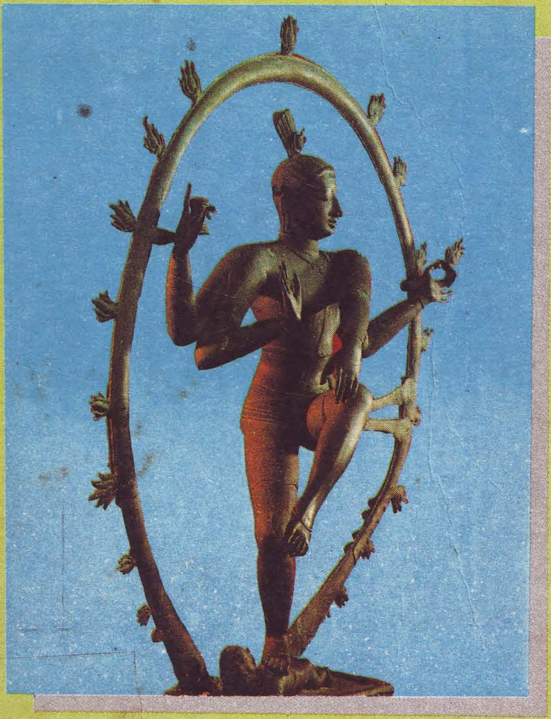
14556.

நயந்தரும் சைவசித்தாந்தம்



40
ன
PR

டாக்டர் நா. ஞானகுமாரன்

NCBH

நயந்தரும் சைவ சித்தாந்தம்

எட்டாவது உலகத்தமிழ் மாநாட்டுச் சிறப்பு வெளியீடு

டாக்டர் நா. ஞானகுமாரன்
சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர்,
மெய்யியல் துறை, யாழ் பல்கலைக் கழகம்,
திருநெல்வேலி, இலங்கை

நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் (பி) லிட்.,
41 - பி, சிட்கோ இண்டஸ்டிரியல் எஸ்டேட்,
சென்னை - 600 098.

Nayandharum Saiva Siod

by *Dr. N. Gnanakumaran*

முதற் பதிப்பு : டிசம்பர், 1994

நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் வெளியீடு

© ஆசிரியருக்கு

Code No : A 822

ISBN : 81-234-0381-X

விலை : ரூ. 25.00

ஒளி அச்சு : ஈசுவர் லேசர், சென்னை - 18.
அச்சிட்டோர் : M/S உதயம் ஆப்செட்ஸ்,
சென்னை - 2

பதிப்புரை

சைவசித்தாந்தம் என்னும் சமய மரபு திருமூலர் காலத்திலிருந்து தமிழ் நாட்டில் வளர்ந்து வந்துள்ளது எனலாம். எனவே அதனுடைய வரலாறு குறைந்தது ஆயிரத்தைந்நூறு ஆண்டு நீண்டிருப்பது காணலாம். சமயங்களிலிருந்து அப்பாலை (இயக்க மறுப்பு) இயலும், அப்பாலையியலிருந்து மெய்யியலும் படிப்படியாக வளர்ந்து இறுதி நிலை அடைகின்றன என்பர் மெய்யியல் வரலாற்று வல்லுநர். எனவே தமிழ்ச் சைவசித்தாந்தம் சங்ககாலத்தில் வேர் கொண்டு தேவார, திருவாசக (திருமுறை) க் காலத்தில் மரமாகிக் காய்த்து மெய்கண்ட தேவரை முதலாக உடைய சந்தானா சாரியர்கள் காலத்துக் கனிவதைக் காணலாம்.

தமிழர் மெய்யுணர்வின் சாரமே சைவசித்தாந்தம் என்பார் ஜி. யூ. போப். இது சைவசித்தாந்தம் தமிழர் வாழ்வில் பெற்றிருந்த உயரிய வலிமையான பிடிப்பை எடுத்துக் காட்டுகிறது. தமிழகத்தைப் பொறுத்த வரை வைணவத்துக்கும் அடிக்கல் இருப்பதைக் காணலாம். அவ்வடிக்கல்லே நாலாயிரத் திவ்யப் பிரபந்தம், தமிழ் நாட்டில் சங்கம் மருவிய காலத்தில் தோன்றிய பக்தி இயக்கம் மெல்ல மெல்ல வடநாட்டில் பரவி மத்திய காலங்களில் பெரும் சமூகப் புரட்சியை விளைவித்தது, என ஆராய்ச்சியாளர் சிலர் கருதுகின்றனர். மதமும் ஒருகால கட்டத்தில் சமூகத்தில் புரட்சிகரமான பங்காற்று

கின்றது என்னும் மார்க்சிய கொள்கை இதற்கு அரண் செய்கிறது.

சைவசித்தாந்தம் இந்திய நாட்டில் காஷ்மீரத்திலும் தமிழ் நாட்டிலும் பின்பற்றப்பட்டு வருகிறது. தமிழர்கள் பரவி வாழும் இலங்கை, மலேசியா, தென்னாப்பிரிக்கா ஆகிய நாடுகளிலும் தமிழ் மக்கள் இச்சமயத்தைப் பின் பற்றி ஒழுகுகின்றனர்.

சைவத்தின் தோற்றத்தை சிந்து சமவெளி நாகரிகத்தில் காணலாம் என்பர். சைவம் வளர்ந்து பல பிரிவுகளாகியது. ஒருபிரிவே சைவசித்தாந்தம். தமிழ்ச் சைவத்தின் கருவூலங்களாகக் கருதப்படுவன வேதங்களும் ஆகமங்களும் திருமுறைகளும் என்பர். கி. பி. ஒன்பதாம் நூற்றாண்டளவில் இலங்கியவரான ஆதி சங்கரருடைய அத்வைதம், உலகம் ஒரு தோற்றம் - உள் பொருளன்று - மாயை என்றார். இதற்கு நேர் எதிராகச் சைவசித்தாந்தம் உலகம் ஓர் உள்பொருள், மாயை என்பது பொருள் வகையானது என்று கூறுகிறது. இந்த அடிப்படை வேறுபாட்டுடன் மலர்ந்த சைவசித்தாந்தம் தனக்கென அப்பாலை யியலையும் (Metaphysics) அறிதல் கோட்பாட்டையும் (Theory of knowledge) வகுத்துக் கொண்டு இயங்கிவருகின்றது. தமிழகத்தில் குறிப்பிட்ட சைவ சமய சார்புடைய மக்களை ஈர்த்து வயப்படுத்தி நிற்கிறது.

இத்தகைய சிறப்புடைய சைவசித்தாந்தம் எவ்வாறு பிறந்து வளர்ந்தது பிற சமயங்களிலிருந்து எவ்வாறு பிரிந்து நிற்கிறது, அதனைப் பின்பற்றுபவர்களுக்கு வரையறுத்துத் தந்துள்ள ஒழுகலாறுகள், சமூகக் கடமைகள், வழிபாடு, வழிபாட்டு முறைமைகள் என்பனவற்றை எளிய, நல்ல தமிழில் இலங்கைப் பல்கலைக் கழக மெய்யியல் துறைப் பேராசிரியரான கலாநிதி நா. ஞானகுமாரன் அவர்கள் இந்நூலில் எடுத்துக் கூறுகிறார். நூலுக்கு மகுடம் சூட்டினாற் போல அமைவது நான்காவது அத்தியாயமான 'வேதாந்தத் தெளிவே சைவ சித்தாந்தம்' என்பது. ஆசிரியரைப் பற்றிக் கொழும்பு பல்கலைக் கழக சட்டத்துறைத் தலைவரான நா. செல்வகுமாரன் அரியதொரு குறிப்பினைத் தந்துள்ளார்.

தமிழ் நாட்டில் இது காறும் எழுதப்பட்ட சைவசித்தாந்தம் பற்றிய நூல்களிலிருந்து இந்நூல் அணுகு முறையில் வேறுபட்டிருப்பதைக் காணலாம்.

கடல் கடந்து வாழும் தமிழர்களிடை உயர்ந்தோங்கி நிற்கும் சான்றோர் நூல்களை நியூ செஞ்சுரி புத்தக வெளியீட்டகம் வெளியிட்டு அவர்களைத் தமிழ் கூறும் நல்லுலகத்துக்கு அறிமுகப் படுத்த வேண்டும் என்ற நன்னோக்குடன் இந்நூலை வெளியிடத் துணிந்தது.

பதிப்பகத்தார்

FOREWORD

N. SELVAKUMARAN
HEAD, DEPARTMENT OF LAW
UNIVERSITY OF COLOMBO
SRI LANKA .

Dr. Naganathan Gnanakumaran who is the author of "Najan Tharum Saiva Siddhantham", is a Senior Lecturer in Philosophy in the Department of Philosophy of the University of Jaffna, Thirunelvely . Having been awarded the Degree of Bachelor of Arts (Philosophy Special) with Second Class Honours in the Upper Division by the University of Kelaniya in 1977, Dr. Gnanakumaran proceeded successfully to read for the Degree of Master of Arts in the University of Jaffna . His dissertation for the Master's Degree was on "the concept of *Maya* and the Theory of Perception of *Sankara*" . Thereafter he won the coveted Scholarship award given by the Indian Council for Cultural Relations to undertake a programme of research leading to the conferment of the degree of Doctor of Philosophy at the Sri Rani Durgawathy University, Jabalpur . He won the said degree for his well researched thesis on "*Maya :* Fact or Fiction" .

Dr. Gnanakumaran has been a member of the academic staff of the University of Jaffna from 1978, attached to the Department of Philosophy . He has been the mainstay of the Department especially in the field of Saivasiddhantha . He has also been a Supervisor of many postgraduates . He has authored the book titled "*Bharathy Potria Arulampala Swamikal*" *which had been published by the Jalpanaththu Swamikal Sabai.* Dr. Gnanakumaran has the distinction of presenting well researched articles before learned audiences . Also a number of his articles has been published in reputed academic journals including the South Asian Journal and *Chinthanai* .

In the present work of Dr. Gnanakumaran, he has been propounding some new thinking into the concept of Saivasiddhantham . In chapter I, he dwells with the historical aspects of Saivism and its various sects; he explores the doctrine of Saivasiddhantham as a way of life and its significance in the following Chapter .

The Concept of Freewill and Saivasiddhantham engages his analytical prowess in the third chapter . The final Chapter has been shedding a new light on the vexed interpretation on "Vedanta Thelivaanch Saivasiddhantham ."

முகவுரை

ஒவ்வொரு மனித ஜீவராசிகளும் தமது வாழ்வின் நோக்கினையும் போக்கினையும் உணர்ந்து உயர்வடைவதற்குச் சமயங்கள் ஒவ்வொன்றும் பொதுவில் வழிகாட்டுகின்றன. இவ்வகையில் சிவனை முழுமுதற் கடவுளராக ஏற்று நிற்கும் சைவசித்தாந்தமும் நயக்கத் தகுந்த வகையில் வழிகாட்டி நிற்பது காணுதற்குரியதாகும்.

இலங்கை, தென்இந்தியா, மலேசியா போன்ற பல இடங்களில் வாழும் மக்கள் பலரால் ஏற்றொழுகப்படும் சைவசித்தாந்த நெறியின் உண்மைகளைத் தெளிந்தோர் மிகச் சிலரேயாவர். வாழ்வினை வளம்படுத்தவல்ல இந்நெறியின் சிறப்பியல்புகளை அறிவது பயன்பயக்க வல்லதாகும். சைவசித்தாந்தம் பற்றிப் பல நூல்கள் பொதுப்படையில் வெளிவந்துள்ள போதிலும் சைவசித்தாந்தத்தில் அமைந்துள்ள செம்பொருட் கருத்துக்களை ஆழமாக நோக்கும் வகையில் இந்நூல் அமைந்துள்ளது. யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்து புறநிலை அலகால் நடாத்தப்பெற்ற சைவசிந்தாந்த தொடர் விரிவுரைகளிலும் பல்கலைக்கழகத்து ஆய்வரங்கிலும் நிகழ்த்தப்பெற்ற உரைகளின் கருப்பொருளே இந்நூலாக அமைந்துள்ளது.

இந்நூலில் நான்கு கட்டுரைகள் நான்கு அத்தியாயங்களாக வகுக்கப்பட்டுள்ளன. சைவமும் சைவசித்தாந்தமும் எனும் முதல் அத்தியாயமானது சிவனை முழுமுதற் கடவுளராகக் கொண்டு விளங்கிய நெறிகள் பலவற்றையும் வரலாற்று ரீதியான வளர்ச்சிப் போக்கில் இனங்காண முற்படுகின்றது. சைவசித்தாந்தம் பற்றிய தெளிவான புரிந்துணர்வுக்கு இதர நெறிகள் பற்றிய சுருக்க அறிவானது உதவவல்லமை இங்கு மனங்கொள்ளத்தக்கதாகும். மனித வாழ்வை வாழ்விக்கின்ற வாழ்க்கை நெறியாக முறையாக சைவசித்தாந்த தத்துவம் அமைந்துள்ளமை இரண்டாவது அத்தியாயமான சைவசித்தாந்த வாழ்வியலில் இடம் பெறுகின்றது. வாழ்வில் வளப்பங்காண்பதற்கு வழிகாட்டும் சிந்தாந்தச் செழுமை இவ்வத்தியாயத்தில் எடுத்தாளப்படுவது சித்தாந்தத்தின் சிறப்பினை உணர்வதற்கு உதவுகருவியாகின்றது. மூன்றாவது அத்தியாயமானது சுயாதீன சித்தமும்

சைவசித்தாந்தமும் எனும் கருப்பொருளை ஆய்வுக்குட்படுத்துகின்றது. சுயாதீனசித்தம், கர்மம், விதி போன்ற எண்ணக்கருத்துக்களுக்கு அழுத்தம் கொடுத்து முரண்பாடற்ற வகையில் மேலே சுட்டிய கருத்தை புதிய கோணத்தில் அணுகமுயல்கின்றது. இறுதி அத்தியாயமானது மெய்கண்ட சாஸ்திரத்தில் ஒன்றான சிவப்பிரகாசத்தில் சுட்டப் பெறும் வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவசித்தாந்தம் எனும் சொல்லாட்சியில் உள்ளடங்கிய நயக்கத்தகு பொருளைத் தெளிவாக்க முற்படுகின்றது.

இந்நூல் நூலுருப் பெறுவதற்கு பலர் பலவகைகளில் உதவி புரிந்துள்ளனர். அவர்கள் அனைவர்க்கும் நன்றி கூறுவதில் மகிழ்வடைகின்றேன். குறிப்பாக இந்நூலை வெளிக் கொணருவதில் ஆக்கபூர்வமான ஆலோசனைகளையும் உதவியையும் வழங்கிய கொழும்புப் பல்கலைக்கழகச் சட்டத்துறைத் தலைவர் திரு. நா. செல்வக்குமாரன் அவர்கள் பணி குறிப்பிடத்தக்கதாகும். மேலும் இந்நூலை வெளியிட முன்வந்த நியூ **செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ்** நிறுவனத்தாருக்கும் நன்றி பல.

நா. ஞானகுமாரன்
(கலாநிதி. நா. ஞானகுமாரன்,
மெய்யியல்துறை,
யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்)

உள்ளுறை

1. சைவமும் சித்தாந்தமும் 1

2. சைவ சித்தாந்த வாழ்வியல் 46

3. சுயாதீன சித்தமும் சைவ சித்தாந்தமும் 81

4. வேதாந்தத் தெளிவே சைவ சித்தாந்தம் 100

* உசாத்துணை 138

1

சைவமும் சித்தாந்தமும்

சைவமானது இந்தியாவில் விளங்கிய, விளங்குகின்ற நெறிகளுள் குறிப்பிடத்தக்கதொன்றாகும். இந்தியாவில் நிலவிய, நிலவுகின்ற நெறிகளின் பின்புலத்தை வரலாற்று நோக்கில் பார்ப்பதன் மூலம் சைவத்தையும் சைவத்தில் குறிப்பிடத்தக்க ஒரு பிரிவான சைவசித்தாந்தத்தையும் அறிதல் தெளிவிற்குரியதாகும்.

'இந்து' எனும் பதமானது இந்து நதிக்கரையில் வாழ்ந்த மக்களைக் குறித்தவகையில் இந்திய மக்கள் அனைவரையும் குறிக்கும் பொதுப் பெயராக விளங்குவதாயிற்று.[1] இந்துநதிப் பள்ளத்தாக்குப் பிரதேசமானது உலக நாகரிக வளர்ச்சியில் தொன்மைக்குரியது என்பதில் வரலாற்று ஆய்வாளர்கள் இடையே கருத்து முரண்பாடில்லை. இந்து அல்லது சிந்து அல்லது ஹிந்து நதிப் பள்ளத்தாக்குப் பிரதேசம் எனும் வகையில் முழு இந்தியாவினையும் 'இந்துஸ்தானம்' என வழங்கப்பட்டமை இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. இந்தியாவில் விளங்கிய உலகாயதம், சமணம், மாத்தியமிகம், யோகசாரம், சௌத்ராந்திகம், வைபாடிகம் போன்ற அவைதிக தத்துவங்களும் சாங்கியம்,

யோகம், நியாயம், வைசேடிகம், உத்தர மீமாஞ்ஞை, பூர்வ மீமாஞ்ஞை போன்ற வைதிக தத்துவங்களும் இந்திய தத்துவங்கள் அல்லது இந்து தத்துவங்கள் எனும் வகையில் அழைக்கப்பட்டன.

இவ்வாறே இந்துசமயமானதும் சைவம், சாக்தம், வைஷ்ணம், காணபத்தியம், கௌமாரம், சௌரம் போன்ற பல்வேறுபட்ட பிரிவுகளை உள்ளடக்கியதாக விளங்கிற்று. சைவசமயமானது சிவனை முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்டு விளங்குவதாகும். சக்தியை முதன்மைக் கடவுளராகக் கொண்டு விளங்குவது சாக்த நெறியாகும். வாசுதேவன் அல்லது விஷ்ணுவை முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்டு திகழ்வது வைஷ்ணவ சமயமாகும். இவ்வாறே காண பத்தியம் கணபதியையும் கௌமாரம் முருகனையும் சௌரம் சூரியனையும் முழுமுதற் கடவுளராகக் கொண்டு விளங்குதல் காணலாம்.

சிவசம்பந்தமுடைய நெறி சைவசமயமாகும். சைவ சமயத்திலும் பல்வேறுபட்ட பிரிவினர் விளங்கினர். இவர்கள் தம்முள் வேறுபட்டு அமைவதற்கு அவர்களது தத்துவச் சிந்தனைகளும் நடைமுறைக் கிரியைகளும் காரணங்களாயின. இவர்களில் சில பிரிவினர் காத்திரமான வகையில் செல்வாக்குப் பெற்றவர்களாக அமைந்தனர். சிலர் குறிப்பிட்ட காலங்களில் செல்வாக்குக்கு உரியவர் களாக விளங்கிப் பின்னர் செல்வாக்கற்று வழக்கொழிந்த நிலைக்குத் தள்ளப்பட்டனர். சில பிரிவினர் பற்றிக் கே ள்வியறிவுடைய நிலையில் அதாவது அவர்களின்

சிந்தனை, வழிபாட்டுமுறை ஆகியன பற்றிப் போதிய தவகல்களின்றி அறியப் பெறுவது துரதிஷ்டவசமான தாகும். எனினும் இப்பிரிவினர் அனைவரும் சிவனை முழுமுதற் கடவுளராக ஏற்ற நிலைமையில் சைவர்களாக விளங்கினர். சைவர்கள் சிவனை உருத்திரன், சர்வன், உக்ரன், பவன், பசுபதி, மகாதேவன், வாமதேவன், ஈசானன், ஈஸ்வரன், மகேஸ்வரன், சிவரிஷி, பரமேஸ்வரன், அசனி, ஓம்காரன், பிரமா, சங்கரன், பரமசிவன் எனப் பல நாமங்களால் அழைத்தனர்.

கடந்த நூற்றாண்டுகளில் சிந்துநதிப் பள்ளத்தாக்குப் பிரதேசங்களான மொகஞ்சதாரோ (Mohenjo Daro) ஹரப்பா (Harappa) சன்குதாரோ (Chanhu Daro) போன்ற இடங்களில் நிகழ்த்தப்பெற்ற அகழ்வாராய்வுகள் மூலம் பெறப்பட்ட உண்மைகள் சைவத்தின் தொன்மையைத் தெளிவாக்கின.[2] வேத, உபநிடத காலத்திற்கும் அப்பாற் பட்டுப் பழமை பொருந்திய சமயமெனும் தகைமையைச் சைவம் பெற்றது. திரிசூலம் கொண்டதும், மூன்று தலை களைக் கொண்டதும், அரைக்கண் திறந்த நிலையில் யோகநிலைக்குரிய வகையில் அமைந்ததும், ஒளிக்கதிர்கள் சுற்றியமைய நடன நிலையைக் கொண்டதுமான உருவங்கள் சிவனைக் குறித்து நிற்கின்றன என ஆய்வாளர்களால் எடுத்துரைக்கப் பெற்றன. மேலும் அங்குக் கிடைக்கப்பெற்ற அதிக எண்ணிக்கையான இலிங்கங்களும் சைவசமய கிரியைகள் தொடர்பான பல சான்றாதாரங்களும் கண்டுபிடிக்கப்பட்டன. இச் சிந்துவெளி நாகரிகமானது

ஏறத்தாழ கி.மு 3000 - கி.மு 1500 ஆண்டுகளுக்கு இடைப் பட்ட காலப்பகுதிக்குரியதென அகழ்வாராய்ச்சி அறிஞர் கள் எடுத்தாண்டமை குறிப்பிடத்தக்கது.[3] இவ்வாராய்ச்சி யின் பயனாக வேதகாலத் தொன்மைக்கு உரியதென எடுத்தாளப்பட்ட சைவசமயமானது உலகச் சமயங்களுள் பழமைக்குரிய ஒரு நெறியாக எடுத்தாளத்தக்க வகையில் வரலாற்றுரீதியான முக்கியத்துவத்தைப் பெற்றதெனலாம்

வேதங்கள் கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திற்கு முற்பட ஏறத்தாழ 2000 - 500 ஆண்டுகளுக்கு இடைப்பட்ட காலப் பகுதிக்குரியதென பொதுவில் கொள்ளப்படுகின்றன. இருக்குவேதம், யசுர் வேதம் ஆகியவற்றில் உருத்திரன், பசுபதி போன்ற தெய்வங்கள் பற்றி அதிகம் பேசப் படுகின்றன. வேதங்களில் பேசப்பெறும் உருத்திரக் கடவுளரே பின்னர் சிவனென வழங்கப்பட்டதாகப் பல ஆராய்ச்சியாளர் கருதுவர். எனினும் பிஸ்வால் அவர்கள் இருக்கு வேதத்தில் சிவ எனும் சொல்லாட்சி இடம் பெற்றுள்ளமையைத் தெளிவுற எடுத்தாளுதல் குறிப்பிடத் தக்கது. இவ்வகையில் இருக்குவேதத் துதிப்பாடல்களில் பதினொரு இடங்களில் இச்சொல்லாட்சி அமைவது காண்கின்றோம்.[4] வேதத் துதிப்பாடல்களில் இடம் பெற்றுள்ள சிவ எனும் சொல்லாட்சிகள் பெரிதும் அடை சொற்களாகவே பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. சிவன் எனும் சொல் உருத்திரனுக்கே உரிய ஒத்த சொல்லாகப் பயன்படாவிடினும் வேதக் கடவுளர் பலருக்குரிய பண்பின் விவரணப் பெயராகச் சுட்டப் பெற்றமை குறிப்பிடத் தக்கதாகும். சுவேதாஸ்வதர உபநிடதத்திலும் உருத் திரனின் இயல்பினைச் சுட்டுவதாய் சிவன் எனும் பெயர் பல பகுதிகளில் வருதல் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[5] இந்த வகையிலேயே உருத்திர சிவன் எனும் எண்ணக் கருத்தும் சுவேதாஸ்வதர உபநிடதத்தில் வளர்ச்சி கண்டமை நோக்கத்தக்கதாகும்.[6] உருத்திரன் துன்பத்தை நீக்குதலும் இன்பத்தை அருளுதலும் ஆகிய இருவகைத் தொழில் ஆற்றுபவராக உள்ளார் என வேதவாக்குகளை ஆதார மாகக் கொண்டு நாராயண ஐயர் எடுத்தாண்டார்.[7] சிவன் உருத்திரன் ஆகிய இரு சொற்களும் பாவம் அல்லது துன்பத்தைத் துடைப்பவரென்பதை விளக்குகின்றன. இதுபோலவே சிவனும் செம்மை உணர்த்தவும் மங்கலப் பொருள் உணர்த்தவும் எடுத்தாளப்படுதல் ஒப்புநோக்கத் தக்கதாகும். உருத்திரன் சில வேளைகளில் தீய, கொடுஞ் சினமுடையவனாக எடுத்தாளப்படுதல் வேதங்களில் காணலாம். இத் தன்மைக்குப் பொருந்துவதுபோல சிவன் சினங்கொண்டவனாயும் சிவந்தநிலைக்குரியவனாயும் பொருளளிக்கப்படும் தன்மை கவனிக்கத்தக்கதாகும்.

வேத உபநிடதங்களில் சைவசமயக் கடவுளர் பற்றிப் பேசப்படுவதுபோலப் பழமையான தமிழ் நூல்களாகிய தொல்காப்பியம், எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு ஆகிய சங்க இலக்கியங்கள் ஆகியனவற்றிலும் சிவன் பற்றிய செய்திகள் இடம்பெறுதல் காணலாம். சங்க இலக்கியங் களான எட்டுத்தொகையும் பத்துப்பாட்டும் பெரிதும் கி.பி. 1-3 நூற்றாண்டிற்கு இடைப்பட்ட காலப்பகுதிக்

குரியனவாகக் கொள்ளப்படுகின்றன. இலக்கண நூலான தொல்காப்பியம் சங்க இலக்கிய நூல்களிலும் பார்க்க காலத்தால் முற்பட்டதாகச் சுட்டப்பெறாவிடினும் சிவனது இயல்பைச் சுட்டிநிற்கும் வகையில் பல சொற்றொடர்கள் இடம்பெறுகின்றன.

'நீலமேனி வாலிழை பாகத் தொருவன் இருதாளிழற் கீழ்
மூவகை யுலகமும் முகிழ்த்தன முறையே' [8]

'ஆலமர் செல்வன்' [9] 'நீலமணி மிடற்றோன்' [10]

பெண்ணுருவொரு திறனாகின்' [11] 'ஆலமர் செல்வர்' [12]

'இமையா முக்கண் மூவெயில் முருக்கிய முரண்மிகு செல்வன்' [13]

'திரிபுரம் எரித்த விரிசடைக் கடவுள்' [14]

'முக்கட் செல்வன்' [15]

எனும் சொல்லாட்சிகள் சிவனின் பண்பியல்புகளை எடுத்தாள்பவை என்பதில் ஐயமில்லை.

பொதுவில் இலக்கண நூல்கள் ஊடாக இறையியல் சிந்தனைகள் வெளிப்படுத்தப்படுவது மிகக்குறைவே. எனினும் இலக்கண விதிகளைக் கொண்டும் இறையியல் கருத்துக்களைச் சிவஞானபோதம், திருக்குறள், திருவருட் பயன், உண்மைவிளக்கம் ஆகிய நூல்கள் நுட்பமாக எடுத்தாண்டுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கனவாகும். 'அக் கரங்கள் இன்றாம் அகரவுயிர் இன்றேல்' எனச் சிவஞானபோதமும், [16] 'அகரமுதல எழுத்தெல்லாம் ஆதி

பகவன் முதற்றே உலகு' எனத் திருக்குறளும், [17] 'அகர உயிர்போல் அறிவாகி எங்கும் நிகரிலிறை நிற்கு நிறைந்து' எனத் திருவருட்பயனும், [18] 'அக்கரங்கட்கெல்லாம் அகர உயிர் நின்றாற்போல்' என உண்மை விளக்கத்திலும், [19] இலக்கண விதிகளின் வழி இறைவனின் இயல்பினை விளக்கிநின்றமை காணலாம். இவ்வாறே தொல்காப் பியத்திலும் மெய்யோழுயையினும் உயிரியல் திரியா' எனவும், [20] 'மெய்யின் இயக்கம் அகரமொடு சிவனும் எனவும் [21] சுட்டப்படுமுகத்தால் இறையியல் சார்ந்த கருத்துக்கள் நுட்பமாக எடுத்தாளப்படுதல் நோக்கத்தக்க தாகும். மேலும்,

'மாயோன் மேய காடுறை உலகமும்
சேயோன் மேய மைவரை உலகமும்
வேந்தன் மேய தீம்புனல் உலகமும்
வருணன் மேய பெருமணல் உலகமும்' எனும் [22]

பாடலடிகளூடாக திருமால், முருகவேள், இந்திரன், வருணன் ஆகிய கடவுளரைச் சுட்டி நிற்பதும் குறிப்பிடத் தக்கதாகும்.

ஐம்பெரும் காப்பியங்களுள் ஒன்றான மணிமேகலை யில் சமயக் கணக்கர் தம்திறங்கேட்ட காதையில் சைவ வாதியின் கொள்கை எடுத்துரைக்கப்படுதல் காணலாம். 'இறைவன் ஈசன் என நின்ற சைவவாதி [23] எனச் சுட்டப்படுவதன் மூலம் ஈசனை முழுமுதற் கடவுளராகக் கொண்டவர்கள் சைவவாதி என்பது தெளிவுறுத்தப் படுகின்றது. மேலும் 'துயர்தீர் தோற்றத்தோனும்' எனும்

தன்மையான இறைவன் ஈசன் என்பதும் விளக்கப் படுகின்றது.[24] சிலப்பதிகாரத்தில் எடுத்தாளப்படுவது போல 'நுதல் விழி நாட்டத்து இறையோன் முதலாப் பதிவாழ் சதுக்கத்துத் தெய்வம் ஈறாக' எனச் சிவனை ஏற்றிப் போற்றுதல் காண்பதற்குரியதாகும்.[25] சிவனின் முதன்மை கருதிப்போலும், சிலப்பதிகாரம்

'பிறவா யாக்கைப் பெரியோன் கோயிலும்
அறுமுகச் செவ்வேள் அணிதிகழ் கோயிலும்
வால்வளை மேனி வாலியோன் கோயிலும்
நீலமேனி நெடியோன் கோயிலும்'

எனப்பல தெய்வங்கள் பற்றி எடுத்தாளுகையில் சிவனைப் பிறவா யாக்கைப் பெரியோன் எனும் வகையில் முதலிடம் கொடுத்து விளக்குதல் காணலாம்.[26] மேலும் வேட்டுவவரியில்,

'விண்ணோர் அமுதுண்டும் சாவ ஒருவரும்
உண்ணாத நஞ்சுண்டு இருந்தருள் செய்குவாய்' எனவும்[27]

கால்கோட் காதையில்,

' செஞ்சடை வானவன் அருளினில் விளங்க
வஞ்சித் தோன்றிய வானவ கேளாய் ' எனவும்

'தெண்ணீர் கரந்த தெஞ்சடைக்கடவுள்
வண்ணச் சேவடி மணிமுடிவைத்தலின்' எனவும்[28]

எடுத்தாளுகின்றமை நோக்கத்தக்கதாகும். சிவனின் சிறப்புக் களும் பெருமைகளும் பிற்பட புராணங்கள், இதிகாசங்கள் பலவற்றிலும் பெரிதும் விரிவாக எடுத்தாளப்படுதல் காணலாம்.

சைவசமயமானது ஏழாம் நூற்றாண்டுகளில் தென்னிந்தியாவில் மறுமலர்ச்சி கண்டதெனலாம். சமய குரவலர்களான திருஞானசம்பந்தர், திருநாவுக்கரசர் ஆகியோரின் காலமும் ஏழாம் நூற்றாண்டாகும். இவர் களுக்குக் காலத்தால் முற்பட்டவர்களாக திருமூலர், காரைக்காலம்மையார் ஆகியோர் விளங்கினர். காரைக் காலம்மையார் மூத்த திருப்பதிகம், அற்புதத் திருவந்தாதி, திருவிரட்டை மணிமாலை ஆகிய நூல்களைப் பாடியவராவர். திருமூலர் மூவாயிரம் பாடல்கள் கொண்ட திருமந்திரம் எனும் நூலைப் பாடியவராவர். திருமந்திரம் தோத்திர நூல் என்பதுடன் சாஸ்திர நூலாகவும் கொள்ளத் தக்கவகையில் அமைந்துள்ளது. இது சைவசித்தாந்த சாஸ்திர அமைப்பிற்கு முன்னோடியானதாக விளங்கு கின்றது. திருமூலரின் காலம்பற்றித் தெளிவான கருத்துக்கள் பெறச் சான்றுகள் அரிதாக உள்ளன. இவரது காலத்தை கி.மு.6000 எனக் துடிசைகிழார் அ. சிதம்பரனார் எடுத்தாளினும் ஆதார பூர்வமானதாகக் கொள்ளமுடிய வில்லை.[29] அதேவேளை ஆதாரங்கள் ஏதும்தராது கிறிஸ்துக்குப்பின் முதலாம் நூற்றாண்டென டாஸ்குப்தா எடுத்தாள்வதனைக் காணலாம்.[30] இதுபோல கி.பி.3ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவராக முத்துராமன் தனது சைவ சித்தாந்த நூலில் எடுத்தாள்வார். கி.பி.4 அல்லது 5ம் நூற்றாண்டளவில் வாழ்ந்தவரென நாராயண அய்யர் கருதுகின்றமையும் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[31] இராஜ மாணிக்கம் அவர்கள் பல்லவர்கால ஆரம்பத்திலேயே

திருமூலர் வாழ்ந்திருக்க வேண்டுமெனக் கருதுகின்றார்.[32] இதுவே பொருத்தமுடைய காலமாகக் கொள்ளத்தக்கதாகும்.

8ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த சுந்தரமூர்த்திநாயனாரின் பாடலில் திருமூலர் பற்றிய செய்தி இடம்பெறுவதால் எட்டாம் நூற்றாண்டிற்கு முற்பட்டவரென்பதில் கருத்து வேறுபாடு எழ வாய்ப்பில்லை எனலாம். திருஞான சம்பந்தர், திருநாவுக்கரசர், சுந்தரமூர்த்தி, மாணிக்கவாசகர் ஆகிய நால்வரும் சைவசமயத்தை வளர்த்த சமயாசாரிகளாகக் கருதப்பெறுகின்றனர். இவர்களுடன் ஏனைய சில அருளாளர்களும் பாடிய பாடல்களும் பன்னிரு திருமுறைகளாகத் தொகுக்கப்பட்டன. பதினெண்ணாயிரம் பாடல்களுக்கு மேற்பட்ட பன்னிரு திருமுறைகளும் சைவசித்தாந்த உண்மைகளுக்கு உரமளிக்கும் தோத்திரப் பாடல்களாக விளங்கின. இவற்றின் வளர்ச்சி நிலையில் பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டளவில் சைவ சித்தாந்த உண்மைகளைத் தத்துவநிலையிலும் தர்க்கநிலையிலும் எடுத்தாளும் வகையில் பதின்னான்கு மெய்கண்ட சாஸ்திரங்கள் தமிழில் எழுந்தமை குறிப்பிடத்தக்கது.

சைவசமயமானது தொன்மைக்குரியதோடு பல்வேறுபட்ட பிரிவினைக் கொண்டதெனக் கண்டோம். 14ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த மாதவாசாரியார் தனது சர்வதரிசன சங்கிரகத்தில் நான்கு வகையான சைவ தரிசனங்களைக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[33] அவை,

I. நகுலீச பாசுபதம்

II. சைவதரிசனம்

III. பிரத்யாபிஞ்ஞானம்

IV. இராசேஸ்வரம்

என்பனவாகும்.

நகுலீசர் என்பவரால் ஸ்தாபிக்கப்பட்டமையால் நகுலீச பாசுபதம் என அழைக்கப்பெற்றது. இதனை லகுலீச பாசுபதம் எனவும் லகுலீச தத்துவம் எனவும் அழைக்கப்படுவதுண்டு. நகுலீசரும் லகுலீசரும் ஒருவரே என்பர். இவர் சிவனின் அவதாரமெனக் கருதப்படுகின்றது. வசுத்தமுனி லகுலீசர் இருபத்தெட்டாவது அவதாரங்களில் இறுதியான அவதாரமெனவும் ஹரிபட்டர் பதினெட்டாவது அவதாரத்தில் முதலாவது அவதாரமெனவும் எடுத்தாளுதல் சுட்டத்தக்கதாகும்.[34]

பாசுபத சைவமானது இந்தியாவில் வடமேற்குப் பாகங்களிலும் பீகார் மாநிலத்திலும், ஒரிசா, குஜராத், கர்நாடகம், தமிழகம், யாவாதீவு போன்றபல இடங்களிலும் செழித்து விளங்கிய நெறியாகும். வேதங்களில் சுட்டப்பெறும் பசுபதியை முதன்மைக் கடவுளாகக் கொண்டதே பாசுபத நெறியாகும். இது ஆறாம் நூற்றாண்டிற்கும் பதினொராம் நூற்றாண்டிற்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் வளர்ச்சி நிலையில் விளங்கியதாகும். ஆறாம் நூற்

றாண்டளவில் வட இந்தியாவில் பாசுபத ஆலயங்கள் பல விளங்கின. பதினொராம் நூற்றாண்டளவில் இதன் வீழ்ச்சி அமைந்ததெனலாம்.[35]

பாசுபத சைவமானது பாசுபத சூத்திரம், கௌட்டின்னியரின் பஞ்சாரத்ர பாஷியம் ஆகிய நூல்களை முதன்மையானதாகக் கொண்டமைந்துள்ளது. பாசுபத சூத்திரம் 168 சூத்திரங்களைக் கொண்டுள்ளது. இதனை குஜராத்தில் நர்மதா நதிக்கரையில் உள்ள உஜ்ஜயினி எனும் கிராமத்தில் பசுபதியே அவதாரமெடுத்து கௌசிகன் எனும் அந்தணன் மூலம் எழுதப்பெற்றதாகக் கொள்ளப்படுவதுண்டு. இந்நூல் 1-2ம் நூற்றாண்டிற்குரியதெனக் கருதுவர்.[36]

பசுபதியே முழுப்பிரபஞ்சத்தையும் தோற்றினார் எனவும் எல்லா வகையான துன்பங்களையும் நீக்குவதே பாசுபதநெறியின் நோக்கு எனவும் கொண்டனர். தகுதியான மாணவனே இந்நெறியைக் கேட்கத்தக்கவன் என்பதுடன் பிராமணனே அந்நிலைக்குரியவன் எனக் கருதினார். பாசுபத சூத்திரமானது சூத்திர வடிவிலமைந்ததுடன் பௌதீக அதீதக் கருத்துக்களில் அதிகம் கரிசனை கொள்ளாது சடங்குமுறைகளில் அதிகம் அக்கறைகொண்டு விளங்கிற்று. இவர்கள் காரியம் (பதி), காரணம் (பசு), யோகம் (சிவனுடன் இணைந்த), விதி (செயல்), துக்காந்தம் (துக்க நீக்கம்) ஆகிய ஐந்து அம்சங்களுக்கு முதன்மை அளித்தனர்.[37] பசுபதியுடன் இணைதலே இறுதியான நோக்காகும். இறைவனால் விடுதலையானது நேரடியாக

அளிக்கப்படுகின்றது. துன்பங்களினின்று விடுதலை அடைதல். ஞானம், வைராக்கியம், தர்மம், செல்வத்தினின்று விடுபடுதல் ஆகியவற்றாலன்றிக் காருண்ணியத்தால் பெறவேண்டுமெனக் கொண்டின்யர் குறிப்பிட்டார். இதனாலேயே சைவர்கள் மகாகாருண்ணியர் என அழைக்கப்பட்டனர்.

லகுலீச பாசுபத நெறியானது வைதிக, அவைதிகப் பண்புகளைத் தன்னகத்தே கொண்டுள்ளதாகும். பாசுபதருடைய நடத்தைக் கோலங்கள் சாதாரண பிராமணர்களின் நடத்தைகளினின்று வேறுபட்டதாகும். கடவுளை வழிபடுதல், பலியிடுதல், சிரார்த்தம் செய்தல் ஆகியவற்றை எதிர்த்தனர். பிராமணராக இருந்தபோதிலும் வேறுபட்ட சடங்கு, ஒழுங்கு முறைகளைப் பின்பற்றினர். சுடலை, பாழடைந்த மண்டபம், குகை போன்றனவற்றில் தனிமையாக வாழ்ந்தனர். இவர்கள் புலனுணர்வை அடக்கியவர்களாகவும் இரந்துண்டு வாழ்பவர்களாகவும் உடல் முழுவதும் மூன்று தடவைகள் சாம்பல் பூசித் தூய்மையைக் கடைப்பிடிப்பவர்களாகவும் விளங்கினர்.[38]

பாசுபதநெறியில் பாசுபததுவைதம், துவைதாதுவைத பாசுபதம் என இரு நெறிகள் உள்ளதாகப் பாண்டே எடுத்தாண்டார்.[39] பாண்டே குறிப்பிடும் துவைத பாசுபதத்தின் கொள்கைகளை எடுத்துரைக்கும் வகையில் எந்த ஒரு நூலும் கிடைத்திலது. கொள்கை அடிப்படையில் இவ்விரு பிரிவுக்குமிடையில் வேறுபாட்டைக் காட்டி விளக்குவதற்குப் போதிய ஆதாரமின்மை இவற்றை இரு

வேறுபட்ட நெறிகளாகக் கொள்வதில் இடர்பாட்டினைத் தருவதாகும். டாஸ்குப்தா, சின்ஹா, பண்டாக்கர் போன்றோர் பாசுபதத்தினை ஒரு நெறியாகவே விளக்குவது காணலாம். பாசுபத சூத்திரம் சுட்டும் பாசுபத நெறியிலிருந்து வேறுபட்ட வகையில் பிற்பட்டகால இதிகாசகால பாசுபதமானது விளங்கியது. இதிகாசகால பாசுபதமானது வர்ண ஆச்சிரம தர்மத்தை விமர்சித்த வகையில் விளங்கியமை குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[40] சங்கராச்சாரியாரால் சுட்டப் பெற்றதும் (B.S.B. II.2) மாதவரால் குறிப்பிடப்பட்டதும் லகுலீச பாசுபத நெறியே என்பது தெளிவாகும். பாசுபத சூத்திரம் கி.மு 1ம் - 2ம் நூற்றாண்டு காலத்திற்குரியது எனக்கொண்ட போதிலும் பாசுபத நெறியின் தொன்மை மேலும் பல நூற்றாண்டுகளுக்குப் பிற்பட்டதாக அமைவதும் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். பாகியன் எனும் சீன யாத்திரிகன் கி.மு.4ம் நூற்றாண்டில் ஜாவாவில் பாசுபத நெறி நிலைத்திருந்ததென்பதனைச் சுட்டுதல் இங்கு ஆழ்ந்து நோக்கத்தக்கதொன்றாகும்.[41]

இந்தியாவின் வடபகுதியில் அமைந்த காஷ்மீரத்தில் நிலவிய சைவநெறியே மாதவாசாரியாரால் பிரத்யா பிஞ்ஞான தரிசனம் எனச்சுட்டப் பெற்றதாகும். இதனையே அத்வைத காஷ்மீர சைவம் என பாண்டே எடுத்தாள்கின்றார். காஷ்மீரத்தில் சைவம் வரலாற்றுக் காலத்திற்கு முற்பட விளங்கியிருந்ததென்றும் பின் கலியுகத்தில் அது புத்துயிர் பெற்றதென்றும் சிலர் கருதுவர். காஷ்மீரத்தில்

ஒருமைவாத, இருமைவாத, ஒருமையும் இருமையும் இணைந்த நிலைக்குரிய தத்துவங்கள் எழுந்ததென்பர். இவை முறையே திரியம்பகர் (அபேதம்), ஆமாத்தகர் (பேதம்), சிறிநாதர் (பேதாபேதம்) எனும் மூன்று வகையான பிரிவுகளைத் தோற்றின. திரியம்பகர் மேலும் அர்த்த திரியம்பகர் எனும் நான்காவது பிரிவுக்கும் வழி வகுத்தது.[42] இப்பிரிவு கி.பி.4ம் நூற்றாண்டு காலத்திற்குரியதெனக் கொள்வர். திரியம்பகர் நெறியே காஷ்மீர சைவமாகக் கொள்ளப்படுகின்றதென்பர். இதனைத் திரிகம் எனவும் அழைப்பர். திரிகம் ஆனது 'குலம்', கிரமம், ஸ்பந்தம் எனும் மூன்றின் இணைவினைக் கொண்டுள்ளதென்பர்.[43] திரிகமே பிரத்தியா பிஞ்ஞானம் என அழைக்கப்படுதலும் உண்டு.

வசுகுப்தரே காஷ்மீர சைவத்தின் மூலகர்த்தாவாகக் கருதப்பெறுவர். 9ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த இவர் 'சைவ சூத்திரம்' எனும் நூலின் ஆசிரியராவர். இவரே 'ஸ்பந்த சூத்திரங்கள்' எனும் நூலையும் எழுதியவராக சேஷமராஜர் குறிப்பிட்டபோதிலும் கல்லாடரே இதனை எழுதியவராகக் கொள்ளப்படுவதுண்டு.[42] காஷ்மீர சைவத்திற்குப் பங்களித்தவர்களுள் வசுகுப்தரைவிட கல்லாடர், சோமநந்தர், உத்பலாச்சாரியார், அபிநவகுப்தர் லஷ்மண குப்தர், சேஷமராஜர், யோகராஜர் ஆகியோரும் குறிப்பிடத்தக்க வகையில் பங்களித்தனர்.

காஷ்மீரத்தில் பிரத்யா பிஞ்ஞான தரிசனம் (Pratyabhijna) சிறப்புற்றிருந்தது போல கிரம தரிசனம்

(Krama) குலதரிசனம் (Kula) எனும் இரு வேறுபட்ட பிரிவுகள் விளங்கியிருந்தன.[45] சிவதிருஷ்டி எழுதிய சோமாநந்தரே உண்மையில் பிரத்யாபிஞ்ஞான தரிசனத்தின் ஸ்தாபகரெனலாம். இவர் வசுகுப்தரின் மாணவராவர். இவரின் பின் உத்பலாச்சாரியாரின் ஈஸ்வரப். பிரத்யா பிஞ்ஞான விமர்சனீ, க்ஷேமராஜரின் பிரத்யா பிஞ்ஞான ஹிருதயம் ஆகிய நூல்கள் வழி பிரத்யா பிஞ்ஞான தரிசனம் செழுமையுற்றது.

கிரம தரிசனமானது 7ம் நூற்றாண்டின் இறுதிக் காலத்திற்கும் 8ம் நூற்றாண்டின் ஆரம்ப காலத்திற்கும் இடைப்பட்ட பகுதியில் வளர்ச்சி நிலை அடைந்ததாகக் கொள்ளக் கிடக்கின்றது.[46] இத் தரிசனமானது சிவானந்த நாதரால் ஸ்தாபிக்கப்பட்டதென்பர்.[47] கிரமதரிசனம் பற்றி எழுந்த நூல்கள் பலவற்றைப்பற்றித் தந்திர லோகத்திலும் மஹார்த்த மஞ்சரியிலும் சுட்டப்பட்ட போதிலும் துரதிஷ்ட வசமாக அவை கைக்குக் கிடைத்தில. பிற நூல்களில் குறிப்பிடப்பட்ட சான்றுகளின் ஊடாக அறியக்கூடியதாக உள்ளது. கிரமசத்பாவ, கிரமசித்தி, பிரமயாமல போன்றன இந்நெறிபற்றி எழுந்த ஆனால் கைக்கு எட்டாத நூல்களென்பது அறிதற்பாலது.

குலதரிசனமானது மீனசித்தர் என வழங்கப்படும் மச்சந்தரால் ஸ்தாபிக்கப்பட்டதாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. இவர் 5ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவராவர். இத்தரிசனம் 5ம் நூற்றாண்டில் எழுச்சி பெற்றதாகக் கொள்ளக்கிடக்கின்றது.[48] இத்தரிசனத்தைப் பின்பற்றியோரில் சுமதிநாதர், சோமதேவநாதர், சம்புநாதர், அபிநவகுப்தர் ஆகியோர் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். இவர்களனைவரும் ஆசிரிய மாணவரெனும் பரம்பரைத் தொடருக்குரியவர்களாவர். கிரம தரிசனம் போலவே, குலதரிசன நூல்கள் பலவற்றைப் பிறநூல்கள் ஊடாகவே அறியமுடிகின்றது. அபிநவகுப்தர் ஏறத்தாள இருபத்தி மூன்று நூல்களைக் குலதரிசனம் பற்றி எழுந்த நூல்களாகக் குறிப்பிட்டமை நோக்கத்தக்கதாகும்.

ஜகதீச சந்திர சாட்டர்ஜி 'காச்மீர சைவம்' எனும் நூலில் ஸ்பந்த சாஸ்திரம் உள்ளிட்ட பிரத்யா பிஞ்ஞான தரிசனத்தையே காஷ்மீர சைவம் என எடுத்தாண்டுள்ளார்.[49] பிரத்யா பிஞ்ஞான சைவதரிசன நூல்கள் அனைத்தும் காஷ்மீரத்தைச் சார்ந்தமையால் அதனை மாத்திரம் காஷ்மீர சைவம் எனக்கூறுவது பொருத்தமானதல்ல. பிரத்யா பிஞ்ஞான தரிசனத்திற்குவேறுபட்டுக் குலதரிசனமும் கிரமதரிசனமும் விளங்கியமை ஏலவே அறிதற்குரியதாயிற்று. குலதரிசன வளர்ச்சியில் சோமாநந்தர், அபிநவகுப்தர் போன்றோரின் பங்களிப்பும் காத்திரமானதாக அமைந்திருந்தது. மேலும் பிரத்யா பிஞ்ஞான தரிசனத்திற்கு முற்பட்ட காலத்திற்குரியதாக கிரமதரிசனம் விளங்கியமை தெளிவிற்குரியதாகும். எனவே காஷ்மீர சைவம் எனும்போது இம் மூன்று நெறிகளையும் கொண்ட சைவ தரிசனமாக எடுத்தாள்வதே பொருத்தம் உடையதாகும். இவற்றைவிட 13ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த சித்திகாந்தரின் சைவ யோகமும் நாராயண காந்தா, ஆனந்த

ராஜநகர் ஆகியோரின் பங்களிப்பும் சிறு பிரிவுகளாகக் குறிப்பிடத்தக்கன.

காஷ்மீர சைவமானது ஒருமைவாதப் போக்கினை உடையது. இத் தரிசனத்தில் சங்கீர வேதாந்தம், சாக்த நெறி, சைவசித்தாந்தம், வைஷ்ணவம் போன்றனவற்றின் செல்வாக்குச் சாயல் நிழலாடக் காணலாம். மேலும் 8ம் நூற்றாண்டிற்கு முற்பட்ட காலப்பகுதியில் பௌத்தம், சைவம், வைஷ்ணவம், சார்ந்த ஆலயங்கள் காஷ்மீரத்தில் பல இருந்தமை குறிப்பிடத்தக்கன குமரிவபட்டர், சங்கராச்சாரியார் ஆகியோரின் எழுச்சி மிக்கசெல்வாக்கின் தாக்கத்தினால் பௌத்த செல்வாக்கு இப்பிரதேசத்தில் 9ம் நூற்றாண்டளவில் வீழ்ச்சியடைந்து•அத்வைத காஷ்மீரம் நிலையான வளர்ச்சி கண்டது. காஷ்மீரத்தில் வரலாற்றுப் புராதனம் மிக்க அமரேஷ்வர, சுரேஷ்வர, ஹரேஸ்வர, விஜஜேஸ்வர, பூதேஸ்வர, ஹரமுகேஷ்வர, மகாதேவ ஆலயங்களுடன் திரிபுவன சுந்தரி, சாரதா, சைவபுத்ரி, ராஜினி போன்ற ஆலயங்களும் விளங்கியமை அறிதற் குரியதாகும்.

பிரத்யா பிஞ்ஞான தரிசனமானது திரிகம் என அழைக்கப் பெற்றமையை ஏலவே சுட்டினோம். இத்திரிகம், சிவன், சக்தி, அணு எனும் முப்பொருளை அல்லது பரை, அபரை, பராபரை எனும் முப்பொருளை சுட்டுவதாகக் கொள்ளப்படும். சிவனே சக்தியுடன் வேறறக் கலந்து நிற்பவனாவான். சங்கரர் சௌந்தரியலகரியில் குறிப்பிடு வதுபோலச் சிவன் சக்தியுருவம் தாங்கித் தொழிற்

படுகின்றான். சக்தியின்றித் துளிகூடச் சிவனால் அசைய முடியாதென்கிறார். சிவன், சக்தி இணைந்த நிலையில் உலகம் தோற்ற ஒடுக்கம் அமைகின்றது. உள்ளது ஒன்று எனினும் மாயை பலவாகக் காண்பதற்குக் காரணமாகிறது. சிவாத்துவித சைவர் போலத் திரிக தரிசனத்தின்படி மகேசுவரனே உலகின் நிமித்த உபாதன காரணனாவான். சித்தாந்திகள் உலகின் உபாதன காரணமாக சிவன் அமைய வல்லவன் என்பர். இவர்கள் உண்மைப் பொருள் ஒன்று என்பர். சிவன் சக்தி எனும் இரு அம்சங்கள் எனும் வகையில் பரஅத்வைதம் பேசுபவர்களாகின்றனர். இவர்களைப் பொறுத்தவரை உலகானது உண்மையானது. ஆனால் முழுமையான உண்மையல்ல. பரமசிவனே முழுமையான உண்மையாகும். பரமசிவன் ஞானசக்தி, இச்சாசக்தி, கிரியா சக்தி கொண்டு சுயம்பிரகாசமாக விளங்குபவர் என உத்பலாச்சாரியார் எடுத்துரைப்பார்.

பரமசிவனே பிரபஞ்சத்தை நான்கு அண்டங்களாக வகுத்து அதாவது சக்தி, மாயை, பிரகிருதி, பிருதிவி என அமைத்து, அவற்றிற்கு ஈஸ்வரனுடன் சதாசிவனும், உருத்திரன், விஷ்ணு பிரமா என்பவர்கள் முறையே அமைய, படைத்து அழிப்பவராக எடுத்தாளப்படு கின்றார். சுய அறிவை உணராது வாழ்வதே பந்தமாகும். ஆன்மாக்கள் ஆணவம், மாயீயமலம், கார்ம மலம் ஆகிய மலபந்தங்கள் கொண்டவர்களாக விளங்குகின்றனர். மலத்தின் சேர்க்கைக்கு ஏற்ப விஞ்ஞானாகலர், பிரளை யாகலர், சகலர் எனும் முத்திறம் கொண்டவர்களாக

ஆன்மாக்கள் விளங்குகின்றனர். மும்மலமும் நீங்கி நானே பரம்பொருள் என அறிதலே முக்தி எனக் காஷ்மீர சைவம் விளங்குகின்றது.

ஆன்மாவின் புறம்பான உடலை நான் என நினைப்பது அறியாமையாகும். மறுவார்த்தையில் கூறின் பேதஉணர்வை ஏற்படுத்தும் அனுபவ ஞானமே அஞ்ஞானமாகும். இவ்வஞ்ஞானம் பௌருஷ அஞ்ஞானம், பௌத்த அஞ்ஞானம் என இரண்டாக எடுத்தாளப்படும். ஆன்மா பரம்பொருளை அடைவதற்கு நான்கு வகை மார்க்கங்களைக் கூறுகின்றது. அவை ஆணவோபாயம், சாக்தோ பாயம், சாம்பவோபாயம், ஆனந்தோபாயம் எனவாகும். ஆணவோபாயமானது மனம், புத்தி, கரணங்கள் வழி தூல தத்துவத்தைச் சூக்கும தத்துவத்திலும் சூக்குமத்தைப் பரத்திலும் இலமிக்கச் செய்தலாகும். இதனைக் கிரியோ பாயம் எனவும் கூறுவர். சாக்தோ பாயமானது இருமைத்துவ அறிவை ஒருமைத்துவ நிலைக்குக் கொண்டு செல்ல உதவுவதாகும். இந்நிலையில் தியானம் முதலான மனச் செயல்கள் உட்படும். பேத ஞானம் அகன்ற யோக நிலைக்குரியதாகும். இதனை ஞானோபாயம் எனவும் அழைப்பர். சாம்பவோபாய மானது இச்சா மாத்திரத்தால் (Will Power) பரம்பொருளைச் சமாவேசத்தைப் பெறுதலாகும். மனமுயற்சியின்றி இச்சை முழுமையாக அறிவை அடைய வழிகாட்டி நிற்கும். இதனை இச்சோபாயம் எனவும் குறிப்பிடுவர். இறுதியான ஆனந்தோ பாயமானது அனுபாயம் எனவும் அழைக்கப்

படும். இது முயற்சி எதுவுமின்றி இருந்தலைச் சுட்டும். குருவினது அனுசரணையில் உண்மை உணர்த்த உணரும் நிலைக்கு ஒப்பானதாகும்.

காஷ்மீர சைவ தரிசனம் வேதாந்தத்தைப் போல தனிமனிதனின் சுயவுணர்தலுக்கு வழிகாட்டுகின்றது. அறியாமையை நீக்குவதன்மூலம் பரம்பொருளை அறிய உதவுகின்றது. வேதாந்தம் உலகு உண்மையல்லாதது என எடுத்தாள இது பரம்பொருளின் படைப்பாக, உலகை உண்மைப் பொருளாகக் குறிப்பிடுகின்றது. இந்த வகை யில் உண்மையை மீட்டுணர்தல் பிரத்யா பிஞ்ஞானம் ஆகின்றது. இதன் ஒரு பகுதியாகக் கொள்ளப்படும் ஸ்பந்த சாஸ்திரமும் உணர்வு நிலைக்கு முதன்மை அளிக்கும் வகையில் அமைகின்றது. பரம்பொருளே உணர்வு மய மானவன். உணர்வு மயமான இறைவனை உயிர் ஒன்றி உணர்தலுக்கு வழி அமைப்பதாகின்றது. இதுவே பிரத்யா பிஞ்ஞானம் சுட்டும் மீட்டுணர்தலுமாகும்.[50] பிரத்யா பிஞ்ஞானத்தின் படி மோட்சமென்பது தூய்மையான உணர்வின் பூரணத்துவமே அன்றி வேறில்லை.

கிரமதரிசனமும் குலதரிசனமும் காளி பற்றிய எண்ணக் கருவுக்கு இடமளிப்பதில் ஒன்றுபட்டு நிற் கின்றமை குறிப்பிடத்தக்கது. இரு தரிசனங்களிலும் பன்னிரு காளிகள் பொதுவானவையாகக் கொள்ளப் படுவது கிரமதோத்திரத்தில் சுட்டப்பெற்றுள்ளது.[51] எனினும் குலதரிசனமானது விடுதலைக்குரிய மார்க்கத் தில் சாம்பவோபாயத்திற்கு முதன்மை கொடுக்க கிரம

தரிசனமானது சாக்தோபாயத்திற்கு அழுத்தம் கொடுப்பது காணலாம். மேலும் கிரம தரிசனமானது மனதின் தூய்மையை விடுதலைக்கு வலியுறுத்த குலதரிசனமானது சுகநிலை வழி நேரடியாக விடுதலையை நாடலாமென விளக்குகின்றது.

காஷ்மீரத்தில் நிலவிய சைவமானது ஒருமை வாதத்தில் வேதாந்தத்தைப் போலவும் இறையியல் வாதத்தில் வைஷ்ணவத்தைப் போலவும் மெய்மை வாதத்தில் சாங்கியம் போலவும் நடைமுறை நிலையில் மீமாஞ்சை போலவும் தர்க்க நிலையில் நியாய வைசேடிகம் போலவும் தத்துவத்தில் சூனியவாதம் போலவும் விளங்கிற்று என காஷ்மீர சைவம் பற்றி எழுதிய பண்டிட் குறிப்பிடுதல் நோக்கத்தக்கது.[52] மேலும் இதர மதங்கள் போலன்றிச் சைவத்தின் பெருமையும் சிறப்பும் வெளி நாடுகளில் மாத்திரமன்றி இந்தியாவிலும் தெளிவாக உணரப்படாத நிலை துரதிஷ்டவசமானதே எனச் சுட்டுவதும் சிந்திக்கற்பாலதே.

பாசுபதசைவம், காஷ்மீரத்தில் நிலவிய ஒருமைவாத சைவம் ஆகியவற்றைவிட சைவதரிசனம் என மாதவா சாரியார் சுட்டியது பதி, பசு, பாசம் எனும் முப்பொருள் உண்மையை எடுத்துரைக்கும் சைவசித்தாந்தநெறியைக் குறிப்பதாகும். அனைத்துத் தரிசனங்களும் அதாவது நகுலீச பாசுபதம், பிரத்யா பிஞ்ஞானம், இராஜேஸ்வரம் ஆகிய தரிசனங்கள் சைவதரிசனங்களாக விளங்கிய போதிலும்

சைவதரிசனம் எனப் பொதுப்படையில் இதனைச் சுட்டியமை இத் தரிசனத்தின் சிறப்புநிலை, தனித்துவம் கருதியே எனக் கொள்வது தவறாகாது. எனினும் மாதவா சாரியார் சைவதரிசனம் எனக் குறிப்பிட்டாரே ஒழிய சைவசித்தாந்த தரிசனம் எனக் குறிப்பாகச் சுட்டினா ரில்லை. 14ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த மாதவாசாரியார் 12ம் நூற்றாண்டில் ஆதிக்க நிலைக்குரியதாய் இருந்த வீர சைவத்தை ஏன் சுட்டவில்லை என்பது கேள்விக்குரிய தொன்றே. சங்கரருக்குப் பின்வந்த வசஸ்பதி மிஸ்ரா, ஆனந்தகிரி போன்றவர்கள் கூட வீரசைவம் பற்றி எதுவும் குறிப்பிட்டதாகத் தெரியவில்லை. 'உண்மையான பாசுபதர் லிங்காதாரியாக இருக்க வேண்டும்' எனப் பாசுபத சூத்திரத்தில்[53] சுட்டப்பெற்ற கூற்றின் அடிப்படையில் வீரசைவரைப் பாசுபதருடன் தவறுதலாக இனங்கண்டது காரணமாக இருக்கலாமோ என எண்ணத்தோன்று கின்றது. லிங்காயுதர்கள் என அழைக்கப்படும் வீர சைவர்களும் பாசுபதர்களும் வேறுபாடு கொண்ட சைவநெறியினர் என்பது தெளிவிற்குரியதாகும்.

வீரசைவமானது 12ம் நூற்றாண்டில் கன்னடத்தில் வாழ்ந்த பசவரால் (1137-1167) தோற்றுவிக்கப்பட்டதாகப் பொதுவில் கொள்ளப்படுகின்றது. எனினும் பசவருக்கு முன்னரேயே வீரசைவநெறி இருந்திருக்க வேண்டும் என்பதையும் பசவர் வீரசைவத்தைத் தோற்றுவித்த வரல்லர் என்பதையும் சிதானந்த மூர்த்தி எடுத்தாள்வது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[54] பசவருக்கு ஒரு நூற்றாண்டுக்கு

முற்படவாவது அதாவது பதினொராம் நூற்றாண்டளவில் வீரசைவம் வளர்ச்சி கண்டிருக்க வேண்டுமென்ற கருத்தை டாஸ்குப்தா அவர்களும் முன்வைப்பது காணலாம். வீரசைவம்வளர்த்த பஞ்சாசாரியார்களான இரேவராத்யா, மருளாராத்யா, பண்டிதராத்யா, ஏகோராமராத்யா, விஸ்வராத்யா ஆகியோருள், மூவர் பற்றிப் பசவருக்கு முற்படக் குறிப்பிடப்படுவதால் ஒரு நூற்றாண்டுக்கு முன்னதாக ஆரம்பித்திருக்க வேண்டுமென வலியுறுத்துவார்.[55] இக்கருத்தில் நந்தி ஆகமத்தும் உடன்பாடு கொண்டிருத்தல் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[56] வீரசைவத்தின் முதன் நூலாக 'சூன்ய சம்பதனி' விளங்குகின்றது. இன்றும் நிலைத்திருக்கும் வீரசைவநெறியானது கர்நாடகம், ஆந்திரா, தமிழகம் போன்ற இடங்களில் செல்வாக்குற்றிருந்தமை அறிதற்குரியது.

வீரசைவநெறியானது தமிழ்நாட்டில் பல காலமாக சிறப்புற்றிருந்தமை குறிப்பிடத்தக்கது. ஏறத்தாழ ஐம்பத்தாறு வீரசைவ மடங்கள் தமிழ்நாட்டில் விளங்கியதாக அறியக்கிடக்கின்றது. இவற்றைவிடப் பல ஆலயங்கள் கிளை மடங்களும் விளங்கின. கும்பகோணம் பெரியமடம், மயிலம் பொம்மபுர ஆதீனம் என்பன வீரசைவ வளர்ச்சியில் குறிப்பிடத்தக்க வகைகளில் பணியாற்றிய வற்றுள் சிலவாகும். இவ்வாதீனப் புலவர் துறைமங்கலம் சிவப்பிரகாசம் அவர்களின் கைத்தல மாலை, நிரஞ்சன மாலை, இட்டலிங்க அதிசேகர மாலை, சித்தாந்தசிகாமணி ஆகியவை வீரசைவநெறி விளக்கும் நூல்களில் சுட்டத்

தக்கவை. இவற்றைவிட துறையூர் சிவப்பிரகாசனின் அத்துவித வெண்பா, சாந்தலிங்கத்தின் வைராக்கிய சதகம், வைராக்கிய தீபம், கொலை மறுத்தல், அவிரோத உந்தியார் ஆகியனவும் இந்நெறிசார்ந்த நூல்களாகும்.[57]

வீரசைவர்கள் சிவலிங்கத்தைத் தம்மோடு அணிந்திருப்பதால் இலிங்காயதர்கள் எனப் பொதுவில் அழைக்கப்பட்டனர். இலிங்க வழிபாடானது தொன்மைக்குரிய ஒரு வழிபாடாகும். சிவவழிபாட்டில் இலிங்க வழிபாடு பொதுவில் பல பிரிவினராலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட ஒன்றாகும். பாசுபதர், வீரசைவர், சைவசித்தாந்திகள், காஷ்மீர சைவர்கள் போன்ற பலரும் இலிங்க வழிபாட்டினைத் தம்நெறியுள் ஏற்று நிற்பவரென்பது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். சிந்துநதிப் பள்ளத்தாக்கில் நடைபெற்ற அகழ்வாராய்ச்சியின்போது பல இலிங்கங்கள் கிடைக்கப்பெற்றமை இலிங்க வழிபாட்டின் தொன்மையையும் முதன்மையையும் உணர்த்துவனவாகும். அங்குக் கிடைக்கப்பெற்ற இலிங்கங்களின் தன்மையை நோக்கும்போது அவை இலிங்காயதர்கள் அணியும் இலிங்கத்தின் தன்மையைப் பிரதிபலித்தமை அவதானிக்கத்தக்கதாகும். சாதாரண கோவில்களில் பிரதிஷ்டை செய்யும் இலிங்கத்தின் அமைப்பிலிருந்து வீரசைவர்கள் அணியும் இலிங்கம் வேறுபட்டமையும் ஆகும்.

திருமூலரின் திருமந்திரத்தின் ஏழாம் தந்திரத்தில் இலிங்கங்கள் பற்றிய வகையும் விளக்கங்களும் விரித்துரைக்கப்படுதல் காணுதற்கு உரியது. அண்டலிங்கம்,

பிண்டலிங்கம், சதாசிவலிங்கம், ஆத்மலிங்கம், ஞான லிங்கம், சிவலிங்கம் எனும் இலிங்கங்கள் பற்றிய செய்திகள் அறுபத்தாறு பாடல்களூடாகச் சுட்டப்பெறுகின்றன.[58] இச்செய்திகள் வீரசைவர்களின் இலிங்காயத விளக்கங் களுக்கு ஆதாரமாக அமைவது காணலாம். மேலும் மகாபாரதத்திலும் விஜயபைரவியிலும் வீரசைவ சார் பான கருத்துக்கள் உள்ளமையும் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். வீரமாஹேஸ்வராகமத்தில் வீரசைவமானது சாமானிய வீரசைவம், விசேஷ வீரசைவம், நிராபரா வீரசைவம் என மூன்று வகையாகச் சொல்லப்பட்டிருத்தல் குறிப்பிடத் தக்கதாகும்.[59] காமானிய வீரசைவம் ஆனவன் ஸ்ரீ குருவினிடத்திலும் சிவலிங்கத்தினிடத்திலும் ஸ்ரீ விபூதி யினிடத்திலும் எக்காலத்தும் பக்தி செய்பவனாக இருத்தல் வேண்டப்பட்டது. விசேஷ வீரசைவனானவன் ஸ்ரீ பஞ்சாஷ மந்திரத்தை உபதேசிப்பதும் பிராணலிங்கோப தேசம் செய்வதும் வீரசைவதீட்சா மார்க்கத்தில் சொல்லப்பட்ட கிரியைகளை ஆற்றுவதுடன் தேக பிராணங்களின் வர்த்தனை வேறாகாதபடி ஏகமாய் கூடித் தனது பிராணத்தை லிங்கத்தில் கற்பித்தல் வேண்டும். அதன்வழி பிராணம், இலிங்கம் என்னும் இரண்டும் ஏகத்துவத்தை அடையச் செய்தல் வேண்டும் என விளக்கப்பட்டுள்ளது. நிராபரா வீரசைவனானவன் சமஸ்த சம்ஸ்சார சுகங்களை விட்டு, தண்டம், கௌபீனம், காஷாயாம்பரம், ஜடாபந்தம், வல்கலம் முதலியவைகளைத் தரித்து சிவலிங்கத்திலே சித்தத்தை இலயிக்கச் செய்தல் வேண்டியவனாகின்றான் என எடுத்துரைப்பர்.[60]

வீரசைவர்கள் இறைவனை நேரடியாக வழிபட முனைந்தனர். பூசாரி, அர்ச்சகர்கள் உதவி இல்லாமல் தாமே வழிபட்டனர். வேதங்களை ஒப்புக்கொள்ளாதவராகப் பசவரைக் கருதிய போதிலும் வேதத்தின் பெருமையை அவர் மதித்தார். ஆனால் சாதி, பலியிடுதல், யாகம் போன்றவற்றை எதிர்த்தார். இலிங்கம், விபூதி, உருத்திராக்கம், மந்திரங்கள் ஆகியவற்றை ஏற்றார். நேர்மையீனம், பாலியவிவாகம், மாமிசம், மதுபானம், சோதிடம், பிரேத தகனம் போன்றவற்றை எதிர்த்து நல்லொழுக்க நடத்தைக்கு உரியவர்களாக வீரசைவர்கள் விளங்கினர். அநீதிக்கு எதிராகக் கிளர்ந்து எழுவதில் வீரங் கொண்டு விளங்கி யமையாலேயே வீரசைவர் எனும் பெயரைக் கொண்ட னரோ என்பது தெளிவில்லை. எனினும் மனவீரத்தோடு தமது கொள்கையில் உரமாக நின்றனர். இவர்களை வீரசைவ சித்தாந்திகள் சத்தவ சித்தாந்திகள் எனவும் அழைத்தனர்.

நல்வாழ்வுக்கு ஞானம், செயல், பக்தி, பாவனை எனும் நான்கினையும் துணையாகக் கொண்டனர். இவர்களது ஒழுக்கக் கொள்கை ஆனது குறிப்பாகப் பஞ்சாசாரம் என அழைக்கப்பெற்றது. இலிங்கசாரம், சதாசாரம், சிவாசாரம், பிருத்யா சாரம், கணாசாரம் என இவை அமைந்தன. ஜீவன் ஆத்மன் எனும் நிலையை அடைதலுக்கு இவ்வொழுக்கம் உதவுமெனக் கருதினர். ஆத்மன், அங்கன் எனும் நிலையை அடைவதற்கு எண்காப்பு துணைபுரியுமெனச் சுட்டினர். எண்காப்பில் குரு, லிங்கம், சங்கமம், பாதோதகம், பிரசாதம்,

திருநீறு, அக்கமணி, மந்திரம் என்பன அடங்கும். அங்கன் ஐக்யன் ஆவதற்கு அறுவகை இணைப்பானது (சடுத்தலம்) வழிபுரியும் என வீரசைவர் திடமாகக் கருதினர். சடுத்தலமானது பக்ததலம், மகேசதலம், பிரசாதிதலம், பிரணலிங்கதலம், சரணதலம், ஐக்கியதலம் எனும் ஆறுபடிகளை உள்ளடக்கியுள்ளது. இவ்வகையில் ஜீவன் ஐக்யன் ஆவதற்கு பஞ்சாசாரம், எண்காப்பு, சுடுத்தலம் ஆகியன உதவுகின்றதெனும் கொள்கையை உடையவர் களாக வீரசைவர்கள் விளங்கினர் என்பது தெளிவு.[61]

வீரசைவத்தைத் தெளிவான முறையில் விளக்கும் வகையில் ஸ்ரீபதி பண்டிதர் பிரம்ம சூத்திரத்திற்கு ஒரு பாஷ்யம் எழுதினார். இவர் 14ம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் வாழ்ந்தவர் ஆவார். இவரது பாஷ்யம் ஸ்ரீகர பாஷ்யம் என அழைக்கப்பட்டது. இவரது தத்துவத்தை விஷேஷத்துவைத சைவம் என அழைப்பர். இராமானுஜருக்குப் பிற்பட வாழ்ந்த ஸ்ரீபதி பண்டிதரிடம் இராமானுஜர் எடுத்தாண்ட விசிட்டாத்வைத சிந்தனைகள் நிழலாடக் காணலாம். இலிங்கத்தை அணிதல் எனும் முறையை வலியுறுத்துகின்ற வேளையிலும் ஸ்ரீபதி பண்டிதர் முழுமுதற் பொருளின் தன்மையை அறிய வேண்டுவதற்கு வலியுறுத்தம் கொடுத்தார். பிரமம் ஒன்று என்பதிலும் நிர்குணமானது என்பதிலும் சங்கர வேதாந்தச் சாயலைப் பிரதிபலித்தாலும் பல என்பதற்கு உபாதி என்னாது சுபாவம் என்பதனாலும் பிரமம் நிர்குணம் என்கையில் சாத்வீகம், இராஜஸம், தாமசம் எனும் முக்குண

நீக்கமே தவிர பிரமம் விஷேஷணங்கள் கொண்டதென வலியுறுத்துவதனாலும் வேறுபட்டு நிற்கின்றார்.[62] மேலும் முக்திக்கு உரியவழி என்பதில் கர்மம், ஞானம், பாவனை என்பவற்றை வலியுறுத்துவர். இத்தன்மையில் ஞானத்திற்கு முதன்மை அளிக்கும் சங்கரரின்று வேறுபட்டமைகின்றார். சைவ சித்தாந்திகள் போல வீரசைவர்கள் பன்னிரு திருமுறைகளையும் தமது தத்துவத்திற்கு உயிர்நாடியாக ஏற்பர். இலிங்கத்தை வழிபடுதலாலும் பக்தி, ஞான, கர்ம, யோக நெறியை ஏற்றுநிற்றலாலும் வீரசைவர்களை சைவசித்தாந்த நிலைக்கு ஒத்தவர்கள் போலத் தோன்றுகின்றனர். மேலும் வீரசைவர்கள் சைவசித்தாந்திகள் போல முப்பத்தாறு தத்துவங்களை ஏற்று விளக்கு பவர்களாக உள்ளனர். சைவசித்தாந்த உண்மையை விளக்கம் பெரிய புராணம் கன்னடத்தில் பசவ புராணமாக மொழி பெயர்க்கப்பட்டுள்ளமை ஆராய்தற்குரியதென் றாகும்.

சைவசித்தாந்தமானது இந்தியாவின் தென்பகுதி யான தமிழ் மாநிலத்திலும், இலங்கை, மலேசியா, சிங்கப்பூர், தென் ஆபிரிக்கா போன்ற பல நாடுகளிலும் செல்வாக்குடைய நெறியாக விளங்கியதொன்றாகும். சைவசித்தாந்தம் என்பது சைவம் + சித்தம் + அந்தம் எனப் பகுத்தாராய வல்லதாகும். சைவம் சிவசம்பந்தத்தையும் சித்தம் முடிவான உண்மை என்பதனையும் அந்தம் முடிபு என்பதையும் சுட்டும். எனவே சைவத்தின் முடிந்தமுடிபை எடுத்தாளும் வகையில் பதி, பசு, பாசம் எனும் முப்பொருள்

உண்மையாய், திரி பதார்த்த உண்மையாய் சைவசித்தாந்தம் விளங்குகின்றது.

உருத்திர சிவன் பற்றி எண்ணக் கருத்தானது இருக்குவேத காலத்தினின்று இனங்காணப்பட்ட போதிலும் சைவசித்தாந்தம் சார்பான கருத்தமைவு ஆனது சுவேதாஸ்வதர உபநிடதம், மிருகேந்திராகமம், மதங்கபரா மேஸ்வரம் பௌஷ்கராகமம் போன்ற சிவ ஆகமங்களிலும் நுட்பமாகச் சுட்டப்பட்டிருத்தல் காணலாம். சைவ சித்தாந்தம் எனும் சொல்லை முதன் முதலில் திருமூலரே தமிழில் எடுத்தாண்டமை குறிப்பிடத்தக்தாகும்.[63] 7ம், 8ம் நூற்றாண்டிற்கு இடைப்பட்ட காலப்பகுதியில் வாழ்ந்த மகேந்திர பல்லவ மன்னன் 'தான் ஒரு சைவசித்தாந்தி என எழுதிவைத்துள்ளமையும் இங்குக் குறிப்பிடத்தக்க தாகும்.[64] திருமூலர் ஐந்தாம் தந்திரத்தில் நான்குவகையான சைவம்பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அவை சுத்தசைவம், அசுத்தசைவம், மார்க்க சைவம், கடுஞ்சுத்த சைவம் என்பனவாகும்.[65] இதில் சுத்த சைவராக எடுத்தாளப் பட்டவர்கள் சைவசித்தாந்திகளெனக் கருதவிடமுண்டு சுத்த சைவர் பதி, பசு, பாசம் என்பவற்றின் உண்மை நிலைமை உணர்ந்தவராகக் கொள்ளப்படுகின்றனர். மேலும் மேலான தற்பரங் கண்டுள்ளோர் சைவ சித்தாந்தரே என சுத்த சைவம் பற்றி விளக்கிய பாடலில் சுட்டுகின்றார். அசுத்த சைவம், மார்க்க சைவம் கடுஞ்சுத்த சைவம் ஆகிய பகுப்பு யாரைக் குறிப்பாகச் சுட்டி நிற்கின்ற தென்பது தெரியவில்லை. அசுத்த சைவரும் மார்க்க

சைவரும் காதில் குண்டலம் அணிபவராகவும் உடலில் திருநீறு அணிபவராகவும் எடுத்தாளப்படுகின்றனர். அசுத்த சைவர் கிரியை, சரியைக்கு அழுத்தம் கொடுக்கும் பிரிவினராகச் சுட்டப்பெறுகின்றது. மார்க்க சைவரும் கடுஞ்சுத்த சைவரும் புறவேட நிலைக்கு அக்கறை செலுத்தாது ஞானநிலைக்கு முதன்மை கொடுப்பவராக விளங்குபவர் என்பர். மார்க்க சைவம் கடுஞ்சுத்த சைவம் பற்றிச் சுட்டும் பாடல்களிடையேயும் சுத்த சைவம்பற்றி விரித்துரைக்கப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

மெய்கண்டதேவரின் சிவஞானபோதம் சைவ சித்தாந்த சாஸ்திரத்தைத் தர்க்கரீதியில் எடுத்தாண்ட தலைசிறந்த நூலாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. இவர் 13ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவர். சிவஞான போதத்திற்கு முற்பட எழுந்ததாகக் கருதப்பெறும் திருக்களிற்றுப்படியார், திருவுந்தியார் ஆகியனவும் சைவசித்தாந்த உண்மையைப் போதிப்பனவாகும். இந் நூல்களை 12ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த திருக்கடவூர் உய்யவந்த தேவரும் திருவியலூர் உய்யவந்த தேவரும் முறையே எழுதினர். மெய்கண்டரின் மாணவரான அருணந்தி சிவாசாரியார் சிவஞானசித்தியார், இருபா இருபஃது எனும் இரு நூல்களை யாத்தார். உமாபதி சிவாசாரியாரின் உண்மை விளக்கம், சிவப்பிரகாசம், திருவருட்பயன் வினா வெண்பா, போற்றிப்பஃறொடை, கொடிக்கவி, நெஞ்சுவிடு தூது, சங்கற்ப நிராகரணம் ஆகிய நூல்கள் சித்தாந்த உண்மையை விரித்துரைப்பனவாகும். உமாபதி சிவாசாரியாரால் இயற்றப்பட்டதென முன்னர்

கருதப்பெற்ற போதிலும் சீகாழித் தத்துவநாதரின் நூலெனக் கருதப்பெறும் உண்மைநெறி விளக்கமுமாக[66] மொத்தம் பதின்னான்கு நூல்களும் மெய்கண்ட சாஸ்திரங்கள் என அழைக்கப்படுகின்றன.

இப் பதின்னான்கு மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களை விட வேறும் பல நூல்கள் எழுந்தன. சிவஞானபோதத்திற்குச் சிவஞான சுவாமிகளால் எழுதப்பெற்ற சிற்றுரை, பேருரை என்பன குறிப்பிடத்தக்கனவாகும். சீகாழிச் சிற்றம்பல நாடிகளின் துகளறுபோதம், வாகீசரின் ஞானாமிர்தம், தத்துவப் பிரகாசரின் தத்துவப்பிரகாசம், சிவாக்கிர யோகியரின் சிவநெறிப் பிரகாசம் போன்ற பல சாஸ்திர நூல்களும் எழுந்தன. தமிழ் மொழியில் எழுந்த நூல்கள் போல வடமொழியிலும் பல நூல்கள் எழுந்தமை குறிப்பிடத்தக்கது. 'அருமறையாகம முதனூலனைத்தும்' எனச் சுட்டும் வகையில் வேதம், ஆகமங்கள் வடமொழியில் அமைந்துள்ளமை காண்கிறோம். இவ்வகையில் சிவாகமங்கள் இருபத்தெட்டும் உபாகமங்கள், புராணங்கள், இதிகாசங்கள், பத்ததிகள், சாஸ்திர நூல்கள் எனப் பலவும் உண்மைகளை எடுத்தாண்டன. சாஸ்திர நூல்கள் போல பன்னிரு திருமுறைகளாக வகுக்கப்பட்ட தோத்திர நூல்களும் சித்தாந்த உண்மையை விளக்குவன என முன் கண்டோம். திருமுறைகளுள் அடங்காத பிற்பட்ட காலத்து தோத்திர நூல்கள் சில குறிப்பிடத்தக்கன. அவ்வரிசையில் தாயுமானவர், பட்டினத்தடிகள், குமரகுருபரர், அபிராமி பட்டர், அருணகிரிநாதர் போன்றோரின் பணிகள் முதன்மைக்குரியன.

சைவசித்தாந்தமானது இறைவன், ஆன்மா, உலகு எனும் முப்பொருளின் உண்மைத்தத்துவத்தை ஏற்கும் வகையில் பன்மைத் தன்மையை விளக்கி நிற்கின்றது. பதியான சிவன் முழுமுதற் கடவுளராக விளங்குவதுடன் ஆன்மாக்களின் ஈடேற்றத்தின் பொருட்டுத் தனது சக்தியூடாக உலகைத் தோற்றி ஒடுக்குபவராக அமைகின்றார். ஆன்மாக்கள் பதியைப் போன்ற இயல்பு உடையதாயினும் ஆணவம், கன்மம், மாயை எனும் மும்மலங்களின் பீடிப்பினால் அழுந்துகின்றதென்பர் ஆன்மா மலங்களினின்று விடுபட்டுத் தன்னிலை உணர்ந்து சுயப்பிரகாசமான சிவனுடன் இரண்டறக் கலத்தலே வாழ்வின் தலையாக குறிக்கோளாக எடுத்தியம்பும். இந் நிலையை அடைவதற்குப் பல மார்க்கங்கள் எடுத்தாளப் படுகின்றன. பக்திமார்க்கம், கர்மமார்க்கம், யோகமார்க்கம், ஞானமார்க்கம் ஆகியன மனித வாழ்வைச் செம்மையாக நடத்துவதற்கு வழிகாட்டுவதோடு மலபந்த வாதனையை நீக்குவதற்குரிய வழிகளுமாகின்றன.

சிவனை முழுமுதற் கடவுளாக ஏற்றுநிற்கும் சித்தாந்தம் ஆனது சைவம் சார்ந்த, சாராத சமயங்களை நான்கு வகைகளாகப் பகுத்து விளக்கி நிற்கின்றது. அவை புறப்புறச்சமயங்கள், புறச்சமயங்கள், அகப்புறச்சமயங்கள், அகச்சமயங்கள் என்பனவாகும். முன்னர் சுட்டிய அவைதிக சமயங்கள் ஆறும் புறப்புறச் சமயங்களாகும். வைதிக சமயங்கள் ஆறும் புறச் சமயங்களாகும். பாசுபதம், மாவிரதம், காபாலம், வாமம், வைரவம், ஐக்கியவாத

சைவம் (வீரசைவம்) ஆகிய ஆறும் அகப்புறச்சமயங்களாகும். பாடாணவாத சைவம், பேதவாத சைவம், சிவசமவாத சைவம், ஈஸ்வர அவிகாரவாத சைவம், சிவசங்கிராந்தவாத சைவம், சிவாத்துவித சைவம் எனும் ஆறினையும் அகச் சமயங்களாக எடுத்தாண்டனர்.

புறப்புறச் சமயங்கள் ஆறும் வேதங்களை ஏற்காத பிரிவினர்களாவர். புறச் சமயத்தவர்கள் அறுவரும் வேதங்களை ஏற்றபோதிலும் சிவாகமங்களை புறக்கணித்து நிற்பவர்களாவர். அகப்புறச் சமயத்தவர்கள் அறுவரும் சைவசமய நிலைக்குரியவர்களாக விளங்கிய போதிலும் வேதாகமங்களுக்குப் புறம்பான நூல்களைச் சிறப்புப் பிரமாணமாக ஏற்று நிற்பதால் வேறுபட்டவர்களாக விளங்கினர். அகச்சமயத்தவர் அறுவரும் சைவசித்தாந்த நெறியோடு நெருங்கிய தொடர்புடையவர்களாக விளங்கிய போதிலும் குறிப்பாக முக்தி நிலையில் வேறுபட்டு விளக்கமுற்படுவதனால் சைவசித்தாந்திகளினின்றும் வேறுபடுபவர்களாவர். இச்சமயத்தவர்களது காலத்தையோ ஆதார நூல்களையோ எடுத்தாள்வது அசாத்தியமானதாகும். ஒரு சில பிரிவினர் குறிப்பிட்ட காலங்களில் குறிப்பிட்ட பகுதிகளில் செல்வாக்குடையோராய் விளங்கியமை அறிதற்குரியதாகும்.

கபாலிகரில் மகாகாலர், கபலபட்டர், பைரவர் எனும் பிரிவினர் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். இதனைவிட கபாலிகரைப் பிராமணரான கபாலிகர், பிராமணரல்லாத கபாலிகர் என இருவகையிலும் நோக்கிய தன்மையுள. 8ம்

நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த வசுஸ்பதி மிஸ்ரா, ஆனந்தகிரி ஆகியோரும் 11ம் நூற்றாண்டின் பிற்கூற்றில் வாழ்ந்த இராமானுஜர் போன்றோரும் கபாலிகர் பற்றிச் சுட்டுவது காணலாம். கபாலிக சைவர் தென்னிந்தியாவில் 6ம் நூற்றாண்டளவில் வளர்ச்சிகண்ட பிரிவினராவர். எனினும் 14ம் நூற்றாண்டளவில் முழுமையாக அழறு விட்டனர் எனக் கூறப்படுகின்றது.[67] குறிப்பாக வீர சைவர்களின் எழுச்சியினால் கபாலிகரின் நெறி உள்ளடங்கி விட்டதெனக் கருதவிடமுண்டு.

கபாலிகரை அகோரி எனவும் அழைப்பதுண்டு. சிவனின் அகோர வடிவமே இந்நெறியினரின் முதன்மைக் கடவுளர் வடிவமாகும். கபாலிகர் பற்றி இராமானுஜர் சுட்டுகையில் அவர்கள் ஆறு முத்திரைகளைக் கொண்டவர்களாகக் குறிப்பிடுகின்றார். இந்த ஆறு முத்திரைகளான கழுத்தணி, மாலை, தோடு, தலைமுடியணி, சாம்பல், பூணூல் ஆகியன விடுதலைக்கு வழி வகுக்குமெனக் கருதினர். வேதத்திற்கு முரணானவர்களாக விளங்கிய கபாலிகர்கள் மது, மாமிசம், பாலியல் கிரியைகள் போன்ற அகோர நடத்தைகளிலும் ஈடுபட்டவர்களாகவும் விளங்கியவர்களாவர். கபாலிகரில் தாந்திரிக மார்க்கத்தை இணைத்துக் கொண்டவர்களையும் இனங்காணுதல் சாத்தியமாகும். கபாலிகரைப் பாசுபதர்களின் ஒரு கிளைப் பிரிவினராக எடுத்தாளுதலும் உண்டு.[68] 7ம்,8ம் நூற்றாண்டுகளுக்கு இடைப்பட்ட காலத்திற்கு உரியதாகக் கருதப்பெறும் மாலதி - மாதவ எனும் பாவபூதி நூலானது

கபாலிகர்கள் பற்றி எழுந்த நூலாகக் கொள்ளப்படு கின்றது [69] எனினும் இந்நூல் முழுமையாகக் கிடைத்திலது.

கபாலிகரைப் போல காளாமுகர்களும் வேதநெறிக்கு முரணானவர்களாக விளங்கினர். கபாலிகரில் ஓர் எல்லை சென்ற பிரிவினரே காளாமுகர் என எடுத்தாளப்படுதலும் உண்டு.[70] இவர்கள் மண்டை ஓட்டில் உண்பது, இறந்தவர் உடற்சாம்பலைப் பூசுதல், சாம்பலைச் சாப்பிடுதல், சோமபானம் வைத்திருத்தல், கடவுளை வழிபடுதல் போன்ற செயற்பாடுகளை மேற்கொள்வர். கபாலிகருக்கும் காளா முகருக்குமிடையில் அதிக வேறுபாட்டை மக்கள் கண்டுகொள்ளவில்லை என்பது அறிதற்குரியது. அதே வேளை லகுலீச பாசுபதருக்கும் காளாமுகருக்குமிடையில் அதிக வேறுபாடு இல்லை என்பதும் அறிதற்குரியது.[71] ஆழ்ந்து நோக்குங்கால் பாசுபதம், கபாலிகம், காளாமுகம் ஆகியவற்றிற்கிடையே நெருங்கிய தொடர்பு நிலவியிருந்த தென்பது உணரக்கூடியதாகும். 11ம் நூற்றாண்டிற்கும் 13ம் நூற்றாண்டிற்கும் இடைப்பட்ட காலப்பகுதியில் காளாமுகர் கர்நாடகப்பகுதியில் சிறப்புற்று விளங்கினர்.[72] வீரசைவர்களின் வளர்ச்சியில் அங்கு இவர்களது வளர்ச்சி உள்வாங்கப்பட்டதெனலாம். கர்நாடகத்தில் காளாமுக சைவபீடங்கள் சில வீரசைவபீடங்களாக மாறியமை குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

மாதவாசாரியார் சர்வ தரிசன சங்கிரகத்தில் ஒன்பதாவது தரிசனமாக இராசேஸ்வரத்தைச் சுட்டி

யுள்ளார்.[73] இராசேஸ்வர சைவ தரிசனமானது சுகநில திடகாத்திர தேகநிலையைப் பேணுவதற்குரிய வழி வகைகளைக் காட்டுவதாகும். இது பொதுவில் சமய, தத்துவ நோக்கிற்கோ அல்லது மேம்பாட்டிற்கோ அப் பாற்பட்டது எனும் விமர்சனத்துக்குள்ளானது. இதில் பௌதீக அதீத, ஒழுக்க, தத்துவக் கருத்துக்கள் முதன்மை பெற்றில. இரசம் பற்றிய கருத்துக்களே பெரிதும் முதன்மைக்குரியதாயிற்று. இதனைச் சைவ சமயத்தின் ஒரு பிரிவாக எடுத்தாளுவது எத்துணை பொருத்தமுடையது என்பது கேள்விக்குரியதே.

இராசேஸ்வர சைவம் போலவே பாண்டே குறிப் பிடும் நந்திகேஸ்வர சைவத்தை தனி ஒரு நெறியாகக் குறிப்பிடுவதும் ஆராய்விற்குரியதாகும்.[74] நந்திகேஸ்வர சைவமானது நந்திகேஸ்வர அத்வைத சைவமெனவும் அழைக்கப்படுகின்றது. இருபத்தாறு வரிகள் கொண்ட சிறு ஆக்கத்திலிருந்து இது காஷ்மீர சைவத்தின் சாயலைப் பெரிதும் கொண்டதெனலாம். முப்பத்தாறு தத்துவங்களை ஏற்பதும் ஒருமைத்துவ நிலையை வலியுறுத்துவதும் இந் நிலையை மேலும் வலியுறுத்தும். இது காஷ்மீர சைவத்தின் சார்புடைய ஒரு கிளைப்பிரிவாக எடுத்தாளப்படுவது பொருத்தமுடையது போல் தெரிகின்றது.

சிவாத்துவித நெறியை எடுத்தாண்டவர் சிறிகாந்த ராவர். ஸ்ரீ நீலகண்ட சிவாசாரியார் எனவும் இவர் தமிழ்கூறும் நல்லுலகில் அழைக்கப்பட்டார். இவர் 12ம் நூற்றாண்டின் பிற்கூற்றில் வாழ்ந்தவரெனக் கருதப்

பெறுவர். இவர் பற்றிய தனிப்பட்ட செய்திகளோ வாழ்ந்த காலம் பற்றிய தகவல்களோ கிடைக்கப் பெறாவிடினும் அவர் மேற்கோள்களாக எடுத்தாண்ட நூல்களைக் கொண்டு 12ம் நூற்றாண்டென்பது அறிஞர்களால் துணியப்படக்கூடியதாயிற்று.[75] இவர் சங்கரரின் சங்கர பாஷியத்தை விமர்சித்ததுடன் பிரம்ம சூத்திரத்திற்கு உரை எழுதியவராவர். இவரது பாஷியமானது சைவ விசிட்டாத்வைதம் எனவும் அழைக்கப்படுகின்றது. ஸ்ரீகாந்தர் 11ம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் வாழ்ந்த இராமானுஜர் காலத்திற்கும் பிற்பட்டவர். இராமானுஜரின் தத்துவ நிலையை ஓரளவு தனது தத்துவத்தில் இணைத்துக் கொண்டமை காணலாம். ஸ்ரீ காந்தரது தத்துவப் போக்கிற்கும் சைவ சித்தாந்தம், காஷ்மீர சைவம் ஆகியவற்றுக்குமிடையில் நெருங்கிய தொடர்பினைக் காட்டுதல் சாத்தியமாகும். பதி, பசு, பாசம் எனும் முப்பொருளை ஏற்று நிற்பர். முப்பத்தாறு தத்துவங்களை வலியுறுத்துவதுடன் விடுதலையில் சிவன் ஒத்த குணவியல்பு அடைதலையும் சுட்டுவர். சிவனை முழுமுதற் கடவுளராக ஏற்பதுடன் பிரமத்திற்கு இணையாக்கி, ஸ்ரீ காந்தர் விளக்கினார். ஆழ்ந்த தியானம் விடுதலைக்கு வழி வகுக்கும் என வலியுறுத்தும் கொடுத்தார். இதுவே பிரமமும் தனியான்மாவும் ஒன்றெனும் அறிவிற்கு வழிவகுக்கும் எனக்கண்டார். ஸ்ரீகாந்தரின் பிரம்ம சூத்திர சைவ பாழியத்திற்கு காசிவாசி செந்தில்நாதையர் தமிழ் மொழி பெயர்ப்பு செய்தமை இந்நூலின் சிறப்பை எடுத்தாள வல்லதாகும்

தத்துவ நிஜானு போகசாரம் எனும் நூல் சிவனுடன் சம்பந்தமாகின்ற சைவம் எட்டென எடுத்தாண்டுள்ளது.[76] பாசுபதம், மாவிரதம், கபாலம், வாமம், வைரவம், ஐக்கியவாத சைவம் எனும் அகப்புறச் சமயத்துடன் காளாமுகம், சிவாத்துவித சைவத்தையும் இணைந்துள்ளது. சைவத்திற்குப் பேதமான சமயங்களாக ஊந்த சைவம், அனாதி சைவம், ஆதி சைவம், மகாசைவம், பேத சைவம், அபேதசைவம், அந்தர சைவம், குணசைவம், நிர்குண சைவம், அத்துவா சைவம், யோக சைவம், ஞானசைவம், அவாந்தர சைவம், கிரியா சைவம், சுத்தசைவம், நானுபாத சைவம் எனப் பதினாறு பிரிவுகளை எடுத்தாண்டுள்ளது. இவைகளுக்கிடையே காத்திரமான வேறுபாடுகளையோ இயல்புகளையோ காண்பது இலகுவானதன்று. சிலர் சைவத்தை வேதசைவர், தாந்திரீக சைவர், மிச்சிர சைவர் என மூன்றாக வகுத்து எடுத்தாளுதலும் உண்டு.[77]

இந்தியாவின் விரிந்திருந்த நிலப்பரப்பிலே சைவமானது பல பிரிவுகளாய், பல்வேறுபட்ட கால வேளைகளில் வளர்ச்சியும் உயர்ச்சியும் பெற்றிருந்தமையை மேற்சுட்டிய செய்திகள் வழி அறியக்கூடியதாகவுள்ளது. கி.மு.3000 நூற்றாண்டுகளுக்கு முற்பட்ட பண்பட்ட சமய நிலைச் சமூகத்தைக் காணுகின்றவேளை சைவத்தின் தொடக்கம் இன்னும் பல நூற்றாண்டுகளுக்குப் பின்நோக்கித் தள்ளப்பட்டாலும் ஆச்சரியப்படுவதற்கில்லை. தொன்மைக்கு உரியது எனும் சைவமானது இன்றும் தொடர்ந்து வாழ்ந்து வருவது காணக் கூடிய

தாகும். இவ்வகையில் சைவ சித்தாந்த நெறியும் இன்றும் தொடர்ந்து வளர்ச்சிக்குரிய நெறியாக விளங்குகின்றது. இதுபோலவே காஷ்மீர சைவம், வீரசைவம், சிவாத்துவிதம் போன்ற பிரிவினரும் இன்றும் வாழும் நெறிகளாக விளங்குகின்றமை காணுதற்குரியது

குறிப்புக்கள்

சைவமும் சித்தாந்தமும்

1. Stent, David (1983) Religious Studies. Made simple book, London. p.131
2. Ross, Nancy Wilson (1973) Hinduism Buddhism Zen Faber and Faber, London. p.33
3. Ibid, p.34
4. Bisw 1, Bansi har, (1988) Cult of Siva Punthi Pustak, Calcutta. p.31-32

(i)	devana bhava Sivasakha	Rg.Veda I-31
(ii)	Sakha siva naramastu	Rg.Veda II-20-3
(iii)	Visaninah Sivasah	Rg.Veda III-18-7
(iv)	Sakhayan Krdhva Sivo Na astu	Rg.Veda (Rg.Veda VII-34-15
(v)	As akan pusannavila siva bhava	Rg.Veda VII-4-18
(vi)	Siva duta Vivasvato	Rg.Veda VIII-39-3
(vii)	Sa na indra sivah sakha	Rg.Veda VIII-3-3
(viii)	Vasksanih siva arkasya	Rg.Veda VIII-63-4
(ix)	Sivs sakha	Rg.Veda X-25-9
(x)	Siva devo vahasva	Rg.Veda VIII-26-23
(xi)	Sivebhirnah Payubhih	Rg.Veda I-143-8

5. Chakaravarti, Mahadev (1986) The concept of Rudra Siva through the ages, Motilal Banarsidass. Delhi p.21
6. Ibid.p.28
7. *தேவசேனாபதி, வ. ஆ, (1981) சைவ சித்தாந்தத்தின் அடிப்படைகள் டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன் மெய்யுணர்வு மேல் நிலைக்கல்வி நிறுவனம் சென்னைப் பல்கலைக்கழகம் ப.2*
8. *ஐங்குறுநூறு*
9. *சிறுபாணாற்றுப்படை 96-99*
10. *புறநானூறு 91-6*
11. *மேற்குறிப்பிட்டது.1.7.8*
12. *அகநானூறு 181.16.17.*
13. *திருமுருகாற்றுப்படை 153.159.*
14. *பரிபாடல் 95*
15. *அகநானூறு 181.16.17*
16. *சிவஞானபோதம் 2ம் சூத்திரம் முதலதிகரணம் உதாரண வெண்பா 2.*
17. *திருக்குறள் - கடவுள் வாழ்த்து, குறள் 1*

18. *திருவருட்பயன் - பதிமுதுநிலை, குறள் 1*

19. *உண்மை விளக்கம் - 29ம் பாடல்*

20. *தொல்காப்பியம் - எழுத்ததிகாரம் 10*

21. *மேற்குறிப்பிட்டது - எழுத்ததிகாரம் 46*

22. *மேற்குறிப்பிட்டது - பொருளதிகாரம் 5*

23. *மணிமேகலை - 27 - 86 - 87ம் பாடலடிகள்*

24. *மேற்குறிப்பிட்டது 27 - 90 - 95ம் பாடலடிகள்*

25. *மேற்குறிப்பிட்டது 1 - 54 - 55 - சிலப்பதிகாரம் ஊர்காண்காதை 7*

26. *சிலப்பதிகாரம் இந்திரவிழாவூர் எடுத்தகாதை 5 - 169 - 172*

27. *மேற்குறிப்பிட்டது. வேட்டுவ வரி 12 - வேறு*

28. *மேற்குறிப்பிட்டது - கால்கோட் காதை, 26 - 95 - 100; 60 - 65*

29. *சிதம்பரனார், அ(1951) வரலாற்று முன்னுரை திருமந்திரம், திருப்பனந்தாள் காசி மடம், திருப்பனந்தாள், ப.21*

30. Dasgupta, Surendranath (1975) A History of Indian Philosophy Vol-v, Motilal Banarsidass.New Delhi. p.19.

31. Narayana Ayyar,C.V. (1936) origin and Early History of Sivism in South India. University of Madras. Madras.pp 204.

32. Rajamanikkam,M. (1964) Development of Saivism in South India. Dharmapuram Adinam India.p.34

33. Cowell, E.B. and Gough, A.F (Trans) (1961) Sarva Darsana Samgraha of Madhavacharya, chowkamba Sanskrit series Varanasi pp 103-144.

34. Sinha, Jadunath (1975) Schools of Saivism (Part of History of Indian Philosophy, Vol-III) Sinha publishing house, India p.104

35. Margaret Stutley (1985) Hinduism. The aguaraian press Great Britain p.110

36. Sinha, J.op.cit.p.105

37. Dasgupta, S.op.cit. p.133

38. Chattopadhyaya, Sudhakar (1970) Evolution of Hindu Sects upto the time of Sankaracarya. Munshiram Manoharlal, New Delhi. p.115

39. Pandey, K.C. (1986) An Outline of Saiva Philosophy. Motilal & Banarsidas. 6

40. Chatto adhyaya, S.op.cit. p.114

41. Nilakanthasastri, K.A (1956) A Historical sketch of Saivism (article) in The Cultural Heritage of India. Vol-IV Sri Ramakrishna Centenary Committee Belur Math, Calcutta.p.28

42. Pandit B-N (1977) Aspects of Kashmir Saivism Utpal Publication, Kashmir, India p.18

43. Dunuwila, Rohan.A (1985) Saiva Siddhanta Theology. Motilal Banarsidass. Delhi. p.27

44. *திருஞானசம்பந்தன், பெ (1978) காச்மீரசைவம், டாக்டர் எஸ்.இராதா கிருஷ்ணன் மெய்யுணர்வு மேல்நிலைக்கல்வி நிறுவனம், சென்னைப் பல்கலைக்கழகம்*

45. Pandey, Kanti Chandra (1963) Abhinavagupta-An Historical and Philosophical study. Chowkhamba Sanskrit Seres, Varanasi. p.293

46. Ibid, p.464
47. Dunuwila, R.A.,op.cit,p.27
48. Pandey, K.C (1963) op.cit. p.547
49. Ibid, P.296
50. *திருஞானசம்பந்தன், பெ. (மொழிபெயர்ப்பு) (1978) சேஷமராஜர் பிருத்ஜயாஹத்யம், சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், சென்னை ப.1*
51. Pandey, K.C. (1963) op.cit. p.109
52. Pandit, B.N. op.cit.p.109
53. Chattothyaya, S op.cit p.115
54. *சிவசண்முகம், சி (மொழிபெயர்ப்பு) (1984) எம் சித்தானந்த மூர்த்தியின் பசவண்ணர் வாழ்க்கை வரலாறு, காவ்யா வெளியீடு, பங்களூர் ப 34.*
55. Dasgupta,S. op.cit p.47
56. Nandmath, S.C. (1979) A Hand book of Vira Saivism Motilal Banarsidass, Delhi.p.11
57. *சாந்தலிங்கம் அடிக்களார் - வீரசைவம் (கட்டுரை) ஆத்மஜோதி 1973 வெள்ளிவிழாமலர் ஆத்மஜோதி நிலையம், இலங்கை ப.56-58*
58. *திருமூலர் திருமந்திரம் - ஏழாம் தந்திரம் பாடல்கள் 1712 - 1777*
59. *சிவப்பிரகாசசுவாமிகள் (மொழிபெயர்ப்பு) சித்தாந்தசிகாமணி, (நாசி செட்டியின் உரையுடன்) திருக்கோவலூர் ஆதீனம், ப.66*
60. *மேற்குறிப்பிட்டது ப.66 - 67*
61. *இரத்தினத் திசைபாபதி (1977) வீரசைவம், சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், சென்னை ப.148-208*

62. *மேற்குறிப்பிட்டது ப.402 - 403*
63. *திருமந்திரம் 1421ம் பாடல்*
64. Siddalingaiah, T.B (1979) Origin and Development of Saiva Siddhanta upto 14 th Century. Madurai Kamaraj University, Madurai, p.14
65. *திருமந்திரம் ஐந்தாம் தந்திரம் 1419 - 1442*
66. *மேற்குறிப்பிட்டது தேவசேனாதிபதி, வ.ஆ ப.27*
67. Margret, Stutley op.cit pp 114-115
68. Chattopahayaya op cit. 128
69. Dasgupta, S op.cit p.1283
70. Chattopadhyaya S. op.cit p.137
71. *மேற்குறிப்பிட்டது, சிவசண்முகம், சி.ப.61*
72. Margret Stutley, op.cit p.116
73. Pandey, K.C. (1986) op.cit p.186
74. Ibid, p.180
75. Sinha, J.op.cit p.154
76. *தத்துநிஜாநுபோகசாரம்-(நூலின் ஆசிரியர், பகுப்பு போன்ற விபரங்கள் பெறமுடியவில்லை)*
77. Meenakshisundaran,T.P. (Essay) Four Lectures on Saiva Siddhanta in collected Lectures on Saiva Siddhanta (1978) Annamalai University. India pp. 210 - 218.

2

சைவசித்தாந்த வாழ்வியல்

உலகளாவிய மனிதப் பண்பை உயிர்ப்பாகக் கொண்டு விளங்கும் பெருஞ் சமயங்களுள் ஒன்றாக வைத்து எண்ணத்தக்கது சைவசித்தாந்தமாகும். 'மேன்மை கொள் சைவநீதி விளங்குக உலகமெல்லாம்' எனக் குறிப்பிடும் வகையில் நீதிநெறி சார்ந்த தத்துவமாய், சமயமாய் விளங்குவது காணலாம். இந்திய தத்துவ வரலாற்றில் தத்துவங்கள் ஒவ்வொன்றும் சமயங்களாக மிளிர்ந்து வந்துள்ளமை நோக்குதற்குரியது. இத்தத்துவங்கள் வெறு மனே சிந்தனைக் கோலங்கள் எனத் தனித்து நிற்காது சமயங்களின் ஆதார மூலங்களாகத் திகழ்ந்துள்ளமை அவற்றின் சிறப்பமிசங்களாகச் சுட்டத்தக்கதாகும்.

இந்தியச் சமயங்கள் ஒவ்வொன்றும் மனித வாழ்க்கையை மேம்படுத்தலையே நோக்காக, அடிப்படை யாகக் கொண்டுள்ளன. இவ்வகையில் சைவசித்தாந்தமும் "வாழ்வாங்கு வாழ" வழிகாட்டும் வாழ்க்கை நெறியாக, மார்க்கமாக அமைந்துள்ளது. வாழ்க்கையை எவ்வாறு மேம்படுத்தி உயர்ந்த, உன்னத நிலையை அடையலாம் என்பதனை மனிதனின் சமூக, உளநிலைப்பாடுகளுக்கு

இயைய வழிப்படுத்தும் நெறியாகச் சைவசித்தாந்த சமயம் விளக்குகின்றது. இவ்வாறு வழிநடாத்தும் நடைமுறை நெறிக்குரிய ஆதாரச்சிந்தனைகளையும் அடிப்படை உண்மைகளையும் தத்துவங்கள் எடுத்து விளக்குவனவாக அமைந்துள்ளன. சைவசித்தாந்த தத்துவமும் சமயமும் ஒன்றினை ஒன்று பரஸ்பரம் இணைந்து வாழ்க்கையை வளம்படுத்தும் வழிவகைகளை வழங்குவது குறிப்பிடத் தக்கது. இவ்வகையில் சைவசித்தாந்தம் வைதிக தர்ம மாகவும் சனாதன தர்மமாகவும் எடுத்தாளத்தக்கதா கின்றது. அதாவது வேதநெறியை ஏற்று நிற்கின்ற வகையில் வைதிக தர்மமாகவும் நிலையான தன்மையுடைத்தெனும் வகையில் சனாதன தர்மமாகவும் அமைகின்றது.

சைவசித்தாந்தம் என்பது சிவனை முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்டு முப்பொருள் உண்மையை விளக்கு வது என்பது ஏலவே அறிதற்குரியதாயிற்று. ஒப்புயர்வற்ற உண்மைப் பொருளான சிவத்தை அடைவதையே சைவசித்தாந்தம் மனித வாழ்வின் இறுதி இலட்சியமாக எடுத்தாளுகின்றது. மனித ஜீவராசிகள் அறியாமை எனும் பந்தத்திற்கு உட்பட்டு வாழ்க்கையின் உயர் நோக்கை அறியாது அல்லலுறுகின்றன. இவ்வல்லலை அறுத்து இவ்வுலகில் நெறிமுறையான நல்வாழ்வை வாழ்ந்துகாட்டத் தத்துவ நிலைப்பட்ட சமயம் சார்ந்த வாழ்க்கை நெறியைச் சித்தாந்தம் முன்வைக்கின்றது. முப்பொருள் உண்மையை எடுத்து விளக்குவதன்மூலம் மனித வாழ்வின் விழுமி யத்தைச் சித்தாந்தம் தெளிவுபடுத்துகின்றது.

நிலவுலகத்தில் உதித்த அனைவர்க்கும் வாழ்வென்பது அமைவுறுகின்றது . இந்த வாழ்வை எவ்வாறு வாழ்கின்றோம்? எதற்காக வாழ்கின்றோம்? ஏன் வாழ்கின்றோம் எனச் சிந்திக்கின்ற பொழுதில் நாம் சமய வாழ்வு, தத்துவ விசாரம் என்ற எண்ணக்கருத்துக்களுக்குள் நுழைகின்றோம் .

ஔவையார் மனிதப் பிறவி பற்றி எடுத்துரைக்கும் போது

'அரிது அரிது மானிடராதலரிது
மானிடராயினும் கூன் குருடு செவிடு
பேடு நீங்கிப் பிறத்தலரிது
பேடு நீங்கிப் பிறந்த காலையும்
ஞானமும் கல்வியும் நயத்தலரிது
ஞானமும் கல்வியும் நயத்த காலையும்
தானமும் தவமும் தான் செயலரிது
தானமும் தவமுந்தான் செய்வாராயின்
வானவர் நாடு வழி திறந்திடுமே எனக் குறிப்பிடுகின்றார்.[1],

மனிதனானவன் மற்ற உயிர்ராசிகளினின்று வேறுபட்டவன்; அவன் ஆறறிவு எனும் பகுத்தறிவைச் சிறப்பாகக் கொண்டு விளங்குந்தன்மையில் மேம்பட்டவனாவான். அவன் தனது வாழ்வைப்பற்றி ஆய்ந்தறிந்து கொண்டு ஒழுங்குபடுத்தும் வல்லமை உடையவனாக விளங்குகின்றான் . அத்தன்மைக்கமையவே திருஞானசம்பந்தரும் வாழ்வை நல்ல வகையில் நடாத்த முடியுமென்பதனைச் சுட்டும்வகையில்

' மண்ணில் நல்ல வண்ணம் வாழலாம் வைகலும்
எண்ணில் நல்லகதிக்கு யாதுமோர் குறைவில்லை '

என எடுத்தாளுதல் நோக்கத்தக்கதாகும் .[2] மனிதன் நல்ல வகையில் வாழ்வை வாழ்வானாயின் "வானவர் நாடு வழி திறந்திடுமே" என ஔவையார் எடுத்தாண்ட கருத்திற்கு அயலாகப் பொய்யாமொழிப் புலவனும் உரைத்தமை காணலாம் .

'வையத்துள் வாழ்வாங்கு வாழ்பவன் வானுறையுந்
தெய்வத்துள் வைக்கப்படும்'

எனும் குறள்வழி வாழ்வினைச் செம்மையாக வாழ்பவன் உயர்நிலையை அடைகின்றான் எனச் சுட்டுதல் பெறப் படுகின்றது .[3]

வாழ்க்கையை நாம் பொதுவில் இருவகைத்தாய் எடுத்தாளலாம். ஒன்று 'இல்' லோடு வாழ்கின்ற இல் வாழ்க்கை. அடுத்து இல்லத்தை விட்டுத் துறந்து வாழ்கின்ற துறவு வாழ்க்கையாகும் . வள்ளுவனும் வாழ்வின் தன்மையை எடுத்து விளக்குகையில்

'அறனெனப்பட்டதே யில்வாழ்க்கை ய.்.தும்
பிறன் பழிப்ப தில்லாயி னன்று'

எனத் தெளிவுபடுத்துகின்றார்.[4]

இல்வாழ்க்கையை அறமாகவே வள்ளுவன் முதற்கண் வரைவு செய்கின்றார் . இல்வாழ்க்கையானது இல்லறமாகின்றது . இல்வாழ்வு மாத்திரந்தான் அறமோ என்றால்

இல்லை இல்லைத்துறந்து வாழ்கின்ற துறவுவாழ்வும் நன்று எனச் சுட்டி ஏற்கின்றார் . ஆனால் ஓர் எச்சரிக்கை அங்கு இணைந்துள்ளது . துறவுவாழ்வானது பிறரது பழிப்புக்கு உள்ளாகக் கூடிய சாத்தியம் உள்ளதென்பதும் வள்ளுவ ரால் முன் வைக்கப்படுகின்றது . அஃதும் பிறன்பழிப்பதில் லாயின் நன்று' எனப் பழிப்பற்ற நிலையில் துறவு வாழ்வும் துறவறமாக எடுத்தாளப்படுகின்றது . இல்லறமும் துற வறமும் நல்லறமாய் அமைவதற்கு அவ்வாழ்வு வாழப்படும் முறைமையில் தங்கியுள்ளது .

அன்றாட வாழ்க்கை பொதுவில் இன்னல், துயர் நிறைந்ததாக விளங்குகின்றது . சிறு பிராயத்திலிருந்தே எமது வாழ்வின் நோக்கும் போக்கும் மாறுபட்டு வளர்ந்து வருவதனை நுணுகி நோக்கும் போது காண்கிறோம் . விஞ்ஞானம் தொழில்நுட்பம் தந்த பல்வகைப்பட்ட பொருட்கள், பணத்தின் செழிப்பு ஆடம்பர சுகபோகம், உயர் நிலை, உயர்ந்த பதவி, சமூக அந்தஸ்து, வீடுவாசல், வாகனம், குழந்தை குட்டிகள், போன்ற இன்னோரன்ன வசதிகள் வாழ்க்கையை அலங்கரித்த போதிலும் வாழ்க்கை யின் போக்கு எமக்கு பூரண திருப்தி அளிப்பதனைப் பொதுவில் காணமுடிவதில்லை . எங்கே நிம்மதி, எங்கே நிம்மதி என மனம் அங்கலாய்ப்பது பல சந்தர்ப்பங்களில் தெரிகின்றது . இதனை மனித வாழ்வின் போக்கில் தெளி வாக உணர்ந்து கொள்ளலாம் . பிராயத்தில் கல்வியே எமது நோக்காக விளங்குகின்றது . கல்வியில் உயர்கல்வி கற்பதையே குறிக்கோளாகக் கொண்டு விடுகின்றோம் . கல்வியில் சித்தி எய்தி உயர்கல்வியையும் பெற்று

விடுகின்றோம் . அடுத்த கட்டம் நல்ல, உயர்ந்த பதவியை நாடுகின்றோம் . பதவி பெற்றதும் எமது நோக்கு நல்லதொரு குடும்பத்தைக் காணத் தேடத் தொடங்குகின்றது . நல்ல பிடிப்பான, சமூக அந்தஸ்து பெற்ற குடும்ப வாழ்வு கிடைத்தாலும் எமது நோக்கம் திருப்தி அடைந்து விடுவதில்லை . நல்ல குடும்பம் நல்ல குழந்தை குட்டிகளாக மேலும் வளர்கின்றது . பின் அவர்களது கல்வி, வளர்ச்சி என்று தொடர்கின்றது . குழந்தைகளும் குடும்பங்களாக மாறுகின்ற வேளை உடலும் தள்ளாமை எனும் கட்டத்திற்கு வந்துவிடுகின்றது . இவ்வேளை செய்த தொழிலும் தள்ளிச் சென்று ஓய்வு பெற்றுவிடுகின்றது . இங்குதான் எடுத்த நோக்கு, இலக்கு என்ன எனத் தெளிவின்றி வாழ்வின் உண்மை நோக்கென்ன என்று பலர் சிந்திக்கத் தலைப் படுகின்றார்கள் . இந்நிலையை நோக்கும்போதுதான் வயதுவந்த பலரும் இறையியலை, சைவசித்தாந்தத்தை ஆன்மீகத்தை அதிக அளவு நாட, கரிசனை கொள்ள முற்படுவதுபோல் தெரிகின்றது . வாழ்வில், பணம், பதவி, அழகு, ஆடம்பரம், வசதிகள் போன்ற பல விடயங்கள் நாடப்பட்டாலும் அவையே வாழ்வின் இலக்காக நிலைத்திருப்பதில்லை . வாழ்வில் நிலையாக நிலைப்பது எவை? நிலையாதவை எவை? எனச் சிந்திக்கத் தூண்டு கின்றது . நிலையான, நிம்மதியான வாழ்வினை இவ்வுலகப் பொருட்களின் அரவணைப்பால் திருப்தி அளிக்கமுடியாது போய்விடுகின்றமை தெளிவாகின்றது . அவ்வேளையில் தான் திருப்திக்கான விழைவினைச் சமயங்கள் காட்டி நிற்கின்றன .

"தனக்குவமை யில்லாதான் தாள் சேர்ந்தாற் கல்லால்
மனக்கவலை மாற்றலரிது"

என மனதின் கவலையை மாற்றுவதற்கு இறைவனது தாளைச் சேர்வதே வழி எனச்சுட்டுவதும் காணற்குரிய தாகின்றது.[5]

சமயம் எனின் என்ன என்பதை யாவரும் அறிந்திருக்கின்றனர். ஆயினும் சமயம் எனும் பொருளின் உண்மையான தாற்பரியத்தைப் பொதுமக்கள் சிலரும் சரிவர உணரவில்லை என்பதே உண்மையாகும். சிறு வயதில் சமயப் பதிகங்களையும், தேவாரங்களையும், கிரியைகளையும் புராணங்களையும் பற்றிக் கற்கும் போது பலர் இவைகளே சமயம் எனக் கொண்டு விடுகின்றனர். வளர்ந்த பின்னரும் கூட இந்நோக்கு இன்றைய சமூகத்தில் நிலைத்திருப்பதைக் காண்கின்றோம். கோயில் வழிபாடு மாத்திரத்தில் மட்டும் இது அடங்கி விடாது. இந்திய சமகாலத் தத்துவ அறிஞரான டாக்டர் இராதா கிருஷ்ணன் மறை பொருள் பற்றிய கல்வியையும், கிரியைகள் அல்லது சடங்குகள் பற்றிய உண்மைகளையும் அறிதல் மட்டும் சமயமாகிவிடாது' எனச் சுட்டுகின்றார். சமயம் என்பது ஒரு வாழ்க்கை வழி என இராதாகிருஷ்ணன் விளக்குவது காண்கின்றோம். சமூக வாழ்க்கையுடன் சமயம் தொடர்புறுகின்ற வேளை அங்கு உண்மையைக் கண்டறிதலும் (தரிசனம்) உண்மையை உய்த்தறிதலான அனுபவமும் உள்ளடங்குகின்றன. இங்குதான் சமயம் எனும் பதத்தின் தாற்பரியமும் தெளிவாகின்றது.

மனிதனுள் அடங்கியுள்ள ஈடேற்றத்தைப் பெற விரும்பும் ஓர் அவா அல்லது உந்துதலின் பிரதிபலிப்பே சமயம் எனச் சுவாமி பவித்திரானந்தர் குறிப்பிடுகின்றார். இவ்வுந்துதல் வழியே துன்பமயமான வாழ்வின் நிரந்தர மின்மையினின்றும் ஈடேற்றமான கட்டுப்பாடற்ற, நிர்ணயமற்ற இடத்தை அடைதல் சாத்தியமாகின்றது. நிரந்தரமற்ற இவ்வுலகின் எப்பொருளும் அவனுக்கு நிரந்தரமான திருப்தியை, அல்லது மகிழ்ச்சியை அல்லது அமைதியை அளிக்க முடியவில்லை. இத்தன்மைதான்,

'நீரில் குமிழிபோல் நிலையற்ற வாழ்வைவிட்டு
உன்பேரிற் கருணை வெள்ளம் பெருக்கெடுப்பது எக்காலம் ?'

எனப் பத்ரகிரியாரைக் கேட்க வைக்கின்றது.[6] இதே உணர்வே சம்பந்தரையும் வாழினுஞ் சாவினும் வருந்தினும் போய் வீழினும் உனகழல் விடுவேன் அல்லேன்' எனப் பாடவைத்தமையைக் காண்கின்றோம்.[7] நிரந்தரமான இன்பத்தை, நிலையான நிம்மதியை, சாந்தியை, அமைதி யைப் பெறுவதற்குரிய வழிமுறை சுலபமான முறையாக இல்லாததாயினும் அத்தகைய திருப்திகரமான முறை யுளதென்பது தெளிவாயிற்று. இதனையே வாழ்க்கை பற்றிய தத்துவ விசாரம் என இராதா கிருஷ்ணன் விளம்புதல் காணலாம்.

அறமென எடுத்தாளப்படும் வகையில் தர்மம், ஒழுக்கம், நீதி சார்ந்ததாக வாழ்க்கை அமைவுறுகின்றது. இங்கு மனித நடத்தைக் கோலங்களின் இயல்பு

முதன்மைப்படுத்தப்படுவது காணலாம். சைவசித்தாந்தத்தின்படி கர்மக் கோட்பாடானது முக்கியமானதொன்றாகும். கர்மம் என்பது செயல் அல்லது வினை எனப்படும். சைவசித்தாந்தத்தின் வழி வினையும் வினையின் பயனும் கர்மம் எனப்படும். ஒவ்வொருவரும் கணமேனும் செயலின்றி வினையின்றி இருத்தல் சாத்தியமில்லை. சிந்திப்பதும், பேசுவதும் எழுதுவதும், நடப்பதும், படிப்பதும் ஏன் சும்மா இருக்கின்றோம் என நினைப்பதும் வினைகளாகவே அமையும். வினைகள் அவற்றின் தராதரத்திற்கு ஏற்ப நல்வினையாயும் தீவினையாயும் எடுத்தாளப்படும் வினையின் பலாபலனுக்கமையவே மனித வாழ்வின் உயர்ச்சியும் தாழ்ச்சியும் அமைகின்றது. இவ்வகையில் சைவசித்தாந்தமானது மனித வாழ்வில் நல்நடத்தையை வளர்க்கவல்ல வழியைக் காட்டி நிற்கின்றது. இதனால்தான் இராதாகிருஷ்ணன் போன்ற பல சமய அறிஞர்களும் சமயவாழ்வில் உண்மைச் சமயம் வேண்டுவது நல்நடத்தையே தவிர வெறும் சம்பிரதாயம், சடங்குகள் அல்ல எனக் குறிப்பிடுகின்றார். அதேவேளை நல்ல நடத்தையை உருவாக்குவதில் சமயச்சடங்குகள், சம்பிரதாயங்கள் உதவுமாயின் நன்றே என விளக்கி நிற்றலும் குறிப்பிடத்தக்கது. சைவசித்தாந்தம் இங்கு வேண்டி நிற்பதும் நல்ல வாழ்க்கை முறைக்குரிய அமிசங்களையேயாகும்.

சைவசித்தாந்த கர்மக் கோட்பாட்டின்வழி ஒவ்வொருவரும் தாம் தாம் ஆற்றும் செயல்களுக்குத் தாமே பொறுப்பாளர்களாக எடுத்தாளப்படுகின்றனர். நாம் ஆற்றுகின்ற செயலை 'எம் செயலாக இனங் காண்ப

துடன் அவற்றைச் செய்வதற்குரிய தேர்வுச் சுதந்திரத்தையும் எடுத்தாளுகின்றது. இதனாலேயே அருணந்தி சிவாசாரியாரும்,

'இம்மையின் முயற்சியாலே யிருநிதியீட்டி யின்பம்
இம்மையே நுகர்வர்'

எனச் சுட்டி நிற்றலும் காண்கின்றோம்.[8] எமது நடத்தைகள் ஒழுக்க விழுமியங்களை எடுத்தாள்வதாய் அமைகின்றன. இதனால் செயல்கள் நல்ஒழுக்கமாய், தீய ஒழுக்கமாய் எடுத்தாளப்படுகின்றன. ஒழுக்கத்தை முதன்மைப்படுத்தி எச் செயலையும் நற்செயலாக வழிப்படுத்தப் பல வழிகள் சித்தாந்தத்தில் சுட்டப் பெறுகின்றன. ஒழுக்கத்தின் முதன்மை கருதியே வள்ளுவரும்,

'ஒழுக்கம் விழுப்பம் தரலான் ஒழுக்கம்
உயிரினும் ஓம்பப்படும்'

என விளக்கி நிற்கின்றார்.[9] ஒழுக்க வாழ்வின் உயர்வு கருதியே சுந்தரமூர்த்திநாயனாரும்

'வாழ்வாவது மாயம் இது மண்ணாவது திண்ணம்
பாழ்போவது பிறவிக்கடல் பசிநோய் செய்த பறிதான்
தாழாது அறஞ் செய்மின்'

என வேண்டுவது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது.[10] வாழ்வில் நிலையாமையை உணர்ந்த போதிலும் அறத்திற்கு முதன்மை கொடுத்து அறஞ்செய்மின் என வலியுறுத்துவது காணலாம். சமயவாழ்வில் வரைவிலக்கணமளிக்கப் புகுந்த மத்தியூ ஆனல்ட் பக்தியுடன் அறஒழுக்கமே சமயமாகுமென்றார். சைவ சித்தாந்தமும் முழுமுதற் பொருளான

சிவனை ஒழுக்க நிலைகொண்ட குணவாளனாக எடுத்தாள்கின்றது . அனைத்து நற்குணங்களும் வாய்க்கப்பெற்ற குணசீலனாய் சிவன் சுட்டப்படுவதுடன் அத்தெய்வீக குணத்தானை அடைதலையே வாழ்வின் இறுதி இலட்சியமாய்க் குறிக்கோளாய்க் கொள்கின்றது .

இறைவனை ஏற்காத உலகாயதம் தவிர்ந்த பௌத்தம், சமணம் ஆகியன ஒழுக்கத்திற்கு முதன்மை இடம் அளித்து வாழ்வின் இலட்சியமாய் ஒழுக்க உயர் நிலையை ஏற்று நிற்பர் . இறைவனை ஏற்கின்ற சைவ சித்தாந்தம் போன்றன தம் முழு பொருளுக்கு அவ்வொழுக்கத்தை அளித்து ஒழுக்க நிலைசார் இறைவனை அடைதலே வாழ்வென விளக்கி நிற்பது காணலாம்.

மனித வாழ்வில் அடையத்தக்கவையாக தர்மம், அர்த்தம், காமம், மோட்சம் எனும் நான்கு புருஷர்த்தங்கள் சுட்டப்பெறுகின்றன . தர்மம் முறையான நடத்தையைச் சுட்டவதாகும் . மனு, சுக்கிராச்சாரியார் போன்றோரும் தர்மம் பற்றி விளக்கியிருத்தல் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். தர்மமானது நடத்தைகளை ஒழுங்குபடுத்திச் சமூக வாழ்வினதும் ஆன்மீக வாழ்வினதும் உயர்வுக்கு வழி வகுக்கின்றது தர்மம் வர்ண தர்மம், ஆச்சிரம தர்மம் என இரண்டாக விளக்கப்படுவது பகவத் கீதை போன்றவற்றில் குறிப்பாகச் சுட்டப்படுகின்றது . வர்ண தர்மமானது சமூக நிலை சார்ந்த நிலைப்பாடாகவும் ஆச்சிரம தர்மமானது தனிமனித நிலை சார்ந்த நிலைப்பாடாகவும் கருதத்தக்கது .

வர்ண தர்மம் வருணம் எனும் நிறத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டெழுந்ததெனக் கருதப்படுகின்றது . சமூகத்தின் தேவைப்பாடுகளை நிறைவேற்றும்பொருட்டு எழுந்த சமூக தர்ம அமைப்பாக இது கொள்ளப்படலாம் . கல்வியாளர், ஆட்சியாளர், சமூகப் பாதுகாப்பாளர் பொருளாதார வர்த்தகத்தினர் சகலருக்கும் உதவும் சரீர உழைப்பாளர் எனும் வகையில் பிராமணர், க்ஷத்திரியர், வைசியர், சூத்திரர் எனும் பகுப்பினராய் இவ்வண்ணம் அமைந்தது. சமூகத்தின் வளர்ச்சியும் உயர்ச்சியும் இவர்களின் கூட்டுறவில் அமைவுற்றன.

தனிமனித வாழ்வின் முறைமையாக ஆச்சிரம தர்மம் அமைந்தது . பிரமச்சரியம், இல்லறம், வானப்பிரஸ்தம், சன்னியாசம் எனும் நான்கு நிலைகள் இவற்றிலடங்கும் . இவை மனித வாழ்வில் வாழ்வதற்குரிய படிமுறை வளர்ச்சிக்குரியதாகவும் தனிநிலை நெறிக்குரியதாகவும் அமைந்தன. பிரமச்சாரிய நிலையென்பது முழுமையைத் தேடுதல் அல்லது சுயகட்டுப்பாடு எனலாம் . இந்நிலையானது மனதிற்கும் உடலுக்கும் அளிக்கப்படுகின்ற முறைமையான பயிற்சிக்குரியதாகும். பிரமச்சாரியானவன் மாணவப்பருவத்தே குறிப்பிட்ட ஒரு காலப்பகுதியைக் குருவினிடத்துக் கழித்து உரிய போதனைகளைப் பெற்றுக் கொள்ளுகின்றான் . உளநிலை நோக்கில் மனித சிந்தனைகளை வளம்படுத்தி நல்ல முறையில் அவற்றைப் பயன்படுத்துவதற்குரிய பருவமுமாகும் . இரண்டாவதான நிலை இல்வாழ்க்கையாகும் . வாழ்க்கைக்கு ஒரு துணையைப்

பெற்று அந்த இல்லாளுடன் கூடி நல்லதொரு வாழ்க்கை வாழ்ந்து காட்டும் நிலையாகும். "இல்வாழ்வான் என்பான் இயல்புடைய மூவருக்கும் நல்லாற்றின் நின்ற துணை" என வள்ளுவன் குறிப்பிடுவது[11] போலப் பிரமச்சாரி, வானப்பிரஸ்தன் சன்னியாசி ஆகிய ஏனையோர்க்கு உதவுபவனாக விளங்குகின்றான். வாழ்வில் குறிப்பிட்ட காலத்தில் எழும் உணர்வுகளைச் செம்மையான முறையில் வழிப்படுத்தி நல்லதொரு வாழ்வை வாழ்வதற்கு இல்வாழ்க்கை உதவுகின்றது. இந்நெறி சமூக நிலையில் காத்திரமான பங்களிப்பைக் கொண்டுள்ளதுடன் தனிமனித வாழ்வின் வளர்ச்சிக்கும் உறுதுணை புரிவ தாகின்றது. இல்வாழ்வில் காமம், காதல் என்பன முறைப்படுத்தப்பட்ட நிலைக்குரியது குறிப்பிடத்தக்கது. இங்கு முழுமுதற் பொருளான சிவன் சக்தியுடன் இணைந்து சதாசிவனாகவும், அர்த்த நாரீஸ்வரனாகவும் உமாமகேஸ் வரனாகவும் எடுத்தாளப்படுவது காணலாம். வானப் பிரஸ்தமானது சமூக பந்தங்களை அறுத்து, சமூகத்தினின்று விலகி, வனத்திற்குச் செல்லும் நெறியாகும். இங்கு தன்னை ஆன்மீக நிலைக்குத் தயார் பண்ணுவதாகும் தனிமையான சூழல் தியானத்திற்கு உதவவல்லது. சன்னியாசமானது புறநிலை வாழ்வினின்று தன்னை விடுத்தலெனவாகாது. ஆன்மீக விடுதலைக்குரிய நிலையாக விளங்குகின்றது. சன்னியாச நிலை உயர்ந்த ஞான நிலையாகச் சித்தாந்தம் சுட்டுகிறது. மனித வாழ்வை உயர்ந்த ஈடேற்ற நிலைக்கு அழைத்துச் செல்வதில் ஆச்சிரமதர்மம் வழிகாட்டு கின்றது. மனித உளப்பக்குவத்திற்கு அமைய ஆச்சிரம

நெறி கைக்கொள்வதாக அமைவதுடன் இங்கு தர்மம், கடமைக்குச் சித்தாந்தம் காட்டும் அழுத்தமும் தெளிவிற்குரியதாகும்.

புருஷார்த்தத்தில் "அர்த்தம்" என்பது பொருள் ஈட்டலைக் குறிக்கும். சரியான நடத்தையுடன் கூடிய பொருள், வாழ்விற்குப் பயனுடையதாகும். அர்த்தம் மனிதனின் பொருளாதார அரசியல் நிலை சார்ந்ததாகவும் அமைகிறது. புருஷார்த்தத்தில் இறுதியானது மோட்ச மாகும். இது ஆன்மீக விடுதலை என்றும் பேரின்ப நிலையென்றும் சுட்டப்பெறுகின்றது. மோட்சநிலை நாடும் மனிதன் தர்மத்தை பேணவேண்டியவனாவான். மோட்சத்தை நாடும் வேளை தமது இச்சைகளில் சில வற்றை கட்டுப்படுத்த வேண்டியவர்களாகவோ, வாழ்வில் அமையும் செயல்கள் சிந்தனைகளை ஒழுங்குபடுத்துவதன் வழி விடுதலைக்கு வழிசமைக்கப்படுகின்றது. உண்மையில் வாழ்வின் குறிக்கோளான மோட்சம் என்பது ஆன்மீக உணர்தலாகும். ஆன்மீக வாழ்வை மனிதன் வாழ முயல் கின்றபோதே அவன் வாழ்வை வாழ்கின்றவனாகின்றான் என இராதாகிருஷ்ணன் சுட்டுவது இங்கு நோக்குதற் குரியது. இவ்வாறான வாழ்விற்கு பல மார்க்கங்கள் சித்தாந்தத்தினால் எடுத்துரைக்கப்படுகின்றது.

சைவசித்தாந்தமானது, மனித மனத்தைப் புனிதமாக்க நல்ல மனப்பாங்கை அமைத்துக் கொடுப்பதில் முக்கிய இடத்தை வகிக்கின்றது. இறைவழிபாடு, தியானம், விரதம், நோன்பு போன்ற சமயாசாரச் செயல்கள் ஒவ்வொருவரது

உளப்பக்குவத்திற்கும் பெரிதும் உதவவல்லவை. உதாரண மாக இறைவழிபாடென்பது பொதுவில் ஒரு புறச் செயலாகக் கருதக் கூடியது. அச்செயல் எம்மை அறியாதே எமக்குள் ஏற்படுத்தும் உளத்தாக்கங்கள் நுட்பமானவை யாகும். வழிபாடு எனும் போது 'நாம் எமது மரபுக்குரிய வகையில் கைதொழுது வழிபடுகின்றோம். வழிபாடானது தலையாரக் கும்பிட்டும், கைதொழுதும் தாள்பணிந்தும் எனும் பலவாறாக அமைத்தல் உண்டு. இவ்வழிபாட்டில் இரண்டு அம்சங்களைப் பிரித்தாராயலாம். ஒன்று உடன் பாட்டு நிலை, மற்றது எதிர்மறை நிலை. உடன்பாட்டு நிலையில் பணிவு, அடக்கம் எனும் குணஇயல்புகள் வளர்ப்பதாய் அல்லது வளம்படுத்துவதாய் வழிபாடு அமைவதாகக் கூறலாம். இங்கு வள்ளுவன், 'எல்லார்க்கும் நன்றாம் பணிதல்" என்றும்[12] "அடக்கம் அமரருள் உய்க்கும் அடங்காமை ஆர்இருள் உய்த்துவிடும்" என்றும்[13] விளக்கி நிற்றல் ஆழ்ந்து நோக்கத்தக்கதாகும். எமக்கு மேலே ஒருவன் உள்ளான் எனும் பண்பின் அடிப்படையிலேயே பணிவு அமைகிறது. பணிவுடையவன் பண்பாளன் ஆகின்றான். மேலும் விரித்துக் கூறின் பண்பாளன் பக்தியாளன் ஆகவும் அமைகின்றான் எனலாம். அதேவேளை வழிபாடானது எதிர்மறை நிலையில் தற்செருக்கு, மமதை அகங்காரம், கர்வம் ஆகியவற்றை அடக்கி, வணங்குவதாக அமைகின்றது. 'நான்' எனும் அகத்தின் உயர்ச்சி அடக்கப்பட்டு மேலுள்ள உயர்ந்த பொருளை ஏற்று அதற்கு அடிபணிந்து 'எனது' 'யான்' எனும் செருக்கு நிலைக்கு அடிகொடுப்பதாகின்றது. 'நான்' 'எனது' செருக்கு நிலையாயதாகச் சைவசித்தாந்தம்

காட்டும் ஆணவமல இயல்பமைகின்றது. இது அறியா மைக்கு மூல வித்தாகவும் அமைகின்றது. இதனால்தான் முப்பால் முனிவன்கூட 'யான்' 'எனது' என்னுஞ் செருக்கு அறுப்பான் வானோர்க்கு உயர்ந்த உலகம் புகும்' எனச் சுட்டுகின்றான். இவ்வகையில் நோக்கும்போது வாழ்வாங்கு வாழ்பவன் வானுறையும் தெய்வத்துள் வைக்கப்படும் எனக்கூறிய வள்ளுவர் "யான் எனது என்னுஞ் செருக்கறுப்பான் வானோர்க்கு உயர்ந்த உலகம் புகும்" எனக் கூறும் முகத்தால் செருக்கறுக்கும் நிலை வாழ்வாங்கு வாழ்வதற்குரிய முறைக்கு ஒப்பிட்டு நோக்கத்தக்க தாகின்றது.[14] எவ்வாறாயினும் இறைவனை வழிபடுவ தென்பது எமையறியாது எம்மியல்பைப் பக்குவப்படுத்தி உளரீதியாக உள்ளத்தைத் தூய்மைப்படுத்தி வழிபடு கின்றோம் என்பதாகின்றது. "அல்லல்போம், வல்வினை போம் அன்னை வயிற்றில் பிறந்த தொல்லைபோம் போகாத் துயரம்போம் நல்ல குணமதிகான் அருணைக் கோபுரத்துள் வீற்றிருக்கும் கணபதியைக் கைதொழுதக்கால்" எனும் பாடல் கைதொழுது வழிபடுவதின்வழி அனைத்துத் துயரங்களின் நீக்கமும் அமையவல்லதென்பதனைப் புலப்படுத்தி நிற்கின்றது. இத்தன்மையின் அடிப்படை யிலேயே உமாபதி சிவாச்சாரியார் 'கிரியையென மருவுமவையாவும் ஞானம் கிடைத்தற்கு நிமித்தம்' என்கின்றார்.[15] இவ்வகையில் புறநிலை நடத்தையின் கூறானது அகநிலையில் எம்மை உயர்நிலைக்கு இட்டுச் செல்லவல்லது என்பது சித்தாந்தம் காட்டும் வாழ்க்கை முறையில் குறிப்பிடத்தக்க ஓர் அமிசமாகும். இவ்வாறான

தன்மையாலேயே இந்நெறியைப் பின்பற்றி வாழ்ந்தோரில், சிலர் காயத்தையே கோயிலாக்கிக் கடினமனமதையடிமை யாக்கி வாழ்ந்து உயர்ந்த நிலையை அடைந்தனர். சைவசித்தாந்தம் காட்டும் வாழ்க்கையானது ஊரறிய உலகறியப் பிறர் போற்றப் புகழும் வாழும் வாழ்க்கை அன்று. ஒவ்வொரு மனித உள்ளத்தின் புனிதப் பயணத்தின் முன்னேற்றமாக அது அமைகின்றது. இதுவே சைவ சித்தாந்தம் காட்டி நிற்கின்ற நோக்காகவும் விளங்கு கின்றது. எவ்வெவ்வழிகளின் மூலம் உங்கள் மனத்தைத் தூய்மையானதாக்க முடியுமோ அவ்வவ் வழிவகைகளை மேற்கொண்டு வாழ சைவசித்தாந்தம் சில மார்க்கங்களைக் காட்டி நிற்கின்றது.

ஒவ்வொரு மனித உள்ளத்தின் புனிதப் பயணத்தின் முன்னேற்றமே சைவசித்தாந்தம் எனும் போது சைவ சித்தாந்தம் அறவாழ்வினை ஆன்மீகவாழ்வாக மலர வழி காட்டுகின்றது. இங்கு ஆன்மீக வாழ்வு அறவாழ்வுக்கும் அறவாழ்வு ஆன்மீக வாழ்வுக்கும் பரஸ்பரம் உதவுவதா கின்றது. வாழ்வில் அறம், அன்பு, ஞானம் ஆகியனவற்றின் வளர்ச்சி ஆன்மீக வாழ்வின் முதிர்ச்சிக்கு உதவுகின்றன. சிவன் எனும் உயர்ந்த நிலையை நாடும் முயற்சியில் ஆன்மீக வாழ்வானது மனித வாழ்வைப் பல வகைகளில் செம்மைப் படுத்துகின்றது. ஆன்மீகவாழ்வானது ஒளியைத் தருகின்ற விளக்காகத் திருமூலர் சுட்டுவது நயக்கத்தக்கதாகும்.

மாய விளக்கது நின்று மறைந்திடும்
தூய விளக்கது நின்று சுடர்விடும்

காய விளக்கது நின்று கனன்றிடும்
சேய விளக்கினைத் தேடுகின்றேனே

என ஆன்மீக விளக்கத்தை தேடுவது காண்கின்றோம்.[16]

வாழ்வில் இன்பமே உயிர்களின் நாட்டமாக உள்ளது. இதுவே சமுதாய நோக்காகவும் விளங்கு கின்றது. இன்பத்தை அடையும் ஆர்வத்தில் மனிதன் தீமைகளையும் தீங்கான வழிகளையும் சிலவேளைகளில் தேட நேர்ந்து விடுகின்றது. சைவசித்தாந்தம் இன்பத்தை அடையும் நெறியாக அறத்தையும் அன்பையும் இணைத்து உரைக்கின்றது.

'இன்பத்தை அருளுகின்ற மலையாக' இன்பப் பெருமானை மணிவாசகர் காணுகின்ற தன்மையைக் காணுகின்றோம். இன்பத்தை துய்ப்பதற்கு நாம் உரிய வகையில் நடக்க வேண்டியவர்களாவோம். இது கருதியே அருணந்தி சிவாச்சாரியார்,

"ஒழுக்கம் அன்பு அருள் ஆசாரம் உறவு சீலம்
வழிக்கிலாத் தவம் தானங்கள் வந்தித்தல் வணங்கல் வாய்மை
அழுக்கிலாத் துறவு அடக்கம் அறிவோடு அர்ச்சித்தல் ஆதி
இழுக்கிலா அறங்களானால் இரங்குவான் பணியறங்கள்"

எனப் பாடியுள்ளமை காண்கிறோம்.[17] அன்பு, அருள், ஆசாரம், உறவு ஆகிய அன்புடைய நிலைகளையும் அறத்தையும் இணைத்துக் கூறுவது குறிப்பிடத்தக்கது. இதனால்தான் அன்பே கடவுள் என்ற கூறுகளும் அர்த்தம் பொதிந்தவையாக விளங்குகின்றன.

திருமூலநாயனாரும்,

'அன்பும் சிவமுத் இரெண்டென்பர் அறிவிலார்
அன்பே சிவமாவதாரும் அறிந்திலார்
அன்பே சிவமாவதாரும் அறிந்தபின்
அன்பே சிவமாய் அமர்ந்திருந்தாரே'

என எடுத்தாண்டார்.[18] சிவத்தையும் அன்பையும் இரு வேறுபொருளாய் நோக்காது ஒன்றாகவே காணுகின்ற தன்மை அறிதற்குரியது. அன்பே வடிவாய் சிவமிருப் பினும் சிவத்துள் அன்பைக் காண்பதும் நயக்கத்தக்க தாகின்றது. இவ்வாறான அன்பு மனப்பாங்கினை ஒவ் வொருவரும் அடையப் பெறுவது இலகுவானதன்று. மனித வாழ்வில் தம்மவர்களோடும் சமூகத்தோடும் அன்பாய் வாழ்வதற்கு சமயவாழ்வானது வழி காட்டுகின்றது. சைவ நாயன்மார்களின் வாழ்க்கையனுபவமானது அன்பின் பிரவாகத்தை உணர்ந்து கொள்ள உதவுகின்றது.

வாழ்வின் நெறிமுறைகளுக்கீடாக உயர்நிலையை அடைதல் சாத்தியமெனச் சித்தாந்தம் போதிக்கின்றது. இவ்வகையில் சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் எனும் நான்கு பாதங்கள் சுட்டப்பெறுகின்றன. மேலும் உறவு நிலையை அடிப்படையாகக் கொண்டு தாசமார்க்கம், சற்புத்திரமார்க்கம், சகமார்க்கம், சன்மார்க்கம் எனும் நான்கு மார்க்கங்களும் எடுத்தாளப்படுகின்றன. இதனையே அருணந்தி சிவாச்சாரியார்

'சன்மார்க்கஞ் சகமார்க்கஞ் சற்புத்திரமார்க்கந்
தாசமார்க்கம் மென்றுஞ் சங்கரனை யடையும்
நன்மார்க்க நாலவைதா ஞான யோக
நற்கிரியை சரியையென நவிற்றுஞ் செய்வர்'

எனக் குறிப்பிடுதல் காணலாம்.[19] இம் மார்க்கங்கள் வழி சாலோகம், சாமீபம், சாரூபம், சாயுச்சியம் எனும் முத்திப் பேறு கிடைக்கப்பெறும் எனச் சித்தாந்தம் காட்டி நிற்கின்றது.

சரியையானது சிவாலயங்களில் பக்தியுடன் திரு வலகிடுதல், திருமெழுகிடுதல், திருவிளக்கேற்றல், நந்தவனம் அமைத்தல். பூமாலை முதலியன கட்டிச்சாத்துதல் பூசனை புரிதல், சிவதரிசனஞ் செய்தல் போன்ற செயல்நெறிகளைக் கொண்டதென்பர். இதனையே திருமூலரும்

'எளியனல் தீப மிடல்மலர் கொய்தல்
அளிதின் மெழுக லதுதா ர்த்தல் வாழ்த்தல்
பளிமணி பற்றல் பன்மஞ் சனமாதி
தளிதொழில் செய்வது தான் தாச மார்க்கமே'

எனக் குறிப்பிடுதல் சுட்டத்தக்கது.[20] சரியாபாதத்தில் ஆற்றும் வினை எளிமையானதாய் அமைந்துள்ளது இதனையே கிரியா பாதத்தில் நின்றொழுகின நாவுக்கர சரின் பதிகத்திலும் காண்கின்றோம்.

'நிலைபெறுமா றெண்ணுதியேல் நெஞ்சே நீவா
நித்தலும் எம் பிரானுடைய கோயில் புக்குப்
புலர்வதன்முன் னலகிட்டு மெழுக்குமிட்டுப்
பூமாலை புனைந்தேத்திப் புகழ்ந்து பாடித்
தலையாரக் கும்பிட்டுக் கூத்தும் ஆடி . . ' எனவும்[21]

'பெரும் புலர் காலை மூழ்கிப் பித்தர்க்குப் பித்தராகி
அரும் பொடு மலர்கள் கொண்டு ஆங்கார்வத்தை உள்ளே வைத்து
விரும்பு நல் விளக்குத் தூபம் விதியினாலிட . . . . .'

எனவும் [22] அழகுறத் தொண்டர் தொண்டைப் பரவி நிற்கின்றார். இம் மார்க்கம் புறத்தொழில் நிலையை உள்ளடக்குகின்றது. இங்கு சிவனின் உருவத்திருமேனி வழிபாடானது எடுத்தாளப்படுகின்றது. இந்நிலைக் குரியோர் சாலோகம் எனும் முத்திப் பதத்தைக் கைவரப் பெறுவரெனச் சைவசித்தாந்தம் விளக்கி நிற்கும்.

கிரியை முறையானது உள்ளன்போடு இறைவனை நினைந்து, வேதாகம விதிப்படி சிவனுக்குத் திருமஞ்சனஞ் செய்து நல்ல புத்திர புட்பங்களால் அர்ச்சித்துப் பூசனைகள் ஆற்றி, அன்னமளித்து, அன்புடன் தொழுது துதித்தலாகும். கிரியாபாதத்தில் நின்று ஒழுகிய நாயன் மாராக திருஞானசம்பந்தர் சுட்டப்பெறுவர். இவர்

'மண்ணினிற் பிறந்தார் பெறும்பயன் மதிசூடு
மண்ணனார் அடியார் தமையமுது செய்வித்தல்
கண்ணினாலவர் நல்விழாப் பொலிவு கண்டார்த்தல்
உண்மையாமெனி னுலகர்முன் வருகென வுரைப்பார்'

எனப் பாடி நிற்பதும் இவ்விடத்தே நோக்கத்தக்கதாகும். [23] கிரியையானது புறச் செயல் அகச்செயல் மாத்திரையானே சிவனின் அருவுருவத் திருமேனியை நோக்கிச் செய்யும் வழிபாடாகும். திருமூலநாயனார்

'பூசித்தல் வாசித்தல் போற்றல் செபித்திடல்
ஆசற்ற நற்றவம் வாய்மை அழுக்கின்மை
நேசித்திட்டன்னமும் நீசுத்தி செய்தன்மற்
றாசற்ற சற்புத் திரமார்க்க மாகுமே'

என இந் நெறி நிலையை அழகுறச் சுட்டுவர். [24] சரியை நெறியில் நிற்போரிலும் பார்க்க கிரியை நெறியில் நிற்போரின் ஆன்மீக வாழ்வனுபவம் தீவிரமென்பது உணர்தற்குரியதாகும்.

பஞ்சேந்திரியங்களின் வழியிலே மனத்தைச் செல்ல விடாது ஒருவழிப்படுத்தி நிஷ்டை கூடியிருப்பதே யோக மாகும்.

'ஆதார சோதனை யானாடி சுத்திகள்
மேதாதி யீரெண் கலாந்தத்து விண்ணொளி
போதா லயத்துப் புலன்கர ணம் புந்தி
சாதா ரணங்கெட லாஞ்சக மார்க்கமே'

எனும் பாடலும் இத்தன்மையை தெளிவுறுத்துவன வாகும்.

யோக நெறியானது சரியை, கிரியையாயினும் தீவிரமானதாய் மனத்தின் பக்குவநிலையை வளர்த்திக் கொள்வதனை உள்ளடக்கி நிற்கின்றது. இங்கு உடலும் உள்ளமும் முறையான பக்குவ நிலைக்குட்பட சிவனை அருவத்திருமேனி நிலையில் வழிபடுதலைக் குறிக்கும். யோக நிலையில் இயமம், நியமம், ஆசனம், பிரணாயாமம், பிரத்தியாகாரம், தாரணம், தியானம், சமாதி எனும்

அட்டாங்க நிலைகள் அமைவுறுகின்றன. சகமார்க்கத்தைப் பின்பற்றியவராக எடுத்தாளப்படும் சுந்தரமூர்த்தி நாயனார் சாரூபமுத்தியடைந்தவராகக் கொள்ளப்படுகின்றார்.

ஞானாசாரியருடைய அனுக்கிரகத்தினால் அஞ்ஞானம் அகன்று பதி, பசு, பாசம் எனும் முப்பொருள் உண்மையை அறிதலே ஞானம் எனப்படும்.

"பசு பாச நீக்கிப் பதியுடன் கட்டிக்
கசியாத நெஞ்சங் கசியக் கசிவித்
தொசியாத வுண்மைச் சொரூபோ தயத்துற்
றசைவான தில்லாமை யானசன் மார்க்கமே"

எனத் திருமூலர் தெளிவுற விளக்கி நிற்பது காணலாம்.[26]

சரியை, கிரியை, யோகம் எனும் மூன்று நிலைகளும் ஒருவகையில் வினைமுறையின் வளர்ச்சிப் படிகள் என அழைக்கலாம். ஞானமானது இவற்றினின்று இயல்பில் வேறுபட்டமையும் இக்கருத்திற்கு இசைந்த வகையில் 'சைவத்திறத்தடைவர் இதிற் சரியை கிரியை யோகஞ் செலுத்திய பின் ஞானத்தாற் சிவனடியைச் சேர்வர்' என அருணந்தி சிவாச்சாரியார் சுட்டுவது காணலாம்.[27]

ஆன்மாவானது இந்நெறியின்வழி உருவம், அருவம், அருவருவம் எனும் முத்திறமேனி கடந்த சச்சிதானந்த சொரூபனான சிவனிடத்தில் ஒன்று சேர்தல் சாத்தியமாகின்றது. மலவாசனை நீக்கமுறும் நிலையில் ஆன்மா சாயுச்சியம் எனும் மேலான பதத்தை அடையுமெனச்

சைவசித்தாந்தம் கூறும். இம்மார்க்கத்தைக் கடைப்பிடித்து உயர்நிலையை அடைந்தவராக மணிவாசகப் பெருமான் சுட்டப் பெறுவர்.

சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் எனும் நான்கு நெறி முறைகளும் ஆன்மீக வாழ்வின் குறிக்கோளை அடைவதற்கு உதவுவன என்பது தெளிவாகின்றது. இதனால் சித்தாந்தம் சங்கரனை அடையும் நன்மார்க்கம் என வர்ணிப்பது அறியலாம். மேலும்,

"விரும்பும் சரியை முதல் மெய்ஞ்ஞான நான்கும்
அரும்புமலர் காய்கனி போலன்றோ பராபரமே"

எனத் தாயுமானவர் குறிப்பிடுவதும் மனங்கொள்ளத் தக்கது.[28] இந்நான்கு நெறிகளுள்ளும் ஞானமே முழுமையான நிறைவானதெனக் கொள்வோரும் உளர். சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் எனும் நான்கும் உபாயநிலை, உண்மைநிலை என இரு பகுப்பு நிலைக்குட்பட்டு உபாயச் சரியை, உபாயக்கிரியை, உபாயயோகம், உபாயஞானம், உண்மைச்சரியை உண்மைக்கிரியை உண்மையோகம் உண்மைஞானம் என எண்வகைத்தாய் உள்ளதாகும். இவை மேலும் சரியையிற் சரியை, சரியையிற்கிரியை, சரியையில் யோகம், சரியையில் ஞானம் எனவாக மொத்தம் முற்பத்திரண்டு வகைகளாய் விரிந்து நிற்குமெனவும் எடுத்தாளப்படுதலுண்டு.

மனித வாழ்வை நல்வாழ்வாய் மாற்றுவதற்கு நான்கு நிலைகளுக்கு ஏற்பப் பொருந்துமாறு கர்மமார்க்கம் பக்தி

மார்க்கம் யோக மார்க்கம் ஞானமார்க்கம் எனும் மார்க்கங்களை எடுத்தாண்டு வழிப்படுத்த முனைகின்றது. சிவஞானபோதம் பத்தாஞ்சூத்திரம். அவனே தானே யாகிய அந்நெறி

யேகனாகி யிறைபணி நிற்க
மலமாயை தன்னொடு வல்வினையின்றே

எனக் குறித்து நிற்கின்றது.[29] மலபந்தங்களின்று விடு பட்டுச் சிவனை அடைதலான பயனியல் தன்மை இங்கு எடுத்தாளப்படுகின்றது. இங்கு அவனே தானேயாகிய அந்நெறிவழி ஏகமனாகி நிற்றலுக்கு இறைபணிநிற்க என மெய்கண்டார் நுட்பமாக எடுத்துத்தருகின்றார். மாயை மலமும் கன்மமலமும் ஆன்மாக்களை ஏகனாகி நிற்ற லுக்குத் தடையாக வந்தமைகின்றன. ஆகாமியம், சஞ்சிதம், பிராரத்துவம் எனும் கன்ம வினைத் தொகுப்பில் பிராரத் துவ வினையும் முயற்சியும் சிவனுடன் சேரவொட்டாது செய்யவல்லதோ எனும் சந்தேகம் எழுகின்றது. இதற்கு "அவன் அருளாலல்லது ஒன்றையும் செய்யானாகவே அஞ்ஞான கன்மம் பிரவேசியாவாகலான்" என்பதால் இறைவனைச் சேருதல் சாத்தியமென்பது மெய்கண்டார் வழிப் பெறப்படுகின்றது.[30] மெய்கண்டார் இறைபணி வழுவாது நிற்றலுக்கு வலியுத்தம் கொடுத்தாரென்பது இங்கு தெளிவாகின்றது. 'என்கடன் பணி செய்து கிடப்பதே' எனத் திருநாவுக்கரசரின் கூற்றின் திறம் இவ்விடத்து நோக்கி நயக்கத்தக்கதாகும்.

கர்மமாற்றுதலுக்கு முதன்மை அளிக்கும் பகவத்கீதை கர்மத்தைக் காமிய கர்மம், நிஷ்காமிய கர்மம் என இரண் டாக எடுத்தாளுகின்றது. காமிய கர்மமானது பற்றோடு இணைந்து ஆற்றுகின்ற கர்மமாகும். நிஷ்காமிய கர்ம மானது காமியம் அற்ற, அதாவது பற்றற்ற வகையில் பயன்கருதாது ஆற்றும் கர்மமாக விளக்கப்படுகின்றது. மனிதன் தொடர்ந்து கர்மமாற்றும் இயல்பினன் என முன் கண்டோம். இவ்வகையில் கர்மமாற்றுகையில் கர்மத்துடன் பற்றுக்களும் இணைந்து விடுகின்றது. பற்றுக்கள் மலபந்த நிலைக்கு இட்டுச் செல்லும் தரத்ததாகும். இதனால் உய்யவந்ததேவரும்,

'பற்றை யறுப்பதோர் பற்றினைப் பற்றில் அப்
பற்றை யறுப்பரென் றுந்தீபற
பாவிக்க வாராதென் றுந்தீபற -

என்கிறார்.[31] இக்கருத்தின் சாயலையே திருமூலரும்

'பற்றது பற்றிற் பரமனைப் பற்றுமின்
முற்றது எல்லா முதல்வன் அருள்பெறில்'

என எடுத்தாள்வது காண்கிறோம்.[32] பற்றற்றான் பற்றி னைப் பற்றுவது பற்றைக் களைவதற்கு வழிகாட்டுமெனும் வள்ளுவன் சிந்தனைக்கு ஒத்ததாக அமைந்துள்ளமை காண்கின்றோம். பற்றுக்களை விட்ட இறைவன் மேல் பற்று வைப்பது இதர பற்றுக்களால் வரும் கெடுதல்களை தவிர்க்கவல்லதாகின்றது. காமிய கர்மத்திலும் பார்க்க நிஷ்காமிய கர்மத்தை ஆற்றுதல் உயர்ந்ததாகும். இக்கர்மம் உயர்ந்த நிலைக்கு இட்டுச் செல்வதுடன் கர்மயோக

நிலைக்குரியதாகுமென கீதை குறிப்பிடுகின்றது. ஒவ்வொரு வரும் கர்மமாற்றும் போது செயலின் விளைவை நோக்காது கடமைக்காகவே எனும் நோக்குடன் ஆற்றுதல் வேண்டும். நோக்குக்கு முதன்மை கொடுக்கப்பட்டு செயலின் விளைவுபற்றிய நிலை பின்தள்ளப்படுவது கர்மமார்க் கத்தில் குறிப்பிடத்தக்க அம்சமாகின்றது. இக் கருத்தின் சாயலை ஜேர்மானிய தத்துவஞானி இமானுவல் கான்றின் கருத்திலும் நிழலாடக்காணலாம்.

சைவசித்தாந்தமானது கர்மம் பற்றிய சிந்தனை முறையும் அதுகாட்டி நிற்கும் நடைமுறையும் மனித வாழ்வினை நேரிய பாதையில் செலுத்த உதவுமெனக் கருதுகின்றது. ஒவ்வொருவரும் ஆற்றும் செயல்கள் மனம். வாக்கு, காயம் எனும் மூன்று நிலைகளிலும் ஒன்றிச் செய்யப்பட வேண்டியதாம். மனதால் அமையும் கர்மம் மானதம் எனவும் வாக்கால் அமையும் கர்மம் வாசிகம் எனவும் காயத்தால் ஆற்றும் கர்மம் காமியம் எனவும் சித்தாந்தம் எடுத்தாளும். 'மனமது நினைய வாக்கு வழுத்த மந்திரஞ் சொல்ல' எனும் நிலையில் மனம் வாக்குக் காயம் எனும் மூன்று நிலையும் ஒருமித்து அமைவதாகின்றது. கன்மமானது வாழ்வை வளம்படுத்தும் சாதனமாக எடுத்தாளப்படுகின்ற வேளை இறைவனது அருளும் கூடும்போது முழுமையைப் பெறுகின்றது. அவனின்றி ஒரணுவும் அசையாது என்பது போல் அனைத்திலும் நீக்கமற நிறைந்திருக்கும் இறைவன் அவரவர் பக்குவத்திற்கமைய அருள்புரிபவனாக விளங்குகின்றான்.

அவனருளால் அவன்தாள் வணங்கி என்பதும் அவன் கண்ணாகக் காணணல்லான் என்பதும் இறைவனின் திருவுளப்படியே செயல்கள் தொழிற்படுமென்பதைப் புலப்படுத்தும். இறைவன் ஆன்மாக்களின் நிலைமைக்கு ஏற்ப குருவடிவாக வந்து திருவருள் பாலிப்பானென்பது சித்தாந்தத்தின் விளக்கமாகும். இதனையே,

> அகலத்தரும் அருளை ஆக்கும் வினை நீக்கும்
> சகலருக்கும் வந்தருளும் தான்

என உமாபதி சிவாசாரியார் குறிப்பிடுகின்றார்.[33] குருவின் உபதேசத்தால் ஆன்மாக்கள் ஞான உணர்வினைப் பெற்றுத் தம் செயலை அவன் செயலாகக் காண்கின்ற பக்குவத்திற்கு உள்ளாகின்றனர். இந்நிலையில் என் செயலாவது யாதொன்றில்லை என இனிது உணரப் பெறும் அனுபவங்கள் எழுவது இயல்பாகின்றது.

மனித வாழ்வில் அன்பானது காத்திரமான இடத்திற் குரியது. மக்கள் வாழ்க்கையை நல்வழிப்படுத்துவதிலும் அன்பிற்கு அளவிடமுடியாத தன்மையுண்டு.

"அன்பும் அறிவும் அடக்கமுமாய் நிற்கும்" என எடுத்தாளும் வகையில் வாழ்வில் அன்பானது அடங்கி யுள்ளது.[34] இவ் அன்பானது இலகுவில் வாழ்வின் உயர்விற்கு வழிப்படுத்தும் என்பதனைச் சைவசித்தாந்தம் வலியுறுத்துகிறது. அன்பானது இலகுவில் எல்லா மனித உயிர்களிடத்தும் சுரக்கவல்ல வற்றாத ஊற்றாகும். அன்பிற்கும் உண்டோ அடைக்குந்தாழ்? என வினாவும்

வகையில் எங்கும் ஆட்சிக்குரியதாக விளங்குகிறது. ஒவ்வொருவரும் பிறந்தது முதல் பலரூபங்களில் அன்பைக் கண்டு கொள்ளலாம். தாயன்பு, பாசம், நட்பு, குருபக்தி காதல் போன்ற பலபல வடிவங்களில் வெளிப்படுகின்றன. அன்பானது இவ்வளவு பேரைத்தான் அடக்கும் என்றோ இவ்வளவு அளவிற்குத்தான் விரியுமென்றோ அல்லது இவ்வளவு காலத்திற்குத்தான் நிலைக்குமென்றோ கூற முடியாதுள்ளது. அவ்வகையில் அன்பானது விரிந்து பரந்துபட்டதொன்றாக விளங்குகின்றது. இவ்வாறான அன்பை இறையன்பால் செலுத்துதலைச் சமர்ப்பித் தலைப் பக்தியென்று அழைப்பர்.

பக்திநெறியானது பலதரப்பட்ட மாந்தரையும் இணைத்து அழைத்துச் செல்ல வல்லதாகும். உயர்வு, தாழ்வு, ஏழை பணக்காரர் போன்ற பேதமின்றி ஆன்மீக வாழ்விற்கு வழியமைக்கின்றது. இதனையே மணிவாசகர்

"சாதிகுலம் பிறப்பென்னுஞ் சுழிப்பட்டுத் தடுமாறும்
ஆதமிலி நாயேனை அல்லலுறுத்தாட்கொண்டு
பேதை குணம் பிறருருவம் யான் எனதென்னுரை மாய்த்துக்
கோதிலமு தானைக் குலாவுதில்லை கண்டேனே"

என அழகுறக் குறிப்பிடுகின்றார்.[35] அன்பிற்கு உருகாத உள்ளங்கள் இல்லை என்பது போல இறைவனும் மாந்தர்களின் இன்னல் நீக்கி ஈடேற்றம் தருவதற்கு அன்பு ஒரு போதிய நெறியாக அமைந்துள்ளது.

"காணுங் கண்ணுக்குக் காட்டும் உளம்போல்
காணவுள்ளத்தைக் கண்டு காட்டனின்
அயரா அன்பின் அரன்கழல் செலுமே

என மெய்கண்டார் சுட்டுதல் காண்கின்றோம்.[36] பார்க்கும் தன்மையுடைய கண்ணுக்குப் பொருளைக் காட்டும் மனம் போல இறைவன் பக்குவமுடைய உயிர்களுக்கு அவ் வுயிர்கள் மீது கொண்ட அன்பின் காரணமாகத் தன்னைக் காட்டி அருள்புரிவான் என்பது பெறப்படும்.

இவ்வகையில் உயிர்கள் தன்னை அறிவதுடன் இறைவனையும் உணர முடிகின்றது. இத்தன்மையே காதலாகிக் கசிந்து கண்ணீர் மல்கிய நிலையில் நாயிற் கடையாய்க் கிடந்த அடியார்க்கும் தாயிற் சிறந்த தயாவான தத்துவனாய் விளங்கி ஊனினை உருக்கி உள்ளொளி பெருக்கி உவப்பிலா ஆனந்தத்தை அளிக்கின்ற சிவனாகக் கண்டு வந்த தன்மையைக் காண்கிறோம். பக்திநெறி ஆன்மாக்களின் மலபந்தத்தை நீக்கி ஈடேற்றுவதென் பதை மணிவாசகர் கீழ்வருமாறு எடுத்தாளுகின்றார்.

பக்திநெறி அறிவித்துப் பழவினைகள் பாறும் வண்ணம்
சித்தமலம் அறிவித்துச் சிவமாக்கி எனை ஆண்ட

எனவும்[37]

நேச அருள் புரிந்து நெஞ்சில் வஞ்சம் கெட
பேராது நின்ற பெருங்கருணைப் பேராறே,

எனவும்[38] அழகுற எடுத்தாள்வது நயக்கத்தக்கது. பக்தி நெறிவழி கன்மவினைகளின் பழவினைகளை முழுமையாக அழித்து தன்னிலையை உணரவழி பிறக்கின்றது. இவ் வகையில் சைவசித்தாந்தம் காட்டும் வாழ்வின் கோலங் களை நாயன்மார்களின் வாழ்வனுபத்தூடாகக் கண்டு

வக்கலாம் . இந்த வகையிலேயே சம்பந்தருக்கு பாலையும் நாவுக்கரசருக்கு சூலையையும் சுந்தருக்கு ஓலையையும் மணிவாசகருக்குத் தன் காலையும் வழங்கியதாகச் சுட்டப் படுவது நயக்கத்தக்கதாகும் . தன்னலங்கருதாத பக்தியில் தியாக மனப்பான்மை, சேவை, தொண்டு, பிறர் நலம் பேணல், அன்பு, பணிவு, அடக்கம் போன்ற பல நற் குணங்கள் கைவரப்பெறுகின்றன . கீதையில் சுட்டப் பெறும் தெய்வகுணங்களுக்கு இவை ஒப்பிட்டு நோக்குதற் குரியதாய் அமைகின்றன.

கர்மமார்க்கம், பக்திமார்க்கத்தை விடுத்து சித்தாந்தம் காட்டும் ஞானமார்க்கம் ஆழமானதும் உயர்வானதும் ஆகும் . 'ஞானத்தால் வீடென்றே நான்மறைகள் புராண நல்லவாகமஞ் சொல்ல' என சித்தியார் ஞானவழிக்குச் சிறப்பிடம் கொடுத்துள்ளமை காணலாம் .[39] ஞான நூலை ஓதுதல், ஓதுவித்தல் நற்பொருளைக் (கேட்டல்) கேட் பித்தல், உண்மைப் பொருளைச் சிந்தித்தல், ஆகிய ஐந்தும் இறைவன் அடியை அடைவிக்கும் மேலான ஞானப்பூசை எனச் சித்தாந்தம் குறிக்கும் .[40] இவை உயர்வான வீட்டின் பத்திற்கு அடிப்படையானவையாகும் . ஞானமானது ஆணவம், கன்மம், மாயை எனும் மூன்று மலஅழுக்கு களையும் நீக்கவல்லது என்பது ஏலவே கண்டோம் . ஞானம் கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை எனும் நான்கு நிலைகளையும் அடிநிலையாகக் கொண்டு விளங்குகின்றது . இதனாலேயே மெய்கண்டார்,

புண்ணிய பாவம் பொருந்துமிக கான்மியமும்
மண் முதல் மாயை காண் மாயையுங் கண்ணிய
அஞ்ஞானங் காட்டுமின் வாணவமு மிம்மூன்று
மெஞ்ஞானிக் காகா விடு'

என உதாரணவெண்பா ஊடாக உரைக்கின்றார்[41] நல் வினை தீவினைகளின் அடிப்படையில் அமையும்புண்ணிய பாவத்திற்காதாரமான கன்மமும் நிலம்முதல் மோகினி ஈறாகக் காணப்படும் மாயையும் அறியாமையைத் தருகின்ற ஆணவமும் மெய்யுணர்வுடைய ஞானிகளுக்கு இல்லை என்பதாகின்றது . இக்கருத்தின் சாயலை,

'தன்னை யறிந்திடுந் தத்துவ ஞானிகள்
முன்னை வினையும் முடிச்சை யவிழ்ப்பார்கள்
பின்னை வினையைப் பிடித்துப் பிசைவார்கள்
சென்னியில் வைத்த சிவனருளாலன்றே'

எனும் பாடலிலும் கண்டுவக்கலாம் .[42] இவ்வகையில் ஆன்மீக வாழ்வானது பக்தி, கர்மம், ஞானம் எனும் நிலைகளூடாக வழிப்படுத்தப்பட்டு மனித வாழ்வின் குறிக்கோளை அடையச் சைவசித்தாந்தம் தெளிவுறக் காட்டி நிற்கின்றமையை உணர்வோமாக .

குறிப்புக்கள்

1. இரத்தினநாயகர், பி (பதிப்பு - 1939) ஔவையாரின் தனிப்பாடல் திரட்டு, சென்னை - ப 26.
2. திருஞானசம்பந்தர் தேவாரம் பஞ்சாக்கரத் திருப்பதிகம், செய்யுள் 1.
3. திருக்குறள் - 50ம் குறள்
4. மேற்குறிப்பிட்டது . - 49ம் குறள்
5. மேற்குறிப்பிட்டது . - 7ம் குறள்
6. சாமிநாததேசி கேந்திர சிவயோகி (உரை) (1930) பட்டினத்துப் பிள்ளைத் திருப்பாடற்றிரட்டும் பத்திரகிரியார் மெஞ்ஞானப் புலம்பலும், பி. நா. சிதம்பரமுதலியார் பிரதர்ஸ், சென்னை, ப. 435 .
7. திருஞானசம்பந்தர் தேவாரம், 3ம் திருமுறை, திருப்புகலி திருவாவடுதுறை 2ம் பாடல் .
8. சிவஞானசித்தியார் - பக்கம் - 97ம் பாடல்
9. திருக்குறள் - 131ம் குறள்
10. சுந்தரமூர்த்தி நாயனார் தேவாரம் - 7ம் திருமுறை, திருக்கேதாரம், செய்யுள் 1.
11. திருக்குறள் - 41ம் குறள்
12. மேற்குறிப்பிட்டது . 135ம் குறள்
13. மேற்குறிப்பிட்டது . 131ம் குறள்
14. மேற்குறிப்பிட்டது . 346ம் குறள்

15. சிவப்பிரகாசம் - 10ம் பாடல்
16. திருமந்திரம், 2326ம் பாடல்
17. சிவஞானசித்தியார், பக்கம் 113ம் பாடல்
18. திருமந்திரம், 270ம் பாடல்
19. சிவஞானசித்தியார், பக்கம் 270ம் பாடல்
20. திருமந்திரம் 1502ம் பாடல்
21. திருநாவுக்கரசர் தேவாரம், 6ந் திருமுறை, திருத்தாண்டவம், செய்யுள் 3.
22. மேற்குறிப்பிட்டது .
23. திருஞானசம்பந்தர் தேவாரம் 2ம் திருமுறை, திருவான்மியூர் - 5ம் பாடல்
24. திருமந்திரம் 1496ம் பாடல்
25. மேற்குறிப்பிட்டது 1492ம் பாடல்
26. மேற்குறிப்பிட்டது 1486ம் பாடல்
27. சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம்
28. தாயுமானவர் பாடல், பராபரக்கண்ணி 157
29. சிவஞானபோதம் 10ம் சூத்திரம்
30. மேற்குறிப்பிட்டது 10-உ ஏது
31. திருவுந்தியார் - 15ம் பாடல்
32. திருமந்திரம் 298ம் பாடல்
33. திருவருட்பயன், அருளுருநிலை - 8ம் குறள்

34. திருமந்திரம் 116ம் பாடல்

35. மணிவாசகர், 8ம் திருமுறை - கண்டபத்து 5.

36. சிவஞானபோதம் 11ம் சூத்திரம்

37. மணிவாசகர் - திருவாசகம் அச்சோப்பதிகம், செய்யுள் 1.

38. மணிவாசகர் சிவபுராணம் 65 - 66.

39. சிவஞானசித்தியார் - சுபக்கம் 179ம் செய்யுள்

40. மேற்குறிப்பிட்டது சுபக்கம் 275ம் செய்யுள்

ஞானநூ றனையோத லோது வித்த
நற்பொருளைக் கேட்பித்த நான்கேட்ட னன்றா
வீனமிலாப் பொருளத்னைச் சிந்தித்த லைந்து
மிறைவனடி யடைவிக்கு மெழின்ஞான பூசை
ஊனமிலாக் கன்மங்க டபஞ்செபங்க டியான
மொன்றுக் கொன் றுயருமிவை யூட்டுவது போகம்
ஆனமையான் மேலான ஞானத் தாவரனை
யஞ்சிப்பர் வீடெய்த வறிந்தோ ரெல்லாம் .

41. சிவஞானபோதம் 12ம் சூத்திரம் முதலதிகரணம் உதாரணம்.

42. திருமந்திரம் 2611ம் பாடல்.

3

சுயாதீனசித்தமும் சைவசித்தாந்தமும்

மனித வாழ்க்கையினை எவ்வாறு மேம்படுத்தி உயர்ந்த, உன்னத நிலையை அடையலாம் என்பதனை மனிதனின் சமூக, உளநிலைப்பாடுகளுக்கு இயைய வழிப்படுத்தும் நெறிகளாகப் பொதுவில் சமயங்கள் விளங்கின - வாழ்க்கையின் சிறப்பை உணர்வதுடன் வாழ்வில் உயர்ந்த நிலையை அடைவதற்கு வழிகாட்டச் சைவசித்தாந்தம் முயல்கின்றதென்பது ஏலவே அறிதற் கரியதாயிற்று . பூரணத்துவத்தைச் சுட்டி அதனை ஆன் மாக்கள் அடைவதற்கரிய நிலைப்பாட்டைச் சித்தாந்தம் காட்டுகின்றது. இவ்வகையில் வாழ்வாங்கு வாழ்வதற்குரிய உயரிய நெறியாகப் போற்றப்படுவதும் அதன் சிறப் பியல்புகள் ஆழ்ந்து நோக்கப்படுவதற்கும் ஒருசில காரணங் களை நாம் இனங் காணக் கூடியதாக உள்ளன . சைவ சித்தாந்தத்தின் நிலைப்பேற்றிற்கும் அதன் வளர்ச்சிக்கும் அது தன்னகத்தே கொண்டுள்ள சுயாதீன சித்தக் கருத்தும் முக்கியமான தொன்றெனில் தவறாகாது .

சைவ சித்தாந்தத்தில் சுயாதீன சித்தம் பெறும் நிலைப்பாட்டினை அறிவதற்கு முன் சுயாதீன சித்தம்

என்றால் என்ன என நோக்குவது பயனுடைத்தாகும். சுயாதீன சித்தம் எனில் சுயவிருப்பிற்கு அமைய நடத்தல் என வரையறுக்கலாம். நாம் சுயாதீன சித்தம் உடையவர்கள் எனும்போது, சுயமாக எமது சித்தத்திற்கு அமைய செயற்படுகின்றவர்கள் எனப் பொருள் கொள்ளலாம். நிலவுலகில் பிறந்த மானிடர்கள் அனைவரும் கர்மம் ஆற்றுபவர்களாக அதாவது வினைபுரிபவர்களாக விளங்குகின்றனர். மானிடர்கள் வினையின்றி, செயலின்றி இருத்தலரிது. சிந்திப்பதும், நடப்பதும், எழுதுவதும், படிப்பதும், சும்மா இருக்கின்றோம் என நினைப்பதும் போன்றவனைத்தும் வினைகளாகவே அமையும். இதனால் தான் 'சும்மா இரு' எனும் வாக்குக் கூடப் பொருள் பொதிந்த பல உண்மைகளை எமக்கு உணர்த்த வல்லதாக உள்ளது. மானிடர்கள் வினையை ஆற்றுகின்றார்கள். இவ்வாறு வினையை ஆற்றுகின்றவிடத்து அவ்வினைக்கு அவர்கள் பொறுப்பானவர்களா எனும் வினா முதன்மையாகப் பல சிந்தனையாளர்களால் எழுப்பப்பட்டு ஆராயப்பட்டுள்ளமை காணலாம். நாம் ஆற்றுகின்ற அனைத்துச் செயல்களும் முன்கூட்டியே நிர்ணயிக்கப்பட்டுள்ளன எனக் கூறும் நிர்ணயவாதிகளும், இறைவனின் அதி உயர் நிலையினை ஏற்று அனைத்துச் செயல்களும் அவனது தன்னாதிக்க விருப்பினால் நிர்ணயிக்கப்படுகின்றதெனக் கருதும் முன்னியதி வாதிகளும், அனைத்துச் செயல்களும் ஏலவே விதிக்கப்பட்டதற்கு அமையவே நடைபெறும் எனக் கூறும் விதிவாதிகளும், நாம் ஆற்றுகின்ற செயல்களுக்கு நாம் பொறுப்பானவர்கள் அல்லர் எனக் கூறுபவர்களாக

விளங்குகின்றனர். மேற்சுட்டியோர் கருத்தினை மறுப்பவர்களாகச் சுயாதீனசித்தவாதத்தினை ஏற்பவர்கள் விளங்குகின்றனர். நாம் ஆற்றுகின்ற செயல்களுக்கு எல்லாம் நாம் பொறுப்பானவர்களோ எனும் கேள்வி இதர பல துறைகளிலும் எழுப்பப்படுவது போலச் சமயத்திலும் முதன்மை பெறுவது காணலாம். தாம் ஆற்றுகின்ற வினைகளுக்கு அவர்கள் பொறுப்பற்றவர்களாயின் அவர்கள் வினையாற்றினார்கள் என்பது பொருத்தமானதோ எனும் ஆசங்கை எழுவதும் தவிர்க்க முடியாததே. நான் ஆற்றியதாகக் கருதும் வினைக்கு நான் பொறுப்புடையவன் அல்லேன் எனின் அவ் வினையின் விளைவுகளுக்கு நான் எவ்விதம் பொறுப்புடையவன் ஆவேன் எனும் கேள்வி எழுவது நியாயமானதாகவே உள்ளது. மேலும் என் செயலுக்கு நான் பொறுப்பற்றவன் ஆவேனெனில் அங்கு 'என் செயல்' என்று சொல்வது கூடப் பொருத்தமானதோ எனும் கேள்வியும் நியாயமானதாகத் தோன்றுகின்றது.

இது தொடர்பில் சைவசித்தாந்தமானது நாம் ஆற்றுகின்ற செயலை 'எம் செயலாகவே' இனங்காணும் வகையில் கர்மக் கோட்பாட்டினை முன் வைத்திருப்பது மேற்கூறிய சந்தேகங்களுக்கு விடைபகருவதாகின்றது. சித்தாந்தத்தின் கர்மக் கோட்பாடானது ஒவ்வொருவனும் வினையாற்றுகின்றான் என்பதனை ஏற்று நிற்கின்றது. அவ்வாறு ஆற்றுகின்ற வினையின் தன்மைக்கு ஏற்ப கர்மபலனைப் பெற்றுக் கொள்ளுகின்றான் எனச் சுட்டி நிற்கின்றது. ஆற்றிய வினைக்குரிய விளைவினை அவனே

பெறுகின்றான் என்பதினின்று ஆற்றிய செயல்களுக்கு அவனே பொறுப்பானவன் என்பது வெள்ளிடை மலையாகின்றது. இவ்விடத்தே 'தினை விதைத்தவன் தினை யறுப்பான்; வினை விதைத்தவன் வினை அறுப்பான்' என்று சுட்டும் கூற்றும் மேற்போந்த நிலையினை இலகுவில் உணர்த்தி நிற்கின்றது. இவ்வகையில் நாம் ஆற்றுகின்ற வினைகளும் அவ்வினைகளுக்குரிய விளைவும் கர்மக் கோட்பாட்டினால் விளக்கி நிற்கப்படுவது சைவசித்தாந் தத்தில் நயக்கத்தக்க கருத்தாகின்றது.

சைவசித்தாந்தக் கர்மக் கோட்பாட்டின் வழி நாம் ஆற்றுகின்ற செயல்களுக்கு நாமே நாயகனாய், பொறுப் பாளியாய் அமைகின்றமை எடுத்தாளப்படுவது ஒருபுறமிக்க நாம் செயல்களைச் செய்வதற்குரிய தேர்வுச் சுதந்திரமும் கொண்டிருத்தல் காணற்குரியதாகும். இத் தேர்வுச் சுதந்திரத்தின் சான்றுகளாய் ஆச்சிரம தர்மமும், நான்கு பாதமும், நான்கு மார்க்கமும் சைவத்தில் எடுத்தோதப் படுவது காணலாம். இவை ஒவ்வொருவரும் தாம் விரும்பிய நெறியினைக் கடைப்பிடித்து உயர்வதற்குரிய வழிமுறை யாக அமைந்திருக்கின்றன. மனித உளப்பாங்கிற்கு இசைந்த வகையில் அவனது சமூக குடும்ப நிலைகளுக்கு ஏற்ற நிலையில் தெரிவுச் சுதந்திரத்தினை வழங்குவதாய் அமைந்திருப்பது சித்தாந்தத்தில் சுயாதீன சித்தம் பெறும் இடத்தினை வெளிக் காண்பிப்பதாக அமைகின்றது.

கர்மக் கோட்பாட்டின் வழி ஒவ்வொருவனும் ஆற்றுகின்ற செயலுக்குப் பொறுப்பேற்று செயல்களினைத்

தத்தம் சித்தத்திற்கமைய சுயாதீனமாகத் தேர்வு செய் பவனாக விளங்குகின்றான் என்பதனைப் பெறுகின்றோம். அதேவேளை விதிபற்றிய கருத்துக்கள் சுயாதீன சித்தம் பற்றிய கருத்தோடு வேறுபட்டு அமைகின்றன. விதி என்பது ஏலவே விதிக்கப்பட்டது எனப் பொருள் கொள்ளக் கூடியதாகும். இங்கு செயலை ஆற்றுபவன் தனது சித்தத்திற்கு அமையச் செயலை ஆற்றுவதாகக் கொள்ளச் சாத்தியமில்லை. அவனுக்கு அப்பாற்பட்ட சில காரணிகள் அச் செயலுக்குக் காரணமாக அமைந்து விடுகின்றன. இதனால் அவன் ஆற்றுகின்றதாகக் கருதப்படும் செயல் உண்மையில் அவனால் செய்யப்படவில்லை என்றும் விதிக்கப்பட்ட விதி வழியே அமைகின்றதென்றும் எடுத்தாளுவர். மேலும் 'எது நடக்க வேண்டுமோ அதுதான் நடக்கும்' எனவும் 'இவ்வாறு நடக்க வேண்டும் என்று எழுதப்பட்டிருந்தால் அல்லது விதிக்கப்பட்டிருந்தால் யார் என்ன செய்ய முடியும்' எனவும் 'தாரமும் குருவும் தலை விதிப்படியே' எனவும் எடுத்தாளப்படுகின்ற கூற்றுக்கள் விதியின் செல்வாக்கினைப் பறைசாற்றுவதாகச் சுட்டுவர்.

விதி, ஊழ், நியதி, பால், முறை, உண்மை, தெய்வம் என்பன ஒரு பொருள் கிளவியாகப் பரிமேலழகர் சுட்டு வார்.[1] இதில் விதி, ஊழ், நியதி என்பன ஒரே பொருள் சுட்டும் நிலையில் பெருவழக்காயுள்ளது. "ஊழின் பெருவலியா உள"[2] என ஊழின் வலிமையினை எடுத்துக் காட்டிய வள்ளுவரும் பிற்பட 'ஊழையும் உப்பக்கம் காண்பர்'[3] எனச் சுட்டும் முகத்தால் முயற்சி திருவினை

ஆக்கும்[4] அல்லது முயற்சி தன் மெய்வருந்தக் கூலி தரும்[5] எனும் நிலைக்கு இட்டுச் செல்ல வல்லதென்பதனைத் தெளி வாக்குகின்றார். 'பாவம் என்பது நீ செய்யும் தீமை;' 'புண்ணியம் என்பது நீ செய்யும் நன்மை'; 'முற்பகல் செய்யின் பிற்பகல் விளையும்' என்பவையெல்லாம் சைவப் பெருமக்கள் ஏற்று நிற்கின்ற பழமொழிகளாகும். இதன் வழி எமது செயல்களே எமக்கு வரவிருக்கின்ற பலன் களினை நிர்ணயிப்பதாக அமைதல் கண்கூடு. இதனையே வள்ளுவரும்,

'தம்பொருள் என்பதம் மக்கள் அவர்பொருள்
தத்தம் வினையால் வரும்'[6]

எனச் சுட்டுகின்றார். எனவே செயல்கள் அனைத்தும் விதிக்கப்பட்ட வகையிலேயே நடைபெறும் எனக் கூற முடியாது. எமது கர்ம வினைகளுக்கு ஏற்ப நல்வினை தீவினையினைப் பெறுவது விதிக்கப்பட்டதெனலாம். ஆனால் விதி எனக் கூறுவது எமது சுயாதீன சித்தமான நடத்தைகளுக்கு முற்றும் முரணானதாக அமையும் எனக் கொள்வது சித்தாந்தத்தில் பொருத்தமற்றதாகும். இக் கருத்தினை ஏற்கும் வகையிலேயே 'விதியையும் மதியால் வெல்லலாம்' எனவும் 'முயற்சி உடையார் இகழ்ச்சி அடையார்' எனவும் எடுத்தாளப்படும் வாக்குகளைக் காணலாம். இச் சாயலைப் பிரதிபலிக்கும் வகையிலேயே அருணந்தி சிவாசாரியரும் 'இம்மையின் முயற்சியாலே யிருநிதி யீட்டி யின்பம் இம்மையே நுகர்வர்'[7] என அழகுறக் குறிப்பிடுதல் காணலாம்.

சித்தாந்தத்தில் வருகின்ற விதி பற்றிய கருத்தானது பொது வழக்கில் பயன்படுத்தப்படும் விதி பற்றிய விளக்கத்தோடு வேறுபட்டு அமைகின்றது. விதிதான் மனிதனின் செயல்களை நிர்ணயிக்கின்றது எனச் சுயாதீன சித்தத்தினை மறுத்து வாதிக்கும் நிர்ணய வாதிகள் கருத்துப் போல ஏற்றுக் கொள்ளுதல் சித்தாந்தத்தில் பொருத்தமற்ற தாகும். நிர்ணயவாதிகள் அனைத்துச் செயல்களும் முற் கூட்டியே நிர்ணயிக்கப்பட்டதற்கமையவே அமைவுறும் என்பதனை விளக்கி நிற்பவர்களாவர். இவர்களில் ஒழுக்க நிர்ணயவாதிகள், இறையியல் நிர்ணயவாதிகள், உடலியல் நிர்ணயவாதிகள், உளவியல் நிர்ணயவாதிகள் என நான்கு வகையினரை இனங்காணலாம். இவர்களனைவரும் சுய மாகச் செயலாற்றும் தன்மையினை நிராகரித்து நிற்பதில் ஒன்றுபட்டு நிற்கின்றனர். ஆனால் சைவசித்தாந்தத்தில் விதி என்பது எமது செயல்களில் சுயாதீன சித்த நிலையினை முழுமையாக நிராகரித்து விளக்கி நிற்பதாக மாட்டாது.

விதிப்படி[8], விதியநுபவத்தால்[9], அரன் விதி[10], எனச் சித்தியாரில் அமையும் சொற் பயன்பாடானது விதி பற்றிய கருத்தினைத் தெளிவாக உணர வழி வகுக்கின்றது. இங்கு விதி என்பது செயல் நிலையைச் சுட்டி நிற்கின்றது.

'அரன் விதி யருளதென்றே யறைந்தனம் அதுவு முன்னே
தரைநர கருத்து றக்கந்தனுகர ணாதி யெல்லாம்
வருவதுஞ் செய்த நாதி மலங்களிம் மருந்தாற் றீர்த்துப்
பரகதி யதுவுந் தந்து பாதபங்கயமுஞ் சூட்டும்'[11]

எனும் பாடலில் அரன் விதியானது ஆன்மாக்களின் உயர்வுக்காக இறைவனால் வழங்கி நிற்கின்ற தன்மை களைப் புலப்படுத்துகின்றன. நுட்பமாக நோக்கின் இறை வனின் செயல்கள் விதிகளாக எடுத்தாளப்பட்டுள்ளமை தெளிவாகின்றது.

'பெருமைக்கும் ஏனைச் சிறுமைக்கும் தத்தம்
கருமமே கட்டளைக் கல்'[12]

என வள்ளுவப் பெருந்தகை சுட்டுவது போல நாம் செய்கின்ற வினைகளே நல்வினை, தீவினையாய் நாம் அடையும் நிலைகளுக்குக் காரணமாயிருக்கின்றன. 'ஏறிடு முன்பு செய்த கன்மமிங்கிவற்றிற்கேது'[13] என அருணந்தி சிவாசாரியர் சுட்டுவதும் இக் கருத்தினையே உறுதி செய்கிறது. நாம் ஆற்றுகின்ற வினைகளுக்கு ஏற்ற விளை வினைப் பெறுகின்றோம் என்பது விதிக்கப்பட்ட விதியாகும் என்பது இவ்விடத்தே பொருத்தமானதாகும்.

'. . . . . . நிட்டூர மின்னார்
குழலுக் கிசைந்த வகை மாலை கொண்டு குற்றேவல் செய்து
விழலுக்கு முத்துலைகூடி றைதே னெவ் விதிவசமே'[14]

எனப் பட்டினத்தார் எடுத்தாள்வதன் வழி தீய செயல்கள் மூலம் தீவினை பெறுதல் விதியாவது புலப்படுகின்றது. மேலும் 'முத்திதனை அடைந்தோர். . . விரவுவர் என்று ஓதும் விதி'[15] எனவும் 'விதிப்படி'[16] எனவும் மனவாசகங் கடந்தார் கூறுவதும் 'விதியால் விளைத்திட்டு'[17] என அருணந்தி சிவாசாரியர் கூறுவதும் விதியினை விதிக்கப் பட்ட நெறியாகச் சுட்டுவதாகின்றது. இக் கருத்துக்கு

அரண் செய்வது போலவே அருணந்தி சிவாசாரியரும்,

'பேறிழவின்பமோடு பிணி மூப்புச் சாக்கா டென்னும்
ஆறு முன் கருவுட் பட்டதவ் விதி யநுபவத்தால் . . .'[18]

எனச் சுட்டுதல் காணலாம். இச் சாயலின் பின்னணியில் தான் குலசேகர ஆழ்வார் கூட,

'வானாளும் செல்வமும் மண்ணரசும் யான் வேண்டேன்
தேனார் பூஞ்சோலைத் திருவேங்கடச் சுனையில்
மீனாய்ப் பிறக்கும் விதியுடை யேனாவேனே. . .'[19]

என மீனாய்ப் பிறக்க வேண்டும் விதி கேட்கின்ற தரத்தினைக் காணக்கூடியதாகவுள்ளது.

கர்மக் கோட்பாட்டிற்கமைய மேற்கண்டவாறு விதி பற்றிய கருத்துக்களைப் பெறுவது ஒரு புறமமைய, ஒரு செயலுக்குரிய காரணங்கள் எமது சிந்தைக்கு அப்பாற்பட்ட நிலைக்குரியதாகின்றவேளை நாம் அதனை விதி என அழைத்துக் கொள்ளவில்லையா? என்பதும் சிந்திக்கத் தூண்டுவதாகின்றது. அரிச்சந்திரன் மயானம் காத்தது விதியானதும், கோவலன் மாண்டமுறை விதியானதும் இராமன் காடு ஏகியது விதியானதும் இச் சாயலினையே பிரதிபலிப்பதுபோலத் தோன்றுகின்றன. ஒருவரின் எதிர் பாராத இறப்புக்கூட அது அவரின் விதி என எடுத்தாள வைக்கின்றது.

'வாள் ஆரும் கண்ணியர் மோகப் - பம
வாதைக் கனலை வளர்க்கும் மெய் என்றே
வேளான் அவனும் மெய் விட்டான் - என்னில்
மிக்கோர் துறக்கை விதி என்றோ தோழி'[20]

எனத் தாயுமானவர் எடுத்துக் காட்டுவதும் இந்நிலை யினையேயாகும். தெளிவாக நியாயம் புரியாத, புலப் படாத நிலைகளில் விதியின் துணையினை நாடுவது போல் அமைகின்றது. பாரதிகூட பாஞ்சாலி சபதத்தில் திருதராட்டினன் வாயிலாக,

'விதி விதி அட மகனே வேறு எது சொல்லுவேன்
கதி யுறும் கால மன்றோ கயமகன் எனைச் சார்த்திட்டான்'[21]

எனக் கூறும் நிலை விளக்கமுடியாத நிலையில் விதி யினைத் துணைக்கு அழைப்பது போல் தோன்றுகின்றது. இக்கருத்திற்கு உரமளிப்பதுபோல் ஔவையார் கூறும் பாடல் பொருள் பொதிந்ததாகவுள்ளது.

'சிவாய நமவென்று சிந்தித் திருப்போர்க்
கபாய மொருநாளு மில்லை - உபாயம்
இதுவே மதியாகு மல்லாத வெல்லாம்
விதியே மதியாய் விடும்'[22]

என்பதன் வழி உபாயம் கூறும் மூதாட்டி அதனையே மதியாகக்காட்டி விட்டு, அவ்வாறு அறிவிற்கு அப்பாற் பட்ட, அல்லாததினை எல்லாம் விதியாகச் சுட்டு கின்றமை தெளிவாகும். விளக்கம் அளிக்க முடியாத நிலையில் இவற்றை விதி என எடுத்தாளப்பட்டாலும் சுயாதீன சித்தமற்ற செயலாகக் கொள்ள முடியாத நிலையைச் சித்தாந்தத்தில் நோக்கலாம். விதிக்கப்பட்ட பதினாறு ஆண்டு வாழ்வினைத் தன் வினையினால் என்றென்றும் பதினாறு வயது வாழ்வாக மாற்றிய தன்மையினை மார்க்கண்டேய புராணம் எடுத்தியம்பு கின்றது. மதிக்கும் விதிக்கும் இடையிலான உறவினை

'விதியை யும்விதித்து என்னை விதித்திட்ட
மதியை யும்விதித்து அம்மதி மாயையில்
பதிய வைத்து பசுபதி நின் அருள்
கதியை எப்படிக் கண்டு களிப்பது'[23]

எனத் தாயுமானவர் எடுத்துரைப்பது நயக்கத்தக்கதாகும். இவ்வகையில் வினையின் வலிமையானது விதியின் வலிமையினை விடக் குறைந்ததல்ல எனக் காட்டி நிற்கின்ற அனுபவங்கள் சுயாதீன சித்த நிலைப்பாட்டிற்கு உர மளிப்பதாய் அமைகின்றன.

வினைக்குரிய விளைவினை, கர்ம விதி விதிக்கப் பட்டதாக எடுத்தாள்வது போல விதி ஒரு நெறியாகவும் எடுத்தாளப் படுதல் சாத்தியமாகும்.

'காண்பவன் சிவனே யானா லவனடிக் கன்பு செய்கை
மாண்பற மரன்றன் பாத மறந்து செ யறங்களெல்லாம்
விண் செயலிறைவன் சொன்ன விதி யறம் . . '[24]

என அருணந்தி சிவாசாரியர் சுட்டுகின்றமை விதியினை ஒரு நெறி முறையாக உணர்த்தி நிற்க வல்லதாகின்றது. சீகாழிச் சிற்றம்பலநாடிகளும் 'விதி வழியை'[25] ஒரு நெறியாகக் குறிப்பிடும் பாங்கு நோக்கத்தக்கதாகும். இறைவன் காட்டுகின்ற நெறியாக, முறைமையாக விதி அமைவுறுகையில் அவ்விதியினை அடைதல் உயர்ந்த தாகின்றது.

'வாழ்வெனு மையல்விட்டு வறுமையாஞ் சிறுமை தப்பித்
தாழ்வெனுந் தன்மை யோடுஞ் சைவமாஞ் சமயம் சாரும்
ஊழ் பெறலரிது . . .'[26]

எனச் சித்தியார் அழகுறச் சுட்டுவதும் மேற்போந்த கருத்துண்மையின் அடிப்படையில் என்பது தெளிவாகும். இவ்வகையில் அற்புதத் திருவந்தாதியில் காரைக்காலம்மையார்,

"அருளே உலகெலாம் ஆய்விப்பது - ஈசன்
அருளே பிறப்பறுப்பது ஆனால் - அருளாலே
மெய்ப்பொருளை நோக்கும் விதியுடையேன்" [27]

எனக் குறிப்பிடும் கருத்தும் மேற்சுட்டிய கருத்துடன் ஒப்புநோக்கி நயக்கத்தக்கதாகின்றது, விதிக்கப்பட்ட நெறியையே பிரமாணமாக இனங்கண்ட வகையில் 'விதி உண்டோ. . .'[28] எனவும் 'விதி பலவும் வேண்டாவே'[29] எனவும் சீகாழிச் சிற்றம்பலநாடிகள் எடுத்தாளும் தன்மை இந்நிலைக்குச் சிகரம் வைத்தது போல் அமைகின்றதென்றால் தவறாகாது.

சைவசித்தாந்தத்தின் வழி நாம் இறைவனுக்கு உடைமைப் பொருளாக விளங்குகின்றோம் என்பதனை மெய்கண்டாரின் 'தம்மை உணர்ந்து தமை உடைய' தன்னை உணரும் முறைவழித் தெளிய வருகின்றோம்.[30] இங்கு இறைவனின் உடைமைப் பொருளாய் நாம் இருப்பதும் எமக்கு உடைமைப் பொருளாய் வினைகள் அமைவதும் உய்த்துணரற்பாலதாகும். எம்மை நாம் உணர்வதும் எம்மை உடைமைப் பொருளாக உணர்வதும் எமது சித்தத்திற்குரிய தொன்றென்பது புலப்படும். இதனால் தான் தம்மை உணராதவர் நிலையும் மெய்கண்டரால் விளக்கி நிற்கப்படுதல் காணலாம். இங்கு தம்மை உணர்தல்

சுயாதீன சித்தநிலையினை முழுமையாகத் தெளிவுபடுத்துவதாயும் தம்மையுடைய தன்னை உணர்தல் விதி நிலைக்குரியதாயும் எடுத்துணர்தல் சித்தாந்தம் காட்டும் சுயாதீன சித்த நிலையைத் தெளிவுற அறிதற்குரியதாகின்றது. தம்மை உணர்ந்து, அவ்வுணர்வினின்று உணர, வைத்த உடைமைப் பொருளையும் உணர்ந்து உணர்வின் பெருமையினை உணர்த்துகின்ற சிறப்பினைச் சித்தாந்திகளின் வாக்குகளினூடாக நாமுணரலாம். சுயாதீன சித்தத்துடன் செயலாற்றுகின்றோம் எனும் போது அச் செயலின் பலன் எம்மைத் தொடர்ந்து வருதல் கர்மவிதியாகின்றது. இவ்வொழுங்கு நிலையில் சுயாதீனசித்தக் கருத்தும் சுதந்திரமும் சித்தாந்தத்தில் சிறப்பிடம் பெறுகின்றன. இதன் வெளிப்பாடாக 'என்னை நன்றாக இறைவன் படைத்தனன்'[31] எனச் செப்பும் அனுபவநிலை பெறப்படுகின்றமை காணலாம்.

வாழ்க்கையில் உன்னத நிலையை அடைதலே ஒவ்வொருவரினதும் இலக்காக இருக்கின்றது. சித்தாந்தம் வாழ்க்கையின் உயர்ந்த நிலையாக இறைவனுடன் இரண்டறக் கலக்கின்ற மோட்ச நிலையை, விடுதலையைச் சுட்டி நிற்கின்றது. நாம் பந்தம், கட்டு, மலம் என்பவற்றுடன் பிரிக்கமுடியாதவர்களாய் அல்லலுறுகின்றோம். இவற்றினின்று எமை விடுவித்துக் கொள்ளுதலே விடுதலை அல்லது சுதந்திரம் ஆகின்றது.

'வித்திடும் பொருள் காமமாதிகள் வேண்டிடும்பொருள்
ஈண்டருள் முடித்து மும்மலம்விட்டு
நின் மலமோடு நின்றிடல் முத்தியே' [32]

என அருணந்தி சிவாசாரியர் குறிப்பிடுதல் இக் கருத்தினைத் தெளிவுபடுத்தி நிற்கின்றது . இதுவே பேரின்பநிலையாகவும் துன்பம் துளியுமில்லா நிலையாகவும் சித்தாந்தத்தில் சித்திரிக்கப்படுகின்றது.

நாம் சுயாதீன சித்தமுடையவர்களாக இருப்பதனால் சுதந்திர நிலைக்கு நாமே வழிதேட வேண்டியவர்களாக அமைகின்றோம் . இறைவனுக்குப் பணியாமையினால் பாவிகளானார்கள் எனக் கிறிஸ்தவம் சுட்டுவதுபோல் சித்தாந்தமும் ஆணவ மலவாசத்தினால் பந்திக்கப்பட்டவர்களாக ஆன்மாக்கள் விளங்குதலைக் கூறும் . மலங்களின் பிணைப்பிற்குட்பட்டிருக்கும் ஆன்மாக்கள் தன்னறிவும் சிவனறிவும் மழுங்கப்பட்டிருப்பதனால் மலநீக்கவழி, விடுதலையடைய முயல்கின்றன . 'தீதும் நன்றும் பிறர்தர வாரா'33 என்பதற்கமைய நாமே நம் வினைகளின் வழி நன்மை தீமையினைத் தேடவேண்டியவர்களாவோம் . இதற்குச் சித்தாந்தம் காட்டும் கர்ம, மறுபிறப்புக் கோட்பாடுகள் உதவுகின்றன . இங்கு எமது வினைத்திறன் பல பிறப்புக்களிலும் தொடர்ந்து எம்மை உய்விக்கவோ உழலவோ வைக்கின்றது . 'என் கடன் பணி செய்து கிடப்பதே'34 என இறைபணியைத் தம் வினையாகக் கொண்டு விடுதலை நாடும் தன்மையினையும் காணலாம் . எமது விருப்பிற்கு அமைய விரும்பிய மார்க்கங்களினைத் தேர்ந்து விடுதலைக்கு வழி காணச் சித்தாந்தம் வழிகாட்டுகின்றது. சித்தாந்தம் சுட்டி நிற்கின்ற கர்ம மார்க்கம், யோக மார்க்கம், பக்தி மார்க்கம், ஞான மார்க்கம்

போன்றன சுயாதீன சித்தத் தெரிவு நிலைத் தன்மைக்கு உரமிட்டு வளம்படுத்துவது போல் விளங்குகின்றன.

சுதந்திரம் அல்லது விடுதலை என்பதே சித்தாந்தத்தின் இறுதி இலக்காக அமைகின்ற வேளையிலும் அந்நெறியில் திகழ்ந்தவர்கள் சுதந்திரத்திற்கு எதிரான கருத்தினை நாடினார்களோ எனும் சந்தேகம் அவர்களது கூற்றுக்கள் சிலவற்றினை நோக்கும்போது புலப்படும். விடுதலை என்பது ஏலவே கூறியது போலப் பற்று, பாசங்களினின்று விடுபடுவதாக அமைகின்றது. அதேவேளை இறைவனது பற்றுக்களினின்று விடுபட விரும்பாதவர்களாக, அவனுக்கு அடிமையாக வாழ விழைவு கொண்டவர்களாக இருந்த தன்மை காணலாம் . பற்றை விடுவதற்குப் பற்றற்றாய பற்றினைப் பற்றுகின்ற பாங்கில் 'அடியார்க்கும் அடியவனாய்' மீளா அடிமை கொண்டவர்களாய் சைவ நாயன்மார்கள் விளங்கியமை காணலாம். 'ஒருமையே அல்லேன் எழுமையும் அடியேன்', அடியவர்க்கடியனும் ஆனேன்' எனச் சுட்டும் அனுபவங்கள் அடிமைத்தனத்தில் விடுதலையின் உண்மைப் பரிணாமத்தினைக் காட்டுவதாகின்றது . "நாமார்க்கும் குடியல்லோம் நமனை அஞ்சோம்" என்றும் "பிணியெல்லாம் வரினும் அஞ்சேன்" "பிறப்பினோடிறப்பும் அஞ்சேன்" என்றும் வைராக்கியம் கொண்ட நாயன்மார்கள் இறைவனைச் சிக்கெனப் பிடித்துவிடுபட விரும்பாத அடிமைகளாக வாழ நினைத்தமை சிந்தைக்குரியதாகும். இதுவும் சித்தாந்தத்தில் அமையும் சுயாதீன சித்தத்தின் விரிந்த பரப்பினை வெளிக் காண்பிக்கின்ற தெனில் தவறாகாது .

குறிப்புக்கள்

1. விதி என்பது சட்டம், தீர்ப்பு, கட்டளை, கடமை, ஒழுக்கமுறை, பிரமன், இயல்பு, உண்மை, அறிவு போன்ற பல பொருள் குறிக்கும் சொல்லாகத் தமிழ் அகராதி சுட்டுகிறது.

   தமிழ் அகராதி, Vo. VI Part III, சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், சென்னை, ப.3672.

2. "ஊழின் பெருவலி யாவுள மற்றுஒன்று
   சூழினும் தான் முந்துறும்". திருக்குறள், 380.

3. "ஊழையும் உப்பக்கம் காண்பர் உலைவு இன்றித்
   தாழாது உஞற்றுபவர்" குறள், 620.

4. மேற்படி, 616ம் குறள்.

5. மேற்படி, 619ம் குறள்.

6. மேற்படி, 63ம் குறள்.

7. சிவஞானசித்தியார் பக்கம், 97ம் பாடல்.

8. " விதிப்படி சூக்குமத்தே யுருவரும் வினையா லிங்கே
   உதித்திடா வுருவ மாக வுருவரு மரங்கள் வித்திற்
   கதித்தெழும்.. "

   சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம், 139ம் பாடல்.

9. மேற்படி, 99ம் பாடல்.

10. மேற்படி, 141ம் பாடல்.

11. மேற்படி,

12. திருக்குறள் 505ம் குறள்.

13. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் 99ம் பாடல்.

14. பட்டினத்தார் பாடல், திருப்பாடற்றிரட்டு 2.

15. " முத்திதனை அடைந்தோர் முந்துபழம் போதங்கி
    வித்தகமாம் வீணை இவையிற்றின்-ஒத்த
    இரதமணம் வெம்மை எழில் நாதம் போல
    விரவுவ ரென் றோதும் விதி "

    மனவாசங் கடந்தார் உண்மைவிளக்கம், 45ம் பாடல்.

16. " ஆதி மலம் இரண்டும் ஆதியாய் ஒதினால்
    சேதியா மும்மலமுந் தீர்வாகா-போதம்
    மதிப்பரிதாம் இன்பத்தே வாழலாம் மாறி
    விதிப்படியோ தஞ்செழுத்துமே "

    மனவாசங் கடந்தார் உண்மைவிளக்கம், 43ம் பாடல்.

17. " மிக்கபோகம் விதியால் விளைத்திட்டு
    எற்பணியாளாய் எனைப் பிரியாதே
    ஒடி மீள்கென ஆடல் பார்த்திட்டு ...

    இருபா இருபது, 17ம் பாடல்.

18. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம், 99ம் பாடல்.

19. " வினைப்பயனை வெல்வதற்கு வேத முதலாம்
    அனைத்தாய நூலகத்தும் இல்லை... " என

    என நல்வழியில் ஔவையார் கூறுவதும் நோக்கத்தக்கது.

20. தாயுமானவர் பாடல்திரட்டு-ஆனந்தக் களிப்பு 27ம் பாடல்.

21. பாரதியார் பாஞ்சாலி சபதம்

    பாரதியார் விதி எனும் (9-09-1916) கட்டுரையில் தெய்வ விதி; சாஸ்திர விதி, நாட்டு விதி என மூன்று பிரிவினை

இனங்கண்டுள்ளார். இம் மூன்று விதியில் தெய்வ விதியை இயற்கைவிதி என அழைத்ததுடன் அதனை மாற்ற முடியாது எனக் கூறினார், நன்மையை நினைத்தால் நன்மை விளையும் என்பதும் தீமையை நினைத்தால் தீமை விளையும்; பொய் இழிவு தரும்; உண்மை கை தூக்கும் என்பன மாறாத விதிகள் எனக் கண்டார். சாஸ்திர விதியானது மனிதனால் எழுதப் பட்டமையால் நிறைவு பெறவில்லை என்றார். சாஸ்திர விதியானது மாறுதல் சாத்தியமாகும். நாட்டு விதியானது அர்த்த, நீதி சாஸ்திரங்களின் விதி எனவும் அழைக்கப்படும். இதுவும் சாஸ்திர விதியோடு சேர்ந்தது, என்றார். பார்க்க, இரவீந்திரன் (1993) பாரதியின் மெஞ்ஞானம், சவுத் ஏசியன் புக்ஸ், இந்தியா ப.122-124.

22. நல்வழி, 15ம் பாடல்.

23. தாயுமானவர் பாடல்திரட்டு, பொன்னை மாதர், 63ம் பாடல்.

24. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் 117ம் பாடல்.

25. சீகாழிச் சிற்றம்பலநாடிகளின் துகளறு போதம், பாடல் 1.

26. சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம், 181ம் பாடல்.

27. காரைக்காலம்மையார், அற்புதத்திருவந்தாதி, பாடல் 17.

28. வானகத்தில் வானும் மணத்தில் மணமும் போ
லான சுகப் பேற்றி லழுந்தியது-தானாகு
மாண்ட குருநாதா வடியேன் பெருவாழ்வை
மீண்டு சொல வுண்டோ விதி

துகளறுபோதம் பாடல் 60.

29. "சாற்றி லதற்கு வமை தாடலை போற் சன்மார்க்க
வேற்று விதி பலவும் வேண்டாவே..."

துகளறு போதம், 62ம் பாடல்.

30. சிவஞானபோதம், அவையடக்கம்.

31. திருமூலர் திருமந்திரம், 81ம் பாடல்.

32. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம், பாடல்

33. புறநானூறு, 192ம் பாடல்.

34. நங்கடம்பனைப் பெற்றவள் பங்கினன்
தென்கடம்பைத் திருக்கரக் கோயிலான்
நின் கடனடியேனையுந் தாங்குதல்
என் கடன் பணி செய்து கிடப்பதே

4

வேதாந்தத் தெளிவே சைவசித்தாந்தம்

வேதாந்தத் தெளிவே சைவசித்தாந்தம் எனும் விடயமானது விரிந்த பரப்பை உள்ளடக்கியதொன்றாகும். இந்திய தத்துவப் பரப்பில் வேத உபநிடதங்களை ஏற்ற வகையில் விளக்கும் நெறிகள் வைதிகநெறி ஆகும். அவ்வைதிக நெறியில் உள்ளடங்கும் பெருநெறிகளாக வேதாந்தம், சைவ சித்தாந்தம் என்பன விளங்குதல் காணலாம். இங்கு வேதாந்தத்தின் தெளிவாம் சைவ சித்தாந்தம் எனும் சொல்லாட்சியும் அதனுள் உள்ளடங்கும் பொருள் நுட்பமும் ஆழ்ந்து நோக்குதற்குரிய தொன்றாகும்.

"புறச் சமயத்தவர்க்கிருளாய் அகச் சமயத் தொளியாய்ப்
புகல் அளவைக் களவாகி பொற்பணிபோல் அபேதப்
பிறப்பிலதாய் இருள்வெளி போற் பேதமும் சொற்பொருள் போல்
பேதா பேதமும் இன்றிப் பெருநூல் சொன்ன
அறத்திறனால் விளைவதாய் உடலுயிர்கண் அருக்கன்
அளிவொளிபோல் பிறிவரும் அத்துவிதமாகும்
சிறப்பினதாய் வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவ
சித்தாந்தத்திறன் இங்குத் தெரிக்கலுற்றாம்"

என மெய்கண்டசாஸ்திரத்தில் ஒன்றான சிவப்பிரகாசத்தில் உமாபதி சிவாசாரியார் எடுத்தாளுவது காண்கின்றோம்.[1] சைவசித்தாந்தத்தின் உண்மையை விளங்கச்சொல்ல முற்பட்ட ஆசிரியர், 'வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவசித்தாந்த' மென அடை கொடுத்துச் சிறப்பித்துச் சுட்டி நிற்கின்றமை குறிப்பிடத்தக்கதாகும். 'மெய் கண்டானூல் தென்னியிற் கொண்டு சைவத்திறத்தினைத் தெரிக்கலுற்றாம்'[2] என அருணந்தி சிவாசாரியார் சுட்டும் தன்மையிலிருந்து வேறுபட்டு உமாபதி சிவாசாரியார் மேற்சுட்டியவாறு குறிப்பிடுவது நோக்கத்தக்கதாகும்.

வேதாந்தம் என்பது வேதம்+அந்தம் எனும் இருநிலைப் பகுப்பிற்குரித்தாய் வேதத்தின் அந்தமான அல்லது வேதத்தில் இறுதியிலமைந்த உபநிடதங்களைக் குறிப்பதாகவும் வேதத்தின் உட்பொருள் அல்லது வேதத்தின் சாரம் என்பதாகவும் வேதத்தின் முடிவான நோக்கு என்பதாகவும் பொருள் குறிக்கும். 'வித்' எனும் அடிச்சொல்லிலிருந்து எழுந்த வேதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டமைந்த வகையில் உண்மைப் பொருள் பற்றிய ஞானமாகவும் எடுத்தாளத் தக்கதாகும். அதேவேளை உபநிடதங்கள், வேதாந்த சூத்திரம் ஆகியவை உரைக்கும் உண்மைப்பொருளை எடுத்துரைக்கும் நெறியாகவும் வேதாந்தம் அமைந்தமை குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இவ்வகையில் வேறுபட்டமையும் விளக்கங்களின் அடிப்படையில் வேதாந்தமானது கேவலாத்வைதம், விசிட்டாத்வைதம் துவைதம், துவைதா துவைதம், அசந்தியபேதாபேதம், சிவாத்துவிதம் எனப் பல வகையில் அமைவுறுகின்றது.

'வேதத்தில் அந்தமும் மிக்க சித்தாந்தமும்' எனும் திருமந்திரத்தின் மூலம் வேதாந்தம், சித்தாந்தம், நாதாந்தம், போதாந்தம், யோகாந்தம், கலாந்தம் என ஆறு அந்தங்களைத் திருமூலர் எடுத்தாள்வார்.[3] மறைமுடிபு, முறைமுடிபு, ஒலிமுடிபு, அறிவின்முடிபு, செறிவின் முடிபு, உணர்த்துவதன் முடிபு என இவற்றை விளக்கி நிற்கலாம். வேதாந்தம், சித்தாந்தம் எனும் இருபெரும் நெறிகளும் சிவமான பெருவாழ்வை மக்களுக்கு வழங்குமென்றும் ஏனைய நான்கும் அத்துணைச் சிறப்பினவல்ல எனத் திருமூலரே பிறிதொரு பாடலால் சுட்டுகின்றார்.[4] மேலும் 'நவமான வேதாந்த ஞான சித்தாந்தமே' எனும் வகையில் அவற்றின் வியத்தகு நிலையைச் சிறப்புறக் காட்டுகின்றார். மேற் சுட்டிய கருத்துக்கள் வழி வேதாந்தமென்பது யோகப்பெயரால் (காரணப்பெயர்) வேதத்தின் முடிபாகிய உபநிடதங்களைக் கூறுவதும் உருடப் பெயரால் (இடுகுறிப் பெயர்) அவற்றைச் செய்த ஏகான்மவாதம் போன்ற நூல்களைக் குறிப்பிடுவதும் பெறப்படும்.[5]

சைவசித்தாந்தமானது சைவம் + சித்தம் + அந்தம் எனும் பகுப்புக்குரியதாகின்றது. சைவம் சிவசம்பந்தத்தையும் சித்தம் முடிவான உண்மையையும் அந்தம் முடிபென்பதையும் சுட்டும் வகையில் சைவத்தின் முடிந்த முடிபான உண்மையாகுமென்பதைச் சைவசித்தாந்தம் உணர்த்தி நிற்கின்றது.

'வேதாந்தத் தெளிவாஞ் சைவசித்தாந்தம்' எனும் சொல்லாட்சிக்கு உரை வழங்கிய உரையாசிரியர்களுள் மதுரைச் சிவப்பிரகாசர், 'வேதாந்தத்தின் முடிவிற் தெளிவாயுள்ள சைவசித்தாந்தம்' என்றும்[6] சிறி சிதம்பரநாதமுனிவர் 'வேதத்தின் முடிவிலேசொல்லப்பட்ட தெளிவான சைவ சித்தாந்தம் என்றும்[7] காசிவாசி செந்தி நாதையர், 'பதி, பசு, பாசம் என்னும் முப்பொருள்களைப் பிரதிபலிக்கும் வேதாந்தத்தின் தெளிவுப் போதமாகிய சைவசித்தாந்தம் என்றும்[8] திருவிளங்கம் அவர்கள் வேதாந்தத்தைத் தெளித்து உரைக்கும் சைவசித்தாந்தம் என்றும் விளக்கமளித்தனர். இவ்விளக்கங்களுக்கும்மேலாக வேதாந்தமென்பது உபநிடதங்கள் என்றும் சித்தாந்தம் என்பது சிவாகமங்கள் என்றும் வேதாந்தமென்பது ஞானகாண்டம் என்றும் சித்தாந்தம் என்பது பக்தி காண்டம் என்றும் தானான வேதாந்தம் என்றும் தான் என்னும் சித்தாந்தம் என்றும் பல வகையில் இனங்கண்டு விளக்கி நின்றோரும் உளர்.

சைவசித்தாந்தமானது 'அருமறையாகமம் முதனூலனைத்தையும் ஆதாரச் சுருதியாகக் கொண்டு விளங்குகின்றது. வேதங்கள் நான்கும் பொதுவானவை என்றும் ஆகமங்கள் சிறப்பானவை என்றும் கொள்ளப்படுகின்றன.

வேதமோடாகமம் மெய்யாம் இறைவன்நூல்
ஓதும் பொதுவுஞ் சிறப்புமென் றுள்ளன

எனத் திருமூலர் சுட்டுகின்றார்.[10] இதனையே அருணந்தி சிவாசாரியாரும்,

'வேதநூல் சைவநூல் என்று இரண்டே நூல்கள்
வேறுரைக்க நூலிவற்றின் விரிந்த நூல்கள்
ஆதிநூலநாதி யமலன் தருநூல் இரண்டு
ஆரணநூல் பொது சைவமருஞ் சிறப்பு நூலாம்'

எனக் குறிப்பிடுதல் காண்கின்றோம்.[11] வேதம் ஆகமங்கள் இறைவனால் அருளிச் செய்யப்பட்டவை என்பதுடன் அவை உண்மையுணர்ந்த பெரியோர்க்கு வேறுபட்டவை அல்ல என்பதனைத் திருமூலர்,

'நாதனுரையவை நாடி லிரண்டந்தம்
பேதமதென்பர் பெரியோர்க்கபேதமே'

என மொழிகின்றார்.[12] இக்கருத்தையே தாயுமானவரும், 'வேதாகமத்துணிபிரண்டில்லை ஒன்று' எனக் குறிப்பிடுதலும்நோக்கத்தக்கதாகும்.[13] வேதங்களும் ஆகமங்களும் ஒரே கருத்துற முடிவற்று நிற்கும் தன்மையாலேயே 'வேதம் பசு: அதன் பால் மெய்யாகமம்' எனும் வெண்பாவினடிகளும் பொருள் பொதிந்ததாகிறது.

காமியம் முதல் வாதுளம் ஈறாகவுள்ள இருபத்தெட்டு ஆகமங்கள் சைவசித்தாந்திகளால் ஏற்கப்பட்ட சிவாகமங்களாகும். இவற்றைத்தவிர இருநூற்றெட்டு உபாகமங்களும் உண்டென்பர். சிவாகமங்கள் சிவனைச் சச்சிதானந்த சொரூபியாய் நிலையான பரம்பொருளாய் எடுத்து விளக்குவது காணலாம். சித்தாந்தமானது முடிந்த முடிபாக விளங்கும் வகையில் சிவாகமங்களை ஆதாரமாகக் கொண்டுள்ளது. இதனாலேயே அருணந்தி சிவாசாரியார் 'சிவாகமங்கள் சித்தாந்தமாகும்' எனச் சுட்டுகின்றார்.[14]

சிவாகமங்களைச் சிறப்பானவையாகச் சித்தாந்தம் என எடுத்தாண்ட போதிலும் வைதிகநெறி சார்ந்த வகையில் வேதங்களைப் பொதுவில் ஏற்றமையும் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இவ்வகையில், 'வேதாந்தத் தீதில் பொருள் கொண்டுரைக்கும் நூல் சைவம்' என சிவஞான சித்தியாரும்[15] 'குற்றமிலா வைதிக சைவம்' என துகளறு போதமும்,[16] 'வைதிகசமயம்பகரும்' எனசிவப்பிரகாசமும்[17] 'வைதிக சைவம் அழகிது' எனத் தாயுமானவரும்[18] 'வைதிக சைவசித்தாந்தம்' என வடமொழிச் சிவஞான போதத்திற்கு வியாக்கியானம் எழுதிய சதாசிவ சிவாசாரியாரும் எடுத்தாண்ட சொல்லாட்சிகள் சைவ சித்தாந்தமானது வேதம் சார்ந்த வைதிக நெறிக்குரியதென்பதை வலியுறுத்துவனவாகின்றன.

'அருங்கலைகள் பல தெரிந்தும் ஆரணங்கள் படித்துஞ்
சிறப்புடைய புராணங்கள் உணர்ந்தும் வேதச்
சிரப் பொருளை மிகத் தெரிந்துஞ் சென்றார் சைவத்
திறத்தடைவர்_

எனும் பாடலும் இக்கருத்தையே அரண் செய்கின்றன.[19]

'சித்தாந்தோ வேத சாரத் வாத்' என சைவசித்தாந்தம் வேதசாரமாயிருத்தலின்' எனச் சுப்பிரபேதாகமத்தில் கூறப்பட்டுள்ளமையும்

'வேதஸாரமிதம் தந்தரம்' என இந்தச் சித்தாந்தம் வேதசாரம்' எனவும்

'வேதாந்தார்த்தமிதம் ஞானம்
சித்தாந்தம் பரம சுபம்'

என இந்த வேதாந்தப் பொருளாகிய ஞானம் பரம சுபமாகிய சித்தாந்தம் எனவும் மகுடாகமத்தில் கூறப்பட்டுள்ளமையும் சைவசித்தாந்தம் வேதநெறி சார்ந்த தென்பதைத் தெளிவுபடுத்துகின்றது.[20]

அதர்வசிகை முதலிய உபநிடதங்களில் கூறும் பொருளும் சிவாகமங்களில் கூறும் பொருளும் தூல அருந்ததி முறைமையில் வேதம் பொது ஆகமங்கள் சிறப்பென்பதை உணர்த்தி நிற்பதாக சிவஞானயோகிகள் எடுத்துரைப்பர். இம்முறையிலேயே வேதாந்தத் தெளிவாஞ் சைவசித்தாந்தத்திறனிங்கு தெரிக்கலுற்றாம் என்பதும் தெரிந்து கொள்ளலாமெனச் சுட்டுவார்.[21] வேதாந்தம் என்பது உபநிடதங்கள் என்பதும் சைவசித்தாந்தம் என்பது சிவாகமங்கள் என்பதும் பொதுப் படையில் பொருந்தினும் ஆழ்ந்து நோக்குங்கால் வேதாந்தம் இடுகுறிப் பெயர் வழக்கினும் பொருந்துதல் சாத்தியமாகும். முன்னர் சுட்டிய மதுரைச் சிவப் பிரகாசர்,திருவிளங்கம் போன்ற உரையாசிரியர்களும் பண்டிதமணி கணபதிப்பிள்ளை அவர்கள்[22], இளையதம்பி சுப்பிரமணியம்[23] வச்சிரவேலு முதலியார்[24] போன்றோரும் வேதாந்தம் உபநிடதங்கள் என்றும் சைவசித்தாந்தம் சிவாகமங்கள் என்றும் பொருள் சுட்ட எடுத்தாண்டனர். வேதாந்தமாகிய உபநிடதங்கள் முழுவதையும் அங்கீகரித்து வேதாந்த உண்மையைத் தெளிவு செய்து சிவாகமாகிய சித்தாந்தம் ஒன்றேயாம் எனப் பண்டிதமணி அவர்கள் தம் கட்டுரையில் தெளிவாக்குகிறார்.[25]

பண்டிதமணி அவர்கள் 'வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவசித்தாந்தம்' எனும் தலைப்பில் பல கட்டுரைகளை எழுதி வெளியிட்டுள்ளமை இவ்விடயத்தில் அவர் கொண்டிருந்த ஆர்வத்தைப் புலப்படுத்தி நிற்கின்றது. ஈழகேசரி வெள்ளிவிழா மலரிலும் *(1956)* தினகரனில் வெளியாகிப் பின் சமயக்கட்டுரை நூலிலும் *(1961)* யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக இந்து மன்றத்து இந்து நெறியிலும் *(1978)* அதே கட்டுரை நீர்கொழும்பு சித்தி விநாயகர் கும்பாபிஷேக மலரிலும் *(1981)* திருவருள் மலரிலும் *(1984)* வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவ சித்தாந்தம் எனும் தலைப்பில் பண்டிதமணி அவர்களால் எழுதப் பட்டிருந்தமை குறிப்பிடத்தக்கது. இ. சுப்பிரமணியம் என்பவரும் 'வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவசித்தாந்தம்' எனும் தலைப்பில் *(1987)* ஒரு தொகுப்பு நூலை வெளியிட்டிருந்தார்.

சித்தாந்தமானது சிவாகமங்களை முதனூலாயும் சிறப்பு நூலாயும் கொண்டுள்ளதென்பது ஏலவே கண்டோம். சிவாகமங்களைச் சைவ சித்தாந்த நூல்களாகும் எனக் கொள்ளப்பட்ட போதிலும் சிவாகமங்கள் பல வற்றை ஏற்று நிற்கின்ற பிரிவினர் எல்லோரையும் சைவசித்தாந்திகள் எனக் கொள்வதில்லை. காஷ்மீரத்தில் செல்வாக்குற்றிருந்த காஷ்மீர சைவத்தினர், கன்னடத்தில் சிறப்புற்றிருந்த வீரசைவத்தினர் சிவாகமங்களை வலியுறுத்தி ஏற்ற சைவசமயத்தவர்களில் ஒரு சிலராவர். சிவாகமங்கள் தெய்வீக வாக்குகள் என்றும் சிவாகம

மூலங்கள் போல வேறெதுவும் இல்லை எனக் கூறுபவர்கள் காஷ்மீர சைவ சமயத்தவர்கள். இவர்கள் அறுபத்துநான்கு சிவாகமங்களை ஏற்று நிற்பவர்கள். வீரசைவர்களும் வேதத்திலும் பார்க்க ஆகமத்திற்கு முதன்மை கொடுப்பதோடு வேதத்தைத் தாசி என்றும் ஆகமத்தைக் கற்புடைய மகளிர் என்றும் கூறும் உலக வழக்கைப் பெரிதும் ஏற்று நிற்பவர்கள் இதிலிருந்து சைவசித்தாந்தமென்பது சிவாகமங்கள் எனப்பொருள் சுட்டுவது சந்தர்ப்பம் கருதிப் பொருள் பயப்பதாகலாம். அவ்வாறு அன்றிக் காஷ்மீர சைவம், வீரசைவம் ஆகியன சிவாகமங்களை ஏற்பது கருதிச் சித்தாந்தமாகச் சுட்டப் படுவதில்லை என்பது இங்கு தெளிவு .

மேலும் வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவசித்தாந்தம் என்கையில் உபநிடதங்களின் தெளிவாம் சைவசித்தாந்தம் எனப் பொருள் அளிப்பின் வேதத்தினைப் பொதுவாயும் ஆகமத்தினைச் சிறப்பாயும் கொண்ட சைவசித்தாந்தத் திற்குப் பந்தப்படுத்துவதோ எனும் ஆசங்கை எழலாம். அதாவது உபநிடதங்களின் தெளிவே சைவசித்தாந்த மெனும்போது ஆகமத்திற்குக் கொடுத்த சிறப்பு நிலைக்கு வேறுபடுவதாகிறது . அவ்வாறின்றி உபநிடதங்களின் தெளிவாகச் சிவாகமங்கள் அமைவதாயின் உபநிடதங்களும் சிவாகமங்களும் பரஸ்பரம் உண்மைப் பொருள் பற்றிப் பேசுவதாக அமையவேண்டு வதாகிறது . அவ்வாறு அமைகின்ற தரத்ததாக இனங்கண்ட தன்மையிலேயே உமாபதி சிவாசாரியார் 'வேதாந்தத் தெளிவாம்

சைவசித்தாந்தம்' எனச் சிறப்பித்துக் கூறினாரென வேண்டும் .

'பொற்பணி போல் அபேதப் பிறப்பிலதாய் அதாவது ஏகான்ம வாத நிலை சாராததாய், இருள் வெளிபோற் பேதப் பொருளும் அல்லதாய் அதாவது மத்துவரின் துவைத நிலை சாராததாய், பேதா பேதப் பொருளுமல்லவாய், விசிட்டாத்துவவாதிகளின் பொருள்நிலை சாராததாய், பெருநூல் சொன்ன அறத்திற்கு ஏற்ப அதாவது சிவாகமங்கள் ஓதிய உண்மைக்கமைய உடலுயிர்கண் அருக்கன் அறிவொளி போலப் பிறிவரும் அத்துவிதமாகும் சிறப்பினதாய்' எனக்கூறிய உமாபதி சிவாசாரியார் பின்னர் வேதாந்தத் தெளிவாஞ் சைவ சித்தாந்தம் என எடுத்தோம்பிய நுட்பம் நயக்கத்தக்கதாம். உடலும் உயிரும் ஒன்றாயும், வேறாயும், உடனாயும் அல்லது பேத, அபேத, பேதாபேத நிலையில் எடுத்தாளப்படுகிறது . இரு பொருளும் ஒன்றுபோல் பிரிவற நிற்பதும், பின் வேறுபட்டு பிரிவுக்குரியதாய் அமைவதும், இரண்டும் வேறுபாடின்றி உடனாயிருப்பதுமாக அமைகிறது . இருபாஇருபதில் 'ஒன்றாகாமல் இரண்டாகாமல், ஒன்றுமிரண்டு மின்றாகாமல்-என்பதும் காணலாம் .[26] மேற்சுட்டிய உதாரணமும் போதாமை கருதிப்போலும் கண், அருக்கன், அறிவொளி போல எனவும் சுட்டி அத்துவிதமாகும் சிறப்பினதாய சைவசித்தாந்தமென சுட்டாமற்சுட்டி விளக்கிநின்றார் . சங்கரரின் கேவலாத்துவைதம், இராமானுஜரின் விசிட்டாத்வைதம், மத்துவரின் துவைதம் எனும் வேதாந்தங்

களினின்று வேறுபட்டு ஆனால் அத்துவிதமாகும் சிறப்பினதாய் அமைகின்ற நிலையில் வேதாந்தத் தத்துவங்களின் தெளிவாம் சைவசித்தாந்தமெனும் பொருளையும் உள்ளீடாய் உணர்த்தி நிற்பது இங்கு உணரற்பாலதாகும்.

"வேதத்தின் கருமகாண்ட ஞானகாண்டங்களையும், வேதத்தின் அங்கங்கள், உபாங்கங்களையும் ஒரு அக்ஷரமுந் தவறாமல் ஏற்றுக்கொண்டு, பொருள் ஒன்றே என்ற வேதாந்த உண்மையைத் தெளிவு செய்து சாதிப்பது சித்தாந்தம் ஒன்றே' என்றும் உத்தர மீமாஞ்சையே வேதாந்தம் எனவும் குறிப்பிடப்படும் என்றும் ஈழகேசரி வெள்ளிவிழா மலரில் 'வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவ சித்தாந்தம்' எனும் கட்டுரையில் பண்டிதமணியவர்கள் சுட்டுவது விரிந்த நிலையில் பொருள்சுட்டி நின்றமைக்குச் சான்றாகின்றது.[27] திருமூலர் வேதாந்த, சித்தாந்தங்களை இருபெரும் நெறிகளாக எடுத்தாண்டனர். 'வேதாந்த மல்லாத சித்தாந்தங்கண்டுள்ளோர்' என்றும்[28] "மேலான தற்பரங் கண்டுள்ள சைவ சித்தாந்தரே" என்றும்[29] திருமூலர் சுட்டியமை ஆழ்ந்த ஆய்வுக்குரியன. இந்நிலையில் வேதாந்த சித்தாந்தம், சித்தாந்த வேதாந்தம், வேதாந்த ஞான சித்தாந்தம் எனத் திருமூலர் எடுத்தாளும் கருத்தமைவுகளும் ஆழ்ந்து சிந்திக்கத்தக்கவையாகும்.

வேதாந்த சித்தாந்த உறவுநிலையைக் குமரகுருபரர் பண்டார மும்மணிக் கோவையில் அழகுற எடுத்தாளுகின்றார்.

குடிலை எனும் தடவயல் நாப்பண்
அருள்வித்திட்டுக் கருணை நீர் பாய்ச்சி
வேதமென்னும் பாதபம் வளர்த்தனை
பாதபமதனில் படுபயன்பலவே—அவற்றுள்—
இலை கொண்டு வந்தனர் பலரே இலையொரீஇத்-
தளிர் கொண்டு வந்தனர் பலரே தளிரொரீ .
அரும்பொடு மலர் பிஞ்சுஅருங்காய் என்றிவை
விரும்பினர் கொண்டு கொண்டு வந்தனர் பலரே
அவ்வாறுறுப்பும் இவ்வாறு பயப்ப
ஒரும் வேதாந்த மென்றுச்சியிற் பழுத்த
ஆரா இன்பம் அருங்கனி பிழிந்து
சாரங் கொண்ட சைவசித்தாந்தத்
தேனமு தருத்தினர் சிலரே—' என்கிறார்.[30]

இங்கு அருள் வித்து விதைத்து கருணைநீர் பாய்ச்சி வளர்த்த விருக்ஷமாக வேதம் உவமிக்கப்பட்டு அம்மரத்தின் ஒவ்வோரம் சங்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு பல தரிசனங்கள் எழுந்தமை சுட்டப் பெறுகின்றது. இவ் விருக்ஷத்தின் தெவிட்டாத சுவையை உடைய பழமாக வேதாந்தமும் அந்த வேதாந்தப் பழத்தினைப் பிழிந்தெடுத்த சாரமாகச் சைவ சித்தாந்தமும் எடுத்தாளப்படுகின்றமை குறிப்பிடத்தக்கது. இதற்குச் சைவ வேதாந்தத்தில் விளக்கமளித்த காசி வாசி செந்திநாதையர் வேதாந்தம் என்பதனைச் சிவாத்துவித வேதாந்தமாகக் கொள்கின்றார்.[31] கல்கத்தா, பம்பாய் ஆகிய இடங்களில் அச்சிடப்பெற்ற சிவபுராண கைலாச சங்கிதையிலும் சிவோபாசனாப் பிரகரணத்திலும் சிவாத்துவிதமாகவே வேதாந்தம் என்பது விரித்துரைக்கப் பெற்றமையும் ஆதாரமாக அமையப் பெறுகின்றது. வேதாந்தமானது

உபநிடதம் எனப் பொருள் கோடாது வேதாந்த தத்துவமாகப் பொருள் கொண்டமை இங்கு ஆழ்ந்து நோக்கற்பாலது. நீலகண்டரின் வேதாந் தமே உண்மை வேதாந்தமென காசி வாசி செந்தி நாதையர் சுட்டுவதும் எத்துணை தூரம் பொருத்தமானதென்பது வேறுபட்டதொரு ஆராய்விற்குரியதாகும். எனினும் குமர குருபரரின் பாடலடிகள் வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவ சித்தாந்தம் எனும் சிவப்பிரகாசச் செய்யுள் அடியின் பொருளை விரிந்த பொருளில் விளக்கியுரைக்க வழி வகுப்பதாகின்றது. வேதாந்த சித்தாந்த சமரச நன்னிலை நோக்கிய தாயுமான சுவாமிகளும் 'வேதாந்தம் சித்தாந்தம் வேறு என்னார்'[32] என்று உரைத்த போதிலும் 'முத்தாந்த வித்தே முளைக்கு நிலமாய் எழுந்த, சித்தாந்த மார்க்கச் சிறப்பே பராபரமே" எனச் சிறப்புற எடுத்தாள்வதும் காண்க.[33]

வரலாற்று நோக்கில் பார்க்கும்போது கேவலாத் வைதமானது கி.பி.8ம் நூற்றாண்டில் சங்கரரால் (கி.பி.788-820) தத்துவ அடிப்படையில் முன்வைக்கப்பட்ட தொன்றாகும். பிரமமே முழுமுதலான உண்மைப் பொருளாகும். பிரபஞ்சமானது தோற்றநிலைக்குரியது. ஜீவனென்பது பிரமமே தவிர வேறில்லை எனும் சுலோகத்தைத் தாரகமாகக் கொண்டது போல் ஒருமை வாதத்தைச் சங்கர அத்வைதம் வலியுறுத்தி நிற்கின்றது. சங்கரருக்குப் பின் வந்த இராமானுஜர் சங்கரர் சுட்டிய அத்வைதக் கருத்தில் இருந்து முற்றாக விடுபட்டுச் செல்ல முடியாதவராக விளங்கினார். அதேவேளை சங்கரர்

எடுத்தாள்வது போல நாம் நேரே தெளிவுறக் கண்டு அனுபவிக்கும் உலகத்தையும், ஆன்மாக்களையும் தோற்றப் பொருட்களாக அவரால் கொள்ள முடியவில்லை. எனவே சங்கரரின் தத்துவத்தில் தர்க்க நிலைக்குரியதாகக் கருதப் பெற்ற கருத்தை நடைமுறை நிலைக்கும் பொருத்தி விளக்க முற்பட்ட தன்மையில் விசேடித்த அத்வைதத்தை, விசிட்டாத்வைதத்தை இராமானுஜர் முன்வைத்தார். இராமானுஜர் 11ம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தமையால் சங்கரர் தவறுகளைக் களைந்து சமயநிலை சார்ந்த தத்துவத்தை முன்வைக்க முடிந்தது. இந்த வகையில் சங்கரர் விட்ட குறைகளை நிவர்த்தி செய்யும் வகையிலேயே தன் சிந்தனை அமைந்ததென இராமானுஜர் சுட்டியமையும் அறிதற் குரியதாகும்.

இராமானுஜர் இறைவனான வாசுதேவனையும் உலகு, உயிரையும் சரீர, சாரீரத்தொடர்பில் எடுத்து விளக்கி, முப்பொருள் உண்மையை உள்ளடக்கி ஒருமைத் துவத்தை வலியுறுத்தினார். விசிட்டாத்வைதம் தர்க்க நிலையில் விளக்கி நிற்கையில் எதிர்நோக்கிய இடர் பாட்டை நோக்கிய மத்துவர் அதனை நீக்கும் வகையில் துவைதமாக, வேறு பாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டு தமது தத்துவத்தை முன்வைத்தார். இராமானுஜருக்குப் (1027) பிற்பட்டவராக (1199) மத்துவர் விளங்கியமை இராமானுஜரின் கருத்துக்களைச் செம்மைப்படுத்த வாய்ப்பளித்தது. இராமானுஜரின் விசிட்டாத்வைதம் முப்பொருளை ஏற்றாலும் தர்க்க நிலையில் அத்வைதமாக அமைவதில் சில ஒவ்வாத தன்மையைக் கொண்டிருந்தது.

இதனை நிராகரித்து விளக்க வரலாற்றுரீதியான வாய்ப்பு மத்துவருக்கேற்பட்டது . சுத்த அத்வைதக் கொள்கையை முன்வைத்த சைவ சித்தாந்திகள் சங்கரர், இராமானுஜர், மத்துவர் போன்றோரின் கருத்துக்களைச் செழுமைப் படுத்தும் வகையில் அத்வைதக் கருத்துக்களைத் தர்க்க, தத்துவ நெறியில் விளக்கியதுடன் சமயநிலைக்குரிய சாதன நெறியாகவும் எடுத்தாண்டனர் . இதற்கு அவர்களது காலம் வரலாற்றுப் போக்கில் வாய்ப்பை அளித்தது எனலாம் . இவ்வகையில் வேதாந்தத் தெளிவாஞ் சைவசித்தாந்தம் எனச் சுட்டும் வகையில் வரலாற்று நெறிப்பட்ட ஒரு வாய்ப்பினைக் கொண்டதாகச் சைவசித்தாந்தம் விளங்கிற்று என்பது தவறாகாது . அத்வைதப் பொருளுண்மையை எடுத்தாண்ட வகையில் கேவலாத்வைதம், விசேடித்து நின்ற விசிட்டாத்வைதம், பேதா பேதம், சிவாத்துவிதம், ஸ்ரீ பண்டிதரின் விஷேத்துவிதம், போன்ற பல அத்வைதக் கோட்பாடுகள் எழுந்தமை குறிப் பிடத்தக்கது . அத்வைதப் பொருளுண்மையைத் தெளிவாக்கிய வகையில் சைவசித்தாந்தமானது சுத்தாத்துவிதம் என எடுத்தாளப் படுதல் காணலாம் . முத்தி நிலையில் பொருள் ஒன்றே என்று வேதாந்தங்கண்ட உண்மையை ஐயுற்றுத் தெளிந்து விளக்கிய சைவமாகிய அத்வைதத்தைச் சுத்தாத்வைத சைவசித்தாந்தம் எனப் பண்டிதமணி கணபதிப்பிள்ளை அவர்கள் தெளிவாகச் சுட்டுகின்றார்.

வைதிகசைவ சுத்தாத்துவிதசைவசித்தாந்தம் என்றும் சித்தாந்த அத்துவிதம் என்றும் சைவவேதாந்தம் என்றும் வைதிக சுத்தாத்துவித சைவசித்தாந்தம் என்றும் பல்வேறு

வகையில் சைவசித்தாந்தம் எடுத்தாளப்பட்டமை அதன் சிறப்புநிலை, தெளிவுநிலை கருதியே எனில் மிகை யாகாது . எனினும் பிரம வித்தியா பத்திராதிபர், 'சுருதி முதலிய வித்தைகளிலே அத்துவிதம் என்று மாத்திரம் சொல்லப்படுவதே அன்றி வேறுவிதமாக அந்த அத்துவிதம் எனப் பேசப்படவில்லை என்றும் சுத்தாத்துவிதம் என்பது புதுப்பெயரென்றும் ஒரு நூற்றாண்டுகளுக்கு முன் (1889) குறிப்பிட்டார் .[34] நூலாசிரியர், பதிப்பு, ஆண்டு ஆகியன அறிய முடியாத 'வைதிக சைவசுத்தாத்வைத சைவ சித்தாந்தம்' எனும் நூலில் தெளிவுறு சுத்தாத்வைதத்தின் தொன்மைக்கு நூலாசிரியர் விடையளிக்கின்றார். மண்டலப் பிராம்மணோபநிடத்து 2வது பிராமணத்தில் 'சுத்தாத்துவிதம்' எனவும் மாண்டுக் யோபநிடதத்தில் 'சிவோத்வைத' எனவும் கைலாச சங்கிதை 10ம் அத்தியாயத்து 96,166,199 சுலோகங்களில் அத்வைதசைவம், சிவாத்துவிதம் எனவும் சுட்டப்படுதல் காணலாம் .[35]

சுத்தாத்வைதம் எனும் சொல்லாட்சி சைவ சித்தாந்தத்தைக் குறித்து நிற்கின்ற போதிலும் 15ம் நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதிகளிலும் 16ம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பபப்பகுதியிலுமாக வாழ்ந்த வல்லபாச்சாரியாரின் தத்துவத்தைச் சுத்தாத்துவிதம் எனக் குறிப்பிடப்படுதல் காணலாம். இராதாகிருஷ்ணன், சுரேந்திரநாத், டாஸ்குப்தா போன்ற இந்திய தத்துவ வரலாற்றாசிரியர்கள் சுத்தாத்வைதத்தை வல்லபரின் தத்துவமாகவே எடுத்து மொழிகின்றனர்.[36] சுத்தாத்வைதத்தை எடுத்தாளுகின்ற

நூல்கள் சிலவற்றில் சுத்தாத்வைதம் எனும் சொல்லாட்சி இடம்பெற்றுள்ளது. கிடரவின் சுத்தாத்வைத மார்த்தாண்ட (Suddhadvaita martanda) ராமகிருஷ்ணரின் சுத்தாத்வைத பரிக்ஸ்கார (Suddhadvaita parikskara) எனும் இரு நூல்களும் இவ்வகையில் சுட்டத்தக்கன. வல்லபருக்கு முன் விளங்கிய விஸ்னுசுவாமின் (Visanusvamin) சுத்தாத்வைதத்தை ஸ்தாபித்தவரென்றும் அவரே வல்லபரின் சுத்தாத்வைதத்திற்கும் ஸ்தாபதரெனக் கருதப்படுவதும் நோக்கத்தக்கது. வல்லபர் (1401-1533) 15-16ம் நூற்றாண்டிற்கு இடைப்பட்ட காலப்பகுதிக்குரியவராக விளங்குவதால் அவரது சுத்தாத்வைதத்திற்கு முன்னரேயே சைவசித்தாந்தம் சுத்தாத்துவைதமாக எடுத்தாளப்பட்டிருத்தல் சாத்தியமாகின்றது.

'அறிவொளிபோற் பிறிவருமத்துவிதமாகும் சிறப்பினதாய்' என்பதனை விளக்கமுற்பட்ட சிவஞான சுவாமிகள், சங்கரர் தனது அத்வைதத்தைக் கேவலமென்றதாலும் இராமானுஜர் விசிட்டம் என்றதாலும் மத்துவர் மறுதலை என்றதாலும் யாதானுமொன்றான் விசேடிக்கப்பட்டு நின்று பொருள் உணர்த்தாது சுத்தமாய் நின்றே பொருளுணத்துதலிற் சுத்தாத்துவிதமென வழங்கப்படும் என விளங்கியமையை அறிதற்குரியதாகும்.[37]

சுத்தாத்துவிதமே தூயதும் தெளிவானதுமான அத்துவிதக் கோட்பாடெனச் சைவ சித்தாந்திகள் எடுத்தாண்டனர். மெய்கண்ட சாஸ்திரங்கள் பதின்னாங்கும் சித்தாந்த தத்துவத்தினை விரித்துரைக்கும் நூல்களாகும். இவற்றுள் மெய்கண்ட தேவரின் சிவஞான

போதம் உயர்வானதும் சிறந்ததுமெனக் கொள்ளப்படுகின்றது. இவ்வாசிரியர் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில்

> 'பொய்கண்டார் காணாப் புனிதமா மத்துவித
> மெய்கண்ட நாதன்'

எனத் தாயுமானவர் சுட்டுவது கவனிக்கத்தக்கது.[38] புனித அத்துவிதம் இங்கு சுத்த அத்துவிதமென்று சுட்டிநிற்கக் காண்க.

அத்வைதம் எனும் சொல்லானது அ + துவைதம் எனும் பகுப்புக்குட்படும். துவைதம் என்பது இரண்டு எனப்பொருள்படும். 'அ' என்னும் 'ந'காரம் எதிர்மறைப் பொருளை உணர்த்தி நிற்கும் சொல்லாகும். நத்துவிதம் என்ற வடமொழிச் சொல்லிலுள்ள நகரமெய்கெட்டு அதன்மேல் நின்ற அகரம் முதலாக நின்று தமிழில் அத்துவிதம் என வழங்கிவரலாயிற்று. அத்துவிதம் எதிர்மறை உணர்த்தி இரண்டற்றது எனப் பொருள் தந்தது. வடமொழியில் 'அ' நகார மறுப்பானது ஆறுவகைக்குரியதாகும். அன்மை, இன்மை, பேதம், அற்பதை, அப்பிராசஸ்தியம், விரோதம் என இவை அமையும். இவற்றில் இன்மைப்பொருள் அன்மைப் பொருள், மறுதலைப் பொருள் எனும் மூன்றும் இங்கு முதன்மையாக நோக்குதற்கு உரியதாகின்றது. இன்மைப் பொருள் இல்லாத தன்மையைச் சுட்டி நிற்கும்.

உதாரணமாக அப்பிரகாசம் என்புழி பிரகாசத்தின் இன்மையானது உணர்த்தப்படும். பிரகாசம் இல்லை எனும் அபாவநிலையைக் குறிப்பதாகிறது. அன்மைப் பொரு

ளானது இன்மைப் பொருளினின்று வேறுபட்டு அமைகின்றது. அப்பிராமணன் எனும்போது பிராமணனாக இருந்தும் பிராமணன் அல்லாதவன் எனும் கருத்தைச் சுட்டிநிற்கின்றது. அப்பிரகாசத்தில் பிரகாசத்தின் எதிர் மறை பிரகாசத்தின் இல்லாத தன்மையை முழுமையாகப் புலப்படுத்துகின்றது. ஆனால் அப்பிராமணனில் பிராமணன் எனும் வகுப்புக்குரியவனாய் உள்ளதன்மை நுட்பமாகப் புலப்படுத்தப்படுவதுடன் அவ்வாறான அல்லாத தன்மையும் எடுத்தாளப்படும் வகையிலேயே அமைவது காணலாம். மறுதலையானது நேர் எதிர்பொருளை உணர்த்துகின்றது. தர்மம், அதர்மம் நீதி, அநீதி என்பன போல் எதிர்மறை நிலை சுட்டுவதாய் அமைகின்றது.

கேவலாத்வைதம் அத்வைதத்தின் 'அ' எனும் நகாரத்தை இன்மைப் பொருளில் ஏற்று இரண்டற்ற உண்மைப் பொருளை ஏகான்ம நிலையில் விளக்கியது. இராமானுஜரும் சங்கரரைப் போல 'அ' எனும் நகாரத்தை அபாவப் பொருளையே சுட்டுவதாகக் கொண்டார். மத்துவாசாரியார் அத்வைதத்தில் வரும் 'அ' நகாரம் மாறுதலைப் பொருளை உணர்த்துவதாகக் கருதினார். பரமாத்மன் ஒன்றே என வேதம் எடுத்தாளுகின்றபோதிலும் ஒன்று இரண்டிற்கு மறுதலையாக அமைந்தாலும் பரமாத்மனுக்கு அப்பால் பிறிதின் இருப்பை நிராகரிப்பதாயில்லை எனக் கருதினார். ஒருமை உண்மையாகவும் இருமை இன்மையாகவும் அமையுமெனில் அத்வைதம் என எடுத்தாளாது ஏகம் என எடுத்தாளுவதே பொருத்த

முடையதாகும். ஆனால் துவைதம் எனும் தன்மையை ஏற்று அதன்பிறிது நிலை கருதியே அத்வைதம் என எதிர்மறையில் சுட்டுவது பொருத்தம் உடையதாகும் எனக் கருதினார். இதனால் மத்துவாசாரியார் அத்வைதம் எனும் சொல் துவைதத்திற்கு மறுதலைப் பொருளைச் சுட்டினாலும் துவைதம் எனும் பொருளை உள்ளுர அளிப்பதாகக் கருதினார்.

வாசுதேவனை முழுமுதற் கடவுளராகக் கொண்டு விசேடித்த அத்வைதம் பேசிய இராமானுஜரைப் போலச் சிவபெருமானை முழுமுதற் கடவுளராக ஏற்று அத்துவிதம் பேசுவதாக சிவாத்துவிதம் விளங்கிற்று. இராமானுஜரைப் போலவே சிவாத்துவிதமும் 'அ எனும் நகாரத்திற்கு இன்மைப் பொருள் பற்றி ஒன்றெனக் கொண்டு அத்துவிதம் கூறுவர். விசேடிக்கப்பட்டு விசிட்டமாய் நின்ற பிரமம் இரண்டில்லை என்பதற்கு வலியுறுத்தும் கொடுத்து ஒன்றென்பதே அத்துவிதம் என்பதில் சிவாத்துவித சைவரும் விசிட்டாத்துவிதரும் வேறுபட்டிலர்.

கேவலாத்துவிதர், விசிட்டாத்துவிதர், சிவாத்துவிதர் ஆகியோர் அத்வைதத்தில் வரும் 'அ' எனும் நகாரத்தை இன்மைப் பொருளிலும் துவைதிகள் மறுதலைப் பொருளிலும் விளக்கி நின்றமை கண்டோம். சைவ சித்தாந்திகள் இதனை அன்மைப் பொருள் உணர்த்தி நிற்பதாகக் கொண்டனர். அத்வைதத்தில் உள்ள நகாரத்திற்கு இன்மைப் பொருளும் மறுதலைப் பொருளும் கொண்டு இரண்டற்ற ஒன்றே அத்வைதம் எனக் கூறும் கருத்தை நிராகரித்து

எண்ணுப் பெயர்மேல் வரும் நகாரம் அன்மைப் பொருளை விடுத்து வேறுபொருள் தராது என்பர் . இதற்கு 'அநேகம்' என்னும் சொல்லாட்சி தக்க உதாரணம் ஆகும் . அநேகம் எனும் சொல் பல எனும் கருத்தை அளிக்கின்றது . அது போல துவைதம் எனும் எண்ணுப் பெயர்மேல் வந்த நகாரமும் அன்மைப் பொருளையே தருதல் பொருத்தமான தாகும் . இங்கு அத்வைதம் என்பது 'இரண்டாய் இருந்தே இரண்டல்லவாய் நிற்கும்' எனப் பொருள் தருமென மெய்கண்டர் விளக்கி நிற்றல் காண்க .

தமிழில் இல்லை, அல்லை எனும் இரு சொற்களும் எதிர்மறை உணர்த்துகையில் முறையே இன்மை அன்மைப் பொருளை உணர்த்தி நிற்றல் காணலாம். முப்பால் முனிவன் கூட,

> பொருள் அல்லவற்றைப் பொருளென்றுணரும்
> மருளானா மாணப்பிறப்பு

எனச் சுட்டுவது இங்கு நோக்கத்தக்கது .[39] இங்கு அல்ல எனும் பதப்பிரயோகம் அமைந்துள்ளது . அல்ல என்பதன் வழி பொருளின் இன்மைத்தன்மை எடுத்தாளப் படவில்லை. இதற்குப் பதிலாக பிறிதொரு பொருளின் இருப்பு உள்ளீடாக ஏற்கப்படுவதாகின்றது . அதாவது 'பொருள் அல்லவற்றை' எனும்போது குறிக்கப்பட்டதை விடுத்து வேறு பொருள் உள்ளதென்பது ஏற்கப்படு கின்றது . 'அல்லவற்றை' என்பதற்குப் பதிலாக 'இல் லவற்றை' எனக் குறள் அமைத்திருப்பின் பொருளின்

அபாவநிலை குறிக்கப்படுதல் உணரற்பாலதாகும் . இவ் வகையில் அன்மைப் பொருளானது தமிழில் அல்ல எனும் சொல்லாலும் எடுத்தாளப்படுதல் தெளிவு .

அத்துவிதம் என்பது இரண்டற்ற ஒன்றென வேதாந்திகள் இன்மைப் பொருளில் எடுத்தாள்வது கண்டோம் . ஆனால் மெய்கண்டதேவர் அத்துவிதம் என்பதற்கு இரண்டற்ற ஒன்று எனப்பொருள் கொள்வது பொருந்தாது எனக்கண்டார். அத்வைதம், ஏகம் எனும் இரண்டு சொற்களும் ஒன்று என்பதைச் சுட்டுவதில் எழும் இடர்பாட்டைத் தெளிவாக்கினார் . வேதத்தில் 'ஏகமேவ அத்துவதீயம் பிரமம்' எனும் அடியில் அத்வைதம், ஏகம் எனும் இரு சொற்களும் 'ஒன்று' என்பதாகாது எனக் கண்டார் . முதன்மை கருதி அடுக்குத் தொடரில் கூறின ரெனினும் அவ்வாறாயின் ஒரே சொல்லே அடுத்தடுத்து அடுக்கி அமைவதே மரபாகும் . இதன்வழி ஏகம் என்பது ஒன்றென்பதையும் அத்வைதம் என்பது இரண்டல்ல என்பதையும் சுட்டி இருக்க வேண்டுமென்பது பொருத்த மெனக் கொண்டார் . அத்துவிதமென்ற சொல்லோனே ஏகமெனில் ஏகமென்று சுட்டுவதுண்மையில் 'அத்துவித மென்ற சொல்லே அந்நிய நாத்தியை யுணர்த்து மாயிட்டு' எனும் மெய்கண்டார் கூற்றுவழி தெளிவுறும்.[40] சைவ சித்தாந்திகள் அத்துவிதத்தை இரண்டின் இன்மை எனப் பொருள் கொள்ளாது இரண்டின்அன்மை என எடுத் தாண்டனர்.

அத்துவிதம் எனும் சொல்லாட்சியானது ஒன்றாய், வேறாய், உடனாய் நிற்கின்ற மூன்று நிலைகளை உள்ளடக்கியதெனச் சித்தாந்திகள் கொண்டனர். கலப்பினால் ஒன்றாயும் பொருள் தன்மையால் வேறாயும் செயல் தன்மையால் உடனாயும் அத்துவித நிலை விளக்கப் படுகின்றது. இக்கருத்தைச் சுட்டும் வகையில் திருஞான சம்பந்தர்,

> ஈறாய் முதல் ஒன்றாம் இரு பெண் ஆண் குணமுன்றாய்
> வேறாய். உடனானான் இடம் வீழிம் மிழலையே

எனப் பாடுகின்றார்.[41] இதே கருத்துச் சாயலைப் பிரதிபலிக்கும் வகையில்

> ஈறாகி அங்கே முதலொன்றாய் ஈங்கிரண்டாய்
> மாறாத எண்வகையாய் மற்றிவற்றின் வேறாய்
> உடனாயிருக்கும் உருவுடமை என்றும்
> கடனா யிருக்கின்றான் காண்'

எனத் திருக்களிற்றுப்படியாரில் உய்யவந்ததேவர் எடுத்தாளுவதும் நயக்கத்தக்கதாகும்.[42] சிவஞான சித்தியரில் அருணந்தி சிவாசாரியாரும் இக்கருத்தை வலியுறுத்துவார். சித்தாந்திகளால் இறைவனுக்கும் உயிர்க்கும் உள்ள தொடர்பும் இறைவனுக்கும் உலகத்துக்கும் இடையிலான தொடர்பும் அத்துவித உறவுநிலைக்குரிய தன்மையைப் புலப்படுத்தும் வகையில் அமைந்துள்ளமை எடுத்தாளப் பட்டத்தக்கதாகும்.

இறைவனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான உறவினைக் கேவலாத்துவிதர் அபேத நிலையிலும் விசிட்டாத்வைதிகள் பேதாபேதநிலையிலும் துவைதவாதிகள் பேதநிலையிலும் எடுத்து விளக்குவர். 'பொற்பணி போல் அபேதப் பிறப்பிலதாய்' என்பதனை ஆழ்ந்து நோக்கின் பொன்னும் அதன் பணியான நகையும் அபேத நிலையில் உறவு அமையுமென்றாலும் நகையில் எழுகின்ற சிதைவு போன்ற குறைகள் பொன்னிற்கு அமைவுறுவதாலும் பொன்தானே பணியாதல் இல்லையாதமையாலும் இறைவனுக்கு அபேதநிலையில் இழக்கு ஏற்படச் சாத்தியமெனச் சித்தாந்திகள் நிராகரித்து நிற்பர். இதற்கும் சைவ சித்தாந்திகள் உடன்படார். இருளும் ஒளியும் ஒன்றிற்கு ஒன்று முரணாய் பகைமைப் பொருள் போல அமைவதனால் இறைவனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான உறவு விரிசலுக்குரியதாய் அமையுமெனவும் இறைவன் உலகிற்கு நலன் விளைவிக்காத, இறைவன் உள்ளவிடத்து உயிர் இருக்கமாட்டாதது என்ற உறவாய் அமைந்துவிடும் எனவும் கூறி மறுப்பர். விசிட்டாத்வைதிகள் கூறும் "சொற்பொருள்" போலப் பேதாபேத உறவையும் சித்தாந்திகள் நிராகரிப்பர் - சொல்லும் பொருளும் வேறு வேறாணவையாயினும் சொல்லைக் கூறிய மாத்திரத்தே பொருள் தோன்றுவதனால் இறைவனும் உலகும் அவ்வாறே பேதாபேத உறவுடையதென்பர். சொல்லும் பொருளும் வேறு வேறல்லாது ஒன்றாகவே அமைவதெனக் கூறிச் சித்தாந்திகள் நிராகரிப்பர். இறைவனுக்கும் உலகுக்கும்

இடையிலான உறவின் தரத்தை மேற்கூறிய அபேத, பேத பேதாபேதமாகிய மூன்று நிலையையும் தன்னுள் அமையத் தொடர்புறுவதாகச் சித்தாந்திகள் கொள்வர்.

அத்துவிதம் இரண்டல்லாமையைக் குறிக்க அங்கு பிரிவின்மை வலியுறுத்தப் பெறும். பொருள் இரண்டாயினும் இவை வேறுவேறு எனப் பிரிந்து நில்லாது ஒன்றியிருக்குமென்றும் அத்துவிதத்தால் உணரற்பாலதாகும். இத்தன்மையே பேத, அபேத, பேதாபேதக் கூட்டுறவால் தெளிவாகிறது. இறைவனும் உலகும் கலப்பின் தன்மையால் உடலும் உயிரும்போல ஒன்றி நிற்கும் நிலை அபேத நிலை ஆகும். உலகும் இறையும் பொருட்டன்மையை நோக்கும்போது கண்ணும் அருக்கன்போல இறைவன்வேறு உலகுவேறு என்பது பெறப்படும். இது பேத நிலைக்குரியதாகும். உலகத்தை இறைவன் தொழில் படுத்துதல் மாத்திரமின்றி அதன் நிமித்தம் தானும் செயற்படும் தன்மையனாக அபேத நிலையில் விளங்குவதுடன் அச் செயற்பாட்டால் தான் விகாரமாகாது பேத நிலையிலும் இயங்குகின்றான். இங்கு அதன் பேதாபேத நிலைக்குரியதாகின்றான். இறைவனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான அத்துவித உறவானது அபேத, பேத, பேதாபேத நிலையாகவும் ஒன்றாயும் வேறாயும், உடனாயும் அமைகின்றதென்பது தெளிவாகின்றது

இறைவனும் உலகும் ஒன்றாய் வேறாய், உடனாய், இருக்கின்ற வகையில் அத்துவிதமாக இருப்பதுபோல

இறைவனும் ஆன்மாவும் அத்துவித நிலைக்குரியதாய் விளங்குகின்றது என்பர். இதனை மெய்கண்டார்;

'அவையே தானேயாய் இருவினையின்
போக்கு வரவு புரிய ஆணையின்
நீக்கமின்றி நிற்குமன்றே'

எனக் குறிப்பிடுகின்றார்.[43] அவையேயாயும், தானேயாயும் இரட்டுற மொழிதலான் அவையே தானேயாயும் அமைதல் இங்கு எடுத்தாளத் தக்கதாகும். இதன்வழி இறைவன் உயிர்களிடத்துப் பேதமாயும் அபேதமாயும் பேதாபேதமாயும் அத்துவிதப்பட்டுள்ளமை நோக்கத்தக்கதாகும்.

இத்தன்மையை மேலும் உதாரணங்களோடு மெய் கண்டதேவர் விளக்கி நிற்பது சைவசித்தாந்த அத்துவிதச் சிறப்பைத் தெளிய உதவுவதாகின்றது.

'கட்டும் உறுப்புங் கரணமுங் கொண்டுள்ள
மிட்டதொரு பேர் அழைக்க என்னென்றாங்-கொட்டி
அவனுளமாகில்லா னுளமவனாமாட்டா
தவனுளமா அல்லனுமாம் அங்கு'

என்பதன்வழி உடலும் உயிரும் இணைந்துள்ளது போல இறைவனும் உயிர்க்கும் அபேதமாய் நிற்றல் அறியலாம்.[44] அத்துடன் உடலுக்கிட்ட பெயரால் அழைக்கும்போது உயிர் பதிலளிப்பது அமைவது, போல இறைவன் உயிர்களிடத்து வேற்றுமையின்றி இணைந்து விளங்குகின்றான். இறைவன் உயிருடன் ஒன்றாய், அதுவாய் அபேதமாய், நிற்றலைச் சுட்டுவதாகின்றது. உயிரும் உடலும் வேறுபட்ட பொருளாயினும் உயிர் உடலோடு கலந்து

நிற்றலால் பிரிவின்றி ஒன்றாய் அமைவது தெளிவாகின்றது.

உடல் உயிர் ஒன்றாய் நிற்பினும் ஒன்றாதல் இல்லை என்பதைப் புலப்படுத்தும் வகையில் மெய்கண்டார்,

'ஒன்று என்றது தொன்றே காண் ஒன்றே பதி பசு
வாம் ஒன்றென்றநீ பாசத்தோடுளை காண்-ஒன்றின்றால்
அக்கரங்களின்றாம் மகர வுயிரின்றேல்
இக்கிரமத் தென்னுமிருக்கு'

எனக் குறிப்பிட்டார்.[45] பிரமம் ஏகம் என்பது பிரமம் ஒன்றே இரண்டில்லை என்பதாம். அது உயிர் முதலிய பொருள் வேறொன்றுமில்லை என்பதாகாது. பதிப் பொருள் ஒன்றென்பதைக் கூறுபவன் ஒருவன் உளன். அவன் பதிப்பொருளின்று வேறாகிய பசுவாவான். பதிப்பொருளின் வேறாக உயிர்கள் உண்டென்பதும் அவ்வுயிர்களோடு பதிப்பொருள் ஒன்றாய் நிற்றலேயன்றிப் பொருள் தன்மையால் அதாவது பாசத்தோடு கூடி நிற்றலால் வேறாய், நிற்றலும் உண்டென்பது பொருந்தும். அகர உயிரும் அதனை விடுத்த ஏனைய எழுத்துக்களும் வெவ்வேறாக உள்ளன. அகரம் முயற்சி விகாரத்தாலன்றி வாயைத் திறந்த மாத்திரத்தே இயல்பாகிய நாத மாத்திரையாலே பிறப்பதாகும். வாயைத் திறந்த அளவில் தோன்றும் அகரஒலி பிற எழுத்தொலிகளுடன் கலந்திருப்பினும் அகரவுயிர் இல்லை ஆயின் அக்கரங்களும் இல்லை என்பர். அதுபோல பதிப் பொருளின் நிறைவுக்குள் உயிர்கள் அடங்கியுள்ளன. பதிப்பொருள் இல்லாதாயின் வேறு பொருள் இல்லை

என வேதங் கூறியது பொருத்தத்திற்குரியதாகிறது. வேறாய் நிற்றல் தானேயாய் இருக்கும் நிலைக்குரியதாகும்.

அவையேயாயும் தானேயாயும் அமைவுற்றது போல் அவையே தானேயாய் அமைதலை மெய்கண்டார்,

'மண்ணையும் ஓசையும் போலப் பழமதுவும்
எண்ணுஞ் சுவையும் போலெங்குமாம் அண்ணல்தாள்
அத்துவிதமாதல் அருமறைகள் ஒன்று என்னாது
அத்துவித மென்று அறையும் ஆங்கு'

எனச் சுட்டுகின்றார்.[46] பண்ணும் ஓசையும் பழமும் சுவையும் போலப் பிரிப்பின்றி நிற்கும் தன்மைபோல முதல்வன் திருவருள் உயிர்களோடு பிரிப்பின்றி இணைந்து நிற்குமென்பது பெறப்படும். பிரிப்பற்ற நிலை உணர்த்த அத்துவிதமெனும் பிரமம் ஒன்றே என்பது காண்க. இவ்வழி உடனாய் நிற்றல் தெளிவிற்குரியதாம்.

ஒன்றாய், வேறாய், உடனாய் நிற்றலை மூன்று வேறுபட்ட உதாரணத்தால் விளக்கிய மெய்கண்டார் மூன்றின் நிலையையும்,

'அரக்கொடு சேர்த்தி அணைந்தவக் கற்போல்
உருக்கி யுடங்கியைந்து நின்று'

எனும் பாடல் வழி[47] எடுத்தாளுகின்றார். பொன்னை உரைத்துப் பார்க்கும் கல்லானது உருக்கி மிக நுண்ணிய கற்பொடியையும் சேர்த்துச் செய்யப்படும் அரக்கும் கற்பொடியும் எவ்வாறு கலந்தும் இரண்டாயும் உடனாயும்

இருப்பதுபோல இறைவனும் ஆன்மாக்களும் ஒன்றாய், வேறாய், உடனாய் இருப்பன் என்பது பெறப்படும்.

இவ்வகையில் 'பொற்பணிபோல் அபேதப் பிறப்பிலதாய் இருள்வெளிபோற் பேதமும் சொற்பொருள் போற் பேதா பேதமுமின்றிப் பெருநூல் சொன்ன அறத்திறனால் விளைவதாய் உடலுயிர் கண்ணருக்கன் அறிவொளி போற் பிரிவரும் அத்துவிதமாகும் சிறப்பின தாய் வேதாந்தத் தெளிவாஞ் சைவசித்தாந்தம்' எனச் சுட்டும் வகையில் உமாபதி சிவாசாரியாரின் நோக்கு ஆழ்ந்துநோக்குகையில் ஆழமாய்ப் பொருள் பொதிந்த தாய் அமைவது கண்டு நயக்கத்தக்கதாகும்.

சித்தாந்தமானது சிவனை அதியுயர்ந்த பரம்பொரு ளாய் காட்டி நிற்கின்றது. சிவனை தடத்தநிலை, சொரூப நிலை எனும் இரு நிலைக்கு உரியவனாய் விளக்கி நிற்கின்றது. தடத்த நிலையில் உருவம், அருஉருவம், அருவம் எனும் முத்திறமேனி கொண்டவனாக விளங்குகின்றான். சொரூப நிலையானது 'நிலவுமருவுருவன்றிக் குணங் குறிகளின்றி' என வர்ணிக்கப்படும் நிலையதாகும்.[48] உருவம், அரு உருவம், அருவம் எனும் திருமேனிக்கப்பாற் பட்டவனாய் சிவன் எடுத்தாளப்படுகின்றான். இதனைச் 'சொற்பதத்தாலும் தொடரவொண்ணாச் சிவனாக' கற்பனை கடந்த சோதியாக, சுடர்விட்டுள்ள(எங்கள்) சோதியாக, சோதிக்கும் சோதியாத் தோன்றிடுபவனாக', சோதிப் பரஞ்சுடர் தோன்றத் தோன்றாமையினனாக'

'ஊரும் பேரும் உருவுமில்லான்' எனவாக எடுத்தாளு கின்றனர். இத்திறத்தன் இவ்வண்ணத்தன் என எடுத்தியம்ப முடியாத இறைவனை பல நாமங்கொண்டோனாயும் பல ரூபங்கொண்டோனாயும் சைவசித்தாந்தம் காட்டி நிற் கின்றது. இது சைவ சித்தாந்தத்தின் தத்துவச் சிறப்பினைக் காட்டுவதுன் 'வேதாந்தத் தெளிவாஞ் சைவ சித்தாந்தம்' எனும் அடைக்கும் சிறப்புச் சேர்ப்பதாக அமைகின்றது.

'ஒருநாமம் ஒருருவம் ஒன்றுமில்லார்க்கு ஆயிரம்
திருநாமம்பாடி நாம் தெள்ளேணம் கொட்டாமோ'

எனும் அனுபவக் கூற்று இறைநிலையின் நுட்பத்தைப் புலப்படுத்துகின்றது.[49] இங்குதான் எம் உள்ளத்திறனறி விற்கு ஏற்ப வழிப்படுத்தும் உயர் திறமையைக் காண் கின்றோம். நாம் எப்பொருளைச் சிந்தித்தாலும் குறிப்பாக ஆரம்பப்படியில் நாம ரூபமின்றிச் சிந்திக்க முடிவதில்லை. உதாரணமாக மேசை, கதிரை என எந்த நாமத்தைச் சுட்டினும் அதன் ரூபம் அல்லது உருவம் எமது சிந்தைக் குட்படுகின்றது. ஓர் உருவமின்றி ஒரு பொருளையும் நினைப்பது அரிதாகின்றது. இந்தக் காத்திரத் தன்மையைப் புரிந்தமையால்தான் போலும் உருவ, சிலை, விக்கிர, கோயில் வழிபாடுகளை விமர்சித்த பலரும் ஏதோ ஒரு வகையில் சிலவற்றை இன்றைய காலங்களில் ஏற்று நிற்பதைக்கூடக் காணக்கூடியதாகவுள்ளது. சைவ சித்தாந்தம் சிவனை சிந்தையில் இருத்த உருவத்திருமேனி யனாய் காட்சிக்குட்படுத்துவது உவப்பானதாகின்றது. சிந்தையிலே சிவனையிருத்த அவன் உருவம் எமக்குச்

சாதனமாக, ஓர் ஊடகமாக மாறுகின்றது. கல்லிலே இதர உருவங்களிலே, சிவனைக் காண்பது ஆரம்ப நிலைக் குரியதாகின்றது. திருமூலர் சுட்டும்,

'மரத்தை மறைத்தது மாமதயானை
மரத்தின் மறைந்தது மாமத யானை
பரத்தை மறைத்தது பார்முதல் பூதம்
பரத்தின் மறைந்தது பார்முதற் பூதமே[50]

எனும் பாடல்கூட எமது பக்குவநிலையின் தன்மையைப் புலப்படுத்தி நிற்கின்றது. சிலை எனக் காண்பவருக்கு சிவன் தோன்றிடார். சிவன் எனக் காண்பவர்க்கு சிலை தோன்றிடாது. உருவ வழிபாட்டுப் பக்குவத்திற்கப்பால் அருவுருவமும், அருவமும் முறையே அமைகின்றது. இந் நிலையில் எங்கும், எதிலும், எவ்விடத்திலும் சிவனைக் காணும் பக்குவமெழுகின்றது. மேலும் என்னுள்ளேயே அவனைக் கண்டு உவக்கும் பண்புகளும் வந்துறுகின்றது.

'தேடிக் கண்டுகொண்டேன் திருமாலொடு நான்முகனும்தேடித்
தேடொணாத் தேவனை என்னுள்ளே தேடிக்கண்டு கொண்டேன்[51]

எனக் கூறும் அனுபவங்களும் இதற்குச் சான்று பகர் கின்றன. வேதமும், உபநிடதங்களும் காட்டிய பரம் பொருளை அறிந்தடைதலும் உணர்ந்து தெளிதலும் சைவசித்தாந்தத்தில் தெளிவிற்குரியதாய் அமைவது காண்கின்றோம். இதனால் தான்போலும் 'தெளிவினுட் சிவமுமாகி' எனத் திருநாவுக்கரசரும் 'தெருளிடத்து அடியார் சிந்தையுட் புகுந்த செல்வமே' என மாணிக்க வாசகரும் அழகுற கூறுவது காண்கின்றோம்.

உருவமும், அருஉருவமும், அருவமும் கடந்த சோதியான சிவனை அடைதலே முத்தியாய், வாழ்வின் உயர் இலட்சிமாய் சைவசித்தாந்தம் எடுத்தாளுகின்றது. அவரவர் பக்குவத்திற்கமைய அவனருள் கிட்டுதலும் அவனை அடைதலும் சாத்தியமாகின்றது. முக்திநிலையில் பொருள் ஒன்றே என்று வேதாந்தங் கண்ட உண்மையை ஐயுற்றுத் தெளிந்தது சிவானுபவம் என்றும் அதுவே சித்தாந்தம் என்றும் பண்டிதமணியவர்கள் சுட்டிநிற்றல் இங்கு மனங்கொள்ளத்தக்கது.[52] முக்தி நிலையில் அத்வை தத்தை ஐயந்திரிபறச் சொல்லவல்ல தன்மையினா லேயேதான் சுத்தாத்வைத சைவசித்தாந்தம் என சுட்டப் பட்டமையைக் காண்கின்றோம். இவ்வகையில் இறைவ னுடன் இரண்டு அற்றுக் கலக்கின்ற நிலைமையைச் சுத்தாத்வைதம் தெளிவுபடுத்தி நிற்கின்றது. இரண்டாய் உளதான பொருள் முத்தி நிலையில் ஒன்றாயிருக்கும் தரத்தினை திருக்கடவூர் உய்யவந்ததேவர்,

'சிவமே சிவமாக யான் இணைந்தாற் போலச்
சிவமாகியே இருப்பதன்றிச் சிவமென்று
உணர்வாரும் அங்கே உணர்வழியச் சென்று
புணர்வாரும் உண்டோ புவி'

எனக் கேட்கின்றமை காண்கின்றோம்.[53] பசுக்கள் பதி யைச் சார்ந்து உய்தலும் உயர்நிலையடைதலும் சாலும். பசுவும் பதியும் இணையும் தன்மையை உமாபதி சிவாசாரியார்

'தாடலை போல் கூடியவை தான்நிகழா வேற்றின்பக்
கூடலையே நீ ஏகமெனக் கொள்'

எனத் திருவருட்பயனில் சுட்டுகின்றார்.[54] தாள் + தலை என்பன வேறுபட்ட சொற்களாயினும் தாடலை என ஒரு சொல்லாக விளங்குவதுபோல சிவத்துடன் ஒன்றாகி இரண்டல்லாது விளங்கும். இதுவே அவனேதானேயாகி அஃநெறி ஏகனாகி என மெய்கண்டார் விளக்கும் முறைமையுடன் ஒப்பிட்டு உணர்தற்பாலது.[55] இறைவனும் ஆன்மாவும் அத்துவித நிலையில் விளங்கும் தரத்தைக் கூறப்புகுந்த தாயுமானவர்

என்னையும் தன்னையும் வேறா-உள்ளத்து
எண்ணாத வண்ணம் இரண்டு அற நிற்கச்
சொன்னதுமோ ஒரு சொல்லே-அந்தச்
சொல்லால் விளைந்த சுகத்தை என் சொல்வேன்

என எடுத்தாளுவது காணலாம்.[56] 'சித்தமலம் அறிவித்துச் சிவமாக்கி எனையாண்ட' மணிவாசகர் அனுபவமும் இங்கு தெளிவாக வெளிவருகின்றது.[57] இரண்டாய் இருந்த பொருள் முத்தி நிலையில் ஒன்றாய் சேருகின்ற பேரானந்த நிலையை எடுத்தாளுகின்ற வேளையிலும் சைவ சித்தாந்தத் தெளிவு நயக்கத்தக்கதாகும். இதனால்தான் உருவும், அரு உருவும், அருவுக்கும் அப்பாற்பட்டு சோதியாய், சொரூப வடிவினனாய் விளங்குகின்ற இறைவனை அடைகின்ற தகைமையை, திருவடி அடைகின்ற, அரன் கழல் செலுமே, சிவனடி சேருகின்ற, இணையடி அமர்கின்ற, தாள் சேர்கின்ற தன்மையில் சுட்டுதல் குறிப்பிடத்தக்கதாகின்றது. திருவடி அடைதலென்பது சிவப்பேறு அல்லது சிவானந்தானுபூதி அடைதலையே சுட்டுமெனக் கொள்க. எனினும்

சிவானந்தத்தில் நாட்டம் கொண்டு இறைவன் உருவநிலை கடந்த சோதி நிலைக்குரியவன் என்பதனை உணர்ந்தாலும் வலிகுன்றி நிற்கும் ஆணவமலத்தின் ஒடுக்கத்திற்கு உதவ வல்லதென்பதால் போலும் அரன்கழல் அடைதல் வேண்டப்பெறுகின்றது. மாலும் அயனும் அழற்பிழம் பாம் சோதியின் அடிமுடி தேடிய வரலாறும் பக்குவமடைந் தவர்க்கும் மலமுனைப்பு வரலாம் என்பதற்குத் தக்க உதாரணமாயுள்ளது. இக்கருத்தின் ஆழத்தை உணர்ந்த தன்மையிலேயே

'பேச்சற்ற இன்பத்துப் பேரானந்தத்திலே
மாச்சற்ற என்னைச் சிவமாக்கி மாள்வித்துக்
காச்சற்ற சோதி கடன் மூன்றுங் கொண்டு
வாச்ச புகழ்மாளத் தாள்தந்து மன்னுமே'

எனும் திருமூலர் வாக்கைக் காண்கின்றோம்.[58] சிவமாக்கி இன்பத்துப் பேரானந்தத்திலே திளைப்பதற்கு தற்புகழ்ச்சி அழியும் வண்ணம் தன் தாளைத் தந்தமை சுட்டப் பெறுவது நுணுகி நோக்குவோர்க்குப் புலனாகும். 'ஈறிலாப் பதங்கள் யாவும் கடந்த இன்பமே என் அன்பே'[59] என திருவாசகத்தில் மணிவாசகர் சுட்டுகின்ற அனுபவமும், மெய்கண்டார், 'அயரா அன்பின் அரன் கழல் செலுமே'[60] எனக் காட்டும் உண்மையும், வேதாந்தத்தின் தெளிவாற் சைவசித்தாந்தம் எனும் சிறப்பிற்குச் சான்றாகின்றன. இத் தன்மைகளே 'திவ்வியம் பழுத்த சைவசித்தாந்தம்' எனக் குமரகுருபரரைக் கூறவைத்தது போலும்.[61]

'மேன்மைகொள் சைவநீதி விளங்குக உலகமெல்லாம்'

குறிப்புக்கள்

1. சிவப்பிரகாசம் 7ம் பாடல்
2. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் 3ம் பாடல்
3. திருமந்திரம் 2329ம் பாடல்
4. மேற்குறிப்பிட்டது 2354ம் பாடல்
5. சுப்பிரமணியபிள்ளை, பொன், (1977) சிவஞானபோதமாபாடியத் திரட்டு, திருவாவடுதுறை ஆதீனம், இந்தியா. ப.24.
6. மதுரைச் சிவப்பிரகாசர் (உரை) (1969) சிவப்பிரகாசம், சைவசித் தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், திருநெல்வேலி, சென்னை.
7. சிதம்பரநாத முனிவர் (உரை) (1953) மெய்கண்ட சாஸ்திரம்-சிவப்பிரகாசம் திருவாவடுதுறை ஆதீனம், இந்தியா.ப.13.
8. காசிவாசி செந்திநாதையர் (1920) சைவவேதாந்தம், ஸ்ரீஇராமச்சந்திர விலாசம், மதுரை, ப.352-354.
9. திருவிளங்கம் (உரை) (1919) சிவப்பிரகாசம், யாழ்ப்பாணம் ப.10-12.
10. திருமந்திரம் 2358ம் பாடல்
11. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் 267ம் பாடல்.
12. திருமந்திரம் 2358ம் பாடல்.
13. தாயுமான சுவாமிகள் பாடல்-மௌனகுரு வணக்கம் 2.
14. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் 267ம் பாடல்.
15. சிவஞானசித்தியார் 267ம் பாடல் .
16. துகளறுபோதம் -80.
17. சிவப்பிரகாசம்-31 .
18. தாயுமானவர் பாடல்-சிதம்பர ரகசியம் 14-10
19. சிவஞானசித்தியார் 263ம் பாடல் .
20. காசிவாசி செந்திநாதையர், முற்குறிப்பிட்டது.ப.347 .
21. சுப்பிரமணியன், உ . வே . (பதிப்பு) (1986), சிவஞான மாபாடியம், உலகத் தமிழ்க் கல்வி இயக்கம், சென்னை . ப . 9 .
22. கணபதிப்பிள்ளை, பண்டிதமணி, சி.(1961), சமயக் கட்டுரைகள் பதிப்பாளர், பழைய மாணவர்கள், சைவாசிரிய கலாசாலை, திருநெல்வேலி, இலங்கை .
23. சுப்பிரமணியம், இளையதம்பி (1987) வேதாந்தத் தெளிவாம் ஸ்சைவசித்தாந்தம், வெளியீடு ஒன்று, யாழ்ப்பாணம் .
24. Vajravelu Mudaliar, K.(1953) Lecturers on Saiva Siddhanta. Annamalai University, India.p.s.
25. கணபதிப்பிள்ளை, பண்டிதமணி, சி. (1956) வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவசித்தாந்தம் (கட்டுரை) ஈழகேசரி வெள்ளிவிழா மலர் . ப . 7.
26. இருபா இருபது . 2.9.10
27. கணபதிப்பிள்ளை, பண்டிதமணி, சி . (1956) முற்குறிப்பிட்டது . ப . 8 .
28. திருமந்திரம் 1435ம் பாடல் .
29. மேற்குறிப்பிடப்பட்டது . 1421ம் பாடல் .
30. குமரகுருபரர்-பண்டார மும்மணிக் கோவை, 569ம் பாடல் .
31. காசிவாசி செந்திநாதையர், முற்குறிப்பிட்டது . ப . 350 - 351.

32. தாயுமான சுவாமிகள் பாடல் - பராபரக்கண்ணி 206.

33. மேற்குறிப்பிட்டது 365.

34. வைதிக சைவ சுத்தாத்துவித சைவசித்தாந்தம் (நூலாசிரியர் பெயர், ஆண்டு, பதிப்பு போன்ற தகவல்கள் கிடைக்கப்பெற முடியாத வகையில் நூல் முழுமையாகக் கிடைத்திலது) ப. 101.

35. மேற்குறிப்பிடப்பட்டது. ப. 103.

36. Dasgupta, Surendranath (1975) A History of Indian Philosophy Vol-iv, Motilal Banarsidass, New Delhi. p.326.

37. சிவஞான மாபாடியம் மேற்குறிப்பிடப்பட்டது. ப. 377.

38. தாயுமான சுவாமிகள் பாடல், எந்நாள் கண்ணி-4

39. திருக்குறள்-351.

40. சிவஞானபோதம் 2ம், சூத்திரம், முதலதிகரணம்-ஏது

41. திருஞான சம்பந்தர் தேவாரம் 1-11-2.

42. திருக்களிற்றுப்படியார்-86ம் பாடல்.

43. சிவஞானபோதம் 10ம் சூத்திரம்.

44. மேற்குறிப்பிடப்பட்டது, 2ம் சூத்திரம் உதாரண வெண்பா-1.

45. மேற்குறிப்பிடப்பட்டது-உதாரண வெண்பா-2.

46. மேற்குறிப்பிடப்பட்டது-உதாரண வெண்பா-3.

47. மேற்குறிப்பிடப்பட்டது-உதாரண வெண்பா-4.

48. சிவப்பிரகாசம் - 13

49. திருவாசகம்-திருத்தெள்ளேணம்-1ம் பாடல்.

50. திருமந்திரம் - 2251ம் பாடல்.

51. திருநாவுக்கரசர் தேவாரம்.

52. கணபதிப்பிள்ளை, பண்டிதமணி, சி. மேற்குறிப்பிடப்பட்டது. ப.7.

53. திருக்களிற்றுப்படியார் - 84ம் பாடல்.

54. திருவருட்பயன் - இன்புறு நிலை - 4ம் குறள்.

55. சிவஞானபோதம் 10ம் சூத்திரம்.

56. தாயுமானவசுவாமிகள் பாடல், ஆனந்தக் களிப்பு, 14.

57. திருவாசகம், அச்சோப்பத்து. 1ம் பாடல்

58. திருமந்திரம் 1569ம் பாடல்.

59. திருவாசம்- கோயில் திருப்பதிகம் 1ம் பாடல்.

60. சிவஞானபோதம் 1ம் சூத்திரம்.

61. குமரகுருபரர் பாடல் 569 - 20 - 25.

"ஈண்டுனைத் தமியனென் வேண்டுவது யாதெனின்
அந்நியம் மென்று அந்நியமென்றும்
இந்நிலை யிரண்டு மெய்திற் றென்றும்
பல்வேறு உரைக்குநர் சொல்வழிப்படாது
திவ்வியம் பழுத்த சைவசித்தாந்தத்
திறவா நிலைமை பெற்றின்ப மார்ந்திருக்கும்
பிறவா நன்னெறி பெறப் புரிவதுவே"

உசாத்துணை

மூலநூல்கள் – தமிழ் 1

அகநானூறு (1933) (பதிப்பு) ராஜகோபாலார்யன் பதிப்பு சென்னை.

அற்புதத்திருவந்தாதி (பதினொராந் திருமுறை) (1971) (பதிப்பு) சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், திருநெல்வேலி, சென்னை.

இருபா இருபது (1975), (பதிப்பு) திருவாவடுதுறை ஆதினம், திருவாவடுதுறை.

உண்மை விளக்கம் (1968), (பதிப்பு) சைவசித்தாந்தநூற்பதிப்புக் கழகம், திருநெல்வேலி, சென்னை.

ஐங்குறுநூறு (1958), (பதிப்பு) அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம் . மதுரை .

ஔவையார் தனிப்பாடல் (1939), (பதிப்பு) பி. இரத்தினநாயகர்

குமரகுருபரசுவாமிகள் பிரபந்தத்திரட்டு (1952), (பதிப்பு) திருப்பனந்தாள் காசிமடம், சென்னை.

சங்கற்ப நிராகரணம் (1968) (பதிப்பு) சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் திருநெல்வேலி, சென்னை.

சிலப்பதிகாரம் (1985) (பதிப்பு) தமிழ்ப்பல்கலைக்கழகம் தஞ்சாவூர்.

சிவஞானசித்தியார் (1971), (பதிப்பு) கூட்டுறவுத்தமிழ் நூற்பதிப்பு விற்பனைக்கழகம், யாழ்ப்பாணம்.

சிவஞானபோதம் (1989), (பதிப்பு) சைவசித்தாந்தப்பெருமன்றம், சென்னை.

சிவப்பிரகாசம் (1969) (பதிப்பு) சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், திருநெல்வேலி சென்னை.

சிறுபாணாற்றுப்படை (1918) (பதிப்பு) வே.சாமிநாதையர், சென்னை.

தாயுமானவர்பாடல்கள் (1980) (பதிப்பு) ராமகிருஷ்ண தபோவனம், திருப்பராய்த்துறை, திருச்சி.

திருக்களிற்றுப்படியார் (1967), (பதிப்பு) சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், திருநெல்வேலி, சென்னை.

திருக்குறள், (1962) (பதிப்பு). ஸ்டார் பிரசுரம், இந்தியா.

திருமந்திரம் (1951), (பதிப்பு) திருப்பனந்தாள் காசிமடம், திருப்பனந்தாள்.

திருவருட்பயன் (1980), (பதிப்பு) யாழ்ப்பாணம் சைவபரிபாலனசபை, இலங்கை.

திருவாசகம் (1992), (பதிப்பு) ஸ்ரீராமகிருஷ்ண தபோவனம் திருப்பராய்த்துறை, திருச்சி.

திருவுந்தியார் (1967), (பதிப்பு) சைவசித்தாந்தம் நூற்பதிப்புக்கழகம், திருநெல்வேலி, சென்னை.

துகளறு போதம் (1950), (பதிப்பு) ஈசானசிவன், கலாநிதி யந்திரசாலை- பருத்தித்துறை.

தேவாரம் (திருஞானசம்பந்தர்) (1937), (பதிப்பு) சைவசித்தாந்த மகா சமாஜம், சென்னை. (திருஞானசம்பந்தர்)

தேவாரம் (திருநாவுக்கரசர்) (1935), (பதிப்பு) சைவசித்தாந்த மகா சமாஜம், சென்னை.

தேவாரம் (சுந்தரமூர்த்தி) (1949), (பதிப்பு) திருப்பனந்தாள் காசிமடத்து வெளியீடு.

தொல்காப்பியம் (1970), (பதிப்பு) புலியூர் கேசிகன், மக்கள் பதிப்பு, சென்னை.

பட்டினத்தார்பாடல்கள் (1956), (பதிப்பு) இரத்தினநாயகர் ஸன்ஸ், சென்னை.

பரிபாடல் (1948) (பதிப்பு) கலியாணசுந்தரையர், சென்னை.

புறநானூறு (1959) (பதிப்பு) சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், திருநெல்வேலி, சென்னை.

பாரதியார் கவிதைகள் (1964), (பதிப்பு) எஸ்.ஆர். சுப்பிரமணிய பிள்ளை, திருநெல்வேலி, சென்னை.

மணிமேகலை (1963), (பதிப்பு) புலியூர். கேசிகள், மக்கள் பதிப்பு, சென்னை.

வழிநூல்கள் – தமிழ் 2

இரத்தினசபாபதி. வை (1977) வீரசைவம், சென்னைப்பல்கலைக் கழகம், சென்னை.

இரவீந்திரன். ந (1993) பாரதியின் மெய்ஞ்ஞானம், சவுத் ஏசியன்புக்ஸ், சென்னை.

கணபதிப்பிள்ளை, (பண்டிதமணி, சி (1961) சமயக்கட்டுரைகள் (பதிப்பு), பழையமாணவர்கள், சைவாசிரிய கலாசாலை, திருநெல்வேலி, யாழ்ப்பாணம்.
(1984) அத்வைத சிந்தனைகள் பண்டிதமணி, நூல்வெளியீட்டுச்சபை, யாழ்ப்பாணம்.

காசிவாசிசெந்தி நாதையர் (1920) சைவவேதாந்தம், ஸ்ரீராமசந்திர விலாசம் அச்சியந்திரம். மதுரை.
(1917) தேவாரம் வேதசாரம் சைவசித்தாந்தம் மகாசமாஜம். சென்னை.
(1908) வைதிக சுத்தாத்வித சைவசித்தாந்த தத்துவப்படவினாவிடை.

தேவசேனாதிபதி. வ.ஆ (1981) சைவசித்தாந்தத்தின் அடிப்படைகள் டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன் மெய்யுணர்வு மேல் நிலைக்கல்வி நிறுவனம், சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், சென்னை.

சாமிநாத தேசிகேந்திர சிவயோகி (உரை) (1930) பட்டினத்துப் பிள்ளைத் திருப்பாடற்றிரட்டும் பத்திரகிரியார் மெஞ் ஞானப் புலம்பலும், பி. நா. சிதம்பர முதலியார் பிரதர்ஸ். சென்னை

சிதம்பரனார், அ	(உரை) (1951) திருமந்திரம், திருப்பனந்தாள் ஸ்ரீகாசிமடம், திருப்பனந்தாள்.
சித்தலிங்கையா, தி.ப	(மொழி) (1972) வசவண்ணர் வாக்கமுது, சாகித்திய அக்காதெமி, புதுதில்லி.
சிவசண்முகம், சி.	(மொழி) (1984) பசவண்ணார் வாழ்க்கை வரலாறு, காவ்யா வெளியீடு, பங்களூர்.
சிவப்பிரகாசசுவாமிகள்	(மொழி) (சாதாரண வருஷம்) சித்தாந்த சிகாமணி, திருக்கோவலூர் ஆதீனம்.
சுப்பிரமணியம், இளையதம்பி	(1987) வேதாந்தத்தெளிவாம் சைவசித்தாந்தம் - யாழ்ப்பாணம்.
சுப்பிரமணியன் உ.வே	(பதிப்பு) (1986) சிவஞானமாபாடியம், உலகத் தமிழ்க்கல்வி இயக்கம் சென்னை.
சுப்பிரமணியபிள்ளை, பொன்	(1977) சிவஞானபோதமாபாடியத்திரட்டு, திருவாவடுதுறை ஆதீனம், திருவாவடுதுறை.
திருஞானசம்பந்தன், பெ	(1978) காச்மீரசைவம், டாக்டர்.எஸ். இராதாகிருஷ்ணன் மெய்யுணர்வு மேல்நிலைக் கல்வி நிறுவனம், சென்னைப்பல்கலைக்கழகம். சென்னை.
	(மொழி) (1978) பிருத்ஜ்யாஹறதயம், டாக்டர் . எஸ் . இராதாகிருஷ்ணன் மெய்யுணர்வு மேல்நிலைக்கல்வி நிறுவனம், சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், சென்னை.

*தத்துவநிஜாநுபோகசாரம்.	(நூலாசிரியர் பெயர், பதிப்பு, ஆண்டு ஆகிய விபரங்கள் பெறமுடியாத வகையில் நூல் முழுமையாகக் கிடைத்தில.
*(வைதிக சைவ) சுத்தாத்துவித சைவசித்தாந்தம்	(நூலாசிரியர் பெயர், பதிப்பு ஆண்டு ஆகிய விபரங்கள் பெறமுடியாத வகையில் நூல் முழுமையாகக் கிடைத்தில)

கட்டுரைகள்

கணபதிப்பிள்ளை, பண்டிதமணி, சி,	(1956) வேதாந்தத்தெளிவாஞ் சைவசித்தாந்தம் ஈழகேசரி வெள்ளிவிழாமலர். (1961) வேதாந்தத்தெளிவாஞ் சைவசித்தாந்தம் சமயக்கட்டுரைத்தொகுப்பு நூலில் (1978) வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவசித்தாந்தம் . இந்துநெறி யாழ்ப்பாண பல்கலைக்கழகம், இந்துமன்றத்து வெளியீடு. (1981) வேதாந்தத்தெளிவாஞ் சைவ சித்தாந்தம் . சித்திவிநாயகர் கும்பாபிஷேக மலர், நீர்க்கொழும்பு. (1984) வேதாந்தத்தெளிவு சைவசித்தாந்தம். திருவருள் கொழும்பு.
சாந்தலிங்க அடிகளார்	(1973) வீரசைவம், ஆத்மஜோதி வெள்ளிவிழா மலர், இலங்கை.

ENGLISH

Biswal, Bansidhar (1988) Cult of Siva, Punthi Pustak Calcutta.

Chakravarti, Mahadev (1986) The concept of Rudra Siva through the ages, Motilal Banarsidass, New Delhi.

Chattopadhyaya, Sudhakar (1970) Evolution of Hidu sects up to the time of Sankaracarya. Munshiram manoharlal, New Delhi.

Cowell, E.B and Gough, A.E (trans) (1961) Sarva Darsana Samgraha of Madhavacharya, Chawkamba Sanskrit series, Varanasi India.

Dasgupta, Surendranath (1975) A History of Indian Philosophy. Vol.V, Motilal Banarsidass, New Delhi.

Dunuwila, Rohan, A. (1985) Saiva Siddhanta theology, Motilal Banarsidass, New Delhi.

Meenakshi sundaram, T.P (1978) Four lecturers on Saiva Siddhanta, in collected Lectures on Saiva Siddhanta, Annamalai University India.

Nandimath, S.C (1979) A hand book of Vira Saivisim, Motilal Banarsidass, New Delhi.

Narayana Ayyar, C.V (1936) Origin and Early History of Saivism in South India, Univeristy of Madras, Madras.

Nilakanda Sastri, K.A (1956) A Historical Sketch of Saivism (article) in the cultural heritage of India. Vol 4, Sri Ramakrishna Centerary Commitee Belur Math, Calcutta.

Pandey, K.C (1986) An out line of History of Saiva Philosophy, Motilal Banarsidass, New Delhi.
(1963) Abhinavagupta-An Historical and Philosophical study, Chowkhamba sanskrit series. Varanasi, India.

Pardit, B.N (1977) Aspects of Kashmir Saivism, Utpal Publication, Kashmir, India.

Rajamanikkam, M (1964) Development of Saivism in south India. Dharmapuram Adinam, India.

Ross, Nancy wilson (1973) Hinduism Buddhism Zen Faber and Faber, London.

Siddalingaiah, T.B (1979) Origin and Development of Saiva Siddhanta upto 14th century. Madurai Kamaraj University, Madurai.

Sinha, Jadumath (1975) Schools of Saivism (Part of History of Indian Philosophy. Vol III) Sinha Publishing House, India.

Stent, David (1983) Religious studies, made simple book. London.

—

நூலாசிரியர்......

கலாநிதி நாகநாதன் ஞான குமாரன் அவர்கள் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்தின் மெய்யியல் துறை சார்ந்த சிரேஸ்ட விரிவுரை யாளராவார். மெய்யியல், சைவ சித்தாந்தம், வேதாந்தம் ஆகிய துறைகளில் பல ஆய்வுக்கட்டுரை களையும் நூல்களையும் வெளி யிட்டுஉள்ளார்.

மெய்யியல் சிறப்புப் பட்டப்படிப்பை களனியா பல்கலைக் கழகத்திலும் முதுகலை மானிப் பட்டத்தை யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகத்திலும் கலாநிதிப் பட்டத்தை ஜெபல்பூர் இராணி துர்காவதிப் பல்கலைக்கழகத்திலும், பூரணப்படுத்தியுள்ளார். இவரது 'பாரதி போற்றிய அருளம்பல சுவாமிகள்' எனும் நூலும் 'சைவசித்தாந்தத் தெளிவு' எனும் ஆய்வு நூலும் கற்றோர் உலகத்தில் பெரும் மதிப்பைப் பெற்றுள்ளன. 1993 - 1994 ம் ஆண்டில் கலாநிதி ஞானகுமாரன் அவர்கள் சுவீடன் நாட்டு ஒப்சலா பல்கலைக்கழகத்தில், சைவசித்தாந்தம் தொடர்பில் பல ஆய்வுநிலை சார்ந்த கருத்தரங்குகளை நிகழ்த்தி யுள்ளமை அவரது சைவசித்தாந்தப் புலமைக்கு ஒரு சான்றாகும். அவரது கல்விப் புலமையும் ஆய்வுப் பணியும் தொடர்ந்து சிறப்புற மேலும் இவ்வாறான நூல்கள் வெளிவர வேண்டுமென வாழ்த்துகின்றேன்.

பேராசிரியர் பொ. பாலசுந்தரம் பிள்ளை

கலைப்பீடாதிபதி,
யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்,
யாழ்ப்பாணம்.