சைவசித்தாந்தத் தெளிவு

கலாநிதி நா. ஞானகுமாரன்

181.491
GNA
AK
2005

சைவசித்தாந்தத் தெளிவு

கலாநிதி நா. ஞானகுமாரன்
சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர் - மெய்யியற்றுறை
யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகம்.

University of Jaffna
118945
Library

§

118945

118945

★ செல்வம் வெளியீடு ★

பருத்தித்துறை.

Title of the Book	:	Saiva Siddhantath Telivu.
Author	:	Naganathan Gnanakumaran *B. A. (Hons) M. A. (Jaffna),* *Ph. D. (Jabalpur).*
Address	:	V. M. Road, Arthiady, Point Pedro, Sri Lanka.
Edition	:	First Edition - 1994.
Copy right	:	To the Author.
Publisher	:	Selvam Publishers.
Printers	:	Vinayagar Trust Fund Press, Puloly West — Point Pedro.
Cover Print	:	Shanthi Press, Jaffna..
Price	:	*Rs.* **150**/-

நூல்	:	சைவசித்தாந்தத் தெளிவு.
ஆசிரியர்	:	கலாநிதி, நா. ஞானகுமாரன்.
முகவரி	:	வி. மு. வீதி, ஆத்தியடி, பருத்தித்துறை, இலங்கை.
பதிப்பு	:	முதலாம் பதிப்பு ஆவணி - 1994.
பதிப்புரிமை	:	ஆசிரியருக்கே.
வெளியீடு	:	செல்வம் வெளியீடு, பருத்தித்துறை.
அச்சகம்	:	விநாயகர் தரும நிதிய அச்சகம், புலோலி மேற்கு, பருத்தித்துறை.
அட்டைப் பதிப்பு	:	சாந்தி அச்சகம், யாழ்ப்பாணம்.
விலை	:	ரு. **150**/-

அன்புத் தந்தையின் நினைவிற்கு...

நல்லை திருஞானசம்பந்தர் ஆதீனம்

பருத்தித்துறை வீதி, நல்லூர்.
யாழ்ப்பாணம், இலங்கை.

அருளோங்கும் மெய்யன்பர்களே,

கலாநிதி திரு. நா. ஞானகுமாரன் அவர்கள் சைவசித்தாந்தத் தெளிவு என்னும் அரிய நூலினையாத்து சைவ உலகுக்கு உவந்தளித்துள்ளார். ஆழமான ஒரு விஷயத்தை இயன்றளவு ஆராய்ந்து தெளிவு படுத்த சித்தாந்தத்தைத் தழுவிய எத்தனை நூல்களை இவர் படித்திருப்பார். நாம் குறுகிய நேரத்தில் இந்நூலினைப் படித்து நாம் அறிந்திராப் பொருள்களை எளிதில் அறிந்து கொள்கிறோம். சைவமக்கள் எல்லோரும் உணர்ந்தறிய வேண்டிய ஒரு தத்துவத்தைக் காவி உடை தரித்தோர் மட்டும் அறியக்கூடும் என்று எண்ணுகிறோம். தவறு. சித்தாந்தம் - மனத்தின் முடிபு. அது என்ன? பற்றற்ற நிலையில் பரம் பொருளை அடைவதுதான். அதற்கே இம்மானுடப்பிறவி, இதுவே சைவ சமயத்தின் மூலம் எனவும் கூறலாம்.

பதி, பசு, பாச ஞானங்களை உள்ளடக்கி சைவசமயத்தின் அரும் பெருமைகளை விளக்குவது சைவசித்தாந்தம். சைவக்களஞ்சியத்தில் இது போன்ற பல பொக்கிஷங்கள் எத்தனை, எத்தனை? அவற்றை ஆராய்ந்தறிய மேலை நாட்டறிஞர் முன் நிற்கின்றனர். நாம் பின் நிற்கிறோம் - ஆசிரியர் பல்லாண்டு நலமே வாழ்ந்து இன்னும் பல நன் நூல்களை இயற்றி அளிக்க வேண்டுமென பரம்பொருளின் திருவருளை உளமார வேண்டி, எமது மனமார்ந்த நல்லாசிகளை வழங்குகிறோம் - என்றும் வேண்டும் இன்ப அன்பு.

ஸ்ரீலஸ்ரீ குருமஹாசந்நிதானம்
ஆதீன முதல்வர்

யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகம்
UNIVERSITY OF JAFFNA

Prof. K. Kunaratnam
B. Sc. (Cey) Ph. D. (Lond.)
D. I. C. (Lond)
Vice - Chancellor
Telephone - 0252834

Tirunelvely,
Jaffna,
Sri Lanka.
12-08-1994

வாழ்த்துரை

எமது பல்கலைக்கழகத்து மெய்யியற்துறையைச் சேர்ந்த சிரேஷ்ட விரிவுரையாளர் கலாநிதி நா. ஞானகுமாரன் அவர்கள் எழுதிய 'சைவ சித்தாந்தத் தெளிவு' என்னும் நூல் வெளிவருவதையிட்டு மகிழ்ச்சியடைகின்றேன்.

எமது மண்ணின் பெருமைக்குரியதாகப் பேசப்படும் சைவசித்தாந்தத்திலே ஆற்றலும், அறிவும் மிக்கவரான கலாநிதி ஞானகுமாரன் தனக்கேயுரிய ஓர் பெரும்பணி யினைச் செய்துள்ளார்.

அறிவுஆராய்ச்சிநெறியில் அவர் சைவசித்தாந்தத் தினை அணுகி அனைவர்க்கும் பயன்படும் விதத்திலே இந் நூலை ஆக்கியுள்ளார். பல்கலைக்கழக ஆய்வாளர்களுக் குரிய நெறிமுறையைப் பேணிய அவர் ஆராய்ச்சி நூல்கள் பலவற்றை முன்னரும் வெளியிட்டுள்ளார். பாரதியாரின் ஞானகுருவான அருளம்பல சுவாமிகள் பற்றி அவர் எழுதிய நூல் அறிஞர்களின் வரவேற்பைப் பெற்றமை குறிப்பிடத் தக்கது.

கலாநிதி ஞானகுமாரனின் சைவசித்தாந்தத் தெளிவு நமக்கும் நமது மண்ணுக்கும் பெருமை சேர்க்கும் என்று வாழ்த்துகிறேன்.

பேராசிரியர் க. குணரத்தினம்
துணைவேந்தர்,
யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்.

அணிந்துரை

கலை பயில்வோன் தனக்கு உரிய துறை எதுவெனத் தெரிந்து பயிலுமிடம் பல்கலைக் கழகம் எனப்படுவது மரபு. அதன் செயற்பாடுகளுள் பண்டுதொட்டுக் காத்திரம் பெறுபவை அங்கு இடம்பெறும் ஆய்வும் அறிவுப் பரம்பலும் என்பர். அவ் விரண்டையும் செழிப்புறச் செய்வதில் அங்கு கடமையாற்றும் ஆசிரியர்களின் பங்கு முக்கியமானதாகும். அவற்றுள்ளும் சமூகப் பயன்கொண்டு கணிக்கும் போது அறிவுப் பரம்பல் கூடிய அழுத்தம் பெறுகின்றது. இந்த வகையில் கலாநிதி நா. ஞானகுமாரனால் இயற்றப்பட்ட 'சைவ சித்தாந்த தெளிவு' என்னும் இந் நூல் வரவேற்கத்தக்கது.

சைவ சமயத்தின் அடிப்படைத் தத்துவத்துக்கும் உண்மைக்கும் விளக்கம் அளிப்பது சைவசித்தாந்தம். அதன் மூலப்பொருள்களாக பதி, பசு, பாசம் என்ற மூன்றும் விளங்குகின்றன. அவற்றின் இயல்பு, அவற்றுக்கிடையிலான தொடர்பு, ஆன்மாவின் ஈடேற்றத்தில் அவற்றின் ஒன்றுடனொன்றான இடையுறவு என்பவற்றைத் தெரிந்து கொள்பவர் சைவ சித்தாந்தத்தைத் தெளிந்து கொள்பராவர். அந்தத் தெளிவுக்கு உதவும் இந் நூலுக்கு 'சைவ சித்தாந்த தெளிவு' என்னும் பெயர் சாலப் பொருந்துவதாகும்.

எட்டு இயல்களைக் கொண்டதாக ஆக்கப்பட்டிருக்கும் இந்த நூல் சைவ சித்தாந்தம் பற்றிய அடிப்படை அறிவையும் விளக்கத்தையும் கொடுப்பதுடன், அதனை விளங்கிக் கொள்வதற்குத் தேவையான அளவையியல் அறிவாராய்ச்சியியல் என்ற இரண்டு அம்சங்களையும் அடக்கியுள்ளது. எட்டாவது இயலான 'சைவ சித்தாந்தத்தில் விடுதலை' ஆன்மீக ஈடேற்றத்துக்கான வழியைச் சைவ சித்தாந்தம் காட்டும் முறையினைச் சுட்டுகின்றது. தத்துவ அடிப்படையிலான கருதுகோள்களை விளங்குவதற்குத் துணையான குறிப்புக்கள் இறுதியிற் சேர்க்கப்பட்டிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

சைவ சித்தாந்தம் பரந்த ஒரு துறை என்பதை எல்லோரும் ஏற்பர். அதனை முழுமையாகக் கற்றுத் துறைபோவது எளிதான காரியமன்று. பொருத்தமான உதவி அதற்கு இன்றியமையாததாகும். அந்த உதவியை ஞானகுமாரனின் இந் நூல் வழங்கும் என்பது எனது நம்பிக்கை. ஆசிரியர் கையாண்டுள்ள மொழி நடை அதற்குப் பொருத்தமான எளிய நடையாகக் காணப்படுவது நூலின் சிறப்பம்சமாகும். சைவசித்தாந்தம் கற்கும் மாணவர், அதைப்பற்றி அறிய விழையும் ஆர்வலர், இதன் மூலம் நிச்சயம் பயனடைவர். மேலும்

விரிவான தேடலை நாடுவோர் பயன்படுத்தக் கூடிய நூற்பட்டியல் ஒன்றையும் ஆசிரியர் இணைந்துள்ளார்.

இத்தகைய நூலைப் படைப்பதற்குச் சகல பொருத்தங்களும் கலாநிதி ஞானகுமாரனுக்கு உண்டு. மெய்யியற்துறையில் சிறப்புப் பட்டத்தையும், கலாநிதிப் பட்டத்தையும் பெற்ற அவர் சைவ சித் தாந்தத்தில் பெரிதும் ஈடுபாடு உடையவர். எமது பல்கலைக் கழகத் தின் மெய்யியற்துறையில் சிரேஷ்ட விரிவுரையாளராகக் கடமையாற்று கின்றார். அவருடைய ஆழ்ந்த புலமையும் விளக்கத்திறனும் நாமெல் லோரும் அறிந்தவை. எமது பல்கலைக்கழக ஆசிரியர் குழாத்தின் இளைய தலைமுறையினரில் முன்னணியில் திகழ்பவர்களில் ஞானகுமாரனும் ஒருவர்.

அவருடைய இந்த நூலுக்கு அணிந்துரை செய்வதை ஒரு பெருமையாக நான் கருதுகின்றேன். ஞானகுமாரனுடைய இது போன்ற படைப்புச் செயற்பாடுகள் மேலும் பெருகி அவற்றால் கற் போருலகம் பெரிதும் பயனடைய மனதார வாழ்த்துகிறேன்.

கல்வியியற் துறை
யாழ். பல்கலைக்கழகம்
யாழ்ப்பாணம்.

வ. ஆறுமுகம்
கல்வியியல் பேராசிரியர்

முகவுரை

இக்காலத்திலும் நிலைத்து வாழும் இந்திய தத்துவச் சிந்தனைகளில் சைவசித்தாந்தம் குறிப்பிடத்தக்கதொன்றாக விளங்குகின்றது. சிவனை முழுமுதல் முதல்வனாகக் கொண்டமைந்த சைவசித்தாந்தமானது தத்துவரீதியிலும் சமயநிலையிலும் செழுமைக்குரிய வகையில் அமைந்துள்ளது. இறையியல் உண்மையினைத் தர்க்கரீதியிலும் தத்துவரீதியிலும் எடுத்தாளுகின்ற நுட்பம் மெய்கண்டதேவரின் சிவஞானபோதத்தில் சிறப்புற அமைந்துள்ளது. சிவஞானபோதம் எடுத்தாண்ட சிந்தனைத் திட்பம் இ தர மெய்கண்ட சாத்திரங்களிலும் மற்றும் சைவசித்தாந்த நூல்களிலும் விரித்தும் விளக்கியும் அமைவுற்றுள்ளன.

சைவசித்தாந்தம் பற்றிப் பலநூல்கள் காலத்திற்குக் காலம் எழுந்துள்ளமை காணலாம். காலத்தின் தேவைக்கமைய சித்தாந்த உண்மைகளை நோக்குகின்ற முறைமையும் தேவையும் வேறுபட்டமைவது இயல்பாகும். இத்தன்மைக்கமைய இச்'சைவசித்தாந்தத் தெளிவும்' சித்தாந்த முப்பொருள் உண்மையினைச் சைவசித்தாந்தத்தைக் கற்கும் மாணவர்களுக்கும், சித்தாந்தத்தை அறிய விரும்பும் ஆர்வலர்களுக்கும் பயன்படும் வகையில் அமைவுறும் என நம்புகின்றோம்.

சைவ சித்தாந்தம் உள்ளடக்கும் பரப்பு பரந்து விரிந்ததொன்றாகும். இந்நூலில் அனைத்து அமிசங்களும் அடக்கப் பெறுவது இயலாததொன்றாகும். இந்நூல் சித்தாந்தம் முதன்மைப் படுத்தும் முப்பொருள் உண்மைகளான பதி, பசு, பாசம் என்பவை பற்றி எடுத்தாளுகின்றன. முப்பொருளினை நிலையான பொருளெனச் சித்தாந்தம் நிறுவிநிற்கின்ற வேளையிலும் சித்தாந்த தத்துவத்திற்கு முரணாகாத வகையில் அத்துவிதம் எனும் எண்ணக்கருத்திற்கு அழுத்தம் கொடுத்து விளக்கி நிற்பது நயக்கத்தக்கதாகும். ஒவ்வொரு தத்துவக்குழுவினரும் தம்தம் உண்மைகளை எடுத்தாள்வதில் குறிப்பிட்ட அளவையியல் அடிப்படையினை ஏற்று நிற்பர். அளவையியல் சிந்தனையின் ஏற்புடைமைக்கு அமையவே தத்துவத்தின் நெறிமுறைமை ஸ்திரமானதாக அமைவது சாத்தியமாகும். சைவசித்தாந்த அளவையியல் சிந்தனைகள் சித்தாந்த நெறியின் ஸ்திரத்திற்கு உறுதுணையாக அமைந்துள்ளன. இவ்வகையில் அளவையில் பெறும் முதன்மை இந்நூலில் எடுத்தாளப்படுகின்றது.

மேலும் உண்மையினை அறிந்து கொள்வதில் அறிவு அடிப்படையான தாகும். இவ்வறிவு பௌதீகம் சார்ந்த உண்மைகளை அறிவதற்கும் பௌதீகம் கடந்து நிற்கும் பௌதீகவதீத உண்மைகளை அறிவதற்கும் உதவவல்லதாகும். சித்தாந்தத்தின் உண்மையை அறிய உதவும் அறிவினை இனங்காணும் வகையில் அறிவாராச்சியியல் ஒரியலாக இந்நூலில் இடம் பெறுகின்றது. இறுதியில், சைவசித்தாந்தம் காட்டும் வாழ்வின் இலட்சிய நிலையினை 'சைவசித்தாந்தத்தில் விடுதலை' விளக்கி நிற்கின்றது. வாழ்வாங்கு வாழ வழிகாட்டும் வாழ்வியல் தத்துவமாக சைவசித்தாந்தம் அமைந்துள்ள போது அவ்வாழ்வின் இலட்சியமான முத்தி எவ்வகையில் அடையப்பெறலாம் என்பதும் இந்நூலின் சிந்தனைக்குரிய விடயங்களாகின்றன.

இந்நூல் விரைவில் வெளிவருவதற்குப் பல நண்பர்களின் தூண்டுதலும் காரணமாயிற்று. அந்நண்பர்களின் அன்பிற்கு எமது அன்புக் கரிசனையைத் தெரிவிப்பதில் மகிழ்வடைகின்றேன். மேலும் இந்நூல் செழுமையுறுவதற்குப் பலரும் பலவகைகளில் பக்கபலமாக விளங்கியுள்ளனர், அவர்கள் அனைவர்க்கும் எமது மனமார்ந்த அன்பினைத் தெரிவித்துக் கொள்கின்றோம். நூலுக்கு ஆசியுரை வழங்கிய நல்லை ஆதீன முதல்வருக்கும், மனமுவந்து வாழ்த்துரை வழங்கிச் சிறப்பித்த பல்கலைக்கழகத் துணைவேந்தர் பேராசிரியர் க. குணரத்தினம் அவர்கட்கும் எமது நன்றிகள் உரித்தாகுக. இந்நூலுக்கு இன்முகத்துடன் அணிந்துரை வழங்கிக் கௌரவித்த கல்வியியல் பேராசிரியர் வ. ஆறுமுகம் அவர்களுக்கும் எமது பணிவான நன்றிக்கு உரியவராவர். மேலும் இந்நூலைக் குறுகியகாலத்தினுள் அச்சிட்டளித்த விநாயகர் தரும நிதிய அச்சகத்தினர்க்கும், இந்நூலின் அட்டைப் படத்தை அச்சிட்ட சாந்தி அச்சகத்தினர்க்கும் எங்கள் அன்பார்ந்த நன்றிகள்.

நா. ஞானகுமாரன்

பொருளடக்கம்

	ஆசியுரை	—	v
	வாழ்த்துரை	—	vi
	அணிந்துரை	—	vii
	முகவுரை	—	ix
1.	அறிமுகம்	—	**01**
2.	சைவசித்தாந்தத்தில் இறையுண்மை	—	**21**
3.	ஆன்மாவின் இயல்பு	—	**33**
4.	பாசப்பிணி	—	**41**
5.	அத்துவிதமும் சைவசித்தாந்தமும்	—	**59**
6.	அளவையியல்	—	**75**
7.	அறிவாராய்ச்சியியல்	—	**88**
8.	சைவசித்தாந்தத்தில் விடுதலை	—	**103**
	குறிப்புக்கள்	—	**111**
	உசாத்துணை நூல்கள் I	—	**127**
	உசாத்துணை நூல்கள் II	—	**130**

அத்தியாயம் - ஒன்று

அறிமுகம்

இந்துசமயம்

'இந்து' எனும் பதமானது சிந்து நதிக்கரையில் வாழ்ந்த இந்துக்களைக் (சிந்து, ஹிந்து) குறித்த வகையில் இந்திய மக்களைக் குறித்த பொதுப் பெயராக விளங்கிற்று. சிந்து நதிப் பள்ளத்தாக்குப் பிரதேசம் உலக நாகரீக வளர்ச்சியில் தொன்மைக்குரிய தொன்று என்பது வரலாற்று அறிஞர் பெரும்பாலானோரால் ஏற்றுக்கொள்ளப் பட்ட கருத்தாகும். இவ்வகையில் இந்துஸ்தானம் எனும் பெயரும் மிகவும் பழைமையானதாகும். இப்பெயர் முழு இந்தியாவையும் சுட்டி நின்றதுமுண்டு. இதனால்தான் போலும் 'இந்திய தத்துவம்', 'இந்து தத்துவம்' போன்ற சொல்லாட்சிகள் இந்திய மண்ணில் எழுந்த வைதீக, அவைதீகப் பகுப்பிற்குரிய வேறுபட்ட தத்துவங்கள் அனைத்தையும் சுட்டும் வகையில் அமைவுறுவதனைக் காணலாம்.

இந்து தத்துவங்கள், இந்திய தத்துவங்கள் எனும் பதங்கள் பல் வேறுபட்டதான தத்துவங்களைக் குறிக்கும் வகையில் எடுத்தாளப் படுகின்றன. சாங்கியம், யோகம், நியாயம், வைசேடிகம், உத்தர மீமாஞ்சை, பூர்வ மீமாஞ்சை, பஞ்சராத்திரம், சைவ சித்தாந்தம் போன்ற வைதீக தத்துவங்களையும், சமணம், பௌத்தம், உலகாயதம் போன்ற அவைதீக தத்துவங்களையும் இப்பதங்கள் பொதுவில் உள் ளடக்கி நிற்கின்றன. இத்தன்மையது போல் இந்து சமயம் எனும் பதமும் சைவம், சாக்தம், வைணவம் போன்ற முதன்மைக்குரிய சமயப் பிரிவுகளை உள்ளடக்கிய வகையில் பரந்த அளவில் பயன்படுத்தப் பெறுகின்றது. சிவனை முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்டு இந்து மதத்தின் குறிப்பிடக்தக்க ஒரு பிரிவாக, நெறியாகச் சைவம் விளங்குகின்றது. சாக்தம் சக்தியை முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்டும் வைணவம் நாராயணன் அல்லது விஷ்ணுவை முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்டும் விளங்கும் பிரிவுகளாகும்.

சைவத்தின் வளர்ச்சி

சைவ சமயமானது வேதகாலத்திற்கும் முற்பட்டதான தொன்மைக்குரியதாகும். ஹரப்பா, மொகஞ்சதாரோவில் நிகழ்ந்த அகழ்வாராய்வுகள் மூலம் பெறப்பட்ட சான்றுகள் சைவசமயத்தின் தொன்

மைக்குச்சான்றாக அமைந்தன. அங்கு கிடைக்கப்பெற்ற யோக நிலைக் குரியதாயும் திரிசூலம் கொண்டுள்ளதான ஓருருவம் சிவனைக் குறிப்ப தெனக் கொள்ளக்கிடக்கின்றது. சிவ வழிபாட்டிற்கேதுவான சான்று கள் பலவும் அங்கு கிடைத்துள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கனவாகும்.

வேதங்களில் சிவனின் பெயர் குறிப்பிடப்படாவிடினும் சிவனின் மறுபெயர்களான உருத்திரன், பசுபதி போன்ற பெயர்கள் சுட்டப்படு வது நோக்கத்தக்கது. இருக்கு வேதத்தில் உருத்திரன் பற்றிப் பாடப் படும் பாடல்கள் பல உள்ளன. வேதத்திற்கு உரை கண்ட சாயனரின் கருத்துப்படி 'ருத்' என்பது துன்பம் அல்லது துன்பத்துக்கு காரண மான பாவத்தைக் குறிக்கும். அதை நீக்குபவர் உருத்திரன் எனும் பெயர் பெற்றதென்கிறார். [1] வைத்தியநாதன் எனப் பொருள்படும் வகையில் இருக்கு வேதத்தில் உருத்திரன் பிஷக்தமன் எனப் போற்றப் பட்டமையும் காணலாம். வேதங்களில் எடுத்தாளப்பட்ட உருத்திரக் கடவுளாரே சிவனாக எடுத்தாளப்பட்டார் என்பதே பெரும்பாலா னோரின் கருத்தாகும். தென்னிந்தியாவில் சைவத்தின் மூலமும் ஆதி வரலாறும் எனும் நூலில் இக்கருத்தை விளக்கிய நாராயண ஐயர் சித்தாந்த கௌமுதீ சோ என்னும் வேர்ச் சொற்களுக்கு மெலிவாக்கு தல், தேய்த்தல் எனும் பொருள் சுட்டுவதென்பதோடு சப்தகல்ப தருமத்தின்படி சிவன் என்பவர் பாவத்தைத் தேய்ப்பவர் என்பவரென எடுத்தாளுகின்றார். இதன் வழி உருத்திரன் சிவன் ஆகிய சொற்களுக் கும் பாவம் அல்லது துன்பத்தைத் துடைப்பவரென விளக்குகின்றார்[2]

வேத உபநிடதங்களில் சைவசமயக்கடவுளர் பற்றிப் பேசப்படு வது போலப் பழைமையான தமிழ் நூல்களான தொல்காப்பியம், சங்க இலக்கியங்கள் முதலியனவற்றிலும் சைவசமயச் சார்புடைய கருத்துக் கள் இடம் பெற்றுள்ளன. 'நீலமேனி வாலிழை பாகத்தொருவன்'; 'ஆலமர் செல்வன்', 'எரியெள்ளுவன்ன நிறத்தன்', 'திரிபுரமெரித்த விரிசடைக் கடவுள்', 'நீலமணி மிடற்றோன்', 'பிறவாயாக்கைப் பெரி யோன்', 'பெண்ணுருவொரு திறனாகின்' என்பதான சங்கஇலக்கியச் சொல்லாட்சிகள் சிவனையே குறித்து நிற்கின்றன. ஐம்பெரும் காப் பியத்தில் ஒன்றான மணிமேகலையில் சமயக் கணக்கர் தம் திறங் கேட்ட காதையில் சைவவாதியின் கொள்கை எடுத்துரைக்கப்படுவதும் காணலாம். சிவனின் சிறப்புக்களும் பெருமைகளும் இதிகாச புராணங் கள் பலவற்றில் பெரிதும் விரிவாக எடுத்துரைக்கப்பட்டுள்ளன. இவ் வாறாக பிற்பட்ட கால நூல்களில் சைவசமயக் கருத்துக்கள் தெளி வுற எடுத்தாளப்பட்டன.

ஏழாம் நூற்றாண்டின் முற்கூற்றில் வாழ்ந்தவராகக் கருதப் பெறும் திருஞானசம்பந்தர், திருநாவுக்கரச நாயனார் ஆகியோரின்

காலம் முதல் சைவசமயமானது தென்னிந்தியாவில் மறுமலர்ச்சி கண்டதெனலாம். எனினும் திருமூலரின் திருமந்திரம், காரைக்காலம்மையாரின் மூத்ததிருப்பதிகம், அற்புதத்திருவந்தாதி, திருவிரட்டைமணிமாலை ஆகிய நூல்கள் சமய உண்மையைத் தெளிவாக எடுத்தாண்டதுடன் காலத்தால் முற்பட்டதாகவும் விளங்கின. திருஞானசம்பந்தர், திருநாவுக்கரசருடன் சுந்தரமூர்த்திநாயனார், மாணிக்கவாசகர் ஆகியோரை சைவ சமயாசாரிகள் அல்லது சைவசமயகுரவர் என அழைப்பர். இந் நால்வரும் ஏனைய சில அருளாளர்களும் பாடிய பாடல்கள் நம்பியாண்டார் நம்பியால் ஓர் ஒழுங்குமுறையில் திருமுறைகளாகத் தொகுக்கப்பட்டன. அப்பன்னிரு திருமுறைகளும் கீழ்வருமாறு அமைகின்றன.

1, 2, 3ம் திருமுறைகள் — திருஞானசம்பந்தநாயனார் பாடல்கள் (1469+1329+1347 திருப்பாடல்கள்)

4, 5, 6ம் திருமுறைகள் — திருநாவுக்கரசுநாயனார் பாடல்கள் (1070+1015+981 திருப்பாடல்கள்)

7வது திருமுறை — சுந்தரமூர்த்திநாயனார் பாடல்கள் (1026 திருப்பாடல்கள்)

8வது திருமுறை — மாணிக்கவாசகரின் திருவாசகம், திருக்கோவை (658—400 பாடல்கள்)

9வது திருமுறை — திருமாளிகைத்தேவர், சேந்தனார், கருவூர்த்தேவர், பூந்துருத்திகாடநம்பி, கண்டராதித்தர், திருவாலியமுதனார், புருடோத்தமநம்பி வேணாட்டடிகள், சேதிராயர் ஆகியோரின் திருவிசைப்பா, திருப்பல்லாண்டு (301)

10வது திருதுறை — திருமூலரின் திருமந்திரம் (3000 பாடல்கள்)

11வது திருமுறை — பன்னிருவர் பாடிய பாடல்தொகுதி:-

1) திருவாலவாய் இறைவன் - திருமுகப்பாசுரம்

2) காரைக்காலம்மையார் - மூத்ததிருப்பதிகம் - 22
- திருவிரட்டைமணிமாலை - 20
- அற்புதத்திருவந்தாதி - 101

3) ஐயடிகள் காடவர்கோன் - ஷேத்திர வெண்பா - 24

4) சேரமான் பெருமாள் நாயனார் - பொன்வண்ணத்தந்தாதி - 100
- திருவாரூர்மும்மணிக்கோவை - 30
- திருக்கைலாய ஞானஉலா - 01

5) நக்கீரர் – கைலைபாதி காளத்திபாதி - 100
– திருஈங்கோய்மாலை எழுபது - 70
– திருவலஞ்சுழி மும்மணிக்
கோவை - 15
– திருவெழுக்கூற்றிருக்கை - 01
– பெருந்தேவயாணி - 01
– கோபப்பிரசாதம் - 01
– காரெட்டு - 08
– போற்றித்திருக்கலிவெண்பா - 01
– திருமுருகாற்றுப்படை - 01
– திருக்கண்ணப்பதேவர்
திருமறம் - 01

6) கல்லாடதேவர் – திருக்கண்ணப்பதேவர்
திருமறம் - 01

7) கபிலதேவர் – மூத்தநாயனார் திருவிரட்டை - 20
– சிவபெருமான் திருவிரட்டை - 37
– சிவபெருமான் திருவந்தாதி - 100

8) பரணர் – சிவபெருமான் திருவந்தாதி - 100

9) இளம்பெருமான்அடிகள் – சிவபெருமான் மும்மணி - 30

10) அதிராவடிகள் – மூத்தபிள்ளையார் மும்மணி - 23

11) பட்டினத்தடிகள் – கோயில் நான்மணிமாலை - 40
– திருக்கழுமல மும்மணி - 30
– திருவிடைமருதூர் மும்மணி - 30
– திருவேகம்பமுடையார் திருவந்
தாதி - 100
– திருவொற்றியூர் ஒருபா
ஒருபது - 10

12) நம்பியாண்டார்
நம்பிகள் – திருவிரட்டை மணிமாலை - 20
– கோயிற்றிருப்பண்ணியர்
விருத்தம் - 70
– திருத்தொண்டர் திருவந்தாதி - 87
– ஆளுடையபிள்ளையார்
திருவந்தாதி - 101
– ஆளுடையபிள்ளையார் கண்ணப்ப விருத்தம்-11
– ஆளுடையபிள்ளையார் மும்மணிக்கோவை - 30
– ஆளுடையபிள்ளையார் திருவுலாமாலை - 01

– ஆளுடையபிள்ளையார் திருக்கலம்பகம் – 49
– ஆளுடையபிள்ளையார் திருத்தொகை – 01
– திருநாவுக்கரசர் திருவேகாதசமாலை – 11

12வது திருமுறை – சேக்கிழார் பாடிய பெரிய புராணம் (4286 திருப்பாடல்கள்)

பதினெண்ணாயிரம் பாடல்களுக்கு மேலாக உள்ள திருமுறைகளுக்கு பிற்பட தத்துவரீதியான செழுமைக்குரிய நூல்கள் உட்படப் பல நூல்கள் சைவம் சார்ந்ததாய் தென்னாட்டில் எழுந்தமை காணலாம்.

சைவசமயப் பிரிவுகள்

சைவ சமயமானது தொன்மைக்குரியதோடு பல்வேறுபட்ட பிரிவுக்குரியதாக விளங்கிறது. மாதவாச்சாரியார் தனது சர்வதரிசன சங்கிரகத்தில் நான்கு வகையான சைவ தரிசனங்களைக் குறிப்பிட்டு விளக்கியுள்ளார். அவை: -

1) நகுலீச பாசுபதம்
2) சைவ தரிசனம்
3) பிரத்திய பிஜ்ஞானம்
4) இரசேஸ்வரம் என்பனவாகும்,[3]

நகுலீசரால் ஸ்தாபிக்கப்பட்ட நெறியாகையால் இதனை நகுலீச பாசுபதம், லகுலீச பாசுபதம், லகுலீச தத்துவம் எனவாகவும் அழைத்தனர், நகுலீசரும், லகுலீசரும் ஒருவரின் நாமங்களே. பாசுபதசூத்திரமே இந்நெறி பற்றி எடுத்து விளம்பும் முதன்மை நூலாகும். இப்பாசுபத சூத்திரத்திற்குப் பழைமையான உரையாகக் கருதப்பெறும் கௌண்டிண்யாவின் பாஷியமும் உள்ளது. காரணம் (கடவுள்), காரியம், யோகம், விதி, துக்காந்தம் ஆகிய ஐந்து அமிசங்களுக்கு முதன்மை கொடுக்கும் வகையில் பாசுபதநெறி விளங்கிற்று.[4] இப்பாசுபதம் இந்தியாவின் மேற்குப்பகுதியான குஜராத்தில் நிலையூன்றி வளர்ந்திருந்தமையை அறியக்கிடக்கின்றது.

மாதவச்சாரியாரால் அடுத்துச் சுட்டப் பெறும் சைவதரிசனம் தென்னிந்தியாவில் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த சைவசித்தாந்தத்தையே குறித்து நிற்கின்றதென சர்வதரிசன சங்கிரகத்தை மொழிபெயர்த்தவரான கௌவெல் குறிப்பிடுகின்றார்.[5] மாதவாச்சாரியார் சைவதரிசனத்தை விளக்குகையில் எப்பிரிவுக்குரியதென்பதைக் குறிப்பிடவில்லையாயினும் பதி, பசு, பாசம் எனும் முப்பொருள் பற்றி விளக்

மூன்றாவதான பிரத்யபிஜ்ஞான தரிசனமானது காஷ்மீரத்தில் நிலவி வந்த காஷ்மீர சைவத்தைச் சுட்டுவதாகும். இதனைத் 'த்ரிக சாஸ்திரம்' எனவும் அழைப்பர். இத்தரிசனத்திற்கும் சாக்த ஒருமை வாதத்திற்குமிடையில் சில ஒற்றுமைத் தன்மையைக் காணலாம். இத்தரிசனம் முப்பத்தாறு தத்துவங்கள் உலகு, ஆன்மா, முழுமுதற் கடவுளாய்ச் சிவன் ஆகிய கருத்துக்களை ஏற்பதில் சைவசித்தாந்தத்திற்கு அயலாகத் தோற்றினும் ஒருமைவாதத்தை ஏற்பதில் வேறுபட்டு விளங்குகின்றது. மாதவாச்சாரியாரால் ஒன்பதாவதாகக் கூறப்பட்ட இராசேஸ்வர தரிசனமானது சுகநல, திடகாத்திர தேகத்தைப் பேணுவதற்குரிய வழிகளை காட்டுகின்ற தரிசனமாகும். இத்தரிசனம் பொதுவான தத்துவநோக்கிற்கு அப்பாற்பட்டதாக அமைந்துள்ளமையால் இராதாகிருஷ்ணன் போன்ற அறிஞர்களால் விமர்சிக்கப்பட்டுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கதாகும். [6]

இந்நான்கு பிரிவினரைவிட வேதத்திற்கு எதிர்ப்போக்குடைய காபாலிகம், காளாமுகம் எனும் இரு பிரிவினரும் உள்ளனர் என இராமானுஜர் பிரம்மசூத்திரத்திற்கு எழுதிய உரையில் குறிப்பிட்டுள்ளார். [7] சங்கரபாஷியத்திற்கு விளக்கமளிக்கையில் வசஸ்பதி மிஸ்ரா சைவர்கள் நான்கு வகையினர் உளரெனக் குறிப்பிடுகின்றார். இதில் காபாலிகரை ஒரு வகையினராகச் சுட்டுதல் காணலாம். [8] இதுபோல சத்தரிசன சமுச்சியவிற்கு உரை எழுதிய குணரத்னவும் சைவர்களில் நான்கு பிரிவினர் உள என ஏற்கின்றார். எனினும் இவர் காபாலிகரை தவிர்த்து காளாமுகருடன் மாவிரதரையும் உட்படுத்துகின்றார். [9]

'சைவ தத்துவ வரலாறு' பற்றிய நூலில் பாண்டே எட்டு வகையான சைவப் பிரிவுகள் இருந்ததாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார். [10] அவற்றினைக் கீழ்வருமாறு அட்டவணைப்படுத்தியுள்ளார்.

1) பர்சுபத துவைதம்
2) சித்தாந்த துவைதம்
3) துவைதாதுவைத லகுலீச பாசுபதம்
4) சைவ விசிட்டாத்வைதம்
5) விஷேசத்துவைத சைவம் (வீரசைவம்)
6) நந்திகேஸ்வர சைவம்
7) இராசேஸ்வர சைவம்
8) அத்வைத காஷ்மீர சைவம்

இவற்றில் சில வழக்கொழிந்த சமயங்களாகும். சில பெரு வழக்கற்ற சமய நெறிகளாகும். மாதவாச்சாரியரால் நகுலீச பாசு

யதமே சுட்டப்பெற்ற போதிலும் பாண்டே பாசுபத துவைதமெனவும் துவைதாதுவைத லகுலீச பாசுபதம் எனவும் இரண்டாகக் குறிப்பிடுதல் காணலாம். துவைத பாசுபதத்தின் கொள்கைகளை எடுத்தாளும் வகையில் எந்த ஒரு நூலும் கிடைத்திலது. கொள்கையடிப்படையில் இவ்விரு பிரிவுக்குமிடையே வேறுபாட்டைக் காட்டி விளக்குவதற்குப் போதிய ஆதாரமின்மை இவற்றை இரு நெறிகளாகக் கொள்வதில் இடர்பாட்டினைத் தரவல்லதாகும். டாஸ்குப்தா, சின்ஹா, பண்டாக்கர் போன்றோர் பாசுபதத்தினை ஒரு பிரிவாகவே விளக்கி நிற்றல் இங்கு நோக்கத்தக்கது.[11]

சித்தாந்த துவைதமானது தென்னிந்தியாவில் செல்வாக்குற்றிருந்த சித்தாந்த சைவத்தையே குறித்துள்ளதெனலாம். எனினும் சித்தாந்த சைவத்தைத் துவைதமாக இனங்காணுவதும் அத்துணை பொருத்தமானதாயில்லை. சித்தாந்தம் பதி, பசு, பாசம் எனும் முப்பொருளை ஏற்கும் நிலையில் பன்மைவாதமாக அமைவது குறிப்பிடத்தக்கது. இப்பிரிவினையே மாதவாச்சாரியார் சைவதரிசனமாக எடுத்து விளக்கியுள்ளார் என்பதனையும் முன்னரே கண்டோம்.

சைவ விசிட்டாத்வைதமானது ஸ்ரீகாந்தாவினுடைய பிரமம் சூத்திரத்திற்கு எழுதிய உரையை அடிப்படையாகக் கொண்டெழுந்ததாகும். இவரது உரை சங்கரரின் உரையைப் போலன்றி இராமானுஜரின் தத்துவநிலை சார்ந்ததாக விளங்கிற்று. இராமானுஜர் வாசுதேவனை உயர் பிரமமாக ஏற்று விசிட்டாத்வைதம் பேச ஸ்ரீகாந்தர் சிவனைப் பிரமநிலைக்குரியதாக ஏற்று விசிட்டாத்வைதம் பேசியவராவர். இதனாலேயே இவரது தரிசனம் சைவ விசிட்டாத்வைதமாகக் கொள்ளப்படுகின்றது.

விஷேசத்துவத்துவைத சைவமானது வீரசைவத்தைக் குறித்து நிற்கின்றது. இவர்கள் இலிங்கத்தை அணிபவர்களாதலால் இலிங்காயதர்கள் எனவும் அழைக்கப்படுவர். பொதுவில் வீரசைவமானது பசவரால் ஸ்தாபிக்கப்பெற்ற நெறி எனக் கொள்ளப்படுகின்றது. எனினும் வீரசைவசமய தத்துவத்தை முறையான வகையில் விளக்கியவர் பிற்பட வாழ்ந்த ஸ்ரீபதி பண்டிதர் எனக் கொள்ளப்படுகின்றது. பிரம்மசூத்திரத்திற்கு இவர் எழுதிய பாஷியம் ஸ்ரீகரபாஷியம் என அழைக்கப்படுதல் காணலாம். இச்சமயநெறி பதினான்காம் நூற்றாண்டில் செழித்தோங்கியிருந்தபோதிலும் இச்சமயம் பற்றி மாதவாச்சாரியார் தனது சர்வதரிசன சங்கிரகத்தில் யாதும் குறிப்பிட்டாரில்லை.

நந்திகேஸ்வர சைவம் அல்லது நந்திகேஸ்வர அத்வைத சைவம் பற்றி அறிந்து கொள்ள இருபத்தியாறு வரிகள் கொண்ட சிறு ஆக்க

மேயுள்ளதாகப் பாண்டே குறிப்பிட்டுள்ளார்.[12] இந்நூலில் சுட்டப் பட்ட கருத்தின்வழி நந்திகேஸ்வர சைவமானது காஷ்மீர அத்வைத சைவத்தின் சாயலைப் பிரதிபலிப்பது காணலாம். அத்வைத நிலை, முப்பத்தாறு தத்துவங்களை ஏற்பது போன்ற தன்மையில் காஷ்மீர சைவத்தை ஒத்து விளங்குகின்றது. இதனைத் தனி ஒரு சமயப்பிரி வாக எடுத்தாள்வதற்கு ஆதாரமாகப் பிறிதொரு சான்றுகளுமில்லை. இதனைக் காஷ்மீர சைவத்தின் சார்புடையதொன்றாகக் கொள்வது பொருத்தமுடையதாகலாம்.

அடுத்து இராசேஸ்வர சைவமானது மாதவாச்சாரியரால் நான்கு பிரிவினுள் ஒன்றாக எடுத்தாளப்பட்டபோதிலும் இதனைத் தத்துவ நெறி என அழைப்பதிலும் பார்க்க விஞ்ஞான முறைக்குரியதெனலாம் எனப் பாண்டே குறிப்பிடுவது காணலாம்.[13] இத்தரிசனத்தில் (புதிய) பௌதீக அதீத, ஒழுக்க, அறிவாராய்ச்சியியல் கருத்துக்கள் எதுவுமே முன்வைக்கப்படவில்லை. இரசம் பற்றிய கருத்துக்களுக்கு முதன்மை கொடுப்பதுடன் மனித நலத்திற்கும் நீண்ட ஆயுளுக்கும் எவ்வகையில் இதனைப் பயன்படுத்தலாமென்பதனைப் பற்றி முதன்மை கொடுத்தமைகின்றது. இவ்வகையில் இதனை சைவசமயத்தின் பிரி வாக எடுத்தாள்வது பொருத்தமற்றதாகும்.

அத்வைத காஷ்மீர சைவமானது காஷ்மீரத்தில் நிலவிய அத்வைதச் சார்பான சைவப்பிரிவைக் குறித்து நிற்கின்றது. இத்தரிச னம் பற்றி மாதவாச்சாரியாரும் தனது சர்வதரிசன சங்கிரகத்தில் குறிப்பிட்டமை முன் கண்டோம். வசுகுப்தர், சோமானந்தர், உத்பல தேவர், அபிநவகுப்தர், யோகிராஜா, சேஷமராஜர் போன்ற பலர் எழுதிய நூல்களும் உரைகளும் காஷ்மீர அத்வைத சைவத்தின் வளர்ச்சிக்குச் செழுமையூட்டின. இத்தரிசனமானது பிரத்யபிஜ்ஞான தரிசனம் எனவும் அழைக்கப்படுதல் காணலாம். காஷ்மீர அத்வைத சிந்தனையானது ஸ்ரீகாந்தரின் ஸ்ரீபதி பண்டிதரின் ஒருமைவாத சிந் தனையினின்று வேறுபட்ட ஒருமைவாதமாக விளங்கிற்று.

சைவசமயம் பல பிரிவுகளுக்குட்பட்டதாய் விளங்கிய போதிலும் இந்தியாவின் வடபுலத்தில் காஷ்மீர சைவமாகவும் தென்புலத்திலும் இலங்கை போன்ற சில கீழைத்தேய நாடுகளிலும் சைவசித்தாந்தமா கவும் குஜராத்தில் பாசுபத சைவமாகவும் கன்னடம், ஆந்திரா மாநி லத்தின் சிலவிடங்களிலும் வீரசைவமாகவும் பரந்து செழித்தோங்கி இருந்தமை அறிதற்குரியதாகும். இவற்றுள் இன்றும் நிலைத்திருக்கும் நெறிகளாய் சைவ சித்தாந்தம், காஷ்மீர சைவம், வீரசைவம் ஆகியன விளங்குகின்றன.

சைவசித்தாந்தம்

சைவ சித்தாந்தம், சைவ + சித்தாந்தம் எனும் இரு சொற்களின் இணைவாகும். சைவ என்பது சிவ சம்பந்தமுடையதாகும். சிவனை முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்டது சைவசமயமாகும். இத்தன்மையைச் சுட்டும் வகையில் முதற்பதமான 'சைவ' என்பதமைகின்றது. சித்தாந்தம் எனும் சொல்லானது சித்தம், அந்தம் என இரண்டாய் பகுப்புக்குட்படும். 'சித்தம்' என்பது முடிவானது என்பதனையும் 'அந்தம்' முடிவு என்பதனையும் சுட்டி நிற்கும். எனவே சித்தாந்தம் என்பது முடிந்தமுடிபு அல்லது முடிவான முடிவு அல்லது இறுதியான முடிவு எனக் கொள்ளக்கிடக்கின்றது. சைவசித்தாந்தமென்பது சைவசமயத்தின் முடிந்தமுடிபு எனப் பொருள் கொள்ளலாம்.

இணைச் சொல்லான சைவசித்தாந்தம் முதன்முதலாகத் தமிழில் திருமூலரின் திருமந்திரத்தில் இடம்பெறுவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். 'மேலான தற்பரங் கண்டுள்ளோர் சைவசித்தாந்தரே' எனத் திருமூலர் சுத்தசைவம் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் சுட்டுவது காணலாம்.[14] மேலும் சைவத்தில் சுத்தசைவம், அசுத்தசைவம், மார்க்க சைவம்; கடுஞ்சுத்தசைவம் என நான்கு வகையினை இனங் கண்டுள்ளமை தெளிவிற்குரியதாகும். திருமந்திரத்தில் சைவசித்தாந்தத்தின் முக்கிய அமிசங்களான பதி, பசு, மும்மலங்களான ஆணவம், கன்மம்' மாயை, அருள், அன்பு, பக்தி, நான்கு பாதங்களான சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம், முத்தி முதலியனவற்றை விபரித்துள்ளமை நோக்குதற்குரியது. இவ் வகையில் திருமூலரின் திருமந்திரம் சைவசித்தாந்த தத்துவத்தை எடுத்தாளும் நூலாகக் கருத இடமளிக்கின்றது. எனினும் பின்னெழுந்த மெய்கண்ட தேவரின் சிவஞான போதத்தோடு திருமந்திரத்தை ஒப்புநோக்குகையில் சைவசித்தாந்தத்தின் அடிப்படையான முப்பொருள் பற்றிய முறையான விளக்க நிலையிலும் முப்பொருள்களுக்கிடையில் அமைவுறும் உறவு நிலை பற்றிய விளக்கங்களிலும் சிவஞானபோதம் உயர்வுடைத்தாயும் ஒழுங்குடைத்தாயும் அமைதல் புலனாகும்.

திருமூலரின் காலம் பற்றிய கருத்தானது ஆய்வாளர்களிடையே முரண்பட்ட கருத்தினை ஏற்படுத்தியுள்ளது. திருமூலநாயனாரின் வரலாறு எழுதிய துடிசைக்கிழார் அ. சிதம்பரனார் கி. மு ஆறாம் நூற்றாண்டைத் திருமூலரின் காலமாகக் கொள்வார்.[15] சுவாமி உமாஷங்கரானந்த சரஸ்வதி ஷிஓம்ஷர் திருமூலர் - திருமந்திரம் 'கால ஆய்வு' எனும் கட்டுரையில் கி. மு 12 நூற்றாண்டுகளுக்கு முற்பட்டதாகத் திருமூலரின் காலத்தை எடுத்தாளுகின்றார்.[16] சுரேந்திர

நாத் டாஸ் குப்தா தமது இந்திய மெய்யியல் வரலாறு எனும் நூலில் திருமூலரின் காலத்தை கி. பி. முதலாம் நூற்றாண்டாகக் குறிப் பிட்டுள்ளார்-[17] சி. வி. நாராயண ஐயர் கி. பி. நான்காம் நூற் றாண்டிற்கும் ஆறாம் நூற்றாண்டிற்கும் இடைப்பட்ட பகுதியினைத் திருமூலரின் காலப்பகுதியாகக் கொள்வார்.[18] எம். இராஜமாணிக்கம் பல்லவ காலத்தின் ஆரம்பப் பகுதியைத் திருமூலரின் காலப்பகுதியாகச் சுட்டுவார்.[19] திருமூலர் பற்றிய கட்டுரையில் பி. திருஞானசம்பந்தர் திருமூலர் கி. பி. ஆறாம் நூற்றாண்டு காலத்திற்குரியவராக எடுத் தாள்வது காணலாம்.[20] சமீப காலங்களில் தமிழ் இலக்கியங்களில் பல ஆய்வு செய்துள்ள கமில் செலிபில் திருமூலரின் காலத்தை ஏழாம் நூற்றாண்டிற்குரியதாக வரையறுக்கின்றார்.[21] இதே கருத்தினை வித்தியா தேஹியாவும் சுட்டுவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[22] பெரும் பாலான சிந்தனையாளர்களும் திருமூலரின் காலக் கணிப்பிற்குரிய தகுந்த ஆதாரங்களை முன்வைக்கத் தவறியுள்ளனர் எனலாம். கமில் செலிபில், நாராயண ஐயர் போன்ற ஒரு சிலரே தமது கருத்துக் களுக்குச் சில ஆதாரங்களை முன் வைத்துள்ளமையைக் காணலாம். இந்த ஆதாரங்கள் கூட திருமூலரின் காலத்தினை சந்தேகத்திற்கு அப்பாற்பட்ட வகையில் நிறுவிற்று எனக் கூறுவதற்கில்லை.

சுந்தரமூர்த்தி நாயனாருடைய திருத்தொண்டர் தொகையில் திருமூலர் பற்றிச் சுட்டியுள்ளமையால் திருமூலர் சுந்தரமூர்த்தி நாயனாரின் காலத்திற்கு முற்பட்டவராகக் கொள்ளக்கிடக்கின்றது.[23] மேலும் திருமூலர் திருமந்திரத்தில் ஒன்பது ஆகமங்களினை குறிப் பிட்டுள்ளமை நோக்கத்தக்கது. காரணாகமம், காமிகாகமம், வீரா கமம், சிந்தியா ஆகமம், வாதுளாகமம், விஜயமாலா ஆகமம், காலோத்திராகமம், சுப்பிராகமம், மகுடாமம் ஆகிய ஒன்பது ஆக மங்களும் ஒன்பது தந்திரங்களில் சுட்டப் பெற்றுள்ளன. ஆகமங்கள் ஒவ்வொன்றும் இக்காலத்திற்குரியன என அறுதியிட்டுக் கூறமுடியா துள்ளமையினால் ஆகமச் சான்றைக் கொண்டு திருமூலரின் காலத்தைக் கணிப்பதும் இடர்ப்பாட்டிற்குரியதொன்றாகும். ஆகமங்கள் கி. பி. ஏழாம் நூற்றாண்டிற்குரியதாகக் கொள்ளப்படுவதாயின்[24] திரு மந்திரமும் சுந்தரமூர்த்தி நாயனாரின் காலத்திற்கும் ஆகம காலத்திற்கும் இடைப்பட்ட காலத்திற்குரியதாகக் கொள்வதற்குச் சாத்தியமுண்டு. இவ்வகையில் கி. பி. ஏழாம் நூற்றண்டிற்குரியதாகக் கொள்ளக்கிடக் கின்றது. எனினும் ஆகமங்களின் கால ஆய்வும் நுண்ணியதான ஆய்வுக்குரியதொரு விடயமாகும். திருமந்திரம் சைவசித்தாந்த நுண் பொருளை எடுத்தாளுவதில் குறிப்பிடத்தக்கதோர் நூலாகும். சைவ சித்தாந்த உட்பொருளை எடுத்து விளக்குவதில் குறிப்பிடத்தக்கதாய் அமைகின்ற போதிலும் பக்திச் சார்புடைய பாடல்களையும் கொண்டு விளங்குவது நயக்கத்தக்கதொன்றாகும்.

சைவசமயத்தின் முடிந்த முடிபை எடுத்தாளும் வகையில் பதி, பசு, பாசம் எனும் முப்பொருள் உண்மையாய், திரிபதார்த்த நிச்சயமாய் சைவசித்தாந்தம் அமைகின்றது. உள்பொருள்கள் எனும் தன்மையில் இறைவன், ஆன்மா, மும்மலங்களான ஆனவம், கன்மம், மாயை ஆகிய மூன்றையும் இணைத்து சைவசித்தாந்தம் விளக்கி நிற்கின்றது. இவை சைவசித்தாந்தத்தின் அடிப்படை உண்மைகளாகும். இவ் வடிப்படை உண்மையையும் தன்மையையும் முடிந்த முடிபாகத் தருக்க ரீதியில் எடுத்து விளக்குவதில் சைவசித்தாந்தம் சிறப்பிடம் பெறுகின்றது. மனித வாழ்வின் நோக்கினையும் வாழ்வில் பெறவல்லதான உயர் நிலையையும் எடுத்துக் காட்டுவதுடன் அவற்றைப் பெறுவதில் உள்ள இடர்பாடுகளைச் சுட்டி, நிலையான பேரின்பப் பெருவாழ்வுக்கான வழிகாட்டும் நெறியாக விளங்குகின்றது.

சித்தாந்த வகைப்படுத்தல்

வாழ்விற்கு வழிகாட்டும் நெறிகளாக இந்திய மண்ணில் பல சமயங்கள் எழுந்தன. அவற்றை அவற்றினியல்பு கருதி நான்கு பெரும் பிரிவுகளுக்குள் அடக்கினர். அவை புறப்புறச்சமயம், புறச்சமயம், அகப்புறச்சமயம், அகச்சமயம் என்பனவாகும். இப்பிரிவினுள் அடங்கும் சமயங்களைப் பின்வருமாறு வகைப்படுத்தலாம்.

(அ) புறப்புறச் சமயம்:- உலகாயதம், மாத்தியமிகம், யோகசாரம், சௌராந்திகம், வைபாடிகம், சமணம்.

(ஆ) புறச்சமயம்:- பூர்வமீமாஞ்ஞை, சாங்கியம், யோகம், தருக்கம் (நியாய வைஷேடிகம்) ஏகான்மவாதம், பாஞ்சராத்திரம் அல்லது வைணவம்.

(இ) அகப்புறச் சமயம்:- பாசுபதம், மாவிரதம், காபாலம், வாமம், வைரவம், ஐக்கியவாதசைவம்.

(ஈ) அகச் சமயம்:- பாடாணவாத சைவம், பேதவாதசைவம், சிவசமவாதசைவம் சிவசங்கிராந்தவாத சைவம், ஈஸ்வர அவிகாரவாதசைவம், சிவாத்துவித சைவம்.

மேற்குறிப்பிட்ட இருபத்தினான்கு சமயங்களோடு ஒப்பிடும் தன்மையில் சைவ சித்தாந்தம் தலையாய சமயமாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. சைவ சித்தாந்தத்தினடிப்படையிலேயே குறிப்பாக மெய்கண்ட சாஸ்திரத்தின் அடிப்படையிலேயே இந்நான்கு வகையான

பகுப்பு எடுத்தாளப்படுதலும் காணலாம். இந்நான்கு பிரிவில் அகச் சமயங்கள் உள்வீட்டுச் சமயங்கள் போல சைவசித்தாந்த உண்மை களை உணர்ந்தவையாகவும் புறச்சமயங்கள் இவ்வுண்மையைப் புரி யாது புறத்தே விளங்குவனவாக உள்ளன. புறத்தே உள்ள நிலையில் புறப்புறச்சமயம் அதிக தூரத்திலும் புறச்சமயம் ஓரளவு தூரத்திலும் அகப்புறச்சமயம் அகநிலை சூரியதாயினும் புறநிலை சார்ந்ததாகி விடுவதாகின்றது. இத்தன்மையாலேயே ''புறச்சமத்தவர்க்கிருளாய் அகச்சமயத்தொளியாய்'' [25] என உமாபதி சிவாசாரியாரால் எடுத் தாளப்படுகின்றது.

புறச் சமயம் எனும் அடைச் சொல்லானது புறப்புறச்சமயம், புறச்சமயம், அகப்புறச்சமயம் எனும் மூன்று பிரிவினர்களையும் உள் ளடக்குவதாகக் கொள்ளலாம். மெய்கண்ட தேவர்கூட சிவஞான போதத்தின் அவையடக்கத்தில்

'தம்மை யுணரார் உணரார் உடங்கியைந்து
தம்மிற் புணராமை கேளான் புறன்'

எனச் சுட்டுவது காண்கின்றோம்[26]. அகச் சமயங்கள் ஆறுமே உண்மைச் சமயங்கள் என அருணந்தி சிவாசாரியார் எடுத்தாளுவதும் கவனத்துக்குரியதாகும். 'மெய்தரு சைவமாதி இரு மூன்றாறும்' எனக் குறிப்பிட்டு நிற்பது அகச் சமயத்தைச் சுட்டி நிற்பதென்பது தெளி வாகும். [27] திருமூலர் திருமந்திரத்தில் 'அண்ணலை நாடிய ஆறு சமயமும்' எனச் சொல்வதும் இத் தன்மையைக் குறிக்கவோ என்பது சிந்தனைக் குரியதாகும். [28]

புறப்புறச்சமயங்கள் ஆறும் வேத ஆகமங்களை ஏற்காத பிரி வினர்கள். இவர்கள் இறைவன் ஒருவன் உளன் என்பதனை மறுத்து நிற்பவர்கள். இவர்களை அவைதீக சமயத்தவர்கள் எனவும் அழைப்பர். புறச்சமயத்தவர்கள் அறுவரும் வேதங்களை பெரிதும் ஏற்றாலும் சிவாகமங்களை ஏற்காதவர்களாவர். அகப் புறச்சமயத்தவர்கள் வேதா கமங்களை ஏற்பவர்களாவர். எனினும் இவர்கள் வேதாகமங்களுக்குப் புறம்பான நூல்களைச் சிறப்புப் பிரமாணமாக ஏற்று நிற்பதனால் அகப்புறசமயத்தவர்களாக எடுத்தாளப் பெறுகின்றனர். அகச்சமயத் தவர்கள் அறுவரும் சைவசித்தாந்த நெறியோடு நெருங்கிய கருத் துடையவர்களாவர். எனினும் சிற் சில வேற்றுமைகளை நிலை நாட் டும் வகையில் சைவசித்தாந்திகளுடன் வேறுபட்டு விளங்குவர். குறிப் பாக முத்தி நிலைபற்றிய கருத்துக்களில் இவர்களின் கொள்கை வேறுபட்டு அமைவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இவ் வகச்சமயத்தவர் கள் பற்றி மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களுள் ஒன்றான சங்கற்ப நிராகரணம் எடுத்துரைப்பது காணலாம்.

தத்துவ லிங்க தேவர், தத்துவ நிஜாநுபோகசாரம் எனும் நூலில் பதினாறு வகையான சைவப் பிரிவுகளைப் பேத சமயங்கள் என இனங் காணுவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். [29] ஊர்த்த சைவம், அநாதி சைவம், ஆதி சைவம், மகா சைவம், பேத சைவம், அபேத சைவம், அந்தர சைவம், குண சைவம், நிர்க்குண சைவம், அத்துவா சைவம், யோக சைவம், ஞான சைவம், அவந்தர சைவம், கிரியா சைவம், நாலுபாத சைவம், சுத்த சைவம் ஆகிய மேற்குறிப்பிட்ட பதினாறு வகைச் சைவ சமயங்களாகும். தமிழ் பேரகராதி பதினாறு வகைச் சைவப்பிரிவுகளை எடுத்தாளுகின்ற போதிலும் தத்துவ லிங்கதேவர் சுட்டுகின்ற பகுப்பிலிருந்து சிறிது வேறுபட்டமைவது காணலாம். [30] அவந்தர சைவத்திற்குப் பதிலாக அணு சைவத்தினை தமிழ் பேரகராதி எடுத்தாள்வது குறிப்பிடத்தக்க வேறுபாடாகும். மறைஞானசம்பந்தரின் சைவ சமய நெறியானது வர்ண அடிப்படையில் அநாதி சைவர், ஆதி சைவர், மகா சைவர், அணு சைவர், அவந்தர சைவர், பிரவர சைவர், அந்திய சைவர் என ஏழு வகையான பகுப்புக்களை எடுத்தாள்கின்றது. [31]

வேதாகமம்

சொல்லப்பட்ட சமயங்கள் பலவற்றுள்ளும் எச்சமயம் சிறப்புடையதென நோக்குங்கால் 'அருமறையாகம முதனூலனைத்தும்' ஆதாரமாக கொண்டமைகின்ற வகையில் சைவசித்தாந்தம் பற்றி விதந்தோதப்படுகின்றது. இதனையே வேதமோடாகமம் மெய்யமிறைவனூல் ஓதுஞ் சிறப்பும் பொதுவுமென்றுள்ளன" [32] என எடுத்தாளப்படுதல் நோக்கத்தக்கதாகும். வேதம் பொதுவானதாயும் ஆகமம் சிறப்பானதாயும் கொள்ளப்படுகின்றது.

காமியம் முதல் வாதுளம் ஈறாகவுள்ள இருபத்தெட்டு ஆகமங்கள் சைவசித்தாந்திகளால் ஏற்கப்பட்ட சிவாகமங்களாகும். இவற்றை விட நூற்றெட்டு உபாகமங்களையும் ஏற்பர். தமிழில் எழுந்த பக்திப்பனுவல்களாக விளங்கும் முற்சுட்டப்பட்ட திருமுறைகளும் தத்துவார்த்த உண்மைகளை வெளிப்படுத்தும் பதினான்கு மெய்கண்ட சாஸ்திரங்களும் சைவசித்தாந்த உண்மைக்கு ஆதார சுருதிகளாக அமைந்துள்ளன. இவற்றோடு புராண இதிகாசங்களும் சமய உண்மை கூறும் சார்பு நூல்களாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்றன.

சைவசித்தாந்த சாத்திரங்கள்

சைவசித்தாந்தம் முறையானதொரு வளர்ச்சியையும் எழுச்சியையும் மெய்கண்ட சாத்திரங்களோடு கண்டதாகக் கொள்ளுதல்

தவறாகாது. மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் பதினான்கினுள் மெய்கண்ட தேவரின் சிவஞானபோதம் குறிப்பிடத்தக்க முக்கியத்துவத்தினைப் பெறுகின்றது. கி. பி. பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த மெய் கண்ட தேவர் சைவசித்தாந்தக் கோட்பாட்டை பன்னிரண்டு சூத்திரங்களில் அதாவது நாற்பத்திமூன்று வரிகளில் எண்பத்தொரு உதாரண வெண்பாக்கள் இணைந்த வடிவத்தில் தெளிவாகவும் முறை யாகவும் விளக்கியுள்ளமை காணலாம். மெய்கண்டதேவரின் பங்களிப் பானது இந்திய சமய மெய்யியல் வரலாற்றில் மிகச் சிறந்த ஒழுங் கோடு கூடிய சிந்தனைக் கருவூலமாக வைத்தெண்ணத்தக்கதாகும். பன்னிரண்டு சூத்திரங்களினால் ஆன சிவஞான போதம் சைவசித் தாந்த சிந்தனையை முழுமையான வகையில் எடுத்தாண்ட நிலையில் தலைசிறந்ததாகவும் தனிச்சிறப்புக்குரியதாகவும் விளங்குகின்றது.

சிவஞான போதம் பொது அதிகாரம் சிறப்பதிகாரம் என இரு அதிகாரங்களாகப் பகுக்கப்பட்டுள்ளது. பொது அதிகாரம் மேலும் பிரமாணவியல், இலக்கணவியல் என உப பிரிவைக் கொண்டும் சிறப்பதிகாரம் சாதனவியல், பயனியல் எனும் இரு உட்பிரிவைக் கொண்டும் அமைந்துள்ளது. பிரமாணவியலானது முப் பொருளான பதி, பசு, பாசத்தின் உண்மையையும் வலிதினையும் எடுத்தான் கின்றது. இலக்கணவியலானது முப்பொருளின் இயல்பையும் தன் மையையும் விளக்குகின்றது. உண்மைப் பொருளை அறியும் முறை தனைச் சாதனவியலும் இறுதியுண்மையை உணர்தல் பற்றிப் பயனி யலும் சுட்டி நிற்கின்றன.

இதன் சிறப்புக் கருதியே,

'வேதம் பசுபதன்பால் மெய்யா கமநால்வ
ரோதுந் தமிழ்தனி னுள்ளுறுநெய் – போதமிகு
நெய்யினுறு சுவையா நீள்வெண்ணெய் மெய்கண்டான்
செய்ததமிழ் நூலின் திறம்'

எனப் பொதுவில் தமிழர்களால் எடுத்தாளப்படுதல் காண லாம்.[33] சைவ சித்தாந்தக் கருத்துக்களை விளக்கி நிற்கும் முத னூலாகவும் முழுநூலாகவும் இதனை எடுத்தாள்வர். இதனை மறுப் பது போல வடமொழியில் எழுந்த இரௌரவ ஆகமத்தின் பாவ விமோசனப் படலத்தில் அமைந்த பன்னிரு சூத்திரங்களின் மொழி பெயர்ப்பே மெய்கண்டதேவரின் சிவஞான போதத்துப் பன்னிரு சூத் திரங்கள் எனவும் எடுத்தாளப்படுதல் காணலாம். வடமொழிச் சிவஞான போதத்தின் மொழி பெயர்ப்பே மெய்கண்டதேவர் அருளிய தமிழ்ச் சிவஞான போதம் என்பது சிவஞான முனிவரின் கருத்தாகும். 'காமிகம் முதலிய சைவாகமங்களுள் ஞான பாதப் பொருளின் இக

லறுத்து அவற்றின் பொருளுண்மை போதித்தற்கு இரௌரவாகமத்தின் எழுந்த சிவஞான போத நூலினைத் தமிழுலகம் உய்தற் பொருட்டு மொழிபெயர்த்துச் செய்து பொழிப்புரைப்பான் எடுத்துக் கொண்ட ஆசிரியர்' எனச் சிவஞான சுவாமிகள் கூறியமை இக் கருத்திற்கு ஆதாரமாக அமைகின்றது.[34] இந்திய மெய்யியல் வரலாறு எழுதிய டாஸ்குப்தா போன்ற அறிஞர்களும் சிவஞான போதம் வடமொழி இரௌரவ ஆகமத்தின் மொழி பெயர்ப்பே என எடுத்துரைத்தல் நோக்கத்தக்கதாகும்.[35] எனினும் கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை, பால சுப்பிரமணிய முதலியார், மறை மலையடிகள் போன்றோர் மெய் கண்டரின் சிவஞான போதம் தமிழ் மூலநூல் என்பதுடன் நூலின் அகச்சான்று வழி நிறுவத்தகுந்த உண்மையென வலியுறுத்தி நிற்றல் காணலாம்.[36] ஆகமங்களின் மூலங்களை ஆராய்ந்த பிராஞ்சு நாட்டறிஞர் கருத்துப்படி இரௌரவ ஆகமங்களின் மூலப் பிரதிகள் எவற்றிலும் பன்னிரு சூத்திரங்களைக் காணவில்லை எனத் திட்ட வட்டமாக எடுத்தாண்டுள்ளனர்.[37] இத்தன்மைகளினால் தான் போலும் சிவலிங்கனார், இன்றைய ஆய்வாளர், மெய்கண்டதேவரின் சிவஞானபோதம் முதல்நூலே; அதன் மொழிபெயர்ப்பே வடமொழிச் சிவஞானபோதம் என்று அறுதியிட்டுரைக்கின்றமை அவதானிக்கத் தக்கதாகும்.[38]

மெய்கண்டதேவரின் சிவஞானபோதம் முதநூலா அல்லது மொழிபெயர்ப்பு நூலா என்பது மேற்போந்த கருத்துக்களை மேலும் நுணுகி ஆராயுமிடத்துப் பெறப்படக் கூடியதும் தனித்ததான ஆய்வுக்குரிய தொன்றாகும்.

திருவியலூர் உய்யவந்ததேவரது திருவுந்தியாரும் திருக்கடவூர் உய்யவந்த தேவரது திருக்களிற்றுப்படியாரும் மெய்கண்ட தேவரது காலத்திற்கு முற்பட எழுந்த சைவசித்தாந்த சாத்திரங்களாகும். இவர்கள் இருவரும் பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவர்களா வர். நாற்பத்தைந்து கலித்தாழிசைகளைக் கொண்ட திருவுந்தியார் சிவபெருமானின் பெருமையினையும் திருவடியுணர்வு எனப்படும் சிவஞானத்தையும் சிறப்பாக விளக்கி நிற்கின்றது. திருவியலூர் உய்ய வந்த தேவரின் மாணவரெனக் கருதப் பெறும் திருக்கடவூர் உய்ய வந்த தேவரால் நூறு வெண்பாக்களால் பாடப்பெற்ற சாத்திரம் திருக்களிற்றுப் படியாராகும். இது திருவுந்தியாருக்கு விளக்கவுரை போல விளங்குகின்றது. இந்நூலில் இறையருள் கூடுதலும் அதன் வழி சிவானுபவத்தைத் துய்த்தல் பற்றியும் தெளிவுற எடுத்தாளப்பட்டுள்ளன. மெய்கண்ட சாத்திரங்களுள் சமயகுரவர்கள். திருத்தொண்டர்கள் பற்றிய செய்திகளைச் சுட்டும் பாங்கும் இந்நூலில் காணலாம்.

மெய்கண்ட தேவரின் மாணவரான சகலாகம பண்டிதர் அருணந்தி சிவாசாரியாரின் சிவஞானசித்தியார் சிவஞான போதத்தின் வழிநூல்களாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. சிவஞான சித்தியார் பரபக்கம், சுபக்கம் எனும் இருபகுதிகளை உள்ளடக்கியுள்ளது. பரபக்கமானது உலகாயதம், சௌத்திராந்திகம், யோகசாரம், மாத்தியமிகம், வைபாடிகம் ஆகிய பௌத்த பிரிவுகளையும், நிகண்டவாதம், ஆசீவகம், பட்டாசாரியம், பிரபாகாரம், சத்தப் பிரமவாதம், மாயாவாதம், பாற்காரியம், நிரீச்சுரசாங்கியம். பஞ்சராத்திரம் எனும் பதினான்கு பிறசமயக் கொள்கைகளை எடுத்துக் கூறி அவற்றிற்கு எதிரான மறுதலை அம்சங்களையும் முன்னூற்றொரு விருத்தப் பாக்களால் விளக்கி நிற்கின்றது. சுபக்கமானது சைவசித்தாந்த உண்மைகளை சிவஞான போத சூத்திரத்தின் ஒழுங்கு முறையை அடி ஒற்றி முன்னூற்றி இருபத்தெட்டு விருத்தப்பாவினால் இனிது விளங்குமாறு எடுத்துரைக்கின்றது. அருணந்தி சிவாசாரியாரின் மறுநூலான இருபா இருபஃது, அகவற்பா, வெண்பா எனும் இருவகைப் பாவகையால் பத்துப் பத்து திருப்பாடல்களைக் கொண்டமைந்ததாகும். குருவாகிய மெய்கண்டதேவரிடம் வினாவுவது போலவும் மெய்கண்டதேவர் விடையிறுப்பது போலவும் ஆக வினாவிடை அமைப்பில் சித்தாந்த உண்மைகளை விளக்குவதாய் அமைந்துள்ள சிறப்பைக் காணலாம்.

மெய்கண்டரின் பிறிதொரு மாணவரான திருவதிகை மனவாசகங்கடந்தாரால் இயற்றப்பட்டது உண்மை விளக்கமாகும். ஐம்பத்திமூன்று வெண்பாக்களால் ஆக்கப்பெற்ற உண்மை விளக்கம் எட்டு வினாக்களுக்கு விடை பகரும் தன்மையில் அமைந்துள்ளது. சைவசித்தாந்தம் எடுத்தாளும் முப்பத்தாறு தத்துவங்கள், முப்பொருள் உண்மை பற்றித் தெளிவுற எடுத்துரைக்கும் வகையில் மெய்கண்டசாத்திரங்களுள் உண்மை விளக்கம் முதன்மைக்குரியதாகின்றது.

உமாபதி சிவாசாரியாரால் அருளிச் செய்யப்பெற்ற பின்வரும் நூல்களான சிவப்பிரகாசம், திருவருட்பயன், வினாவெண்பா, போற்றிப்பஃறொடை, கொடிக்கவி, நெஞ்சுவிடுதூது, சங்கற்ப நிராகரணம் ஆகியன மெய்கண்ட சாத்திரங்களுள் அடங்குகின்றன. உண்மை நெறி விளக்கம் எனும் நூல் முற்பட உமாபதி சிவாசாரியாரால் எழுதப்பெற்றதாகக் கொள்ளப்பட்டதுடன் உண்மைநெறி விளக்கம் உட்படச் சிவப்பிரகாசம் முதலான உமாபதி சிவாசாரியாரின் எட்டு நூல்களும் சித்தாந்த அஷ்டகம் என அழைக்கப் பெற்றது. எனினும் அண்மைக்கால ஆய்வுகள் உண்மை நெறி விளக்கம் சீகாழித் தத்துவ நாதரால் அருளிச் செய்யப் பெற்றதென்பதைப் புலப்படுத்தி நிற்கின்றன.

சிவஞான போதத்திலும் சிவஞான சித்தியாரிலும் கூறப் பெற்ற பொருளுண்மைகளை எடுத்தோதும் வகையில் அமைந்த உமாபதி சிவாசாரியாரின் சிவப்பிரகாசம் சிவஞானபோதத்தின் சார்பு நூலாக எடுத்தாளப்படுகின்றது. இந்நூல் நூறு விருத்தப்பாக்களி னால் அருளிச் செய்யப்பெற்றதாகும். ஐம்பது விருத்தப்பாக்கள் பொது அதிகாரமாகவும் எஞ்சிய ஐம்பது விருத்தப்பாக்கள் உண்மை அதிகாரமாகவும் பகுக்கப்பட்டு பன்னிரு சூத்திர உண்மைகளை விளக்கி நிற்கின்றது. இந்நூலாசிரியரின் மறு நூலான திருவருட் பயன் நூறு குறட்பாக்களால் அருளிச் செய்யப் பெற்றன. பதிமுதுநிலை, உயிரவைநிலை, இருண்மலநிலை. அருளது நிலை, அருளுரு நிலை, அறியுநெறி, உயிர் விளக்கம், இன்புறு நிலை, ஐந்தெழுத்தருணிலை, அணைந்தோர் தன்மை, எனப் பத்து அதிகாரங் களாகப் பகுத்துப் பத்துப் பத்துக் குறள்கள் வழி சைவ சித்தாந்த உண் மையை அழகுற விளக்கி நிற்கின்றது. உமாபதி சிவாசாரியாரின் பிறி தொரு நூலான வினா வெண்பா பதின்மூன்று நேரிசை வெண்பாக் களினால் ஆக்கப் பெற்றதாகும். சித்தாந்த மாணவனொருவன் சைவ சித்தாந்த உண்மையைத் தம்குருவினிடத்தில் வினாவி விடை பெற்றுக் கொள்ளும் தகைமையில் அமைந்துள்ளது. இருபா இருபஃதில் அருணந்தி சிவாசாரியார் தம் குருவான மெய்கண்டாரிடம் வினாவி விடை பெறுவது போல வினா வெண்பாவில் உமாபதி சிவாசாரியார் தம் குருவான மறைஞானசம்பந்தரிடம் வினாவி விடைபெறுமாறாய் அமைந்துள்ளது.

இந்நூலாசிரியரின் மற்றொரு படைப்பான போற்றிப்பஃ றொடை யானது நூற்றித்தொன்னூறு பஃறொடை வெண்பாவினால் இயற்றப் பெற்றதாகும். இந்நூலில் ஆன்மாவின் தொழிற்படும் முறைமையும் இறைவனது உயர்வும் இறைவன் ஆன்மாவின் ஈடேற்றம் கருதி குருவாய் வந்தருளும் தன்மையும் எடுத்தாளப்படுதல் நோக்கத் தக்கதாகும்.

கொடிக்கவி என்னும் நூலும் உமாபதி சிவாசாரியாரால் அருளிச் செய்யப்பெற்றதாகும். தில்லைச் சிதம்பரத்து வருடாந்த உற்சவத்தின் வேளை கொடி மேலே ஏறாத சந்தர்ப்பத்தில் உமாபதி சிவாசார்ரியாரை அழைத்து கொடியேற்றுமாறு வேண்டியவிடத்து உமாபதி சிவாசாரிய ரால் கொடி ஏற்றுதற் பொருட்டு பாடப்பட்டதாகக் கொள்ளப்படு கின்றது. கொடிக்கவி நூலின் பாடல் தொகை கேள்விக்குரியதாகும். சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம் வெளியிட்ட மெய்கண்டசாத்திர மும் [39] சைவசித்தாந்த மகா சமாஜம் வெளியிட்ட சித்தாந்த சாத்திர மும் [40] உமாபதி சிவாசாரியாரின் கொடிக்கவி நான்கு ஆசிரிய விருத் தத்தைக் கொண்டதாக எடுத்தாண்டன. இதற்கு முரண்படும் வகை யில் எஸ். ஜானகி தனது நூலில் கொடிக்கவி ஐந்து திருப்பாடல்களைக்

கொண்டதாக எடுத்தாண்டதுடன் ஐந்தாவதான பாடலையும் சுட்டி யுள்ளமை நோக்கத்தக்கதாகும்.[41] இப்பாடல் எந்த இடத்தில் இருந்து பெறப்பட்டது என்பதற்குரிய சான்றெதனையும் அளிக்கவில்லை. இதற்கும் மேலாக சமீப காலத்தில் வெளியிடப்பெற்ற தமிழ் இலக்கியக் கலைக்களஞ்சியத்தில் 'கொடிப்பத்து' ஆறு பாடல்களைக் கொண்டுள்ளதாக குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.[42] இங்கு கொடிக்கவிக்குப் பதிலாக கொடிப்பத்து எனும் புதுப் பெயர் சுட்டப்பட்டுள்ளமையும் ஆறு பாடல்கள் எனக் குறிப்பிட்டுள்ளமையும் சிந்தனைக்குரிய தொன்றா கும். மேலும் கொடிப்பத்து என்பது பத்து பாடல் கொண்ட கொடிக் கவியோ எனும் ஆசங்கையைத் தரவல்லதாகும்,

நெஞ்சு விடுதூது எனும் நூல் உமாபதி சிவாசாரியரால் ஆக்கப் பெற்றதாகும். நூற்றிருபத்தைந்து கண்ணிகளைக் கொண்டமைந்த நூலாகும். தமது குருவான மறைஞானசம்பந்தரிடத்து தனது நிலையை வெளிப்படுத்திக் கொன்றைமாலை வாங்கிவருமாறு நெஞ்சத்தைத் தூதாக அனுப்பும் வகையில் இப்பாடல்கள் அமைந்துள்ளன. இந் நூலில் சைவசித்தாந்தத்தின் செழுமையும் எடுத்தோதப்படுவது நயக் கத்தக்கதாகும். உமாபதி சிவாசாரியாரின் மற்றொரு நூலான சங்கற்ப நிராகரணம் அகச் சமயங்களை எடுத்தோதுவதுடன் அச்சமயங்களின் நிராகரணங்களையும் அகச்சமயங்கள் வாயிலாகவே மறுப்பது போல அமைக்கப்பட்டிருத்தல் கவனிக்கத்தக்கதாகும். இது இருபது நேரிசை ஆசிரியப்பாக்களைக் கொண்டுள்ளது. பாடாணவாதம், பேதவாதம், சிவசமவாதம், சங்கிராந்த வாதம், ஈசுவர அவிகார வாதம், நிமித்த காரண பரிணாம வாதம் ஆகிய அகச்சமயங்களுடன் மாயாவாதம், ஐக்கிய வாதம், சுத்த சைவம் ஆகிய பிரிவுகள் பற்றி இதில் எடுத் தாளப்படுகின்றன,

சீகாழித் தத்துவநாதரால் இயற்றப் பெற்றதாகக் கருதப்பெறும் உண்மை நெறி விளக்கம் ஆறு திருப்பாடல்களைக் கொண்டுள்ளது. இந்நூல் தசகாரியமான தத்துவரூபம், தத்துவதரிசனம், தத்துவசுத்தி, ஆன்மரூபம், ஆன்மதரிசனம், ஆன்ம சுத்தி, சிவரூபம், சிவ தரிசனம், சிவ யோகம் சிவபோகம்என்பன பற்றி எடுத்தாளுகின்றன. சித்தாந்த சாத்தி ரத்தில் ஒன்றாகக் கொள்ளப்படும் உண்மை நெறி விளக்கத்திலும் பார்க் கச் சீகாழிச் சிற்றம்பல நாடிகள் எழுதிய துகளறு போதத்தைச் சாத்திர நூல்களில் ஒன்றாக வைத்து எண்ணப்படலாம் எனச் சில அறிஞர்கள் கருதுவர். நூறு திருப்பாடல்களைக் கொண்ட துகளறு போதம் தச காரியம் பற்றியே விரிவாக எடுத்துரைத்தல் காணலாம், கிடைக்கப் பெற்ற சில ஓலைச் சுவடிகளில் உண்மை நெறி விளக்கம் காணப்படாது துகளறு போதம் காணப்படுவதனால் மேற்கண்ட கருத்திற்கு வலு வூட்டுகின்றது. இத்தன்மையினால்தான் போலும் சைவ சித்தாந்த

மகாசமாஜப் பதிப்பில் மெய்கண்ட சாத்திரங்களுடன் துகளறு போத மும் சேர்த்துக் கொள்ளப்பட்டிருத்தல் அவதானிக்கத்தக்கதாகும்.

சித்தாந்த உண்மை

சிவஞான போதம் தெளிந்த உண்மைப் பொருளை உணர்த்த அதனை விரித்துரைக்கும் வகையில் சிவஞான சித்தியார், சிவப்பிரகாசம், திருவருட்பயன் போன்ற பல நூல்கள் அவரின் மாணவர்களாலும் மாண வர் பரம்பரையாலும் எழுதப் பெற்றன. இத்தன்மை சிவஞான போதத்தின் சிறப்பினை உணர்த்தும் தரத்ததாகும். சிவஞான போதத்திற்கு பதினெட்டாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த சிவஞான யோகிகள் இரண்டு உரைகள் எழுதினார். ஒன்று விரிவானதும் மற் றது சுருக்கமானதும் ஆகும். விரிவான உரை சிவஞானபோத மாபா டியம் என அழைக்கப்பட சுருக்கவுரையானது சிற்றுரை என அழைக் கப்பட்டது. சிவஞானபோத மாபாடியம் சிவஞான போதத்தைத் தெளிவுற விளங்கிக் கொள்வதற்கு எழுந்த உரைநூல்களுள் சிறப்பு மிக்கதாகக் கற்றறிந்தோரால் ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்றது.

வாகீசரின் ஞானாமிர்தம், தத்துவப் பிரகாசரின் தத்துவப் பிரகாசம், சிவாக்கிரக யோகிகளின் சிவநெறிப் பிரகாசம் என்பன சித் தாந்த உண்மைகளைத் தமிழில் எடுத்தோதிய குறிப்பிடத்தக்க சில நூல்களாகும். மெய்கண்ட சாத்திரங்களுக்கு முற்பட வட மொழியி லும் சைவ சித்தாந்தக் கருத்துக்கள் எடுத்தாளப்பட்டுள்ளமை குறிப் பிடத்தக்கனவாகும். அஷ்டப் பிரகரணம் என சுட்டப்பெறும் எட்டு நூல்களும் சித்தாந்தம் பற்றி விளக்கும் நூல்களாகும். போஜதேவர் எழு திய தத்துவ பிரகாசிகை, சத்தியோ ஜோதி சிவாசாரியார் எழுதிய தத் துவ சங்கிரகம், தத்துவத்திரய நிர்ணயம், போக காரிகை, பரமோக்ஷ நிராச காரிகை ஆகியனவும் பத்தரமகாண்டாவின் மோக்ஷகாரிகை, நாதகாரிகை ஆகியனவும், ஸ்ரீ கண்டா சாரியாரின் இரத்தினத் திரயம் என்பனவும் அவற்றுள் அடங்கும். இவற்றினைவிட சர்வான்ம சம்பு வின் சித்தாந்த தீபிகை அகோராச்சாரியாரின் சித்தாந்தார்த்த சமுச் சய, சிவாக்கிரக யோகியின் சைவப் பரிபாஷை, சிவஞான போத சங்கிரக வியாக்கியான சைவ சன்னியாசப் பத்ததி, கிரியா தீபிகை, சிவாக்கிர பாஷியம் ஆகியனவும் அப்பய்ய தீட்சிதரின் சிவதத்துவ விவேகம் சருவாத்ம சம்புசிவாசாரியாரின் சித்தாந்தப் பிரகாசிகை, ஞானப்பிரகாச சுவாமிகளின் சிவயோகசாரம், சித்தாந்த சிகாமணி, சிவயோக ரத்தினம், சிவசமாதி மகாத்மய சங்கிரகம் ஆகியனவும் சைவசித்தாந்த சிந்தனைகளை எடுத்தாண்ட வடமொழி சார்ந்த நூல்களுள் குறிப்பிடத்தக்கனவாகும். தமிழில் எழுந்த சைவ சித் தாந்த நூல்களோடு வடமொழி சார்ந்த சைவ சித்தாந்த நூல்களை

ஒப்பிட்டு நோக்குகையில் இவற்றுக்கிடையில் எண்ணக்கருத்து வேறு பாடுகளோ முரண்பாடுகளோ இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. எனினும் தமிழில் எழுந்த மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் போன்றனவற்றில் குறிப் பாக அறிவாராய்ச்சியியல், பிறமத நிராகரணம் போன்ற சில அமிசங் களில் முற்பட எழுந்த வடமொழி சார்ந்த சித்தாந்த நூல்களிலும் பார்க்கச் சிறப்புற்ற வகையில் விளக்குவனவாக அமைந்துள்ளன. இது பற்றி மேலைத்தேய அறிஞர் றிச்சாட் டேவிட் எடுத்தாளுகையில், வடமொழியில் எழுந்த சைவசித்தாந்தத்தைத் தமிழில் எழுந்த சைவ சித்தாந்தத்தோடு ஒப்பிடுகையில் வடமொழிச் சைவசித்தாந்தத்தி னின்று சிறப்புற்ற வகையில் வளர்ச்சியும் விரிவும் கொண்டமைந்த தாகத் தமிழில் எழுந்த சைவசித்தாந்தத்தைச் சுட்டிச் செல்கின்றார். மேலும் சைவ சித்தாந்தத்திற்குத் தொண்டாற்றிய சிவாக்கிரக யோகிகள், ஞானப்பிரகாசர், உமாபதி சிவாசாரியார், சிவஞான சுவாமிகள் போன்றோர் தமிழ்மொழி, வடமொழி என்ற பேதமின்றி வடமொழியிலும் தமிழ் மொழியிலும் சைவசித்தாந்தம் பற்றிப் பல ஆக்கங்கள் படைத்திருப்பது குறிப்பிடத்தக்க ஓரமிசமாகும்.

மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் போலச் சித்தாந்த உண்மைப் பொருளை எடுத்துரைப்பனவாய் பண்டார சாத்திரங்கள் பதினான்கு நூல்கள் எழுந்தன. இவை சிவாகமங்களையும் மெய்கண்ட சாத்திரங் களையும் ஆதார மூலகங்களாகக் கொண்டெழுந்தனவாகும். தசகாரி யம், சன்மார்க்க சித்தியார், சிவாச்சிரமத்தெளிவு, சித்தாந்தப் பஃ றொடை, சித்தாந்த சிகாமணி, உபாயநிட்டை வெண்பா, உபதேச வெண்பா, நிஷ்டை விளக்கம், அதிசயமாலை, நமச்சிவாயம், தசகாரிய மாலை, உபதேசப் பஃறொடை, தசகாரியம், பஞ்சாக்கரப் பஃ றொடை ஆகியன மேற்சுட்டிய பண்டார சாத்திரங்களாகும். தச காரியம் முதல் நமச்சிவாயம் ஈறாக உள்ள பத்து நூல்களும் அம்பல வாண தேசிகரால் அருளிச் செய்யப் பெற்றன. தசகாரியமாலையும் உபதேசப்பஃறொடையும் தட்சிணாமூர்த்தி தேசிகராலும் தசகாரியம் சுவாமிநாத தேசிகராலும் பஞ்சாக்கரப் பஃறொடை பின்வேலப்ப தேசிகராலும் இயற்றப் பெற்றவையாகும்.

இவ்வாறாக மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் முதலான பல சாத்திர, தோத்திர நூல்களின் செழுமையினால் சைவசித்தாந்தம் தத்துவார்த்தி யிலும் சமயவாழ்வு நிலையிலும் சிறப்புற்றிருந்தமையை அறியக் கூடியதாக உள்ளது.

அத்தியாயம் - இரண்டு
சைவசித்தாந்தத்தில் இறையுண்மை

முப்பொருள் உண்மை பேசும் நெறியாகச் சைவசித்தாந்தம் விளங்குகின்றது. பதி, பசு, பாசம் எனும் இம் முப்பொருளில் பதியுண்மை முதன்மைக்குரியதாகும். பதியாகச் சிவன் எடுத்தாளப்படுகின்றார். சிவன் முழுமையான நிறைவான உண்மைப் பொருளாக எடுத்தாளப்படுவதுடன் வழிபாட்டிற்குரிய தன்னிகரில்லாக் கடவுளராகவும் போற்றப்படுகின்றார். இவ்வகையில் இறைபற்றிய எண்ணக்கருத்தானது தத்துவ நிலைக்கும் சமய நிலைக்கும் பொருந்தும் வகையில் இங்கு எடுத்தாளப்படுவது நோக்குதற்குரியது.

இந்திய சமயங்களுள் இறைவனை ஏற்று நிற்கின்ற சமயங்கள் வைதீக சமயங்கள் எனப் பொதுவில் ஏற்கப்படுதலை முன்னர் கண்டோம். இறைவனை ஏற்று நிற்கின்ற வகையில் சைவசித்தாந்தமும் வைதீக சமயப் பகுப்பிலடங்கும் ஒரு சமயமாகும். இறைவன் எனும் எண்ணக்கருவானது பௌதீகத்திற்கு அதீதமான தொன்றாகும். பௌதீகத்திற்கு அப்பாற்பட்ட பொருளாகையால் எமது ஐம்புல அறிவினால் நேரடியாக அறியப் பெறமுடியாததாகும். இறைவனைப் புறப்பொருட்களைக் காண்பது போலக் காண்பதரிதாகும். இவ்வாறு காணுதற்கரிதான இறைவனின் இருப்பை, உண்மைத் தன்மையை தர்க்க முறையில் எடுத்தாளுதல் இறைவனை ஏற்று நிற்கின்ற ஒவ்வொரு சமய, தத்துவவாதிகட்கும் அவசியமானதொன்றாகும். இவ்வகையில் சைவசித்தாந்தமும் பதியுண்மைக்கு முதன்மையளித்து விளக்கி நிற்றல் காணலாம்.

சைவசித்தாந்தம் சிவனை முழுமுதற்கடவுளாகக் கொண்டு விளங்குதலை முன்கண்டோம். கடவுள் எனக் கூறும் போது இதற்குச் சில விளக்கங்கள் கொடுக்கப்படுகின்றன. கட+உள் எனும் பகுப்பு கடந்து+உள்ளவர் அல்லது கடந்து+இருப்பவர் எனச் சுட்டலாம். சடத்தை, உள்ளத்தைக் கடந்திருப்பவர் எனவும் கொள்ளலாம். மேலும் இதனையே உள்ளத்தைக் கடந்தவர்; உலகத்தைக் கடந்தவர்; இவற்றைக் கடந்தும் அதனுள் நிற்பவர் எனப் பலவாறாக விரித்து விளக்கி நிற்றல் காணலாம். இவ்விதக் கருத்துக்கள் கடவுள் எனும் பதத்திற்குப் பொதுவாக வழங்கப்படுகின்ற விளக்கமாகும். கடவுள் கடந்துள்ளவர் அல்லது கடந்திருப்பவர் எனக் கொள்ளப்படுகின்ற வேளை கடவுள் இருப்புடையவரா? அல்லது கடவுள் உள்ளவரா?

எனும் கேள்விகள் பொருளற்றதாதல் காண்க. எனினும் கடவுளின் இருப்பிற்குரிய நியாயங்களைச் சித்தாந்தம் பலவகைகளிலும் தெளிவாக நிறுவமுற்படுவதும் காணலாம்.

பொதுவில் இறைவன் உயர்வானவரும் முழுநிலைக்குரியவருமாவார். இங்கு இறைவன் தனிநிலைக்குரியவரோ அன்றேல் தனிநிலை கடந்தவரோ? எனும் கேள்வி எழுவதுண்டு. இந்து சமயத்தில் பௌதீக அதீதநிலை சார்ந்த வகையில் இறைவன் தனிநிலை கடந்தவராகவும் முதன்மைக்குரிய நிறைவானவராகவும் எடுத்தாளப்படுகின்றார். வேத உபநிடதங்கள் இறைவனைப் பிரமம் என அழைக்கின்றன. குண இயல்பு கடந்த உயர்வான பரம்பொருளாய் விளங்குகையில் நிர்க்குணப்பிரமம் எனவும் குறிப்பிட்ட குண இயல்புகள் சிறப்பியல்புகள் இணைந்த நிலையில் சகுனப்பிரமம் அல்லது ஈஸ்வரன் எனவும் அழைக்கப்படுகின்றது. ஈஸ்வரன் தெய்வீக நிலைக்குரியதாயும் தனி நிலை சார்ந்ததாயும் வழிபாட்டிற்குரியவராயும் அமைவது காணலாம். இவ்வாறான நிர்க்குணப்பிரமம் சகுனப்பிரமம் எனும் வேறுபாட்டை அத்வைதத்தினைப் போதித்த சங்கராச்சாரியாரும் எடுத்தாளுதல் நோக்கத்தக்கது.

சொரூப நிலை

சங்கரரின் நிர்க்குணப் பிரமம், சகுணப்பிரமம் அல்லது நிர்விஷேஷணம், அவிஷேஷணம் என்பது போன்ற ஒரு பாகுபாட்டைச் சித்தாந்தமும் எடுத்தாள்வது காணலாம். முதற் கடவுளரான பரமசிவம் சொரூபநிலை அல்லது சிறப்பியல்பு, தடத்தநிலை அல்லது பொதுவியல்பு எனும் இரு நிலை கொண்டவராக விளக்கப்படுகின்றது. சொரூபநிலை எனும் போது குணங்குறிகள் கடந்த நிலையாகவும் தடத்த நிலை எனும் போது பண்பு, தொழில் இணைந்த நிலையாகவும் அமையும்.

எந்தவித கலப்புமின்றி தன் உண்மையுடன் விளங்கும் நிலையே சொரூபநிலையாகவும் சிறப்பியல்பாகவும் எடுத்தாளப்படுகின்றது. இந்நிலையில் சுத்தசிவம், சொரூப சிவன், பரமசிவம் என அழைக்கப்படுவதாகச் சைவசித்தாந்திகள் கொள்வர். இறைவன் ஆன்மாக்களையும் பிற பொருட்களையும் நோக்காது தன் சுய சொரூபத்தில் விளங்குவதே உண்மை இயல்புமாகின்றது. பரமசிவன் அருவம், உருவம், அருவுருவம் எனும் முத்திறமேனி கடந்தவனாயும் மனம், வாக்கு, காயம் எனும் திரிகரண நிலைக்கு அதீதமானவனாயும் விளக்குதல் காண்க. இக்கருத்தை ஏற்ற அருணந்தி சிவாச்சாரியார்,

"'சிவனருவுருவு மல்லன் சித்தினோ டசித்து மல்லன்
பவமுதற் தொழில்க ளொன்றும் பண்ணிடு வானுமல்லன்
தவமுதலியோக போகந் தரிப்பவனல்லன் றானே
இவைபெற வியைந்து மொன்று மியைத்திடாவியல்பினானே''

என அழகுற எடுத்தாள்வது காணலாம்.[1] பரமசிவன் முத்திரு மேனி அல்லாதவனாயும், சத்திவடிவமும் அத்துவாவடிவ மந்திரவடி வங்களும் அல்லாதனவாயும் தவ, போக, யோக வடிவங்கொள்ளா தவனாயும் தடத்த இலக்கணத்தை கொண்டிருப்பினும் இவற்றி லொன்றையும் பொருந்தாத சுத்த சைதன்னிய இலக்கண முடையவ னாயும் உள்ளான் என்பதை எடுத்தாளுகின்றார்.

இத் தன்மை கருதியே,

அறிவரிதாய்ச் சச்சிதானந்தமாகி
யகண்டமாய் நித்தியமா யனாதி யாகிப்
பொறிகரணங் குறி குணங்கள் விகாரமின்றாய்ப்
பூரணமா யொப்பிலதா யமல மாகிச்
செறிவரிதாய் மிகச் சிறிதாய்ப் பெரிது மாகிச்
சித்த சித்தா யுள்ளதனைச் சேட்டித் தொன்றாய்ப்
பிறிவிலதாய்ப் பேரொளியாய்ப் பெண்ணலியாணன்றாய்ப்
பெறும் பொருளாம் பதி சொரூபம் பேசுங் காலே'

எனச் சிவாகிரக யோகிகள் விபரித்து நிற்பது காண்கின்றோம்.[2] சொரூப நிலையை விளக்க முற்பட்ட உமாபதி சிவாசாரியாரும் பின் வருமாறு சிவத்தின் தன்மையை எடுத்தாளுகின்றார்.

...பதிபரமே அதுதான்
நிலவும் அரு உருவின்றிக் குணம் குறிக ளின்றி
நின்மலமாய் ஏகமாய் நித்தமாகி
அலகிலுயிர்க் குணர்வாகி அசலமாகி
அகண்டிதமாய் ஆநந்த உருவா யன்றிச்
செலவரிதாய்ச் செல்கதியாய்ச் சிறிதாகிப் பெரிதாய்த்
திகழ்வது தற் சிவமென்பர் தெளிந்து ளோரே'

எனச் சுட்டும் பாடல் இவ்வியல்பைத் தெளிவுறக் குறித்து நிற்கின்றது. [3]

பதியானது அருவம், உருவம் அற்றதாய் குணங்குறிகளெதுவும் இல்லாததாய், மலசம்பந்தம் இல்லாததாய், சலனமற்றதாய், கண்டிக் கப்படாததாய் அழியாததாய், அளவு நிலைக்கப்பாற்பட்டதாய்

விளங்கா நிற்பதே பரமசிவன் எனத் தெளிந்தோர் கூறுவர் என்கின்றார். இவ்வகையில் சொரூப நிலைக்குரிய பரமசிவன் முழு நிலை சார்ந்த தத்துவ உண்மைப் பொருளாய் குணாதீதத்திற்குரியனாய் எடுத்தாளப்படுவது தெற்றெனப் புலப்படும். இக்கருத்தினைக் கச்சியப்பசிவாச்சாரியார் கீழ்வருமாறு எடுத்தாள்வது நயக்கத்தக்கதாகும்.

ஊரிலான்குணங் குறியிலான் செயலிலா னுரைக்கும்
பேரி லானொரு முன்னிலான் பின்னிலான் பிறிதோர்
சாரி லான்வரல் போக்கிலான் மேலிலான் றனக்கு
நேரி லானுயிர்க் கடவுளா யென்னுளே நின்றான்.

என இறைவனின் சொரூப நிலையை எதிர்மறை முறையில் உணர்த்தி நிற்குமழகு குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[4]

இறைவனின் சொரூப நிலையை உடன்பாட்டு நிலையில் உணர்த்துதல் இயலாது. பரமசிவன் ஒப்பிட்டு விளக்குதற்கு அப்பாற்பட்டு உவமைகடந்தோனாய் உள்ளான். இதனாலேயே,

'பெருமைக்கும் நுண்மைக்கும் பேரருள்
பேற்றின் அருமைக்கும் ஒப்பின்மையான்'

எனத் திருவருட்பயன் ஒப்பீட்டிற்கு அப்பாற்பட்டமையைச் சுட்டி நிற்கின்றது.[5] இதனாலேயே தனக்குவமையில்லாதவனாய் இறைவன் விளங்குகின்றான். 'இப்படியன் இந் நிறத்தன் இவ்வண்ணத்தன் இவன் இறைவன் என்றெழுதிக் காட்டொணாதே' என எவராலும் காட்டவொண்ணாதவாறு கருவி கரணங்களுக்கு அப்பாற்பட்டு இறைவன் நிற்கின்றான். எல்லாவற்றையும் கடந்து நிற்கும் நிலை சொரூப நிலையாகும். இவ்வனுபவ உண்மையே.

'விண்ணிறைந்து மண்ணிறைந்து மிக்காய் விளங்கொளியாய்
எண்ணிறந்தெல்லை யிலாதானே'

என மணிவாசகரால் எடுத்தாளப்படுகின்றது.[6]

இறைவன் பௌதீக அதீத நிலைக்குரியவனாக இருப்பது மட்டுமன்றி, ஏதுக்களாலும் எடுத்தமொழிகளாலும் சோதிக்க வேண்டா சுடர்விட்டுளன் எங்கள் சோதி, என விளக்குவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இதனாலேயே ''சொற்பதங்கடந்த தொல்லோன் காண்க'' என எடுத்தாளப்படுதல் காணலாம். இவ்வாறாக எதிர்மறை நிலையிலேயே இறைவனின் சொரூப நிலை உணர்தல் இலகுவானதாகும்.

சொரூப சிவம் மேற் சுட்டப் பெற்றது போல குணங்குறிகள் கடந்து, அருவ, உருவ, அருவுருவ மேனிகள் கடந்து, முப்பத்தாறு தத்துவங்களுக்கும் அப்பாலாய்ப் போதப் பொருளாய் தத்துவ நிலைக் குரிய முழுமைப் பொருளாய் எடுத்தாளப் படுவது நயத்தற்குரிய தாகும்.

தடத்த நிலை

சொரூப நிலையில் சிவன் தத்துவ உண்மைப்பொருளாயும் நிறைவான பூரணனாயும் எடுத்தாளப்படுகிறார். தடத்த நிலையில் சிவன் குணவியல்புகளுடன் கூடியவராய் உருவ, அருவ, அருவுருவத் திருமேனிகள் தாங்கியவராய் வழிபாட்டிற்குரிய தெய்வமாய் உணர்ந் தறிதற்கெளியனாய் விளங்குகின்றார். சொரூப நிலையில் அறிதற்கரி தான பரமசிவன் தடத்த நிலையில் மாறுபட்டு அமைவதனை,

''அகளமாய் யாவரும் அறிவரது அப்பொருள் சகளமாய் வந்தது..."7 எனத் திருவுந்தியாரில் தெளிவுறக் குறிப்பிடுதல் காண லாம். சகலமென்பது உருவத்திருமேனியைக் குறிக்கும். இறைவன் ஆன் மாக்களின் பொருட்டு உருவங் கொள்கின்றான். இவ்வகையில் அருவம், அருவுருவம், உருவம் எனும் மூன்று வகையான திருமேனி கொண்டு ஒன்பது வகையான நாமரூப பேதங்களைக் கொள்கின்றான்.

சிவம், சத்தி, நாதம், விந்து எனும் நான்கு அருவத் திருமேனி களையும் சதாசிவம் எனும் அருவுருவத் திருமேனியையும் மகேஸ் வரன், உருத்திரன், விஷ்ணு, பிரமன் எனும் நான்கு உருவத் திருமேனிகளையும் தாங்குவதாகச் சித்தாந்தம் கொள்ளும். ஜீவராசி கள் மேல் கொண்ட அளவற்ற அன்பினால் சொரூப நிலையினின்று நவபேத நாயகனாய் படைத்தல், காத்தல், அழித்தல், அருளல், மறைத்தல் ஆகிய ஐந்தொழில்களை ஆற்றுபவராக இறைவன் திகழ்கின்றார்.

இதனையே சிவநெறிப் பிரகாசம்,

மந்திரமே தனுவான சதாசி வேசர்
    மகேசருருத் திரர் திருமால் மலரோன் மூர்த்தி
யைந்தினையு மதிட்டித்தே சிருட்டி யாதி
    யைந்தொழிலு மவர்களைக் கொண் டாக்கி யென்றும்
பந்தமிலா மெய்ஞ்ஞான வடிவே யாகிப்
    பரமறநின் றிடல் தடத்தப் பரிச தாகும்'

என எடுத்தாள்வது நோக்கத்தக்கதாகும்.[8] சொரூப நிலையில் இறைவனுக்கு யாதொரு வடிவமும், யாதொரு நாமமும், யாதொரு தொழிலிலும் இல்லை. அவ்வாறான இறைவன் தடத்த நிலையில் நாம, ரூப, தொழில் கொண்டோனாய் விளங்குகின்றார். இதனையே திருவாசகத்தில் மணிவாசகப்பெருமான்

''ஒருநாமம் ஓர் உருவம் ஒன்றும் இல்லாற்கு ஆயிரம்
திருநாமம் பாடி நாம் தெள்ளேணம் கொட்டாமோ''

என எடுத்தாள்வது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[9]

இறைவன் ஆன்மாக்களின் பொருட்டு ஐந்தொழிலை ஆற்றுதலின் அந்நிலை பொதுவியல்வெனப்படும். உண்மை இயல்பு இயற்கையானதாயும் பொதுவியல்பு தேவையின் நிமித்தம் எழும்நிலையில் செயற்கையானதாயும் விளங்கும். பரமசிவனின் சக்தி பராசக்தி எனப் படும். ஐந்தொழிலை ஆற்றுமிடத்து இச்சக்தி இச்சாசக்தி, ஞானா சக்தி, கிரியாசக்தி என மூன்றாக எடுத்தாளப்படும். சிவன் ஞான சக்தியைப் பொருந்திய பொழுது அருவத்திருமேனியுடையவராவார். சிவன் ஞானசக்தியையும் கிரியாசக்தியையும் சமமாகப் பொருத்திய பொழுது அருவுருவத் திருமேனியுடையவராவார். ஞானசக்தி குறைந்தும் கிரியாசக்தி கூடியிருக்கும் போது உருவத் திருமேனியாகும்.

படைத்தல் (சிருஷ்டி), காத்தல் (திதி), அழித்தல் (சங்காரம்), மறைத்தல் (திரோபவம்), அருளல் (அனுக்கிரகம்), எனும் ஐந்தொழில்களைப் பிரமா, விஷ்ணு, உருத்திரன், மகேஷ்வரன், சதாசிவன் ஆகிய மூர்த்திகள் சரஸ்வதி, இலக்ஷுமி, உமை, மகேஸ்வரி, மனோன்மணி ஆகிய சக்தி பேதங்களின் துணையுடன் ஆற்றி நிற்பர். இவற்றுடன் சிவத்திற்கு சக்தியும், நாதத்திற்கு விந்தும் ஆக சிவபேதம் ஏழினையும் பரமசிவன் பராசக்தியுடன் நின்று நாமரூபங்களுக்கேற்ப பிரிப்பின்றி செயலாற்றுவர். ஆன்மாக்கள் கன்மபலனை அனுபவித்தற் பொருட்டு தநு, கரண, புவன போகங்களைத் தோற்றுவித்தலே படைப்பாகும். ஆன்மாக்கள் கன்மங்களை அனுபவிக்கும்வரை காத்தலே காத்தலாகும். வினைப்பயனை அனுபவித்த ஆன்மாக்களை முதற் காரணத்தில் ஒடுக்குதலே அழித்தலாகும். மறைத்தலானது ஆன்மாக்களைப் போக்கியப் பொருள்களில் மூழ்கவைத்தலாகும். ஆன்மாக்களுக்குப் மலபந்தத்தை விலக்கிச் சிவத்துவத்தை விளக்குதலே அருளலாகும். இவ்வகையில் தடத்தநிலையில் சிவன் ஆற்றும் ஐந்தொழிலும் அருட்செயலேயாகும்.

தடத்தநிலையில் பஞ்சகிருத்திய கருத்தாவாகிய சிவன் குணவியல்வுடையவராக வியங்குகின்றார். குறிப்பாக எட்டுக் குணங்களைக்

181-491
NAN
AR

கொண்டவராகச் சித்தாந்தம் குறிப்பிடுகின்றது. அவை தன்வயத்த னாதல், தூயவுடம்பினனாதல், இயற்கை உணர்வினனாதல், முற்று முணர்தல், இயல்பாகவே பாசங்களினீங்குதல், பேரருளுடைமை, முடி விலாற்றலுடைமை, வரம்பிலின்பமுடைமை என்பனவாகும். ''எண் குணத்தான் தாளை வணங்காத் தலை'' எனவும் 10 ''இரும்புயர்ந்த மூவிலைய சூலத்தினானை யிறையவனை மறையவனை யெண் குணத்தினானைக்'' 11 எனவும் எடுத்தாண்ட கூற்றுக்கள் சிவன் எண்குணத்தான் என விளம்பிற்று. அதேவேளை சிவன் 'நிர்குணன்' எனவும் 'குணாதீதன்' எனவும் அழைக்கப்படுவது முரண்படாதோ எனும் கேள்வி எழுதல் சாத்தியம். ஆனால் சிவனைக் குணாதீதன், நிர்க்குணன் என்பது எண்குணத்தான் எனும் நிலையை முரன்படுத்தாது. மாயை மலமானது சாத்வீகம், இராசதம், தாமதம் எனும் முக் குணங்களைக் கொண்டது. இம் முக்குணங்களற்றவன் சிவன். எனவே குணாதீதன், நிர்க்குணன் என அழைக்கப்படுகின்றான். இதனால் எண்குணங்களைக் கொண்ட சிவன் அதேவேளை மாயாகுணங்களான முக்குண சம்பந்தமற்ற வகையில் நிர்க்குணனாகவும் எடுத்தாளத்தக்க வனாகின்றான்.

சித்தாந்தம் காட்டும் பரம்பொருள் பரமசிவன் ஒன்றே எனினும் இயல்பு கருதி, அதாவது சொரூப நிலையில் பரமசிவம் ஆகவும் தடத்த நிலையில் குணம், தொழில் கைவரப்பெற்று பஞ்சகிருத்தி யங்களும் முத்திருமேனிகளும் ஏற்பவராக நவபேத நாயகனாக எடுத் தாளப்படுகின்றார். ஆன்மாக்களின் ஈடேற்றத்தின் பொருட்டு படைத் தல், காத்தல், அழித்தல், மறைத்தல், அருளல் என்னும் பஞ்ச கிருத்தியங்கள் இறைவனால் அமைவுறுகின்றன. சைவசித்தாந்தம் பௌதீக நிலை சார்ந்த பூதங்கள் முதலாக சிவனீறாக உள்ள முப் பத்தாறு தத்துவங்களைத் தெளிவுற விளக்குகின்றது. முப்பத் தாறு தத்துவங்களுள் சிவதத்துவங்களான சிவன், சக்தி, சதா சிவம், ஈஸ்வரம், சுத்தவித்தை ஆகிய ஐந்து தத்துவங்களும் சுத்த மாயா காரியங்களாகும். இலய தத்துவம், தூயலயதத்துவம், போக தத்துவம், சூக்குமபிரவிருத்தி தத்துவம், தூலஈஸ்வர தத்துவம் எனவும் அழைக்கலாம். இவ்வகையில் சிவன் சுத்தமாயா காரியத்துக் குட்பட்டுத் தொழிற்படும் வகையில் சொரூப நிலைச் சிவனிலிருந்து வேறுபட்டு அமைவது தெளிவாகப் புலனாகின்றது. சொரூப நிலைச் சிவம் முப்பத்தாறு தத்துவங்கட்கும் அப்பாற்பட்டு விளங்கும் சிவம் என விளக்குகையில் அங்கு மாயையின் செல்வாக்கால் பந்திக்கப் பட்டிருப்பதில்லை என்பது தெளிவு. இத்தன்மையை ஆழமாக நோக்கின் சங்கரர் சுட்டுகின்ற மாயா வாசனை சிறிதுமற்ற, குணங் களெதுமற்ற நிர்க்குணப் பிரமத்தின் இயல்பிற்குப் பெரிதும் ஒப்பதாய் சித்தாந்தம் காட்டும் சொரூப நிலைச் சிவமமைகின்றது. சொரூப

நிலை இயல்பான நிலை அல்லது சிறப்பான நிலை என எடுத்தாளத்தக்கதாகும். தடத்த நிலையில் சிவன், அருவம், உருவம், அருவுருவம் எனும் ஒன்பது திருமேனிகளையும் கொண்டவனாய் ஆன்மாக்களின் வழிபாட்டிற்குரிய உயர்ந்த கடவுளராக அமைகின்றார். இங்கு ஆன்மாவின் ஈடேற்றத்திற்குரிய மூலமான முழுமுதற்பொருளாய் சிவன் அமைவதனைச் சித்தாந்தம் சித்தரித்து நிற்கின்றது.

பிரமாணங்கள்

இறைவனை சொருப நிலையிலும் தடத்த நிலையிலும் விளக்கிநிற்கின்ற வேளை இறைவனின் உண்மையை சித்தாந்தம் எடுத்தாளுகின்றது. இந்திய மரபில் அறிவைப் பெறவல்ல பிரமாணமாகப் பல்வேறு பிரமாணங்களை வேறுபட்ட தத்துவக்குழுவினர் எடுத்தாள்வர். காட்சி, அனுமானம், ஆப்தம் ஒப்புவமை (உபமானம்) அர்த்தாப்த்தி, அனுபலப்த்தி ஒழிபளவை, சம்பவம், ஐதீகம், சகயம் எனப் பத்துப் பிரமாணங்களை வேதவியாசகர் எடுத்தாள்வார். இவற்றுள் முதல் மூன்றினை அறிவைத்தரவல்ல பிரமாணமாக சைவ சித்தாந்திகள் கொள்வர். ஏனைய பிரமாணங்களின் அமிசங்களும் இம் மூன்றில் அடங்குமென இவர்கள் கருதுவர். இவை பற்றி விரிவாகப் பின் ஆராய்வோம்.

இறைவன் பௌதீக அதீத நிலைக்குரியதாக விளங்குகையினால் அறிவைப் பெறவல்ல பிரமாணங்களான காட்சிவழி இறைவனை அறிதல் சாத்தியமற்றதாகும். காட்சி புலன் வழிப்பெறுகின்ற அறிவை அடக்கும். அனுமானமும் அறிந்த ஓர் உண்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டு அறியாதவற்றை அனுமானித்தறிய உதவுகின்றது. இறைவன் பற்றி அறிவைப்பெற ஆப்தம் பெரிதும் உதவுகிறது. ஆப்தம் எனும் போது வேதவாக்குகள், ஞானிகள் முனிவர்கள் கண்டு அனுபவித்த கூற்றுக்களை உள்ளடக்கியதாகும். இறைவன் நேரில் கண்டறிதற்கு அரிதானவனாக உள்ளமையால் கண்டறிந்த அனுபூதிமான்களின் கூற்றுக்கள் இறையுண்மையை தரவல்லதாகின்றது. பொதுவாக இறைவனை ஏற்கின்ற ஒவ்வொரு சமயங்களும் இறைவனை அறிவதற்கு ஞானிகளின் இறைவாக்குகளை அடிப்படையாக ஏற்று நிற்கின்றமை காணலாம். ஆகம அளவைதருகின்ற கருத்துக்களின் வழி தர்க்க நியாயித்தல் மூலம் மேலும் இறையுண்மையைச் செம்மைப்படுத்தலாம் என சித்தாந்திகள் கருதுவர். இம்முறையில் இறைவனிருப்பும் ஆன்மாவினிருப்பும் ஆகம அளவையின் துணைக் கொண்டு அனுமானப்பிரமாணத்தினூடாக நிறுவப்படலாமெனச் சித்தாந்திகள் கருதுவர்.

பிரபஞ்சகர்த்தா

''அவன் அவள் அது எனும் அவை மூவினைமையின்
தோற்றிய திதியே ஒடுங்கி மலத்துளதாம்
அந்தம் ஆதி என்மனார் புலவர்'' என முதற் சூத்திரத்திலேயே மெய்கண்டார் இறைவனின் உண்மையை எடுத்து விளம்புகின்றார்.[12] அவன் அவள் எனும் உயர்திணைப் பொருளும் அது எனும் அஃறிணைப் பொருளும் இணைந்துள்ள கண்ணால் காணப்படும் உலகமானது தோன்றி நின்று ஒடுங்குதல் எனும் மூன்று வகையான தன்மையைக் கொண்டுள்ளமையால் கண்ணாற் காணப்படாத கடவுள் உண்டென்பதனை அனுமானித்தலைப் இப்பாடல்வழி அறியக் கூடியதாகவுள்ளது. இதனையே அருணந்தி சிவாசாரியாரும் பின்வருமாறு தெளிவுபடுத்தி நிற்றல் காணலாம்.

''ஒருவனோ டொருத்தி யொன்றென் றுரைத்திடு முலகமெல்லாம்
வருமுறை வந்து நின்று போவது மாதலாலே
தருபவ னொருவன் வேண்டுந் தான்முதலீறுமாகி
மருவிடு மநாதி முத்த சித்துரு மன்னி நின்றே''

எனக் குறிப்பிடுகிறார்.[13] உலகமானது தோன்றி நின்று ஒடுங்குதல் தன்மையுடையதாக விளங்குகின்றது. இவ்வாறு உலகைத் தோற்றுவித்து, நிலை பெறவைத்து ஒடுக்குவதற்கு தனக்கு ஒரு முதல்வனின்றித் தானே காரணனாய ஒரு கருத்தா வேண்டப்படுவதாகின்றது. அவ்வாறானதொரு கருத்தாவின் இருப்பை உலகத்தில் தோன்றி நின்று ஒடுங்கும் தரத்தினின்று அனுமானிக்கக் கூடியதாகின்றது. எனவே உலகத்தினிருப்பு இறைவனது இருப்புக்கு ஆவசியமாவது புலப்படுகின்றது. இதனாலேயே உமாபதி சிவாசாரியாரும், 'நின்றெவையும் அளித்திடுவன் நிமலன்தானே' என இவ்வுலகின் தோற்ற ஒடுங்கல் முதலான பல செயல்களையும் செய்வித்து இரட்சித் தருளுபவனாக இருப்பவன் இறைவனே எனக் குறிக்கின்றார்.[14]

இறைவன், உயிர், உலகு எனும் முப்பொருளை ஏற்று நிற்கும் சைவசித்தாந்தம் இறைவனே இவ்வுலகின் இயக்கத்திற்கும் அசைவிற்கும் அடிப்படைக் காரணனென உரைக்கும் அதேவேளை இறைவனுக்கும் உலகிற்கும் இடையில் முரண்பாட்டு நிலையான தன்மை விளங்குகின்றது, இறைவன் பூரணமானதும், மாறாததும், அழியாததும் தூயதும், எல்லையற்றதும் என்றுமுள்ளதும் எனப் பலவாறாக கூறப்படுகிறது. இதற்கு மாறாக உலகானது சடத்தன்மையானதும் மாற்றத்திற்குரியதும், பந்தத்திற்குரியதும், அழிவிற்குரியதும் எல்லையுடையதும், பகுப்பிற்குரியதும் என எடுத்தாளப்படுகின்றது. இவ்வாறு

முரண்பட்ட இயல்பு கொண்ட உலகை இறைவன் தோற்றி ஒடுக்கு தல் பொருத்தமுடையதோ எனும் ஆசங்கை எழுதுதல் இயல்பே. மேலும் இறைவன் சித்துப் பொருள். சச்சிதானந்தம் என வர்ணிக்கப் படுவது. உலகம் சடப்பொருள், அசத்துப் பொருள் எனவே சித்திலிருந்து சடம் தோன்றுகின்றதென்பது தர்க்கரீதியில் பொருத்தமற்றதாகின் றது. அதேவேளை இறைவனை விடுத்து சடம் தன்னில் உருவாகுவ தென்றோ அல்லது வேறுவகையில் தோன்றுவதென்பதும் சிக்கலுக் குரியதால் சாத்தியமில்லை. இந்நிலையில் 'மாயை' காரணமாக காரியமாகிய பிரபஞ்சம் தோன்றி மறைதல் இடம் பெறும் என விளக்குவர். இதனையே அருணந்தி சிவாச்சாரியார்,

''தோற்றமும் நிலையும் ஈறும்
மாயையின் தொழில் தென்றே
சாற்றிடும் உலகம்'' எனவும். [15]

''விமலனுக்கோர் சத்தியாய்ப் புவன போகத்
தனு கரணமும் உயிர்க்காய் வைத்ததோர்
மலமாய் மாயை''

எனவும் [16] கூறி விளக்குகின்றார். மாயை உலகிற்கு காரணமாய் அமைகின்றது. இக் காரணத்தை சித்தாந்தம் முதற்காரணம், துணைக் காரணம், நிமித்தகாரணம் என மூன்றாய் விளக்கி நிற்கின்றது. அவற்றுள் மாயை முதற்காரணமாகும். சிவசக்தி துணைக்காரண மாகும். சிவன் நிமித்த காரணமாகும். இதனை சிவஞான சித்தியார்,

''காரிய காரணங்கள் முதற்றுணை நிமித்தங் கண்டாம்
பாரின் மண்டிரிகை பண்ணுமவன் முதற்றுணை நிமித்தந்
தேரின்மண் மாயையாகத் திரிகைதன் சக்தியாக
ஆரியன் குலாலனாய்நின் றாக்குவனகில மெல்லாம்''

எனக்குறிப்பிடுகிறார். [17] இங்கு குடத்தைக் குயவன் மண்ணைக் கொண்டும் திரிகை முதலாயவற்றைத் துணைக்கொண்டும் வனைவது போல உலகத்தைச் சிவன் மாயையைக் கொண்டும், தனது சக்தியைத் திரிகை போலத் துணைக் கொண்டும் தோற்றுவிப்பான் என்பதை அழகுற எடுத்தாள்கின்றார். இந் நிலையில் சடமான மாயைவழி சடத்தன்மை கொண்ட உலகு தோற்றுவது முரண்பாடற்றதாகின் றது. இறைவன் சடக்காரணன் அல்லன். இறைவன் தான் நிமித்த காரணமாகின்றான். மாயை தன்னில் உலகினைப் படைப்பதாகாது, கடவுளின் ஆணைப்படியே செயலாற்றுகின்றது. பானையைக் கொண்டு அதனைப் படைத்த குயவன் ஒருவன் உளன் என அறிவது போல் உலகுவழி இறை உண்மை ஆதாரப்படுத்தப்படுகின்றது.

நேரடிப் பிரத்தியட்சத்திற்கு உள்ளாகும் உலகின் உண்மைத் தன்மையைச் சித்தாந்திகள் ஏற்பர். உலகு அசித்தாய் சடமாய் அமைகின்றது. சடத்தினைச் சடசம்பந்த மாயை முதற்காரணணாய் அமையத் தோற்றுகின்றது. சடம் சிந்தித்துச் செயலாற்றும் தன்மையற்றது. சிவன் நிமித்த காரணணாய்ச் சக்தியின் துணையோடு பிரபஞ்ச தோற்ற ஒடுக்க நிலைபேற்றுக்குக் காரணமாகிறது. இறைவனின் நிமித்த காரணநிலை உலகின் தோற்ற ஒடுக்க நிலைபேற்றிற்கான தர்க்க ரீதியானதும் தத்துவரீதியானதுமான விளக்கத்திற்கு இன்றியமையாததாகக் கொள்ளப்படுகின்றது.

காரணகாரியம்

உலகின் தோற்ற ஒடுக்கத்திற்கு நிமித்த காரணணாய்ச் சிவன் எடுத்தாளப்படுகின்ற வேளை சைவசித்தாந்தம் காரணகாரிய தத்துவத்திற்கு முதன்மை அளிப்பது காணலாம். ஒவ்வொரு செயலுக்கும் ஒரு காரணம் உளதென்பதை வேதகாலச் சான்று கொண்டே எடுத்தாளலாம். ஒவ்வொரு விளைவும் ஏதோ ஒரு காரணத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டே அமைகின்றது. உலக தோற்ற ஒடுக்கங்களுக்கும் உலக காரியங்களுக்கும் ஒரு காரணன் இருக்க வேண்டுவது இன்றியமையாததாகின்றது இல்பொருளிலிருந்து எப்பொருளும் எழமாட்டாது. உள்பொருளே காரணமாதல் வேண்டும் எனச் சித்தாந்தம் எடுத்தாள்கின்றது. இவ்வகையில் சித்தாந்தம் விளக்கும் காரணகாரிய தத்துவமானது சத்காரியவாதமெனப்படும். உள்ளதே தோன்றும், இலது வாராது எனும் அடிப்படையைச் சத்காரியவாதம் எடுத்தாளுகின்றது. இவ்வகையில் உலகம் படைப்பென்பது புதிதாக ஒன்றைப் படைப்பதென்பதல்ல. படைத்தல், அழித்தல் என்பது சங்கற்ப மாத்திரையில் நிமித்தகாரணனான இறைவன் அவ்வியக்க நிலையிலிருந்ததை தோற்றிப் பின் ஒடுக்குவான் என விளக்கமுறுவதாகின்றது. சற்காரியவாத அடிப்படையானது இறைவனது உண்மையை மேலும் தெளிவாக்கி நிற்பதாகின்றது.

ஒழுங்கமைப்பாளர்

பிரபஞ்சத்தோற்றம் இறையுண்மையைப் புலப்படுத்துவதுபோல பிரபஞ்சத்தில் நிலவும் ஒழுங்கமைவும் இறையுண்மையைக் காட்டுவதாக சித்தாந்திகள் கருதுவர். ஆன்மாக்கள் மலபந்தங்களிலிருந்து விடுபட்டு உய்வடையும் பொருட்டு இறைவனால் இவ்வுலகு படைக்கப்பட்டதாகக் கொள்வர். இவ்வான்மாக்களின் உயர்வுக்கும் தாழ்வுக்கும் கர்மமே காரணமாகும். கர்மமென்பது செயலும் செயல்வழி

வரும் பயனும் ஆகும். நல்வினைகள் நற்பயனையும், தீய வினைகள் தீய பயனையும் தரவல்லதாகும். கர்ம வினையின் பயனாக ஆன்மாக்கள் தொடர்பிறப்புக்களைப் பெறவல்லதெனச் சித்தாந்தம் கூறும். இவ்வகையில் கர்ம வினைக்கேற்ப உடலைப் பகிர்ந்தளிக்கவும் நல்வினை தீவினைக் கேற்ப நற்பலனையும் தீய பலனையும் கொடுக்க வல்ல ஒரு முகவர் அல்லது ஒழுங்காளர் வேண்டும். இவ்வகையில் உலக ஒழுங்கினை கர்ம தத்துவத்தின் கர்த்தாவாக இறைவன் அமைவது பொருத்தமுடையதாகும்.

மெய்கண்டார் இவ்வுண்மையை,

''அவையே தானே யாயிரு வினையிற்
போக்கு வரவு புரிய வாணையி
னீக்க மின்றி நிற்கு மன்றே''

என உரைத்தல் காணலாம்,[18] இதனையே சித்தியாரும்,

''இருவினை யின்பத் துன்பத் திவ்வுயிர் பிறந் திறந்து
வருவது போவதாகு மன்னிய வினைப் பயன்கள்
தருமரன் றரணியோடு தராபதி போலத் தாமே
மருவிடா வடிவங் கன்மப் பலன்களு மறுமைக் கண்ணே''

எனக் குறிப்பிடுகின்றார்.[19] இதன்வழி வினைப்பயனை இறைவனே தருபவன் என்பதனை இதம் சகிதங்களெல்லா மிறைவனே ஏற்றுக் கொண்டுளான் எனத் தெளிவாக்கப்படுகின்றது. அவ்வாறன்றி வினையே பயன்தரும் என்பதனையும் வினைகெட்டுப் பயன்தரும் என்பதனையும் வினைகெட்டு மறுபிறப்பில் பயன் தருமென்பதனையும் வினை செய்தவர் புத்தியிலேகிடந்து பயன்தரும் என்பதனையும் தெளிவாக மறுத்துரைப்பர்.

இறைவனே கன்மபலனைப் பகிர்ந்தளித்து ஓர் ஒழுங்கினைப் பேணும் முகவராக விளங்குகின்றார் என்பது பெறப்படுவதாகும். கர்ம விதியும் தர்மநிலையும் பேணப்படுவது இறைவனது அருட்கருணைக்குச் சான்றாக அமைகின்றது.

அத்தியாயம் – மூன்று

ஆன்மாவின் இயல்பு

மூப்பொருள் பேசும் சைவசித்தாந்தத்தில் பதியை அடுத்துள்ள பௌதீக அதீத வஸ்துவாக உள்ளது பசுவாகும். பசு என்பது பந்திக்கப்பட்டதெனக் கொள்ளலாம். பதியாகிய சிவம் சித்துத் தன்மையதாகவும் பசு சத்துத் தன்மையதாகவும், பாசம் அசத்துத் தன்மையதாகவும் விளங்குகின்றன. பசு சத்துப் பொருளாக விளங்குகின்ற வேளை சித்தினை அல்லது அசத்தினைச் சார்ந்து விளங்கும் தகைமையுடையதனால் சதசத்தாகச் சுட்டப் பெறுகின்றது. உலகப் படைப்பை ஆதாரமாகக் கொண்டு இப்படைப்பிற்கு மூலகாரணமாகிய பதியை உணர்ந்து கொள்ளலாம் என்பது போல இவ்வுலகப் படைப்பினை அனுபவிக்க ஆன்மா உண்டெனச் சித்தாந்திகள் அனுமானப் பிரமாணத்தின் துணைக் கொண்டு நிறுவுவர்.

பசுவுண்மை கூறப்புகுந்த மெய்கண்டதேவர்,

> ''உளதில தென்றலி னெனதுட லென்றலி
> னைம்புல னொடுக்க மறிதலிற் கண்படி
> லுண்டிவினை யின்மையி னுணர்த்த வுணர்தலின்
> மாயா வியந்திர தநுவினு ளான்மா''

எனத் தெளிவுற எடுத்தாளுகின்றார்.[1] ஆன்மாவானது சூனியம் அன்று; பருவுடல் அன்று; ஐம்பொறிகள் அல்ல; கனவுடலாகிய நுண்ணுடம்பு அல்ல; பிராணவாயு வல்ல; பிரமம் அல்ல. மனம், புத்தி, சித்தம், அகங்காரம் எனும் அந்தக் கரணங்கள் அல்ல; உடம்பு முதலாக உள்ள கருவிகளின் தொகுதி அல்ல எனப் பலவாறாக விளக்கப்படத்தக்கதாகும். அதேவேளை ஆன்மா இல்லையோ எனும் ஆசங்கையே ஆன்மாவின் இருப்பினை நிறுவவல்லதென எடுத்தாள்வர். 'இலதென்றலின் ஆன்மா உளது'[2] எனும் கூற்று இல்லை என்பதனை எடுத்தாளுவதான ஒன்றின் இருப்பினை நிறுவுவதாகின்றது. இக் கூற்று நவீன கால மேலைத்தேய மெய்யியலாளரின் தந்தையெனக் கருதப் பெறும் ரெனி டேக்காட் என்பவரின் 'நான் சிந்திக்கின்றேன் ஆதலால் நான் உள்ளேன்' (*I am thinking therefore I am*) எனும் பிரபல்ய கூற்றின் சாயலை ஒத்து விளங்குகின்றது. இக் கூற்றின் வழி ஆன்மாவின் இருப்பு ஐயத்திற்கு அப்பாற்பட்டதொன்றாக அமைவுறுகின்றது. ஆன்மாவை இனங் காட்டுகின்ற வகையில் அருணந்தி சிவாசாரியார்,

"உயிரெனப்படுவ திந்த வுடனின்வே றுளதா யுற்றுச்
செயிருறு மிச்சா ஞானச் செய்திகளுடைய தாகிப்
பயில்வுறு மின்ப துன்பப் பலன்களுநுகரும்..."

என உடலின்று வேறுபட்டு, இச்சா ஞானக் கிரியைகளை உரித்தாய், அதன் வழிவரும் இன்ப துன்பங்களை ஏற்பதாக இருப்பதே ஆன்மா என்கின்றார். [3]

இருப்பிற்குரிய ஆன்மா அநாதியானது எனச் சித்தாந்தம் எடுத்துரைக்கும். இக்கருத்தினையே திருமூலர் 'பதியினைப் போற் பசு பாசம் அநாதி' எனக் குறிப்பிடுதல் காணலாம். [4] இத்தன்மையை விரித்து உமாபதி சிவாசாரியார்,

'ஏக னநேக னிருள் கரும மாயையிரண்
டாகவிவை யாறாதி யில்'

என இறைவன், ஆன்மா, ஆணவம், கன்மம், சுத்தமாயை, அசுத்தமாயை ஆகிய ஆறும் அநாதியானவை எனச் சுட்டி நிற்பதறியலாம். [5] அநாதியான ஆன்மா எண்ணில்லாதவையாகும். 'எண்ணரிதாய் நித்தமாய்' என ஆன்மாவைச் சிவப்பிரகாசம் சுட்டுதல் காணலாம். [6] ஆன்மாவானது சதசத்து எனும் வகையில் சார்ந்ததன் வண்ணமாகவே விளங்குகின்றது. இத்தன்மையை அருணந்தி சிவாசாரியார் 'வசித்திட வரும் வியாபி எனும் வழக்கு உடையனாகி' எனக் குறிப்பிடுகின்றார். [7] பதியைச் சார்ந்த வேளை சத்தாகவும், அசத்தான பாசத்தை அணைகின்ற வேளை அசத்தாகவும் திகழ்கின்றன. இந்நிலை கருதி ஆன்மாவைப் பளிங்குக்கல்லுக்கு உதாரணமாகச் சித்தாந்திகளால் எடுத்தாளப்படுகின்றது. பளிங்கானது தன்னைச் சாருகின்ற நிறத்தைத் தன்னிறமாகக் காட்டும் இயல்பினதாகும்.

பாசத்தைச் சாரும் நிலை கருதி ஆன்மா மூன்று வகைக்குரித்தாய் எடுத்தாளப்படும். அவை விஞ்ஞானகலர், பிரளயாகலர், சகலர் எனப்படும். விஞ்ஞானத்தால் கலை நீங்கியவர் விஞ்ஞானகலராவர். இவர்கள் ஆணவமலம் தவிர்ந்த ஏனைய மலங்களான கன்மம், மாயை மலம் நீங்கப் பெற்றவர்களாவர். பிரளயாகலர் பிரளயத்தில் கலை நீங்கியவர்கள் ஆவர். இவர்கள் ஆணவம், கன்மம் எனும் இரு மலங்களினால் பீடிக்கப்பட்டவர்களாவர். சகலர் கலை முதலிய தத்துவங்களோடு கூடியவராக இருப்பதுடன் ஆணவம், கன்மம், மாயை எனும் மூன்று மலங்களினாலும் பந்திக்கப்பட்டவர்களாவர். சூக்கும நிலையில் ஆணவமல பந்தத்திற்கு உட்பட்டிருக்கும் விஞ்ஞானகலர் சுத்த மாயைக்கும், குறிப்பாகச் சுத்தவித்தைக்கும் சுத்தாசுத்த மாயைக்கும்

இடையிலான புவனங்களில் வாழ்வார்கள். இவர்கள் மாயாமல சம்பந்தமற்றவர்களாகையால் முக்குணச் செல்வாக்கும், மயக்கமும் ஒழிந்தவர்களாவர். மேலும் கன்ம மலமும் அற்றவர்களாகையால் மறு பிறப்பு என்பது மற்றவர்களாய் இப்பிறப்பிலேயே அவன் அருள் நாடி உய்வடையும் தரத்தவர்களாவர். பிரளயாகலர் தூல நிலையில் ஆணவத்தைக் கொண்டிலங்குவதுடன் கன்மமல பந்தத்திற்குட்பட்டதனால் பிறப்பிறப்புக்குட்படும் சம்சாரபந்தமுடையவர்களாவர். எனினும் மாயையால் தாக்குறாத நிலையில் முக்குண சம்பந்தமும் மயக்கமும் அற்றுப் பல பிறப்பின் பின்னர் விடுதலை அடைதற்குரியவர்களாவர். இவர்கள் சுத்தாசுத்த மாயா புவனங்களில் வாழ்பவர்களாவர். பிரகிருதி மாயா புவனத்தில் வாழும் சகலர் மும்மல பந்தத்திற்கு உட்படுவதனால் பல்பிறப்பிற்குரியராய் விளங்குவர்.

ஆன்மாவானது கேவலம், சகலம், சுத்தம் எனும் மூன்றவத்தைக்குட்பட்டு விளங்குகின்றது. சிவாக்கிரக யோகிகள் இதனை,

''அவத்தைகே வலசகல சுத்தமென மூன்றா
யடையுமா ணவமாயை யருட்சத்தி யதனால்
இவற்றுட்கே வலமுயிர்க்குச் சகச மாக
மிறைவன்றான் மாயையினிற் கலாதிகளை மிசைக்கப்
பவத்துக்காஞ் சகலமா மிருவினையுமொத்த
பருவத்தே பராசக்தி பதிந்தருளினாலே
சிவத்துடனா மதுசுத்தஞ் செப்பியவிம் மூன்றுந்
தேருங்கா லைவைந்தாய் மூவைந்தாய்த் திகழும்''

என விரித்துரைத்தல் காணலாம்.[8] ஆன்மாவானது கேவல அவத்தையில் ஆணவ மலத்தினால் கட்டுண்டு தனு, கரணங்களின் உதவியின்றி எதனையும் அறியமாட்டாததாய் விளங்கும். இந்நிலையில் ஆன்மா,

''அறிவிலன் அமூர்த்தன் நித்தன் அராகாதி குணங்களோடும்
செறிவிலன் கலாதியோடும் சேர்விலன் செயல்களில்லான்
குறியிலன் கருத்தா அல்லன் போகத்திற் கொள்கையில்லான்
பிறிவிலன் மலத்தினோடும் வியாபி கேவலத்தில் ஆன்மா''

எனும் வகையில் அமைந்துள்ளமை தெளிவிற்குரியதாகும்.[9] மூன்றவத்தைகளில் கேவலாவத்தை ஆன்மாக்களுக்குச் சகசமாய் அநாதி சித்தமாயிருக்கும். சகலாவத்தையில் ஆன்மா மாயை வழி அமைந்த தனு முதலிய கருவிகளைப் பொருந்தியவிடத்து இருவினைகளை ஆற்றிப் பல பிறப்பிறப்புக்களுக்கு ஏதுவாய் அமைவதும்.[10]

சுத்தாவத்தை நிலையில் ஆன்மா இருவினையை ஒப்பநோக்கும் தகை மையில் பதியின் திருவருள் கூடியவிடத்து சிவத்துடன் வேறற்ற வகையில் சிவமாய் விளங்கும். இதனைச் சித்தியார்,

''இருவினைச் செயல்கள் ஒப்பில் ஈசன்தன் சக்தி தோயக்
குருவருள் பெற்றுஞான யோகத்தைக் குறுகி முன்னைத்
திரிமல மறுத்துப் பண்டைச் சிற்றறி வொழிந்து ஞானம்
பெருகி நாயகன் தன் பாதம் பெறுவது சுத்தமாமே''

என விரிந்து நிற்றல் காணலாம். 11 ஆன்மாவின் கேவல நிலையை இருள் நிலைக்கும், சகல நிலையை மருள் நிலைக்கும், சுத்த நிலையை அருள் நிலைக்கும் உதாரணமாய்ச் சுட்டி விளக்கக்கூடிய தாகும். இறைவன் அடியணைதலே ஆன்மாக்களின் உயரிய பேறெனச் சைவசித்தாந்தம் விளக்கி நிற்கின்றது.

மெய்கண்டதேவர் சிவஞானபோதத்தில் 'தம்மை யுணர்ந்து தமையுடைய தன்னுணர்வார்' என எடுத்தாளும் நுட்பம் ஆன்மாவை உணர்ந்து கொள்வதுடன் ஆன்மாவை உணர்ந்த வழி தம்மை உடை மைப் பொருளாகக் கொண்டிலங்கும் பதியையும் உணர்ந்து கொள்ள வேண்டிய நிலைப்பாட்டை நயக்கத்தக்க வகையில் எடுத்தாளுவதா கிறது. 12 தம்மை உணர்ந்தன்றித் தலைமைப் பொருளான பதியை உணர்தல் சாத்தியமில்லை என்பது பெறப்படும். அதேவேளை தம்மை உணராதவர் தம்மை உடைமைப் பொருளாகக் கொண்டிருக்கும் தலைவனை உணரமாட்டாதவர்கள் என்பதனைப் புலப்படுத்த 'தம்மை யுணரா ருணரா' எனவும் குறிப்பிடுதல் காண்க. 13 ஆன்மா உண் டென்பதனை உணராத உலகாயதரும் தம்மைத் தனிப்பொருளென்று உணராத புத்தர், சாங்கியர், மாயாவாதிகளும் தம்மை இறைவனுக்கு உடைமையென்றும், அடிமையென்றும் உணராத எனைச் சமயத்தவ ரும் 'தம்மை உணராதார்' எனும் சொல்லாட்சிக்குரியவர்களாக அமைவர்.

ஆன்மா தம்மை உணர்தல் ஊடாகத் தம்மீடேற்றத்திற்கு அல் லது விடுதலைக்கு வழி சமைப்பதாகின்றது, ஆன்மா அறிவே சொரூப மானது. எனினும் ஆன்மா தானாக அறியமாட்டாதது. அறிவிக் கவே அறியவல்லதாகும். ஆன்மா தனு கரணாதிகளோடு கூடி நின் றறியும் தரத்ததாகும். இதனாலேயே ஆன்மா பற்றிக் கூறப்புகுந்த உமாபதி சிவாசாரியார்,

''பொறியின்றி யொன்றும் புணராத புந்திக்(கு)
அறிவென்ற பேர்நன் றற''

எனச் சுட்டி நிற்றல் காண்கின்றோம்.[14] ஆன்மாக்கள் சகலா வத்தையில் ஐம்பொறிகளது துணையுடனேயே எவற்றையும் அறிய வல்லதாகும். ஐம்பொறிகளின் துணையின்றி எதனையும் அறியமாட்டாததாகும். அதேவேளை ஆன்மாக்களின் குணம் அறியாமை அல்ல. இதனையே சிவாக்கிர யோகிகள்,

''அறியாமை யான்மாக்கள் குணமே யென்னி
லறிவு தொழி லாற்போக மருந்து மாற்றால்
செறியாது நீசொன்ன குணமென்கை யுயிர்பாற்
சித்தினுக்குக் குணமென்றுஞ் சித்தே யாகும்
குறியாக் கொள் ஆன்மாவைச் சடம தாகக்
கூறியவவ் வாணவத்தின் குணமறியா மையதாம்
நெறியாலே யாணவந்தா னான் மாக்க் ளறிவை
நிகழாத வகைதடுக்கு மென்றுநீ தெளியே''

என விளக்கி நிற்றல் காணலாம்.[15] அறியாமை ஆன்மாவின் இயல்பல்ல. அறிவே சொரூபமாக இருக்கின்ற ஆன்மாவுக்கு ஞானமே குணமாகும். அல்லாது சடமாயிருக்கின்ற அஞ்ஞானம் ஆன்மாவின் குணமல்ல என்பது வெளிப்படை. ஆணவமலத்தின் குணமே அறியாமையாகும். ஆணவமல பந்தமே ஆன்மாவை அறிய வொட்டாது செய்வதற்குரிய காரணமாகும். ஆன்மா இயல்பாக அறிவுடைப் பொருள் என்பதனை உமாபதி சிவாசாரியார்,

'ஒளியு மிருளு முலகு மலர்கட்
டெளிவில் எனில் என் செய்'

என எடுத்தாள்வது காண்கின்றோம்.[16] ஒளியாகிய சிவமும் இருளாகிய ஆணவ மலபந்தமும் உலகமாகிய மாயாகாரியமும் ஆன்மாவிற்குப் புலப்படாததாயின் அவை அறியப்படமாட்டாதவையே யாகும். ஆன்மா இவற்றை அறிந்து கொள்ளுதலால் ஞானம், கிரியை இச்சை ஆகியவை உடைத்தாய் விளங்குகின்றது. மனம், புத்தி, சித்தம், அகங்காரம் எனும் அந்தக் கரணங்கள் ஆன்ம அறிவு நிகழ்வதற்குத் துணைக்கருவிகளாக அமைந்துள்ளன. அந்தக்கரணங்களே ஆன்மா என்பதில்லை. எனினும் நுண்ணிய அறிவுடைய மந்திரிமாரை ஆலோசகர்களாகக் கொண்டு அரசகருமங்களை ஆற்றும் அரசன் போல ஆணவ மலபந்தத்தால் பீடிக்கப்பட்டு அறியாமையோடு விளங்கும் ஆன்மாவிற்குக் கலை முதலிய தத்துவங்களினாலே பொதுவகையால் உணர்வு நிகழ்ந்தாலும் சிறப்பு வகையால் உணர்வு நிகழ்வதில்லை. ஆன்மா மனம், புத்தி, சித்தம், அகங்காரம் எனும் அந்தக் கரணங்களோடு கூடி நின்று சாக்கிரம் (நனவு) சொப்பனம் (கனவு)

சுழுத்தி (உறக்கம்) துரியம் (பேருறக்கம்) துரியாதீதம் (உயிர்ப்படங்கல்) ஆகிய ஐந்து அவத்தைகளை உடையதாகும். ஆன்மாவின் இந்நிலையை மெய்கண்டதேவர்,

'அந்தக் கரண மவற்றி னொன் றன்றவை
சந்தித்த தான்மாச் சகச மலத் துணரா
தமைச்சர சேய்ப்பநின் றஞ்சவத்தைத்தே'

எனச் சிவஞான போதத்தில் விபரித்தல் காணலாம்.[17] சாக்கிரம், சொப்பனம், சுழுத்தி, துரியம், துரியாதீதம் ஆகிய ஐந்தவத்தையில் ஆன்மாவானது இலலாடத்தானம் (புருவமத்தி) ஆகிய சாக்கிரத்தினின்று ஒவ்வொர் அவத்தையாகக் கீழ் நோக்கிச் சென்று மூலாதாரத்தை அடைதலும் பின்னர் முற்படப் போல் அவத்தை நிலைக்குட்பட்டு மேல் நோக்கிச் சென்று இலலாடத்தானத்தைச் சென்றடையும். ஒவ்வொர் அவத்தையிலும் உயிரணைந்திருக்கும் போது சிலகருவிகளுடன் சேர்ந்து நிற்கின்றது. ஆன்மா இல்லாடம், கண்டம், இருதயம், நாபி. மூலாதாரம் ஆகிய தானங்களில் சாக்கிரம், சொப்பனம், சுழுத்தி, துரியம், துரியாதீதம் ஆகியன முறையே அமைவுறும். ஒவ்வோர் அவத்தையிலும் எத்தனை கருவிகள் தொழிற்படுகின்றன என்பதனை சித்தியார் பின்வருமாறு சுட்டிநிற்கின்றது.

''சாக்கிர முப்பத்தைந்து நுதலினிற் கனவு தன்னில்
ஆக்கிய விருபத்தைந்து களத்தினிற் சுழுமுனை மூன்று
நீக்கிய விதயத் தன்னிற் றுரியத்திலிரண்டு நாபி
நோக்கிய துரியா தீத நுவலின்மூ லத்திலொன்று''[18]

என எடுத்தாளுவதன் மூலம் சாக்கிராவத்தைக்குரிய இல்லாடத்தானத்தில் ஞானேந்திரியம் ஐந்து, கன்மேந்திரியம் ஐந்து, ஐம்புலன்கள், கன்மேந்திரியத் தொழிலைந்து பிராணாதி பத்து, அந்தக் கரணங்கள் நான்கு, புருடன் ஆகிய முப்பத்தைந்து கருவிகளும் சொப்பனாவத்தை அமைவுறும் கண்டத்தானத்தில் ஞானேந்திரியம் ஐந்து கன்மேந்திரியம் ஐந்து தவிர்ந்த சாக்கிராவத்தைக்குரிய இருபத்தைந்து கருவிகளும் தொழிற்படுகின்றன. சுழுத்தியவத்தை அமைவுறும் இதயத்தானத்திலே பிராணன், சித்தம், புருடன் ஆகிய மூன்று கருவிகளும் துரிய அவத்தை அமைவுறும் நாபியில் பிராணன், புருடன் ஆகிய இரண்டு கருவிகளும் துரியாதீதாவத்தையுறும் மூலாதாரத்தில் புருடன் மாத்திரம் தொழிற்படுதல் காணலாம்.[19]
'ஐவகை அவத்தை உய்க்கும் அறிவினால் அறிந்து கொள்ளே'
எனச் சிவப்பிரகாசம் சுட்டும் வகையில் முற் கூறப்பட்ட கீழாலவத்தை கொண்டும் மத்தியாலவத்தை அல்லது நிலையிற்படுமவத்தை கொண்டும் மேலாலவத்தையும் (நின்மலாவத்தை) அறியப்படுவது அறிதற்குரியதாகும்.[20]

முற்கூறிய வகையில் அவத்தைப்பட்டுக்கிடக்கும் ஆன்மாக்கள் எங்கும் வியாபித்து விளங்கும் சிவனது உபகாரத்தால் விடயங்களை அறியும். இதனையே அருணந்தி சிவாசாரியார் 'அறிதருஞ் சிவனே யெல்லாமறிந்தறிவித்து நிற்பன்' என எடுத்தாளுதல் காணலாம்.[21] இதனையே விரித்து,

''அறிந்திடு மான்மா வொன்றை யொன்றினா லறிதலானும்
அறிந்தவை மறத்தலானு மறிவிக்க வறித லானும்
அறிந்திடுந் தன்னை யுந்தா னறியாமை யானுந் தானே
அறிந்திடு மறிவ னன்றா மறிவிக்க வறிவ னன்றே''

எனச் சிவன் அறிவிக்க அறிகின்ற ஆன்மாவின் இயல்பினை வெளிப்படுத்தி நிற்றல் காணலாம்.[22] அதேவேளை ஆன்மாவானது 'இருதிறனறிவுள திரண்டலா ஆன்மா' என மெய்கண்டரால் சுட்டும் தகைமைக்குரித்துடையது. [23] இதற்கு விளக்கம் அளிக்கப் புகுந்த சிவ ஞான சுவாமிகள் சத்து மசத்துமாகிய இவ் விரண்டினையுமறியுந் தன்மைத்தாய், அறிவிக்க வறிவதாகிய வுபதேசியாய், நிலைபெற்ற சத்தசத்திரண்டன் பாலும் அநுபவ அறிவுளதாயுள்ள அதுவே சத்து மசத்துமல்லாத சதசத்தாகிய ஆன்மா வெனத் தெளிவாக்கி நிற்றல் காண்க.

ஆன்மா ஐம்பொறிகளைக் கொண்டே அறிவைப் பெறுகின்றன. எனினும் ஒரு விடயத்தை அறிகின்றதெனும்போது பொறி ஒன்றும், பொறிக்கேற்ற ஐம்பூதம் ஒன்றும், அந்தக்கரணம் நான்கும், வித்தியா தத்துவங்கள் ஏழும், சிவதத்துவங்கள் ஐந்தும் ஆக பதினெட்டுங் கூடியே அறியப் பெறுவதாகின்றது.[24] புறப் பொருட்களைக் கருவி, கரணங்களின் துணைக் கொண்டு ஆன்மா அறியும் அறிவு பாச ஞானமாகும். இதனைச் சுட்டறிவு எனவும் கூறலாம். பிறபொருளை அறிவதன்றித் தன்னை நோக்கி அறிதல் பசு ஞானமாகும். பசு ஞானம், பாசஞானத்திலும் உயர்வுடைத்தாய் சிவஞானம் அல்லது பதி ஞானம் அமைகின்றது. மலவாசனை அற்றுப் பாசப் பொருட் களினின்று விடுபட்டுப் பதியினை அறிவதற்குரிய உயர் ஞானமே பதி ஞானமாகும்.

''பாசமா ஞானத்தாலும் படர் பசு ஞானத்தாலும்
ஈசனை உணரவெண்ணாது...''

எனச் சிவப்பிரகாசம் எடுத்தாளும் வகையில் பாசஞானம், பசு ஞானம் பதியை உணரவைக்கமாட்டாதென்பது தெளிவு.[25] பாச ஞானத்தாலும் பசு ஞானத்தாலும் அறியப்படாத முதல்வனை அம் முதல்வனது ஞானக் கண்ணாலேயே அறிந்து கொள்ளுதல் சாத்திய மாகும். இதனை மெய்கண்டார்,

''ஊனக் கண் பாச முணராப் பதியை
ஞானக் கண்ணினிற் சிந்தை நாடி''

எனச் சிவஞான போதத்தில் எடுத்தாளுகின்றார்.[26] பிரபஞ்ச மர்கிய பாச மயக்கங்கள் தம்மை வந்து பொருந்தாதவாறு தோய்வற நிற்கின்ற திருவருள் ஞானத்தையே உண்மை ஞானமென அறிந்தோர் எடுத்துரைப்பர். ஆன்மாவைத் திருவருளானது அறிந்து சேர்ந்தாலன்றி ஆணவ மலபந்தத்திற்கு உட்பட்டிருக்கும் ஆன்மாவானது ஒன்றினையும் தானாக அறியமாட்டாது. பக்குவங்கருதி மூவகையான்மாக்களுக்கு இறைவவே திருவருள் பரிபாலிப்பது காணலாம், பக்குவமுடைய விஞ்ஞானகலருக்கு அவர்களின் அறிவில் நின்றருள் புரிதலும் பிரளயா கலரில் பக்குவருக்கு அவர்களைப் போல முன்னிலையில் நின்று அருளுதலும் பக்குவமடைந்த சகலருக்குக் குரு வடிவாய் வந்து மலநீக்கியருளுதலும் அறிதற்குரித்தாம்.

மல வாதனை நீக்கப்பெற்று நல்வினை, தீவினையை ஒருசேர நோக்கும் இருவினையொப்பு ஏற்படும் காலத்தே திருவருட்சக்தி ஆன்மாவினை வந்தணையும். அதுவே சத்திநிபாதமாகும். ஞானம் மீதுரப் பெற்று இறைவன் வேறு தான் வேறென்றெண்ணாத. அத்துவித உறவு ஆன்மா இறைவனுக்கு இடையில் அமைவுறுதல் காணுதற்குரியதாம்.

'அவையே தானே யாயிரு வினையின்' என மெய்கண்டர் சுட்டும் வகையில் இறைவன் உயிர்களோடு கலந்து நின்று அவையேயாயும், பொருள் தன்மையால் அவற்றின் வேறாயும் உயிருக்குயிராய் நின்று செலுத்தும் தன்மையால் உடனாயும் நிற்பன் என்பது தெளிவு இவ்வாறான உயிரானது மல வாசனையின் நீக்கத்தில் சிவம் வேறு தான் வேறென்னாது ஒரு பொருளாய் அத்துவிதப்பட்டிருக்கும். ஆன்மா சிவனுடன் உடனாய் நின்று பேரின்பத்தைத் துய்க்கும் தன்மையே முத்தி நிலையெனப் பேசப்படும் உயரிய நோக்காகும்.

சித்தமலம் அறிவித்துச் சிவமாக்கியும் பொய்யாயின வெல்லாம் போயகல வந்தருளியும் நலந்தானிலாத சிறியேற்கு நல்கி நிலந்தன் மேல் வந்தருளியும் இறைவன் ஆன்மாக்களை ஈடேற்றுகின்ற சிறப்பினை அயரா அன்பின் அரன் கழல் நாடும் அடியவர்களின் ஆன்மீக வெளிப்பாட்டில் காணலாம். இறைவனின் திருவருள் சிறப்பால் ஆன்மாக்கள் அவனடியடைந்து 'ஒன்றன்றிரண்டு மில்' எனும் நிலைக்கு உயர்வடைதல் தன்மை அறிதற்குரியதாகும். இதன் சாயலையே திருவுந்தியாரும் :

''அவனிவனானது அவனருளாலல்லது
இவனவனாகான் என்றுந் தீபற
என்றும் இவனே என்றுந்தீபற''

என அழகுற எடுத்தாளுவது நயக்கத்தக்கதாகும்.[27]

அத்தியாயம் - நான்கு

பாசப்பிணி

முப் பொருளியலான சைவ சித்தாந்தத்தில் பதி, பசுவை அடுத்துள்ள மூன்றாவது பொருளாகப் பாசம் அமைந்துள்ளது. பதி, பசுவைப் போல பாசமும் அநாதியானவை. இதனைத் திருமூலர்,

'அறிவறி வென்ற அறிவு மனாதி
அறிவுக் அறிவாம் பதியும் அனாதி
அறிவினைக் கட்டிய பாசம் அனாதி ...'

எனக் குறிப்பிடுதல் காணலாம்.[1] அறிந்து கொள்ளுகின்ற ஆன்மாவும் அறிவாக விளங்குகின்ற சிவனும் ஆன்மாவைப் பந்தித்து நிற்கின்ற பாசமும், அநாதியானவை என்பது தெளிவாகும். ஆன்மாக்களைப் பாசம் பந்தித்துள்ளமையால் பசுவென அழைக்கப்படுகின்றது. இப் பாசம் ஆணவம், கன்மம், மாயை என மூன்றாக உள்ளன. இவை ஆன்மாவின் சுய அறிவை மழுங்கடித்து உண்மை இயல்பை உணரவொட்டாது செய்து விடுகின்றன. இத் தன்மையை அருணந்தி சிவாசாரியார்,

'மும்மல நெல்லி னுக்கு முளையொடு தவிடு மிப்போல்
மம்மர் செய் தணுவி னுண்மை வடிவினை மறைத்து நின்று
பொய்ம்மைசெய் போக பந்த போத்திருத் துவங்கள் பண்ணும்...'

என எடுத்தாளுகின்றார்.[2] கன்மம், மாயை, ஆணவம் ஆகிய மூன்று மலங்களும் நெல்லினில் உள்ள முளையும், தவிடும், உமியும் போல ஆன்மாவிற்கு மயக்கத்தை அளித்து ஆன்மாவின் சுய சொரூபத்தை உணரவொட்டாது தடுத்து பொய்யான பந்தத்தையும், போகத்தையும் போத்திருத்துவங்களையும் உண்டாக்குவதாகின்றன. இம்மலங்கள் அல்லது கட்டுக்கள் சுயம் பிரகாசமான முதல்வனையும் அறிய வொட்டாது ஆன்மாவைப் பந்தப்படுத்துவதுடன் அறியாமையுள் உழலச் செய்கின்றன. இம் மலங்களினின்றும் அல்லது கட்டுக்களினின்றும் விடுபடுதலே விடுதலை அல்லது முத்தி எனும் சித்தாந்தம் காட்டும் உயரிய இலக்குக்கு அடிப்படையாகின்றது.

ஆணவம், கன்மம், மாயை ஆகிய மும்மலங்களோடு மேலும் இரு மலங்களான மாயேயம், திரோதாயி ஆகியவற்றையும் இணைத்து மலங்கள் ஐந்து என எடுத்தாளுதலும் உண்டு.

'இம் மல மூன்றினோடு மிருமல மிசைப் பனின்னும்' என அருணந்தி சிவாசாரியார் குறிப்பிடுதல் நோக்கத்தக்கது.[3] மாயா காரியக் கூட்டத்தையே மாயேய மலம் என்பர். ஆன்மாக்களைப் பந்தித்துள்ள மும் மலங்களும் தந்தந் தொழிலை ஆற்றுவதற்கு உந்தும் சிவசக்தியே திரோதான சக்தி என்பர். அசுத்த மாயா காரியமே மாயேய மலம் என அழைக்கப்படுதலால் மாயா மலத்தினும் இது அடங்குவதாகலாம். திரோதான சக்தியை மும்மலங்களின் தொழிற்படுத்தும் நிலையைக் கருதி மலமென உபசாரமாகக் கூறப் படுதலும் நோக்கத்தக்கதாகும். அநாதியான இம் மலங்கள் நெல்லி னிடத்து உமி இணைந்துள்ளது போல இடையில் சேர்ந்தவையல்லாது ஆன்மாவைத் தொடர்ந்து பீடித்துள்ளன, இம் மலங்கள் மூன்றும் ஆன்மாவைப் பாசவலைக்குள் பிணித்துச் சம்சார பந்தத்திற்கு வழி காட்டுகின்றன.

ஆணவம்

ஆன்மாவின் அறிவை மறைத்தீ, தன்னிலையை உணரவொட் டாது தடுப்பது ஆணவ மலமாகும். இதனை விளக்கப்புகுந்த அருணந்தி சிவாசாரியார்,

'ஒன்றதா யநேக சத்தி யுடையதா யுடனா யாதி
அன்றதா யான்மா வின்ற னறிவொடு தொழிலை யார்த்து
நின்றுபோத் திருத்து வத்தை நிகழ்த்திச் செம்பினிற் களிம்பேய்ந்
தென்றுமஞ் ஞானங் காட்டு மாணவ மியைந்து நின்றே'

எனக் குறிப்பிடுதல் காணலாம்.[4] எண்ணரிய சத்தியுடைய இவ் வாணவ மலமானது ஆன்மாக்களோடு கூடி நின்று ஆன்மாவின் அறிவையும் தொழிலையும் மறைத்து நிற்பது புலனாகின்றது. ஆன் மாவின் அறிவை மறைத்து மூடமாகிய அஞ்ஞானத்தை ஏற்படுத்து வதற்குக் காரணமாய் அமைவது ஆணவமேயாகும். ஆனால் ஆணவ மலமானது ஆன்மாவின் குணமன்று. ஆன்மாவுடன் சிவன் வேறு பாடின்றி இருக்கையிலும் சிவனைத் தெரியாது மறைத்திருக்கும் மலங்கள் தனித்துவமான குணங்களைக் கொண்டனவாகும். இதனை

'மோகமுத லேழ் குணங்களுடைய தாகி'

எனச் சிவாக்கிரகயோகிகள் எடுத்தாளுவது காணலாம். ஆணவ மானது மோகம், மதம், அராகம், கவலை, தபம், வாட்டம், விசித் திரம் எனும் ஏழு குணங்களைக் கொண்டு விளங்குகின்றது.[5] மோக மானது உன்மத்தம், மயக்கம் போன்ற உணர்வுகளை ஏற்படுத்தி நல்லறிவைக் கெடுக்கின்றது. இவ் வெழுவகைக் குணங்களுள் மோகம்

முதன்மைக் குரியதாயும் ஏனைய மதம் முதலிய அறுவகைக் குணங்களுக்கும் ஏதுவாய் ஆன்மாவுடன் உடனாய் இணைந்துள்ளது. உலக இன்பங்களில் குறிப்பாகப் பெண்ணின்பங்களில் நாட்ட முற்று தான் கண்ட இன்பமே உயர்ந்ததென்னும் எண்ணம் உந்தப் பெறுவது மதமாகும். அராகமானது உலக இன்பங்களில் மேலும் அழுத்தமான அவாவை உண்டு பண்ண வல்லதாகும். கவலையானது தாம் அனுபவித்த இன்பம் எட்டாத போது ஏற்படும் பெருந்துயரைச் சுட்டுவதாகும். தாபமானது உள் வெதும்பித் தபித்தற் கேதுவானது. தாபத்தின் தாக்கத்தால் உடலும் உள்ளமும் வருத்தமுற வாடுதற்குக் காரணமாய் உள்ளதே வாட்டமாகும். விசித்திரமானது அகமுனைப்பால் தன்குற்றங்களுக்கு இறைவனை ஏதுவாக்கித் தான் பெற்ற உலக வாழ்க்கையின் உற்ற சுற்றம், சுகம், சொத்தைத் தனது சிறப்பென வியந்து அதிசயிப்பதாகும். மேலும் பிடித்தது விடாமை, மோகம் மிகுத்துச் செல்லுதல், கோபங் கொள்ளுதல், அறியாமை மிகுதல், கொடுந்தொழிலாற்றல், வருத்தங் கொளல், செருக்கடைதல், பொறாமையுறல் ஆகிய குணங்களும் ஆணவத்திற்குரியதென இருபா இருபஃது விளக்கி நிற்கின்றது. இதனாலேயே சிவப்பிரகாசமும் 'இருளொளிர இருண்ட மோகமாய்.. நித்த மூல மலமாய் அறிவுமுழுதினையும் மறைக்கும்...' எனக் குறிப்பிடுதல் காணலாம்.[6] இதுதவிர அகங்காரம், மமதை, என்பனவும் ஆணவத்தின் வெளிப்பாடுகளாகும். ஆன்மா அறிவே சொரூபமானது. அறியாமை ஆன்மாவின் குணமன்று ஆணவத்தின் சேர்க்கையினால் ஆன்மா தன் இயல்பை விடுத்து அறியாமையின் வசமாகின்றது. ஆணவத்தின் குணவியல்புகளே இந்நிலைக்குக் காரணமாகின்றது, இத்தன்மையை விபரிக்கப்புகுந்த சிவாக்கிரக யோகிகள்,

''அறியாமை யான்மாக்கள் குணமே யென்னி
லறிவுதொழி லாற்போக மருந்து மாற்றால்
செறியாது நீசொன்ன குணமென்கையுயிர்பாற்
சித்தினுக்குக் குணமென்றுஞ் சித்தே யாகும்
குறியாக்கொள் ஆன்மாவைச் சடம தாகக்
கூறியவவ் வாணவத்தின் குணமறியாமையதாம்
நெறியாலே யாணவந்தா னான்மாக் களறிவை
நிகழாத வகைதடுக்கு மென்று நீ தெளியே''

என எடுத்தாண்டார்.[7] ஆணவத்தின் குணம் அறியாமை என்பது தெளிவானதுடன் இவ்வறியாமையே ஆன்மாக்களின் துன்பத்திற்கும் காரணமென்பது புலப்படும். ஆணவம் என்றொரு பொருள் இல்லாதுவிடின் ஆன்மாவுக்குப் பிறவித்துன்பம் வருவதற்கு வாய்ப்பில்லையென உமாபதி சிவாசாரியார் சுட்டுவார். இருளின் றேற்றுன்பேன்[8] எனக் கேட்பதன் வழி ஆன்மாக்களின் பிறவித்துன்பத்திற்குக்

காரணம் ஆணவம் என்பதனை வலியுறுத்துவதுடன் பிறவித்துன் பத்தின் இருப்பு ஆணவத்தின் இருப்பிற்கும் சான்றாவதும் எடுத் தாளப்படுவதாகின்றது. ஆன்மா என்றுள்ளதோ அன்று தொடக்கம் ஆணவ மலமும் ஆன்மாவோடுள்ளது. என்பதனால் ஆணவத்தைச் சகச மலம் எனவும் அழைப்பர். சகசம் உடனாயுள்ளது. உடன் பிறந்தது எனும் பொருளைச் சுட்டி நிற்கின்றது. ஆணவத்தை இருளுக்கு ஒப்பிட்டு விளக்கி நிற்றல் காணலாம். ஆன்மாவின் இச்சா, ஞானக் கிரியைகளை மறைத்து நிற்கின்ற தன்மையில் ஆணவத்தை இருளுக்கு உவமித்தல் உண்டெனினும் இருள் உதாரணம் முழுமை யாக ஆணவத்தின் இயல்பைப் புலப்படுத்தா தென உமாபதி சிவாசாரியார் கருதுவது குறிப்பிடத்தக்கது.

''ஒரு பொருளுங் காட்டா திருளுருவங் காட்டும்
இரு பொருளுங் காட்டா திது''

எனும் வகையில் இருளானது தனது தோற்றத்தை வெளிப் படுத்தித் தன்னுள் பிறவற்றை மறைத்து நிற்கும் இயல்புடைத்து.[9] ஆனால் ஆணவமானது தன்னைச் சார்ந்த பொருட்களை மறைப் பதோடு மட்டுமன்றி தன்னையும் பிறருக்கு அறியொண்ணா வகையில் மறைத்து விளங்குகின்றதென மொழிகின்றார். ஆணவமானது ஆன்மாவை மறைத்து நிற்கும் தன்மையில் விஞ்ஞானாகலரை சூக்கும நிலையிலும் பிரளயாகலரை தூல நிலையிலும் சகலரை தூலதர நிலையிலும் வெவ்வேறாய் மறைத்து நிற்குமென்பர். இவ்வகையில் ஆணவமானது அநேக சக்தியுடைத்தாய் விளங்குகின்றது. ஆன்மாவின் தொழிலையும் அறிவையும் கேவலத்தில் மறைக்கும் வகையில் 'ஆவாரக சக்தி விளங்குகின்றது' ஆன்மாக்களுக்கு போகநுகர்ச்சியை ஏற்படுத்தும் ஆணவமல சக்தியை அதோ. நியாமிகா சக்தி என்பர். இவ்விரு சக்திகளும் ஆன்மாவின் அறிவை மறைத்து மயக்கத்தை உண்டு பண்ணுகின்றன. இந்நிலையை ஆழ்ந்து நோக்குகையில் சித் தாந்தம் காட்டுகின்ற மும்மலமாகிய ஆணவம், கன்மம், மாயை ஆகியவற்றுள் வலிமையும் தாக்கமும் கூடிய மலமாக ஆணவமே விளங்குவது காணுதற்குரியதாகும். இதனையே உமாபதிசிவாசாரியார்

''பன்மொழிக ளென்னுணரும் பான்மை தெரியாத
தன்மை யிரு ளார்தந் தது''

என எடுத்தாள்வது காணலாம்.[10] பெருங் கேட்டிற்கு மூல காரணமாகிய மலம் என வர்ணிக்கப்படும் ஆணவமானது அளிக்கும் மயக்கமே ஆன்மாக்கள் உண்மையை உணரும் தன்மையை இழந்த மயக்கமாகும். பொதுவில் மாயா மலம் மயக்கத்தை உண்டு பண்ணு கின்றதெனக் கொள்ளினும் ஆணவத்தைக் கெடுத்து மங்கிய ஒளியை

அளிப்பது போல் சிற்றறிவை வழங்குவது மாயையே எனச் சித்தாந்திகள் கொள்வர். இக் கருத்தின் சாயலை,

'ஒன்று மிகினு மொளிகவரா தேலுள்ளம்
என்று மகலா திருள்'

எனும் உமாபதி சிவாசாரியாரின் குறள் புலப்படுத்தி நிற்கின்றது.[11] மாயையின் காரியமாகிய உடலைப் பெற்ற ஆன்மா அக்காலத்தில் அறிவைப் பெற்றுக் கொள்ளாவிடின் எப்போதுமே ஆணவ மயக்கத்தினின்று விடுதலை பெறுதல் சாத்தியமில்லை என்பதைத் தெளிவுறுத்துகின்றது. மானிட சரீரத்தைக் கொண்ட ஆன்மா ஆணவத்தை உணர்ந்து அதன் குணவியல்பை ஒடுக்குவதற்குரிய ஓர் அரிய வாய்ப்பெனலாம். ஆணவ மலவாற்றல் வலிகுன்றி நிற்கும் நிலையிலேயே சிவனது திருவருள் கருணையை ஆன்மாக்கள் நாடியடைதல் வாய்ப்பாகின்றது.

''யானென தென்னுஞ் செருக்கறுப்பான் வானோர்க்
குயர்ந்த உலகம் புகும்''

எனும் பொய்யா மொழிப் புலவனின் கூற்று இவ்விடத்தே கவனிக்கத்தக்கதாகும்.[12] நான், எனது எனும் அகங்காரம், மமதையை அழித்து ஒடுக்குபவனே வானோர்க்கு உயர்ந்த உலகம் எனக் கூறத்தக்க மேலான நிலையை அடைவான் எனும் விளக்கம் மேற்கூறிய ஆணவ மல நிலையைத் தெவிவுறுத்தி நிற்கின்றது.

கன்மம்

ஆன்மாக்களைப் பந்திக்கின்ற மும்மலங்களுள் ஒன்றான கன்மம் அநாதியானதென ச் சித்தாந்தம் எடுத்தாளுகின்றது. கன்மம் என்பது செயல் அல்லது வினை எனப்படும். செயலும், செயலின் பயனால் வருகின்ற விளைவும் கன்மம் எனும் சொல்லால் உணர்த்தி நிற்கப்படுகின்றது. அதாவது இப்பிறவியில் நாம் ஆற்றுகின்ற வினைகளும் முற்பிறப்பில் ஆற்றிய வினைகளின் பயனாகப் பெற்றவையும் கன்மம் எனும் நிலைக்குரித்தாகின்றன. இப்பிரபஞ்சத்தில் உதித்த ஜீவராசிகள் அனைத்தும் வினையின்றி அல்லது செயலின்றி இருத்தல் அரிதானதாகும். வினைகள் மனம், வாக்கு, காயம் எனும் முத்திறத்திற்குரித்தாய் அமைவுறும். இவ்வினைகள் நல்வினை, தீயவினை என இருவகைத்தாய் முறையே இன்ப துன்பங்களை ஆன்மாக்களுக்கு அளிக்கவல்லதாகின்றது.

கன்மமானது நல்வினை, தீயவினை என செயல் நிலை விழு மியத்தைப் பெறுகின்ற வகையில் ஒழுக்க நிலை சார்ந்த எண்ணக் கருத்தாகவும், ஆன்மாக்களைப் பந்தித்து பிறப்பிறப்புகளுக்கு மூலமான மலமாக அமைகின்ற நிலையில் பௌதீக அதீத எண்ணக்கருத்தாகவும் எடுத்து விளக்கப்படத்தக்கதாகும்.

கன்ம மலத்தின் குணத்தை இருபா இருபஃது பின்வருமாறு எடுத்தாளுகின்றது.

''இருத்தலுங் கிடத்தலும் இருவினை யியற்றலும்
விடுத்தலும் பரநிந்தை மேவலென் றெடுத்த
அறுவகைக் குணனுங் கருமத் தருளினை''

எனும் வகையில் மடிவந்திருத்தல், பொசிப்பற்றுக் கிடத்தல், புண்ணியத்தைச் செய்தல், பாவத்தைச் செய்தல், தொழிலைச் செய் யாதுவிடல், பரநிந்தை செய்தல் எனும் ஆறு குணங்களும் கன்மத் திற்குரியதாகின்றது.[13]

சித்தாந்தத்தில் கன்ம வினையானது ஆகாமியம், பிராரத்துவம், சஞ்சிதம் எனும் மூன்று வகைக்குரியதாகப் பகுத்தாயப்படுகின்றன. ஆகா மியம் என்பது மேல்வினை என்னும் சஞ்சிதம் என்பது எஞ்சியவினை அல் லது பழவினை என்றும், பிராரத்துவம் என்பது ஊழ்வினை அல்லது வரு வினை என்றும் குறிப்பிடப்படுகின்றன. இப்பிறப்பில் ஆற்றும் வினைத் தொகுதியை ஆகாமியம் சுட்டி நிற்கின்றது. உடலால், உள்ளத்தால், காயத்தால் ஆற்றுகின்ற வினைகளும் மந்திரம், பதம், வன்னம், தத்து வம், புவனம், கலை ஆகிய அத்துவாக்களின் செல்வாக்குக்குட்பட்டு ஆற்றுகின்ற வினைகளும் ஆகாமிய வினைகளாகும். இவ் வினைகள் நல்வினை, தீவினை என இரு வகைப்பட்டதாய் இன்ப, துன்பங்களை அளிப்பனவாக அமைகின்றன. சஞ்சித வினை பழவினையாக இருப் பதால் இன்பதுன்பங்களை இப்பிறப்பில் தருவதற்குரிய கன்மமா கின்றது. இச்சஞ்சித வினையின் காரணமாகவே ஆன்மா தூல சரீரத் தைப் பெற்று இன்பதுன்பங்களைப் புசிக்க முற்படுகின்றது. பழைய வினையிலே அனுபவிக்கப்படாது எஞ்சி நிற்கும் வினையாக இச்சஞ் சிதம் அமைகின்றது. பயன் தரும் வரை இது சூக்குமமாய் புத்தி தத்து வத்தைச் சார்ந்திருக்கும். இப்பிறப்பிலே நாம் ஆற்றிய வினைக்குரிய பலனை சில வேளைகளில் நுகர முடியாமல் இருத்தல் சாத்திய மாகும்.

இப் பிறப்பிலேயே அனுபவிக்க முடியாத எஞ்சிய வினைகள் சஞ்சிதமாக அமைகின்றன. நம் நல்வினைகள் அதிகரித்து தீவினைகள்

குறைகின்ற வேளை மறுவார்த்தையில் இறைவனை உணர்கின்ற இறைவன் செயலாக எம் கருமத்தை ஆற்றுகின்ற பக்குவநிலையில் இவ் வினைகள் நீக்கப்படலாம் என்பது எடுத்தாளப்படுகின்றது. சஞ்சிதம் ஆகாமியம் என்பன இறைவனை அண்மித்த ஆன்மாக்களிற்கு நீக்க வல்ல வினைகளாக அமையும் என்பது சித்தாந்திகளின் முடிபாகும். பக்குவப்பட்ட ஆன்மாக்களுக்கு ஆகாமியம் தன்னில் அழிவுற சஞ்சித வினை ஞான அக்கினியால் அழிய வல்லது என்பதனைச் சித்தாந்தம் காட்டுகின்றது. ஆனால் பிராரத்துவமானது உடலில் பொசித்தே அழிக்கப்பட வேண்டும் என்பது நியதியாகும். ஜீவன்முத்தர்கள் கூட இறை உண்மையினைத் தெளிவாக உணர்ந்திருந்த போதிலும் பிராரத் துவவினை அழியும் வரை உடலைக் கொண்டிருக்க வேண்டும் என்பது அவசியமாகும். இதுவே எமது ஜீவன் முத்தர்கள் என்ற நிலைப் பாட்டிற்கும் அடிப்படையாகும். பிராரத்துவ வினையானது பிறந்த பிறப்பிலேயே அனுபவிக்கப்படவல்ல வினையாகும். இது இச்சை, பரேச்சை, அநிச்சை என மூன்று வகையில் பலன் கொடுக்கும். ஒருவன் இன்பத்தை நாடி அனுபவித்தல் இச்சையாகும். இன்பதுன் பத்தைப் பிறர் ஊட்டுதல் பரேச்சையாகும். தற்செயலாக வருவது அநிச்சையாகும்.

பிராரத்துவ கன்மமானது இன்பதுன்பங்களை அனுபவிக்கின்ற வகையில் ஆதி தெய்வீகம், ஆத்தியான்மிகம், ஆதிபௌதீகம் என மூவகைப்படும். இதனை ஞானாமிர்தம்

"ஆதிதைவிகமாதி பௌதிகமாதி யாத்தி யான்மிக மென"
மூவகைத் துக்கங்களாய்ச் சுட்டி நிற்றல் காணலாம்.[14]
இதனையே சிவப்பிரகாசம்,

"கன்ம நெறி திரிவிதம்நற் சாதி ஆயுப் போகக்
கடன தெனை வருமூன்றும் உயிரொன்றிற் கலத்தல்
தொன்மையதூ முல்லதுண வாகா தானும்
தொடங்கடைவின் அடையாதே தோன்று மாறித்
தன்மைதரு தெய்விகமுற் பௌதிகம் ஆன் மிகமாம்
தகையிலுறும் அசேதனசே தனத்தாலும் சாரும்
நன்மையொடு தீமைதரு சேதனனுக் கிவன் ஊண்
நாடில் அதன் ஊழ் வினையாய் நணுகுந்தானே"

என விபரித்து நிற்றல் குறிப்பிடத்தக்கது.[15] ஆதிதைவிகம் தெய்வம் காரணமாக வந்தெய்தும் இன்பதுன்பங்களாகும். ஆன் மாக்கள் வாயிலாக வரும் இன்பதுன்பங்கள் ஆத்தியான்மிகம் ஆகும். ஆதி பௌதீகமானது பூதங்கள் காரணமாக ஏற்படும் இன்பதுன்பங் களாகும். மேலும் இந்த நல்வினை தீவினையானவை உலகம், வைதிகம், அத்தியான்மியம், அதிமார்க்கம், மாந்திரம் என ஐந்து வகையான பகுப்புக்குட்படும்.

உயிர் உடல்களுடன் ஒன்றாய், வேறாய், உடனாய் விளங்கும் முதல்வன் அனைத்து ஆன்மாக்களும் கன்மத்தைப்பெற்று மாயா காரியங்கள் ஊடாக உய்வடைய வழி நடாத்துவன் எனச் சித்தாந்தம் விளக்கி நிற்கின்றது. இதனைச் சித்தியார்,

''உலகெலா மாகி வேறா யுடனுமா யொளியா யோங்கி
அலகிலாவுயிர்கள் கன்மத் தாணையினமர்ந்து செல்லத்
தலைவனாய்...''

என எடுத்தாளுதல் காண்க.[16] கன்மச் செயற்பாடானது இறைவனது ஆணைக்கும் ஒழுங்குக்கும் அமைந்தே நிகழ்கின்றதென்பது,

''அவையே தானே யாயிரு வினையின்
போக்கு வரவு புரிய வாணையின்
நீக்கமின்றி நிக்கு மன்றே''

எனும் மெய்கண்டாரின் கூற்றினாலும் உறுதிப்படுத்தப்பட்டிருத்தல் காணலாம்.[17] இறைவனின் ஆணைக்குட்பட்டே ஆன்மாக்களுக்குக் கன்ம வினைகள் பகிர்ந்தளிக்கப்படுகின்றன. எனினும் இக் கன்ம வினைகளின் பகிர்வானது இறைவனது விருப்பு வெறுப்பிற்கு அப்பாற்பட்டமைவதாகும். ஆன்மாக்கள் தாம் ஆற்றிய வினைகளின் பயனையே பெற்றுக் கொள்ளுகின்றதே தவிர வேறொன்றில்லை என்பது தெளிவு. தமது வினைகளின் தன்மைக்கேற்பவே பிறப் பிறப்பினைப் பெற்று இன்பதுன்பங்களை நுகர்ந்து கொள்கின்றன. இதனை,

''இரு வினையின்பத் துன்பத் திவ்வுயிர் பிறந் திறந்து
வருவது போல தாகு மன்னிய வினைப் பயன்கள்
தருமரன்...''

என அழகுற எடுத்தாளுவதைக் காணலாம்.[18] ஆன்மாக்கள் தாம் முற்பட ஆற்றிய வினைகளுக்கேற்ப இறைவனது ஆணைக்கமைய அவ்வினைகளைப் புசிக்க உடலை எடுக்கின்றன. அதேவேளை வினைகள் உடலை அடிப்படையாகக் கொண்டமைகையில் வினையின் பயனாகக் கன்மம் அமைகின்ற பொழுது அக் கன்மத்தின் பலனுக்கேற்ற வகையில் ஆன்மாக்கள் உடலைப் பெறுகின்றதென்பதும் புலனாகின்றது. உடலோடு ஆன்மாக்கள் செய்கின்ற வினைக்கேற்ப உடல் பொருந்துகின்றதெனக் கூறினால் உடல் வழிக் கன்மமோ அல்லது கன்மம் வழி உடலோ எனும் கேள்வி எழுகின்றது. இதனைப் பின் வரும் பாடல் விபரித்து நிற்கின்றது.

''உடற்செயல் கன்மமிந்த வுடன்வந்த வாறே தென்னின்
விடப்படு முன்னு டம்பின் வினையிந்த வுடல்வி ளைக்குந்

தொடர்ச்சியா யொன்றுக் கொன்று தொன்று தொட்ட நாதிவித்தின்
இடத்தினின் மரம ரத்தின் வித்தும் வந்தியையு மாபோல்''[19]

எனும் பாடல் வழி வித்தினின்று மரமும் மரத்தினின்று வித்தும் என்பது போல உடலும் வினையும் ஒன்றுக்கொன்று காரண காரிய உறவுடைத்தாய், பரஸ்பரவுறவுடைத்தாய் அமைவுறுதல் காணலாம்.

இறைவன் ஆன்மாக்களை நல்வழிப்படுத்தி உயர் நிலையை அடையச் செய்வதற்குரிய சாதனங்களான தனு, கரண, புவன, போகங்களை மாயைவழி கொடுத்துதவுகின்றான் எனச் சித்தாந்தம் விளக்கி நிற்கும். ஏனைய சில மதங்கள் போலன்றி அவரவர் ஆற்றிய கன்ம வினைகளுக்கு ஏற்ப இறைவனே உடலைப் பகிர்ந்தளிப்பான் எனச் சித்தாந்தம் காட்டி நிற்கின்றது. இறைவனுக்கு அழுத்தம் கொடுக்காத மதங்கள் கர்மச் செயற்பாட்டிற்கேற்ப ஆன்மாக்கள் தாமே உடலைப் பெற்றுக் கொள்ளுகின்றன எனச் சொல்லி நிற்கின் றன. கன்ம பலனுக்கேற்ப அவை தாமே உடலைச் சென்றடைவது எனக் கூறுவது கறந்த பால் பசுவின் மடியைச் சென்றடைவதற்கு ஒக்குமெனச் சைவ சித்தாந்திகள் சுட்டிநிற்பர்.

கன்மமானது வினையையும் வினையின் பயனையும் உட்படுத்தி அமையும் தகைமையில் அதன்வழி தொடர் பிறப்பு எனும் எண்ணக் கருத்தும் தவிர்க்க முடியாத ஒன்றாகின்றது. இதனால் சித்தர்ந்தம் விளக்கும் கன்மம் பற்றிய சிந்தனை மறுபிறப்புத் தத்துவத்துடன் இணைந்த ஒரு கோட்பாடாகக் காணப்படுகின்றது. நாம் செய்கின்ற வினைகளின் பலாபலனுக்கு ஏற்ப தக்க உடலைப் பெறுகின்றோம் என்பது மறுபிறப்புக் கோட்பாட்டின் அடிப்படையிலேயே தங்கி யுள்ளது. கன்ம பலாபலன்க்ள் ஆன்மாவை இம்மையிலும் மறுமையி லும் வந்தணையும் என்பதனை,

''இம்மையிலே சிலவினைக்குப் பயன்களிங்கே
யெய்தலுமாம் பரத்திலே யிசைந்திடலு மாகுஞ்''

என அழகுறச் சுட்டிநிற்றல் காண்கின்றோம்.[20] தொடர் பிறப் பின் நுட்பமானது மணிவாசகரின் வாக்கில்,

''புல்லாகிப் பூடாய்ப் புழுவாய் மரமாகிப்
பல்மிருக மாகிப் பறவையாய்ப் பாம்பாகிக்
கல்லாய் மனிதராய் பேயாய்க் கணங்களாய்
வல்லசுரராகி முனிவராய்த் தேவராய்ச்
சொல்லா நின்ற வித் தாவர சங்கமத்து
ளெல்லாப் பிறப்பும் பிறந்திளைதே னெம் பெருமான்''

என வருதல் நயக்கத்தக்கதாகும்.[21] கன்மவினைகளின் தன்மைக்கேற்ப பிறப்புகள் தொடர்ந்தமைகின்றன. இப்பிறப்புக்களில் எமது முயற்சியின் பலனாக நற்கருமங்களையாற்றி உயர்வடையச் சித்தாந்தம் வழிகாட்டுகின்றது. முதல்வன் கன்மத்துக்கீடாக உடல்களைப் பகிர்ந்தளிப்பது மாத்திரமின்றி ஆன்மாக்களுக்கு அறிவையும் கொடுப்பானென்பது தெளிவு.

'அறைதரு சுத்தங் கன்மத் தளவினுக் களிப்பன்'

எனச் சித்தியார் சுட்டும் தன்மை நோக்குதற்குரியது.[22] சித்தாந்தம் சித்தரிக்கும் கன்மச் செயற்பாடானது ஆன்மாக்கள் தம் முயற்சியினால் விடுதலை எனும் பெருநிலைக்கு வழிசமைக்கவல்லது என்ற தன்மையில் ஆணவமலத்தின் இருள் காட்டும் நிலையினின்று வேறுபடுகின்றது. நல்வினை தீவினை ஆகிய இரு வினைகளும் ஆன்மாவைப் பந்திப்பனவே எனினும் ஓரளவு உபகாரம் செய்யும் தரத்ததாகும். நல்வினை, தீவினை எனும் இரு வினைகளையும் ஒப்பநோக்கும் இருவினையொப்பு மலபரிபாக நிலையே சைவ சித்தாந்தத்தின் இறுதி இலக்கினை ஆன்மாக்கள் அடைதற்குரிய நிலையாகும்.

மாயை

மும் மலங்களுள் ஒன்றான மாயை மாய்தல், ஆகுதல் எனும் இருநிலைப் பொருள் பொருந்த உலகின் தோற்ற ஒடுக்கத்திற்குரிய நிலைக்களனாக எடுத்தாளப்படுகின்றது. இதனையே மெய்கண்டதேவர்,

''அவனவ ளதுவெனு மவைமூ வினைமையிற்
தோற்றிய திதியே யொடுங்கி மலத் துளதாம்
அந்தம் ஆதி என்மனார் புலவர்''[23]

எனச் சுட்டும் வகையில் மாயையில் ஒடுங்கித் தோன்றிய உலகம், மாயைக்காதாரமாக விளங்கும் முதல்வன் சக்தியில் ஒடுங்கித் தோன்றும்.

''தோற்றமும் நிலையும் ஈறும்
மாயையின் தொழில தென்றே
சாற்றிடும் உலகம்''

எனும் அருணந்தி சிவாசாரியாரின் வாக்கும் இக்கருத்தை வலியுறுத்தி நிற்கின்றது.[24]

உடல், உலகங்கள் ஒடுங்கித் தோன்றுவதற்கு மாயையே காரணமாய் உள்ள போதிலும் மாயை மலம் எனும் போது உயிர்களைத் தன்வசம் மயக்குவதென்பதே பெரிதும் நோக்கப்படுகின்றது. மாயை

பற்றிய இலக்கணம் கூற முற்பட்ட அருணந்தி சிவாசாரியார் பின் வருமாறு சுட்டுகின்றார்.

''நித்தமா யருவா யேக நிலையதா யகிலத்துக்கோர்
வித்துமா யசித்தா யெங்கும் வியாபியாய் விமல னுக்கோர்
சத்தியாய்ப் புவன போகந் தனுகர ணமுமுயிர்க்காய்
வைத்ததோர் மலமாய் மாயை மயக்கமுந் செய்யுமன்றே''[25]

என்பதன் வழி மாயையானது அழியாததாய் ஒருவருக்கும் தோன்றாததாய் ஒன்றாயும் உலகிற்கும், உடலுக்கும் மூலமாயும் சடமாயும், எங்கும் வியாபித்ததாயும், இறைவனுக்குச் சக்தியாயும், ஆன்மாக்களுக்குத் தனு, கரண, புவன போகங்களுமாய் விளங்கி நிற்ப தோடன்றி மயக்கத்தினையும் அளித்து நிற்கும் என்பது தெளிவாகின்றது.

''ஓதிய வல்வினை யூட்டக்
கருவி யுடம் புலக
மாதிமைப் போகமு மாய்நின்ற
மாயை மயங்குவித்தே...''

எனும் தத்துவவிளக்கக் கூற்றும் மாயை மயக்கத்தை அளிக்க வல்லதொரு பொருளென்பதனைக் கூறாநிற்கும்.[26]

மாயை பற்றிய சொல்லாட்சியானது வேத உபநிடதங்களில் இடம் பெற்றிருந்தாலும் ஆகமங்களில் பெரிதும் விரித்துக் கூறப்பட்டிருத்தல் குறிப்பிடத்தக்கது. மிருகேந்திரம், பௌஷ்கரம், மதங்க பாரமேஸ்வரம் முதலிய ஆகமங்கள் மாயை பற்றிய இலக்கணங்களைத் தெளிவுற எடுத்துக் காட்டுகின்றன. மாயை ஏகப் பொருளாகவும் மயக்குவதாகவும் பிரபஞ்சத்திற்கு மூலகாரணமாகவும் விளங்குகின்றது என மிருகேந்திரத்தில் உள்ள மாயா பிரகரண அத்தியாயத்தில் சுட்டப்பட்டிருத்தல் அறியலாம்.[27]

''காரிய காரணங்கள்
முதல் துணை நிமித்தம் கண்டாம்
பாரின் மண் திரிகை பண்ணும்
அவன் முதல் துணை நிமித்தம்
தேரின் மண் மாயை யாகத்
திரிகை தன் சக்தியாக
ஆரியன் குலால னாய் நின்
றாக்குவன் அகிலம் எல்லாம்''[28]

எனும் சித்தியார் பாடல் வழி முதல்வன் மாயையை முதற் காரணமாகவும் தனது சித் சக்தியைக் துணைக் காரணமாகவும் கொண்டு உலகினை உற்பத்தி செய்கின்றான் என்பது தெளிவு. முதல்வன்தான் நிமித்த காரணமாகின்றான். மாயை தன்னில் உலகினைப் படைப்பதாகாது. கடவுளின் ஆணைப்படியே செயலாற்றுகின்றது. இவ்வகையில் கடவுள் சக்தியாகத் திகழ்கின்றது. பானையைக் கொண்டு அதனைப் படைத்த குயவன் ஒருவன் உளன் என அறிவது போல் உலகுவழி முதல்வனின் இருப்பு ஆதாரப்படுத்தப்படுகின்றது. எனினும் முதல்வன் முப்பொருளில் மேலானதுடன் சித்துத்தன்மை கொண்டது. உலகு சடத்தன்மை கொண்டது. எனவே சித்து நேரடியாகச் சடத்தைத் தோற்றுவித்தல் பொருத்தமற்றதாகும். இந்நிலையில் முதல்வனின் சக்தியான மாயைவழி உலகு படைக்கப் படுவதாகின்றது. இதனாலேயே சித்தாந்தம் மாயையே உலகின் தோற்ற ஒடுக்கத்திற்குக் காரணமெனவும் வரையறுத்து நிற்கின்றது. குயவன் பானையைத் தோற்றும் போது குயவன் நிமித்த காரணமாகவும், திரிகை துணைக் கராணமாகவும். மண் முதற் காரணமாகவும் அமைகின்றன. இறைவன் உலகினைப் படைக்கும்போது மாயையை முதற்காரணமாகவும் சிவசக்தி துணைக் காரணமாகவும், முதல்வன் நிமித்த காரணமாகவும் அமைகின்றன.

இந்த மாயை எதற்கு எனக் கேட்பின் உலகிற்கு ஒரு நிலைக்களமாவதற்கு என்று குறிப்பிடப்படுகின்றது. இதனையே சிவப்பிரகாசம் பின்வருமாறு விளக்குகின்றது.

> ''என்னையிது எனில் உலகுக் குபாதான மில்லை
> இறைவனல தெனின் அசித்துச் சித்தினிடத் துதியா
> மன்னியுள தேல் முதல்வன் என்கொல் என்னின்
> மாயைதான் அசித்துருவாய் மருவ மாட்டா(து)
> அன்னவனும் இதுமொழிய ஆக்க மாட்டான்
> அசத்தனாம் எனின்அதுவும் அவன்போல் நித்தம்
> முன்னவன் அவ் வசித்தைவிரித் தெவையும் ஆக்கும்
> முதன்மை அது கொடுத்ததென மொழிந்திடாரே''[29]

மாயை இல்லாது உலகு தோன்றுவதற்கு வேறு காரணமுமில்லை. மேலும் சித்து சட வேறுபாட்டால், முதல்வனே உலகிற்கு நேரடிக் காரணனாக அமைதலும் சாத்தியமில்லை. இந் நிலையில் மாயையே நிலைக்களம். எனினும் அது அறிவற்றதும் தானே பொருட்களாய் வளரமாட்டாததாலும் இறைவன் தனது விருப்பத்திற்கமைய வேண்டிய உருவங்களை மாயையினின்றும் உருவாக்குவான் என்பதாயிற்று.

மாயை உலகங்களைத் தோற்றுவது போலத் தேகம், மனச் சருவிகள், அனுபவிக்கவல்ல பொருட்கள் ஆகியவற்றினையும் ஆன்மாக்களுக்கு வழங்குகின்றது. இதனாலேயே ஆன்றோர்

''மாயையே யுடலுமாகும் மாயையே கரணமாகும்
மாயையே புவனமாகும் மாயையே போகமாகும்
மாயையே பொறிகளாகும் மாயையே புலன்களாகும்
மாயையே யண்டபிண்ட யாவையு மாயை யாமே''

எனக் கூறுதல் அறியத்தக்கதாகும். இக் கருத்தினையே சித்தியார்,

''புவன போகந் தனுகரணமு முயிர்க்காய்''30

என்றும் 'தனு கரண புவன போகந் தற்பரம் பந்தம் வீடென்று' 31 என்றும் குறிப்பிடும் வகையில் ஆன்மாக்களுக்கு மாயை பந்தத்தினை ஏற்படுத்திப் பந்திக்கின்றன. வேதாந்திகள் சுட்டும் 'மாயை' அறியாமையை ஏற்படுத்தி மயக்கத்தினை அளிக்கவல்லதென அமைய சித்தாந்தம் சுட்டும் மலங்களுள் அஞ்ஞானம் காட்டும் ஆணவத்திலும் பார்க்கச் சிறந்ததாக மாயையை எடுத்தாளுகின்றனர். உயிர்களுக்கு அறிவை மறைப்பது மாயா மலமன்று; ஆணவமே அறிவை மறைத்து இருளை ஏற்படுத்துகின்றது. மாயையை அறிவைத் தரவல்ல விளக்குக்கு ஒப்பிடப்படுதல் நோக்குதற்குரியது.

''மாயா தனு விளக்கா மற்றுள்ளம் காணாதேல்
ஆயாதாம் ஒன்றை அது வதுவாய் – வியாத
வன்னிதனைத் தன்னுள் மறைத்தொன்றும் காட்டம் போல்
தன்னை மலம் அன்றணைதல் தான்''

என மெய்கண்டர் உதாரண வெண்பாவினால் சுட்டிநிற்றல் காணலாம்.32 ஆன்மா ஆணவத்தினியல்பில் இணைந்து தன்னிலை மறந்து நிற்கும். இருளை ஒத்த ஆணவமானது தன்னையும் மறைத்து தன்னுள் அடங்கும் பொருட்களையும் மறைத்து நிற்கும் இயல்புடையது. இந்நிலையில் மாயாகாரியமாக உடல் முதலியன விளக்குப் போல நின்று ஆன்மா சுய உணர்வை உணர ஓரளவு வழி வகுக்கின்றது.

'விடிவா மளவும் விளக்கனைய மாயை'33

என உமாபதி சிவாசாரியாரும் சுட்டுதல் நோக்கற்பாலது.

காரண காரிய ஆராய்ச்சி வகையில் மாயையானது ஒரு மலமாக எடுத்தாளப்படினும் தத்துவ ஆராய்ச்சியில் மூன்று வகைக்குரித்தாகும். அவை சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை, பிரகிருதி மாயை

என்பனவாகும். சுத்தமாயையை குண்டலினி, தூமாயை, மாமாயை குடிலை, விந்து எனப் பலவாறு அழைப்பர்.[34] சுத்த மாயைவழி மயக்கமோ தூக்கமோ அமைவதில்லை. சுத்தமாயை பெயருக்கேற்ற வகையில் சுத்தம், தூய்மை கொண்டதாக விளங்குகின்றது. இது ஆணவம், கன்மம் ஆகிய முன்சுட்டப் பெற்ற இரு மலங்களுடனும் இணைவுறாது சுத்தகாரியப் பிரபஞ்சத்திற்கு முதற் காரணமாய் அமைந்துள்ளது. இது நித்தியமாய் தோற்றமற்றதாய், வியாபகமாய் விளங்குகின்றது. மாயையின் பரிணாமங்கள் தத்துவங்கள் என அழைக்கப்படும். சுத்தமாயை, அசுத்தமாயை, பிரகிருதிமாயை ஆகிய மூன்று மாயையின்று மொத்தம் முப்பத்தாறு தத்துவங்கள் எழுவதாகச் சித்தாந்தம் விளக்கும். சுத்தமாயையிலிருந்து எழும் தத்துவங்கள் சுத்ததத்துவங்கள் அல்லது சிவதத்துவங்கள் என அழைக்கப் பெறும்.

''திகழ் சுத்த மாயை நின் மலமான வடிவாய்ச்
சேரமு வகையான் மா அளவும் உள வாகி
திகழ் சுத்த ஓங்கார முதன் முப்பத்தொன்று
நேராக விரிந்து அட்ட வித்தேகர் நிலையாய்ப்
புகழ் சுத்த அணு சதா சிவர்கள் உருத்திரர்கள்
புவனேசர் முதலாய போகபதர்க் கெல்லாம்
அகழ் சுத்த வீடு தனு ஆதி யாதி
அருள் ஞானத் தால் விரிந்தங் கருட்கும் இடம் ஆமே''

எனத் தத்துவப் பிரகாசர் சுத்தமாயையின் இலக்கணத்தினைத் தெளிவாக எடுத்துக்காட்டினார்.[35] நாதம், விந்து, சாதாக்கியம், ஈஸ்வரம், சுத்தவித்தை ஆகிய ஐந்தும் சிவதத்துவங்களாகும். இவற்றை இலயதத்துவம், தூயலயதத்துவம், போகதத்துவம், சூக்கும அதிகார தத்துவம், தூல அதிகாரதத்துவம் எனவும் முறையே அழைப்பர். மலகன்மங்களோடு கலப்புறாத சுத்தமாயை சுத்தப் பிரபஞ்சத்திற்கு முதற்காரணமாக விளங்கும். சொல் (சப்தம்) பிரபஞ்சம், பொருள் (அர்த்தம்) பிரபஞ்சம் ஆகிய இரண்டும் மாயையிலிருந்து தோன்றுவனவாகும். சொல்லானது ஆன்மாவின் அறிவைப்பற்றி நின்று அதற்குரிய பொருளின் கருத்துப் பிழம்பைத் தோற்றுவிக்கிறது. இத் தோற்றுவிக்கும் ஆற்றல் சூக்குமை, பைசந்தி, மத்திமை, வைகரி ஆகிய நான்கு நிலைக்குரியது. இதனை நுண்மை, பொதுமை, உன்னல், செப்பல் எனவும் அழைப்பர். இந்த நான்கும் நிவிர்த்தி முதலிய ஐந்து கலைகளையும் பற்றி விளங்கும். பொருள் வடிவான சுத்த மாயையினது காரியங்களாக கலையும் தத்துவமும் அமைகின்றன. கலைகள் சாந்தியதீதகலை, சாந்திகலை, வித்யாகலை, பிரதிட்டா கலை, நிவிர்த்திகலை எனும் ஐந்துமாகும். இவை சொல், பொருள் அனைத்தையும் உள்ளிட்டு விளங்குவன. எனவே கலை, தத்துவம்,

புவனம் ஆகிய மூன்றும் பொருட்பிரபஞ்சமாகும். சூக்குமை முதலான நான்கு வாக்குகளும் பதம்; மந்திரம் ஆகிய மூன்றும் சொற்பிரபஞ்சமாகும். மந்திரம், பதம், வர்ணம், புவனம், தத்துவம், கலை ஆகிய இவ்வாறும் விடுதலைக்கு வழிகாட்டும் ஆறு அத்துவாக்கள் எனச் சித்தாந்தம் எடுத்தாளும்.

பிரபஞ்சத்தைத் தோற்றுவிக்கும் தகைமையில் இச்சாசக்தி, கிரியா சக்தி, ஞானாசக்தி எனும் மூவகைச் சக்தியும் ஆதிசக்தியில் விளக்கமுறும். ஞானாசக்தியானது இலய தத்துவத்திலும், கிரியாசக்தி தூயலய தத்துவத்திலும் அமைவுற்று நிற்கும். போக தத்துவத்தில் ஞானாசக்தியும் கிரியாசக்தியும் சமமாய் தொழிற்படுதல் காணலாம். சூக்கும அதிகார தத்துவத்தில் ஞானாசக்தி குறைந்தும் கிரியாசக்தி மேலோங்கப் பெற்றுத் தொழிற்படுதலும் தூல அதிகார தத்துவத்தில் கிரியை குறைந்தும் ஞானாசக்தி மேலோங்கப் பெற்றுத் தொழிற்படுதலும் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

மோகினி என்றழைக்கப்படும் அசுத்தமாயையானது ஆணவ, கன்ம மலங்களுடன் கலந்து காரியப்பிரபஞ்சத்திற்கு முதற்காரணமாய் அமைகின்றது.[36] அசுத்தமாயைக்கு இலக்கணமளிக்கப் புகுந்த உமாபதி சிவாசாரியார்,

''உருவாதி சதுவிதமாய் ஒன்றொன் றொவ்வா
உண்மையதாய் நித்தமாய் ஒன்றா யென்றும்
அருவாகிக் கன்மமார் அணுக்கள் யார்க்கும்
ஆவார மாய் அசித்தாய் அசல மாகி
விரிவாய தன் செயலின் வியாபியாய் எல்லாம்
விரிந்தவகை புரிந்தடைவின் மேவியவை ஒடுங்க
வருகாலம் உயிர்களெல்லாம் மருவிடமாய் மலமாய்
மன்னியிடும் அரனருளால் மாயை தானே''[37]

எனச் சுட்டுகின்றார். தனு, கரணம், புவனம், போகம் எனும் நான்கு மாயாகாரியங்களாய் அமைந்து விளங்க மாயை அழியாததாய், ரூபமற்றதாய், அசித்தாய், சடமாய் சர்வ வியாபகமாய் விளங்கும். இதனையே சித்தியாரும்,

''நித்தமாய் அருவாய் ஏக நிலையதாய் அகிலத்துக்கோர்
வித்துமாய் அசித்தாய்...''

என விளம்புதல் காணலாம்.[38] இம்மாயையே மயக்கத்தினையும், பிரமையானதும் நிச்சயமின்மை கலந்ததும், குழப்பமானதும் ஆன அறிவினையும் அளிப்பதாகும். மாயையின் குணத்தினை அருணந்தி சிவாசாரியார்,

''அஞ்ஞா னம்பொய் அயர்வே மோகம்
பைசால சூநியம் மாச்சரி யம்பயம்
ஆவேழ் குணனும் மாயைக் கருளினை''

என விளக்கி நிற்றல் காணலாம்.[39] அறியாமை, களவுசெயல், கண்டது மறுத்தல், அறிந்தது மறுத்தல், அழகு பொருந்த உண்டாயும் ஈயாதல், பொருளின்மேல் மாச்சரியம், அழுக்கறாமை ஆகிய ஏழு குணங்களும் மாயைக்குரியவை என எடுத்தாளுதல் தெளிவாகும். அசுத்தமாயை அழுக்குடையதாக இருப்பினும் அழுக்கினை அழுக்கால் அகற்றுவது போல இதர மல அழுக்கினை இம்மலத்தால் நீக்குதல் கூடும். இந்நிலையினை,

''......மல மலத்தாற்
கழுவுவ னென்ற சொன்ன காரண மென்னை யெனிற்
செழுநவ வலுவை சாணியுவர் செறி வித்தழுக்கை
முழுவதுங் கழிப்பன் மாயை கொடு மல மொழிப்பன் முன்னோன்''

என உமாபதி சிவாசாரியார் விளக்குதல் காணலாம்.[40] புடவையிலுள்ள அழுக்கை சாணாகத்தையும் உவரையும் கொண்டு நீக்குவது போல சிவனும் மாயைவழி ஆணவமல அழுக்கை நீக்குவன் என்பது வெளிப்படையாகும்.

சுத்தமாயையிலிருந்து ஐந்து சிவதத்துவங்கள் வெளிப்படுவது போல் அசுத்தமாயையிலிருந்து ஏழு தத்துவங்கள் வெளிப்படுகின்றன. அவை வித்தியா தத்துவங்கள் என அழைக்கப்படுகின்றன. அசுத்த மாயா காரியமாக காலம், நியதி, கலை எனும் மூன்று தத்துவங்களும் தோன்றும். காலமானது கடந்த, நிகழ், எதிர் எனும் முத்திறத்தையும் உட்படுத்திப் பிரபஞ்சத்தைக் காலவரையறைக்குட்படுத்தித் தோற்றி நிறுத்தி அழித்து இறைவனது ஆணைக்குட்படுத்திச் செயலாற்றும். நியதி தத்துவமானது கர்ம விதிக்கமைய ஆன்மாக்கள் தம்தம் வினைக்கேற்ப பலனை நுகரும் நிலையை ஏற்படுத்துகின்றது. பின்னர் காலதத்துவம் தோன்றி ஆணவத்தின் வலிமையைச் சிறிது அடக்கி ஆன்மாக்கள் கிரியா சக்தியைப் பெற்று தொழிலாற்ற உதவும். எனவே ஆன்மாக்களை விழிப்புணர்வு பெறச் செய்து தொழிற்படுத்தும் தத்துவமாக கலாதத்துவம் அமைகின்றதெனலாம். காலம், நியதி, கலை என்பனவற்றுடன் வித்தை, அராகம் ஆகியன இணைந்து பஞ்ச கஞ்சுகம் அல்லது ஐந்து வகைச் சட்டை என அழைக்கப்பெறும். வித்தையானது ஆன்மாக்களின் ஞானசக்தியைத் தெளிவுறுத்தி விடயங்களை அறியச் செய்கின்றது. வித்தையினின்றும் அராகம் தோன்றி நல்வினை, தீவினைகளுக்கு ஏற்ப நுகரும் நிலையை அளித்து ஆன்

மாக்களின் இச்சாசக்தியைப் பொருந்தி நிற்கும். ஆன்மாக்கள் இவ்வாறாக ஐந்து வகையான உடைகளைப் போர்த்தி நின்று இச்சாசக்தி, கிரியாசக்தி, ஞானாசக்தி ஆகியவற்றைத் தெளிவுறுத்தி நிற்பது தெளிவுக்குரியதாகும்,

பஞ்ச கஞ்சுகளான ஆன்மா, இச்சா, கிரியா, ஞானா சக்திகள் கூடி விடய அனுபவங்கள் கைவரப் பெறுகையில் புருடன் என அழைக்கப்படுகின்றது. பிரபஞ்சப் பொருட்களான பிரகிருதியோடு கூடி மயங்கி நிற்றல் புருஷனுக்கு ஏற்படுகின்றது. இவ்வகை ஐந்து உடைகளைப் போர்த்திய ஐந்து தத்துவநிலைகளும் புருடன், பிரகிருதி இணைந்த ஏழு தத்துவங்களும் அசுத்தமாயாகாரியமான வித்தியா தத்துவங்களாகும்.

பிரகிருதி மாயையானது பிரபஞ்ச முதற் காரணமாக அமைகின்றது. இது சாத்விகம், இராசதம், தாமசம் எனும் முக்குணங்களைக் கொண்டதாகும். இதனின்று இருபத்தி நான்கு தத்துவங்கள் தோன்றுகின்றன. பிரகிருதி என்பது பிற பொருட்கள் தோன்றுவதற்கு அடிப்படையான காரணமாகும். இதே வகையான பிரகிருதி அமைப்பினைச் சாங்கிய தத்துவத்திலும் காணலாம். ஆனால் சாங்கியர் காட்டும் முக்குணங் கொண்ட பிரகிருத்தியானது பிரபஞ்ச தோற்றத்திற்குக் காரணமாகக் காட்டப்பட்டினும் அதனையே மூல காரணமாகக் கொள்வதனால் சைவசித்தாந்திகள் நிராகரிப்பர். பிரகிருத்தியினின்று புத்தி, மனம், அகங்காரம், சித்தம் எனும் நான்கு அந்தக்கரணங்கள் அல்லது அகக்கருவிகள் தோன்றுகின்றன. ஐம்பொறிகள் மூலம் பெறப்பட்டவற்றை மனம் ஆகிய அகக் கருவி பற்றி நிற்கும். மனதில் பட்ட விடயத்தைப் புத்தியானது இன்னதெனத் துணிந்து கொள்ளும். ஒரு பொருளை விடயத்தை இன்னது தான் எனத் துணிவதற்கான முயற்சிக்குரிய உந்தலை அகங்காரம் அளிக்கும். மனம், புத்தி, அகங்காரம் எனும் மூன்று அந்தக்கரணச் செயற்பாட்டினால் செயலை ஊக்குவிக்க அதன் பயனால் அங்கே நிகழ்ந்த விடயத்தைச் சித்தம் சிந்தித்து முடிந்த முடிபாக ஏற்றுக் கொள்ளுதல் அமையும். இதனையே மனவாசங்கடந்தார்,

''அந்தக் கரண மடைவே யுரைக்கக்கேள்
அந்தமனம் புத்தியுட னாங்காரம் – சிந்தையிவை
பற்றியது நிச்சயித்துப் பல்கா லெழுந்திருந்தங்
குற்றதுசிந் திக்கு முணர்''

என அழகுற எடுத்துக் காட்டி நிற்கின்றார்.[41]

பிரகிருதியிலிருந்து குண தத்துவமும் அதிலிருந்து புத்திதத்துவமும் அகங்கார தத்துவமும் தோன்றுவது காணலாம். அகங்காரம்

தைசத அகங்காரம், வைகாரிக அகங்காரம், பூதாதி அகங்காரம் என மூவகைப்படும். தைசத அகங்காரத்தினின்று மனமும் புறக் கரணங்களான மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி எனும் அறிவுப் பொறிகளும், வைகாரிகத்தினின்று மொழி, கால், கை, அபானன், குறி எனும் ஐந்து தொழிற் பொறிகளும் தோன்றும். பூதாதி அகங் காரத்தினின்றும் ஓசை, ஊறு, ஒளி, சுவை, நாற்றம் எனும் ஐந்து தன்மாத்திரைகள் தோன்றும். இவ்வைந்து தன்மாத்திரைகளின்று ஐம்பூதங்களான ஆகாயம், காற்று, தீ, நீர், நிலம் என்பன தோன்றும். இவ்வகையில் அந்தக்கரணங்கள் நான்குடன் இணைந்து மொத்தம் இருபத்தி நான்கு தத்துவங்களும் ஆன்மாவோடு சம்பந்தப்பட்ட தன்மையில் ஆன்ம தத்துவங்கள் என்று அழைக்கப்படும்.

உலகம் திடீரென எழுந்ததெனச் சைவசித்தாந்திகள் எடுத்தாள் வதில்லை. ஏலவே அவ்வியக்தமாய் மாயையில் அமைந்திருந்ததென்றும், வியக்தநிலையில் முழுத் தோற்றம் பெற்றதென்றும் எடுத்துக்காட்டுவர். இவ்வகையில் காரியம் காரணத்தினின்றே எழுந்ததென்னும் சத்காரிய வாதமுறையில் காரியமாகிய உலகு காரணமாகிய மாயையில் அமைந் திருந்ததென்றும் பிற்பட உலகு மாயையிலேயே ஒடுங்கி அடங்கும் என்பர். முற்கூறிய வகையில் மாயையே உலகின் தோற்ற ஒடுக்கத் திற்குக் காரணனென்பது தெளிவாகின்றது. மாயை எழிப் பெறப் பட்ட உடலானது அறியாமையினைச் சிறிது நீக்கி நன்மை, தீமை களை ஓரளவிற்கு உணருவதற்குரிய கருவியாக அமைகின்றது. மாயை யின் காரியப்பொருட்களான தனு, கரண, புவன, போகங்கள் ஓரளவு அறிவினைக் கொடுக்கும் விளக்குப் போல அமைகின்றன. இவ்வகையில் மாயை முழுமையாக மயக்கத்தினை அளித்து அறியாமை வசம் ஆன் மாக்களை உட்படுத்தியிருக்கும் எனக்கூற முடியாது. ஆன்மாக்களுக்கு 'உணரும்பான்மை தெரியாததன்மையினை" ஆணவமலமே அளிக்கின் றது. சைவசித்தாந்த மல அமைப்பில் மாயை சிறிதளவாயினும் தன்னை உணரும் தகைமையினை உயிர்களுக்கு அளிக்கவல்லதாக விளங்குகின்றது. இதனாலேயே மாயையை 'அருட்சக்தி' யாகவும் எடுத்தாளப் பெறுகின்றது.

அத்தியாயம் – ஐந்து
அத்துவிதமும் சைவசித்தாந்தமும்

இந்திய தத்துவப் பரப்பில் பல்வேறுபட்ட தரிசனங்கள் அத்வைதம் அல்லது அத்துவிதம் எனும் சொல்லாட்சியைப் பயன்படுத்தியுள்ளமை காணலாம். ஒவ்வொரு தத்துவக் குழுவினரும் தத்தம் தத்துவச் சிந்தனைகளுக்கு ஏற்ப அத்வைதம் பற்றிய எண்ணக் கருத்தை வேறுபட்ட வகைகளில் எடுத்து விளக்கினர். சங்கரர், இராமானுஜர், மத்துவாச்சாரியார், சைவசித்தாந்திகள், ஸ்ரீகண்டர் போன்ற பலரும் இவ்வாறாக அத்வைத எண்ணக் கருத்தைத் தமது தத்துவத்தில் எடுத்தாண்டவர்களாக விளங்கினர். இவ்வகையில் கேவலாத்வைதம், விசிட்டாத்வைதம், துவைதம், சிவாத்துவிதம், சுத்தாத்வைதம் போன்ற பல தத்துவக் கோட்பாடுகள் அத்வைதக் கருத்தைத் தமது அடிப்படைக் கோட்பாட்டுச் சிந்தனைக் கேற்ற வகையில் விளக்குதல் காணலாம்.

அத்வைதம் எனும் சொல்லானது அ+துவைதம் எனும் பகுப்புக் குட்படும். துவைதம் என்பது இரண்டு எனப்பொருள்படும். 'அ' என்னும் நகாரம் எதிர்மறைப் பொருளை உணர்த்தி நிற்கும் சொல்லாகும். நத்துவிதம் என்ற வடமொழிச் சொல்லிலுள்ள நகரமெய்கெட்டு அதன் மேல் நின்ற அகரம் முதலாக நின்று தமிழில் அத்துவிதம் என வழங்கி வரலாயிற்று.

அத்துவிதம் எதிர்மறை உணர்த்தி இரண்டற்றது எனப் பொருள் தந்தது. வடமொழியில் 'அ' நகார மறுப்பானது ஆறு வகைக்குரியதாகவுள்ளது. அவை அபாவம், சாதிருசியம், பேதம், அற்பதை, அப்பிராசஸ்தியம், விரோதம் என்பனவாகும். இவற்றுள் இன்மைப் பொருள் உணர்த்தும் அபாவமும் அன்மைப் பொருள் உணர்த்தும் சாதிருசியமும் மறுதலைப் பொருள் உணர்த்தும் விரோதமும் ஆழ்ந்து நோக்குதற்குரியதாகும். இன்மைப் பொருளானது இல்லாத தன்மையைச் சுட்டி நிற்கும். அப்பிரகாசம் எனும் உதாரணத்தில் பிரகாசத்தின் இன்மையை அ+பிரகாசம், அப்பிராகசம் உணர்த்தி நிற்றல் காணலாம். அதாவது பிரகாசம் இல்லை என்பது அபாவ நிலைக்குரியதாகும். பிரகாசத்தின் மறைவை 'அ' நகாரம் எதிர் மறை சுட்டும் வகையில் விளங்குவதால் அப்பிரகாசமானது முழுமையாக பிரகாசத்தின் இன்மையை எடுத்தாளுவது நோக்குதற்குரியதாகின்றது. அன்மைப் பொருளை நோக்கின் முற்கூறிய இன்மைப் பொருளினின்று வேறுபட்டமைதல் காணலாம். அப்பிராமணன், அ+பிராமணன் எனும் உதாரணத்தில் பிராமணனாக

இருந்தும் பிராமணன் அல்ல என்பது சுட்டி நிற்பது அறிதற்குரியது. பிராமணனாக இருந்தும் பிராமணனது கடமையை மீறிய காரணத்தாலோ அன்றேல் வேறு காரணத்தாலோ பிராமணனாக கருதப்படச் முடியாத தன்மையில் அப்பிராமணன் என அமைதல் சாத்தியமாகும். இங்கு அன்மைப் பொருள் சுட்டும் எதிர்மறை இன்மைப் பொருள் சுட்டும் எதிர்மறைப் பொருளினின்று நுட்பமாக வேறுபட்டு நிற்றல் காணலாம். இன்மைப் பொருள் உணர்த்தும் அப்பிரகாசத்தில் பிரகாசத்தின் எதிர்மறை பிரகாசத்தின் இல்லாத தன்மையை முழுமையாகப் புலப்படுத்துகின்றது. ஆனால் அன்மைப் பொருள் உணர்த்தும் அப்பிராமணனில் பிராமணன் எனும் வகுப்புக்குரியவனாய் உள்ள தன்மை நுட்பமாகப் புலப்படுத்தப்படுவதுடன் அவ்வாறான அல்லாத தன்மையும் எடுத்தாளப்படும் வகையில் அமைவது காணலாம். மறுதலைப் பொருளானது நேர் எதிர்ப் பொருளை உணர்த்தி நிற்கின்றது. தர்மம் - அதர்மம், நீதி - அநீதி, நியாயம் - அநியாயம் போன்ற சொல்லாட்சிகளின் 'அ' எதிர்மறை இணைந்து நேர் எதிர்பொருளை உணர்த்துதல் காணலாம்.

சங்கரர், இராமானுஜர், ஸ்ரீகாந்தர் ஆகியோர் அத்வைதத்தின் 'அ' மறுப்பை அபாவக் கருத்தில் பயன்படுத்தினர். சைவசித்தாந்திகள் 'அ' மறுப்பை அன்மைக் கருத்தில் எடுத்தாண்டனர். காசிவாசி செந்தில்நாதையர் சைவசித்தாந்திகளைவிட வைதீக பாசுபதர், வைஷ்ணவர் ஆகியோரும் அன்மைக் கருத்தைப் பயன்படுத்துவர் என்கின்றார்.[1] எனினும் மேற்சுட்டிய இருபிரிவினரும் அன்மைப் பொருள் மறுப்பை எடுத்தாண்டமைக்கு மேலதிக ஆதாரங்களைக் காணமுடியவில்லை.

அத்வைதம் எனும் சொல்லுக்கு இன்மைப்பொருள் நிலையில் நோக்கின் ஒன்று அல்லது ஒன்று தவிர்ந்த வேறல்லாதது எனும் வகையில் இரண்டற்றது எனும் பொருள் சுட்டுவதாகின்றது. அன்மைப் பொருள் நிலையில் நோக்கின் வேறின்மை அல்லது பிரிவின்மை எனும் பொருள் சுட்டுவதாகும். கேவலாத்துவைதரும், விசிட்டாத்வைதரும் இன்மைப்பொருள் நிலையை ஏற்பவர்களாக விளங்க சைவசித்தாந்திகள் அன்மைப்பொருள் நிலையை ஏற்பவர்களாக விளங்குகின்றனர்.

அத்வைதம் எனும்போது இந்திய தத்துவப்பரப்பில் சங்கரரால் (788 - 820 கி. பி) விளக்கப்பட்ட சங்கர வேதாந்தத்தையே குறிப்பாகச் சுட்டிநிற்கும் வகையில் செல்வாக்குக்குரியதாக விளங்குகின்றது. சங்கரவேதாந்தம் அத்வைத எண்ணக்கருத்தையே அடிநிலையாகக் கொண்டுள்ளது. சங்கரரைப் பொறுத்தவரை அத்வைதமானது இரண்டற்ற உண்மைப்பொருளான பிரமத்தைக் குறிப்பதாகும். இரண்டற்ற

ஒன்றான பிரமம் விளங்குகையில் ஏனைய அனைத்தும் தோற்றப் பொருட்கள் என்றார். இதனால் சங்கரரின் மெய்யியலானது 'பிரமம் உண்மைப் பொருளாகும்; பிரபஞ்சமானது வெறும் தோற்றப் பொருளாகும் தனியான்மாவென்பது பிரமம்தவிர்ந்த வேறில்லை' எனும் சாராம்சக் கூற்றுக்குள் அடக்கக் கூடியதாயிற்று. சங்கர அத்வைதம் உண்மைப் பொருளான பிரமத்தின் ஏகநிலையை முரண்பாடற்ற வகையில் விளக்கி நிற்கையில் கேவலாத்வைதம் என வழங்கப்படலாயிற்று.

சங்கரருக்குக் காலத்தால் பிற்பட்டவராக விளங்கியவர் இராமானுஜர் (1017 – 1137 கி.பி) ஆவார். சங்கரரின் அத்வைதத்தை விமர்சிக்கும் வாய்ப்பையும் வசதியையும் கொண்ட இராமானுஜர் சங்கரரின் அத்வைத விளக்கத்தை முழுமையாக ஏற்கவில்லை. அதே வேளை அத்வைதக் கொள்கையை நிராகரிக்காது விசேடித்த அத்வைதம் பேசியவராக விளங்கினார். அத்வைதம் என்பது இரண்டற்ற ஒன்று என்பதில் சங்கரரைப் போல் இராமானுஜரும் 'அ' எனும் நகாரம் அபாவப் பொருளைச் சுட்டுவதாகக் கொண்டார். வாசுதேவன் அல்லது நாராயணனே இரண்டற்ற உண்மைப்பொருள் எனக்கொண்டார். அதேவேளை உலகு, ஆன்மா ஆகியவற்றைத் தோற்றப் பொருட்களாக ஏற்க இராமானுஜர் இசையவில்லை. நாம் கண்ணால் காணும் உலகும் ஆன்ம இருப்பும் இறைவனைப் போல உண்மைப் பொருள்கள் எனக் கருதினார். அங்க, அங்கிபாவனை அல்லது சரீர, சரீரிபாவனையில் உலகு, ஆன்மா ஆகியன இறைவனது அங்கங்களாக அமைகின்றன என விசேடித்த அத்வைதம் பேசியவராக இவர் அமைகின்றார். முழுமுதல் இறைவனான வாசுதேவனைப் போல் அவரின் அங்கங்களாகும் ஆன்மாவும் உலகும் உண்மைப் பொருட்களாயின. அங்க, அங்கிபாவனையில் இவை அடக்கப்பெறுவதால் இரண்டற்ற ஒருமைத் தன்மையைச் சங்கரரின்று வேறுபட்ட வகையில் எடுத்து விளக்கியவராக அமைதல் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

துவைதமானது அத்வைதத்திற்கு நேர் எதிரான கருத்தை எடுத்தாண்டது. சங்கரரும் இராமானுஜரும் இரண்டற்ற ஒன்றே அத்வைதம் என விளக்கியமை முன்கண்டோம். துவைதக் கருத்தை எடுத்தாண்ட மத்துவாச்சாரியார் (1199 – 1278 கி.பி) அத்வைதம் எனும் சொல்லாட்சி இரண்டற்ற ஒருமையை ஏற்கவில்லை எனக் கூறித் துவைதத்தை விளக்கினார். மத்துவாச்சாரியார் அத்வைதத்தில் வரும் 'அ' நகாரம் மறுதலைப் பொருளை உணர்த்தி நிற்கின்றதெனக் கருதினார். உதாரணமாகப் பரமாத்மன் ஒன்றே என வேதம் எடுத்தாளுகின்ற போதிலும் ஒன்று இரண்டிற்கு மறுதலையாக அமைந்தாலும், பரமாத்மனுக்கு அப்பால் பிறிதின் இருப்பை நிராகரிப்பதாயில்லை என்கிறார். ஒருமை உண்மையாகவும் இருமை இன்மையாகவும் அமையுமெனின்

அத்வைதம் என எடுத்தாளாது 'ஏகம்' என எடுத்தாளுவதே பொருத்த முடையதாகும். ஆனால் துவைதம் எனும் தன்மையை ஏற்று, அதன் பிறிது நிலை கருதியே 'அத்வைதம்' என எதிர்மறையில் சுட்டுவது பொருத்தமுடையதாகும் எனக்கருதினார். இதனால் அத்வைதம் எனும் சொல் துவைதத்திற்கு மறுதலைப் பொருளைச் சுட்டினும் துவைதம் எனும் பொருளை உள்ளூர அளிப்பதாக மத்துவர் கருதினார்.

வாசுதேவனை முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்டு விசேடித்த அத்வைதம் பேசிய இராமானுஜரைப் போல சிவபெருமானை முழு முதற் கடவுளராக ஏற்று அத்துவிதம் பேசுவதாக சிவாத்துவிதம் விளங்கிற்று. இராமானுஜரைப் போலவே சிவாத்து விதம் 'அ' எனும் நகாரத்திற்கு இன்மைப் பொருள் பற்றி ஒன்றெனக் கொண்டு அத்து விதம் கூறுவர். விசேடிக்கப்பட்டு விசிட்டமாய் நின்ற பிரமம் இரண் டில்லை என வலியுறுத்தம் கொடுத்து ஒன்றென்பதே அத்துவிதம் என்பதில் சிவாத்துவித சைவருக்கும் விசிட்டாத்வைதிகளுக்கும் இடை யில் வேறுபாடு அரிதெனலாம்.

கேவலாத்வைதிகள், விசிட்டாத்வைதிகள், சிவாத்துவிதர் ஆகி யோர் அத்வைதத்தில் வரும் 'அ' நகாரத்தை இன்மைப் பொருளிலும் துவைதிகள் மறுதலைப் பொருளிலும் விளக்கி நிற்கையில் சைவசித்தாந் திகள் அன்மைப் பொருள் உணர்த்தி நிற்பதாகக் கொண்டனர். அத்வை தத்தில் உள்ள நகாரத்திற்கு இன்மைப் பொருளும் மறுதலைப் பொரு ளும் கொண்டு இரண்டற்ற ஒன்றே அத்வைதம் எனக் கூறும் கருத்தை நிராகரித்து எண்ணும் பெயர் மேல் வரும் நகாரம் அன்மைப் பொருளை விடுத்து வேறு பொருள் தராது என்பர். இதற்கு 'அநேகம்' எனும் சொல்லாட்சிதக்க உதாரணமாகும். அநேகம் அ+ஏகம் எனும் சொல் பல எனும் கருத்தை அளிக்கின்றது. அதுபோலத் துவைதம் எனும் எண்ணுப்பெயர்மேல் வந்த 'அ' நகாரமும் அன்மைப் பொருளையே தருதல் பொருத்தமானதாகும்.[2] இங்கு அத்வைதம் என்பது 'இரண் டாய் இருந்தே இரண்டல்லவாய் நிற்கும்' எனப்பொருள் தருமென விளக்கி நிற்றல் காணலாம்.

தமிழில் 'இல்லை', 'அல்லை' எனும் இரு சொற்களும் எதிர் மறை உணர்த்துகையில் முறையே இன்மை, அன்மைப் பொருளை உணர்த்தி நிற்றல் காணலாம்.[3] 'அல்ல' எனும் சொல்லானது 'அல்லை' எனும் சொற்பொருளையே சுட்டி நிற்பதுடன் அன்மைப் பொருளையே தருவதாகும்.[4] வள்ளுவர் கூட,

'பொருள் அல்லவற்றைப் பொருளென்றுணரும்
மருளானா மாணாய் பிறப்பு'

என ஓரிடத்தில் சுட்டுவது கவனிக்கத்தக்கது.[5] இங்கு அல்ல எனும் பதப்பிரயோகம் அமைந்துள்ளது. இங்கு அல்ல என்பதன் வழி பொருளின் இன்மைத் தன்மை எடுத்தாளப்படவில்லை. அதற்குப் பதிலாக பிறிதொரு பொருளின் இருப்பு உள்ளீடாக ஏற்கப்படுவதாகின்றது. அதாவது 'பொருள் அல்லவற்றை' எனும் போது குறிக்கப்பட்டதை விடுத்து வேறு பொருள் உள்ளதென்பது ஏற்கப்படுகின்றது. 'அல்லவற்றை' என்பதற்குப் பதிலாக 'இல்லவற்றை' என அமைந்திருப்பின் பொருளின் அபாவநிலை குறிக்கப்படுதல் உணரப்பாலதாகும். இவ்வகையில் அன்மைப் பொருளானது தமிழில் அல்ல எனும் சொல்லாலும் எடுத்தாளப்படுதல் தெளிவிற்குரியதாகும். 'இது பாலல்ல' எனும் உதாரணத்திலும் பால் அல்லாத தன்மை மறுக்கப்படுகின்றவேளை பால் அல்லாத பிறிதொரு பொருள் இருப்பு உணர்த்தப்படுவதாகின்றது.

பதி, பசு, பாசம் எனும் முப்பொருளின் உண்மைத் தன்மையை ஏற்ற சைவசித்தாந்திகள் அத்துவிதத்தில் உள்ள 'அ' நகாரம் அன்மைப் பொருளைக் குறித்து நிற்பதாகக் கொள்வர். சங்கர வேதாந்திகள் அத்வைதம் இரண்டற்ற ஒன்றையே குறிக்குமென்பர். ஆனால் மெய்கண்டதேவர் அத்துவிதமானது ஏகத்தைக் குறிக்க மாட்டாதென மறுத்துரைப்பர்.

அத்வைதம் ஏகம் எனும் இரண்டு சொற்களும் ஒன்று என்பதைச் சுட்டுவதில் எழும் இடர்பாட்டைத் தெளிவாக்கினார். வேதத்தில் 'ஏகமேவ அத்துவதீயம் பிரமம்' எனும் அடியை நோக்குங்கால் அதில் வரும் அத்வைதம், ஏகம் எனும் இரு சொற்களும் 'ஒன்று' எனும் பொருளைத் தருவதாயின் அது கூறியது கூறலாகிவிடும். முதன்மை கருதி அடுக்குத்தொடரில் கூறினாரெனவிளக்க முற்படினும் அவ்வாறு கூறுவதாயின் ஒரே சொல்லே அடுத்தடுத்து அடுக்க அமைவதே மரபாகும். இதன்வழி ஏகம் என்பது ஒன்றென்பதையும் அத்வைதம் என்பது இரண்டல்ல என்பதையும் சுட்டி இருக்க வேண்டுமென்பதே சாலப் பொருத்தமானதாக மெய்கண்டார் கருதினார், அத்துவிதமென்ற சொல்லானே ஏகமெனில் ஏகமென்று சுட்டுவதுண்மையில் 'அத்துவிதமென்ற சொல்லே அந்நிய நாத்தியையுணர்த்து மாயிட்டு' எனும் மெய்கண்டதேவர் கூற்று மூலம் தெளிவுறப் புலப்படும்.[6]

எனவே அத்துவிதம் ஏகம் எனும் சொல்லாட்சிகள் வேறுபட்ட பொருளைச் சுட்டி நிற்பதென்பது தெளிவாவதுடன் அத்துவிதம் என்பது இருபொருட்களின் வேறின்மையைச் சுட்டி நிற்பது புலனாகும். மேலும் ஏகம் என்பது ஒன்றென்பதனைக் குறிக்கும்.[7] ஏகமென்பதன் வழி சைவசித்தாந்திகள் சிவனை அல்லது ஒன்றாம் தன்மையைச் சுட்டி நிற்பர். மெய்கண்டதேவர் சிவஞானபோதத்தின் ஒன்றாம்

தன்மையை வலியுறுத்த ஏகமென்பதனைப் பயன்படுத்தல் காணலாம். இத்தன்மை ஏகமாகி[8], ஏகனாகி[9], ஏகம்[10] ஆகிய சொல்லாட்சி களிலும் அமைவுறுகின்றமை காணலாம். 'அவன் ஏகாநேக மிரண்டு மின்றிச் சுருவவியாபியாய் நிற்றலான்' என மெய்கண்டதேவர் சுட்டு தலும் இங்கு அவதானிக்கத்தக்கதாகும்.[11] திருவியலூர் உய்யவந்த தேவரும் ஒன்றாம் தன்மையை வலியுறுத்தும் வகையில் ஏகம் எனும் சொல்லாட்சியைத் திருவுந்தியாரில் பயன்படுத்தியிருத்தல் காணலாம்[12] பிற்பட உமாபதி சிவாசாரியர் சிவனை ஏகனெனச் சுட்டி விளக்குத லும் நோக்கத்தக்கதாகும்.[13]

பிரமம் ஏகம் எனச் சொல்லப்படுவதால் ஏகம் என்பது ஒன்று என்பது தெளிவாகும். ஏகம் ஒன்று என்பதன்றி வேறு பொருள் தர மாட்டாது. 'பிரமம் ஏகம்' என்பதன் வழி பிரமம் ஒன்றே; இரண் டாவது பிரமம் என ஒன்றில்லை எனக் கொள்ளலாமே தவிர வேறு பொருள் எதுவுமில்லை எனக் கொள்ள வேண்டியதில்லையன்றோ. இதனாலேயே சைவசித்தாந்திகள் அத்துவிதம் என எடுத்தாளுகையில் வேறின்மை அல்லது பிரிவின்மை எனப் பொருள் கொள்ளுதல் காண லாம். அத்தோடு அத்துவிதம் என்பது ஒன்றாய், வேறாய், உடனாய் நிற்கும் நிலை என விளக்க முற்படுதலும் காணலாம். அதாவது கலப்பினால் ஒன்றாயும், பொருள் தன்மையால் வேறாயும்," செயல் தன்மையால் உடனாயும் உள்ளதாக விளக்கப்படுகின்றது. இக்கருத்தை தெளிவுறுத்தும் வகையிலேயே,

''ஈறாய் முதல் ஒன்றாய் இருபெண் ஆண்குண மூன்றாய்
மாறா மறை நான்காய் வருபூ தம்மவை ஐந்தாய்
ஆறார் சுவை ஏழோசையோடு எட்டுத் திசைதானாய்
வேறாய் உடனானான் இடம் வீழிம் மிழலையே"

எனத் திருஞானசம்பந்தர் பாடல் அமைந்துள்ளது.[14] ஒன்றாய், வேறாய், உடனாய் அமைந்துள்ள அத்துவித சம்பந்தம் நுணுகி ஆராயுமிடத்துப் புலனாகும். திருக்கடவூர் உய்ய வந்த தேவரின் திருக் களிற்றுப்படியாரிலும் இதே கருத்து,

''ஈறாகி அங்கே முதலொன்றாய் ஈங்கிரண்டாய்
மாறாத எண்வகையாய் மற்றிவற்றின் வேறாய்
உடனாயிருக்கும் உருவுடமை என்றும்
கடனா றிருக்கின்றான் காண்"

எனக் குறிப்பிடுதலும் நோக்கத்தக்கதாகும்.[15]

இறைவன் ஒன்றாய், வேறாய், உடனாய் இருக்கின்ற அத்துவித நிலையைச் சித்தாந்திகள் தெளிவாக விளக்குவர். இறைவனுக்கும் உயிர்க்கும் இடையில் உள்ள தொடர்பும், இறைவனுக்கும் உலகத்துக்கும் இடையிலான தொடர்பும் அத்துவித உறவு நிலையைப் புலப்படுத்தும் வகையில் எடுத்தாள்தல் காணலாம்.

''ஒன்றென மறைகளெல்லாம் உரைத்திட உயிர்கள் ஒன்றி
நின்றனன் என்ற பன்மை நிகழ்த்துவதென்னை எனின்
அன்றவை பதிதான் ஒன்றென்றறையும் அக்கரங்கள் தோறும்
சென்றிடும் அகரம் போல் நின்றனன் சிவனும் சேர்ந்தே"

எனவும்,

''உருவொடு கருவியெல்லாம் உயிர்கோடு நின்று வேறாய்
வருவது போல ஈசன் உயிர்களின் மருவி வாழ்வன்
தருமுயிர் அவனை ஆகா உயிரவை தானுமாகான்
வருமவனிவை தானாயும் வேறுமாய் மன்னி நின்றே"

எனவும்,[16]

அருணந்தி சிவாசாரியார் சுட்டுவதன் வழி சிவன் ஒன்றாயும் வேறாயும், உடனாயும் விளங்கும் அத்துவிதத் தன்மை தெளிவுக்குரியதாகின்றது.

இறைவனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான உறவினை கேவலாத்வைத வாதிகள் அபேத நிலையிலும், விசிட்டாத்வைதிகள் பேதாபேத நிலையிலும், துவைதவாதிகள் பேதநிலையிலும் எடுத்து விளக்குவர். சைவ சித்தாந்திகள் இவ்வாறான விளக்கத்தை நிராகரிப்பர். பொன்னும் நகையும் போல அபேத நிலையில் உறவு அமையின் நகையில் ஏற்படும் முறிவு, சிதைவு போன்ற குறை பொன்னிற்கும் அமைவதால், இறைவனுக்கு அபேத நிலையில் இழக்கு ஏற்படச் சாத்தியமெனக் கூறி நிராகரிப்பர். இருளுக்கும் ஒளிக்கும் இடையிலான உறவை உதாரணப்படுத்தி பேத நிலையை துவைதவாதிகள் விளக்குவர். இதற்கும் சித்தாந்திகள் உடன்படார்கள். இருளும் ஒளியும் ஒன்றிற்கு ஒன்று முரணாய் பகைமைப் பொருள் போல அமைவதனால் இறைவனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான உறவு விரிசலுக்குரியதாயும், இறைவன் உலகிற்கு நலன் விளைவிக்காத உறவாய் அமைந்திடுமெனவும் கூறி மறுப்பர். பேதாபேத வாதிகள் சொல்லும் பொருளும் போல இறைவனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான உறவு அமைந்துள்ளதென எடுத்தாள்வர். சொல்லும் பொருளும் வேறு வேறானவையாயினும் சொல்லைக் கூறிய மாத்திரத்தே பொருள் தோன்றுவதனால் இறைவனும்

உலகும் அவ்வாறே பேதாபேத உறவுடைத்தென்பர். எனினும் சொல்லும் பொருளும் வேறு வேறல்லாது ஒன்றாகவே அமைவதெனக் கூறிச் சித்தாந்திகள் மறுப்பர். இறைவனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான உறவின் தரத்தினை மேற்கூறிய அபேத, பேத், பேதாபேதமாகிய மூன்றும் . தன்னுள் அமைய எழும் உறவே இறைவனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான உறவாய் அமையுமெனச் சித்தாந்திகள் எடுத்துரைத்தல் காணலாம்.

அத்துவிதம் இரண்டல்லாமையை எடுத்துரைப்பதாக அமைய அங்கு பிரிவின்மை என்பது வலியுறுத்தம் பெறுகின்றது. பொருள் இரண்டாயினும் அவை வேறு வேறு எனப் பிரிந்து நில்லாது ஒன்றியிருக்குமென்பதும் அத்துவிதத்தால் உணரற்பாலதாகும். இத்தன்மையைச் சித்தாந்தம் அபேதம், பேதம், பேதாபேதம் எனும் கூட்டுறவால் தெளிவாக்குகின்றது. இறைவனும் உலகும் கலப்பின் தன்மையால் உடலும் உயிரும் போல ஒன்றி நிற்கும் இந்நிலையே அபேத நிலையாகும். உலகுக்கும் இறைவனுக்குமிடையிலான பொருள் தன்மையை நோக்கும் போது கண்ணும் அருக்கனும் போல இறைவன் வேறு உடல்வேறு என்பது பெறப்படும். இது பேத நிலைக்குரியதாகும். உலகத்தை இறைவன் தொழிற்படுத்தல் மாத்திரமின்றி அதன் நிமித்தம் தானும் செயற்படும் தன்மையனாக (அபேதம்) •விளங்குவதுடன் அச்செயற்பாட்டால் தான் விகாரமுறாதும் (பேதம்) இருக்கின்றான். அதாவது இந்நிலை அறிவு ஒளி போல அமைகிறதெனலாம். இத்தன்மை பேதாபேத நிலையைக் காட்டுகின்றது. இவ்வகையில் இறைவனுக்கும் உலகுக்கும் இடையிலான அத்துவித உறவானது அபேத நிலையாகவும், பேத நிலையாகவும், பேதாபேத நிலையாகவும் அதாவது ஒன்றாயும், வேறாயும், உடனாயும் அமைகின்றது. சுருங்கக் கூறின் கலப்புப் பற்றி ஒன்றாயும் பொருள் தன்மை கொண்டு வேறாயும் செயல்வழி உயிருக்கு உயிராதல் தன்மை கொண்டு உடனாயும் அமைகின்றன. இதனையே உமாபதி சிவாசாரியார்,

> "………பொற்பணி போல் அபேதப்
> பிறப்பிலதாய் இருள்வெளி போற் பேதமும் சொற் பொருள் போல்
> பேதாபேதமும் இன்றிப் பெருநூல் சொன்ன
> அறத்திறனால் விளைவதாய் உடலுயிர்கண் அருக்கன்
> அறிவொளி போல் பிறிவரும்அத் துவித மாகும்
> சிறப்பினதாய்………"

எனச் சிவப்பிரகாசத்தில் எடுத்து விரித்துரைத்தல் நயக்கத்தக்தாகும்.[17] சங்கர வேதாந்திகள் அபேத நிலை உறவையும், மாதவாச்சாரியார் பேத நிலை உறவையும், இராமானுஜரின் விசிட்டாத்வைதி

கள் பேதாபேத நிலை உறவையும் முதன்மைப்படுத்தி விளக்கி நிற்கையில் சைவ சித்தாந்திகள் மூன்று நிலைகளையும் மூன்று தரத்தில் இணைத்து அத்துவித உறவை விளக்கி நிற்றல் குறிப்பிடத்தக்க தொன்றாக அமைந்துள்ளது.

சிவனும் உலகும் விளங்குமியல்பை சிவஞானசித்தியார்,

''... உலகமெல்லாம்
பெருங்கிடுஞ் சுருங்கும் பேதா பேதமோ டபேதமாகும்
ஒருவனே யெல்லா மாகி யல்லவா யுடனு மாவான்''

என எடுத்தாள்வது மேற் கூறிய கருத்தைத் தெளிவுறுத்துவதாகின்றது.[18] இறைவனைப் பிரிப்பின்றி ஒன்றென்றும் இரண்டென்றும் கூறவொண்ணாத தன்மையினைத் திருக்கடவூர் உய்யவந்த தேவ நாயனார்

''பேதமே செய்வாய் அபேதமே செய்திடுவாய்
பேதாபே தஞ் செய்வாய் பின்''

எனச் சிவைக்கிய நிலையை அழகுற எடுத்தாள்வது காணலாம்.[19]

இறைவனும் உலகும் ஒன்றாய் வேறாய் உடனாய் இருக்கின்ற வகையில் அத்துவிதப்பட்டு இருப்பதுபோல இறைவனும் ஆன்மாவும் அத்துவித நிலைக்குரியதாய் இருத்தல் காணலாம். இந்நிலையை மெய்கண்டதேவர் சிவஞான போதத்தில்,

''அவையேதானேயாய் இருவினையின்
போக்குவரவு புரிய ஆணையின்
நீக்கமின்றி நிற்கும் ஒன்றே''

எனக் குறிப்பிடுகின்றார்.[20] அவையேதானேயாய் என்பதனை இரட்டுற மொழிதலான் அவையேயாய், தானேயாய், அவையேதானேயாய் எனச் சிவஞானசுவாமிகள் பொருள் விரித்துக் கூறுதல் காணலாம். இதன் வழி இறைவன் உயிர்களிடத்துப் பேதமாயும் அபேதமாயும் பேதா பேதமாயும் அத்துவிதப்பட்டுள்ளமை நோக்கத்தக்கதாகும்.

இவ்வத்துவிதத் தன்மையை மெய்கண்டதேவர் பின்வரும் பாடல்களூடாக மேலும் தெளிவாக எடுத்தாளுதல் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

''சுட்டு முறுப்புங் கரணமும் கொண்டுள்ள
மிட்டதொரு பேரழைக்க வென்னென்றாங் கொட்டி
யவனுள்மா கில்லா னுளமவனா மாட்டா
தவனுளமா யல்லனுமா மங்கு" 21

எனும் வெண்பா வழி உடலும் உயிரும் இணைந்துள்ளது போல இறைவனும் உயிர்களின் அபேதமாய் நிற்றல் அறியலாம். அத்துடன் உடலுக்கு இட்ட பெயரால் அழைக்கும் போது உயிர் பதிலளிப்பது அமைவது போல இறைவன் உயிர்களிடத்து வேற்றுமை யின்றி இணைந்து விளங்குகின்றான். அவ்வாறிருப்பினும் உயிரும் உடலும் வேறு வேறாக உள்ளதால் உயிரானது ஒற்றுமைப்பட்டு உடலைச் சுட்டியறிந்து அதற்கு வேறுபட்டு நிற்குமென்பதும் பெறப் படும். இதன்வழி இறைவன் உயிருடன் இணைந்தாலும் அவற்றி னின்று வேறாயும் நிற்பன் என்பது பெறப்படும். இதுவே அவையே யாதலாகின்றது. மேலும்,

''ஒன்றென்ற தொன்றேகா ணென்றே பதிபசுவா
மொன்றென்ற நீபாசந் தோடுளைகா னொன்றின்றா
லக்கரங்களின்றா மகர வுயிரின்றே
லிக்கிரமத் தென்னு மிருக்கு" 22

எனவும் தானேயாதல் தன்மையைப் புலப்படுத்துகின்றார். ஏகம் ஒன்றென்பதை வலியுறுத்தில், ஒன்றே பதி, பசுவாமொன்றே நீ பாசத்தோடுனைக் காண் என்றும் குறிப்பிடுவதன் வழி மூன்று பொருளையும் உள்ளடக்குகின்றார். மேலும் அகரமாகிய உயிர் எழுத்தின்றி எழுத்துக்கள் இல்லை என்பது போல முதல்வனின்றி உயிர்களுக்கு இயக்கமில்லை என்பது எடுத்தாளப்படுகின்றது. உட லும் உயிரும் இணைந்த ஒப்புவமையூடாக இறைவனுக்கும் ஆன்மாக் கும் இடையிலான உறவை எடுத்தாள்வது காண்கின்றோம். அது போல உயிரெழுத்துக்கும் மெய்யெழுத்துக்குமிடையிலான ஒப்பீட்டு வழி உயிருக்கும் உடலுக்கும் இடையிலான உறவை ஒப்பிடுதல் காண கின்றோம், இங்கு நன்னூல் சூத்திரம் கூட,

''உடல் மேலுயிர் வந்து ஒன்றுவது இயல்பே''

என எடுத்தாள்வது நோக்கத்தக்கது. 23 உயிரின்றி உடலியங் காதது போல் இறைவனின்றி ஆன்மாக்கள் செயலாற்றும் திறன் கொண்டிருப்பது சாத்தியமில்லை என்பது தெளிவாகும். இத்தன்மை மெய்கண்டாரின் 'அவையே தானாய்' எனும் கூற்றில் உள்ளடங்கிய மையும் புலனாகின்றது. இறைவன் ஒன்றாயும் அதே வேளை வேறா யும் விளங்குகின்றான். இயல்பினை நோக்குகையில் ஆன்மாவும்

இறைவனும் வேறுபடாது விளங்கினும் வேறுபட்டவையாக அமைந்துள்ளன. இவை இரண்டும் ஒன்று தானெனின் பிறபட ஆன்மா இறைவனோடு இணைதல் வேண்டுமென எண்ண வேண்டியதில்லை அன்றோ. அதேவேளை அவை இரண்டும் வேறு வேறானவை எனின் ஆன்மா இணைவில் சாயுச்சியத்தை அடையுமென்பதும் சாத்தியமில்லாது போய்விடும். இதனால்தான் வேதங்கள் இரண்டுமின்றி ஒன்றுமின்றி அத்துவித நிலைக்குரியதாய் எடுத்தாண்டன. இக்கருத்தின் சாயலை உமாபதி சிவாசாரியார்,

> 'ஒன்றாலு மொன்றா திரண்டாலு மோசையெழா(து)
> என்றால் ஒன்றன்றிரண்டும் இல்,

என எடுத்தாளப்படுதல் காணுதற்குரியதாகும்.[25] இத்தன்மையை அருணந்தி சிவாசாரியாரும்,

> 'ஒன்றாகாம லிரண்டாகாமல்
> ஒன்று மிரண்டு மின்றாகாமல்'

எனக் குறிப்பிடுதல் மேலும் உறுதிப்படுத்துவதாகின்றது.[26]

இவ் வத்துவித நிலையினை மெய்கண்டதேவரின் கீழ்வரும் உதாரண வெண்பா,

> ''பண்ணையு மோசையும் போலப் பழமதுவு
> மெண்ணுஞ் சுவையும்போ லெங்குமா - மண்ணறா
> ளத்துவித மாதலருமறைக ளொன்றென்னா
> தத்துவித மென்றமைறயு மாங்கு''

என வலியுறுத்தி நிற்கின்றது.[27] பண்ணும் அதைப் புலப்படுத்தும் ஓசையும், பழமும் சுவையும் போலவும் இறைவன் எல்லாப் பொருள்களிடத்தும் வேற்றுமை இல்லாத வகையில் கலந்துள்ளான். இவ்வகையில் இறைவன் ஒன்றாய், வேறாய், உடனாய் எனும் வகையில் உயிர்களுடன் அத்துவிதப்பட்டுள்ளான் என்பது தெளிவாகின்றது. இந் நிலையை மேலும் ஓர் உதாரண முகத்தால் மெய்கண்டார் வலியுறுத்துகின்றார்.

> ''அரக்கொடு சேர்த்தி யணைத்தவக் கற்போல்
> உருக்கி யுடங்கியைந்து நின்று - பிரிப்பின்றித்
> தானே யுலகாந் தமியே னுளம்புகுதல்
> யானே யுலகென்ப னின்று''

என்பதன் வழி பொன்னை உரைத்து பார்க்கும் கல்லானது அரக்கை உருக்கி அதனோடு மிக நுண்ணிய கற்பொடியையும்

சேர்த்துச் செய்யப்படும் என்பது அறியலாம்.[28] அரக்கும் கற்பொடியும் எவ்வாறு கலந்தும் இரண்டாயும் உடனாயும் இருப்பதுபோல இறைவனும் ஆன்மாக்களும் ஒன்றாய், வேறாய், உடனாய் இருப்பன் என்பது பெறப்படும்.

சைவசித்தாந்திகளால் அத்துவிதம் சுத்த நிலையில் எடுத்தாளப்பட்டது. மெய்கண்டரால் அத்துவிதத்திற்கு அளிக்கப்பெற்ற விளக்கமே தூயதும் தெளிவானதுமெனச் சைவசித்தாந்திகள் கொண்டனர். அத்துவித மெய்யைக் கண்டவராக மெய்கண்டதேவர் போற்றப்படுவது காணலாம். தாயுமானவர்,

"பொய்கண்டார் காணப் புனிதமா மத்துவித
மெய்கண்டநாதன்"

எனச் சுட்டுவது நோக்கத்தக்கது.[29]

சங்கரரின் அத்வைதம் கேவலாத்வைதம் எனவும் இராமானுஜரின் அத்வைதம் விசிட்டாத்வைதம் எனவும் அழைக்கப்படுவது போலச் சைவசித்தாந்திகளது தத்துவம் சுத்தாத்துவிதம் என அழைக்கப்படலாயிற்று. இதனை சுத்த அத்துவித சைவசித்தாந்தம், வைதிக சுத்த அத்துவித சைவசித்தாந்தம், வைதிக சைவ சித்தாந்த அத்துவிதம் எனவும் அழைப்பது காணலாம். கேவலமென்றும், விசிட்டமென்றும், மறுதலையென்றும் விசேடித்துப் பொருள் உணர்த்தாது சுத்தமாய் நின்று பொருள் உணர்த்தலால் சுத்தாத்வைதம் என வழங்கப்பட்டதெனச் சிவஞான சுவாமிகள் குறிப்பிடுதல் காணலாம்.[30]

சித்தாந்த தத்துவத்தை எடுத்துரைக்கும் மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் பதின்னான்கிலும் மெய்கண்டதேவரின் சிவஞான போதம் உயர்வானதும் சிறப்பானதும் எனக் கொள்ளப்படுகின்றது. 'மயர்வற.. உயர் சிவஞான போதம்' என போற்றப்படும் இந்நூல் வழி

"எல்லாரும் அத்துவித சுத்தநிலை யினிதெய்தி"

உயர்வடையலாமென்பதனைச் சுவாமிநாத தேசிகர் சுட்டி நிற்றல் காணலாம்.[31]

"வேற்றின்மை கண்ட மெய்கண்ட நாதன்"

என அருணந்தி சிவாசாரியார் அடைகொடுத்து மெய்கண்டரைச் சுட்டி நிற்றலும் மேற்போந்த தன்மை கருதியேயாகும்.[32] அத்துவிதத்திற்கு சுத்தமான நிலையில் பொருள் அளித்த சைவ சித்தாந்தத்தின் சிறப்பினை உமாபதி சிவாசாரியார்

"...பிறிவரும் அத்துவிதமாகும்
சிறப்பினதாய் வேதாந்தத் தெளிவாஞ் சைவ
சித்தாந்தத் திறன்..."

என எடுத்தாளுவது சுத்தாத்துவிதத்தின் தன்மையை விளக்கப் போதியதாகும்.[33]

சுத்தாத்துவிதம் சைவசித்தாந்தத்தைச் சுட்டி நின்ற போதிலும் வல்லபாச்சாரியாரின் தத்துவத்தைச் சுத்த அத்வைதம் என அழைக்கப் பட்டது காணலாம். வல்லபாச்சாரியார் (1479–1530 கி. பி) சங்கரர், இராமானுஜரினின்று வேறுபட்டு இறையியல் சார்ந்த தத்துவத்தை முன்வைத்தவராவர். வல்லபர் சுத்த அத்வைதத்தை ஸ்தாபித்தவரெனக் கருதப்படும் போதிலும் சுத்தத்வைதம் எனும் சொல்லை அதிகம் பயன்படுத்தியவராக இல்லை. பாகவதத்திற்கு எழுதிய உரை, சுபோதினியில் மாத்திரம் ஒருதடவை சுத்தத்வைதம் எனும் சொல் பயன்பட்டது காணலாம்.[34] எனினும் சுத்தத்வைதம் எனும் சொல்லானது 'இரண்டற்றது' எனும் கருத்தில் தெளிவாகப் பயன்படுத்தப்பட்டது கிரிதரவினாலேயேயாகும். கிரிதரவின் சுத்தத்வைதமார்தண்டவும் இராமகிருஷ்ணாவின் சுத்தத்வைத பரிஷ்கரவும் குறிப்பிடத்தக்க நூல்களாகும். எனினும் வல்லபரின் சுத்தத்வைதத்திற்கு முற்படவே சைவசித்தாந்திகளின் சுத்தத்துவிதம் நிலை பெற்றிருந்தமை குறிப்பிடத் தக்கதாகும்.

வேதங்களோ அல்லது பிற நூல்களோ அத்வைதம் பற்றிப் பேசுவனவே ஒழிய சுத்தத்வைதம் பற்றியோ வேறு வகை பற்றியோ பேசவில்லை என 1889ல் பிரமவித்யா பத்திராதிபர் எழுதிய கூற்றினை வைதிக சைவ சுத்தாத்வைத சைவ சித்தாந்த நூலாசிரியர் மறுத்து நிற்றல் அவதானிக்கத்தக்கதொன்றாகும்.[35] மறுத்துரைத்த மேற்சுட்டிய ஆசிரியர் மண்டலப்பிராம்மணோபநிஷத்தின் இரண்டாவது பிராமணத்தில் சுத்தத்வைதமும் மாண்டுக்கியோபநிஷத்தில் சிவோத்வைதமும் அத்வைத சைவமும் சிவாத்வைதமும் கைலாச சங்கிதையின் பத்தாவது அத்தியாயத்தில் 96, 166, 199 வது சுலோகங்களில் இடம் பெறுவதாகச் சுட்டியுள்ளமையும் காணலாம்.[36]

மெய்கண்டதேவரின் சிவஞானபோதத்து பொது அதிகாரத்து இரண்டாம் சூத்திரமானது சைவசித்தாந்தத்தின் சுத்தாத்துவிதத் திறத்தை விளக்கி நிற்கின்றது. உண்மையதிகாரமானது (ஏழாம் சூத்திரம் முதல் ஈறாக) சுத்தாவத்தைக்குரிய சாதனையையும் பயனையும் தெளிவாக்குகின்றது. மெய்கண்டதேவர் சுத்த அத்துவித நிலையை அடைய உதவும் நான்கு படிகளைக் கூறுகின்றார். கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை எனும் நான்கும் ஞானத்தை அடைவதற்கான படிகளாகும். உண்மைப்பொருளைக் கேட்டறிந்து

கேட்டவற்றை மனதிலிருத்திச் சிந்தித்து சிந்தித்தவற்றை ஐயம் திரிபறத் தெளிந்து, கேட்டுச் சிந்தித்துத் தெரிந்தவற்றோடு ஒன்றி நிற்றல் நிட்டைக்குரியதாகும். நிட்டையை நன்றாகப் பொருத்தியவர்கள் உயர்நிலையை அடையப் பெறுவர். இந்நிட்டை உபாயநிட்டை, உண்மைநிட்டை என இருதிறத்ததாகும். உண்மை நிட்டையை அனுசரிக்க இயலாதவர்கள் உபாயநிட்டைவழி உயர் ஞானத்தை அடைதல் சாத்தியமாகும். அது அத்துவித சாதனையாக சிவோகம் பாவனையாக அமைகிறது. ஏகம் என்பது ஒன்றாகும். ஏகபாவனை சோகம் பாவனை சிவோகம் பாவனையாகும். ஆன்மா சிவ ஏக பாவனை செய்யும் நிலையில் அத்துவித முத்தியை பெறவல்லதாகின்றது.

மெய்கண்டர், இறைவனை ஆன்மா அடைதற்குரிய நெறியை உணர்த்தும் வகையில்.

''அவனே தானே ஆகிய அந்நெறி
ஏகனாகி இறைபணி நிற்க •
மலமாயை தன்னோடு வல்வினை இன்றே''

எனக் குறிப்பிடுகின்றார்.[37] கேட்டு, சிந்தித்து, தெளிந்து, நிட்டை கூடியவகையில் ஒன்றுமல்லாது இரண்டுமல்லாது ஒன்று போல்வதான ஏகனாகின்ற தன்மை அடைதல் சுட்டப்படுகின்றது. இங்கு இறைவனையும் உயிரையும் இரண்டென்றோ ஒன்றென்றோ கூறுதல் மரபல்ல எனத் திருக்களிற்றுப்படியார் குறிப்பிடுகிறது.

''அதுவிது வென்றும் அவன்நானே என்றும்
அதுநீயே ஆகின்றாய் என்றும் – அதுவானேன்
என்றுந் தமையுணர்ந்தார் எல்லாம் இரண்டாக
ஒன்றாகச் சொல்வரோ உற்று''

எனக் கேட்பது இங்கு நோக்கத்தக்கது.[38] இரண்டாய் உள தாம் பொருள் முத்தி நிலையில் ஒன்றாகும். எனினும் சீவான்மா பரமான்மாவாக மாறிவிடுவதில்லை என்பது காண்க. இக்கருத்தை,

''சிவமே சிவமாக யான்றிணைந்தாற் போலச்
சிவமாகி யேயிருப்பதன்றிச் சிவமென்று
உணர்வாரும் அங்கே உணர்வழியச் சென்று
புணர்வாரும் உண்டோ புவி''

என எடுத்தாள்கின்றார்.[39] திருக்கடவூர் உய்யவந்ததேவரின் கருத்துச் சாயலைப் பிரதிபலிக்கும் வகையில் திருவியலூர் உய்ய

வந்த தேவரும் சித்தாந்தக் கருத்தைக் கீழ்வருமாறு குறிப்பிடுகின்றார்.

''அவனிவ னானது அவனருளா லல்லது
இவனிவ னாகான் என்றுந்தீபற
என்றும் இவனே என்றுந்தீபற'' [40]

ஆன்மாக்கள் இறைவனுடன் சார்ந்து நின்று உயர்நிலையை அனுபவிக்கும் என்பது பெறப்படும். ஆன்மாவும் இறைவனும் இணைந்துள்ள நிலையை உமாபதி சிவாசாரியார் தாடலை உதாரண முகத்தால் தெளிவுபடுத்துகின்றார்.

''தாடலை போல் கூடியவை தான்நிகழா வேற்றின்பக்
கூடலையே நீ ஏகமெனக் கொள்''

எனத் திருவருட்பயனில் விளக்குகின்றார். [41] தாள் + தலை எனும் இரு வேறுபட்ட சொற்கள் எவ்வகையில் வேறுபாடில்லாத வகையில் தாடலை என ஒரு சொல்லால் விளக்குதல் காணலாம். இது அத்துவித நிலையதாகும். சிவனும் சீவனும் ஒன்றாய்க் கலந்த தாடலை நிலை அத்துவித நிலைக்குத்தக்க உதாரணமாகின்றது. விடுதலை எனும் நிலையில் ஆன்மாவும் சிவனும் அத்துவித பாவனையில் சிவானந்தத்தை அனுபவிக்கின்றது. உமாபதி சிவாசாரியார் தாடலை உதாரணத்தூடாக அத்துவித பாவனையை எடுத்தாண்டது போலத் திருமூலரும் திருமந்திரத்தில்

''தாடந்த போதே தலை தந்த எம்மிறை...''

எனவும் [42]

'தாள் தந்து மன்னுமே' [43]

எனவும்

'தாடந் தளிக்கும் தலைவனேசற்குரு' [44]

எனவும் குறிப்பிடுவது காணலாம்.

சிவத்துடன் ஒன்றாகி இரண்டற்றது போன்ற நிலையை 'அவனே தானேயாகி அந்நெறி ஏகனாகி' எனும் சிவஞானபோதம் சுட்டும் நிலையுடன் ஒப்பிட்டு உணர்த்தற்பாலதாகும். இதிலிருந்து முத்தி நிலையில் ஆன்மா இறைவனுடன் அத்துவித நிலையில் விளங்குதல் தெளிவாகின்றது. இந்நிலை யனுபவம் தாயுமானவர் வார்த்தையில்,

''என்னையும் தன்னையும் வேறா – உள்ளத்
தெண்ணாத வண்ணமிரண்டற நிற்கச்

சொன்னதுமோ வொரு சொல்லோ அந்தச்
சொல்லால் லிறைந்த சுகத்தை யென்சொல்வேன்''

எனக் கனிந்து வருவது கவனிக்கற்பாலதாகும். 45

சிவனும் சீவனும் இரண்டற்ற அத்துவித நிலையை ஏகநிலையுடன் முரண்படுத்தாது எடுத்தாளுதலைச் சித்தாந்தத்தில் சிறப்புறக் காணக் கூடியதாகவுள்ளது. இந்நிலையில் அவர்கள் எடுத்தாண்ட அத்வைதம் சுத்தாத்வைதமாக விளங்குகிறது. சிவன் முற்றறிவுடைய முழுமுதற் பொருளாகும். இறைவனின் முன்னால் ஏனையவை சூனியம் போலாகின்றது. மெய்கண்டார் 'யாவையும் சூனியம் சத்தெதில் எனும் வகையில் இறைவனின் உயர் நிலையை எடுத்தாளுகின்றார். சிவனும் சீவனும் அத்துவித நிலையடைதலே 'அது நானேயானேன்' அதுவதுவாதலால், போன்ற தன்மைக்குரிய நிலைகளாகும். இங்கு அதனை ஒன்றெனக் கூறுதலும் சித்தாந்தத்திற்கு பொருத்தமுடையதன்று. இதனைச் சித்தாந்திகள் கருட ஏகபாவனை வழித் தெளிவுபடுத்துவர். நஞ்சை அகற்றும் பொருட்டு மாந்திரீகன் ஒருவன் தன்னைக் கருடனாகப் பாவித்து விஷமுறிவை ஏற்படுத்த வல்லவனாகின்றான். இங்கு கருடன் வேறு, கருடேக பாவனையால் நீங்குபவன் வேறு. இதே போலவே சிவோகம் பாவனையால் மலபந்தம் நீங்கப் பெற்ற சீவனும் சிவனும் அத்துவித நிலைக்குரியதெனினும் ஒன்று எனக் கூறுவது பொருந்தாததாகும்.

'அது இது என்ற தநுவல்லான் கண்டார்க் (கு)
அது இது என்றதையும் அல்லான் – பொதுவதனில்
அத்துவிதம் ஆதல் அகண்டமுந் தைவமே
அத்துவிதி அன்பிற்றொழு' 46

என மெய்கண்டார் உதாரண வெண்பாவால் விளக்கி நிற்கும் கருத்தும் இதனையே மேலும் உறுதிப்படுத்துகின்றது. இவ்வாறான அத்துவிதச் சிறப்பினடிப்படையிலேயே உமாபதி சிவாசாரியார் 'பிரிவரும் அத்துவிதமாகும் சிறப்பினதாய்' எனச் சைவசித்தாந்தத்தை விளக்கி நிற்றல் தெளிவிற்குரியதாகும்.

அத்தியாயம் - ஆறு
அளவையியல்

மனிதன் ஆறறிவு படைத்தவன் எனப் பொதுவில் கொள்கின்றோம். அவனது சிறப்பமிசமாக விளங்குவது சிந்திக்கும் திறனாகும். சிந்தனைவழி பலவற்றை அறிந்து கொள்ளுகின்றான். இவ்வறிவு பொருள் பற்றிய அறிவாக உண்மை பற்றிய அறிவாக விரிந்து செல்லும் தன்மையுடையது. மனிதன் சிந்தனை வழிப் பெற்றவை சரியானதா அல்லது தவறானதா என்பதனை அளவை இயல் தெளிவாக்குகின்றது. அளவை என்பது அளந்தறியப்படுவது அல்லது நிறுத்தல் எனப் பொருள்படும், அளவையியலை தருக்கம், நியாயம் எனவும் அழைப்பர். அளவையியலுக்கு ஒத்த சொல்லாகப் பிரமாணத்தைக் குறிக்கலாம். அளவையறிவு இல்லாதவிடத்து தத்துவக் கருத்துக்களைப் புரிந்து கொள்வது அசாத்தியமென்றே கூறலாம். தத்துவக் கருத்துக்களை அறிந்து கொள்வதற்கும் ஆராய்ச்சி செய்வதற்கும் அளவையியல் அறிவு மிகவும் இன்றியமையாததாகும்.

பிரமாணங்கள்

ஒவ்வொரு தத்துவமும் முறையான வகையில் எடுத்தாளப்படுவதற்கு அளவையியல் அடிநிலையாக அமைந்துள்ளது. இந்திய தத்துவப் பரப்பில் பல்வேறுபட்ட தத்துவப் போக்குகளைக் கொண்ட தத்துவக் குழுக்களைத் தரிசனங்களாகக் கணிகின்றோம். ஒவ்வொரு தத்துவக் குழுக்களும் கருத்து நிலையில் ஒன்றுக்கொன்று வேறுபட்டு விளங்குகின்ற போதிலும் குறிப்பிட்ட சில பிரமாணங்களை ஏற்று நிற்கின்றன. இப் பிரமாணங்கள் அவர்களது தத்துவச் சிந்தனைகளைத் தர்க்க ரீதியாக எடுத்தாளுவதற்குப் பெரிதும் துணை புரிகின்றன.

பிரமாணங்கள் அறிவைப் பெறவல்ல மூலகங்களாக வழிமுறைகளாக விளங்கின. இப் பிரமாணங்கள் பத்து என எடுத்தாளப்பட்டன. எனினும் ஒவ்வொரு தத்துவக் குழுவினரும் இப் பிரமாணங்களின் முதன்மை நோக்கி வேறுபட்டு கூடிக் குறைந்த எண்ணிக்கையான பிரமாணங்களையே ஏற்று நின்றனர். அப்பத்துப் பிரமாணங்களும் பின்வருமாறு எடுத்தாளலாம். 1

1. பிரத்தியட்சம் — காட்சியளவை
2. அனுமானம் — கருதலளவை
3. ஆப்தம் — உரையளவை
4. அனுபலப்த்தி — இன்மையளவை

5. அருத்தாப்தி — பொருட்பேறளவை
6. உபமானம் — ஒப்பளவை
7. ஐதீகம் — உலகுரையளவை
8. சம்பவம் — உண்மையளவை
9. பரிசேடம் — ஒழிபளவை
10. சுபாவம் — இயல்பளவை

இவற்றுள் சர்வாகர் பிரட்தியட்சத்தினை மட்டும் ஏற்றுப் பிறவற்றினை நிராகரித்து நிற்பர். பௌத்தர்களும் வைசேடிகரில் ஒரு சாராரும் பிரத்தியட்சத்துடன் அனுமானத்தையும் ஏற்பர். சாங்கியர், சைவசித்தாந்திகள் பிரத்தியட்சம், அனுமானம், ஆப்தம் எனும் மூன்று பிரமாணங்களையும் ஏற்பவர்களாவர், நையாயியர் நான்காவதான உபமானத்தையும் சேர்ந்து நான்கு பிரமாணங்களை ஏற்பர். பிரபர்கரர் இதற்கும் மேலாக அறிவைத் தரவல்ல பிரமாணமாக அருத்தாப்தியினையும் இணைத்துக் கொள்வர். பட்டருடன் அத்வைதிகள் அனுப்பலத்தியினையும் இணைத்து ஆறு பிரமாணங்களை எடுத்தாள்வர். பௌராணிகள் சம்பவம், ஐதீகம் ஆகிய இரண்டினையும் ஏற்றுப் பிரமாணத்தை எட்டாகக் கொள்வர். வேதவியாசகர் சுபாவம், பரிசேடம் எனும் இரண்டினையும் இணைத்துப் பத்துப் பிரமாணங்களை அறிவைத்தரவல்ல பிரமாணங்களாகக் கொள்வர்.

பத்துப் பிரமாணங்களுள் சைவ சித்தாந்திகள் காட்சி, அனுமானம், வாக்கு எனும் மூன்று பிரமாணங்களையே ஆதாரமாகக் கொண்டமை கண்டோம்.[2] இப் பிரமாணங்கள் மூன்றினூடாக அறிவைப் பெறுதல் சாத்தியம் என்பதோடு ஏனைய ஏழு பிரமாண அறிவும் இம்மூன்று பிரமாணங்களுள் உள்ளடக்குவன எனவும் கொண்டனர். சிவாக்கிரகயோகிகள் பத்துப்பிரமாணமும் எவ்வகையில் மூன்று பிரமாணங்களாகக் குறைக்கப்படலாமென்பதனையும் இம்மூன்று பிரமாணங்களும் ஏகப்பிரமாணம் எனும் வகையில் சிற்சக்திப் பிரமாணமாக எடுத்தாளப்படலாம் என்பதனையும் எடுத்தாண்டார்.[3] இம் மூன்று பிரமாணத்துள் ஏனைய ஏழு பிரமாணங்களும் எவ்வெவ் பிரமாணங்களுள் உள்ளடங்குகின்றன என்பதில் சிவாக்கிரகயோகிகளுக்கும் மறைஞானசம்பந்தர் ஆகியோரிடையில் வேறுபட்ட கருத்து நிலவுதல் காணலாம். பொதுவில் இன்மையைப் பற்றிய அறிவைத் தரும் அனுப்பலத்தியைக் காட்சி அறிவிற்குள் அடக்கலாமென்பர். அது போல உபமானம், அருத்தாப்த்தி, சம்பவம், சுபாவம், பரிசேடம் ஆகிய அளவைகளை அனுமானத்துள் உள்ளடங்குபவை எனக் கொண்டனர். ஐதீகப் பிரமாணம் ஆப்தத்துள் அடங்கும் பிரமாணமாகவும் கருதினர்.[4] இவ்வகையில் அறிவைத்தரவல்ல பிரமாணமாக முதன்மைப் பிரமாணமாகக் காட்சி, அனுமானம், ஆப்தம் எனும் மூன்றினைச் சைவ சித்தாந்திகள் ஏற்றனர்.

சைவசித்தாந்த அளவை பற்றிய விளக்கங்கள் பன்னிரு சூத்திரங்களால் ஆன சிவஞான போதத்தில் அமைந்தில. சிவஞான போதத்திற்கு உரைவிளக்கம் போல் அமைந்த அருணந்தி சிவாசாரியாரின் சிவஞானசித்தியார் சுபக்கத்தில் அளவையிலக்கணம் விரித்துரைக்கப்படுகின்றது. தத்துவப் பிரகாச சுவாமிகளின் தத்துவப் பிரகாசத்திலும் சிவாக்கிரகயோகிகளின் சிவநெறிப் பிரகாசத்திலும் அளவையியல் பிரமாணம் தமிழில் எடுத்தாளப்படுதல் குறிப்பிடத்தக்கது. சிவாக்கிரக யோகியின் சைவப்பரிபாஷை, சூரியபட்டரின் சைவசித்தாந்தப்பரிபாஷை, ஞானப்பிரகாசரின் பிரமாணதீபிகை போன்ற வடமொழி நூல்களிலும் சித்தாந்த அளவையியலானது எடுத்தாளப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

காட்சி

காட்சிக்கு இணையானதான வடமொழிச் சொல்லாகப் பிரத்தியட்சம் விளங்குகின்றது. பிரத்தியட்சம் பற்றிய சொல் இலக்கணத்தை நோக்கின் அது பிரத்தி + அக்ச அல்லது பிரத்தி + அக்சி எனவாகப் பகுக்கலாம்.[5] புலனுறுப்புக்கு முன்னதாக அல்லது கண் முதலான புலன்களுக்கு முன்னதாக எனப் பொருள் சுட்டும் வகையில் இது அமைகின்றது. பொதுவில் கண் முதலான ஐம்புலன்கள் ஊடாகப் பெறப்படும் அறிவைக் காட்சியளவை தருவதாகக் கொள்ளப்படும். எனினும் காட்சி பற்றி வரைவிலக்கணப் படுத்துகையில் இந்திய தரிசனங்களுக்கிடையே வேறுபட்ட கருத்தமைவுகள் நிலவுகின்றன. பிழையற்ற அறிவே காட்சி எனப் பௌத்தர் வரையறுத்துரைப்பர். புலன்கள் வழி புறப்பொருளோடு ஏற்படும் தொடர்பால் எழும் அறிவே காட்சியென நியாயவாதிகள் விளக்குவர். நையாயியரில் ஒரு பகுதியினரும் சங்கரர் முதலான அத்வைதிகளும் நேரடியாகப் பெறப்படும் உடனடியனுபவமே காட்சி எனக் கூறுவர். சித்தாந்திகள் சங்கர வேதாந்திகளைப் போல் காட்சி என்பது நேரடியான உடனடியறிவே என வரைவிலக்கணப்படுத்துவர். சிவஞான யோகிகள் ஐயவுணர்வும், விபரிதவுணர்வுமின்றி விடயங்களை நேரேயறிவதாகிய ஆன்மாவின் ஞானசக்தியே காட்சி என்கின்றார்.[6] சுப்பிரமணிய தேசிகரும் உரையெழுதுகையில் விடயங்களை நேரே அறிவதாகிய ஆன்மாவினது ஞான சக்தியே காட்சி என எடுத்தாளுதல் காணலாம்.[7] எனினும் நிரம்பழகியர் தம்முரையில் 'பொருளைக் கண்ட மாத்திரத்தே குற்றமறவறிவதாகும்' என எடுத்தாள்வது நேரடியான, உடனடியானதென்பதுடன் பௌத்தர் சுட்டுவது போன்ற பிழையற்ற அறிவைச் சுட்டுகின்றதெனும் நிலையையும் உணர்த்துவதாகின்றது. சித்தியாரில் காட்சி பற்றிய விளக்கத்தில்,

''மாசறு காட்சியை யந்திரிவின்றி விகற்பமுன்ன ஆசற வறிவதாகும்''

என சுட்டப்படுவது நோக்கத்தக்கது.[8] எனவே நேரே அறிவது டன் ஐயம், திரிபு, விகற்பம் ஆகியன இல்லாது அறிகின்ற அறிவே காட்சி என வரைவிலக்கணப் படுத்துவது பொருத்தமுடையதாகும்.

காட்சியானது இலட்சணம் கருதி நிர்விகற்பக் காட்சி, சவிகற் பக் காட்சி என இரண்டாகப் பகுத்து நோக்குதல் காணப்படுகிறது. நிர்விகற்பம் எனும் போது விகற்பம் எதுவும் அற்ற காட்சியாகும். பெயர், சாதி, குணம், கன்மம், பொருள் எனும் வேறுபாடுகள் இல் லாது பொருளுண்மை மாத்திரையே அறிவது நிர்விகற்பக் காட்சியா கும். மேற்கூறிய பெயர், சாதி, குணம், கன்மம், பொருள் எனும் விகற்பங்களுடன் கூடிய காட்சி சவிகற்பக் காட்சி எனப் பெறும்.[9] ஐயம், திரிபு, விகற்பமில்லாது நிர்விகற்பமாக, சவிகற்பமாக, நேரடி யாக அறிதல் காட்சியின் தன்மையாகின்றது. நால்வகைக் காட்சி யைச் சித்தாந்திகள் எடுத்துரைப்பர்.

''காண்டல் வாயின் மனந்தன்வே தனையோடியோகக்
காட்சியென ஈண்டு நான்காம்.....''

எனச் சித்தியார் உரைத்தல் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.[10] வாயிற் காட்சி, மானதக் காட்சி, தன்வேதனைக் காட்சி, யோகக் காட்சி எனும் நான்கு காட்சிகளே அக்காட்சிப் பிரிவுகளாகும். எனினும் தத் துவப் பிரகாச சுவாமிகள்,

''மேலளவை காட்சியொடு கருதலிவை மூன்றா
மிகு காட்சியை யமேதிரிபு விகற்பத்தோ
டேனும் வாயிற்காட்சி, மனக்காட்சி தன்வே
தனைக்காட்சி யோடியோகச் காட்சி யென வேழாம்''

எனத் தத்துவப் பிரகாசத்தில் குறிப்பிடுகின்றார்.[11]

அவர் ஐயக் காட்சி, திரிபுக் காட்சி, விகற்பக் காட்சி, வாயிற் காட்சி, மானதக் காட்சி, தன்வேதனைக் காட்சி, யோகக் காட்சி என ஏழு வகைக்குரியதாகக் காட்சியைச் சுட்டுகின்றார். இவ்வகை யான பகுப்பின் சாயலை சித்தியாருக்கு உரையெழுதிய நிரம்பவழகி யரிடத்தும் காணக் கூடியதாகவுள்ளது. எனினும் ஐயம், திரிபு, விகற் பம் என்பன காட்சியின் வகையாகக் கொள்வதிலும் பார்க்க காட்சி யில் எழுகின்ற குற்றங்களாகச் சுட்டத் தக்கவையாகும். இவை பொய் யறிவைத் தரவல்ல அமிசங்களாகும். ஐயம் ஐயுறுதலை அல்லது

இரட்டுற வேதுருதலைக் குறித்து நிற்கும். உதாரணமாக குற்றி கொல்லோ, மகன் கொல்லோ என ஐயம் கொள்ளுதல் காணலாம். அது போல திரிபானது சிப்பியை வெள்ளியெனக் கருதல் போன்று ஒன்றைப் பிறிதொன்றாகத் திரித்துக் காணுதலைக் குறிக்கும்.

சிவாக்கிரக யோகிகள் காட்சியை இந்திரியக் காட்சி, மானசக் காட்சி, சிற்காட்சி என மூன்று வகையாக சைவ பரிபாஷையிலும், சிவநெறிப் பிரகாசத்திலும் எடுத்தாளுகின்றார்.[12] முதலிரண்டு காட்சிப் பகுப்பும் சித்தியாரில் சுட்டிய முதலிரண்டு காட்சிகளை ஒப்பதாகும். எது இந்திரியம் மனதில் தங்கியிராது நேரடியாக ஆன்மாவை அறியவல்லதாயும் அமைகிறதோ அது எல்லாத் தொடர்புகளிலிருந்தும் விடுபட்ட ஆன்ம சித்சக்தியுடன் தொடர்ந்து தொடர்புடையதாகும் என சிற்காட்சியைக் குறிப்பிடுகின்றார். சிவாக்கிரக யோகிகள் காட்சியை மூன்றாகச் சுட்டி விட்டு சித்தியாரில் நான்கு பகுப்பை விளக்குகையில் தன்வேதனைக் காட்சி மானதக் காட்சியில் அந்தர்ப்பவிப்பதனால் முரண்பாடில்லையென அவரே விளக்குதலும் காணலாம்.[13]

வாயிற்காட்சி

வர்யிற் காட்சியை இந்திரியக்காட்சி எனவும் அழைப்பர். மெய், வாய், கண், மூக்குச், செவி எனும் ஐந்து பொறிகளின் வாயிலாக அறிவைப் பெறுவது இந்திரியக் காட்சியாகும். இதனைப் புலன் காட்சி எனக் கூறினும் ஒக்கும். ஆன்மாவுடனே விட்டு நீங்காத சிற்சக்தியாலே இந்திரியங்களின், பொறிகளின் துணைகொண்டு ஐய விபரீத குற்றங்களும் பெயர் முதலாய விகற்பங்களுமின்றி உரு முதலிய ஐம்புலன்களை நிர்விகற்பமாக அறியும் அறிவே இந்திரியக் காட்சியென அருணந்தி சிவாசாரியார் குறிப்பிடுதல் காணலாம்.[14] எனவே இந்திரியக் காட்சியானது உருவை பிண்டமாகக் காணும் காட்சியாகக் கொள்ளத்தக்கதாகும்.

பொருட்களை அறிதலில் வேறுபாடுகள் எழுவதனை நோக்கும் போது புலனுக்கும் பொருளுக்கும் இடையில் ஆறுவகையான தொடர்புகளை அவதானிக்கலாம். அவை சையோகம், சையுத்த சமவாயம், சையுத்தசமவேதசமவாயம், சமவாயம், சமவேதசமவாயம், விஷேடண விசேடிய பாவம் ஆகும். சைவசித்தாந்திகள் புலன் புறப்பொருள் அடிப்படையில் மாத்திரமெழும் காட்சியை ஏற்பதில்லை. புலன் புறப்பொருளுக்கிடையில் நிகழுமறிவே காட்சி எனும் நியாயவாதிகள் மேற்சுட்டிய ஆறுவகையுறவை ஏற்று நிற்பர். சித்தாந்திகள் சித்சக்தியின் தொழிற்பாடின்றிப் புலப்பொருள் புலன் தொடர்பில் எழும் காட்சி பயனற்றதெனக் கொள்வர்.[15]

மானதக்காட்சி

ஐம்பொறிகளான மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி ஆகிய வற்றின் வழிப்பெறப்பட்டவற்றை மனதால் தெளிவுற இன்னதென அறிந்து கொள்ளுதலே மானதக்காட்சியாகும். நிர்விகற்ப வகையில் புலப்பட்ட பொருளின் இந்திரியக் காட்சியறிவான சவிகற்ப நிலையில் மனதால் துணிவுறும் வகையில் அறிந்து கொள்வது மானதக்காட்சிக் குரியதாகின்றது. இக்காட்சியில் பெயர், சாதி, குணம், கன்மம், பொருள் முதலாய வேறுபாடுகள் இணைத்து அறிந்து கொள்ளப்படுவது காணலாம்.

தன்வேதனைக்காட்சி

தன்வேதனைக் காட்சியானது மனம் பொறி முதலியவற்றின் உதவியின்றி ஆன்ம ஞானத்தாலே இராகம், வித்தை, கலை முதலிய ஐந்து தத்துவங்களால் உண்டாகும் இன்ப துன்பங்களைப் புசித்தலே யாகும். நான் இன்புறுகின்றேன்; நான் மயங்குகின்றேன்; நான் கலங்கு கின்றேன் என்பது போன்ற அறிவு நிலை தன்வேதனைக் காட்சிக்குரிய எளிய உதாரணங்களாகும்.

யோகக்காட்சி

யோகக் காட்சியானது உள்ளவற்றை அறிதல் எனலாம். அறிவை மயக்கி நிற்கும் மல வாசத்தை இயமம், நியமம், ஆசனம், பிரா ணாயாமம், பிரத்தியகாகாரம், தாரணை, தியானம், சமாதி எனும் அட்டாங்க யோக மார்க்கங்கள் வழி அடக்கி ஒடுக்கி மூவிடத்தும் முக் காலத்தும் பொருள்களைக் காணுகின்ற காட்சியாக யோகக்காட்சி உளது. யோகிகள் முறையாகக் கைக்கொள்கின்ற தன்மையில் எல்லா வற்றையும் அறியத்தக்க அறிவுடையவர்களாக விளங்குதல் காணலாம். இவர்கள் அறிவு புலன்கடந்த அறிவாற்றலாய் அமைவதும் குறிப்பிடத் தக்கது, யோகக்காட்சியின் உயர்வு கருதியே அருணந்திசிவாசாரியார்.

''...சமாதியான மலங்கள் வாட்டிப்
பொருந்திய தேச கால வியல்பகல் பொருள்களெல்லா
மிருந்துணர்கின்ற ஞானமியோக நற் காண்டலாமே"

எனக் குறிப்பிடுதல் காணலாம்[16]

காட்சிப்போலி

ஐயம், திரிபு, விகற்பம் முதலான குறைகள் இன்றி அறிகின்ற அறிவே காட்சி என முன் கண்டோம். இக் குறைகள் இல்லாத காட் சியே குற்றமற்ற காட்சி எனப்படுகின்றது. இது போல பித்தம், பட

லம், தூரம், இருள் முதலிய குற்றங்களோடு அறியும் இந்திரியக் காட்சி காட்சிப் போலி அல்லது பிரத்தியட்சப் போலி எனப்படும்.[17]

அனுமானம்

அனுமானம் எனும் போது கண்ட ஓர் உண்மையை அடிப்படையாக வைத்து காணாத பொருளினை அனுமானித்து அறிவதாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. இது ஓர் ஊடக அறிவாகும். அருணந்தி சிவாசாரியார் அனுமானம் பற்றிக் குறிப்பிடுகையில்,

'அனுமான மவினாபாவம் பேசுறு மேதுக் கொண்டு
மறைபொருள் பெறுவதாகும்'

எனச் சுட்டுகின்றார்.[18] காட்சியானது நேரடியறிவாக அமைகின்ற போது அனுமானமானது நேரேயறியப்படுவதன்றிச் சாதித்துப் பெறற்பாலதாய் மறைந்து நின்ற பொருளை அப்பொருளோடு விட்டு நீங்காது உடனாய் இருக்கின்ற ஏதுவைக் கொண்டு உணர்வதான அறிவாகின்றது. நெருப்பையும், புகையையும் ஓரிடத்திற் கண்டறிந்த அறிவானது பிற்பட புகையைக் கண்டவிடத்து நெருப்பைஅனுமானித்து அறிந்து கொள்ளுத்லை அனுமான அறிவு சுட்டும். இங்கு நெருப்பும் புகையும் ஓரிடத்தில் அமையும் தன்மையைக் கண்ட அறிவானது காட்சிக்குரியதாகும். பிற்பட புகையைத் தனித்துக் காண்பது காட்சிக்குரிய செயற்பாடாக அமைவுற்றாலும் அக்காட்சியில் காணப்படாத ஒரு பொருளினை காணப்பட்ட பொருளின் உறவினை அனுமானித்து அறிவது அனுமானப் பிரமாணத்தின் சிறப்பியல்பாகும். இவ்வகையில் அனுமானம் சிற்சக்தியோடு கூடியவகையில் ஆராய்ச்சியால் தோன்றும் அறிவாம்.

அனுமானத்தை தன்பொருட்டனுமானம் பிறர்பொருட்டனுமானம் என இரண்டாக எடுத்தாள்வர். இதனைச் சுவார்தம், பரார்த்தம் எனவும் அழைப்பர். தன்பொருட்டனுமான மானது இயல்பு, காரியம். அநுபலத்தி எனும் மூன்று ஏதுக்களுள் ஓர் ஏதுவுடைய பொருளை பக்கம், சபக்கம், விபக்கம் எனும் மூன்றில் வைத்து தானறிவதாகும். தான் அறிந்தவற்றைப் பிறர் அறிந்து கொள்ளுதற் பொர்ருட்டு அமைவது பிறர்பொருட்டனுமானமாகும். இப்பிறர்பொருட்டனுமானமானது உடன்பாட்டு, எதிர்மறை எனும் இருவகையில் எடுத்தாளப்படும். இதனை அன்னுவயம், வியதிரேகம் எனவும் அழைப்பர்.

அனுமானத்திற்கு வரைவிலக்கணமளிக்க முற்படுகையில் மூன்று ஏதுக்களில் ஓர் ஏதுவுடைய பொருளை பக்கம், சபக்கம் (நிகர்பக்கம்)

விபக்கம் (நிகரில் பக்கம்) எனும் மூன்றிலும் வைத்து உணரும் உணர்ச்சியே எனக் குறிப்பிட்டுள்ளனர். பக்கமானது சந்தேகமுற்றுப் பின் துணியப்படுவதற்கு இடமளிப்பதாகும். உதாரணமாக இம் மலை நெருப்புடையது என்பது புகையுடைமையால் தெளியப்படுகின்றது. அடுக்களையில் புகையும் நெருப்பும் அமைந்த அறிவினடிப்படையில் ஐயமுற்ற பின்னர் நெருப்புடைமை பெறப்படுகின்றது. இங்கு ஐயப்பட்டு துணிந்த பொருளாகிய நெருப்பு இருக்குமிடம் பக்கம். அது மலை யாகும். காட்சியினால் துணியப்படுவதற்கு உதவியான பொருள் அடுக்களை சபக்கமாகும். துணிந்த பொருள் இல்லாத விடத்து அமைந்த தடாகம் விபக்கம் ஆகும். துணிபுக்குச் சாத்திய இடம் சபக்கம் துணிபின்மைக்கு சாத்திய இடம் விபக்கம் ஆகும்.

ஏதுக்கள் இயல்பேது, காரியவேது அனுப்பலத்தியேது என மூன்றா மென முன் சுட்டினோம். இதனை விளக்கப் புகுந்த அருணந்தி சிவாசாரியார்

"....இயல்பு மாமரத்தைக் காட்ட லுறுகாரியம் புகைதன்
ஆதியாய வனல் காட்டலாகு மநுபலத்தியது
சீதமின்மை பனியின்மை காட்டல் போலுஞ் செப்பிடினே

எனக் குறிப்பிடுதல் காணலாம்[19]. மா எனும் சொல் மரமென்பதனை அறிவித்தலும் புகையானது காரணமான நெருப்பை உணர்த்தலும் குளிரின்மை எனும் சொல் குளிருக்கு ஏதுவான பனி யின்மை என்பதனைப் புலப்படுத்தலும் இவ்வுதாரணங்கள் வழி அறியக்கூடியதாகும்.

தான் அறிந்ததை பிறருக்கு அறியும் பொருட்டுச் சொல்வது பிறர்பொருட்டனுமானம். தான் அறிந்து கொள்வது தன்பொருட் டனுமானம் எனக் கண்டோம் (பிறர்பொருட்டனுமானமானது உடன்பாட்டுப் பிறர்பொருட்டனுமானம் எதிர்மறைப் பிறர்பொருட் டனுமானம் என இரு வகைப்படும்.[20]

இம்மலை நெருப்புடையது புகையுள்ளமையால்
எங்கெங்கு புகையுண்டோ அங்கங்கு நெருப்புளது
அடுக்களையைப் போல

என்பது உடன்பாட்டு அனுமானமாகும்.

"இம்மலை புகையுடையதன்று நெருப்பின்மையால்
எங்கெங்கு நெருப்பில்லையோ அங்கங்கு புகையில்லை
தடாகத்தைப் போல"

என்பது எதிர்மறைப் பிறர்பொருட்டனுமானமாகும். உடன் பாடானது ஒத்த தன்மையில் காரணத்தைக் காரியம் பின் தொடர்ந்தமைகிறது. புகையுள்ளமையால் (காரியம்) எவ் விடத்து நெருப்புள்ளதென்பது (காரணம்) உடன்பாடாய் அனுமானித்துப் பெறப்படுகின்றது. எதிர்மறையில் காரிய இன்மை காரண இன்மையை புலப்படுத்துகின்றது. அதாவது புகையின்மையிலிருந்து நெருப்பின்மை என்பது அனுமானிக்கப்படுவது காணலாம்.

சைவசித்தாந்த அனுமானத்தில் பிறர் பொருட்டனுமானம் மூவகை உறுப்புக்களைக் கொண்டு விளக்கி நிற்கின்றது. அவை பிரதிக்ஞை, ஏது, திருட்டாந்தம் என்பனவாகும். எனினும் உபநயம், நிகமனம் எனும் இரண்டு உறுப்புக்கள் இணைந்து ஐந்து உறுப்புக்கள் ஊடாக எடுத்தாளப்படுவதும் காணலாம். இதனையே சித்தியாரும்,

''தொகையா ருறுப்பைந் தொடுகூடச் சொல்லுவாருமுளர் துணிந்தே''

எனக் குறிப்பிடுதல் நோக்கலாம்.[21] ஐந்து உறுப்புக்கள் வழி தெளிவாகக் கூறுவதும் உள என்பது தெளிவாகின்றது. நியாயவாதிகள் ஐந்துறுப்புக்கள்வழி விளக்கி நிற்பர். பட்டாச்சாரியன் மூன்றுறுப்புக்கள் ஊடாக விளக்குவரெனவும் பௌத்தர் ஈருறுப்புக்கள் ஊடாக விளக்குவரென்றும் சித்தியாருக்கு உரை எழுதிய மறைஞான தேசிகர் குறிப்பிடுவர்.[22]

நெருப்பினையும் புகையினையும் ஒரு சேரக் கண்ட அனு பவத்தின் வாயிலாக புகையினைத் தனியே கண்ட மாத்திரத்தில் நெருப்பினை அனுமானிக்கின்ற அனுமானம் இந்திய தத்துவப் பரப்பில் பெரிதும் எடுத்தாளப்படும். இதனை ஐந்துறுப்புகளுடாகப் பின்வருமாறு காட்டலாம்.

உடன்பாட்டு வாக்கியம்

பிரதிக்ஞை	—	இந்த மலையில் நெருப்புள்ளது
ஏது	—	ஏனென்றால் அங்கு புகையுள்ளது
உதாரணம் அல்லது திருட்டாந்தம்	—	எங்கெங்கு புகையுண்டோ அங்கங்கு நெருப் புள்ளது என்பது அடுக்களையில் உள்ளது போல் அமையும்.
உபநயம்	—	இங்கும் அவ்வாறே புகையுள்ளது
நிகமனம்	—	ஆகவே இங்கு நெருப்புள்ளது

எதிர்மறை வாக்கியம்

பிரதிக்ஞை	—	இம் மலையில் புகையில்லை
ஏது	—	ஏனென்றால் அங்கு நெருப்பில்லை

திருட்டாந்தம் — எங்கெங்கு நெருப்பில்லையோ அங்கங்கே புகையில்லை என்பது தடாகம் போல

உபநயம் — இம்மலையில் நெருப்பில்லை

நிகமனம் — ஆகவே இம்மலையில் புகையில்லை

இவ்வைந்து உறுப்புக்களுடன் எடுத்தாளப்படும் முடிபானது உபநயம், நிகமனம் எனும் இரு உறுப்புக்கள் தவிர்ந்த நிலையிலும் பெறப்படலாம் என்பது ஆராய்ச்சிக்குரியதாகும். இங்கு நிகமனமும் பிரதிக்ஞையும் ஒரே கருத்தைச் சுட்டுவது போலவும் ஏதுவும் உபநயமும் ஒரே கருத்தைச் சுட்டுவது போலவும் விளங்குகிறது. இவை இவ்வாறிருப்பதால் மூன்றுறுப்புக்களால் எடுத்தாளப்படலாம் என்பதில்லை. நிகமனம் என்பது முடிவு எனப் பொருள்படும். திருட்டாந்தம் என்பதும் காணப்பட்ட முடிவு எனப் பொருள்படும் வகையில் அமைகின்றது. பிரதிக்ஞை (மேற்கோள்) தொடர்பாக காணப்பட்ட முடிபாகவே திருட்டாந்தம் அமைகிறது. உபநயமானது திருட்டாந்தம் அல்லது உதாரணத்தில் கண்ட முடிபுக்குக் கிட்டக் கொண்டு போதல் என்பதாகவே அமைகின்றது. இதினின்று மூன்றுறுப்பு வடிவத்தை விரித்துரைத்தல் போலவே ஐந்துறுப்பு வடிவம் அமைவது நோக்கத்தக்கதாகும்.

அனுமானமானது காட்சியனுமானம், அனுமானஅனுமானம், ஆகம அனுமானம் என மூன்று வகையாகவும் விளக்கப்படுகின்றது.[23] வாசனையால் மலரை அனுமானித்தல் பூர்வக்காட்சி அல்லது காட்சி அனுமானம். இதனையே அருணந்தி சிவாசாரியார் 'போது நாற்றத்தால் அறிதல் பூர்வக்காட்சி, என்றார். ஒருவன் சொல்லுகின்ற வார்த்தைகளைக் கொண்டு அவனது அறிவின் ஆழத்தைத் திறத்தை அனுமானித்தல் அனுமான அனுமானம் அல்லது கருதலனுமானம் என எடுத்தாளப்படும். வேதாகம, தர்ம சாஸ்திரங்களில் கூறப்பட்டவற்றைக் கொண்டு அனுமானிக்கின்ற அறிவானது ஆகம அனுமானமாகும். முற்பிறப்பின் கன்ம பலனுக்கமையவே இப்பிறவிப்பலன் என அனுமானித்தல் ஆகம அனுமானத்திற்கு இயைந்த உதாரணமாகும்.

அனுமானப் போலி

அனுமானத்தில் ஏற்படுகின்ற வழுக்கள் அனுமானப் போலியாக எடுத்தாளப்படுகின்றது. போல்வது போலக் காணப்படுவதால் போலி என அழைக்கப்படுகின்றது. போலிகளில் பல பிரிவுகள் அமைந்துள்ளமை கீழ்வரும் பாடலால் தெளிவாகின்றது.

''ஈண்டு பக்கப் போலிநான் கேதுப்போலியொரு மூன்றாய்
வேண்டு மெழுமூன் றாகும் விளங்குவமைப் போலி யீரொன்பான்
காண்டுந் தோல்வித்தான மிரண்டிருப்த்திரண்டாங்கருதிலிவை
ஆண்டு மொழிவ ரவையெல்லா மளக்கிலறுபத் தைந்தாகும்.''[24]

பக்கப்போலி, ஏதுப்போலி, உவமைப்போலி, தோல்வித்தானம் எனப் போலிகளை எடுத்தாள்வதுடன் அவற்றை வகைப்படுத்தி மொத்தம் அறுபத்தைந்தாகும் எனச் சுட்டப்படுதல் காண்க. பக்கப் போலியானது பக்கத்துக்குரிய இலக்கணத்திலே குறைவுடைத்தாய் இருந்து பக்கம் போல் தோன்றுவதாகும். இது அப்பிரசித்த விசேடணம், அப்பிரசித்தவிசேடியம், அப்பிரசித்தோபயம், அப்பிரசித்தாசம் பந்தம் என நான்கு பிரிவிற்குரியதாகும். மறைஞானதேசிகர் இவற்றுடன் பக்காபாசம் அனுமான பாசம், பிரதிஞ்ஞாபாசம், வசனா பாசம் எனவும் நான்கு வகையைக் குறிப்பிடுவர்.

ஏதுப் போலியானது ஏதுவினுடைய இலக்கணத்தில் குறைவுடையதாய் ஏது போலத் தோன்றுவதாகும். இது அசித்தம், விருத்தம், அநைகாந்திகம் என மூன்று பிரிப்பிற்குரியதாய் மொத்தம் இருபத்தொரு உப பிரிவுகளைக் கொண்டுள்ளது. அசித்தம், சொரூபா சித்தம், 'வியாத்தியதிகரணா சித்தம், விசேடியா சித்தம், விசேடணா சித்தம், பாகா சித்தம், ஆசிரயா சித்தம், ஆசிரயைகதேகா சித்தம், வியர்த்த விசேடியா சித்தம், வியர்த்த விசேடணா சித்தம், சந்தேகா சித்தம், சந்தித்த விசேடியா சித்தம், சந்தித்த விசேடணா சித்தம் எனப் பன்னிரு உப பிரிவுகளை உள்ளடக்குகின்றது. விருத்தமானது பக்க விபக்க வியாபகம், பக்க விபக்கை ஏகதேச விருத்தி என இரண்டாக மறைஞானசம்பந்தர் குறிப்பிடுவார். அநைகாந்திகமானது பக்கத்திரய வியாபகம், பக்க்வியாபக சபக்க விபக்கைக தேசவிருத்தி, பக்க சபக்க வியாபகசபக்கைக தேசவிருத்தி, பக்க விபக்க வியாபக சபக்கைக தேசவிருத்தி, பக்கத் திரயைக தேச விருத்தி, பக்க சபக்கைக தேச விருத்தி விபக்க வியாபகம், பக்க விபக்கைக தேச விருத்தி சபக்க வியாபகம் என ஏழு வகைப் பகுப்புக்குரியதாகும்,

உவமைப் போலியானது சாத்திய விகலம், சாதன விகலம், உபய விகலம், ஆச்சிரயகீநம் அவ்வியாத்திய பிதானம், விபரீத வியாத்தியபிதானம், சாதனாவ்வியா விருத்தம், உபயாவ்வியா விருத்தம், ஆச்சிரய விகீநம், வியாத்தியநபிதானம், விபரீத வியாத்தியபிதானம், சந்தித்த சாத்தியம், சந்தித்த சாதனம், சந்தித்தவுபாயம், சந்தித்த வாச்சிரயம், சந்தித்த சாத்தியாவ்வியா விருத்தம், சந்தித்தா சாதனாவ் வியா விருத்தம், சத்தியாவ் வியாவிருத்தம் என பதினெட்டு வகை சார்ந்ததாக எடுத்தாளப்படுகின்றது.

தோல்வித் தானம் நிக்கிரஸ் தானம் எனவும் அழைக்கப்படும். இதனை அப்பிரதிபத்தி, விப்பிரதிபத்தி என இரு வகையாக உரைப்பர். தோல்வித் தானமானது இருபத்திரண்டு பிரிவுகளாய் விரிந்து செல்லும். அவை பின்வருமாறு அமையும்.

1. பிரதிஞ்ஞாஹநி
2. பிரதிஞ்ஞாந்தரம்
3. பிரதிஞ்ஞாவிரோதம்
4. பிரதிஞ்ஞா சந்நியாயம்
5. ஏத்துவந்தரம்
6. அர்த்தாந்தரம்
7. நிராத்தகம்
8. அவிஞ்ஞாதார்த்தம்
9. அபார்த்தகம்
10. அப்பிராத்த காலம்
11. நியூநம்
12. அதிகம்
13. பிநருத்தம்
14. அநநுபாடணம்
15. அஞ்ஞானம்
16. அப்பிரதிபை
17. விக்கேபம்
18. மாதாநுஞ்ஞை
19. பரியநுயோச்சியோபெக்கணம்
20. நிரநுயோச்சியாநுயோகம்
21. அபசித்தாந்தம்
22. ஏத்துவாபாசம்

அனுமானத்தில் அறுபத்தைந்து போலிகள் எடுத்தாளப்பட்ட போதிலும் மறைஞான தேசிகர் எடுத்தாண்ட போலிகள், வகுப்புக்கள் போன்றவற்றிற்கும், சிவாக்கிரக யோகிகள் எடுத்தாண்டவைமக்கிடையில் சில வேறுபாடுகள் விளங்குதல் காணலாம்.[26] நியாயவாதிகள், பௌத்தர்கள், அத்வைதிகள் எடுத்தாளுகின்ற அனுமானப் போலி விளக்கப் பிரிவுகளும் சிறிது வேறுபட்டு விளங்குதல் காணலாம்.

ஆகமப் பிரமாணம்

ஆகமப் பிரமாணமானது, சப்தம், சுருதி, உரை, ஆப்தம், வாக்கு எனப் பலவாறாக அழைக்கப்படுகின்றது. அறிவே சொரூபமான இறைவனால் அருளிச் செய்யப்பட்ட நூல்கள் வேதாகமங்கள் எனப்படும். திருமூலர்,

''வேதமோடாகமம் மெய்யாம் இறைவன் நூல்''

எனக் குறிப்பிட்டமை நோக்கத்தக்கது. இவ்வாறாகப் பிரமாணமானது மந்திரம், தந்திரம், உபதேசம் எனும் மூன்று பகுதிகளை உள்ளடக்கியுள்ளது. இவை வேதாகமங்களுள் அடங்கும் கரும காண்டம், உபாசனா காண்டம், ஞான காண்டம் ஆகிய மூன்றினுள் அடங்கும் விடயங்களை முறையே தொடர்புடையவையாகும். வேதங்களில் சொல்லப்படும் கிரியைகளை முரண்பாடின்றி ஆற்றுவதற்கு வழி காட்டுவனவாகத் தந்திரங்கள் அமைகின்றன. இறை வழிபாட்டை மேற்கொள்வதற்குப் புலன்களைச் செம்மைப்படுத்தி அவற்றின் வழி

உண்மைத்துவத்தை காட்டுவதற்குதவுவன மந்திரங்களாகும். உபதேசங்கள் தான் உணர்ந்த முப்பொருள் உண்மையை பிறருக்கு உணர்த்தும் பாங்கில் எழுந்த கூற்றுக்களுக்காகவும் செவிவழி வந்த கருத்தாக்கங்களாகவும் அமைகின்றன. இறைவனின் இருப்பின் உண்மையை நேரில் கண்டறிய முடியாத நிலையிலும், அனுமானத்தினாலும் முழுமையாக எடுத்தாளப்பட முடியாத நிலையிலும் உரை அளவையே சாத்தியமானதாகும். இறைவன் கூற்றுக்களும், இறைவன் உண்மையை உரைத்தவர்கள் கூற்றுக்களும் ஞானவடிவாய் இறைவனின் உண்மைக்கு ஆதாரங்களாகின்றன. இறைவன் பௌதீக அதீத வஸ்துவாக எடுத்தாளப்படுகின்ற வேளையில் பௌதீக நிலைப் பிராமணங்கள் முழுமையில் உண்மையைக் கண்டறிய போதாது. இந்நிலையில் இறைவன் பற்றிய அறிவு ஆகம அளவையூடாக நெறிப்படலாமென்பது சித்தாந்திகளின் ஏகமனதான கருத்தாகும். இக்கருத்துச் சாயலே,

''அருளினா லாகமத்தே யறியலா மளவினாலும்
தெருளலாஞ் சிவனை ஞானச் செய்தியாற் சிந்தனையுள்ளே
மருளெல்லாம் நீங்க''.........25

என அருணந்தி சிவாச்சாரியரால் எடுத்தாளப்படுவது காணலாம்.

ஆகமஅளவை தருகின்ற கருத்துக்களைத் தர்க்க நியாயித்தல் மூலம் மேலும் செம்மைப்படுத்தக்கூடியதாக சைவசித்தாந்திகள் எடுத்தாள்வர். இவ்வழிகளில் இறைவன் ஆன்மா பற்றிய இருப்பும் கருத்தும் உரையளவையின் துணைகொண்டு அனுமானப் பிரமாணத்தினூடாகவும் நிறுவப்படலாம் என்பது சித்தாந்திகளுக்குப் பொருந்தும் முடிபாகும்.

அத்தியாயம் — ஏழு

அறிவாராய்ச்சியியல்

தத்துவம், தரிசனம் எனும் சொல்லாட்சிகள் மெய்யியலைக் குறித்து நிற்கும். இவை உண்மை, உண்மைப்பொருள் அறிவு, நேர் காட்சி எனவாகப் பலபொருள் சுட்டிநிற்கும். ஆங்கிலத்தில் மெய் யியலானது *'Philosophy'* எனும் சொல்லால் சுட்டப்பெறும்.[1] இச் சொல் ஞானநேயம் அல்லது அறிவு பற்றிய ஆராய்ச்சி எனும் கருத்திச் சுட்டுவதாகக் கொள்ளப்படும். எனவே பொதுவில் மெய் யியல், தத்துவம், தரிசனம் ஆகிய சொல்லாட்சிகள் அறிவு பற்றிய விசாரத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு வளர்ந்துள்ள தன்மை இந்திய தத்துவப்பரப்பில் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

அறிவு பற்றிய விசாரமானது சிந்தனை முறையாகும். ஒவ் வொரு மனிதனிலும் இயற்கையாகவே ஆராயும் தன்மை உள்ளது. இவ்வாராய்ச்சி முறைமைப்படுத்தப்பட்ட வகையிலேயே அடிப்படை யான உண்மையை உறுதியாகத் தெரிந்து கொள்ளுதல் சாத்திய மாகும். செம்மையான சிந்தனைக்கு அளவையியல் *(Logic)* சார்ந்த அறிவு பெரிதும் உதவுகின்றன. இவ்வாறான அளவையியல் முறை மைக்குட்பட்ட சிந்தனைவழி அடிப்படையான உண்மையைப் பெறுதல் சாத்தியமென்பதனை அறிவாராய்ச்சியியல் *(Epistemology)* எடுத்துக் காட்டும். அறிவு வாழ்வின் இலக்கினையும் தத்துவத்தின் செழுமை யினையும் பறைசாற்றுவதாகும். இவ்வகையில் இந்திய தத்துவச் சிந்தனையானது வாழ்க்கை நெறிச் சிந்தனை எனும் வகையில் வளர்ந்துள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இங்கு சிந்தனையின் போக்கு வாழவேண்டும் எனும் நோக்கில் வளர்ந்துள்ளமையை இந்திய தத்துவங்கள் பலவும் எடுத்துக்காட்டுகின்றன. வாழ்க்கையைச் சிறந்த வகையில் அமைக்கத் தத்துவச் சிந்தனைகள் பெரிதும் பயன்பட்டன என்பது பெரும்பாலான தரிசனங்களுக்கும் பொருத்தமானதாகும்.

வேதம் எனும் சொல் அறிவைச் சுட்டுகிறது. வேதம் 'வித்' *(Vid)* எனும் அடிச் சொல்லிலிருந்து எழுந்ததாகும். 'வித்' அறிவைக் குறிக்கின்றது. இதன் வழியே வித்யா *(Vidya)* எனும் பதம் அமைந் ததும் குறிப்பிடத்தக்கது.[2] எனவே சுருக்கமாகக் கூறின், வேதம் என்பது அறிவு அல்லது அறிவு பற்றியதாகின்றது. வேதத்தை அடி நூலாகக் கொண்டமைந்த தத்துவச் சிந்தனைகளும் அறிவைப் பற்றிய ஆய்வைக் கொண்டனவாக அமைந்துள்ளன. இந்நிலையில் இந்திய தத்துவஞானம் எனும் சொல்லாட்சிகூட உண்மைத்துவம் பற்றிய அறிவாகவே *(the knowledge of reality)* கொள்ளப்படத்

தக்கது. இதே கருத்தையே வேதத்தின் தத்துவச் சிந்தனைகளைச் சுட்டி நிற்கும் பகுதியான உபநிடதங்கள்கூட அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளமை புலனாகும்.[3]

அறிவானது இந்திய தத்துவப் பரப்பில் பல்வேறு பதங்களால் சுட்டப்படுதல் காணலாம். வித்யா (Vidya) ஞானம் (Jnana), புத்தி (Buddhi) உபலப்த்தி (Upalabdhi) பிரக்ஞான (Prajnana) பிரத்யாய (Pratyaya) என்பன அவற்றுள் குறிப்பிடத்தக்க சில பதங்களாகும்.[4] வேதாந்தம், பௌத்தம், மீமாஞ்சை, நியாயம், சாங்கியம் போன்ற தத்துவக் குழுக்களினைக் குறிக்கும் சொற்களின் சொல்லிலக்கண ஆய்வும் இக்குழுக்கள் அறிவுக்கு அளிக்கும் முதன்மையைப் புலப் படுத்துவனவாகும்.[5] அறிவானது நான்கு பகுதிகளை உள்ளடக்கி யுள்ளதாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. அவை பின்வருமாறு அமை கின்றன.

1. மூன்று வேதங்களைச் சுட்டும் அறிவு (Trayi Vidya)
2. பௌதீக அதீத அறிவும் அளவையியலும் (Anviksiki)
3, அரசியல் ஞானம் (Danda-niti)
4. வர்த்தக, பொருளாதார மருத்துவம் முதலிய அறிவு (Vartta)

இவற்றைவிட ஆத்மஞானம், மந்திர, தந்திர ஞானம் போன் றனவும் அறிவினுள் அடங்குவனவாகும். அறிவானது பதினான்கு என்றும்,[7] பதினெட்டு என்றும்[8] குறிம்பிடுவர், சிலர் இப்பிரிவை விரித்து மூப்பத்திமூன்று என்றும் அறுபத்திநான்கு என்றும் பலவாறா கக் குறிப்பிடுதலுமுண்டு. இந்திய தத்துவத்தில் அறிவானாது பூரண மானதொரு நிலைக்குரிய அறிவினைச் சுட்டுவதாகவும் கொள்ளக் கிடக்கின்றது.

வேதமானது அறிவை உயர்ந்த அறிவு, தாழ்ந்த அறிவென இரண்டாகப் பாகுபடுத்தி நோக்குகின்றது. இதனை பரஞானம். அபர ஞானம் எனவும் அழைப்பர். ஐம்புலன்கள் ஊடாக நாம் பெறுகின்ற புறவுலக அனுபவங்கள் அனைத்தும் அபரஞானம் எனச் சுட்டப் படுகின்றது. எல்லா வகையான விஞ்ஞானங்கள், கலைகள், வியா கரணம் (இலக்ணம்) நிருத்தம், (வேதநிகண்டு) கற்பம், (சடங்கு) சோதிடம், சந்தோவிசிதி (சந்தம்) என்பனவும் அபரஞானத்துள் அடங் குவதாகவே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. இருக்கு வேதம், யசுர் வேதம் சாம வேதம், அதர்வணம் எனும் நான்கு வேதங்கள் கூட அபரஞானத் திற்குரியதாக முண்டக உபநிடதம் குறிப்பிடுகின்றது.[9] சுருங்கக்கூறின் அறிவு பற்றி முற்படக் கூறிய நான்கு பகுப்புக்குரியனவும் அபரஞானத் திற்குரியனவே.

வேதமுட்பட பலவும் குறைந்த நிலையான அபர ஞானத்திற் குரியன எனின் பரஞானம் எது எனும் கேள்வி எழுகின்றது. கதோ உபநிடதம் பிரமம் பற்றிய அறிவே பரஞானம் என்றும் இதனை வெறும் நியாயப்படுத்தல் அல்லது வாதங்கள்வழி அறியப்பட முடியாது என்றும் குறிப்பிடுகின்றது.[10] பரஞானமென்பது பிரம ஞானமே என முண்டக உபநிடதம் கூறுகின்றது. அதி உயர்ந்த ஞானமான பர ஞானமே அழியா, நிலையான உண்மைப் பொருளை அழிவுக்குரியதும் மாற்றத்திற்குரியதுமான புறவுலகினின்று வேறுபடுத்தி உணர்ந்து கொள்ள வழிவகுக்கிறது.

இவ்வகையில் அறிவானது உண்மைப்பொருளை அறிதல். உலக அனுபவப்பொருளை அறிதல் என இரு வகைக்குரியதாகின்றது. 'நூலறிவு', 'அனுபவ அறிவு' என அறிவை இரண்டாகப் பகுத்தலும் இச்சாயலை உணர்த்தி நிற்கின்றது. நூல்கள் மூலம் பெறப்படுகின்ற அறிவானது வேதம் சுட்டும் அபரஞானப் பகுப்புக்குரியதென்றும் அனுபவ அறிவானது பரஞான நிலைக்குரிய தென்றும் சுட்டலாம். சிவஞான சுவாமிகள் அனுபவ அறிவென்பதனை அழுந்தியறிதலாகு மெனக் கருதினார். அழுந்தியறிதலென்பது அகவுணர்வில் வைத்தறித லாகும். 'பொருளிலுயர் பரிபூரணந்தனை யறிவிலழுந்துதல்' நிலை ஆவாகானம் எனவும் 'அலையாதழுந்த நிலை' தாபனம் எனவும் சுட்டப்படுதல் இங்கு நோக்குதற்குரியதாகும். அழுந்தியறியும் அனுபவ அறிவு சைவசித்தாந்தம் சுட்டும் சிவஞானம் அல்லது மெய்யுணர் வென்றால் மிகையாகாது.

சைவசித்தாந்திகள் ஞானத்தை நான்காக விளக்கி நிற்பர். அருணந்தி சிவாசாரியார் சிவஞான சித்தியாரில்,

'கேட்டலுடன் சிந்தித்தல் தெளிதல் நிட்டை
கிளத்தலென வீரிரண்டாங் கிளக்கின் ஞானம்'

எனக் குறிப்பிடுதல் காணலாம்.[12] இதே கருத்தினையே இரேவணசித்தர்.

'. ஞானமு நாலாகுங் கேட்டல்
சிந்தித்தல் தெளிதலுயர் நிட்டையென்றே'

எனக் குறிப்பிடுதல் நோக்கலாம்.[13] வாக்கினைக் கேட்டறிதல் கேட்டலிலும், கேட்டவிடத்து மனனஞ் செய்தாராய்தல் சிந்தித்தலிலும் சிந்தித்த விடத்து எழும் துணிவு தெளிதலிலும் முப்பொருளுண்மை அமைவுறும். கேட்டு, சிந்தித்து, தெளிந்த வழிப்பெற்ற துணிந்த பொருளுடன் வேறுபாடின்றி நிற்றல் நிட்டையாகும். இந் நான்கு நிலையினுள் நிட்டையே உயர்நிலை ஞானமாகக் கருதப்படுகின்றது. இதனாற்றான் அருணந்தி சிவாசாரியார்,

''அருளினா லாகமத்தே யறியலா மளவினாலும்
தெருவிலாஞ் சிவனை ஞானச் செய்தியாற் சிந்தையுள்ளே
மருளெலா நீங்கக் கண்டு வாழலாம்.''

எனச் சுட்டுகின்றார்.[14] இதன்வழி ஆகமத்தின் உதவியுடன் அறிதலும் அளவையியல் பிரமாணங்கள் வழி தெளிவடைதலும் மயக்கம் அற்றவகையில் கேட்டறிந்து நிட்டை கூடலும் சாத்தியமென்பது பெறப்படுகின்றது. கேட்டு, சிந்தித்து தெளிவதற்கு சிவாகமங்கள் உதவுகின்றன. இவை அபரஞான நிலைக்குட்பட்டன. திருவருள் பரஞான நிலைக்குரியது. இவ்விரு நிலைகளின் மூலம் சிவஞானம் பெறலாமென்பது தெளிவாகும்.

இக்கருத்தின் சாயலைப் பிரதிபலிக்கும் வகையில்,

'மெய்யான நிட்டையினை மேவினர் கட்கன்றோதான்
பொய்யாம் பிறப்பிறப்பும் போம்'

எனத் தாயுமான சுவாமிகள் குறிப்பிடுவது காணலாம்.[15] இக்கருத்திலேயே 'வீட்டையடைந்திடுவர் நிட்டை மேவினோர்கள்' என அருணந்தி சிவாசாரியார் சுட்டுவதும்[16] 'உணர்வரிய மெய்ஞானம்' எனச் சேக்கிழார் பெருமான் சுட்டுவதும்[17] காணத்தக்கதாகும். இதனின்று நிட்டைவழி சுட்டம்பெறும் ஞானம் வேதம் சுட்டிநிற்கும் பரஞானத்திற்கு ஒப்பானதென்பது பெறப்படும்.[18]

அறிவு பற்றி வரையறுக்க முற்பட்ட வள்ளுவப் பெருந்தகை 'மெய்ப்பொருள் காண்பது அறிவு' எனத் திட்டவட்டமாக வரையறுத்து விளக்குகின்றார்.[19] இங்கு வள்ளுவர் எப்பொருளை மெய்ப்பொருளாகக் கொள்கின்றார் என்பதனை நோக்கின்

''பிறப்பெனும் பேதமை நீங்கச் சிறப்பெனும்
செம்பொருள் காண்பதறிவு.''

எனும் முகத்தால் விடையளிக்கின்றமை காணலாம். மேலும் சைவசித்தாந்தம் விளக்கிய கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை எனுந் தன்மையின் சாயல் வள்ளுவரின் குறள்களிலும் மிளிர்தல் நயத்தற்குரியதாகும். 'கற்று ஈண்டு மெய்ப்பொருள் கண்டார், எனக் கேட்டலினையும்[21] 'ஓர்த்து உள்ளம் உள்ளது உணரின்' எனும் வழி மெய்ப்பொருளை உள்ளம் தர்க்க முறையால் பொருந்துமாறு சிந்தித்தலையும்,[22] 'பேதமை நீங்க என்புழி தெளிதலையும்,[23] 'சார்புணர்ந்து சார்பு கெட' என்பதன் வழி நிட்டையினையும்[24] விளக்கி நிற்றல் காணலாம். திருவள்ளுவர் பொய்பொருள் அல்லாதனவற்றைப் பிரித்து மெய்ப்பொருளைக் காண்பது அறிவெனும் போது சீத்தலைச் சாத்தனார்

'உள்பொருளிது என உணர்தன் ஞானமாம்'

என எடுத்தாளுதல் அறியலாம்.[25]

சமகால இந்திய மெய்யியலறிஞராகக் கருதப்பெறும் இராதாகிருஷ்ணன் அறிவை மூன்று வகையாக வகுத்து விளக்குகின்றார். அவை,

1. புலன் வழிப்பெறும் அறிவு அல்லது காட்சி வழிப்பெறும் அறிவு (Sensory of perceptual knowledge)

2. தர்க்க அறிவு அல்லது விவேக அறிவு (Logical or Intellectual Knowledge)

3. உள்ளுணர்வான அறிவு (Intutive Knowledge) ஆகும்.[26] புலன் அறிவிலும் பார்க்க விவேக அறிவானது உயர்ந்ததாகவும் விவேக அறிவிலும் பார்க்க உள்ளுணர்வான அறிவானது உயர்வானதாகவும் இராதாகிருஷ்ணனால் கருதப்பட்டது. இப்பகுப்பில் உட்படும் முதல் இரண்டும் அபரஞானம் எனும் வகைக்குள் உள்ளடக்கத்தக்கவையாகும். உள்ளுணர்வான அறிவு பரஞானத்திற்கு இட்டுச் செல்வதாயும் எடுத்தாளலாம்.

அறிவானது என்றுமுள்ளதும் எல்லை யற்றதும் எனக் கொள்ளப் படுகின்றது. ஞானாமிர்தம் அறிவு பற்றிக் குறிப்பிடுகையில் முரண பாடற்ற நிலைக்குரியதென்றும் குறைபாடற்ற நிலைக்குரியதென்றும் குறிப்பிடுதல் நோக்கலாம்.[27] இறையுண்மையினைக் காட்டவல்ல பரஞானமே ஞானமாகுமென்ற கருத்து சைவசித்தாந்திகளாலும் வலியுறுத்தப்படுகின்றது.

அருணந்தி சிவாசாரியார்,

> ''ஈனத்தார் ஞானங்க ளல்லா ஞான
> மிறைவனடி ஞானமே ஞானமென்பர்''

எனச் சிவஞான சித்தியாரில் குறிப்பிடுதல் இக்கருத்தினைத் தெளிவுபடுத்துகின்றது.[28] பிரமஞானமே பரஞானம் என ஐதரேய உபநிடதம் கூறும் கருத்து இங்கு நோக்கத்தக்கதாகும். மகா வாக்கியங்களுள் ஒன்றென ஏற்கப்படும் 'பிரக்ஞானம் பிரமம்' என்பது ஞானவடிவமாக இருப்பதே பிரமம் எனும் பொருளைச் சுட்டி நிற்கின்றது.[29] பிரமம் அறிவு மயமானதென்பது அறிவே பிரமம் என்பதும் பரஸ்பரம் கொண்டாடும் உண்மையாகின்றது. இதனையே,

> ''ப்ரக் ஞான நீயாகிற் ப்ரம்மமெனல் வேறில்லை
> ப்ரம் ஞான மாகா யேற் ப்ரம்மல ப்ரக்ஞானம்
> நானா மென்றே பழக....''

எனத் திருக்குத்திரிசிய விவேகமும்[30]

''தன்னதறிவே வடிவாகி'' என ஞானவாசிட்டமும்[31] குறிப்பது காணலாம்.

'பிரமம் அறிவே வடிவானவனாய் இருக்கின்றான்' எனும் உபநிடதக் கூற்றுக்களைச் சைவ சித்தாந்தமும் ஏற்று நிற்கின்றன.[32] இறைவன் அறிவே வடிவானவன் என்பதனை சைவ சித்தாந்திகள் கீழ்வருமாறு எடுத்தாளுதல் நோக்கத்தக்கதாகும்.

''பொய்யாயின எல்லாம்
போய் அகல வந்தருளி
மெய்ஞ் ஞானமாகி
மிளிர்கின்ற மெய்ச்சுடரே''

என மாணிக்கவாசகரும்,[33]

''......அறிவாகி எங்கும்
நிகரிலிறை நிற்கும் நிறைந்து''

என உமாபதி சிவாசாரியாரும்,[34]

''தூய அறிவு ஆன சுகரூப ஜோதிதன் பால்
தீயில் இரும்பு என்னத் திகழ்நாள் எந்நாளோ''[35]

எனத் தாயுமான சுவாமிகளும் குறிப்பிடுவது இறைவனை அறிவாக நோக்கிய தன்மையைத் தெளிவாக்கி நிற்கின்றன.

பிரம ஞானமே ஞானமெனக் கொள்ளும் வேளை கைவல்ய நவநீதம்,

''பிரமமாந்தனை மறந்த பேதைமையே அஞ்ஞானம்''

எனச் சுட்டுகின்றது.[36] அஞ்ஞானம், அவித்தை, அறியாமை, அவிச்சை, மாயை என்பன ஒரு பொருள் குறிக்கும் சொற்களாகவும் பயன்படுத்தப்படுகின்றன.[37] அஞ்ஞானம் ஞானத்தை அறியவொட்டாது செய்கின்றது. ஞானம் அஞ்ஞானத்தை அகற்றி இறையுண்மையை வெளிக் கொணருகின்றது.

''அஞ்ஞானந் தன்னை அகல்விக்கும் நல்லறிவே''

எனும் மணிவாசகப் பெருமானின் அடிகளும் இக்கருத்தை அரண் செய்கின்றது.[38] அஞ்ஞானமே அனைத்துத் துன்பத்திற்கும் காரணமென்பது பௌத்தம் உட்பட்ட பல தரிசனங்களுக்கு இசைந்ததொன்றாகும். அறியாமை அகன்றவிடத்தே தத்துவங்கள் காட்டி நிற்கும் மேலான பூரணமான நிலையை அடைதல் சாத்தியமாகின்றது.

'பிரமத்தை அறிபவன் பிரமமாகின்றான்' என முண்டக உபநிடதம் குறிப்பிடுவது போல[39] அறிவு மயமான இறைவனுடன் இரண்டற இணையும் நிலை நோக்கித் தாயுமானவர் அங்கலாய்ப்பது நோக்குதற்குரியது.

"மெய்ஞ்ஞானத்தோடு அத்துவிதஞ் சாருநாள் எந்நாளோ"

என கேட்கும் நிலை.[40] சித்தாந்தத்தின் சுத்தாத்வைதவுண்மைக்குச் சான்றாகின்றது.

அஞ்ஞானம் அகன்றதும் நான் வேறல்ல; பிரமம் வேறல்ல என்பது வேதாந்த ஞானமாகும். நீயே அது எனும் இரண்டற்ற நிலைக்குரியதாய் பூரணமாம் அத்துவிதானந்தத்தைப் போற்றுதற்குரியதாகும். இங்கு

"நீயே சராசரமு நீயே சக பரமும்
நீயே சதசத்து நீயாகும் – மாயாத்
சச்சிதா நந்த மெலாந் தானென்பது நீயே
மிச் சமதி னீயே மிசை"

எனச் சச்சிதானந்த சுவாமிகள் எடுத்தாளுதல் காணலாம்.[41]

இந்நிலையின் சாயலைக் காரைக்காலம்மையாரின்,

"அறிவானுந் தானே அறிவிப்பான் தானே
அறிவா யறிகின்றான் தானே — அறிகின்ற
மெய்ப் பொருளுந் தானே — விரிசுடர் பாராகாயப்
அப்பொருளுந் தானே அவன்."

எனும் பாடல் பிரதிபலிக்கின்றது.[42] இதே கருத்தைத் திருமூல நாயனார்

"தன்னை யறிந்து சிவனுடன் றானாக
மன்னு மலங்குண மாளும் பிறப்பு"

என்கிறார்.[43] இங்கு சைவசித்தாந்த அத்துவித சிந்தனையின் ஆழநிலை தெளிவுறுதல் காணலாம். இவ்வத்துவிதச் சிந்தனையின் அடிப்படையில் நோக்குகையில்,

"அதுவே நீ யாமென்றரு மறைகள் சொல்லு
மெதிர் சிவனே நீ யாக வென்று முதுசைவம்
வேறா வேறேன்றோ சொல் வேதியனே..."

என எழுப்பும் சிந்தனை வெண்பாவும் சிந்திக்கத் தூண்டுவதாகின்றது.[44] 'அறிவு நீ ஐயனே' எனவும் 'சொல்லாடும் நான்

பிரமம்' எனவும்[45] சிற்றம்பலநாடிகள் கூறுவதும் இங்கு நயக்கத்தக்கதாகும். இதனடிப்படையில் மெய்கண்டதேவர் சுட்டும், 'அவனே தானே ஆகிய அந்நெறி ஏகனாகி இறை பணிநிற்க...' என்பது இன்னும் விரிந்ததொரு பொருள் நிலைக்கு இட்டுச் செல்லவல்லதாகின்றது.[46]

அறிவும் இறைவனும் ஒன்றென அண்மித்து வருகின்ற வேளை அறிவினை அறிதல் இறைவனை அறிதலுக்கு ஒப்பானதாகின்றது. அறிவை அறிதலில் இந்திய தத்துவக் குழுக்கள் தம்தம் தத்துவங்களுக்கு ஏற்ப காட்சி, அனுமானம், வாக்கு, ஒப்புவமை, அருத்தாப்த்தி, அனுபலப்த்தி, சம்பவம், ஐதீகம், சுபாவம், பரிசேஷடம் எனும் பத்துக் பிரமாணங்களுள் சிலவற்றை ஏற்றுக் கொள்வர். இவை பெரிதும் புறவுலகவுண்மையை தருவனவேயன்றி மெய்ப்பொருளின் உண்மைகள் இப் பிரமாணங்களுக்கு அப்பாற்பட்டவை என்பது சித்தாந்திகளின் கருத்தாகும். இதனையே,

'சொல்லாலும் பொருளாலும் அளவையாலும்
தொடர ஒண்ணா அருள்நெறியை...'

எனத் தாயுமானவ சுவாமிகளும்.[47]

'மறையினாலயனான் மாலான் மனத்தினால் வாக்கான் மற்றுங்
குறைவிலா வளவினாலுங் கூறொணாதாகி...'

என அருணந்தி சிவாசாரியாரும்.[48]

'ஏதுக்களாலும் எடுத்த மொழியாலும் மிக்குச்
சோதிக்க வேண்டா...'

எனத் திருஞான சம்பந்தரும் [49] எடுத்தாளுதல் காண்க. இறையுண்மையை நிறுவுவதில் அறிவுப் பிரமாணங்களுக்குள்ள குறைவான தன்மை இதனால் புலப்படுகின்றது. இவையே அளவைகளைக்கூட அபரஞானமாக வேதம் சுட்டியன போலும். எனினும் அபரஞானமும் பரஞானத்திற்கு உந்துதலாக மங்கிய சுடரொளியாக அமைவதும் மறுப்பதற்கில்லை.

ஐம்பொறிகளின் மூலம் பெறப்படுகின்ற அறிவானது புறவுலகுண்மையைக் காட்டி நிற்கின்றது. இவ்வாறான அறிவை அறிவோ எனும் ஆசங்கை கொண்டு ஆன்மாவில் ஏற்றி உமாபதி சிவாசாரியார்,

'பொறியின்றி ஒன்றும் உணராத புந்திக்கு
அறிவென்ற பெயர் நன்றுஅற"

என ஏளனமாகவும் [50]

''ஐம்புலனாற் றாங் கண்டகன்றாவது வொழிய
ஐம்புலனார் தாமா ரதற்கு''

என்றும் [51] குறிப்பிடுதல் காணலாம்.

இதனைத் தெளிவாக்கும் வகையில் புறவுலக அறிவை பெரி தும் தருகின்ற ஐம்பொறிகளின் ஒன்றான கட்புலனை ஊனக்கண் என மெய்கண்டார் எடுத்தாளுவது குறிப்பிடத்தக்கது.

'ஊனக் கண் உணராப் பதியை
ஞானக் கண்ணிற் சிந்தை நாடி...'

என ஞானமே இறைவனை உணர்த்துவதற்கு அடிப்படை யாயிற்று என்பது தெளிவாகும்.[52] இதே கருத்தினை அருணந்தி சிவா சாரியாரும்.

'ஞானத்தால் வீடென்றோ நான்மறைகள்
புராணம் நல் ஆகமங்கள் சொல்ல...'

என வலியுறுத்துகின்றார்.[53] மனம் வாக்குக்கு அதீதமான இறைவனை பௌதீகத்திற்கு அப்பால் செல்ல முடியாத புலன்களினால் முழுதாக அறிதலென்பது சாத்தியமில்லை. இறையுண்மையை நேரில் உணர்ந்த ஞானிகள், முனிவர்களின் அனுபவங்களைக் கொண்ட வாக்கானது இறையுண்மையைக் காட்டி நிற்பதற்கு வல்லதென்பது பொதுப்படையில் ஏற்கத்தக்கதாயினும்[54] முழுமையாகக் காட்ட வல்லமையற்றதே. உபநிடதமும் பிரமனைப் புறப்பொருளை விளக்கி நிற்குமாப்போல் பிரமனை விளக்க முடியாதென்றும் சுட்டி நிற்றல் அறியலாம்.[55] வாக்கின் வழி பூரணத்தை அறிதல் சாத்தியமில்லை என்பது பெறப்படினும் அவ்வறிவின் துணைகொண்டு அறிவே வடி வாம் இறைவனை உணர்தல் சாத்தியமாகும். பிரமம் உணர்வுமய மானதெனும் கருத்தும் சைவசித்தாந்திகளின் கருத்துக்கு இசைவான தொன்றாகும்.[56]

ஞானமார்க்கத்தை ஏனைய பல தரிசனங்கள் முத்திக்குரிய வழி யாக ஏற்பது போல சைவசித்தாந்திகளும் முத்திக்குரிய முடிவான மார்க்கமாக ஞானத்தை ஏற்பர். ஈசாவாசியோபநிடதம் 'எவன் ஞானத்தையும் கன்மத்தையும் அவ்விரண்டையும் ஒன்றாய்ச் செய்ய வேண்டுமென்று அறிகின்றானோ அவன் கன்மத்தினாற் சம்சாரத்திற் குரிய கலியைத் தாண்டி, ஞானத்தினாற் சிவத்தை அடைகின்றான்' எனச் சுட்டுவதாகக் காசி வாசி செந்திநாதையர் குறிப்பிடுகின்றார்.[57] ஞானத்தின் இயல்பை சுட்ட முற்பட்ட அருணந்தி சிவாசாரியாரும்,

'...பரமசிவனைக் காட்டு
நன்மார்க்க ஞானத்தை நாடி ஞான
நேயமொடு ஞாதிருவு நாடா வண்ணம்
பின் மார்க்கச் சிவனுடனாம் பெற்றி ஞானப்
பெருமையுடை யோர்சிவனைப் பெறுவர் காணே'

என உயர்தன்மையைப் புலப்படுத்துதல் காண்க.[58]

இறைவன் அறிவே சொரூபமானவன் என எடுத்தியம்பும் சித்தாந்தம் அவ்வறிவை அறியும் தெளிந்த ஞானம் ஆன்மாமென எடுத்தாளும். 'அறியுமறிவு நீ யன்றோ' எனத் துகளறுபோதம் சுட்டி நிற்பதும் இதனையேயாகும்.[59] ஆன்மா உண்மையை உணர்ந்து பாச இயல்பினின்று நீங்கி, மெய்ப்பொருளைத் தன் உணர்வின்கண் விளங்கக் காண்பதே பிறவிப் பயனின் தலையாய செயலாகும். இவ்வகையில் உயிர்க்கு விளங்கும் உணர்வு விளக்கங்களை பாசஞானம், பசுஞானம், பதிஞானம் எனும் மூன்று படி நிலைகளில் வைத்துச் சைவசித்தாந்திகள் விளக்கி நிற்பர். உயிர் சடத்துவநிலை நின்று புலன்கள் வழி உலகப் பொருட்களைத் தனித்தனிச்சுட்டி அறியும் உணர்வானது பாசஞானம் எனப்படுகின்றது. மறுவார்த்தையில் கூறின் புறவுலக அறிவிலிருந்து தன்னுணர்வறிவாக மாறுகின்ற போது பாசஞானம் எனப்படுகிறது. உண்மைப் பொருளை அறிய முயல்பவன் தான் யார? என உணரத்தலைப்படுகின்றான். இந்நிலையில் அவன்,

'உன்னறிவை நீவே யுணர்வையே யாமாகி
லின்னெடுநாட் பாசத் தியையாயே – உன்னறிவை
நீங்கா வறிவாகி நீரு மிரதமும் போ
லாங்கா ணரனா ரருள்'

எனத் துகளறு போதம் சுட்டும் உண்மையை உணருபவனாகின்றான்.[60] இந்நிலையில் திருவருளின் உண்மையைப் பொதுவாக உணருவானாயினும் தனக்கு எச் செயலும் செய்தல் இயலும் என உணர்தல் கூடும். இது முதல்வனோடு தன்னைச்சமம் எனக்கருதும் உணர்வாக அமைவதால் சிவசம உணர்வு எனப்படும். இவ்வுணர்வும் மெய்யுணர் வாவதில்லை என்பர்.[61] 'யான்' 'எனது' எனும் செருக்கு உள்ள நிலையில் உணரப்படும் ஞானம் பசுஞானம் எனப்படும். பசுஞானத்தில் பாசப்பற்று இல்லாதிருப்பினும் செருக்கு அகங்கார நிலைப்பாடு முற்றும் நீங்காத நிலையிருத்தல் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இவ்விரு நிலைகளிலும் சிவனை உணர்தல் சாத்தியமில்லை.

''பாசமா ஞானத்தாலும் படர்பசு ஞானத்தாலும்
ஈசனை உணர வொண்ணாது..."

எனச் சிவப்பிரகாசம் சுட்டுவதும்.[62]

''இருவகை ஞானமு நீங்க அருளால் ஆவி
ஈசனடி கூடலிறை ஞானமாமே"

எனச் சிவஞானதீபமும் சுட்டுவதும்[63] மேற்கூறிய கருத்தைத் தெளிவாக்குகின்றன.

தன்னுணர்வு அடங்கி அவனுணர்வில் கலக்க உதவும் ஞானம் பதி ஞானம் ஆகும். இந்நிலையில் பசு ஞானம் விட்டகன்று விடும். திருவருளின் உண்மையினை உணரும் உணர்வே பதி ஞானமாகும். இதனையே சேக்கிழாரும்,

'பவமதனை அறமாற்றும் பாங்கினில் ஓங்கிய ஞானம்'

எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். உமாபதி சிவாசாரியாரும் 'நன்னலம் பெற நிறைந்த ஞானமே ஞானம்' எனச் சிறப்பித்துக் கூறுதல் காணலாம்.[64]

சிவம் பாச ஞானத்தாலும்,[65] பசு ஞானத்தாலும்,[66] அறியப்படாததாய் அமையினும் பதி ஞானத்தாலே அறியப்படுமென்பதனை அருணந்தி சிவாசாரியார் தெளிவுற விளக்குவார்.

''அறிபொருள் அசித்தாய் வேறாமறிவுறாப் பொருள் சத்தென்னின்
அறிபவனறியா னாகி லதுவின்று பயனுமில்லை
அறிபவனருளி னாலே யநந்திய மரீகக் காண்பான்
அறிபொரு ளறிவாய் வேறா யறிவரு ளுருவாய் நிற்கும்[67]

என எடுத்தாளுவதன் வழி ஆன்மா பதி ஞானத்தைத் துணைக் கொண்டு சிவத்தைத் தன்னின்று வேறற்ற வகையில் அத்துவிதமாய் காண்பான் என்பது பெறப்படும்.

''அறிவொன்றை நின்று அறிவார் அறிவில் பிறிவொன்றற நின்ற பிரான் எனக் கூறும் அநுபூதிநிலை புலனாகின்றது. மேலும் 'அறிவினுள்ள அறிவுதனை யருளினா னறியாதே யறிந்து கொள்ளும்' பக்குவமும் வந்தமைகின்றது.[68]

பாச ஞானம் நீங்கிப் பசு ஞானமும் பின்னர் பசு ஞானம் நீங்கிப் பதி ஞானமும் அமையும் தகைமையில் தசகாரியம் அல்லது உண்மை ஞானம் எனும் பத்து நிலைப்படிகளில் அறிதல் சாத்தியமெனச் சைவ சித்தாந்தம் மொழிதல் காணலாம். இப்பத்து படிமுறைச் செயல்களும் தத்துவ ரூபம், தத்துவ தரிசனம், தத்துவ சுத்தி, ஆன்ம ரூபம், ஆன்ம தரிசனம், ஆன்ம சுத்தி, சிவரூபம், சிவதரிசனம், சிவயோகம், சிவ போகம் எனப்படும்.

ஆன்மா, ஐம்பொறி முதலியவற்றின் செயலைத் தன்செயலாகக் கண்டுணரும் உணர்வே பாச ஞானமெனக் கண்டோம். பொருளுணர்வை தோற்றுவிக்கும் முப்பத்தாறு தத்துவங்களின் தொழில்களையும், குணங்களையும் ஆன்மா தனக்கு வேறாக உள்ளதென அறியும் நிலையே தத்துவ ரூபமாகும். இம் முப்பத்தாறு தத்துவங்களும் சுத்த மாயை,

அசுத்த மாயை ஆகிய மலங்களின் காரியமென்றும் அவை சடமான தென்றும் ஆன்மா அறிதலே தத்துவ தரிசனமாகும். முப்பத்தாறு தத்துவங்களும் தன்னிலிருந்து வேறானவை என்பதனை அறிந்ததோடு அவற்றினின்று நீங்கி நிற்றல் தத்துவ சுத்தியாகும்

இதனையே

''மண்முதற் சிவமதீறாம் வடிவு காண் பதுவேரூபம்
மண்முதற் சிவமதீறாம் மலம்சடம் என்றல் காட்சி
மண்முதற் சிவமதீறாம் வகைதனில் தான்றி லாது
கண்ணுத லருளால் நீங்கல் சுத்தியாய்க் கருதுமன்றே"

என உண்மை நெறி விளக்கம் எடுத்தாள்வது காணலாம்.[69]

திருவருள் துணையால் ஆன்மாக்களின் மலவாசனை குன்றும். மலத்தின் வலி குன்ற ஆன்மா இதுவரை அறிந்த கருவிகள் சடமென்றும் தன்னியல்பினின்று அவை வேறுபட்டவை என்றும் பிரித்துணரும் தன்மையை அடைகின்றது. இதனையே உண்மைநெறி விளக்கம்,

'பாயிருள் நீங்கி ஞானந் தனைக் காண்டல் ஆன்ம ரூபம்'

என விளக்கி நிற்றல் தெளிவிற்குரியதாகும்.[70]

'அந்த மலமா மறியாமை கண்டாயே
அந்த வறிவுநீ யையனே தொந்தவிருள்
போனதே உன்னைவிட்டுப் போக்கித் திரோதையரு
ளானதே கண்டாயறி' எனச் சிற்றம்பல நாடிகள் உரைப்பதும் மேற்கூறிய கருத்தையே அரண் செய்கின்றது.[71] இதனை ஆத்ம ஞானம் எனக் கூறினும் மொருந்தும்.

முப்பத்தாறு தத்துவங்களும் தானல்ல என்பதை அறிந்தவுடன் திருவருள்வழி தன்னிலை உணர்ந்து கூடி நிற்றல் ஆன்ம தரிசனமாகும்.

இதனையே

'நீயும் நின் செயலொன்றின்றி நிற்றலே தெரிசனந்தான்'

என அழகுற எடுத்துரைத்தல் காணலாம்.[72] மல இருள் நீங்கிய வழி 'கண் போல் நீயுஞ் சடப்பொருளோ? காட்டியதுங் கண்டறிந்த வொண் போத நீ யெண்றுணர்' எனச் சிற்றம்பல நாடிகள் உரைப்பதும் ஆன்ம தரிசனத்தை விளக்குவதாகிறது,[73] தன்னிலை உணர்ந்து அவனருளே தானாகித் தற்போதமும் கெட்டு நிற்கும் நிலை ஆன்ம சுத்தி எனப்படும். இங்கு சிவப்பேறு பெற்றோம் எனும் நகைமையில் தான் எனும் மலபந்தமற்றுப் பரமானந்தப் பொருளோடு அதுவாய் நிற்றல் அமைவுறுகின்றது.

ஆன்ம ரூபம், ஆன்ம தரிசனம் என்பன பசு ஞான நிலைக்குரியனவாகும். சிவ ரூபம் சிவதரிசனம் ஆகிய உணர்வுகளால் பசுத்துவ வாதனையானது முழுமையாக அகன்று விடும்.

ஆன்மாக்களின் மலவாசனையை போசிப்பதற்காக பல்வேறு வடிவங்களெல்லாம் தனது வடிவமாகின்ற பரை வடிவினைக் கொண்டு உயிர்களுக்கு உயிராக நின்று திருவடி ஞானத்தை அளிப்பன். ஆன்மாவானது குருவருளால் திருவருளை உணர்ந்து இறைவன் திருவடிகளின்று பிரிவின்றி அணைந்திருக்கும். சிவன் குருவடியாய் திருவருளை உணர்த்தி நிற்பான். இவ்வகையில் திருவருளையே இடமாகக் கொண்டு காணுதல் சிவரூபமாகும். உண்மை நெறிவிளக்கம் இதனை 'எவ்வடிவுகளும் தானாம் எழிற் பரைவடிவதாகி...' ஒருவனென்றே செவ்வையே உயிருட்காண்டல் சிவரூபமாகும்' என விளக்கி நிற்றல் காணலாம்.[74] சிவ ரூபம் ஆன்மாக்களுக்கு ஞான தரிசனமாகின்றது. இச்சா, ஞானா, கிரியா சக்திகள் தோன்றுதற்கு இடனாகிய பராசக்தியானது ஆன்மாக்கள் உண்மை ஞானத்தைப் பெற்றுய்யுமாறு ஆன்மாக்களுக்கு உணர்த்தும் வகையிலீ சிவதரிசனம் அமைகின்றது. இத்தன்மையால் வரும் சிறப்பைத் துகளறுபோதம்

''விண்ணிற் கதிரோன் விளங்கி விரிந்தது போல்
கண்ணிற் கதிரோன் கலந்தது போல் – நண்ணி
பரைநிறையில் நீயும் பதிவையே யாகி
லுரையிறந்திட் டொன்றாவை யுற்று''

என எடுத்தாளுவது காணலாம்.[75]

அனைத்துமான சிவத்தினைக் கண்டுணர்ந்து ஆன்மாவானது தன்செயலின்றி சிவத்தோடு ஒன்றித்து அத்துவிதமாய் இரண்டற்றுக் கலத்தலே சிவ யோக நிலையதாகும். சிவனை விடுத்து வேறொன்றுமில்லை என்பதனை கண்டு அகமும் புறமும் சிவத்தோடு கூடிநிற்றலே இச் சிவயோகமென ஆன்றோர் வாக்குகள் எடுத்தாளும். இதனை துகளறுபோதம் 'நீருறங்குந்தன்மைபோல' நிற்றலே சிவயோகமென விளக்கி நிற்கின்றமை குறிப்பிடத்தக்கதாகும். அந்நிலையில் அதுவுந் தெரியாது நிற்றல் போகமென மேலும் சுட்டி நிற்கின்றது. சிவ போகத்தை விளக்க முற்பட்ட உண்மை நெறிவிளக்கம்

''..தனக்கென ஓர் செயலற்றுத் தான் அதுவாய் நிற்கில்
நாதன் இவன் உடல்உயிராய் உண்டுறங்கி நடந்து
நானாபோ கங்களையுந் தானாகச் செய்து
பேதமற நின்றிவனைத் தானாக்கி விடுவன்
பெருகுசிவ போகமெனப் பேசுநெறி இதுவே"

என விளக்கி நிற்கின்றது.76 இவனுடன் இவனுயிருமாய் சிவன் நின்று நானாவித விடய போகங்களையும் ஆற்றிப் பேதமற நிற்பன் என்பது தெளிவாகும். இங்கு தன்னறிவு சிவனறிவாய் மாறப் பெற்று விளங்குவர். இந் நிலைக்கும் மேலாய்ப் பேரின்ப நிலைக்குரித்தாய் விளங்கும் நிலை சிவ போகமாகின்றது. இதுவே சாயுச்சிய முத்தி நிலை என அழைக்கலாம்.

இறைவனை உணர்வதற்கான உந்துதல் நிலையில் பாச ஞான. பசு ஞான படிநிலை வளர்ச்சியானது ஆன்ம உணர்வு முனைப்பாக (Selfs' consciousness force) ஆன்ம சிற்சக்தியாக விளக்கப்படுகின்றது. இவ்வான்ம சிற்சத்தியே பதி ஞான வளர்ச்சியில் சிவசிற்சக்தியாக வளர்கின்றது என எடுத்தாளலாம். ஆன்ம சிற்சக்தியானது சித்தாந்தத்தில் நான்காவது பிரமாணமாக முருகேசு முதலியார் போன்றோரால் எடுத்தாளப்பட்டிருப்பினும் அது அத்துணை தூரம் பொருத்தமானதொன்றல்ல. அளவைப் பிரமாணங்களான காட்சி, அனுமானம், வாக்கு ஆகியவற்றின் வழி பெறப்படுகின்ற அறிவு வளர்ச்சியானது பௌதீக அதீத உண்மைப் பொருளை உணர்த்துவதற்குரிய படிநிலையில் ஆன்மசிற்சக்தி சிவசிற்சக்தி என்பனவற்றை எடுத்தாளப்படலாம் என்பதே பொருத்தமானதாகும். பாச ஞானம், பசு ஞானம், பதி ஞானம் எனும் படிநிலையில் சித்தாந்த ஞானநிலை அமைவதனையே மேற்கூறிய நிலையும் ஒக்குமெனலாம். முத்தி நிலையில் ஆணவ மலமானது பாசஞானத்தில், பசுஞானத்தில் ஆன்ம சிற்சக்தியும் வலிகுன்றுமென்பதும் பதி ஞானத்தில் சிவசிற்சக்தி பற்றிய செயல்தத்துவம் உயிரோட்டம் பெறுமென்பதும் நுண்ணியதான ஆய்வுக்குரிய பொருள் விடயங்களாகலாம். பதி ஞானமடையப் பெறுமொருவன் தனக்கென ஒரு செயலற்றுத்தான் அதுவாய் நிற்கும் பேரின்ப நிலையாம் சாயுச்சிய முத்திப் பதம் பெறுவான் எனச் சைவ சித்தாந்தம் சுட்டிநிற்றல் குறிப்பிடத்தக்கது.

சைவசித்தாந்திகள் சிவனை அறிதலிலும் பார்க்க உணர்தற்குரியதென்பது பெரிதும் பொருத்தமானதெனக் கருதுவர். பிரமம் உணர்வு மயமானவன். சச்சிதானந்தம் எனும் சொல்லாட்சியும் இவ்வுண்மை நிலையினை அடிநிலையாகக் கொண்டு விளக்கவல்லதாகும். பிரமம் உணர்தற்குரியதெனின் பிரமத்தை ஞானம் என்று சொல்வது எத்துணை தூரம் பொருத்தமானது எனும் ஆசங்கையும்

எழுதுகிறது. சுந்தரராமையா பிரமத்தினை ஞானமென்று சொல்லால் வர்ணிப்பதும் பொருத்தமானதல்ல என எடுத்துக் காட்டுகின்றார்.[77] ஞானம் என்பதும் ஒரு சொல்லாக இருப்பதனால் அது புத்தியின் குணத்தினை அல்லது மாறுநிலையினைச் சுட்டுவதாக அமையும் என்கிறார். எனினும் ஞானம் என்ற சொல் பிரமத்தை நேரடியாக விளக்குவதாக அமையாவிடினும் உள்ளுணர்த்தி நிற்க வல்லதென்பது தெளிவாகும். 'உன்னறிவுக்குள்ளேயுணர்வாய்...' எனும் கூற்றும் இத்தன்மையைப் புலப்படுத்துகிறது.[78]

அஞ்ஞானத்தினின்று பரிபூரணமான பிரமானுபவம் அடைதலை இறுதியிலக்காக அமைவதால்

''ஆருமறியாவகண்ட பரிபூரணமாய்ப்
பேரறிவாய் நிற்கும் பெற''

எனச் சீகாழிச் சிற்றம்பல நாடிகள் எடுத்தாளுவது காணலாம்.[79] இதுவே பட்டினத்தாரும் 'மெய்ஞ்ஞான வீட்டின்பம் மேவுவரே' எனச் சுட்டுகின்ற அறிவு பூர்வமான பேரின்பப் பெரு வாழ்வாகின்றது. இதனையே கண்ணனும் 'எல்லாச் செயலும் தெய்வீக ஞானத்தில் முடிகின்றது' எனப் பார்த்திபனுக்குச் சொல்லுவது நயக்கத்தக்கதாகும்.[80]

அத்தியாயம் - எட்டு

சைவசித்தாந்தத்தில் விடுதலை

விடுதலை என்பது சமயங்களின் நோக்கில் சுதந்திரம் எனவும் பொருள்படுகின்றது. இறைவனை ஏற்று நிற்கும் மதங்கள் இறைவனை அடைதல் விடுதலை என்கின்றது. இறைவனை ஏற்காத மதங்கள் வாழ்வில் உயர்நிலை அடைதலை விடுதலைக்கிணைவாக எடுத்தாளு கின்றன. இந்த வகையில் முத்தி, வீடு, மோட்சம், நிர்வாணம், அரு கதநிலை எனப் பலவாறாக இந்நிலை சுட்டப் பெறுகின்றன. சைவ சித்தாந்தத்தின் உயரிய நோக்காகவும் உன்னத இலட்சியமாகவும் அமைவது விடுதலையாகும். விடுதலை என்பது எதிர் மறைப்பொருளில் கட்டுக்களினின்றும் பந்தங்களினின்றும் விடுபடுதலைக் குறித்து நிற்கும். எதிர்மறைப் பொருளில் கட்டுக்கள் பந்தங்களினின்று விடுபடுதல் விடு தலையாக அமைகின்ற போது உடன்பாட்டு நிலையில் துன்பந்துளியு மிலா நிலையாக, ஒன்றுமேயில்லாத நிலையாக, பேரின்ப நிலையாக, ஆன்மா தன்னியல்பை இழக்கும் நிலையாக இது அமைவுறுகின்றது.

விடுதலை என்பது பந்தம், கட்டு, மலம், பாசம் எனச் சுட்டப் பெறும் அஞ்ஞான நிலையினின்று விடுபடுதலைக் குறித்து நிற்கின்றது. ஜனனித்த ஒவ்வொரு ஆன்மாக்களும் மும்மலங்களின் பந்தங்களுக்குட் பட்டிருப்பது தெளிவிற்குரியது. ஆணவம், கன்மம். மாயை எனும் பாசப் பிணிகளானவை தம்தம் சக்திக்கமைய எமதறிவை மயக்கி உலகப் பந்தங்களுக்குள் பிணிப்பதாக அமைகின்றன. இத்தன்மைக் கமையவே ஆன்மாக்கள் சகலர், பிரளயாகலர், விஞ்ஞானாகலர் என அமைய சகலநிலை, கேவலநிலை, சுத்தநிலைக்குரியவர்களெனவும் வகுக்கப்படுகின்றனர். ஆணவம் தன்னை மறைத்து தன்னுணர்வை மறைத்து, அகங்காரம், மமதை எனும் குணவியல்புகளை வளர்த்து நிற்கின்றது. வல்லின கன்மம், மயக்கும் மாயையைப் போல ஆண வமும் எமதறிவை மழுங்கடித்து சுயரூபத்தையும் உண்மையையும் உணரவொட்டாது செய்கின்றது, ஒளி எழுகின்ற வேளை எவ்வாறு இருளடங்கி ஒளி சுயப்பிரகாசமாய்த் தோற்றுகின்றதோ அதே போல ஆணவம் வலி குன்றும் போது இறையருள் பரவுமென்பது சைவசித் தாந்தத்தின் முத்திக் கோட்பாடு உள்ளீடாய் விளக்கும் உண்மையா கும். இம் மலபந்தத்தினின்று விடுபட்டு ஆன்மா தன் சுய ரூபத்தை உணர்ந்து உயரிய நிலையடைவதே முத்தியாகின்றது.

இந்தச் சரீரம் நமக்குக் கிடைத்தது நாம் கடவுளை வழிபட்டு முத்திப் பேறு பெறும் பொருட்டேயாகும் என்பார் ஆறுமுகநாவலர்.

சைவசித்தாந்திகளின்படி முப்பத்தாறு தத்துவங்களையும் கடந்து அப்பாற்பட்டு விளங்கும் சிவனின் திருவடிகளை அடைவதே இலக்கு ஆகின்றது. அருணந்சி சிவாசாரியார்,

'சிவனடியைச் சேருமுத்தி செப்புவதிங் கியாமே' எனக் குறிப்பிடுதல் காணலாம்.[1] இக்கருத்தின் சாயலையே சிவாக்கிரக யோகிகள்

'அறைந்தனமுன் னேசைவ சித்தாந்த முத்தி
யான்மாவின் சிற்சத்தி யனாதியாணவத்தால்
மறைந்ததுதான் பருவத்தே சிவனருளி னாலே
மாசற்று நின்றநிலை யேசிவத்தை மன்னி
உறைந்துவே றறவுப்பு நீருடனே நன்னீ
ருற்றதுபோ லோருணர்வா யுவமை யின்றி
நிறைந்து பர மானந்த மெய்தியது தானு
நிகழாம லதுதானாய் நிற்றலென நேரே' என எடுத்

தாளுதல் காணலாம்.[2] இருவினையொப்பும், மலபரிபாகமும் ஆன்மாக்களுக்கு சிவஞானத்தினால் வந்துற்ற வேளையில் மலத்தடைகள் நீங்கி, உப்பு நீருடன் நன்னீர் கலந்து இரண்டற்ற தன்மையில் பேரானந்தத்தை அடையப் பெறும். அந் நிலையில் பரிபூரணனான சிவனைப் பொருந்துதல் மாத்திர மன்றி அந்தச் சிவமாகவே நிற்பது சைவசித்தாந்த முத்திக்குரியதாகுமென விளக்கமாக விபரித்துள்ளார்.

சைவசித்தாந்திகளின்படி அநாதியான ஆன்மா, சதசத்தெனும் வகையில் சத்தோடும் அசத்தோடும் இணையவல்லதாகும்.[3] இந்த வகைவில் சார்ந்ததன் வண்ணமானது. சத்தைப் போல தூய இயல் பினனாயினும் ஆன்மா மலத்தைச் சாருகின்ற தன்மையினால் கட்டுண்டு கீழ் நிலைக்கு இட்டுச் செல்லப்படுகின்றது. மலங்களின் பிணிப்பினால் ஆன்மா தன்னறிவும் சிவனறிவும் மழுங்கப் பட்டிருப்பதாக எடுத்தாளுவர். மலநீக்க வழி ஆன்மா சிவனைச் சாருகின்றது. மலத்தைச் சாருகின்ற தன்மைக்குக் கன்மம் அடிப்படையானதாக அமைகின்றது. கன்மமெனும் போது நல் வினை தீ வினை எனும் இரு நிலைகளும் உட்படும்.

இக்கன்மம், ஆகாமியம், பிராரத்துவம், சஞ்சிதம் எனும் மூன்று நிலைகளுக்குட்பட்டுப் பிறப்பிறப்புகளுக்கு வழி கோலுகின்றன. இக் கன்மச் செயற்பாட்டில் மாயை மலத்தின் பங்கும் குறிப்பிடத்தக்க அளவில் அமைகின்றது. மாயை தனு, கரண, புவன, போகங்களை ஆன்மாக்களுக்கு வழங்குகின்றன. இம் மாயாகாரியங்கள் பிணியாக அமைகின்ற வேளையிலும் இக்காரியங்களைக் கொண்டே ஆன்மாக்கள்

மலங்களின்று கரையேறுவதற்கும் வாய்ப்பாகின்றன. இம் மாயா காரியங்களை ஆன்மாக்கள் முறையாகப் பயன்படுத்தும் தரத்திலேயே முத்திக்குரிய பாதை தெளிவிற்குரியதாகின்றது. மாயை அளிக்கும் சரீரங்களும் சரீர சம்பத்துக்களும் மயக்கங்களை அளிக்கவல்லதென் பதனைச் சித்தாந்தம் எடுத்தாளுகின்ற போதிலும் இவை ஆன்மாக் களின் விடிவுக்கு உதவவல்ல ஒளியாகலாமென்பதாலேயே,

''மாயா தனு விளக்காய்''

என மெய்கண்டதேவரும் [4]

''விடிவாமளவும் விளக்கனைய மாயை''

என [5] உமாபதி சிவாசாரியாரும் சுட்டி நிற்பது அவதானிக்கத் தக்கதாகும். இவ்விளக்கு மங்கியதான ஒளியையே தரவல்லதாயினும் அவ்வொளியில் ஆன்மா தன்னிலையைச் சற்றே உணர்ந்து சரியான பாதையைத் தேர்ந்தெடுப்பது சாத்தியமாகின்றது. இதனால் ஆன் மாவின் செயற்பாட்டுக்கு அனாதியாயுள்ள மும்மலங்களுள் இருமலங் களும் உபகாரிகளாக அமைகின்றதெனக் குறிப்பிடுதல் தவறாகாது. அதே வேளை ஆன்மா விடுதலை அடைவதற்கு இறையருளைக் கூடி நிற்றலும் அறிதற்குரித்தாம். ஞானநிலைக்கு அல்லது வெளிப்படாத முதல்வன் உயிருடன் உடனாய் நின்று உயிர் அறிதற் பொருட்டு தான் அறிந்தும் அவ்வுயிருக்கு பிறிதாக அமையாமல் உயிர்தானே எல்லாவற்றையும் அறிந்ததாக எண்ணும் வண்ணம் உயிரோடு பிரிவின்றிக் கலந்து நிற்பான் என அறியலாம். இவ்வாறே இறுதி நிலையிலும் பிரிவின்றிக் கலந்து இரண்டற்று விளங்காநிற்பான். ஆன்மாக்களின் பக்குவநிலைக்கமைய இறைவன் குருவடிவில் வந்து ஆன்மாக்களின் பந்தப்பிணியறுத்து அருளுவான் எனச் சித்தாந்தம் குறிப்பிடும். ஆணவ மலம் ஒன்றினைக் கொண்டு விளங்கும் பக்குவ மடைந்த விஞ்ஞானகலருக்கு அறிவில் நின்றே அருள்வான் என்றும் ஆணவம், கன்மம் எனும் இரு மலங்களையுடைய, பக்குவமுடைய பிரளயாகலருக்கு நேரில் அருளுவான் என்றும் மும்மலங்களாலும் பிடிக்கப்பட்ட, பக்குவம் வந்த சகலருக்கு குருவடிவில் வந்தருளு வான் என்றும் எடுத்தாளப்படுதல் நோக்குதற்குரியது.[6]

ஆணவ இருளானது அருளை மறைக்கின்றது. இருள் விலகு வதற்கு எமது முயற்சியுடன் இறைவன் துணையும் கூடிநிற்றல் அவ சியமானதாகும். அவனன்றி ஓர் அணுவும் அசையாது என்பது போல 'அவனருளாலேயே அவன் தாள் வணங்குதல் சாத்தியமாகின் றது'. [7] மெய்கண்டரும் 'அவனருளாலல்லது ஒன்றையுஞ் செய்யானா கவே எனச் சுட்டி நிற்றல் காணலாம்'. இதனையே கந்த புராணமும் பின்வருமாறு தெளிவுற விளக்கி நிற்றல் காணலாம்.

''அவனருள் பெறாது முத்தி யடைந்தன ரில்லை யல்லா
லவனருளின்றி வாழ மமரரும் யாருமில்லை
யவனரு ளெய்தி னெய்தா வரும் பொருளில்லை யானை
யவனல திறைவனில்லை யவனை நீ அடைதி யென்றான்''

என இறையருள் இணைவு முத்திக்கு துணை போவது தெளி வுறுத்தப்படுதல் காணலாம்.[8] இத்தன்மையே காரைக்காலம்மையா ரையும்

''அருளாலே மெய்ப்பொருளை நோக்கும் விதியுடையேன்''

என எடுத்தாள வைத்தமை காண்கின்றோம்.[9]

துன்பம் துளியுமிலாப் பேரின்ப நிலையே முத்தி எனும் போது அதனை அடைதற்குப் பல மார்க்கங்களைச் சித்தாந்தம் எடுத்தாளு கின்றது. உலகியலறிவோடு இருக்கும் பாச ஞானத்திலிருந்து விடு பட்டு தன்னை உணர்விக்கும் பசு ஞானம் இறையியலுக்கு முக்கிய மானதாகும். பசு ஞான வளர்ச்சியில் பதி ஞானம் கைவரப்பெறும். அங்கு ஆன்ம சிற்சக்தியின் செயல்திறம் உணரப் பெறலாம். ஆன்மா வின் தன்மையை உணரும் உத்துசக்தியாக ஆன்ம சிற்சக்தி அமை கின்றதென்பதும் தன்னை உணரும் வழி சிவத்தின் தன்மையில் அதாவது தன்நிலையை அறிகின்ற அடிப்படையில் சிவத்தை உணரும் தன்மையில், ஆன்ம சிற்சக்தி சிவசிற்சக்தியாகப் பரிணமிக்கின்ற தென்பதும் சைவசித்தாந்தம் எடுத்தோம்பும் சிந்தனைகளாகும். இறைவனை அடைதலையிட்டு சிவாக்கிரக யோகிகள் பின்வரும் கருத்தை எடுத்தாள்வதும் அவதானிக்கத் தக்கதாகும்.

''முத்தி தனக் குபாயங்க ளநேகமுள வவற்றின்
முதலாகு மூன்றவைகள் மொழியுங் காலை
பக்தியுடன் பிரபத்தி ஞான மென்று
பகருமிவற் றுள்ஞானப் பான்மை சொல்லில்
தத்துவ ரூபங்கள் தன் தரிசனங்கள் சுத்தி
சாரும்வினை மாயைமல தத்துவங்க ளுடனே
இத்தைய பாசத்தை யுடைய வர்ன்மா
விலக்கணங்கள் தரிசனங்கள் சுத்தி யென்றும்
நித்தனுருத் தரிசனம்பின் யோக போக
நிலையென்றுந் தசவிதமா நிகழ்த்து நூலே''[10]

எனும் வகையில் தசகாரியங்களான தத்துவ ரூபம், தத்துவ தரிசனம், தத்துவ சுத்தி, ஆன்ம ரூபம், ஆன்ம தரிசனம், ஆன்ம சுத்தி, சிவரூபம், சிவதரிசனம், சிவயோகம், சிவபோகம் ஆகிய வழிப்படி முறையில் ஞான மார்க்கத்தைக் கைக்கொள்ளுதலும் அதற்கு அழுத்தங் கொடுக்கப்பட்டிருத்தலும் காணலாம். பொதுவில் சித்தாந்

தம் சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் ஆகிய நான்கு மார்க்கங்கள் வழி இறைவனை அடைதல் சாத்தியமென எடுத்தாளுகின்றது. இதனைச் சித்தியார்,

"...அருங்கலைகள் பல தெரிந்தும் ஆரணங்கள் படித்துஞ்
சிறப்புடைய புராணங்கள் உணர்ந்தும் வேத
சிரப்பொருளை மிகத் தெளிந்துஞ் சென்றாற் சைவத்
திறத்தடைவர் இதிற் சரியை கிரியா யோகஞ்
செலுத்தியபின் ஞானத்தாற் சிவனடியைச் சேர்வர்"

என விளங்கி நிற்றலும் காணலாம்.[11]

இதனையே பிற்பட,

"சன்மார்க்கஞ் சகமார்க்கஞ் சற்புத்திர மார்க்கந்
தாதமார்க் கம்என்றுஞ் சங்கரனை யடையும்
நன்மார்க்கம் நால் அவைதாம் ஞான யோக
நற் கிரியா சரியையென நவிற்றுவதுஞ் செய்வர்"

எனவும் எடுத்துரைக்கின்றார்.[12]

சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் ஆகிய நான்கும் பரிணாம வளர்ச்சியில் முத்தியெனும் பழத்துக்குத் தாயுமானவரால் ஒப்பிட்டு நோக்கப் படுவதும் நயக்கத்தக்கது.[13] இவ்வகையில் சரியை, கிரியை, யோகம் எனும் நிலைகளிலும் பார்க்க இறுதியாகச் சுட்டப் பெற்ற ஞானமானது உயர்ந்ததென்பது பெறப்படும். சரியை என்பது கோயில் தொண்டாக எடுத்தாளப்படும். இதனை மறுவார்த்தையில் சிவதொண்டாகவும் சிவவினையாகவும் விளக்கி நிற்கலாம். சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் ஆகிய நான்கு மார்க்கங்களுள் சரியையானது புறநிலை வழிபாட்டிற்குத் தக்கதோர் உதாரணமாகும். புறநிலை வழிபாடானது தடத்தநிலைச் சிவனின் உருவ வழிபாட்டை அடியாதாரமாகக் கொண்டுள்ளது. அருவுருவமும் அருவமும் ஆகிய நிலைகளில் இறைவனை வழிபடுகின்ற சிந்தனைப் பக்குவத்திற்குரிய ஆரம்ப நிலைப்படியாகச் சரியை மார்க்கம் அமைகின்றது. சரியையானது கோயிலிலே திருவலகிடுதல், திருமெழுகிடுதல், மலர் கொய்து மாலை கட்டுதல். சிவனைப் புகழ்ந்து பாடுதல் போன்ற எளிய தொண்டுகளை உள்ளடக்கியதாகும்.[14] இறைவனை உருவ நிலையில் வழிபடுவது மலத்தின் செல்வாக்கினை ஒரு கட்டுக்குள் கொண்டுவருவதன் ஆரம்ப நிலையாகின்றது. கிரியையானது அகப்புறநிலையோடு இணைந்தமைகின்றது இங்கு அருவுருவ நிலையில் சிவனை வழிபடுதல் அமைவுறுகின்றது. காயமே கோயிலாக கடிமனம் அடிமையாக வாய்மையே தூய்மையாக இறைவனை ஆராதிக்கின்ற பாங்கு புறநிலையோடு அகநிலையில் இறைவனுக்காற்றும் பூசனையாகக் கண்டுவக்கலாம். யோகமானது ஐம்

புலன்களை ஒடுக்கி, ஆறு ஆதாரங்களில் பொருந்தி, பரிபூரணமாம் முதல்வனை சிந்தையில் தியானித்து வினை ஒடுங்க இருக்கக் காணலாம். இங்கு மனதால் சிந்தித்து, சிந்தனைவழி தியானித்து, இறைவனைத் தரிசிக்கும் பக்குவமமைகின்றது. மறுவார்த்தையில் கூறின் இறைவனை உருவங்கடந்த அதீதனாய், அருவநிலையில் வழிபடும் தன்மைக் குரிய தாய் யோகம் அமைகின்றது. யோகிகள் உடலிச்சைகளைக் களைந்து உள்ளத்தை ஒருமுகப்படுத்தி இறையுண்மையை உணர்ந்து இறைவனை அண்மிக்கும் தன்மைக்குரியவர்களாவர். 'பதி, பசு, பாசந்தெரித்துப் பரசிவனைக் காட்டும் நன்மார்க்கமாக' ஞானம் அமைந்துள்ளது. இத னையே சித்தியார், புறத்தொழில் அகத்தொழில் இரண்டுமின்றி அறிவுத்தொழின் மாத்திரையானே முத்திறமேனிக்கும் அப்பாலாய் விளங்கும் அகண்டாகார சச்சிதானந்த சொரூபியை வழிபடுவது ஞானமெனச் சுட்டி நிற்கின்றது. இதனை வலியுறுத்தவே இறைவனடி ஞானமே ஞானமென வலிறுத்துவர்.[15] நற் பொருளைக் கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை எனும் நான்கும் ஞானத்திலுள்ளடங் கும். 'ஞானத்தால் வீடென்றே'[16] என்றும் 'வீட்டையடைந்திடுவர் நிட்டை மேவினோர்கள்'[17] என்றும் 'ஞானநெறியடைந்தடைவர் சிவனை' என்றும் 'ஞானப் பெருமை யுடையோர்'[18] சிவனைப் பெறுவர் காண்'[19] என்றும் குறிப்பிடும் அடிகள் முத்திப் பதத்திற்கும் ஞானத் திற்கும் இடையிலான இன்றியமையாத் தன்மையைப் புலப்படுத்துவன வாக அமைகின்றன.

'முந்திய ஒருமையாலே மொழிந்தவை கேட்டல் கேட்டல்
சிந்தனை செய்தல் உண்மை தெளிந்திடல் அதுதானாக
வந்தவா றெய்தல் நிட்டை மருவுதல் என்று நான்காம்
இந்த வாறடைந்தோர் முத்தி யெய்திய வியல்பினோரே'

எனும் பாடலும் ஞானநிலையடைந்தோர் முத்தி நிலைக்குரியோ ரென்பதனைத் தெளிவுறுத்துகின்றது.

சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் ஆகியமார்க்கங்களைக் கடைப்பிடிக்கின்ற வகையில்

'முத்திகள் சாலோக்கிய சாமீப்பிய சாரூப்பிய
சாயுச்சியம் என்று சதுர்விதமாம்'

எனச் சித்தியார் எடுத்துரைக்கின்றது. இந்நான்கு முத்திகளுள் சரியை, கிரியை, யோகம் ஆகிய மூன்று திறத்தால் அடையப் பெறும் சாலோகம், சாமீபம், சாரூபம் ஆகிய முத்திகள் பதமுத்தி என்றும் ஞான மார்க்கத்தால் எய்தப் பெறும் சாயுச்சிய முத்தியானது பரமுத்தி என்றும் எடுத்தாளப்படுகின்றது. சாலோகம், சாமீபம், சாரூபம் என்பன முறையே சிவ உலகத்தையடைதல். சிவனை அண்மித்தல்,

சிவ உருவத்தைப் பெறல் எனும் பொருளைச் சுட்டுவதாகும். சாயுச்சயமென்பது சிவனுடன் இரண்டறக் கலத்தலைச் சுட்டி நிற்கின்றது. இதனையே அருணந்தி சிவாசாரியார்,

''ஒன்றாகாமல் இரண்டாகாமல்
ஒன்றும் இரண்டும் இன்றாகாமல்'' எனவும்

''...தன்னை எனக்குத் தருவதை அன்றியும்
என்னையும் எனக்கே தந்த தன்னது
பேரானந்தப் பெருங்கடல் அதனுள்
ஆரா இன்பம் அளித்து...''

எனவும் இருபா இருபஃதில் விளக்கி நிற்றல் காணலாம்.[20]

''தாடலைபோற் கூடியவை தானிகழா வேற்றின்பக்
கூடலை நீ யேகமெனக் கொள்''[21]

எனத் திருவருட்பயனும் ஆன்மாவும் இறைவனும் இரண்டறக் கலந்து நிற்கும் முத்தி நிலையைத் தாள்+தலை எனும் உதாரண முகத்தால் விளக்கி நிற்றல் காணலாம். தாள், தலை எனும் இரு சொற்கள் தாடலை எனும் ஒரு சொல்லாய் அத்துவிதப்பட்டு இணைந்திருப்பது போல முத்தி நிலையில் ஆன்மாவும் சிவமும் இரண்டற்ற வகையில் ஏகனாய் இருத்தலை எடுத்தாளுகின்றார்.[22] பெத்த நிலையில் மலத்துடன் ஆன்மா எவ்விதம் அத்துவிதமாய் இணைந்திருந்ததுவோ அதுபோல முத்தி நிலையில் பரிபூரணமான மெய்ஞ்ஞானத்தோடு அத்துவிதமாய் இணைத்துள்ளதென்பது தெளிவாகின்றது.

இறைவனுடன் இரண்டற்று அத்துவிதமாய் இணைதலே முத்தியெனச் சித்தாந்தம் விபரிக்கையில் இறைவனடி சேர்தலையே விடுதலையாக எடுத்தாளுகின்றது. மெய்கண்ட தேவரும் 'அயரா அன்பின் அரன்கழல் செலுமே' எனச் சிவஞான போதத்தில் சுட்டுகின்றார்.[23] இதுபோலவே மணிவாசகரின் அனுபவக் கூற்றும்,

''மெய்யேயுன் பொன்னடிகள் கண்டின்று வீடுற்றேன்''
என விளம்புவதாயிற்று.[24]

வாழ்வின் உய்வுக்கும், உயர்வுக்கும் பொன்னடிகளைச் சரணடைதலே சிறந்த உபாயமாக உள்ளமையாலேயே அருணந்தி சிவாசாரியாரும் 'இறைஞானம் தந்துதாள் ஈதல்' எனும் தன்மையினைக் குறிப்பிடுதல் கவனிக்கத்தக்கதாகும்.[25] இங்கு இறைவனடி சேர்தலென்பது ஆணவ வலி ஒடுக்கத்திலேயே முத்தியெனும் பேரானந்த நிலை சாத்

தியமென்பதற்கு நுட்பமாக அழுத்தம் கொடுப்பதாகும். நாம ரூபங் கடந்த சொரூப சிவத்தை இரண்டறக் கலக்கின்ற முத்தி நிலையில் ஆன்மாக்களின் தலையும் இறைவன் தாளும் இணைவதென்பது குறி யீட்டு நிலையிலேயே உண்மையை உணர்த்தும் என்பதே பொருத்த மானதாகும். இத்தன்மையைப் புலப்படுத்தும் வகையில் திருமூலரின் பாடல் அமைவுறுகின்றமை நோக்கத்தக்கதாகும்.

''பேச்சற்ற இன்பத்துப் பேரானந் தத்திலே
மாச்சற்ற என்னைச் சிவமாக்கி மாள்வித்துக்
காச்சற்ற சோதி கடன்மூன் றுங் கைக்கொண்டு
வாச்ச புகழ்மாளத் தாழ் தந்து மன்னுமே" 26

எனத் திருமந்திரத்தில் 'வாச்ச புகழ் மாளத் தாழ்தந்து மன் னுமே' எனும் அடிகள் ஆழ்ந்து நோக்குதற்குரியதாகும். அகங்காரத் திற்கு ஆதாரமாகும் புகழ் அழிந்து போகும் வண்ணம் தனது திருப் பாதங்களைத் தந்து உயர்வடையச் செய்கின்ற கருணையை ஏற்றிப் போற்றுகின்றது. இதனையே சித்தியாரும்,

''ஆசுபடு மலமாயை யருங் கன்ம மனைத்து
மரனடியை யுணரும்போ தகலும்பின் னணுகும்
நேசமொடுந் திருவடிக்கீழ் நீங்காதே தூங்கு
நினைவுடையோர் நின்றிடுவர் நிலையதுவே யாக"

என விழித்து நிற்றல் காணலாம்.27 இங்கு இறையடியணை தல் என்பது அக விகாரங்களை அடக்கி ஒடுக்கி ஆன்மா இறையின் பத்தை நாடுதல் எனும் தன்மையைப் புலப்படுத்துகிறது. இறைவனும் ஆன்மாவும் கூடி நிற்கும் நிலையைச் சித்தாந்தமும் இரும்பைக் காந் தம் அணைப்பது போலவும் தீயானது இரும்பை தன்வயமாக்கி வைத் திருப்பது போலவும் நீரோடு கலந்து உப்புப் போலவும் அத்துவித முறையில் கலந்திருக்குமென எடுத்தாள்கின்றது.28 இவ்வகையில் ஆன்மா இரண்டற இணைந்து சிவாநுபூதிப் பேரின்பத்தை உய்த்தின் புற்றிருக்கும் என்பர்.

குறிப்புக்கள்

அத்தியாயம் — ஒன்று

அறிமுகம்

1. தேவசேனாதிபதி, வ. ஆ, 1981, சைவசித்தாந்தத்தின் அடிப்படைகள், சென்னைப் பல்கலைக் கழகம், சென்னை ப. 2.
2. மேற்குறிப்பிட்டது. ப - 3.
3. Cowell, E.B and Gough, A.E, (Trans) 1961, Madhavachary, Sarva Darsana Samgraha, Chowkamba Sanskrti Series Varanasi, PP. 103 - 104.
4. Bhandarkar, R.G, 1982, Vaisnavism Saivism and Minor Religious Systems, Bhandarkar Oriental Researeh Institute Poona. P. 173.
5. Ibid, P. 112.
6. Radhakrishnan, S, 1971, Indian Philosophy Volume 11, George Allen and Unwin Ltd, London P. 723.
7. Ramanuja's Sri Bhasya 11.2 35 - 37.
8. Dasgupta, S. 1975, A Hsitory of Indian Philosophy, Volume V, Motilal Banarsidas Delhi, P. 19
9. Ibid, P. 9
10. Pandcy, K.C, 1986, An Outline of History of Saiva Phiosophy, Motilal Banarsidas, Delhi P. 6
11. சுரேந்திரநாத் டாஸ்குப்தா, ஜடுநாத் சின்ஹா, பண்டார்க்கர் ஆகியோர் தங்கள் நூல்களில் லகுலீச பாசுபதப் பிரிவையே விளக்கி நிற்றல் காணலாம்.

    See Dasgupta, S. 1975. Op.Cit PP. 130 - 145.
    Bhandarkar, R.G 1982, op.Cit PP. 170 - 176.
    Sinha, J, 1975, Schools of Saivism, Sinha Publishing House, India. PP. 104 - 105.
12. Pandey, K.C 1986. Op.Cit, P. 180.
13. Ibid, P. 186.
14. திருமூலர் திருமந்திரம் 1993, மெளனாச்சிரமம், கொழும்பு இலங்கை, பாடல் 1421. ப. 201.

15. துடிசைக்கிழார் ஏ. சிதம்பரனார், திருமூலநாயனார் வரலாறு 1969. திருமந்திரம், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம். ப - 61.
16, திருமூலர் திருமந்திரம், 1993 மூற்குறிப்பிட்டது: ப. XIX
17. Dasgupta, S, 1975. Op.Cit P. 19.
18. Narayana Ayyar, C.V, 1936, Origin and Early History of Saivism in South India, University of Madras, Madras. PP. 204.
19. Rayamanikam, M, 1964. Development of Saivism in South Indian 300 - 1300 A.D, Dharmapuram Adinam, Madras, P. 34.
20. Thirunanasampantan, P, 1978. Tirumular to the System of Saivism, Collected Lecturers on Saiva Siddhanta, Annamalai University Publication, India. P. 308.
21. Kamil Zvelebil, 1973, The Simile of Murukan on Tamil Literature of South India, Leiden E.J, Brill, Nerthaland P. 225.
22. Vidya Dehejia, 1988, Slaves of Lord the path of Tamil Saint, Munushiram Monoharlal Publishers, Delhi P - 78.
23. சுந்தரமூர்த்திநாயனார், திருத்தொண்டர் தொகை, பாடல் 7621.
24. Richard. H. David, 1988, Rituals in an Oscillating Universe, Princeton University Press New Jersey, P. 27.
25. இராமநாதபிள்ளை (உரை) 1969, சிவப்பிரகாசம் மூலமும் விளக்க உரையும். சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம். பாடல் 7. ப - 23.
26. மெய்கண்டதேவர் சிவஞான போதம், அவையடக்கம்.
27. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம். பாடல் 163.
28. திருமூலர் திருமந்திரம். பாடல் 1535
29. தத்துவலிங்கதேவர், தத்துவநிஜாநு போகசாரம், (பதிப்பு, ஆண்டு விபரங்கள் பெறமுடியவில்லை.) ப. 252 - 257.
30. Tamil Lexicon Volume (iii) 1982 University of Madras P. 1645
31. மறைஞானசம்பந்த நாயனார், சைவசமயநெறி 1924, வித்தியாநுபாலன யந்திர சாலை சென்னை. ப - 253.
32. திருமந்திரம். பாடல் 2397.

33. குமரகுருபரர், பண்டாரமும்மணிக்கோவை. பாடல் 11.

34. சுப்பிரமணியம், ச.வே.(பதிப்பு)1986, சிவஞான மாபாடியம் உலகத் தமிழ்க் கல்வி இயக்கம், சென்னை. ப· 33.

35. Dasgupta, S, 1975 Op . Cit P. 10.

36. சுப்பிரமணியபிள்ளை, கே, 1949, மெய்கண்டரும் சிவஞான போதமும், திருநெல்வேலித் தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை. ப - 11. 27.

37. Jean Filliozat, Introduction 1985, Rauravagama Vol. I Institute Francials Dindologie, Pondichery P. XIV.

38. சிவலிங்கனார், ஆ, சிவஞானமுனிவர் - ஓர் உரையாசிரியர், Indian Philosophical Annual Vol - 19, 1986 - 87 Radhakrishnan Institute For Advanced Study in Philosophy University of Madras Madras. P. 25.

39. மெய்கண்ட சாஸ்திரம் 1924 சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் சென்னை. ப. 299 - 302.

40. சிந்தாந்த சாத்திரம், 1934, சைவசித்தாந்த மகாசமாஜம், சென்னை ப. 124 - 132.

41. Janaki, S. S. (Ed) 1988 Siva Temple and Temple Rituals, The Kuppusami Sastri Research Institute, Madras P. 141. ஐந்தாவதாகச் சுட்டப்பெற்ற பாடல் பின்வருமாறு
''அந்த மலம் அறுத்து இங்கு ஆன்மாவைக் காட்டி அதற்கு
கந்த அறிவை அறிவித்து அங்கு - இந்த அறிவை
மாறாமல் மாற்றி மருவுசிவப்பேறு என்றும்
கூறாமல் கூறக் கொடி''
இப்பாடலினை கொடிக்கவியின் பாடலாகச் சுட்டப்பெற்ற போதிலும் இப்பாடலே சீகாழிச் சிற்றம்பலநாடிகள் அருளிய துகளறு போதத்தின் இறுதியாயமைந்த, நூறாவது பாடலென்பதும் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். இங்கு ஜானகியின் கருத்தும் தமிழ் இலக்கியக் கலைக் களஞ்சியத்தின் கருத்தும் பொருத்தமானதாயில்லை என எண்ணத் தோன்றுகின்றது.

42. The Encylopaedia of Tamii Literature, 1990 Institute of Asian Studies, Thiruvanmiyur Madras, Caivism and Tamil Literature. P. 297.

அத்தியாயம் — இரண்டு

சைவசித்தாந்தத்தில் இறையுண்மை.

1. திருவிளங்கம், மு, (உரை) 1971 அருணந்தி சிவாசாரியாரின் சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம், யாழ்ப்பாணக் கூட்டுறவுத் தமிழ் நூற்பதிப்பு, யாழ்ப்பாணம். பாடல் 90, ப. 162
2. சிவாக்கிரக யோகிகள் சிவநெறிப் பிரகாசம் 1968, திருவாவடு துறை ஆதீனம், திருவாவடுதுறை. பாடல் 29, ப. 39
3. இராமநாதபிள்ளை, ப. (உரை) 1969 உமாபதி சிவாச்சாரி யாரின் சிவப்பிரகாசம், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் சென்னை, பாடல் 13, ப. 47.
4. கச்சியப்ப சிவாசாரியார் 1952 கந்தபுராணம், திருப்பனந் தாள் காசி மடம் திருச்சி. ப - 199.
5. சிவபாதசுந்தரம், சு. (உரை) 1980, திருவருட்பயன் யாழ்ப் பாணம் சைவபரிபாலனசபை, யாழ்ப்பாணம். பாடல் 3 ப.7
6. சுவாமி சித்பவானந்தர் (உரை) 1992 திருவாசகம் ஸ்ரீ ராமகிருஸ்ண தபோவனம் திருச்சி. ப. 121.
7. இராமநாதபிள்ளை, ப. (உரை) 1967 திருவுந்தியாரும் திருக்களிற்றுப்படியாரும் திருநெல்வேலித் தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை. ப. 9
8. சிவாக்கிரயோகிகள், சிவநெறிப் பிரகாசசம், முற்குறிப்பிட்டது ப. 40
9. சுவாமி. சித்பவானந்தர் (உரை) முற்குறிப்பிடப்பட்டது. ப.546
10. திருவள்ளுவநாயனார், திருக்குறள் கடவுள் வாழ்த்து -9
11. சுந்தரமூர்த்தி நாயனார் தேவாரம் - 406
12 மெய்கண்டதேவரின் சிவஞானபோதம், சூத்திரம் - 1
13. சிவஞான சித்தியார் - பாடல் - 21
14. சிவப்பிரகாசம் - பாடல் - 16
15. சிவஞான சித்தியார் - பாடல் - 34
16. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் - 143
17. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் - 38
18. சிவஞானபோதம் - 2ம் சூத்திரம்
.19 சிவஞானசித்தியார் - பாடல் - 94

அத்தியாயம் — மூன்று

ஆன்மாவின் இயல்பு

1. சிவஞானபோதம் - 3ம் சூத்திரம்
2. சிவஞானபோதம் - 3ம் சூத்திரம் முதலாம் அதிகரண மேற்கோள்.
3. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 187
4. திருமூலர் திருமந்திரம் - பாடல் 115
5. திருவருட்பயன் - குறள் - 6 - 2
6. சிவப்பிரகாசம் - பாடல் 19
7. சிவஞான சித்தியார், சு பக்கம் - பாடல் 210
8. சிவநெறிப்பிரகாசம் - பாடல் 39
9. சிவஞான சித்தியார் சு பக்கம் - பாடல் 228
10. மேற்குறிப்பிட்டது பாடல் - 229
    ''உருவினைக் கொண்டுபோக போக்கியத்துஉன்னல்செப்பல்
    வருசெயன் மருவிச் சத்த மாதியாம் விடயந் தன்னில்
    புரிவதும் செய்திங் கெல்லா யோனியும் புக்குழன்று
    திரிதரும் சகலமான அவத்தையிற் சீவன் சென்றே''
11. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 230
12. சிவஞானபோதம் அவையடக்கம்
13. மேற்குறிப்பிட்டது - அவையடக்கம்
14. திருவருட்பயன் - குறள் 2 - 5
15. சிவநெறிப் பிரகாசம் - பாடல் 50
16. திருவருட் பயன் - குறள் 2 - 6
17. சிலஞான போதம் - 4ம் சூத்திரம்
18. சிவஞான சித்தியார், சு பக்கம் - பாடல் 223
19. மேற்குறிப்பிட்டது.
20. சிவப்பிரகாசம் - பாடல் 61
21. சிவஞான சித்தியார் சு பக்கம் - பாடல் 231
22. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 233
23. சிவஞானபோதம் 7ம் சூத்திரம்
24. சிவப்பிரகாசம் - பாடல் 63
    ''மருவிய பொறியில் ஒன்றும் மாபூதம் ஐந்திலொன்றும்
    கருவிகள் நான்கும் நீங்காக கலாதிகள் ஐந்தும் கூடி
    ஒருபுலன் நுகரும் ......''
25. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 84
26. சிவஞானபோதம் 9ம் சூத்திரம்
27. திருவுந்தியார் - பாடல் 40

அத்தியாயம் — நான்கு

பாசப் பிணி.

1. திருமூலர் திருமந்திரம் - பாடல் 2405
2. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 176
3. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 176
4. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 170
5. சிவநெறிப்பிரகாசம் - பாடல் 46
6. சிவப்பிரகாசம் - பாடல் 20
7. சிவநெறிப் பிரகாசம் - பாடல் 50
8. திருவருட்பயன் - குறள் 3 - 7
9. மேற்குறிப்பிட்டது - குறள் 3 - 3
10. மேற்குறிப்பிட்டது - குறள் 3 - 6
11. மேற்குறிப்பிட்டது - குறள் 3 - 9
12. திருக்குறள், துறவு - குறள் 6
13. இருபா இருபஃது - பாடல் 2 - 8 - 10
14. ஞானாமிர்தம், அகவல் 26, 1 - 3
15. சிவப்பிரகாசம் - பாடல் 29
16. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 91
17. சிவஞான போதம் 2ம் சூத்திரம்
18. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 94
19. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 100
20. சிவநெறிப் பிரகாசம் - பாடல் 60
21. திருவாசகத்தில் சிவபுராணம் - பாடல் வரி 26 - 31
22. சிவஞான சித்தியார் சுபக்கம் - 232
23. சிவஞான போதம் 1ம் சூத்திரம்
24. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 34
25. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 144
26. கோவிந்தசாமிப்பிள்ளை, இராம (பதிப்பு) 1963, தத்துவ விளக்கம், சரசுவதி மகால் நூல் வெளியீடு, இந்தியா ப. 43
27. கந்தையா மு. 1978, சித்தாந்தச் செழும் புதையல், ஈழத்துச் சித்தாந்த சைவ வித்தியா பீடம், யாழ்ப்பாணம் ப. 63
28. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 38
29. சிவப்பிரகாசம் - பாடல் 23
30. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 143
31. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 168
32. சிவஞான போதம் 4ம் சூத்திரம் 2ம் அதிகரணம்

33. திருவருட்பயன் குறள் 3 - 10
34. மகா மாயை, ஊர்த்துவ மாயை, வயிந்தவம், பரபிரகிருதி எனவும் பலவாறாக அழைப்பர். பார்க்க தத்துவவிளக்கம் முற்குறிப்பிட்டது. ப - 43
35. அருணாசலம், மு,(உரை) 1965, தத்துவப்பிரகாசம், இந்தியா ப - 71
36. அசுத்தமாயையானது அதோமாயை, சூக்குமப் பிரகிருதி எனவும் அழைக்கப்பெறும்
37. சிவப்பிரகாசம் - பாடல் 22
38. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 143
39. இருபா இருபஃது - பாடல் 2 - 5 - 7
40. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 142
41. உண்மை விளக்கம், - பாடல் 16

அத்தியாயம் — ஐந்து

அத்துவிதமும் சைவசித்தாந்தமும்

1. சூசி வாசி செந்தில் நாதையர் (மொழிபெயர்ப்பு) 1907 நீலகண்ட சிவாச்சாரியார் பிரம்ம சூத்திர சிவாத்துவித சைவ பாடியம், செல்தில்நாத சுவாமிகள் பிரஸ், சென்னை ப. 74
2. மெய்கண்ட தேவர் சிவஞான போதமும் சிவஞான யோகிகள் சிவஞான பாடியமும், 1922 சூரியனார் கோவில் ஆதீனம் சென்னை, ப. 100
3. M. Winslow, Winslow's A Comprehensive Tam'l and English Dictionary Asian Educational Services, Madras 1989, P. 108
   அல் எனும் அடியைக் கொண்டமைந்ததே அல்லை எனும் சொல்லாகும். இது பெயர், வினையுடன் கூடி எதிர்மறைப் பொருளை உணர்த்தும். இது ஒரு பண்பின், செயலின் ஒரு குறிப்பிட்டதான எதிர்மறையைச் சுட்டும். இல்லை எனும் சொல் இல் எனும் அடிச்சொல்லைக் கொண்டமைந்தது. இது முழுமையான எதிர்மறைப் பொருளை உணர்த்துவதாகும்.
4. அலது, அன்று என்பதின் ஒருமைபே அல்ல ஆகும்.
5. திருக்குறள் - குறள் 351
6. சிவஞானபோதம் 2ம் சூத்திரம் முதலதிகரணம் ஏது
7. சிவஞானபோதம் 10ம் சூத்திரம்; திருவருட்பயன் 6 - 2
8. சிவஞானபோதம் 2 - 1 - 2; 11 - 1 - 2
9. மேற்குறிப்பிட்டது - 10ம் சூத்திரம்
10. மேற்குறிப்பிட்டது - 2ம் சூத்திரம் முதலதிகரணம் ஏது
11. மேற்குறிப்பிட்டது-2ம் சூத்திரம் நான்காவது அதிகரணம் ஏது
12. திருவுந்தியார் - பாடல் 5, ஏகனுமாகி
13. திருவருட்பயன் 6 - 2; 9 - 4
14. Tirunanacampanta Nayanar Tevaram Volume I, Nanacampantar, Institute Francis de Pondichery, India 1984 Verse 109 P. 11
15. திருக்களிற்றுப்படியார் - பாடல் 86
16. சிவஞான சித்தியார் சுபக்கம் 92ம் 93ம் பாடல்கள்
17. சிவப்பிரகாசம் பாடல் 7
18. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் பாடல் 47
19. திருக்களிற்றுப் படியார் - பாடல் 82
20. சிவஞானபோதம் 2ம் சூத்திரம்

21. மேற்குறிப்பிட்டது 2 - 1 - 1
22. மேற்குறிப்பிட்டது - 2 • 1 - 2
23. சாமிநாதையர் உ.வே (பதிப்பு) 1991, நன்னூல் மூலமும் சங்கர நமச்சிவாயர் உரையும், டாக்டர் உ. வே சாமிநாதையர் நூல் நிலையம், சென்னை, சூத்திரம் 204, ப. 134
24: சிவஞானபோதம் 2 - 1 - 3
25. திருவருட்பயன், குறள் 8 - 5
26. இருபா இருபஃது, பாடல் 19 - 9 - 10
27. சிவஞானபோதம் 2 - 1 - 3
28. மேற்குறிப்பிட்டது - 2 - 1 - 4
29. தாயுமான சுவாமிகள் பாடல், எந்நாள் கண்ணி - 4
30. சுப்பிரமணியம், ச வே, (பதிப்பு) மாதவச் சிவஞான யோகிகள் சிவஞானபாடியம், உலகத் தமிழ்க்கல்வி இயக்கம், சென்னை, 1986, ப. 434
31. சுப்பிரமணியபிள்ளை, க, அறிமுகம், மெய்கண்ட சாத்திரம் பதினான்கு, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை 1925 ப. 8
32. இருபா இருபஃது, பாடல் 20
33. சிவப்பிரகாசம், பாடல் 7
34. Jethalal, G. Shah 1969, Shri Vallabhacarya; His Philosophy and Religion, The Pushtimargiya Pustakalaya Nadiad, India P. 56
35. வைதிக சுத்தாத்துவித சைவசித்தாந்தம் (புத்தகத்தின் தற்போதைய நிலையில், ஆசிரியர், பதிப்பு பதிப்பாண்டு ஆகிய செய்திகளைப் பெறமுடியவில்லை) ப. 101
36. மேற்குறிப்பிட்டது ப - 103
37. சிவஞானபோதம் 10ம் சூத்திரம்
38. திருக்களிற்றுப்படியார், பாடல் 85
39. மேற்குறிப்பிட்டது, பாடல் 84
40 திருவுந்தியார் - பாடல் 340
41. திருவருட்பயன் - குறள் 8 - 4
42. திருமந்திரம் - பாடல் 1591
43. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 1595
44. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 2049
45: தாயுமானவர் பாடல், ஆனந்தக் களிப்பு - 14
46. சிவஞானபோதம் 12 - 4 - 1

அத்தியாயம் — ஆறு

அளவையியல்.

1. மணிமேகலை 27 - 08 - 13.
   காண்டல் கருதல் உவமம் ஆகமம்
   ஆண்டைய அருத்தாபத்தியோடு இயல்பு
   ஐதிகம் அபாவம் மீட்சி யொழிவறிவு
   எய்தி யுண்டாம் நெறி என்றிவை தம்மாற்
   பொருளின் உண்மை புலங்கொளல் வேண்டும்
2. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் – 7
   "அளவை காண்டல் கருதலுரை யபாவம் பொருளொப்பா பிறன்பர்
   அளவை மேறு மொழிபுண்மையைதி கத்தோடியல்பென நான்
   களவை காண்ப ரவையிற்றின் மேலுமறைவ ரவையெல்லாம்
   அளவை காண்டல் கருதலுரை யென்றிம் மூன்றி னடங்கிடுமே"
3. சிவநெறிப் பிரகாசம் - பாடல் 20
   "ஐயமுடன் றிரிவின்றி மூன்னினைவு மின்றி
   ஐம்பொறிபோ லொன்றே யறித லின்றி
   மையலறு காட்சியனு மான முறை மூன்றின்
   வகையனைத்தும் வியாத்தியாய் மகிப்பதாகிப்
   பொய்யதுவாய் ஞேயமாம் பொருள்களிலின் றாகிப்
   புதிந்க்கு மேலான போத மாகிச்
   செய்ய சிவ சத்திதுணை யாய்விளங்குஞ் சிவ
   சிற்சத்தி பிரமாண மெனத்தெரிப்பர் தெரிந்தோர்"
4. Paranjoti V, 1954 Saiva Siddhanta, Luzac & co Ltd, London, P. 128
5. Datta, D.M (1930) The Six ways of Knowing, George Allen & Unwin Ltd. London. P. 34
6. Suryanarayana Sastri, S.S, (Trans) 1982, The Saivapribasa of Sivagrayogin. The Dr. S: Radhakrishnan Institute for advanced study in Philosophy University of Madras, Madras, P. 13
7. அருணந்தி சிவாச்சாரியாரின், சிவஞானசித்தியார் 1888 மறைஞான தேசிகர், சிவாக்கிரகயோகிகள், ஞானப்பிரகாசர் சிவஞானயோகியர், நிரம்பவழகியர் சுப்பிரமண்யதேசிகர் உரையுடன் கூடியது. சிவஞான போதயந்திரசாலை சென்னை ப - 122

8. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 8
9. சிவநெறிப்பிரகாசம் - பாடல் 25

இருபொருட்குச் சமமான குறியை யொருபொருளி
விசைந்திடக் கண் டிதுவெதுவோ வென்பதைய மாகும்
ஒருபொருளைக் கண்டதனை மற்றொன் றாக
வுன்னிடுதறிரிவாகு மொன்றிதெனக் காண்டல்
மருவியிடு நிருவிகற்பக் காட்சியாகு
மற்றதனைப் பேராதியால் மதித்தல் விகற்பந்
தருமுணர்வா மையமுடன் றிரிவு மின்றித்
தானறிதல் குற்றமிலாக் காட்சி தானே''

மேலும் பார்க்க சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 9
10. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 10
11. கந்தப்பிள்ளை, வி. (பதிப்பு) 1952 தத்துவப் பிரகாச சுவாமி களின் தத்துவப்பிரகாசம், இரகுநாதையர் கொக்குவில் ப. 7
12. Suryanaravana Sastri, S S op.cit PP - 15 - 14 and சிவநெறிப்பிரகாசம் பாடல்கள் 22, 23
13. சிவஞான சித்தியார் அறுவருரையுடன் கூடியது, முற்குறிப் பிட்டது. ப. 1
14. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் - 12
15. Devasenapathi V. A. 1974, Saiva Siddhanta University of Madras, Madras P. 30
16. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 13
17. சங்கரபண்டிதர், 1925 சைவப்பிரகாசனம், திருநெல்வேலி தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், சென்னை ப - 11
18. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 8
19. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 16
20. சிவநெறிப்பிரகாசம் - பாடல் 27
21. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - பாடல் 17
22. சிவஞான சித்தியார், அறுவருரையுடன் கூடியது முற்குறிப் பிட்டது ப. 194
23. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் - 18

போது நாற்றத்தாலறிதல் பூர்வக்காட்சி யனுமானம்
ஓது முறையாலறிவினை வுணர்தல் கருதலனுமானம்
நீதி யான் முற் கன்மபல நிகழ்வதிப்போ திச் செய்தி
ஆதி யாக வரும்பயனென் றறித லுரையாலனுமானம்

24. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 20
25. மேற்குறிப்பிட்டது - பாடல் 6

அத்தியாயம் — ஏழு

அறிவாராய்ச்சியியல்

1. Philosophy என்ற சொல்லானது Philosophia எனும் கிரேக்க சொல்லிலிருந்து பெறப்பட்டதாகும் கிரேக்க சொல்லான sophia என்பது ஞானம் (wisdom) எனப் பொருள் குறித்து நிற்கும். Philos விழைவு அல்லது விருப்பு எனப்படும். இது ஞானத்தில் விருப்பு அல்லது ஞானநேயம் (Love of wisdom) எனப் பொருள் தருவதாகும்.
see Passmore, John 1972 'Philosophy' Encylopedia of Philosophp Ed Paul Edwards Collier macmillan Publishers London Vol 5 P. 216
2. வித் - அறிவு - வித்யா - அறிவிலிருந்து பிறந்தது வித்தை வித்தியாலயம் என்பனவும் இதனிலிருந்தே எழுந்தது.
வேதம் எனில் மிகச் சிறந்த அறிவு எனப் பொருள்படுவதாக பேராசிரியர் சிவசாமி தனது நூலில் குறிப்பிடுதல் காண்க.சிவசாமி. வி. 1989, சமஸ்கிருத இலக்கியச் சிந்தனைகள் நியூஈரா பப்ளிகேஷன்ஸ் லிமிட்டெட், யாழ்ப்பாணம்
3. Margaret and James stutley, A Dictiorary of Hinduism, United Kingdom P. 312,
4. Prasad Jwala, 1987, History of Indian Epistemology Munohiram Manaharlal Publishers, New Delhi P. 138
5. Gnanakumaran, N, 1989 Indian Philosophy and Knowledge, The Evelyn Ratnam Institute's Seminar Papers 1989, University lane, Jaffna PP. 2 - 3
6. Margaret and James stutley, Op. Cit P. 332
7. இப்பதினான்கு வகையில் நான்குவேதம் ஆறு வேதாங்கங்கள் புராணங்கள் மீமாஞ்சை நியாயம் தர்மம் என்பன அடங்குமென்பர்.
8. மேலே சுட்டப்பட்ட பதின்னான்கு பிரிவினுள் அடங்குவனவற்றுடன் நான்கு உபவேதங்களும் உள்ளடங்குமென்பர்.
9. Mundaka Upanisad I - i - iv
10. Katha Upanisad I - ii - 23
11. Mundaka Upanisad I - i - vi
12. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் செய்யுள் 276
13. பேரளம் சிரேவணம் சித்தரின் சிவஞானதீபம் - செய்யுள் 62
14. சிவஞான சித்தியார் - சுபக்கம், அளவையடக்கம் செய்யுள் 6

15. ''கேட்டலுடன் சிந்தித்தல் கேடிலாமெய் தெளிலால்
வாட்டமுறா வுற்பல நோய் மாறுமோ - நாட்டமுற்று
மெய்யான நிட்டையினை மேவினர்கட்கின்றோதான்
பொய்யாம் பிறப்பிறப்போம்''
தாயுமான சுவாமிகள் பாடல்கள், ஸ்ரீராமகிருஷ்ணதபோவனம், திருச்சி 1980 உடற்பொய்யுறவு - செய்யுள் - 8 - ப.241

16. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் - செய்யுள் 276

17. ''சிவனடியே சிந்திக்கும் திருப்பெருகுசிவஞானம்
பவமதனை யறமாற்றும் பாங்கினிலோங்கிய ஞானம்
உவமையிலாக் கலைஞான்ம் உணர்வரிய மெய்ஞானம்
தவமுதல்வர் சம்பந்தர் தாமுணர்தாரந் நிலையில்''
சேக்கிழார் பெரியபுராணம், 1950 திருத்தொண்டர் புராணம் திருப்பனந்தாள் ஸ்ரீ காசிமட வெளியீடு, திருச்சிராப்பள்ளி, ப. 309

18. மெய்ஞ்ஞானம், உண்மைஞானம், சிவஞானம், துகளறுபோதம் அருள் ஞானம், பரஞானம் என்பன ஒரு பொருள் சுட்டுவன

19. ''எப்பொருள் எத்தன்மைத்து ஆயினும் அப்பொருள் மெய்ப்பொருள் காண்பது அறிவு'' - குறள் 355 மெய்யுணர்தல்.
''எப்பொருள் யார்யார் வாய்க்கேட்பினும் அப்பொருள் மெய்ப்பொருள் காண்பது அறிவு''
- குறள் 423 - அறிவு உடைமை

20. திருக்குறள், மெய்யுணர்தல் குறள் 358

21. மேற்குறிப்பிட்டது. குறள் 356

22. மேற்குறிப்பிட்டது. குறள் 357

23. குறள், 358

24. மேற்குறிப்பிட்டது. குறள் 359

25, சிவகசிந்தாமணி - முத்தி இலம்பகம் 2845

26. Sreenivasa Rao G, S S, The concenpt of being in Radhakrishnan and Tillich, Indian Philosophycal Annual, Vol XII Madras University Madras P 96

27, துரைசுவாமிப்பிள்ளை (பதிப்பு) 1954 வாசகரின் ஞானமிர்தம், அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம், தமிழ்நாடு. ப. 37

28. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம் செய்யுள் 279

29. Aitareya Upanisad III. i. 3.

30. சச்சிதானந்த சுவாமிகள், 1899, திருக்குத்திரிசிய விவேகம், திருத்துருதி இந்திரபீடம் கரபாத்திர சுவாமிகள் ஆதின தரும பரிபாலன சபை. சென்னை. ப. 77

31. அருணாசலம் (பதிப்பு) ஆளவந்தாரின் ஞானவாசிட்டம் - 1937 சென்னை. ப. 298

32. See Taittriya Upanisad II i 1
Brhadaranyaka Upanisad III. ix. 28; ii. iv. 12
Aitareya Upanisad V. 3 etc
33. திருவாசகம் - சிவபுராணம் - செய்யுள்வரி 35
34. திருவருட்பயன், பதிமுதுநிலை - செய்யுள் 1
35. தாயுமான சுவாமிகள் பாடல்கள், எந்நாள் கண்ணி. 14-7
36. பொன்னம்பல சுவாமிகள் (உரை) 1922, கைவல்ய நவநீதம் சென்னை அமெரிக்கன் டைமண்ட் பிரஸ், சென்னை -ப.100
37. அறிவு - அறிவின்மையைச் சுட்ட வித்தை - அவித்தை எனும் பதங்கள் வேதாந்தம் போன்ற பல தரிசனங்களாலும் எடுத்தாளப்படுகின்றன.
ஈசுவாசிய உபநிடதம் 9 - 10 - 15;
பிருகதாரணிய உபநிடதம் 4 - 3 - 20; 4 - 4 - 3;
கதோ உபநிடதம் 2. 4 . 5;
சுவேதாஸ்வர உபநிடதம் 5 . 1
38. திருவாசகம் - சிவபுராணம் செய்யுள்வரி 40
40. தாயுமான சுவாமிகள் பாடல்கள், எந்நாள் கண்ணி 14 - 28
41. முற்குறிப்பிட்டது, சச்சிதானந்த சுவாமிகள் ப. 215
42. காரைக்காலம்மையார், அற்புதத்திருவந்தாதி செய்யுள் 20
43. திருமூலர் திருமந்திரம் 2318 ம் பாடல்
44. ஆரணிகுப்புசாமி முதலியார், 1924 சிந்தனை வெண்பா கைவல்ய நவநீதவசனம் ஆனந்த போதினி சென்னை ப. 94
45. ஈசானசிவன் (உரை) 1950 துகளறு போதம், கலாநிதியந்திர சாலை, பருத்தித்துறை. இலங்கை செய்யுள்கள் 30ம் 37ம்
46. சிவஞானபோதம் - பத்தாம் சூத்திரம்
47. தாயுமான சுவாமிகள் பாடல்கள், ஆசை எனும் செய்யுள் 24
48. சிவஞானசித்தியார் - சுபக்கம் செய்யுள் 5
49. திருஞானசம்பந்தர் தேவாரம் - 3 312 - 5
50. திருவருட்பயன் - உயிரவைநிலை குறள் 5
51. திருவருட்பயன் - உயிர்விளக்கம் குறள் 9
52 சிவஞான போதம் - ஒன்பதாம் சூத்திரம்
53. சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம் செய்யயுள் 279
54. பிரம சூத்திர பாஷ்யம் 1 - 1 - 3
55. Kena Upanisad i 3;
Katha Upanisad I ij 9
56. Aitareya Upanisad iii i 3
57. காசிவாசி செந்திநாதையர், 1917, தேவாரம் வேதசாரம், சைசித்தாந்த மகா சமாஜம் சென்னை ப. 45
58. சிவஞானசித்தியர், சுபக்கம் செய்யுள் 274

59. துகளறுபோதம், செய்யுள் 34
60. மேற்குறிப்பிட்டது, செய்யுள் 39
61. வச்சிரவேல் முதலியார். சு. 1977. சிவஞானபாடியத்திறவு சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், சென்னை ப 132
62. சிவப்பிரகாசம் - செய்யுள் 85
63. சிவஞானதீபம் - செய்யுள் 154
64. சிவப்பிரகாசம் செய்யுள் 69
65. சிவஞானசித்தியார் - சுபக்கம், 246ம் பாடல்
66. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம், 247ம் பாடல்
67. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம். 245ம் பாடல்
68. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் - 282ம் பாடல்
69. உண்மைநெறி விளக்கம் பாடல் 1
70. மேற்குறிபிட்டது பாடல் 21
71. துகளறு போதம் பாடல் 30
72. உண்மைநெறி விளக்கம் பாடல் 2
73. துகளறு போதம் பாடல் 32
74. உண்மைநெறி விளக்கம் பாடல் 3
75. துகளறுபோதம் பாடல் 45
76. உண்மைநெறி விளக்கம் பாடல் 8
78. Sundara Ramaiah, S, 1988 language Sentences and Brahman Advaita Vedanta, The Voice of Sankara, Madras Feb. May 1988 PP 117 - 124
78. துளகறுபோதம் பாடல் 40
79 மேற்குறிப்பிட்டது பாடல் 42
80 Sarvam Karmakhilam pratha Jnana Parisamapyata, Bhagavad Gita 4 - 33

அத்தியாயம் — எட்டு

சைவசித்தாந்தத்தில் விடுதலை

1. சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம் பாடல். 264
2. சிவநெறிப்பிரகாசம் பாடல் 208
3. திருவருட்பயன் - குறள் 2 - 7
4. சிவஞானபோதம்- 4 - 2 - 1
5. திருவருட்பயன் - குறள் 3 - 10
6. மேற்குறிப்பிட்டது- குறள் 5 - 8
7. திருவாசகம் சிவபுராணம், வரி 18
8. கந்தபுராணம் - தக்ஷகாண்டம் உபதேசப்படலம் பாடல் 32
9. காரைக்காலம்மையார் அற்புதத்திருவந்தாதி - பாடல் 17
10. சிவநெறிப்பிரகாசம் பாடல் 211
11. சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம் - 263
12. மேற்குறிப்பிட்டது, பாடல் - 270
13. தாயுமானசுவாமிகள் பாடல்- பராபரக் கண்ணி, 157
''விரும்பும் சரியைமுதல் மெய்ஞ்ஞானம் நான்கும்
அரும்பு மலர் காய் கனி போலன்றோ பாராபரமே''
14. சிவஞானசித்தியார். சுபக்கம்- 271
15. மேற்குறிப்பிட்டது- பாடல் 279
16. மேற்குறிப்பிட்டது- பாடல் 279
17. மேற்குறிப்பிட்டது- பாடல் 276
18. மேற்குறிப்பிட்டது- பாடல் 277
19. மேற்குறிப்பிட்டது- 274
20. இருபா இருபஃது- பாடல் 20-9-13
21. திருவருட்பயன்- குறள் 8-4
22. ஆன்மாவும் சிவமும் ஒன்றாய் வேறாய் உடனாய் விளங்கும் அத்துவித நிலையானது ஐந்தாம் அத்தியாயத்தில் ஏலவே எடுத்தாளப்பட்டுள்ளமை அவதானிக்கத்தக்கதாகும்.
23. சிவஞானபோதம்- சூத்திரம்-11
24. திருவாசகம், சிவபுராணம் வரி- 32
25. சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம் பாடல் 290
26. திருமந்திரம் பாடல்- 1595
27. சிவஞானசித்தியார் சுபக்கம் பாடல் 291
28. மேற்குறிப்பிட்டது- பாடல் 321
''இரும்பைக் காந் தம்வலித்தாற் போலியைந்தங் குயிரை
எரியிரும்பைச் செய்வதுபோ லிவனைத்தா னாக்கி
அரும்பித்தந் தனத்தையன லழிப்பதுபோன் மலத்தை
அறுத்தமல னப்பணைந்த வுப்பேபோ லணைந்து
விரும்பிப்பொன் னினைக்குளிகை யொழிப்பதுபோ லடக்கி
மேளித்துத் தானெல்லாம் வேதிப்பா னாகிக்
கரும்பைத் தேனைப்பாலைக் கனிய முதைக் கண்டைக்
கட்டியையொத் திருப்பனந்த முத்தியினிற் கலந்தே''

உசாத்துணை நூல்கள் 1

Balasubramaniam, R. (Ed) Indian Philosophical Annual, Vol-19, University of Madras, Madras. 1987.

Bhandarkar, R.G, Vaisnavism Saivism and Minor Religious Systems, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. 1982.

Cowell, E.B and Gough, A.E, (Trans) Madhavacharya Sarva Darsana Samgraga, Chowkamba Sanskrit Series, Varanasi, 1961

Dasgupta, S, A History of Indian Philosophy Volume V, Motilal Banarsidas, Delhi, 1975

Datta, D.M, The Six ways of Knowing. George Allen and Unwin Ltd, London 1930

David, Richard. H, Rituals in an Oscillatins Universe, Princeton University, Press, New Jersey, 1988.

Devasenapathi, V.A, Saiva Siddhanta, University of Madras, Madras. 1974.

Filliozat, Jean Introduction, Rauravagama Vol. I, Institut Francais Dindologie Pondichery. 1985

Gambhiranadnda, Swami (Trans) Aitareya Upanisad, Advaita Ashrama Calcutta 1978.

..................(Trans) Brahma- Sutra Bhasya of Sankaracarya Advaita Ashrama. Calcutta, 1977.

..................(Trans) Katha Upanisad, Advaita Ashrama, Calculta. 1980.

..................(Trans) Kena Upanisad, Advaita Ashrama, Calculta, 1981.

..................(Trans) Mundaka Upanisad, Advaita Ashrama, Culculta. 1978.

..................(Trans) Taittiriya Upanisad, Advaita Ashrama, Calculta 1980.

Janaki S, S, (Ed) Siva Temple and Temple Rituals, The Kuppusami Sastri Research Institute, Madras. 1988

Jethalal, G. Shah, Shri Vallabhacarya; His Philosophy and Religion, The Pushtimargiya Pustakalaya Nadiad, India. 1969.

Jwala, Prasad, History of Indian Epistemology, Manushiram Manoharlal Publishers New Delhi. 1987.

Madhavananda, Swami (Trans) The Brhadarnyaka Upanisad, Advaita Ashrama, Calculta. 1980

Margaret and James Stutley, A Dictionary in Hinduism, United Kindom. 1977.

MeenadchiSundaram, T.P. Collected Lectures of Saiva Siddhanta, Annamalai University, India, 1978.

Nallaswamipillai, J.M, Studies in Saiva Siddhanta, Dharma puram Adhinam, Madras.1962.

Narayana Ayyar, C.V, Origin and Early History of Saivism in South Indian University of Madras. 1936.

Pandey, K.C, An Out Line of History of Saiva Philosophy, Motilal Bararsidas Delhi. 1986.

Paranjoti, V,Saiva Siddhanta, Luzac & Co Ltd, London.1954

Passmore, John, Philosophy •Encylopaedia of Philosophy Ed. Paul Edwards, Collier Macmillan Publishers London. 1972

Radhakrishnan, S, Indian Philosophy Vol- II George Allen and Unwin Ltd. London. 1971.

Rajamanikam, M, Development of Saivism in South India 300 - 1300 A.D, Dharmapuram Adinam, Madras 1964.

Sinha, J. Schools of Saivism, Sinha Publishing House India 1975.

Sivananda, Swami, Principal Upanisads, Vol- I The Sivanada Publication League, India. 1942.

..................Principal Upanisads Vol - II The Sivananda Publication League, India 1951.

Sreenivasa Rao,G.S.S, The Concept of being in Radhakrishnan and Ttllich, Indian Philosophieal Annual Vol-XII University of Madras, Madras, 1978.

Sundara Ramiah, S. Language Sentences and Brahman in Advaita Vedanta, The Voice of Sankara, Madras Feb - May. 1988.

Suryanarayana Sastri, S. S, (Trans) The Saivapribasa of Saivagrayogin: The Dr.S. Radhakrishnan Institute

for advanced Study in Philosophy University of Madras, Madras. 1982.

Thirunanasampanta Nayanar Tevaram. Vol- I Nanasampantar Institut Franas de Pondichery, India. 1984.

Thirunanasampantan, P, Tirumular to The Syelem of Saivism Collected Lecturers on Saiva Siddhanta, Annamala University Publication, India. 1978.

Vajravelu Mudaliar, K, Lectures on Saiva Siddhanta, Annamalai University India. 1953.

Vidya Dehejia, Slaves of Lord, the path of Tamil Saint, Munushiram Manoharlal Publishers, Delhi. 1988.

Winslow, M. Winslow's A Comprehensine Tamil and English Dictionary, Asian Educational Services, Madras. 1989.

Zvelebil, Kamil, The Simile of Murukan on Tamil Literature of South India. Leiden. E.J. Brill Nertheland 1973

Tamil Lexicon Vol- III University of Madras, Madras. 1982.

The Encylopaedia of Tamil Literature Institute of Asian Studies, Thiruwanmiyur, Madras. 1990.

உசாத்துணை நூல்கள் — II

அடிகளார்	(பதிப்பு) பேரளம் இரேவண சித்தரின் சிவஞானதீபம், தஞ்சை சரஸ்வதி மஹால் வெளியீடு, இந்தியா. 1891
அருணாசலம், மு.	(பதிப்பு) தத்துவப் பிரகாசரின் தத்துவப் பிரகாசம், இந்தியா, 1965
அருணாசலசுவாமிகள்	(உரை) ஆளவந்தாரின் ஞான வாசிட்டம், பி. இரத்தினநாயக்கர் ஸன்ஸ், இந்தியா - 1937
ஆரணி குப்புசாமி முதலியார்	கைவல்ய நவநீதவசனம், ஆனந்த போதினி, இந்தியா 1924
இராமநாதபிள்ளை, ப.	(உரை) சிவப்பிரகாசம் மூலமும் மதுரைச்சிவப்பிரகாசர் உரையும், சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை 1969
________	(பதிப்பு) திருவுந்தியாரும் திருக்களிற்றுப்படியாரும், சைவசிந்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை - 1967
________	(பதிப்பு) இருபாவிருபது, உண்மை விளக்கம், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை - 1968
________	(பதிப்பு) மெய்கண்ட தேவநாயனார் சிவஞானபோதமும் மாதவச் சிவஞான முனிவர் சிற்றுரையும், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம். சென்னை - 1975.
________	(உரை) தாயுமானவடிகள் திருப்பாடல்கள், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை - 1975
இராமநாதபிள்ளை ப; சிதம்பரனார், ஆ.	(உரை) திருமந்திரம், பகுதி I, சைவ சித்தாந்த நூற் பதிப்புக் கழகம், சென்னை - 1969

———————— (உரை) திருமந்திரம், பகுதி II, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை -1975.

இராமசாமிப்புலவர், சு. அ, (உரை) பதினொராந் திருமுறை, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை - 1971

ஈசான சிவன் (உரை) சீகாழிச் சிற்றம்பல நாடிகளின் துகளறு போதம், கலாநிதி யந்திர சாலை பருத்தித்துறை - 1950.

கணபதிப்பிள்ளை, சி. (உரை) கச்சியப்பசிவாசாரியாரின் கந்த புராணம், இந்து மாணவர் சங்கம், இலங்கைப் பேராதனைப் பல்கலைக் கழகம், இலங்கை - 1967.

கந்தப்பிள்ளை, வி. (பதிப்பு) தத்துவப் பிரகாசரின் தத்துவப் பிரகாசம், இரகுநாதையர், கொக்குவில், இலங்கை - 1952.

கந்தையா, மு. சித்தாந்தச் செழும் புதையல்கள், ஈழத்துச் சித்தாந்த சைவ வித்தியா பீடம், யாழ்ப்பாணம் -1978

கோவிந்தசாமிப்பிள்ளை, இராம, (பதிப்பு) தத்துவ விளக்கம், சரசுவதி மஹால்நூல் வெளியீடு, இந்தியா-1963

சச்சிதானந்த சுவாமிகள் திருக்குத் திரிசிய விவேகம், திருத்துருத்தி இந்திரபீடம், கரபாத்திர சுவாமிகள் ஆதீன தரும பரிபாலனசபை, சென்னை - 1899

சங்கரபண்டிதர், சைவப்பிரகாசனம், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை - 1925

சாமிநாதையர், உ. வே. (உரை) ஸ்ரீ குமரகுருபர சுவாமிகள் பிரபந்தத் திரட்டு, காசி மடம், சென்னை - 1952

———————— (பதிப்பு) நன்னூல் மூலமும் சங்கர நமசிவாயர் உரையும், உ. வே. சாமிநாத நூல் நிலையம், சென்னை-1991.

சாமி சிதம்பரனார், (உரை) திருக்குறள், ஸ்டார் பிரசுரம் இந்தியா 1962

சித்பவானந்தர், சுவாமி (உரை) திருவாசகம், ஸ்ரீராம கிருஷ்ண தபோவனம், திருச்சி - 1992.

(உரை) பகவத்கீதை, ஸ்ரீராம கிருஷ்ண தபோவனம், திருச்சி - 1961.

சித்தாந்த சாத்திரம், சைவசித்தாந்த மகாசமாஜம், சென்னை - 1934.

சிதம்பரனார், ஏ. திருமூலநாயனார் வரலாறு, திருமூலர் திருமந்திரம், சைவசித்தாந்த நூற் பதிப்புக் கழகம், சென்னை - 1969.

சிவசாமி, வி. சம்ஸ்கிருத இலக்கியச் சிந்தனைகள், நியூ ஈரா பப்ளிகேஷன்ஸ் லிமிட்டெட், யாழ்ப்பாணம் - 1989.

சிவபாதசுந்தரம், சு. (உரை) திருவருட்பயன், சைவபரிபாலனசபை, யாழ்ப்பாணம் - 1980.

சிவலிங்கனார், ஆ. சிவஞானமுனிவர் ஓர் உரையாசிரியர், *Indian Philosophical Annual Vol - 19.* சென்னைப் பல்கலைக் கழகம், சென்னை - 1986-1987.

சிவாக்கிரக யோகிகள் சிவநெறிப்பிரகாசம், திருவாவடுதுறை ஆதீனம், இந்தியா - 1968.

சுந்தரமூர்த்தி நாயனார் தேவாரத் திருப்பதிகங்கள், தருமையாதீனம், இந்தியா - 1964.

சுப்பிரமணியம், சு. வே. (பதிப்பு) சிவஞானமாபாடியம், உலகத் தமிழ்க்கல்வி இயக்கம், சென்னை - 1986.

சுப்பிரமணியபிள்ளை, கே. மெய்கண்டரும் சிவஞானபோதமும், சைவசித்தாந்த நூற் பதிப்புக் கழகம், சென்னை - 1949.

சுப்பிரமணியபிள்ளை, க.	அறிமுகம், மெய்கண்ட சாஸ்திரம் பதின்னான்கு. சைவசித்தாந்த நூற் பதிப்புக் கழகம். சென்னை - 1925.
செந்தில்நாதையர், காசி வாசி	(மொழி) நீலகண்ட சிவாசாரியார், பிரம்ம சூத்திர சிவாத்துவித பாடியம், செந்தில்நாத சுவாமிகள் பிரஸ், சென்னை - 1907.
————————	தேவாரம் வேதசாரம், சைவசித்தாந்த மகா சமாஜம், சென்னை - 1917.
சோமசுந்தரனார்,	(உரை) மணிமேகலை, சைவசித்தாந்த நூற் பதிப்புக் கழகம், சென்னை - 1971.
ஞானகுமாரன், நா.	மாயை பற்றிய கொள்கையும், சங்கர வேதாந்தக் காட்சியும், பிரசுரிக்கப் படாத முதுகலைமாணிக்கான ஆய்வுக் கட்டுரை. யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகம், யாழ்ப்பாணம் - 1983.
————————	இந்திய மெய்யியலும் அறிவும், ஈவ்லின் ரத்தினம் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள் - 1989, பல்கலைக் கழக ஒழுங்கை, யாழ்ப்பாணம் - 1989.
தத்துவலிங்கதேவர்	தத்துவ நிஜானுபோகசாரம் (பதிப்பு, ஆண்டு விபரங்கள் பெறமுடியவில்லை)
தாயுமானசுவாமி பாடல்கள்	ஸ்ரீ ராம கிருஷ்ண தபோவனம், திருச்சி - 1980.
திருவிளங்கம், மு.	(உரை) சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம், கூட்டுறவுத் தமிழ் நூற் பதிப்பு விற் பனைக்கழகம், யாழ்ப்பாணம் - 1971.
திருநாவுக்கரசு நாயனார்	தேவாரத் திருப்பதிகங்கள், தருமை யாதீனம், இந்தியா - 1957.
திருமூலர்	திருமந்திரம், மௌனாச்சிரமம், கொழும்பு - 1993.

துரைசுவாமிப்பிள்ளை	(பதிப்பு) வாகீசரின் ஞானாமிர்தம், அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம், தமிழ்நாடு - 1954.
தேவசேனாதிபதி, வ. ஆ.	சைவசித்தாந்தத்தின் அடிப்படைகள், சென்னைப் பல்கலைக் கழகம், சென்னை - 1981.
மறைஞானசம்பந்தநாயனார்	சைவசமய நெறி, வித்தியாநுபாலன யந்திரசாலை, சென்னை - 1924.
மறைஞானசம்பந்த தேசிகர், சிவாக்கிர யோகிகள், ஞானப் பிரகாசர், சிவஞானயோகியர் நிரம்பவழகியர், சுப்ரமண்ய தேசிகர்	(உரை) சிவஞானசித்தியார், சிவஞான போதயந்திரசாலை, சென்னை - 1888
மறைஞான்சம்பந்த தேசிகர், நிரம்பவழகிய தேசிகர்	(உரை) சிவஞானசித்தியார், சுபக்கம். திருவாவடுதுறை ஆதீனம், இந்தியா - 1957.
முத்துராமன்	சைவசித்தாந்தம், தமிழ்பாடநூல் நிறுவனம், சென்னை - 1975.
மெய்கண்டதேவர் சிவஞான போதமும், சிவஞானயோகிகள் சிவஞானபாடியமும்	சூரியனார் கோவில் ஆதீனம் சென்னை - 1922.
மெய்கண்ட சாஸ்திரம்	சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை 1924.
பட்டுச்சாமி, தி.	(பதிப்பு) கந்தபுராணம், திருப்பனந்தாள் ஸ்ரீ காசி மடத்து வெளியீடு, இந்தியா - 1952.
பொன்னம்பல சுவாமிகள்	(உரை) கைவல்லிய நவநீதம், அமெரிக்கன் டைமண்ட் பிரஸ், சென்னை - 1922.
வச்சிரவேல் முதலியார், க.	சிவஞானபாடியத் திறவு, சென்னைப் பல்கலைக் கழகம், சென்னை - 1977.
————————	(உரை) திருவருட்பயன், இந்து மாணவர் சங்கம், இலங்கைப் பல்கலைக் கழகம், பேராதனை - 1967
வைதீக சுத்தாத்துவித சைவ சித்தாந்தம்	(ஆசிரியர், பதிப்பு, ஆண்டு முதலிய விபரங்கள் பெற முடியவில்லை)

பிழை திருத்தம்

பக்கம்	வரி	பிழை	திருத்தம்
5	17	மாதவச்சாரியார்	மாதவாச்சாரியார்
7	17	பிரமம்	பிரம்ம
10	25	மகுடாகம்	மகுடாகமம்
13	10	சுட்டுசின்ற	சுட்டுகின்ற
13	20	மெய்ய	மெய்யா
18	11	சிவாசாரியரல்	சிவாசாரியாரால்
22	12,15	சகுனப்	சகுணப்
30	2	எழுதுதல்	எழுதல்
33	26	மெய்யியளாளரின்	மெய்யியலாளரின்
40	9	இறைவலே	இறைவனே
40	27	அறிவித்து	அறுவித்து
54	31	வைகரி	வைகாரி
59	26	அப்பிராகசம்	அப்பிரகாசம்
63	26	அடுக்க	அடுக்கி
67	21	ஒன்றே	அன்றே
76	7	பிரட்தியட்சத்தினை	பிரத்தியட்சத்தினை
108	18	சிவனை என்றும்'	சிவனை என்றும்,[18]
120	19	புதிந்க்கு	புந்திக்கு
122	8	*Philosophn*	*Philosophy*
122	16	*Dictiorary*	*Dictionary*
123	1	தெளிலால்	தெளிவால்
123	27	*Concenpt*	*Concept*
123	28	*Philosophycal*	*Philosophical*
126	5	திருவட்பயன்	திருவருட்பயன்
126	13	ள்	கனி