુનિકતાની સુચારુ ગૂંથણી કરે છે. ગુજરાતી ભાષામાં વ્યક્ત થતું તેમનું ચિંતન પશ્ચિમના વિચારની તાબેદારી સ્વીકારતું નથી. તેમનું ચિંતન એ એવો સમજણ પ્રયોગ છે અથવા એવી વૈચારિક સર્જનની અર્થપૂર્ણ પ્રક્રિયા છે. તેમાં બે બૌદ્ધિક પરંપરાઓના અર્થઘટનનું સાહસ વિકસે છે. આ અભિવ્યક્તિને સાંભળનાર શ્રોતા ભારતીય છે. આમ, એમના ચિંતનને આપણે રાષ્ટ્રીય સંસ્કૃતિના ઉદાત્ત પુનર્ઘડતર કરનાર, પોતાની આંતરિક જ્ઞાનદીપ્તિથી ભારતીય વિચાર પરંપરાનું સામ્રાટમાં સર્જન કરનાર તરીકે ઓળખી શકીએ. તેમાં પશ્ચિમનો આંધળો ઈન્કાર નથી કે અબૌદ્ધિક અનુકરણ નથી. એ જ રીતે પૂર્વ માટે પણ તેઓ અંધપ્રતિબદ્ધતા કે અબૌદ્ધિક અનુરાગ ધરાવતા નથી. આ બન્ને આત્યંતિકતાને વળોટીને તેમની ચિંતન પ્રતિભા વિકસેલી છે. આવા ચિંતન ધૈર્યના ધની એ કેવળ ગુજરાતની જ નહીં પણ સમગ્ર ભારતની મહામૂલી મૂડી છે. સાચા અર્થમાં તેઓ આચાર્ય છે. યાસ્ક ‘આચાર્ય’ શબ્દને સમજાવતાં જણાવે છે કે આચાર્ય : કસ્માદાચાર્ય આચારં ગ્રાહ્યત્યાચિનોત્યર્થાનાચિનોતિ બુધ્ધિમિતિ વા । (નિરુક્તમ્ અ-૧-૪) અર્થાત્ આચારને પ્રહણ કરાવે, અર્થોની વૃદ્ધિ કરે અને બુદ્ધિની વૃદ્ધિ કરે તે આચાર્ય. આ અર્થ આનંદશંકરને યથાર્થ રીતે લાગુ પડે છે. એવા આચાર્ય શ્રી આનંદશંકર ધ્રુવને આપણા કોટિ કોટિ વંદન હો.

પરિશિષ્ટ ૧

આનંદશંકર ધ્રુવ : જીવનિકા

ઈ.સ.

- ૧૮૬૯ જન્મ અમદાવાદમાં, (તા. ૨૨-૧-૧૮૬૯) પિતા બાપુભાઈ દયાશંકર ધ્રુવ, વડનગરા નાગર ગૃહસ્થ.
- ૧૮૮૨ લગ્ન અંદુબા સાથે.
- ૧૮૮૫ મેટ્રિક, સમગ્ર યુનિવર્સિટીમાં બીજો નંબર.
- ૧૮૮૭ ભારતીય રાષ્ટ્રીય કોંગ્રેસના અધિવેશનમાં હાજર રહ્યા. એક્ટ અધિવેશનને બાદ કરતાં ૧૮૮૭ થી ૧૯૩૭ સુધી બધાં અધિવેશનોમાં હાજર.
- ૧૮૮૯ બી.એ. (મુંબઈ યુનિવર્સિટી), ગુજરાત કોલેજમાંથી, મુખ્ય વિષય સંસ્કૃત. સામયિકોમાં લેખો લખવાની શરૂઆત, ૧૮૮૯-૯૦.
- ૧૮૯૦ સૌ. અંદુબાનું અવસાન.
- ૧૮૯૧ એમ. એ. (મુંબઈ યુનિવર્સિટી) મુખ્ય વિષય સંસ્કૃત.
- ૧૮૯૩ બીજું લગ્ન, અમીરબા સાથે, બે પુત્રો - ધૃત્વાઈ અને પ્રહલાદભાઈ, એક પુત્રી સૌ.જોલીબહેન (લગ્ન. હરિસિદ્ધભાઈ દિવેટિયા સાથે)
- ૧૮૯૩ ગુજરાત કોલેજ, અમદાવાદમાં સંસ્કૃતના અધ્યાપક, ૧૯૧૯માં એલ્ફિન્સ્ટન કોલેજ મુંબઈમાં બદલી થઈ અને પછી બનારસ ગયા ત્યાં સુધી આ પદ શોભાવ્યું. સંસ્કૃત ઉપરાંત અંગ્રેજી, ન્યાય અને તત્ત્વજ્ઞાન એ વિષયો પણ શીખવ્યા. કેટલોક સમય આચાર્ય પણ રહ્યા. આ દરમિયાન ૧૯૦૮-૦૯માં કોલેજની ડિબેટીંગ સોસાયટી તથા ક્રિકેટ ક્લબમાં સક્રિય રસ.
- ૧૮૯૬ એલએલ.બી. થયા.
- ૧૮૯૮ મ.ન.દિવેદીના અવસાન પછી 'સુદર્શન'નું તંત્રીપદ ૧૯૦૨ સુધી સંભાળ્યું.

- ૧૯૦૨ ● 'વસંત' સાહિત્યપત્રનો આરંભ, જે ૧૯૩૮ સુધી ચલાવ્યું.
- અમદાવાદની 'મદ્યનિષેધ મંડળી'ની કાર્યવાહક સમિતિના સભ્ય, તેમાં અમદાવાદમાં હતા ત્યાં સુધી સક્રિય રહ્યા.
- ૧૯૦૩ સૌ. અમીરબાનું અવસાન, ચોત્રીસ વર્ષની ઉંમરે ફરીથી વિધુર. ફરીથી લગ્ન ન કર્યું.
- ૧૯૧૮ અમદાવાદના મિલમાલિકો અને મજૂર મહાજનના ઝઘડામાં ઉભય સ્વીકૃત સફળ લવાદ. તે પછી પણ આવા ઝઘડાઓ ઉકેલી આર્થિક વિકાસ પ્રેરક ઉત્તમ વ્યવસ્થાઓ સ્થાપી આપી. ગાંધીજીના વિશ્વાસપાત્ર.
- ૧૯૧૯ 'બોમ્બે સંસ્કૃત સિરીઝ'ના એક સંપાદક, એલ્ફિન્સ્ટન કોલેજ, મુંબઈમાં બદલી.
- ૧૯૨૦ ● સરકારી નોકરીમાંથી મુક્ત થઈ અને ગાંધીજી તથા સર એલ.એ.શાહના સૂચન મુજબ પં.માલવિયાજીના નિમંત્રણથી બનારસ હિંદુ વિશ્વવિદ્યાલયમાં સંસ્કૃતના અધ્યાપક, સેન્ટ્રલ હિંદુ કોલેજના આચાર્ય અને પ્રથમ ઉપકુલપતિ. આ પદ ઈ.સ. ૧૯૩૬માં નિવૃત્ત થતાં સુધી શોભાવ્યું.
- ગુજરાત સાહિત્ય પરિષદના અમદાવાદ-અધિવેશનના સ્વાગતાધ્યક્ષ. ગાંધીજી અને રવીન્દ્રનાથની ઉપસ્થિતિથી આ સંમેલન વિશિષ્ટ રહ્યું.
- ૧૯૨૬ બીજી ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન પરિષદના કાશી - અધિવેશનમાં ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન વિભાગના અધ્યક્ષ.
- ૧૯૨૮ ચોથી ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન પરિષદ-મદ્રાસના પ્રમુખ.
- ૧૯૨૮ ગુજરાતી સાહિત્ય પરિષદના નવમા અધિવેશનના પ્રમુખ, નડિયાદ.
- ૧૯૩૦-૩૧ 'ઈન્ટર યુનિવર્સિટી બોર્ડ' (અત્યારનું યુનિવર્સિટી ગ્રાન્ટ કમિશન)ના અધ્યક્ષ, ઘણાં વર્ષ સુધી તેના સદસ્ય રહ્યા.
- ૧૯૩૩ ભારતીય પ્રાચ્ય વિદ્યા પરિષદના વડોદરા અધિવેશનમાં તત્ત્વજ્ઞાન અને ધર્મના વિભાગમાં શ્રી રામડે ઉપસ્થિત ન રહી શકતાં તેમને સ્થાને તત્કાળ અધ્યક્ષપદ સોંપાતાં 'ભગવદ્ગીતા' પર પ્રભાવક પ્રવચન કર્યું.
- ૧૯૩૪ શાન્તિનિકેતનની મુલાકાત, કવિવર ટાગોર દ્વારા સન્માન. જુલાઈ-૧૯૩૪.
- ૧૯૩૬ ● બનાસર હિન્દુ વિશ્વવિદ્યાલયમાંથી નિવૃત્ત, શેષજીવન અમદાવાદમાં.

- અમદાવાદના ‘ગુજરાત સંશોધન’ મંડળના પ્રમુખ
- ‘ગુજરાત વિદ્યાસભા’ (ગુ.વ.સો.)ના અધ્યક્ષ. આ પદ ૧૯૪૧માં નિવૃત્ત થતાં સુધી શોભાવ્યું.
- અમદાવાદમાં ભરાયેલી ‘સર્વધર્મ પરિષદ’માં અધ્યક્ષીય પ્રવચન.
- ગુજરાતી સાહિત્ય પરિષદના અધિવેશનમાં, પ્રમુખ ગાંધીજી મુખ્ય પ્રવચન પછી વિદાય થતાં, તેમને સ્થાને પરિષદના કાર્યક્રમનું સંચાલન કર્યું.

૧૯૩૬-’૩૭ પ્રેમાભાઈ હોલ (અમદાવાદ)માં ‘ભગવદ્ગીતા’ પર જાહેર વ્યાખ્યાનો, ૫૦૦- ૭૦૦ શ્રોતાઓ.

૧૯૩૭ બનારસ હિન્દુ વિશ્વવિદ્યાલય દ્વારા ડી.લિટ ની માનદ ઉપાધિ એનાયત થઈ. પંડિત ભગવાનલાલ ઈન્દ્રજી બાદ આવું બહુમાન મેળવનાર બીજા ગુજરાતી. ‘રામકૃષ્ણ પરમહંસ શતાબ્દી મહોત્સવ’ની અંતિમ બેઠકના અધ્યક્ષ, કલકત્તા.

૧૯૩૯ મુંબઈ યુનિવર્સિટીની સહાય લઈ તથા ખાસ સરકારી ગ્રાન્ટ મેળવી, ગુજરાત વિદ્યાસભા (આજનું ભો.જે.દિાભવન)માં અનુસ્નાતકના વર્ગો શરૂ કરાવ્યા.

૧૯૪૧ ગુજરાત વિદ્યાસભામાંથી નિવૃત્ત, તબિયત ઘણી નાદુરસ્ત.

૧૯૪૨ એપ્રિલની ૭મી તારીખે અમદાવાદમાં અવસાન.

(ઉદ્વૃત્ત-સાહિત્ય વિચાર / સંપા.યશવંત શુક્લ
અને અન્ય, પૃ.૧૨,૧૩)



પરિશિષ્ટ ૨

વાર્તિકોમાં આવતાં કાવ્યો

કાવ્ય : ૧

“દેવાસુર-સંગ્રામ”

ભક્તિને મોરચે ભડ કોક આંગમે,
રણસંગ્રામે પદ કોક રોપે;
સત્યપણું પારખું જુએ જ્યારે શામળો,
દુઃખ સુખ નાવે મરની ! દૈવ કોપે. ભ. ૧

પ્રથમ સતયુગમાં પ્રહ્લાદને પીડિયો,
ભીડિયો થંભ તે લોહ તાતો;
(તોયે) ધીર નવ ધડકિયો ભયથી નવ ભડકિયો,
થડકિયો શેષ ત્રેલોક્ય જાતો. ભ. ૨

મોરુધ્વજને વે'રતાં મે'ર નાવી મા'વને,
ઝેર આણ્યું તે બધી જગત જાણે;
કહો શિર ઉપર કરવત મે'લાવિયાં,
એકી કોરે દીકરો ને વહુ બેષ તાણે. ભ. ૩

શેહેર છોડી ચાલિયાં મેલ્યાં મંદિર ને માળિયાં,
રામી રોહીદાસ ને હરિશ્ચંદ્ર રાજા;
ભક્તિને કારણે શ્વપચને બારણે,
નરપતિ નીર ભર્યું ન મેલી માઝા. ભ. ૪

બળી સાથે છળ કર્યો, વામન થઈ પરવર્યો,
આગળ આવી કરગર્યો ભૂમિ માગી;
શુકાચાર્યે વારિયો તોય હૈયેથી નવ હારિયો,
રાખિયો ધર્મને તન ત્યાગી. ભ. ૫

પાંડવ પણ ગ્રહી રહ્યા, અસામર્થ થઈ રહ્યા,
હતા સામર્થ પણ વચને ચાલ્યા;
સતી તણાં ચીર હર્યા પાંચે વન પરવર્યા,
દુષ્ટ દુર્યોધન મો'લુંમાં માલ્યા. ભ.૬

કરણ પાસે જાયવા કૃષ્ણજી આવિયા,
વિકલે વિપ્રનું રૂપ લીધું;
બાણની સજ્જા કરી તેણે સમે આવ્યા હરિ,
રક્ત ધોઈ રેખુંનું દાન દીધું. ભ.૭

સમન ને મેજન બે સંતના ઓલગુ,
મોટી દશામાં જેણે મન ગાળ્યાં;
અપત્ત આવી ઘણી તે સમે આવી બણી,
શીશ અર્પણ કરી સત્ય પાળ્યાં. ભ.૮

શેઠ સગાળને બાળ વેંધાવિયું,
ઘણી પધાર્યા જ એ ધર્મ જોવા;
નર ને નારી મળી ખાંડવા બેઠાં વળી,
કો, સત્યવાદી બેસે કેમ રોવા ! ભ.૯

ચોરાસી મતમાં સત્ય એમ પાળવું,
તા ચાર જુગમાં તેને કોણ લોપે;
ભોજલ ભક્તિનું રૂપ બહુ ભાતનું,
આ લોક પરલોકમાં એ જ ઓપે. ભ.૧૦

—ભોજો

કાવ્ય : ૨

“દિવ્ય પ્રભાત”

જાગીને જોઉં તો જગત દીસે નહીં, ઊંઘમાં અટપટા ભોગ ભાસે;
ચિત્ત ચૈતન્યવિલાસ તદ્રૂપે છે, બ્રહ્મ લટકાં કરે બ્રહ્મ પાસે. જા. ટેક.

પંચ મહાભૂત પરિબ્રહ્મ વિષે ઊપન્યાં, અણુ અણુ માંહી રહ્યાં રે વળગી;
ફૂલ ને ફળ તે તો વૃક્ષનાં જાણવાં, થડ થકી ડાળ તે નહિ રે અળગી. જા.

વેદ તો એમ વદે, શ્રુતિ સ્મૃતિ સાખ્ય દે, કનક કુંડલ વિષે ભેદ નોયે;
ઘાટ ઘડ્યા પછી નામ રૂપ જૂજવાં, અંત્યે તો હેમનું હેમ હોયે. જા.

જીવ ને શિવ તો આપ ઈચ્છાએ થયા, રચી પરપંચ ચૌદ લોક કીધા;
ભાણે નરસૈયો તે જ તું તે જ તું, એને સમર્પાથી કંઈ સંત સીધ્યા. જા.

— નરસિંહ મહેતા

કાવ્ય : ૩

“હોરી”

૧

રાગ - (કાફી-તાલ દીપચંદી)

કૃષ્ણ કૈસી હોરી મચાઈ, અચરજ લખિયો ન જાઈ;
અસત સત કર દિખલાઈ, રે કૃષ્ણ કૈસી૦ (ટેક)

એક સમય શ્રીકૃષ્ણદેવ કે, હોરી खेलन मन आई,
एकसें होरी मचै नहि कबहुं, यातें करं बहुताई;
यहि प्रभुने ठहराई, रें कृष्ण कૈसी० ૧

पाँच भूत की धातु मिलाकर, अंड पचकारी बनाई,
चौद भुवन रंग भीतर भरकर, नाना रूप धराई;
प्रकट भये कृष्ण कन्हाई, रें कृष्ण कૈसी० ૨

पाँच विषय की गुलाल बनाकर, बीच ब्रह्मांड उडाई,
जिस जिस नैन गुलाल पड़ी वह, सुधबुध सब विसराई;
नहि सूझत अपनाई, रें कृष्ण कૈसी ૦ ૩

वेद-अंत अंजन की सिलाका, जिसने नैनमें पाई,
ब्रह्मानंद तिसका तम नाश्यों, सूझ पड़ी अपनाई;
होरी कछु बनी न बनाई, रें कृष्ण कૈसी ૦ ૪

— ब्रह्मानंद

(અધ્યાત્મભજનમાલા)

काव्य : ४

“होरी”

२

राग - (काफी, ताल दीपचंदी)

शाम कैसी खेलत होरी, अचरज खूब बनोरी,

कोई जन भेद लहोरी. शाम कैसी० (टेक)

तन रंगभूमि बनी अति सुंदर, बालन बाग लगोरी,

नाडी अनेक गली जहाँ शोभत, खेले तहां सांवरो री;

संग वृषभानकिशोरी. शाम कैसी० १

पाँच सखी मिल पाँच रंग भर, जेत बहोर बहो री,

राधिका लेकर डारे शाम पर, सब तन दीन भिगो री;

शाममन मोद भयो री. शाम कैसी० २

होरी में मोद मानकर शामने, राधिकावेष धरो री,

मिल सखियन संग फाग मचायो, खेलत मगन भयो री;

आप सुध भूल गयो री. शाम कैसी० ३

खेलत खेलत जान न पायो, दीर्घ काल गयो री,

बन बन फिरत मिले जब सत्गुरु, सखियन संग विछोरी;

शाम ब्रह्मानंद मिलोरी. शाम कैसी० ४

- ब्रह्मानंद

काव्य : ५

वामनावतार

विष्णोर्नु कं: वीर्याणि प्रवोचं य: पार्थिवानि विममे रजांसि ।

यो अस्कभायदुत्तरं सधस्थं विचक्रमाणस्त्रेधोरुहाव: ।

यस्य त्री पूर्णा मधुना पदान्वक्षीयमाणा स्वधया मदंति ।

य उ त्रिधातु पृथिवीमुत द्यामेको दाधार भुवनानि विश्वा ॥

उरुक्रमस्य स हि बन्धुरित्था विष्णो: पदे परम मध्व उत्स: ।

- (ऋग्वेदसंहिता १-१५४)

કાવ્ય : ૬
એક અજવાળી રાત્રિ

[O Moon ! the oldest shades' mong oldest trees
Feel palpitations when thou lookest in;
O Moon ! old boughs lisp forth a holies din
The while they feel thine airy fellowship.
Thou dost bless every where, with silver lip
Kissing dead things to life. The sleeping kine,
Couched in thy brightness, dream of fields divine:
Innumerable mountains, rise, and rise,
Ambitious for the hallowing of thine eyes;
And yet thy benediction passeth not
One obscure hiding place, one little spot
Where pleasure may be sent; the nested wren,
Has thy fair face within its tranquil ken,
And from beneath a sheltering ivy leaf
Takes glimpses of thee; thou art a relief
To the poor patient oyster, where it sleeps
Within its peraly house.

- Keats

વ્યંગ્યાર્થ-રે પ્રભો ! - જેના રસને વેદ ‘સોમ’ ‘ઇન્દુ’ નામે
સ્તવે છે - તારી દૃષ્ટિ અન્તરમાં પડતાં, આ જન્મના અનેક સાંસારિક
અનુભવો અને લાલસાઓથી ખવાઈ ગયેલા, અરે ! અસંખ્ય
જન્મોની માયાજાળથી છવાયેલા જર્જરિત, આત્માઓનાં હૃદયો પણ
ઊછળે છે, રે પ્રભો ! તારો દિવ્ય સમાગમ થતાં, અત્યંત શુષ્ક
અને જીર્ણ થઈ ગયેલી આત્મવૃક્ષની શુભવૃત્તિરૂપી ડાળીઓ પણ
પુનઃ ધીમે ધીમે પવિત્ર ધ્વનિ ઉચ્ચારે છે. મૃત વસ્તુઓમાં-ખરો
ચિત્તપદાર્થ ખોઈ બેઠેલા જીવોમાં - પણ તારો શ્વેત શુભ્ર
સત્ત્વગુણમય પ્રકાશ અને પ્રેમમય ચુંબન અલૌકિક ચૈતન્ય પ્રેરે છે.
આ ઈન્દ્રિયરૂપી ગાયો, તારા પ્રેમની ચંદ્રિકામાં વીંટાયેલી, ઊંઘમાં
પણ-આ સંસારનિદ્રામાં પણ દિવ્ય ક્ષેત્રોનાં સ્વપ્નાં અનુભવે છે.
અસંખ્ય મહાત્માઓરૂપી ગિરિવરો તારા દૃષ્ટિપાતથી પવિત્ર થવા
મોટી મોટી આકાંક્ષાભર્યા ઊભા રહે છે. અને તે છતાં, એક
અલ્પમાં અલ્પ માનસગુહા, તારા આનંદથી સીંચવા જોગ એક

નાનામાં નાની જગા, પણ તારી પ્રેમચન્દ્રિકા પામ્યા વિના રહી
જતી નથી; આ શરીરરૂપી ગાળામાં રહી પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિરૂપ પાંખો
ફફડાવતું આ જીવાત્મારૂપી પક્ષી પણ એની શાંત દૃષ્ટિ વડે તારા
મુખનું અવલોકન કરી શકે છે અને એકાદ પવિત્ર ગ્રન્થરૂપી
લતાપત્રોના આશ્રય નીચે રહીને તારી ઝાંખી લઈ શકે છે.
ભક્તિરૂપી મોતીનો છીપમાં નાની આ બિચારી શાંત થઈ પડી
રહેલી મનરૂપી માછલી પણ તારી શાંતિ પામે છે.]

કાવ્ય : ૭

ખાંડાની ધાર

“રાજા હરિશ્ચન્દ્ર છોડી ચાલ્યો શે’ર સત્યવાદીને સતને કારણે જ રે;
વેચ્યાં રાણી ને કુંવર રોહિદાસ બૌચરી તારે વારણે જ રે. ૧
ત્યાં તો બંનો પગ ન ઠેરાય શેરી નથી સો’યલી જ રે;
મારગ ખરો છે ખાંડાની ધાર દીસે વાટ દોઢલી જ રે. ૨
સીપને ઉપની’તી સત્ય અપાર ઊંડીથી ઉપર આવવા જ રે;
માથે પ્રેહના વૂઠ્યા મેઘ મોતીને મેળવવા જ રે. ૩
મુને રત્ન લાખ્યું રામનું નામ સદ્ગુરુના સાથમાં જ રે ;
ભોજલ સ્નેહ રે કરીને ચિત્ત રાખ્ય હીરો આવ્યો હાથમાં જ રે” ૪
— ભોજો

કાવ્ય : ૬

ચાંદલિયો

“ઓ પેલો ચાંદલિયો મા મુને, રમવાને આલો;
નક્ષત્રથી ચૂંટી લાવી, મારે ગુંઝલડે ધાલો, ૧.
રુવે રુવે ને રાતડો થાએ, ચાંદા સામું જુવે;
માતા જશોદાજી હરિનાં આંસુડાં લૂવે. ૨.
લોકનાં અનેરાં છેયાં, ઘેલો તું કાં થાય;
ચાંદલિયો આકાશે વ્હાલા, ક્યમ કરી લેવાય ! ૩.
થાળીમાં જળ ભરિયું માંહિ, ચાંદલિયો દાખ્યો;
નરસૈયાનો સ્વામી શામળિયો, રડતો રાખ્યો.” ૪.

— નરસિંહ મહેતા

કાવ્ય : ૯

દાસ્યભક્તિ

મને ચાકર રાखोजी (ટેક)

ચાકર રહસું બાગ લગાસું, નિત ઉઠ દરશન પાસું,
 વૃન્દાવનકી કુંજગલિનમેં, તારી લીલા માસું. — મને૦

હરેહરે સબ બાગ બનાડે, બિચ બિચ રાखો બારી,
 સાવલિયા કે દરશન પાસું, પહિર કુસુમ્બી સારી. — મને૦

યોગી આયા યોગ કરણકો, તપ કરણે સંન્યાસી,
 હરિભજનકો સાધુ આવે, વૃન્દાવનકે વાસી. — મને૦

મીરાં કે પ્રભુ ગહરગભીરા, હૃદય ધર્યો જી ધીરા,
 આધિ રાત પ્રભુ દરશન દે હૈ, પ્રેમનદીકે તીરા. — મને૦

— મીરા

કાવ્ય : ૧૦

આત્મનિવેદન

(પ્રભાત-જિજ્ઞોટી)

અબ તો મેરા રામનામ, દૂસરા ન કોઈ (ટેક)
 માતા છોડે પિતા છોડે, છોડે સગા સોઈ ;
 સાધુસંગ બેઠ બેઠ, લોકલાજ ખોઈ. અબ તો૦ ૧

સંત દેખિ દોડ આઈ, જગત દેખિ રોઈ ;
 પ્રેમઆંસુ ડાર ડાર અમરવેલ બોઈ. અબ તો૦ ૨

મારગમેં તારણ મિલે, સંત રામ દોઈ ;
 સંત સદા શિશુ ઉપર રામ હૃદય હોઈ. અબ તો૦ ૩

અંતમેં સે તંત કાઢયો, પિછે રહી સોઈ ;
 રાગે મેલ્યા બિચકા પ્યાલા, પીને મસ્ત હોઈ. અબ તો૦ ૪

અબ તો બાત ફેલ ગઈ, જાણે સબ કોઈ ;
 દાસ મીરાં લાલ ગિરધર, હોનીતી સો હોઈ. અબ તો૦ ૫

— મીરા



સંદર્ભસૂચિ

ગુજરાતી :

અર્વાચીન ચિન્તનાત્મક ગદ્ય / વિષ્ણુપ્રસાદ ર. ત્રિવેદી. - પ્ર.આ.-મુંબઈ: મુંબઈ યુનિવર્સિટી,
૧૯૫૦

આનંદશંકર ધ્રુવની ધર્મભાવના / રમેશ મ. ભટ્ટ. - પ્ર.આ.- અમદાવાદ : ત્રિમૂર્તિ પ્રકાશન,
૧૯૮૩.

આનંદશંકર ધ્રુવ : લેખ સંગ્રહ / સંપાદક. ધીરુ પરીખ. - પ્ર.આ. - ન્યુ દિલ્હી : સાહિત્ય
અકાદેમી, ૨૦૦૨

આનંદશંકર ધ્રુવ સ્મારક ગ્રંથ સંપા. ઉમાશંકર જોશી અને અન્ય. - પ્ર.આ.- અમદાવાદ:
ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાયટી, ૧૯૪૪.

આપણો ધર્મ / આનંદશંકર ધ્રુવ. - તૃ.આ. - મુંબઈ : આર.આર. શેઠની કંપની, ૧૯૬૩.

આરાધના (ત્રિગુણ તૃપ્તિ) / ચૈતન્યબેન જ. દિવેટિયા. - પ્ર.આ. - અમદાવાદ :
ગૂર્જર ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય, ૧૯૬૮.

ઉન્મીલન / અનંતરાય મ. રાવળ. - પ્ર.આ. - અમદાવાદ : વોરા, ગાંધી ચેમ્બર્સ,
ગાંધીમાર્ગ, ૧૯૭૪.

ઉપાયન / વિષ્ણુપ્રસાદ ત્રિવેદી ; સંપા. વ્રજરાય દેસાઈ અને અન્ય. - પ્ર.આ. - સુરત:
ધર્મપૂર્તિ સન્માન સમિતિ.

ગીતા રહસ્ય અથવા કર્મયોગ / બાલ ગંગાધર ટિળક. - તૃ.આ. - ૧૯૫૬.

ગુજરાતમાં તત્ત્વચિંતન (અભ્યાસલેખ)/ જયેન્દ્રભાઈ એ. યાજ્ઞિક (અપ્રકાશિત)

દાર્શનિક પ્રવાહો : ગુજરાતીના વિશેષ સંદર્ભમાં/ રાધિકા જરીવાળા. - પ્ર.આ. -
અમદાવાદ : લેખિકા, ૨૦૦૨.

ધર્મતત્ત્વવિચાર, ભાગ - ૧/ નર્મદાશંકર મહેતા; સંપા. અનંતરાય રાવળ. - પ્ર.આ.-
અમદાવાદ : ગૂર્જર ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય, ૧૯૭૨.

ધર્મવર્ણન / આનંદશંકર ધ્રુવ. - તૃ.આ.-વડોદરા : પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, ૧૯૫૯.

ધર્મવિચાર ભાગ-૧ અને ૨ / સંપા. યશવંત શુક્લ, ધીરુ પરીખ, વિનોદ અધ્વર્યુ. -
પ્ર.આ. - ગાંધીનગર : ગુજરાત સાહિત્ય અકાદમી, ૧૯૯૮. (આનંદશંકર ધ્રુવ શ્રેણી)

પર્યેષણા : વિવેચન લેખો / મનસુખલાલ ઝવેરી. - પ્ર.આ. -મુંબઈ : વોરા એન્ડ કંપની,
૧૯૫૩.

બુદ્ધિપ્રકાશ - (માસિક)/ સંપા.યશવંત શુક્લ, મધુસૂદન પારેખ ; અમદાવાદ : ગુજરાત
વિદ્યાસભા, ભદ્ર, ડિસે. ૧૯૭૮.

ભારતીય તત્ત્વવિદ્યા / પં.સુખલાલજી સંઘવી. - દ્વિ.આ.-વડોદરા : પ્રાચ્ય
વિદ્યામંદિર, ૧૯૭૧.

ભારતીય સંસ્કાર પરંપરા અને આપણો વર્તમાન / હરિવલ્લભ ભાયાણી.-પ્ર.આ.-
અમદાવાદ : પાર્શ્વ પ્રકાશન, ૧૯૮૪.

ભારતીય સંસ્કૃતિના પાયા/શ્રી અરવિંદ; અનુ. જયંતિલાલ આચાર્ય.- પ્ર.સ. -પોંડીચેરી:
શ્રી અરવિંદ સોસાયટી, ૧૯૭૨.

મણિલાલ નભુભાઈ સાહિત્યસાધના / ધીરુભાઈ ઠાકર. - પ્ર.આ. - અમદાવાદ : ગૂર્જર
ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય, ૧૯૫૬.

મારું હિંદનું દર્શન / જવાહરલાલ નહેરુ; અનુ. મણિભાઈ ભ. દેસાઈ. - પ્ર.આ.
- અમદાવાદ : નવજીવન પ્રકાશન મંદિર, ૧૯૫૧.

વેદનું રહસ્ય, ભાગ-૧/શ્રી અરવિંદ; અનુ શાંતિલાલ ઠાકર. - પ્ર.સં. - પોંડીચેરી :
શ્રી અરવિંદ સોસાયટી, ૧૯૭૩.

વ્યાપન / જયંત કોઠારી. - પ્ર.આ. - અમદાવાદ: શબ્દમંગલ, ૧૯૮૮.

શ્રીભાષ્યમ્, શ્રીભગવદ્માનુજમુનિપ્રણીત / અનુ. આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ, સંપા. ગૌતમ પટેલ.
- દ્વિ. આ. - ગાંધીનગર : સંસ્કૃત સાહિત્ય અકાદમી, ૨૦૦૨.

સાહિત્યલોક / રામનારાયણ વિ.પાઠક. - પ્ર.આ. - અમદાવાદ : ગૂર્જરગ્રંથરત્ન કાર્યાલય,
૧૯૫૪.

સાધનાત્રયી / ક્ષિતિમોહન સેન, સંપા. ઉમાશંકર જોષી, અને અન્ય, અમદાવાદ:
શાન્તિનિકેતન આશ્રમિક સંઘ, - પ્ર.આ.- પૃ. ૫૨૭, ૧૯૮૦.

સાહિત્યવિચાર / આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ; સંપા.રામનારાયણ વિ. પાઠક, ઉમાશંકર
જોષી. - દ્વિ.આ. - અમદાવાદ: ગૂર્જર ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય, ૧૯૫૭.

સાહિત્યવિચાર / આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ; સંપા. યશવંત શુક્લ, ધીરુ પરીખ, વિનોદ
અધ્વર્યુ. - પ્ર.આ.-ગાંધીનગર : ગુજરાત સાહિત્ય અકાદમી, ૨૦૦૧;

સાહિત્ય સંસ્પર્શ / વિષ્ણુપ્રસાદ ૨. ત્રિવેદી. પ્ર.આ. - સુરત સાર્વજનિક એજ્યુકેશન સોસાયટી, ૧૯૭૯.

સિદ્ધાંતસાર અને પ્રાણવિનિમય / મણિભાઈ નભુભાઈ દ્વિવેદી, સંપા.ધીરુભાઈ ઠાકર.
- પ્ર. આ. - ગાંધીનગર : ગુજરાત સાહિત્ય અકાદમી, ૧૯૮૯.

સંસ્કૃતિ : (માસિક) / તંત્રી.ઉમાશંકર જોષી, ઓગષ્ટ - ૧૯૬૩, ડીસે.- ૧૯૬૭,
જાન્યુ. - ૧૯૬૯, માર્ચ - ૧૯૬૯.

હિન્દુ દર્શન / એસ્ટર સોલોમન. - પ્ર.આ. - વલ્લભવિદ્યાનગર : સરદાર પટેલ યુનિ. ૧૯૭૭

હિંદુ ધર્મની બાળપોથી / આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ. - ચતુર્થ આ. - મુંબઈ : સસ્તુ સાહિત્ય વર્ધક કાર્યાલય, ૧૯૬૯.

હિન્દુ વેદધર્મ / આનંદશંકર ધ્રુવ. પ્ર.આ. - વડોદરા : પ્રાચ્યવિદ્યામંદિર, ૧૯૬૦.

હિન્દી :

અનાસક્તિયોગ / મોહનદાસ કરમચંદ ગાંધી.-પ્ર.આ.-અમદાવાદ: નવજીવન પ્રકાશન મંદિર, ૧૯૬૦

ધર્મશાસ્ત્ર કા ઇતિહાસ પ્રથમ ભાગ / પાણ્ડુરજ્ઞ વામન કાળે; અનુ. અર્જુન ચોબૈ કાશ્યપ.-
પ્ર.સં. - લખનઊ : હિન્દી સમિતિ, સૂચના વિભાગ, ઉત્તરપ્રદેશ ।

ભારતીય સંસ્કૃતિ : કુછ વિચાર / સર્વપલ્લિ રાધાકૃષ્ણન; અનુ. રામનાથ 'સુમન'. -પ્ર.સં.
- દિલ્હી : રાજપાલ એન્ડ સન્ઝ, કશ્મીરી ગેટ, ૧૯૭૪.

વૈદિક વિશ્વદર્શન / હરિશંકર જોશી; સંપા. વાસુદેવશરણ અગ્રવાલ. -પ્ર.સં
- વારાણસી : કાશી હિન્દૂ વિશ્વવિદ્યાલય, ૧૯૬૬.

હમ ભારત સે ક્યા સીખે / મેક્સમૂલર અનુ. કમલાકર તિવારી. - પ્ર.સં -જયપુર : ગ્રન્થ વિકાસ,
સી-૩૭ બર્ફેખાના, રાજાપાર્કે ૨૦૦૧.

English :

Enduring Colonialism : Classical Presences and Modern Absences in Indian
Philosophy / A. Raghuramaraju, New Delhi : Oxford University Press,
2009

Indian Philosophy : A counter perspective / Daya Krishna, Delhi : Oxford
University Press, 1996.

- Matilal's Mission : A memorial address, studies in humanities and social sciences / Michael Dummett, vol.III, no. 2, 1996, PP. 13-17.
- Supreme Court Cases (weekly) / ed. by Surendra Malik, P.L. Malik- Vol. 7 ; Issue, Part - 3. - Lucknow : Eastern Book Co. 2002.
- Traditional Indian Philosophy as Modern Indian Thinkers View it/ Kalidas Bhattacharyya, in Indian Philosophy : Past and Future/ ed. by Pappu, Rama Rao, S.S. and R. Puligandla, Delhi : Motilal Banarasidas, 1982.
- The Death of Sanskrit / Sheldon Pollock, in Comperative Studies in History and Society, Vol.43, No.2, 2001. PP. 392-426.
- The sudden Death of Sanskrit Knowledge / Sudipta Kaviraj, in Journal of Indian Philosophy, Vol.33, No.1, Ferbruary 2005, PP.119-42.
- Traverses on Less Trodden Path of Indian Philosophy and Religion / Yajneswar S. Shastri. - 1st ed. - Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1989.
- The Nirukta of Yaska / ed. by H. M. Bhadkamkar, Vol.-1, 1918, Bombay Sanskrit and Prakrit series. No. LXXIII
- Traditions of Truth: Changing Beliefs and the nature of Inquire/ Jonardon Ganeri, in Journal of Indian Philosophy, Vol. 33, 2005, PP 43-54.
- Vedic Concordance/ Mauric Bloomfield. - 2nd ed. DELHI : Motilal Banarasidas, 1964.



જ્યારથી મિ. આનંદશંકર ધ્રુવના સંબંધમાં આવ્યો છું ત્યારથી તેઓના પર હું મોહી પડ્યો છું. ... મિ. ધ્રુવ ગુજરાતનું રતન છે એટલું જ નહીં પણ સઘળા હિંદનું રતન છે. તેઓની વિદ્વતા તેઓના ભાષણમાંથી જ મને જણાઈ છે. તેઓની કાર્યકુશળતા સંસારી જીવનમાં ઘણી જરૂરી છે. મને સંસારી જીવનનો ઘણો અનુભવ છે. અને મેં ઘણું સહન કીધું છે. તેઓના શુદ્ધ અંતઃકરણના ઉદ્ગારો મને ઘણા જ પ્રિય થઈ પડ્યા છે. અને મને મિ. ધ્રુવનો સત્સંગ કરવાની ઊલટ થઈ છે.

પ્રાચીન અને અર્વાચીન હિંદુ સંસારનો તેઓને સારો અનુભવ છે. મોજશોખની અંદરની હાલમાં ઊછરતી પ્રજા જે કિલ્લાઓ બાંધીને સુધારાના પ્રવાહમાં વિચાર કર્યા વગર દોરવાઈ ગઈ છે તેઓને મિ. ધ્રુવ યોગ્ય અને ઘટતે સ્થળે લાવી મૂકવામાં એક નાવરૂપ અથવા તો નેતારૂપ છે. બુઝર્ગ માણસો ફૂલની કિંમત કરી શકે છે. તે મુજબ તેઓએ પણ ઘટતી કદર કરી છે. અને જુવાનિયાની સાથે મળી પોતાના વિચારો કેવી રીતે દૃઢતાથી ઠસાવવા તેની કાર્યકુનેહ દર્શાવી છે.

— ગાંધીજી



લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર
અમદાવાદ ૩૮૦ ૦૦૯