சைவசித்தாந்தம்

மறுபார்வை – அறிவாராய்ச்சியியல்

பேராசிரியர் சோ.கிருஷ்ணராஜா

குமரன் புத்தக இல்லம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

University of Peradeniya
16 FEB 2021
LIBRARY

703175

சைவசித்தாந்தம்

மறுபார்வை – அறிவாராய்ச்சியியல்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சைவசித்தாந்தம்

மறுபார்வை – அறிவாராய்ச்சியியல்

பேராசிரியர் சோ. கிருஷ்ணராஜா

பதிப்பாசிரியர்
கலாநிதி வடிவேல் இன்பமோகன்
சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர், நுண்கலைத்துறை
கிழக்குப் பல்கலைக்கழகம், இலங்கை

University of Peradeniya
16 FEB 2021
LIBRARY

703175

குமரன் புத்தக இல்லம்
கொழும்பு - சென்னை
2019

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சைவசித்தாந்தம்: மறுபார்வை - அறிவாராய்ச்சியியல்
எழுதியது சோ. கிருஷ்ணராஜா
பதிப்பாசிரியர் வடிவேல் இன்பமோகன்
பதிப்புரிமை © 2019, கி. மாறன்
குமரன் புத்தக இல்லத்தினால் வெளியிடப்பட்டது
39, 36வது ஒழுங்கை, கொழும்பு-6, தொ.பே. 0112 364550, மி. அஞ்சல்: kumbhlk @gmail.com
3 மெய்கை விநாயகர் தெரு, குமரன் காலனி, வடபழனி சென்னை - 600 026

குமரன் அச்சகத்தில் அச்சிடப்பட்டது.
39, 36வது ஒழுங்கை, கொழும்பு-6

Saivasiththaantham: Marupaarvai - Arivaaraachchiyiyal
by S. Kirushnaraja

Edited by Vadivel Inpamohan
© 2019, K. Maaran
Published by Kumaran Book House
39, 36th Lane, Colombo -6, Tel. - 0112 364550, E.mail: kumbhlk@gmail.com
3 Meigai Vinayagar Street, Kumaran Colony, Vadapalani, Chennai - 600 026

Printed by Kumaran Press (Pvt) Ltd.
39, 36th Lane, Colombo -6

வெளியீட்டு எண்: # 813

ISBN 978-955-659-625-0
Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சமர்ப்பணம்

ஏ.ஜே. கனகரட்ணாவிற்கு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பதிப்புரை

பேராசிரியர் சோ.கிருஷ்ணராஜா அவர்களின் ஆக்கங்களை நூலுருப் படுத்தும் செயற்பாட்டின் ஒரு பகுதியாக "சைவசித்தாந்தம்: மறுபார்வை – அறிவாராய்ச்சியியல்" என்னும் நூல் கொழும்பு, குமரன் புத்தக இல்லத்தின் வெளியீடாக வெளிவருகின்றது. பேராசிரியரின் "சைவ சித்தாந்தம் மறுபார்வை" *(1998)* மற்றும் "சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் ஓர் அறிமுகம்" *(1995)* என்னும் இரு நூல்களினதும் இணைவாக இந் நூல் வெளிவருகின்றது. சைவசித்தாந்த மெய்யியலைப் பேசு பொருளாகக் கொண்டவையாக இவை விளங்குவதால் இவற்றை ஒன்றாக இணைத்து வெளியிடல் உசிதமானது என தீர்மானிக்கப்பட்டது. சைவசித்தாந்த மெய்யியலின் அடிக்கட்டுமானமாகத் திகழ்கின்ற அறிவாராய்ச்சியியல் தொடர்பான பிரச்சினைகள் மற்றும் சைவசித்தாந்த மெய்ப்பொருளியல் குறித்த வரலாற்று நோக்குணர்வு என்பவை இந் நூலில் ஆய்வுக்குட்படுத்தப்பட்டிருப்பதுடன் சைவசித்தாந்தம் தொடர்பில் புதிய விவாதப்புள்ளிகளைத் திறக்கும் வகையில் பல மாறுபட்ட புரிதல்களை அளிக்க முற்படுகின்றது.

பேராசிரியரால் இந்நூல்கள் வெளியிடப்பட்டு சுமார் இரண்டு தசாப்தங்கள் கடந்த நிலையில் இப்பதிப்பு முயற்சி மேற்கொள்ளப் பட்டுள்ளது. சைவசித்தாந்தம் தொடர்பாகப் பல நூல்கள் வெளிவந்துள்ள போதும் பேராசிரியரால் முன்வைக்கப்பட்ட சைவசித்தாந்தம் தொடர்பான கருத்துக்களின் முக்கியத்துவம் மற்றும் வாசகர்களின் தேவை என்பன இந்த மீள்பதிப்பின் அவசியத்தை ஏற்படுத்தியது. இந்திய மெய்யியலுக்கான முக்கியமானதொரு பங்களிப்பாக சைவசித்தாந்தம் தொடர்பான பேராசிரியரின் இந்தப் பனுவல் அமைந்துள்ளது.

இந்திய மெய்யியல் பரப்பில் சைவசித்தாந்தம் முதன்மையான தொரு மெய்யியற் புலமாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. சைவசித்தாந்தம், சைவசமயம் கூறும் சிவனை முழுமுதல் தெய்வமாகக் கொண்டு உயிர்களின் பிறவிக்குக் காரணமான பாசத் தளைகளை நீக்கி பதியாகிய சிவத்துடன் இரண்டறக் கலக்கும் ஆன்ம விடுதலைக்கான மெய்யியல்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அடிப்படைகளைப் பற்றிப் பேசுகின்றது. இந்திய மரபில் சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்களுக்கு நீண்ட வரலாற்றுப் பாரம்பரியம் உண்டு. எவ்வாறாயினும் இம்மெய்யியலுக்கான கோட்பாட்டுருவாக்கம் மெய்கண்டசாத்திரங்களின் முகிழ்ப்புடன் அடையாளங்காணப்படுகிறது. அந்தவகையில் 13ஆம் நூற்றாண்டில் தோற்றம்பெற்ற மெய்கண்டதேவரின் ‘சிவஞானபோதம்’ சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்களைக் குறிப்பிடும் முதன்மையான நூலாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. சிவஞானமுனிவர் சிவஞானபோதத்தில் கூறப்பட்ட சைவசித்தாந்தம் தொடர்பான சிந்தனைகளை விரிவுபடுத்தி ‘சிவஞான பாடியம்’ என்னும் நூல் இயற்றப்பட்டது (சிவஞானபோதத்திற்கான விளக்கவுரை). இது சிவஞானபோதத்தை விளங்கிக்கொள்வதற்கான அடிப்படையாக அமைந்திருந்தது. சிவஞானபோதத்தினைத் தொடர்ந்து ‘சிவஞான சித்தியார்’ அருனந்திசிவாச்சாரியாரால் இயற்றப்பட்டது. இதனை சைவசித்தாந்த கருத்துக்களை விளக்கும் வழிநூலாகக் கொள்வர். இவ்வாறு ஆக்கப்பட்ட சைவசித்தாந்த நூல்கள் ‘மெய்கண்ட சாத்திரங்கள்’ என அழைக்கப்பட்டதுடன், எண்ணிக்கையில் இவை பதின்நான்காகவும் அமைந்துள்ளன.

சைவசித்தாந்த தத்துவம் பற்றி பல ஆய்வுகள் வெளிவந்துள்ளன. இருந்தும் அவற்றில் இருந்து இவ்வாய்வுரையை வேறுபடுத்தும் அம்சம் 13ஆம் நூற்றாண்டில் தோற்றம்பெற்ற சைவசித்தாந்த சாத்திரங்களுக்கு முற்பட்ட சைவசித்தாந்த கருத்துக்கள் பற்றிய விளக்கங்களை அடிப்படை யாகக் கொண்டு சைவசித்தாந்த தத்துவம் தொடர்பான புரிதலை அளிக்க முற்படுவதும், சைவசித்தாந்த தத்துவத்தின் தோற்றத்தை தமிழ் நாட்டில் தோன்றிய பக்தி இயக்கத்தின் வளர்ச்சியின் அடுத்த கட்ட வளர்ச்சியாகச் சுட்டிக்காட்டுவதுமாகும்.

பக்தி இயக்கம் உச்சம் பெற்றிருந்த காலத்தில் தமிழ் நாட்டில் சோழர்களுக்கும் பிராமணர்களுக்கும் இருந்த தொடர்பு பிராமணர்களின் ஆதிக்கத்தை தமிழ் நாட்டில் அதிகரித்தது. நிலவுடைமையாளராகவும் விவசாயக் குடிகளாகவும் விளங்கிய வெள்ளாளருக்கும் தமிழ்நாட்டில் புதிதாக அதிகாரத்துடன் உருவாகிய பிராமணர்களின் அதிகாரத்திற்கும் இடையே ஏற்பட்ட முரண்பாட்டின் அடிப்படைகள் சைவசித்தாந்த தத்துவத்தின் தோற்றத்திற்கு எவ்வாறு காலாக அமைந்தன என்பது சைவசித்தாந்த தோற்றம் பற்றிய கருத்தில் முக்கியத்துவம் பெறுகின்றது. பக்தி மார்க்கத்தின் பெறுபேறான திருமுறைகளே சோழராட்சியின் பிற்பகுதியில் சைவசித்தாந்தத்தைத் தோற்றுவித்தன என்பதையும் இது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பிராமணர் இல்லாதோரின் ஆன்மீகத் தலைமையுடன் தோற்றம் பெற்ற தென்பதையும் தெளிவுபடுத்துகின்றார். சைவசித்தாந்தத்தின் தோற்றத்தில் பக்தி இலக்கியங்களின் பங்கு குறிப்பிடத்தக்கதாக அமைவதுடன் பக்தி இலக்கியங்களின் குறிப்பிட்ட கருத்துக்கள் தத்துவ நெறிக்கு மாற்றமடையும் தன்மை பற்றிய விளக்கங்களும் இங்கு அடிப்படையானவை. இது தமிழில் தத்துவக் கருத்துக்களின் தோற்றத்திற்கு அடிப்படையாக அமைகின்றது. 12ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் இருந்தே தமிழில் சித்தாந்தக் கருத்துக்கள் தோன்றும் தன்மை சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது. அதற்கு முற்பட்ட காலங்களில் வடமொழியிலேயே இச்சிந்தனைகள் நிலவின.

13ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் தமிழ் நாட்டில் சைவசித்தாந்த சாத்திரங்கள் தோற்றம் பெற்றாலும் வடஇந்தியாவில் அட்டப்பிரகரண மரபில் சைவசித்தாந்தம் விருத்திசெய்யப்பட்டு விட்டது என்பதனை இந்நூல் ஆதாரபூர்வமாக நிறுவ முற்படுகிறது. அட்டப்பிரகரண மரபில் கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் வாழ்ந்த சத்தியயோதி என்பவரே சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்களை முதன் முதல் முன்வைத்தவர் என்பதைச் சுட்டுவதுடன் சைவசித்தாந்தத்தை ஒரு தத்துவமாகவும் உலக நோக்காகவும் எடுத்துக்காட்டியதே சத்தியயோதி சைவசித்தாந்தத் திற்கு ஆற்றிய மிகப்பெரிய பங்களிப்பு என்பதும் நூலில் அழுத்திக் கூறப்படுகிறது. சித்தாந்த சாத்திரங்கள் சைவமெய்யியலை சித்தாந்த மாகவும் முடிந்த முடிவாகவும் நோக்கும் நிலையில் இருந்து மாறுபட்டவை என்பது பேராசிரியரின் முதன்மையான வாதமாக விளங்குகின்றது. ஏனைய சமண, பௌத்த மதங்கள் உலக வாழ்க்கையை வெறுத்தொதுக்கும் நிலைக்கு மாறாக 'போகம்' என்ற எண்ணக்கருவின் மூலம் முழுநிறைவான வாழ்க்கை என்ற எண்ணக்கரு அனைவருக்கும் போதிகக்கப்படும் தன்மை சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது. தத்துவத்தை ஒரு உலக நோக்காகக் கொள்ளும் தன்மையை பேராசிரியர் பிற்காலத்தில் எழுதிய 'சங்ககாலச் சமூகம் சமய-மெய்யியற் சிந்தனைகள்' என்னும் நூலில் சங்ககால சமூகத்துடன் தொடர்புபடுத்தி தெளிவாக விரிவுபடுத்தி விளக்கியுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. இது பேராசிரியர் மெய்யியலை வாழ்வியல் நடைமுறைகளுடன் பொருத்திப் பார்த்த தன்மையின் வெளிப்பாடாகும். இதனைப் பேராசிரியன் மெய்யியல் நோக்காகவும் கொள்ளலாம்.

சைவசித்தாந்தம் குறிப்பிடும் முத்திக்கான மார்க்கமான ஒழுக்கவியல் பற்றிய கருத்துக்களை 'தேவிகாலோத்திர' ஆகமத்தை அடிப்படையாகக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கொண்டு விளக்குகின்றார். உண்மையான ஞானத்தையும் அதனைத் தரும் ஒழுக்க முறையையும் பற்றி இது பேசுகின்றது. இவ்வடிப்படையில் சைவசித்தாந்த ஒழுக்கக் கருத்தைப் போதிக்கும் முதன்நூலாக இதனைக் குறிப்பிடுகின்றார். இவ்வாகமம் சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் என்னும் நால்வகைப் பாதங்களில் ஞானமார்க்கமே ஆன்ம விடுதலைக்கு அடிப்படையானது என்பதை அதன் போதனையாகக் கொண்டுள்ளது. பிறப்பு இறப்புக்கள் நீங்கி சிவனோடு இரண்டறக் கலந்த நிலையையே ஆன்ம விடுதலை எனக்குறிப்பிடும் இவ்வாகமம் 'சிவனே தான்' என உணர்ந்த சிவஞானத்தினாலேயே இந்நிலை கிடைக்கும் என்றும் இதனை அடைவதற்கு உலகு சம்பந்தமான செயல்களை செய்யாது விடுதல் அடிப்படையானது என்பதையும் போதிக்கின்றது. இதனை விருப்பு வெறுப்புக்கள் இன்றி சமநிலையில் நிற்கும் நிலை என்றும் குறிப்பிடலாம். முத்தியை அடைவதற்காக தேவிகாலோத்திர ஆகமம் குறிப்பிடும் ஞானமார்க்கம் சாங்கியம், நியாயம், வைசேடிகம் ஆகிய தரிசனங்கள் குறிப்பிடும் முத்தி நிலை ஐரோப்பிய மெய்யியலாளரான லைபினிட்சு குறிப்பிடும் 'மொனாடுகள்' என்பவற்றில் இருந்து வேறு பட்டது என்பதை நூல் தெளிவுபடுத்துகின்றது.

அடுத்து சைவசித்தாந்தம் குறிப்பிடும் முத்திக் கோட்பாடு பற்றிக் குறிப்பிடும் பேராசிரியர் அதற்கு சர்வஞ்ஞானோத்ர ஆகமத்தை ஆதாரமாகக் கொள்கின்றார். சைவசித்தாந்தம் முப்பொருள்களை ஏற்றுக்கொள்ள இவ்வாகமம்' முப்பொருளுடன் சிவன் என்பதையும் இணைத்துப் பேசும் நிலை பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றார். இங்கு 'சிவன்', 'பதி' என்னும் இரண்டிற்கிடையிலான வேறுபாடு பற்றி விளக்கும் போது சிவன் உயிர்களின் ஆன்ம ஈடேற்றத்திற்காக எடுக்கும் நிலை பதி என்றும், சிவன் கருத்துப் பொருளாக விளங்க, பதி பக்தி மார்க்கத் திற்குரியதொன்றாகப் பார்க்கப்படுகின்றது என்கின்றார். சிவன் பதியாகிய நிலைக்கு வருவது ஆன்மாக்களின் ஈடேற்றத்தின் பொருட்டே என்பது இங்கு சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது. சீவான்மா பரமான்மாவோடு நிற்கும் நிலை முத்தியாகக் குறிப்பிடப்படுவதுடன் முத்தியை மறுமை பற்றிய நிலைக்கு இவ்வாகமம் முன்மொழியும் ஒன்றாக முத்திக் கோட்பாட்டைக் கொள்கின்றார்.

இந்நிலையில் சைவசித்தாந்தம் குறிப்பிடும் தத்துவ மரபின் தோற்றத்திற்கான அடிப்படைகளைச் சுட்டிக்காட்டி மெய்கண்ட சாத்திரங்களுக்கு முற்பட்ட சைவசித்தாந்தம் தொடர்பான கருத்துக்களை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சத்தியயோதியின் கருத்துக்களின் மூலம் தெளிவுபடுத்தி தொடர்ந்து முத்தியை அடைவதற்கான அடிப்படைகளைக் குறிப்பிட்டு முத்திக் கோட்பாட்டை சர்வஞ்ஞானோத்திர ஆகமத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு விளக்குகின்றார். சைவசித்தாந்தம் பற்றிய தத்துவார்த்த அடிப்படைகள் பலவற்றை மாறுபட்ட மூலங்களின் துணைக்கொண்டு பேசியதால் இந்நூல் சைவசித்தாந்தம் தொடர்பானதொரு புதிய பார்வையை வழங்கியது.

பகுதி இரண்டில் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றிய கருத்துக்கள் பேசப்படுகின்றன. சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் தொடர்பான முன்னைய ஆய்வுகளில் அதிருப்தி கொள்ளும் பேராசிரியர் அக்குறைகளைத் தவிர்த்த நிலையில் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் அடிப்படைகளை விளக்க முயல்கின்றார். அறிவாராய்ச்சியியலில் முக்கியம்பெறும் ஐயவாதம், காட்சிக் கொள்கை, அனுமானக் கொள்கை, சப்த வாக்கியம் அல்லது உரையளவை, அறிவாராச்சியியல் முறையியல் உத்திகள் என்பவை பற்றி இப்பகுதியில் ஆராய்கின்றார்.

அறிவாராய்ச்சியியலின் தோற்றத்திற்கு ஐயமே ஊற்றாக விளங்கு கின்றது என்பதைச் சுட்டிக்காட்டி, உளவியல் அடிப்படையில் விளக்கப்படும் ஐயம், தர்க்க அடிப்படையில் விளக்கப்படும் ஐயம் என்பவற்றில் சைவசித்தாந்தம் உளவியல் அடிப்படையில் விளக்கப்படும் தன்மையுடையது எனக் குறிப்பிடுகின்றார். ஐயம் பற்றிய ஐரோப்பிய அறிஞர்களின் நோக்கில் இருந்து சைவசித்தாந்திகளின் நோக்கு வேறுபட்டதாக விளங்குகின்றது என்பதையும் ஆதாரப்படுத்துகிறார். ஐரோப்பிய மரபில் காட்சிக் கொள்கை நோக்கப்படும் விதம் பற்றிய தெளிவுடன் இந்திய மரபில் காட்சிக் கொள்கையின் இடம் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றார். சைவசித்தாந்தம் வலியுறுத்தும் நிர்விகற்பக் காட்சி, சவிகற்பக்காட்சி பற்றியும் காட்சியில் எழக்கூடிய தவறுகள் பற்றியும் இங்கு பேசப்பட்டுள்ளன.

'அனுமானம்' உண்மை அறிவை அறிந்து கொள்வதற்கான ஒரு பிரமாண முறையாகவும் ஒரு வாத முறையாகவும் எவ்வாறு சைவ சித்தாந்தத்தில் பயன்படுத்தப்படுகின்றது என்பது பற்றியும் அடுத்து தெளிவுபடுத்தப்படுகிறது. இந்திய அளவையியலில் 'வியாப்தி' பற்றிய விளக்கம் தர்க்கம், அனுபவம் ஆகிய இரு அடிப்படைகளையும் இணைத்து சைவசித்தாந்தம் வியாப்திக்குத் தரும் விளக்கம் என்பன

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இங்கு நோக்கத்தக்கது. சப்த பிரமாணத்தில் உண்மையான அறிவைப் போதிக்கும் தன்மை பற்றி விளக்குகின்றார். உண்மையான அறிவைத் தரவல்லவனைச் சைவசித்தாந்தம் 'ஆப்தன்' என்கிறது. ஆப்தன் எப்படிப்பட்ட தகுதிகளைக் கொண்டவனாக இருக்கவேண்டும் என ஆப்தனுக்கான நிபந்தனைகளையும் உண்மையான அறிவுப் போதனைகள் பற்றியும் இங்கு பேசப்படுகின்றது. அறிவாராய்ச்சியியலின் முக்கியமான தொரு அம்சமாகக் கருதப்படும் முறையியல் பற்றிய விடயம் சைவ சித்தாந்தத்தில் கையாளப்பட்ட முறை பற்றி இறுதியாக ஆராயப்படுகிறது.

சைவசித்தாந்த தத்துவ அடிப்படைகள் பற்றிய தெளிவுடையதும், ஆதாரபூர்வமானதுமான பல வாதங்களின் ஊடாக சைவசித்தாந்த தத்துவம் பற்றிய புரிதலை வழங்கும் ஒரு நூலாக பேராசிரியர் சோ.கிருஷ்ணராஜா அவர்களின் 'சைவசித்தாந்தம்: மறுபார்வை – அறிவாராய்ச்சியியல்' அளிக்கின்றது.

பேராசிரியரின் மரணத்தின் பின்னர் அவரால் வெளியிடுவதற்குத் தயாராக இருந்த மூன்று நூல்கள் வெளியிடப்பட்டன. அவை 'பண்பாடு சமூக மெய்யியல் நோக்கு' *(2010)*, 'மெய்யியல் ஓர் அறிமுகம்' *(2011)*, 'ஐரோப்பிய மெய்யியல் வரலாறு' *(2018)* என்பனவாகும். இந்நூல்கள் அனைத்தையும் குமரன் புத்தக இல்லத்தினரே வெளியிட்டனர். திரு. G. குமரன் அவர்கள் பேராசிரியரின் ஆக்கங்கள் அனைத்தையும் நூல் உருப்படுத்த வேண்டும் என்பதில் பெரு விருப்பம் கொண்டவர். பேராசிரியரினால் வெளியிடப்பட்ட 'இந்துக் கலைக் கொள்கை' *(2004)*, 'சங்ககாலச் சமூகமும் சமய-மெய்யியற் சிந்தனைகளும்' *(2007)* ஆகிய நூல்களும் குமரன் புத்தக இல்லத்தினரால் வெளியிடப்பட்டவையே. இவை பேராசிரியரின் சிந்தனைகளுக்கு குமரன் வழங்கும் கௌரவத் தையும் முக்கியத்துவத்தையுமே காட்டுகின்றது.

பேராசிரியர் சோ.கிருஷ்ணராஜா அவர்களின் மனைவி திருமதி கி. இராசலெட்சுமி அவர்கள் பேராசிரியரின் ஆக்கங்களை வெளியிடுவதில் முழு ஆர்வத்துடன் செயற்பட்டவர். அவர் அமரத்துவம் அடைந்துவிட்ட நிலையில் பேராசிரியரின் மகன் திரு கி.மாறன் அவர்கள் அப்பணியை நிறைவேற்றுவதில் முழு ஆர்வத்துன் தொடர்ந்து செயற்பட்டுக் கொண்டி ருக்கிறார். அவ்வார்வத்தின் காரணமாக பேராசிரியர் சோ. கிருஷ்ணராஜா அவர்களின் ஆக்கங்கள் அனைத்தையும் நூலுருப்படுத்துவதற்கான உரிமத்தை எனக்கு வழங்கியுள்ளார்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இந்நூலாகத்தின் பல்வேறு வேலைப்பளுக்களுக்கு மத்தியிலும் மொழி வழுக்களைத் திருத்துவதற்கு உதவிய திருமதி விஜிதா திவாகரன், கணினியில் பதிவாக்கம் செய்து தந்துதவிய திருமதி புனிதாதேவி ரவிச்சந்திரன் ஆகியோருக்கு இவ்விடத்தில் நன்றி கூறக் கடப்பாடுடையவனாக உள்ளேன்.

இந்நூல் பேராசிரியர் சோ.கிருஷ்ணராஜா அவர்கள் நேசித்த புலமையாளர் ஏ.ஜே.கனகரட்ணா அவர்களுக்குச் சமர்ப்பணம் செய்யப் படுகின்றது.

29.01.2019

வடிவேல் இன்பமோகன்
நுண்கலைத் துறை
கிழக்குப் பல்கலைக்கழகம், இலங்கை
vinpamohan@yahoo.com

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பொருளடக்கம்

பதிப்புரை vii

பகுதி - I சைவ சித்தாந்தம் மறுபார்வை

முன்னுரை 3

1. தமிழின் முதலாவது பக்தியுகமும் சைவசித்தாந்தத்தின் பிறப்பும் 5
2. மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களிற்கு முற்பட்ட சைவசித்தாந்தம் 31
3. சைவசித்தாந்த ஒழுக்கவியல் - தேவிகாலோத்தரப் போதனை 49
4. சைவசித்தாந்த முத்திக்கோட்பாடு – சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமப் போதனை 60
5. ஊகமும் நியாயித்தலும் - இந்திய மரபில் மெய்யியலின் தோற்றம் பற்றிய சில குறிப்புகள் 77

பகுதி - II சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் ஓர் அறிமுகம்

முன்னுரை 87

1. அறிமுகம் 89
2. அறிவாராய்ச்சியியலில் ஐயம் 95
3. காட்சிக் கொள்கை 102
4. அனுமானக் கொள்கையும் அதன் தருக்க அறிவாராய்ச்சியியல் அம்சங்களும் 112
5. சப்தப் பிரமாணம் அல்லது உரையளவை 122
6. முறையியல் உத்திகள் 130

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பகுதி - I

சைவ சித்தாந்தம் மறுபார்வை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

முன்னுரை

சைவ சித்தாந்தம் என்ற நூற்பொருள் தொடர்பாகச் சமீப காலங்களில் வெளிவந்த நூல்களிலிருந்து சற்று வேறுபட்ட பார்வையில் இந் நூலமைவதால் "மறுபார்வை" என்ற பெயரைப் பெறலாயிற்று. சைவத்தை ஒரு நம்பிக்கையாகவும், சைவசித்தாந்தத்தை அந்த நம்பிக்கையை அறிவுபூர்வமாக ஒழுங்குபடுத்தித் தரும் மெய்யியற் சிந்தனையாகவும் புரிந்துகொள்ளுதலே சமகால அறிவு நிலைக்கு உகந்ததொரு பார்வையாகும். அதை விடுத்து ஆய்வறிவற்ற நம்பிக்கையாகப் புலமையாளர்களை நோக்கி முன்வைக்கப்படும் எடுத்துரைப்புகள் விஞ்ஞானபூர்வமான சொல்லாடலிற்கு உகந்ததொரு துறையாக சைவசித்தாந்தத்தை ஒரு பொழுதும் வளர்த்தெடுக்கப் போவதில்லை.

எனவே 'சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல்' என்ற எனது நூல் இந்து கலாசார அலுவல்கள் திணைக்களத்தின் வெளியீடாக 1995இல் வெளிவந்தது. அதன் தொடர்ச்சியாக வெளிவரும் இந்நூல் சைவ சித்தாந்தம் தொடர்பான ஆரோக்கியமான சொல்லாடலைத் தூண்டுமாயின், அது பற்றி நூலாசிரியன் மனமகிழ்வான். விமரிசனத்திற்கு அப்பாற்பட்டவர் எவருமில்லை என்பதால் புலமையாளர்களின் அறிவுபூர்வமான விமரிசனத்தை நன்றியறிதலுடன் வரவேற்பேன்.

இந்நூலகத்திற்கு பெரிதும் அனுசரணையாக இருந்தவர்கள் இருவர். ஒருவர் பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்து தமிழ்த்துறையைச் சார்ந்த இந்து நாகரிக முதுநிலை விரிவுரையாளர், நண்பர் இரா.வை. கனகரத்தினம். பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் இந்நூற்பொருள் பற்றிக் கலந்துரையாடியவர். கைமாறு கருதாது கிடைத்தற்கரிய நூல்களைத் தந்துதவியவர். இவருக்கு நூலாசிரியனின் நன்றி. மற்றவர் பூபாலசிங்கம் புத்தக வெளியீட்டாளரும், நண்பருமான ஸ்ரீதரசிங் அவர்கள். இவரது முயற்சியாலேயே இந்நூல் வெளிவருகிறது. அவரின்றேல் வாசகர்களாகிய உங்களைச் சந்திக்கும் வாய்ப்பு இந்நூலிற்கு எட்டியிராது. நண்பர் ஸ்ரீதரசிங்கிற்கு எனது நன்றி.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இறுதியாக இந்நூல் எவருக்குச் சமர்ப்பிக்கப்படுகிறதோ அவர் பற்றி சில வார்த்தைகள் கூறுதல் வேண்டும். இந்நூல் எனது மதிப்பிற்குரிய ஆசான்களில் ஒருவரான ஏ.ஜே.கனகரட்ணாவிற்குச் சமர்பிக்கப்படுகிறது. பல்துறை ஈடுபாடு கொண்ட புலமையாளரான இவர், இலக்கியம், விமரிசனம், பத்திரிகைத் துறை, மொழிபெயர்ப்பு எனப் பலதுறைகளினூடாகத் தமிழிலக்கியத்தில் தடம் பதித்தவர். யாழ்ப்பாண மண்ணுடன் இரண்டறக் கலந்து வாழ்பவர். யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்திற் பலகாலம் பணியாற்றியவர். அவரைப் புரிந்து கொண்டவர்கள் மிகச் சிலரே. அதற்கும் ஒரு அறிவுத் தளம் வேண்டும். அதனைப் பெற்றவர்களும் வெகு சிலர். அவர்கள் பாக்கியவான்கள்.

30.07.98 **சோ. கிருஷ்ணராஜா**

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தமிழின் முதலாவது பக்தியுகமும் சைவசித்தாந்தத்தின் பிறப்பும்

1. பக்தி

பங்கிடுதல் என்ற வேர்ச் சொல்லிலிருந்து பக்தி என்ற பதம் பெறப்படுகிறது. சாதாரண பாவனையில் இச்சொல்லானது பல்வேறு தொடர்புகளின் அடிப்படையில் புரிந்துகொள்ளப்படுவதால், அதன் குறியியலர்த்தமும் இடத்திற்கிடம் வேறுபடுகிறது. (அ) அர்ப்பணிப்பு, (ஆ) மரியாதை, (இ) பயபக்தி, (ஈ) பிணைப்பு எனப் பலவாறான குறிப்பீடுகள் இச் சொல்லிற்குண்டு. ஆண் - பெண் என்பவர்களிற்கிடையிலான காதல், பெற்றோர் மீது பிள்ளைகள் கொள்ளும் மரியாதை, குருவின் மீதான பயபக்தி, இசை, நடனம் என்பனவற்றுடன் கொண்டுள்ள பிணைப்பு எனப் பல்வேறு தொடர்புகளினடிப்படையிற் பக்தி என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தலாமெனினும், சமயத்தில் இச்சொல்லானது அர்ப்பணிப்பு, மரியாதை, பயபக்தி, பிணைப்பு என்பனவற்றையெல்லாம் உள்ளடக்கி யிருக்கும்.

ஏகாக்கிர சிந்தையுடன் இறைவனுக்கு ஒருவன் தன்னை அர்ப் பணித்துக் கொள்வதையே வைதீக சமய மரபு பக்தி என்கிறது. பக்தனின் அர்ப்பணிப்பு அளவிடவோ அன்றி வேறுபாடு கண்டறியவோ முடியாதது. இதனால் சரணடைதல் என்றதொரு கருத்தையும் பக்தி உள்ளடக்கியிருக்கிறது. பிள்ளையிடம் தாய் தந்தையர் கொள்ளும் அன்பு (திருஞானசம்பந்தர்), காளையிடம் நங்கை கொண்ட காதல் (மாணிக்கவாசகர்), இரு மனிதர்களிற்கிடையிலான நட்பு (சுந்தரர்) போன்ற உருவகங்களாகத் தமிழ்நூல் மரபில் பக்தி புரிந்து கொள்ளப்படுகிறது. இத்தகைய சந்தர்ப்பங்களிலெல்லாம் பக்தன் பக்திக்குரியவரிடமிருந்து சலுகைகளையும் அவரின் கருணையையும் பெறக்கூடியதாயிருக்கிறது. தன்னை முழுமையாக இறைவனிடம் அர்ப் பணிக்கிற பக்தன் அவரின் அன்புமீதூரப் பெற்ற கருணையையும், அதனூடாக முத்தியையும் / விடுதலையையும் பெறுகிறான்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சில சந்தர்ப்பங்களிற் பக்தி உணர்ச்சியானது காமம் சார்ந்த காதற் கூறுகளையும் உள்ளடக்கியிருக்கும். பக்தன் தன்னை இளம்பெண்ணாக உருவகப்படுத்தி இறைவனுடன் காமம்சார் காதல் கொள்ளுகிறான். காதற்களிப்பு, புணர்ச்சி, பிரிவு என்பன சார்ந்த மனப்பாங்குகளை வெளியிடும் பாடல்கள் பல பக்தி இலக்கியங்களிற் காணப்படுகின்றன. காதல் இத்தகைய செய்யுட்களில் பாலியல் வேட்கையாக வெளிப் படுகிறது.

சமயம்சார் கலைச்சொல்லாகப் பக்தி என்ற சொல் பயன்படுத்தப்படும் பொழுது, பக்தன் இறைவன் மீது கொண்ட காதல் பயபக்தி என்பனவற்றையும், அர்ப்பணிப்பையும் அச்சொல் தன் கருத்துக்குறிப்பாகப் பெறுவதால், பக்தன் இறைவனுடன் கொள்ளும் தொடர்பு எப்பொழுதும் ஆள்நிலைப்பட்ட உறவாகவே இருக்க முடியும். இதுவே பக்தியின் மிகச் சிறப்பியல்பான குணாதிசயமாகும். இறைவனுடன் பக்தன் ஆள்நிலைப்பட்ட தொடர்பைக் கொள்ளும் பொழுது பக்தி ஒருவகையான மனப்பாங்காக விருத்தி பெறுகிறது. அது தன்முனைப்புக் கொண்டதாகவோ அல்லது பயன் கருதியதொன்றாகவோ இல்லாது, தன்னலமற்ற அன்பு என்ற பரிமாணத்தைப் பெறுகிறது. நாவுக்கரசர் சிவனிடம் கொண்ட பக்தி இத்தகையது. இங்கு ஒருவனின் பக்திக்கும் அவனது நடத்தைகள், கட்டுப்பாடுகள் என்பனவற்றிற்குமிடையில் எத்தகைய பொருத்தப்பாடும் இருப்பதில்லை. தன் ஒரே புதல்வனை அரிந்து விருந்து படைத்த சிறுத்தொண்டரின் செயலும், சிவனடியார்க்குத் தன்மனைவியைக் கொடுத்த இயற்பகையார் செயலும் அல்லது குதிரை வாங்குவதற்காக அரசனிடம் பொருள் பெற்றுச் சென்ற மாணிக்கவாசகரின் செய்கையும் அவரவர்க்குரிய குடும்ப – சமூகக் கடப்பாடுகளுடன் பொருந்திவருவன அல்ல. சமூக உறவுகளுடன் பக்தி எப்பொழுதும் இயைந்து செல்லுவ தில்லை. அது பக்தனை குடும்பம், சமூகம் என்பனவற்றிலிருந்து விடுவித்துக்கொள்ளுகிறது. பக்திமார்க்கத்தில் ஈடுபாடு கொண்டவனுக்கு, எத்தகைய பொறுப்புக்களுமில்லையென சிவமகாபுராணம் குறிப்பிடுகிறது.[1]

பக்தனின் இயல்பு பற்றிப் பகவதபுராணம், சிவமகாபுராணம் என்பனவற்றில் விபரமான குறிப்புகள் உள. பக்தியின் இயல்பு, அதன் மேன்மை, பலாபலன்கள் என்பன பற்றிய பல்வகைப்பட்ட விளக்கங்கள் அவற்றில் தரப்பட்டுள்ளனவெனினும் அதுவோர் சமயக்கோட்பாடாக வளர்த்தெடுக்கப்படவில்லை. நாரதரின் பக்தி சூத்திரம், சாண்டில்ய சூத்திரம் என்பனவற்றிலேயேதான் பக்திக்கான மெய்யியலடிப்படை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தரப்பட்டுள்ளது. புராணங்கள் தொகுக்கப்பட்டதன் பின்னரேயே இவ்விரு நூல்களும் எழுந்திருத்தல் வேண்டும்.

2. பக்திக் கோட்பாடும் பக்தர்களும்

கிரியைகளே வேதமரபின் பிரதான குணாதிசயமாகுமென்பதால் பக்தி என்ற சொல் அதன் தாற்பரியத்திலும், சமயநோக்கு அடிப்படையிலும் வேதங்களைத் தன் மூலமாகக் கொண்டிருக்க முடியாதென கொண்டா குறிப்பிடுகிறார்.[2] வேதகாலச் சமயம் அக்னி, இந்திரன், சூரியன், வருணன் ஆகிய தெய்வங்களை ஆள்நிலைப்பட்ட முறையில் வழிபடவில்லை. கிரியைகளில் வல்லவர்களான புரோகிதர்களைப் பயன்படுத்தி வேள்விகள் செய்யப்பட்டமை பற்றிய குறிப்பு சதபத பிராமணத்தில் காணப்படுகிறது.[3] தெய்வங்களைப் புகழ்ந்து போற்றும் முறையிலேயே அக்காலக் கிரியைகள் நிகழ்த்தப்பட்டன. இதனால் பக்தி என்ற பதம் உள்ளடக்கியிருக்கும் அர்த்தச் செறிவு வேதகால வழிபாட்டு முறைமையிற் காணப்படவில்லை. பக்திக்கு ஆதாரமான உருவ வழிபாடு ரிக்வேத ஆரியர்களிற்கு உடன்பாடானதல்ல. ஆரியர்களின் பகைவர்களே லிங்க வழிபாடுடையவர்களென்ற குறிப்பு ரிக்வேதத்தில் காணப்படுகிறது.[4]

பக்திக் கருத்துக்களின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் பற்றி ஆராய்ந்த பண்டகார் சுவேதஸ்வர உபநிடத்திலேயே அதன் ஊற்றைக் கண்டு கொள்கிறார்.[5] உபநிடதகால பக்தி உணர்வானது ருத்திர – சிவனை மையமாகக் கொண்டது. ஆன்ம விடுதலைக்கான மார்க்கங்களில் பக்தியும் ஒன்றென்ற நிலைப்பாடு முதன்முதலில் பகவத்கீதையிலேயே காணப்படுகிறது. ஆன்ம விடுதலையை வேண்டுவோர்க்குப் பகவத் கீதை மூன்றுவிதமான வழிமுறைகள் இருப்பதாகக் கூறுகிறது. (அ) ஞானமார்க்கம் - ஆன்மாவின் மெய்யான இயல்பு, அதன் நிலைப்பாடுகள் என்பன பற்றிய அறிவை இம்மார்க்கம் தருகிறது. (ஆ) கர்மமார்க்கம் - எத்தகைய எதிர்பார்ப்புக்களும் இல்லாது ஒவ்வொருவரும் தத்தம் கடமைகளைப் புரிவது பற்றிக் குறிப்பிடுகிறது. (இ) பக்திமார்க்கம் - இறைவனது அன்பையும் அருளையும் வேண்டி ஏகாக்கிர சிந்தனையுடன் வழிபடுவது பக்தி மார்க்கமாகும்.

பகவத்கீதையில் ஆன்ம விடுதலைக்கான வழிமுறைகளில் ஒன்றாகக் கருதப்பட்ட பக்தி மார்க்கம், புராணகாலத்தில் ஏனைய இரு வழிமுறைகளிலும் பார்க்க முதன்மை பெற்றதாக மாறிவிடுகிறது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அத்துடன் கூடவே அது – பக்தி, வேதகாலத்து கிரியைகளிற்குச் சமமானதென்ற நிலைப்பாடும் தோன்றுகிறது. சிவமகாபுராணத்தில் வருகிற பின்வரும் குறிப்புகள் இதனை உறுதி செய்யும். சிவன் பார்வதிக்குக் கூறுவதாக அக்கூற்றுக்கள் உள.[6]

(அ) என்மீது (சிவன் மீது) செலுத்தப்படும் பக்தியானது எல்லாவிதமான கிரியைகள் தரும் பலாபலனிற்குச் சமமானது.

(ஆ) மூவுலகங்களிலும் பக்தியைப் போல இலகுவானதும், பிரியமானது மான வழிமுறை எதுவுமில்லை. குறிப்பாக பக்தி கலியுகத்திற்கு மிகவும் பொருத்தமானது.

(இ) ஞானமும் வைராக்கியமும் தம்மேன்மையை இழந்து பழையதாகி விட்டன. அவைதம் இயல்பிழந்து பயனற்றுப் போய்விட்டன.

(ஈ) பக்தியே கைமேற் பலன் தரவல்லது. பக்திக்கு நான் அடிமை யாவேன்.

(உ) பக்தியுள்ள மனிதனுக்கு நான் எப்பொழுதும் உதவி செய்பவனாகவும், அவனது துன்பத்தை நீக்குபவனாகவும் உள்ளேன். பக்தியில்லாதோர் தண்டிக்கப்பட வேண்டியவர்கள்.

(ஊ) ஓ தேவியே! அதிகம் கூறுவானேன். நான் பக்தனுக்கு எப்பொழுதும் அடிமை. அவனது கட்டுப்பாட்டிற்குள் எப்பொழுதும் இருக்கிறேன். இதுபற்றி எதுவித ஐயமும் வேண்டாம்.

சிவமகாபுராணம் தரும் மேற்படி குறிப்புகள் பக்தி என்ற சொல்லிற்கு மேலதிகமான, விளக்கத்தைத் தருகிறது. இறைவன் மீதான பக்தனின் அன்பும், பக்தன் மீதான இறைவனின் அனுக்கிரகமுமென பக்தி மார்க்கத்தில் ஒரு இருவழித்தொடர்பு ஏற்படுகிறது. யதார்த்தத்திலும், நடைமுறையிலும் சாத்தியமாகாதவை, உணர்வு நிலையில் பக்தி மூலமாகச் சாத்தியப்படும் என்ற நம்பிக்கை முனைப்புப் பெறுகிறது. அற்புதங்கள் பற்றிய விளக்கத்தை இதனடியாகவே நாம் பெறுதல் வேண்டும்.

பக்தி என்ற கருத்தாக்கத்தின் அடுத்த கட்ட வளர்ச்சியை நாரதரின் பக்தி சூத்திரம், சாண்டில்யரின் பக்திமீமாம்சை ஆகிய நூல்களிற் காணலாம். இவ்விரு நூல்களும் வரலாற்றடிப்படையில் நோக்கும் பொழுது புராணச் சிந்தனைகள் விருத்தியடைந்ததன் பின்னரே

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தோன்றியதாதல் வேண்டும். மறுதலையான நிலைப்பாடு சிந்தனையின் தருக்க ரீதியான வளர்ச்சியை நிராகரிப்பதாக அமையும். அபிநவகுப்தரின் ரசக்கோட்பாடு போல, பக்தி புலனுகர்ச்சியடிப்படையில் நாரதரால் விருத்தி செய்யப்பட்டது. அவரது பக்தி சூத்திரத்தின் சாராம்சம் வருமாறு:[7]

இறைவன் மீதான பிரிக்கமுடியாத அன்பே பக்தி. இதன் மூலம் மனிதன் இறவாத்தன்மையும், தன்வாழ்வில் வெற்றியையும், திருப்தி யையும் பெறுகிறான். பேரன்பும், அமைதியும், சுயதிருப்தியும் ஏற்படுகிறது. ஏகாக்கிர சிந்தை பக்திக்கு இன்றியமையாதது. அது அறிவடிப்படை, செயலடிப்படை என்பனவற்றிலும் மேலானது. பக்திக்கு வேறு இலக்குகள் எதுவுமில்லை. சிலர் பக்தியே அறிவிற்கு (ஞானத் திற்கு) அடிப்படை என்றும், வேறுசிலர் பரஸ்பர தங்கியிருப்பே பக்தியின் அடிப்படை என்றும் கூறுகிறார்கள். இவ்விரு கருத்துக்களும் ஏற்புடையவை அல்ல. பக்தி ஒரு பெறுபேறு ஆகும். புலனின்பத்திலிருந்தும், பற்றுக்களிலிருந்தும் விடுதலை பெற்று, இறைவன்மீது அன்பு கொள்வதால் இது கிட்டும். பக்திமான் எல்லாவித கட்டுப்பாடுகளிலிருந்தும் நீங்கியவனாவான். தனது செயல்களின் பலாபலன்களைப் பொருட் படுத்தாது செயல்களனைத்தையும் எவன் இறைவனுக்காக அர்ப்பணிக் கிறானோ அவன் எல்லாவித கட்டுப்பாடுகளிலிருந்தும் நீங்கியவனாகிறான்.

சாண்டில்யரின் பக்திமீமாம்சை பக்திக்கு மெய்யிலடிப்படையான விளக்கத்தைக் கொடுப்பதன்மூலம் அதனை ஒரு கோட்பாடாக விபரிக்கிறது. அதன் சாராம்சம் வருமாறு[8].

> "பக்தியினாலேயே அறிவு காரியப்படுகிறதென்பதால் ஞானமும் பக்தியும் ஒன்றிற்கொன்று பதிலீடுகளாக இருக்க முடியாது. அது (பக்தி) ஒரு நம்பிக்கையல்ல. பக்தியிலிருந்தே அறிவு (ஞானம்) ஊற்றெடுக்கிறது. செயல்களனைத்திலும் இறைவனைச் சரணடைதல் பந்தங்களிலிருந்து விடுதலை பெற உதவுகிறது. இறைவனுக்கு எது அர்ப்பணிக்கப்படுகிறதோ அதுவே எமக்கும் கிடைக்கிறது."

புராணங்களாலும், பக்தி சூத்திரங்களினாலும் வளர்த்தெடுக்கப்பட்ட பக்திக் கோட்பாடு வர்ணாச்சிரம தர்மத்துடனும், கர்மக்கோட் பாட்டுடனும் இணைக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஒருவன் பக்திமார்க்கத்தில் ஈடுபட்டாலும் தர்மசாஸ்திரங்கள் கூறும் விதிமுறைகளை ஏற்று

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நடத்தல் வேண்டுமென்றும், அல்லாதுவிடின் பக்தியினால் எதுவித பயனுமில்லை என்றும் நாரத பக்தி சூத்திரம் வலியுறுத்துகிறது.[9]

3. பக்தி நெறியின் கூறுகள்

உருவவணக்கமும் ஓரிறைவாதமும் பக்தி நெறியின் இரு பிரதான கூறுகளாகும். ஆள்நிலைப்பட்ட இறைவனுடன் பக்தன் கொண்டுள்ள தொடர்பே பக்தியானால், அப்பக்தி எப்பொழுதும் தனியொரு தெய்வத்தின்மீதான பக்தியாகவே இருக்கும். இது பக்திக் கோட்பாட்டின் அடிப்படைகளிலொன்று. "முத்திறத்தார் ஈசன் முதற்றிறத்தைப் பாடியவர் என்று கல்வெட்டு புகழ்ந்து பேசும் மூவர்கள் சிவபெருமானையன்றி மற்றொரு தெய்வத்தை மறந்தும் தொழாதவர்" என்ற குறிப்பு இங்கு அவதானிக்கத்தக்கது.[10] தனியொரு தெய்வம் என்ற ஓரிறைவாதச் சிந்தனை குறிப்பாக, மத்திய, பிற்கால உபநிடதங்களிலேயே தோற்றம் பெறுகிறது. சுவேதாஸ்வர உபநிடதத்தில்[11] ருத்திரசிவன் தனிப்பெரும் தெய்வமாகவும், தியானம், துறவறம் போன்ற வழிமுறைகளினால் தன்னை வழிபடுபவர்களை உலக பந்தங்களிலிருந்து விடுதலையளிப் பவனாகவும் குறிப்பிடப்படுகின்றான். ஆனால் உலக நிகழ்ச்சிகள் அனைத்திற்கும் இறைவனின் சித்தமே ஏதுவாகவிருக்கிறதென்ற பக்திநிலை வெளிப்பாடு பிற்கால நூல்களிலேயே காணப்படுகிறது. குறிப்பாக புராணங்களில் இத்தகைய சிந்தனைப் போக்கு மேலோங்கி யுள்ளது. இறைவனது அனுக்கிரகத்தைப் பெறுவதற்கு அவனது சித்தத்தைத் தன்பால் ஈர்க்க வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் சைவமரபில் பலவிதமான வழிபாட்டு முறைகளிற்கு வித்திட்டது. குறிப்பாக தாந்திரிக வழிபாடு மேலோங்கியது, காளாமுகம், கபாலிகம் ஆகிய சைவசமயப் பிரிவுகள் எழுச்சியுற்றன. இவர்களது தாந்திரிக பக்திநெறி பல சந்தர்ப்பங்களில் சமூக – ஒழுக்க நியமங்களை மீறிச் சென்றமையால் மக்கள் மத்தியில் செல்வாக்கிழந்து, வரலாற்றிலிருந்து மறைந்துவிடவும் ஏதுவாயிற்று.

பக்தி நெறியை இலகுபடுத்துவதே உருவ வணக்கத்தின் பிரதான நோக்கமாகும். உருவ வணக்கத்தின் மூலமே உண்மையான ஞானம் கிடைக்குமென சிவமகாபுராணம் குறிப்பிடுகிறது. எல்லையற்ற ஆற்றலுடைய சிவனை திட்டவட்டமான பௌதிக உருவம் எதிலும் உள்ளடக்கிவிட முடியாதென வாதிடப்படுகிறது. இதனால் அருவுருவத் திருமேனியாகிய லிங்கமே உருவக் குறியீடாக ஆரம்ப காலத்தில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டிருந்தது. லிங்க வணக்கம் ஆரியரல்லாதாருக்குரியது. காலப்போக்கில் லிங்கம் வேதகால ருத்திரனுடன் இணைக்கப்பட்டிருத்தல் வேண்டும். "சுந்தர லிங்கத்துறை சிவன் வெளிவந்தான்" என்ற கடம்பவன புராணக் கூற்றும் இக்கருத்திற்கு அணி செய்யும்.[12] கிறிஸ்து சகாப்த காலத்திற்குரிய குடிமல்லத்து லிங்கத்தை மேற்படி முடிவிற்குச் சான்றாகத் தரலாம். லிங்கத்தின் தண்டில் சிவனது உருவம் கடையப் பட்டுள்ளது. இதுவே காலத்தால் முந்திய இந்து சிற்பமாகும்.[13] ஒப்பீட்டளவில் லிங்கவழிபாடு பிந்திய காலத்திற்குரியதொரு வளர்ச்சி யாகவே தென்னிந்தியாவிற் காணப்படுகிறது. சிவவழிபாட்டிற்கு லிங்கம் மிகப் பொருத்தமான குறியீடு என்ற கருத்து கி.பி.6 ஆம் நூற்றாண்டிற்குப் பின்பதாகவே தமிழ்நாட்டிற் பரவலாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டிருத்தல் வேண்டுமென ஸ்ரெயின் அபிப்பிராயப்படுகிறார். இக்காலத்தின் பின்னரேயே பொதுவழிபாட்டுத் தலங்களில் லிங்கமும் இடம் பெற்றிருத்தல் வேண்டும். தென்னிந்தியாவில் பிரபல்யமாயிருந்த பால்வழிபாடு (Sex cult) லிங்கவழிபாடாக வைதீக நெறியுடன் கலப்புறுவதற்குச் சங்கராச்சரியார் பெரும் பங்காற்றியுள்ளதாக தோமஸ் என்பவர் குறிப்பிடுகிறார். தென்னிந்தியாவில் காணப்பட்ட நடுகல்வழிபாடு லிங்க வணக்கம் இங்கு பரவுவதற்கு ஏதுவாக இருந்தது. இது பானர்ஜி என்பாரின் கருத்தாகும். இவ்விருவர்களினதும் அபிப்பிராயங்களை இணைத்து அதாவது பால்வழிபாடு, லிங்கவழிபாடு, தமிழ்நாட்டில் வழக்கிலிருந்த நடுகல் வழிபாடு என்பனவற்றை இணைத்துக் கொள்வதன் மூலம் தஞ்சாவூரிலும், கங்கை கொண்ட சோழபுரத்திலுமுள்ள அரச வழிபாட்டுத் தலங்களாகிய சிவாலயங்கள் பற்றிய புரிந்துணர்வைப் பெறலாமென ஸ்ரெயின் வாதிடுகிறார்.[14] வெண்டி ஓ பிளைகட்டி (Wendy O'Flaherty) என்பாரின் அபிப்பிராயப்படி துறவு, காமக்களிப்பு என்ற இரு எண்ணக்கருக்களின் உருவச் சுட்டியாக லிங்கம் விளங்குகிறது.[15] வேதமரபு சாராத லிங்கமும் வேதத்து ருத்திரனும் புராண காலத்தில் சிவனாகப் பரிணமித்து மானிட வடிவத்தையும் மனைவி, பிள்ளைகள் அடங்கியதொரு குடும்பத்தையும் பெறுகிறார்.

4. தமிழ்நாட்டில் பக்தி

'விருத்தாசல புராணம்' என்ற நூலில் வருகிற செய்தியொன்று தென்னிந்தியர்களின் பிரக்ஞையில் பக்தி எவ்வாறு உள்வாங்கப்பட்டுள்ளது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

என்பதைத் தெளிவாக உணர்த்துகிறது. சிவனும் ஏனைய கடவுளர்களும் உரையாடுவதாக இவ்வைதீகம் உளது.[16]

கடவுளர்களின் முறைப்பாடு

> "எவ்வித தகுதியுமில்லாத தீவினையாளர்களான மனிதர் புனித ஸ்தலங்களில் வழிபடுவதன் மூலம் இலகுவில் உம்மை வந்தடைகிறார்கள். எவரும் எம்மை வழிபடுவதில்லை. எமக்கு அவிப்பாகமும் கிடைப்பதில்லை, யாகமும் செய்யப்படுவதில்லை. நரகமும் வெறுமையாயுளது."

சிவன் பின்வருமாறு பதிலளிக்கிறார்:

> புனிதஸ்தலங்களில் தவம் செய்ததன் மூலம் நீங்கள் மேலான பதவியை அடைய முடிந்தது. இப்பொழுது மற்றவர்கள் வழிபாடு செய்வதை ஏன் நீங்கள் தடுக்கின்றீர்கள். அவ்விடங்களில் வழிபாடு செய்தால் உங்களிற்கும் விடுதலை கிடைக்கும்.

தமிழ்நாட்டின் சமயவாழ்க்கை கிரியைகளை வற்புறுத்தும் வேதநெறிக்கும் தவத்திற்கும், முதன்மை கொடுக்காது, பக்திமார்க்கத்தை வலியுறுத்துவதை இவ்வுரையாடல் உணர்த்துகிறது. பக்திமார்க்கம் ஏலவே கூறியபடி இறைவனுடன் நேரடியான தொடர்பை ஏற்படுத்த வல்லதென்றும், உடனடியான பலாபலன்களைத் தரவல்லதென்றும் நம்பப்பட்டது. பக்தி மார்கத்தில் ஈடுபட்ட தமிழ்நாட்டுத் தொண்டர்களை இருவகையினராக வகைப்படுத்த முடியும், முதலாவது பிரிவினர் ஊரூராக அலைந்து திரிந்து இறைவனைப் பாடித் துதித்தனர். சிவாலயத் தொண்டுகள், பூசைகள் செய்து நாயன்மார்கள் ஆயினர். மறுசாரார் அடியார்க்கு அடியாராகச் சிவனடியார்களிற்குத் தொண்டுகள் செய்ததன் மூலம் நாயன்மார்கள் என்ற சிறப்பைப் பெற்றார்கள். பெரியபுராணம் இத்தகையோரைப் 'பக்தராய்ப் பணிவோர்' எனக் குறிப்பிடுகிறது. சிறுத்தொண்டர், அப்பூதியடிகள், திருக்குறிப்புத் தொண்டர் எனப் பலர் இப்பிரிவிலடங்குகின்றனர். பின்னாளில் பக்திக் கோட்பாடு சைவ சித்தாந்தமாக மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களிற் பரிணமித்த பொழுது சிவனடியார்கள் சிவனுக்குச் சமதையான அந்தஸ்தைப் பெற்றார்கள். சிவனடியார்களையும் சிவாலயத்தையும் சிவனென்றே போற்றித் தொழ வேண்டுமென்ற நடைமுறை ஒரு கோட்பாடாகச் சிவஞானபோதத்தில் உள்ளடக்கப்பட்டது.[17]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பக்தராய்ப் பணிவோரில் வன்பக்தியாளரும் காணப்பட்டனர். பெரிய புராணம் வன்பக்தியாளர்களைத் தனிப் பிரிவாக வேறுபடுத்திக் காட்டவில்லையெனினும், இவர்கள் தமது செய்கையால் ஏனையோரி லிருந்து வேறுபடுகின்றனர். குடும்ப - சமூகக் கடப்பாடுகளையோ அன்றி தாம்வாழ்ந்த சமூகம் ஏற்றுக்கொண்ட சட்டதிட்டங்களையோ பொருட்படுத்தாது வன்பக்தியாளர்கள் செயற்பட்டனர். ஒரு சமயம் சுந்தரர் கூட சிவபெருமானால் 'வன்றொண்டர்' என அழைக்கப்பட்டதாகக் குறிப்பிடப்படுகிறது. தன் தந்தையின் காலை வெட்டியவரும், மகளின் கூந்தலை வெட்டியவரும், மனைவியைக் கொடுத்தவரும், தாய், தந்தை, மனைவி ஆகியோரை வாளினால் வெட்ட துணித்தவரும் என்று வன்பக்தியாளர்களின் செய்கைகள் பலதரப்படும். சில சந்தர்ப்பங்களில் தன்னையே அழித்துக்கொள்ளுதல் என்ற எல்லைவரை இவர்களது நடவடிக்கைகள் சென்றன. அறிவு நிலையைப் புறந்தள்ளி, உணர்ச்சிக்கு முதன்மை கொடுத்துச் செல்லும் வன்பக்தியானது இன்றுவரை தமிழ்ப் பிரக்ஞையிற் காணப்படுகிறது. இலட்சியங்களை முன்னிறுத்திச் செய்யப்படும் தற்கொலைகளின் பின்னணியில் உள்ளதுவும் வன்பக்தித் தத்துவமேயாகும். இது தொடர்பான கல்வெட்டுச் செய்தியொன்றும் உண்டு. பல்லவமன்னன் கம்பவர்மனின் 20ஆம் ஆட்சியாண்டில் இந்நிகழ்ச்சி நடந்துள்ளது. 'பட்டைப்பொத்தான் என்னும் தன்தலைவன் போரிலே வெற்றிவாகை சூட வேண்டும் என்பதற்காக நாகன் ஒக்கதிந்தன் என்பான் தன் தலையை அரிந்து பிடாரி கோயிற் பீடத்தில் வைத்தான்' எனக் குறிப்பிடப்படுகிறது.[18]

தென்னிந்தியாவில் பக்தியின் சுவடுகளை ஆராய்ந்த கமில் சுவேலபில் (Kamil V.Zvelebil) அதன் ஊற்றுக்களைப் பரிபாடல், திருமுருகாற்றுப்படை ஆகிய நூல்களிற் கண்டுகொள்ளலாமெனக் குறிப்பிடுகிறார்.[19] இவரது அபிப்பிராயப்படி திருமுருகாற்றுப்படை கி.பி.250க்கும் 300க்கும் இடைப்பட்ட காலத்திற்குரியதாகும். இக் காலத்திலிருந்தே தமிழ் மக்களின் ஆன்மீக வாழ்க்கையிற் பக்திச் சமயமும் இடம்பெற்று வருகிறது. இதிகாச - புராணக் கதைகள் தென்னாட்டுச் சுதேச தெய்வங்களை வடநாட்டுத் தெய்வங்களுடன் இணைத்ததுமல்லாமல், அத்தெய்வங்களின் இருப்பிடங்களாகத் தென்னாட்டுத் தலங்களையும் குறிப்பிட்டன. பரிபாடலில் முருகன் (ஸ்கந்தன்) திருப்பெருங்குன்றத்துடன் தொடர்புபடுத்தப்படுகிறான். பிற்காலத்தில் அதாவது மத்தியகாலத்தின் பிற்பகுதியில் சிவனும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தென்னாடுடைய சிவனாக மாற்றமடைகிறான். திருவிளையாடற் புராணம் மதுரையை மையமாகக் கொண்டே இயற்றப்பட்டுள்ளது.

பரிபாடலிற் பக்தியை வெளியிடும் செய்யுள்களாக இருப்பவை காமக் கூறுகளையும் உள்ளடக்கிய பக்தித் தோற்றப்பாடாக வெளிப் படுகிறதென்பது கமில் சுவேலபிலுடைய அபிப்பிராயமாகும். இப் பாடல்கள் திருமால், செவ்வேள் - முருகன் பற்றியவை. பக்தன் தெய்வத்தை ஆள்நிலைப்பட்டதாகக் கருதும் பொழுது காமக் கூறுகள் இடம்பெறுவதும் தவிர்க்க முடியாது போகிறது. பிற்காலப் பக்தி இலக்கியங்களில் இதற்கான உதாரணங்களைப் பெருந்தொகையிற் கண்டுகொள்ளலாம். அருணகிரியாரின் பாலியற் திளைப்பு மிதமிஞ்சிய தென்றும் குறிப்பிடப்படுகிறது.[20]

எவ்வாறாயினும் சிவனைத் தலைமைத் தெய்வமாகக் கொண்ட பக்திச் சமயம் ஒரு இயக்கமாக கி.பி. 6 ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்தே வேகங்கொள்ள ஆரம்பிக்கிறது. காரைக்காலம்மையார் இதனைத் தொடக்கி வைக்கிறார். அடுத்து வந்த சம்பந்தர், நாவுக்கரசர், சுந்தரர் காலங்களிற் பக்தி இயக்கம் உச்சத்தை அடைகிறது. ஊரூராகச் சென்று தமது பாடல்கள் மூலம் பக்தி இயக்கத்தைப் பரவச் செய்த நாயன்மார்களின் பதிகங்கள் அனைத்திலும் புராணங்களை ஆதாரமாகக் கொண்டே சிவனது வருணனைகளும் ஐதீகங்களும் புனையப்பட்டுள்ளன. இது தொடர்பாகக் கலித்தொகையில் (கி.பி. 4-5ஆம் நூற்றாண்டு) சிவநடனம் பற்றி வருகிற குறிப்புகளையும் அவதானித்தல் வேண்டும். திரிபுரத்தை எரித்த ஐதீகத்துடன் இணைக்கப்பட்டு இக்குறிப்பு வருகிறது. சிவனும் நடனபாணியாகவே (ஆடல்வல்லான்) உருவகம் பெற்றுள்ளார்.[21]

சிவனது நடனபாணிகளில் உக்கிரதாண்டவம், ஆனந்த தாண்டவம் என்ற இரண்டும் குறிப்பிடத்தக்கது. சிவன் தனியனாக நடனமாடும்பொழுது, அது பெரும்பாலும் உக்கிரத் தாண்டவமாகவும், அழித்தல் தொழிலுக் குரியதாகவும் பார்வதி முன்னிலையில் ஆடப்படும் பொழுது ஆனந்தத் தாண்டவமாகவும் படைத்தற் தொழிற்குரியதாகவும் இருக்கிறதெனக் கூறப்படுகிறது. உக்கிர தாண்டவம் புராணங்களிலேயே கூடிய அழுத்தத்தைப் பெற்றுள்ளது. ஆனால் ஆனந்த தாண்டவமோ தமிழ்நாட்டு வழிபாட்டு முறையில் மேலோங்கிக் காணப்படுகிறது. எவ்வாறாயினும் சிவநடனம் பக்திச் சமயத்துடன் பெரிதும் தொடர்புடையதென்பது வெளிப்படை. இதனைச் சிவ புராணத்தில் வருகிற ஐதீகமொன்றும் உறுதி செய்யும்.[22]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

"மீனா (இமையவான் மனைவி), பார்வதி ஆகியோர் முன்னிலையிற் சிவன் ஒரு சமயம் நடனமாடினார். இசையுடன்கூடிய இவ்வாடல் பார்வதிக்கு மயக்கத்தை ஏற்படுத்தியது. சிவன் சாம்பல் பூசியவனாகவும், எலும்பு மாலை அணிந்தவனாகவும் தோற்ற மளித்தாலும் பார்வதி தன்னகத்தில் அவனை அழகனாகவே கண்டாள். சிவனைத் தன் கணவனாகவும் வரித்துக் கொண்டாள். சிவனது ஏழ்மைத் தோற்றத்தையும் அவனது நடனத்தையும் கண்ணுற்ற மீனா பொன்னாபரணங்களைத் தந்தாள். ஆனால் சிவன் அவற்றை நிராகரித்து அவளது மகளான பார்வதியைத் தருமாறு இரந்து கேட்டவண்ணம் மீண்டும் நடனமாடத் தொடங் கினான். இதனாற் சீற்றமடைந்த மீனா சிவனைத் திட்டியபடியே அவனை அங்கிருந்து வெளியேற்றுமாறு காவலர்க்குக் கட்டளை யிட்டாள். ஆனால் பிச்சைக்காரனாகத் தோற்றமளித்த சிவனை எவராலும் நெருங்க முடியவில்லை. அவன் அக்கினி போலப் பிரகாசித்தான். விஷ்ணுவாகவும், சூரியனாகவும் அர்த்த நாரீஸ்வரராகவும் தன் தோற்றத்தை மாற்றிபடியே நடனமாடி மீண்டும் பிச்சைக்காரன் வடிவெடுத்து பார்வதியைத் தருமாறு இரந்து கேட்டார். அவரது வேண்டுகோள் நிராகரிக்கப்படவே, பிச்சைக்காரன் மறைந்தான். பின்னர் இவ்வாறு மாறிமாறித் தோற்றமளித்தது சிவனே என இமையவானும் மீனாவும் உணர்ந்தனர். அவர்கள் உள்ளத்திற் பக்தி பிறந்தது."

காரைக்காலம்மையாரின் திருவாலங்காட்டுப் பதிகங்களில் இவ் ஐதீகம் எதிரொலிப்பதைக் காணலாம். திருமாலாகவும், உமைபாகனாகவும் சூரியனாகவும் சிவன் காட்சியளித்ததை,

"ஒருபாலுலகளந்த மாலவனாம் மற்றை
ஒருபாலுமை யவளாம் என்றால் - இருபாலும்
நின்னுருவமாக நிறந்தெரிய மாட்டோம்மால்
நின்னுருவோர் மின்னுருவோ நேர்ந்து"

என்று பாடுகிறார்.[23] சிவனது உக்கிரத்தோற்றம் அன்பின் உருவமே என பார்வதி கண்டாள். காரைக்காலம்மையாரும் அவ்வாறே கண்டு, ஈமக்காட்டில் வாழ்ந்தார். உண்மையை அறியாதோரே பேய்க்கோலமாகக் காண்கின்றனரெனக் கண்டிக்கிறார். வைசிய குலத்தினரான அம்மையார் கணவராற் புறக்கணிக்கப்பட்டவர். சமூகத்திலிருந்து ஒதுங்கி, பேயுருவை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

விரும்பிப் பெற்று, ஈமக்காட்டில் வாழ்ந்தவரெனப் பெரியபுராணம் குறிப்பிடுகிறது. அவராற் சமூகத்தைப் புறக்கணிக்க முடிந்தது. காடுறை வாழ்க்கையாற் சமூகத்திற் கெதிரான தனது எதிர்ப்புணர்வைத் தெரிவிக்க முடிந்தது. இதனால் சிவனது அகோர அம்சமே காரைக்காலம்மையாரின் பக்திக்குரியதாக ஆள்நிலைப்படுத்தப்பட்டது.

சம்பந்தர், நாவுக்கரசர், சுந்தரர் ஆகியோர் பாடல்களிலும் சிவனது நடனத்தோற்றம் விதந்து போற்றப்பட்டாலும், அவர்களது சிவன் பற்றிய படிமம் காரைக்காலம்மையாரது படிமத்திலிருந்து வேறுபட்டது. இதனை ஆனந்த தாண்டவம் எனக் குறிப்பிடலாம். ஆனந்த தாண்டவம் பற்றிய ஆய்வு கமில் சுவேலபிலாலும் நிகழ்த்தப்பெற்றுள்ளது. இவரது அபிப் பிராயப்படி சிவனது ஆனந்தத் தாண்டவமே நடராஜ மூர்த்தமாக சிதம்பரத்தை மையமாகக் கொண்டு வளர்ச்சி பெற்றது. இவ்வளர்ச்சியில் 7ஆம், 8ஆம் நூற்றாண்டுகள் மிக முக்கியமான காலப்பகுதியாகுமென குறிப்பிடப்படுகிறது.[24] தேவாரம் பாடிய மூவரும் அதேகாலப் பகுதியைச் சேர்ந்தவர்கள். நடராஜர் பற்றிய கருத்துவத்தின் வளர்ச்சிக்கு இவர்களது பாடல்களும் முக்கிய பங்காற்றியுள்ளதெனலாம். நாயன்மார்கள் சிவனை 'ஆடல்வல்லான்' என்ற வழிபடு ஆளுமையாக உருவகப்படுத்த, அப்படிமமே பிற்காலத்திற் சோழர்களின் இறவாப் புகழ்படைத்த 'நடராஜர்' செப்புருவங்களாகப் பிரபல்யமாயிற்று.

5. நாயன்மார்கள் பற்றிய குறிப்புகள்

சம்பந்தர், நாவுக்கரசர், சுந்தரர் ஆகியோரின் வாழ்க்கைக் காலத்திற் காணப்பட்ட சமூக – பொருளாதார நடவடிக்கைகளில் விவசாயக் குடியானே முதன்மை பெற்றிருந்தாலும் இரு பிறப்பாளர்களான பிராமணர்களுக்கும் இவர்களுக்குமிடையே சமநிலையொன்று பேணப் பட்டது. இது நீண்டகாலச் சகவாழ்வினால் ஏற்பட்ட சமநிலை கெடாத தொடர்பாகும். இதனைக் குறிப்பீடாக உணர்த்தும் வகையில் நாவுக்கரசர்,

"மண் பொருந்தி வாழ்பவர்க்கும் மாதீர்த்த வேதியர்க்கும்
விண் பொருந்து தேவர்க்கும் வீடுபேறாய் நின்றானை..."

என்று பாடுகிறார்.[25] சமூகவாழ்க்கையிற் பிராமணர்களின் முதன்மை ஸ்தானம் அனைவராலும் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டிருந்தது. சம்பந்தர், சுந்தரர் ஆகிய இருவரும் பிராமணர்கள். நாவுக்கரசர் வேளாண் குலத்தவர். இவர்களுடைய வரலாறு பற்றிப் பெரியபுராணம் தரும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

செய்திகளும் அவர்களின் சாதிவேறுபாட்டிற்கியைய மாறுபட்டிருப்பதை அவதானிக்கலாம்.

நாவுக்கரசர் பூர்வ ஜென்மத்தில் தவசிரேட்டராக இருந்தவர். தவக் காலத்தின் பொழுது தாமறியாது செய்த தவறு ஒன்றன் காரணமாக மீண்டும் மனிதப் பிறவியெடுத்து பக்தி மார்க்கத்தில் ஈடுபட்டார். சுந்தரர் பூர்வத்தில் கைலாசவாசி, பார்வதியின் பணிப்பெண்கள் மீதுகொண்ட காமத்தினால் உயர்நிலையிலிருந்து மனிதப் பிறவியாகக் கீழ்நிலைக்கு வரவேண்டியேற்பட்டது. சிவபக்தராய் வாழ்ந்து மீண்டும் உயர்நிலை யடைந்தார். இவர் தன் வாழ்க்கைக் காலத்தில் 'தம்பிரான் தோழராய்' இருந்தவர். அவரது உலகியற் வாழ்க்கைக்கு இறைவனது அனுசரணையும், நேரடியான உதவிகளும் கிடைத்தன. இவ்விரு நாயன்மார்கள் பற்றி பெரியபுராணம் தரும் குறிப்புகளின்படி பார்ப்போமாயின், ஒரு ஆன்மா தன் தகுதிக்கும், கன்மவினைக்கும் ஏற்ப வர்ணாச்சிரம தர்மத்தின்படி பிறப்பெடுக்கிறதென்ற நிலைப்பாடே வற்புறுத்தப்படுகிறது. பெரிய புராணம் பிற்காலச் சோழர் காலத்திற்குரியதென்பது இங்கு குறிப்பிடத் தக்கது.

எவ்வாறாயினும், கி.பி.9ஆம் நூற்றாண்டுவரை தமிழ்நாடெங்கும் நாயன்மார்களால் முன்னெடுத்துச் செல்லப்பட்ட வழிபாட்டு முறையானது தமிழ்நாட்டில் பக்திச் சமயத்தின் மேன்மையையும் முதன்மையையும் வற்புறுத்தியது. சமண – பௌத்த சமயங்களிற்குச் சைவத்தின் பக்திக் கோட்பாடு பெருத்த சவாலாக இருந்தது. பால், சாதி வேறுபாடுகளில்லாது சமூக அடுக்கின் அனைத்துப் பிரிவுகளிலுமிருந்தும் சிவனடியார்கள் தம்மை பக்தி இயக்கத்தில் இணைத்துக்கொண்டனர். வட இந்திய மரபிற்குரிய வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை மீறிய இப்பக்தி இயக்கம் வேத நெறிக்கு முற்றிலும் மாறுபட்டதாகக் காணப்பட்டது. பிராமணரான நமிநந்தியடிகள் பற்றிய பெரியபுராணச் செய்தியொன்று இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. 'சகல சாதிகளும் கலந்து கொண்டதொரு கோயில் வைபவத்திற்கு தானும் சென்றதால் தனக்கும் தீட்டுண்டாயிற்று' என நினைத்த நமிநந்தியடிகளிற்கு 'திருவாரூரிலே பிறந்தவர்கள் அனைவரும் என்னுடைய கணங்கள்' என சிவபெருமான் கூறியதானது, பக்தி நெறி சாதிக் கட்டுப்பாட்டை மீறிச் செயற்பட்டதென்பதை உணர்த்துகிறது. இவ்விடத்து 'சமூகக் கட்டுப்பாட்டை மீறியவர், 'சூத்திரற்கு வேதத்தைப் போதித்தவர்' எனத் தக்கன் சிவனை வைததாகக் குறிப்பிடும் புராணச் செய்திகளும் அவதானிக்கத்தக்கவை.[26]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை மீறுதல் கண்டிக்கப்பட வேண்டியதென்பது தர்மசாஸ்திரங்களின் நிலைப்பாடாகும். சூத்திரர் வேதமந்திரங்களைக் கேட்பதுவும், உச்சரிப்பதுவும் தடை செய்யப்பட்ட காரியங்களாக அவை கருதின.

1. சூத்திரன் வேதமந்திரங்களைச் செவிமடுப்பானாயின் அவனது காதுகளில் உருக்கிய மெழுகு அல்லது உலோகத்தை வார்த்தல் வேண்டும்.
2. வேதமந்திரங்களைச் சூத்திரன் உச்சரிப்பானாயின் அவனது நாக்கு வெட்டப்படுதல் வேண்டும்.
3. வேத மந்திரங்களை அவன் ஞாபகத்தில் வைத்திருப்பானாயின் அவனுடலை இரண்டாகக் கிழித்துப் போடுதல் வேண்டும்.

இவ்வாறு கௌதமரின் தர்மசாஸ்திரம் கூறுகிறது.[27] ஆனால் தமிழ்நாட்டிற் பக்தி இயக்கம் வேகம் கொண்ட காலத்தில் இத்தகைய கடுமையான கொள்கைகள் பின்பற்றப்படவில்லை. இதிலிருந்து பக்தி இயக்கம் தமிழ்நாட்டிற் பரவிய காலை வர்ணாச்சிரம தர்மம் பேணப்படவேயில்லை என்ற முடிவிற்கு நாம் வரலாகாது. ஆனால் பின்னாளில் காணப்பட்டது போன்ற தீவிரத்தைப் பெற்றிருக்கவில்லை என்று மட்டுமே கூறலாம். சம்பந்தர், சுந்தரர் வரலாறுகளிலிருந்து இதனை அறிய முடிகிறது. பிராமணரான திருநீலநக்கர் சம்பந்தரின் வேண்டுகோளிற்கிணங்க நீலகண்டப் பெரும்பாணர்க்கும் மற்றும் விறலியற்கும் தன்வீட்டில் நித்தியாக்கினி வளர்க்குமிடத்தில் துயிலுவதற்கு இடம் கொடுத்தார்.[28] சுந்தரர் தன்குலத்திலும் தாழ்ந்த பெண்களைத் திருமணம் செய்தார்.

காலப்போக்கில் வர்ணாச்சிரம தர்மமும் வைதீக ஆசாரங்களும் படிப்படியாகத் தமிழகத்திற் செல்வாக்குப் பெற ஆரம்பித்தது. பல்லவர்களாலும், சோழர்களாலும் கட்டப்பட்ட கோயில்களில் தாழ்ந்த சாதியார் புக அனுமதிக்கப்படவேயில்லை. சோழர் காலத்தில் வர்ணாச்சிரம தர்மம் மிக இறுக்கமாகப் பேணப்பட்டதென்பதற்குச் சான்றாகப் பின்வரும் ஆதாரம் கிடைத்துள்ளது. இது இரண்டாம் குலோத்துங்க சோழனின் ஆட்சி பற்றியதொரு குறிப்பாகும். "மேதினி வளரும் சாதி, ஒழுக்கமும் நீதி அறமும் பிறழாது" ஆட்சி செய்தான் என இவனது மெய்க்கீர்த்தி பாடப்பட்டுள்ளது.[29] திருநாளைப் போவார் எனப் பெரியபுராணம் குறிப்பிடும் நந்தனுக்குப் பிறப்பிற் கிடைத்த

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உடலுடன் சிதம்பர தரிசனம் செய்ய முடியவில்லை. சிதம்பரத்தின் மதிற்சுவரருகே குழிதோண்டி வளர்க்கப்பட்ட அக்கினியுட் புகுந்து பிராமணமுனிவர் வடிவம் பெற்று கனகசபையை அடைந்தாரென்பது ஐதீகம்.

6. வரலாற்றுப் பின்னணி

கி.பி.ஆறாம் நூற்றாண்டளவில் பல்லவர்களின் எழுச்சியைத் தொடர்ந்து தென்னிந்தியாவில், ஒரு சகாப்தம் முடிவடைந்து, பிறிதொரு சகாப்தம் தோன்றுவதைக் கல்வெட்டுக்கள் பதிவு செய்துள்ளனவென்றும், இக்கால இந்தியாவில் இரு சென்நெறிப்போக்குகள் - குப்தரதும் சங்ககாலத்ததும் பண்பாடுகள், தென்னிந்தியாவில் இணைந்து கொண்டனவென்றும் ராமானுஜன் குறிப்பிடுகிறார். இவரது அபிப்பிராயப்படி ஆறிலிருந்து ஒன்பதாம் நூற்றாண்டுவரை பல்லவர்களும், பாண்டியர்களும் அடிக்கடி தம்மிடையேயும், தக்கண அரசுகளுடனும் போரிட்டு கொண்டாலும் அக்காலப்பகுதியிற் பண்பாட்டு மலர்ச்சியொன்று ஏற்பட்டது.[30]

இக்காலப் பகுதியில் தென்னிந்தியாவில் ஏற்பட்ட மாற்றங்கள் குறித்து ஆராய்ந்த பேட்டன் ஸ்ரெயின் என்ற ஆய்வாளர் இவையெல்லாம் திடீரென நிகழ்ந்தவையல்ல என்றும், படிப்படியாகவே ஏற்பட்டதென்றும் வாதிடுகிறார். பல்லவ ஆதிக்கத்திற்கு முன்பதாகவே தென்னிந்தியாவில் 'சமஸ்கிருத மயமாதல்' ஏற்படத் தொடங்கிற்று எனக்கூறும் இவர் தென்னிந்திய சமூகத்திலும் அதன் பண்பாட்டிலும் ஏற்படத் தொடங்கிய படிப்படியான வளர்ச்சியை முதலில் பல்லவர்களின் பிராகிருத கல்வெட்டுக்களிலும் தொடர்ந்து அவர்களின் சமஸ்கிருத கல்வெட்டுக் களிலும், பின்னர் முறையே சோழர்களின் சமஸ்கிருத, தமிழ்க் கல்வெட்டுக்களிலிருந்தும் கண்டுகொள்ளக் கூடியதாயிருக்கிறதெனக் கூறுகிறார்.[31]

தென்னிந்தியாவில் இக்காலத்திலேற்பட்ட வரலாற்று நகர்வானது சைவபக்தி நெறியின் வளர்ச்சிக்கு மிகவும் உவப்பானதொரு சூழ் நிலையை ஏற்படுத்திக்கொடுத்தது. பல்லவர்காலத்திலும் தொடர்ந்து சோழர் காலத்திலும் கிராமிய விவசாய சமூக பண்பாட்டு வட்டாரங்கள் பெரும் தொகையில் ஏற்படுத்தப்பட்டன. அத்துடன் கிராமிய விவசாய சமூகங்களே நாட்டின் சமூக பொருளாதாரக் கட்டமைப்பில் ஆதிக்கம் செலுத்தும் சக்தியாகவும் இருந்தன. சமூகவாழ்க்கையில் விவசாயிகளிற்கும் (உழவர் / வெள்ளாளர் / காராளர்) பிராமணர்களுக்கும் இடையில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நெருங்கிய ஒத்துழைப்பு நிலவியது. சமூகத்தின் ஆன்மிகத் தலைவர்களான பிராமணர்களிற்கும் உயர் அந்தஸ்து கொண்ட விவசாயக் குழுக்களிற்கு மிடையிலான ஒத்துழைப்பு அவர்களது உள்ளூர் அமைப்புக்களின் அதிகாரப் பகிர்வுடன் பொருந்தியதாயிருந்தது. பிராமணரும் வெள்ளாளரும் ஊர் என்ற உள்ளூர் அரசியல் அலகில் உறுப்பினராக இருந்தனர். பக்தியுகம் வேகங்கொண்ட அக்காலப் பகுதியில் விவசாயக் குடியானவர் சமூகம் கிடைவெட்டாக ஏனைய சமூகக் குழுமங்களையும் தன்னுள்ளடக்கி வளர்ச்சியடையலாயிற்று. ஏனைய சமூகக் குழுக்களும் குடியானவனின் அந்தஸ்துக்கு இணையான தகுதியைப் பெறுவதிலேயே நாட்டங்கொண்டு காணப்பட்டனர். அத்துடன் தென்னாட்டு மன்னர்களும் அடிப்படையில் விவசாய குடியானவர் மூலத்தையே கொண்டிருந்தன ரென்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. பிராமணர்கள் உள்ளூர் குடியானவர் குழுக்களுடனும் அதன் தலைவர்களுடனும் மிக நெருக்கமான பிணைப்புக் கொண்டிருந்ததால் சத்திரியர்களுடன் ஒத்துழைக்க வேண்டிய ஆர்வம் பிராமணர்களிற்கு இருக்கவில்லை. தமிழ்ப் பக்தியிலக்கிய மரபிலிருந்தும் இதற்கான ஆதாரங்களைப் பெற முடியும். பாண்டிய நாட்டிற்கு அரசனாயிருந்த அரசகுலத்தவனொருவன் இறந்துபோக, வைசிய குலத்தைச் சேர்ந்த சிவபக்தரான மூர்த்திநாயனார் தெரிந்தெடுக்கப்பட்டு அரசனாக முடிசூட்டப்பட்ட சம்பவம் பெரிய புராணத்தில் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளது.[32]

குடியானவர்களிற்கும் பிராமணர்களிற்குமிடையிலான பரஸ்பர ஒத்துழைப்பு சைவபக்தி நெறியை முன்னெடுத்துச் சென்ற நாயன்மார்களின் சாதித் தொகுப்பிலும் கண்டுகொள்ளலாம். ஆதிசைவர், பிராமணர் மாமாத்தியப் பிராமணர் என 17 நாயன்மார்கள் இரு பிறப்பாளர் சமூகத்தைச் சேர்ந்தவர்களாகவும், வேளாளர் வைசியர் என்ற பிரிவில் 18 நாயன்மார்களுமாக அறுபத்து மூவரில் 35 பேர் மேற்குறித்த இருவருணத்தவர்களுமாக இருக்கின்றனர். ஏனைய 28 நாயன்மார்களில் 11 பேர் சத்திரிய வம்சத்தினராகவும், ஏனைய 11 பேர் ஏனைய கீழ்நிலைச் சாதியில் உள்ளவர்களாகவும் குறிப்பிடப்படுகிறது. இவர்கள் தவிர 6 பேர் மரபறியாதவர் பிரிவில் உள்ளடக்கப்பட்டுள்ளனர்.

இக்காலத்திற் குடியானவர்களிற்கும் பிராமணர்களிற்குமிடையிலான பரஸ்பர ஒத்துழைப்பு ஒருபுறம் ஆலயத்தை மையமாகக் கொண்ட பிராமணர்களின் வைதீக மரபிற்குச் சமூகத்தின் அனைத்துப் பிரிவினரதும் ஆதரவைப் பெற்றுத்தந்தது. மறுபுறம் தமிழக மக்களின் ஆன்மீக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வாழ்க்கைக்கும் அவர்களின் வழிபாட்டு முறைமைகளுக்கும் பிராமணர் அங்கீகாரம் தந்தனர். தமிழ்நாட்டு ஆன்மீக வாழ்க்கையையும், சுதேச வழிபாட்டு முறையையும் வைதீக மரபினுள் உள்ளடக்கியதன் மூலம் பிராமணர்கள் அவற்றிற்கு அங்கீகாரம் தந்தனர். குறிஞ்சி நிலத்துத் தெய்வங்களான சேயோன் சுப்பிரமண்யருடனும், மாயோன் கிருஷ்ணனுடனும் அடையாளம் காணப்பட்டனர். நாட்டார் கூறுகளை உள்ளடக்கும் வகையில் வைதீக நெறியில் மாற்றங்களையும் செய்து கொண்டனர். கண்ணப்ப நாயனாரின் சரித்திரம் இம்மாற்றத்தைப் புலப்படுத்துகிறதொரு வரலாறாகும். கண்ணப்பனை சங்கரரும் சிவானந்த லகரியில் பின்வருமாறு சிறப்பித்துப் பாடுகிறார்.[33] "ஈஸ்வரனுடைய சரீரத்திற்கு கால்களில் போட்டு தேய்ந்த செருப்பானது புருவங்களின் நடுவிடம் போலாகிறது. திரிபுரங்களுக்குச் சத்துருவான பரமசிவனுக்கு கொப்பளித்த ஜலத்தினால் நனைத்தலானது அபிஷேகம் போலாகிறது. கடித்துண்ட மாமிசத்தின் மீதி புதியதான நைவேத்தியம் போலாகிறது. வேடன் உயர்ந்த பக்தன் போலாகிறான்."

தமிழ்நாட்டுச் சுதேச தெய்வங்களையும் வழிபாட்டு முறைகளையும் வைதீக சமயம் தனக்கேயுரிய வழிபாட்டு முறைகளோடும் தெய்வங்களோடும் பக்தி நெறியூடாக உள்வாங்கிக் கொள்ளுகிறது. பக்தி இயக்க உள்வாங்கலின் தன்மை பற்றி சுவையான தகவலொன்று வடமொழியிலுள்ள திருச்செந்தூர் புராணத்தில் துலுக்கனுக்கு மோட்சம் கொடுத்த சரித்திரம் என்ற பிரிவிற் காணப்படுகிறது. "எண்ணிறந்த பிராமணர்களையும் பசுக்களையும் கொன்ற துலுக்கனொருவன் திருச்செந்தூர் சுப்பிரமண்யர் ஆலயத்தின் மூலஸ்தானத்திற்குள் வந்தபொழுது கால் இடறி விழுந்து இறந்தான். அவனது உயிரை யமதூதர்கள் அழைத்துப் போக வந்தபொழுது அவர்கள் சுப்பிரமண்யரின் தூதுவர்களால் அடித்துக் கலைக்கப்பட்டார்கள். செய்தியை அறிந்த யமன் தானே திருச்செந்தூருக்கு வந்தான். அப்பொழுது சுப்பிரமணியர் யமனுக்கு பின்வருமாறு கூறினார்: அஞ்ஞானம், மோகம், அன்னியனை அவமதிக்கும் இச்சை, பொறாமை இவைகள் எதனாலாவது தன்காரியத்தை உத்தேசித்து வந்தவர்கள் திருச்செந்தூரிலுள்ள எம்மை (குகனை) தரிசித்த அக்கணமே சுத்தர்களாய் விடுகின்றனர்."[34] வள்ளி சுப்பிரமண்யர் திருமணம் தொடர்பாகக் கூறப்படுபவையும் எமது கருத்திற்கு அணிசெய்யும். தமிழ்நாட்டு வேடுவர்களின் தெய்வமான முருகனும் வள்ளியும் வைதீக சமய நெறிக்குள் இணைக்கப்பட்டமை பற்றிய வாதத்திற்கு உறுதுணை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

யான சான்றாகவும் இதனைக் கருதலாம். சுப்பிரமண்யருக்கு மகா விஷ்ணு தனது நேத்திரத்தில் உற்பவித்த வல்லீ என்னும் மங்கையை முதலிற் திருமணம் செய்து கொடுத்தார். பின்னர் சுப்பிரமண்யர் அசுரர்களை அழித்தமையினால் இந்திரன் மகிழ்ச்சியடைந்து தேவ ஸேனை என்னும் மங்கையையும் சுப்பிரமண்யருக்கு மணம் செய்து கொடுத்தான். வல்லீ தன் சக்களத்தியான தேவஸேனையை இம்சைப் படுத்தியதால் அவளை திர்யக்ஜாதியில் பிறந்து வேடுவர்களிடம் வளர்வாய் என்றும், உரிய காலத்தில் நான் உன்னை மணம் புரிவேன் என்றும், சாபம் கொடுத்தார். வல்லீயும் வள்ளி என்ற பெயரில் வேடுவர் களிடம் வளர்ந்தாள். அவளுக்கு உரிய வயது வந்தபொழுது சுப்பிரமண்யர் இரண்டாவது மனைவியாக அவளை மீண்டும் திருமணம் செய்தார். இங்கு வள்ளியின் முற்பிறப்புக் கதை ஒன்றை இணைத்ததன் மூலம் முருகன், வள்ளி, சுப்பிரமண்யர் - வல்லீயாக மாற்றப்பட்டனர்.

பல்லவர் காலத்திலிருந்து சோழர் காலம் வரை பெரும் தொகையான கற்கோயில்கள் கட்டப்பட்டன. அவற்றின் நித்திய – நைமித்திய கருமங் களிற்காகத் தானங்கள் வழங்கப்பட்டன. பிறதேசங்களிலிருந்து பெரும் தொகையான பிராமணர்கள் - குறிப்பாக சோழர் காலத்தில், வரவழைக்கப்பட்டு சதுர்வேதி மங்கலங்கள் என்ற பெயரிற் குடியேற்றப் பட்டனர். இறையிலி தானமாகப் பல கிராமங்கள் வழங்கப்பட்டன. அரச ஆதரவுடனேயே பிராமணர்கள் தமிழ்நாடெங்கும் குடியேற்றப் பட்டனரென வாதிடப்பட்டாலும், இதற்கு அக்காலப் பொருளாதார அமைப்பின் முதுகெலும்பாயிருந்த விவசாய சமூகத்தின் அனுசரனை இருந்திராவிடின் பிராமண குடியேற்றங்கள் பெரும் தொகையாக இடம்பெற்றிருக்க முடியாது. அக்காலச் சமூகத்தில் குடியானவர்களின் விவசாயமே பிரதான உற்பத்திச் சக்தியாக இருந்ததுடன், சமூகச் சொத்தின் மூலாதாரமாகவும், நேரடியாகவோ அன்றி மறைமுகமாகவோ பெரும்பாலான மக்களின் சீவனோபாயத்திற்கும் ஆதாரமாகவிருந்ததை மறுக்க முடியாது. இதனாற் போலும் நிலத்தின் மீதான தமது உரிமைகள் மறுக்கப்பட்ட பொழுதும், வரிச்சுமை அதிகரித்த பொழுதும் குடியான வர்கள் தமது எதிர்ப்பைத் தெரிவித்துக்கொண்டனர். இது தொடர்பான சில தகவல்கள் கல்வெட்டுக்களிற் பொறிக்கப்பட்டுள்ளன.[35]

1. கோயிற் கல்வெட்டுக்கள் என்ற தொகுதியின் முன்னுரையில் பின்வரும் சம்பவமொன்று குறிக்கப்பட்டுள்ளது. சாதுரிமாணிக்கம் என்ற நடனப்பெண் தனக்கு ஜீவிதமாக ஒதுக்கப்பட்டுள்ள நிலத்தில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தனது உறவினர்க்கு பயிர் செய்யும் உரிமை உண்டு என்பதற்காகக் கோயிற்கோபுரத்திலிருந்து வீழ்ந்து தற்கொலை செய்து கொண்டாள்.

2. தஞ்சாவூர் மாவட்டத்திலிருந்து பெறப்பட்ட கல்வெட்டொன்றில் கோயிற் காவற்காரர்கள் (திரிசூல வேலைக்காரர்கள்) தமக்கென ஒதுக்கப்பட்ட நிலத்தை கோயிலதிகாரிகள் (பிராமணர்கள்) அபகரித்துக் கொண்டமையை ஆட்சேபித்து கோயில் முன்றலில் தீமூட்டித் தற்கொலை செய்து கொண்டமை குறிக்கப்பட்டுள்ளது.

3. ஆடுதுறையில் கண்டெடுக்கப்பட்ட கல்வெட்டொன்றில் பின்வரும் விபரம் காணப்படுகிறது. அதிகாரிகளின் உதவியுடன் பிராமணர்கள் விவசாயத் தொழிலாளிகளான இடங்கைக் குழுவினர்க்கு சொல்லொணாத் துன்பம் விளைவித்தனர். அரச பிரதிநிதிகளின் சம்மதத்துடன் உள்ளூர் கிராமிய 'சபா' வரிகளை விதித்தது. சபாவினது முடிவை எதிர்த்து வரி கொடுப்பதில்லையென இடங்கைச் சாதியினர் தீர்மானித்தனர்.

4. *1239* ஆம் ஆண்டிற்குரிய இரு கல்வெட்டுக்களில் காணப்படும் செய்திகளின்படி விவசாயிகள் ஊர்ச் சபாவிற்கு விண்ணப்பமொன்று கொடுத்தனர். இதன்படி சட்டவிரோதமான முறையில் பிராமணர்கள் தமது உற்பத்தியில் பங்கு கேட்பதையும், பலர் வரியறவிடுபவர்களாக தம்மைத் துன்புறுத்துவதையும் நிறுத்தாதுவிட்டால் நிலத்தில் விவசாயம் செய்ய முடியாதெனத் தெரிவித்தனர்.

5. பிராமணர்களின் அநீதிக்கு எதிராக விவசாயக் குடியானவர்கள் கோயிற் சுவர்களை இடித்தும் நில உரிமை மாற்றப் பத்திரங்களைச் சூறையாடியும் மூல ஆவணங்களைச் சிதைத்ததுமான இரு சம்பவங்கள் நிகழ்ந்தமை பற்றிய கல்வெட்டுக் குறிப்புக்களும் உள, இச்சம்பவங்கள் மூன்றாம் இராஜராஜனின் காலத்திலும், முதலாம் குலோத்துங்கனின் காலத்திலும் நிகழ்ந்தன. முதலாவது கல்வெட்டின்படி அரசனின் ஐந்தாம் ஆட்சியாண்டில் நிகழ்ந்த கலகத்தின்போது மூல ஆவணங்கள் அழிக்கப்பட்டன. இரண்டாவது கல்வெட்டு குலோத்துங்கனின் 11ஆம் ஆட்சியாண்டில் நடைபெற்ற இடங்கை வலங்கை குழுக்களிற்கிடையிலான கலகம் பற்றியது. கோயில் உடைக்கப்பட்டு, கோயிற் சொத்துக்கள் சூறையாடப்பட்டு விக்கிரகங்களும் அகற்றப்பட்டன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

7. சைவசித்தாந்தத்தின் பிறப்பு

பக்தி இயக்கம் தன் உச்சத்தை அடைய, தொடர்ந்து வந்த காலப்பகுதியிற் சைவம் நிறுவனமயமடையத் தொடங்குகிறது. ஆலயங்களை மையமாகக் கொண்ட இம்முயற்சியின் முன்னிலையில் பிராமணர்களும், அவர்களுக்கு அனுசரணையாகச் சோழ அரசர்களும் செயற்பட்டார்கள். கி.பி. 850 ஆம் ஆண்டில் விஜயாலயன் அரசனானதிலிருந்து 13ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிக் கூறுவரை தமிழ்நாட்டில் சோழர்கள் ஆட்சி செய்தார்கள். சோழர்கள் பேரரசர்களானதைத் தொடர்ந்து பிராமணர்களிற்கும் அவர்களிற்குமிடையிலான ஒத்துழைப்பு வலுப்பெறத் தொடங்கியது. சோழர்களின் முடியுரிமையும், அரச அதிகாரமும் பிராமணர்களால் நியாயப்படுத்தப்பட்டது. சோழர்களின் வம்சாவளி சூரியகுலத்துடனும், புராண கால ஐதீகங்களுடனும் இணைக்கப்பட்டன. ஆதியில் விவசாய மூலத்தைக் கொண்டிருந்த சோழர்கள் சக்கரவர்த்திகளானதும் பிராமணர்களால் சத்திரிய குலத்தவர்களாக்கப்பட்டு அவர்களின் முடிசூட்டு வைபவங்களையும் தாங்களே முன்னின்று நடத்தும் உரிமை பெற்றனர். தில்லைவாழ் அந்தணர்கள் "மும்முடிச் சோழர்களிற்கே அல்லாமல் வேறு எவர்க்கும் முடிசூட்டமாட்டோம்" என கூற்றுவநாயனார்க்கு மறுத்துரைத்த செய்தியும் இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது.[36] சிவவழிபாட்டுக் காரரான சோழ அரச வம்சத்தின் ஆன்மீக வழிகாட்டல் பிராணமர்களின் தலைமையில் நடைபெற்றது. இதனால் பிராமண குடியேற்றங்கள் அரசர்களால் ஊக்குவிக்கப்பட்டதுடன், பிரமதேய விவசாய நிலங்களின் உடைமையாளர்களாகவும் அவர்கள் மாறினர். சமயக் கிரியைகள் ஆற்றும் தகுதி காரணமாகவும் நில உடைமையாளர்களாக இருந்தமை காரணமாகவும் தமிழ்நாட்டுக் கிராமங்களில் பிராமணர் தலைமைச் சாதியினராய் மாறியமையை கல்வெட்டுச் சான்றுகளும் உறுதி செய்கின்றன. உதாரணமாக கி.பி. 1002ஆம், 1258ஆம் ஆண்டு கல்வெட்டுக்களில் பிராமணரைத் தலைமைச் சாதியினராகக் கொண்டு ஏனையோர் சாதி அடுக்கின்படி பட்டியலிடப்பட்டுள்ளமை குறிப்பிடத் தக்கது.[37]

நிலஉடைமையாளர் என்ற வகையிலும், சமூகத்தின் பிரதான உற்பத்தியாளன் என்ற வகையிலும் இதுவரை காலமுமிருந்த விவசாய குடியான்களாகிய வெள்ளாளரின் நலன்கள் பிராமணர்க்குப் புதிதாகக் கிடைத்த அதிகாரத்துடன் முரண்பட்டுக் கொண்டமை பிராமணரல்லாதோர் ஆன்மீகத் தலைமையொன்று தமிழ்நாட்டில் ஏற்பட வழிவகுத்ததுடன்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தமிழ் நூல் மரபிற்குரிய சைவசித்தாந்த தத்துவத்தையும் பிறப்பித்தது. பக்தி இயக்கம் பரவிய காலை அவ்வியக்கத்தில் எல்லாச் சாதியினரும் பங்கெடுத்துக்கொண்ட நிகழ்ச்சியானது இதற்குப் பெரிதும் அனுசரணை யான சூழ்நிலையை ஏலவே ஏற்படுத்தியிருந்தது. பிராமணரல்லாதோரின் மடங்களும் குகைகளும் ஸ்தாபிதமாயின. இதனைக் கல்வெட்டுச் சான்றுகளும் உறுதி செய்கின்றன.

புதிய மடங்களின் தோற்றத்துடன் பிராமணர்களும், பிராமணர் அல்லாதோருக்குமிடையிலான தலைமைத்துவ முரண்பாடு கலகமாக வெடித்தது. இதனை 'குகையிடிக் கலகம்' என அழைப்பர். சிவப்பிராமணர் எனத் தம்மைக் கூறிக்கொண்ட சைவாசாரியார்கள் சிலர் வேளாண் குடியிற் பிறந்து கல்வி, கேள்வி, ஒழுக்கங்களால் சிறந்து நின்று ஞானோபதேச நெறி நிற்கத் தலைப்பட்டோரின் தலைமையை ஏற்க இசைந்திலர். இவர்களைச் சூத்திரர்கள் என்றும், இவர்களைக் குருவாக ஏற்று "ஞானோபதேச நெறி நிற்றல் பாவம்" என்றும் பிரசாரங்கள் செய்தனர். இதனாற் சோழர் காலத்தில் திகழ்ந்த சைவத்திருமடங்களின் தலைமை பற்றிய கருத்து வேறுபாடுகள் பல்கின. இவற்றின் எதிரொலியாக திருத்துறைப் பூண்டியிலும் தமிழகத்தின் ஏனைய பகுதிகளிலும் இருந்த மடங்களாகிய குகைகள் அவற்றின் சொத்துகளுடன் இடித்து நொருக்கப்பட்டன.[38] மூன்றாம் இராஜராஜனுடைய இரண்டாம் ஆட்சியாண்டில் உள்ளதொரு கல்வெட்டில் இது பொறிக்கப்பட்டுள்ளது. குகையிடிக் கலம்பகம் கி.பி.1200ஆம் ஆண்டில் மூன்றாம் குலோத்துங் கனின் 22ஆம் ஆட்சியாண்டில் நிகழ்ந்ததாகும்.[39] இச்சம்பவத்தை பிராமணர்க்கும் பிராமணர் அல்லாதோருக்குமிடையில் ஏற்பட்ட முரண்பாட்டின் வெளிப்பாடாகக் கருதலாம். சைவமெய்யியலின் உருவாக்கத்திலும் இம்முரண்பாட்டைக் கண்டுகொள்ளலாம்.

குகையிடிக் கலகம் நிகழ்ந்த காலத்திலேயே மெய்கண்ட சாத்திரங் களின் முதனூலான சிவஞானபோதத்தின் ஆசிரியரான மெய்கண்டரும் வாழ்ந்தவராவார். இவரது காலத்தை உறுதி செய்யும் கல்வெட்டுச் சான்றொன்றும் உண்டு.[40] மெய்கண்டர் சிவஞானபோதம் இயற்றியது தொடர்பாக ஒரு ஐதீகம் உண்டு.

"பரஞ்சோதி முனிவர் ஆகாயமார்க்கமாகச் செல்லும் பொழுது மெய்கண்டரைக் கண்டு சிவஞானபோதத்தை கொடுத்தருளி 'இதனை தமிழுலகம் உணர்ந்து உய்யும் பொருட்டு ஏது,

University ... 16 FEB 2021

703175
Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

திருட்டாந்தங்களினால் விளங்க உரைக்க' என்று கூறிச் சென்றார். மெய்கண்டர் சிவஞானபோதப் பொருளைத் தமதுள்ளத்தில் உள்ளவாறு நினைந்துணர்ந்து சிவஞானபோதம் பாடினார்."[41]

இவ் ஐதீகம் சிவஞானபோதம் பற்றிய பிராமணர் அல்லாதோர் விளக்கமாகும். வடமொழியிலுள்ள ரௌரவ ஆகமத்தின் ஒரு படலத்தின் மொழிபெயர்ப்பே தமிழ்ச் சிவஞானபோதம் என்பது பிராமணர்களின் வாதம். (சிவஞானபோதம் சிவஞானபோதர் என்பவரால் இயற்றப்பட்ட தென்ற வழக்கு கர்னாடக தேசத்தில் இருக்கிறது. அத்தேசத்திலுள்ள சிவசாரியார்கள் சிவஞானபோதத்தை சிவன் இயற்றினார் என்பது கற்பனையானதென வாதிடுகின்றனரென – ஞானப்பிரகாச முனிவரின் சிவஞானபோத விருத்தியில் ஒரு குறிப்பு காணப்படுகிறது.[42]) உண்மை எதுவாயினும், இருசாராரிடையேயும் தீர்க்கமான முரண்பாடு இருந்திருந்த தென்பதுவும், அம்முரண்பாடு சைவத்தின் ஆன்மீகத் தலைமை பற்றியதென்பதுவும் புலனாகிறது.

சைவத்தின் ஆன்மீகத் தலைமை பற்றிப் பிராமணர்க்கும், பிராமணர் அல்லாதோருக்கும் இடையிற் காணப்பட்ட முரண்பாட்டின் வெளிப்பாட்டை அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார், உமாபதி சிவாச்சாரியார் ஆகிய இரு சந்தனாச்சாரியார்களின் வரலாற்றிலும் எதிரொலிப்பதை அவதானிக்க முடியும். வெள்ளாளரான மெய்கண்டதேவர் சிவஞான நூற்பொருளைப் போதிப்பது அறிந்து பல மாணவர்களிற்கு மெய்பொருளைப் போதித்துக் கொண்டிருந்த அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார் என்ற அந்தணர் அவரிடம் சென்று செருக்குமிகுதியால் 'ஆணவமலம் எப்படியிருக்கும்' எனக் கேட்டதாகவும் அதற்கு மெய்கண்டர் தம்முன் நின்று கொண்டிருந்த அருள் நந்தி சிவாச்சாரியாரையே சுட்டிக் காட்டினார் என்றும், இதிலிருந்து மெய்யறிவு விளங்கப் பெற்ற அருள்நந்தி மெய்கண்டரின் மாணாக்கர் ஆயினார் என்றும் இச்செய்தி குறிப்பிடுகிறது.[43] இதன்படி குலகுருவான பிராமணர் ஒருவர் பிராமணர் அல்லாத ஒருவரின் ஆன்மீகத் தலைமையை ஏற்று மாணாக்கனாயினார் என்பது பிராமணரல்லாதோர் கூறும் வரலாறு. தில்லைவாழ் அந்தணர்களில் ஒருவரான உமாபதி சிவாச்சாரியர் பிராமணர் அல்லாதோரின் சமயத் தலைமையை ஏற்றதால் புறக்கணிக்கப் பட்டமை பற்றிய செய்தியும் இதனை உறுதிப்படுத்தும்.[44]

University of Peradeniya
16 FEB 2021

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

8. முடிவுரைக்குப் பதிலாக

பக்தி மார்க்கத்தின் பெறுபேறான திருமுறைகள் சோழராட்சியின் பிற்கூற்றில் சைவசித்தாந்த மெய்யியலைத் தோற்றுவித்ததென ஏலவே குறிப்பிட்டோம். தேவாரச் சிந்தனைகள் மெய்யிலாகப் பரிணமிக்கும் நிலைமாற்றத்தை மெய்கண்ட சாஸ்திரத் தொகுப்பில் இடம்பெற்றுள்ள முதல் இருநூல்களான திருவுந்தியாரிலும், திருக்களிற்றுப்படியாரிலும் கண்டுகொள்ளலாம். அறிவதற்கு அரியவனான சிவனை உருவத்திருமேனி மூலம் கண்டுகொள்வது இலகுவான தென்றும், உள்ளம் உருகி வேண்டுவதால் அன்றி பிறவழிகளால் அவரை அறிய முடியாதென்றும், நடனபாணியான சிவனை அவனது சிலம்பின் ஓசை ஒலிவழி வணங்கு என்றும், அறிவால் ஆராயாது உணர்ந்து கொள்ள வேண்டுமென்றும், எமது உணர்விலும் அறிவிலும் சேருபவராகிய சிவன் வாழ்கவென்று கூறிச் செல்லும் திருவுந்தியார் பக்திமார்க்கத்தின் தொடர்ச்சியைப் பேணுவதாகவே காணப்படுகிறது.

திருவுந்தியாரில் வருகிற கருத்துக்கள் மேலும் விரிவாக திருக் களிற்றுப் படியாரில் ஆராயப்படுகிறது. பக்தி மார்க்கத்தில் நிற்பவரொருவர் இந்நூலின் வாயிலாக – படியாகக் கொண்டு, மெய்ப்பொருளை அறிந்து கொள்ளலாமென்பது நூற்பெயரின் உட்கிடையாக உள்ளது. ஆகமங்களாலோ, அறுவகைச் சமயத்தினாலோ அன்றி யோகத்தாலோ சிவபெருமானது பெருவடிவை அறியமுடியாது. பக்திமார்க்கத்தில் ஈடுபட்டவர்களின் வழியிற் செல்லுவதன் மூலமே உண்மையை அறியமுடியும். சண்டேஸ்வர நாயனார் தீச்செயல் எனக்கருதாது தன் தந்தையின் காலைத் துண்டித்தார். அரிவாட்டநாயனார் விதைத்த நெல்லைப் பொறுக்கி செங்கீரையும் மாவடுவும் சேர்த்து விருந்து படைத்தார். கண்ணப்பநாயனாரின் அன்பும், திருஞானசம்பந்தர் பார்வதியின் முலைப்பால் குடித்த செய்தியை அறிந்த பாண்டிமாதேவியான மங்கையற்கரசியின் மனமும் இருந்த நிலையில் நாமும் இருத்தல் வேண்டும். அன்பினால் அன்றி சிவார்ச்சனைகள் செய்வதால் சிவனை அடைதல் அரிது. இவ்வாறு திருக்களிற்றுப்படியார் பக்தி மார்க்கத்தின் முதன்மையை எடுத்துக்கூறி அதற்கான மெய்யிலடிப்படையைத் தரமுயலுகிறது. இது நாரதரின் பக்தி சூத்திரம், சாண்டில்யரின் பக்தி மீமாம்சை என்பனவற்றில் உள்ளதைப் போன்றது. எவ்வாறு இவ்விரு பக்தி சூத்திரங்களும் புராணங்களில் வருகிற பக்திக் கருத்துக்களை ஒரு தத்துவமாக ஒழுங்குபடுத்தியதோ அவ்வாறே மெய்கண்ட

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சாஸ்திரங்கள் தேவாரங்களில் வருகிற பக்தி நெறியின் கூறுகளை சைவசித்தாந்த மெய்யியலின் அடிப்படைகளாக வகுத்ததன் மூலம் பக்தியுகத்தின் பெறுபேறாகிறது. இவ்விடத்து சைவசித்தாந்த மெய்யியலின் பிராமண மூலத்தைக் கொண்ட மரபு பற்றியும் குறிப்பிடுதல் வேண்டும். இம்மரபு ஆகமங்களைத் தொடக்கமாகக் கொண்டு சத்தியஜோதி, போஜதேவர், ஸ்ரீகண்டர், பட்டராமகண்டர் ஆகியோரின் அஷ்டப்பிரகரண நூல்கள் வழியாக வந்ததாகும். அகோர சிவாச்சாரியார் ராமகண்டர் ஆகியோர் இவற்றிற்கு உரையெழுதியவர்களாவர். மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களிற்கு முற்பட்ட இச்சைவ சித்தாந்த மரபு பற்றி அடுத்த அத்தியாயத்தில் பார்ப்போம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. *Sivapurana*, Part IV, P, 1943.
2. Gonda J., (1976), *Visnuism and Saivaism*, Munshiram Manoharial, New Delhi, P22.
3. *Satapatha Brahman*, Kanda 11; 12 & 13.
4. *Rg Veda*, VII, 21.5 and X, 99.3
5. See: Bhandarkar R.G., V*aisnavism, Saivism and other Minor Religious System.*
6. *Siva Purana.* Part I, p. 382.
7. See: *Bhakti Sutras of Narada and Sandilya Sutram* (Trans.) Sinha N.,Oriental Pub., New Delhi.
8. – do-
9. Ibid., P. 6 – 7
10. *தேவாரம் - அப்பரும் சுந்தரரும்,* பாண்டிச்சேரி பிரெஞ்சு இந்தியவியல் நிறுவனம் *(1985)* பக். *510.*
11. பார்க்க: *சுவேஸ்தார உபநிடதம், அத்தியாயம் - 4.*
12. *கடம்பவன புராணம்,* முருகபட்டர் பதிப்பு *(1880),* பக்.*21.*
13. See: Chakaravarti Mahadev (1986), *The Concept of Rudra-Siva through the Ages,* Motllal Banarsides, Plate II.
14. Stein, Burton (1980), *Peasant State and Society in Medieval South India,* Oxford, Delhi, p. 337.
15. O'Flaherty W.D., (1973), *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Siva,* Oxford, London. p. 8-11.
16. *விருத்தாசல புராணம், 6.1 – 24.*

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

17. *சிவஞானபோதம் 12ஆம் சூத்திரம்.*

18. கிருட்டினன், ஆ., (1991) *கல்வெட்டியல் வாழ்வியல்*, மணிவாசகர் பதிப்பகம், சென்னை, ப. *166 – 117.* பண்டைய காலத்தில் தமிழகத்தில் வாழ்ந்த எயினர் என்ற சாதியார் தமது தலையை தாமே அரிந்து படையல் செய்யும் வழக்கத்தைக் கொண்டிருந்தனரென சிலப்பதிகாரம் வேட்டுவ வரியில் குறிப்பிடப்படுகிறது.

19. Zvelebil, Kamil V., (1997), *The Beginning of Bhakti in South India.*, Helsinki, p. 224.

20. சிவத்தம்பி, கா., *பண்பாடு*, மார்கழி *1995*, இந்துசமய, கலாசார அலுவல்கள் திணைக்கள வெளியீடு, ப. *18.*

21. பார்க்க: *கலித்தொகை, கடவுள் வாழ்த்து.*

22. *Sivapurana*, Part II, p. 25-54

23. *காரைக்காலம்மையார்*, பாண்டிச்சேரி பிரெஞ்சு இந்தியவியல் நிறுவனம் *(1982)*, பக்.33.

24. Zvelebil, Kamil V., (1985), *Ananda – Tandava of Siva Sadanrttmurti*, Institute of Asian Studies, Madras, p.12.

25. *தேவாரம் - அப்பரும் சுந்தரரும்*, மு.கு.பக்.13.

26. பிரமபுராணம் *2.13., 70 – 73*, கருடபுராணம் *6,19.*

27. *Hindua Law Books*, Gautama XII: 4, 5, 6. புத தர்மசாஸ்திரம் என்ற இடைக்கால நூலொன்று வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை பின்வருமாறு வரையறை செய்கிறது:

    (அ) பலவித தொழில்களால் தனது ஜாதியைக் கெடுத்துவிடாது குலதர்மத்தைக் காப்பாற்ற வேண்டும்.

    (ஆ) சத்திரியர் இதர இராஜாக்களை ஜெயித்து இராஜ்ஜியத்தை சம்பாதித்து ஜீவிக்க வேண்டும்.

    (இ) வைசியர்கள் பயிரிடுதல், பசுமாடுகளின் பால், தயிர் விற்றல், வர்த்தகம் செய்தல் இவற்றால் சீவிக்க வேண்டும்.

    (ஈ) சூத்திரன் பிராமண சத்திரிய வைசியர்களிற்கு ஊழியம் செய்து சீவித்தல் வேண்டும்.

    (உ) சூத்திரன் மற்ற மூன்று ஜாதிகளையும் துன்பப்படுத்தாமல் அவர்களிடத்து பக்தி வைத்து நித்தியம் செய்விக்க வேண்டும்.

    (பார்க்க: புத தர்மசாஸ்திரம், தி.சுப்பிரமணிய சாஸ்திர பதிப்பு, சென்னை *1902.)*

28. *பெரியபுராணம்*, மு.கு.ஈ பக்.292.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

29. *கிருட்டினன், அ., மு.கு., பக். 123 – 125.*
30. Ramanujam, A.K., *Hymns for the Drowning,* Princeton Uni.Press, p.105.
31. Stein Burton op.cit. p. 65.
32. *பெரியபுராணம், திருப்பனந்தாள் காசி மடத்து வெளியீடு, பக்.158.*
33. *சங்கரரின் சிவானந்தலகரி,* செய்யுள் இலக்கம் 63.
34. *வடமொழி திருச்செந்தூர் புராணம்,* எஸ்.ராமஸ்வாமி ஐயர் பதிப்பு *(1915), பக். 176 - 184.*
35. Vanamamalai N. (1969) *Studies in Tamil Folk Literature,* NCBH, p. 106 – 108.
36. *பெரியபுராணம், கு.மு., பக்.615.*
37. *South Indian Inscription,* V.,No.1405, VII, No.118.
38. தண்டபாணி தேசிகர் (1949), *தருமையாதீனக் கோயில்கள்,* தருமையாதீன வெளியீடு, பக்.11.
39. Rajamanickam M., (1964), *The Development of Saivism in South India,* Dharmapurana Adhinam. p.240 – 241.
40. *South Indian Inscriptions,* VIII, No.74.
41. *சிவஞானபாடியம்,* சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழக வெளியீடு (1968), பக்.9-10.
42. காசிவாசி செந்திநாதையர் *சிவஞானபோத வசனாலங்கார தீபிகை* என்ற நூலில் (1916) சிவஞான போதம் ரௌரவ ஆகமத்தின் பாவவிமோசனப் படலத்தில் மொழிபெயர்ப்பே எனக் கூறுகிறார். ஞானப்பிரகாச முனிவர் தனது *சிவஞானபோத விருத்தி* என்ற நூலில் (கைலாசபிள்ளை பதிப்பு 1972) இக்கருத்தை குறிப்பிட்டிருக்கிறார். இது தொடர்பான சுவையான வாதப்பிரதி வாதங்களிற்குப் பார்க்க: *திருநான்மறை விளக்க ஆராய்ச்சி,* மா.சாம்பசிவப்பிள்ளை எழுதியது (1926).
43. *மு.கு., பக்.4.*
44. *மே.கு., பக்.5.*

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களிற்கு முற்பட்ட சைவ சித்தாந்தம்

முன்னுரை

சிவஞான போதத்தின் ஆசிரியரான மெய்கண்ட தேவர் 13ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் வாழ்ந்தவர். இவருக்கு நான்கு நூற்றாண்டுகளிற்கு முன்பதாகவே சத்தியயோதி, பத்ருஹரி என்பவர்களால் சைவசித்தாந்தம் ஒரு மெய்யியல் முறைமையாக விருத்தி செய்யப்பட்டு விட்டது. இதுவரை அறியப்பட்ட தரவுகளின் அடிப்படையில் நோக்கும் பொழுது கி.பி.எட்டாம் நூற்றாண்டின் பின்பகுதியில் வாழ்ந்தவராகக் கருதப்படும் சத்தியயோதி என்பவரே முதன் முதலில் சைவசித்தாந்தத்தை ஒரு சமய தத்துவமாகவும், ஒரு உலக நோக்காகவும் உறுதியாக வரையறுத்து உருவாக்கியவரெனத் தெரிய வருகிறது. அஷ்டப்பிரகரணம் என அழைக்கப்படும் எட்டு நூல்களில் தத்துவ சங்கிரகம், தத்துவத் திரய நிர்ணயம், போக காரிகை, மோட்சகாரிகை, பரமோட்ச நிராசகாரிகை என்ற ஐந்து நூல்களின் ஆசிரியராக இவர் காணப்படுகிறார். இவை தவிர, ரௌரவ ஆகம விருத்தி, நரேஸ்வர பரிக்ஷா ஆகிய நூல்களையும் அவரெழுதியதாகக் குறிப்பொன்றுள்ளது. "வியாகரண சாஸ்திரம், தர்க்க சாஸ்திரம் என்பனவற்றை அறிந்தவராகவும் என்னை ஒத்தவர்களால் அறியமுடியாத அறிவின் மகிமையுடையவருமான சத்தியஜோதி" எனத் தத்துவ சங்கிரகத்திற்கு உரையெழுதிய அகோர சிவாசாரியார் இவரின் பெருமையை எடுத்துக் கூறினார்.[1] "சித்தாந்த சாத்திரங்களிற்கு முடிவான பொருளுடன் வழிகாட்டியவராகவும், ஆசிரியர்களாலும் பூசிக்கத் தக்கவராயுமுள்ள சத்தியயோதி" என மோட்ச காரிகைக்கு விரித்துரை செய்த பட்டராம கண்டர் குறிப்பிடுகிறார்.

சத்தியயோதியின் ஆசிரியர் பதினெண் பத்ததித் தலைவர்களில் ஒருவரான உக்கிரயோதி என்பவராவர். சர்வதரிசன சங்கிரகம் என்ற

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நூலில் சைவதரிசனம் பற்றிய குறிப்புகள் வருமிடத்து மிருகேந்திரம், பௌஷ்கரம் போன்ற ஆகம மேற்கோள்களுடன் சத்தியயோதியின் தத்துவ சங்கிரகம் என்ற நூலிலிருந்தும் மேற்கோள் தரப்படுகிறது.[2] சத்தியயோதியின் நூல்கள் சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்களேயாகுமென ஆறுமுகநாவலரும் தனது இரண்டாம் சைவ வினாவிடையில் குறிப்பிடுவது அவதானிக்கத்தக்கது.

கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டு சைவ சமய வரலாற்றில் மிக முக்கியமான தொரு காலகட்டமாகும். அகச் சமயங்களிற்கிடையிலான முரண்பாடுகள் இக்காலத்தில் கூர்மையடையத் தொடங்கியதால் சைவத்தின் நிலைப் பாட்டிலிருந்து சிவாகமங்களிற்குப் பொருள் நிச்சயம் செய்ய வேண்டிய தேவையேற்பட்டது. ஆகமங்களிற்கான விருத்தியுரைகள் எழுதப்பட்டன. ரௌரவம், சுவாயம்பு, பௌஷ்கரம், மிருகேந்திரம், மதங்கம் என்பனவே முதன்முதலில் விருத்தியுரை கண்ட சைவாகமங்களாகும். சைவாகமங்களை ஆராய்ந்து அவற்றின் சாராம்சமான சைவசித்தாந்த மெய்யியலை சத்தியயோதி வரையறை செய்தார். ரௌரவ ஆகமத்தில் கிடைத்த பொருளின் உண்மையை தத்துவ சங்கிரகம் என்னும் பிரகரணத்தாலும், சுவாயம்பு ஆகமத்தால் கிடைத்த பொருளை தத்துவத்திரய நிர்ணயம் என்ற நூலாலும் சத்தியயோதி விளக்கினாரென இவ்விரு நூல்களதும் உரையாசிரியரான அகோர சிவாசாரியார் குறிப்பிடுகிறார். இவரைத் தொடர்ந்து முதலாம் இராமகண்டர் (கி.பி. 925-975), ஸ்ரீகண்டர், நாராயண கண்டர் (கி.பி. 1075-1100), இரண்டாம் இராமகண்டர் (1100-1130) ஆகியோர் சைவசித்தாந்தத்தை வளப்படுத்தியவர்களாகக் காணப் படுகின்றனர்.[3]

ஆனால் தமிழ்நாட்டின் சமய வரலாற்றில் கி.பி. பத்தாம் நூற்றாண்டுவரை பக்தி நெறியே பிரதான பண்பாகக் காணப்பட்டது. இது கி.பி. ஏழாம் நூற்றாண்டிலிருந்து தீவிரமடைந்தது. பௌத்த சமண சமயங்களே சைவ பக்திநெறிக்கு பிரதான சவாலாக இருந்தன. சைவ நாயன்மார்கள் இம்மதங்களிற்கு எதிரான போராட்டங்களில் ஈடுபட்டனர். இதனால் சித்தாந்த மெய்யியலை உருவாக்கும் முயற்சிகளில் அவர்கள் பெரிதும் ஈடுபடவில்லையெனினும் ஆகமங்களைப் போற்றினர். "அரவொலி ஆகமங்கள் அறிவார் அறிதோத்திரங்கள் விரவிய வேத ஒலி விண்ணெலாம் வந்திசைப்ப" என்று சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள் பாடுகிறார்.[4]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பல்லவா அரசனான இரண்டாம் நரசிம்மவர்மனின் (கி.பி.691 – 728) கைலாசநாதர் கோயிற் கல்வெட்டொன்றில் அவன் 'சைவ மார்க்கத்தைப் பின்பற்றுபவன்' என்றதொரு தொடர் காணப்படுகிறது.[5] மேலும் சைவ சூடாமணி என்ற விருதுப்பெயரும் இவ்வரசனது கல்வெட்டிற் காணப்படுகிறது. இரண்டாம் நந்திவர்மன் "ஆகமப் பிரியன்" எனக் கல்வெட்டுகளில் பாராட்டப்படுவதுடன், ஆலயங்களில் ஆகமக் கிரியைகள் நடைபெற்றன என்பதனையும் இக்கல்வெட்டுக்கள் உறுதிப்படுத்துகின்றன.

எனினும் ஆகமப் போதனைகளிலிருந்து உருவாக்கப்பட்ட சைவ சித்தாந்த மெய்யியலொன்றின் தேவை கி.பி. ஒன்பதாம் நூற்றாண்டளவிலேயே தமிழ்நாட்டில் உணரப்பட்டதெனலாம். திருமந்திரம் கி.பி. ஒன்பதாம் நூற்றாண்டிற்குரிய நூலாகக் கருதப்படுகிறது. திருமூலரின் காலம் எவ்வாறாயினும், ஆகமக் கருத்துக்கள், பெயர்கள் என்பன திருமந்திரத்திற் காணப்பட்ட பொழுதும், சைவ சித்தாந்தம் ஒரு முழுமையான மெய்யிற் கோட்பாடாக திருமந்திரத்திற் காணப் படுகிறதென வாதிப்பதிற் பல சிரமங்களுண்டு.

சோழப் பெருமன்னர் காலத்தில் தமிழ்நாட்டின் சமுதாய வாழ்வு பல மாறுதல்களைக் கண்டது. ஆலயங்களை மையமாகக் கொண்ட சமய நிறுவனங்கள் நாடு முழுவதும் பரவலாகத் தோன்றி வளர்ச்சி யடைந்தன. இதன் பேறாக 'சமூகச் சொத்து' ஒரு புதிய தோற்றப்பாடாக, அரசின் வளர்ச்சிக்கு வித்திட்டது. இவ்விடத்தில் சித்தாந்த சாராவளியில் வருகிறதொரு குறிப்பும் நம் கவனத்தை ஈர்க்கும் செய்தியாக உளது.[6]

> "ராஜேந்திர சோழனென்னும் பெயருள்ள சோழராஜன் ஒருவன் பூமியாளும் காலத்தில் கங்கா ஸ்நானத்திற்குப் போனபோது அவ்விடத்திற் சைவாசாரியார்களைக் கண்டு அவர்களை அழைத்துவந்து தன்னுடைய ராஜ்ஜியத்தில் ஸ்தாபித்தான். அதுமுதல் காஞ்சி மண்டலத்திலும், சோழ மண்டலத்திலும் எங்கும் சைவ சம்பிரதாயம் விஸ்தாரமாயிற்று."

சித்தாந்த சாராவளி குறிப்பிடும் அரசன் முதலாம் இராசேந்திரனாவான். இவனது காலம் பதினோராம் நூற்றாண்டு. இவன் வடக்கு நோக்கித் தன் படைகளுடன் சென்று கோதாவரி ஆற்றங்கரையில் முகாமிட்டு இருந்ததுடன், கங்கைக் கரைவரை தன் படையை அனுப்பியிருந்தான்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தமிழகத்தின் எல்லைகளுக்கப்பாலிருந்து சைவாசாரியர்கள் (பிராமணர்கள்) அரச ஆதரவுடன் சோழ நாட்டிற் குடியேற்றப்பட்டமையானது தமிழ்நாட்டு பொருளாதார நிலையிலும், சமய நிலையிலும் புதியதொரு பரிமாணத்தை ஏற்படுத்தலாயிற்று. ஆலயத்திலும் ஏன், சாதாரண வாழ்க்கையிலும் கூட சமயக் கிரியைகள் தம் 'பிடிப்பை' பலப்படுத்தின. பத்ததிகள் பலவும், அவற்றுடன் கூடவே ஆகமப் பொருளை நிச்சயம் செய்த சத்தியயோதி முதலானோரின் சித்தாந்த அறிவும் தமிழ்நாட்டிற்கு வந்து சேர்ந்தன.

பகீரதி – நர்மதை ஆகிய ஆறுகளிற்கிடையிலான பகுதியில் துர்வாசர் என்ற சைவ சிவாசாரியாரால் தொடக்கி வைக்கப்பட்டதெனக் கருதப்படும் சைவ சமய சம்பிரதாய மடங்கள் காணப்பட்டதாக அரசியான ருத்திரமாதேவியின் மல்காபுரம் கல்வெட்டு குறிப்பிடுகிறது.[7] துர்வாச முனிவரால் ஆரம்பிக்கப்பட்டது ஆமர்த்தக மடம். பின்னர் அதிலிருந்து ரணபத்ரம், கோளகி, புஷ்பகிரி என்ற மூன்று மடங்கள் பிரிந்தன. ஸநத்குமாரர் ஆமர்த்த மடாதிபதியாய் இருந்தவர். புஷ்பகிரி மடத்திற்கு அதிபதியாயிருந்தவர் சனகர், கோளகி மடத்திற்கு அதிபதியாயிருந்தவர் சனாதனர். சனந்தர் ரணபத்ர மடத்திற்கு அதிபதியா யிருந்தார்.[8] பத்ததியாசிரியரான சோமசம்பு கோளகி மடத்தைச் சார்ந்தவர். இவரால் இயற்றப்பட்ட சோமசம்பு பத்ததி 'ஆகமமாகிய சமுத்திரத்தில் விளங்கும் சேது' என்ற புகழ் பெற்றது. சைவாலயக் கிரியைகளுக்கான பத்ததிகளில் சோமசம்பு பத்தியின் முதன்மை யாவரும் அறிந்ததே. சிவஞான சுவாமிகளும் தனது பாடியத்திற் சோமசம்பு பத்ததியைச் சிறப்பித்துக் கூறுகிறார். இப்பத்ததி கி.பி.859 ஆம் ஆண்டில் இயற்றப்பட்டது.[9] அசிந்திய விசுவசாதாக்கியம் என்னும் ஆகமத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டது. பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டில் சோழநாட்டில் வாழ்ந்த அகோர சிவாசாரியார் சத்தியயோதியின் தத்துவ சங்கிரகம், தத்துவத் திரைய நிர்ணயம், போககாரிகை என்ற மூன்று நூல்களிற்கும், போஜரின் தத்துவப் பிரகாசிகை, ஸ்ரீ கண்டரின் இரத்தினத்திரையம் ஆகிய நூல்களிற்கும் விரித்தியுரை செய்தவர். கிரியாக்கிரமஜியோதி என்ற பூர்வ – அபரக் கிரியைகள், ஆலயக் கிரியைகள் என்பன தொடர்பான பத்ததியும் 1157இல் இயற்றப்பட்டது.[10] சோமசம்பு பத்ததியை அனுசரித்தே தனது பத்ததியும் இயற்றப்பட்டதாக அகோ சிவாச்சரியார் குறிப்பிடுவதும் அவதானிக்கத்தக்கது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

யாழ்ப்பாணத்துச் சைவ மரபு அகோர சிவாசாரியார் பத்ததியை சைவத்திற்குரிய அதிகாரபூர்வமான பத்ததியே என ஏற்றுக்கொண்ட பொழுதும், சிவஞான சுவாமிகள் அதனை நிராகரிப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. அகோர சிவாசாரியார் பத்ததி சிவசமவாத நிலைப்பாடுடையதென்பது அவரது கருத்து. இவ்விடத்து சைவ சமய கிரியைகள் தொடர்பான யாழ்ப்பாணத்தவரின் நிலைப்பாட்டிற்கும், சிவஞான சுவாமிகளின் மெய்கண்ட சந்தான ஆதீனத்திற்குமிடையில் அபிப்பிராய வேறுபாடுகள் இருப்பதையும் குறிப்பிடுதல் வேண்டும். இவ்வபிப்பிராய வேறுபாடு யாழ்ப்பாணத்து நல்லூர் ஞானப்பிரகாச முனிவர் (16 ஆம் நூற்றாண்டு) காலத்தில் ஏற்பட்டதாகும். சிவஞான சித்தியாருக்கு உரை விளக்கம் எழுதிய நல்லூர் ஞானப்பிரகாச முனிவர், அதன் எட்டாம் சூத்திரத்தின் இறுதியில் உமாபதி சிவாச்சாரியாரின் சிவப்பிரகாசத்தில் வருகிற செய்யுளொன்றிற்கு சொல்லமைப்புப் படி பொருள் கொண்டால் அது சிவசமவாதமாகுமென்றும், எனவே சொற்களை இடம்மாற்றிப் பொருள் கொள்ள வேண்டும் என்றும் குறிப்பிடுகிறார். ஞானப்பிரகாச முனிவரின் மேற்படி கருத்து தம்மை மெய்கண்ட சந்தானம் என உரிமை பாராட்டுகிற சிவஞான சுவாமிகளின் ஆதின மரபிற்கு உவப்பானதாயிருக்கவில்லை. இதனாற் போலும் சிவஞான சுவாமிகள் ஞானப்பிரகாச முனிவரை சைவ சித்தாந்தி அல்லவென்றும், அவர் சிவசமவாதியே என்றும் குற்றம் சாட்டுகின்றார். ஆனால் யாழ்ப்பாணத்துச் சைவமேவெனில், அகோர சிவாசாரியாரையும், ஞானப்பிரகாச முனிவரையும் சைவசித்தாந்த மரபிற்குரியவர்களாகவே ஏற்றுக்கொள்ளுகிறது. இது தொடர்பான வாதப் பிரதிவாதங்களை "ஆறுமுக நாவலரின் பிரபந்தத் திரட்டில்" கண்டுகொள்ளலாம்.

அகோர சிவாசாரியார் காலம் வரை, அதாவது பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதிவரை ஆகமங்கள் பற்றிய ஆய்வும், சைவ சித்தாந்த ஆய்வும் தமிழ்நாட்டிற்கூட வடமொழியிலேயே நிகழ்ந்தமையும், அவ்வாய்வுகள் பெரும்பாலும் பிராமணர் குழாத்திடையே குறுகிப் போயிருந்தமையும் குறிப்பிடத்தக்கது. பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியிலிருந்தே சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்கள் தமிழில் வெளிவரத் தொடங்குகின்றன. தேவார மரபிலிருந்து சித்தாந்த சாஸ்திரத்திற்கு தமிழ்ச் சமய மரபு மாற்றம் பெறுவதை திருவுந்தியார், திருக்களிற்றுப் படியார் ஆகிய இரு நூல்களும் சுட்டுகின்றனவெனச் சென்ற அத்தியாயத்திற் குறிப்பிட்டோம். மெய்கண்டரின் சிவஞானபோதமே

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தமிழில் சைவசித்தாந்த மெய்யியலின் சாராம்சத்தை முழுமையாகக் கூறும் முதன் நூலாகும். இதனைத் தொடர்ந்தே சிவஞான சித்தியார் முதலான மெய்கண்ட சாஸ்திர நூல்கள் இயற்றப்பட்டன. எனினும் இரண்டு நூற்றாண்டுகளுக்குள்ளேயே (13ஆம், 14ஆம் நூற்றாண்டுகள்) இவையெல்லாம் நடந்தேறிவிடுகிறது. திருவுந்தியாரும், திருக்களிற்றுப் படியாரும் பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டு காலத்திற்குரிய நூல்களாகும். தேவார திருவாசகங்களாகிய ஸ்தோத்திரப் பாடல்களிலிருந்து சாஸ்திர நூல்களிற்கான மாறும் காலகட்டத்தை இவ்விரு நூல்களிலும் கண்டுகொள்ளலாம். அதாவது பக்தி நெறியிலிருந்து தத்துவ நெறிக்கு மாறுவதையும், தொடர்ந்து சாஸ்திர நூல்கள் தமிழில் தோன்றுவதும் குறிப்பிடத்தக்கது. ஆனால் மிக விரைவிலேயே அதாவது ஒரு நூற்றாண்டுக்குள்ளாகவே நிலைமை மாற்றமடைந்து விடுகிறது. சந்தணாச்சாரியார் வரிசையில் இறுதியாக வரும் உமாபதி சிவாசாரியார் அடுத்த மாறும் கட்டத்தைச் சுட்டி நிற்கிறார். மெய்கண்ட சாஸ்திர நூல்களில் சிவப்பிரகாசம் முதலான எட்டு நூல்களின் ஆசிரியரான இவர், விளக்கவுரைக்காரராகவும் விளங்குகிறார். பௌஷ்கர ஆகமத் திற்கு உமாபதி சிவாசாரியார் உரை எழுதியமை குறிப்பிடத்தக்கது. இவரைத் தொடர்ந்து சித்தாந்த உரையாசிரியர் மரபு ஆரம்பமாகிறது.

2. சத்தியயோதியின் சைவசித்தாந்தம்

பதி, பசு, பாசம் என்ற முப்பொருள்களையும், பிருதுவி முதல் நாதமீறான தத்துவங்களையும் அடிப்படைகளாக ஏற்றுக்கொண்டு ஆன்மாக்கள் எவ்வாறு போகத்தில் ஈடுபட்டு மோட்சத்தை அடைகின்றன என விளக்குவதே சத்தியயோதியின் சைவ சித்தாந்த அடிப்படையாகும். உலகத்தின் இருப்பையும், உலகியல் வாழ்க்கையின் அர்த்தமுடைமையும் ஏற்றுக்கொள்ளுவதே சைவத்தினதும், சைவ சித்தாந்தத்தினதும் தனிச்சிறப்பியல்பாகும். சிற்றறிவுடையோர்க்கு பேரறிவு உண்டாகும் பொருட்டும், மந்த அறிவினரின் நன்மையின் பொருட்டும் சாஸ்திர சம்பிரதாயப் பிரகாரம் சித்தாந்தப் பொருள் தன்னால் நிச்சயிக்கப் படுகிறதென சத்தியயோதி குறிப்பிடுகிறார்.

இன்று கிடைக்கக் கூடியதாயிருக்கும் சத்தியயோதியின் நூல்களில் தத்துவ சங்கிரகம், தத்துவத்திரய நிர்ணயம், போககாரிகை என்ற மூன்று நூல்களிற்கு அகோர சிவாசாரியர் உரை செய்துள்ளார். மோட்ச காரிகை, பரமோட்ச நிராசகாரிகை என்ற இரு நூல்களிற்கு இரண்டாம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ராமகண்டர் உரை செய்துள்ளார். இரண்டாம் ராமகண்டர் 11 ஆம் நூற்றாண்டிலும் அகோர சிவாசாரியார் 12ஆம் நூற்றாண்டிலும் வாழ்ந்தவர்களாவர்.

தத்துவ சங்கிரகம் சைவசித்தாந்த தத்துவங்களைத் தருக்க ஒழுங்கின்படி விளக்குகிறது. ரௌவர ஆகமத்தை அனுசரித்து இந் நூல் செய்யப்பட்டுள்ளது. தத்துவத்திரய நிர்ணயம் பதி, பசு, பாசம் என்ற முப்பொருளின் இயல்பை விளக்குகிறது. சுவாயாம்ப ஆகமத்தை அனுசரித்து இந்நூல் இயற்றப்பட்டது. சத்தியயோதியின் மூன்றாவது நூலான போக காரிகை சரீரசம்பந்தம் பெற்ற ஆன்மாவின் போகத் துய்ப்புப் பற்றியும் அதற்குப் பஞ்சபூத விருத்திகள் எவ்வாறு சாதனமா யுள்ள தென்றும் விளக்குகிறது.

போக சாதனமான கருவிகள் மாயையில் இருந்து உயிரின் பொருட்டுத் தோன்றுகின்றன. போகனுபவ முடிவில் இருவினையொப்பும் மலபரிபாகமும் நிகழ்ந்து உயிர்கள் கருவிகளை நீக்கி மோட்சத்தை அடைகின்றன. போக மோட்சங்களைத் தருபவர் பதியே என்று மோட்ச காரிகை விளக்குகின்றது.

பரமோட்ச நிராசகாரிகையோ முத்தி பற்றிய பரசமய தரிசனக் கருத்துக்களைக் கண்டித்து சைவசித்தாந்தக் கருத்தே ஏற்புடையதெனக் காட்டுகிறது. சத்தியயோதியின் நூல்களது அமைப்பை நோக்கும் பொழுது, அவரது நோக்கமும், அந்த நோக்கத்தை நிறைவேற்றுவதில் அவர் எதிர்நோக்கிய பிரச்சினைகளும் தெளிவாகப் புலப்படும். ஒருபுறம் சிவாகமங்களிற் கூறப்பட்ட கருத்துக்களை மெய்யியலடிப்படையில் முரண்பாடில்லாத, தன்னியையுடையதோர் தத்துவமாக விளக்க வேண்டியிருந்தது. அவ்விளக்கத்தினூடாக நியாயம், வைசேடிகம் சாங்கியம், யோகம், மீமாம்சை போன்ற தரிசனங்களிலும் பார்க்க சைவ சித்தாந்த மெய்யியல் மேலானதெனக் காட்ட வேண்டியும், மறுபுறம், சமய அடிப்படையில் மாவிரம் முதற் பாசுபதம் ஈறான அகச்சமயங்கள் அனைத்தும் மெய்ச் சமயமல்ல, சித்தாந்த சைவமே மெய்ச் சமயமென எடுத்துக்காட்ட வேண்டியும் இருந்தது. மோட்ச காரிகையில் வருகிற சூத்திரங்களை இங்கு உதாரணமாகத் தரலாம்.

'பசு, பாசவிடயத்தில் சாத்தியத் தன்மை, சாதனத் தன்மை இல்லாமையால் எதிரிகளுடைய மதங்கள் பாசரூபமாக இருக்கின்றன. ஆகையால் இந்த மதங்களை வித்துவான்கள் விலக்க வேண்டும்'

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

(142 ஆம் சூத்திரம்) 'பிரமாணத்தால் சித்தித்தனவாயுள்ள பசுவிடயத்தில் பாச நீக்கத்தாலுண்டாகும் அறிவெனும் சாதனத் தன்மையை மற்றவர் களுடைய மதங்கள் நிரூபித்துக் காட்டுவதில்லை. எனவே மேலான முத்தியை விரும்புகின்றவர்கள் அந்த மதங்களை நீக்கிட வேண்டும்' (148ஆம் சூத்திரம்). 'பசு, பாச முதலியவற்றின் விசேடத்தை அறிவிக்கும் சைவசித்தாந்தம் மறுக்கப்படாமலிருக்கிறது' (143 சூத்திரம்).

'ஏனைய மதங்களால் அந்த சைவம் மாத்திரம் மறுக்கப்படுகிறதில்லை. ஏனைய மதங்கள் சைவ சாத்திரத்தின் விடயம், பயன் என்பனவற்றை விமர்சித்து தமது விடய பயன்களின் விசேடத்தை விளக்குவனவாயில்லை' (149ஆம் சூத்திரம்).

இவ்விடத்துச் சுவையானதொரு குறிப்புண்டு. ஆகமங்கள் எல்லா வருணத்தாருக்கும் உரியவை என்பதனால் சாதிமுறைக்கெதிரான புரட்சியைச் செய்தனவாக அவை காணப்பட்டன. திருநாவுக்கரசர் காலத்திலும் சாதிமுறை அவ்வளவு இறுக்கம் அடைந்திருந்ததாகத் தெரியவில்லை.

"ஆவுரித்துத் தின்றுழலும் புலையரேனும்
கங்கைவார் சடைக்கரந்தார்க்கு அன்பராகில்
அவர்கண்டீர் நாம் வணங்கும் கடவுளாரே."

என்று அப்பர் சுவாமிகள் பாடுகின்றார். ஆனால் ஆகமங்களிற்குப் பொருள் நிச்சயம் செய்து சைவசித்தாந்தத் தத்துவம் உருவாகின்ற காலத்து சைவ மரபில் சாதியமைப்பு திட்டவட்டமாக வேர்கொண்டு விடுகிறது.

மோட்சகாரிகையின் 145ஆம் சூத்திரம் அன்னிய மதங்களில் கூறப்பட்டுள்ள வருணாச்சிர தர்மத்தை சைவசித்தாந்தம் ஒப்புக் கொண்டிருக்கிறது' எனக் கூறுகிறது. சைவசித்தாந்தம் சத்தியயோதியின் காலத்தில் வைதீக மரபின் நிர்ப்பந்தத்திற்கேற்ப சாதியமைப்பை உள்வாங்க வேண்டிய கட்டாயத்திற்கு ஆளாகிறதென்பதை மேற்படி கூற்று தெளிவாக்குகின்றது. இது தொடர்பாக ஆறுமுக நாவலரின் மாணாக்கராகிய அம்பலவநாவலர் அகோர சிவாசாரியாரின் பத்ததி வியாக்கியான உபோற்காகத்தில் தருகிற செய்திகளும் குறிப்பிடத்தக்கவை. வேதத்தைப் பிரமாணமாகக் கொண்டவர்கள் வைதீகர்கள். சிவாகமத்தைப் பிரமாணமாகக் கொண்டவர் சைவர்கள். வேதத்தை அங்கமாகவும் சிவாகமத்தை அங்கியாகவும் கொண்டவர் வைதீக சைவர்கள்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சிவாகமத்தை அங்கமாகவும் வேதத்தை அங்கியாகவும் கொண்டவர்கள் சைவ வைதீகர். இவ்வாறு வேதசிவாகமவாதிகளை நான்கு திறத்தவர் களாக வகைப்படுத்தி வைதீக சைவர்களே சித்தாந்திகளாகவரென அம்பலவ நாவலர் குறிப்பிடுகிறார். இக்குறிப்பின்படி வைதீகர், வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை ஏற்றுக் கொண்டவர்களாக, தாம் கொள்ளும் பிரமாணமாகிய சிவாகமங்கள் எல்லா வருணத்தாற்குரியவையென அங்கீகரித்தவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர். வேதபாரம்பரியம் சைவ பாரம்பரியத்துடன் கலக்கும் பொழுது வைதீக சைவம் தோன்றுகிறது. இதனால் போலும் 'அன்னிய மதங்களிற் கூறப்படுகின்ற வர்ணாச்சிரம தர்மத்தை சைவசித்தாந்தமும், ஒப்புக் கொண்டிருக்கின்றது" என கூறவேண்டிய தேவை சத்தியயோதி சிவாசாரியார்க்கு ஏற்படுகிறது.

3. சித்தாந்த விளக்கம்

மெய்யியலிற்குப் பல வரைவிலக்கணங்கள் தரப்படுவதுண்டு. அவற்றில் மெய்யியலைச் 'சித்தாந்தமாகவும்', 'உலக நோக்காகவும்' வரைவிலக்கணப் படுத்துவது இவ்வத்தியாயப் பொருளுடன் நெருங்கிய தொடர்புடையது. சித்தாந்தம் முடிந்த முடிபென்ற தாற்பரியமுடையது. மெய்யியலை உலக நோக்காக வரைவிலக்கணப்படுத்தும் பொழுது வாழ்வியல் அம்சங்களே முதன்மை பெறுகின்றன. நாம் ஏற்றுக்கொண்டுள்ள நம்பிக்கைகள், இலட்சியங்கள் என்ற தொடர்பினடிப்படையில் உலகு பற்றியும், மனிதன் பற்றியும் உலகில் மனிதனுக்குரிய இடம் பற்றியதுமான விளக்கங்களைத் தருக்கரீதியாக ஒழுங்குபடுத்தித் தருவதே 'உலக நோக்கு' என்ற வரைவிலக்கணத்தின் தாற்பரியமாகும். சைவசித்தாந்தத்தை உலக நோக்காகவும் சித்தாந்தமாகவும் எடுத்துக்காட்டியமையே சத்தியயோதி சைவசித்தாந்தத்திற்கு ஆற்றிய பங்களிப்பின் தனித்துவ மாகும். போக காரிகை சைவசித்தாந்தத்தின் வாழ்வியலம்சத்தை முதன்மைப்படுத்த, மோட்ச காரிகையோ ஆன்மாவின் முத்தி பற்றிக் கூறுகிறது.

சைவசித்தாந்தத்தில் பதியே முதன்மை பெற்றாலும், பசு பற்றிய தாகவே அத்தத்துவத்தின் மையப்பொருள் இருக்கிறது. ஆன்மாக்களின் போக மோட்சத்திற்காகவே உலகம் மாயையில் இருந்து தோற்றுவிக்கப் படுகிறது.

'மல சம்பந்தமற்றவராயும், எல்லாவற்றையும் அறிபவராயும், எல்லா வற்றையும் செய்பவராயும், வியாபகராயும், சகளராயும், நிஷ்களராயும்,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நாசமற்றவராயும் தனது இச்சையின் வழி காரியத்தைச் செய்பவராயும், அளவற்ற ஐஸ்வரியத்தை உடைவருமாயுள்ள பரமசிவன் போகிகளினுடைய போகத்தின் பொருட்டு தனது சக்திகளால் மாயையைக் கலக்கி உலகத்தை விசித்திரமாகச் செய்கிறாரென' மோட்ச காரிகை குறிப்பிடு கிறது. எமது அனுபவத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு எவ்வாறு நாம் உலகத்தின் இருப்பை அறிகிறோமோ அவ்வாறே உலகின் இருப்பிலிருந்து மாயையின் இருப்பும், ஈஸ்வரனின் இருப்பும் காரணகாரிய அடிப்படையில் அனுமானிக்கப்படுகிறது.

உலகம் அவயவப்பகுப்புடன் கூடியிருத்தல் பற்றி, அவசியம் காரியரூபமாயிருத்தல் வேண்டுமெனவும், வேண்டவே அக்காரியத்திற்குக் கருத்தாவாய் ஈஸ்வரன் ஒருவன் உண்டெென்பது சித்தித்தது எனத் தத்தவ சங்கிரகத்தின் முதற் சூத்திரம் குறிப்பிடுகிறது. சிவஞான போதத்தின் முதற் சூத்திரமும் இதே கருத்தைக் கொண்டது.

'அவன் அவள் அதுவெனும் அவை வினைமயில் தோற்றிய திதியே ஒடுங்கி மலத்து உளதாம் அந்தம் ஆதி என்மனார் புலவர்'

காரிய ரூபமாக உலகம் தோன்றி அழிவதனால் தோற்றத்திற்கும் ஒடுக்கத்திற்கும் காரணமான மாயை உண்டென்றும், உயிர்களின் போக மோட்சத்திற்காகவே உலகம் தோன்றியழிகின்ற தென்றும் சத்தியயோதி கூறுகிறார்.

போக்தாக்களான ஆன்மாக்களையும், உலக வித்தான மாயையும், சக்தியுடன் கூடிய மகேசனையும் தனித்தனி ஒத்துக் கொள்ளுதல் வேண்டுமென மோட்ச காரிகையில் கூறுகிற சத்தியயோதி தத்துவத்திரய நிர்ணயம் என்ற நூலில் பதி, பசு, பாசம் என்ற மூன்றும் விகாரமான காரியங்கள் அனைத்தும் ஒடுங்கும் காலத்தும் ஒடுங்காது நிலை பெறுகின்றனவென்றும் குறிப்பிடுகின்றார்.

பதி, பசு என்ற இரண்டும் தம்மியல்பில் ஞானக்கிரியாரூபமுடையன. ஞானம் என்பது ஞானதிருசக்தியையும், கிரியை கர்த்திரு சக்தியையும் சுட்டும். இவ்விரு சக்திகளும், எவ்வாறு ஒரு நாணயத்தின் இரு பக்கங்களும் பிரிப்பின்றி உளவோ அவ்வாறே பதியிலும், பசுவிலும் பிரிப்பின்றிக் காணப்படுகின்றன.

"யாதொரு காரணத்தால் ஈஸ்வரனிடத்தில் ஞானக்கிரியா சாமர்த்தியம் நித்தியமாகக் காணப்பட்டிருக்கின்றதோ, அதன் காரணத்தால் அதனினும் வேறான ஆன்மாவிடத்தும் நித்தியமான ஞானக் கிரியைகள் உண்டு."

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எனத் தத்துவத்திரய நிர்ணயம் குறிப்பிடுகின்றது. பதியாகிய சிவன் ஞானக்கிரியாரூபனாயின் எக்காரணம் பற்றி அதிகாரசிவன், போகசிவன். இலயசிவன் என்று ஈஸ்வரன், சதாசிவன் என்றும் பலவிதமாய் அழைக்கப்படுகின்றார் என ஒருவர் வினவலாம். உபசாரமாகவே இவ்வேறுபாடுகள் கற்பிக்கப்பட்டனவென்று மேற்படி வினாவிற்கு சத்தியயோதி விடை தருகிறார்.

ஞானக்கிரியாரூபனான பதியும் பசுவும் தம்மியல்பில் வியாபகத் தன்மையுடையனவென்பது சைவசித்தாந்த நிலைப்பாடாகும். இவை யிரண்டும் மாறுதல் என்னும் பரிணாமத்தைக் கொண்டனவல்ல. மாயையே மாறுதல் என்னும் பரிணாமத்தோடு கூடியது. அறிவில்லாதது. சடப்பொருள். உயிர்களின் பொருட்டே மாயை உலகாகப் பரிணமிக்கிறது. உலகம் காரியம் இக்காரியத்திற்கு முதற்காரணமாயிருப்பது மாயை. ஈஸ்வரன் நிமித்த காரணம். ஞானக்கிரியாரூபனாகவும் வியாபகத் தன்மையடையவனுமாகிய ஆன்மா யாது காரணம் பற்றி சுதந்திர மில்லாதவனாகவும் ஞானம் இல்லாதவனாகவும் காணப்படுகின்றான்? இவ்வினாவிற்கான விடையைத் தத்துவத்திரய நிர்ணயத்தின் சுலோகங்கள் பின்வருமாறு தருகின்றன.

"ஆன்மாக்கள் சிவனைப் போல எங்கும் சென்றிருத்தல் என்னும் வியாபகத்தன்மை உடையனவாயினும், ஒரு மலத்தால் அனாதியே மறைக்கப்பட்டு இருக்கின்றன."

"அந்த மலத்தால் சுதந்திரமில்லாதவனவாயுள்ள ஆன்மாக்கள் தமது சாமர்த்தியத்தின் விளக்கமின்றி, செயலற்றனவாகவும், அறிவற்றன வாயும் இருக்கின்றன."

ஆணவ மலத்தோடு கூடியிருத்தலாலேதான் ஆன்மாக்களுக்குப் பிறப்பும் சரீர சம்பந்தமும் ஏற்படுகின்றன. கன்மத்தை அனுசரித்து ஆன்மாக்களின் பிறப்பும் சரீர சம்பந்தமும் வேறுபடும். கன்ம பலனை அனுபவிப்பதன் பொருட்டு சரீர சம்பந்தத்தை ஆன்மா பெறுகிற தென்பது சுவாயம்பு ஆகமத்தினாலும் அறிவுறுத்தப்பட்டுள்ளது. உயிர்களுக்கு கன்மத்தினாலேயே அனேக விதமான சரீரங்களின் சம்பந்தம் உண்டாகிறதென' இவ்வாகமம் குறிப்பிடுகின்றது.

ஆன்மாக்களின் போகமானது அவற்றின் மலபரிபாகத்தின் பொருட்டு மாயாகாரிய சம்பந்தத்தால் நிகழ்கிறது. உலகமும் போக போக்கியங்களும் முதற் காரணமான மாயையிலிருந்து தோற்றுவிக்கப்படுகின்றன. கன்ம

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பலாபலன்களுக்கேற்ப போகத்திலீடுபட்ட ஆன்மா இறுதியில் போகத்தில் வெறுப்பும் முத்தியில் விருப்பும் கொள்ளும். இதன் பேறாய் சத்தினிபாதமும் மலபரிபாகமும் ஒன்றன்பின் ஒன்றாய் அதற்கேற்படுகிறது. எந்த ஆன்மாவிற்கு சத்தினிபாதம் உண்டாகிறதோ அந்த ஆன்மாவிற்கு அதன் அடையாளமாக முத்தியில் விருப்பம் சம்சாரத்தில் வெறுப்பும், சிவனடியார்களிடத்து சிரத்தையும், சிவ சாஸ்திரங்களில் பக்தியும் ஏற்படும். தத்துவத்திரய நிர்ணயத்தில் காணப்படும் இக்கருத்தை சிவஞான போதத்தின் பன்னிரண்டாம் சூத்திரத்துடன் ஒருசேர இணைத்து நோக்குதல் வேண்டும்.

"செம்மலர் நோன்தாள் சேரல் ஒட்டா
அம்மலங் கழீஇ அன்பரொடு மரீஇ
மால்அற நேயம் மலிந்தவர் வேடமும்
ஆலயம் தானும் அரண் எனத் தொழுமே"

என்பது சிவஞானபோதச் சூத்திரம்.

கன்ம பலனை அனுபவிப்பதன் பொருட்டு சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்ற ஆன்மாவானது, போகத்திலீடுபட்டு பின்னர் அதில் வெறுப்புற்று முத்தியில் விருப்பம் கொள்ளுவதால் சத்தினி பாதமும், மலரிபாகமும் ஏற்படுமெனில், உயிர்கள் தாமாகவே இவற்றை அடைவனவோ அல்லது பிறிதொரு காரணியால் விளக்கப்படுவதோவென கேட்கப்படலாம். இவ்வினாவிற்கு விடை தத்துவத்திரய நிர்ணயத்தின் இறுதிப் பகுதியிற் தரப்படுகிறது. சிவன் தன்னுடைய திரோதா சக்தியால் போகத்தை ஆன்மாக்கள் அனுபவிக்கச் செய்து அதன் மூலம் மல நாசங்களைச் செய்யக்கூடிய முத்தி சாதனங்களைப் பின்பற்றச் செய்து, முத்தியைக் கொடுக்கிறார். "எவ்வாறு வைத்தியன் நோயுடையானை 'கார' (திரிவைத்தல்) முதலியவற்றை வைத்துத் துன்புறச் செய்யினும் முடிவில் அது நன்மையாய் முடிகின்றமையால், துன்பத்தைத் தருபவனாக ஆவதில்லையோ அவ்வாறே ஈஸ்வரனும் மல நீக்கத்திற்காகச் செய்யும் துன்பானுபவத்தைத் துன்பமாக எண்ணக் கூடாதென்று" தத்துவத்திரய நிர்ணயம் கூறுகின்றது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

4. போக சாதனங்கள்

ஆன்மாவின் போக சாதனங்களாயிருப்பவை ஆன்ம தத்துவங்களும் வித்தியாதத்துவங்களுமாகும். தத்துவ சங்கிரகத்தில் இத்தத்துவங்கள் பற்றியும், போக காரிகையில் அவை எவ்வாறு போக சாதனங்கள் ஆகின்றனவென்பது பற்றியும் சத்தியயோதி விளக்குகிறார்.

'மலத்துடன் கூடியிருத்தலால் ஈசனாலேவப்படும் தன்மையுடைய ஆன்மாக்களிற்கு சம்சார நிலையில் கன்மத்தை அனுசரித்து போகத்தில் ஆசையுண்டாகிறது.' என்று போக காரிகையின் மூன்றாம் சூத்திரத்திலும்,

'தன்மாத்திரைகளால் விருத்தியடைந்த பூதங்களும், இந்திரியங்களும் ஆன்மாவின் போகத்திற்குச் சாதனம்."

என்று நாலாம் சூத்திரத்திலும் குறிப்பிடப்படுகிறது. மாயையை முதற்காரணமாகக் கொண்ட உலகத்திற்கும், பிறப்பினால் ஆன்மா பெற்ற சரீரத்திற்கும் குணதத்துவமே ஆதாரமாயிருக்கிறது. பதங்களிற்குக் காரணமான தன்மாத்திரைகள் 'தமஸ்' என்ற குணதத்துவத்திலிருந்து உண்டாகிறது. கன்மேந்திரியங்கள் 'ரஜஸ்' என்ற குணதத்துவத்திலிருந்து உண்டாகிறது. அந்தக் கரணங்களும், ஞானேந்திரியங்களும் 'சத்துவம்' என்ற குணதத்துவத்திலிருந்தும் உற்பத்தியாகின்றது. சத்துவம், ரஜஸ், தமஸ் என்ற முக்குணங்களுக்கு அகங்காரம் என்றதொரு பெயரும் உண்டு. இது அந்தக் கரணங்களில் ஒன்றான அகங்காரத்திலிருந்து வேறுபட்டது. உலகத்திற்கு மூலாதாரமான பூதங்களிற்கு தன்மாத்திரைகள் காரணமாகியுள்ளது. இவை மிகவும் நன்மையானவை. தன்மாத்திரைகள் குண ரூபமானவை. குணங்கள் வெளிப்படாது தன்மாத்திரமாக இருப்பதால் தன்மாத்திரை என்ற பெயரைப் பெற்றன.

'பூதங்களிற்குக் காரணமாகவும் அவற்றையே விருத்தி செய்கின்ற தாயும் தன்மாத்திரைகள் இருக்கின்றன' எனத் தத்துவ சங்கிரகம் குறிப்பிடுகிறது.

"ஆன்மாவிற்குப் போகப்பயனைச் சாதித்துக் கொடுக்கும் உட்கரணங்கள், வெளிக்கரணங்கள் என்னுமிவற்றில் யாதாயினும் ஒன்று இல்லையாயின் வெளியிலுள்ள சத்தி முதலியவற்றின் அறிவுடன் கூடிய இச்சை முதலிய கிரியைகள் புருடார்த்தத்தைச் சாதித்துக் கொடுக்க மாட்டாது."

இவ்வாறு பசுவின் போகத்திற்கு இன்றியமையாத ஆன்ம தத்துவங்களின் அவசியம் பற்றி எடுத்தக்காட்டியதன் பின்னர், அப்பால் வித்தியா தத்துவங்களைச் சத்தியயோதி விளக்குகின்றார். அராக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தத்துவம் சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்ற ஆன்மாவிற்குப் போகத்தில் ஆசையை உண்டு பண்ணுகிறது. போக்கியப் பொருளை அறிந்து போகத்திலீடுபட உதவியாயிருப்பது வித்தியாதத்துவம். அறிந்ததை அடைவதற்கான செயலில் ஈடுபட வைப்பது கலை என்னும் தத்துவமாகும். உயிர் உலக விடயங்களில் இச்சையுற்று அவற்றை அடைவதற்கான வழிவகைகளை ஆராய்ந்து, முயற்சிப்பதை மேற்குறித்த மூன்று தத்துவங்களும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

உயிர்களின் முயற்சி எதுவாயினும், அவை அனுபவிக்கும் போகங்களில் வேறுபாடும் முயற்சிகளில் வேறுபாடும் காணப்படுகின்றன. வேறுபாடுகளிற்கு காரணமாயிருப்பது நியதிதத்துவமாகும். (இந்திய மரபில் நியதிக் கோட்பாட்டை முதன்முதலில் ஒரு தத்துவக் கொள்கையாக முன்வைத்தவர் ஆசீவகரான மக்களி கோசல என்பவராவர்[11]).

'கன்மபேதத்தால் போகங்களில் பேதமும்,
போகங்களின் பேதத்தால் கன்மங்களில்
பேதமும் நியதி தத்துவத்தால் ஏற்படுகின்றது.'

சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்ற ஆன்மாவானது கன்மவசத்தால் போகப் பயனை அனுபவிப்பது 'காலத்தில்' நிகழுகின்ற புருடார்த்தம் ஆகும். எனவே காலமும் ஒரு தத்துவமாயிற்று. மலமறைப்புண்ட ஆன்மாவே புருடன். அவன் அசத்தன், புருடனுக்குப் போக்கியப் பொருளாய் இருப்பது மாயை. இதனால் மாயையும் பிறிதொரு தத்துவமாயிற்று.

5. போகமும் மோட்சமும்

மலத்துடன் கூடியிருக்கும் ஆன்மாவிற்குச் சம்சார நிலையில் கன்மத்தை அனுசரித்து போகத்தில் ஆசையுண்டாகிறதென ஆரம்பித்து, போகத்தைப் பற்றி சத்தியயோதி விளக்குகிறார். கன்மேந்திரியங்களான வாய், கால், கை, எருவாய், குறி என்ற ஐந்தும் சொல்லுதல், நடத்தல், வாங்குதல், மலங்கழித்தல், ஆனந்தித்தல் (இன்பம்) என்கிற செயல்களிற்குரியவை. ஞானேந்திரியங்களான செவி, தோல், கண். நாக்கு, மூக்கு என்பன கேட்டல், ஸ்பரிசம், பார்வை, சுவை, நாற்றம், என்கிற செயல்களுக் குரியவை. இவ்விரு வகைச் செயல்களும் உயிர்களுக்குப் போகத்தை ஏற்படுத்துகின்றன.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வெளியிந்திரியங்களான கன்மேந்திரிய ஞானேந்திரியங்களைப் பெற்ற உயிரானது போகத்தை அனுபவிப்பதற்கு அனுசரணையாக இருப்பது அந்தக்கரணங்கள்.

'உள்ளேயிருக்கும் கரணங்களும். வெளியிலிருக்கும் கரணங்களும் இணைந்து சிவிகை தூக்கும் மனிதர் போல புருடனின் இச்சையை நிறைவேற்றுகின்றன.'

ஆன்மாவின் போகப் பயனைச் சாதித்துக் கொடுக்கின்றன. போகப் பொருளில் இச்சையை ஏற்படுத்துவதும், இந்திரியங்களைச் செயற் படுத்துவதும் 'மனம்'. இச்சைக்கு காரணமாகவும், விரைவில் செல்லுகிற தாயும் வெளியிலிருக்கும் இந்திரியங்களைத் தொழிற்படுத்துவதுமாய் இருப்பது மனம் என போக காரிகை மனத்திற்கு வரைவிலக்கணம் தருகிறது. பொருளை அவாவுறுவதினால் மட்டும் அது கிடைத்து விடுவதில்லை. அதனை அடைவதற்குரிய வழிவகைகளை ஆராய்ந்து முயற்சித்தல் வேண்டும். இச்சித்த பொருளை அடைவதற்கான வழிவகைகளை ஆராய்ந்தறிவிப்பது புத்தி. புத்தியின்றி போகத்தை அனுபவிப்பதற்குரிய மார்க்கத்தைப் புருடன் அறியமாட்டான். அறிந்ததை அடைவதற்கான முயற்சியைத் தருவது அகங்காரம். ஞானேந்திரியம், கன்மேந்திரியம் என்பனவற்றினூடாக இம்முயற்சி செயற்படுகிறது.

மனத்தால் இச்சித்து, புத்தியால் அவற்றையடையும் வழிவகைகளைக் கண்டறிந்து, அகங்காரத்தால் முயற்சித்துப் பெறுவதே போகம். சுசத்திய யோதி போகம் என்ற எண்ணக்கருவை மிகப்பரந்ததொரு கருத்தில் கையாளுகின்றார். அது இன்பத்தையும், துன்பத்தையும், ஒருசேர உள்ளடக்குகிறது. போகத்தின் பெறுபேறே சுகதுக்க மோக அனுபவங்கள்.

'போகமும் மோகம், சுகம், துக்கம் என்னுமிவற்றின் சொரூபமாயிருக்கு மென' சத்தியயோதி குறிப்பிடுகிறார்.

புத்தி எண்வகைக் குணங்களைக் கொண்டது. அவையாவன: தர்மம், அதர்மம், வைராக்கியம், அவைராக்கியம், ஐஸ்வரியம், அனைஸ்வரியம், ஞானம், அஞ்ஞானம் என்பனவாகும். புத்தி முக்குண ரூபன். அதன் சத்துவ குணத்தால் தருமம் ஞானம் வைராக்கியம் என்பனவும், தமோ குணத்தால் அதர்மம், அஞ்ஞானம், அனைஸ்வரியம் என்பனவும் இராசத குணத்தால் அனைவராக்கியமும் புருடனுக்கு ஏற்படுகிறது. புத்தியின் எண்குணங்களும் ஆன்மாவின் இயல்பான குணங்களல்ல என்பதனை இங்கு கவனத்தில் கொள்ளல் வேண்டும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கன்மவினையினை முதற்காரணமாகக் கொண்டு சரீரசம்பந்தம் பெற்ற பசுவிற்கு ஏற்படுவதே இவ்வெண் குணங்களுமாகும். முத்தியில் இவையற்றுப் போகின்றன.

சரீர சம்பந்தம் பெற்ற ஆன்மாவின் புத்தியின் இயல்பிற்கேற்ப அதன் சுகதுக்க மோக அனுபவங்கள் வேறுபடும். புருடார்த்த வேறுபாடும் ஆன்மாக்களின் கன்ம பலன்களை அனுசரித்து வேறுபடும். சுகதுக்க மோக அனுபவங்களை புருடார்த்தமாக கூறுவதன் மூலம் சைவ சித்தாந்தம் ஒரு வாழ்க்கைத் தத்துவமாகச் செயற்படுகிறது. மனித வாழ்க்கை பல படிநிலைகளைக் கொண்டது. இருப்புவாதிகள் கூறுவதுபோல மனித வாழ்க்கையானது அழகியல் நாட்டத்திற் தொடங்கி ஒழுக்க வாழ்க்கையூடாக சமய நிலைக்குச் செல்லுதல் இயல்பு. இவ்வியல்பினை ஒட்டியதாகவே சைவசித்தாந்தம் போதிக்கும் வாழ்க்கைநெறி காணப்படுகிறது. உலக வாழ்க்கையை பௌத்த, சமண சமயங்கள் போல வெறுத்தொதுக்காது, அவ்வாழ்க்கையிற் கிடைக்கும் இன்ப துன்ப அனுபவங்களை ஏற்று, அவற்றை அனுபவித்தல் என்ற பொருளிலேயே புருடார்த்தத்தை சைவசித்தாந்தம் விளக்குகிறது. சைவ சித்தாந்தம் போகம் என்ற எண்ணக் கருமூலம் “முழுநிறைவான வாழ்க்கை” என்ற இலட்சியத்தை அனைவருக்கும் போதிக்கிறது. புவனரூபமான பொதுத் தத்துவங்கள் ஆன்மாவிற்குப் போகத்தானங் களாகுமென போக காரிகை குறிப்பிடுவது அவதானிக்கத் தக்கது.

மலத் தொடர்பால் சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்ற ஆன்மா போகத்தில் ஈடுபட்டு சத்தினிபாதமும் மலபரிபாகமும் பெறுவதன் மூலம் முத்தியடை யும் தகுதியைப் பெறுகிறது.

‘மலம் முதலிய பாசங்களின் நாசமும், எல்லா ஞானக்கிரியைகளின் தோற்றமும் மோட்சமாகிறது’ என்று மோட்சகாரிகை குறிப்பிடுகிறது.

இங்கு சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்ற பசுவின் ஞானக் கிரியைகளிற்கும், மலநீக்கத்தால் ஆன்மாவிற்கேற்படும் ஞானக்கிரியைகளிற்கும் வேறுபாடு உண்டு என்பதனை மனதிற்கொள்ள வேண்டும்.

ஆன்மா சிவனைப் போலவே ஞானக்கிரியா ரூபனென்றும், மலமறைப்பினாலேயே அவன் அறிவு விளக்கமின்றித் தடுமாறுகின்றான் என்றும் ஏலவே குறிப்பிடப்பட்டது. மலமறைப்புள்ள ஆன்மா சரீர சம்பந்தத்தைப் பெற்று, தன் கன்மபலனுக்கேற்ப போகத்தை அனுபவிக்க

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வேண்டியது நியதியாதலால் சிறிது அறிவு விளக்கம் தேவைப்படுகிறது. இங்கு கலாதத்துவம் பசுவிற்குத் துணையாகிறது.

'பசுக்களுடைய ஞானக்கிரியைகள் மலத்தாற் தடுக்கப்பட்டிருத்தலின் அறிவு விளக்கத்தின் பொருட்டு கலையின் சேர்க்கையை விரும்புகின்றன' என்று மோட்ச காரிகை பிறிதோரிடத்தில் குறிப்பிடுகிறது. இதனையே ஏகதேச அறிவு என அழைக்கிறோம். போகத்திலீடுபட்ட ஆன்மாவின் ஏகதேச அறிவு மலபரிபாகத்தால் நீங்கி, சுயமான ஞானக்கிரியாரூபம் அடைகிறது. ஆன்மா சுயரூபத்தையடைதலே மோட்சம். பசு முத்தியில் சிவனைப் போல எல்லாவற்றையும் அறியும் சுபாவத்தைப் பெறுகிறது.

பசுக்களிற்கு மோட்சத்தைக் கொடுப்பவர் பதி, கயிறு தானாகவே கட்டுவதுமில்லை, கட்டை நீக்குவதுமில்லை. ஆன்மாவின் கன்மவினைகளே பாசக்கட்டை ஏற்படுத்துகின்றன. ஆன்மா தன் முயற்சியினாலேயே இக்கட்டுக்களை அவிழ்த்தல் வேண்டும். கண்ணின் படலம் வைத்தியனால் நீங்குவதுபோல பசுவின் முயற்சியை அனுசரித்து ஈஸ்வரனால் ஆன்மாவைப் பிடித்த மலம் நீக்கப்படுகிறது. மலமறைப்பு நீங்கிய ஆன்மாவானது சிவ சூரியனது கிரகணத்தால் விளக்கப்பட்ட அறிவாகிய கண்ணைக் கொண்டு ஞானக்கிரியா ரூபனான சிவனை அறிந்து மோட்சத்தையடைகிறது.

6. முடிவுரை

மெய்யியலிற்குப் பல வரைவிலக்கணங்கள் தரப்படுவதுண்டு. அவற்றில் மெய்யியலைச் சித்தாந்தமாகவும், உலக நோக்காகவும் வரைவிலக்கணப் படுத்தவது இவ்வத்தியாயத்தின் பொருளுடன் மிக நெருங்கிய தொடர்புடையது. மெய்கண்ட சாஸ்திர நூல்கள் சைவ மெய்யியலைச் சித்தாந்தமாக முடிந்த முடிவாக, விளக்கின. சைவசித்தாந்தத்தை ஓர் உலக நோக்காக அணுக முயன்றதில்லை. சைவ சித்தாந்தத்தை உலக நோக்காகவே சத்தியயோதி எடுத்துக் காட்டினார். உலகு பற்றியும் மனிதன் பற்றியும் உலகில் மனிதனுக்குரிய இடம் பற்றியதுமான விளக்கங்கள் நம்பிக்கைகள், இலட்சியங்கள் என்ற தொடர்பில் தருக்க ரீதியாக ஒழுங்குபடுத்தித் தருவதே மெய்யியலில் உலகநோக்கு என்ற வரைவிலக்கணத்தின் தாற்பரியமாகும். இவ்வகையில் சத்திய யோதியின் சைவசித்தாந்த விளக்கம் ஒரு உலக நோக்காகிறது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அடிக்குறிப்புகள்

1. தத்துவசங்கிரகத்தின் இறுதிப்பகுதியில் இச்செய்தி காணப்படுகிறது.
2. Madhavachrya, *Sarva – Darsana Sangraha* (Trans. E.B.Cowell and A.E. Gough 1941), p. 112-127.
3. அஷ்டப் பிரகரணம், சிவாகம சித்தாந்த பரிபாலன மடம், 1925, பக்.139.
4. ஏழாம் திருமுறை பாடல் இலக்கம் 1024.
5. *South Indian Inscriptions,* Vol.l, No.24 & 25.
6. திரிலோசன சிவர், சித்தாந்த சாராவளி (1915 ஆம் ஆண்டுப் பதிப்பு), பக்.438.
7. Yazdani G., (ed.1960), *The Early History of the Deccan,* Part VIIXI, Oxford, p. 707.
8. திரிலோசன சிவர், மே.கு., பக் 433-434.
9. சோமசம்பு சிவாசாரியார், கிரியாகண்ட கிரமவளி (சோமசம்பு பத்ததி), தேவகோட்டை சிவாகம சங்கப் பதிப்பு (1934), பக்.347.
10. அகோர சிவாசாரியார், கிரியாக்ரம ஜியோதி (1889), பக்.560.
11. இக்கருத்தை எனது ஞாபகத்திற்குக் கொண்டுவந்த ஈழத்து எழுத்தாளரான செ.கணேசலிங்கம் அவர்கட்கு எனது நன்றி. மேலதிக விளக்கத்திற்கு நீலகேசியில் வருகிற மொக்கல வாதச் சருக்கம் என்ற பகுதியைப் பார்க்கவும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சைவ சித்தாந்த ஒழுக்கவியல்
தேவிகாலோத்தரப் போதனை

1. முன்னுரை

சைவ சித்தாந்த மெய்யியற் சிந்தனையில் - குறிப்பாக ஒழுக்கவியல் தொடர்பான விடயங்களில் தேவிகாலோத்தரம் முக்கிய இடத்தைப் பெறுகிறது. ஞானத்தைப் பெறுவதால் மட்டுமே ஆன்மா முத்தியடையும் எனக் கூறும் ஆகம நூல்களில் வாதுள ஆகமத்தின் பேதமான இவ்வாகமும் ஒன்று. உயிரின் விடுதலைக்கான அறிவு பற்றியும், அவ்வறிவைப் பெறுவதற்கான ஒழுக்க நடைமுறைகள் பற்றியும் இவ்வாகமத்திற் கூறப்படுகிறது.

தேவி, காலம், உத்தரம் என்னும் மூன்று சொற்கள் கொண்ட தொடர் மொழியால் பெயரிடப்பட்டுள்ளது. காலம், உத்தரம் என்ற இரு சொற்களும் புணர்த்தப்பட்டு காலோத்தரம் என்றும், உமாதேவியாருக்குப் போதிக்கப்பட்டமையால் தேவி என்ற பெயரையும் பெற்று, தேவிகாலோத்தரம் என அழைக்கப்படலாயிற்று. இந்நூல் ஞானம், ஞானசாரம் என்ற இருபிரிவுகளைக் கொண்டது. ஞானம் என்பது உண்மையறிவு எனவும், ஞானாசாரம் என்பது அவ்வறிவைத் தரும் ஆசாரம் எனவும் பொருள் தரும்.

உண்மையறிவான ஞானமும், அதற்குரிய ஒழுக்க முறையுமே இவ்வாகமத்தின் பிரதான போதனைப் பொருளென குறிப்பிடப்படுகிறது.[1] இதனால் ஒழுக்கவியற் கருத்துக்களைப் போதிக்கும் சைவ சித்தாந்த முதனூலென்ற வகையில் இவ்வாகமம் முக்கிய இடத்தைப் பெறுகிறது.

உமாபதி சிவாசாரியார் 'சதரத்தின சங்கிரகம்' என்ற நூலில் இவ்வாகம சுலோகத்தையும் உள்ளடக்கியிருப்பது மேற்படி கருத்தை அரண் செய்யும்.[2]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

2. காலோத்தர ஆகமமும் தேவிகாலோத்தரமும்

சைவ சித்தாந்த மெய்யியற் கூடத்தினரால் ஏற்றுக்கொள்ளப்படும் இருபத்தியெட்டு ஆகமங்களில் வாதுள ஆகமமும் ஒன்று. காலாக் ஞானம், புரரோகிதம், சர்வதர்மாத்மகம், சிரேட்டம், நித்தியம், சுத்தம், விசுவம் முதலான பன்னிரண்டு உபஆகமங்கள் வாதுளத்திற்கு உண்டென சைவ பூஷணம் என்ற நூல் குறிப்பிடுகிறது.[3] இவற்றுள் காலோத்தரம் என்ற பெயர் காணப்படவில்லை. பதிலாக 'காலாக் ஞானம்' என்ற பெயரே காணப்படுகிறது. ஆனால் இவ்விரு பெயர்களும் சுவடிகளில் மாறிமாறிப் பயன்படுத்தப்படுவதிலிருந்து இரண்டும் ஒன்றையே சுட்டுகிறதென ஊகிக்கலாம். கலோத்தரம் என்பது காலத்தைக் கடந்து நிற்பது என்றும், காலாக்ஞானம் என்பது காலத்தைக் கடந்த மெய்யறிவு என்ற அர்த்தத்தையும் தரும். இதுவரை அறியப்பட்ட தரவுகளிலிருந்து பதின்மூன்று காலோத்தர ஆகம பேதங்கள் இருந்ததாகத் தெரியவருகிறது.[4] இதுவரை கிடைத்த பிரதிகளில் தேவிகாலோத்தரம் தவிர்ந்த ஏனைய பிரதிகளில் கார்த்திகேயருக்கும் (முருகனுக்கும்) சிவனுக்குமிடையிலான உரையாடலாகவே போதனைப் பொருள் அமைந்துள்ளது. தேவிகா லோத்தரம் மட்டுமே சிவன் - பார்வதி உரையாடலாகக் காணப்படுகிறது.

ரௌரவ ஆகமத்தின் உப ஆகமமான காலாக்னமும், புரோத்கீதா ஆகமத்தின் பேதமான ஸ்ரீகாலாஞானமும் வாதுள ஆகமத்தின் சுருக்கங்களேயென்று உரையாசிரியர் சிலர் கருதுவதால், இவ்விரண்டும் காலோத்தர ஆகமத்தையே குறிப்பிடுகிறதென எண்ணுதல் ஆகாது. வாதுள ஆகமத்தின் உப ஆகமமான காலாக்ஞானம் அல்லது காலோத்தரம் மேற்குறித்த இரண்டிலிருந்தும் வேறுபட்டது. முன்னூற்றி ஐம்பது சுலோகங்களைக் கொண்ட காலோத்தர ஆகமம் ராமகண்ட பட்டருடைய (கி.பி.1100 – 1130) உரையுடன் பாண்டிச்சேரியிலமைந்துள்ள பிரெஞ்சு நிறுவன வெளியீடாக வந்துள்ளது.[5] இந்நூல் ஆயிரத்து முன்னூறு சுலோகங்களைக் கொண்ட காலோத்தரப் பிரதியொன்றின் சுருக்கமாகும்.

காலோத்தரத்தின் பிறிதொரு பிரதி இருநூறு சுலோகங்களைக் கொண்டது. இதற்கு அகோர சிவாசாரியாரின் உரையொன்றும் உளது. இவ்விடத்து சோமசம்பு பத்ததியின் உரையாசிரியரான திரிலோசன சிவர் தரும் சுவையானதொரு தகவல் உண்டு.[6] அதாவது முதனூலான காலோத்தர ஆகமத்தின் சுருக்கங்களான முன்னூற்றி ஐம்பது சுலோகங் களைக் கொண்ட பிரதியும், இருநூறு சுலோகங்களைக் கொண்ட

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பிரதியும் சைவத்தின் இருவேறு மரபைச் சார்ந்த சிந்தனா கூடங்களிற் குரியவை என்பதாகும். சோமசம்பு சிவாசாரியாரின் பத்ததி முன்னூற்றி ஐம்பது சுலோகங்களைக் கொண்ட காலோத்தர ஆகம மரபையும், அகோர சிவாசாரியாரின் பத்ததி இருநூறு சுலோகங்களைக் கொண்ட காலோத்தர ஆகம மரபையும் பின்பற்றுவனவாகும்.

சிவஞான சுவாமிகள் தமது சிவஞானபாடியத்தில் அகோர சிவாசாரியாரின் பத்ததியைக் கண்டித்தமையும், சோமசம்பு சிவாசாரியாரின் பத்ததியே சைவத்திற்கு உடன்பாடானது என்றும் குறிப்பிட்டமை இங்கு மனங்கொள்ளத்தக்கது.[7]

தேவிகாலோத்தரம் என அழைக்கப்படும் மூலநூல் இருபத்தி நாலாயிரம் சுலோகங்களைக் கொண்டதாம். கிரியாக்கிரம ஜியோதி, ஞானரத்நாவலி ஆகிய நூல்களில் இவ்வாகம சுலோகங்கள் மேற் கோளாகத் தரப்பட்டுள்ளன. மூல நூலின் ஞான காண்டத்திலுள்ள அறுபத்தி ஐந்தாம் படலத்தில் உள்ளவை மட்டுமே இன்று தேவிகா லோத்தரம் என்ற பெயரில் கிடைக்கிறது. இது 1901ஆம் ஆண்டு மராட்டி மொழியில் பிரசுரிக்கப்பட்டது. நிரஞ்சன சித்த நஞ்சனா என்பவரால் கர்னாடக மொழியில் உரைவிளக்கம் ஒன்று எழுதப்பட்டுள்ளதென்ற தகவல் உண்டு.[8] இதன் வடமொழி மூலத்தை முதன் முதலிற் கிரந்தத்தில் அச்சிட்டு வெளியிட்டவர் ஆறுமுகநாவலரின் மருகரான த.கைலாயபிள்ளை ஆவர். தேவிகாலோத்தரம் பல காலத்திற்கு முன்பதாகவே தமிழில் மொழிபெயர்க்கப்பட்டு விட்டதென்றும், மொழிபெயர்பைச் செய்தவர் பெயர் தெரியவில்லையென்றும் இவ்வாகமத்தின் தமிழ் மொழிப் பதிப்பாசிரியரான முத்தையாபிள்ளை குறிப்பிடுகிறார்.[9]

இவரது பதிப்பில் வெளிவந்த தேவிகாலோத்தர ஆகமம் ஞானம், ஞான சாரம் என்ற இரண்டு இயல்களை உடையதாய் 69 செய்யுள் களாலானது. இதுதவிர ரமண மகரிஷியின் 85 செய்யுள்களைக் கொண்ட தேவிகாலோத்திர தமிழ் மொழிப் பெயர்ப்பொன்றும் உளது.[10] ரமணரது மொழிப் பெயர்ப்பின் அவதாரிகையில் வடமொழித் தேவிகாலோத்தரத்தின் ஞானசாரப் படலமே தமிழில் மொழி பெயர்க்கப் பட்டுள்ளதென்ற குறிப்பு உண்டு. சிவாக்கிரயோகிகள் வடமொழி தேவிகாலோத்தரத்திற்குத் தமிழுரையொன்று செய்ததாக குறிப்பிடப் படுகிறது.[11]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் தமிழ் மொழிபெயர்ப்பின் பதிப்பாசிரியரான முத்தையாபிள்ளை அதில் வருகிற காப்புச் செய்யுளும், தனக்குப் பதிப்பதற்குக் கிடைத்த தேவிகாலோத்தரத்தில் வருகிற காப்புச் செய்யுளும் ஒன்றேயாதலால் இவ்விரு ஆகமங்களையும் மொழிபெயர்த்தவர் ஒருவராயிருக்கலாமெனக் கருதுகிறார்.[12]

3. ஒழுக்கவியற் கருத்துக்கள்

சிவாகமங்கள் கூறும் சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் என்ற நாற்பாதங்களையும் சமய ஒழுக்கவியல் நோக்கில் நால்வகை ஒழுக்க நெறிகளாக எடுத்துக் காட்டலாம். இவற்றில் சரியையும், கிரியையும், கர்மமார்க்கத்தினால் விதிக்கப்பட்ட சமய நடைமுறைகளைப் பின்பற்றி ஒழுகுவதென்பதே இதன் தாற்பரியமாகும். சமய நடைமுறைகளை முதன்மைப்படுத்தாது மெய்யறிவினடிப்படையில் ஒழுகுவது ஞானமார்க்க மாகும். சமய இலக்குகளை அடைவதற்குரிய வழிமுறையாக இயமம், நியமம், ஆசனம், பிராணாயாமம் முதலான எட்டு படிமுறைகளினூ டாக யோகத்தில் நிற்றல் யோக மார்க்கத்தில் அடங்கும். இவைதவிர திருஞானசம்பந்தர் முதலாகிய சைவ நாயன்மார்களால் கைக் கொள்ளப் பட்ட பத்தி மார்க்கமும் சைவமரபினால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதொரு சமய ஒழுக்க முறையாகும். தனிமனிதரது தனிப்பட்ட ஈடுபாடே பக்திமார்க்கத்திற்கு அடிப்படையானது. ஆனால் ஆகமங்களைப் பொறுத்த வரையில் கர்மமார்க்கம், யோகமார்க்கம், ஞான மார்க்கம் என்ற மூன்று வழிமுறைகளுமே பிரதான ஒழுக்க நெறிகளாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றன.

கர்மமார்க்கமும், யோக மாாக்கமும், ஞான மார்க்கத்தினளவு முக்கியத்துவமுடையதாக மூலாகமங்கள் குறிப்பிட்டாலும், உண்மை யென்று சைவசித்தாந்திகளால் போற்றப்படும் சர்வஞானோத்தரம், தேவிகலோத்தரம் முதலிய ஆகமங்களில் ஞானமார்க்கமே விதந்தேற்றப் படுகிறது. மெய்யறிவைப் பெறுதலே ஆன்மவிடுதலைக்கு (முத்திக்கு) இன்றியமையாததென்பது இவ்வாகமங்களின் பிரதான போதனைப் பொருளாக இருக்கிறது. சமய நடைமுறைகளை வலியுறுத்துகிற கர்ம மார்க்கமும், யோக மார்க்கமும் ஆன்ம விடுதலைக்கான பொருத்தமான வழிமுறைகள் அல்லவெனவும் பயனற்றவையெனவும் கூறப்படுகிறது.

> *"மந்திரஞ் செபந்தியானம் பூசனை வணக்கம் வேண்டா*
> *அந்தமில்லா முத்திக் குபாயமே யறிய வேண்டும்."*[13]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எனக் குறிப்பிடுவதன் மூலம் கர்மமார்க்கத்தையும் யோக மார்க்கத்தையும் முத்தியடைவதற்குரிய பொருத்தமான ஒழுக்க முறையல்லவென எடுத்துக்கூறும் தேவிகாலோத்தரம் -

"பெத்தமற ஞானத்தாற் காட்சி பெறிற் சாந்தியுடைச்
சித்தனாய்ப் பொருட்பற்றுத் தீர்ந்துவீ டடையுமால்"[14]

என ஆன்ம விடுதலைக்கு அல்லது முத்திக்கு ஞான மார்க்கமே சரியான வழிமுறையாகுமெனக் குறிப்பிடுகிறது.

ஆன்ம விடுதலையும், அதனோடு தொடர்புடைய ஞான மார்க்கமும், கிரியைகளை முதன்மைப்படுத்தும் வேதமரபிற்கு எதிராக வளர்ச்சி பெற்று வந்ததொரு ஒழுக்கவியற் சிந்தனையாகும். ஞானமார்க்கம் ஆன்மாக்களின் இறுதி இலட்சியத்தை அடைவிக்கும் வழிமுறையாக சைவ மரபினால் போற்றப்படுகின்றது. ஆனால் வேதமரபினால் விதந்து போற்றப்படும் கிரியைசார் ஒழுக்கமோ நற்பலாபலன்களை எதிர்பார்த்து, குறிப்பாக உலகியலான வாழ்க்கையின் வழிமுறையாகவே பரிந்துரைக்கப் பட்டது.

ஆன்ம விடுதலைக்கு வேதங்களில் கூறப்பட்டுள்ள வேள்விக் கிரியைகள் எந்த வகையிலும் உதவுவனவல்லவென்ற குறிப்பு உபநிடதங் களிலும் காணப்படுகிறது. சாங்கிய தரிசனமும் இதனைக் கண்டிக்கிறது. சாங்கியரின் அபிப்பிராயப்படி பௌதிகவதிக உண்மைகள் பற்றிய அறிவே மனிதரை மறுபிறப்பாகிய பந்தத்திலிருந்து விடுவிக்கும். ஆன்ம விடுதலைக்கான இம்முயற்சி "நிவிர்த்தி" மார்க்கம், என அழைக்கப் படும். நிவிர்த்தி மார்க்கம் வேதங்களினாலும் தர்மசாஸ்திரங்களாலும் போதிக்கப்படும் "பிரவிர்த்தி" மார்க்கத்திற்கு முற்றிலும் எதிரானது. புற உலகு பற்றிய உளச்சாய்வு அல்லது புலன்களதும் உளத்தினதும் விடய நாட்டம் பிரவிர்த்தி எனப்படும். வேதங்களினாலும் தர்ம சாஸ்திரங் களினாலும் முன்மொழியப்பட்ட பிரவிர்த்தி மார்க்கம் இவ்வுலக வாழ்க்கையை முதன்மைப்படுத்தி அவ்வாழ்க்கையில் அனைத்து நற்பேறுகளையும் பெறுவதை பிரதான இலக்காகக் கொண்டது. ஆனால் மோட்சம் அல்லது ஆன்ம விடுதலை என்ற ஒழுக்கக் கருத்தோ கடந்த நிலையான உண்மை பற்றிப் பேசுகிறது. மனித உளத்தைப் புறப்பொருட் களிடம் நாட்டமடையச் செய்வதாக பிரவிர்த்தி மார்க்கம் உளது. வேதங்களும் தர்ம சாஸ்திரங்களும் போதிக்கும் தருமம், நற்பேறு, இன்பம் (காமம்) போன்ற விழுமியங்கள் பிரவிர்த்தி மார்க்கத்திற்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

குரியனவாகக் காணப்படுகின்றன. ஆனால் ஆன்ம விடுதலையைச் சுட்டும் ஞான மார்க்கமோ (நிவிர்த்தி மார்க்கம்) புறப்பொருட்களுடனான தொடர்பை மனம் முற்றிலும் விலக்கிக்கொள்ள வேண்டுமென வற்புறுத்துகிறது. அகநிலைப்பட்ட முறையில் ஆன்மாவின் உண்மை யியல்பைக் கண்டறிந்துகொள்ள வற்புறுத்துகிறது. நிவிர்த்தி மார்க்கத்தை வற்புறுத்தும் ஒழுக்கக் கொள்கையினரில் சாங்கியர் முதன்மை ஸ்தானத்தைப் பெறுகின்றனர்.

பிரவிர்த்தி மார்க்கம் ஆன்ம விடுதலையைத் தராதென தேவிகா லோத்தரம் குறிப்பிடுகிறது. மனமானது புறத்தேயுள்ள விடயங்களில் செல்லாது, கருத்தடங்கி தன்னிடத்தே நிற்றல் வேண்டுமெனவும், அவ்வாறு நிற்றலே முத்திக்கு வழியாகுமெனவும் அது கூறுகிறது.[15]

"கருத்தடங்கில் முத்தியது கையகலிற் கட்டாகும்
விரித்த பொருளிதுவென்ன வறியுடைய மேதக்கோர்
திருத்தகுநல் லறிவாலே சித்தத்தைத் திறம்பாமல்
அருந்தியுட னிலைநிறுத்து ம:.தறிவின் பயனாமல்"[16]

துன்பமே பிறவிக்குக் காரணமென்று பின்வரும் செய்யுள் குறிப்பிடுகிறது.[17]

"யாவ ராயின மெய்பிறப் பெய்திலும்
ஆவ தாவ தருத்துய ராதலால்
தீய துன்பஞ் செறுத்தற் பொருட்டந்தத்
தூய ஞானச் சுடரைத் தொடர்வரே"

எவராயினும், எப்பிறப்பு எய்தினாலும் அடைவது துன்பமே. எனவே துன்பத்திலிருந்து விடுபடுதற் பொருட்டு மெய்யறிவின்படி ஒழுகுதல் வேண்டுமென்பது இச்செய்யுளின் தாற்பரியமாகும். பிறப்பு துன்பத்திற் கேதுவானதென்ற கருத்து சாங்கிய தரிசனத்திலிருந்து சைவ சித்தாந்தி களால் பெறப்பட்ட கருத்துக்களில் ஒன்றாக இருக்கலாம். ஒவ்வொரு ஆன்மாவும் விடுதலையடைய வேண்டுமென்பது சாங்கியத்தின் நிலைப்பாடாகும்.

பிறவியாகிய துன்பத்திலிருந்து விடுபட மனதையடக்குதல் வேண்டும். மனமானது ஓரிடத்தில் நிலைத்து நிற்பதல்ல. அது குரங்கு போல் ஒன்றைவிட்டொன்றைப் பற்றி அலைந்து திரியுமென மனத்தின் இயல்பையும் அதனை அலையவிடாது ஓரிடத்தில் நிலைநிறுத்தலும் விடுதலைக்கு இன்றியமையாததென தேவிகாலோத்தரம் குறிப்பிடுகிறது.[18]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மனம் ஓரிடத்தில் நிலைபெற வேண்டுமாயின் தேகப்பற்றும், போகப்பற்றும் அகலுதல் வேண்டும். போகப்பற்று பலவிதமான அவஸ்தைகளுக்குக் காரணமாகிறது. அவஸ்தை பிறவிக்கேதுவாகிறது. எனவே மனதை நிலைபெறச் செய்து காப்பவரே நல்ல தவத்தையுடைவராவார்.

"பற்றினாற்சலிக்குமுள்ளம் பற்றாதே பண்ணிக்கொள்க
நிற்றலின் றெனினுந்தந்த நிலையினில் நிறுத்திக் கொண்டால்
பெற்றன மென்று பேணிப் பின்னைப் பேராமல் காக்கும்
நற்றவரன்னியந்த வுலகினில் லோரியாரே"

என்பது தேவிகாலோத்தரச் செய்யுள்.[19]

ஆன்ம விடுதலையாகிய முத்தி நெறிக்குரிய உபாயம் மனவடக்கமே என்று கூறுவதன் மூலம் புலனடக்கத்தை ஒழுக்க நடத்தைக்கான முன் நிபந்தனையாக தேவிகாலோத்தரம் விதிக்கிறது. புலனடக்கம் பந்தங் களிலிருந்து விடுதலையடையச் செய்கிறது. இவ்விடுதலை பிறப்பு இறப்பிலிருந்து ஆன்மாவை விடுதலை செய்கிறது. இவ்வாறு சைவ சித்தாந்தம் கூறும் ஆன்ம விடுதலைக் கோட்பாடு சாங்கியம், நியாய – வைசேடிகம் ஆகிய தரிசனங்கள் கூறும் ஆன்ம விடுதலைக் கோட்பாட்டை ஒத்திருப்பதுபோலத் தோன்றுகிறது. எனினும் சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டிற்கும் சாங்கியம், நியாய – வைசேடிகம் ஆகியனவற்றின் நிலைப்பாட்டிற்குமிடையில் அடிப்படையானதொரு வேறுபாடுண்டு. சாங்கியத்தின்படி விடுதலையடைந்த ஆன்மா லைபினிட்சுவின் "மொனாடுகள்" போன்றிருக்கும். அது பிறப்பு இறப்பாகிய பந்தத்திலிருந்து விடுபட்ட 'கைவல்ய' நிலையாகும். "சரீரசம்பந்தமில்லாத ஆத்யாத்மிகம், ஆதிபௌதிகம், ஆதிவைதம் என்று மூன்று விதமான துக்கங்களற்ற நிலையை புருஷன் அடைவதே மோட்சம் அல்லது "கைவல்யம்" என சாங்கிய தத்துவ கௌமுதி மோட்சத்தை விளக்குகிறது.[20] நியாயவை சேடிகம் ஏற்றுக்கொள்கிற ஆன்ம விடுதலையும் சாங்கியர் கூறுகிற கைவல்ய நிலையை ஒத்ததாக இருப்பினும் ஆன்மா மோட்சத்தில் நிர்க்குணனாக இருக்கிறானென்பது இவர்களது நிலைப்பாடாகும்.

ஆனால் சைவ சித்தாந்தமோ பிறப்பு இறப்புக்களை எக்காலத்துக்கு மாய்த் துறந்து சிவனோடு இரண்டறக் கலத்தலே ஆன்ம விடுதலை என்பதன் தாற்பரியம் எனக் கருதுகிறது. சிவனைப் பற்றி நிற்பவனே சிவயோகி என்றும், தூலசூக்கும சரீரங்களைத் தனக்கு வேறாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அறிந்தவனுக்கு சிவஞானம் விளங்கித் தோன்றுமெனவும் சைவசித்தாந்தம் ஏற்றுக்கொள்கிறது.

சிவனே தானென்று உணர்வதாகிய சிவ ஞானத்தினால் ஆன்ம விடுதலையான பரமுத்திப் பேறு ஆன்மாக்களிற்குக் கிடைக்குமென தேவிகாலோத்தரம் குறிப்பிடுகிறது.[21]

"நித்தனாம் பரமேசன் யாரென்று நிச்சயிக்கின்
முத்தனல வெனி னுமவன் முத்தனா முயிருடம்பின்
பெத்தமற ஞானத்தால் காட்சிபெறிற் சாந்தியுடையச்
சித்தனாய்ப் பொருட்பற்றுத் தீர்ந்துவீடடையுமால்"

இவ்வாறு நிவிர்த்தி மார்க்கத்தால் ஆன்ம விடுதலையைப் பெறும் உயிருக்கு, அத்தகைய விடுதலையைத் தரும் ஒழுக்கநெறி யாதென்ற வினாவிற்கு இவ்வாகமத்தின் ஞானாசாரவியல் விடை தருகிறது. இதன்படி பரமுத்தியடைவதற்கான ஞானத்தைத் தவிர பசுஞானமோ, பாசஞானமோ அல்லது சிவபூசையோ, யாகமோ அல்லது இவற்றிற்கு அங்கமான கிரியைகளோ தேவைப்படுவதில்லை. நியமம் முதலிய சரியைகளும் விரத ஒழுக்கமும் வேண்டப்படுவதில்லை. நிவர்த்தி மார்க்கத்தில் ஈடுபடுபவர் உலக சம்பந்தமான செயல்களைச் செய்யாது விடுதலே தக்கதெனக் கூறப்படுகின்றது. ஆசையை அடக்குதல் வேண்டும்.[22] உயிர்களிடத்தில் அன்புடையனாயிருத்தல் வேண்டும்.[23] மந்திர தந்திரங்களை விரும்புதல் ஆகாது.[24] விருப்புவெறுப்பின்றி சமநிலையில் நிற்றல் வேண்டும்.[25]

மனிதன் சம நிலையாளுமையுடையனாயிருத்தல் வேண்டுமென இவ்வாகமம் கூறுகிறது. இதனால் உலகத்துப் பொருட்களிடத்து அச்சமோ அல்லது அதிசயமோ ஞானசாதகனுக்கு இல்லாது போய் விடுகிறது. வாதம் செய்தலும் பயனில்லாத சொற்களைச் சொல்லுதலும், பிறருடன் விரோதமாயிருத்தலும் இல்லாதிருக்கும். விதிக்கப்பட்டவையும் விலக்கப்பட்டவையும் பற்றிய நூல்களை ஓதுதலிலிருந்தும் விடுபட்டு நன்மை, தீமை என்று சொல்லப்பட்ட கன்மம் அனைத்தையும் ஒருசேர விட்டிருப்பான். இவ்வாறு நிவிர்த்தி மார்க்கத்திலீடுபட்டவனது ஒழுக்கவியல் பற்றி தேவிகாலோத்தரம் விளக்குகிறது.[26]

"வாதுரைபயனில் சொல்லும் பிறருடன் மகிழ்ந்திருத்தல்
பேதுறு பிணக்கநீங்கிப் பெரியவனருளினாலே

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஓதுநா லோதலோவி யுலகினினன்று தீதென்
றாதியிலுரைத்த வெல்லா மறவிட்டே யமர்ந்திருப்பான்"

பிறிதொரு செய்யுள் மூலம் ஆசை, கோபம், பயம், சோகம், பொறாமை, ஆற்றாமை, பிறருக்கு தீங்குபயக்கும்படி பேசுதல், சிறுமை என்பன இல்லாதிருத்தல் வேண்டுமெனக் கூறுகிறது.[27]

4. முடிவுரை

இதுவரை கூறியவற்றிலிருந்து சைவ சித்தாந்த ஒழுக்கவியல் அடிப்படையில் ஆன்ம மையவாதமாக விருப்பதைக் காணலாம். இவ்வுலக வாழ்க்கை பாசத் தொடர்புகளைக் கொண்டது, துன்பமானது ஒருவனது வாழ்க்கையின் நோக்கம் பிறப்பு இறப்பு தொடர்பில் இருந்து விடுபடுவதையே இலக்காகக் கொண்டதால், ஒழுக்கவியலும் அதனடிப் படையிலே விளங்கிக் கொள்ளப்படுகிறது. மிக உயர்தரத்திலுள்ள சுயகட்டுப்பாடும், தூய்மையான உள்ளமும் விடுதலைக்கான இன்றியமையா நிபந்தனைகளாக வற்புறுத்தப்படுகிறது. ஒருவன் ஆன்மீக நாட்டத்தை தனது சுயமுயற்சியாலேயே அடைதல் வேண்டு மென்ற இச்சிந்தனைப் போக்கு, ஒழுக்கவியலில் தனியுரிமைச் செயலாற்றக் கோட்பாடாக இருப்பதுடன் ஒருவன் தன் பற்றுக்கள், மனச் சாய்வு அல்லது சுயாதீன சித்தம் என்பனவற்றின் மீது ஆளுமை செய்ய வேண்டுமென்ற நம்பிக்கையையும் வெளியிடுவதாக உளது.

வேதங்களில் கூறப்பட்ட பிரதவிர்த்தி மார்க்கம், சமய ஒழுக்கத்தையும், வர்ணாச்சிரம தர்மம் போதிக்கும் சாதி ஒழுக்கத்தையும் வற்புறுத்துவதன் மூலம் சமுதாய ஏற்றத்தாழ்வுகளை அங்கீகரிக்கின்றது. இதனால் போலும் வேதங்களைப் பயிலுதல் முதன் மூன்று வர்ணத்தவர்க்கு மேயுரியதென்ற நிலைப்பாட்டை வேதமரபு போதிக்கிறது. ஆனால் சைவசித்தாந்தத்தின் முதல் நூல்களான ஆகமங்களோ நால்வகை வர்ணத்தவர்க்கும் அவை உரியனவென்று அறுதியிட்டுக் கூறுவதன் மூலம் சாதிப் பாகுபாட்டிலமைந்த சமுதாய ஏற்றத்தாழ்வுகளைக் கண்டிக்கிறது. இதன் மூலம் ஆன்ம விடுதலைக்கான ஒழுக்கம் அனைவருக்கும் ஒன்றேயென சைவசித்தாந்தம் விதிப்பதை தேவிகா லோத்தரம் சிறப்பாக எடுத்துக் காட்டும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அடிக்குறிப்புகள்

01. *தேவிகாலோத்தர ஆகமமும் உரையும்*, பதிப்பாசிரியர் பொ.முத்தையா பிள்ளை (1935), பக்.8.

02. *Sataratnasangraha of Umapati Sivacarya*, (ed) P.Thirugnanasampandhan (1973), Madras University Press. p. 102.

03. *சைவ பூஷணம்*, வடமொழி மூலமும், தமிழ் வியாக்கியானமும், தேவகோட்டை சிவாகம சித்தாந்த வெளியீடு (1925), பக். 163. திருமந்திரத்தில் ஒன்பது ஆகமங்கள் பற்றிய குறிப்பொன்று காணப் படுகின்றது. அவற்றில் காலோத்தரம் ஒன்று. திருமூலர் குறிப்பிடும் ஆகமங்கள் வருமாறு காரணம். காமிகம், வீரம், சிந்தியம், வாதுளம், வியாமளம், காலோத்தரம், சுப்பிரபேதம், மகுடம்.

04. *Sardhatrisatikalottaragama*, ed. N.R.Bhatt (1979), Institute Francals D Indologle, Pondicherry, p. 4.

05. *மேலே குறிப்பிட்ட நூல்*

06. *மே.கு.*பக். 08.

07. *சிவஞான சுவாமிகள் சிவஞான பாடியம்*, சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்பும் கழகம் (1952), பக்.25-26.

08. *Op.cit.p.* 7.

09. *தேவிகாலோத்தரம்*, மு.கு.பக். 12.

10. *ரமணர் நூற்திரட்டு* (இரண்டாம் பதிப்பு 1934), திருவண்ணாமலை, பக்.53-58.

11. *சிவாக்கிரயோகிகள், சிவநெறிப்பிரகாசம்* (முன்னுரை), திருவாடுதுறை ஆதினம் (1968), பக். 17.

12. *தேவிகாலோத்தரம்*, மு.கு.முன்னுரை.

13. *மே.கு.*பக்.23

14. *மே.கு.*பக்.61.

15. *மே.கு.*பக்.14.

16. *மே.கு.*பக்.33.

17. *மே.க.*பக்.33.

18. சாங்கிய தத்துவ கௌமுதியில் வருகிற பின்வரும் சுலோகத்தை மேற்படி தேவிகாலோத்தரக் கருத்துடன் ஒப்பிட்டு நோக்கவும் "...லிங்க சரீரத்துடன் கூடிய புருஷன் லிங்கசரீரம் தொலையும் வரையில் ஜனன மரணங்களால்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஏற்பட்ட துக்கத்தை அடைகிறான். ஆகையால், சிருஷ்டி இயற்கையில் துக்க சாதனமாகவே இருக்கிறது." பார்க்க, "ஸாங்கிய தத்துவ கௌமுதி" பதிப்பாசிரியர் கடலங்குடி நடேச சாஸ்திரிகள் (1925) பக்.199.

19. மு.கு.பக்.45.

20. *சாங்கிய தத்துவ கௌமுதி,* மே.கு.பக்.226.

21. *தேவிகாலோத்தரம்,* மு.கு.பக்.61.

22. மே.கு.பக்.81.

23. மே.கு.பக்.82.

24. மே.கு.பக்.86.

25. மே.கு.பக்.87.

26. மே.கு.பக்.91.

27. மே.கு.பக்.92.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சைவ சித்தாந்த முத்திக் கோட்பாடு – சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமப் போதனை

1. முன்னுரை

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம் சிவாகமங்கள் அனைத்திலும் தலையாயது. இது சைவசித்தாந்தம் கூறும் முத்தியிலக்கணத்தைச் சிறப்புவகையாகக் கூறுவதாகும். ஞானமென்பது பொதுவாக அறிவெனப்படுமாயினும், சைவசித்தாந்த மரபில் சிவனை அறியுமறிவே சிறப்பாக ஞானமெனப்படும். எனவே சிவாகமங்களும் ஞானமெனப்படும். சர்வஞானமென்பது சர்வாகமஞானமென்றும், உத்தரம் சித்தாந்தமென்றும் அர்த்தத்தைத் தருவதால் சர்வஞ்ஞானோத்தரமென்பது சகலாகமசித்தாந்தமென்ற பொருளைத் தரும். மூலாகமங்களிலும், உபாகமங்களிலும் சைவசித்தாந்த முத்தியிலக்கணம் பொதுவகையாகவே கூறப்பட்டிருக்க, இவ்வாகமத்திலோ முத்தியிலக்கணம் சிறப்புவகையாகக் கூறப்பட்டுள்ளதால் சர்வஞ்ஞானோத்தரம் உண்மை என்ற சிறப்புப் பெயரைப் பெறலாயிற்று.

சைவசித்தாந்த நெறியை உபதேசிக்கக்கூடிய ஆசிரியத் தலைமை எய்தியவர்களில் இருபரம்பரையினர் குறிப்பிடத் தக்கவர்கள். இவ்விரு பரம்பரைகளையும் தொடக்கி வைத்தவர்கள் முறையே குமரக்கடவுளும் நந்திதேவரும் என நம்பப்படுகிறது. திராவிட மாபாடியம் எழுதிய சிவஞான சுவாமிகள் நந்திதேவரால் உபதேசிக்கப்பட்ட மெய்கண்ட சந்தான பரம்பரையைச் சார்ந்தவர். சிவாக்கிரகமாபாடிய நூலாசிரியரான நிவாக்கிரயோகிகள் குமரக் கடவுளிடம் உபதேசம் பெற்ற வாமதேவ சந்தானத்தைச் சார்ந்தவர். சர்வஞ்ஞானோத்தரம் குமரக் கடவுளால் வாமதேவ முனிவர்க்கு உபதேசம் செய்யப்பட்டதென்ற குறிப்பும், சிவஞானசுவாமிகளால் இவ்வாகமம் உண்மையென்றும், சிறப்பாகமம் என்றும் போற்றப்பட்டதென்ற குறிப்பும் இங்கு கவனிக்கத்தக்கன. மேலும் ஆகமங்கள், சைவசித்தாந்த மூலநூல்கள், வழிநூல்கள் அனைத்திலும் காணப்படும் கருத்து வேறுபாடுகளையும், முரண்பாடு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

களையும் இவ்வாகமத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டே தீர்க்க வேண்டுமெனச் சித்தாந்த மரபு ஏற்றுக்கொள்வதும், சர்வஞ்ஞானோத்தரத்தின் முக்கியத்து வத்தை உணர்த்தப் போதிய நியாயங்களாகும்.

திராவிட மகாபாடியக்காரரான சிவஞானசுவாமிகள் தனது பாடி யத்தின் சிறப்புப் பாயிரத்திலும், ஆறாம் சூத்திர உரைக் குறிப்பிலும் இவ்வாகமத்தின் முதன்மையைப் பலவாறு எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். பௌஷ்கரம், மிருகேந்திரம், மதங்கம் முதலிய சிவாகமங்கள் ஆன்மா பெத்தத்தின் நின்ற நிலை பற்றி இலக்கணம் கூறுவதால் அவை பொதுவென்றும், சர்வஞ்ஞானோத்தரம், தேவிகாலோத்தரம் முதலிய சிவாகமங்கள் முத்தியினின்ற நிலைபற்றி இலக்கணம் கூறுதலின் அவை உண்மை எனவும் எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. "பொருள் முரணியவழி வலியனவற்றால் மெலியவை கண்டிக்கப்படும்" என்ற பொருள்கொள் முறைக்கான விதிப்படி பௌஷ்கர முதலியவற்றின் பொருளிற்கேற்ப சர்வஞ்ஞானோத்தர முதலியவற்றின் பொருள்கொள்ளாது, சர்வஞ்ஞானோத்தர முதலியவற்றின் பொருளிற்கேற்பவே பௌஷ்கர முதலியவற்றிற்குப் பொருள் கொள்ள வேண்டுமென சிவஞானசுவாமிகள் குறிப்பிடுவர்.[1]

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் ஞானபாத மூலத்தை பதிப்பித்தவரும், உரையாசிரியருமான முத்தையாபிள்ளை இவ்வாகமத்தின் சிறப்புப் பற்றிப் பின்வருமாறு குறிப்பிடுவதும் மனங்கொள்ளத்தக்கது.[2] "ஏனைய ஆகமங்கள் இறைவனுடைய தடத்தநிலையை மட்டுங் கூறியமையால் அவ்வாகமங்களிற் கூறும் முத்தியும் தடத்தநிலை பற்றியதேயாம். தடத்த நிலையைப் பதியென வைத்துப் பொருள் நான்கெனக் கூறுதலின் இவ்வாகமத்திற் கூறும் முத்தி சொரூபநிலை பற்றியதேயாம். ஆகவே காமிகம் பௌஷ்கரம் முதலிய ஆகமங்களெல்லாம், பரபரக்கக் கொள்கைகளை மறுக்கும் முகத்தாற் சித்தாந்தப் பொருளை பொதுவகை யாகக் கூறிற்றெனவும், இச் சர்வஞ்ஞானோத்தரமே சித்தாந்தப் பொருளைச் சிறப்பு வகையாகக் கூறிற்றெனவும் அறிந்து கொள்க" என்கிறார்.

2. நூலமைப்பு

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் ஞானபாதம் மட்டுமே கிடைத்துள்ளது. இதன் வடமொழி மூலமும்தமிழ் மொழி பெயர்ப்பும் சித்தாந்த சாத்திர போதகாசிரியரான பொ.முத்தையாபிள்ளை என்பவரால் எழுதப்பட்ட

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

முத்திரத்தமென்னும் விருத்தியுரையுடன் 1923இல் தேவகோட்டை "எஸ்டேட் பிரஸில்" பதிப்பிக்கப்பட்டுள்ளது. தமிழ் மொழிபெயர்ப்பு முன்னரே அச்சிடப்பட்டுள்ளதென்றும், ஆனால் அதனை மொழி பெயர்த்தவரின் பெயர் புலப்படவில்லையெனவும் முத்தையாபிள்ளை பதிப்புரையில் குறிப்பிட்டுள்ளார். ரமண மகரிஷியும் வடமொழி சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் ஆன்மசாட்சாத்காரப் பிரகரணத்தைத் தமிழில் 62 செய்யுள் களாக மொழிபெயர்த்துள்ளார்.

சர்வஞ்ஞானோத்தரத்திற்கு அகோர சிவாசாரியார் செய்த உரை யொன்றும் உளதாகச் சிவாக்கிரபாடியத்திலிருந்து தெரியவருகிறது. அகோர சிவாசாரியார் உரையை சிவசமவாதமெனச் சிவாக்கிரயோகிகள் கண்டிப்பதுடன், இவ்வாகமத்திற்குத் தமிழுரையொன்றும் செய்ததாக அறியப்படுகிறது.[3] சர்வஞ்ஞானோத்தரம் சிவாக்கிரயோகிகளின் வாமதேவ சந்தான பரம்பரையில் உபதேசிக்கப்பட்டு வந்ததாலும், சிவாக்கிரயோகி களால் இவ்வாகமத்திற்குத் தமிழுரை செய்யப்பட்டதென்ற குறிப்பு காணப்படுவதாலும், முத்தையாபிள்ளையினால் பதிப்பிக்கப்பட்ட சர்வஞ்ஞானோத்தர தமிழ் மொழி பெயர்ப்பு ஒன்றில் சிவாக்கிரயோகி களுடையதாகவோ அல்லது அவர்களுடைய சந்தான பரம்பரையைச் சார்ந்தவர்களாலோ செய்யப்பட்டிருக்கலாமென ஊகிக்கலாம்.

தமிழ்ப் பதிப்பில் "இச்சர்வஞ்ஞானோத்தரமே வாயு சம்கிதையில் சர்வாகமமோத்தரம் எனக் கூறப்பட்டது" என்றதொரு தகவல் உண்டு. வடமொழிச் சிவபுராணத்தின் ஒரு பகுதியாக உள்ளடக்கப்பட்டிருக்கும் வாயவ்விய சம்ஹிதையிலும் கலசேகரவரகுணராம பாண்டியரால் தமிழில் மொழி பெயர்க்கப்பட்ட வாயு சங்கிதையிலும் சிவாகமங்கள் தொடர்பான சில கருத்துக்கள் காணப்படுவதென்பது உண்மையே. உதாரணமாக வடமொழி வாயவ்விய சம்ஹிதையில் சிவாகமங்கள் தொடர்பாகப் பின்வரும் கூற்றுகள் உள.

> "சைவ ஆகமங்கள் சிரௌதம், அசிரௌதம் என இருவகைப்படும். இவற்றில் முன்னையது வேதங்களின் சாரமாகவுள்ளது. ஏனையவை வேதமரபு சாரா நூல்களாகவுள்ளது.[4]"

> "அசிரௌத ஆகமங்கள் முதலில் பத்தாகவிருந்தது. பின்னர் அவற்றுடன் எட்டு ஆகமங்கள் சேர்க்கப்பட்டு பதினெட்டாகியது. காமிகம் முதலான இவ்வாகமங்கள் சைவசித்தாந்த இலக்கியங்கள் என அழைக்கப்படும்.[5]"

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

"...சிரெளத ஆகமங்களில் பாசுபதவிரதம், ஞானம் என்பன விளக்கப்பட்டுள்ளன.[6]"

குலசேகரவரகுணராம பாண்டியரால் மொழிபெயர்த்ததாகக் குறிப் பிடப்படும் தமிழ் வாயு சங்கிதையில் பின்வரும் செய்யுள் காணப்படுகிறது.

"பழுதில் சைவாகமங்கணற் பரதருமத்தை
மொழியுமற்றவைத மிற்சில முதிய நான்மறையைத்
தழுவிநிற்குமா லிருப்பதெட்டாகமந் தழுவா
தழிவிலாத சித்தாந்தத்தில் பகுதியாயமரும்.[7]"

இவ்வாறு ஆகமங்கள் பற்றிய பல குறிப்புகள் அச்சிடப்பட்ட இவ்விரு நூற் பிரதிகளில் காணப்பட்ட பொழுதும், அவற்றில் சர்வஞ்ஞானோத்தரம் பற்றியோ அன்றி பிற உப ஆகமங்கள் பற்றியோ எத்தகைய குறிப்பு களையும் அவதானிக்க முடியவில்லை.

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் ஞானபாதம் ஒன்பது பிரகரணங் களைக் கொண்டது. அவை முறையே பொருள் நிர்ணயப்பிரகரணம், சுவான்மசாக்ஷாத்காரப் பிரகரணம், ஆன்ம சமாதிப் பிரகரணம், பூதான்மப் பிரகரணம், அந்தரான்மப் பிரகரணம், தத்துவான்மப் பிரகரணம், சீவான்மப் பிரகரணம், மந்திரான்மப் பிரகரணம், பரமான்மப் பிரகரணம் எனப் பெயரிடப்பட்டுள்ளன. சிவம், பதி, பாசமென நான்கு உட்பொருள்களுண்டெனவும் அவற்றிற்கு இலக்கணங்களிவை எனவும் பொருள் நிர்ணயப் பிரகரணம் கூறுகிறது. சீவான்மாவிடத்துப் பரமான்மா அன்னியமற்றுத் தோன்றும் முறையை உணர்ந்து, சீவான்மா பரமான்மா வென்ற அன்னிய பாவனையின்றி, சீவான்மாவே பரமான்மாவென்ற அத்துவித பாவனையால் சொரூபநிலை விளங்கித் தோன்றுவது பற்றி சுவான்மசாக்ஷாத்காரப் பிரகரணம் கூறுகிறது. சிவனோடு பிரிப்பின்றி நிற்கும் தன் உண்மை நிலை ஆன்மாவிற்கு ஏற்பட்டதன் பின்னர், அவ்வுண்மையில் நிலைபெற்று சிவனுக்குரிய எண்குணங்களும் தன்மாட்டு விளங்கித் தோற்றுதலைக் கூறுவது ஆன்ம சமாதிப் பிரகரணம்.

இவ்வாறு முத்திநிலை பற்றிக் கூறியதன் பின்னர் ஆன்மா சார்ந்ததன் வண்ணமாதலினால் ஆறுபேதப்படுமென்றும், அவற்றைப் பூதான்மா, அந்தரான்மா, தத்துவான்மா, சீவான்மா, மந்திரான்மா, பரமான்மாவென வகைப்படுத்தி தூலதேகத்தோடு கூடி அதனை முதன்மைப்படுத்துவது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பூதான்மாவெனவும், சூக்குமை முதலிய வாக்குகளோடு கூடி நிற்கும் பொழுது அந்தரான்மாவெனவும், தத்துவங்களுடன் கூடியிருக்கும் பொழுது தத்துவான்மாவெனவும், புருட தத்துவமாய் நின்று சுகதுக்க போகங்களை அனுபவிக்கும் கால் சீவான்மாவெனவும், மந்திரங்களோடு கூடி மந்திர சொரூபமாய் நின்று அவற்றைக் கணிக்குங் காலத்து மந்திரான்மாவெனவும் பெயர் பெறுமெனக்கூறி, இவ்வைந்து நிலைகளும் ஆன்மாவின் இயல்பான சுபாவமல்ல என்பதால் இவற்றின் வேறாய், பரமான்மாவோடு கூடி நிற்கும் நிலையென ஒன்றுளதென்றும், பரமான்மாவாய் நிற்கும் நிலையே என்றுமுள இயல்பாதலினால் தேகம் முதலியன நீங்கினவிடத்து இந்நிலை ஆன்மாவில் விளங்கித் தோன்றுமெனவும், இதுவே இயற்கையென்றும், முடிவான நிலையென்றும் கூறுவதுடன் நூல் பூர்த்தியடைகிறது.[8]

3. நூலின் காலம்

மரபு வழியாக ஆகமங்கள் இறைவனின் வாக்கு என நம்பப்படுகிற பொழுதும் எக்காலத்தில் அவையனைத்தும் தொகுக்கப்பட்டனவெனத் திட்டவட்டமாக எதுவும் கூறமுடியாதுள்ளது. எனினும் அவற்றின் தொகை பற்றியும், சுலோகங்களின் எண்ணிக்கை பற்றியும் வருகிற குறிப்பு களிலிருந்து இடைச் செருகல்கள் பல ஆகமங்களில் உளதென்பது தெளிவாகிறது. உதாரணமாக காமிகம் முதலிய இருபத்தெட்டு மூலாகமங்கள் பற்றியும் காலோத்தரம் முதலிய இருநூற்றியேழு உபாகமங்கள் பற்றியும் மகுடாகமத்தில் வருகிற குறிப்பு பிற்கால இடைச்செருகலேயென்பதில் எதுவித ஐயமுமில்லை.

கட்டிடக்கலை பற்றியும், கலைப்பற்றியும் ஆகமங்களில் வருகிற விபரமான குறிப்புகளை ஆதாரமாகக் கொண்டு பார்ப்பின் ஆகமங்கள் தொகுக்கப்பட்ட கால எல்லை கி.பி.ஆறாம் நூற்றாண்டின் பின்னாகவே இருத்தல் வேண்டுமென எண்ணத் தோன்றுகிறது. இந்தியக் கலை மற்றும் கட்டிடக்கலை பற்றி ஆராய்ந்தவரான ஸ்ரேலா கிறம்றிச் என்பாரின் அபிப்பிராயப்படி கி.பி. ஆறாம் நூற்றாண்டிலிருந்தே கல் ஒரு அங்கீகரிக்கப்பட்ட கலையூடகமாகச் சிற்பங்களைச் செதுக்கவும், கட்டிடங்களைக் கட்டவும் பயன்படுத்தப்படலாயிற்று.[9] ஏழாம் நூற்றாண் டைச் சார்ந்த கவிஞனும், வரலாற்றாசிரியருமான பாணபட்டன் தானே ஒரு சைவனாக இருந்தபொழுதும் தன்காலத்தில் வழக்கிலிருந்த சமயப் பிரிவுகள் பற்றியும் மெய்யிற் குழுக்கள் பற்றியும் விவரமாகக் குறிப்பிட்ட

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பொழுதும், சித்தாந்தம் பற்றியோ அல்லது ஆகமங்கள் பற்றியோ எதுவும் குறிப்பிடாதுவிட்டமை அவதானிக்கத்தக்கது.[10]

ஆகமங்களின் காலத்தைப் பற்றிய நிர்ணயிப்பிற்கு உதவக்கூடிய பிறிதொரு சாதனம் புராணங்களாகும். புராணங்களின் காலம் பற்றிய முடிவான கருத்துக்கள் இல்லையென்றாலும், சமீபகால ஆய்வுகளிலிருந்து லிங்கபுராணத்தின் பெரும் பகுதி கி.பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டிற்குரியனவாய் இருத்தல் வேண்டுமெனக் கருதப்படுகிறது.[11] சைவசித்தாந்திகளால் பரவலாக மேற்கோள் காட்டப்படும் புராணங்களில் கூர்மபுராணமும் ஒன்று. இப்புராணத்தில் இருவகையான பாடங்கள் உண்டு. ஒன்று பாஞ்சராத்திரிகளுக்குரியது. இதனுடைய காலம் ஆறாம் - ஏழாம் நூற்றாண்டுகளாகும். பாசுபதக் கருத்துக்களை உள்ளடக்கிய இரண்டாவது பாடம் எட்டாம் - ஒன்பதாம் நூற்றாண்டு காலத்திற்குரியதாகக் கருதப் படுகிறது. எவ்வாறாயினும் இவ்விருவகைப் பாடங்களிலும் சைவம், ஆகமம் என்பன பற்றிய குறிப்புகள் எதுவும் காணப்படவில்லை.[12] சிவபுராணத்தில் சைவசித்தாந்த ஆகமங்கள் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்ற பொழுதும் லிங்கபுராணம், கூர்ம புராணம் என்பன வற்றின் காலத்துடன் ஒப்பிடுகையில் சிவபுராணம் மிகவும் பிற்பட்டது. சைவதத்துவம் என்ற நூலின் ஆசிரியரான தகாரே சிவபுராணம் கி.பி. பத்தாம் நூற்றாண்டிற்குப் பிற்பட்டதன்றெனக் குறிப்பிடகிறார்.[13] மேலும் சிவபுராணத்தின் வாயவ்விய சம்ஹிதை காமிகம் முதலான பதினெட்டு ஆகமங்களுமே சைவசித்தாந்த இலக்கியங்கள் எனக் குறிப்பிடுவதும் இங்கு அவதானிக்கத்தக்கது.[14]

ஆகமங்களின் காலத்தைக் கணிப்பதில் தேவார திருமுறைகளில் வருகிற குறிப்புகளும் பெரிதும் உதவியாயமையும். சுந்தரமூர்த்தி நாயனார், நாவுக்கரசர் ஆகியோரின் தேவாரங்களில் ஆகமம் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. இவர்கள் ஏழாம் - எட்டாம் நூற்றாண் டைச் சார்ந்தவர்கள். எனவே ஆகமங்களின் கால நிர்ணயத்துக்கான கீழெல்லையை ஏழாம் - எட்டம் நூற்றாண்டாகக் கொள்வதில் தவறில்லை. தமிழ் நாட்டில் பல்லவர், சோழர் காலத்திலேயே பாரிய கற்கோயில்கள் கட்டப்பட்டு, கோயிலை மையமாகக் கொண்ட சமய நிறுவனங்கள் தோன்றுகின்றன. இக்கால வழிபாட்டு முறையில் ஆகமங்கள் முக்கிய இடத்தைப் பெறுகின்றன.[15]

University of Peradeniya
16 FEB 2021

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சர்வஞ்ஞானோத்தரத்தின் காலம் பிரதான ஆகமங்கள் தொகுக்கப் பட்ட காலப் பகுதியின் கீழெல்லையான எட்டாம் நூற்றாண்டிற்கும் பிற்பட்டதாகவே இருத்தல் வேண்டும்.

மேலும் சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் பிரதான போதனைப் பொருள் சைவசித்தாந்த முத்தியிலக்கணமாயிருந்த பொழுதும், கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்தவரான சத்தியயோதி சிவாசாரியாரின் முத்தியிலக்கணம் கூறும் மோட்ச காரிகையிலோ அல்லது பிறசமயங்கள் கூறும் முத்தியிலக்கணங்களை நிராகரிக்கும் பரமோட்ச நிராசகாரிகையிலோ சர்வஞ்ஞானோத்தரம் பற்றிய குறிப்பெதுவும் காணப்படவில்லை. சத்தியயோதி சிவாசாரியாரின் காலத்தில் இவ்வாகமம் வழக்கிலிருந் திருந்தால் குறைந்தபட்சம் மோட்ச காரிகையிலாவது சர்வஞ்ஞானோத்தரம் பற்றிய குறிப்புகள் இடம் பெற்றிருத்தல் வேண்டும். ஆனால் மோட்ச காரிகையோ ரௌரவ ஆகமத்தாற் சித்தித்த பொருளான மோட்சத்தை தன்னாய்வுப் பொருளாகக் கொண்டிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.[16]

சோழ நாட்டினரான அகோர சிவாசாரியார் சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்திற்கு உரையொன்று எழுதியதாகக் குறிப்பொன்றுள்ளது. சிவாக்கிரயோகிகள் வடமொழிச் சிவஞான போதத்திற்கான தனது பாடிய உரையில் (சிவக்கிரபாடியம்) அகோர சிவாசாரியார் உரை சிவசம வாதமாயிருக்கிறதெனக் கண்டிக்கிறார். அகோர சிவாசாரியார் பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் வாழ்ந்தவராவார்.[17] எனவே சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் காலத்தை கி.பி.பன்னிரண்டிற்கு முற்பட்டதாக நிர்ணயிப்பதில் தவறில்லையென்றே எண்ணுதல் வேண்டும்.

எமது கால நிர்ணயிப்பை உறுதி செய்யும் பிறிதொரு சான்றையும் இங்கு எடுத்துக்காட்டலாம். சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம் சிவாக்கிரயோகி களின் சூரியனார் கோயில் ஸ்கந்த பரம்பரையில் உபதேசிக்கப்பட்டு வந்தவொரு ஆகமமென ஏலவே குறிப்பிட்டோம். இவ்வாதீன பரம்பரையில் வந்த சிவாக்கிரயோகிகள் பதினாறாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவராவார். மு.அருணாசலம் 'பதினாறாம் நூற்றாண்டின் தமிழ் இலக்கிய வரலாறு' என்ற நூலில் 'சிவாக்ரயோகிகள் பதினாறாம் நூற்றாண்டின் இடைப்பகுதியில் கி.பி. 1550 – 1575 ஆகிய கால எல்லையில் வாழ்ந்து நூல்கள் செய்தாரெனக்' குறிப்பிடுகிறார்.[18] சூரியனார் கோயில் ஆதீனத்து ஞானகுரவர்களில் மூத்தவரான ஸ்ரீவாமதேவ மகரிஷிக்கு குமரக்கடவுள் சர்வஞ்ஞானோத்ரத்தைப்

16 FEB 2021

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

போதித்தார் என்றதொரு குறிப்புண்டு. வாமதேவ முனிவரைத் தொடர்ந்து நீலகண்ட சிவாசாரியார், விசுவேசுர சிவாசாரியார், சதாசிவ சிவாசாரியார், சிவமார்க்கப்பிரகாச சிவாசாரியார் என நால்வர் இவ்வாதீன குரவர்களாக இருந்திருக்கிறார்கள்.[19] சூரியனார் கோயில் ஆதீன வரலாறு ஏற்புடை தொரு ஆவணமாயின், சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் காலம் குறைந்தபட்சம் பதினோராம் நூற்றாண்டாகவேனும் இருத்தல் வேண்டும் என்ற முடிவிற்கு நாம் வரலாம்.

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் காலநிர்ணயிப்புப் பற்றிய எமது ஊகத்தை உறுதி செய்யும் அகச்சான்றொன்றும் உண்டு. இவ்வாகமத்தின் முப்பத்தி மூன்றாம் செய்யுளில் அத்துவிதம், துவிதம், விசிட்டாத்துவிதம் என முத்தி பல வகைப்படும் என்றதொரு குறிப்புக் காணப்படுகிறது. மூவகைச் சைவசமயப் பிரிவுகளைச் சுட்டும் இச்சொற்களின் பயன்பாடு சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தை இடைக்காலத்திற்குரியதொரு நூலாகவே கருதத் தூண்டுகிறது.

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின தமிழ் மொழிபெயர்ப்பைப் பொறுத்த வரையில் பதினாறாம் நூற்றாண்டு அல்லது அதற்கு முற்பட்ட காலத்ததாயிருத்தல் வேண்டுமென்று முடிவுசெய்யலாம். மு.அருணாசலம் இவ்வாகமம் பதினான்காம் நூற்றாண்டிலேயே தமிழில் செய்யுட்களாகப் பாடப்பெற்றுப் பல தமிழ் உரைகளுடன் அச்சிடப் பெற்றிருக்கிறதெனக் குறிப்பிடுகிறார்.[20]

4. சிவனும் பதியும்

சைவசித்தாந்தம் பதி, பசு, பாசம் என மூன்று உள்பொருள்களை ஏற்றுக்கொள்கிறது. சிவாகமங்கள் அனைத்தும் இவ்வகையீட்டையே ஏற்றுக்கொண்டு அவற்றின் இயல்பு பற்றிப் பேசுகின்றன. ஆனால் சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தில் பதியுடன் மேலதிகமாகச் சிவன் என்பதுவும் சேர்க்கப்பட்டுச் சிவன், பதி, பசு, பாசம் என நான்கு உள்பொருள்கள் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறது. ஏனைய ஆகமங்களெல்லாம் மூன்று உள்பொருள்கள் பற்றிப் பேச, இவ்வாகமமோ சிவனுடன் சேர்த்து நான்கு உள்பொருள்கள் பற்றிப் பேசுவதன் காரணம் யாதென ஒருவர் ஐயுறலாம். சிவன் ஆன்மாக்களோடு தொடர்பு கொள்ளுமிடத்து அதற்கு அதிகாரியாக, நிற்கும் நிலையில் 'பதி' என அழைக்கப்படுகிறார். இதனை இறைவனின் தடத்தநிலை எனச் சைவசித்தாந்திகள் அழைப்பர். தடத்தநிலை இறைவனின் இயல்பான நிலையல்ல. பாசத்தளையிலிருந்து

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆன்மாக்களை விடுவிக்கும் இறைவனின் வெளிப்பாடு பதி எனும் தடத்தநிலைக்குரியதாகும். இறைவனுடைய சொரூபநிலை இதிலிருந்து வேறுபட்டது. சொரூப நிலை என்பது ஸ்வரூபம் என்ற பொருள் தரும் இயல்பு நிலையாகும். இறைவனின் ஸ்வரூப நிலையே சிவமென இவ்வாகமம் குறிப்பிடுகிறது. எனவே சிவனுக்குரிய இலக்கணமும் பதிக்குரிய இலக்கணமும் வெவ்வேறாகத் தரப்படுவது இன்றியமையாத தாகிறது.

"பதியென்று சொல்லுதற்குரிய பரமன் மந்திரங்களைச் சரீரமாகவுடை யவன். ஈசானம், தற்புருடம், அகோரம், வாமம், சத்தியோசாதம் என்னும் பஞ்ச மந்திரங்களைத் தன் திருமேனியாகக் கொண்டு, அம்மந்திரங்களிற் கெல்லாம் தலைவனாக இருப்பான். சிருட்டி, திதி, சங்காரம், திரோபவம், அனுக்கிரகம் என்னும் ஐந்து தொழில்களை ஆன்மாக்களின் பொருட்டு மேற்கொள்கிறான். சொல்லாலும், உணவு வகைகளாலும், மந்திரத்தாலும் அருச்சனை பண்ணப்படுபவன். சொற்பிரபஞ்சம், பொருட்பிரபஞ்சம் என்னும் இருவகைப் புவனங்களுக்கு உதவியாயும், ஆதாரமாகவும் செயற்படுவோன், உயிர்களுக்கு வேண்டுவன கொடுப்போன், யோக நிலையிலிருப்போன், உருவும் அருவும் கலந்த அருவுருவமாயிருப்போன்" எனப் பதியின் குணாதிசயத்தை விளக்கி[21], அதற்கப்பால் சிவனது சொரூப நிலையின் குணாதிசயத்தைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறது.[22]

"பரமசிவன் சதாசிவனென்ற பதிக்கு மேலானவனாய், மலமில்லாத வனாய். பிறப்பு" இறப்பிற்கு ஆட்படாதவனாய், தன்னிருப்பிற்கு எவ்வித ஆதாரத்தையும் வேண்டாதவனாய். ரூபமில்லாதவனாய், எல்லாமறி பவனாய், விருப்பு வெறுப்பில்லாதவனாய், எங்கும் நிறைந்தவனாய், சிந்தனைக்கெட்டாதவனாய், அறிவிற்கெட்டாதவனாய், அதிசூக்குமனாய், என்றும் உள்ளவனாய் வியாபகனாய், பிராமணங்களால் அறியப்படாத வனாய் எல்லாப் பொருளிலும் உள்ளும் புறமுமாய் விளங்குகிறான்."

இறைவனைச் சிவன், பதி என வகையீடு செய்து வரைவிலக்கணம் தருவதன் மூலம் சைவசித்தாந்தம் கூறும் முழுமுதற் பொருளை ஒரு நிலையில் கருத்து நிலைப்பொருளாகவும், மறுநிலையில் உலகியலான பக்தி மார்க்கத்திற்குரிய தொன்றாகவும் பிரித்துக் காட்டுவதே ஏனைய ஆகமங்களுடன் ஒப்பிடுமிடத்து சர்வஞ்ஞானோத்தர வகையீட்டின் தனிச் சிறப்பியல்பெனலாம்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

5. ஆன்மாவின் இயல்பு

பரமுத்தியடையும் மார்க்கம் பற்றியதே சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் பிரதான போதனைப் பொருளாதலால், முதலில் உயிரின் இயல்பைக் கூறி, அவ்வியல்பு நிலையிலிருந்து விடுபடுவது பற்றிய விளக்கம் தரப்படுகிறது.

"பசுவாகிய ஆன்மா சுயாதீன சித்தமில்லாதவன், மலத்தால் கட்டுண்டிருப்பவன், தானாகச் செயற்பட முடியாதவன், பாசபற்றும் சிற்றறிவுமுடையவன்" என வரைவிலக்கணம் கொடுத்து, செம்பிற் களிப்பு என்ற உவமானத்தின் மூலம் ஆன்மாவின் பாசபற்று அநாதியான தேயென விளக்கி, அதன் பின்னர் எவ்வாறு இரசக்குளிகையினால் செம்பு பொன்னாகிறதோ அவ்வாறே மெய்ஞ்ஞானத்தினால் உயிர் சிவத்தைப் பெறுமெனக் கூறப்படுகிறது.[23]

'சிவ தத்துவமானது அதன் அகத்தேயிருக்கிறதொன்று. பாலில் வெண்ணெய் மறைந்து நின்றாற்போல, ஆன்மாவிடத்திருக்கும் சிவத்தன்மையானது மலத்தினால் மறைக்கப்பட்டுள்ளதெனக் கூறுவதன் மூலம் மெய்ஞானமாகிய சிவத்தன்மையைப் பெறுவதற்கு சுயமுயற்சி அவசியமென்பது பெறப்படும். நவீன மெய்யியலாளரின் பரிபாசையிற் கூறுவதாயின் சுயபொறுப்புடன் கூடிய முயற்சியே எச்சந்தர்ப்பத்திலும் விடுதலையைத் தேடித் தருமொன்றாகிறது. இவ்வாறு ஆன்மாவின் இயல்பு கூறப்பட்டதன் பின்னர் அது எவ்வாறு சீவான்மாவாகிறதென்பது விளக்கப்படுகிறது.[24]

ஐந்து பூதங்களோடும், ஐந்து ஞானேந்திரியங்களோடும் ஐந்து தன் மாத்திரைகளோடும், மனம், புத்தி அகங்காரம் சித்தமாகிய பிரகிருதியோடும், சாத்துவிக இராசத தாமதம் எனும் முக்குணங்களோடும் கூடி, தனு கரண புவன போகங்களை இடமாகக் கொண்டு போகத்தை அனுபவிப்பதே உயிராகிய சீவான்மாவாகும்.

சீவான்மாவானது பூதபரிணாமமாகிய உடலோடு கூடி நிற்றலால் பூதான்மாவெனவும், வாக்குகளோடு கூடி நிற்றலால் அந்தரான்மாவெனவும், தத்துவங்களின் சேர்க்கையால் தத்துவான்மாவெனவும், சுகதுக்கங்களை அனுபவிப்பதால் சீவான்மாவெனவும் மந்திரங்களோடு கூடி நிற்றலால் மந்திரான்மாவெனவும், இவையனைத்தையும் விட்டபொழுது பரமான்மா வெனவும் ஆறுபேதங்களைக் கொண்டிருக்கும்.[25] இவ்வாறு ஆன்மாவின் வெவ்வேறு நிலைப்பாடு நோக்கி அவற்றை வகைப்படுத்தியழைத்தாலும்,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆன்மா ஒன்றே. தனு கரண புவன போகத்தால் வரும் சுகதுக்கங்களை அனுபவிக்கும் பொழுது, அது சீவான்மா எனப்படுகிறது. சிவனிடத்து ஏகாக்கிரக சித்தமுடையதாயிருப்பதன் மூலம் தேசாந்தத்திலே சீவான்மாவே பரமான்மாவாகின்றது.[26]

6. பாசவிலக்கணம்

ஆணவம் கன்மம் மாயையெனப் பாசங்கள் மூன்று வகைப்படுமெனக் கூறத் தொடங்கி, செம்பிற்களிப்புபோல ஆவணம் உயிர்களிடத்துப் பிரியாதிருக்கும் என்றும், மாயையானது பூதமுதற் கலையீறான முப்பத்தொரு தத்துவங்களுடன் கூடி உயிரின் போகத்திற்கு ஆதார மாயிருக்கும் தனு, கரண, புவனங்களைத் தருமென்றும், போகத் துய்ப்பினால் நன்மை – தீமையாகவும், சுகதுக்க வடிவமாயும் கன்மம் விளையுமெனவும், உயிருடன் மும்மலங்களும் கொண்ட தொடர்பு விளக்கப்படுகிறது.[27] கன்மத்தால் சரீரமும், அச்சரீரத்தின் செயற்பாட்டால் கன்மமும் விளைகின்றதெனக் கூறுகின்ற சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம், அக்கன்மம் எவ்வாறு உயிரின் பிறப்பிறப்பிற்குக் காரணமாகிறதென்பதைப் பின்வருமாறு தெரிவிக்கிறது.[28]

"உயிரோடு கூடிய உடலானது ஆகாரத்தினால் வளர்ச்சியடைந்து வீரியம் பெறும். இவ்வீரியத்தினால் விடயங்களைப் பொருந்தி, கன்மங்களைச் செய்வன் மூலம் பிறந்திறந்துழலும்".

உயிரின் கன்மத்திற்கேற்ப சரீரத்தைக் கொடுப்பவனும் உயிரைப் பந்திப்பவனும் இறைவனாவன்.

7. முத்தியும் முத்தியிலக்கணமும்

சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம் கூறும் முத்தியே சிறப்பென்றும் உண்மையென்றும், ஏனைய ஆகமங்கள் பொதுவகையாகவே முத்தி பற்றிக் கூறுகின்றனவென்றும் உரையாசிரியர்கள் இவ்வாகமத்தைப் போற்றுகின்றனர். சிறப்பென்றும், உண்மையென்றும் போற்றப்படும் சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம் கூறும் முத்திபற்றி அடுத்துப் பார்ப்போம்.

"அத்தவைதம், துவைதம், விசிட்டாத்வைதம் ஆகிய அபேதம், பேதாபேதம், பேதம் எனப் பலவகையான முத்திகள் ஏனைய ஆகமங் களில் கூறப்பட்டன. அவை எல்லாவற்றிலும் சுத்தாத்வைதமான முத்தியே மேலானது. இம்முத்திக்கு மேல் அறியத்தக்கதென ஒன்றில்லை."[29]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சுத்தாத்துவிதமான முத்தியாதென்பதற்கு இவ்வாகமத்தின் உரையாசிரியரான முத்தையாபிள்ளை பின்வருமாறு விளக்கம் தருகிறார். "சீவான்மா பரமான்மாவோடு பிரிப்பின்றி நிற்றலை, உள்ளவாறுணர்ந்து பரமான்மாவின்றன்மை சீவான்மாவிடத்து விளக்கப் பெறுதலாகும்."

சைவாகமங்கள் ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு முனிவர்க்கு போதிக்கப்பட்டு அவர்களின் பரம்பரையினால் உபதேசிக்கப்பட்டு வந்தனவாகையால் அவை ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு சிந்தனா கூடத்தைச் சார்ந்தனவாக இருப்பது இயல்பே.[30] இந்த வகையில் மொத்தமாக 92 ஆகமங்களும் தொண்ணூற்றிரண்டு சைவ மெய்யியற் கூடங்களைச் சார்ந்தவையாக இருத்தல் வேண்டும்.[31] எனினும் இவையனைத்தும் ஒன்றுக்கொன்று எதிரான போதனைகளை உள்டக்கியவையெனக் கருதுதல் ஆகாது. தன்னிணக்கமுடைய ஒருமைப்பாடு இவ்வாகமங்கள் அனைத்திலும் காணப்படுவதுடன், இவ்வொவ்வொன்றும் தம்மைப் பின்பற்றுபவர்களை பரமுத்திரப்பாதையின் ஒவ்வோர் நிலைக்கு இட்டுச் செல்வனவாகும். எந்த ஆகம விதிப்படி எவர் தீட்சை கேட்டாரோ அவர் அந்த ஆகமப்படி ஒழுகவேண்டுமென்றும், எவ்வெவ் ஆகமவிதிப்படி ஆலயங்கள் கட்டப்பட்டதோ அவ்வாகம விதிப்படி பூசைகளும் ஏனைய கிரியைகளும் அங்கு நடாத்தப்படல் வேண்டுமென்று கூறப்படும் வாசகத்தை இங்கு மனங்கொளல் தகும். சர்வஞ்ஞானோத்தரம் குறிப்பிடும் சுத்தாத்துவிதம் சாயுச்சிய முத்தியாகும். இது சிவம் ஆன்மா என்ற இரண்டினதும் கலப்பினால் ஏற்படும் சுத்தாத்துவித நிலையாகும். "முத்தியதிகாரிக்குச் சொன்ன முத்தி குககேள், சுத்தவத்துவிதமான சக்ஷாத்கா ரதையாஞ் சொன்னவிம்முத் திக்குமேலறிவதொன்று மில்லை."[32]

8. முத்தி மார்க்கம்

போகத்திலீடுபடும் உயிரானது முக்குணவயத்தனாய், நல்வினை – தீவினைகளைப் புரிகிறது. தாமதகுணம் உயிருக்கு அறியாமையை உண்டுபண்ணுகிறது. பொய்மையும், சோம்பலும் ஏற்படுகிறது. இராசதகுணம் விடயங்களில் இச்சையை ஏற்படுத்துகிறது. பாவச் செயல்களிற்கு அஞ்சாமையும் இறுமாப்பும், கோபமும் ஏற்படுகிறது. ஆனால் சாத்துவீக குணமோ விடயங்கள் பற்றிய ஞானத்தை ஏற்படுத்துகிறது. இதனால் தயை, திடம், நல்வினயம், தைரியம் சத்தியவந்தனாதல் முதலிய நற்குணங்கள் ஏற்படுகின்றன. எனவே முத்தியடைதற்கு முன்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நிபந்தனையாக தனது சாத்துவிக குணத்தை உயிர் விருத்தி செய்ய வேண்டும்.

தாமதகுணம் தலைப்பட்டு சாத்துவிக இராசத குணங்கள் கீழ்ப் படினும், இராசதகுணம் மேம்பட்டு ஏனைய இரு குணங்கள் கீழ்ப்படினும் உயிரானது தீமை பயக்கும் சம்சாரபந்தத்தில் பிணைக்கப்பட்டு இறந்து பிறந்து திரியும். எனவே சாத்துவிக குணமே உயிரில் மேலோங்குதல் வேண்டும். இதுவே முத்திக்குரிய வழிவகைகளை உயிருக்கு ஏற்படுத்திக் கொடுப்பதாகும். முக்குணங்களில் சாத்துவிக குணம் மேற்பட்டிருக்குமாயின் அதுவே முத்தியைச் செய்விப்பதாகும். ஏனைய இரு குணங்களும் துன்பத்தைத் தருகிற சம்சார பந்தத்தைத் தந்து பிறப்பிறப்பிற்குக் காரணமாகிறதென சர்வஞ்ஞானோத்தரம் குறிப்பிடுகிறது.[33]

உபநிடதங்களை ஓதுதலாலும் வேள்விகளைச் செய்வதாலும், தெய்வங்களை வழிபடுதலாலும் சம்சாரமென்னும் கடலைக் கடக்க முடியாதென உயிர்களிற்கு எச்சரிக்கின்ற சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம்[34], சரியை, கிரியை, யோகம் என்பனவற்றைக் கடந்து சிவசாஸ்திரங்களைக் கேட்டுச் சிந்தித்து, தெளிவதன் மூலமே பரமுத்திக்கு உயிர் தன்னைத் தயார்படுத்திக் கொள்ளலாமென்கிறது.[35] இது பரமுத்திக்கான இரண்டாவது நிபந்தனையாகும். இந்நிலையில் உயிரானது சிவன்வேறு தான்வேறு எனவெண்ணாது, சிவனே தானாகக் கருதும் முற்றறிவு ஏற்படுகிறது. சுத்தாத்துவித முத்திக்குத் தயாரான உயிரின் பக்குவ நிலையை இது எடுத்துக் காட்டுகின்றது.[36] அத்துவித பாவனை அறியாத உயிர் ஐந்தொழிற்பட்டு மீண்டும் மீண்டும் பிறந்திறந்து வருந்துமெனவும், அகமும் புறமும் வியாபகமாயுள்ள சிவனை சிவன்வேறு, சீவன் வேறு என்ற வித பாவனையாய் பாவிப்பவன் சிவத்துவத்தை ஒருபொழுதும் அடையான் என்றும் சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம் உறுதியாகக் கூறுகிறது. சிவனிடத்து நித்தியபாவனை செய்பவன் சிவனாவான். சிவன் வேறு சீவன் வேறு என இரண்டாகக் காண்பவன் சனன மரணத்தையே அடைவான். அத்துவித பாவனையே முத்தனுக்குரியது.[37] அத்துவித பாவனை இலகுவில் கைகூடக் கூடியதொன்றல்ல. எனவே அதற்குப் பிறிதொரு உபாயமும் சர்வஞ்ஞானோத்தரத்தில் கூறப்படுகிறது. எப்பொருளையும் அன்னியமாகக் காணாது அனைத்தையும் சிவரூபமாகக் காணுதல் வேண்டும். அனைத்தையும் சிவசொரூபமாகக் காணும் அத்துவித பாவனையால் உயிரிற்கு சுத்தாத்துவித நிலை சித்திக்கும். சுத்தாத்துவித நிலையையே உயிரின் இறுதி இலட்சியமாக – முத்தி

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நிலையாக போதிக்கப்படுவதனாற் போலும் சைவ சித்தாந்தம் சுத்தாத்து வித சைவசித்தாந்தமெனச் சிறப்பித்துப் போற்றப்படுகிறது.

9. சீவன்முத்தர் இயல்பு

சிவஞானம் கைவரப்பெற்றவர்கள் சீவன்முத்தர்களாவர். அவர்களிற்கு சரியை முதலிய சாதனங்களும், சமயாசாரங்களும், வர்ணாச்சிரம தர்மங்களும் வேண்டப்படுவனவல்ல. பிரமச்சரியம், தவம், அருச்சனை, புண்ணிய பாவங்கள் வேண்டுவதில்லை. சுக – துக்க மோகங்களினால் அவர்கள் கட்டுப்படுவதில்லை. எனவே நன்மை – தீமையென்றோ அல்லது விதியென்றோ அவனுக்கு எதுவுமில்லையென்றாகிறது. இவ்வாறு சீவன்முத்தர் இயல்பு பற்றி விளக்குகிற சர்வஞ்ஞானோத்தரம் இவர்களைப் பரமுத்தி நிலைக்குரியவர்களாகக் குறிப்பிடுகிறது.

சிவனிடத்தே தன்னறிவை வைத்து, கரும அனுட்டானங்களை முற்றும் துறந்து கருத்தடங்கி நிற்பவனே மெய்ஞானி என்கிறது.[38] சீவன்முத்தன், சிவனை உணர்ந்து சிவமாக இருக்கிறான். சிவனிடத்து ஏகாக்கிர சித்தத்திலிருப்பதால் இவையெல்லாம் அவனுக்கு சாத்திய மாகிறது.

எண்ணெய், திரிமுதலியவற்றால் பிரகாசிக்கும் தீபம் அவை ஒழிய தனக்காதரவாய் நிற்கும் பூதங்களில் லயமடைவதுபோல, கடவாகாயம் உடைந்து விடத்து மகாகாயத்துடன் ஒற்றுமைப்பட்டு விளங்குதல் போல[39]. தூல - சூக்கும தேகங்களோடு கூடிநிற்றலால் இயங்கிக் கொண்டிருக்கும் சீவன்முத்தன், அத்தேகங்கள் நீங்கியபொழுது சிவனின் திருவருளுடன் இரண்டற லயமடைகின்றான். சீவான்மா பரமான்மாவுடன் ஒன்றுபட்டு நிற்கிறது.

சீவன்முத்தநிலை அனைவருக்கும் இலகுவில் சித்திக்கக் கூடிய தொன்றல்ல. பெத்தர்க்கு அது விளங்கினாலும் நடைமுறையிற் கைகூடாதென அறுதியிட்டுக் கூறுகிற இவ்வாகமம் சிவனிடத்து ஏகாக் கிரசித்தம் கொண்டிருப்பதற்கு சிவ உபாசனையே தகுந்த மார்க்கமெனக் கூறுகிறது.[40]

10. முடிவுரை

இதுவரை சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமத்தின் முக்கியத்துவம், நூலமைப்பு, அதன் காலம், ஆன்மாவின் இயல்பு, பாசவிலக்கணம், முத்தியும் முத்தியிலக்கணமும், முத்திமார்க்கம், சீவன்முத்தர் இயல்பு என்ற

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உபதலைப்புகளில் இவ்வாகமம் பற்றியும், அதன் போதனைப் பொருள் பற்றியும் எடுத்க் கூறப்பட்டது. பக்தி நெறிக்குரிய சமய நிலையிலிருந்து சமய மெய்யியற் சிந்தனையாக சைவம் பெற்ற வரலாற்று ரீதியான வளர்ச்சியின் தொடக்கப் புள்ளிகளை மூலாகமங்களின் ஞானபாதம் சுட்டி நிற்கிறதெனக் கொண்டால், முழு வளர்ச்சி பெற்ற சமய மெய்யிற் சிந்தனையை உபாகமங்களிற் கண்டு கொள்ளலாம். சமய மெய்யியலின் மையப் பிரச்சினைகளிலொன்றான “மறுமை” பற்றிய சிந்தனைக்குச் சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டில் நின்று முத்திக்கோட்பாடொன்றை முன்மொழிவதன் மூலம் சர்வஞ்ஞானோத்தரம் தீர்வொன்றைத் தருகிறது. இத்தீர்வே சைவ சித்தாந்திகளிற்கு இவ்வாகமத்தின் முக்கியத்துவத்தைச் சுட்டி நிற்கும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. *சிவஞானமுனிவர், சிவஞானபாடியம்,* சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், *(1952), பக்.363.*
2. *சர்வஞ்ஞானோத்தர ஆகமம்,* பொ.முத்தையாபிள்ளை, பதிப்பு *(1932),* “எஸ்டேட் பிரஸ்”, தேவகோட்டை, பக்.*5.*
3. *சிவாக்ரயோகிகள், சிவநெறிப்பிரகாசம்,* திருவாவடுதுறை ஆதீனம் *(1968)* நூலாசிரியர் வரலாறு, பக்.*17.*
4. *Siva Purana*, vol.4, (1974), Mothial Banarsidas, p.1888.
5. *மே.கு.,* பக்.*1888.*
6. *மே.கு.,* பக்.*1888.*
7. *வாயு சங்கிதை,* குலசேகரவரகுண பாண்டியர் அருளியது, சென்னை ஆதி கலாநிதி அச்சுக் கூடத்திற் பதிப்பிக்கப் பெற்றது, பக், *84.*
8. *சர்வஞ்ஞானோத்தரம்,* மே.கு., பக்.*153.*
9. Kramrish Stella (1946), *The Hindu Temple,* Vol. I. University of Calcutt Press, p. 109.
10. இக்குறிப்பு Rohan A.Dunuwilla என்பாரின் *Siva Siddhanta Theology* என்ற நூலிலிருந்து பெறப்பட்டது, பக்.*54.*
11. *Linga Purana,* Part I (1973) (introduction), Motilal Baarsidas, Delhi, p. xvii.
12. *Kurma Purana,* Part I (1981), Motilal Banarsidas. See the introduction for details.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

13. தகாரே வாசுதேவ, *சைவ தத்துவம்*, மொழி பெயர்ப்பு, சிறினிவாஸா சார்யார் (1990), அல்லயன்ஸ் கம்பெனி, சென்னை, பக். 17.

14. *Siva Purana*, op.cit.p. 1888.

15. "அரவொலி ஆகமங்கள் அறிவார் அறிதோத்திரங்கள் விரவிய வேத ஒலி விண்ணெலாம் வந்திசைப்ப" என்று சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள் பாடுகிறார். (7ம் திருமுறைப் பாடல் இலக்கம் 1024)

16. *அஷ்டப்பிரகரணம்*, மோட்ச காரிகை, சிவாகம சித்தாந்த வெளியீடு (1925), பக். 245.

17. அகோர சிவாசாரியார், *கிரியாக்ரம ஜியோதி* (1889), பக்.560.

18. அருணாசலம், மு. (1975), *தமிழ் இலக்கிய வரலாறு* (16ம் நூற்றாண்டு), இரண்டாம் பாகம், பக். 361.

19. சிவாக்ரயோகிகள், *சிவநெறிப் பிரகாசம், நூலாசிரியர் வரலாறு*, மு.கு., பக்.20-21.

20. அருணாசலம், மு. (1976), *தமிழ் இலக்கிய வரலாறு*, மூன்றாம் பாகம், பக். 56.

21. *சர்வஞ்ஞானோத்தரம்*, மு.கு., பக்.28.

22. *மே.கு.*, பக். 33.

23. *மே.கு.*, பக். 8.

24. *மே.கு.*, பக். 134.

25. *மே.கு.*, பக். 153. சீவான்மா, அந்தரான்மா. பரமான்மா என்ற வகையீடு வீர சைவர்களாலும் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. விபரங்களிற்கு பார்க்க, சித்தாந்த சிகாமணி (சிவப்பிரகாச சுவாமிகள் மொழிப்பெயர்ப்பு) பதிப்பாசிரியர் செ.நாகிசெட்டி (1910), பக். 264 – 270.

26. மே.கு., பக். 132 (நிஷ்களங்கமான மனோவியாபாரத்தினால் நானே சிவன் என்னும் விசாரத்தினால் சிவத்தில் ஐக்கியமாகிறான் என வீர சைவர்கள் கருதுவர். பார்க்க, *சித்தாந்த சிகாமணி*, மே.கு., பக். 189, 192.)

27. *சர்வஞ்ஞானோத்தரம்*, மே.கு., பக். 16.

28. *மே.கு.*, பக். 23.

29. *மே.கு.*, பக். 103.

30. கிராணாகமத்தில் வருகிற குறிப்புகள் இக்கருத்தை உறுதிசெய்வன. பார்க்க *கிராணாகமம்*, தருமையாதீன வெளியீடு 1986, பக்.51 – 53.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

31. அத்வைத துவைத விசிடாத்துவ ஆகமங்கள் பற்றிய வகையீட்டிற்றுப் பார்க்க: *ABHINAVAGUPTA: An Historical and Philosophical Study* by K.C.Pandey (1935), Chowkhamba Sanskrit Series, p. 75 – 80.

32. சர்வஞ்ஞானோத்தரம், மு.கு., பக்.103.

33. மு.கு., பக்.117.

34. மு.கு., பக் 58.

35. மு.கு., பக்.160.

36. மு.கு., பக்.48.

37. மு.கு., பக்.159.

38. மு.கு., பக்.76.

39. மு.கு., பக்.87.

40. மு.கு., பக்.33.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஊகமும் நியாயித்தலும்

இந்திய மரபில் மெய்யியலின் தோற்றம் பற்றிய சில குறிப்புகள்

சமயமும் மெய்யியலும் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று வேறுபட்ட சிந்தனை முறைகளாகுமெனினும், சில சந்தர்ப்பங்களில் சமயத்தின் ஆட்சிப் பரப்பினுள் மெய்யியலை உட்புகுத்திப் பேசும் குளறுபடி கற்றறிந்தோர் மத்தியிலும் நிலவுவதுண்டு. சமய நூல்களில் மெய்யிற் கருத்துக்களும், மெய்யில் நூல்களின் சமயம் பற்றிய குறிப்புகளும் விரவி வருவதனால், அவையிரண்டும் ஒன்றையொன்று சார்ந்து நிற்பவையென்ற தவறான விளக்கமும் மயக்கத்திற்கொரு காரணமாயிருக்கலாம். இவ்விரு முயற்சிகளும் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று வேறுபட்டன. சமயம் நம்பிக்கையிலிருந்தும், மெய்யியல் பகுத்தறிவுச் சிந்தனையியலிருந்தும் தோற்றம் பெறுகின்றன. ஊகத்தினடியான நம்பிக்கைகள் சமயச் சிந்தனைக்கும், விமரிசன ரீதியிலான பகுத்தறிவுச் சிந்தனையின் பெறுபேறான நியாயித்தல் மெய்யியலிற்கும் ஆதாரமாக இருப்பதை இந்தியச் சிந்தனை மரபின் தொடக்கமான வேதகால இலக்கியங்களிலிருந்து கண்டுகொள்ளலாம்.

வேத இலக்கியங்களில் ஒன்றான சதபத பிராமணத்தில் இருக்கு வேதகால சமய நம்பிக்கைக்கு ஆதாரமாயிருக்கும் கடவுளரின் தோற்றம் பற்றிப் பின்வரும் விளக்கம் தரப்படுகிறது:[1]

> ஆதியில் நீரைத்தவிர வேறு எதுவும் இருக்கவில்லை. நீரானது மாற்றமெய்த விரும்பி முதலில் சூடாகியது. சூடான நீரிலிருந்து பொன் வித்தொன்று உருவானது. அதிலிருந்து பிரஜாபதி தோன்றினார். பிரஜாபதியின் வாக்கிலிருந்து பூமியும் பின்னர் இந்திரன், சோமன் முதலிய தெய்வங்களைத் தன் வாய்வழிச் சுவாசத்திலிருந்தும் பிரஜாபதி உருவாக்கினார். தெய்வங்கள் வேள்விகளைச் செய்து தமது அபிலாஷைகளைப் பூர்த்தி செய்து கொண்டனர். ஆற்றல் குறைந்தவர்களால் செய்யப்படும் மரியாதை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஆற்றல் மிக்கவர்களுக்கு பிரீதியைத் தருவது போல, மனிதராற் செய்யப்படும் மரியாதை அரசர்க்குப் பிரீதியைத் தருவது போல வேள்வி தெய்வங்களிற்கு பிரீதியைத் தருகின்றன.

இவ்வாறு தெய்வங்களின் தோற்றமம் சமயக்கிரியைகளின் அவசியமும் பற்றி பதினோராவது காண்டத்தின் முதலாவது பிரிவில் வருகிற ஆறாவது பிராமணத்திற் கூறப்பட்டுள்ளது. பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம் பற்றிய இத்தகைய ஐதீகங்களும் அதனடியாகத் தோன்றிய பௌதிகவுலகிற்கு அப்பாற்பட்ட விளக்கங்களும் விருத்தியாக்கப்பட்டதன் பின்னரே அவற்றின் ஏற்புடைமை பற்றி சந்தேகங்கள் / ஐயங்கள் தோன்றுகின்றன. பகுத்தறிவுச் சிந்தனையாளர்கள் மற்றவர்களால் உண்மையென முன்வைக்கப்படும் ஊகங்களை ஐயுற்று நிராகரிப்பதுடன், அவ்வூகங்களிற் காணப்படும் தவறுகளை நியாயித்தலின் வழி எடுத்துக் காட்ட முயன்றனர். பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், கடவுளரின் தோற்றம் கிரியைகளின் அவசியம் என்பன பற்றி முன்வைக்கப்பட்ட விளகக்கங்களை ஐயுற்று, அவ்வூகங்களின் நம்பகத்தன்மை பற்றிய ஆய்வுகளைச் செய்வதினூடாக மெய்யியற் சிந்தனை தோற்றம் பெறுகிறது.

உண்மையறிவென முன்மொழியப்படும் விளக்ககங்களை ஐயுறுவதிலிருந்தே மெய்யியலாளர்களின் பணி ஆரம்பமாகிறதெனலாம். இருக்கு வேதத்தின் பத்தாவது பிரிவில் வருகிற பல பாடல்கள் வேதகால மெய்யியற் சிந்தனையின் தொடக்கத்தைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றன. இப்பகுதியே இருக்குவேதத்தின் இறுதிப்பகுதியாகும். பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், கடவுளின் தோற்றம் என்பன பற்றிய வேதகால விளக்கங்களின் நம்பகத்தன்மை பற்றிய ஐயமே இப்பாடல்களின் பொருளாகும்.[2]

“இருப்பனவும் இல்லாதனவும் இல்லாத நிலையில் காற்று இருக்கவில்லை. அதற்கப்பால் ஆகாயமும் இருக்கவில்லை. எது இருந்தது? எங்கு இருந்தது? எவர் அதனைப் பார்த்தது? நீர் அங்கு இருந்ததா? இறப்பு இருக்கவில்லை (யெனின்), இரவும் பகலும் பிரிபடவில்லை (யெனின்) சுவாசிக்காத தொரு பொருள் இருந்த (தெனின்) இதைத்தவிர வேறு எதுவுமிருக்கவில்லை (யெனின்) இருளே இருந்த (தெனின்) உருவமற்ற பாழ் இருந்த (தெனின்), பிரபஞ்சத்தின் தொடக்கத்திற்கு விருப்பே (காரணமாயின்), மேலேயிருந்ததென்ன? கீழேயிருந்ததென்ன? இதனை மெய்யாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அறிபவர் யார்? எவரால் எங்கேயிது கூறப்பட்டது? இது (பிரபஞ்சம்) எப்பொழுது தோன்றியது? எப்படித் தோன்றியது? பிரபஞ்சம் படைக்கப்பட்டதன் பின்னரே கடவுளர் உருவாக்கப்பட்ட (ரெனின்) எப்படி நடந்ததென யாரறிவர்? அவரே (பிரஜாபதியே) அனைத் தையும் முதன் முதலில் உருவாக்கினாரா? அல்லது வேறு ஒன்றால் உருவாக்கப்பட்டதா? எவருடைய கண்கள் இவ்வுலகையும் சுவர்க்கத்தையும் கட்டுப்படுத்துகிறதோ அவரே இவற்றையெல்லாம் அறிந்திருக்கலாம். சிலவேளை அறியாதிருக்கவும் கூடும்."

வேதகால படைப்புக்கொள்கை நியாயத்தினடியான சிந்தனைக் கொவ்வாததென எடுத்துக்காட்டி சந்தேகிக்கப்படுவதை இருக்கு வேதத்தின் இப்பத்தாவது பகுதியில் காண்கின்றோம். பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், கடவுளரின் தோற்றம் வேள்விக்கிரியைகளின் இன்றியமையாமை என்பன பற்றிய இன்னோரன்ன கதைகளின் நம்பகத்தன்மையை ஐயுற்று நிராகரிப்பதற்கும், உண்மையை அறிவதற்கும் தகுந்ததொரு கருவியாக வேதகால மெய்யியலாளர்கள் நியாயித்தலைக் கையாண்டனரென்பது படைப்புக் கொள்கை பற்றிய அவர்களது ஐயங்களினாற் தெரியவருகிறது.

கேள்விக்கிரியைகளின் கருத்தற்றதன்மையை எள்ளி நகையாடும் போக்கு உபநிடதச் சிந்தனைகளிலும் காணப்படுகிறது. வைதீக மரபினால் அங்கீகரிக்கப்பட்ட உபநிடதங்களில் ஒன்றான சாண்டுக்கிய உபநிடதத்தில் பின்வரும் குறிப்பொன்று காணப்படுகிறது:[3]

"மைத்திரேயர் என்பார் வேதங்களைப் பயிலுவதற்காக ஆசிரியர் களைத் தேடிச் சென்றார். அவர் செல்லும் வழியில் வெள்ளை நாய் ஒன்று காணப்பட்டது. அந்த நாயைச் சுற்றி பல நாய்கள் வட்டமாக நின்று கொண்டு 'நாங்கள் பசித்திருக்கிறோம். வேதப்பாடல்களை இசைப்பதன் மூலம் எமக்கு உணவைப் பெற்றுத்தாரும்' என வேண்டிக் கொண்டன.

வெள்ளை நாயும் ஏனைய நாய்களைப் பார்த்து 'நாளை காலை இவ்விடம் வருவீர்களாக' எனக் கூறிற்று. மைத்திரேயரும் நாய்களின் அச்செயலை அவதானிக்க முடிவு செய்தார். அடுத்த நாட்காலை அந்த நாய்களும் பிராமணர்களைப் போலவே தேவர்களைப் போற்றும் வேதப்பாடல்களை இசைத்த வண்ணம் ஒன்றன்பின் ஒன்றாகச் சுற்றிவந்து ஊளையிடத் தொடங்கின.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

"ஓம் வருணனே! பிரஜாபதியே எமக்கு உணவு தருவீராக. அதனை இப்போது தருவீராக, இங்கு கொணர்வீராக. நாம் உண்ணத் தொடங்குவோம், குடிக்கத் தொடங்குவோம்" என்று அவை பாடின.

வேதகால நியாயித்தல் முறைக்கு உதாரணமாக மீண்டும் சதபத பிராமணத்தில் உத்தாலகர் ஸ்வைதாயனர் என்பவர்களிற்கிடையில் நடைபெற்றதாகக் கூறப்படும் சம்பாஷணைகளை எடுத்துக்காட்டலாம்[4]. எனினும் இவ்விவாதமுறை அக்காலத்திற் திருந்திய வடிவத்தைப் பெற்றிருக்கவில்லை. வாதியினால் முன்வைக்கப்படும் கருத்துக்கள் பகுத்தறிவுக்கு ஒவ்வாததால் நிராகரிக்கத் தக்கவையென பிரதிவாதி எடுத்துக் காட்டுவதும், புலனனுபவத்திற்குரிய எளிய ஒப்புமைகள் மூலம் தத்தமது கருத்துக்களை நிலைநாட்ட முயலுவதுமே அக்கால நியாயித்தலின் பிரதான நெறியாக இருந்ததெனலாம்.

வேதகாலத்திற்கு சற்றுப் பிற்பட்ட காலத்திற்குரியதாகக் கருத்தப்படும் த்ரைவித்யாசூக்தம் (ஸ்ரீவேதங்களைப் பற்றிய அறிவு) என்ற நூலில் வருகிற உரையாடல்களை அக்கால நியாயித்தல் முறைக்குரிய சிறந்த உதாரணங்களாக இங்கு தரலாம். இறைவனையடைவதற்கு (பிரமனை யடைய) சரியான வழி எதுவாக இருக்கலாம்? என்ற விவாதம் பரத்துவாஜர் வசிட்டர் என்ற இரு பிராமண இளைஞரிடையே எழுந்தது. விவாதத்தில் தத்தமது கருத்துக்களை ஒருவருக்கொருவர் திருப்பதிகரமாக நிறுவ முடியாததினால் கௌதமரிடம் சென்று தம்மிருவருக்குமிடையிலான பிணக்கை ஆராய்ந்து தீர்ப்பளிக்குமாறு கேட்டுக்கொண்டனர். கௌதமரும் அவ்விருவரினதும் முறைப்பாட்டை தீர விசாரித்து இருவரது கருத்துக்களும் தவறானதேயெனத் தீர்ப்பளிக்கிறார்.[5]

கௌதமர் : மூன்று வேதங்களிலும் புலமைமிக்க பிராமணர்களில் எவராவது பிரமனை எப்பொழுதாவது நேருக்கு நேர் கண்டுள்ளனரா?

வசிட்டர் : எவருமில்லை.

கௌதமர் : ஏழுதலைமுறைகளில் வாழ்ந்த எந்தப் பிராமணராவது பிரமனை நேருக்கு நேர் கண்டுள்ளனரா?

வசிட்டர் : எவருமில்லை

கௌதமர் : அப்படியாயின், பிரமனையடைவதற்கு சரியான வழியிதென பிரமனைக் காணாதோர் கூறுவது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மடைத்தனமான தல்லவோ. தாமறியாப் பிரமனை மற்றவர்கள் அடையும் வழிவகை பற்றி மூன்று வேதங்களும் கூறுகின்றன. இது குருடனுக்கு குருடன் வழி காட்டுவதை ஒத்தது. மூன்று வேதங் களிலும் வல்லவர்களான பிராமணர்களின் கூற்றும் வினோதமானதாகவும் வீணான வெற்றுச் சொற்களா கவும் காணப்படுகிறது.

கௌதமர் : நிலவுலகத்திலுள்ள பெண்களெல்லோரிலும் மிக அழகிய பெண்ணை 'நான் நேசித்தேன், அவளுக் காகக் காத்திருக்கிறேன்' என ஒருவன் கூறினால் அந்தப் பெண் தெய்வ நங்கையோ? பிராமணப் பெண்ணோ? வைசிய குலத்தவளா அல்லது சூத்திரப் பெண்ணா? என்றே மற்றவர்கள் கேட்பார்கள். இதற்கு அவன் 'தனக்குத் தெரியாது' என்று கூறினால், நல்லது அவளுடைய பெயராவது உனக்குத் தெரியுமா? அவள் எந்தக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவள்? நகரத்திலா கிராமத்திலா வசிக்கிறாள் எனக் கேட்பர். அதற்கும் 'எனக்குத் தெரியாதென' அவன் சொன்னால், நீ காதலித்தும் நீண்ட காலம் காத்திருந்தவளுமாகிய அந்தப் பெண்ணை நீ ஒரு பொழுதும் சந்தித்தில்லையா? அவள் இன்னாள் என உனக்குத் தெரியாதா? என்றே மற்றவர்கள் கேட்பார்கள். இதற்கு அவன் 'ஆம்' எனப் பதிலளித் தால் நீ அவனது பதில் பற்றி என்ன நினைப்பாய் மடைத்தனமான தென்றல்லவா கருதுவாய்?

வசிட்டர் : ஆம் அந்த மனிதர் கூறுவது மடைத்தனமானதென்பேன்.

கௌதமர் : ஒருவன் தான் காணாத, ஒரு பொழுதும் அறியாத பெண்ணைப் பற்றிப் பேசுவதை ஒத்ததே பிரமத்தைப் பற்றிய மூன்று வேதங்களிலும் வல்லவர்களான பிராமணர்களின் பேச்சு மடைத்தனமானதல்லவா?

வசிட்டர் : உண்மைதான். மூன்று வேதங்களிலும் வல்லவர் களான பிராமணர்களின் பேச்சு மடைத்தனமானதே.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கௌதமர் : நல்லது. தாமறியாததும் தாம் காணாததுமான பிரமனையடையும் வழிவகை பற்றியே வேதங்களில் வல்லாவர்களான பிராமணர்கள் பேசுகிறார்கள். உண்மையில் அத்தகையதொரு பிரமன் இல்லை என்பது இப்பொழுது புலனாகிறதல்லவா?

கௌதமர் : ஒருவன் அகிராவதி என்ற இந்த ஆற்றின் இக்கரை யிலிருந்து அக்கரைக்குச் செல்ல வேண்டியுள்ளது. ஆனால் ஆற்றிலோ நீர் நிறைந்து வெள்ளம் பெருக்கெடுத்த வண்ணமாயுள்ளது. இந்நிலையில் அவன் ஆற்றின் இக்கரையிலிருந்து மறுகரையே மறுகதையே இக்கரைக்கு வா என வேண்டுவதால் அல்லது பிரார்த்தனை செய்வதால் அக்கரை இக்கரைக்கு வருமா?

வசிட்டர் : நிச்சயமாக அக்கரை இக்கரைக்கு வரமுடியாது.

கௌதமர் : இது போலத்தான் மூன்று வேதங்களிலும் வல்லவர் களான பிராமணர்களும் தாம் செய்யும் வேள்வி களினால் இந்திரனே உன்னை அழைக்கிறோம். சோமனே உன்னை அழைக்கிறோம், வருணனே உன்னை அழைக்கிறோம். பிரஜாபதியே உன்னை அழைக்கிறோம் எனப் பிரார்த்திப்பதன் மூலம் அவர்கள் இங்கு வருவதில்லை. வேதங்களில் வல்லவர்களாயினும், தமக்குரிய தருமங்களை விடுத்து கிரியைகளைச் செய்வதால் மட்டும் அவர்கள் பிராமணர்களாகி விடுவதில்லை. பிரார்த் தனையினாலோ அல்லது வேறு தந்திரங்களினாலோ எவரும் பிரமனோடு ஒன்றிவிடுவதில்லை.

'நியாயித்தலின் வழி உண்மையை அறியலாமென எடுத்துக் காட்டிய அக்கால மெய்யியலாளர்கள் தடியடி நியாயவகையை ஏற்றுக்கொண்ட வர்கள் அல்ல. பலாத்காரத்தைப் பயன்படுத்தும் நியாயித்தலால் உண்மை ஒரு பொழுதும் அறியப்படுவதில்லை. மெய்யியல் ஏற்றுக் கொள்ளும் நியாயித்தல் முறைக்கான வகைமாதிரியாக மிலிந்த அரசனின் சொல்லாடல்கள் என்ற நூற்தொகுதியிலிருந்து பின்வரும் உரையாடலைத் தரலாம். இவ்வுரையாடல் மிலிந்த அரசனுக்கும் நாகசேனன் என்பாருக்குமிடையில் நடைபெற்றது.[6]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மிலிந்த அரசன் : வணக்கத்திற்குரியவரே! மீண்டும் என்னுடன் வாதம் புரிய நீர் வருதல் கூடுமோ?

நாகசேனன் : மேன்மைதங்கிய அரசனே! நீர் ஒரு அறிஞரைப் போல என்னுடன் விவாதிக்கத் தயாரானால் உம்முடன் நான் விவாதிக்க உடன்படுவேன். ஆனால் விவாதத்தின் பொழுது ஒரு அரசனைப் போல நடக்க முற்படுவீராயின் உம்முடன் வாதம் புரிய என்னால் இயலாது.

மிலிந்த அரசன் : அறிஞர்கள் எவ்வாறு வாதம் புரிவார்கள்?

நாகசேனன் : அரசே அறிஞர் இருவர் தம்மிடையே விவாதிக்கும் பொழுது ஒருவர் விடும் தவறை மற்றவர் சுட்டிக் காட்டினால் அவர், தன் தவறைச் சுட்டிக் காட்டிய தற்காக மற்றவர் மீது கோபம் கொள்ளமாட்டார். மாறாகத் தன் தவறையுணர்ந்து அதனைத் திருத்திக் கொள்வர். அறிஞர்களிற் கிடையிலான விவாதம் இத்தகையது.

மிலிந்த அரசன் : அரசர்கள் எவ்வாறு வாதிடுவார்கள்?

நாகசேனன் : விவாதத்தின் பொழுது அரசன் விடும் தவறை மற்றவர் சுட்டிக்காட்டினால் அல்லது அவன் கருத்திற்கு மாறாக ஒருவர் விவாதித்தால் அரசன் அவரைத் தண்டிக்க முயலுவான் இதுவே அரசர்கள் விவாதம் புரியும் முறையாகும்.

மெய்யியற் பிரச்சினை தொடர்பான உரையாடலிற் காதாரமாக இதே நூலில் வருகிற பிறிதொரு சொல்லாடலை எடுத்துக்காட்டலாம். இப்பகுதியில் நியாயத்தின் தன்மை பற்றியும், ஞானத்தின் இயல்பு பற்றியும் மிலிந்த அரசனும் நாகசேனனும் உரையாடுகின்றனர்.[7]

மிலிந்த அரசன் : நாகசேனரே நியாயித்தலினதும் ஞானத்தினதும் குணாதிசயங்கள் யாவை?

நாகசேனன் : நியாயம் பற்றிக் கொள்ளலையும், ஞானம் கட்டறுத்த நிலையையும் அடையாளங்களாகக் கொண்டிருக்கும்.

மிலிந்த அரசன் : தயவுசெய்து சற்று விளக்கமாகக் கூறவும்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நாகசேனன் : பார்லி அறுவடை செய்வதை நீர் கண்டதுண்டோ?

மிலிந்த அரசன் : இடது கையினால் பார்லிக் கதிர்களைப் பற்றிக் கொண்டு வலது கையினால் அறுவடை செய்வார்கள்.

நாகசேனன் : அதைப் போலவே ஞானியர் சிந்தனையால் மனதைப் பற்றிக் கொள்வர். ஞானத்தால் உணர்ச்சிகளின் பிடியிலிருந்தும் கட்டறுத்துக் கொள்வர். பற்றிக் கொள்ளுதல் நியாயித்தலினதும், கட்டறுத்தல் ஞானத்தினதும் குணாதிசயங்களாகக் காணப் படுகின்றன.

மிலிந்த அரசன் : நாகசேனரே நன்றே கூறினீர்.

சமயம், மெய்யியல் என்பன சார்ந்த சிந்தனைகள் எவ்வாறு இந்திய மரபிற் தோன்றி வளர்ந்து வந்தனவென்பதை வேத – உபநிடக்கால இலக்கியங்களிலிருந்து மேலே தரப்பட்ட பகுதிகள் புரிய வைக்கின்றன. பிரபஞ்சத்தின் தோற்றம், கடவுளரின் தோற்றம், கிரியைகளின் இன்றியமையாமை ஆகியவை பற்றிய ஊகங்களிலிருந்து சமயம் தோற்றம் பெறுவதையும், அவ்வூகங்களின் நம்பகத்தன்மையை ஐயுறுவ திலிருந்து மெய்யியல் ஆரம்பமாவதையும் இப்பகுதிகளால் அறியமு-டிகிறது. வேத – உபநிடத் காலச் சிந்தனையாளர்கள் மெய்யியலாய் விற்குரிய முறையியலாக நியாயித்தலைப் பயன்படுத்தினர். படிப்படியாக தராதர வடிவத்தைப் பெற்ற இவ்வாத முறையை அவர்கள் பயன்படுத்திய உதாரணங்களிலிருந்து கண்டு கொள்ளலாம்.

(சைவசித்தாந்தம் தொடர்பான சொல்லாடல்களை எடுத்துரைப்புகளாக முன்மொழியாது, எவ்வாறு விஞ்ஞான பூர்வமாக மேற்கொள்ளுதல் வேண்டுமென்பதை சுட்டுமுகமாக இவ்வத்தியாயம் இணைக்கப்பட்டுள்ளது. எடுத்துரைப்பாளர்கள் மன்னிப்பார்களாக.)

அடிக்குறிப்புகள்

1. *Satapatha Brahman* 11:1:6.
2. *Rigveda* 10:129.
3. *Chandogya Upanisad,* 1:12:1-5.
4. *Satapatha Brahamana,* 11:4:1, 11:5:3.
5. *Tevigga Sutta,* Chapter 1.
6. *The Questions of King Millinda*, 2:1:3.
7. *Ibid,* 2:1:9.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பகுதி - II

சைவ சித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் ஓர் அறிமுகம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

University of Peradeniya
16 FEB 2021
LIBRARY

முன்னுரை

அறிவு என்றால் என்ன, அது எதனைப் பற்றியது, மனிதரால் எவ்வாறு அறிவு பெறப்படுகின்றது என்பன போன்ற அடிப்படை வினாக்களிற்கு விடைதேடும் மெய்யியல் ஆராய்ச்சியே அறிவாராய்ச்சியியல் எனப்படும். தற்கால மேற்கைரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியல் 17ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து அனுபவ முதல் வாதம், அறிவு முதல்வாதம் என்ற இருவகைச் சிந்தனைப் போக்குகளால் தோற்றம் பெற்று வளர்ச்சி பெற்று வந்த தாகும். அனுபவத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு கட்டியமைக்கப்பட்ட அறிவாராய்ச்சியியல் லொக் என்பவரால் தொடக்கி வைக்கப்பட்டது. இது காலப்போக்கில் ஐயவாதமாகவும், புலனறிவுவாதமாகவும் வளர்ச்சியடைந்தது. அறிவுமுதல் வாதமோ சிந்தனையை ஆதாரமாகக் கொண்டு நியாயித்தலின் வழி அறிவின் இயல்பை விளக்கியது. டேக்காட் என்பவரால் தொடக்கி வைக்கப்பட்ட அறிவு முதல்வாத அறிவாராய்ச்சியியல் திறனாய்வுப் பகுத்தறிவு வாதமாக வளர்ச்சி யடைந்தது. இவ்விருவகை அறிவாராய்ச்சியியல்களும் அனுபவ உலகிற்குரிய அறிவையே தம் ஆய்வுப் பொருளாகக் கொண்டவை.

சைவ சித்தாந்தத்தின் அறிவாராய்ச்சியியல் என்ற இந்நூலானது மேற்குறித்த இரு மரபில் எதனையும் ஆதாரமாகக் கொண்டதல்ல. சைவமும், சைவசித்தாந்தமும் முறையே சமயமாகவும், மெய்யியலாகவும் இருப்பதனால், அனுபவ உலகின் அறிவு பற்றி மட்டுமே ஆராயும் மேற்கைரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியற் காட்டுருக்கள் (மொடல்ஸ்) எமக்குப் பயன்படா. கலாநிதி பொன்னையாவின் சைவ சித்தாந்தத்தின் அறிவுக் கொள்கை என்ற ஆங்கில நூலை இங்கு உதாரணமாக எடுத்துக் காட்டலாம். பிரித்தானிய அனுபவவாத அறிவாராய்ச்சியற் காட்டுருவைப் பயன்படுத்தி கலாநிதி பொன்னையா சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலை விளக்க முயன்றமை ஒரு முன்னோடி முயற்சியேயாயினும் அம்முயற்சியில் அவர் வெற்றி பெற்றார் என்று கூறுவதற்கில்லை. சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் அனுபவ உலகு பற்றிய அறிவின் வரையறையுள் அடங்குவதல்ல. சைவ சித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றியாராய்ந்த பிறிதொரு அறிஞர், பேராசிரியர்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Peradeniya 1021

தேவசேனாதிபதி ஆவர். இவர் தனது ஆங்கில நூலில் (Saiva Siddhanta as Expounded in Sivagnana Siddhiyar and it's Commentaries) 53 பக்கங்களை சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலிற்கு ஒதுக்கியுள்ளார். எனினும் அறிவாராய்ச்சியியலின் ஓரம்சமமான அளவைகள் மட்டுமே இந்நூலில் ஆராயப்பட்டுள்ளன. சென்னை பல்கலைக்கழகத்து மெய்யியல் துறையினரின் வருடாந்த வெளியீடான இந்திய மெய்யியல் ஆண்டிதழ் (Indian Philosophical Annual) என்ற சஞ்சிகையின் 14 ஆவது இலக்க வெளியீட்டில் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சி பற்றிய கட்டுரைகள் வெளிவந்துள்ளன. தமிழில் சங்கர பண்டிதரின் சைவப் பிரகாசனம், ரா.முருகவேள் என்பாரின் தருக்க இயல் விளக்கம் என்பனவும் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றியனவே. சைவ சித்தாந்தத்தின் பல்வேறு ஆய்வுக்குரிய விடயங்களுடன் ஒப்பிடுகையில் அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றிய ஆய்வுகள் மிக மிகக் குறைந்தனவேயென்பது இதுவரை கூறியவற்றிலிருந்து தெளிவாகும். இந்நூல் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றிச் சுருக்கமாக விளக்க முயலுகிறது. இதன் முதல் வரைவு பண்பாடு இதழில் (1993) வெளிவந்தது. திருந்திய வடிவம் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்தின் கலைப்பீட ஆய்வரங்கில் படிக்கப்பட்டது.

இதனை நூலாக வெளியிடுவதெனத் தீர்மானித்து செயற்படுத்திய இந்துசமய கலாசார அலுவல்கள் திணைக்களத்திற்கும் அதன் பணிப்பாளர் திரு.க.சண்முகலிங்கம் அவர்கட்கும் எனது நன்றியைத் தெரிவிக்கின்றேன்.

சோ.கிருஷ்ணராஜா
27.10.1995
மெய்யியற்துறை
யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அறிமுகம்

பௌதிக-சடப்பொருள் உலகின் இருப்பை சாதாரண மக்கள் எவரும் ஐயுறுவதில்லை. காண்பானிற்கு புறத்தே உலகம் சுயாதீனமாக இயங்குகிறதென்பதில் அவர்களிற்கெதுவித சந்தேகமுமிருப்பதில்லை. ஆனால் மெய்யியலாளர்களோ மேற்படி கூற்றின் உண்மை / பொய் பற்றிக் காலங் காலமாக விவாதித்து வந்துள்ளனர். சடப்பொருள் உலகின் இயல்பை நிறுவுவது மிகவும் சிரமமானதென்பது உண்மையே எனினும், இற்றைவரை அவர்கள் தம்முயற்சியைக் கைவிடவில்லை. ஐயவாதிகளான மெய்யிலாளர்கள் உலகின் இருப்பை நிறுவுவதென்பது தருக்க ரீதியாக ஒரு பொழுதும் சாத்தியமில்லையென எடுத்துக்காட்டிய பின்னருங்கூட, இம்முயற்சிகள் ஓய்ந்த பாடில்லை. உண்மையை விளக்கும் கொள்கைகளால் தெளிவடைவதற்குப் பதிலாக முரண்பாடுகளே தோன்றியுள்ளன. இந்திய சிந்தனை மரபில் வைதீக தரிசனங்களிலிருந்து அவைதீக தரிசனங்கள் வரையுள்ள அனைத்துப் பிரிவுகளும், உலகுபற்றி ஒவ்வொரு விதமான மெய்யியற் கொள்கைகளை முன்வைத்துள்ளன. உலோகாயுதர் இவ்வுலகை மெய்யானதெனக் கொண்டு உலக வாழ்க்கையில் போகத்தை முதன்மைப்படுத்தினர். சங்கரர் உலகை திரிபுக்காட்சியென விளக்கினார். பௌத்தர்கள் கணபங்கவாதத்தை முன்மொழிந்தனர். சைவசித்தாந்திகளோ இம்மையில் போகத்தையும், மறுமையில் மோட்சத்தையும் வற்புறுத்தினர்.

பல்வேறு தரிசனக் குழுக்களும் மாறுபட்ட கருத்துக்களை கூறிய பொழுதும், அவர்கள் ஒவ்வொருவரும் பிறர் கூறுவது தவறென வாதிப்பதிற் பின்னிற்கவில்லை. சைவ சித்தாந்தமும் இதற்கு விதிவலக் கல்லவென்பதை சத்தியயோதியின் பரமோட்ச நிராசகாரிகையும், அருணந்தி சிவாச்சாரியாரின் சிவஞான சித்தியார் பரபக்கமும், உமாபதிசிவாச்சாரியாரின் சங்கற்ப நிராகரணமும் எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

அறிவாராய்ச்சியாளர்களின் அபிப்பிராயப்படி நம்பிக்கைகள் உண்மையென நிறுவப்பட்டாலன்றி அறிவு என்ற தகுதியைப் பெறுவ

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தில்லை. அறிவின் இயல்பு, அதற்குரிய கட்டளைக்கல் (அளவுகோல்) என்பனவற்றை ஆய்வுப் பொருளாகக் கொள்வதன் மூலம் தரிசனக் குழுக்கள் தத்தமக்குரிய அறிவாராய்ச்சிக் கொள்கைகளை உருவாக்கின. ஐரோப்பிய மரபில் அறிவாராய்ச்சியியலென்பது அறிவென உரிமை கோரப்படும் விடயங்களின் ஏற்புடைமை பற்றிய ஆய்வாகக் கருதப்படுகிறது. அறிவிற்குரிய அளவுகோல்கள், அதற்குரிய சான்றுகள், நியாயித்தல் முறைகள் என்பனவற்றை ஆராய்வதும் மதிப்பிடுவதும் இதன் கூறுகளாக உள்ளன. பிரமாண சாஸ்திரம் என இந்திய மரபில் கூறப்படுவதும் இதனையே சுட்டுகிறது. ஐரோப்பிய இந்திய மரபுகள் இரண்டிலும் உண்மை அல்லது மெய்மை பற்றிய தேட்டமாகவே அறிவாராய்ச்சியியல் காணப்படுகிறது. எனினும் இவ்விரு மரபும் பெரிதும் மாறுபட்ட விடயங்களையே உண்மையென்றும் அறிவென்றும் முன்மொழிகின்றன.

பிரமாணம் என்பதற்கு அறிவைப் பெறுவதற்குரிய வழிமுறையென பொதுவாக வரைவிலக்கணம் தரலாம். அறிவிற்கான ஆதாரங்களை மதிப்பிடும் முயற்சியானது, அறிவின் ஊற்று பற்றிய பிரச்சினையுடனும், அறிவு எவ்வாறு பெறப்படுகிறது, என்பதுடனும் மிகவும் நெருங்கிய தொடர்புடையது. அனுபவத்தை அறிவின் ஊற்றாகக் கொள்வது அனுபவவாதமென அழைக்கப்படும். கோட்பாட்டு ரீதியானதும், சார்பற்றதுமான அறிவிற்கு அவதானத்தை மாத்திரமே ஆதாரமாகக் கொள்வது தீவிர அனுபவவாதமாகும். அறிவின் கட்டமைப்பு அனுபவத்தைக் கொண்டே உருவாகத் தொடங்குகிறதெனினும், அனுபவம் சாரா வழிமுறைகளும் இதில் பங்கு பெறுவனவென்று அனுபவவாதத்தின் பிறிதொரு வகை எடுத்துக்காட்டுகிறது. இந்திய மெய்யியல் மரபில் இவ்விரண்டாவது வகையான அனுபவ வாதமே முதன்மை பெற்ற அறிவாராய்ச்சியியற் கொள்கையாகக் காணப்படுகின்றது. இதன்படி அறிவென்பது தவறற்ற அறிவின் வாயில்களால் பெறப்படுகிறது. அறிவின் வாயில்கள் அனைத்திலும் முதன்மையானது காட்சி, எல்லா வகையான அறிவின் வாயில்களும் ஏதேனும் ஒரு வகையில் காட்சியை ஆதாரமாகக் கொண்டவையே. அறிவாராய்ச்சியியலின் தொடர்பில் காட்சிக்கு அடுத்தபடியாக முதன்மை பெற்று விளங்குவது அனுபவம் என்ற எண்ணக்கருவாகும். நேர்வுலகு பற்றிய அனைத்து அறிவும் அனுபவத்தையே ஆதாரமாகக் கொண்டது. இந்திய மரபில் அனுபவம் என்பது, ஐரோப்பிய மரபில் அச்சொல் சுட்டும் கருத்திலிருந்து வேறுபட்டது. ஐரோப்பிய மரபில் அனுபவம் பெரும்பாலும் புலனனுபவம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

என்பதைச் சுட்ட, இந்திய மரபிலோ அது புலன் கடந்த அனுபவத்தையும் உள்ளுணர்வையும் உள்ளடக்கும் விரிந்த பொருளில் வருகிறது. புற உலகு அல்லது சார்பற்ற உலகு பற்றிய அறிவின் சாத்தியப்பாடு பற்றிய விசாரணைக்கு அனுசரணையாகவிருப்பது ஐயவாதமாகும். சிவஞான முனிவர் உண்மையோ பொய்யோவென அறுதியிட்டுக் கூறமுடியாத நிலையே ஐயம் என்றார். சம்சயத்துடன் விபரியாய, ஸ்மிருதி என்பனவற்றையும் இணைத்து சிவாக்கிரயோகிகள் ஐயம் பற்றிக் குறிப்பிடுவதும் அவதானிக்கத்தக்கது.

ஏலவே அங்கீகரிக்கப்பட்டதொரு கருத்தை ஐயுறுவதிலிருந்தே மெய்யியற் பிரச்சினைகள் தோன்றுகின்றன. இந்திய மெய்யியலில் ஐயவாதிகளாற் தெரிவிக்கப்பட்ட பிரச்சினைகளைத் தீர்ப்பதற்கு பிரமாணக் கொள்கையினர் முயன்றனர். இம்முயற்சியின் தொடக்கமாக ஏற்புடைய அறிவின் வாயில்களைப் பற்றிய ஆய்வு செய்யப்பட்டது. அறிவைப் பெறுவதற்குரிய வாயில்கள் ஐயத்திற்கிடமின்றியிருப்பின் அதன் வழியாகப் பெறப்படும் அறிவும் ஐயத்திற்கிட மின்றியிருக்குமென அவர்கள் நம்பினர்.

தரிசனக்குழுக்களின் தோற்றத்திற்கு முன்பாகவுள்ள காலப்பகுதியில், ஷிரமணர் (வேள்வி செய்யாத துறவியர்) களிற்கும் பிராமணருக்கிடையிலான விவாதங்கள் ஐயத்தை மையமாகக் கொண்ட வாதமுறையாகவே காணப்பட்டன.[1] இக்காலப் பகுதியில் வாழ்ந்தவர்களாகக் கருதப்படும் சஞ்சயர் முதலான ஐயவாதிகள் பற்றிய குறிப்புக்கள் பௌத்த சமண இலக்கியங்களிலும், இராமாயணம், மகாபாரதம் போன்ற காப்பியங்களிலும் காணப்படுகின்றன. இக்கால ஐயவாதம் ஒழுக்கவியல், சமயம் மற்றும் இறையியல் போன்ற விடயங்கள் தொடர்பாகவே இருந்தன. அறிவென எதனையும் பெறமுடியாதென சஞ்சயர் கருதினார். இறப்பின் பின்னும் இருப்புடையதென யாதெனும் ஒன்றுண்டா. இவ்வுலகம் எல்லைக்குட் பட்டதோ, உடலின் வேறாக ஆன்மாவென ஒன்றுண்டா, எது சரியானது எது தவறானது, அவை எவ்வாறு இனங்காணப்படுகின்றன என்பது போன்ற ஐயவாதிகளின் வினாக்களிற்கு மற்றவர்களால் விடையளிக்க முடியவில்லை. இவ்வாறு பௌதிகவதிக உண்மைகள் ஒழுக்கத் தத்து வங்கள் என்பன தொடர்பாக எழுந்த ஐயவாதம் படிப்படியாக அறிவின் சாத்தியப்பாடு பற்றிய ஐயத்தைத் தோற்றுவித்தது. நாகர்சுனர் அறிவுக் கொள்கை அனைத்தையும் ஐயவாதக் கண்கொண்டு நிராகரித்தார். இவர் கி.பி.150 ஆண்டு காலப்பகுதியில் வாழ்ந்தவர். இவரைத்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

தொடர்ந்து இந்திய மெய்யியல் வரலாற்றில் கி.பி. 8ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த ஜெயராசி, 11ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த ஸ்ரீகர்ஷர் ஆகியோர் ஐயவாதத்தின் வரலாற்று ரீதியான தொடர்ச்சியைச் சுட்டி நிற்கின்றனர்.[2] இவர்களின் விமர்சனம் முக்கியமாக அறிவின் வாயில்கள் பற்றிய ஐயமாகவே இருந்தது. அறிவின் வாயில்கள் தொடர்பான ஐயவாதிகளின் விமர்சனத்தைத் தவிர்ப்பதற்காக அறிவார்ந்த விளக்கத்தை வேண்டாத – முன்னது எதுவான அறிவுத் தொகுதியொன்றினை ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் வைதீக தரிசனங்களிற்கு ஏற்பட்டது. வேதங்களும் ஆகமங்களும் சுருதிகளாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டன.

ஆகமங்கள் இறைவனால் போதிக்கப்பட்ட சுருதிவாக்கியங்களேயென சைவ சித்தாந்திகள் எடுத்துக்காட்டினர். வெவ்வேறு காலப்பகுதியில் பிரச்சினைக்குரியதாயிருந்த விடயங்கள் பற்றிய சைவசித்தாந்த நிலைப் பாட்டை ஆகமங்கள் தெரிவிக்கின்றன. காலப்போக்கில் புதிது புதிதாக தொகுக்கப்பட்ட ஆகமவாக்கியங்கள் 28 ஆகமங்களாகவும், 208 உப ஆகமங்களுமாக இறுதி வடிவம் பெற்றன. மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களின் பின் 15ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து ஆரம்பமாகின்ற உரையாசிரியர் காலத்தில் ஆகமக் கருத்துக்களிடையே இயைபின்மை இருப்பது உணரப்பட்டு முரண்பாட்டைத் தீர்க்க வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் ஏற்பட்டது. சர்வஞா னோத்தரம் முதலியன சிறப்பாகமங்கள் என்றும், அவற்றினடிப்படையிலேயே ஏனைய ஆகம வாக்கியங்களிற்குப் பொருள் கொள்ள வேண்டுமென்று சிவஞான முனிவர் எடுத்துக் கூறினார்.[3]

அறிவைப்பெறுதல் தொடர்பான ஐயவாதிகளின் தீவிர விமரிசனத் திற்கெதிரான பிறிதொரு முயற்சி, சைவமரபில் பத்ருஹரி என்ற காஷ்மீர் சைவ மெய்யியலாளரால் மேற்கொள்ளப்பட்டது. மொழி (சப்தம்) அறிவு என்பவற்றிற்கிடையிலான நெருங்கிய தொடர்பினை எடுத்துக்காட்டும் அறிவுக் கொள்கையொன்றினை இவர் முன்வைத்தார். முப்பத்தாறு தத்துவங்களில் ஒன்றான நாதம் என்பதனை ஆதாரமாகக் கொண்ட அறிவுக் கொள்கையொன்று இவரால் விருத்தி செய்யப்பட்டது. சொல்வழி அறிகை என இதனை நாம் பெயரிட்டழைக்கலாம்.[4]

தற்கால ஐரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியலில் பரிச்சயமுடைய எவரும் அறிவின் இயல்பு பற்றிய முன்னது எதுவான, பின்னது எதுவான என்ற பாகுபாடு பற்றி அறிவர். பின்னது எதுவான அறிவென்பது அனுபவத்திலிருந்து பெறப்படும் அறிவுத் தொகுதியையும், முன்னது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எதுவானதென்பது அனுபவம் சாரா முறையில் உண்மையென அறியப்படும் அறிவுத் தொகுதியையும் சுட்டும். ஆனால் இந்திய மரபில் இத்தகைய பாகுபாடு காணப்படாத போதும், அனுபவம் சார்ந்த, அனுபவம் சாரா அறிவு என்றதொரு வகையீட்டை செய்வதன் மூலம் இந்திய அறிவாராய்ச்சியியற் கொள்கைகளை நாம் ஆராய்தல் இலகுவானது. அனுபவம் சாரா அறிவென்பது ஆன்மீக அறிவு பற்றியது. இது அனுபவத்தின் வாயில்களான காட்சி, அனுமானம் என்பவற்றினால் பெறப்பட முடியாதவை. சமய உண்மைகள், ஒழுக்கக் கடமைகள் (சமஸ்காரம்) என்பன பற்றிய அறிவு, சுருதி மூலமே பெறப்படலாமென வாதிடப்படுவதனால் இவ்வறிவுத் தொகுதி அனுபவம் சாரா அறிவு என்ற பிரிவிலடங்கும். ஆனால் இதற்கெதிராக சஞ்சயர் முதலான ஐயவாதிகள் சந்தேகங்களை எழுப்பினர். புலனனுபவவாயில்களால் உண்மையை அறிய முடியாதென்றும், சுருதி வாக்கியங்களிலிருந்தே அவை அறியப்படலாமெனவும் வைதீகதரிசனக் கொள்கைகள் வாதிட்டன. கடந்த நிலை அறிவை சுருதிகள் தருகின்றனவென்பது இவர்களது நிலைப்பாடாகும்.

சுருதியால் தரப்படுகிற அறிவு, காட்சியாலோ அன்றி அனுமானத் தினாலோ பெறக்கூடியதொன்றல்ல. இவை ஆப்த வாக்கியங்களாக இருக்கின்றன எனக்கூறுவதன் மூலம் நியாயப்படுத்தப்பட்டது. சைவசித்தாந்திகள் உட்பட வைதிக தரிசனப் பிரிவைச் சேர்ந்த பெரும் பாலான மெய்யியலாளர்களின் அபிப்பிராயப்படி காட்சி அனுமானம் போன்ற அனுபவம் சார் வழி முறைகளால் பெறப்படும் அறிவானது தவறாகும் இயல்புடையது. ஆனால் ஆப்த வாக்கியங்களோ உண்மை களாகும். அவை தவறுகளினின்றும் நீங்கியவை என வாதிடப்பட்டது. இவர்களது அபிப்பிராயப்படி சுருதியால் பெறப்படும் அறிவு உண்மை யானது. அனுபவம் மூலம் பெறப்படும் அறிவு தவறாகக் கூடியதென்பதை பத்ருஹரி பின்வரும் உதாரணத்தால் எடுத்துக் காட்டுவர். ஆகாயத்தின் மேற்பரப்பு திடமான தளமுடையது போலவும், நெருப்பு மேலே பறப்பது போலவும் தோன்றுகிறது. ஆனால், ஆகாயத்தின் மேற்பரப்பு திடமானது மல்ல, நெருப்பு பறப்பதுமல்ல.

ஆகமம் கூறும் உண்மைகள் சுயம்பிரகாசமானவை என்றும், அவை பிறவழிகள் எதனாலும் நிறுவப்பட வேண்டிய அவசியத்தைக் கொண்டிராதவை என்றும் சைவ சித்தாந்திகள் வாதிடுகின்றனர். ஒரு அறிவுத் தொகுதியை நிறுவுவதற்கு சுருதியைத் தவிர வேறுவழி

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எதுவுமில்லை என்ற நிலை தோன்றும் பொழுது அறிவாராய்ச்சியியலிற்கு இடமில்லாது போகிறது. சுருதிவாக்கியங்கள் தவறற்றன என்பதற்கு சைவ சித்தாந்திகள் தரும் வாதம் மிக எளிமையானது. மானிட வாக்கியங்கள் தவறுவன, சுருதியை மானிட வாக்கியங்களாகக் கொள்வதனால் சுருதியும் தவறாகும் என்ற முடிவிற்கு வர வேண்டி யேற்படும்.[5] எனவே தவறுகளிலிருந்து நீங்கிய அறிவு என்பதை வற்புறுத்துவதற்காகவே அவை ஆப்த வாக்கியங்களாக ஏற்றுக்கொள்ளப் பட்டன. எனினும் முடிந்த முடிவு என்ற நிலைப்பாட்டைத் தவிர்ப்பதற்காக உண்மையை அறிந்த ஞானியர் கருத்துக்கள், உள்ளுணர்வு என்பன வற்றிற்கும் அறிவுக் கொள்கையில் இடமளிக்கப்பட்டது.

சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் தொடர்பான பிறிதொரு பிரச்சினை பிரமாணம் பிரமேயம் என்பனவற்றிற்கிடையிலான தொடர்பு பற்றியது. பிரமாணம் அறிவாராய்ச்சியியலிற்குரிய கலைச் சொல்லாகப் பயன்படுகிற பொழுதும், இச்சொல்லின் பயன்பாட்டில் தெளிவின்மை காணப்படுகின்றது. பிரமாணம் அறிவைப் பெறுவதற்குரியதொரு வாயிலாகவும், பெறப்பட்டதொரு அறிவை உறுதிப்படுத்தும் சான்றாகவும், நிறுவலாகவும் பல்வேறு அர்த்தங்களில் இந்திய மெய்யியலாளர்களால் பயன்படுத்தப்பட்டு வந்துள்ளது. உதாரணமாக, என் முன்னால் இருக்கும் மேசையை நான் காண்கிறேன் என்னும் பொழுது காட்சி, மேசையைக் காண்பதற்கான பிரமாணமாகிறது. அத்துடன் எனக்கு முன்னால் மேசை இருக்கின்றதென்பதை உறுதிப்படுத்தும் சான்றாகவும் காட்சிப் பிரமாணம் பயன்படுகிறது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. தீகநிக்காய முதலிய பாளி இலக்கியங்களில் இத்தகைய விவாதங்களைக் கண்டு கொள்ளலாம்.
2. Matilal B.K.(1986) *Perception: An Eassay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Clarendon Press Oxfored, p.27.
3. சிவஞான முனிவர், *சிவஞானபாடியம்*, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் (1952), தென்னிந்தியா, ப.10.
4. Matital B.K., *Op.cit.*, p.29.
5. சங்கர பண்டிதர், *சைவப் பிரகாசனம்*, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் (1952), சென்னை, பக்.62 – 63.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அறிவாராய்ச்சியியலில் ஐயம்

காண்பதே நம்பிக்கைக்குரியதென்பது பொதுமக்களின் கருத்து. ஆனால் மெய்யியலாளர்கள் நம்பிக்கை என்பதற்குப் பதிலாக "அறிகை" என்ற பதத்தினைப் பயன்படுத்துவர். காட்சி அறிவைத் தருகிறது. அறிகைக்கு காட்சி, முன்நிபந்தனையாக இருப்பதனை இது எடுத்துக்காட்டும். அறிவாராய்ச்சியியலில் நம்பிக்கை / அறிவைத் தருவது புலன்களைத் தவிர வேறெதுவுமில்லை. காட்சி அறிவின் ஊற்றுக்களில் மிகவும் முக்கியமானது. இந்திய அறிவாராய்ச்சியியற் பரிபாசையிற் கூறின் காட்சியே அறிவின் பிரதான ஊற்றாகும். இந்திய மரபில் அறிவெனப் படுவது யாதென நாம் திட்டவட்டமாகக் கூறாதவரை காட்சி பற்றியும், காட்சி-ஐயம் என்பனவற்றிற்கிடையிலான தொடர்பு பற்றியும் தெளிவான விளக்கத்தைப் பெறமுடியாது. இந்திய மரபில் அறிகை ஒரு உள நிகழ்ச்சியாகவே பெரிதும் விளக்கப்படுகிறது. அதாவது, அறிகை ஓர் உள நிகழ்வாகும். இவ் உளநிகழ்வு பற்றிய ஆய்வில் அறிவாராய்ச்சியியல் அல்லது மெய்யிலிற்குரிய இடம் யாதென ஒருவர் வினவலாம். நிச்சயமற்ற அல்லது ஐயத்திற்கு இடமளிப்பதாயுள்ள விடயங்களே (பிரச்சினைகளே) மெய்யியலாய்விற்கு அல்லது அறிவாராய்ச்சியியலிற்குக் காரணமாக இருக்கிறதென வாத்ஸயாயனர் குறிப்பிடுகிறார். பிரச்சினைக் குத் தீர்வு அறியப்படுவதுடன் மெய்யிலாய்வு அல்லது அறிவாராய்ச்சியியல் முற்றுப்பெறுகிறது. இதனால் அறிவாராய்ச்சியலின் தொடக்கத்திற்கு ஐயமே ஊற்றாக இருக்கிறதென்பது தெளிவாகிறது. ஐயம் அகல்வதுடன் பிரச்சினைக்குத் தீர்வு காணப்படுகிறது. நிச்சயமற்ற அறிவுநிலையினை அதாவது ஐயத்தை சம்சயம் என வடமொழியாளர் குறிப்பிடுவர். ஐயத்தினால் தூண்டப்பட்டு உண்மையை அறியும் ஆர்வத்தினால் மெய்யியலாளர்கள் தம்மாய்வினை மேற்கொள்கிறார்கள். இதனால் அறிவு கிடைக்கிறது. ஐயம் எப்பொழுதும் அறிவிற்குக் கட்டியம் கூறுவதாக மட்டுமல்லாது, அறிவாகக் கூடும் குணாதிசயத்தின் கூறுகளை மிகக் குறைந்தளவிலாவது பெற்றிருக்கும். நிச்சயமற்ற ஐயநிலை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஏதோவொரு நிச்சய நிலையிலிருந்தே தோன்றுகிறது. நிச்சயமற்ற ஐயநிலைக்குரிய நிச்சயநிலை இல்லாதபோது, நிச்சயமற்ற ஐய நிலையை எம்மால் நிச்சயிக்க முடியாது. ஏதோவொரு பொருள் நிச்சயமாக இருக்கிறது. ஆனால் அது எதுவென நிச்சயமாகத் தெரியவில்லை என்ற நிலைப்பாட்டிலிருந்தே அறிவிற்கு கட்டியம் கூறும் ஐயம் தோன்றுகிறது. ஐயமற்றதோர் உளநிலையே இங்கு ஐயம் தோன்றுவதற்கு அடிப்படையாகவிருக்கிறது.

ஐயம் பற்றிய சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டைப் பின்வருமாறு எடுத்துக் காட்டலாம். தெளிவற்றுத் தென்படும் ஒரு பொருள், அதாவது X எதுவாயிருக்கலாமென நான் ஐயுறுகின்றேன். அது Yஆக இருக்கலாம். அல்லது Z ஆக இருக்கலாம் எனக் கொண்டால், நான் ஐயுறுவது X என்ற தெளிவற்றதொரு பொருள் என்பதில் எனக்கு எதுவித ஐயமும் இருப்பதில்லை. ஆனால் X ஐ நான் காண்கின்றேனோ அல்லவோ என ஐயுறின் Y யாகவோ Z ஆகவோ அது எதுவாகவிருக்கும் என்ற ஐயம் தோன்ற முடியாது. X ஐ நான் உண்மையாக காண்கிறேனோ அல்லது அது ஒரு மருட்கையோ என்றதொரு ஐயம் தோன்றுமாயின், நான் காண்பது எதுவென்று தெரியாத பிறிதொரு நிச்சயநிலையிலேயே அவ் ஐயம் தோன்றும். அதாவது, இதுவோ அன்றி அதுவோ என நான் தடுமாறுகிறேனென்றால் அத்தடுமாற்றத்திற்கு எதிரான நிச்சய நிலைக்குரிய ஐயப்புள்ளி ஓரிடத்தில் இருத்தல் வேண்டும். அதாவது X என்பது Y அல்லது Z என ஐயுறுவதற்குரிய மையப்புள்ளியாக ஐயம் இருக்க முடியாது.

ஐயம் பற்றி மேலே தரப்பட்ட பகுப்பாய்வு காட்டீசிய மெய்யியலில் வருகின்ற ஐயம் பற்றிய டேக்காட்டின் நிலைப்பாட்டிலும் பார்க்கச் சிறப்பானது. ஐயுற முடியாத ஆரம்ப எடுப்பு பற்றிய தேட்டத்தில் "நான் சிந்திக்கின்றேன்" என்ற எடுப்பிலிருந்து "நான் உள்ளேன்" என்ற முடிவிற்கு டேக்காட் வந்தார். ஆனால், சைவ சித்தாந்தத்துக்கு உடன் பாடான இந்திய மரபிலோ ஐயம் நிச்சயநிலையொன்றிலிருந்தே தோன்றுகிறதெனலாம்.

இந்திய மரபில் ஐயம் பற்றிய ஆய்வை இரு வழிகளிற் செய்யலாம்.

1. உளவியலடிப்படையிலான ஆய்வு

2. தருக்க அடிப்படையிலான ஆய்வு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

ஐயம் பற்றிய ஆய்வு 'நிர்ணயம்' என்ற எண்ணக்கருவுடன் தொடர்பு படுத்தப்பட்டே ஆராயப்படுகிறது. இதன்படி ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட பதிலீடுகளில் ஒரு பிரச்சினையின் தீர்வாக ஏற்புடையதொன்றினை இனம் காணும்போது ஐயம் நீங்குகிறது. இதனை நிர்ணயம் என்போம். எனவே ஐயத்துக்கும் நிர்ணயத்துக்குமிடையிலான உறவைப் பின்வருமாறு எடுத்துக்காட்டலாம்.

1. சம்சயம் காணப்படும்போது நிர்ணயம் ஏற்பட முடியாது.

2. நிர்ணயிக்கப்பட்டதெதுவோ அதில் சம்சயம் காணப்பட முடியாது.

வாத்ஸயாயனர் ஐயத்தில் ஐந்து வகைகள் இருப்பதாகக் குறிப்பிடுகிறார். பல பொருள்களுக்கும் பொதுவான பண்பு ஒன்றினை ஒரு பொருளில் காண்பதால் எழுகின்ற ஐயம் சிறப்பியல்பானதும் தனித்தன்மையுடையதுமான பண்புகள் பலவற்றை ஒரு பொருளில் காண்பதால் எழுகிற ஐயம், முரண்படும் சீரற்ற காட்சியினால் எழுகிற ஐயம், சீரான காட்சியின்மையால் எழுகின்ற ஐயம் என ஐயத்தில் ஐந்து வகையிருப்பதாக குறிப்பிடுகிறார்.[1] ஆனால் பிற்கால நையாயிகர்களான உத்தியோதகர், வாசஸ்பதி ஆகியோர் மேற்குறித்த ஐவகைப் பிரிவுகளையும் நிராகரித்ததுடன் ஐயத்தை இரண்டு அல்லது மூன்று வகையாகவே பிரிக்கலாமென்ற அபிப்பிராயமுடையவர்களாய்க் காணப்படுகின்றனர்.

உத்தியோதர்களின் ஐயம் பற்றிய வகையீடு பின்வருமாறு.[2]

1. X என்பதை ஏனையவற்றிலிருந்து வேறுபடுத்தும் இயல்புகளை அவதானிக்கத் தவறுவதால் எழுகிற ஐயம்.

2. X க்கும் Y க்கும் பொதுவான பண்பைக் காண்பதால் அல்லது அனுமானிப்பதால், எழுகின்ற ஐயம்.

3. நாம் காண்பது Y அல்ல X யே ஆகும் என்ற தெளிவான காட்சியறிவு கிடைக்காததால் எழுகின்ற ஐயம்.

பிரஸ்தபாதர் ஐயத்திற்கிடமான தீர்ப்பு, நிச்சயமற்ற தீர்ப்பு என்றதொரு பாகுபாட்டைச் செய்தார்.[2] இவரது அபிப்பிராயப்படி ஒரு பொருளைச் சுட்டும் சொல்லை நாம் அறியாதபோது அதனை தெளிவற்று வருணிக்க நேரிடுகிறது. இவ்வருணனையால் நிச்சயமற்ற தீர்ப்பு என்ற குறைபாடு எழுகிறது. வியோமசிவர் என்பார் பிரஸ்தபாதரின் ஐயம், நிச்சயமற்ற நிலை என்பன தொடர்பாக பின்வரும் விளக்கத்தைத் தருகிறார். ஏலவே

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எமக்குப் பரிச்சயமான பொருட்களுக்கிடையே தான் இதுவோ அதுவோ என்ற ஐயம் எமக்குத் தோன்றும். ஆனால் ஏலவே அறியப்படாப் பொருள் பற்றியே எமக்கு நிச்சயமற்ற நிலை தோன்றும்.[3] இங்கு ஐயம் நிச்சயமற்ற நிலை என்பதிலிருந்து வேறுபடுத்தப்படுவது அவதானிக்கத் தக்கது.

சைவ சித்தாந்திகளின் அறிவாராய்ச்சியியற் கொள்கைப்படி ஐயம் அயதார்த்த அனுபவத்துக்குரியது. அயதார்த்த அனுபவமென்பது உடனடி அல்லது நேர் அனுபவமேயெனினும் அதுவோர் வலிதற்ற அறிவின் வடிவமாகும். சைவ சித்தாந்த உரையாசிரியர்களிடையே ஐயம் பற்றிய ஆய்வில் கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. ஐயத்தின் அறிவாராய்ச்சியியற் தகுதி பற்றி, சிவஞான சுவாமிகளுக்கும் சிவாக்கிரயோகிகளுக்குமிடையில் அபிப்பிராய பேதமுண்டு. சிவஞான சுவாமிகளின் அபிப்பிராயப்படி உண்மையோ அன்றிப் பொய்யோவென அறுதியிட முடியாத அறிகை நிலையே ஐயம்.[4] ஆனால் சிவாக்கிர யோகிகளின் அபிப்பிராயப்படி விபரீதம், ஸ்மிருதி அல்லது ஞாபகம் என்பனவற்றுடன் சம்சயமும் உள்ளடக்கப்படுகிறது.[5] இவரது அபிப்பிராயப் படி, ஐயத்தில் இருவகைகள் உண்டு.

1. கட்புலனாகும் பொருளொன்றில் இரு பொருள்களுக்குரிய பொதுப் பண்பொன்றினைக் காண்பதால் எழுகின்ற ஐயம்.
2. தனியொரு பண்பினை இரு பொருளுக்குரியதாகக் காண்பதால் எழுகிற ஐயம்.

இவ்வாறு ஐயத்திலிரு வகைகளை எடுத்துக் காட்டுகிற சிவாக்கிரயோகிகள், அதனைப் புலன்களுக்குரியதொரு பண்பாகவே எடுத்துக் காட்டுகிறார். ஐயம் அல்லது சம்சயத்தை புலன்களுக்குரியதொரு பண்பாக எடுத்துக் காட்டுவது இந்திய மரபிற்கொன்றும் புதிதல்ல. ஆனால் ஐயத்திற்கிடமான அறிகை சிவஞானசுவாமிகளின் அபிப்பிராயப்படி வலிதற்ற அறிவோ தவறான காட்சியோ அல்ல. தீர்ப்பு ஒன்றினைச் செய்ய முடியாத நிலையே ஐயமாகுமென இவர் கருதுகிறார். ஐயத்துக்கு எத்தகைய வரையறையும் ஏற்படுத்தாது. அறிவிலும், அறிவைப் பெறும் அளவை-முறைகளிலும் அறிபொருளிலும் ஐயம் நிகழலாமென இவர் அபிப்பிராயப் படுகிறார்.[6]

ஐயத்திற்கிடமானதெதுவோ அது நிச்சயமற்றதென்றும், நிச்சயமான தெதுவோ, அது ஐயத்திற்கிடமற்றதென்றும், ஐயத்துக்கும் நிர்ணயத்தக்கு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மிடையிலான வேறுபாட்டை நாம் ஏற்றுக் கொள்வோமாயின் இக்கூற்று எல்லா சந்தர்ப்பங்களிலும் பொருந்துமோவென ஆராய்தல் அவசியம். நிச்சயத் தன்மையைப் பொறுத்தவரை தருக்க நிச்சயம், உளவியல் நிச்சயம் என்றதொரு பாகுபாட்டையும் சில மெய்யியலாளர்கள் செய்கின்றனர். தருக்க நிச்சயமில்லாத போதும் உளவியல் நிச்சயத் தன்மையால் நாம் செயற்படும் சந்தர்ப்பங்களும் உள. உதாரணமாக தொகுத்தறிதல் முடிபு உளவியல் நிச்சயத்தன்மை கொண்டிருப்பதை இங்கு எடுத்துக் காட்டலாம்.

சைவ சித்தாந்தம் ஐயத்தை உளவியலடிப்படையில் விளக்குகிறதா அல்லது தருக்க அடிப்படையில் விளக்குகிறதா என்பது மிகவும் முக்கியமானது. ஏனெனில், உளவியல் நிச்சயம் எல்லாச் சந்தர்ப்பங்களிலும் தருக்க நிச்சயமாக இருப்பதில்லை. தருக்க நிச்சயம் சர்வவியாபகமானது கட்டாயத் தன்மையானது. தருக்க நிச்சயமின்மையால் எழுகிற ஐயம் விதிவிலக்கில்லாது அனைவருக்கும் பொதுவானதாயிருக்கும். ஆனால் உளவியல்சார் நிச்சயமின்மையால் எழுகின்ற ஐயமானது அவ்வாறு அனைவருக்கும் பொதுவானதல்ல. மகனோ, குற்றியோ என்ற ஐயம் தருக்க நிச்சயமின்மையைச் சுட்டாது. அது உளவியல் நிச்சயமின்மையால் எழுகின்ற ஐயமாதலின் இவ்வையம் சர்வ வியாபகமான கட்டாயத் தன்மையை கொண்டதல்ல.

பிரஸ்தபாதர் ஐயமும் நிர்ணயமும் தொடர்பான பிரச்சினையில் ஐயமுடைய தீர்ப்புக்களை நிச்சயமற்ற தீர்ப்புக்களிலிருந்து வேறு படுத்துவதற்கு முயன்றார். ஆனால் சைவ சித்தாந்திகளோ இத்தகைய தொரு பாகுபாட்டைச் செய்வதில் அக்கறை கொள்ளவில்லை. அவர்கள் ஐயத்தை அறிகைக்குரிய ஐயமாக, தவறான காட்சியென்ற வரையறையுள் மட்டுமே விளக்கினர். இதனால் ஐயம் பற்றிய இவர்களது ஆய்வு உளவியல் ரீதியிலானதென்ற முடிவிற்கு வரலாம்.

தருக்க நிச்சயமின்மையையும், உளவியல் நிச்சயமின்மையையும் எவ்வாறு பாகுபடுத்தி அறியலாம் என்ற வினாவுக்கான விடையை ஐயவகைகள் பற்றிய விளக்கத்திலிருந்தே நாம் பெறுதல் வேண்டும். ஐயத்தினை பின்வரும் வழிகளில் வகைப்படுத்தலாம்.

1. ஐயம் ஓர் உளநிலை
2. ஐயம் ஓர் எடுப்புக்குரிய பெறுமானம்
3. முறையியல் சார் ஐயம்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இவை முறையே உளவியல்சார் ஐயம், தருக்க ஐயம், ஐயமுறையியல் என அழைக்கப்படும். ஞாபகம், மறதி, கற்றல், சினம் போன்ற உளப்பாங்குகள் போலவே ஐயமும் உளப்பாங்கென உளவியல் சார் ஐயத்தை விளக்கலாம். நிச்சயமற்ற உளப்பாங்கைச் சுட்டுவதே ஐயம். உண்மையென உணருதலென உளவியல் நிச்சயத்தன்மையை விளக்கினால் உளவியல்சார் ஐயத்தை "நிச்சயிக்க முடியா உண்மையென ஒருவர் நம்புகிறார்." என விளக்கலாம். இவ்வுளவியல் சார் ஐயம் அறிவாராய்ச்சியியல்சார் ஐயத்திலிருந்து வேறுபட்டது. குற்றியோ மகனோ என்ற உதாரணமே, ஐயம் பற்றிய விளக்கமாச் சைவ சித்தாந்திகளால் தரப்படுகிறது. அதாவது நாம் காண்பது குற்றியாக இருக்கலாம் அல்லது மகனாக இருக்கலாமென்ற முரண்நிலை இவ்வையத்தில் காணப்படுகிறது. இரு பதிலீடுகளுக்கிடையில் எதுவாக இருக்குமெனத் தீர்மானிக்க முடியாத உளநிலையே இங்கு ஐயத்தைத் தோற்றுவிக்கிறது. ஆனால், ஐரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியலில் இரு பதிலீடுகளுக்கிடையில் எதுவெனத் தீர்மானிக்க முடியாத நிலையில் எழுவதல்ல ஐயம். உடன்பாடும் எதிர்மறையுமென்ற மறுதலைகளிற்கு இடைப்பட்டதாகவே ஐயம் இருக்கிறது. உதாரணமாக X என்பது, மகனோ அல்லவோ அல்லது X என்பது குற்றியோ அல்லவோ என்ற வடிவிலேயே ஐரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியலில் ஐயம் ஆராயப்படுகிறது. ஆனால் சைவசித்தாந்தம் கூறும் ஐயக்கொள்கையோ ஐரோப்பிய அறிவாராய்ச்சியியலில் ஆராயப்படும் ஐயத்திலிருந்து வேறுபட்டதென்பது வெளிப்படை. தருக்க ஐயமென்பது எடுப்புக்களுக்குரியதொரு பெறுமானமாகும். பௌஷ்கர ஆகமத்தில் இரு பொருள்களுக்குரிய பொதுப்பண்புகளால் தோன்றுகிறதே ஐயமெனக் குறிப்பிட்டுள்ளது.[7] நான் காண்பது, குற்றியோ அன்றி மகனோ என்ற உதாரணத்தின் மூலமே விளக்கப்பட்டு உள்ளது. X அல்லது Y என்ற இவ்வடிவம் சைவசித்தாந்திகளால் உளவியலடிப்படையிலேயே விளக்கப்படுகிறது. இது ஐயத்தின் தருக்க வடிவத்திலிருந்து வேறானது.

முறையியல்சார் ஐயம் உண்மையை அறிவதற்கானதொரு செயல்முறையாக எடுத்துக் காட்டப்படுகிறது. டேக்காட்டின் ஐயமுறையை இதற்குதாரணமாக எடுத்துக் காட்டலாம். ஆனால், சைவசித்தாந்திகளின் ஐயக்கொள்கையோ இதிலடங்கவில்லையென்பது வெளிப்படை.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அடிக்குறிப்பு

1. *Nyaya sutras with Vatsyayana Bhasya, (ed)* Ganganahtha Jha (1939)
2. *Uddyotakara, Nyaya Varttika in the Encyclopedia of Indian Philosophies,* (ed) Kari H.Potter (1977), pp.319-320.
3. *Prasastapada,* Padarthadharmasamgraha, Ibid, p.293.
4. சிவஞானசுவாமிகள், *சிவஞானசித்தியார் அறுவருரை (1888),* ப.128.
5. சிவாக்கிரகயோகி, *சிவஞானசித்தியார் அறுவருரை (1888),* ப.125.
6. சிவஞானசுவாமிகள். "அங்ஙனமறிந்த பொருளை இ·.தியாதோவென ஒன்றிற் துணிவு பிறவாதாரயும் ஞானசக்தி ஐயமெனப்படும்" எனக் குறிப்பிடுகிறார். பார்க்க: *அறுவருரை,* மே.கு.ப.128.
7. *பௌஷ்கர ஆகமம்,* கொ. ஷண்முகசுந்தர முதலியார் பதிப்பு *(1890),* ப.673.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

காட்சிக் கொள்கை

ஐரோப்பிய மரபில் காட்சி பற்றிய பிரச்சினையானது மூன்று பிரதான கொள்கைகளினடிப்படையில் விளக்கப்படுகிறது. அவை முறையே, நேர் காட்சிவாதம், காட்சியின் பிரதிநிதித்துவக் கொள்கை, தோற்றப்பாட்டு வாதம் என்பனவாகும். இம்மூவகைக் கொள்கையாளரும் காட்சியின் ஊடாக நாம் நேரடியாக அறிவது எதனை? எவ்வாறு அறிகிறோம்? ஆகிய வினாக்களிற்கு விடை தேடவே முயன்றனர். இம்மூவகைக் கொள்கையாளரும் தத்தம் நிலைக்கேற்ப மாறுபட்ட விடைகளை மேற்படி வினாக்களிற்கு தருகின்றனர்.

நேர்க்காட்சிக் கொள்கையினரின் அபிப்பிராயப்படி புறவுலகை நாம் நேரடியாகவே அறிகிறோம். நேர்க்காட்சி வாதத்தினை ஏற்றுக் கொண்ட விஞ்ஞானமும் செயல்படுகிறது. ஆனால் பிரதிநிதித்துவக் காட்சிக் கொள்கையினரும், தோற்றப் பாட்டுவாதிகளும் மேற்படிக் கருத்தை நிராகரிக்கின்றனர். புறவுலகை ஒரு பொழுதும் நாம் நேரடியாக அறிவதில்லையென அவர்கள் வாதிடுகின்றனர். பிரதிநிதித்துவக் கொள்கையினரின் காட்சி பற்றிய ஆய்வு காரணக்கொள்கையை ஆதாரமாகக் கொண்டது. ஆனால் தோற்றப்பாட்டுவாதிகளான காட்சிக் கொள்கையினரே காண்பது எப்பொழுதும் தோற்றப்பாடுகளேயென வாதிடுகின்றனர். நேர்க்காட்சிக் கொள்கையினர் புறப்பொருளினிருப்பை ஐயுறுவதில்லை. புறத்தே பொருள் உளவென்றும், அவற்றை எத்தகைய இடையூறுமின்றிக் காண்கிறோம் என்பதிலும் அவர்கள் சந்தேகம் கொள்வதில்லை. மேலும் காட்சியினால் பெறப்பட்டதை புலப்பண்புகளாக அவர்கள் வருணிப்பதுமில்லை. ஆனால் திரிபுக் காட்சி, இல்பொருள் காட்சி என்பன பற்றிய வாதங்கள் நேர்க்காட்சிக் கொள்கையை வலிதற்றதாக்குகின்றன. தற்கால மெய்யியலாளர்களில் நேர்க்காட்சிக் கொள்கைக்கு எதிரான விமரிசனம் ரசல் என்பவரால் முன்வைக்கப்பட்டது.[1]

தோற்றமும் உள்பொருளும் என்ற கட்டுரையில் காண்பதற்கும் இருப்பதற்குமிடையிலான இடைவெளி கடக்க முடியாததொன்றென எடுத்துக்காட்டி இப்பிரச்சினையில் தீர்வுக்கு வழியேதுமில்லை என்ற

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

முடிவிற்கு ரசல் வருகிறார். எனினும் விஞ்ஞானம் நேர்க் காட்சிக் கொள்கையினடிப்படையிலேயே செயல்படுகிறதென்பதனை நாம் கவனத்திற்கொண்டால் நேர்க்காட்சி வாதத்தை இலகுவில் நிராகரித்து விட முடியாதென்பது பெறப்படும். "நேரடியாக நாம் காண்பதெது" என்ற இவ்வினா, விஞ்ஞானிகளால் ஆராய எடுத்துக்கொள்ளப்படும் வினாக்கள் போன்றதல்ல. மேலும் இது நோக்கலாலும் பரிசோதனை யாலும் விடையளிக்க வேண்டியிருக்கும் வினாவுமல்ல. இது மெய்யி யலாய்வுக்குரிய வினாவாகும். இதற்குரிய விடை எண்ணக்கருப் பகுப்பாய்வையும், மெய்யியல்வாத முறையையும் வேண்டி நிற்பதாகும்.

திரிபுக்காட்சி, இல்பொருள்காட்சி என்பனவற்றால் ஏற்படும் பிரச் சினையிலிருந்து தம்மை விடுவித்துக் கொள்வதற்காகவே பிரதிநிதித்துவக் காட்சிக் கொள்கையினரும், தோற்றப் பாட்டுவாதிகளும் முறையே காரணக்கொள்கையையும், புலப்பதிவுக் கோட்பாட்டையும் ஏற்றுக் கொண்டனர். இவ்விரு கொள்கையினரதும் அபிப்பிராயப்படி காட்சி பற்றிய மெய்யியலாய்வு உள்பொருளியல் ஆய்விலிருந்து வேறுபட்டது. காண்பதற்கும் இருப்பதற்குமிடையில் காரணகாரியத் தொடர்பு இருப்பதாகக் கூறப்படுவதனால், காண்பதே இருப்புடையது என்ற வாதம் ஐயத்துக்கிடமளிப்பதென்றும், அவ்வையத்தைத் தவிர்ப்பதற்காக மெய்யியலில் காட்சி பற்றிய ஆய்வுகள் முதன்மை பெறுகிறதென்றும் பிரதிநிதித்துவக் காட்சிக் கொள்கையினர் கூறுவின்றனர். தோற்றப்பாட்டு வாதிகளோவெனில் காட்சி பற்றிய ஆய்வைப் புலன்களுக்குத் தரப்பட்ட தரவுகள் என்ற எல்லைக்குள் கட்டப்படுத்தி விடுகின்றனர். இவர்களது அபிப்பிராயப்படி பௌதிக உலகம் பற்றிய அறிவை நாம் புலன் தரவுகளிலிருந்தே கட்டியமைத்தல் வேண்டும். தோற்றத்திற்கும் உள் பொருளுக்குமிடையிலான இடைவெளி கடக்க முடியாததென்பது ரசலுடைய வாதம். புலன் தரவுகள் உள்பொருளியல்புடையனவெனக் காட்டுவதற்கான பல முயற்சிகள் இந்நூற்றாண்டின் நடுப் பகுதி வரை பிரித்தானிய அனுபவவாத மெய்யியலாளர்களால் மேற்கொள்ளப்பட்டன.

காட்சி பற்றி மேலே கூறப்பட்ட நிலைப்பாட்டிலிருந்தே சைவ சித்தாந்தத்தின் காட்சி பற்றிய ஆய்வை நாம் மேற்கொள்ள வேண்டும். பிரத்தியட்சம் என்ற சொல், சொற்பிறப்பின் அடிப்படையில் புலன் என்பதுடன் தொடர்புடையது. எனவே பிரத்தியட்சம் என்பது புலனனுபவம் என்ற கருத்தைப் பெறுகிறது.[2] ஒரு சொல்லின் அர்த்தத்தை அறிவதற்கு சொற்பிறப்பினடிப்படையிலான விளக்கம் எல்லாச் சந்தர்ப்பத்திலும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பயன் தருவதில்லை. அதிலும் குறிப்பாகப் பாசைப் பகுப்பாய்வு பற்றி இத்தகைய முயற்சி மெய்யியலாளரின் நோக்கில் விரும்பத்தக்கதுமல்ல. இவர்களது அபிப்பிராயப்படி சொல்வழக்குப் பற்றிய ஆய்வே பயன்தருவதாகும்.

இந்திய மெய்யியலில் காட்சி பற்றிய ஆய்வு சற்று சிரமத்தைத் தருமொன்றாகவே காணப்படுகிறது. மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி என்ற ஐந்து புறப்புலன்களுடன் மனமாகிய அகப்புலனையும் சேர்த்தே இந்திய மெய்யிலாளர் காட்சி பற்றிய தமது ஆய்வை நிகழ்த்தியுள்ளனர். பிற்கால நையாயிகர், வைபாடிக பௌத்தர் ஆகியோர் மனத்தை ஆறாவது புலனாக ஏற்றுக்கொண்டமையும் குறிப்பிடத்தக்கது.

காட்சியின் புலன்சார் அடிப்படை பிரத்தியட்சத்தின் மிக முக்கிய விடயமாகும். காட்சியின் பிரதிநிதித்துவக் கொள்கை, தோற்றப்பாட்டுவாதம் நேர்க்காட்சி வாதம் ஆகிய மூன்று கொள்கைகளும் இப்புலன்சார் அடிப்படையிலிருந்தே கிளை விட்டுப் பிரியத் தொடங்குகின்றன. காட்சியின் புலன்சார் அடிப்படையானது காண்போனில் தங்கியுள்ளதால், காட்சியும், காண்போனுக்குக் காண்போன் மாறுபடலாம். ஆனால் காட்சிக்குரிய பௌதிகப் பொருளோ மாறுபடாதிருக்கும். ஒரே நீர் ஒருவர்க்குச் சூடாகவும், பிறிதொருவருக்கு குளிராகவும் ஒரே தேநீரின் சுவை, சிலருக்கு பிரியமாயும் வேறு சிலருக்கு அவ்வாறில்லாதிருப்பதையும் இங்கு உதாரணங்களாக எடுத்துக் காட்டலாம். புலன்கள் சில சமயம் திரிபுக் காட்சியை ஏற்படுத்துமெனினும் காட்சிக்குரிய புலன்சார் அடிப் படையை பௌதிகவியலாளனும், உளவியலாளனும், அறிவாராய்ச்சி யியலாளனும் மெய்யியலாளனும் ஏற்றுக்கொண்டுள்ளனர். எனினும் காட்சி பற்றிய ஆய்வில் புலன்சார் அடிப்படைக்கப்பால் இவர்களிடையே கருத்தொற்றுமை காணப்படுவதில்லை.

உளத்துடன் தொடர்புடைய காட்சி, மானதக்காட்சியெனப்படும். மானதக்காட்சி இந்திய மெய்யியலில் சிறப்பியல்பான இடத்தைப் பெறுகிறது. பௌத்தர், நையாயிகர், சைவசித்தாந்திகள் ஆகியோர் மானதக்காட்சியையும் சாதாரண புலக்காட்சியையும் ஒருங்கே ஏற்றுக் கொண்டவர்களாவர்.

மானதக் காட்சியும் பொதுவாகக் காட்சியேயென அழைக்கப்பட்டாலும் இவ்விரு வகைக் காட்சியிலும் காட்சி என்ற சொல் அர்த்த வேறுபாட்டைக் கொண்டிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார் மூவகைப் பிரமாணங்களான பிரத்தியட்சம், அனுமானம், ஆப்தவாக்கியம் என்பன பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். ஐயம், தவறு என்பனவற்றிலிருந்து நீங்கியதாயும் ஒரு பொருளின் பெயர் சாதி குணம் என்ற சிறப்புக்களுடன் காண்பதே வலிதான காட்சியெனவும் குறிப்பிடுகிறார்.[3] இக்காட்சி சவிகற்பப் பிரத்தியட்சம் எனப்படும். சவிகற்பப் பிரத்தியட்சம் ஐயம் திரிபு என்பனவற்றிலிருந்து நீங்கியது. அது நிர்விகற்பகக் காட்சியிலிருந்தும் வேறுபட்டது. நிர்விகற்பகக் காட்சியை பொருளின் உண்மை மாத்திரத்தின் விண்டலில்லா அறிவு என அருணந்திசிவாச்சாரியார் குறிப்பிடுகிறார்.[4] சித்தியார் உரையாசிரியர்களின் அபிப்பிராயப்படி பொருளின் இருப்பை மட்டுமறியுமறிவு நிர்விகற்பக் காட்சியாகும். அருணந்தி சிவாச்சாரியார் கூறும் நிர்விகற்பக்காட்சியை சிவாக்கிரயோகிகள் சாமானியப் பிரத்தியட்சம் என அழைப்பர். இவரது அபிப்பிராயப்படி ஐயக்காட்சியும், தவறான காட்சியும் பிரத்தியட்ச ஆபாசமாகும்.[5] இப்பிரத்தியட்சப் போலி சாமானியக் காட்சியிலிருந்து வேறுபட்டது.

அருணந்தி சிவாச்சாரியார் சவிகற்பக பிரத்தியட்சத்தை வலிதான காட்சி என விளக்கியதன் பின்னர், நால் வகைக்காட்சி பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். அவை முறையே இந்திரியக்காட்சி, மானதக்காட்சி, தன்வேதனைக்காட்சி, யோகக்காட்சி என்பனவாகும்.[6] சிற்சக்தியால் (அறியுமாற்றல்) புலன்களினூடாகப் பொருள்களை சவிகற்பமாக அறிவதே இந்திரியக்காட்சி. சிவாக்கிரயோகிகளைத் தவிர ஏனைய சித்தியார் உரையாசிரியர் அனைவரும் இந்திரியப் பிரத்தியட்சத்தை நிர்விகற்பப் பிரத்தியட்சமென்றே விளக்குவர். ஆனால் சிவாக்கிரயோகிகள் இந்திரியப் பிரத்தியட்சம் சவிகற்பப் பிரத்தியட்சமேயெனக் கூறுகிறார். பாடவேறுபாடே உரைவேறுபாட்டுக்குக் காரணமாகும். சிவஞான சுவாமிகளின் அபிப்பிராயப்படி மானதப்பிரத்தியட்சமே சவிகற்பக் காட்சியாகும். புலன்களுக்கு தரப்பட்டது இன்னதென திட்டவட்டமாக அறியும் அறிவு இக்காட்சியால் ஏற்படுகிறது. இக்காட்சியில் புத்திக்கும் பங்குண்டு. ஒரு பொருளின் காட்சியால் வரும் இன்ப – துன்பம் பற்றிய அறிவு தன்வேதனைக்காட்சியாகும். காலம், வெளி கடந்த சாட்சி யோகக் காட்சியாகும்.

காட்சி பற்றிய ஆய்வில் ஏலவே குறிப்பிட்ட சவிகற்ப நிர்விகற்பப் பிரிப்பு முறை முக்கியமானது. சவிகற்பம் வலிதான காட்சியாம். ஆனால் நிர்விகற்பக் காட்சியோ, உரையாசிரியர்கள் சிலரால் ஐயத்தை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

யும் தவற்றையும் உள்ளடக்கியாக விளக்கப்படுகிறது. காட்சியின் நால்வகைப்பிரிவில் முதன் மூன்றையும் ஒன்றாகவும், யோகக்காட்சியை இவற்றிலிருந்து வோறாகவும், வைத்தெண்ணும் பிரிப்பு முறையொன்றும் உண்டு. இப்பிரிப்பு முறைப்படி, முதன் மூன்றும் காட்சியின் மூன்றுபடி நிலைகள். அப்படி நிலைகளில் நிர்விகற்பக் காட்சியைத் தரும் இந்திரியப் பிரத்தியட்சம் முதலாவதுபடி நிலையாகும். பொருள் பற்றிய அறிவால் ஏற்படும் இன்ப-துன்ப உணர்வு பற்றிய அறிவு தன் வேதனைக்காட்சி என்ற மூன்றாவது நிலைக்குரியது.

சித்தியாருக்கு சிவாக்கிரயோகிகள் வரைந்த உரையின்படி பார்ப்பின் நாம் பிறிதொரு பாகுபாட்டைப் பெறலாம். இங்கு காட்சி வலிதான காட்சி, வலிதற்ற காட்சியென இரண்டாகப் பிரிக்கப்பட்டு சவிகற்பக் காட்சியே வலிதானதெனக் கூறப்படுகிறது. நிர்விகற்பக்காட்சி ஐயம் தவறு என்பவற்றுக்குட்படுவதால் வலிதற்றதாகிறது. எனவே சவிகற்பக் காட்சியே இந்திரியக் காட்சி முதலான நால்வகைக் காட்சியுமாகிறது. தன் வேதனைக் காட்சியை மானதக் காட்சியில் உள்ளடக்கும் பௌஷ்கர ஆகமப்பாகு பாட்டிற் கொத்ததாக சித்தியார் கூறும் நால்வகைக் காட்சி களை வகைப்படுத்தும் முயற்சியில் சிவாக்கிரயோகிகள் ஈடுபட்டுள்ளார்.

சைவ பரிபாசையில் சிவாக்கிரயோகிகள் காட்சி பற்றிய பிறிதொரு வகையீட்டைச் செய்கிறார்.[7] ஷாட்ஷாத்காரிபிரமா (நேரடியறிவு) என காட்சியை வரையறுத்ததன் பின்னர் நிர்விகற்ப - சவிகற்பப் பாகுபாடு பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். இங்கு நிர்விகற்பக் காட்சியில் பொருள் மட்டுமே அறியப்படுகிறதெனவும் பெயர் சாதி மற்றும் பண்புகள் சவிகற்பக்காட்சிக்குரிய தென்றும் குறிப்பிடுகிறார். சவகற்பப் பிரத்தியட்சத்தை இந்திரியப் பிரத்தியட்சம், மானதப் பிரத்தியட்சம், சித்பிரத்தியட்சம் என மூன்றாக வகைப்படுத்துவர். சித்சக்தியால் புலன்களின் உதவியுடன் அறிதல் இந்திரியப் பிரத்தியட்சமெனவும், மனம் எனும் அகக் கருவியின் உதவியுடன் புறப்புலன்களுக்குத் தரப்பட்டதை அறிதல் மானதப்பிரத்தியட்சம் எனவும், சிவாக்கிரயோகிகள் விளக்குகிறார். சித் பிரத்தியட்சம் சுவாத்ம ஞானம் எனப்படும். அது அகப்புறப்புலன்களின் உதவியின்றி சித்சக்தியால் அறியப்படும் நேர்க்காட்சியாகும்.

நிர்விகற்பப் பிரத்தியட்சம் தொடர்பாக இரு விடயங்கள கவனிக்கப் படல் வேண்டும். ஒன்று, அதன் தகுதி பற்றியது. மற்றையது, அதன்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வாய்ப்புப் பற்றியது. சைவ சித்தாந்த மெய்யியலை விளக்க முயன்றவர்கள் அனைவரும் நிர்விகற்பக் காட்சியைத் தொடர்ந்து சவிகற்பக்காட்சி நிகழ்கிறதென்றும் இது நையாயிகருடைய நிலைப்பாட்டுடன் பொருந்தி வருகின்ற சைவசித்தாந்தக் கருத்தென்றும் எடுத்துக்காட்டுகின்றனர். காட்சியின் தொடக்கத்தில் பொருள் ஒன்று பொதுவாகக் காணப்படுகிறது. பின்னர் அப்பொருள் இன்னதென பெயர், சாதி, கன்மம் என்பனவற்றால் இனங்கண்டு கொள்ளப்படுகிறது. சைவசித்தாந்திகளின் மேற்படி நிலைப்பாட்டை நாம் ஏற்றுக்கொண்டால் நிர்விகற்பக் காட்சி, சவிகற்பக் காட்சி என்பனவற்றைப் பின்வருமாறு விளக்கலாம். பொருளின் பண்பு திட்டவட்டமாக அறியப்படாத நிலையே நிர்விகற்பக் காட்சி என்றும், அந்நிலையில் பொருளின் பண்புகளை நாம் சவிகற்பமாக அறிவதில்லையென்பதால் பொருளில் அப்பண்புகள் இல்லாது போய் விடுவதில்லையென்றும், நிர்விகற்பக் காட்சியின்போது புலப்படாப் பண்புகளை நாம் சவிகற்பக் காட்சியின்போதே அறிகிறோம். நாம் அறியாத பொழுதும் பொருளின் பண்புகள் புறத்தேயுள என்பதை சைவ சித்தாந்திகள் ஏற்றுக்கொள்வர். நிர்விகற்ப - சவிகற்பக் காட்சிகளிற்கிடையிலான தொடர்பை விளக்கும் முறையில் முன்னது பின்னதற்கான நிபந்தனையென சிவஞான சுவாமிகள் குறிப்பிடுவர். காரணத்திலுள்ளடங்கியிருந்தது, காரியத்தில் வெளிப்படையாக வருகிறது. சிவஞான சுவாமிகளின் இவ்விளக்கத்திற்கு ஆதாரமாயிருப்பது சைவசித்தாந்தத்தின் சத்காரியவாத நிலைப்பாடேயாகும்.

சவிகற்பப் பிரத்தியட்சம் நிர்விகற்பப் பிரத்தியட்சத்தைத் தொடர்ந்து வருகிறதென்ற சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டை மீமாம்சகர்களும் விஷிஷ்டாத் வைதிகளும் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை. நையாயிகர்களோ நிர்விகற்பம் பற்றிய விளக்கத்தில் சைவ சித்தாந்தங்களுடன் ஒத்த கருத்துடையவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர். சித்தியார் நிர்விகற்பக் காட்சியை "பொருளின் உண்மை மாத்திரத்தில் விண்டலில்லா அறிவு" எனவும், சிவாக்கிரயோகிகள் "வஸ்து மாத்திர ஞானம்" எனவும், நையாயிகர்கள் "நிஷ்பிரகார ஞானம்" எனவும் குறிப்பிடுவர். இவ்விளக்கங்கள் அனைத்தும் நிர்விகற்ப பிரத்தியட்சமானது பெயர், சாதி, குணம் என்ற தொடர்புகளில்லாது பொருளினுண்மையை மாத்திரமறியும் அறிவெனவே கூறுகின்றன.

வலிதான காட்சி என்பதை "மாசறு காட்சியைத் திரிபின்றி விகற்ப முன்னா ஆசற அறிவாகும்" என சித்தியார் குறிப்பிடுகிறது.[8]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இச்செய்யுளில் வருகின்ற "விகற்ப முன்னா" என்ற தொடருக்கு விகற்பத்தோடு கூடியது எனப்பொருள் கொண்டால் ஐயந்திரிபு என்பனவற்றினின்றும் நீங்கி, சவிகற்பமாகக் காணுதலே வலிதான காட்சி என்ற விளக்கத்தைத் தரலாம். சித்தியார் உரையாசிரியர்கள் மேற்படி விளக்கத்தையே தருகின்றனர். வலிதான காட்சி விகற்பத்தோடு கூடிய காட்சியெனப் பொருள் கொண்டால் நிர்விகற்பக் காட்சி வலிதற்ற காட்சியாகிறது. நிர்விகற்ப காட்சி பற்றி சித்தியார்,

பெயர் சாதி குணமே கன்மம் பொருளெனவைந் துண்ட விகற்ப உணர்வினுக்குப் பொருண்மை மாத்திரத்தின் விண்டலில்லா அறிவாகும் விகற்பமில்லாக் காட்சியே எனக் குறிப்பிடுகிறது.

இங்கு சவிகற்பக் காட்சிக்கு முன்னோடியாக நிர்விகற்பக் காட்சி உளதென்றும் நிர்விகற்பக் காட்சி பொருளை இன்னதென நிச்சயிக்க முடியாக்காட்சி எனவும் உரையாசிரியர்களால் விளக்கப்படுகிறது. இவ்விளக்கத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு சவிகற்பக் காட்சிக்கு முன்னோடியானது நிர்விகற்பக் காட்சி என்றும், அது நிச்சயமற்ற காட்சி என்றும் சைவசித்தாந்தக் காட்சி பற்றிய கட்டுரையொன்றில் ஆர். பாலசுப்பிரமணியம் எடுத்துக்காட்டி, அவ்விளக்கம் மெய்யியல் ரீதியாக குறைபாடுடையதோர் விளக்கமே என்று விமர்சிக்கிறார்.[9] ஆனால் மேற்படி செய்யுளுக்கு உரையாசிரியர்களுடைய விளக்கமே முடிவான விளக்கமென நாம் ஏற்கத் தேவையில்லை. விகற்ப உணர்வினுக்கு ஆதாரமான பொருளினிருப்பை அறியும் குறைவற்ற அறிவு எனவும் மேற்படி செய்யுளை நாம் விளக்கலாம். இவ்விளக்கம் ஏற்புடையதாயின் சவிகற்பக்காட்சி போல் நிர்விகற்பக்காட்சியும் நிச்சயத்தன்மை கொண்ட காட்சியே என்றும், இக்காட்சியால் பெறப்படுவதை தீர்ப்புக்களாக மொழி வடிவத்தில் வெளியிடலாம் என்றும் இம்மொழி வடிவ வாக்கியங்களுக்கு உண்மைப் பெறுமானம் உண்டென்றும் கூறலாம்.

காட்சியில் எழக்கூடிய தவறுகள் பற்றியும் சைவசித்தாந்திகள் ஆராய்ந்துள்ளனர். தவறு "விபர்யாய" எனப்படும் பௌஷ்கர ஆகமத் திற்கான உமாபதி சிவாச்சாரியாரின் விருத்தியுரையிலும் காட்சியிலேற்படும் தவறு பற்றி ஆராயப்படுகிறது. உமாபதி சிவாச்சாரியார் நையாயிகரைப் போலவே "அன்யதாகியாதி" என்ற பதத்தை காட்சியிலேற்படும் தவறுபற்றிய விளக்கத்திற்குப் பயன்படுத்துகிறார். ஆனால், சைவ

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சித்தாந்தத்துக்கும் நையாயிகர்களுக்கும் இடையில் வேறுபாடுண்டு. நையாயிகர்கள் புலன் பொருள் என்ற தொடர்பினடிப்படையிலேயே காட்சியை விளக்குகின்றனர். ஆனால் சைவ சித்தாந்திகளளோ "சிற்சக்தி" என்பதையும் ஏற்றுக்கொண்டே காட்சியை விளக்குவர். காட்சியானது நேரடியான அறிவைத் தரும் எனக்கூறும் சிவாக்கிரயோகி அதனை "ஷாட்சாத்காரிபிரமா" என வரையறுத்தார்.

சைவசித்தாந்திகள் கூறும் யோகப்பிரத்தியட்சமும் நியாயக் கொள்கையினர் கூறுகின்ற யோகஜமும் பிரத்தியட்சம் என்ற வகையில் ஒன்று போலத் தெரிகிறது. நையாயிகர் பிரத்தியட்சத்தினை லௌகீகப் பிரத்தியட்சம், அலௌகீகப் பிரதியட்சம் எனப் பிரித்து யோகஜத்தை அலௌகிகப் பிரத்தியட்சத்தில் உள்ளடக்குவர். இவர்கள் சாமனிய லட்சணம், ஞானலட்சணம் என்ற பிறிதொரு காட்சிப் பிரிவையும் ஏற்றுக்கொண்டு யோகஜம் ஞானலட்சணமுடைய காட்சி என எடுத்துக் காட்டுவர். ஆனால் சைவ சித்தாந்திகளோ நையாயிகர் கூறும் காட்சியின் சாமானிய-ஞானலட்சணம் என்ற பாகுபாட்டை ஏற்பத்தில்லை. அதேபோல பொருளுக்கும் புலனுக்குமிடையிலான அறுவகைத் தொடர்பையும் சைவசித்தாந்தம் ஏற்பதில்லை என பாலசுப்பிரமணியம் குறிப்பிடுவார். ஆனால் சிவாக்கிரயோகிகளோ இவ்வறுவகைத் தொடர்புகள் பற்றித் தமது நூலான சைவபரிபாசையிலும், சித்தியாருக்கான தமது உரையிலும் குறிப்பிடுகிறார். பௌஷ்கர ஆகமமும் சிவாக்கிரயோகிகள் முதலான சைவ சித்தாந்திகளும் இவ்வறுவகைத் தொடர்புகளும் சைவ சித்தாந் தத்துக்கும் உடன்பாடானதொரு நிலைப்பாடாகவோ அல்லது யாதேனும் தேவை கருதி குறிப்பிட்டனரா என்பதில் தற்கால அறிஞரிடையே கருத்து வேறுபாடு காணப்படுகிறது. ஏனைய தரிசனக் குழுக்களால் முன்மொழியப்பட்டதையே இவர்களும் திரும்பக் கூறியிருக்கலாமென்பது பாலசுப்பிரமணியத்தின் நிலைப்பாடு. எவ்வாறாயினும் இவ் வகையீட்டை அங்கீகரிக்காது காட்சியில் ஏற்படும் தவறுகளை சைவசித்தாந்திகள் எவ்வாறு விளக்குதல் கூடுமென்பது பிரச்சினைக்குரியதே.[10]

நையாயிகர் காட்சியில் ஏற்படும் தவறினை அன்யதாக்கியாதி என்பதன் அடிப்படையில் விளக்குவர். ஆனால் சைவசித்தாந்த உரையாசிரியர்களுளொருவரான சிவாக்கிரயோகிகளே "விபரியாய" அல்லது விபரீத ஞானம் என்று காட்சிப்போலியை விளக்குவர். அதாவது ஒரு பொருளுக்குரியதல்லாத குணாதிசயங்களை அப்பொருளுக்குரியதாகக் கண்டு கொள்ளுதல் காட்சிப் போலியாகும். சிப்பியை வெள்ளியாகக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

காணல் என்ற உதாரணம் மூலம் இக்காட்சிப் போலி விளக்கப்படுகிறது. சைவசித்தாந்திகள் மட்டுமல்ல, நையாயிகர்களுமே காட்சியிலேற்படும் தவறை விளக்க மேற்படி உதாரணத்தையே பயன்படுத்துவர். இவர் களுடைய அபிப்பிராயப்படி "வெள்ளித் தன்மை" ஒரு பொருளின் குணாதியசமேனும் அது சிப்பிக்குரிய பண்பல்ல. எனவே சிப்பியை வெள்ளியாகக் காண்பது அன்யதாக்கியாதியென நையாயிகர் விளக்குவர். ஆனால் சைவசித்தாந்திகள் கூறும் விபரீத ஞானம் அன்ய தாக்கியாதி அல்ல. இவர்கள் சிப்பியை வெள்ளியாகக் காணுதல் தேஷவிஷேடம் என்றே அழைக்கின்றனர். எனவே சிப்பியை வெள்ளியாகக் காண்பது சைவ சித்தாந்திகளின் அபிப்பிராயப்படி பிரமாண தோஷமாயிருக்கலாம். அல்லது கண்ணிற்படலம் போல இந்திரிய தோஷமாயிருக்கலாம். இத்தோஷங்களில் குறைந்தது யாதேனுமென்றால் விபரீத ஞானமேற் படலாமெனக் கூறி, தவறான காட்சிக்கான காரணத்தை சைவசித்தாந்திகள் விளக்குகின்றனர். சைவசித்தாந்திகளின் இவ்விளக்கம் நையாயிகர் கூறுகிற அன்யதாக்கியாதி என்பதிலிருந்து வேறுபட்டிருக்க வேண்டுமெனக் கருத இடமுண்டு.

பிரபஞ்சத்தினிருப்பை மட்டுமல்ல, அதன் உண்மைத் தன்மையை நிறுவுவதற்கும் காட்சிப் பிரமாணம் இன்றியமையாதது. சைவ சித்தாந்திகளின் மேற்படி நிலைப்பாடு அத்வைத நிலைப்பாட்டிற்கு முற்றிலும் எதிரானது. சிவஞான சுவாமிகள் தனது பாடியத்தில் உலகின் இருப்பை மறுக்கும் நிந்தனையை மாயாவாதமென எடுத்துக்கூறி நிராகரிக்கிறார். "உலகம் மெய்யான இருப்புடையது. ஏனெனில் அது காட்சிக்குப் புலனாவதால்" என சிவஞான சுவாமிகள் தனது வாதத்தை நிலைநாட்டுகிறார்.

சிவாக்கிர யோகிகள் மாயாவாதத்துக்கெதிரான தனது மறுப்பை பின்வருமாறு தருகிறார். "பேதம் மெய்யானதல்ல என்ற அத்வைத நிலைப்பாடு சரியாயின், உலகம் பன்மைத் தன்மையானதாய் காணப்படுவதும் மெய்யானதல்ல என்ற முடிவுக்கு வரவேண்டி ஏற்படும். ஆனால் காட்சியோ அன்றி வேறு எந்தப் பிரமாணமோ அத்வைதத்தின் நிலைப்பாட்டை உறுதிப்படுத்துவதாயில்லை" என வாதிடுகின்றார். இவ்வாறு உரையாசிரியர்களுடைய வாதமுறை எவ்வாறாயினும் உலகினிருப்பை நிறுவுவதற்கு காட்சியே அடிப்படையான பிரமாணமாக இருப்பதும், உலகின் இருப்பை மறுப்பவருடைய வாதத்தை நிராகரிப்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பதற்கும் காட்சியே அடிப்படையாக இருப்பதும் இதன் முக்கியத்துவத்தை எடுத்துக்காட்டப் போதுமானது.

அடிக்குறிப்பு

1. See Russel B., *On Appearance and Reality in the Problems of Philosophy* (1927 edition), pp. 9-25.
2. Monier Williams (1851), *Dictionary, English and Sanskrit*, p.582.
3. *மெய்கண்ட சாஸ்திரங்கள்* பதிப்பாசிரியர் வை.இரத்தினசபாபதி (1988), சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், ப.*105*.
4. மே.கு.ப.*105*.
5. சிவாக்கிரயோகி, *சிவஞானசித்தியார் அறுவருரை*, மு.கு.ப.*125*.
6. மே.கு.ப.*147*.
7. *Sivagra Yogin, Saiva Paribhasa*, (ed) R.Balasubramaniam and V.K.S.N. Ragavan (1982), University of Madras, pp.13 – 14.
8. *மெய்கண்ட சாஸ்திரங்கள்*, மு.கு.ப.*105*.
9. See R.Balasubramaniam, "On the Nature and Evidence of Perception" in the *Indian Philosophical Annual* Vol. 14, University of Madras.
10. அறுவகைத் தொடர்புகளாவன 1. சையோகம் 2. சையுத்த சமவாயம் 3. சையுத்த சமவேத சமவாயம் 4. சமவாயம் 5. சமவேத சமவாயம். 6. விஷேடண விஷேடிய பாவம்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அனுமானக் கொள்கையும் அதன் தருக்க—அறிவாராய்ச்சியியல் அம்சங்களும்

உண்மையென அறியப்பட்ட நேர்வுகளை தொடர்புபடுத்தி நியாயித்தலின் மூலமாக புதிய தகவல்களைப் பெறுவதற்குப் பயன்படுத்தப்படும் முறையே அனுமானமாகும். வாதம், பிரமாணம் என்ற இரண்டு கூறுகளையும் இணைத்து இந்திய அளவையியலாளர்கள் தமது மரபுக்குரிய அனுமான முறையை விருத்தி செய்துள்ளனர். வாதத்தின் நோக்கம் விவாதித்தலின் மூலமாக ஒரு கருத்தை நிலைநாட்டுவதேயாகும். இதனை தர்க்க சாஸ்திரம் என அழைப்பர். பிரமாணம் வலிதான அறிகைக்குரியதொரு வழிமுறையாகும். இதனை "பிரமாணவிசாரம்" என அழைப்பர். அனுமானம் மேற்குறித்த இரு கூறுகளையும் உள்ளடக்கியிருப்பதால், அறிவின் ஊற்றாகவும் அதேவேளை நியாயித்தல் முறையாகவும் விளங்குகிறது. அறிவின் ஊற்றுப் பற்றிய ஆய்வுகள் அறிவாராய்ச்சியியலிலும், நியாயித்தல் முறைகள் அளவையியலிலும் உள்ளடக்கும். பிற தரிசங்களைப் போலவே சைவசித்தாந்திகளும் அனுமானக் கொள்கையை அறிவின் வாயிலாகவும், நியாயித்தல் முறையாகவும் ஏற்றுக்கொண்டனர்.

சைவ சித்தாந்த நூல்களில் பௌஷ்கர ஆகமத்தின் பிரமாண படலத்திலும் சிவஞானசித்தியார் அளவைச் செய்யுள்களிலும் அனுமானம் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. இவை தவிர சிவாக்கிரயோகிகள் தனது சைவபரிபாசையிலும், சிவநெறிப்பிரகாசத்திலும் அனுமானக் கொள்கை பற்றி ஓரளவு விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளார். சைவசித்தாந்தம் ஏற்றுக்கொண்ட அனுமானக் கொள்கை பற்றிய விபரமான குறிப்புகள் உரையாசிரியருடைய விளக்கத்திலேயே காணப்படுகிறது. ஆனால் உரைவிளக்க வேறுபாடுகள் உரையாசிரியர்களிடையே காணப்படுகிறதால் சைவசித்தாந்த நிலைப்பாட்டிற்குரிய அனுமானம் பற்றிய விளக்கத்தை பெறுவதில் சிரமங்கள் உள.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அனுமானத்தின் அறிவாராய்ச்சியம்சத்தை சுவார்த்த அனுமானம் என்றும் தருக்க அம்சத்தை பரார்த்த அனுமானம் என்றும் தின்னாகர் பெயரிட்டழைத்தார்.[1] சுவார்த்த அனுமானம் ஏதுவின் துணை கொண்டு புறப்பொருள் உலகை அறிவதற்குப் பயன்படும் அறிகையாகுமென தின்னாகர் வரையறுத்தார். ஏது சாதனம் என அழைக்கப்பட்டது. வலிதான அறிகைக்கு சாதனம் இன்றியமையாதது.

சுவார்த்த அனுமானத்தினால் ஒருவன் தான் அறிந்ததை பிறர் தெளிய வாக்கிய வடிவில் கூறுவது பரார்த்த அனுமானம். வைதீக மரபில் பிரசஸ்த பாதர் என்பவரே முதன்முதலில் சுவார்த்த-பரார்த்த வேறுபாட்டினை எடுத்துக்காட்டியவர். எனினும் தின்னாகருடைய சுவார்த்த பரார்த்த விளக்கத்திலிருந்து வேறுபட்டு சுவார்த்த அனுமானம் தன்பொருட்டான வாதவடிவமேயெனவும் ஒருவர் தனது கருத்துக்களை பிறருக்கு நிரூபித்துக் காட்டுவதற்குப் பயன்படுத்தப்படும் முறையே பரார்த்தனுமானமெனவும் பிரசஸ்தபாதர் விளக்கினார்.[2]

சைவசித்தாந்த மரபில் அதாவது, பௌஷ்கர ஆகமத்தில் சுவார்த்த - பரார்த்த பாகுபாடு குறிப்பிடப்படவில்லை. முதன் முதலில் சிவஞான சித்தியாரிலேயே இப்பாகுபாடு (தன்பொருட்டனுமானமென்றும் பிறர் பொருட்டனுமானம் என்றும்) குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.[3] சிவஞானசித்தியாரில் தன்பொருட்டனுமானம் பிறர் பொருட்டனுமானம் என்பன பற்றி அருணந்தி சிவாச்சாரியாரால் தரப்படும் விளக்கம் தின்னாகரின் வரைவிலக்கணத்தை ஒட்டி அமைந்திருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. ஆனால் உரையாசிரியர்களோவெனில் அருணந்தி சிவாச்சாரியாரின் வரை விலக்கணத்தைப் பின்பற்றாது பிரசஸ்தபாதருடைய விளக்கத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டே தன்பொருட்டனுமானம் பற்றிய விளக்கத்தைத் தருகின்றனர்.

உரையாசிரியர்களுடைய காலம் 16ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து தொடங்குவதால் இக்காலப்பகுதியில் பௌத்தம் முதலிய அவைதிக தரிசனங்களது கருத்துக்களைப் புறக்கணிக்க வேண்டிய நிர்ப்பந்தம் உரையாசிரியர்களுக்கு இருந்திருக்கலாம். மேலும் இவர்களது காலத்தில் நியாயவைசேடிக கருத்துக்கள், சைவசித்தாந்த தத்துவத்திற்கும் ஏற்புடையதாகக் கருதப்பட்டன. இக்கருத்தினை உறுதி செய்யும் வகையில் சிவஞானபோதத்திற்கு பாண்டிப்பெருமாள் எழுதிய உரையை ஆதாரமாக எடுத்துக்காட்டலாம்.[4] பாண்டிப்பெருமாள் பௌத்த தருக்கக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கருத்துக்களைப் பின்பற்றியே அளவை நூற்கருத்துக்களை விளக்கிச் செல்கிறார். ஆனால், இவரின் பின்வந்த உரையாசிரியர்களோ அன்னம் பட்டரின் தருக்க சங்கிரத்தையே ஆதாரமாகக் கொண்டு சித்தியார் அளவைப் பாடல்களுக்கு உரை செய்தமை குறிப்பிடத்தக்கது.[5]

அனுமானத்தின் ஆளுமைப் பரப்பினுள் சுவார்த்த அனுமானமே அறிகைக்குரியதாகும். அது அனுமானிக்க வேண்டியதற்கும், அவ்வனு மானத்தை ஆதரிக்கின்ற நியாயத்திற்குமிடையிலான தொடர்பை ஆதாரமாகக் கொண்டது. அனுமானிக்க வேண்டிய பொருள் "சாத்தியம்" எனவும் அவ்வனுமானத்தை ஆதரிக்கின்ற நியாயம் "சாதனம்" எனவும் அழைக்கப்படும். அனுமானிக்க வேண்டிய பொருளின் நிலையிடம் "பக்கம்" எனப்படும். அதாவது சுவார்த்த அனுமானம் என்பது பக்கத் திலுள்ள சாத்தியத்தை அது சாதனத்துடன் கொண்டுள்ள வியாப்தித் தொடர்பை ஆதாரமாகக் கொண்டு அறிதல் எனலாம். இவ்வறிகை முயற்சியில் வியாப்தியானது அறிகையைக் கட்டுப்படுத்தும் தத்துவமாகச் செயற்படுகின்றது.

ஒரு சொல்லின் பொருட்குறி என்பதே வியாப்தி என்ற சொல்லின் தாற்பரியமாகும். சாதனத்துக்கும், சாத்தியத்திற்குமிடையிலான பொருட்குறித்து தொடர்பினைச் சுட்டுவதற்கு வியாப்தி என்ற பதத்தினை இந்திய அளவையியலாளர் பயன்படுத்துவர். முதன் முதலில் வியாப்தி பற்றித் திட்டவட்டமான வரைவிலக்கணம் தின்னாகராலேயே தரப்பட்டது.[6] காலப்போக்கில் ஏனைய இந்திய அளவையியலாளரும் வியாப்தியை அனுமானத்திற்குரியதொரு இன்றியமையாத நிபந்தனையாக ஏற்றுக்கொண்டனர்.

இந்திய அளவையியலாளர்களால் அனுமானத்திற்குரியதொரு விளக்கமாகத் தரப்படும் புகை, நெருப்பு என்பவற்றுக்கிடையிலான தொடர்பை கவனிப்பின், அங்கு சாதனத்திற்குரிய பொருட்குறியிலும் பார்க்க சாத்தியப் பொருட்குறியின் ஆளுகைப் பரப்பு கூடியது என்பதனால், சாதனத்திலிருந்து சாத்தியத்தை அனுமானிக்கக் கூடிய தாயிருக்கிறது. அதாவது புகையிலிருந்து நெருப்பை அனுமானிக்கிறோம். சாதனத்திற்கும் சாத்தியத்திற்கும் இடையிலான பொருட் குறித் தொடர்பு வியாப்பிய-வியாபகத் தொடர்பு என அழைக்கப்படும்.

வியாப்தியின் சார்பின்றி சாதனம், பக்கத்துடன் தொடர்புபடுத்தப்பட முடியாதென்பதால் இந்திய அளவையியலாளர் அனுமானத்தைக்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கட்டுப்படுத்துகிற நிபந்தனையாக வியாப்தியை ஏற்றுக்கொண்டனர். எனினும் வியாப்தியின் இயல்பு தொடர்பாக இந்திய அளவையியலாளரிடையே கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. நியாயக் கொள்கையினர் வியாப்தியை இன்றியமையாத தொடர்பு அல்லது "நியாதிசம்பந்தம்" என விளக்கினர். ஆனால் பௌத்த அளவையியலாளர்களோ, பிரிக்க முடியாத தொடர்பு அதாவது "அவினாபாவ நியமம்" என விளக்கினர். ஆனால் சைவ சித்தாந்திகளோ வியாப்தியை உடனிகழ்ச்சி விதி "சககாரிய நியமம்" என எடுத்துக் காட்டுவர்.[7]

வியாப்தியை இன்றியமையாத தொடர்பு எனக் கூறும் நையாயிகருடைய விளக்கம் புலனனுபவத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு பெறப்பட்டதாகும். இரு நிகழ்ச்சிகள் உடனிகழ்வதும், ஒன்றில்லாதபோது மற்றது நிகழாது போவதும், இவ்விரு பொருட்களுக்கிடையிலான தொடர்பை நிராகரிக்கும் உதாரணங்களில்லாமையும். அவ்விரு பொருள்களுக்கிடையே தவிர்க்க முடியாத் தொடர்பொன்றிருப்பதை எடுத்துக் காட்டுகிறதென நையாயிகர் வாதிடுவர்.

வியாப்தி பற்றிய நையாயிகருடைய விளக்கம் பௌத்த அளவையியலாளர்களால் நிராகரிக்கப்படுகிறது. பௌத்த அளவையியலாளர்கள் வியாப்தியை தருக்க இன்றியமையாமையென விளக்குவர். இவர்களுடைய அபிப்பிராயப்படி வியாப்தியை அவதானத்திலிருந்து நிறுவமுடியாது. இரு நிகழ்ச்சிகள் தம்மிடையே தொடர்பு கொண்டுள்ளன என்பதனை எடுத்துக்காட்டும் உடன்பாடான சம்பவங்கள் சிலவற்றிலிருந்து வியாப்தியை நிறுவமுடியாது. நெருப்பும், புகையும் கடந்த காலங்களில் சேர்ந்தே காணப்பட்டன என்பதிலிருந்து எதிர்காலத்திலும் அவ்வாறே சேர்ந்து காணப்படுமெனக் கூறமுடியாது. இங்கு நெருப்பிற்கும் புகைக்குமிடையிலான தொடர்பு தருக்க ரீதியாக எடுத்துக்காட்டப்படவில்லை. வியாப்தி என்பது பௌத்த அளவையியலாளர்களின் அபிப்பிராயப்படி ஒரு தருக்கத் தொடர்பு சாத்தியம், தருக்க ரீதியாக சாதனத்தை உள்ளடக்கியுள்ளதென்பதே வியாப்தியின் கருத்தாகும். இதனையே அவினாபாவநியமம் என இவர்கள் விளக்குவர்.

சாதனத்தை சாத்தியம் தருக்க ரீதியாக உள்ளடக்கியுள்ளதென்ற வியாப்தி விளக்கம், பௌத்த அளவையியலாளர்களால் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது. இரு பொருள்களில் அல்லது நிகழ்ச்சிகளில் ஒன்று மற்றதில் உள்ளடக்கியுள்ளதெனக் காட்டுவதே தருக்க இன்றியமையாமை

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

எனப்படும். நியாயக் கொள்கையினுடைய வியாப்தி பற்றிய விளக்கத்துடன் ஒப்பிடுகையில் பௌத்தர்களுடைய வியாப்தி பற்றிய விளக்கம் சிறப்பானதேயெனினும் வியாப்தி பற்றிய இவ்விருசாராருடைய விளக்கங்களும் அதன் அறிகை அம்சத்தை தெளிவாக வெளிக்கொணரவில்லை. நையாயிகர் வியாப்தியை அனுபவ அடிப்படையில் விளக்க, பௌத்தர்களோ அதனை தருக்க அடிப்படையில் விளக்குகின்றனர். இவ்விரு விளக்கங்களையும் சைவ சித்தாந்திகளின் வியாப்தி பற்றிய விளக்கத்தோடு ஒப்பிடின் சைவசித்தாந்த விளக்கம் சிறப்பானதொன்றாகக் காணப்படுகிறது. தருக்க அனுபவ அடிப்படைகள் இரண்டையும் இணைத்து சைவசித்தாந்திகள் வியாப்திக்கு விளக்கம் தருகின்றனர். ஏலவே கூறியது போல அனுமானம் ஓர் தருக்க முறைமட்டுமல்ல. அது உண்மையறிவைப் பெறுவதற்கான ஓர் பிரமாணமுமாகும். எனவே வியாப்தி பற்றிய விளக்கம் தருக்க அளவையியலடிப்படைகள் என்ற இரு நோக்கு நிலைகளிலிருந்தும் அணுகப்படல் வேண்டும்.

சககாரியமென்பது இருபொருள் அல்லது இரு நிகழ்ச்சிகள் (சாதனமும் சாத்தியமும்) சமகாலத்து அல்லது ஒன்றன்பின் ஒன்றாய் தோன்றுதலைக் குறிக்கும். மீண்டும் சரிபார்க்கப்பட்ட அவதானத்திலிருந்து அவ்விரு நிகழ்ச்சிகள் அல்லது பொருள்களுக்கிடையே காணப்படும் தொடர்பு பற்றிய அறிவு பெறப்படுகின்றது. நியமம் என்பது விதி எனப்படும். இருபொருள்களுக்கிடையே அல்லது நிகழ்ச்சிகளுக்கிடையே உள்ளதாக அவதானிக்கப்பட்ட தொடர்பு அரூபப்படுத்தப்படும்போது அத்தொடர்பு விதியாகிறது. சமகாரிய நியமம் அனுபவம் சார்ந்தது. ஏனெனில் அது அனுபவத்திலிருந்து பெறப்படுவதாகும். அது தருக்க ரீதியானது. ஏனென்றால் சாதனத்துக்கும் சாத்தியத்துக்குமிடையிலான தொடர்பை எத்தகைய சார்புமில்லாமல் விதியாக விளக்குகிறது. வியாப்தியை சககாரிய நியமமாக எடுத்துக்காட்டும் சைவசித்தாந்த விளக்கம் பௌஷ்கர ஆகமத்தில் காணப்படுகிறது.

பிற்கால சைவசித்தாந்த இலக்கியங்களில் வியாப்தி பற்றி வேறுவகையான விளக்கங்களும் காணப்படுகின்றன. சிவஞானசித்தியார் உரையில் சிவஞான சுவாமிகள் வியாப்தியை "அவிநாபாவத் தொடர்பு" என விளக்குகின்றார். இது பௌத்தர்களால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட வியாப்தி பற்றிய விளக்கமாகும். இவருடைய அபிப்பிராயப்படி, சாதனத்திலிருந்து சாத்தியம் தருக்க ரீதியாக உய்த்தறியப்படும். சங்கர பண்டிதர் வியாப்தி பற்றி பிறிதொரு விளக்கத்தைத் தருகிறார்.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வியாப்பிய வியாபகத்துக்கிடையிலான இயற்கைச் சம்பந்தமே வியாப்தியென இவர் விளக்குகிறார்.

சுவார்த்த அனுமானம் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் அது ஓர் அறிகை முயற்சியே என்றும், இம்முயற்சி மொழிவடிவம் பெறும்போது பரார்த்த அனுமானமாகிறது, என்றும் குறிப்பிட்டோம். அதாவது சுவார்த்த அனுமானம் மொழி வடிவத்தை (வாக்கிய வடிவத்தை) பெறும்போது பரார்த்த அனுமானமாகிறது. அனுமானத்தை ஒரு தருக்க முறையாகக் கருதின் அது பரார்த்த அனுமானத்தையே சுட்டும்.

சிவஞானசித்தியாரின்படி அனுமானத்தின் தருக்க அமைப்பு மூன்று படிநிலைகளைக் கொண்டுள்ளது. இவை முறையே பக்கம், ஏது, (சாதனம்) திட்டந்தம்[8] எனப்படும். ஆனால் மறுபுறம் பௌஷ்கர ஆகமமும் சிவஞானசித்தியார் உரையாசிரியர்களும் அனுமானத்தின் தருக்க அமைப்பு ஐந்து படிநிலைகளைக் கொண்டுள்ளதாக எடுத்துக் காட்டுகின்றனர். பக்கம் ஏது திட்டந்தம் என்ற மூன்றுடன் உபநயனத்தையும், நிகமனத்தையும் இணைத்து அனுமானம் பற்றிய ஐந்து அங்கக் கொள்கையை இவர்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றனர். இந்திய அளவையியல் வரலாற்றில் அனுமானம் பற்றிய மூன்று அங்கக் கொள்கையை பௌத்த அளவையியலாளர்கள் அறிமுகப்படுதினர். நியாய வைசேஷிகர் அனுமானத்தின் ஐந்து அங்கக் கொள்கையை ஆதரிப்பவர்களாகக் காணப்படுகின்றனர்.

அனுமானம் பற்றிய மூன்று அங்கக்கொள்கையை அருணந்தி சிவாச்சாரியார் எடுத்துக்காட்டும் அதேவேளை, பௌஷ்கர ஆகமமும் சிவஞானசித்தியார் உரையாசிரியர்களும் ஐந்து அங்கக்கொள்கையை பின்பற்றுவது ஏனென்ற வினா இங்கு எழலாம். அருணந்தி சிவாச்சாரி யாரோ அனுமானத்தை ஓர் அறிகை முயற்சியாகவே கருதியவர். ஆனால் உரையாசிரியர்களோ பிரதானமானத்தை ஒரு வாத முறை யாகவே விளங்கிக் கொண்டனர். பக்கத்தில் மறைந்துள்ள சாத்தியத்தை ஏதுவின் உதவியுடன் அறிவதற்குரியதோர் அறிகைக் கருவியாக அனுமானத்தை அருணந்தி சிவாச்சாரியார் புரிந்து கொண்டார். ஆனால் அனுமானத்தை ஓர் வாதவடிவிலான நிரூபண முறையாகவே பௌஷ்கரா கமமும் சிவஞானசித்தியார் உரையாசிரியர்களும் அணுகினர். விவாதத்தின்போது தமது கருத்தை நிலைநாட்டுவதற்குரிய சாதனமாகவே அனுமானம் இவர்களால் விளங்கிக்கொள்ளப்பட்டது. ஒரு விவாதத்தில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வாதி தனது கருத்தினை முன்மொழிதல் பிரதிக்ஞை (மேற்கோள்) என அழைக்கப்படும். பிரதிக்ஞை அனுமானத்தின் ஐந்து அவயங்களில் முதலாவது அங்கமாகும். இரண்டாவது அங்கமாக ஏது ஆதாரப்படுத்தும் நியாயமாகத் தரப்படும். பிரதிக்ஞை உண்மையான அறிவே என்பதனை திட்டந்தம் நியாயப்படுத்தும். உபநயனம் ஏதுவை பிரதிக்ஞையுடன் இணைக்கிறது. இது நான்காவது அங்கமாகும். முதலாவது அங்கத்தில் முன்மொழியப்பட்ட மேற்கோள் ஓர் நிறுவப்பட்ட கூற்றாக நிகமனத்தில் தரப்படுகிறது. இது ஐந்தாவது அங்கமாகும். அதாவது அனுமானம் ஒரு வாதவடிவம் என்ற வகையில் மேற்குறித்த ஐந்து அங்கங்கள் அல்லது படிநிலைகளைக் கொண்டதாய் பக்கம், சாத்தியம், சாதனம் என்ற மூன்று பதங்களையுடையதாய் இந்திய அளவையியலாளர்களால் எடுத்துக் காட்டப்பட்டது.

பிரதிக்ஞை என்ற முதலாவது அங்கம் சில இந்திய அளவையியலாளர் களால் பக்கம் எனவும் அழைக்கப்படுவதுண்டு.[9] சிவஞானசித்தியார் உரையாசிரியர்களிலொருவரான சிவாக்கிரயோகிகள் பக்கமும் பிரதிக்ஞையும் ஒன்றே எனக் குறிப்பிடுவர்.[10] எனினும் இவ்விரு பதங்களும் தம் கருத்தில் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று வேறுபடுகின்றனவென்பதை நாம் மனம் கொள்ளுதல் வேண்டும். அனுமானத்தின் முதலாவது படிநிலையை பிரதிக்ஞையென ஒருவர் குறிப்பிடுவராயின் அவர் அனுமானத்தை ஒரு வாதவடிவமாகவே காண்கிறாரெனக் கருதுதல் வேண்டும். இங்கு நிறுவலுக்குரியதெதுவென பிரதிக்ஞை மூலம் முன்மொழியப்படுகிறது. ஆனால் பிரதிக்ஞை என்ற சொல்லுக்கு பதிலாக, பக்கம் என்ற பதத்தினால் அனுமானத்தில் முதற்படி நிலையை ஒருவர் சுட்டுகின்றாரென்றால் அவர் அனுமானத்தை ஒருவாத வடிவமாகக் கருதவில்லை என்றும், அதனை ஒரு அறிகை முயற்சியாகவே கருதுகிறார் என்றும், அவ்வறிகை முயற்சியில் அனுமானிப்பதற்குரிய பொருளின் நிலையிடத்தைச் சுட்டுவதற்கே அவர் பக்கம் என்ற பதத்தைப் பிரயோகிக்கிறார் என்றும் நாம் உணர்ந்து கொள்ளுதல் வேண்டும். அருணந்தி சிவாச்சாரியார் அனுமானத்தின் முதற்படி நிலையை பக்கம் எனச் சுட்டுகிறார். ஆனால் பௌஷ்ர ஆகமமோ அதனை பிரதிக்ஞை என்றே குறிப்பிடுகிறது. பிரதிக்ஞை அல்லது பக்கம் அனுமானத்தின் முதற்படிநிலை. இது பக்கத்தையும் சாத்தியத் தையும் தன்னுள்ளடக்கியது. சாத்தியம் அனுமானிக்க வேண்டிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பொருள். அப்பொருளின் நிலையிடம் பக்கமாகும். எனவே முதலாவது படிநிலையில் பக்கம் சாத்தியத்துடன் இணைக்கப்படுகிறது.

அனுமானத்தின் இரண்டாவது படிநிலை ஏது எனப்படும். இது அனுமானத்தில் இருவிதமாகப் பணியாற்றுகிறது. ஒருபுறம் ஏதுவை ஆதாரமாகக் கொண்டு அனுமானம் உருவாக்கப்படுகிறது. மறுபுறம் ஏதுவானது சாத்தியத்துடன் கொண்டுள்ள வியாப்தித்தொடர்பு காரணமாக பக்கத்தில் சாத்தியத்தின் இருப்பை நிறுவவும் பயன்படுகிறது. பக்கதர்மமும், வியாப்தியும் அனுமானச் செயலுக்கான இருநிபந்தனைகளாகும். பக்கத்துடன் ஏது கொண்டுள்ள தொடர்பை பக்கதர்மம் ஆளுகை செய்ய, வியாப்தி தத்துவமோ ஏது சாத்தியத்துடன் கொண்டுள்ள தொடர்பை வழி நடத்துகிறது.

திட்டாந்தம் அனுமானத்தின் மூன்றாவது அங்கம், உடன்பாடானதும் எதிர்மறையானதுமான இரு நிறை எடுப்புக்களையும், அந்நிறை எடுப்புக்களை ஆதாரப்படுத்தும் உதாரணங்களையும் கொண்டதாகத் திட்டாந்தம் விளங்குகிறது. உடன்பாட்டு வடிவிலமையும் நிறை எடுப்பின் மூலம் சாத்திய சாதனங்களுக்கிடையிலான வியாப்தித் தொடர்பு வலியுறுத்தப்படுகிறது. எதிர் மறையான நிறை எடுப்பு மூலம் அத்தொடர்பு உண்மையானதேயென உறுதிப்படுத்தப்படுகிறது. நிறை எடுப்புக்கள் உள்ளடக்கத்தைப் பெற்றிராததன் காரணமாக அடுக்களை, மடு போன்ற உதாரணங்கள் இவற்றுடன் இணைக்கப்பட்டு இந்நிறை எடுப்புக்கள் கூறுவது புறவுலகுசார் விதிகளேயென எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. உடன்பாட்டு வடிவிலமையும் உதாரணத்தின் நிலையிடம் சபக்கம் எனவும், எதிர்மறை வடிவிலமையும் உதாரணத்தின் நிலையிடம் விபக்கம் எனவும் அழைக்கப்படும்.

உபநயனமும், நிகமனமும் அனுமானத்தின் இறுதி இரு அங்கங்களாகும். இவையிரண்டும் ஒரு வாதத்தின் நிறுவலுக்குரிய இரு படிநிலைகளாகவுள்ளன. பிற்காலச் சைவசித்தாந்திகள் அனுமானத்தை ஒரு பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொண்டாலும் அதனை வாத வடிவமாகக் கருதியமையால் தமது அனுமானக் காட்டுருவில் இவையிரண்டையும் இணைத்துக் கொண்டனர். திட்டாந்தத்தினால் எடுத்துக்காட்டப்பட்ட சாத்திய சாதனங்களுக்கிடையிலான தவிர்க்க முடியாத் தொடர்பை, நிறுவலை வேண்டி நிற்கும் சாத்தியத்துக்குரிய குணாதிசயமாக உபநயனம் எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. ஏதுவை திட்டாந்தத்துடன் தொடர்புபடுத்துவதன் மூலம் உபநயனம் நிகமனத்தைப் பெறுவதற்கு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வழியமைக்கிறது. அனுமானத்தின் இறுதிப் படிநிலை நிகமனம் எனப்படும். முதற்படிநிலையில், கருதுகோளாக முன்மொழியப்பட்டது. இவ்விறுதி நிலையில் ஐயத்துக்கப்பாற்பட்ட உண்மையாக நிறுவப் படுகிறது.

இந்திய அளவையியல் வரலாற்றில் தின்னாகரே முதன் முதல் வலிதான அனுமானத்திற்குரிய நிபந்தனைகள் பற்றிக் குறிப்பிட்டவராவர். தின்னாகரைத் தொடர்ந்து நையாயிகரும் மேலதிகமாக வேறு இரு நிபந்தனைகளை இணைத்து வலிதான அனுமானத்திற்குரிய நிபந்தனைகள் ஐந்தென எடுத்துக்காட்டினர். தின்னாகர் எடுத்துக்காட்டிய நிபந்தனைகள் பின்வருமாறு:

1. ஏது பக்கத்திலிடம் பெறல் வேண்டும்.
2. அது சபக்கத்திலும் இடம்பெறல் வேண்டும்.
3. விபக்கத்தில் உள்ளடக்கப்படாதிருத்தல் வேண்டும்.

மேற்குறித்த மூன்று நிபந்தனைகளுடன் நையாயிகர்கள் மேலும் இரு நிபந்தனைகளை இணைத்து நிபந்தனைகளை ஐந்தென ஏற்றுக்கொண்டனர். அவையாவன பின்வருமாறு:

4. பக்கத்தில் ஏது மறுக்கப்படுதலாகாது.
5. எந்த ஏதுவைக் கொண்டு ஒரு சாத்தியத்தை நிறுவ முயலுகிறோமோ அந்த ஏதுவுக்கு முரணான பிறிதொரு ஏதுவால் அச்சாத்தியத்தை நிறுவுதல் இயலாததாய் இருத்தல் வேண்டும்.

இவற்றில் முதலாவது நிபந்தனை, பக்கத்தில் ஏது பெறப்பட வேண்டியதன் அவசியத்தைச் சுட்டுகிறது. இந்நிபந்தனையை மீறும் பட்சத்தில் அனுமானம் குறைபாடுடையதாக அல்லது வலிதற்றதாகப் போய்விடும் ஆபத்துண்டு. இரண்டாவது, மூன்றாவது நிபந்தனைகள் அனுமானத்தின் ஏற்புடைமையை நேரடியாகவும் மறைமுகமாகவும் உறுதி செய்கின்றன. சபக்கம் என்பது பக்கத்திற்கு ஒத்த பக்கம் எனப்பொருள்படும். ஒத்த பக்கத்தில் சாத்தியத்துடன் சாதனம் இணைந்திருப்பதைக் காட்டுவதன் மூலம் அனுமானம் வாய்ப்புடையதாக இரண்டாவது விதி மூலம் எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. விபக்கம் என்பது ஒவ்வாப்பக்கம். சபக்கத்தில் பெறப்பட்ட முடிவு விபக்கத்தினால் உறுதி செய்யப்படுவதை மூன்றாவது விதி எடுத்துக் காட்டுகிறது. நான்காம், ஐந்தாம் நிபந்தனைகளில் முதலாவது, பிறிதொரு வலிதான நிரூபணத்தினால் ஏலவே பெறப்பட்ட

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

நிரூபணம் பொய்யாக்கப்படல் கூடாது என்றும், இரண்டாவது நிபந்தனை ஒரு நிரூபணத்தில் பயன்படுத்தப்பட்ட ஏதுவுக்கு எதிர்மாறான பிறிதொரு ஏதுவைக் கொண்டு நிறுவப்பட வேண்டிய சாத்தியத்தை நிறுவ முடியாதிருத்தல் வேண்டுமெனவும் கூறுகிறது.

இவ்விரு இறுதி நிபந்தனைகளும் வலிதான வடிவத்துடன் நேரடியாகத் தொடர்பு கொண்டவையல்ல. விவாதிப்பவர்களை ஒரு வாதத்தில் வழிநடத்தும் தத்துவமாகவே இவ்விரு நிபந்தனைகளும் காணப்படுகின்றன. பிற்காலச் சைவசித்தாந்திகள் அனுமானத்தை அறிகைக்குரிய பிரமாணமாகவும், அத்துடன் அதனை ஒரு வாத முறையாகவும் ஏற்றுக்கொண்டதால் மேலே கூறப்பட்ட ஐந்து நிபந்தனை களையும் அனுமானத்திற்குரிய நிபந்தனைகளாகக் கருதுகின்றனர்.

அடிக்குறிப்பு

1. பார்க்க, *தின்னாகரின் பிரமாண சமுச்சயம்.*
2. *Prasastapada, Padarthadharma Samgrha* (Tram, Ganaganatha Jha 1961) p.9.
3. "பொருளைப் பார்த்து உணரத்தக்க ஞானம் தன் பொருட்டாம். பிறர் பொருட்டனுமானம் பிறர் தெரியச் சொல்லல்" என அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார் மிகத் தெளிவாகவே இருவகை அனுமானத்தின் இயல்பையும் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றார்.
4. பாண்டிப் பெருமாளின் சிவஞானபோத விருத்தியில் வருகின்ற அனுமான விளக்கம், மணிமேகலையில் வருகின்ற தருக்கநூற் கருத்துக்களை ஒத்திருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது. (பார்க்க: சிவஞானபோதம் பாண்டிப் பெருமாள் விருத்தி)
5. மதுரைச் சிவப்பிரகாசச் சுவாமிகள் "தருக்க பாஷை" என்ற நூலையும், சிவஞான சுவாமிகள் "அன்னம் பட்டரின் தருக்க சங்கிரகம்" என்ற நூலையும் சைவசித்தாந்த நூற் கல்விக்கு உபகாரமாக இயற்றினர். இவ்விரு நூல்களும் நியாய வைஷேசிக தரிசன நூல்களாகும்.
6. *தின்னாகரின் பிரமாண சமுச்சயம்.*
7. *பௌஷ்கர ஆகமம்* (ஷண்முக சுந்தர முதலியார் பதிப்பு 1890), ப.698.
8. *சிவஞான சித்தியார், சிவஞான சுவாமிகள் உரை* (கைலாசபிள்ளை பதிப்பு), ப.11
9. சங்கர பண்டிதர், *சைவப்பிரகாசனம்* (தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழக 1925ஆம் ஆண்டுப் பதிப்பு), ப.15.
10. *சிவஞான சித்தியார், அறுவருரை.*

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சப்தப் பிரமாணம் அல்லது உரையளவை

சைவ சித்தாந்தம் சப்தப் பிரமாணத்தை மெய்யான அறிவைத் தரும் வழிகளிலொன்றாக ஏற்றுக்கொண்டிருக்கிறது. காட்சியாலும் அனுமானத்தாலும் பெறப்பட முடியாதிருக்கும் விடயங்கள் பற்றிய அறிவைப் பெறுவதற்கு சப்தப் பிரமாணம் பயன்படுகிறது. "சித்தாந்த சைவ சங்கிரகம்" என்ற நூல் சப்தப் பிரமாணம் "வாக்கியப் பொருளுணர்ச்சியின் கருவியாகும்." என்றும், "வாக்கியம் பதங்களின் கூட்டமென்றும், பதம் ஆற்றலால் பொருளை உணர்த்தும் எழுத்தொலி என்றும், ஆற்றலாவது "ஆ" எனும் சப்தத்துக்கு "ஆத்தன்மையுடைய" பொருளோடு உளதாய கற்பித சம்பந்தமென்றும், அவ்வாற்றல் இப்பதத்தால் இப்பொருள் உணர்த்துதலென்ற நியமத்தாலாகியதென்றும்" குறிப்பிடுகின்றது.[1]

வித்யாபூஷணர், கீர்த் ஆகியோர் சப்தத்தைப் "பேச்சு" என்றும் பட்டாச்சாரியார் போன்றோர் அதனைச் "சொல்" எனவும் மொழி பெயர்த்துக் கூறுகின்றனர். சில சந்தர்ப்பங்களில் "அதிகாரம்" எனவும் மொழி பெயர்க்கப்படுகிறது. சப்தத்தை "ஆப்த உபதேசம்" அதாவது, நம்பிக்கைக்குரியவரின் கூற்று என கௌதமர் வரைவிலக்கணப்படுத்தினார்.[2] அன்னம்பட்டர் "ஆப்த வாக்கியம் சம்பதம்" என வரைவிலக்கணம் தருகிறார்.[3] ஒரு துறையில் நிபுணத்துவம் பெற்றவன் ஆப்தன் எனவும், அவனது கூற்று ஆப்த வாக்கியம் எனவும் அழைக்கப்படும். தன்துறையில் புலமையுடையவனாகவும், நேர்மையுடையவனாகவும், தன் கருமத்தைச் சிறப்பாக சொல்ல வல்லவனாகவும் இருப்பவனே "ஆப்தன்" என வாத்ஸ்யாயனர் தனது நியாயசூத்திர உரையிற் குறிப்பிடுகிறார். "ஆப்தன் உண்மையைப் பேசுபவன்" என அன்னம்பட்டர் குறிப்பிடுகிறார். இவ்விரு வரைவிலக்கணங்களின்படியும் உண்மையைப் பேசும் மனிதன் ஆப்தன் எனப்படுகிறான்.

நையாயிகர் சப்தப் பிரமாணத்தை "ஆப்த வசனம்" என்றே அழைப்பர். இவர்களது அபிப்பிராயப்படி, ஆப்த வசனம் லௌகீகம்,

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அலௌகீகம் (வைதீகம்) என இரண்டாகப் பிரிக்கப்படும். புருஷனும் ஈஸ்வரனும் ஆப்தர்களாவர்.[4] நையாயிகரைப் போலவே அத்வைத வேதாந்திகளும் சப்த பிரமாணத்தை ஆப்தம் என வரைவிலக்கணப்படுத்தி அதனை லௌகீகம், வைதீகமென இரண்டாக வகுப்பர். இவர்களுடைய அபிப்பிராயப்படி வைதீக வாக்கியம் வியவகாரிக அர்த்தத்தை அறிவிப்பன, பரமார்த்த தத்துவத்தை அறிவிப்பனவென இரண்டாக வகுக்கப்படும்.[5] ஆப்த வசனம் பற்றிய நையாயிகருடைய பிரிப்பு முறையும், அத்வைத வேதாந்த பிரிப்பு முறையும் ஒன்றல்ல. நையாயிகர் கூறும் லௌகீக, அலௌகீக வாக்கியத்தை கூறுபவன் புருஷனாவான். இறைவனும் இவர்களது கருத்துப்படி புருஷனாவான். ஆனால் அத்வைத வேதாந்தமோ சுருதியை ஆப்தனில்லா வாக்கியங்களாக ஏற்றுக்கொள்கிறது. ஆப்த வாக்கியம் பற்றிய சைவசித்தாந்த நிலைப்பாடு நையாயிகருடைய விளக்கத்தை ஒட்டியே காணப்படுகிறது. நிச்சித மாயிருக்கின்ற அர்த்தத்தை யாதொருவன் சொல்கிறானோ அவன் "ஆப்தன்" என பௌஷ்கர ஆகமம் குறிப்பிடுகிறது.[6] இதன்படி மானிட வாக்கியம், சிவவாக்கியம் என ஆப்தவாக்கியம் இருவகைப்படும். இது நையாயிகர் கூறுகின்ற அலௌகீக ஆப்த வாக்கியத்தை ஒத்ததாகக் காணப்படுகிறது. சிவன் பரமாப்தனாகையால், மானிட வாக்கியங்களுடன் ஒப்பிடுகையில் சிவவாக்கியம் மேலானது. சிவனை பரமாப்தன் என பௌஷ்கரம் குறிப்பிடுகிறது.

சிவஞானசித்தியார் ஆப்த வாக்கியத்தை தந்திர உரை, மந்திர உரை, உபதேசவுரை என மூன்றாக வகுத்துக் கூறுகின்றது. உரை யாசிரியர்களின் ஒரு சாராரின் கருத்துப்படி ஆகமங்களின் சரியா, கிரியா பாதங்கள் தந்திரவுரை எனவும், யோகபாதமும், ஞானபாதமும் முறையே மந்திர உரையெனவும் உபதேசவுரை எனவும் அழைக்கப்படும். இவை சிவனால் கூறப்பட்டவையாதலால் அலௌகீக ஆப்தவாக்கிய மெனவும் பரமாப்த வாக்கியமெனவும் கருதப்படும்.[7] திருநெல்வேலி ஞானப்பிரகாச முனிவர் தந்திர, மந்திர, உபதேச உரைகளுக்கு சிறிது வேறுபட்ட விளக்கம் தருவதன் மூலம் ஆப்த வாக்கியத்தினியல்பு பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். இவரது அபிப்பிராயப்படி சப்தசாமத்தியம், அர்த்த சாமத்தியம், வஸ்து சாமத்தியம் என்பவற்றால், ஆகம விரோதமின்றி சரியா கிரியா கிருத்தியம் போதிப்பது தந்திர உரை எனப்படும். மனமடங்கி யோகத்திலிருந்து வழிபாடு செய்தல் பற்றியது

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

மந்திர உரை எனப்படும். பதி, பசு, பாசம் என்ற மூன்றினதும் இலக்கணங்களைப் போதிப்பது உபதேச உரையாகும்.[8]

மேலே கூறப்பட்டவற்றிலிருந்து சப்தப்பிரமாணம் பற்றிய விளக்கத்தில் ஆப்தன் என்ற எண்ணக்கரு பற்றிய தெளிவு இன்றியமை யாததென்பது பெறப்படும். இதனாற் போலும் ஆப்தனாகும் தகுதி எவருக்குண்டென வாத்ஸயாயனர் விளக்குகையில் -

1. நேரடியானதும் ஏற்புடையதுமான அறிவைப் பெற்றிருத்தல் வேண்டும்.

2. நேர்மையான நோக்கம் கொண்டவராக இருத்தல் வேண்டும்.

3. கருத்துப் பரிமாற்றம் செய்யவல்லவனாக இருத்தல் வேண்டும்.

இவ்வாறு ஆப்தனின் தகுதிகள் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார்.[9]

நேரடி அறிவைப் பெற்றவர்களே வாத்ஸயாயனரின் அறிவுப்படி போதிய விபரங்களைக் கொண்டதும் நம்பகத் தன்மையுடையதுமான அறிவைத் தரவல்லவர்களாயிருப்பவர். சைவ சித்தாந்தப்படி உண்மை யான அறிவைத் தரவல்லவனே ஆப்தன். அவன் கூற்று, காம வெகுளி முதலிய விபரீதங்களற்றதாக இருக்கும்.

ஆப்தன் நேர்மையான நோக்கம் கொண்டவனாக இருத்தல் வேண்டும் என்பதன் மூலம், பொய் சொல்லுபவர்களினதும் ஏமாற்றுக் காரர்களினதும் கூற்றுக்கள் ஆப்தவசனமாகமாட்டாதென வாத்ஸயாயனர் குறிப்பிடுகிறார் போலும். நேர்மையான நோக்கமும் புலமைத்துவமும் இரு வேறுபட்ட முயற்சிகளாகுமென்பதால், இவ்விரு நிபந்தனைகளும் தனித் தனிக் கூறப்பட்டன. புலமைத்துவம் என்பது நேரடி அறிவால் பெறப்படும். புலமைத்துவம் உடையோர் அனைவரும் நேர்மையான நோக்கம் கொண்டவர்களாயிருத்தல் வேண்டுமென்பதில்லை. எனவேதான் நேரடியாகப் பெறப்பட்ட புலமையுடன் கூடவே, நேர்மையான நோக்கமும் ஆப்தனுக்கு இருக்க வேண்டுமென வாத்ஸயாயனர் குறிப்பிட்டார்.

கருத்துப் பரிமாற்றம் செய்யும் வல்லமை ஆப்தனுக்குரிய மூன்றாவது தகுதியாகும். வாய்பேச முடியாதவன் எத்துணை அறிவுடையவனாயினும் தன்னறிவைப் பிறர்க்கு செம்மையாக எடுத்துக்கூற முடியாது. அவன் சைகையினால் கருத்துப் பரிமாற்றம் செய்ய வல்லவனாயினுங்கூட, கருத்துப் பரிமாற்றத்திற்கு சைகை பொருத்தமான சாதனமல்ல. எனவே இம்மூன்றாவது நிபந்தனையும் ஆப்தனுக்குரிய தகுதிகளிலொன்றாக

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

வாத்ஸயாயனரால் எடுத்துக் காட்டப்பட்டது. "அறிவின் வாயில்கள்" என்ற நூலில் மொன்ரேகு (Montague) அதிகாரம் மூன்று வகைப்படுமென எடுத்துக்கூறி அவற்றின் ஏற்புடைமை பற்றி ஆராய்கிறார். ஓர் ஆய்வுத் துறையில் புலமை பெற்றவர் என்ற மதிப்புடையவர் கூற்றும், பெருந் தொகையினரால் உண்மையென ஏற்றுக்கொள்ளப்படும் கூற்றும், முதிர்ந்தோர் கூற்றுக்களும் அறிவாகுமெனப் பொதுவாக நம்பப்படுகிறது. ஆனால் அறிவைப் பெறுவதற்கான இவ்விறுதி இரு முறைகளும் ஏற்புடையதல்லவென மொன்ரேகு வாதிடுகிறார்.[10]

பெருந்தொகையானோர் ஒருவரைப் பின்பற்றுகிறார்கள் என்பதற்காக, அவரது கருத்துக்கள் உண்மையாக இருக்க வேண்டுமென்பதற்கு எவ்வித ஆதாரமுமில்லை. அதேபோல பல நூற்றாண்டுகளாக நம்பப் பட்டு வந்த கருத்துக்களும் உண்மையாகவே இருக்க வேண்டும் என்ற கட்டாயமில்லை. இவ்வாறு அதிகாரத்தின் இவ்விறுதி வழிமுறைகள் இரண்டையும் மொன்ரேகு நிராகரிக்கின்றார். ஆப்தன் பற்றிய வாத்ஸ யாயனரின் முதல் இரு நிபந்தனைகளும் மொன்ரேகுவின் விளக்கத்திலும் பார்க்க சிறப்பானதாயிருப்பதை அவதானிக்கலாம். புலமைத்துவமும் நேர்மையுமுடைய ஒருவரின் கூற்றுக்கள் உண்மையாக இருக்கும். எனவே அவனுக்கு ஆப்தனாகும் தகுதியுண்டு.

ஆப்தனின் இயல்பு பற்றி சைவசித்தாந்த நூல்மரபு தரும் விளக்கம் வாத்ஸயாயனரது விளக்கத்துடன் ஒத்து வருகிறது. ஆப்தத்தைக் கூறுபவர்கள் மூவகையினர். ஆப்தன், பிராந்தன், வஞ்சகன் என்ற மூன்று பிரிவினராகுமெனக் கூறுகின்ற சங்கர பண்டிதர், மயக்கத்தால் பொருளை விபரீதமாக உணர்ந்து கூறுபவன் பிராந்தன் என்றும், வஞ்சகன் தானறிந்த பொருளை காம வெகுளிகளால் விபரீதமாகக் கூறுபவன் எனவும் குறிப்பிட்டு, இவ்விருவர் கூற்றும் உரையளவைப் போலி என்கிறார். தன்கண் மயக்கமில்லாது பொருளை உள்ளவாறு உணர்ந்து உள்ளவாறு கூறுபவனே ஆப்தன். அவன் கூறும் வாக்கியம் ஆப்தமென சங்கர பண்டிதர் விளக்கம் தருகிறார்[11].

ஒருவன் தன்கண் மயக்கமில்லாது பொருளை உள்ளவாறு உணர்ந்து கூறுகிறானென எவ்வாறு நாமறிவோம்?

ஆப்தனாகும் தகுதி ஒருவருக்குண்டென அறிவதெவ்வாறு?

வாத்ஸயாயனர் கூறும் மூன்று நிபந்தனைகளை அல்லது சங்கர பண்டிதர் கூறுவதை வைத்துக்கொண்டு ஆப்தனை நாம் இனங்கண்டு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கொள்ள முடியாது. கூடவே அவனது புலமைத்துவமும், நேர்மையும், கடந்த கால அனுபவங்களால் நிறுவப்பட்டிருத்தல் வேண்டும்.

கடந்தகால அனுபவத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு ஒரு ஆப்தனின் தகுதியை எம்மால் மதிப்பிட முடியவில்லையெனில் வேறு எவ் வழிமுறைகளால் இப்பிரச்சினைக்குத் தீர்வு காணமுடியும்? நியாய மஞ்சரி பின்வரும் முறையில் மேற்படிப் பிரச்சினைக்குத் தீர்வுகாணுகிறது.[12] அதாவது ஒருவன் புலமைத்துவம் இல்லாதவனாயினும், அவனது கருத்துக்களை ஏற்றுக்கொள்ள முடியாதிருப்பதற்குரிய நியாயங்கள் இல்லாதவிடத்து அவனை ஆப்தனாகவே கொள்ள வேண்டும். சைவ சித்தாந்தத்திற்கும் இந்நிலைப்பாடு உடன்பாடானதே. நையாயிகர்களையும் மீமாம்சகர்களையும் சைவசித்தாந்தம் ஏற்பதில்லையெனினும், அவர்கள் கூறும் சில கருத்துக்கள் சைவசித்தாந்தத்திற்கும் உடன்பாடானதேயென சிவஞானபாடியும் குறிப்பிடுகிறது.[13] தன் சமயத்தைப் பின்பற்றாதோர் கூற்றும், அதன் நம்பகத்தன்மை பற்றிய ஐயுறவு இல்லாதவிடத்து ஆப்த வாக்கியமாகவே கருதப்பட வேண்டுமென்பது இத்தால் பெறப்படும்.

பாரம்பரிய ஐரோப்பிய அளவையியல் அதிகாரத்தை ஓர் போலி யாகவே குறிப்பிட்டாலும், இந்தியமரபில் அதிகாரம் மூலம் தரப்படும் அறிவு எல்லாச் சந்தர்ப்பங்களிலும் போலியாகுமென்று கூறமுடியாது. முதியோர் கூற்றெனவும் பெரும்பாலானோர்களால் ஏற்றுக்கொள்ளப் பட்டதென்றும் கூறப்படும் கருத்துக்களை நிராகரிப்பது போலியாகலாம். தின்னாகர் இதனை உலகவிருத்தம் முதலான பக்கப் போலியினுள் உள்ளடக்குவர்.[14] ஆனால் புலமைத்துவமுடையோர் என்ற மதிப்பு பெற்றவர்கள் கூற்று போலியாகமாட்டாது. X என்பவர் Y உண்மையான தெனக் கூறுகின்றார். எனவே, Y உண்மையாகும் என்ற வாதம் வலிதற்றதொரு அனுமானமே. ஆனால் தன்னாய்வுத்துறையில் மிகுந்த புலமைபெற்ற X என்பவர் Y உண்மையாகுமெனக் கூறுகின்றார். எனவே Y உண்மையாகுமென்பது உய்த்தறி தர்க்கத்தின்படி வலிதற்றவாத மாயினும் ஏற்புடை முடிபாகவே இருக்குமென வெஸ்லி சல்மன் குறிப்பிடுவது அவதானிக்கத்தக்கது.

கிக்ஸ் (Kicks) என்பவரின் அபிப்பிராயப்படி சுருதி சாதாரண வழிமுறைகளால் வெளிப்படுத்தப்படுவதில்லை. பக்குவமுடைய மனிதர்க்கு இறைவனால் போதிக்கப்படும் உண்மைகளே அவையாகும்.[14]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

அல்ஸ்ரன் (Alston) என்பாரும் இறைவனால் மனிதர்க்குப் போதிக்கப்படும் போதனையாகவே சுருதி வெளிப்படுகிறதென வரைவிலக்கணப் படுத்துகிறார்.[15] இவ்விருவருடைய அபிப்பிராயப்படி சுருதியும், சுருதி வெளிப்படுத்தப்படும் முறையும் முக்கியமானது.

வெளிப்படுத்தப்பட்டதெதுவோ அதுவே சுருதி. இது வாக்கிய வடிவிலமைந்திருக்கும். குறிப்பிட்ட சில காரணங்களுக்காக குறிப்பிட்ட தொரு மனிதன் இறைவனால் தெரிவு செய்யப்படுகிறான். இறைவனால் தெரிவு செய்யப்பட்டவன் அறிவிலும் ஒழுக்கத்திலும் உயர்தரமுடையவனாய் இருத்தல் வேண்டும் என்ற நியதியில்லை. இறைவனது போதனையால் அவனது அறிவும் ஒழுக்கமும் தரமுயர்த்தப்படலாம்.

சுருதியாக வெளிப்படுத்தப்படுபவை இயைபு, புதுமை, புலமைத்துவம் வாய்ந்த கூற்றுக்களாயிருக்குமென கிரியண்ணா குறிப்பிடுவார். பிரசித்தம், பொதுமைப்பாடு, விடய இயல்பு, பயன்பாடுடைமை என்பனவும் இதன் குணாதிசயங்களாகுமென ஜெந்தபட்டர் குறிப்பிடுவர். சுருதிவாக்கி யத்துக்கும் நியாயத்துக்குமிடையிலான தொடர்பு யாதென்பது சப்தப்பிரமாணத்தைப் பொறுத்தவரை மிக முக்கியப் பிரச்சினையாகும்.

அத்வைத வேதாந்தத்தில் சுருதிக்கும் நியாயத்துக்குமிடையிலான தொடர்பு பற்றி மிகத் தெளிவான குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. நெருப்பு குளிர்மையானதென்றோ சூரியன் வெளிச்சத்தை தரவில்லை யென்றோ நூற்றுக் கணக்கான சுருதிகள் குறிப்பிடினும் அவற்றை எம்மால் ஏற்க முடியாதென சங்கரர் ஓரிடத்தில் குறிப்பிடுகிறார். மாண்டூக்கிய காரிகையின் (சங்கர) பாடியத்தில் பிரமத்தின் இயல்பு நியாயத்தால் அறியப்படுமென ஒரு குறிப்பு காணப்படுகிறது.

சுருதிக்கும் நியாயத்திற்குமிடையிலான தொடர்பு பற்றி நையாயிகரும் ஆராய்ந்துள்ளனர்.[7] இவர்களுடைய விளக்கம் அத்வைத வேதாந்த நிலைப்பாட்டை ஒத்ததாகக் காணப்படுகிறது. சுருதியினால் கூறப்பட்ட வற்றை விளங்கிக்கொள்வதற்கு ஒருவர் நியாயத்தைப் பயன்படுத்தலாம். ஆனால் இரு சுருதி வாக்கியங்கள் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பாடுடையன வாயிருக்கும் சந்தர்ப்பத்தில் நியாயத்தைப் பயன்படுத்த முடியாது. உதாரணமாக வேதங்களில் "சூரிய உதயத்துக்கு முன்பாகவே பலியிடல் வேண்டும்." "சூரிய உதயத்துக்கு பின்பாகவே பலியிடல் வேண்டும்" என்ற இரு வாக்கியங்கள் காணப்படுகின்றன. இத்தகைய முரண்கூற்றுக்கள் காணப்படுமிடத்து வழிபடுவோன் தனக்கு வசதியாக ஒன்றில், சூரிய

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

உதயத்துக்கு முன் அல்லது பின் பலியிடலாம் என்ற அடிப்படையில் விளக்குதல் வேண்டும். அதாவது சுருதி வாக்கியங்களை தம்மில் முரணில்லாது ஒன்றுடன் ஒன்று இயைபுபடுமாறு விளக்குவதற்கே நியாயத்தைப் பயன்படுத்தல் வேண்டுமென்பது நையாயிகரின் நிலைப்பாடு.

நையாயிகரின் நிலைப்பாட்டினை ஒத்ததாகவே சைவசித்தாந்திகளின் நிலைப்பாடும் உள்ளது. ஆகமங்கள் தம்முள் மாறுபடுவன என்றும், ஆகமங்களிற்கும் வேதங்களுக்குமிடையில் மாறுபாடுள்ளது என்றும் சைவ சித்தாந்திகள் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். இவர்களுடைய அபிப்பிராயப் படி இச்சுருதிவாக்கியங்களுக்கிடையிலான வேறுபாட்டை நீக்கிச் சரியான பொருள் கொள்வதற்கு நியாயம் பயன்படுத்தப்படலாம்.

ஆகமங்களில் பொதுவியல்பு உணர்த்துவன, சிறப்பியல்பு உணர்த்துவன என இருவகையுண்டு. சர்வஞானோத்தரம் முதலியன சிறப்பியல்பு உணர்த்தும் ஆகமங்களாகும். இதனால் அவற்றின் போதனைகள் பூரண உண்மையென சைவசித்தாந்தம் ஏற்றுக்கொள்கிறது. பௌஷ்கரம், மிருகேந்திரம், மதங்கம் முதலியன பொதுவியல்புணர்த்தும் ஆகமங்களாகும். எனவே இவ்வாகம வாக்கியங்களுக்கு சர்வ ஞானோத்தரம் முதலியவற்றின் பொருளுக்கேற்பவே பொருள் கொள்ளல் வேண்டுமென்றும், மறுதலையாகப் பொருள் கொள்ளக் கூடாது என்றும் சிவஞானமுனிவர் குறிப்பிடுகிறார். இதைப்போலவே வேதம் பொது என்றும், ஆகமம் சிறப்பென்றும் சைவசித்தாந்தம் ஏற்றுக்கொள்கிறது. எனவே இயைபின்மை காணப்படுமிடத்து ஆகமப் பொருளுக்கேற்பவே வேதத்துக்கு பொருள் கொள்ள வேண்டுமென சைவ சித்தாந்திகள் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். இது பற்றிப் பாடியத்தில் சிவஞான முனிவர் குறிப்பிட்டுள்ளார். இவ்வாறு சுருதி வாக்கியங்களுக்கிடையிலான மாறுபாட்டைத் தீர்க்கும் கருவியாக நியாயம் பயன்படுத்தப்படலாமென்பது சைவசித்தாந்திகளது நிலைப்பாடாகும்.

அடிக்குறிப்பு

1. வேலுப்பிள்ளை வி. (1899), *சித்தாந்த சைவ சங்கிரகம்*, விவேகானந்த யந்திரசாலை, யாழ்ப்பாணம், ப.75.

2. *Nyaya Sutra with Vatsyayana Bhasya* (ed.Ganganatha Jha 1939) Oriental Book Agency, Poona, p. 29.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

3. அன்னம் பட்டர், *தருக்க சங்கிரகமும் நியாய போதினியும்* (தெல்லிப்பளை சிவாநந்ததையர் பதிப்பு *1910*), ப.*52*.

4. *சித்தகநாந்தகிரி, நியாயப் பிரகாசம்* (பு.நாகரத்தினம் பதிப்பு 1907), ப.*811*.

5. *ஸ்ரீ விருத்திரத்நாவலி* (வி.கோவிந்தன் பதிப்பு *1902*), பக்.*65*.

6. *பௌஷ்கர ஆகமம்,* மு.கு.ப. *721*.

7. *சிவஞானசித்தியார் அறுவருரை*, மு.கு.ப.*229*.

8. *சிவஞானசித்தியார் அறுவருரை*, மு.கு.ப.*227*.

9. *Nyayasutra, op.cit.*, P.30.

10. Montagu, W.P.(1958), *The Ways of Knowing*, George Allen and Unwin, London, pp.41-45.

11. சங்கர பண்டிதர், *சைவப்பிரகாசனம்*, மு.கு.பக். 40 – 42.

12. *Jayanta Bhatta, Nyaya Manjari*, p. 33.

13. பார்க்க: *தின்னாகரின் பிரமாண சமுச்சயம்.*

14. Hick J (1979), *Philosophy of Religion*, Prentice –Hall, pp.68 – 69

15. Alston W.P. (ed) (1963), *Religion belief and Philosophical Thought,* Harcourt, p. 80.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

முறையியல் உத்திகள்

அறிவாராய்ச்சியியலோ அன்றி முறையியலாய்வுகளோ சைவசித்தாந்திகளால் ஒழுங்குபடுத்தி அமைக்கப்பட்டதொரு திட்டமாகத் (System) தரப்படவில்லை. சிவஞானசித்தியார் சுபக்கதத்தில் வருகின்ற 14 செய்யுள்களும் சைவ சித்தாந்தத்துக்கு ஏற்புடையதாயிருக்கின்ற அறிவாராய்ச்சியியல் கருத்துக்களைச் சுருக்கமாகக் கூறுகின்றன. இச்செய்யுள்களில், காட்சி, அனுமானம், ஆப்த வாக்கியம் என்ற அறிவின் வாயில்கள் பற்றியே பிரதானமாக எடுத்துக் கூறப்படுகிறது. இது தவிர, சிவாக்கிரயோகிகளின் சிவநெறிப் பிரகாசத்தில் ஓரிரு செய்யுள்களிலும் அறிவாராய்ச்சியியல் கருத்துக்கள் காணப்படுகின்றன. வடமொழி நூல்களில் பௌஷ்கரத்தின் பிரமாண படலமும், சிவாக்கிர யோகிகளின் சைவபரிபாசையின் முதலாம் அத்தியாயமும் அறிவாராய்ச்சியியலுக்கென ஒதுக்கப்பட்டுள்ளன. எனினும் சைவசித்தாந்த முறையியல் ஆய்வுகள் மேற்படி நூல்களில் எவ்விடத்தும் காணப்படவில்லை.

அறிவாராய்ச்சியியலின் ஓர் அங்கமாகவே முறையியலாய்வுகள் உள. அறிவைப் பெறும் வாயில்கள் தொடர்பான ஆய்வுகள் எத்துணை முக்கியத்துவம் பெறுகிறதோ அத்துணை முக்கியத்துவத்தை முறையியலும் பெறுகிறது. பெறப்பட்டதொரு ஆய்வுத் தொகுதி ஏற்புடையதோவென நிர்ணயிப்பதற்கும், நிர்ணயிக்கப்பட்ட அறிவின் நிறுவலுக்கும் முறையியலாய்வுகள் இன்றியமையாதன. மிகப்பரந்ததொரு கருத்தில் முறையியலானது அறிவாராய்ச்சியியலின் ஓரம்சமாகக் கருதப்படுகிறது. மெய்யியல் ஆய்வுகளில் இப்பதம் பற்றிய விழிப்புணர்வு உணரப்படாமை காரணமாக அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றிப் பேசும் பெரும்பாலான நூல்களில் முறையியல் பற்றிய குறிப்புகள் இடம்பெறாது போவதுண்டு.

சைவசித்தாந்த முறையியல் பற்றிய ஆய்வுகள் தொடர்பாக மூல நூல்களில் எதுவும் குறிப்பிடாதபோதும் உரையாசிரியர்களுடைய விளக்கங்களில் இதனைக் காணக்கூடியதாயிருக்கிறது. இவ்வகையில்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சிவஞான சுவாமிகள் சிவஞானபோதத்திற்கு எழுதிய உரைகளிலிருந்தே சைவசித்தாந்தத்திற்கு ஏற்புடையதாயிருக்கும் முறையியிலை நாம் கட்டியமைக்க வேண்டும். சிவஞானசுவாமிகளின் பிரதான நோக்கம்:

1. சிவஞானபோதத்துக்கு உரை காண்பதுவும்,
2. அதேவேளை சைவசித்தாந்தத்துக்கு ஏற்புடையதாயிருக்காத பரசமய கருத்துக்களைக் கண்டிப்பதுவும்,
3. வேறு உரையாசிரியர்களால் தவறாகப் பொருள் கொள்ளப்பட்ட சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகளிற்கு சரியான விளக்கம் தருவதுமாகும்.

வேதத்தின் சாரம் சைவசித்தாந்தம் என்பதும், சைவசித்தாந்தம் முடிந்த முடிவு என்றுங் குறிப்பிட்டுச் சொல்கின்ற சிவஞான சுவாமிகள், சிவஞான பாடியத்தில் சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்கள் ஏனைய தரிசனக் கருத்துக்களிலிருந்து மேலானது என்று எடுத்துக் காட்ட முயல்வதையும் உரையாசிரியர்களில் காணப்படும் குறைபாடுகளைச் சுட்டிக்காட்ட விளைவதையும் காணலாம்.[1]

சிவஞானசுவாமிகளின் இம்முயற்சி முறையியலடிப்படைகளை ஆதாரமாகக் கொண்டே செயல்படுகிறதென்பதை சிவஞானபாடியம் உணர்த்துகிறது. முறையியற் தத்துவங்களுடன் இலக்கணம் முதலான பிற உத்திகளும் இவரால் பயன்படுத்தப்படுகின்றது. இலக்கணமே ஒரு முறையியற் தத்துவமாகப் பயன்படுவதை சிவஞான போதத்துக்கான உரைகளில் காணலாம். நன்னூலில் ஆரம்ப சூத்திரங்களில் பவணந்தி முனிவர் குறிப்பிட்டு சொல்கின்ற பொருள்கொள் உத்திமுறைகள், இலக்கணம், உவமான உவமேயம், உவமை என்பனவற்றை ஆதாரமாகக் கொண்டு பொருள் கொள்ளுதல் வேண்டுமென சிவஞானபாடியம் குறிப்பிடுகிறது.[2]

சிவஞான சுவாமிகளின் அபிப்பிராயப்படி சைவசித்தாந்த முறையியலானது, இந்திய மரபில் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்ட தருக்கத்தையும் நியாயங்களையும் உள்ளடக்கியது. "நையாயிக நூலிற் கூறப்படும் தருக்கமும், மீமாம்சை நூலிற் கூறப்படும் நியாயங்களும் எல்லா நூல்களுக்கும் உபகாரமாகுமென" சிவஞானசுவாமிகள் கூறுவது அவதானிக்கத்தக்கது.[3]

சைவசித்தாந்த முறையியற் தத்துவங்களில் முதலாவதாக குறிப்பிடத்தக்கது, பொதுவும் சிறப்பும் என்ற தத்துவமாகும். சிவஞான

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பாடியத்தின் பல இடங்களிலும் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களிலும் தரிசனங்களின் கருத்து முரண்பாடு, உரையாசிரியர்களின் கருத்து முரண்பாடு என்பனவற்றைத் தீர்ப்பதற்கு இத்தத்துவம் பயன்படுகிறது.

பொதுவியல்பு சிறப்பியல்பு பற்றிய இவ்விளக்கம் பௌதிகவதிகப் பொருள் கொள்ளியல் தொடர்பாகப் பயன்படுத்தப்படுமொன்றாகும். அறிவெனத் தரப்படும் கோட்பாடொன்றின் பொதுவான கருத்துக்கள் யாவை? சிறப்பான கருத்துக்கள் யாவை? எனப் பிரித்தறிவதற்கும், பௌதிகவதிகச் சிந்தனையில் எல்லோருக்குமுரியது, சித்தாந்திகளுக் கேயுரிய சிறப்பியல்பு ஆகியவற்றைப் பிரித்தறிவதற்கும் பொதுவும் சிறப்பும் என்ற முறையியற் தத்துவம் பயன்படுத்தப்படுகிறது. பொதுவியல்பு உணர்த்தும் நூல்கள் பொதுவென்றும் சிறப்பியல்புணர்த்தும் நூல்கள் சிறப்பு என்றும் கூறுகின்ற சிவஞான சுவாமிகள் ஆகமங்களுக் கிடையே எழுகின்ற கருத்து வேறுபாடுகளைத் தீர்ப்பதற்கும் இத்தத்து வத்தைப் பயன்படுத்துகிறார். ஆகமங்கள் அனைத்தும் ஒரே காலப் பகுதியில் எழுந்தவையல்ல. பல்வேறு காலங்களில் அவ்வக்காலச் சித்தாந்திகளால் எதிர்நோக்கப்பட்ட பிரச்சினைகளுக்கான தீர்வை ஆகமங்கள் உள்ளடக்கியுள்ளன. இதன் காரணமாக 28 சிவாகமங்களும் 207 உபாகமங்களும் தொகுக்கப்பட்டபோது அவற்றிடையே கருத்து வேறுபாடுகள் இருப்பது உணரப்பட்டது.[4]

சிவஞான சுவாமிகள் பொதுவும் சிறப்பும் என்ற இத்தத்துவத்தைப் பயன்படுத்தி ஆகமங்களிற்கிடையிலான முரண்பாட்டைத் தீர்க்கிறார். பௌஷ்கரம், மிருகேந்திரம், மதங்கம் முதலிய சிவாகமங்கள் பௌத்தத்தின் நின்ற நிலை பற்றி இலக்கணம் கூறுதலின் அவை பொதுவென்றும், சர்வஞானோத்தரம் முதலிய சிவாகமங்கள் முத்தியில் நின்ற நிலை பற்றி இலக்கணம் கூறுதலின் அவை பொதுவென்றும், சர்வஞானோத்தரம் முதலிய சிவாகமங்கள் முத்தியில் நின்ற நிலை பற்றி இலக்கணம் கூறுதலின் சிறப்பு அல்லது உண்மை என்றும் கூறுகிறார். இதற்கேற்ப ஆகமங்களுக்கிடையிலான கருத்து வேறுபாடுகள் தீர்க்கப்படுமென எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. இதனால் பௌஷ்கரம் முதலியவற்றின் பொருளுக் கேற்ப சர்வஞானோத்தரம் முதலியவற்றிற்குப் பொருளுரைக்காது சர்வஞானோத்தரம் முதலியவற்றின் பொருளிற் கேற்பவே பௌஷ்கரம் முதலியவற்றுக்கு பொருள் கொள்வார் திருவருள் கிடைத்த நுண்ணறி வினோர் எனச் சிவஞானசுவாமிகள் குறிப்பிடுகின்றார்.[5]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இதே தத்துவம் வேதங்களுக்கும் ஆகமங்களுக்குமிடையிலான கருத்து முரண்பாடுகளைத் தீர்ப்பதற்கும், புராணங்களுக்கிடையிலான கருத்து முரண்பாடுகளைத் தீர்ப்பதற்கும் பயன்படுத்தல் வேண்டுமென்பது சைவசித்தாந்தத்தின் நிலைப்பாடு. உபநிடதங்களும் கருத்து வேறுபாடு களுடன் கூடியன. இவற்றில் பொதுநிலைக்குரிய உநிடதங்கள், சிறப்பு நிலைக்குரிய உபநிடதங்கள் பொதுவும் சிறப்பும் என்ற நிலைக்குரிய உபநிடதங்கள் என்ற பாகுபாடு உளது. இதன்படி அதர்வசிரசு சுவேதாச் சுவரம், கைவல்லியம் ஆகிய உபநிடதங்கள் சிறப்பு உபநிடதங்களாகும். கபாலம் முதலிய உபநிடதங்கள் பொது, சாந்தோக்கிய உபநிடதம் பொதுவும் சிறப்பும் என்ற பிரிவிலடங்கும். இதேபோல ஆகமங்களுக் கிடையிலான கருத்து வேறுபாடுகளைத் தீர்ப்பதற்கு வேதம் பொது வென்றும், ஆகமம் சிறப்பென்றும் பாகுபடுத்தப்படுகிறது. அதேபோல் பதினெண் புராணங்களுக்கிடையே காணப்படும் வேறுபாடும் இப் பாகுபாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டே தீர்க்கப்பட வேண்டுமென்று குறிப்பிடப்படுகிறது.

இதேபோல சைவசித்தாந்த சாத்திரங்களுக்கிடையிலான பொருள் வேறுபாடும் பொதுவும் சிறப்புமென்ற இத்தத்துவத்தால் தீர்க்கப்படுகிறது. இவ்வாறு பொது, சிறப்பு என்ற தத்துவத்தின் முக்கியத்துவத்தை எடுத்துக் காட்டி "பொதுவியல்பு" அளவை முகத்தாலும் இலக்கண முகத்தாலும் கூறப்பட்டு கேட்டல், சிந்தித்தல் எனும் இரு திறத்தால் உணரப்படுமென்றும், சிறப்பியல்பு சாதனமுகத்தாலும் பயன்முகத்தாலும் கூறப்பட்டு கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை என்னும் நான்கு வகையால் உணரப்படுமென்றும் சிவஞானசுவாமிகள் விளக்குகிறார். இத்தத்துவம் சைவசிந்தாந்தக் கருத்துக்களை முன்னோடு பின் முரணாகாமல் பொருள் கொள்வதற்கு அவசியமானதென்பது இவரது நிலைப்பாடு. "பொதுவிதி ஆயிரம் கூறினும் விதந்தெடுத்தோதும் சிறப்புவிதி ஒன்றானே விலக்கப்பட்டு அஃது ஒழித்தவற்றின் மேற் சொல்லுதல் நியாயம்" என்றும், பொருள்கள் முரணியவழி வலியவற்றின் வற்றான் மெலியவை கண்டிக்கப்படும்"[6] என்றும் பொதுவும் சிறப்பும் என்ற தத்துவத்தால் முரணாகாது பொருள் கொள்வது பற்றி விளக்கப்படுகிறது.

பொதுவும் சிறப்பும் வெவ்வேறு இயல்புகளென்பது சித்தாந்தம் கூறும் உண்மை. இவ்வேறுபாடு உணரப்படாததே அகச் சமயவாதிகளின் வேறுபாட்டிற்குக் காரணம். வெவ்வேறு நூல்களிலும் மாறுகொண்டு

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

கூறப்படும் பொருளை அம்மாறுபாடு நீக்கிப் பொருள் ஒற்றுமையை உணர்த்துவதற்கு இத்தத்துவம் இன்றியமையாதென்பது சிவஞான சுவாமிகளின் நிலைப்பாடு. எவ்வாறு பொதுவும் சிறப்பும் என்ற தத்துவம் ஒரு முறையியற் கோட்பாடாக சிவஞானசுவாமிகளால் அவரது பாடியத்தில் விருத்தி செய்யப்பட்டதோ அதுபோலவே உண்மைப் பொருள் காண்பதற்கான பிற உத்திகளும், நியாயங்களும் அவரால் பயன்படுத்தப்பட்டன. இப்பயன்பாட்டை ஆதாரமாகக் கொண்டு சைவசித்தாந்த முறையியலின் ஒரு பகுதியை நாம் விளங்கிக்கொள்ளலாம்.

சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலில் காரண காரியத்தொடர்பு பிறிதொரு முறையியற் தத்துவமாகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது. இந்திய மரபில் இக்காரணக் கொள்கை பலவாறாக விளக்கப்பட்டுள்ளது. பௌத்தருடைய காரணக் கொள்கை கணபங்கவாதம் எனப்படும். சாங்கியரும் சைவசித்தாந்திகளும் சத்காரியவாதத்தை ஏற்பர். இவர்களிருபகுதியினரும் சத்காரிய வாதிகளேயாயினும், நிமித்த காரணம் சைவசித்தாந்திகளால் மட்டுமே அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளது. அதேபோல அசத்காரிய வாதமும் இந்திய மரபில் அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளது. வைசேடிகர் அசத்காரியவாதிகளாவர். காரண காரியத் தொடர்பானது உள் பொருளியலாய்வுத் தத்துவமாக பயன்படுத்தப்படுவதை சிவஞான பாடியத்தில் அவதானிக்கலாம்.[7] "காரியப் பிரபஞ்சம் சடமாதலாலும் சேதனப் பிரபஞ்சம் அவிச்சையாற் கட்டுற்று சுட்டுணர்விற்றாய் நிற்றலாலும் இவற்றைத் தொழிற்படுத்துவதற்கு வேறாகிய முதற்கடவுள் (காரணம்) உண்டெென்பது பெறப்படும்."

அறிவாராய்ச்சியியலுக்குரிய முறையியற் தத்துவமாக காரணகாரியத் தொடர்பு இருப்பதை, அறிவின் வாயில்களிலொன்றான அனுமானம் காரணத் தொடர்பு மீது கட்டியமைக்கப்படுவதில் இருந்தும் நாமறியலாம். காரணத் தொடர்பில்லாதபோது அனுமானம் என்ற முறையே இல்லாது போய்விடும். இது சைவசிந்தாந்திகளுக்கு மட்டுமல்ல, அனுமானத்தை ஓர் அறிவின் வாயிலாய் ஏற்றுக்கொள்ளும் அனைத்து இந்திய தரிசனங்களுக்கும் பொருந்தும்.

உலகம் செய்வோனை உடைத்து உள்ளதாய் காரியப்படுத்தலின் யாது யாது உளதாய் காரியப்படுகிறதோ அது செய்வோனை உடைத்து குடம் போல என்ற உடன்பாட்டனுமான வாக்கியம் காரணகாரியத் தொடர்பிலேயே சாத்தியமாகிறது.[8]

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இவை தவிர பிரதிசங்கிதை முறை - ஒரு விடயத்தையே வெவ்வேறாக வகுத்துக் கூறுதல், மாகௌக முறை - வேறு வேறு வகுக்கப்பட்ட பலவற்றைத் திரட்டி கூறுதல் என்ற இரண்டு உத்திகள் பற்றியும் சிவஞான முனிவர் குறிப்பிடுகிறார். ஆகமங்கள், சார்பு நூல்கள் ஆகியவற்றில் கூறப்பட்ட சைவசித்தாந்த தத்துவங்கள் அனைத்தையும் ஒழுங்குபடுத்தப்பட்ட ஒரே கொள்கையாக அமைப்பதற்கு இம்முறைகள் பயன்படுத்தப்படுமென்பது இவர் கருத்து.[9] தற்கால முறையியலின் பரிபாசையிற் கூறுவதாயின் பகுப்பாய்வும், தொகுப் பாய்வுமென இவற்றைக் குறிப்பிடலாம்.

வேதங்கள், ஆகமங்கள், மற்றும் சார்பு நூல்கள் என்பவற்றில் வெவ்வேறாக கூறப்படும் சமய உண்மைகள் சைவசித்தாந்தத்தையே நிலைநிறுத்துகிறதென்பதற்கு தூலாருந்ததி நியாயம் என்றதொரு உத்தி முறையும் பயன்படுத்தப்படுகிறது. அறிவாராய்ச்சியியல் தொடர்பாக தூலாருந்ததி நியாயத்தின் முக்கியத்துவம் பின்வரும் உதாரணத்தால் எடுத்துக் காட்டப்படலாம்.

ஞானபாதமாவது பொருட்தன்மையை உணர்த்துவதால் அது பலதிறப்படல் பொருந்தாதென்றும், ஆகமங்களில் பல்வகையாக கூறப்பட்டது. தூலாருந்ததி முறை பற்றி கூறப்பட்டதேயன்றி மாறுகோளல்ல என வகுத்துணரல் வேண்டும். ஆன்மாக்களின் மலபரிபாக தாரதம்மியத்துக்கேற்ப தூலாருந்ததி முறைத்தாக உணர்த்தல் மரபெனக் கூறி இந்தியாயத்தின் முக்கியத்துவம் உணர்த்தப்படுகிறது.[10]

ஆகமங்கள் சூத்திரவடிவிலிருப்பதால் பொருளுக்கேற்ப சொல்லை மாற்றிப் பொருள் கொள்ள வேண்டுமென்ற பிறிதொரு உத்தியும் பின்பற்றப்படுகிறது. சிவஞானமுனிவர் மட்டுமல்ல, ஞானப்பிரகாசருங்கூட இவ்வுத்தியைப் பயன்படுத்தியுள்ளார். சித்தியார் 9ஆம் சூத்திரத்தில் உமாபதி சிவாச்சாரியார் கூறும் கருத்தொன்றுக்கு வாக்கியமிருந்தபடியே பொருள் கொள்ளல் பொருந்தாது எனக் கூறி சைவசித்தாந்தம் ஏற்கும் உண்மைக்கேற்ப சொல் மாற்றிப் பொருள் கொள்ளல் வேண்டுமென ஞானப்பிரகாச முனிவர் குறிப்பிடுவது மனங்கொள்ளத்தக்கது.[11]

வலியவற்றால் மெலியவை கண்டிக்கப்பட்டு முரண்பாடு தீர்க்கப் படுமென்றும், மாறுகோளில் கூற்றுக்கள் எல்லாம் பிரமாணமேயாகும் என்றும் சிவஞான சுவாமிகள் கூறுவதும் சைவசித்தாந்த முறையில் உத்திகளேயாகும். இதனாற் போலும் வேத உபநிடதங்கள், பிரம்ம

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சூத்திரம் என்பனவற்றுக்கு மாறு கோளில்லா வழி உரை கண்டு அவற்றை சைவசித்தாந்த ஆளுகைப் பரப்பினுள் உள்ளடக்க சித்தாந்திகள் முயலுகின்றனர். பிரமே சூத்திரத்திற்கு சங்கரர் அத்வைத நிலைப்பாட்டிலும் இராமனுசர் விசிட்டாத்வைத நிலைப்பாட்டிலும் உரைசெய்ய அதே நூலினை நீலகண்டர் சைவசித்தாந்த பரமாய் விளங்குகிறார்.

பொருள் (அர்த்தம்) முரண்பாடு ஏற்படும்போது, அம்முரண்பாட்டைத் தீர்ப்பதற்கு இலக்கணத்தால் இலக்கியத்தை அறிவது என்ற பிறிதொரு உத்திமுறையும் சித்தாந்திகளால் பயன்படுத்தப்படுகிறது. இலக்கணத்தாலும் இலக்கியத்தாலும் பொருள் அறியப்படுவது பற்றி சிவஞானபாடியம் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறது.

"யாண்டும் பொதுவகையான் உணர்ந்து சிறப்பு வகையாலுணராததற்கே இலக்கணம் கூறப்படும், பொது வகையான் உணராக்கால் இலக்கணத்தை அவாவுமாறில்லை. சிறப்பு வகையாலுணர்ந்த வழி இலக்கணத்தாற் பயனில்லை. இலக்கணமும், இலக்கியமும் பொதுவியல்பு சிறப்பியல்பு என இரண்டு வகைப்படும். முகிற்படலத்தில் மறைந்து சிறிதே தோன்றும் இரண்டாம் நாளைப் பிறையைக் காணலுறுவார்க்கு நுனிக் கொம்பின் கண்ணது திங்கள் என்றல் பொதுவியல்பு, ஆண்டு உற்ற நோக்கிய வழி பேரொளியால் தண்ணென்ற கிரணங்களையுடையது திங்கள் எனக் கூறுவது சிறப்பியல்பென" தூலாருந்ததி நியாயத்திற்குரிய அடிப்படையில் இலக்கணத்தாலும் பொருளறிதல் வேண்டுமென எடுத்துக் காட்டுகிறார்.[12]

இவை தவிர, வரைவிலக்கணத்தினூடாக மேலதிக விளக்கங்களைப் பெறுதல், தொடர் நியாய முறையைப் பயன்படுத்தல் என்பனவும் சைவசித்தாந்திகளால் பயன்படுத்தப்படுகிற முறையியற் தத்துவங்களாகும். இத்தத்துவங்களின் பயன்பாட்டின் பொழுது இலக்கண நூல்களிற் குறிப்பிடப்படும் மாட்டெறிதல், இரட்டுறமொழிதல் முதலான தந்திர உத்திகள் கைக்கொள்ளப்படுகின்றன. உதாரணமாக, சிவஞானபோதச் செய்யுள் வைப்பு முறை, தொடர் நியாய முறையினால் நியாயப் படுத்தப்படுகிறது. பன்னிரெண்டு சூத்திரங்களைக் கொண்ட இந்நூல் அதிகாரத்திற்கு ஆறு சூத்திரங்களைக் கொண்ட இரண்டு பகுதிகளாகப் பிரிக்கப்பட்டு அவற்றில் மும்மூன்று சூத்திரங்களைக் கொண்ட பிரமாணவியல், இலக்கணவில், சாதனவியல், பயனியல் என்ற நான்கு பிரிவுகளாகப் பிரிக்கப்படுகிறது. சூத்திரங்களும் அதிகாரங்களும்

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. இப்பிரிப்பு முறை நூலியைபு, அதிகாரவியைபு, ஒத்தியைபு, பதவியைபு, அதிகரணவியைபு என்ற ஐவகையியைபு கொண்டதாகக் குறிப்பிடுவதன் மூலம் சிவஞான போதத்தின் பொருட் போதனை தொடர்நியாய முறையிலமைந்த முறறொறுமை கொண்டதாக எடுத்துக்காட்டப்படுகிறது. தொடர்நியாய முறையிலமைந்த சூத்திரங் களும், அச்சூத்திரங்களின் அதிகரணங்களும் உரையாசிரியர்களால் விளக்கப்படும் பொழுது மாட்டெறிதல், இரட்டுற மொழிதல் முதலான உத்திகள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. உதாரணமாக, சிவஞானபோதத்தின் இரண்டாம் சூத்திரத்தின் முதலதிகரணமான "அவையே தானேயாய்" என்பதற்கு "அவையேயாய்த்தானேயாய், அவையே தானேயாய்" என இரட்டுற மொழிதல் மூலம் வருவித்து உரைக்கப்படுகிறது. இதேபோல ஒன்பதாம் சூத்திரத்தின் மூன்றாம் அதிகார விளக்கத்தை சிவஞான சுவாமிகள் மாட்டெறிதல் உத்தி மூலம் தருவதையும் இங்கு குறிப்பிடலாம்.

அடிக்குறிப்பு

1. *சிவஞான பாடியத்தின் சைவாகமப் பிரமாணியம் என்ற பகுதியைப் பார்க்க.*
2. *சிவஞான சுவாமிகள். சிவஞானபாடியம், மு.மு.ப.03.*
3. *மே.கு.ப. 57.*
4. உதாரணமாக சுப்பிரபேதாகமம் பிரத்தியட்சம், அனுமானம், சப்தம், உவமானம், அர்த்தாபதி, அபாவம் என பிரமாணங்கள் ஏழென ஏற்றுக்கொள்ள, காமிகத்தின் பேதமான பௌஷ்கரம், முதல் மூன்று பிரமாணங்களை மட்டுமே ஏற்றுக்கொள்கிறது. (பார்க்க. சுப்பிர பேதாகமம் சிவசிருஷ்டிப் படலம், பௌஷ்கார ஆகமம் பிரமாணப் படலம்) அதே போல கிராணம், சுப்பிர பேதம், காலோத்தரம் முதலிய ஆகமங்களில் தத்துவங்கள் 36 என கணக்கிடப்பட்டுள்ளது. ஆனால் மிருகேந்திரம் தத்துவங்கள் 39 என்கின்றது. ரௌவ ஆகமம் தத்துங்கள் 30 என்கின்றது. மேலும் 36 தத்துவங்கள் பற்றிக் குறிப்பிடும் ஆகமங்கள் கூட அவை எவையெவை என்பதில் மாறுபட்ட கருத்தைத் தெரிவிக்கின்றன. பதி, பசு, பாசம் என்ற முப்பொருள்கள் பற்றியும் ஆகமங்களுக்கிடையே கருத்து வேறுபாடுள்ளது. மிருகேந்திரம், கிரணம் ஆகிய ஆகமங்கள் பதி, பசு, பாசம் என்ற முப்பொருள் பற்றி மட்டுமே பேசுகின்றன. ஆனால் சர்வ ஞானோத்திர ஆகமம், சிவன், பதி, பசு பாசம் என நாற்பொருள் பற்றி குறிப்பிடுகின்றது. ரௌரவம் பதார்த்தங்கள் ஐந்தென்று கூறுகின்றது. ரௌரவம் ஏழு பதார்த்த நிரூபணத்தைக் கொண்டது. மதங்க பரமேஸ்வர ஆகமத்தில் ஆறு பதார்த்தங்கள் நிறுவப்பட்டது.

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

இவ்வாறு ஆகமங்களின் போதனைப் பொருளில் கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கது.

5. சிவஞான பாடியம், மு.கு.ப.10.

6. மே.கு.ப.25.

7. மே.கு.ப.19.

8. மே.கு.ப.99.

9. மே.கு.ப.89.

10. மே.கு.ப.14.

11. அருந்ததிமீனை அறியானுக்கு இஃது அருந்ததி மீனெனக் காட்டின் அது மிகவும் நுண்ணியதாகலின் காண்டல் அரிது. எனவே அதனுடன் தோன்றுவதோர் பெரு மீனைக் காட்டி, அதனை உற்று நோக்கி உணர்ந்ததன் பின் அருந்ததி மீன் அஃதென்று அதன் மருங்கே தோன்றா நின்றது பார் எனக்காட்டி உணர்த்துவது போலோர் முறையென சிவஞான சுவாமிகள் தூலாருந்ததி நியாயத்தை விளக்குகின்றார். (சிவஞான பாடியம், மே.கு.பக். 05)

12. சிவஞான சித்தியார் சுபக்கம், ஒன்பதாம் சூத்திரம், ஞானப்பிரகாசர் உரை, ப. 61.

13. மே.கு.ப. 92.

University of Jaffna
16 FEB 2021
LIBRARY

703175

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

சைவசித்தாந்தம்: மறுபார்வை – அறிவாராய்ச்சியியல்

பேராசிரியர் சோ.கிருஷ்ணராஜா

சைவசித்தாந்த மெய்யியலின் அடிப்படையாகத் திகழ்கின்ற அறிவாராய்ச்சியியல் தொடர்பான பிரச்சினைகள் மற்றும் சைவசித்தாந்த மெய்ப்பொருளியல் குறித்த வரலாற்று நோக்குணர்வு என்பவை இந்நூலில் ஆய்வுக்குட்படுத்தப் பட்டிருப்பதுடன் சைவசித்தாந்தம் தொடர்பில் புதிய விவாதப் புள்ளிகளைத் திறக்கும் வகையில் பலமாறுபட்ட புரிதல்களையளிக்க இந்நூல் முற்படுகின்றது.

சைவசித்தாந்த தத்துவம் பற்றி பல ஆய்வுகள் வெளிவந்துள்ளன. இருந்தும் அவற்றில் இருந்து இவ்வாய்வை வேறுபடுத்தும் அம்சம் 13ஆம் நூற்றாண்டில் தோற்றம்பெற்ற சைவசித்தாந்த சாத்திரங்களுக்கு முற்பட்ட சைவசித்தாந்த கருத்துக்கள் பற்றிய விளக்கங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு சைவசித்தாந்த தத்துவம் தொடர்பான புரிதலை அளிக்க முற்படுவ தாகும்.

இந்திய மெய்யியலுக்கான முக்கியமானதொரு பங்களிப்பாக சைவ சித்தாந்தம் தொடர்பான பேராசிரியரின் இந்தப் பனுவல் அமைந்துள்ளது.

சோ. கிருஷ்ணராஜா *(1947-2009)*: யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகத்தில் மெய்யியல்துறைத் தலைவராகப் பணியாற்றிய இவர் தனது இளமாணிப் பட்டத்தினை பேராதனைப் பல்கலைக்கழ கத்திலும், கலாநிதிப் பட்டத்தினை மாஸ்கோ அரச பல்கலைக் கழகத்திலும் (Moscow State University) பெற்றவர். நூற்றுக்கு மேற்பட்ட ஆய்வுக் கட்டுரைகளையும் "விமர்சன மெய்யியல்" *(1989)*, "விமர்சன முறையியல்" *(1992)*, "இருபதாம் நூற்றாண்டின் ஓவியக் கொள்ளை" *(1994)*, "அழகியல்" *(1996)*, "சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல்: ஓர் அறிமுகம்" *(1995)*, "சைவசித்தாந்தம் மறுபார்வை" *(1998)*, "தற்கால யாழ்ப்பாண ஓவியர்கள்" *(1997)*, "பின்நவீனம்: ஓர் அறிமுகம்" *(1999)*, "இந்துக் கலைக் கொள்கை" *(2004)*, "சங்ககாலச் சமூகம் சமய-மெய்யியற் சிந்தனைகள்" *(2007)*, "பண்பாடு: சமூக மெய்யியல் நோக்கு" *(2010)*, "மெய்யியல்: ஓர் அறிமுகம்" *(2011)*, ஐரோப்பிய மெய்யியல் வரலாறு" *(2018)* போன்ற நூல்களையும் எழுதி வெளியிட்டதுடன் காசிவாசி செந்தி நாதையரின் "சிவஞானபோத வசனலங்கார தீபம்", ஹிரியண்ணாவின் "இந்திய மெய்யியல்" *(2005)* போன்ற நூல்களையும் செவ்விதாக்கி வெளியிட்டுள்ளார்.

குமரன் புத்தக இல்லம்

விடயம்: மெய்யியல் / சைவ சமயம்

ISBN 978-955-659-625-0

9 789556 596250

விலை ரூபா 500.00

Digitized by Noolaham Foundation.
noolaham.org | aavanaham.org

813