# இந்தியச் சிந்தனை மரபு

கலாநிதி நா. சுப்பிரமணியன்
கௌசல்யா சுப்பிரமணியன்

இரா. விசய வேலவன்.

# இந்தியச்
# சிந்தனை
# மரபு

# இந்தியச் சிந்தனை மரபு

கலாநிதி நா. சுப்பிரமணியன்
முதுநிலை விரிவுரையாளர், தரம் 1
தமிழ்த்துறை, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகம்
யாழ்ப்பாணம், இலங்கை.

இசை, நாடக- அரங்கியற் கலா வித்தகர், கலைமாணி
கௌசல்யா சுப்பிரமணியன்
ஆசிரியர், யூனியன் கல்லூரி, தெல்லிப்பழை
இலங்கை

சவுத் ஏசியன் புக்ஸ்
1993

Inthiya Chinthanai Marabu
N. Subramanian., Kawsalya Subramanian

First Edition : June 1993
Published by : South Asian Books
Rupees Forty Five

இந்தியச் சிந்தனை மரபு
நா. சுப்பிரமணியன், கௌசல்யா சுப்பிரமணியன்
உரிமம் : திலீபன், பாரதி, ஷர்மிளா.

முதற் பதிப்பு : ஜூன் 1993
லேசர் அச்சுக்கோர்வை : சென்னை மீடியா & பிரிண்ட்ஸ்
அச்சு : கார்த்திக் பிரிண்டர்ஸ்
வெளியீடு : சவுத் ஏசியன் புக்ஸ்
ரூபாய் நாற்பத்தைந்து

SAB

சவுத் ஏசியன் புக்ஸ்
6/1 தாயார் சாகிப் 2வது சந்து
சென்னை 600 002

# பதிப்புரை

இந்நூல் ஒரு சமூக வரலாற்று நூலல்ல. பல்வேறு சிந்தனைகள் பல காலகட்டங்களில் சமூகத்தின் மீது அது செலுத்திய தாக்கம், பன்பாட்டு பாரம்பரியத்தின் தொடக்கம் போன்ற விவரங்கள் ஆங்காங்கே விவரிக்கப்பட்டிருப்பினும், அடிப்படையில் இந்நூல் இன்று இந்தியா, பாரதம் என்று அழைக்கப்படும் பரந்த நிலப்பரப்பை கொண்ட இப்பகுதியில் தோன்றிய பல்வேறு சிந்தனைகள் தத்துவ மரபுகள் பற்றிய ஒரு சுருக்கமான அறிமுகம் மட்டுமே.

இந்நூல் பண்டிதர்களை இலக்காக கொண்டு எழுதப்பட்டது அல்ல. இன்றைய இளைய தலைமுறையினர் பலர் தங்கள் சூழல்களை புரிந்து கொள்ள உதவிடும் நோக்கில் உருவாக்கப்பட்டது. வெவ்வேறு காலங்களில் தோன்றிய, மறைந்த, நிலவிவருகிற தத்துவ சிந்தனைகள், வழிபாடுகள், நம்பிக்கைகள் பற்றி எடுத்துக் கூறும் ஓர் அரிய முயற்சி.

10.06.93 எம். பாலாஜி

## பொருளடக்கம்


| | |
|---|---|
| முன்னுரை | x |
| சிறப்புரை: பேராசிரியர் முனைவர் பொன். கோதண்டராமன். (பொற்கோ) | xiii |
| இயல் 1: வேதமரபும் அதற்கு புறம்பான சிந்தனைகளும் | 1 |
| முன்னீடு | 1 |
| 1. வேத சிந்தனைகள் | 2 |
| 2. வேதமரபுத் தொடர்ச்சி | 9 |
| 3. ஐவகைத் தரிசனங்கள் | 12 |
| 4. உலகாயதம் | 14 |
| 5. சமணமும் பௌத்தமும் | 18 |
| 5.1. சமணம் | 18 |
| 5.2. பௌத்தம் | 19 |
| 6. வேறு சில சிந்தனைகள் | 24 |
| 7. ஆய்வுப் பார்வையில்.... | 27 |
| இயல் 2: கீதையும் குறளும் | 34 |
| 1. தோற்றுவாய் | 34 |
| 2. காலமும் சூழலும் | 34 |
| 3. கீதை. | 41 |
| 3.1. தொனிப்பொருளும் அமைப்பியலும் | 41 |
| 3.2. கடவுட் கோட்பாடு | 46 |
| 3.3. விடுதலை வழி | 50 |
| 3.4. வாழ்வியல் நோக்கு | 54 |
| 4. குறள் | 55 |
| 4.1. உள்ளடக்கமும் அமைப்பும் | 56 |
| 4.2. அடிப்படைகள் | 56 |
| 4.3. வாழ்வியல் | 63 |
| 4.4. கடவுளும் ஊழும் | 67 |
| 5. ஒப்புநோக்கிலே.... | 75 |

இயல் 3: பக்திநெறியும் தத்துவ விரிவும் 79

1. பக்தி இயக்கத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் 79
1.1. நாயன்மார், ஆழ்வார் பணிகள் 82
1.2. கோயில் எய்திய முதன்மை 92
2. தத்துவ விரிவு. 96
2.1. வேதாந்த வகைகள் 97
2.2. சைவ தத்துவங்கள் 102
2.2.1. ஆகமம் 103
2.2.2. சைவ சித்தாந்தம் 105
2.2.3. சைவசித்தாந்தம் சுட்டும் விடுதலை – துவைதத்துடன் ஒப்புநோக்கு 108
2.2.4. வீரசைவமும் அதன் மனிதநேய நோக்கும் 109
3. தமிழ் நாட்டில் மனிதநேய அணுகுமுறைகள் 110
4. திருமந்திரமும் சித்தர் சிந்தனைகளும் 112

இயல் 4: மரபு – தேசியம் – ஆன்மநேயம் 117

1. பண்பாட்டுப் பாதுகாப்புச் சூழலில்.... 118
2. வேதமரபு இஸ்லாம் தொடர்புச் சூழல் 120
3. மீளாய்வுச் சூழலும் மரபுமாற்ற முயற்சிகளும் 124
4. தேசிய உணர்வெழுச்சியின் உள்ளீடாக.... 128
4.1. ராம்மோகனரும் தேசிய பண்பாட்டு அடையாளங்களும் 128
4.2. வேதங்களை நோக்கி.... கிழக்கின் ஒளியாக ..... 135
4.3. வேதாந்தம்: பொதுமனிதனை நோக்கி..... 139
4.4. ஆன்மநேய அணுகுமுறை 149
5. ஈழத்தில்.... 155

நிறைவுரைக்குப் பதிலாக..... 160

1. தேசிய – ஆன்மநேய உணர்வுகளின் தொடர்ச்சியும் வளர்ச்சியும் 160
2. பாரதியின் சிந்தனை மாற்றமும் தமிழகத் தத்துவ விவாதச் சூழலும் 166
3. சுயவிமர்சனச் சூழல் 173

குறிப்புகள் 189

ஆய்வுத் துணை 197

கலைச்சொல் விளக்கம் 205

பொருளகராதி 210

# முன்னுரை

இந்தியத் துணைக்கண்டம் 4500 ஆண்டுகளுக்கு மேற்பட்ட பண்பாட்டு வரலாறு கொண்டது. கி.மு. 2500 ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டதான சிந்துவெளி நாகரிகம் இதன் தொன்மைக்குச் சான்றாகக் கொள்ளப்படுவது. இதனை அடுத்து வேதகால நாகரிகம் அமைந்தது. இது கி.மு. 1500 ஆண்டுகட்கு முற்பட்ட பழைமை வாய்ந்தது. இந்த நாகரிகம் சார்ந்த இலக்கியமாக எமக்குக் கிடைக்கும் வேத இலக்கியமே இந்தியப் பண்பாட்டின் உள்ளீடான சிந்தனையோட்டத்தைக் காட்டும் வகையில் எமக்குக் கிடைக்கும் நூற்சான்றுகளில் தொன்மைவாய்ந்ததாகும். இந்த இலக்கியம் தொடக்கம் இக்காலம் வரையான சிந்தனை மரபை வரலாற்று முறையில் தொடர்புபடுத்தி நோக்கும் முயற்சியாக இந்நூல் அமைகிறது. குறிப்பாக தத்துவம், அறம், ஒழுக்கம் ஆகியன தொடர்பான சிந்தனைகளே இந்நூலிற் கவனத்திற் கொள்ளப்படுகின்றன. இவற்றோடு தொடர்புடைய வகையில் சமயம் பற்றிய சிந்தனைகளும் இடம் பெறுகின்றன.

இந்நூல் நான்கு முக்கிய இயல்களுடனும் நிறைவுரைக்குப் பதிலாக இடம் பெறும் குறிப்புடனும் அமைகிறது. முதலாவது இயல் 'வேதமரபும் அதற்குப் புறம்பான சிந்தனைகளும்' என்ற தலைப்பில் இந்தியச் சிந்தனை மரபின் தோற்றக்கால நிலை சார்ந்த விபரங்களை அறிமுகம் செய்வதாக அமைகிறது. பொதுவாக கி.மு. நூற்றாண்டுகளின் சிந்தனைப் போக்குகள் – வேத சங்கிதைகள் உபநிடதங்கள் என்பவற்றின் சிந்தனைகள், ஐவகைத் தரிசனங்கள், உலகாயதம், சமணம், பௌத்தம், ஆசீவகம் முதலியன – இவ்வியலில் நோக்கப்பட்டுள்ளன.

இரண்டாம் இயல், இந்தியச் சிந்தனை மரபின் சிகரங்கள் எனப் பேசப்படும் நூல்களான ஸ்ரீமத் பகவத்கீதை, திருக்குறள் ஆகிய இரண்டையும் அருகில் வைத்து நோக்கும் முயற்சியாகும்.

இந்தியச் சிந்தனை மரபில் பக்தி இயக்கம் உருவாகி வளர்ந்த வரலாறு, அவற்றின் தொடர்ச்சியான தத்துவ வளர்ச்சி என்பன தொடர்பான சிந்தனைகள் மூன்றாவது இயலாக அமைகின்றன.

பல நூற்றாண்டுகளாகத் தொடர்ந்து வளர்ந்து வந்துள்ள இந்தியச் சிந்தனைகள் கி.பி. 12 – 14ஆம் நூற்றாண்டுகளை அடுத்து தேக்கம் எய்தத் தொடங்கின. அதே வேளை புதிதாக அறிமுகமான இஸ்லாமிய தத்துவத்துடன் தொடர்பும் ஏற்பட்டது. பின்னர் 19ஆம் நூற்றாண்டில்

தேசியம், ஆன்ம நேயம் ஆகிய உணர்வோட்டங்களில் மேற்படி சிந்தனைகள் புத்தெழுச்சி பெற்றன. இவ்வாறான வரலாற்றுப் போக்குகளை நான்காவது இயல் சுட்டியமைகிறது.

மேற்படி சிந்தனைமரபு 20 ஆம் நூற்றாண்டில் பேணி வளர்க்கப்பட்ட முறைமை தொடர்பான சில பொதுவான செய்திகளைச் சுட்டி, அவை தொடர்பான சில எண்ணங்களை முன்வைப்பதாக நிறைவுரைக்குப் பதிலாக... என்ற இறுதிப்பகுதி அமைகிறது.

இந்நூலாக்கத்துக்குப் பயன்பட்ட நூல்கள், கட்டுரைகள் ஆகியவற்றின் விபரம், கலைச்சொற்களின் விளக்கம், பொருளகராதி என்பன நூலின் இணைப்புக்களாக இடம் பெறுகின்றன.

இவ்வாறாக அமையும் இந்நூல் இந்தியச் சிந்தனை மரபைத் தொகுத்து நோக்கும் ஒரு முயற்சியேயன்றித் தத்துவ ஆய்வுமுயற்சியன்று. அத்தகு முயற்சிக்கு இத்தகு சிறு நூலமைப்பில் வாய்ப்பில்லை என்பது சுட்டிக்காட்டப்படவேண்டியதாகிறது.

இந்தியச் சிந்தனைப்பரப்பு முழுவதையும் இவ்வாறு தொகுத்து நோக்க வேண்டும் என்ற ஆர்வம் பல ஆண்டுகளாக எமது உள்ளத்தில் துளிர்விட்டிருந்தது. ஈழத்தில் பல்கலைக்கழக பாடத்திட்டத்தில் இடம் பெற்றுள்ள தமிழ், இந்து நாகரிகம் ஆகிய பாடப் பகுதிகளைக் கற்பதிலும் கற்பிப்பதிலும் பல ஆண்டுகளாக நாம் பெற்றிருந்த அநுபவம் இந்த ஆர்வத்தின் அடிப்படையாகும். எமது மாமா, சித்தப்பா உறவில் அமைந்தவரும் 'இந்திய தத்துவஞானம்' என்ற நூலின் ஆசிரியருமான (காலஞ்சென்ற) பேரறிஞர் கி. லக்ஷ்மணன் அவர்கள் எம்முடன் பல சந்தர்ப்பங்களில் நிகழ்த்திய உரையாடல்கள் எமது இவ்வார்வத்தை வளர்த்து வந்தன. தமிழகத்தில் வாழக் கிடைத்த சூழலில் சவுத் ஏசியன் புக்ஸ் அதிபர் பாலாஜி அவர்கள் தந்த தூண்டுதல் மேற்படி ஆர்வம் இந்நூலாக உருப்பெற உடனடிக் காரணி ஆயிற்று.

இந்தியச் சிந்தனை மரபு என்ற தலைப்பைத் தேர்ந்து தந்து எழுதத் தூண்டிய அவர் அம்முயற்சிக்கான நூல்கள், கட்டுரைகள் ஆகியவற்றையும் தந்து உதவினார். அவ்வப்போது எம்முடன் உரையாடல்கள் நிகழ்த்தி எமது சிந்தனை விரிவு பெறத் துணைபுரிந்தார்.

இந்நூலை எழுதத் தொடங்கிய வேளையில் பல அறிஞர் பெருமக்களின் ஆலோசனைகளை நாம் நாடிப் பெற்றோம். அறிஞர்கள் பெ.சு. மணி, த. கோவேந்தன், அக்னி ஹோத்ரம் ராமானுஜ தாத்தாசாரியார், சென்னைப் பல்கலைக்கழக சமஸ்கிருதத் துறை விரிவுரையாளர் டாக்டர் எஸ். பத்மநாபன் ஆகியோருடன் நிகழ்த்திய உரையாடல்கள் எமக்கு மிகு பயன் நல்கின. அறிஞர் கோவை 'ஞானி' அவர்களுடன் கொண்டிருந்த கடிதத் தொடர்பும் பயன் நல்குவதாக அமைந்தது.

மேற்சுட்டியவர்களுள் பெ.சு. மணி, த. கோ. வேந்தன் ஆகியோர் தமது நூல்கள் பலவற்றையும் தந்துதவினர். மேலும் பல நண்பர்கள் நூல்கள் பலவற்றைத் தம் தொகுப்பிலிருந்தும் நூலகங்களிற் பெற்றும் தந்துதவினர். இவ்வகையில் திரு.எஸ்.எஸ். கண்ணன் (கார்ல் மார்க்ஸ் நூலகம், சென்னை) முனைவர்கள் 'குறள்ஞானி' க. மோகனராசு, வீ. அரசு, சு. அரங்கராசன் (அக்னிபுத்ரன்) ம. இராஜேந்திரன் ஆகியோரும்

'காந்தளகம்' க. சச்சிதானந்தன் அவர்களும் செய்துள்ள உதவிகள் நெஞ்சை நெகிழ்விப்பன. இவர்கள் அனைவருக்கும் நன்றி என்ற சொல் மட்டும் கைம்மாறு ஆகாது.

நூலாக்கத்தில் ஈடுபட்டிருந்த வேளை மயிலாப்பூர் இராமகிருஷ்ண மட நூலகம், மறைமலையடிகள் நூலகம், கன்னிமாரா நூலகம், சென்னைப் பல்கலைக்கழக மெரினா வளாக நூலகம் ஆகியவற்றைப் பயன்படுத்தினோம். அவற்றின் மேலாளர்களுக்கும் நன்றியுடையோம்.

இந்நூலுக்குப் பொருத்தமானதொரு சிறப்புரை நல்கிச் சிறப்பித்துள்ள பேராசிரியர் முனைவர் பொன். கோதண்டராமன் (பொற்கோ) அவர்கள் எம்மீது கொண்டுள்ள அன்புக்குக் கைம்மாறு ஆற்றும் ஆற்றல் எமக்கில்லை.

இந்நூலின் ஒளி அச்சுக் கோர்வை செய்தளித்த சென்னை மீடியா அண்ட் பிரிண்ட்ஸ் மற்றும் அச்சக ஊழியர்களுக்கும் எமது நன்றிகள்.

எமது அநுபவம், அறிவு என்பவற்றின் நிறைவின்மை காரணமாக நூலில் நிகழ்ந்திருக்கக் கூடிய குறைகளை அறிஞர்கள் சுட்டிக் காட்டினால் நன்றியுடன் ஏற்று இனிவரும் பதிப்புக்களில் திருத்தங்கள் மேற்கொள்ள முனைவோம்.

10.5.93

நா.சு.
கௌ.

## சிறப்புரை

இந்தியச் சிந்தனை மரபு என்ற தலைப்பில் டாக்டர்.நா. சுப்பிரமணியன் அவர்களும் அவருடைய துணைவியார் திருமதி கௌசல்யா அவர்களும் உருவாக்கியுள்ள இந்த நூல் பெரிதும் வரவேற்கத்தக்க ஒரு நன்முயற்சி. அவர்களே கூறுவது போல், "இந்நூல் இந்தியச் சிந்தனை மரபைத் தொகுத்து நோக்கும் ஒரு முயற்சியே அன்றித் தத்துவ ஆய்வு முயற்சி அன்று". வரலாற்று நோக்கில் இந்தியச் சிந்தனை வளர்ச்சியை முறையாகப் புரிந்து கொண்டால்தான் இந்தியப் பண்பாடுகளையும் இந்திய மக்களின் மனப்பாங்குகளையும் சரியாகப் புரிந்து கொள்ள முடியும். அந்தவகையில் இத்தகைய நூல்கள் பெரிதும் உதவும் என்பதில் ஐயமில்லை.

வேதநெறிச் சிந்தனைகளும் அதனை மறுத்து அக்காலத்தில் நிலவிய சிந்தனைகளும் முதல் இயலில் விளக்கப்படுகின்றன. இரண்டாவது இயலில் பகவத்கீதையும் திருக்குறளும் ஆராயாப்படுகின்றன. பக்தி இயக்கத்தின் வளர்ச்சியும் அதனை ஒட்டிய விளைவுகளும் மூன்றாவது இயலில் விளக்கப் படுகின்றன. பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டுக்குப் பிறகு வளர்ந்த சிந்தனைமரபுகள் நான்காவது இயலில் விளக்கப்படுகின்றன. நிறைவுரை நோக்கில் இறுதியில் இன்றைய செல்நெறிகள் சுட்டிக் காட்டப்படுகின்றன.

இத்தகைய ஒரு நூலை உருவாக்க வரலாற்று உணர்ச்சியும் இலக்கியப் புலமையும் அறிவியல் நோக்கும் பெரிதும் தேவையென்பது சொல்லாமலே விளங்கும். இந்த நூலின் ஆசிரியர்கள், மிகுந்த உழைப்பின் பயனாக இந்த நூலை உருவாக்கியுள்ளார்கள். இந்தியச் சிந்தனை யோட்டங்களைத் தொகுத்து ஒருசேரக் காணும் வாய்ப்பு இந்த நூலில் உருவாக்கப் பட்டிருக்கிறது என்பதை மகிழ்ச்சியோடு குறிப்பிட வேண்டும்.

இந்த நூலாசிரியர்கள் நிறைவுப் பகுதியில், "எல்லாச் சிந்தனைகளிலும் நலன் பயப்பவற்றை ஒன்றுதிரட்டி மனிதன் செயற்பட வேண்டியுள்ளது", என்று குறிப்பிடுவதை நினைவில் கொண்டு இந்திய மக்கள் எல்லோருக்கும் தேவையானதும் ஏற்புடையதும் பயனளிப்பதுமான சிந்தனையோட்டத்தை உருவாக்க இத்தகைய நூல்கள் உதவவேண்டும்.

இந்திய வரலாற்றில் வேதநெறியாளர்களுக்கும் வேதமறுப்பு நெறியாளர்களுக்குமான போராட்டம் தொடர்ந்து நடந்து வந்திருக்கிறது. வேதநெறியாளர்கள் குறிப்பிடும் தர்மங்கள் எல்லாம் வருணாசிரம

தர்மத்தை மையமிட்டனவாகவே இருக்கின்றன. வேதமறுப்பு நெறியாளர்கள் குறிப்பிடும் அறமும் ஒழுக்கமும் பொதுநிலையில் மனிதநல் வாழ்வை மையமிட்டனவாக இருந்திருக்கின்றன.

இந்தியாவில் வேதநெறியின் செல்வாக்கு தொடர்ந்து வளர்ந்து வந்திருப்பது உண்மைதான் என்றாலும் வேதமறுப்புநெறி எந்தக் காலத்திலும் செயலிழந்து போய்விடவில்லை.

உழவுத் தொழிலை மனுதர்மம் ஒரு இழிவான தொழிலாகக் கருதுகிறது. ஆனால் வேதமறுப்புநெறி உழவுத் தொழிலை உயர்ந்த தொழிலாகப் போற்றுகின்றது.

வேதநெறி வேள்விக்குத் தலைமையிடம் கொடுத்துப் போற்றுகிறது. ஆனால் வேத மறுப்புநெறி வேள்வியை எதிர்ப்பதோடு கொல்லாமையையும் இன்னாசெய்யாமையையும் போற்றுகிறது.

இருநெறிகளுக்கும் உள்ள முரண்பட்ட நிலைப்பபாடுகளுக்கு இப்படிப் பல சான்றுகள் புலப்படுகின்றன. வேதங்களுக்கு முந்தைய சிந்தனையோட்ட நிலையையும் வளர்ச்சி வரலாற்றையும் உணர்த்தக்கூடிய கூறுகளை இன்று நாம் சமுதாயம் தழுவிய பௌத்த சமண வரலாற்றிலும் பக்தி இயக்க வரலாற்றிலும் சித்தர் மரபுச் சிந்தனைகளிலும் மக்கள் வழக்கிலுள்ள பழமொழிகளிலும் மரபு வழிக் கதைகளிலும் ஆங்காங்கே நுட்பமாகக் காணமுடிகிறது. இவற்றின் துணை கொண்டு வேதங்களுக்கு முந்தைய சிந்தனை மரபுவரலாற்றையும் இன்றுவரை அந்த மரபு வளர்ந்து வரும் பாங்கினையும் விரிவாக ஆராய வேண்டியது நம்முடைய தலையாய கடமைகளுள் ஒன்று.

இந்தியச் சிந்தனை மரபு பற்றித் தொடர்ந்து நிகழ வேண்டிய ஆய்வுக்கு டாக்டர் நா. சுப்பிரமணியன் அவர்களும் அவரது துணைவியாரும் உருவாக்கியுள்ள இந்த நூல் மிக நல்ல அளவுக்கு உதவும் என்று உறுதியாக நம்புகிறேன். இத்தகைய நூல்களை மேலும் தொடர்ந்து உருவாக்கி வழங்கும் வகையில் தமிழ் வழங்கு நல்லுலகம் இவர்களுக்கு ஊக்கமும் ஆக்கமும் அளிக்கும் என்று நம்புகிறேன்.

டாக்டர் பொற்கோ,
பேராசிரியர், தலைவர், தமிழிலக்கியத் துறை,
சென்னைப் பல்கலைக் கழகம்.

## காணிக்கை

எமது தந்தையர்

**பிரம்மஶ்ரீ ஜெ. நாகராஜ ஐயர்,**

பிரம்மஶ்ரீ கி. ஜம்புகேஸ்வரக் குருக்கள்,

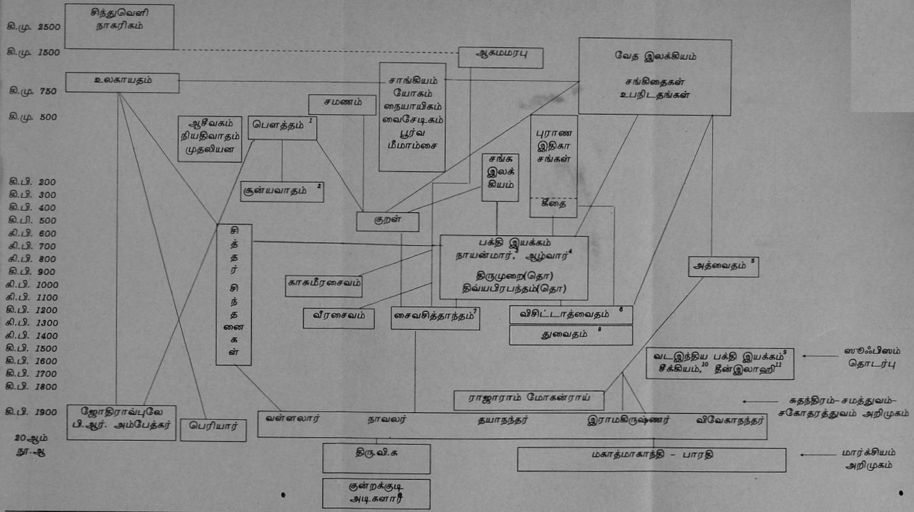
எமது மாமா, சித்தப்பா உறவில் அமைந்து
அறிவையும் உணர்வையும் வளம்படுத்தி நின்ற

**பேரறிஞர் கி. லக்ஷ்மணன்**

ஆகியோரின் இனிய நினைவுகளுக்கு

# இந்தியச் சிந்தனைப் பரப்பு

**காலவரிசையில்**




1. கௌதம புத்தர் — கி.மு. 563 — 483
2. நாகர்ச்சுனர் — கி.பி. 175
3. நாவுக்கரசர், சம்பந்தர், சுந்தரர், மணிவாசகர் (கி.பி. 575 — 850)
4. பொய்கையார் முதல் — நம்மாழ்வார் வரை (கி.பி. 600 — 900)
5. ஆதிசங்கரர் — கி.பி. 788 — 820
6. இராமானுசர் — கி.பி. 1017 — 1137
7. மெய்கண்டதேவர் — உமாபதி சிவாச்சாரியார் வரை (கி.பி. 1200 — 1350)
8. மத்வாசாரியார். (1199 — 1278)
9. கபீர் தாசர் (1440 — 1518)
10. குருநானக். 1469 — 1539
11. அக்பர் 1542 — 1605

# 1
# வேதமரபும் அதற்குப் புறம்பான சிந்தனைகளும்

## முன்னீடு

உலகத்தின் மூத்த பண்பாடுகளிலொன்று இந்தியப் பண்பாடு. இது 4500 ஆண்டுகளுக்கு மேற்பட்ட வரலாற்றுப் பழைமை கொண்டது. சிந்துநதிப் பிரதேசத்திலே (இன்றைய பாகிஸ்தான் சார்ந்த பகுதிகளில்) நிகழ்ந்த அகழ்வாய்வுகளில், வெளிப்படுத்தப்பட்ட நகரங்களான 'மொஹஞ்சதரோ', 'ஹரப்பா' முதலியன இப்பண் பாட்டின் பழைமைக்குச் சான்றாவன. நன்கு திட்டமிட்டுச் செப்பமுற அமைக்கப்பட்டனவாகப் புலப்படும் அந்நகரங்கள் கி.மு. 2500 ஆண்டு கட்கு முற்பட்ட தொன்மை வாய்ந்தவையாகக் கருதப்படுவன. அந்நகரங் களின் நாகரீகங்களை உருவாக்கியவர்களே இந்தியத் துணைக் கண்ட மண்ணின் தொல்குடிகள் என்பது பொதுவாக ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட கருத்தாகும். இவர்களும் இவர்களைப் போன்று இம்மண்ணின் பல்வேறு பகுதிகளில் வாழ்ந்திருந்த தொல்குடிகளும் கொண்டிருந்த பண்பாட்டுக் கோலங்களும், பிற்காலத்தில் இம்மண்ணில் அடியெடுத்து வைத்த ஆரியரின் பண்பாட்டுக் கூறுகளும் கலந்து உருவான ஒரு பண்பாட்டு வடிவத்தையே நாம் இன்று இந்தியப் பண்பாடு என்ற சுட்டாற் குறிப் பிடுகிறோம். ஆரியருக்குப் பின் இம்மண்ணில் அடியெடுத்துவைத்த அந்நியர் பலரின் பண்பாட்டுக் கூறுகளும்கூட இந்தியப் பண்பாட்டின் உருவாக்கத்துக்குப் பங்களிப்புச் செய்துள்ளன.

மேற்குறித்த சிந்துவெளித் தொல்நகரங்களின் எச்சங்களை ஆராய்ந்த தொல்லியலார் பலரும் இந்தியப் பண்பாட்டின் சமய நம்பிக்கைகள் பலவற்றின் – குறிப்பாக சிவவழிபாடு, தாய்த் தெய்வ வழிபாடு முதலியவற்றின் – மூலக்கூறுகளை அந்நகர நாகரீகத்தில் இனங்கண்டு காட்டியுள்ளனர்; மேற்படி எச்சங்களிற் காணப்படும் எழுத்துக் குறியீடுகளை, இந்திய மொழிக்குடும்பங்களிலொன்றான திராவிடத்துடன் தொடர்புபடுத்தி நோக்கியுள்ளனர். இவ்வாறு தொடர்புபடுத்தும் சிந்தனை இன்று வலுவடைந்துள்ளது என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது.

இவ்வாறாக இந்தியப் பண்பாட்டின் மூலக்கூறுகள் பலவற்றைச் சிந்துவெளித் தொல்பொருட் சான்றுகளில் இனங்கண்டு கொள்ள முடிகின்றதெனினும் இப்பண்பாட்டின் உள்ளீடாக நிலவிவந்த சிந் தனையோட்டத்தைத் தெளிவாக உணர்த்தவல்ல இலக்கியச் சான்றுகள்

எவையும் மேற்படி தொல்பொருட்களில் கிடைத்தில. இவ்வகையில், சிந்துவெளி நாகரிகத்தின் முடிவில் இம்மண்ணில் அடிவைத்த ஆரியர்களின் வாய்மொழியாக வழங்கிவந்த வேதஇலக்கியமே எமக்கு இற்றைவரை கிடைத்தவற்றுள் தொன்மைமிக்க இலக்கியச் சான்றாகும். எனவே அதனை முனவைத்தே இந்தியச் சிந்தனை மரபின் வரலாறு இங்கே தோற்றுவாய் செய்யப்படுகின்றது. அவ்வேதஇலக்கியம் புலப்படுத்தி நிற்கும் முக்கிய சிந்தனைகளையும் அவற்றின் மரபுத் தொடர்ச்சியையும் அவற்றுக்குப் புறம்பாக நிலவிய சிந்தனைகளையும் பற்றிய சில அவதானிப்புகளை இவ்வியல் முன்வைக்கிறது.

## 1. வேத சிந்தனைகள்

வேதம் என்ற பொதுச் சுட்டாற் குறிப்பிடப்படும் இலக்கியப் பரப்பானது இருக்கு, யசுர், சாமம், அதர்வணம் என நால்வகைப் படும். வடமொழியில் அமைந்துள்ள இவ்வாக்கங்கள், மத்திய ஆசியப் பிரதேசங்களிலிருந்து தென் கிழக்கு நோக்கிப் புலம்பெயர்ந்து இந்தியாவின் வடமேல் பகுதிகளில் (இன்றைய பஞ்சாப், ஹரியானா, மேற்கு உ.பி.) காலூன்றிப் பிறபகுதிகளிலும் பரவத் தொடங்கிய ஆரியர்களின் உணர்வுகளின் வெளிப்பாடாகும். மேற்படி நால்வேதங்களுள் ஒவ்வொன்றும் சங்கிதை, பிராமணம், ஆரண்யகம், உபநிடதம் என நாற்பகுதிகள் கொண்டவை. சங்கிதை என்பது மூலங்களின் தொகுப்பு ஆகும். இச்சங்கிதைகளையே பொதுவாக வேதம் எனவும் வழங்குவர். இவற்றுட் கால முதன்மையுடையது இருக்குவேத சங்கிதை. இத்தொகுப்பில் அமைந்துள்ள பாடல்களுட் பெரும்பாலானவை கி.மு. 1500 ஆம் ஆண்டுக்கு முன்பின்னாக எழுந்தவை என்பது பொதுவாக ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட கருத்தாகும். இதனைத் தொடர்ந்து ஏனைய சங்கிதைகளும் பிராமணங்கள், ஆரண்யகங்கள், உபநிடதங்கள் என்பனவும் எழுந்தன. இவ்வாறு வேதஇலக்கியப் பரப்பு முழுவதுமாக உருவாக ஆயிரம் ஆண்டுகளுக்கு மேல் ஆயிற்று. சில உபநிடதங்கள் கௌதமபுத்தரின் காலமாகிய கி.மு. 6ஆம் 5ஆம் நூற்றாண்டுகளின் பின்னரும் எழுந்துள்ளன.

வேதஇலக்கியங்கள் புலப்படுத்தி நிற்கும் சிந்தனைக்கூறுகளில் முதன்மைக் கவனத்துக் குரியது இறை பற்றிய சிந்தனை ஆகும். மனித ஆற்றலுக்கும் இயற்கையின் இயங்குநிலைக்கும் அப்பாலானதும் இவற்றை இயக்கி நிற்பதுமான ஒரு பொருள் உளது என்ற நம்பிக்கையே அது. வேதகாலத்தின் முற்பகுதியில் இது தெய்வம் எனச் சிந்திக்கப்பட்டது. இறுதியான உபநிடத காலத்தில் அது பிரம்மம் (ப்ரஹ்மம்) எனக் கருத்து நிலை வளர்ச்சி எய்தியது.

இருக்கு வேதத்தில் பல்வேறு தெய்வங்களைச் சுட்டி அமைந்த பாடல்கள் உள. இந்திரன், அக்கினி, வருணன், வாயு, உருத்திரன் விஷ்ணு முதலியனவாக பல தெய்வங்கள் இதில் பேசப்படுகின்றனர். இவர்களுள் இந்திரன் அக்கால ஆரியப் புலப் பெயர்ச்சிக்குத் தலைமை வகித்த வீரத்தலைவன் ஒருவனின் வடிவமாக - அத்தலைமையின் குறியீடாக-வழங்கப்படுபவன். ஏனைய தெய்வங்கள் பலரும் பொது

வாக இயற்கையின் கூறுகளாகவும் அவற்றின் பண்புநிலை உருவகங்க ளாகவும் சிந்திக்கப் படுவோராவர். இயற்கையின் ஒழுங்கான செயற் பாட்டுக்கு இத் தெய்வங்களின் கண்காணிப்பும் செயற்பாடுகளுமே அடிப்படைகள் என்ற நம்பிக்கை இவ்வேதத்தில் தெளிவாகப் புலப் பட்டு நிற்கிறது. குறிப்பாக வருணன் விண்ணையும் மண்ணையும் செப்பமுற நிலை நிறுத்தித் தாங்கி நிற்பவனாகவும் இயற்கைக் கூறுக ளின் தனிப்பெரும் தலைவனாகவும் கருதப்பட்டான். இந்திரனுக்கும் இச்சிறப்புகள் பொருந்தி அமைகின்றன.

> அவரது கட்டளைக்கு உட்பட்ட நிலையிலேயே குதிரை கள், பசுக்கள், தேர்கள், கிராமங்கள் அனைத்தும் உள்ளன. சூரியனையும் உஷையையும் அவரே உண்டாக்கினார். நதி களின் தலைவரும் அவரே. அவர்தான் இந்திரன் அறிக.[1]

இவ்வாறு இயற்கையை இயக்கி நிற்கும் தெய்வங்கள் மாந்தரின் நடத்தைகளை அவதானிக்கின்றனர் என்றும் கருதப்பட்டனர். இருவர் உரையாடும் பொழுது மூன்றாமவனாக நின்று வருணன் அதனை அவதானிக்கிறான் என நம்பப்பட்டது. தெய்வங்கள் பலவற்றுக்கும் அமைந்த 'ரிதம்' என்ற அடைமொழிசார்ந்த சொல்லானது ஒழுங்கு, ஒழுக்கம் ஆகிய இரண்டையும் குறித்து நிற்பது. இயற்கையின் ஒழுங்கு, மனித ஒழுக்கம் ஆகிய இரண்டையும் கண்காணிக்கும் பணியை மேற் படி தெய்வங்கள் புரிந்தனர் என்று அக்காலத்தில் சிந்திக்கப்பட்டது இதன் மூலம் அக்காலப் பகுதியில் மேற்படி இருகூறுகளுக்கும் இருந்த நெருக்கமான பிணைப்பை உய்த்துணர முடியும்.

மேற்படி தெய்வங்களைப் புகழ்ந்து அழைத்தல், அவற்றுக்கு தீயில் அவிசொரிதல் என்பவற்றின் மூலம் அவற்றின் நல்லெண்ணத்தை ஈட்ட லாம் எனவும், உலகியல் தேவைகளை நிறைவு செய்து கொள்ளலாம் எனவும் நம்பிக்கை அன்று நிலவியது. அக்கினி என்ற தெய்வம் வேள்விக் குண்டத்தில் கொழுந்து விட்டெரிந்து, அவிப் பொருளை ஏற்று ஏனைய தெய்வங்களுக்கு அவற்றை வழங்கும் தொடர்பாளனாக – தேவதூத னாக –க் கருதப்பட்டான்; தானே அவியேற்று, வழிபடுவோன் வேண் டுவனவற்றை வழங்குபவனாகவும் திகழ்ந்தான்.

> "நான் நெய், தானியம் முதலிய அவிப்பொருட்களை வழங்குகிறேன். நீ பொன், பொருள், புதல்வர்ப்பேறு என் பவற்றை வழங்குவாயாக"

என்று கூறித் துதிப்பதே இருக்குவேதம் சுட்டும் வழிபாட்டின் பொதுநிலை. நெய், தானியம் முதலியன மட்டுமன்றி குதிரை, மாடு, ஆடு முதலிய பிராணிகளும் அவிப்பொருட்களாக அமைந்தமைக்குச் சான்றுகள் உள.[2] அக்னியில் அவிசொரியும் இவ்வழிபாடு வடமொழி யில் யாகம், யக்ஞம், யஜனம் என்னும் சொற்களாற் சுட்டப்படும். தமிழில் இதனை வேள்வி என வழங்குவர்.

இருக்கு வேதத்திலே பல தெய்வங்கள் சுட்டப்பட்டுள்ளனர் எனி னும் அது புலப்படுத்தி நிற்பது பல தெய்வக் கோட்பாடு அல்ல; ஒரு தெய்வக் கோட்பாடேயாகும். இதனை அறிஞர் பலர் ஆராய்ந்து நிறு வியுள்ளனர். இதற்கு அவ்வேதத்திலேயே சான்றுகள் உள. அதில்,

> "இந்திரன், மித்திரன், வருணன் முதலிய பல பெயர்களை

இட்டு அழைத்தாலும் அழைக்கப்படுபவன் ஒருவனேதான்''

என்ற பொருள்பட ஒரு பாடல் அமைந்துள்ளது.[3] மேலும் இவ்வேதத்தில் பிரஜாபதி, விஸ்வகர்மன் என்னும் பெயர்களாற் சுட்டப்படும் தெய்வத்தின் இயல்பு ஒரு தெய்வ சிந்தனையை உறுதி செய்து நிற்கிறது.

"எல்லாரினும் மேலான தெய்வம் ஏது? நாம் எந்தத் தெய்வத்துக்கு ஆவி சொரிவோம்?''

என்ற வகையில் எழுந்த வினாக்களுக்கு,

"பிரஜாபதியே மேலான தெய்வம். அவருக்கே அவிசொரிவோம்''

என விடை தரப்பட்டுள்ளது.[4]

பிரஜாபதி என்ற சொல் மக்களின் தலைவன் என்ற பொருள்படும். விஸ்வகர்மன் என்பதற்கு உலகைப் படைத்தவன் என்பது பொருள். இவ்வாறு இருக்குவேதத்தில் ஒப்பற்ற உயர்தெய்வமாகக் கருதப்பட்ட பிரஜாபதி பற்றிய சிந்தனையே பின்னர் உபநிடத காலத்தில் ஒப்பற்ற உயர் பொருள் - ஓரே பொருள் - எனப்படும் பிரம்மம் என்ற கருத்துநிலை ஆக வளர்ச்சி பெறலாயிற்று. இதனைப் பின்னர் நோக்கலாம்.

உடலுக்குப் புறம்பாக உயிர் என்பதொன்று உளது என்ற எண்ணம் இருக்குவேதத்தில் உளது. ஒருவர் இவ்வுலகில் புரியும் செயல்களின் இயல்புகளுக்கு ஏற்ப (உடல் அழிந்தபின்) விண்ணுலகு அல்லது யமனுலகு (நரகம்) செல்வர் என்ற சிந்தனை அதில் புலப்படுகின்றது.

"தேவர்களை மகிழ்விப்பவன் தேவர்களுக்கு அருகில் உள்ள இடத்தைச் சென்றடைகிறான்; சுவர்க்கத்தில் அமர்கிறான். நீர்த் தெய்வம் வழங்கும் நெய் ஆகிய பரிசு அவனை எப்பொழுதும் திருப்தி கொள்ளச் செய்கிறது''[5]

இவ்வாறு மறுமையுலகம் தொடர்பான சிந்தனை இவ் வேதத்தில் புலப்படுவதினின்று செயற்பலன் - வினைப்பயன் - கோட்பாடாகிய கர்மக்கோட்பாடு தொடர்பான சிந்தனை அதில் தோற்றம் பெற்றுவிட்ட நிலையை உய்த்துணர முடிகின்றது. ஆயினும் வினைக்கேற்ப மறுபிறவி எய்துதல் தொடர்பான சிந்தனை இவ்வேதத்திற் புலப்படவில்லை என்பது குறிப்பிடத் தக்கது.

இருக்கு வேதத்திலே இவ்வுலகத்தின் இருப்பு தொடர்பாக அடிப்படையான ஐயங்கள் எழுந்துள்ளன. உலகம் தானாகத் தோன்றியதா? அன்றேல் யாராவது தோற்றுவித்தனரா? இவ்வுலகுக்கு அப்பால் - மூலமாக - இருந்தபொருள் யாது? என்பவற்றை இருக்கு வேத ரிஷிகள் சிந்தித்துள்ளனர் என்பது இதன் 10 ஆம் மண்டலத்தில் உள்ள 129 ஆம் பாடற்பகுதியிற் புலப்படுகின்றது. மேற்கண்டவாறு எழுந்த ஐயவினாக்களுக்கு விடைகாணாமலேயே அப்பாடற்பகுதி நிறைவடைகிறது. பிற்காலத்தில் உபநிடத்தில் முனைப்புப் பெற்ற தத்துவ நாட்டத்தின் தொடக்க நிலையாக இப்பாடற்பகுதி அமைந்துள்ளது என்பர்.

"உலகம் உண்மையல்ல என்ற குறிப்பு வேதங்களில் ஓரிடத்திலாவது வெளிப்படையாகக் காணப்படவில்லை.''[6]

"யதார்த்த உலகைப் பூரணமாக விட்டுச் செல்லும்
தைரியம் வேதரிஷிகளுக்கு இல்லை" [7]

என்பனவாக அறிஞர்கள் ஆராய்ந்து கூறியுள்ளமை இத்தொடர்பில் நமது கவனத்துக்குரியது.

இவ்வாறாக இருக்குவேதத்தில் புலப்பட்டு நின்ற சிந்தனைகளே பொதுவாக ஏனைய வேதசங்கிதைகள், பிராமணங்கள் என்பவற்றிலும் நிலவின. யஜுர்வேதம் வேள்விப் பண்பாட்டின் மிகப் பரந்த நிலையைக் காட்டும். சாமவேதமும் அவ்வாறே. அதர்வ வேதத்தில் காணப்படும் கிரியை நெறிகளில், சுய நன்மைகள் யாசித்தல் என்ற நோக்கு நிலைக்கு அப்பால், பிறர்க்குத் தீங்கு புரிய விழைதல், நேர்மையற்ற வழிகளில் ஆசைகளை நிறைவு செய்து கொள்ள முயலல் என்பனவும் புலப்படுவன. இவ்வாறான தூய்மையற்ற கூறுகளையும் உள்ளடக்கியமைந்த காரணத்தால் இவ்வேதம் நீண்டகாலம் ஏனைய மூன்று வேதங்களின் வரிசையில் இணைத்து நோக்கப் படவில்லை; ஏனைய மூன்றை மட்டுமே வேதங்களாகக் கொண்டு 'த்ரயீவித்யா' எனச் சுட்டும் மரபு நிலவியுள்ளமையை வரலாறு உணர்த்தும்.

வேதசங்கிதைகள் சுட்டும் வேள்விகள் பலவற்றுக்கும் செயன்முறைவிளக்கம் தர எழுந்தவை பிராமணங்கள். இவற்றை வேள்விமுறையின் கலைக்களஞ்சியங்கள் என்பர். இல்லறம் நீங்கி வனத்துறையும் வாழ்வு (வானப்பிரஸ்தநிலை) எய்துவோர்க்கு கிரியைகளை மானஸிகமாக – குறியீட்டு நிலைகளில் – நிறைவேற்ற வழிகூறும் பண்பை ஆரண்யகங்களில் அவதானிக்கலாம்.

இவ்வாறாக வேள்விக் கலாசாரத்தை முதன்மைப் படுத்தி நின்ற ஒரு சமூகச் சிந்தனைப் போக்கானது குறிப்பிடத்தக்க அளவு மாற்றமுற்றுப் புதியதொரு பரிணாமத்தை எய்திய நிலையை உபநிடதங்கள் உணர்த்துவன. இவை அறிவுத் தேட்ட முயற்சிகள். 'உபநிஷத்' என்பதற்கு 'சிரத்தையுடன் அருகிருத்தல்' என்பது பொருள். இவ்வாறு ஆசிரியன் அருகில் மாணவன் சிரத்தையுடன் இருந்து வினாக்களை எழுப்பிப் பெற்றவிடைகளும் அரசவைகளில் அறிஞர்கள் நிகழ்த்திய விவாதங்களும் பலவேறு உபநிடதங்களாக உருப்பெற்றுள்ளன.

நூற்றுக்கும் மேற்பட்டவனாக எழுந்துள்ள உபநிடதங்களில் 13 உபநிடதங்கள் முக்கிய சிந்தனைக் களஞ்சியங்களாகத் திகழ்வன. சாந்தோக்யம், பிருகதாரண்யகம் என்பன இவற்றுட் பெரியவை; காலத்தால் முற்பட்டனவும் கூட. முறையே உத்தாலகர், யாக்ஞவல்கியர் ஆகிய பேரறிஞர்கள் இவ்விரு உபநிடதங்களில் முக்கிய இடத்தைப் பெற்றுள்ளனர். நிரூபணங்கள், தர்க்கரீதியான அணுகுமுறைகள் என்பவற்றின் மூலம் உபநிடத காலச் சிந்தனையோட்டத்தை வளம் படுத்தியவர்கள் என்ற புகழ் இவர்களுக்கு உளது.

பல நூற்றாண்டுகளாக எழுந்துள்ள மேற்படி உபநிடத இலக்கியப் பரப்பில் சிந்திக்கப் பட்டுள்ள விடயங்கள் பல; எழுப்பப்பட்ட வினாக்களும் வழங்கப்பட்ட விடைகளும் பற்பல. ஆயினும் அவையாவற்றிலும் உள்ளீடாக – தொனிப்பொருளாக – அமைந்தவற்றைப் பின்வருமாறு வகைப்படுத்தலாம்.

(அ) உலகம், உயிர் என்பவற்றின் தோற்றம் இயக்கம் ஆகியவற்றின் மூலதாரம் தொடர்பான அறிவார்வம்

(ஆ) உயிரின் இயல்பு, நோக்கம், (அதற்கான) வழிமுறை என்பவற்றைத் தெளிந்து கொள்ளும் தாகம்.

இவற்றுள் முதலாவதற்கு விடையாக முன்வைக்கப்பட்ட கருத்து நிலை பிரம்மம் (ப்ரஹ்மம்) எனப்படும். இதனைப் பரமாத்மா எனவும் வழங்குவதுண்டு. "இதுவே உலகம் உயிர் யாவற்றுக்கும் முழுமுதற் காரணமாக நின்று (அவற்றைத் தன்னிலிருந்து தோற்றுவித்து) இயக்கி நிற்பது." என்பது பல உபநிடதங்களிலும் பேசப்படும் விடயமாகும். இதுபுலன்களுக்கும் மனத்துக்கும் அப்பாற்பட்டது.

"சிலந்திப் பூச்சியானது தன்னிடமிருந்து நூலை
உண்டாக்கி (அதில் பற்றி) நிற்பது போலவும்
பூமியிலே செடிகள் முளைப்பது போலவும்
உடலில் மயிர்முளைப்பது போலவும் இந்த
உலகம் பிரம்மத்தினின்று உண்டாகின்றது."[8]

"எள்ளில் எண்ணெய் போலவும் தயிரில் நெய் போலவும்
ஊற்றுக்களில் நீர்போலவும் விறகில் தீ போலவும்
இந்தப் பரமாத்மா ஜீவாத்மாவிடம் உளது...[9]

"அது (பிரமம்) பிராணன்களின் பிராணன்.
அங்கு கண் செல்லாது; வாக்கும் செல்லாது;
மனமும் செல்லாது. அதை நாம் உள்ளபடி
அறிய மாட்டோம்.[10]

இவ்வாறாகப் பிரமத்தின் இயல்பு பலநிலைகளில் விளக்கப் பட்டுளது. மிக நுட்பமான பொருளான பிரமத்தினின்று சகலமும் தோன்றியமையை, ஆலம் விதையினின்று ஆலமரம் தோன்றியமையை உதாரணமாகக் காட்டி உணர்த்துகிறார் உத்தாலகர்.[11] எல்லாவற்றிலும் கலந்து, கட்புலனாகாது கரந்துள்ள பிரம்மநிலைக்கு நீரில் கரைந்துள்ள உப்பு இவரால் எடுத்துக்காட்டாக முன்வைக்கப்படுகிறது.[12] யாக்ஞவல்கியர் பிரமத்தைச் சுட்டி விளக்கும் முயற்சியில் நேதி, நேதி (இது அன்று, இது அன்று) என புலன்களுக்குப் பொருளாக உள்ளவற்றை விலக்கி அப்பாலானதைச் சிந்திக்க வைப்பர்.[13] உபநிடதங்கள் பிரம்மத்துக்கு இரு நிலைகளைச் சுட்டுவன ஒன்று, இயற்கையோடு இயைந்த – சப்பிரபஞ்ச நிலை; மற்றது, இயற்கையைக்கடந்து அப்பாலான–நிஷ்பிர பஞ்ச–நிலை.

இவ்வாறு உபநிடதங்களிற் பேசப்படும் பிரம்மமானது இருக்கு வேத சங்கிதையில் பேசப்பட்ட பிரஜாபதி என்ற தனிப்பெரும் தெய்வம் பற்றிய சிந்தனையின் ஒரு வளர்ச்சி நிலை என்பது அறிஞர் பலரது முடிபாகும்.

"அதுவே (பிரம்மமே) அக்கினி; அதுவே சூரியன்.....
.....அதுவே பிரஜாபதி"

என சுவேதாஸ்வதர உபநிடதம் குறிப்பிடுவதும்[14] இத் தொடர்பிற் சுட்டிக் காட்டத்தக்கது.

உலகத்தின் தோற்றம், அதற்கு அடிப்படையான – மூல – நிலை என்பன தொடர்பாக இருக்குவேதசங்கிதையில் எழுப்பப் பட்டுள்ள ஐயவினாக்களுக்கு[15] உபநிடதங்களில் விடைதரப்பட்டு விட்டமையும் நமது கவனத்துக்கு உரிய தாகும்.

உயிரை உபநிடதங்கள் ஆத்மா, ப்ரக்ஞாத்மா முதலிய பெயர்க ளால் சுட்டுகின்றன. பிரமத்தைப் பரமாத்மா என வழங்கும் நிலை உளதால் உயிரை ஜீவாத்மா என வேறுபடுத்திச் சுட்டும் நிலையும் உளது. உபநிடதங்கள் ஆத்மா பற்றிக் கொண்டிருந்த பொதுவான கருத்தைப் பின்வருமாறு அறிஞர் கி. லக்ஷ்மணன் தெளிவுறுத்துவர்.

> "வண்டியில் கட்டிய குதிரையைப் போல் ஆத்மா சரீரத்தில் கட்டுப்பட்டு நிற்கிறது. காண்பது கண் அல்ல. கண்ணைக் கருவியாகக் கொண்டு காண்பது ஆத்மா. பேசுவது நாக் கல்ல; நாக்கைக் கருவியாகக் கொண்டு பேசுவது ஆத்மா. காதைக் கொண்டு இதைக் கேட்பேன் என்பது ஆத்மா. மனதும் ஆத்மா அல்ல. இதை எண்ணுவேன் என மனதைக் கொண்டு எண்ணுபவனும் மனத்தை அடக்குபவனும் ஆத்மா. மனத்தையே கண்ணாகக் கொண்டு தியானத்தில் மூழ்கிப் பரமாத்மாவைக் கண்டு ஆனந்தம் கொள்பவன் ஆத்மா. இவ்வாறு உடலினின்றும் இந்திரியங்களினின்றும் வேறான பொருளே ஆத்மா. அது தன்னில் தானே பேரின்ப மடையும் சரீரம் வேறு; அது வேறு.....[16]

ஆத்மாவின் அறிவு பரஞானம், அபரஞானம் என இருவகைப்ப டும். அபரஞானம் என்பது இந்த உலகம் தொடர்பான பொதுஅறிவு. பரஞானம் என்பது பிரம்மம் பற்றிய அறிவாகும். அதுவே மேலானது. ஆத்மா தன்னையும் பிரமத்தையும் உரியவாறு உணர்ந்து கொள்ளும் பரஞானத்தை எய்தப் பெறவேண்டும் என்பதே உபநிடதங்கள் முன் வைத்துள்ள முக்கிய குறிக்கோள் ஆகும். இந்நிலையை எய்துதற்கு வைராக்யம், ஞானம், தியானம் ஆகியவழிமுறைகள் உபநிடதங்களில் பேசப்படுகின்றன. புலன்களை அடக்கி, (குருவிடம் பெற்ற) அறிவினைத் துணைக் கொண்டு, மனஒருமைப்பாட்டுடன் மேற்கொள்ளும் தொடர் முயற்சிகளின் வெவ்வேறு தளநிலைகளை இவை சுட்டி நிற்கின்றன. இவற்றின் மூலம் ஆத்மாவிடுதலை பெறுகிறது; பிரமமாகவே ஆகிவிடு கிறது.

> என்னைத் தீமையினின்று நன்மைக்கு இட்டுச் செல்.
> என்னை இருளிலிருந்து ஒளிக்கு இட்டு செல்.
> என்னை இறப்பிலிருந்து இறவாமைக்கு இட்டுச் செல்.

என அமையும் பிருகதாரண்யக உபநிடத வாக்கியங்கள் (1:3:28) ஆத்மாவின் மேற் சுட்டிய குறிக்கோளை உணர்த்துவன. இக் குறிக்கோ ளில் முயலும் ஆத்மாவானது தன்னையும் தன் குருவையும் பிரமமாகவே உணரவேண்டும். இதனைப் பின்வரும் சொற்றொடர்கள் உணர்த்துவன.

> சோ அஹமஸ்மி – அவன் – அந்தப்பிரமம் – நானே[17]
> தத்வமஸி – அது – அப்பிரமம் – நீயே.[18]
> அஹம் பிரமாஸ்மி – நானேபிரமம் [19]

மேற்குறித்தவாறு பிரம்மமாக உணரும் நிலை கைவரப்பெற்ற ஆத்மாவானது இவ்வுலகில் உடலுடன் வாழும் நிலையிலேயே விடுதலையை எய்திவிடுகின்றது. இதனை,

"முத்திநிலை என்பது எங்கோ உள்ளதல்ல; இங்கேயே உளது. அதனை அறிய ஒருவன் தன்னைத் தகுதிப் படுத்திக் கொள்ள வேண்டும். தகுதி பெற்றதும் ஆத்மவிடுதலை கிடைக்கும்"[20]

"நதியானது சமுத்திரத்தில் கலப்பதுபோல, பிரமத்தை அறிந்தவன் பிரமமாகவே ஆகிவிடுகிறான்.[21]

என்பனவாக அமையும் கூற்றுக்கள் தெளிவுறுத்துவன. இவ்வாறான விடுதலை நிலை 'ஜீவன்முத்தி' என வழங்கப்படும்.

இவ்வாறான ஜீவன்முத்திக்கு முயலாத ஆத்மாக்களின் செயற்பலன் தொடர்பான சிந்தனைகளும் உபநிடதங்களில் இடம்பெற்றுள்ளன. இவர்கள் மறுஉலகு, மறுபிறப்பு என்பவற்றை எய்துவர் என உபநிடதங்கள் கூறுகின்றன. பொதுவாக பிரம்மசரியம், கிருஹஸ்தம், வானப்பிரஸ்தம் ஆகிய நிலைகளை முறைப்படி அனுசரிப்போர் புண்ணிய உலகை அடைவர் என ஒரு குறிப்பு சாந்தோக்ய உபநிடதத்தில் உளது.[22] கடோபநிடதத்திலே யமன் நசிகேதனுக்கு செய்யும் உபதேசத்திலே,

"உடல் படைந்தோறிற் சிலர் அவரவர் செயலுக்கும் அறிவுக்கும் ஏற்ப வேறு உடல்களை வேண்டி யோனித்துவராத்தை அடைகின்றனர்; சிலர் தாவர நிலை அடைகின்றனர்"

என்று குறிப்பிடுவதைக் காணலாம்.[23] முண்டக உபநிடதத்தில்

"ஆசைகளை வெல்லாத ஒருவன் எந்த ஆசைகளைப் பற்றிச் சிந்தித்து விரும்பி நிற்கிறானோ அவன் இறந்தபின் அந்தந்த ஆசைகளுக்குரிய இடங்களில் அந்தந்த ஆசைகளுடன் பிறக்கிறான்."

என்ற குறிப்பு உளது.[24]

இவற்றை நோக்க, வேதசங்கிதைகளிற் காணப்பட்ட மறுஉலகு என்ற சிந்தனையோடு உபநிடங்களில் மறுபிறப்பு என்ற சிந்தனையும் தோற்றம் பெற்றுவிட்ட சூழல் புலனாகின்றது.

இவ்வாறு பிரம்மம், ஆத்மா, மறுமை என்பன தொடர்பாகப் பேசும் உபநிடதங்களில் இவ்வுலக வாழ்வில் கடைப்பிடிக்க வேண்டிய உணர்வு நிலைகள், ஒழுக்க நெறிகள் முதலியன தொடர்பான சிந்தனைகள் பலவும் முன்வைக்கப்பட்டுள்ளன. சில வருமாறு:

1 இந்த உலகைத் தியாக உணர்வுடன் அநுபவிக்க வேண்டும்
பிறர் பொருளில் ஆசை கொள்ளலாகாது.[25]

2 எல்லா உயிர்களையும் ஆத்மாவிலும்
ஆத்மாவில் எல்லா உயிர்களையும்
தரிசிக்கும் சமத்துவ நோக்கு அமைய வேண்டும்.[26]

3 உண்மை பேசுக.
அறத்தைக் கடைப்பிடிக்குக

> சந்ததியாகிய நூலை அறுத்துவிடலாகாது.
> தாயைத் தெய்வமாகப் போற்றுக
> தந்தையைத் தெய்வமாகப் போற்றுக.
> விருந்தினரைத் தெய்வமாகப் போற்றுக.[27]

4. உண்மையே வெல்லும்; பொய் வெற்றிபெறாது. [28]

இவ்வாறாக உபநிடதங்கள் புலப்படுத்தி நின்ற சிந்தனைகள் வேதஇலக்கியப் பரப்பிலே அவற்றுக்குத் தனியான கணிப்பைப் பெற்றுத் தந்தன. 'வேதசிந்தனையின் தெளிவு', 'வேதசிந்தனையின் தலையாய பகுதி' என்னும் பொருண்மைகளில் வேதாந்தம், வேதசிரஸ் என்னும் பெயர்களை அவை பெற்றன.

வேதசங்கதைகளிலிருந்து உபநிடதங்கள் வரையான சிந்தனை வரலாற்றை நோக்கினால் தொடக்கத்திலே நம்பிக்கை, வழிபாடு ஆகிய நிலைகளில் மிகுதியும் ஈடுபாடு கொண்டிருந்த சமுதாயம் காலகதியில் அறிவுத் தேட்டம், புலனொடுக்கம், ஒழுக்க நெறிகள் என்பவற்றில் நாட்டம் கொள்ளத் தொடங்கியமையை அவதானிக்க முடிகிறது. பிற்கால உபநிடதங்களில் – குறிப்பாக முண்டக உபநிடதத்தில் வேள்வி முறைகட்கு எதிரான கண்டனக்குரல் ஒலிப்பதைக் கேட்க முடிகின்றது.

> "வேள்வி வடிவத்திலான இந்தப் படகுகள் (கிரியைகள்) திடமற்றவை. இவற்றைப் பெரும் பேறாகக் கருதும் மூடர்கள் மீண்டும் பிறவி எய்துகின்றனர்."[29]

இதனை உபநிடதங்களின் பொதுக்கருத்து எனக் கொள்ள வேண்டியதில்லை எனினும் உலகியல் தேவைகளை முதன்மைப்படுத்தி அமையும் வேள்விகள் மீது வெறுப்புப் படரத் தொடங்கிவிட்ட சமுதாய நிலையை இது உணர்த்தி நிற்கின்றது என்பது தெளிவு.

## 2. வேதமரபுத் தொடர்ச்சி.

மேற்குறித்த வேதசிந்தனைகளின் தளத்தில் கட்டியெழுப்பப்பட்டது இந்துமதம். இம்மதத்தின் பல்வேறு பிரிவுகளுக்கும் பொதுவான அடிப்படைகளாக, மேலாணை நூல்களாக வேதஇலக்கியங்கள் கொள்ளப்படுகின்றன. இதனால் இம்மதம் வைதிகம் – வேதமரபுசார்மதம் – எனப்பெயர் பெற்றது. 'என்றுமுளது' என்ற பொருளில் இது 'சநாதனம்' எனவும் வழங்கப்படும்.

வேதஇலக்கிய அடிப்படைகளைத் தழுவிச் செல்லுதல் என்பதற்கு வேதங்கள் கூறுவனவற்றை அப்படியே பின்பற்றுதல் என்பது அல்ல பொருள்; அதன் முக்கிய அடிப்படைகளான இறைநம்பிக்கை, வினைப் பயன், ஒழுக்க நெறி, வழிபடுநெறி என்பன தொடர்பான சிந்தனைகளைத் தழுவிநின்று காலந்தோறும் மாறிவரும் சமுதாயத் தேவைகளுக்கு ஏற்ப அவற்றுக்குப் புதுவிளக்கங்கள் தருதல் என்பதே இங்கு புரிந்து கொள்ளப்பட வேண்டியதாகும். புராணங்கள், இதிகாசங்கள், ஆகமங்கள், தர்மசாத்திரங்கள், பக்தி இலக்கியங்கள், தத்துவ வகைகள் என்பனவாகப் பிற்காலத்தில் விரிந்துபரந்த நூற்பரப்பு மேற்படி பணி

களையே புரிந்துள்ளது.

வேதகாலத்தில், சில ரிஷிபரம்பரையினர், அவர்களது மாணவர்கள், சில அரசர்கள் முதலியவர்கள் மட்டத்தில் மட்டுமே பலவிடயங்கள் சிந்திக்கப்பட்டன என்பது அவ்விலக்கியத்தாற் புலப்படுவது. இச் சிந்தனைகள் சராசரி பொது மனிதனுக்குச் சென்று சேர அக்காலத்தில் வாய்ப்பு இருந்ததா என்பது தெரியவில்லை. இவ்வாறான பணியைப் பின்னாளில் புரியச் சிலர் முன்வந்த நிலையிலேயே புராணங்களும் இதிகாசங்களும் எழுந்தன. இவை உபநிடதங்கள் கூறும் கருத்துப் பொருளான பிரம்மத்துக்குக் காட்சிப் பரிமாணம் தந்தன; சிவன், சக்தி, விஷ்ணு முதலிய தெய்வங்களைப் பற்றிய அற்புதமான கற்பனைகளை முன்வைத்தன; வினைப்பயன்கள் தொடர்பாகவும் சுவையான கதைகளை எடுத்துக் கூறின. இவ்வாறான கற்பனைகள், கதைகள் என்பவற்றுடன் வழிபாட்டு முறையில் வேள்வி முறைக்கு மேலாக தவம், விரதம் முதலியவற்றை முன்வைத்தன. இவ்வாறாக வேதமரபு எய்திய புதிய பரிணாமம் 'பௌராணிகம்' (புராண நெறிசார்ந்தது) என வழங்கப்படலாயிற்று. பௌராணிகத்தின் சிந்தனைத் தேறல்களுளொன்றாக மஹாபாரத இதிகாசத்தில் பகவத்கீதை அமையலாயிற்று. வேத-உபநிடத சிந்தனைகளுக்கு இது ஒரு நடைமுறை வடிவத்தை வழங்கியது.[30]

வேத மரபு பௌராணிகமாகப் பரிணாமம் பெறத் தொடங்கிய கால கட்டத்தில் பல்வேறு சமயக்கூறுகளின் கோட்பாட்டு அடிப்படைகளையும் ஆலய அமைப்புடனமைந்த வழிபாட்டு முறைகளையும் வரையறை செய்யவேண்டிய தேவை ஏற்பட்டது. இதனை ஆகமங்கள், தந்திரங்கள் என்னும் பெயர்களிலான நூல்வகைகள் ஆற்றின. இக்காலப் பகுதியின் சமூக-பொருளியல்-அரசியல் ஒழுங்குநெறிகளை வகுப்பதற்கு தர்மசூத்திரங்கள், தர்ம சாத்திரங்கள், அர்த்தசாத்திரம் என்பன எழுந்தன. இவையாவும் வேதங்களைத் தமது மேலாணை நூல்களாக ஏற்று அந்நூற்றொகுதிக்கு 'புனிதம்' கற்பித்தன.

இவ்வாறாக எமக்குக் கிடைக்கும் புராணங்கள், இதிகாசங்கள், ஆகமங்கள், தர்மசாத்திரங்கள் என்பன எழுந்த காலங்கள் திட்டவட்டமாக நிறுவப்பட்டில எனினும் இவற்றுள் முக்கியமான ஆக்கங்கள் கி.மு. 4 ஆம் நூற்றாண்டுக்கும் கி.பி. 6 ஆம் நூற்றாண்டுக்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் எழுந்துவிட்டன என்பது பொதுவான கணிப்பாகும். எனவே வைதிகமரபு பௌராணிகமாகப் பரிணாமம் எய்திய காலப்பகுதியாக இதனைக் கொள்ளலாம்.

வேதசிந்தனைகளும் புராண இதிகாச சிந்தனைகளும் தந்த உணர்வுகளில் திளைத்து வாழ்க்கையில் அவற்றின் விழுமியங்களைத் தீவிரமாகக் கடைப்பிடிக்க முயன்ற ஒரு சமூக வரலாற்றுக் கட்டத்தில் தமிழ் நாட்டில் பக்தியியக்கம் தோற்றம் பெற்றது. கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண்டில் உருவான இயக்கம் முதலில் தமிழ்நாட்டிலும் பின்னர் வட இந்தியாவிலும் மக்களியக்கமாக வளரச்சியடைந்து பரவி அனைத்து இந்தியாவிலும் 'வேத-புராண மரபு' பரவிச் செறிவதற்குக் காரணியாயிற்று. இவ்வியக்கத்தின் உணர்வுநிலைகளின் வெளிப்பாடாகப் பக்தி இலக்கியங்கள் பிறந்தன.[31]

இவ்வாறாக வேதசிந்தனைகள் பௌராணிகமாகப் பரிணாமம் பெற்றுவந்து, ஆகம, தர்மசாத்திர நெறிகளாகவும் பக்தியியக்கமாகவும் பரவத் தொடங்கிய காலப்பகுதியில் உபநிடதங்களின் சிந்தனைப் பரப்பைத் தொகுத்துப் பேணுதல், அவற்றுக்கு விளக்கவுரை கூறல் என்ற நிலைகளிலும் ஒரு வரலாறு தொடர்ந்தது. இவ்வாறான முயற்சியின் முக்கிய விளைவாக அமைந்தது பிரம்மசூத்திரம். மிகச் செறிவான மொழிநடையில் அமைந்த இதனைப் பொருள் கொள்வதில் அறிஞரிடையே கருத்து வேறுபாடுகள் ஏற்பட்டன.

> "வேத உபநிடத சிந்தனைகளின்படி உண்மைப்பொருள் பிரம்மம் எனப்படும் ஒன்றுமட்டுமே; அது தவிர அனைத்தும் தோற்றம் மட்டுமே; பிரம்மமே இவையாவுமாகக் காட்சிதருகின்றது"

என்ற விளக்கத்தை முன்வைத்த ஆதிசங்கரர் (கி.பி. 788-820) அத்வைதம் என்ற வேதாந்த தத்துவத்தின் பிரதான ஆசிரியரானார். பிரம்மத்தின் உண்மை உயர்நிலை, என்பவற்றை ஒப்புக்கொண்டு அதனை விஷ்ணு என்ற கடவுள் வடிவத்தில் காண முயன்ற இராமானுசர் (கி.பி. 1017-1137), மத்துவாச்சாரியார் (கி.பி.1199-1278) ஆகியோர் உயிர், உலகம் என்பவை தொடர்பாக சங்கரர் கொண்டிருந்த கருத்துக்களில் பெரிதும் முரண்பட்டனர். இருவரும் உலகம், உயிர் என்பன தோற்றம் மட்டுமே என்பதை ஒப்புக் கொள்ளவில்லை; இவை உண்மையில் உள்ள பொருள்கள் என்றே கொண்டனர். பிரம்மமாகிய ஸ்ரீமந் நாராயணமூர்த்தியின் (விஷ்ணு) உடலாக இவை அமைவன என்று 'சரீர சரீரி' (உடலுயிர்) உறவை முன்வைத்தவர் இராமானுசர். இந்த அடிப்படையில் அமைந்த தத்துவம் 'விசிட்டாத்வைதம்' எனப்பெற்றது. இவ்வாறு பிரம்மமாகிய இறைவனுக்கும் உடல், உயிர் என்பவற்றுக்கும் நெருக்கமான உறவுநிலை சுட்ட முடியாது என்ற கொள்கையினர் மத்துவர். மூன்றுமே திட்டவட்டமாக வேறுபட்ட பொருள்கள் என்பது அவரது நிலை. இந்த அடிப்படை கொண்ட தத்துவம் துவைதம் எனப் பெயர் பெற்றது. இவ்விரு தத்துவங்களும் முறையே இராமானுச வேதாந்தம் மத்துவ வேதாந்தம் என்பனவாகப் பெயர் பெறுவன.

இருக்குவேதத்தில் 'உருத்திரன்' என வழங்கப்பட்ட தெய்வம் மங்களகரமானவர் என்ற பொருள்படும் 'சிவ' என்ற அடை பெற்றவர். பிராமணங்களில் இத்தெய்வம் பவன், சிவன், உக்கிரன், சர்வன் ஆகிய பெயர்களைப் பெற்றார். நாளடைவில் சிவன் என்ற பெயரே முதன்மை பெற்றது. புராணங்களில் முழுமுதற் கடவுளரில் ஒருவராக (மற்றவர் விஷ்ணு) உயர்நிலை பெற்ற இவருக்குச் சிவாகமங்கள் கோட்பாட்டு நிலையிலும் வழிபாட்டு நிலையிலும் விளக்கம் தந்தன. இவற்றினடிப்படையில் உருவான சைவ சிந்தனைகள் பலவற்றில் தலைமை பெற்றது சைவசிந்தாந்தம் ஆகும். கி.பி. 12 - 14ஆம் நூற்றாண்டுகளுக்கு இடைப்பட்ட காலப்பகுதியில் தமிழில் எழுந்த மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் இத்தத்துவத்திற்கு நிறைவடிவம் தந்தன. இறை, உயிர்கள், மலம் ஆகிய முப்பொருள்களின் உண்மை பற்றிப் பேசும் தத்துவம் இது.[32]

மேற்கண்டவாறு வேதஇலக்கியத்தின் சிந்தனைகள் தொடர்ச்சியும் வளர்ச்சியும் எய்திவந்த காலப் பகுதியில் அவ்வரலாற்றுக்கு அப்பா

லான சிந்தனைகள் பலவும் உருவாகி வளர்ந்து வந்துள்ளன. இவற்றுட் சில வேதமரபு தழுவியனவாகத் தம்மை இனங்காட்டிக் கொண்டாலும் அம்மரபின் அடிப்படைகள் சிலவற்றில் முரண்படுபவை. இன்னொரு வகையின வேதமரபுக்கும் புறம்பாக நிலவிய சிந்தனைகள். மேற்சுட்டியவற்றுள் முதல்வகையில் அமைவன சாங்கியம், யோகம், வைசேடிகம், நையாயிகம், (பூர்வ) மீமாம்சை. ஆகிய ஐந்துமாகும். இவற்றை ஐவகைத் தரிசனங்கள் என வழங்குவர்; இரண்டாவது வகையில் உலகாயதம் சமணம் பௌத்தம் ஆகியன அமைவன. இவை தவிர வேறு தனிநிலைச் சிந்தனைகளும் உள.

## 3 - ஐவகைத் தரிசனங்கள்

தரிசனம் என்ற சொல் காட்சி எனப் பொருள்படும். இங்கு அறிவுக்காட்சி என்ற பொருண்மையில் தத்தவ சிந்தனைகளைச் சுட்டிப் பயில்கிறது. மேற்படி ஐவகைத் தரிசனங்களின் பொதுவான அம்சம் உயிர், உலகம் ஆகிய இரண்டையும் உள்பொருள்களாகக் கொண்டு அவற்றின் இயல்பு, தொடர்பு என்பவற்றை நுணுகி நோக்கும்நிலை ஆகும். வேதமரபில் முதன்மைபெற்றிருந்த கடவுள் அல்லது பிரம்மம் என்ற சிந்தனை இத்தரிசனங்களில் முதன்மை பெறவில்லை என்பது மட்டுமின்றி இவற்றுட் பல தமது தொல்நிலையிலே கடவுள் பற்றிச் சிந்திக்கவில்லை என்பதும் நமது கவனத்துக்குரியதாகும்.

சாங்கியம், யோகம் ஆகிய இரண்டும் உலகப்பொருள்கள் அனைத்தையும் புருடன், பிரகிருதி என இருபிரிவுகளுள் அடக்குவன. புருடன் என்பது உயிரைக் குறித்தது. பிரகிருதி என்பது உலகத் தோற்றத்துக்கும் ஒடுக்கத்துக்கும் அடிப்படையான மூலப் பொருளைச் சுட்டுவது. வைசேடிகம், நையாயியம் என்பன உயிர், உலகம் ஆகியவற்றைப் பல்வேறு பதார்த்தங்களாக வகைப்படுத்துவன; உலக உற்பத்திக்கு மூல காரணமாக அணுக்கொள்கையை முன்வைப்பன. உலகப்பெருள்கள் யாவும் அணுக்களால் ஆனவை என்பது இக்கொள்கையின் தெளிபொருள் ஆகும். பூர்வ மீமாம்சையும் அணுக்கொள்கை சார்ந்ததே. ஆயினும் அது அக்கொள்கையை வைசேடிகம், நையாயிகம் என்பவற்றினின்று மீது வேறுபட்ட நிலையில் விளக்குவது.

உயிருக்கும் உலகுக்கும் உள்ள தொடர்பைப் பல நிலைகளில் விளக்கி நிற்கும் இத்தரிசனங்கள் பலவும் உயிரின் குறிக்கோள் உலகத் தொடர்பினின்று விடுபடுவதே எனப் பேசுவன. இதுவே வீடுபேறு எனப்படுகின்றது. இவ்வீடுபேற்றுக்கு சாங்கியம் உண்மை அறிவையும், யோகம் தியான முறைகளையும் வழிகளாகக் கூறுவன. உலகத்தொடர்பு அவசியமற்றது என உணரும் நிலையே வீடுபேற்றுக்கான வழி எனப் பூர்வ மீமாம்சை குறிப்பிடும். வீடுபெற்ற நிலையிலே உயிர் தனது அறிவே மயமான உண்மையான நிலையை எய்தும் என்பது சாங்கியம், யோகம் என்பவற்றின் கருத்தாகும். உணர்வு கெட்டு நிற்கும் நிலையே வீடுபேறு என நையாயிகம் பேசும். பூர்வ மீமாம்சகருள் ஒரு சாரார், வீடு பெற்ற உயிர் ஆநந்தமடையும் என்பர்; மற்றொரு சாரார் கல்போல உணர்வற்ற நிலையே வீடுபேறு என்பர். இவையே தரிசன சிந்தனைகளின் தேறல் ஆகும்.

மேற்படி தரிசனங்களின் தோற்றக்காலம் திட்டவட்டமாக அறியப்பட்டிலது. இவை வேதகாலத்திலிருந்து பலநூற்றாண்டுகளாகக் கருவாகி, உருவாகிவந்த சிந்தனைகள் எனக் கருதத்தக்கன. இவற்றுள் சாங்கிய சிந்தனைமூலவராகக் கருதப்படும் கபிலர் என்பார் உபநிடத சிந்தனையாளர்களால் அறியப்பட்டவர். கௌதமபுத்தர் தமது ஆரம்பக் கல்வியைக் கபிலரைப் பின்பற்றும் இருவரிடம் பயின்றதாக நம்பப்படுகிறது.[33] இத்தரிசனம் தொடர்பாக இன்று கிடைக்கும் நூல்களிலே காலமுதன்மையுடையது கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டினராக அறியப்படும் ஈஸ்வர கிருஷ்ணர் என்பாரின் சாங்கிய காரிகை ஆகும்.

சாங்கிய தரிசனத்தின் ஒரு வளர்ச்சிக் கட்டமாகவே யோகம் கருதப்படுகின்றது. இரண்டையும் இணைத்து 'சாங்கிய-யோகம்' என வழங்கும் மரபும் உள்ளது. யோக தரிசனத்தின் மூல நூலாக இன்று அறியப்படுவது கி.மு. 2ஆம் நூற்றாண்டினரான பதஞ்சலி என்பாரின் யோகசூத்திரம் ஆகும். வைசேடிக தரிசனத்தின் மூலாதாரமாக இன்று கருதப்படும் வைசேடிக சூத்திரத்தைச் செய்தவர் உலூகர் அல்லது கணாதர் என்ற பெயரால் அறியப்படுகிறார். நையாயிகத்தின் தொன்மையான நூலாக அறியப்படும் நியாயசூத்திரம் கோதமர் அல்லது அட்சபாதர் என்பவரால் இயற்றப்பட்டது. இந்நூல்களிரண்டும் முறையே கி.பி ஆரம்ப ஆண்டுகளிலும் 2ஆம் நூற்றாண்டிலும் எழுந்தனவாக ஆய்வாளர் கருதுவர்.[34] அடிப்படைகளில் பெரிதும் பொதுத் தன்மை கொண்ட மேற்படி இரு தரிசனங்களையும் இணைத்து 'நியாய-வைசேடிகம்' எனச் சுட்டும் மரபு உளது. பூர்வ மீமாம்சையின் மூலநூலாக அறியப்படும் 'மீமாம்சாசூத்திரம்' என்ற நூலை இயற்றியவர் ஜைமினி ஆவர். இவர் கி.மு. 4ஆம் நூற்றாண்டினர் எனக் கருதப்படுகிறார். இந்நூலுக்கு உரை செய்த சபரர் என்பார் கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டினர். இதற்கு இருவேறுபட்ட விளக்கங்கள் தந்தவர்களான குமாரில பட்டர், பிரபாகரர் ஆகிய இருவரும் கி.பி. 8 ஆம் நூற்றாண்டினர் என அறியப்படுகின்றனர்.

மேற்படி தரிசனங்களிலே யோகம், நையாயிகம் இரண்டையும் தவிர ஏனையவை தமது தொடக்க நிலையில் கடவுள் பற்றிப் பேசாதவையாகும். உலகப் படைப்புக்கோ அல்லது உயிர் வீடு பெறுவதற்கோ கடவுள் என்ற ஒருவர் அவசியம் என அவை சிந்திக்கவில்லை எனத் தெரிகிறது. சாங்கியம், பிரகிருதியினின்று உலகம் தோன்றுதற்கு இயற்றுதற் கருத்தா என ஒருவரைச் சுட்டவில்லை. வைசேடிகத்திலே தொடக்கத்தில் அணுக்களை இயக்கும் பொருள் 'அதிர்ஷ்டம்' எனச் சுட்டப்பட்டது; பிற்காலத்தில்தான் இறைவன் என்ற சிந்தனை அதில் உருவானதாகத் தெரிகிறது. பூர்வ மீமாம்சையின் முதனூலாசிரியரான ஜைமினி தமது நூலில் இறைவன் பற்றி எதுவுமே குறிப்பிடவில்லை.[35] ஆனால் இத்தரிசனத்திலே வேள்விக்கிரியைகட்குப் பலன் தரும் நிலையிலான தெய்வங்கள் பேசப்படுகின்றன. இவை முழுமுதற்கடவுளுக்குரிய இயல்புடையன அல்ல; பலன் வழங்கும் கடப்பாடுடையன மட்டுமேயாம். பிற்காலத்தில் குமாரிலபட்டர் தமது நூலைச் சிவ வணக்கத்தோடு தொடங்குவதைக் கருத்திற்கொண்டு இத்தரிசனத்தில் இறைசிந்தனை

நுழையத் தொடங்கிவிட்டது என ஆய்வாளர் கருதுவர்.

நையாயிகம் இறைவன் உளன் என்பதைத் தர்க்கரீதியாக எடுத்து ரைப்பதாகும். ஆயினும் இத்தரிசனத்தின் முதனூலிலே இறைவன் பற்றிய முக்கிய விபரம் எதுவும் கிடையாது. பின்வந்த நூல்களே இறைவனைப் பற்றி விவரமாகப் பேசுகின்றன. [36]

சாங்கியத்தின் ஒரு வளர்ச்சிக் கட்டமாகக் கருதப்படும் யோகம் கடவுள் பற்றிப் பேசுகிறது. கடவுளைப் பேசாத சாங்கியத்தை நிரீசுவர சாங்கியம் (கடவுளற்ற சாங்கியம்) எனவும் கடவுளைப் பேசும் யோகத்தை சேஸ்வரசாங்கியம் (கடவுளுடன் கூடிய சாங்கியம்) எனவும் வழங்கும் மரபு உளது.

இவற்றை நோக்கும்போது வேதமரபு தழுவி அமைந்தனவாக அறியப்படும் இச்சிந்தனைகள் அடிப்படையிலே வேதமரபின் முதன்மைக்கூறான கடவுள் அல்லது பிரம்மம். தொடர்பான சிந்தனைகளுக்கு அப்பாலான வேறொரு தளத்தில் முகிழ்த்தவை எனத் தெரிகின்றன. நாளடைவில் வேதமரபுச் சூழலில் பெற்ற தொடர்புகளால் இவற்றில் கடவுட் சிந்தனை படிப்படியாக இடம் பெறத் தொடங்கியிருக்கலாம் என்று கருதுவது வரலாற்று முறைக்குப் பொருந்துவதேயாம்.

மேற்படி தரிசனங்களில் நையாயிகம் என்பது இந்திய சிந்தனை மரபில் தர்க்கரீதியான பார்வையை முதன்மைப் படுத்தி எழுந்ததென்பது குறிப்பிடத்தக்கது. பூர்வமீமாம்சை முழுமுதற்கடவுள் பற்றிப் பேசாதபோதும் வேதங்களின் வேள்வி மரபையும் கர்ம அனுட்டானங்களையும் இறுக்கமாகப் பற்றி நிற்கும் தரிசனமாகும். கிரியைகளை முறைப்படி ஆற்றினால் அவையே பலனை நல்க வல்லன என்பது இச்சிந்தனையின் அடிப்படையாகும். இதனால் ஏனைய தரிசனங்களைவிட இது வேதமரபுடன் தன்னை மிக நெருங்கிய தொடர்புடையதாகக் காட்டிக் கொள்கிறது.

## 4. உலகாயதம்

வேதமரபுக்குப் புறம்பாக நிலவிய சிந்தனைகளில் முதன்மையாகக் குறிப்பிடத்தக்கது இது. ஜடவாதம், பூதவாதம் என்னும் பெயர்களாலும் சுட்டப்படும். இச்சிந்தனை உலக இயற்கையையே முழு முதற்பொருளாக – பொருள் முதலாக –க் கொள்வது. அதற்கு அப்பாற்பட்டவையான எவையும் – உயிர், கடவுள் என்று வழங்கப்படுவன எவையும் – இல்லை; அவை வெறும் கருத்து நிலைகள் மட்டுமே எனக் கொள்வது. ஐம்பூதங்களின் கலப்பினால் உடலில் உயிரும் உணர்வும் உண்டாகும் என்பது இச்சிந்தனையின் முக்கிய அடிப்படையாகும்.[37] எனவே வேதமரபின் கடவுள், பிரம்மம், உயிர், மறுமை ஆகிய சிந்தனைகளுக்கு முற்றும் மாறுபட்ட – எதிர்நிலையான – சிந்தனைப்போக்கு இது என்பது தெளிவு. இந்தியச் சிந்தனை மரபிலே இச்சிந்தனை 'சார்வாகம்' என்ற பெயராலேயே பெரிதும் வழங்கப்பட்டு வந்துள்ளது. இது கடவுள், உயிர், மறுமை முதலியவற்றை மறுப்பது மட்டுமின்றி இந்த உலகம் அநுபவித்து வாழ்வதற்குரிய ஒன்று என்ற இன்பியல் ஈடுபாட்டை உள்ளடக்கியதுங்கூட.

புராதன சார்வாகச் சித்தாந்தம் ஜடவாத சித்தாந்தமே யாகும்; கடவுள் இல்லை; ஆன்மா இல்லை; மறுபிறப்பும் மறு உலகமும் இல்லை. வாழ்க்கைச் சுகங்கள் துறக்கத் தகுந்தவை அல்ல; அனுபவிக்கத் தகுந்தவை. உண்மையை அறிய நாம் அனுபவத்தையும் அறிவையும் வழிகாட்டிகளா கக் கொள்ளவேண்டும்''

தத்துவ அறிஞர் ராகுல் சாங்கிருத்யாயன் சார்வாகத்துக்குத் தந்துள்ள விளக்கம் இது.[38] இவ்வாறான சார்வாக சிந்தனைக்கு அடிப்படை எனக் கருதத்தக்க எண்ணப் பாங்கு 'சுபாவ வாதம்' (ஸ்வபாவவாத) ஆகும்.

உலகம் உள்ள பொருள்; காணப்படும் பொருள்களுக்குரிய குணம் அவற்றுக்கே சொந்தமானதும்; வேறொன்றின் பிர திநிதியாக அது இருக்கவில்லை; உலகத்தின் தோற்றத்துக் குப் பின்னால் அதனை இயக்கிக் கொண்டிருக்கும் எந்தச் சக்தியும் கிடையாது.

அக்னிருஷ்ணோ ஜலம்சீதம் சமஸ்பர்ச: சதானில

கேனேதம் சித்ரிதம் தஸ்மாத் ஸ்வபாவாத்தத்வ்யவஸ்திதி:

தீ வெப்பமுடையது; நீர் குளிர்மையுடையது; காற்று மெய் யிலே படும்போது குளிரவுமில்லை; சுடவுமில்லை. இஃது அவற்றின் சுபாவம். இதனை எவரும் உண்டாக்க வேண்டி யதில்லை.[39]

இவ்வாறாக சுபாவவாதம், சார்வாகம் என்ற நிலைகளில் உரு வான இந்திய உலகாயதம் தொடர்பாக நாம் முழுமையாக அறிந்து கொள்ள மூலநூல் எவையும் இன்று இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. பௌத்தமத நூல்களான தீகநிகாயம், அங்குத்தரநிகா யம், திவ்யாவதா னம் ஆகியவற்றிலே உலகாயதம் ஓர் அறிவுசார் பார்வையாக அக்கா லத்தில் எய்தியிருந்த சிறப்பு புலனாகின்றது. கௌடில்யர் இயற்றிய அர்த்தசாத்திரத்திலே 'ஆன்வீக்ஷிகி' எனச் சுட்டப்படும் தருக்கநெறி உலகாயதச் சார்பானதாகவே கொள்ளப்படுகிறது.[40]

உலகாயதம் தொடர்பாக எமக்கு எளிதில் கிடைக்கும் சான்றுக ளாக உள்ளவை ஏனையத் தத்துவக்காரர் பரபக்க நிலையில் – மறுப்பு ரைக்கான எடுத்துக் காட்டுக்களாக – தந்தனவை ஆகும். வடமொழி யில் உள்ள 'சர்வதரிசன சங்கிரகம்', தமிழின் காப்பியங்களின் வரிசை யில் மணிமேகலை, நீலகேசி, சைவசிந்தாந்த நூலான சிவஞானசித்தி யார் ஆகியவற்றிலும் இவ்வாறான பரபக்க உலகாயதத்தை நோக்கலாம்.

பிரகஸ்பதி என்னும் அறிஞருடன் சார்வாகத்தைத் தொடர்புபடுத் தும் மரபு ஒன்று உளது. அவர் சார்வாகம் தொடர்பாக ஒரு நூல் எழுதினார் என்ற கருத்து நிலவுகிறது. கி.பி. 13 ஆம் நூற்றாண்டினரான மத்வாச்சாரியார் (முற்குறித்த துவைத தத்துவ முதல்வர்) இயற்றிய மேற்குறித்த சர்வதரிசன சங்கிரகம் என்ற நூலில் பிரகஸ்பதி என்பார் வேதமரபை மறுத்துரைத்த கூற்றுக்கள் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளன. ஏறத்தாழ இதே காலப்பகுதியைச் சார்ந்தவரான வேதாந்த தேசிகர் என்பாரின் நியாயப்பரிசுத்தி என்ற நூலிலே.

அறிஞர்க்கெல்லாம் மேலோனாகிய குரு (உரையில்

> பிரகஸ்பதி என்ற சுட்டு உள்ளது) உலகினரின் அறிவை மயங்க வைத்தற் பொருட்டு உலகாயதத்தை எடுத்துரைத் துள்ளார்.

என்ற குறிப்பு உளது.[41] ஏறத்தாழ அக்காலப் பகுதியை அடுத்து எழுந்த தமிழ்ப்பெருநூல்களிலொன்றான கந்தபுராணத்தில் தேவகுருவான வியாழன் (பிரகஸ்பதி) இந்திரனுக்குக் கலவியின்பம் துய்க்கும் வழிமுறை களை விரித்துரைக்கும் பகுதி (இந்திரபுரிப்படலம்) உளது. இது மேற்படி பிரகஸ்பதி என்பாரின் மேற்குறித்த நூலின் பகுதியா? என்பது ஆய்வுக்குரியது.

வரலாற்று முறைப்படி நோக்கும்போது தொடக்ககால வேதமான இருக்குவேதத்திலேயே இச்சிந்தனைகட்கான மூலக் கூறுகளை அவதா னிக்க முடியும். அதில் 'தஸ்யு' என்ற இனத்தினர் தொடர்பாக அமைந்த குறிப்புக்கள் சிலவற்றில் அவர்கள் தெய்வநம்பிக்கை சாராதவர்கள் என்றும்[42] யாகங்களை வெறுப்பவர்கள் என்றும்[43] தகவல்கள் உள. இவை அக்காலப் பகுதியில் வேதநாகரிகத்தினரின் சிந்தனையாதிக்கத் துக்கு உட்படாதிருந்த மாந்தர் சமூகத்தின் உணர்வோட்டங்களை உணர்த்துவன எனலாம்.

உபநிடதங்கள் எழுந்த காலப் பகுதியில் உலகாயுத சிந்தனைக் கான எண்ணக் கருத்துக்களைத் தெளிவாக அவதானிக்க முடிகின்றது. காலமுதன்மையுடைய உபநிடதங்களி லொன்றான சாந்தோக்கியத்தின் முக்கிய சிந்தனையாளரான உத்தாலகர் பௌதிகப் பொருள்களுக்கும் உயிர்க் கூறுகளான பிராணன், மனம் என்பவற்றுக்குமுள்ள தொடர்பை நுணுகி நோக்கி விளக்கியவர். பௌதிகப் பொருள்களிலிருந்து உடற் கூறுகளான இரத்தம் எலும்பு முதலியனவும் பிராணன், மனம், வாக்கு என்பனவும் உருவாகித் தொழிற்படும் முறைமையை அவரது கூற்றுக்க ளில்[44] அவதானிக்க முடிகிறது.

உண்ணப்படும் உணவு 3 விதமாகப் பிரிந்து செயற்படுகிறது.

1. தூலமான பகுதி மலமாகிறது.
2. நடுத்தரமான பகுதி மாமிசமாகிறது.
3. நுண்ணிய சத்தான பகுதி மனம் ஆகிறது.

பருகப்படும் தண்ணீரில்,

1. தூலமான பகுதி சிறுநீராகிறது.
2. நடுத்தரமான பகுதி இரத்தமாகிறது.
3. நுண்ணிய சத்தான பகுதி பிராணன் ஆகிறது.

உண்ணப்படும் உணவில் தீ சார்ந்த பொருட்களில், (எண்ணெய், நெய் முதலியன)

1. தூலமான பகுதி எலும்பாகிறது.
2. நடுத்தரமான பகுதி (எலும்பிலுள்ள) மச்சை ஆகிறது.
3. நுண்ணிய சத்தான பகுதி வாக்கு ஆகிறது. [45]

இவ்வாறு பௌதிக பொருள்களுக்கும் உயிர், உணர்வு என்பவற றுக்குமான காரண காரியத் தொடர்பை எடுத்துக் காட்டியதன் மூலம் 'இந்திய உலகாயத சிந்தனையின் தந்தை' என்ற பெருமையை உத்தால கர் எய்துகிறார். அத்துடன் இந்தியாவின் முதல் அறிவியலாளராகவும்

இவர் கணிக்கப்படுகிறார்.[46]

பிருகதாரண்யக உபநிடதத்திலே யாக்ஞவல்கியர் கூற்றாக இடம்பெறும்,

> ஆன்மா பஞ்சபூதங்களிலிருந்து வெளிவருகிறது;
> முடிவில் அவற்றிலேயே அது சென்றடைகிறது.

என்ற குறிப்பும்[47] உபநிடதகால உலகாயத சிந்தனைக்குச் சான்றாக எடுத்துக்காட்டத்தக்கது. இதனைக் கூறும் சுலோகத்தில் யாக்ஞவல்கியர் நீரில் கரையும் உப்புக்கட்டியை ஒப்புமை காட்டுகிறார்.

கௌதமபுத்தர் காலத்தில் (கி.மு. 6ஆம் நூற்றாண்டு) உயிர், உலகம், மறுமை முதலியன தொடர்பாகப் பலநிலைப்பட்ட – முரண்பாடுகள் கொண்ட – சிந்தனைகள் நிலவின. இவ்வாறான சிந்தனைகள் பற்றி தீக நிகயாம் பல தகவல்களைத் தருகின்றது. அக்கால சிந்தனையாளர்களில் ஒருவரான அஜித கேசகம்பளர் என்பாரின் சிந்தனைகளிற் பெரும்பாலன உலகாயதச் சார்புடையன என்பது நமது கவனத்துக்குரியதாகும்.

> .....தானம், வேள்வி, காணிக்கைகளால் யாதொரு பயனும் இல்லை; சுகதுக்கங்கட்குக் காரணமான வினைகளின் பயனாகப் புதிய மாற்றம் ஒன்றும் விளைவதில்லை. இவ்வுலகும் இல்லை. மறு உலகும் இல்லை.... ஆன்மா (புருஷன்) என்பவன் நான்கு பூதங்கள் (மண், தீ, காற்று, நீர்) கலப்பால் உருவானவன்..... மூடனாயினும் அறிஞனாயினும் இறந்தபிறகு சிதைந்து அழிவுறுகிறான். மரணத்துக்குப் பிறகு எதுவும் இருப்பதில்லை.''[48]

இக்கூற்றுக்களில் இவ்வுலகம் இல்லை என்பதை உலகாயத சார்பானகருத்தாகக் கொள்ள முடியாது. ஏனைய கூற்றுக்கள் வேதமரபுசார் நம்பிக்கைகட்கு மறுப்பாக உள்ளமை தெளிவு.

மணிமேகலை, நீலகேசி ஆகிய இலக்கியங்களில் பூதவாதம் என்ற பெயரில் பரபக்கமாக எடுத்தாளப்படும் உலகாயதம், ஐந்து பூதங்களின் கூட்டுறவே உலகம், உயிர், உணர்வு, என்பவற்றுக்கான அடிப்படை என விளக்கி நிற்பது; பூதங்களுக்குப் புறம்பான உயிர் என ஒன்று இல்லை என மறுப்பது. மேற்படி கருத்துநிலைகளைத் தனது தளத்தில் நின்று எடுத்து விளக்கும் சிவஞானசித்தியார், (கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டு) இச்சிந்தனையை உலகாயதம் என்றே சுட்டுகிறது. இதற்குரிய பூதங்களை ஐந்தாகவன்றி நிலம், நீர், தீ, காற்று என நான்காக மட்டும் கொள்கிறது.

மத்வாசாரியாரின் சர்வதர்சன சங்கிரகம் நூலில் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ள பிரகஸ்பதி கூற்றான சார்வாக சிந்தனைகளில் பின்வரும் அம்சங்கள் உள்ளன.

(அ) வேத இலக்கியங்களின் மேலாணைக்கெதிரான மறுப்பு.
(ஆ) வேள்விக்கிரியைகள் பயனற்றவை என்பது.
(இ) மறுமை, மரணமுற்றோர்க்குச் செய்யும் கிரியைகள் என்பன வற்றுக்கான மறுப்பு.
(ஈ) இவ்வுலக வாழ்க்கை மட்டுமே உண்மை; அதனைச் சுவையாக அனுபவிப்போம் என்பது.

மேற்படி நான்கு நூல்களும் தத்தம் தத்துவத் தளங்களில் நின்று உலகாயதத்தை நோக்குகின்றனவேயன்றி அவை அதன் முழுவடிவை நமக்கு அறியத் தரவில்லை என்பது நமது கவனத்துக்குரியதாகும்.

## 5. சமணமும் பௌத்தமும்

வேதமரபுக்குப் புறம்பாக இந்தியத் துணைக்கண்ட மண்ணில் முளைவிட்ட சிந்தனைகளில் சமயவடிவம் பெற்றவை என்ற வகையில் முக்கியமான இவை. இன்றைய பீகார் மாநிலம் சார்பகுதிகளில் இவை தோற்றம் பெற்றன. இரண்டுக்கும் பொதுவான அடிப்படை உளது. வாழ்க்கை பற்றிய துன்பியல் நோக்கே அது.

வாழ்க்கை துன்பமயமானது. அத்துன்பத்தினின்று
விடுபடுவதே வாழ்க்கையின் குறிக்கோள்.

இதுவே இரண்டினதும் அடித்தளம். துன்பத்துக்குக் காரணமான உலகின் இயல்பு பற்றிய நோக்குநிலை, துன்புறும் உயிர் பற்றிய நோக்கு நிலை, விடுபடுவதற்கான வழிமுறை என்பவற்றில் இவை தம்முள் குறிப்பிடத்தக்க அளவு வேறுபடுகின்றன.

### 5.1 சமணம்

உலகப் பொருள்கள் யாவற்றையும் சீவன், அசீவன் என்ற இருவகைப்படுத்தி நோக்குவது சமணம். சீவன் என்பது பொதுவாக உயிரையும் அசீவன் என்பது உயிரல்லாதவற்றையும் குறிப்பதாகக் கொள்ளலாம். முற்றறிவுடையதான சீவன் அசீவனின் தொடர்பால் அந்த அறிவை இழந்து துன்புறுகின்றது. இத்துன்பத்துக்குக் காரணமாக அமைந்தவை கர்மங்கள். இக்கர்மத் தொடர்பினின்று சீவன் தன்னை விடுவித்துக் கொண்டால் அசீவத் தொடர்பினின்று விடுதலை பெறலாம். அவ்வாறு விடுபட்ட நிலையில் அது தன் இயல்பான அறிவுமயமான நிலையை எய்திவிடும். இவ்வாறு விடுபடுவதற்குக் கடும் விரதங்களை அநுசரித்து உடலை வருத்திக் கொள்ள வேண்டும். இவையே சமண சிந்தனையின் சாராம்சம்.

இவ்வாறான முயற்சியின்போது கடைப்பிடிக்க வேண்டிய அணுகுமுறைகள், மேற்கொள்ள வேண்டிய நோன்புகள் என்பனவாகச் சில உயர்பண்புகள், ஒழுக்கநிலைகள் என்பவற்றைச் சமணம் முன்வைத்துள்ளது. நற்கடைப்பிடி, நல்லறிவு, நல்லொழுக்கம் என்பன அணுகுமுறைகள்; அஹிம்சை, பொய்யாமை, கள்ளாமை, பிரம்மசரியம், உலகைத் துறத்தல், கற்பு, உளநிறைவு என்பன நோன்புகள். இவற்றுள் பிரம்மசரியம், உலகைத் துறத்தல் என்பன துறவு நெறியினர்க்கும், கற்பு, உளநிறைவு என்பன இல்லறநெறியினர்க்குமாகப் பேசப்படுபவை. இவையெல்லாவற்றிலும் முதன்மையானதும் யாவற்றிலும் பரவிநிற்பதுமான நோன்பு அஹிம்சை ஆகும். பிற உயிர்கள் எவற்றுக்கும் தீங்கிழைக்கக் கூடாது என்பதும் இயன்றவரை அவற்றுக்கு நலம் புரிய வேண்டும் என்பதும் அஹிம்சையின் உட்பொருளாகும்.

இம்மதத்தின் தோற்றக்காலம் திட்டவட்டமாக அறியப்பட்டிலது. வேதங்கள் எழுதப்படுவதற்கு முன்பே இம்மதம் இருந்ததென்ற கருத்து

ஆய்வாளரிடையே நிலவுகின்றது.[49] இம்மதத்தைத் தோற்றுவித்த முதல்வர் விருஷபதேவர் என அறியப்படுகிறார். இவரை ஆதிநாதர், ஆதிபகவன் ஆகிய பெயர்களாலும் சுட்டும் மரபு உளது. இவர் இல்லறம் மேற்கொண்டு பலகாலம் வாழ்ந்த பின்னர் ஐம்புலன்களை வென்று வீடுபெற்றார் என்பர்.[50] சமண தீர்த்தங்கரர்களில் (மதாசாரியார்களில்) காலத்தால் முற்பட்டவர்களுள் ஒருவராக அறியப்படும் பார்சுவநாதர் கௌதமபுத்தருக்கு 2 நூற்றாண்டுகள் முற்பட்டவர் என்பது பொதுவான முடிபு. பார்சுவநாதரை அடுத்துச் சமண தீர்த்தங்கரருள் சிறப்பாகப் பேசப்படுபவர் வர்த்தமான மஹாவீரர் (கி.மு. 569-485). இவர் கௌதமபுத்தரின் சமகாலத்தவர். இவர் புலன்களை ஒறுத்து, மெய்வருத்தும் தவநிலை மேற்கொண்டவர். இதனால் 'சர்வக்ஞர்' (எல்லாம் அறிந்தவர்) எனப் பேசப்பட்டவர். நிலம், நீர், ஏனைய சடப்பொருள்கள் யாவுமே உயிர்களால் நிறைந்துள்ளன என்றும் மனிதன் அவற்றுக்குத் தீங்கிழைக் காத வகையில் வன்முறையினின்று விலகி நிற்க வேண்டுமென்றும் இவர் கருதினார் எனத் தெரிகிறது.

சமணரின் இந்த அஹிம்சை நோன்பு வேதமரபு சார்ந்ததான (உயிர்ப்பலியோடு கூடிய) வேள்விமுறைகளுக்கு முற்றிலும் மாறுபட்டது. என்பது தெளிவு. அன்றியும் வேள்விமுறையின் அடிப்படை நோக்கமாகக் கொள்ளப்படும் உலகியல் சார் தேவைகள் சமணத்தின் புலனொடுக்கம் மெய்வருத்தும் நிலை என்பவற்றால் அர்த்தமற்றவையாகிவிடக் காணலாம். மேலும் சமணர் கடவுள் பற்றிய சிந்தனையிலும் வேத மரபினின்று தெளிவாக விலகி நிற்கின்றமை தெரிகிறது. சமணத் தில வேதமரபுசார்ந்த கடவுள் அல்லது பிரம்மம் என்ற கருத்து நிலைக்குச் சமமான கடவுட்சிந்தனை இடம் பெறவில்லை.

> "இந்த உலகைப் படைக்க ஒரு கடவுள் வேண்டாம் என்பது சமணரின் வாதம்... உலகம் சிருஷ்டிக்கப்பட்ட பொருள் என்று கொண்டாலன்றோ சிருஷ்டித்தவனைப் பற்றிய பேச்சு எழும். உலகம் சிருஷ்டிக்கப்பட்ட பொருள் என்பதையே சமணர்கள் ஏற்றுக்கொள்வதில்லை." [51]

பொறிபுலன்களை அடக்கிய முதல்வன் என்ற வகையிலேயே விருஷப தேவர் கடவுள் நிலையில் கருதப்படுகிறார்.

### 5.2 பௌத்தம்

> வாழ்க்கை துன்பமயமானது; அதற்குக் காரணம் பற்றுடைமை. பற்று நீங்கினால் துன்பம் நீங்கும். அறிவு, ஒழுக்கம், மன அடக்கம் என்பவற்றால் பற்றிலிருந்து விடுபடலாம்; துன்பத்தினின்றும் விடுபடலாம்; பரிநிர்வாண நிலை எய்தலாம்.

இதுவே பௌத்தத்தின் தெளிபொருள். இச்சிந்தனையின் முதல்வரான கௌதமபுத்தர் கி.மு. 563-483 காலப்பகுதியில் வாழ்ந்தவர்.

கௌதமபுத்தரின் எழுத்துக்களாக எமக்கு எதுவும் கிடைக்கவில்லை. அவரது நிறைவுக்குப் பின் அவரது மாணவ மரபினர் அவரது சிந்தனைகள், உரையாடல்கள் என்ற வகைகளிலே பேணி வைத்த தொகுதிகளே நமக்குக் கிடைப்பன. இவை திரிபிடகம் (விநயபிடகம்,

சுத்தபிடகம், அபிதம்மபிடகம்) என வழங்கப்படுவன. புத்தர் பரிநிர் வாணமடைந்து ஏழு ஆண்டுகள் கழித்து இவ்வாறான தொகுப்பு முயற் சிகள் தொடங்கிவிட்டன. இலங்கையில் கி.மு. முதல் நூற்றாண்டில் நிகழ்ந்த நான்காம் பௌத்த சங்கத்தில் முறைப்படுத்தித் தொகுக்கப் பட்ட திரிபிடகங்களே இன்று நமது கைக்கு எட்டியவையாகும்.[52] இவற்றுள் புத்தரின் உண்மையான சிந்தனைகள் எவை? அவர்மீது ஏற்றப்பட்டுள்ள சிந்தனைகள் எவை? என்பனவாக எழும் வினாக்க ளுக்கு இன்று விடையளிப்பது சாத்தியமில்லை. மேலும் கி.மு. 2ஆம் நூற்றாண்டினராகக்கருதப்படும் நாகசேனர் முதல் கி.பி. 6ஆம் நூற் றாண்டினரான தர்மகீர்த்திவரை – நாகார்ச்சுனர், அஸங்கர், வசுபந்து, திங்நாகர் முதலிய – பல தத்துவப் பேரறிஞர்கள் வெவ்வேறு நிலைக ளில் பௌத்த தத்துவத்துக்கு விளக்கம் தந்துள்ளனர். இந்தியாவைக் கடந்து வெளிநாடுகளில் பரவியவகையிலும் அது பலநிலை விளக்கங் களை எய்தியுள்ளது. ஹீனயானம், மஹாயானம் என இரு பிரிவுகளை யும் பல்வேறு உட்பிரிவுகளையும் கொண்டதாக இன்று காட்சிதரும் பௌத்த மதத்தில் கௌதமபுத்தரின் சிந்தனைகளின் உண்மையான வடிவத்தைக் காண்பது கடினமே. எனினும் ராகுல் சாங்கிருத்யாயன் என்ற தத்துவப்பேரறிஞரின் துணையுடன் புத்தர் சிந்தனைகளிற் சில வற்றை இனங்காணலாம்.

> "அழிவுடைமை, துன்பம், ஆன்மா இல்லை. இத்தொடரி லேயே புத்தரின் தத்துவமெல்லாம் அடங்கிவிடுகிறது."

என்கிறார் ராகுல்.[53]

இவற்றுள் துன்பம் பற்றி முதலிலேயே நோக்கினோம். அழிவு டைமை என்பது இவ்வுலகில் எல்லாப் பொருள்களும் கணந்தோறும் அழிந்து மாற்றமடைந்து கொண்டிருக்கின்றன என்பதாகும். ஒன்றின் அழிவுக்குப் பின் மற்றொன்று தோன்றுகிறது. இதற்குப் புத்தர் பிரதீத்ய சமுத்பாதம் எனப் பெயரிட்டார். புத்தரின் இச்சிந்தனையை அடிப்ப டையாகக் கொண்டே பிற்காலத்தில் நாகார்ச்சுனர் 'சூன்யவாதம்' என்ற கருத்து நிலையை முன்வைத்தார்.

புத்தர் உயிர் (ஆன்மா) என்ற ஒரு பொருள் நிலையானதாக இல்லை என்று கருதியவர். இதனால் பௌத்தத்துக்கு 'அனாத்ம வாதம்' என்றொரு பெயரும் உண்டு. இதன் பொருள் உயிர் என்பது ஒன்று இல்லை என்பது அல்ல; அது எரியும் சுடர்போல, நீர்ப்பிரவாகம் போல கணந்தோறும் மாறிக்கொண்டே இருப்பது. இந்த மாற்றுத்துக் கிடையே ஒரு தொடர்ச்சி உண்டு.

> ஆன்மா என்பது ஒரு நிரந்தரமான, அழிவற்ற பொருள். அது 'ஸ்கந்தங்கள்' என்று கூறப்படும் சொல், ஸ்பரிசம், உருவம், ரசம், வாசனை ஆகியவற்றின் கலப்பினால் ஏற்ப டும் ஒரு சக்தியாகும். இந்த சக்தி மற்ற பூதங்களைப் போலவே (நிலம், நீர், நெருப்பு, காற்று, வெளி) வினாடிக்கு வினாடி தோன்றியும் மறைந்தும் வருகிறது. சித்தம் (மனம்) என்பது ஒவ்வொரு வினாடியும் தோன்றிக் கொண்டும் மறைந்து கொண்டுமிருந்தாலும், உடலுக்குள் சித்தத்தின் ஓட்டம் இருக்கும்வரை, உடல் உயிருள்ள தென்று சொல்

லப் படுகிறது...... பழைய அனுபவங்களினால் பண்பட்ட மனம் மரணத்தின்போது உடலைவிட்டுப் பிரிந்து விடுகிறது. அது ஒரு நீரோட்டம் போல் பாய்ந்து சென்று இடையிலே தடை ஏற்பட்டால் நின்று போகும்......

அந்தப் பழைய அனுபவங்களின் காந்தம் பொதுத்தன்மையுள்ள சமீபத்திய வேறொரு உடலில் இழுக்கப்பட்டுத் தனது பழைய வேலையைத் துவங்கிவிடுகிறது. இது கோரிக்கைகள் எல்லாம் அடங்கிப் போய் முத்தி பெறும் வரை நடந்து கொண்டே இருக்கும். இவ்விதம் வினையும் வினைப்பயனும் பிறவியும் தொடரும்.[54]

ராகுலின் இவ்விளக்கம் புத்தரின் அனாத்ம வாதத்திற்கு ஒரு தெளிவான வடிவத்தைத் தருகிறது எனலாம். இதில் ஆன்மா, மனம், சித்தம் என்பனயாவும் ஒன்றே என்ற எண்ணம் புலப்படக் காணலாம். ஆன்மா நிலையானதாக இல்லாவிடினும் அதற்கு வினைப்பயன் தொடர்ச்சி, மறுமை என்பன உண்டெனப் புத்தர் கருதுவதை விளங்கிக் கொள்ளவும் இவ்விளக்கம் துணை புரிகிறது.

கௌதமபுத்தரின் சிந்தனைப்படி ஆன்மா துன்பத்தினின்று விடுபட எட்டுவழிகள் உள எனத் தெரிகிறது. அவை முப்பிரிவுள் அமையும்.

(அ) ஞானம்: சரியான பார்வை, சரியான சங்கற்பம்

(ஆ) நன்னடத்தை: சரியான சொல், சரியான செயல், சரியான வாழ்க்கை முறை.

(இ) மோனநிலை: சரியான முயற்சி, சரியான நினைவு, சரியான மோன நிலை.[55]

இவற்றினடிப்படையில் கொலை, களவு, விபசாரம், பொய், பகைமை முதலியன கடிந்தொதுக்கப்படுகின்றன. உண்மை பேசுதல், இனியவை கூறல், நட்பு முதலிய நற்பண்புகள் போற்றப்படுகின்றன. மனத்தில் நிகழும் சஞ்சலங்களை நீக்கி அதனை ஒருநிலைப்படுத்தலே மோன நிலை ஆகும்.

பௌத்தத்தில் 'நிர்வாணம்' எனப்படுவது வாழ்க்கைப் பிரவாகத்தின் முடிவு ஆகும். இதற்கு ராகுல் தரும் விளக்கம் வருமாறு:

"பழைய எண்ணெயும் திரியும் எரிந்துவிட்ட பிறகு, புதியவை போடாவிட்டால் விளக்கு அணைந்து விடுவதைப் போல.... மன அழுக்குகளான காம அனுபவமும், மறுபிறவியும் அழியும்போது இந்தப் பிறப்பும் இறப்புங்கூட அழிந்துவிடுகிறது. புத்தர் இக்கருத்தை விளக்குவதற்காகவே இக் குறிப்பிட்ட சொல்லை (நிர்வாணம்) தேர்ந்தெடுத்தார். ஆனால் அதேசமயத்தில் அவர் நிர்வாணத்தை அடைந்தவன் மரணத்துக்குப் பிறகு என்ன ஆகிறானென்பதைச் சொல்ல மறுத்துவிட்டார். ஆன்மாவை மறுக்கும் தத்துவத்தில், அவன் என்ன ஆவான் என்பதைச் சொல்லத் தேவை இல்லை. ஆனால் அக்கருத்து அறியாதவர்களைப் பயமுறுத்தும் கருத்தாகும். அதனாலேயே புத்தர் அதைத் தெளிவாகச் சொல்ல விரும்பவில்லை.[56]

கௌதமபுத்தர் சிந்தனைகளின் முக்கிய உள்ளடக்கங்களை

மேலே நோக்கினோம். இச் சிந்தனைகள் வேதஇலக்கிய சிந்தனைகள், உலகாயதம், சமணம் என்பவற்றினின்று வேறுபட்ட தளத்தில் விரிந்து செல்வது தெரிகின்றது. வாழ்க்கையைத் துன்பியலாக நோக்குதல் என்ற அம்சத்தில் சமணருடன் ஒருதளத்தில் நிற்கும் புத்தர், சமணர் நிலையான பொருளாகக் கொள்ளும் சீவனை (உயிரை) நிலையான ஒன்றாகக் கருதவில்லை; மாறிச்செல்லும் பிரவாகமாகக் கருதுகிறார். சமணர் கைக்கொள்ளும் தீவிர மெய்வருத்தநிலைகளை இவர் மறுக்கிறார். சமகாலத்தவரான வர்த்தமான மஹாவீரரின் (சமணதீர்த்தங்கரரின்) போதனைப்படி மெய்வருத்தும் தவம் மேற்கொண்டோரைப் புத்தர் நேரடியாகவே விமர்சித்துள்ளார்.[57] அன்றியும் தீவிர உலகியல் நாட்டமுடையவர்களுக்கும் தீவிர மெய்வருத்தம் துறவினர்க்கும் இடையிலான ஒரு 'நடுநிலை' யில் நிற்கிறார். இதனால் பௌத்தம் நடுவழி (மாத்யமிகம்) எனப் பெயர் பெற்றது என்பது இங்கு கவனத்திற் கொள்ளத்தக்கது.

பௌதிகப் பொருள்களுக்குப் புறம்பான உயிர் என ஒன்று இல்லை என்று கருதும் உலாகயத நிலைக்கும், உயிர் ஒரு தொடர் பிரவாகம் என்றும் அதற்கு வினைப்பயன் தொடர்ச்சி, மறுமை என்பன உண்டு எனக் கொள்ளும் பௌத்தத்துக்கும் உள்ள வேறுபாடு தெளிவானது. சமணர், பௌத்தர், உலகாயதர் மூவரும் வேதமரபுக்குப் புறம்பானவர்கள் என்ற வகையில் பொதுவாகச் சுட்டி நோக்கப் பட்டாலும் அம்மூவரிடையிலும் காணப்படும் தெளிவான வேற்றுமைகள் இவை.

வேதமரபுடன் புத்தர் கொண்டுள்ள முரண்நிலைகளில் முக்கியமான இரண்டை இங்கு நோக்கலாம். அவற்றுள் ஒன்று வேதமரபின் கடவுள் அல்லது பிரம்மம் தொடர்பான கருத்துநிலைகளை ஒப்புக் கொள்ளாமை; மற்றது (உயிர்ப்பலியோடு கூடிய) வேத வேள்விமுறைக்கு எதிரான நிலைப்பாடாகும்.

புத்தர் கடவுள் என ஒருவர் உளர் என்றோ இலர் என்றோ வெளிப்படையாகக் கூறவில்லை. இதனால் அவரது தத்துவத்தில் கடவுள்நிலை என்ன என்பது தத்துவஉலகில் பலத்த வாதப்பிரதி வாதங்களை ஏற்படுத்தியுளது. புத்தரது தத்துவத்துக்கு கடவுள் என்ற ஒருவரின் தேவை இருக்கவில்லை எனத் தெரிகிறது. எனவே அவ்வாறான – கடவுளின் உண்மை பற்றிய – சிந்தனைக்கு அவர் கவனம் செலுத்தவில்லை எனக் கொள்ளலாம். எனினும் தமது காலப் பகுதியில் பிரம்மம் என்பது தொடர்பாக நிலவிவந்த சிந்தனைகளை அவர் அவதானித்துள்ளார். வேதமரபிலே முன்வைக்கப்பட்ட பிரம்மம் என்ற கருத்துநிலை அறிவுபூர்வமானதல்ல என்ற கருத்தை அவர் திட்டவட்டமாக வெளிப்படுத்தியுள்ளார். இதற்கு தீகநிகாயத்தில் தேவிஜ்ஜ சூத்திரத்தில் வரும் பின்வரும் உரையாடலைச் சான்றாகக் காட்டலாம். 'தேவிஜ்ஜ' என்ற பாளிச்சொல் சம்ஸ்கிருதத்தில் 'த்ரயீவித்யா' என வழங்குவது. இது இருக்கு, யசுர், சாமம் ஆகிய மூன்று வேதங்களை (அதர்வணத்தைத் தவிர்த்து)ச் சுட்டுவது. எனவே பிரம்மத்தைப் பற்றி மட்டுமல்ல அதனைக் கூறும் உபநிடதங்களை உள்ளடக்கிய வேதபாராம்பரியம் பற்றியும் கௌதமபுத்தர் கொண்டிருந்த எண்ணங்களை நாம் புரிந்து கொள்ள இந்த உரையாடல் துணைபுரியும்.

கௌதமர்: "மூன்று வேதங்களிலும் முறையாகக் கற்ற தொல்லறிஞர்க ளுள் யாரேனும் பிரமத்தை நேரில் கண்டிருக்கிறார்களா ?"

வாசிட்டன்: "இல்லை கௌதமரே."

கௌதமர்: "வாசிட்ட முன்னையரிஷிகள், மந்திரகர்த்தாக்கள், மந்திரப் பிரவர்த்தகர்கள் (பரப்பியர்கள்), மூன்று வேதங் களையும் அறிந்து பாடியவர்கள், மந்திரங்களை விளக்கி யவர்கள், ஓதியவர்கள், பிரவசனம் செய்தவர்கள் - அட் டகாச, வாமகேச, வாமதேவர், வெஸ்ஸாமித்தோ (விசுவா மித்திரர்), யமதக்கி (ஜமதக்னி) அங்கிரஸ, பாரத்வா ஜர்,வாசெட்ட (வஸிஸ்டர்), கஸ்ஸப (கஸ்யபர்), பகு (பிருகு) முதலானோர் ஆயினும் - பிரமத்தைத் தெரியும், நான் பார்த்தேன், எங்கிருக்கிறான், எங்கிருந்து வந்தான் என்றுகூறியிருக்கிறார்களா ?"

வாசிட்டன்: "இல்லை கௌதமரே"

கௌதமர்: "வாசிட்ட அப்படியானால்..... அந்த மூன்றுவேதமறிந்த பிராமணர்கள் எதைத் தெரியாதோ, எதைக் காணவில் லையோ, அந்தப் பிரமனிடம் கொண்டு செல்லும் நெறி மட்டும் நமக்குத் தெரியும். அதுவே சரியான வழி அதன் படி சென்றால் பிரமத்தை அடையலாம் என்கிறார்கள் அல்லவா ?"

"வாசிட்ட மூன்று வேதங்களும் தெரிந்திருக்கும் பிரா மணர்கள் கூறும் இச்சொற்கள் அறியாமையுடையதென் பது புரியவில்லையா ?"

வாசிட்டன்: "ஆம் அறியார் கூற்று என்றே ஆகிறது."

கௌதமர்: "வாசிட்ட சரியாகச் சொன்னாய். எதைத் தெரிந்திருக்க வில்லையோ, எதைக் காணவில்லையோ, அந்த இடத்துக் குச் செல்லும் வழிமட்டும் தெரியும் என்று கூறுகின்றனர். இது சரியன்று. [58]

புலன்களுக்கும் மனத்துக்கும் அப்பாற்பட்டதாக பிரம்மம் உளது என்பது உபநிடத சிந்தனை என்பதை முன்னரே நோக்கினோம். இங்கே புத்தர் அவ்வாறான கருத்துடையவர்கள் அறிவற்றவர்கள் என்று கூறு கிறார். வேறுபல சந்தர்ப்பங்களிலும் புத்தர் இக்கருத்தினை வெளிப்ப டுத்தியுள்ளார். இச்சந்தர்ப்பத்திலே புத்தர் தொடர்பாக நாம் கவனத்திற் கொள்ள வேண்டிய மற்றொரு அம்சம் அவரது, முதல்நூல் என எதையும் ஏற்காத நிலைப்பாடு ஆகும். அறிவுக்கும் அநுபவத்துக்கும் முதன்மை வழங்கும் அவர் ஆப்தவாக்கியம் என்னும் உரையளவையை ஒப்புக் கொள்ளாதவர். எனவே இங்கு வேத உபநிடத சிந்தனைகள் மறுக்கப்பட்டமை அவரது நோக்குநிலைக்கு இயல்பானதேயாம்.

புத்தர் உயிர்க் கொலையைக் கண்டிப்பவர் என்ற வகையில் உயிர்ப்பலியோடு கூடிய வேதவேள்வி முறைக்கு மாறானவர் என்பது தெளிவு. இதனை அவரது சொற்களிலே நன்கு அவதானிக்க முடியும். மேற்சுட்டிய தீகநிகாயத்தில் சோணதண்டசூத்திரம் என்னும் பகுதியிலே கௌதமபுத்தர் உயிர்க்கொலை அற்ற ஒரு வேள்வி பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்

ளார்.

> "......அந்த யாகத்தில் பசுக்களைக் கொல்லவில்லை; ஆடுகளைக் கொல்லவில்லை; கோழி, பன்றி முதலிய பிராணிகளையும் கொல்லவில்லை; ....நெய், எண்ணெய், தயிர், தேன் சர்க்கரைகளுடன் அந்த வேள்வி முழுமை செய்யப் பட்டது. [59]

இவ்வாறு ஒப்பீட்டளவில் உயிர்க்கொலையுடன் கூடிய வேள்வி முறையைவிட அது அற்ற வேள்வியைச் சிறப்பாகக் கணித்தாலும் இதுவும் சான்றோர்கட்கு (அருகர்க்கு) ஏற்றதல்ல என்ற கருத்தையும் புத்தர் வெளியிட்டுள்ளார்.[60] கிரியை முறைகளுடனமைந்த மேற்படி வேள்விகளைவிட மேம்பட்டதும் எளிமைமிக்கனவுமாகப் பின்வரும் செயற்பாடுகளைக் குறிப்பிடுகிறார்.

அ. (பௌத்த) சங்கத்துக்கு விஹாரம் அமைத்தல்
ஆ. புத்தரையும் சங்கத்தையும் தர்மத்தையும் சரணடைதல்
இ. அஹிம்சை முதலிய ஐவகைச் சீலங்களைக் கடைப்பிடித்தல்
ஈ. தியானம்.[61]

இவற்றை வேள்விகள் என்றே புத்தர் கருதியுள்ளார். எனவே வேள்வி (யாகம்) என்ற வேதமரபுக் கருத்துநிலைக்குப் புத்தர் தம் நோக்கில் தனிப்பொருள் தந்துள்ளமையும் தெரிகிறது. மேற்படி நான்கு வேள்விகளும் முறையே ஒன்றைவிட ஒன்று சிறந்தது எனக் கூறும் அவர் தியானத்துக்கு மிக உயர்ந்த இடத்தை அளித்துள்ளார்.

கௌதமபுத்தர் சிந்தனைகளில் முக்கியமான ஒரு அம்சம் அவர் பலவினாக்களுக்கு 'சொல்ல முடியாது' என அளித்த விடை. உலகின் முடிவு, உடல்-உயிர் உறவுநிலை, மரணத்தின் பின் அடைவதான வீடுபேறு என்பன தொடர்பான விடயங்கள் இச் சொல்ல முடியாத வற்றில் அமையும்.

## 6 வேறு சில சிந்தனைகள்

புத்தர் காலத்திலே வேறுபல சிந்தனையாளர்களும் வாழ்ந்தனர். அவர்களுள் இருவர் - அஜிதகேசகம்பளர், வர்த்தமானமஹாவீரர் ஆகியோர் மேலே நோக்கப்பட்டனர். அவர்களுள் அஜிதர் உலகாயதச் சார்பானவர் எனினும் பிரம்மசரியம், தலைகீழாக நின்று தவமியற்றல் முதலிய செயன்முறைகளை வலியுறுத்தியவர் என்பதால் உலகாயதர் என்ற வரையறைக்கு உட்படுத்தப்பட முடியாதவர். வர்த்தமானமஹாவீரர் சமணதீர்த்தங்கரர் என்பது மேலே நோக்கப்பட்டது. நிகண்டநாதபுத்தர் என்ற பெயர் பூண்ட மற்றொரு சமணப் பெரியார் பெயரும் புத்தர் வரலாற்றுடன் தொடர்புடையதாக அறியப்படுகிறது. இப்பெயர் மஹாவீரரைக் குறிப்பது எனச் சில ஆய்வாளர் கருதுவர்.

மேற்குறித்தோர் தவிர வேறுபல சிந்தனையாளர்களும் புத்தர் காலத்தில் வாழ்ந்தோராக அறியப்படுகின்றனர். மொக்கலி கோசாலர், பூரண காசியபர், பகுத கச்சாயனர் (பிரகிருத காத்யாயனர்), சஞ்சயபேலட்ட புத்திரர் என்போர் இவ்வகையில் குறிப்பிடத்தக்கவர்களாவர்.

மொக்கலி கோசாலர் நியதிவாதம் பேசுபவர். மனிதனது எந்த

நிலைக்கும் அவன் காரணன் அல்லன்; நியதி, சேர்க்கை, இயல்பு என்பவற்றால் நிலைமாற்றங்கள் நிகழும் என்பன இவரது கோட்பாட்டடிப்படைகளாகும். தீகநிகாயம் சாமஞ்ஞபல சூத்திரத்தில் இடம் பெற்றுள்ள,

> "உயிர்களின் குறைகட்கு யாதொரு காரணமும் இல்லை. உயிர் தூயதாக இருப்பதற்கும் யாதொரு காரணமும் இல்லை..... சீலத்தாலோ, விரதத்தாலோ, தவத்தாலோ, பிரமச்சரியத்தாலோ பரிபக்குவம் அடையாத கருமத்தைப் பரிபக்குவமாகும்படி செய்கிறேன் எனக் கூறிக் கொள்ளும் திறமையாளர்கள் அவ்விதம் செய்ய இயலாது. சுகதுக்கங்கள் தம் திசைகளை மாற்றுவதில்லை. கூடிக் குறைவதுமில்லை. ஏறலும் இறங்கலும் இல்லை. நூலில் கட்டிய உருண்டையை உருட்டினால் கயிற்றின் எல்லைக்குள்ளே தான் சுழல்வது போல, யாராயினும் நியதிப்படியே சுகதுக்கங்களை அடைய முடியும்."[62]

இக்கூற்று அவரது நியதிவாதத்தைக் காட்டும்.

பூரண காசியபர் அகருமவாதி – செயற்பலன் மறுப்பாளர் – என வழங்கப்படுபவர். எந்தச் செயலாலும் எந்தப் பயனும் விளையாது என்பது இவரது சிந்தனையின் அடிப்படையாகும்.

> "தீயதைச் செய்பவனோ, செய்விப்பவனோ, பிறரைத் துன்புறுத்துபவனோ, துன்புறுத்தச் செய்பவனோ.... பாவம் செய்வதும் இல்லை. பாவம் செய்விப்பதும் இல்லை.
>
> தானத்தாலோ தவத்தாலோ அடக்கத்தாலோ மந்திரம் ஓதுவதாலோ புண்ணியம் வருவதுமில்லை; கூடுவதுமில்லை"[63]

இது பூரண காசியபரின் நிலைப்பாட்டைத் தெளிவுபடுத்தும்.

பகுத காச்சாயனர் அந்நியோந்நியவாதி எனப்படுபவர்.

> "(நிலம் நீர், தீ, காற்று, சுகம், துக்கம், உயிர் ஆகிய) ஏழு காயங்களை (உடல்களை) யாரும் செய்யவில்லை. ....அவை மலைச் சிகரங்கள் போல் நிலையானது. கோபுரம் போல் அசைவற்றது. மாற்றமற்றது. சுகதுக்கங்களை அனுபவிப்பதுவுமில்லை....
>
> ஆதலின் கொல்பவனோ, கொல்விப்பவனோ, கேட்பவனோ, கேட்பிப்பவனோ, அறிந்தவனோ, அறிவிப்பவனோ இல்லை. பிராணிகளைக் கருவி (ஆயுதங்)களால் துண்டு செய்பவர்களும் அவற்றின் ஜீவனை ஒன்றும் செய்வதில்லை. ஏழுகாயங்களிடையே ஆயுதம் பட்டுத் துகளாகுகிறது. அவ்வளவுதான்.[64]

பகுத காச்சாயனரின் கருத்துநிலை இதுவாகும். கௌதமபுத்தர் காலத்தில் இவரது கருத்தைப் பின்பற்றுவோர் கூட்டம் பெரிதாக இருந்ததாகவும் பின்னர் நிலைக்காது போயிற்றென்றும் தர்மானந்த கோஸம்பி அவர்கள் பகவான் புத்தர் என்னும் நூலில் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[65]

சஞ்சய் பேலட்ட புத்திரர் என்பார் எதைப் பற்றியும் திட்டமில்

லாத எண்ணப்பாங்கினர். இவரது நிலைப்பாடு அனேகாந்த வாதம் அல்லது விட்சேபவாதம் எனப்படும். அவரது சிந்தனைக்கு ஒரு சான்று:

"பரலோகம் உள்ளதா என்று என்னைக் கேட்டால் இருப்பதாகத் தோன்றினால் இருப்பதாகவே கூற வேண்டும் எனக் கருதுகிறேன். ஆனால் நான் இருப்பதாகக் கருத வில்லை. அதை மறுப்பதுமில்லை. வேறொன்றை ஒப்புவதுமில்லை. ஒப்புகிறேன் ஒப்பவில்லை என்று கூறுவது மில்லை. இருக்கலாம். இல்லாமலும் போகலாம்."[66]

புத்தர் காலத்தில் நிலவிய மேற்படி பலநிலைச் சிந்தனைகளிலும் ஒரு பொதுமை உண்டு. அது வேதமரபை மறுத்தல் என்ற நிலைப்பாடாகும். மேற்சுட்டிய நான்காமவர், எதிலும் தெளிவற்றிருந்த அக்கால நிலையினர் சிலருக்கு எடுத்துக்காட்டாக அமைகிறார் முதல் மூவரும் முன்வைத்த சிந்தனைகள் ஆசீவகம் என்ற தத்துவம் தொடர்பானவை. மொக்கலி கோலருக்கு முன்பே நந்தவாத்ஸ்யர், க்ருஷ சாங்கிருத்யர் என்போர் ஆசீவகத்தின் ஆசிரியர்களாகத் திகழ்ந்தனர் எனவும் கி.மு. 537 இல் கௌதமபுத்தர் ஞானோதயம் எய்தியபோது ஆசீவக சம்பிரதாயம் நிலவியது எனவும் ராகுல் சாங்கிருத்யாயன் குறிப்பிடுவர்.[67] மொக்கலி கோசாலர் தொடக்கத்தில் சமணராகவும் வர்த்தமான மஹா வீரரின் நண்பராகவும் திகழ்ந்தவர். பின்னர் தமது வழியை மாற்றிக் கொண்டவர். இவர் தம்மோடொத்த சிந்தனையாளர் அறுவருடனிணைந்து மகாநிமித்தம் என்ற ஆசீவகக் கோட்பாடு நூலை இயற்றினார் என அறியப்படுகிறார். ஆசீவகம் என்ற கோட்பாடு தொடர்பாக பேரறிஞர் தெ.பொ. மீனாட்சிசுந்தரனார் அவர்கள் தந்துள்ள விளக்கம் வருமாறு:

"நிலம், நீர், தீ, காற்று, உயிர் என்ற ஐந்துவகை அணுக்களும் (மூர்த்த திரவியங்கள்) வடிவுடை அடிப்படைப் பொருள்கள். இவற்றின் கூட்டமே உலகம். உள்ளது போகாது, இல்லது வாராது. தோற்றம் என்பது உள் ஆழ்ந்தது மேல் வந்து மிதப்பதாம். அழிவது என்பது மேல் மிதந்து புலப்படாது கீழ் ஆழ்ந்து போவதாம். பொருள்கள் எல்லாம் மாறாத நிலைபேறுடையவை. காலத்தைப் பற்றிப் பேசினாலும் காலம் என்பது ஒரு தத்துவம் அன்று; வெறும் வழக்கே ஆகும். மேலே கூறிய ஐந்து பொருள்களும் தத்தமக்கு ஏற்ற இயல்புடையவேனும் குணம் என ஒன்றோ காரணம் என ஒன்றோ உள்ளவை அல்ல. இவையே உள்ள பொருள்கள். காலம், குணம், காரணம் என்பவை வெறும் சொல்லே."[68]

தமிழகத்தில் ஆசீவகம் தொடர்பாக ஆராய்ந்த டாக்டர் ர. விஜயலட்சுமி அவர்கள் தந்துள்ள விளக்கம் ஒன்றையும் இத்தொடர்பில் நோக்கலாம்.

"ஆசீவகர் எனத் தமிழ்நூல்களில் அழைக்கப்படும் இவர்கள் 'ஆஜீவக' (AJIVIKA) என வடமொழியிற் குறிப்பிடப்படுகின்றனர். ஆஜீவா (ajiva) என்ற வடமொழிச் சொல் ஓர் வாழ்க்கை நெறிமுறை (mode of life), தொழில்,

இல்லறத்தோராயினும் சேர்ந்து வாழும் ஒரு குழுவினர், என்ற பொருள்பட நூல்களிற் பயன்படுத்தப்பட்டு வந்துள் ளது. ஆஜீவகர்கள் ஒரு குறிப்பிட்ட வாழ்க்கை நெறிமுறை யினைத் துறவறத்தோராயினும் தொழிலாகக் கொண்டு வாழ்ந்தமையால் இப்பெயரைப் பெற்றிருக்கலாம். அதா வது இவர்கள் துறவினை வீடுபேறு கருதி மேற்கொள்ள வில்லை. வாழ்க்கையை ஓட்டுவதற்காகத் துறவு என்னும் நெறியைத் துணைக் கெண்டுள்ளார்கள் எனச் சமூகத்திலி ருந்த ஏனையோர் எண்ணினர்..... துறவு நெறியைக் கடைப் பிடித்துக் கொண்டே இல்லற இன்பத்தையும் நுகர்ந்தனர் என இவர்கள் குற்றஞ்சாட்டப்பட்டு ஏனையோரால் எள்ளி நகையாடப்பட்டனர். இவ்விதமான இவர்களது வாழ்க்கை நெறிமுறையினைப் பார்த்த ஏனைய மக்கள் இவர்களுக்கிட்ட பெயரே ஆசீவகர் என ஆய்வாளர் களிடை நம்பப்படுகிறது. [69]

ஆசீவகத்தின் உருவாக்கத்திலே தமிழ்நாட்டின் சங்ககாலப் புலவர் களுள் ஒருவரான பக்குடுக்கை நன்கணியார் என்பவருக்கும் முக்கிய பங்கு உளது என ஆசீவகம் தொடர்பாக ஆராய்ந்த அறிஞர் ஏ.எல். பாசாம் குறிப்பிட்டுள்ளார்.[70] சங்கப்புலவர்களுள் சிறப்பாகப் பேசப்ப டும் மற்றொருவரான கணியன் பூங்குன்றனாரின் 'யாதும் ஊரே யாவ ரும் கேளிர்' எனத் தொடங்கும் புறநானூற்றுப்பாடல் (192) ஆசீவகத் தின் தேறல் ஆக அமைவதை டாக்டர் க. நெடுஞ்செழியன் சிறப்புற விளக்கியுள்ளார்.[71]

## 7. ஆய்வுப் பார்வையில்.....

இந்தியச் சிந்தனைப் பரப்பில் வேதமரபு அதற்குப் புறம்பான போக்குகள் என்பவற்றின் முதன்மைக் கூறுகள் இதுவரை சுருக்கமாக நோக்கப்பட்டன. இவற்றின் தர்க்கநிலை அடிப்படைகள், சமுதாயவர லாற்றில் இவற்றின் இடம், அதனை இவை வளம்படுத்திய அல்லது பாதித்த நிலை என்பன தொடர்பாகப் பலநிலைகளில் ஆய்வுகள் நிகழ்ந்துள்ளன; பல்வேறு விமர்சனங்கள் முன்வைக்கப்பட்டுள்ளன. அவையனைத்தையும் இங்கே கவனத்திற்கொள்வது சாத்தியமில்லை. மிக முக்கியமானவை என்ற வகையில் சிலவற்றைக் கவனத்திற்கொண்டு சில எண்ணங்களை முன்வைப்பதோடு இவ்வியலை நிறைவு செய்ய லாம்.

மேற்சுட்டிய சிந்தனைகளில் வேதமரபு தொடர்பாக முன்வைக் கப்பட்டுள்ள முக்கிய விமர்சனங்களிலொன்று,

> "உபநிடதங்கள் கூறும் பரஞானம் - பிரம்மத்தையும் ஆத் மாவையும் உள்ளவாறே அறியும் மேலான அறிவு - என் பது உண்மையில் உள்ள பொருள் அல்ல; மக்களை மயக் கும் வகையில் அமைந்த ஒரு கற்பனை"

என்பது. இவ்விமர்சனத்தை முன்வைப்பவர்கள் உலகாயதர்கள். தேவி பிரசாத் சட்டோபாத்யாய எழுதிய, 'இந்திய தத்துவஇயலில் நிலைத்தி ருப்பனவும் அழிந்தனவும்' என்ற நூலில் இதனை விரிவாக அவதானிக்

கலாம்.[72] அதன் சாராம்சம் வருமாறு:

> வேத இலக்கியத்தின் தொடக்க காலத்தில் உடல் உழைப்புக்கும் மூளை உழைப்புக்கும் வேறுபாடற்ற நிலை நிலவியது. உற்பத்திப் பொருட்கள் பகிர்ந்து அனுபவிக்கப்பட்ட காலம் அது. உபநிடதங்கள் எழுந்த காலப்பகுதியில் சமுதாயம் ஆளும் வர்க்கம், உழைக்கும் வர்க்கம் என இரண்டாகப் பிளவுபட்டுவிட்டது. பிறர் உழைப்பில் வாழ்ந்து அதிகாரத்தை வலுப்படுத்திக் கொண்ட ஆட்சியாளர் – அரசர்கள்–ஓய்வு மிகுதியாலும் செல்வமிகுதியாலும் சொற்பொழிவுகளிலும் விவாதங்களிலும் ஈடுபடும் வாய்ப்பைப் பெற்றிருந்தனர். அவர்கள் உள்ளத்தை மிகவும் பாதித்துக் கொண்டிருந்த விடயம் மரணபயம். அதிலிருந்து விடுபட அவர்களுக்கு அறிஞர்களின் ஆலோசனைகளும் போதனைகளும் தேவைப்பட்டன. இத்தகு சூழலில் – உடலுழைப்பிலிருந்து மூளை உழைப்பு வெகுதூரம் விலகிவிட்ட நிலையில் – முன்வைக்கப்பட்ட கருத்து நிலையே (பர)ஞானம். ஒருவன் தன்னைப் பற்றித் தனக்குள்ளே தேடுவதற்குக் கட்டாயப்படுத்தி நிற்கும் இந்த அறிவுத் தேட்ட முயற்சி மூலம் மரணமின்மை என்ற பொய்மை முன்வைக்கப்பட்டது. இது மனிதனின், இயற்கையுடன் போராடி அதனை வெற்றி கொள்ளும் ஆர்வத்தைக் கொன்று அவனை வெறும் ஆத்ம விசாரம் செய்யும் தத்துவ வாதியாக்கிவிட்டது.

இவ்வாறு உபநிடத சிந்தனையைச் சமுதாய வரலாற்றுப் பகைப் புலத்தில் பொருத்திக் காட்டி விமர்சிக்கும் சட்டோபாத்யாய அவர்கள், யாக்ஞவல்கியர் போன்ற உபநிடதகாலப் பேரறிஞர்களை, அக்கால ஆளும் வர்க்கத்தைச் சார்ந்து நின்று சமுதாயச் சுரண்டலுக்குத் துணை போன 'புல்லுருவி' களாகக் கணிப்பிடுகின்றார்.

மேற்படி விமர்சனம் குறித்து விரிவான விவாதம் நிகழ்த்த இவ்வியலில் வாய்ப்பில்லை. ஓர் அபிப்பிராயத்தை மட்டும் முன்வைக்கலாம். உபநிடத சிந்தனைகளுக்குப் பகைப்புலமாக அமைந்த சமுதாய வரலாற்றுச் சூழல் பற்றிய மேற்படி கருத்துநிலை வரலாற்று முறைக்குப் பொருந்துவதே. யாக்ஞவல்கியர் போன்றவர்கள் அரசர்களின் மரணபயத்தைத் தீர்ப்பதற்காக மேற்படி ஞானம் பற்றிப் பேசினர் என்பதற்கும் அதற்காக பெருமளவு பசுக்களையும் பொன்னையும் பெற்றனர் என்பதற்கும் உபநிடதங்களில் ஆதாரமுண்டு. ஆனால் அதிகார வர்க்கத்தினரின் மரணப்பயம் ஒன்றுதான் பிரம்மம், ஆத்மா என்பன பற்றிய அறிவுக்கு அடிப்படை என வாதிடமுடியாது. பொதுவாக மனித உள்ளங்களில் இயல்பாக எழக்கூடிய அறிவுத்தாகங்களின் தர்க்கரீதியான வளர்ச்சிநிலையாகவே அது கருதத்தக்கது. உடலும் உயிரும் ஒன்றா? அல்லது வேறுபட்ட இருபொருட்களா? உடல் அழிந்தபின் உயிர் எங்கு செல்கின்றது? உலக இயக்கத்துக்கு ஏதாவது புறநிலைக் காரணங்கள் உள்ளனவா? இவ்வாறு காரணகாரியங்களைத் துருவி நோக்கும் ஆர்வமே பல உபநிடதங்களில் புலப்பட்டுள்ளது. இத்தகு

ஆர்வங்களுக்கு மரணம் தொடர்பான அச்சமும் ஒரு காரணமாக இருந்துள்ளது; உலகியல் வாழ்க்கையில் நிறைவுபெறாத – நிம்மதி அடையாத – மனநிலைகளும் காரணங்களாக இருந்துள்ளன.

இவ்வாறான வினாக்களை எழுப்பி விடைகாண முயன்றவர்கள் அதிகார வர்க்கத்தில் இருந்தோர் மட்டுமல்லர். அரசவைக் களங்களில் மட்டும் இவ்வினாக்கள் எழுப்பப்பட்டன என்று கொள்ளவும் முடியாது. யாக்ஞவல்கியருக்கும் மைத்ரேயிக்கும் நடைபெற்ற உரையாடல் கணவன் மனைவித் தொடர்பில் நிகழ்ந்தது.[73] சௌநகர் ஆங்கிரசரிடம் நிகழ்த்திய உரையாடல் ஒரு இல்லறத்தார் குருவினிடம் தொடர்பு கொண்டு நிகழ்த்தியது.[74] யமலோகமடைந்த நசிகேதனுக்கு யமனே குருவாகநின்று உபதேசிப்பதைக் கடோபநிடதம் காட்டும். தைத்திரீய உபநிடதத்திலே ஒரு ஆசிரமச் சூழலில் மேற்படி ஞானம் பேசப்படுகின்றது. இவ்வாறு நிகழ்த்தப்பட்ட உபதேசங்களில் குருவாக அமைந்தவீர்கள் எல்லோரும் யாக்ஞவல்கியர் ஜனகனிடம் பெற்றதைப் போலப் பொன்னையும் பசுக்களையும் பெற்றனர் என்று கொள்வதற்கில்லை. ஆகவே அதிகாரவர்க்கம், மரணபயச் சூழல் என்பவற்றோடு மட்டும் உபநிடதங்கள் கூறும் ஞானத்தைத் தொடர்புபடுத்திச் சிந்திப்பது உபநிடதங்களின் அடிப்படையையே மட்டுப்படுத்தி நோக்கும் முயற்சி ஆகும்.

உபநிடதங்கள் மேற்படி ஞானத்தோடு தொடர்புபடுத்திப் பேசும் விடயங்கள் பிரம்மம், ஆத்மா என்பனவாகும். உடலுக்குள் அதிலிருந்து வேறுபட்ட தனிநிலையில் உயிர் (ஆத்மா) இருப்பதகாவும், உலகிற் கலந்தும் அதிலிருந்து அப்பாற்பட்டும் பிரம்மம் என்ற பொருள் உளது என்றும் அவை தெளிவாகக் குறிப்பிடுகின்றன. இவை உணரப்பட வேண்டியன என்பதே உபநிடதங்களின் நிலைப்பாடு. இந்த உணர்வு கைவரப்பெறும் நிலையே மேற்படி ஞானம். இதனையும் உலகியல் சார்ந்த அறிவையும் உபநிடதங்கள் தெளிவாக வேறுபடுத்திச் சுட்டியுள்ளன. முண்டக உபநிடதம் இவற்றை முறையே 'பரா', 'அபரா' எனச் சுட்டும். பர ஞானத்தை எய்துதற்கு குறிப்பிட்ட சில பயிற்சிகள், மனப்பக்குவங்கள் என்பவற்றையும் உபநிடதங்கள் குறிப்பிட்டுள்ளன. அபரா என்பதால் சுட்டப்படும் உலகியல் சார்ந்த அறிவால் – பகுத்தறிவால் – மேற்படி பரஞானத்தை அளக்க முடியாது. அவ்வாறு அளக்க முடியாமையால் நிரூபிப்பதும் சாத்தியமில்லை. நிரூபிக்க முடியாது என்பதால் அதனைப் பொய் என்று தீர்ப்பு வழங்கிவிட முடியாது. அப்படித் தீர்ப்பளிப்பது நடுநிலை சார்ந்ததன்று.

உபநிடதங்கள் மேற்படி ஞானம் பற்றிப் பேசியதன் அடிப்படையைத் தெளிவுப்படுத்திக் கொள்வதற்கு அக்கால சமுதாயத்தின் இன்னொரு பக்கத்தையும் நாம் இங்கு நோக்க வேண்டும். (சட்டோபாத்யாய அவர்கள் ஒருபக்க வரலாற்றையே காட்டினார்) இருக்குவேத காலத்திலே தொடக்கநிலையில் காணப்பட்ட வேள்விமுறையானது பின்வந்த வேதகாலங்களிலும் பிராமணங்கள் எழுந்த சூழலிலும் மிகப்பெரும் வளர்ச்சி எய்தியது. பெரும் பொருட்செலவிலும் பெருந்தொகையான ஆடுமாடு முதலியவற்றைப் பலியிட்டும் வேள்விகள நிகழ்த்தப்பட்டன.

அதிகார ஆசை, அந்தஸ்துணர்வு ஆகிய உலகியல் நோக்கங்கள் இவற்றுக்கு அடிப்படையாக அமைந்திருந்தன. இவ்வாறான ஒரு (வேத) வேள்விக் கலாசாரத்தைக் கண்டிக்கும் நோக்கை முதன்மைப்படுத்தியே சமணம், பௌத்தம், ஆசீவகம் ஆகிய சிந்தனைகளும் உலகாயதமுங் கூட குரல் கொடுத்தன என்பது இங்கு நமது கவனத்துக்குரியது. இவ்வாறு இவை புறத்தே நின்று கண்டித்த மேற்படி வேள்விக் கலாசாரத்தை, வேதமரபுக்கு உள்ளேநின்று திசைதிருப்பும் நோக்கை மேற்கொண்டனவே உபநிடதங்கள் என்பதை இங்கு சுட்டிக்காட்ட வேண்டியது அவசியமாகிறது. உபநிடதங்களிலே வேள்விமரபுக்கு எதிரான கண்டனக்குரல் ஒலிப்பதை முன்னரே நோக்கினோம்.[75] இக்கண்டனம் திட்டமிடப்பட்டோ அன்றேல் வெளிப்படையாகவோ மேற்கொள்ளப்பட்டதொன்றல்ல. ஆனால் வேள்விமுறைகட்கு எதிரான உணர்வோட்டம் உபநிடதங்களில் அடிநாதமாக அமைந்திருந்தது.

பல்வேறு தெய்வங்களை நோக்கி வழிபாடுகள் நிகழ்ந்த சூழ்நிலையிலே அவையாவற்றுக்கும் அப்பாலான மேலான பொருள் பற்றி – பிரம்மம் பற்றி – அவை பேசின; வேள்விக்கிரியை பெருவளர்ச்சி பெற்றிருந்த சமுதாயத்தில் ஞானம், தியானம், புலனடக்கம், ஒழுக்கநெறிகள் என்பவற்றை முதன்மைப்படுத்தின. 'ஜீவன்முக்தி' என்ற நிலை எய்துவதற்கு அடிப்படையாக அவை பேசிய பிரம்மஞான அநுபவமானது இந்த உலகியல் வாழ்க்கையின் குறிக்கோள்களான பொருளாசை, அதிகார ஆசை, என்பவற்றுக்கு எதிர்மாறான நிலை என்பது கவனத்திற் கொள்ளப்பட வேண்டியது. மேலும் மனித நேயத்தின் அடிப்படைக் கூறுகளான தியாகசிந்தை, சகலரையும் சமமாக நோக்கும் மனப்பாங்கு என்பனவும், உண்மையே வெல்லும் என்ற நம்பிக்கையுணர்வும், பெரியோரை மதித்தல், விருந்தினரை உபசரித்தல் முதலிய பண்பாடு சார்ந்த ஒழுகலாறுகளும் உபநிடதங்களிலே பேசப்பட்டுள்ளன என்பதை முன்னரே அவதானித்துள்ளோம்.

எனவே பலநூறு ஆண்டுகளாக நிகழ்ந்த உபநிடத சிந்தனைகளிற் சிலவற்றைமட்டும் கருத்திற்கொண்டு உபநிடதங் கூறும் ஞானமானது 'அதிகாரவர்க்கம் சார்ந்து வாழ்ந்த புல்லுருவிகளின் செயற்பாடு' என்றோ, 'மக்களை மயக்கும் முயற்சி' என்றோ முடிவுக்கு வருவது நடுநிலை நோக்காக அமைய முடியாது. உபநிடதங்கள் பலவும் தாம் எழுந்த கால சமுதாயத்தின் வரலாற்றுத் தேவைகளின் ஒரு பகுதியை நிறைவு செய்யும் நேரிய – சீரிய – நோக்கினைக் கொண்டிருந்தன என்பதை அவற்றைக் கருத்தூன்றிக் கற்பவர்கள் மறுக்க முடியாது. உலகியல் சார்ந்த தேவைகளினடிப்படையில் பேராசை, சுரண்டல் என்பன மலியத் தொடங்கியிருந்த ஒரு சமுதாயச் சூழலில் அப்பிரச்சினைகளுக்கான எண்ணம்சார்ந்த மூலங்களை – ஆசையின் வேர்களை – அவை இனங்கண்டு அழிக்க முயன்றன என்பது – உய்த்துணரற்பாலது. ஒரு சமுதாயத்தின் உள்ளிருந்து போராடுபவர்கள் எந்த அளவு நாகரிகமாகச் செயற்பட முடியுமோ அந்த அளவு அவை செயற்பட்டன என்பதை நாம் கருத்திற் கொள்ள வேண்டும். இவ்வாறு இவை மேற்கொண்ட முயற்சிகள் செயலூக்கத்தைக் கட்டுப்படுத்தும் நோக்கிலோ

அன்றேல் இயற்கையுடன் போராடும் ஆற்றலை மட்டுப்படுத்தும் நோக்கிலோ அமைந்தன அல்ல. மாறாக பலனில் பற்றுவையாதிருப்பதான மனிநிலைக்கு வழிவகுத்தன. இவ்வகையில் காலமுதன்மையுடைய ஒரு உபநிடதமான ஈஸாவாஸ்யத்தின் இரு சுலோகங்களின் கருத்தை இங்கு எடுத்துக் காட்ட வேண்டியது அவசியமாகிறது.

> இவ்வாறு பற்றுநீங்கி இந்தப் பிறவியின் செயல்களையெல்லாம் செய்து கொண்டே நூற்றாண்டுக்காலம் வாழ்வாயாக. செயற்பலனில் பற்றற்ற உன்னிடம் அதனால் செயல் தொடர்பு ஏற்படாது. [76]

> (சாஸ்திரங்களில் விதிக்கப்பட்ட) செயல்களை மட்டும் விடுதலை வழியாகக் கடைப்பிடிப்போர் காரிருள் உலகை அடைகின்றனர். (மாறாக) அறிவை மட்டும் கடைப்பிடிக்க நிற்போர் அதைவிட இருளான உலகை அடைவர். [77]

இவற்றிலே செயலூக்கம் கட்டுப்படுத்தப்படவில்லை; தூண்டப்படுகிறது. ஆனால் அதுமட்டுமே போதாது எனப்படுகின்றது. செயலின்றி அறிவே போதும் என்ற நிலையும் கண்டிக்கப்பட்டுள்ளது. எனவே உபநிடத ஞானம் மனித ஆற்றலை – செயலூக்கத்தை – மட்டுப்படுத்தின என்று கொள்வதற்கும் இடமில்லை. அவ்வாறு மட்டுப்படுத்தியிருப்பதாகத் தெரிந்தால் அது உபநிடதங்களைப் பின்பற்றியவர்களது அறியாமையின் விளைவு என்றே கொள்ளவேண்டும்.

சாங்கியம் முதலிய தரிசனங்கள் தொல்நிலையில் கடவுள் பற்றிப் பேசாததால் அவை வேதமரபுக்குப் புறம்பான ஒரு தளத்தில் முகிழ்த்தன போலத் தெரிகின்றன என்பதை முன்னரே நோக்கினோம். சட்டோபாத்யாய அவர்களின் நூல் இக்கருத்தை அரண் செய்வதாக உளது. பல தகவல்களை எடுத்தாண்டு இவற்றை அவர் விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளார். இந்தியச் சிந்தனைமரபில் தர்க்க அடிப்படையிலான அணுகுமுறைக்கு மிகவும் பங்களிப்புச் செய்துள்ள சாங்கியம் பற்றிச் சிறப்பாகப் பேசும் இவர் அத்தரிசனம் இன்று தனது தொல்நிலையில் நமக்குக் கிடைக்கவில்லை என்கிறார். தொல்நிலையில் அது மதச்சார்பற்ற நிலை கொண்டது என்பதும், அடிப்படையில் வேதமரபுக்கு மாறான ஒரு நிலையே அது என்பதும் அவரது ஊகம்.[78] இன்று நமக்குக் கிடைக்கும் சாங்கியம் கருத்துமுதல்வாதிகளின் கைபட்டுப் பல மாற்றங்கள் எய்திய நிலையினது என்பது அவரது கணிப்பாகும். யோகம் என்ற பெயரில் இன்று வழங்கப்படும் தரிசனம், சாங்கியத்திலே பதஞ்சலியின் யோகசூத்திரப் பகுதிகளை ஒட்டவைத்த ஒரு செயற்பாடு என்பது அவரது முடிபாகும். இவ்வகையில் சாங்கியம், யோகம் என்பவற்றின் மூலாதாரங்களாக எமக்குக் கிடைப்பவை தொடர்பாக ஒரு பெரும் ஐயத்தை அவர் ஏற்படுத்தியுள்ளார்.

உபநிடதங்களின் தோற்றத்துக்கு அடிப்படையாக அமைந்த வரலாற்றுக் காரணிகளே சமணம், பௌத்தம், ஆசீவகம் ஆகிய சிந்தனைகளுக்கும் ஒருவகையில் வரலாற்றுக்காரணிகள் என்பது உய்த்துணரற்பாலது. வேதமரபைச் சார்ந்து நின்ற பலரிடம் நிலவிய ஆடம்பர நிலை, பெரும் பொருட்செலவுகளுடனும் உயிர்ப்பலிகளுடனும் மேற்கொள்

எப்பட்ட வேள்விகள் ஆகிய இவை தொடர்பான வெறுப்பானது வேதமரபுக்கு எதிரான எதிர்ப்பாக வடிவம் பெற்றமை தெரிகிறது. இவற்றில் பௌத்தத்தின் தோற்றத்துக்கான காரணிகள் சிறப்பாக நோக்கத்தக்கன. கௌதமபுத்தரின் சமகால சமுதாயத்தில் உழைக்கும் வர்க்கத்துக்கும் அதைச் சுரண்டிவாழும் வர்க்கத்துக்குமிடையிலான வேறுபாடு மிகத் தெளிவாக, விரிவாகப் புலப்படத் தொடங்கியது. அரசியல் அதிகாரம் எய்தியோர் மண்ணாசையுடன் ஆதிக்கப் போராட்டங்களில் ஈடுபட்டனர். அதிகார ஆசையால் தந்தையை மகன் கொலை செய்த வரலாற்றை (பிம்பிசாரன் – அஜாதசத்ரு) சமகாலத்தில் தரிசித்தவர் அவர். 'ரோஹிணி' என்ற நதியின் நீருக்காக அவரது உறவுத் தொடர்புடைய இரு இனத்தினர் ஆயுதம் தாங்கிப் போரிட்டு நின்ற சோகத்தைக் கண்கூடாகக் கண்டவர் அவர். இவ்வாறு எங்கும் ஆசையும் தேவையும் அவற்றை நிறைவு செய்து கொள்ள நிகழும் போராட்டங்களும் மலிந்திருந்த சூழல் கௌதமபுத்தரைப் பாதித்தது. வறுமையும் துன்பமும் மரணமுமாகக் காட்சியளித்த இவ்வாறான சூழல் அவரை, வாழ்க்கையைத் துன்பியலாகவே நோக்க வைத்தது. அத்துன்பத்துக்கு அவர் பரிகாரம் தேடவிழைந்தார். பௌத்தம் உருவான தளம் இதுதான். மேற்படி துன்பங்களுக்கன காரணம் தனிச்சொத்துடைமை, சுரண்டல், அரசியல் அதிகார நிலை என்பனவாக நாம் இன்றைய நிலையில் விளக்கம் கொடுக்கலாம். அவ்வாறான சிந்தனைகள் கருக்கொள்ளாத காலப்பகுதியில் வாழ்ந்த புத்தர் 'பற்று' என்ற அளவில் துன்பமூலத்தைக் கண்டார். துன்பம் துடைக்க வருவோருக்குப் புகலிடமாக சங்கம் என்ற அமைப்பையும் புத்தர் நிறுவினார்.

கௌதமபுத்தரின் சங்கம் பலருடைய துன்பங்களுக்குத் தீர்வு தரும் புகலிடமாகத் திகழ்ந்ததென்பது உண்மைதான். சமுதாயத்தின் பலபடிநிலைகளில் இருந்தவர்களும் பெருந்தொகையாக அவரது சங்கத்தில் சங்கமித்தனர் என்பதை அவரது வரலாற்றோடு தொடர்புடைய சான்றுகள் உணர்த்தி நிற்கின்றன. ஆயினும் இந்த 'துன்பத்தீர்வு' வாய்ப்புக்கும் ஓர் எல்லை இருந்தது. குறிப்பாக அன்றைய ஆளும்வர்க்கத்தினர், பணம் படைத்தவர்கள் ஆகியோரின் விருப்பத்துக்கு மாறாக இதனைச் செயல்படுத்த முடியாத நிலையில் கௌதமபுத்தர் இருந்தார். படைவீரர்களும் (வட்டிக்குக்) கடன் பெற்றவர்களும் சங்கத்தில் சேரமுடியாது என்று – சந்நியாசி ஆக முடியாது என்று – அவர் விடுத்த கட்டளை இதனைத் தெளிவுபடுத்தும். இதற்கு, மேற்கூறிய ஆளும்வர்க்கம், பணம்படைத்தோர் என்போர் மீது அவர் கொண்ட அச்சமே காரணமாகலாம் என்பது ராகுல் சாஸ்கிருத்தியாயன் அவர்களின் கருத்தாகும்.[79] இதனைச் சுட்டிய அவர் இத்தொடர்பில் பௌத்தத்தைப் பின்வருமாறு விமர்சிக்கிறார்.

> "இவ்விதமாகத் துயரத்தின் உண்மையை அறிந்து, துயரத்தின் காரணங்களை உலகத்திலிருந்து ஒழிக்க வேண்டுமென்ற கருத்தே அடிபட்டுப் போய்விட்டது. இனிப் புத்தரின் தத்துவத்துக்கு வெறும் ஆன்மீக மதிப்பு மட்டுமே இருந்து விட்டது. இதனால் பணக்காரவர்க்கத்திற்குப் புத்தரின் தத்துவம் நச்சுப் பற்களில்லாத பாம்பாகிறது. "[80]

இவ்வாறு பௌத்தம் கடும் விமர்சனத்துக்கு உள்ளானாலும் அக் கால சமுதாயத்தில் புத்தருடைய செயற்பாடு மனிதாபிமானத்தையும் ஆளும்வர்க்கத்துக்கு எதிரான அடிப்படைகளையும் கொண்டிருந்தது என்பதை மறுப்பதற்கில்லை. அவரால் செய்ய முடிந்தது அவ்வளவு தான்.

புத்தரின் சிந்தனைகள் அவருக்குப் பின் பலவித மாற்றங்களை எய்தின. குறிப்பாக மஹாயானம் – பெருவழி – என்ற பெயரில் பிற்காலத்தில் முளைவிட்ட சிந்தனையானது புத்தர் என்ற வரலாற்று மனிதனைப் புராண கதாபாத்திரம் ஆக்கியது; அவர் பல பிறவிகள் எடுத்தார் என்ற வகையில் கட்டுக்கதைகளைப் புனைந்தது; கடவுளைப் பற்றி வெளிப்படையாகப் பேசாத அவரைக் கடவுளாகவே ஆக்கியது. ஏறத்தாழ கி.பி. 10 ஆம் நூற்றாண்டு வரையில் தான் உருவான மண்ணில் வாழும் மதமாக நிலைபெற்றிருந்த பௌத்தம் பின்னர் அந்நிலையை இழந்தது; இலங்கை, கிழக்காசியநாடுகள் என்பவற்றுக்குச் சென்று அவற்றில் நிலைத்த வாழ்வு பெற்றது.

மேலே நோக்கப்பட்டவற்றுள் சமணம் இன்றும் இந்திய மண்ணில் ஒருசாராரின் மதமாக வாழ்ந்து வருகிறது. ஆசீவகம், தரிசனங்கள் என்பன தத்துவக்கல்விக்குரிய மூலங்கள் என்ற நிலையில் மட்டுமே இன்று வாழ்கின்றன. உலகாயதம் எல்லாக் காலங்களிலும் பகுத்தறிவுப் பார்வையாகவும் ஒடுக்கப்பட்டவர்களின் குரலாகவும் தன் இருப்பை வெளிப்படுத்தி வந்துள்ளது என்பதை வரலாற்றில் உணரலாம். ஆயினும் அதன் முழுநிலையை உரியவாறு தெளிந்து கொள்ளத் தக்க மூலநூல்கள் இற்றைவரை கிடைத்ததாகத் தெரியவில்லை.

வேதமரபானது பௌராணிகமாக வளர்ச்சி பெற்ற வரலாற்றிலே சமணம், பௌத்தம் என்பவற்றின் உயர் விழுமியங்களை – அஹிம்சை, நல்லொழுக்கம், துறவு முதலியவற்றை – த் தன்னுள் ஏற்றுக் கொண்டது; தன்வயமாக்கிக் கொண்டது; தன்னை வளம்படுத்திக் கொண்டது.

இவ்வாறாக வேதமரபு, அவற்றுக்குப் புறம்பான சிந்தனைகள் என்பன புலப்படுத்தி நின்ற சிந்தனைவரலாற்றில் அடுத்து நிகழ்ந்த ஒருவளர்ச்சிக் கட்டத்தை இரண்டாம் இயலில், ஸ்ரீமத்பகவத்கீதை, திருக்குறள் ஆகிய இரு நூல்களை ஊடாக நோக்கலாம்.

# 2
# கீதையும் குறளும்

## 1. தோற்றுவாய்

இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றில், மேலே நாம் நோக்கிய வேதமரபு, அதற்குப் புறம்பான சிந்தனைகள் என்பன தொடக்கத்தில் உலகம், உயிர், இறை, அறிவு, ஒழுக்கம் முதலியன தொடர்பான பார்வைகளாக வெளிப்பட்டன. இவற்றுட் சில நாளடைவில் வாழ்க்கைத் தத்துவங்க ளாக வளர்ச்சி எய்தின. அவ்வாறான வளர்ச்சியின் வரலாற்றிலே உருவான இருபெரும் நூல்கள் இங்கு கவனத்திற் கொள்ளப்படுகின்றன. ஒன்று, வேதமரபின் ஒரு வளர்ச்சிக் கட்டமான பௌராணிகமரபின் வாழ்வியலுக்கு வடிவம் தந்த ஸ்ரீமத் பகவத் கீதை; மற்றது, வேதமரபு, சமணம், பௌத்தம் முதலிய அனைத்து சிந்தனைகளையும் உள்வாங்கி, தமிழ்மரபின் தளத்தில் நின்று, உலகப் பொதுமறை எனத்தக்கவகையில் உருப்பெற்ற நூலான திருக்குறள். முறையே வடமொழியிலும் தமிழிலும் அமைந்த இவ்விரு ஆக்கங்களும் இந்தியச் சிந்தனை மரபிலே சிகரங்க ளாகக் கணிக்கப்படுவன. இந்து மதத்தின் முதன்மை முந்நூல்கள் – பிரஸ்தான திரயம் – வரிசையில் உபநிடதங்கள், பிரம்மசூத்திரம் என் பவற்றோடு வைத்து எண்ணப்படுவது கீதை. தமிழ்மறை என்ற சிறப்புப் பெயர் பெற்ற நூல் திருக்குறள்.

இவ்விரு ஆக்கங்களும் மானுடத்தின் செம்மைசால் வாழ்வுக்கு வழிகாட்டும் உள்ளடக்கம் கொண்டவை; அகத்தூய்மை, செயலூக்கம், பொதுநலன் என்பன பற்றிப் பேசுவன; பேசும் நிலையில் வேறுபடுவன. வேதமரபுசார்ந்த சமூகக் கட்டமைப்புத் தளத்தில் நின்று, இறைநம்பிக் கையை முன்வைத்து சிந்திப்பது கீதை, உலகளாவிய மனிதநேயமே குறளின் தளம். இறையுணர்வு, சமூகக் கட்டமைப்பு தொடர்பான எண்ணங்கள் என்பன குறளில் உள எனினும் அந்நூல் மனிதனது சுய ஆளுமைக்கே முதன்மை தருவது. இவ்வாறு பொதுமையும் வேறுபாடு களும் கொண்ட இவ்விரு ஆக்கங்களின் சிந்தனைத் தேறல்களை தொடர்புபடுத்தி நோக்குவதன் மூலம் இந்தியச் சிந்தனைமரபின் ஒரு கால கட்ட நிலையைத் தெளிவுபடுத்திக் கொள்ளலாம்.

## 2. காலமும் சூழலும்

இவ்விரு நூல்களும் எழுந்த காலப்பகுதி தொடர்பாக யாவரும் ஒப்பத்தக்கவகையில் திட்டவட்டமான ஆய்வு முடிபுகள் இற்றைவரை முன்வைக்கப்படவில்லை. கீதையை உள்ளடக்கியமைந்த மஹாபாரத

இதிகாசம் ஏறத்தாழ கி.மு. 4 ஆம் நூற்றாண்டு முதல் கி.பி. 4 ஆம் நூற்றாண்டுவரையான பல நூறாண்டுகளில் உருவாகியது என்பது ஆய்வாளர் பலரது பொதுவான கருத்தாகும். எனவே கீதை அவற்றுக்கிடைப்பட்ட காலப்பகுதிக்குரியதென்பது தெளிவு. பொதுவாக கி.மு. 2 ஆம் நூற்றாண்டில் இது எழுந்திருக்க வேண்டும் என்ற கருத்து நிலவுவதாக ஆய்வாளர் சுவீரா ஜெயஸ்வால் குறிப்பிடுகிறார்.[1] கி.பி 250 ஆம் ஆண்டுத் தொடக்கத்தில் இது எழுந்திருக்க வேண்டும் என ஆய்வாளர் எஸ்.ஜி. சர்தேசாய் கருதுவர்.[2] திருக்குறளை கி.மு. 5 ஆம் நூற்றாண்டு முதல் கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டுவரை பல காலகட்டங்களுடன் தொடர்புறுத்தி நோக்கும் ஆய்வுப் பார்வைகள் உள. பொதுவாக சங்கப் பாடல்கள் எழுந்த காலப் பகுதியை அடுத்து ஏறத்தாழ கி.பி. 3 ஆம் நூற்றாண்டுக்கும் 5ஆம் நூற்றாண்டுக்கும் இடைப்பட்ட காலப் பகுதியில் அந்நூல் எழுந்திருக்க வேண்டும் என்ற கருத்தே பொதுவாக ஏற்கப்படுவதாகும். எனவே கீதை, குறள் ஆகிய இரண்டும் ஏறத்தாழ சமகாலத்தில், சில நூற்றாண்டுகள் இடைவெளிக்குள் எழுந்திருக்க வேண்டும் என ஊகிக்க முடிகிறது. இவ்விரு நூல்களும் பேசும் விடயங்களை அவதானிப்பதற்கு, முதற்கண் இவை எழுதற்குக் களமாயமைந்த சமுதாய வரலாற்றுச் சூழலை நோக்குவது அவசியம். இவ்வகையில் வேதஇலக்கியப் பரப்பின் இறுதிக்காலம் முதல் – குறிப்பாக கௌதம புத்தர் காலம் முதல் – குப்தப் பேரரசுக் காலமாகிய கி.பி. 4 ஆம் நூற்றாண்டுகள் வரை ஏறத்தாழ ஆயிரம் ஆண்டுகளின் அரசியல்–சமுதாய–பண்பாட்டுச் சூழல்களின் செல்நெறி எம் கவனத்துக்குரியதாகிறது.

கி.மு. 7ஆம் நூற்றாண்டளவில் இந்தியாவின் கங்கைச் சமவெளியில் பல இனக்குழு அரசுகள் நிலவின. மகதம், கோசலம், மல்லம், விச்சவி முதலியனவாக அறியப்படும் இவ்வாறான இனக்குழுப் பிரதேசங்களில் நாளடைவில் நிலவுடைமைநிலை முகிழ்த்தது; முடியரசுகள் தோற்றம் பெற்று ஆதிக்கப் பரப்பலில் முனைந்தன. கௌதமபுத்தர் காலத்தில் வாழ்ந்த அஜாத்சத்ரு மன்னன் மகதப்பகுதியை (இன்றைய பிகார் மாநிலம்) மையமாகக் கொண்டு ஆதிக்கப் பரப்பலில் முன்னின்றான். அடுத்த இரு நூற்றாண்டுகளில் மகதத்தை மையமாகக் கொண்டு மௌரியப் பேரரசு வட இந்தியப் பிரதேசங்கள் பலவற்றிலும் தெற்கில் விந்தியத்தைக் கடந்தும் பரவியது. சில நூற்றாண்டுகள் கழித்து கி.பி. 4 – 5 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் தலையெடுத்த குப்தபேரரசு இவ்வாட்சிப் பரப்பை மேலும் விரிவாக்கியது. மௌரியர்,* குப்தர் ஆகியோருக்கு இடைப்பட்ட நூற்றாண்டுகளில் தக்கணம் சார்ந்த பிரதேசங்களில் சாதவாகனர் பேரரசு நிறுவினர். இக்காலப்பகுதியில் வடமேற்கு வழியாக நுழைந்த அயல்நாட்டினரான குஷானர், சகர் முதலிய வலிமை வாய்ந்த படையெடுப்பாளர்கள் இந்திய மண்ணில் பலவெற்றிகள் பெற்று அரசுகள் நிறுவினர்.

இவ்வாறாக வடஇந்தியப் பரப்பு முழுவதிலும் தக்கணத்திலும் நிகழ்ந்த பேரரசுகளின் எழுச்சியானது அப்பிரதேசங்களில் தனித்தனி குழுக்களாகத் திகழ்ந்து, தத்தமக்குரிய பண்பாட்டு நிலைகளைப் பேணி

நின்ற இனக்குழுக்கள் மத்தியில் மாபெரும் தாக்கங்களை ஏற்படுத்தியது. அவை சுய அதிகாரநிலையை இழந்து பேரரசுகளின் மண்டலங்களாக மாறநேர்ந்தது. அதிகார நிலையில் நிகழ்ந்த இம்மாற்றம் சமுதாய – பண்பாட்டுக் கூறுகளிலும் மாற்றங்கள் நிகழ வழிகோலியது. வென்றடிப்படுத்தப்பட்ட பல்வேறு பிரதேச இனக்குழுக்களின் சமுதாய உறவுநிலைகள், தொழில்முறை, பழக்க வழக்கங்கள், சமய நம்பிக்கைகள், வழிபாட்டுமுறைகள் முதலிய பலவும் மையப் பேரரசின் பொதுவான நிலைக்கேற்ப இசைவு பெறவேண்டிய தேவை ஏற்பட்டது. இவற்றைச் செயற்படுத்துவதற்குத் திட்டவட்டமான பண்பாட்டு நடவடிக்கைகளை மேற்கொள்ள வேண்டிய கடப்பாடு அக்கால அறிஞர் சமுதாயத்துக்கு இருந்தது. இந்நிலையில், நாம் முன்னர் நோக்கிய வேதமரபு, சமணம், பௌத்தம், ஆசீவகம் முதலிய சிந்தனைகளைப் பேணிநின்றோர் அச்சிந்தனைகளைப் பரந்து பட்ட பல்வேறு இனக்குழுமக்களின் மத்தியிற் கொண்டுசென்று, அவர்களின் உள்வாங்கும் தன்மைக்கேற்ப உணர்த்த வேண்டியவர்களாயினர்.

இவ்வாறான செயன்முறைகளை மேற்கொள்வதில் சமணம், பௌத்தம் முதலியவற்றைச் சார்ந்தவர்களை விட வேதமரபு சார்ந்தவர்களுக்கு வாய்ப்பு அதிகம் இருந்தது. சமணர், பௌத்தர் முதலியோர் சமூக வாழ்க்கையை அதற்குப் புறத்தே நின்று துன்பியலாக நோக்கியவர்களாகையால் அவர்களுக்கு பல்வேறுபட்ட சமூகத்தினரின் நடைமுறை வாழ்க்கைத் தேவைகள், நம்பிக்கை சார்ந்த உணர்வுநிலைகள் முதலியவற்றைத் திருப்தி செய்வது சாத்தியமானதாக இருக்கவில்லை. இத்தொடர்பில், பேரறிஞர் டி.டி. கோசாம்பி அவர்கள் தரும் குறிப்பொன்றை இங்கு சுட்டுவது பொருத்தம் எனக் கருதுகிறோம்.

> "பௌத்த ஜைன சமயத்துறவிகள் எல்லாச் சடங்குகளையும் புறக்கணித்துவிட்டதால் மக்கட்பேறு, ஈமச்சடங்கு, திருமணம், கர்ப்பம், உபநயனம் போன்ற நிகழ்ச்சிகளை பிராமணர்களைப்போல் அவர்களால் வினையாற்ற இயலவில்லை."[3]

வேதமரபினர் வாழ்க்கைக்கு உள்ளிருந்து அதனை நோக்கியவர்களாகையால் பல்வேறுபட்ட சமூகத்தினரதும் நடைமுறை வாழ்க்கைத் தேவைகளுக்கு ஏற்ப தமது செயன்முறைகள், சிந்தனைகள் என்பவற்றைக் கொண்டு செல்வது சாத்தியமாயிற்று. இந்த வாய்ப்பை அவர்கள் எவ்வாறு திறம்படச் செயற்படுத்தினர் என்பதைக் கோசாம்பியவர்கள் மேற்படி நூலில் மிகத் தெளிவாக விளக்கியுள்ளார். குறிப்பாக வேதமரபைப் பேணிநின்ற பிராமணர்களின் தொழில்முறையில் நிகழ்ந்த மாற்றம், அவர்கள் பரந்த இனக்குழுக்கள் மத்தியில் கல்வியாளர் என்ற நிலையில் மேற்கொண்ட பண்பாட்டு நடவடிக்கைகள் என்பன தொடர்பாக அவர் விரித்துரைத்துள்ளார். சமணர், பௌத்தர், ஆசீவகர் ஆகியோரின் அஹிம்சைப் பிரசாரமும், அலக்சாந்தர் படையெடுப்பு, மகதப்பேரரசுப் படையெடுப்பு சூழ்நிலைகளும் பஞ்சாப் பிரதேச ஆரியரின் வேள்விமுறையை நலிவடையச் செய்தன, என்பதும் 'அந்நிலையில் பிராமணகுலத்தினர் வேள்விமுறையினின்று விலகி கல்வியாளர்கள் என்ற நிலையில் பல்வேறு பழங்குடிப் பிரதேசங்கட்கும் சென்று செயற்

படலாயினர்' என்பதும் அவர்தரும் வரலாற்றுக் காட்சி.[4] இத்தகு செயற்பாடுகள் அன்றைய நிலவுடைமைச் சமுதாய வளர்ச்சியை முன்னெடுப்பனவாக அமைந்தன.

பல்வேறு பழங்குடிப் பிரதேசங்களிலும் பிராமணர்கள் செயற்பட்ட முறைமை அன்றைய நிலவுடைமைச் சமுதாயத்தின் தேவைகட்கேற்ப சமுதாய-பண்பாட்டு நிலைகளில் புதிய பரிணாமங்களுக்கு வழிவகுத்தது. பல்வேறு இனக்குழு சமூகங்களின் வர்க்கநிலைகளும் பொதுவான வர்ணப்பாகுபாட்டுக்குள் அமைதி காணமுற்பட்டன. அவ்வச் சமூகங்களின் பழக்கவழக்கங்கள், ஒழுக்க நெறிகள், கடமைகள், உரிமைகள் முதலியவற்றை பொதுவான தர்மங்கள். ஆசிரம தர்மம் என்பவற்றிற் பொருத்தி நோக்கி விளக்கம் தரும் நிலை உருவானது. அவ்வவ்வினத்தினர் பேணி நின்ற தெய்வநம்பிக்கைகள், வழிபாட்டு முறைமைகள் என்பன வேதஇலக்கிய தெய்வநம்பிக்கைகளுடன் பொருத்தமுற இணைக்கப்பட்டன.

மேற்கூறியவற்றுள் முதலிருநிலைச் செயற்பாடுகள் விதிமுறைப்படுத்தப்படும் நிலையிலேயே தர்மசூத்திரம், தர்மசாத்திரம் என்னும் வகைகளிலான நூல்கள் எழுதப்பட்டன. இவை ஒவ்வொருவருக்கும் தனிமனிதன், குடும்பம், சமூகம், நாடு என்ற பலநிலைகளிலும் உரிய இடம், கடமைகள், உரிமைகள், ஒழுக்கநெறிகள் முதலியவற்றைப் பேசுவன. தர்மசூத்திரங்கள் எழுந்த காலம் கி.மு. 500 – 200 ஆக இருக்கலாம் எனவும் தர்மசாத்திரங்களில் பிரபலமான மநுதர்மசாத்திரம் கி.மு. 200 – கி.பி. 200 காலப்பகுதிக்குரியதெனவும் ஆய்வாளர் கருதுவர்.[5]

பழங்குடி சமூகங்களின் தெய்வநம்பிக்கைகள், வழிபாட்டு முறைகள் என்பவற்றை வேதமரபுடன் இணைக்கும் முயற்சியின் இலக்கிய நிலைப்பட்ட வெளிப்பாடுகளாகவே புராணங்கள் இதிகாசங்கள் என்பவற்றின் பல்வேறு கதைகள் உருப்பெற்றன. உருத்திரன், விஷ்ணு, ஆகிய வேத தெய்வங்களை மிக உயர்நிலையில் வைத்து, பல்வேறு பிரதேச தெய்வங்களையும் இவர்களுக்கு உறவுநிலை, அணிநிலை, ஊர்திநிலை முதலியனவாகக் கற்பித்து இவ்வகைக் கதைகள் அமைந்தன. வழிபாட்டுமுறையில், பூசை, தவம், விரதம் முதலியன இவற்றில் சிறப்பாக எடுத்துப் பேசப்பட்டன. வேள்விமுறையும் இவற்றிலே இடம் பெற்றது. இவ்வாறு வேதமரபில் நிகழ்ந்த பரிணாமமே பௌராணிகமாயிற்று. புராணங்களிற் பலவும் கி.பி 6 ஆம் நூற்றாண்டுக்குமுன் எழுந்தன. இதிகாசங்களில் மஹாபாரத காலம் பற்றி முன்னர் நோக்கப்பட்டது. வால்மீகியின் இராமாயணம் கி.மு. 3 – கி.பி 2ஆம் நூற்றாண்டுகளுக்கு இடைப்பட்டதென்பது பொதுவான கருத்து.[6]

நிலவுடைமை எழுச்சிச் சூழலுக்கு ஏற்ப வேதமரபு சார்ந்து நிகழ்ந்த இவ்வாறான சமுதாய, சமய மாற்றங்களுக்கு ஒரு தத்துவ அடிப்படை தேவையாக இருந்தது. வேதமரபில் முன்வைக்கப்பட்ட பிரம்மம், ஆத்மா என்பன தொடர்பான சிந்தனைகளைப் புராண இதிகாச கால தெய்வநம்பிக்கைகளுக்கேற்ப விளக்கியுரைக்க வேண்டிய தேவை ஏற்பட்டது. அடிக்கடி நிகழ்ந்த அந்நிய படையெடுப்புக்களாலும் உள்நாட்டுப் பேரரசுவிரிவாக்க முயற்சிகளாலும் இனக்குழுக்களின்

சமுதாயக் கட்டமைப்புக்கள் பாதிக்கப்பட்ட நிலைகளில் அவற்றின் மக்கள் மத்தியில் கருத்துக் குழப்பங்கள் ஏற்படலாயின. இந்நிலையில் ஆளும் வர்க்கத்தின் மீதான நம்பிக்கையை வலியுறுத்தவும் வர்ணாசிரம தர்மத்தைக் கட்டிக் காக்கவும் தெய்வ நம்பிக்கையுடன் கூடிய ஒரு தத்துவவிளக்கம் தேவைப்பட்டது. இவ்விருவகைத் தேவைகளையும் நிறைவுசெய்யும் நோக்கில் உருவான நூலே கீதை. இது ஒருவகையில் வேதமரபின் வாரிசாகவும் இன்னொருவகையில் புராணமரபின் சாரமாகவும் வேறொரு வகையில் தர்மசாத்திரங்களை நியாயப்படுத்தும் தத்துவமாகவும் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொண்டது.

கீதை பிறந்த சூழலைவிட குறள் தோன்றிய சூழல் குறிப்பிடத்தக்க அளவு வேறுபட்டது. கீதை வடஇந்தியாவில் குருட்சேத்திரத்தில் (இன்றைய ஹரியானா மாநிலத்தில் உள்ள நகரம்) உபதேசிக்கப்பட்டதாக மஹாபாரதக் கதை கூறும். குறள் பிறந்த மண் தமிழகம் ஆகும். தமிழர் பண்பாடு தொடர்பாக அறிந்து கொள்வதற்கு எமக்குக் கிடைக்கும் இலக்கிய ஆதாரங்களில் காலமுதன்மையுடையவை சங்கப்பாடல்கள். இவை காட்டும் சமுதாயம் கி.மு. 3 – கி.பி. 3 ஆம் நூற்றாண்டுகட்கு இடைப்பட்ட தென்பது பொதுவான கருத்துநிலை. இக்காலகட்டத்தில் இச்சமுதாயம் தொன்மையான இனக்குழுநிலையிலிருந்து நிலவுடைமையை நோக்கி மாற்றம் எய்திக் கொண்டிருந்தது. இக்கால கட்டத்தில் வடஇந்திய அரசியற் சூழல் தொலைதூரத்திலுள்ள தமிழகத்தில் எவ்வித குறிப்பிடத்தக்க தாக்கத்தையும் ஏற்படுத்தவில்லை. வடஇந்திய சமுதாய – பண்பாட்டுக் கூறுகள் மட்டும் சிறிது சிறிதாகத் தமிழகத்துக்கு அறிமுகமாகிக் கொண்டிருந்தன.

சங்கப் பாடல்கள் தரும் தகவல்கள், தமிழர் தமது தொல்நிலையில் தமக்கெனத் தனியான பண்பாட்டு நிலைகளைப் பேணிவந்தனர் என்பதைத் தெளிவுபடுத்துவன. இயற்கையோடொன்றிய வாழ்க்கையை அவர்கள் மேற்கொண்டிருந்தனர். அன்பிணைந்திணை எனப்படும் தூய அகவொழுக்கமும் பகுத்துண்டு வாழும் பண்பும் கொடைத்திறனும் அச்சமூகத்திற் போற்றப்பட்டன. "தமக்கென வாழாப் பிறர்க்குரியாளரான' சான்றோர் பலர் அச்சமூகத்தில் வாழ்ந்திருந்தனர். மக்களை ஆளும் பொறுப்பிலிருப்போர் மக்கள் நலனைக் கருத்திற்கொண்டு இயங்கவேண்டுமென்பதை இடித்துரைக்கும் நெஞ்சுரம் வாய்ந்தவர்களாக இச்சான்றோர் திகழ்ந்தனர். இவ்வாறு இடித்துரைக்கும் மரபு 'செவியறிவுறூஉ' என ஒரு துறையாக இலக்கிய மரபிற் பேணப்பட்டமை இங்கு சுட்டிக்காட்டத்தக்கது. அக்கால சமுதாயத்தில் சமயம் தொடர்பான உணர்வுகள் நிலவின எனினும் அவை வாழ்க்கையின் நோக்கில் முதன்மை பெற்றிருக்கவில்லை.

இவ்வாறு தனித்தன்மைகளைக் கொண்டிருந்த சங்ககாலத் தமிழர் சமுதாயத்தில், அதைச் சீரழிவின் எல்லைக்கு இட்டுச்செல்லும் காரணிகளும் நிலவின. இவற்றுள் முக்கியமான ஒன்று அன்றைய போராட்ட சூழல். இனக்குழுத் தலைவர்களும் குறுநிலத் தலைவர்களும் அடிக்கடி நிகழ்த்தி வந்த போர்கள் நாட்டில் பேரழிவுகளை ஏற்படுத்தின. விளை நிலங்கள் பல பாழாயின; ஆண்கள் பலர் செத்துமடிந்தனர்; அவர்

பெண்டிர் கைம்மை நோன்பியற்றும் அவலநிலை ஏற்பட்டது. இவ்வாறான தொடர் போராட்டங்களின் தர்க்கரீதியான விளைவாகவே மருத நிலத்தை மையமாகக் கொண்ட வேந்தர்குலம் தமிழகத்தில் எழுச்சி பெற்றது என்பது ஆய்வாளரின் முடிபாகும். பொருளியல் வளமும் பொழுது போக்கு வாய்ப்புக்களும் நிறைந்த இந்த மருதநிலச் சூழலில் பரத்தையொழுக்கம் என்ற சமுதாயச் சீர்கேடும் உருவாகி வளர்ச்சி பெற்று வந்தது. தூய இல்லறத்தைப் பாதிக்கும் இந்த சமூகக் குறைபாட்டின் உச்சநிலையைச் சங்க கால இறுதிப்பகுதிக்குரிய நூலாகிய கலித்தொகையிலும் அதன் பின் எழுந்த சிலப்பதிகாரத்திலும் கண்டுணரலாம்.

சங்கப் பாடல்கள் புலப்படுத்தி நிற்கும் தமிழர் சமுதாயத்தின் வரலாற்றுத் தோற்றத்தை மேலே கண்டோம். இந்த வரலாற்றிலே வடநாட்டின் சமுதாய-பண்பாட்டுக் கூறுகளும் படிப்படியாக வந்து படியத் தொடங்கின. தமிழ்நாட்டுப் பிராமிக் கல்வெட்டுகளை ஆராய்ந்தோர் கி.மு. 3—2 ஆம் நூற்றாண்டுகளிலேயே சமண பௌத்த சமயங்கள் தமிழ்நாட்டில் அறிமுகமாகிவிட்டன எனக் கருதுவர். உலோச்சனார், இளம்போதியார் முதலிய சங்ககாலக் கவிஞர்கள் முறையே சமணர், பௌத்தர் ஆக இருக்கலாம் என்ற கருத்து நிலவுகிறது.[7] அகநானூற்றிலே,

"உண்ணாமையின் உயங்கிய மருங்கின்
ஆடாப்படிவத்து ஆன்றோர்...."[8]

எனவரும் தொடரால் சுட்டப்படுவோர் சமணத்துறவியர் என்றே கருதப்படுகின்றனர். புறநானூற்றிலே[9]

"நாடா கொன்றோ காடா கொன்றோ
அவலா கொன்றோ மிசையா கொன்றோ
எவ்வழி நல்லவர் ஆடவர்
அவ்வழி நல்லை வாழிய நிலனே"

எனவரும் பாடல், பௌத்த அறநூலான தம்மபதத்தின்

"காமே வா யதி நின்னே வா"

எனத் தொடங்கும் பாலிமொழிப்பாடலின் (98) தமிழாக்கம் போலவே உளது என்பது அறிஞர் பலரால் நோக்கப்பட்டுள்ளது.

சங்க காலத்தில் வேதமரபின் வேள்விமுறை பேணப்பட்டமைக்குப் பல சான்றாதாரங்கள் உள. குறிப்பாக புறநானூறு 166 ஆம் பாடல் காட்டும் பூஞ்சாற்றூர்ப் பார்ப்பான் கவுணியன் விண்ணந்தாயனின் வேள்வியும் பதிற்றுப்பத்து 3 ஆம் பத்தின் பதிகம் தரும் பல்யானைச்செல்கெழுகுட்டுவனின் வேள்வியும் சுட்டிக் காட்டத்தக்கன. புறநானூறு 166 ஆம் பாடலின்

"ஒன்று புரிந்த ஈரண்டின்
ஆறுணர்ந்த ஒருமுதுநூல்"

எனவரும் குறிப்பு வேத இலக்கியத்தைச் சுட்டி நிற்பது என்பது தெரிகிறது. இவ்வாறு வேதஇலக்கியத்தின் வேள்விமுறை சங்ககாலத் தமிழ்நாட்டில் அறியப்பட்டிருந்தாலும் அவ்விலக்கியத்தின் ஒரு பகுதியாகிய உபநிடத சிந்தனைகள் அறியப்பட்டிருந்தனவா என்பது தெரியவில்லை.

சமண, பௌத்த, ஆசீவக சிந்தனைகளின் வரவு தமிழர் பண்பாட்டில் அஹிம்சை, நிலையாமை என்பனதொடர்பான எண்ணங்கள் வேரூன்ற வழிவகுத்தன. வேதமரபின் வரவானது தெய்வநம்பிக்கை, கிரியை முறைகள் என்பவற்றில் ஈடுபாட்டை அதிகரித்தது. வேத மரபு சார்ந்த பிராமணர் வடநாட்டில் இனக்குழுக்கள் மத்தியில் நிலவிய பாரம்பரிய தெய்வநம்பிக்கை, வழிபாட்டுமுறை என்பவற்றை வேதமரபுடன் பொருத்தமுற இணைக்க முயன்றமையை முன்னர் நோக்கினோம். அதே செயற்பாட்டைத் தமிழகத்திலும் அவர்கள் மேற்கொண்டனர் எனத் தெரிகிறது. தமிழரின் பாரம்பரிய தெய்வங்களான முருகன், கொற்றவை ஆகியோர் முறையே புராண தெய்வங்களான ஸ்கந்தன், துர்க்கை ஆகியவர்களுடன் இணைத்துக் கருதப்படத் தொடங்கிய நிலை இதனை உணர்த்தும். இவ்வாறான சூழலில் வடநாட்டு வருணாசிரம தர்மசிந்தனைகளும் படிப்படியாகத் தமிழகத்தில் செல்வாக்குப் பெறத் தொடங்கின.

இவ்வாறான வரலாற்றுப் போக்கிலே சங்ககால முடிவில் தமிழகத்தில் ஒரு குழப்ப நிலை நிலவியதை உய்த்துணர முடிகிறது. அடிக்கடி நிகழ்ந்த போர்களால ஏற்பட்ட அழிவுகள், பரத்தையொழுக்கம் என்பவற்றால் சமுதாய நிலை மிகவும் பாதிப்புற்றிருந்தது. இந்த நோயுற்ற சமுதாயத்துக்கு மருந்துகள் தேவைப்பட்டன. இம்மருந்தை மேற்படி புதுவரவுகள் தரமுயன்றன. சமண, பௌத்த சிந்தனைகள் நிலையாமை, உலகியல் வெறுப்பு என்பவற்றுக்கு முதன்மை தந்து வாழ்க்கையில் பற்றற்ற நிலையைத் தோற்றுவிக்க முயன்றன. வேத மரபினர் தெய்வநம்பிக்கைக்கு முதன்மை தந்து கிரியை முறைகளைப் பேணிநின்றனர். தமிழகத்தின் புகழ் பெற்ற மூவேந்தர் மரபு வலிகுன்றி அந்நியராட்சி – களப்பிரராட்சி – தோன்றுவதற்கான அறிகுறிகள் ஏற்படலாயின. இத்தகைய தொரு சூழ்நிலையில் வாழ்க்கை பற்றிய நோக்கு, வாழும் முறை, பேணிக் கொள்ளத்தக்க விழுமியங்கள் (values), ஒதுக்கத்தக்க குறைபாடுகள் என்பன தொடர்பாக தமிழக மக்கள் மத்தியில் கருத்துக் குழப்பம் நிலவியது. சங்ககாலத்தை அடுத்து எழுந்த நூலான மணிமேகலை இந்நிலையைத் தெளிவாக உணர்த்தி நிற்கும் கண்ணாடியாகும். இந்தியப் பெருநிலத்தின் பல்வேறு பகுதிகளில் தோற்றம்பெற்ற சிந்தனைகளும் தமிழ்மண்ணில் கருத்துப்போர் நிகழ்த்தி நின்ற நிலையை அந்நூலின் 'சமயக்கணக்கர் தந்திறம் கேட்ட காதை'யில் காண்கிறோம்.

இவ்வாறான ஒரு கருத்துக் குழப்பநிலை உருவான சூழலில், தமிழ்மரபின் மனிதநேய விழுமியங்களிற் காலூன்றி நின்று, அயல்மரபுகளின் உயரிய பண்புகளை உள்வாங்கிக்கொண்டு, அனைத்துலக மானுடத்துக்கும் பொதுவானதாகத் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொண்ட வாழ்வியல் நூலே திருக்குறள். தான் எழுந்த காலச்சூழல் காரணமாக அது உழவுத்தொழிலை முதன்மைப்படுத்திய நிலவுடைமைச் சமுதாயத்தின் மன்னராட்சியைச் சார்ந்ததாயிற்று. ஆனால் கீதையைப் போல் ஆளும் வர்க்கத்தின் மீதான நம்பிக்கையை வலியுறுத்தும் நோக்கு அதற்கு இருக்கவில்லை. மக்கள் நலனைக் காப்பதில் மன்னராட்சி உட்பட எல்லாக் கூறுகளுமே எப்படிச் செயற்பட வேண்டும் என்பதை விளக்கு

வதே அதன் இலக்காக இருந்தது. வேதமரபு, சமணம், பௌத்தம், ஆசீவகம், உலகாயதம், தர்மசாஸ்திரங்களின் கருத்துக்கள் என்பவற்றில் எதனையும் நியாயப்படுத்த வேண்டும் என்பதோ அல்லது அவற்றுக்கு வாரிசுரிமை கோரவேண்டும் என்பதோ குறளின் நோக்கம் அல்ல.

எப்பொருள் யார்யார் வாய்க் கேட்பினும் அப்பொருள்
மெய்ப்பொருள் காண்ப தறிவு.[10]

என்பதற்கேற்ப எல்லாவற்றிலும் உள்ள மெய்ம்மைகளைத் தெளிந்து கொள்ள வேண்டும் என்பதே குறளின் நிலைப்பாடு. இங்கே மெய்ம்மை என்பதைச் சமுதாயத்தின் ஒட்டுமொத்த நலனுக்கு ஏற்ற அடிப்படைக் கூறு என்று நாம் பொருள் கொள்ளலாம்.

இவ்வாறாக, மேலே விரிவாக நோக்கியவற்றின் அடிப்படையில் சிந்திக்கும்போது கீதை, குறள் ஆகிய இரண்டும் தாம் தோன்றிய பிரதேசம், தளம், நோக்குநிலை என்பவற்றில் வேறுபடுவன என்பது தெளிவாகும். இனி இவை ஒவ்வொன்றிலும் உள்ளடக்கம், உருவம் வரலாற்றில் அவற்றின் இடம் என்பவற்றை நோக்கலாம்.

## 3. கீதை

### 3.1. தொனிப்பொருளும் அமைப்பியலும்

"சமுதாயத்தின் ஒட்டுமொத்த நலனுக்காக தனிமனிதன்
தன்னை முழுமையாக ஒப்படைக்க வேண்டும்"

கீதையின் தொனிப்பொருள் இதுதான். அதன் 18 அத்தியாங்களில் அமைந்த 700 சுலோகங்களும் இதன் விரிவுரைகளே. இவ்வாறு ஒப்படைப்பதற்கு அமையவேண்டிய மனப்பக்குவம் என்ற வகையிலே கீதை 'பலனில் பற்றுவைக்காத செயல்திறன்' – செயலில் துறவு – என்பது பற்றிப் பேசுகிறது. இவ்வாறானபற்றின்மை செயலூக்கத்தைப் பாதிக்க லாகாது என்பதைச் சுட்டுதற்காகக் கடமையுணர்வு வற்புறுத்தப்படுகி றது. கடமையில் உணர்வுபூர்வமாக ஈடுபடுவதற்காக அந்நூல் 'தியா னம்', 'பக்தி' ஆகிய அணுகுமுறைகளை முன்வைக்கின்றது.

இன்பம் துன்பம் லாபம் நஷ்டம் வெற்றி தோல்வி
என்பவற்றைச் சமமாகக் கருதிச் செயற்படு (போர்செய்)
இதனால் உனக்கு பாவம் அணுகாது.[11]

செயலாற்றுவதில் மட்டுமே உனக்கு அதிகாரம் உளது;
அதன் விளைவில் அல்ல.[12]

எல்லாத் தருமங்களையும் துறந்துவிட்டு என்னை
மட்டும் சரணடைக. நான் உன்னை எல்லாப்
பாவங்களினின்றும் விடுவிப்பேன். வருந்தற்க.[13]

இவை கீதையின் உயிர் நிலைகள்.

குருட்சேத்திரப் போர்க்களத்தில் பாண்டவ-கௌரவ அணிகளுக் கிடையில் போர் மூளவிருந்த சூழலில் பாண்டவ வீரனான அர்ச்சுனன் உறவுசார் உணர்வுகளாற் பாதிக்கப்பட்டு மனச்சோர்வடைகிறான்; இந் நிலையில், சாரதியான கண்ணன் அவனது மனச்சோர்வுக்கான அடிப் படைகளை அகற்றும் வகையில் புத்தி புகட்டுகிறான்; தனது தெய்வீகக்

காட்சியை வழங்கி, அதன்மூலம் அவனைப் போருக்கத்துக்கு நெறிப்படுத்துகிறான். ஈற்றில் சோர்வகன்ற அர்ச்சுனன் கண்ணன் சொற்படி செயற்பட ஆயுத்தமாகிறான். மகாபாரதத் கதையமைப்பிலே கீதை என்ற பகுதி தரும் காட்சி இது.

இந்நூலின் முதலாவது இயல் 'அர்ச்சுனவிஷாத யோகம்'. அர்ச்சுனனுக்கு ஏற்பட்ட மனத்துயர் இங்கு எடுத்துக் கூறப்பட்டுள்ளது. அஸ்தினாபுரத்து அரண்மனையில் இருக்கும் திருதராஷ்டிர மன்னன் கேட்டுக்கொண்டபடி போர்க்கள நிகழ்ச்சிகளை சஞ்சயர் 'நேர்முகவர்ணணை' யாக எடுத்துரைக்கும் உத்தியில் கீதையின் தொடக்கம் அமைகிறது. இறுதி இயலின் முடிவுரையும் சஞ்சயர் கூற்றாகவே அமைந்துள்ளது. இவ்வகையில் கீதையானது சஞ்சயர் வாய்மொழியாகவே எமக்குத் தரப்பட்டுள்ளது.

போர்க்களத்தில் தன்னால் எதிர்க்கப்படவேண்டிய கௌரவப் படையை நோக்கிய அர்ச்சுனனுக்கு, அதில் தனது உறவினர்களும் நண்பர்களும், வணக்கத்துக்குரியவர்களும் இருப்பதைக் காணும்போது பாசபந்த உணர்வுகள் பாதிக்கின்றன; போருக்கம் குன்றி உடல் தளர்ந்தவனாக வில்லையும் அம்பையும் எறிந்துவிட்டுத் தேர்த்தட்டில் சோகத்துடன் அமர்ந்து விடுகிறான். முதலாம் இயலின் காட்சி இத்துடன் நிறைவுகிறது.

இரண்டாவது இயல் 'சாங்கிய யோகம்' ஆகும். சாங்கியம் என்பது நிறைஞானம் (முற்றறிவு) எனப் பொருள்படும்.[14] அர்ச்சுனனின் மனக்குழப்பத்துக்கு அடிப்படையான அறியாமையை அகற்றி அவனை அறிஞனாக்கும் முயற்சி இது. 72 சுலோகங்களில் நீண்டமைந்த இந்த இயலில் முதலில் கண்ணன் அர்ச்சுனனுடைய கோழைத்தனத்தைக் கண்டிக்கிறான். பின்னர்,

> "அழியாப் பொருளாகிய உயிருக்காகவோ அன்றேல் அழியும் பொருளாகிய உடலுக்காகவோ கவலைகொள்வது அறிவீனம்

என்கிறான். பின்னர், இன்பதுன்பம் முதலியவற்றைச் சமமாக நோக்க வேண்டு மென அறிவுறுத்துகிறான். ஈற்றில் இவ்வாறு சமத்துவ நோக்குடன் செயற்படும் முற்றறிஞனின் இயல்புகளை விவரிக்கிறான். இம் முற்றறிஞனை வடமொழியில் 'ஸ்திதப்ரக்ஞன்' (நிலையான உணர்வினன்) என்று கீதை குறிப்பிடும். இத்தகையவனின் முக்கிய குணங்கள் வருமாறு:

அ) ஆசைகளை அகற்றி ஆத்மாவில் திருப்தியுறல்
ஆ) சுகம், துக்கம், விருப்பம், பயம், கோபம் இவற்றைத் துறத்தல்
இ) புலன்களை அடக்கியாள்தல்.

இத்திறன்கள் கைவரப்பெற்றவன் சாந்தியடைகிறான். அதுவே பிரம்ம நிலைபேறு ஆகும். வாழ்க்கையின் இறுதிக்காலத்திலாவது இதில் நிலைத்திருப்பவன் பிரம்மநிர்வாணத்தை எய்துகிறான்.[15]

இவ்வாறு இரண்டாவது இயலில கூறப்பட்டவை அர்ச்சுனனுக்குத் தெளிவேற்படுத்தியிருப்பின் கீதை இத்துடன் நிறைவுபெற்றிருக்கும். ஆனால் அவ்வாறு நிகழவில்லை. அர்ச்சுனனுக்கு ஐயமே ஏற்படுகிறது.

அவன் எழுப்பும் வினா இது:

"செயலைவிட அறிவு சிறந்ததாயின் என்னை ஏன் கொடுந்தொழிலுக்குத் தூண்டுகிறீர்?"[16]

இந்த வினாவுடன் மூன்றாம் இயலான 'கர்மயோகம்' தொடங்குகிறது. இந்த வினாவுக்கான தொடக்கநிலைவிடை இந்த இயலில் அமைகிறது. விரிநிலை விடைகள் அடுத்துவரும் 'ஞானகர்மஸந்யாச யோகம்', 'ஸந்யாஸ யேகம்' ஆகிய இரு இயல்களில் இடம் பெறுகின்றன. இவ்விடைகளின் சாரம்சம் வருமாறு:

> அறிவுநிலை முற்றறிவினர்க்கு (சாங்கியருக்கு) உரியது. அர்ச்சுனன் அந்நிலையினன் அல்லன். அவன் செயலாற்ற வேண்டிய நிலையினன்; அதனை அவன் துறந்து விலக முடியாது. அப்படித் துறப்பது பயனும் தராது; ஒருகணப் பொழுதும் எவரும் செயலாற்றாதிருக்கவும் முடியாது. எனவே செயல்புரிய வேண்டும். அதனைப் பற்றின்றிப் புரிய வேண்டும். அப்பற்றின்மையே செயற்பலனிலிருந்து அவனைப் பாதுகாப்பது. எனவே செயலாற்ற வேண்டிய நிலையில் உள்ள ஒருவன் அச்செயலைத் துறப்பதைவிட, பற்றற்ற நிலையில் அதனைப் புரிவதே மேலானதும் செய்யத்தக்கதுமாகும்.

இவ்வாறு செயல்புரியும் நிலையில், பற்றின்றியிருப்பதற்கான வழிகாட்டு நெறிமுறைகளை ஆறாவதான 'தியான யோகம்' கூறுகிறது. புலனடக்கம், மனவடக்கம், அறிவினாலும் அநுபவத்தினாலும் திருப்தி அடைதல், ஆகிய இவற்றின்மூலம் இறைவனைச் சரணடைதல் என்பன இதில் விரித்துரைக்கப்பட்டுள்ளன.

மேற்கூறியவாறு சரணடைவதற்குப் புகலிடமாக உள்ள இறைவனது பரம்பொருள் நிலை, சரணடைவதற்கான அணுகுமுறைகள் என்பவற்றின் விளக்கங்களாக 7 முதல் 12 வரையான இயல்கள் அமைகின்றன. இவற்றில் முதல் நான்கு இயல்களும் இறைவனின் (கண்ணனின்) பெருநிலை பற்றிப்பேசுவன. உலகின் அனைத்துப் பொருள்களுக்கும் அவனே தோற்றக் காரணனாகவும் ஒடுக்கப் புகலிடமாகவும் உளன் என்பதை இவ்வியல்கள் விரித்துரைக்கின்றன. இவ்வாறு கண்ணன் தன் வாய் மொழியாகக் கூறியவற்றை அர்ச்சுனனின் கட்புலனுக்கும் உணர்த்தும் வகையில் தனது ஒப்பற்ற திருப்பெருவடிவைக் காட்டுகிறான். இதனை 11 ஆம் இயலான 'விஸ்வரூபதர்சன யோக'த்தில் தரிசிக்கலாம். இத்தகு இறைவனைச் சரணடைவதற்கான அணுகுமுறை என்ற வகையில் பக்திநெறி பற்றி 12 ஆம் இயலான பக்தியோகம் பேசுகிறது.

மேற்படி இயல்களில் கூறப்பட்ட விடயங்களுக்கு மேலும் விளக்கம் தரும் பொருட்டும் மேலும் அர்ச்சுனனுக்கு எழுந்த ஐயங்கள் சிலவற்றைக் களையும் பொருட்டும் கண்ணன் தரும் விரிவுரைகளாகவே 13 முதல் 18 வரையான இயல்கள் அமைகின்றன. 13 ஆம் இயல் உடலுக்கும் உயிருக்குமுள்ள தொடர்பைப் பேசுகிறது. அடுத்துவரும் இயல் முக்குண இயல்புகளை விவரிப்பது. 15 ஆம் இயலில் பிரபஞ்சம், மூலப் பிரகிருதி என்பவற்றினின்று விடுபட்ட நிலையிலுள்ள புருஷோத்தமனாகிய தனது இயல்பைக் கண்ணன் கூறுகிறான். 16 ஆம் இயல்

தெய்வசம்பத்து, அஸுரசம்பத்து என்னும் பெயர்களில் நல்லோரி யல்பு, தீயோரியல்பு என்பவற்றை வேறுபடுத்தி விவரிப்பது. 17 ஆம் இயல் முக்குணங்களுடன் செயற்படுவோரின் இயல்பு கூறுவது. ஓம்–தத்–ஸத் என்ற மந்திரத்தை உச்சரித்து சிரத்தையுடன் நன்னெறியைக் கடைப்பிடிக்க வேண்டும் என்பது இவ்வியல் தரும் செய்தி. இறுதியான 'மோக்ஷசன்யாஸ யோகம்',

"என்னிடம் முழுமையாக உன்னை ஒப்படைத்துவிடு"

என்ற சரணாகதி தத்துவத்தை முன்வைக்கிறது. இதனைக் கூறும் கண்ணன் கீதையானது தகுதிவாய்ந்தோர்க்கு உபதேசிக்கத் தக்கது என்ற முடிவுரை கூறி, "தனஞ்ஜயா உன் அறியாமையை நீங்கிற்றா?" என்ற வினாவுடன் போதனையை நிறைவுசெய்கிறான்.[17] "மயக்கம் நீங்கிற்று; உன் சொற்படி செயற்படுவேன்." என அர்ச்சுனன் விடைபகர்கிறான்.[18] இதனைத் திருதராஷ்டிரனுக்கு எடுத்துரைத்து, சஞ்சயன் கீதையை முடித்து வைக்கிறான். கீதையின் விரிநிலை அமைப்பு இது.

இவ்வாறான தொனிப் பொருளிலும் அமைப்பியலிலும் அது எந்த அளவுக்கு வேதமரபை அடியொற்றிச் சென்றுளது? எந்த எந்த விடயங்களில் வளர்ச்சி நிலையை அல்லது வேறுபாட்டை உணர்த்தி நிற்கிறது என்பது நமது முதன்மையான கவனத்துக் குரியதாகும்.

கீதையை பொதுவாக வேதஇலக்கியத்தின் – குறிப்பாக உபநிடதங்களின் – சாரம் என்பது மரபு. கீதையின் ஒவ்வோர் இயலின் இறுதியிலும், "இதி ஸ்ரீமத்பகவத் கீதாஸூபநிஷத்ஸு" என அமையும் தொடர் இந்நூல் ஒரு உபநிடதமாகவே கணிக்கப் பட்டு வந்தமையை உணர்த்துவதாகும். கீதைப் பதிப்புக்களின் முன்னீடாக அமைந்த தியான சுலோகங்களில் ஒன்று இதனை உபநிடதப் பசுக்களின் பால் என உருவகப்படுத்தும்.

> உபநிடதங்கள் யாவும் பசுக்கள்; பால் கறப்பவன்
> கோபாலநந்தனன் (கண்ணன்) அர்ச்சுனன் பசுக்கன்று.
> அருந்துவோர் பேரறிவாளர். (இவ்வாறு அருந்தப்பெறும்) கீதை
> ஆகிய அமிழ்தம் மேன்மைமிக்க பால் ஆகும்.[19]

இவை கீதையை உபநிடதங்களுடன் தொடர்புபடுத்திக் காட்டும் பொதுச் சான்றுகள்; அமைப்பு நிலையில் கீதை உபநிடத மகாவாக்கியமான 'தத்வமஸி' என்பதன் விளக்கமாக உளது என்ற கருத்தும் அறிஞர் மத்தியில் நிலவுகிறது. கீதைக்கு உரைவகுத்தோருள் ஒருவரான சுவாமி சித்பவனாந்தர் தமது முகவுரையில் இதனைச் சுட்டியுள்ளார். அவர் கூற்று வருமாறு:–

> "......முதல் ஆறு அத்தியாங்கள் த்வம்(நீ) என்னும் பதத்துக்கு இலக்காக இருக்கிற ஜீவதத்துவத்தை விஸ்தாரமாக விளக்கிக் கொண்டு போகின்றன...... ஏழாவது அத்தியாம் முதல் பன்னிரண்டாம் அத்தியாம் ஈறாக உள்ளவை இரண்டாவது ஷட்கம். மஹாவாக்கியத்தில் தத்(அது) என்னும் பரமாத்மாவை அந்த ஆறு அத்தியாயங்களும் விளக்குகின்றன.....
>
> பதின்மூன்றாவது அத்தியாயத்திலிருந்து பதினெட்டாம்

அத்தியாயம் வரையில் உள்ள ஆறு அத்தியாயங்களுக்கு மூன்றாவது ஷட்கம் என்று பெயர். மஹாவாக்கியத்தில் அஸி(இருக்கிறாய்) என்னும் சொல்லுக்கு இலக்காயுள்ள பரமாத்மா ஜீவாத்ம இணக்கத்தை இப்பகுதி தெளிவுபடுத் துகிறது...." [20]

இவ்வாறு உபநிடதத்தோடு கீதையைத் தொடர்புபடுத்துவதற்கு மேலும் பல சான்றுகளை இங்கு எடுத்துக் காட்ட முடியும். செயல் புரிந்து கொண்டே அதன் பலனில் பற்றின்றியிருக்க வேண்டும் என்பது ஈஸாவாஸ்ய உபநிடதத்தின் 2ம் சுலோகத்தில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ள மைக் கடந்த இயலில் நோக்கியுள்ளோம். எனவே பலனில் பற்றற்ற செயல்திறன் பற்றிய சிந்தனை உபநிடத காலத்திலேயே கருக்கொண்டு விட்டமை தெரிகிறது. கீதை அதற்கு உருக் கொடுத்துள்ளது எனலாம்.

முண்டகம், சுவேதாஸ்வதரம் ஆகிய உபநிடதங்களிலே ஒருமரத் தின் கிளையில் உள்ள இருபறவைகள் பற்றிய குறிப்பு ஒன்று உளது. அவ்விருபறவைகளில் ஒன்று சுவையுள்ள கனியை உண்பது. மற்றது உண்ணாமல் அதனைப் பார்த்திருப்பது. உண்ணும் பறவை தாழ்நிலை அடைந்து சோகங்கொள்வது. அது எப்போது மற்றப் பறவையைப் பார்க்கிறதோ அப்போது (அதன் மகிமை தனது எனக்கண்டு) சோகம் நீங்குவது.[21] இவ்வாறு சுட்டப்படும் பறவைகள் முறையே ஜீவாத்மா, ஈஸ்வரன் ஆகியோரைக் குறிப்பதாகக் கொள்வது மரபு. கீதையின் அர்ச்சுனன், கண்ணன் ஆகிய இருவரின் குணசித்திரங்களுக்கு மேற்படி இருபறவைகள் பற்றிய உபநிடத சிந்தனை தூண்டு கருவியாக அமைந் திருக்கலாம் என்ற கருத்து பொதுவாக நிலவுகிறது.

கீதையின் நிகழ்ச்சி தேர்த்தட்டு என்ற தளத்தில் நிகழ்ந்துள்ளது. கடோபநிடதத்திலே உடலையே தேராக உருவகிக்கும் குறிப்பு உளது.

"உடலைத் தேராகவும் மனத்தைக் கடிவாளமாகவும் புத்தி யைச் சாரதியாகவும் ஜீவனைத் தேரில் வீற்றிருப்பவனாக வும் அறி.

புலன்கள் குதிரைகள் (புலன்கள் ஈடுபடும்) விடயம் பாதை...

எந்த மனிதன் விவேகபுத்தியாகிய சாரதியால் அடக்கப் பட்ட மனமாகிய கடிவாளத்துடன் உள்ளானோ அவன் உலகியல் வாழ்க்கைக் கடுவழியின் எல்லையை அடை வான்.[22]

இந்த உபநிடத உருவகத்தின் விளக்கவுரையாக அமைந்த நாடகக் காட்சிபோல கீதை புலப்படுவது சிந்தித்து நயத்தற்குரியது. உபநிடதங் கள் ஆத்மாவை அழியாப் பொருளாகக் கருதுவன. மேற்படி கடோப நிடதம் ஆத்மாவின் இயல்பைச் சுட்டும்பொழுது

"அது பிறப்பற்றது; என்றுமுளது. உடல் அழியும் போதும் அழியாது நிற்பது"

எனக்கூறும்.[23] இதே கருத்தை அப்படியே வழிமொழிவது போல கீதை யும்

"இவ்வாத்மா ஒருபோதும் பிறப்பதுமில்லை; இறப்பது

மில்லை; முன்பு இல்லாதிருந்து தோன்றியது மல்ல; இருந்து பிறகு இறந்ததுமல்ல. இது பிறவாதது; இறவாதது; தேயாதது; வளராதது. உடல் அழிக்கப் படும்போது இது அழிக்கப் படுவதில்லை

எனக்கூறும்[24]

இவ்வாறாக கீதையானது அமைப்பு நிலையிலும் கருத்துக் கூறு கள் பலவற்றிலும் தன்னை வேதமரபின் வாரிசாக, குறிப்பாக உபநிட தங்களின் தொடர்ச்சியாக தன்னைக் காட்டிக் கொண்டாலும் அது தனக்கெனச் சில தனித்தன்மைகளையும் கொண்டுள்ளது. இத்தனித்தன் மைகளே அதனை வேதமரபின் ஒரு முக்கிய வளர்ச்சிக் கட்டமாகக் காட்டி நிற்பன. கடவுட்கோட்பாடு, விடுதலைவழி, வாழ்வியல் நோக்கு என்பவற்றில் இத்தனித்தன்மைகளை அவதானிக்க முடியும்.

### 3.2. கடவுட் கோட்பாடு

கீதையிலே கண்ணன் தன்னையே மேலான கடவுளாகக் காட்டிக் கொள்கிறான். வேதசங்கிதைகள் கூறும் ஒருகடவுட் சிந்தனை, உபநிட தங்களின் பிரம்மசிந்தனை என்பவற்றை உள்ளடக்கி, அவற்றிற்கு அப் பாலும் விரிந்த தளத்தில் தொழிற்படும் கடவுள் நிலையைக் கீதையிலே காண்கிறோம்.

மண், நீர், தீ, காற்று, வானம், மனம், புத்தி அகங்காரம் ஆகிய எட்டு விதமாக எனது இயல்பு பிரிவுபட்டுள்ளது.

இது எனது கீழ்நிலை இயல்பு. இதனின்றும் வேறுபட்ட தும் உயிராவதுமாகிய எனது மேலான இயல்பை அறிவா யாக.

உயிரனைத்தும் இந்த இரு இயல்புகளினின்றும் உண்டா வன என்று அறிவாயாக. நான் உலகம் முழுவதனுடைய தோற்றத்துக்கும் ஒடுக்கத்துக்கும் காரணமாக உள்ளேன்.

எனக்கு மேலானது எதுவும் இல்லை; நூலில் மணிகள் போல இவையாவும் என்னில் கோக்கப்பட்டுள்ளன. [25]

கண்ணன் இவ்வாறு தன்னைப்பற்றி முன்வைக்கும் அறிமுகக் குறிப்புகளிலே உபநிடதங்கள் கூறும் பிரம்ம தத்துவத்தின் சப்பிரபஞ்ச நிலை, நிஷ்பிரபஞ்சநிலை என்பன பொருத்தமுற அமைவதை அவதா னிக்க முடியும்.

இவ்வாறு தானே பிரம்மம் என்பதை உணர்த்தி நிற்கும் கண்ணன் தானே யாவற்றுக்கும் அடிப்படை என்பதை மட்டுமன்றி, யாவற்றுக்கு மான புகலிடமாவான் என்பதையும் ஒரு சுலோகத்தில் தொகுத்துச் சுட்டுகிறான்.

புகலிடமாயுள்ளவன், வளர்ப்பவன், உடைமையாளன், சான்றானவன், இருப்பிடமானவன், அடைக்கலத்துக்கு இடமானவன், நண்பன், தோன்றுமிடமானவன், ஒடுங்குமி டமானவன், தங்குமிடமானவன், களஞ்சியமானவன், அழி யாத வித்தானவன்.[26]

என்றிவ்வாறு 'எல்லாம் தானே' என்பது உணர்த்தப்பட்டுளது. இத்தகு

கருத்து கீதையிலே வேறு பல சுலோகங்களிலும் காணப்படுகின்றது. உபநிடதங்கள் கூறும் பிரம்மம் ஒருவடிவம் தாங்கிவந்து தன்னை அறி முகம் செய்து கொண்டால் எப்படி அமையுமோ அப்படி அமைவன மேற்படி கூற்றுக்கள் என்பது உய்த்துணரத்தக்கது.

மேற்கண்டவாறு சொற்களால் உணர்த்தப்பட்ட விடயங்களின் கட்புலக் காட்சிப் பரிமாணமாகத் திருப்பெருவடிவ–விஸ்வரூப–க் காட்சி தரப்படுகின்றது. கீதையிலே கவிதைச்சுவையுடனமைந்துள்ள இப்பகுதியில் கண்ணன் உலகம், உயிர்கள், தெய்வங்கள் முதலிய அனைத்தையும் தன்னுள் அடக்கியவனாகக் காட்சி தருகிறான். இவ்வா றான கற்பனைக்கும் உபநிடதங்களில் எண்ணக்கரு உளது. சுவேதாஸ் வதர உபநிடதத்தில் 3:2, 3:11, 3:18 ஆகிய சுலோகப் பகுதிகளில் இவ்வெண்ணக் கருவைச் சிறப்பாக நோக்க முடியும்.

இவ்வாறாக உபநிடதபிரம்மதத்துவத்தின் விரிவுரை போல அமைந்து செல்லும் கீதையின் கடவுட் கோட்பாடு மேற்படி உபநிடத மரபினின்று வேறுபட்டதாகத் தன்னைக் காட்டிக் கொள்ளும் நிலையை இரண்டு இடங்களில் தெளிவாக நோக்க முடிகிறது. ஒன்று கீழிறங்கிவ ரும் நிலை. இது அவதாரம் எனப்படும். உயர்நிலையில் உள்ள கடவுள் உலகநலன் பொருட்டு கீழிறங்கிவந்து செயற்படுகிறார் என்பது இதன் தெளிபொருள். மற்றது, ஒவ்வொரு பொருள் வகையிலும் எவையெல் லாம் மேலானவை எனச் சிந்திக்கப் படுகின்றனவோ அவையெல்லாம் கடவுளின் அம்சமே என உணர்த்தும் நிலை.

மேற்படி கீழிறங்கிவரும் நிலையை கீதையின் பின்வரும் இரு சுலோகங்கள் விளக்கியமைகின்றன.

> "எப்பொழுதெல்லாம் அறம் நலிந்து மறம் தலையெடுக் கின்ற தோ அப்பொழுதெல்லாம் என்னை நான் பிறப்பித் துக் கொள்கிறேன்.
>
> நல்லோரைக் காக்கவும் தீயோரை அழிக்கவும் அறத்தை நன்கு நிலைபெறச் செய்யவும் யுகங்கள் தோறும் நான் அவதரிக்கிறேன்".[27]

'விபூதி யோக'த்தில் அமைந்த பல சுலோகங்களில் மேற்படி 'மேலானவை எல்லாவற்றையும் தானேயாய' காட்டும் நிலையை நோக் கலாம்.

> ஆதித்தர்களுள் நான் விஷ்ணு; ஒளிர்பவைகளுள் கதிர் நிறைந்த ஞாயிறு நான்; மருத்துக்களுள் மரீசி; நட்சத்திரங் களில் நான் சந்திரன்.
>
> உருத்திரர்களுள் நான் சங்கரன்; இயக்கராஷசர்களுள் நான் குபேரன்; வஸுக்களுள் நான் அக்கினி; மலைகளுள் நான் மேருமலை.[28]

என்றிவ்வாறு அப்பகுதி தொடர்கிறது.

இவ்வாறு கீதை காட்டும் கடவுள் நிலைகளைக் காரணகாரிய ரீதியாகத் தெளிந்து கொள்வதற்கு இந்நூல் எழுந்த கால–புராண இதிகாச கால – கடவுட்சிந்தனைச்சூழல், அதன் சமூகத் தேவை என்பவற்றை நாம் இங்கு கவனத்திற்குகொள்வது அவசியமாகிறது.

நிலவுடமை எழுச்சிச் சூழலில் வேதமரபுச் சிந்தனைகளைப் பல்வேறு பழங்குடி சமூகச் சிந்தனைகளுடன் இயைவு பெறச் செய்யும் முயற்சிகள் நடைபெற்ற வரலாற்றுக் கட்டத்தில் எழுந்தவை புராணங் களும் இதிகாசங்களும் என்பது முன்னர் சுட்டப்பட்டது. இவ்வாறான சூழலில், கடவுள் என்ற கருத்துநிலை இயற்கைக்கூறு என்ற மட்டத் திலோ அன்றேல் பேரறிவால் உணரத்தக்க புலன் கடந்தபொருள் என்ற மட்டத்திலோ மட்டும் அமைவது அக்காலத் தேவையை நிறைவு செய் வதாக இருந்திருக்க முடியாது. சாதாரண மக்களின் அநுபவநிலை, அறிவுநிலை, என்பவற்றுக்கு அருகில் கடவுள் கொண்டுவரப்படவேண் டும். அம்மக்களின் கற்பனையில் இடம் பெறத்தக்க காட்சிப் படிமங்க ளாகவும் வாழ்க்கைப் பிரச்சினைகளுக்கு ஆறுதல்தரும் – அமைதிகா ணத் துணைபுரியும் – பண்புகள் கொண்டதாகவும் கடவுள் பற்றிய கருத்து எதிர்ப்பார்க்கப்பட்டிருக்கும். சுருங்கக்கூறின் கடவுள் என்பவர் கருத்துப்பொருள் என்ற நிலையிலிருந்து காட்சிப் பொருளாகவும், தொலைவில் எங்கோ இருப்பவர் என்ற நிலையிலிருந்து அருகில் எப் போதும் அணுகத்தக்கவராகவும் காட்டப்படவேண்டியது அன்றைய சூழலின் தேவையாயிற்று எனலாம். அத்துடன், பல்வேறு பிரதேச மக்களின் ஆழ்ந்த நம்பிக்கைகளோடியைந்து நிலைபெற்றுவிட்ட தெய் வங்களை வேதமரபில் ஏற்று அவற்றுக்கு மதிப்பான ஒரு இடத்தை வழங்கவேண்டிய அவசியமும் இருந்தது. இவ்வாறான வரலாற்றுத் தேவைகளை வெற்றிகரமாக நிறைவு செய்த வகையில் தான் உருத்திரன் விஷ்ணு ஆகிய வேததெய்வங்கள் வேதகாலத்தைத் தாண்டி, புராண இதிகாச காலத்தையும் உள்ளடக்கி விரிவுபெற்று அனைத்திந்திய நிலை யில் தனிப்பெரும் தெய்வங்களாக நிலைபெற்றன என்பது நமது நினை வுக்குரியது. இவ்வகையில் விஷ்ணு என்ற தெய்வத்தின் வளர்ச்சி வரலாறு இங்கு நமது கவனத்துக்குரியது.

இருக்குவேதத்திலே விஷ்ணு என்ற பெயரால் சுட்டப்பட்ட இத் தெய்வம் நாளடைவில் நாராயணன், வாசுதேவன், கிருஷ்ணன் ஆகிய பெயர்களாலும் சுட்டப் பட்டுப் பண்புநிலைகளில் விரிவுபெறுவதை வரலாறு உணர்த்தும். இவற்றில் வாசுதேவன், கிருஷ்ணன் ஆகிய தெய் வங்கள் தொடர்பான சிந்தனைகள் வேதமரபுக்குப் புறம்பானவை என் பதும், பழங்குடி மக்களின் நம்பிக்கை சார்ந்தனவாகத் திகழ்ந்து, வேத மரபுடன் இணைந்து இயைபு பெற்றவை என்பதும் ஆய்வாளர் கருத் தாகும்.[29] கிருஷ்ணன் விஷ்ணுவினுடைய ஒரு அவதாரமாகக் கருதப்படு பவன். இவரோடு இராமன், பரசுராமன், பலராமன், வாமனன், நரசிங் கம், மீன், ஆமை, பன்றி, எனப் பலநிலைகளில் விஷ்ணுவின் அவதா ரங்கள் அமைந்தன என்பது புராண இதிகாச மரபு. இவ்வாறான பல்வேறு அவதாரங்களும் பல்வேறு இனக்குழு நம்பிக்கைகளையும் வேதமரபுடன் இயைபுறச் செய்யும் சிந்தனைகளின் விளைவுகளே என் பது ஆய்வாளர்களால் பொதுவாக கற்றுக் கொள்ளப்பட்ட கருத்தா கும்.

".... அவதாரக் கோட்பாடு பல பிரதேசங்கள் இனங்க ளிடை இருந்த பிரிவு, வேற்றுமையைக் குறைப்பதிலும்

> அரைகுறை நாகரிகம் அடைந்திருந்த உள்நாட்டு இனமக்களிடைப் பிராமணீயத்தைப் பரப்புவதிலும் பெரும் பாத்திரத்தை வகித்துள்ளது. இக்கோட்பாட்டினால் விளைந்த இயைபு சில சமயம் பிராமணீயத்தையும் சிலசமயம் மக்கள் கருத்தையும் பிரதிபலித்தது."

என சுவீரா ஜெயஸ்வால் குறிப்பிடுகிறார்.[30] அவர் இந்த அவதாரக் கொள்கையின் உருவாக்கத்துக்குப் பௌத்த சமயம் அருட்டுணர்வைத் தந்திருக்கலாம் எனவும் ஊகிப்பர்.

> இரக்கமே தலையாய பண்பாக அமைந்த முந்தைய புத்தர்களைப் பற்றிய பௌத்தக் கொள்கை அவதாரக் கொள்கையை உருவாக்கியிருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. காலக் கணக்குப்படி பௌத்தமதக் கொள்கையானது சற்று முந்தியதாய் அமைகிறது; கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டிலேயே முற்கால புத்தர்கள் சிலர் வழிபடப்பட்டதாகத் தெரிகிறது" [31]

இதை மேலும் தெளிவாகக் கூறுவதானால் புத்தர் பலபிறவிகள் எடுத்துவந்து உயிர்களுக்கு உறுதுணையாயினார் என்ற வகையில் அமைந்த ஜாதகக் கதைகள் புராண, இதிகாச நூல்களின் அவதாரக் கோட்பாடு உருவாக முன்னோடிகளாயிருக்கலாம் என்பதாகும்.[32]

இவ்வாறு சூழலின் தேவையையொட்டிப் புராணங்கள் இதிகாசங்கள் என்பன புலப்படுத்தி நின்ற அவதார சிந்தனையானது கீதையிலே கடவுட் கோட்பாட்டின் ஒரு கூறாக தத்துவ வடிவம் பெற்றுளது. மக்களது நம்பிக்கைக்குரியதாக முகிழ்த்த ஒரு சிந்தனைக்கு கண்ணன் என்ற கடவுளின் வாய்மொழி என்ற வடிவில் கீதையில் ஒப்புதல் தரப்பட்டுள்ளது எனலாம்.

> "துன்பம் வரும்போது அதனைத் துடைக்கத் தெய்வம் துணைக்குவரும்"

என்ற நம்பிக்கையை இது மக்களுக்கு அளித்தது. தீயவற்றுக்கு அஞ்சவும் நல்லனவற்றைப் பேணிக் கொள்ளவும் அறஞ்சார் வாழ்க்கையை அனுசரிக்கவும் இது தூண்டுகோலாயிற்று. வைணவ மதத்தின் தனித்தன்மைகளுள் ஒன்றாக இந்த அவதாரக் கோட்பாடு வாழ்வுபெற்றது.

"மேலானவை எல்லாம் நானே" எனக் கண்ணன் கூறும் விடயங்களையும் நாம் இவ்வாறான சூழலிலேயே பொருத்திப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். பல்வேறுபட்ட மக்கள் மத்தியிலும் பலகடவுளர் போற்றப் பட்டிருப்பர், பலபெரியோர் மதிக்கப்பட்டிருப்பர்; பல்வேறு பழக்கவழக்கங்கள் நம்பிக்கைகள் என்பன பேணப்பட்டிருக்கும். இவையாவற்றுக்குள்ளும் ஓர் இயைபு காணவேண்டிய சூழலில் எவையெவை மேலானவை என்பதைத் தொகுத்துநோக்கவேண்டிய தேவை அன்று நிலவியிருக்கலாம்.

| | |
|---|---|
| ஆதித்தர்களுள் நான் விஷ்ணு | (கீதை : 10:21) |
| தேவர்களுள் நான் இந்திரன் | (கீதை : 10:22) |
| ஆயுதம் தாங்கியோரில் நான் இராமன் | (கீதை : 10:31) |
| முனிவர்களுள் நான் வியாசர் | (கீதை : 10:37) |

யக்ஞங்களுள் நான் ஜெபம் (கீதை : 10:325)

பசுக்களுள் நான் காமதேனு (கீதை : 10:28)

என்றிவ்வாறு அந்தப் பட்டியல் விரிகிறது. இவ்வாறான சிந்தனைகள் சிறந்தவை எல்லாவற்றிலும் தெய்விகத்தைக் காணும் மனப் பான்மைக்குத் தோற்றுவாயாக அமைந்தது எனலாம்.

இவற்றையெல்லாம் தொகுத்து நோக்கும்போது உபநிடதம் கூறிய பிரம்மதத்துவத்தைச் சராசரி மக்கள் நிலைக்கு அறிமுகம் செய்யும் பணியைக் கீதை மேற்கொண்டுள்ளமையைத் தெளிவாக அவதானிக்க முடிகிறது. அப்பணியே அதன் கடவுட் கோட்பாட்டுத் தனித்தன்மையும் ஆகும்.

### 3.3. விடுதலை வழி

கீதையிலே பேசப்படும் முக்கியமான விடயங்களுள் ஒன்று விடுதலை. அதாவது துன்பநீக்கம். அர்ச்சுனனுக்கு ஏற்பட்ட மனத்துயரை நீக்கும் முயற்சியே கீதையாக உருக்கொண்ட தென்பதை அறிவோம்.

உபநிடதங்கள், சமணம், பௌத்தம் முதலியனவும் துன்பநீக்கம் பற்றிப் பேசியனவே. பின்னைய இரண்டிலும் துன்பம் அழுத்தம் பெற்றிருந்தமையை முன்னரே அவதானித்துள்ளோம். துன்பத்தின் காரணம் அறியாமை என்பது உபநிடதம், சமணம் என்பவற்றின் பொதுவான கருத்தாகும். சமணம் வினைத் தொடர்பு என்பதையும் ஒரு காரணமாகக் கூறும். உபநிடதங்களிலே துன்பநீக்கவழியாக மேலான அறிவு (பரஞானம்) பேசப்பட்டுள்ளது. சமணத்திலே இதற்கு தீவிரபுலனடக்கம், அஹிம்சை என்பன சுட்டப்பட்டுள்ளன. சகல துக்கங்களுக்கும் அடிப்படை பற்று எனக்கூறும் பௌத்தம் அதனைத் துறப்பதற்கு நற்காட்சி, நல்லொழுக்கம் முதலிய வழிமுறைகளை முன்வைத்தது. அத்துடன் புத்தரையும் பௌத்த சங்கத்தையும் தர்மத்தையும் புகலிடமாக – சரணாக – அடையும் வழியையும் காட்டியது. கீதையும் துக்ககாரணம் பற்று எனக் கருதுவது. அதனை நீக்க முற்றறிவு, செயலில் துறவு, தியானம், பக்தி ஆகிய வழிமுறைகளை முன்வைத்துள்ளது.

மேற்படி வழிமுறைகள் பற்றி கீதையிலே விரிவான பல செய்திகள் உள. இங்கு அவற்றின் தொனிப் பொருண்மையை மட்டும் நோக்கலாம். முற்றறிவு நிலை எனபது புலன், மனம் என்பன அடங்கப் பெற்ற உயர்நிலை. இது சமத்துவ நோக்குடன் செயற்படவைப்பது. அர்ச்சுனன் இத்தகுதிப்பாடுடையவனல்லன். எனவே அவனுக்கு செயலில் துறவு – பலன்கருதாது செயற்படும் – நிலையே ஏற்றது என்பது உணர்த்தப்பட்டுளது. இதற்கான மனப்பக்குவத்தை அவன் எய்துவதற்காகத் தியானம், பக்தி ஆகிய வழிகள் காட்டப்படுகின்றன. தியானம் என்பது செயல்புரிவதற்குத் துணையாக, புலன்களையும் மனத்தையும் அலைபாயாது கட்டுப்படுத்தும் முயற்சியாகும். பக்தியானது ஒருவன் இறைவனது பெருநிலையில் முழுநம்பிக்கைவைத்து, தான் கருவியாக நின்று செயற்படுதலாகும். மேற்படி இரண்டு வழிகளில் பக்தியே அர்ச்சுனனுக்கு சாத்தியமான தொன்றாக கீதை உணர்த்துவதாக அதன் இயல்களினைமைப்பு காட்டி நிற்கிறது. முதலில் முற்றறிவு, தியானம் என்பவற்றைப்

பேசிய பின்னரே பக்தி பேசப்படுகின்றது. இறுதியிலும் அதுவே தனிக் கவனத்தைப் பெற்றுள்ளது. எனவே "பலனைக் கருதாமற் செயல்புரிய வேண்டும்" என்பது அறிவுறுத்தப்படும் விடயமாயும் "அவ்வாறான செயற்பாட்டுக்கு பக்தி வழியே சாத்தியம்" என்பது வழிமுறை பற்றிய தீர்வாயும் கீதையில் அமைகின்றன எனத் தெரிகிறது.

"என்னிடம் முழுமையாக உன்னை ஒப்படைத்துவிடு" எனப்பொருள் தரும் போதனையுடன் கண்ணன் உபதேசத்தை நிறைவு செய்யும் நிலை. (18:66) இதனையே உணர்த்துகிறது. இந்த முழு ஒப்படைப்பு நிலை பரிபூரண சரணாகதி எனப்படும்.

உபநிடதங்களில் முற்றறிவே முதன்மையாகப் பேசப் பட்ட வழிமுறை என்பதையும் பலன்கருதாத செயல்பற்றிய எண்ணக்கருவும் அவற்றில் அமைந்திருந்தது என்பதையும் முன்னர் நோக்கியுள்ளோம். சமணம், பௌத்தம் என்பவற்றின் தத்துவ அடிப்படைகள் செயலாற்றத் தூண்டும் வகையில் அமைந்தவனல்ல. சமணம் செயல்தொடர்பை நீக்க முயன்றது. பௌத்தம் முன்வைத்த சங்கம் (துறவிகள் கூட்டமைப்பு) என்ற நிறுவனம் உலகியல் வாழ்க்கையினின்று விலகும் நெறியையே காட்டிய தென்பது தெளிவு. கௌதமபுத்தரின் வரலாறு தொடர்பாக அறியப்படும் கதையும் இவ்வாறான உலகியல் துறவையே காட்டுவது. மனைவி, மகன் என்போரைத் துறந்துசென்றே அவர் அறிவு பெற்றார் என்பது அக்கதை தரும் செய்தி. இவற்றை நோக்கும்போது விடுதலைவழியாகச் செயலை வற்புறுத்தி அமைந்த முதலாவது தத்துவம் கீதை என்றே தெரிகிறது. இதற்கான அடிப்படையை அந்நூல் எழுந்த காலச் சூழல், நோக்கம் என்பவற்றைக் கருத்திற் கொண்டே தெளிந்து கொள்ளவேண்டும்.

உபநிடதங்களின் தொடக்க காலப்பகுதியிலே வாழ்க்கைக் கடமைகளைச் செய்வதா வேண்டாமா? என்ற வினா எழவில்லை; உண்மைப் பொருள் பற்றிய அறிவுநாட்டமே முதன்மையான விடயமாக அமைந்திருந்தது. ஆசிரியர் மாணவர் ஆகிய உறவுநிலையில், குறிப்பிட்ட அறிவுத்தரத்தில் மட்டும் உள்ளோர் நிகழ்த்திய உபநிடத உரையாடல்களில் உலகியல்வாழ்க்கையின் அடிப்படைகள் பிரச்சினைக்கு உள்ளாக்கப்படவில்லை. அது பொதுவாக ஒப்புக் கொள்ளப்பட்டிருந்தது. அவ்வாழ்க்கையின் சில அம்சங்கள் விமர்சனத்துக் குள்ளாக்கப்பட்டிருந்தன. (குறிப்பாக வேள்விமுறை). ஆனால் உலகம், உயிர், மேலான பொருள் என்பவற்றின் இயல்பு பற்றிய பார்வையே அக்கால அறிவு நாட்டத்தின் முதன்மையான – முழுமையான – நோக்காக அமைந்திருந்தது. வேதமரபை எதிர்த்து எழுந்த சமணம், பௌத்தம் முதலியன உயிர்ப்பலியோடமைந்த வேள்விமுறையை ஏற்றுக் கொள்ளாத நிலைப்பாட்டையே கொண்டிருந்தன. அவற்றின் துறவுச் சார்பான போக்கு அன்றைய குடும்ப, சமூக வாழ்க்கைமுறைகள், சடங்கு சம்பிரதாயங்கள் ஆகிய யாவற்றையுமே கேள்விக் குரியதாக்கியது. இதனால் ஒரு கருத்துக் குழப்ப நிலை உருவாகியது. வாழ்க்கை வாழ்வதற்குரியதா? அன்றேல் துறப்பதற்குரியதா? என்றவினா அக்காலப் பகுதியில் எழுந்திருக்கும் என்பது ஊகிக்கக் கூடியது.

புராணங்களும் இதிகாசங்களும் வேதமரபைப் பழங்குடி மக்கள் மத்தியில் எடுத்துச் சென்ற சூழலில் இவ்வாறான வினாவுக்குத் திட்ட வட்டமான விடை கூறவேண்டிய நிலை இருந்திருக்கும் என்பதும் உய்த்துணரக் கூடியதே. தனிமனிதன், குடும்பம், சமூகம், நாடு என்ற பல நிலையிலும் மேற்கொள்ளப்பட வேண்டிய கடமைகள், ஒழுகலா றுகள் என்பன தொடர்பான விடயங்களைத் தர்மசூத்திரங்களும் தர்ம சாத்திரங்களும் வகுத்துரைத்துக் கொண்டிருந்த காலப்பகுதி இது என் பதும் இங்கு தொடர்புபடுத்தி நோக்குதற்குரியது. இவ்வாறான சூழ் நிலை புராண இதிகாசங்களின் திரண்ட கருத்தாகவும் தர்மசூத்திர-தர்மசாத்திர மரபை நியாயப்படுத்துவதாகவும் கீதை முன்வைத்த சிந்த னையே கடமையை வற்புறுத்தும் கோட்பாடாகும்.

**"வாழ்க்கை (கடமைகளைச் செய்துகொண்டு) வாழ்வதற்கு ரியது; துறப்பதற் குரியதன்று".**

என்பது இதன் தெளிபொருள். வாழ்க்கைக் கடமைகளை மேற்கொள் ளும் போது விருப்பு, வெறுப்பு என்பவற்றால் அக்கடமைகளின் முழுமை பாதிப்புறலாம்; மனஅமைதியும் குலையலாம். இவை துன்பத் துக்கு வழிவகுக்கும். இவ்வாறான நிலைகளைத் தவிர்ப்பதற்காக 'பற் றின்மை' என்ற மனப்பக்குவம் இக்கடமையுடன் இணைக்கப்பட்டது.

இவ்வாறாக நோக்கும்போது சமணம், பௌத்தம் ஆகியவற்றுக்கு எதிர்நிலையாக – சவாலாக – அமைந்த ஒரு சிந்தனையாகவே கட மையை வற்புறுத்தும் கோட்பாடு புலப்படுகின்றது என்பது நமது கவனத்துக்குரியதாகிறது. குறிப்பாக புத்தரின் துறவுவரலாறு உண்மை யானால் அதைக் கீதையின் அர்ச்சுனன் செயலோடு தொடர்புபடுத்திச் சிந்திக்க இடமுண்டாகிறது. புத்தரது துறவுக்கு (மனைவி, புதல்வன் இருவரையும் துறந்து வீட்டை விட்டு நீங்கியதற்கு) உலகத்தின் ஒட்டு மொத்தமான துக்கத்துக்கு விடைகாணும் நோக்கமே அடிப்படை எனப்படுகிறது. அர்ச்சுனனுக்கு அமைந்த மனமயக்கம் உறவுசார் உணர் வுகளால் ஏற்பட்டது. எனவே இரண்டையும் சமநிலையில் வைத்து நோக்க முடியாது. ஆயினும் பொதுவகையில் இரண்டும் துன்பங்கள். புத்தரின் துறவு ஈட்டித்தந்த ஞானமானது உலகியல் வாழ்க்கை, அதன் கடமைகள், என்பவற்றை வலியுறுத்தவில்லை. நியாயப்படுத்தியதாகவும் தெரியவில்லை. அர்ச்சுனனுக்குக் கிடைத்த போதனை உலகியல் வாழ்க் கையையும் அதன் கடமைகளையும் வலியுறுத்தியது; நியாயப்படுத்தி யது. கீதையின் இறுதி இயலில் அமைந்த சில சுலோகங்களில் (41-48) (நால்வருணத்தவர்க்கும் உரிய) கடமைகள் வலியுறுத்தப்பட்டுள்ள முறைமை மேற்படி கருத்தை மேலும் உறுதி செய்வதாயுள்ளது.

செயலைப் பலன்கருதாது செய்வதற்குப் பற்றுக்கோடாக கீதை சுட்டும் பக்தி என்பது இறைவனிடம் ஒருவன் தன்னை முழுமையாக ஒப்படைக்கும் நிலையாகும். இது பக்தியின் முதிர்நிலையாகும். இறை வனுடைய பேரருளில் முழுநம்பிக்கை கொண்டு தன்னை ஒருவன் முழுமையாக இழக்கும் நிலையாக இதைக் கூறலாம். இந்தியச் சிந்தனை மரபிலே கீதைக்கு முன்பே பக்தி தோற்றங்கொண்டுவிட்டது. இருக்கு வேதப் பாடல்களில் அதன் தொடக்கநிலையை அவதானிக்கலாம்.

வழிபடும் கடவுளரை (இந்திரன், அக்கினி, வருணன் முதலியோரை) தந்தையாக, தமையனாக, நண்பனாக விளிப்பதும் அவர்களின் அருளில் நம்பிக்கையைப் புலப்படுத்துவதும் அவ்விலக்கியப் பரப்பில் பொதுவாக நோக்கக்கூடிய செய்திகளாகும். சில உபநிடதங்களிலும் பக்தி தொடர்பான கூறுகளும் குறிப்புகளும் உள. பக்தி என்ற சொல் முதன்முதலில் தெய்வீக பக்தி என்ற பொருளில் சுவேதாஸ்வதார உபநிடதத்திலும் (7:43) சில புத்தசமய நூல்களிலும் காணப்படுகின்றது என ஆய்வாளர்கள் தெரிவிக்கின்றனர்.[33] பௌத்த சமயத்திலே புத்தரையும் சங்கத்தையும் தர்மத்தையும் சரணடைய வேண்டும் என்ற வகையில் அமைந்த சிந்தனையும் பக்திசார் அணுகுமுறையேயாகும். ஆயினும் கீதை மேற்குறித்தவற்றைவிட, விரிவான தளத்திலே பக்திபற்றிப் பேசுவது தெரிகிறது; பக்தனுடைய இலக்கணமாக அது கூறுவனவற்றுள் ஒரு முக்கிய பகுதி வருமாறு:

> உயிர் அனைத்திடத்தும் வெறுப்பின்றி, நட்பும், கருணையும் உடையவனாய், நான் எனது என்னும் செருக்கு அற்றவனாய், இன்பதுன்பங்களைச் சமமாகக் கருதியவனாய், பொறுமையுடைய வனாய், எப்பொழுதும் மகிழ்ச்சியோடிருப்பவனாய், யோகியாய், தன்னடக்க முடையவனாய், திடசித்தமுள்ளவனாய், என்னிடத்து மனம் புத்தியை ஒப்படைத்தவனாய் யார் என் பக்தனாயிருக்கிறானோ அவன் எனக்குப் பிரியமானவன்.[34]

இதனை நோக்கும்போது பக்தி என்பது இறைவனது பெருநிலை மீது கொண்ட வியப்பினாலோ அன்றேல் அச்சத்தினாலோ தன்னை இழந்து அடங்கிப் போதல் என்ற கருத்தில் அமையவில்லை என்பது தெரிகிறது. இதில் உயர்களிடத்தான சமத்துவ நோக்கு, கருணை, பொறுமை, மனஅடக்கம், திடசித்தம் முதலிய பல உயர்பண்புகளுடன் கூடிய ஒருநிலையாகவே பக்தி பேசப்பட்டுள்ளமை கவனத்திற்குரியதாகிறது. எனவே இது அறியாமை அல்லது ஆற்றாமையின் விளைவு அல்ல; அறிவாற்றலுடன் கூடிய ஒரு பற்றுறுதியாகும் எனலாம்.

இவ்வாறு கீதையிலே பக்தி பெற்றுள்ள முக்கியத்தவத்துக்கு பொதுவாக சூழல்சார்ந்த இரண்டு காரணிகளை ஆய்வாளர் சிந்திப்பர். ஒன்று, பூர்வமீமாம்சைக்கு எதிரான நிலைப்பாடு என்பது. மற்றது, வர்ணதர்மத்தின் அடிப்படையிலான சமூக அமைப்புக்கு நிலையான விசுவாசத்தையும் பாதுகாப்பையும் தோற்றுவிக்கும் நோக்கம் என்பதாகும்.

பூர்வமீமாம்சை என்ற தரிசனம் வேதங்கள் சுட்டிய கடமைகளை – குறிப்பாக வேள்விக்கிரியை முறைகளை – எவ்வித ஐயத்துக்குமிடமின்றி முறைப்படி செய்யவேண்டும் என வற்புறுத்தி நிற்கும் தத்துவமாகும். இதில் தனிப்பெரும் கடவுள் எனற பேச்சுக்கு இடமில்லை. வேள்விகளை ஏற்று வரம் தரும் கட்டாயத்தில் சில கடவுளர் உளர் என்ற கருத்தே உண்டு. இதன்படி கிரியை முறை முதன்மைபெற்றது. கடவுள்நிலை பின்தள்ளப்பட்டது. இதனால் கிரியைகளை வெறும் சடங்காக நிறைவேற்றும் நிலை வளர்ந்தது. தெய்வத்துக்கும் வழிபடுவோனுக்குமிடையிலான அன்புத் தொடர்பு வற்றியது. இவ்வாறான

ஒருபோக்கு சமய வாழ்வில் முதன்மை பெறுவதைத் தடுத்து இறை – ஆன்ம' உறவை மீண்டும் அன்புத் தொடர்பாக்கும் நோக்கில் கீதை செயலுக்கு பக்தியைப் பற்றுக்கோடாக்கியது என்பது முதலாவது காரணி தொடர்பான விளக்கமாகும்.

நிலவுடமை எழுச்சிபெற்று, இனக்குழு அமைப்பு சிதைவுற்ற சூழலில் வருணதர்ம அடிப்படையில் சமூகம் கட்டமைக்கப்பட்டது. இந்தக் கட்டமைப்பு நிலையானதாகவும் பாதுகாப்பானதாகவும் அமை தற்கு 'ஆளும்வர்க்கத்தினர் – பொதுமக்கள்' இடையில் அன்புசார் தொடர்பு அவசியமாயிற்று. இதற்குத் துணைபுரியக் கூடியவகையில் பக்தியையும் நம்பிக்கையையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒருசமய நிலை அன்று தேவைப்பட்டது. அத்தேவையைக் கீதை நிறைவுசெய்தது என்பது இரண்டாவது காரணி தொடர்பான விளக்கமாகும்.[35]

இவ்விரண்டையும் தவிர மற்றுமொரு காரணியையும் இங்கு சிந்திக்க முடிகிறது. புராணங்களும் இதிகாசங்களும் பழங்குடி மக்கள் மத்தியில் வேத மரபை இட்டுச்சென்றவை என்பதை முன்பே நோக்கி யுள்ளோம். அவ்வாறான செயற்பாட்டிலே மேலானஅறிவு என்ற ஞான வழியைப் பற்றிப் பேசுதல் நிறைவான பயனைத் தருவதாக இருந்திருக்க முடியாது. அவ்வம் மக்கள்மத்தியல் நிலவிவந்திருக்கக்கூடிய தொன்மை யான படையல் முறை, பிறவசைச் சடங்குகள் என்பவற்றோடு அமைந்த நம்பிக்கைகளுடன் மட்டுமே சமயம் நிறைவு பெற்றதாக ஒப்புக் கொண் டிருக்கவும் முடிந்திராது. எனவே உணர்வுசார்பானதும் (முழு) ஒப்ப டைப்பு என்ற நிலைக்குரியதுமான பக்தியைக் கீதை முன்வைத்திருக்கும் என்று கருதவும் இடமுண்டாகிறது.

கீதையினால் 'முழு ஒப்படைப்பு' என்ற நிலையில் முன்மொழியப் பட்டுள்ள இந்தப் பக்திநெறியானது இந்துமதப் பரப்பில வைணவம் மட்டுமன்றி எல்லா மதங்களிடத்தும் உயர் நிலையைப் பெற்றுவிட்ட தென்பது நினைவில் நிறுத்தப்பட வேண்டிய தொன்றாகும்.

### 3.4. வாழ்வியல் நோக்கு

கீதையை வாழ்க்கைக்கு வழிகாட்டும் நூலாகக் கருதுபவர்கள் அதனை வாழ்க்கை பற்றிய ஒரு உருவகமாகக் கொள்வர். இத்தொடர் பில் சுவாமி சித்பவாநந்தர் தரும் விளக்கம் வருமாறு:

> "மானுட சரீரமே குருக்ஷேத்ரம். ஏனென்றால் அது ஒவ் வொரு ஜீவனுக்கும் தர்மக்ஷேத்ரமாகிறது. அவரவர் வினையை நல்வினையாக்குதற்கு உற்ற இடம் உடல்.
>
> பாண்டவர்கள் நல்ல இயல்பின் பிரதிநிதிகள். கௌரவர் கள் கெட்ட இயல்பின் பிரதிநிதிகள். பாண்டவர், கௌர வர் ஆகிய இருதரத்தாரும் ஒரே ராஜகுடும்பத்தைச் சேர்ந் தவர்கள். ஜீவனிடத்து நல்லியல்பு கெட்ட இயல்பு ஆகிய இரண்டுமுண்டு... எல்லா ஜீவர்களுக்கும் சாரதியாகச் சர் வேசுவரன் மனத்தகத்து வீற்றிருக்கிறார். அவர் மனச்சாக்ஷி யாயிருந்து வாழ்வை ஒழுங்குபடுத்துவது நல்லார்க்கு விளங் குகிறது. மற்றவர்களுக்கு அது விளங்குவதில்லை." [36]

மேற்படி விளக்கத்தை மேலும் விரிவுபடுத்தினால் பின்வரும்

வாழ்வியல் நோக்கை அது புலப்படுத்தும்:

> கீதை பிறந்த இடம் போர்க்களம். நாம் வாழும் இந்த உலகம் முழுவதுமே போர்க்களம்தான். இதில் பல்வேறு அணிகளாக மக்கள் பிரிந்து நிற்கின்றனர்; முரண்பட்டு மோதிக்கொள்கின்றனர். சமூகம், குடும்பம், தனிமனித நிலை ஆகிய பலமட்டங்களிலும் இது நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கிறது.
>
> இவ்வாறான முரண்பாடுகள் பல காணப்படினும் நுணுகி நோக்குவார்க்கு இருபெரும் பிரிவுகளுள் அவை அமைவது புலனாகும். ஒன்று சுயநலச்சார்பான அணி. மற்றது பொதுநலம் சார்ந்த அணி. இந்த இருநிலைகளுக்கு அப்பால் மூன்றாவது அணி ஒன்று அமைவது சாத்தியமில்லை. தனித்து விலகி நிற்பது என்ற பேச்சுக்கும் இடமில்லை. மூன்றாவதாகக் கூறிக்கொண்டு விலகிநிற்பது அல்லது நடுநிலை வகிப்பதாகக் கூறிக்கொள்வதென்பது முரண்பாடுகள் பற்றிய தெளிவின்மையின் விளைவாகலாம்; அல்லது கோழைத்தனத்தின் விளைவாகலாம். இவ்விரண்டுமே சுயநல அணிக்குச் சாதகமான சூழ்நிலையை ஏற்படுத்தவல்லன. எனவே உலகின் பொதுநலன் பாதுகாக்கப்படவேண்டுமாயின் தெளிவின்மை (அறியாமை), கோழைத்தனம் என்பன அகற்றப்பட வேண்டும். இதற்கு அறிவின் துணை தேவை; அதன் வழிப்பட்ட பலன்கருதாத செயல்திறன் தேவை. கீதை உணர்த்தும் வாழ்வியல் நோக்கு இதுவே எனலாம்.

இவ்வாறு சிந்திக்கும்பொழுது கீதை கூறும் வாழ்வியலானது காலம், இடம், சமூகம் ஆகிய எல்லைகளைக் கடந்ததாகவும் பலநிலைப்பட்ட பிரச்சினைகளுடனும் தொடர்புபடுத்தத் தக்கதாகவும் அமைவதை அவதானிக்கலாம். பலநூறு ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் இந்திய நிலவுடைமை உருவாக்கத்தின் ஒரு கட்டத்திலே முன்வைக்கப்பட்ட கீதையின் வாழ்வியல் நோக்கானது காலந்தோறும் பேணப்பட்டு வந்துள்ளமையையும் வெவ்வேறு அடிப்படைகளில் புரிந்து கொள்ளப்பட்டமையையும் வரலாறு உணர்த்தும். இந்திய தேசிய விடுதலைப் போராட்ட சூழலில் கீதை தனிக் கணிப்பைப் பெற்றது என்பது இங்கு சுட்டிக்காட்டப் படவேண்டிய தொன்றாகும். அப்போராட்ட சூழலில் தீவிரநோக்கினராகச் செயற்பட்ட அனுசீலன்சமிதியினர், பாலகங்காதர திலகர் ஆகியோரும் சத்திய யுத்தத்தை முன்னெடுத்த மகாத்மாகாந்தி அவர்களும் தத்தம் நோக்கிற்கும் அணுகுமுறைக்கும் ஏற்பக் கீதையைத் தரிசித்துள்ளனர்; அதனை வழிகாட்டியாகக் கொண்டுள்ளனர். கீதையின் மேற்குறித்தவாறான 'எல்லைகள் கடந்த' வாழ்நிலைக்கு இதனை ஒரு சான்றாகச் சுட்டலாம்.

## 4 குறள்

இந்நூலை அறிமுகம் செய்தும் விளக்கியும் ஆராய்ந்தும் பலநூறு நூல்களும் கட்டுரைகளும் தமிழில் வெளிவந்துள்ளன. எனினும் இந்

நூலில் அமைப்பியலில் - குறிப்பாக பா, அதிகாரம், இயல், பால் ஆகியவற்றின் வைப்புமுறைகளில் வள்ளுவரின் பங்கு யாது? தொகுப்பாளர், உரைகாரர் ஆகியோரின் பங்குகள் யாவை? என்பன இற்றை வரை முழுநிலையில் ஆராய்ந்து தெரியபடவில்லை. எனவே இந்நூல் வள்ளுவரது ஆக்கம் என்ற பொதுகருத்தின் அடிப்படையிலே இந்நூல் தொடர்பான சிந்தனைகள் இங்கு முன்வைக்கப்படுகின்றன.

### 4.1. உள்ளடக்கமும் அமைப்பும்

ஒரு பண்பட்ட - உயர்ந்த - வாழ்வியலைக் கட்டியமைத்துக் காட்டும் முயற்சியாகக் குறள் அமைந்துள்ளது. தனிமனிதநிலை, குடும்ப நிலை உறவினர் நிலை, சமூக உறுப்பினர்கள் நிலை, நாட்டுக் குடிமக்கள் நிலை ஆகிய தளங்களில் ஒருவர் பேணிக் கொள்ள வேண்டிய பண்புகள், ஆற்றவேண்டிய கடமைகள், பெறவேண்டிய அநுபவங்கள் ஆகிய பல்வேறு கூறுகளையும் ஒருங்குதிரட்டி ஒழுங்கமைத்துள்ளதன்மூலம் ஒரு முழுமையான வாழ்வியலை அது முன்வைத்துள்ளது.

அறம், பொருள், காமம் என முப்பாற் பிரிவுடைய அந்நூலில் முதலாவதான அறத்துப்பாலில் சிறப்பாக தனிமனிதநிலை, குடும்ப உறவினர் நிலை சார்ந்த அடிப்படைப் பண்புகள், கடமைகள் என்பன பேசப்பட்டுள்ளன. இரண்டாவதான பொருட்பாலிலே சமூகப் பொது வாழ்வின் செயன்முறைகள் - குறிப்பாக நாட்டின் அரசியல், நிர்வாகம், பொருளியல், குடிமக்கட் பண்பு என்பன முதன்மையிடம் பெறுகின்றன. இறுதி இயலான காமத்துப்பால் குடும்பவாழ்வின் ஒரு கூறாகிய ஆண்-பெண் உறவு நிலை - திருமணத்துக்கு முன்னும் பின்னுமான காதல் நிலை - பற்றிப் பேசுவது.

மேற்குறித்தவை தவிர கடவுள், மழை, ஊழ், கல்வி, மருந்து முதலியன தொடர்பாகவும் குறள் சிந்தனைகளை முன்வைத்துள்ளது.

### 4.2. அடிப்படைகள்

மேற்சுட்டியவாறு குறளில் முன்வைக்கப்பட்டுள்ள அனைத்து சிந்தனைகளுக்கும் அடிப்படைகளாக அமைந்தவை அன்பு, அறம் ஆகிய இரண்டுமாகும். இவற்றின் அடிப்படையிலமைந்த செயல்திறனும் ஒழுக்கநெறிகளுமே குறளில் பரந்து செறிந்து காணப்படும் விழுமியங்களாகும்.

அன்பு, அறம் என்பவற்றைப் பற்றிய செய்திகளைக் குறட்பரப்பிலே பல இடங்களில் காண முடியுமாயினும் அவற்றை வலியுறுத்தும் வகையில் தனித்தனி அதிகாரங்களும் உள்ளன என்பது நோக்கத்தக்கது. அன்புடமை என்ற தலைப்பில் அமைந்த அதிகாரம் அன்பின் பெருமை, இன்றியமையாமை முதலியவற்றைப் பேசுகிறது. அன்பு என்றால் என்ன என்பதற்கு அது நேரடியாக வரைவிலக்கணங்கூறவில்லை; ஆனால் அன்பின் அடிப்படையான உணர்வுநிலையை உணர்த்தியுள்ளது. அதனை,

அன்பிலார் எல்லாந் தமக்குரியர் அன்புடையார்
என்பும் உரியர் பிறர்க்கு. [37]

என்ற குறளில் நோக்கலாம். ஒருவர் தம்மை மற்றவர்களுக்காகப் பயன்படுத்தும் நோக்கிற்கு அடிப்படையான உணர்வுநிலை அது என்பது இக்குறளில் புலப்படுத்தப்பட்டுளது. அன்பின் இன்றியமையாமையை,

அன்பின் வழிய துயிர்நிலை யஃதிலார்க்
கென்புதோல் போர்த்த உடம்பு[38]

எனக்குறள் சுட்டும். அன்பற்றாரது உடல் வெறும் சடப்பொருளே என்பது இதன் தொனிப்பொருளாகும். இவ்வாறு அன்புடமை அதிகாரத்தில் சுட்டியுணர்த்தப்பட்ட அன்பின் பன்முக விளக்கங்களாகவே இல்வாழ்க்கை, இனியவை கூறல், அருளுடைமை, கொல்லாமை, செங்கோன்மை, கண்ணோட்டம், நட்பு, சான்றாண்மை முதலிய பல அதிகாரங்கள் அமைந்துள்ளன என்பது நோக்குதற்குரியது. காமத்துப்பால் முழுமையும் அன்புநிலை பேசுவதே.

அறன்வலியுறுத்தல் என்ற அதிகாரத்திலே அறம் என்பதற்கான சுருக்கமான வரைவிலக்கணம் பின்வருமாறு அமைகிறது.

மனத்துக்கண் மாசிலன் ஆதல் அனைத்தறன்
ஆகுல நீர பிற.[39]

மனதில் மாசற்ற – அழுக்கற்ற – நிலை அறம் என இது சுட்டக் காணலாம். இங்கே மாசு என்பது சுயநலம், பொய்ம்மை, என்பவற்றைக் குறித்து நிற்பது தெளிவு. எனவே அறம் என்பது பொதுநலத்தையும் உண்மையையு(ம்) சார்ந்த நிலை என்பது உய்த்துணரப்படும். இந்நிலையே இன்பத்துக்கு ஓரே அடிப்படை என்பதை,

அறத்தான் வருவதே இன்பம் மற்றெல்லாம்''
புறத்த புகழும் இல.[40]

என்ற குறள் அறிவுறுத்துகிறது. இந்நூலின் ஒருபகுதி அறத்தப்பால் என வழங்கப்படும்நிலை இதில் அறம் பெற்றுள்ள முக்கியத்துவத்தை உணர்த்துவதாகும். இந்நூல் முழுமைக்குமே 'அறம்' என ஒரு பெயரும் வழக்கில் உள்ளது என அறிஞர் சுட்டுவர்.[41]

இவ்வாறு குறள் முழுவதையும் தாங்கிநிற்கும் அன்பு, அறம் ஆகியவற்றின் ஊற்றுக்கண்கள் எவை என்பது எங்கள் முன் நிற்கும் முக்கிய வினா. குறளுக்கு முற்பட்ட இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றிலே இவற்றின் மூலக்கூறுகளை அவதானிக்க முடியும். குறிப்பாக வேதமரபிலே,

உண்மை பேசுக.
அறத்தைக் கடைப்பிடிக்குக.
விருந்தினரைத் தெய்வமாகப் போற்றுக.

முதலியனவாக அறச்சிந்தனைகள் முன்வைக்கப்பட்டுள்ளமை முன்னரே நோக்கப்பட்டுளது. தமிழிலே அறம் என்பதற்கு ஓரளவு ஒத்த பொருளிலே வடமொழியில் 'தர்ம' என்ற சொல் வழங்கி வருகின்றது என்பது இங்கு சுட்டிக்காட்டப்பட வேண்டியதாகிறது.

"தருமத்தை அறத்தினின்று சிறிதே வேறுபடுத்திச் சொல்லலாம் அறத்தில் தருமம் அடங்கும். தருமத்தில் அறம் அடங்காது. அறம் என்ற நீண்ட இரேகையின் தொடக்கப் புள்ளியிலிருக்கும் தருமம்".

என ஈழத்துத் தமிழ் மூதறிஞர்களுள் ஒருவரான இலக்கிய கலா

நிதி. பண்டிதமணி. சி. கணபதிப்பிள்ளை அவர்கள் முன்வைத்துள்ள கருத்து[42] இத்தொடர்பில் நம் சிந்தனைக்குரியதாகும் அறத்தைவிட 'தருமம்' பொருட்சுருக்கமுடையது என அவர் கருதுகிறார். இது தனி நிலை ஆய்வுக்குரிய பொருள் ஆகும்.

'தர்ம' என்ற வடமொழிச் சொல்லின் அடிச்சொல்லான 'த்ரு' என்பது தாங்குதல், போஷித்தல், மேல்நிலைப்படுத்தல் ஆகிய பொருண்மைகளை உள்ளடக்கியதாகும். இந்த அடிப்படையில் உருவான 'தர்ம' என்பது நீதி, நேர்மை, உரிமை, கடமை, ஒழுக்கம், வழக்கம், உண்மை, சமயநெறி, கட்டளைச் சட்டம் முதலிய பல பொருண்மைகளிற் பயில்வது. இருக்குவேதத்திலே பயிலும் 'தர்மவான்' என்ற சொல்லுக்கு (9:24) யாஸ்கரின் 'நிருக்தம்' என்ற சொற்பொருள்விளக்க நூல் 'தாங்கிநிற்பவன்' எனப்பொருள் தரும் என்பது இத் தொடர்பில் சுட்டத்தக்கது.

வடமொழியில் வேதமரபைச் சார்ந்து எழுந்தனவாகிய தர்மசாத்திரங்கள் தருமத்தை இயமம், நியமம் என இருபெரு நிலைகளாக வகைப்படுத்திக் காட்டுவன.

> 'இயமங்கள் எல்லார்க்கும் பொதுவான உயர்ந்த ஒழுக்கங்கள். அவை அஹிம்சை, சத்தியம், களவொழுக்கம், தூய்மை, புலனடக்கம், தானம், பொறுமை, தயை, சாந்தி என்பன. நியமங்கள் வருணாச்சிரம அடிப்படையில் உள்ளன. இவற்றை வருணாச்சிரமதருமம் என்பர். வருணம் மக்களைத் தொழிற்பாகுபாட்டின் படி பிரிப்பது.... ஆச்சிரமம் தனிப்பட்ட மனிதனின் வாழ்க்கை நிலைகளைக் குறிக்கும்.''[43]

குறலுக்குமுற்பட்ட சிந்தனைகளிலே சமணம், பௌத்தம் ஆகியன அன்பு, ஒழுக்கம் என்பவை பற்றிச் சிந்தித்தவையாகும். இவை புலப்படுத்தும் அன்பு நிலையானது அஹிம்சை, ஜீவகாருண்யம் என்பனவாகச் சுட்டப்படுவன. வேதவேள்விமரபிலே நிகழ்ந்து வந்த உயிர்ப் பலிகளுக்கு எதிராக ஒலித்த இவர்களின் குரலுக்கு இவ்வாறான அன்புநிலையே முதன்மைக் காரணிகளிலொன்று என்பது நமது கவனத்துக்குரியது. சமணரின் தலையாய அணுகுமுறையாக அஹிம்சை அமைந்துளது.

> "சமணர் அதனை அனுட்டிப்பதுபோல் வேறு யாருமே அனுட்டிப்பதில்லை. புத்தர் கூட ஊன் உண்பதை அனுமதித்ததாகக் கூறப்படுகிறது. சமணர் அதனை அறவே நீக்குவர்.... பிறவுயிருக்குத் தீங்கு செய்யாமை என்னும் விரதத்தைச் சமணர் அனுட்டிக்கும்போது தம்முயிருக்குத் தீங்கு செய்யும் எல்லைவரை சென்றுவிடுகின்றனர்''[44]

பௌத்தத்திலே நல்லொழுக்க நெறிகள் சிறப்பாகப் பேசப்பட்டுள்ளன. என்பதை முன்னரே நோக்கியுள்ளோம். நற்காட்சி, நல்வாய்மை முதலியனவாக அது சுட்டியுள்ள எண்வகை நெறிகளும் கொலை, களவு, பொய், மது என்பவற்றை அது கடிந்தொதுக்கிய முறைமையும் இதனைத் தெளிவுறுத்துவன. பௌத்த அறநெறித் தொகுப்புகளான திரிபிடகங்களிலே, வாழ்க்கையில் கடைப்பிடிக்க வேண்டிய நற்பண்புகள் விலக்கவேண்டிய தீயமுனைப்புகள் என்பன விரிவாக

எடுத்துக் கூறப்பட்டுள்ளன.

மேலே நோக்கப்பட்ட வேதமரபு, சமணம், பௌத்தம் என்பன சார்ந்த அன்பு–அறம் தொடர்பான சிந்தனைகளுக்கும் குறளின் அத்தகு சிந்தனைகளுக்கும் பொதுமைக்கூறுகள் உள. குறிப்பாக குறள் கூறும் இல்வாழ்க்கை, விருந்தோம்பல், வாய்மை முதலியவற்றை வேதமரபி னைச் சார்ந்த அத்தகு செய்திகளுடன் தொடர்புபடுத்திப் பொதுமை களை கண்டறிய முடியும். குறளின் கொல்லாமை, இன்னா செய்யாமை, ஒழுக்கம் சார்ந்த செய்திகள் என்பன சமண பௌத்த சிந்தனைகளுடன் மிகவும் ஒத்தநிலையில் உள்ளன. அவற்றுட் குறிப்பாக 'புலாலுண் ணாமை' என்ற அதிகாரம் குறளைச் சமணத்தின்பால் மிக நெருக்கமா கத் தொடர்புபடுத்தி நிற்பது. (புலாலுண்டலைப் பௌத்தம் கண்டிக்க வில்லை என்பது இங்கு நமது கவனத்துக்குரியது.)

பௌத்தத்தோடு குறளைத் தொடர்புபடுத்திச் சிந்திப்பதற்கு ஆதா ரமாக அமையும் முக்கிய நூல் மேற்சுட்டிய திரிபிடங்களில் ஒன்றான சுத்தபிடக (சூத்திரபிடக)த்தின் ஒரு பகுதியான தம்மபதம் (அறநெறி) ஆகும். சுத்தபிடகம் கி.மு. 477 இல் – புத்தர் பரிநிர்வாணமடைந்து ஏழு ஆண்டுகளின் பின் – ராஜகிருகம் நகரில் புத்தரின் மாணவ மரபினரால் தொகுக்கப்பட்டது என்பது ஆய்வாளர் தரும் செய்தி. மேற்படி தம்மப தம் நூலில் முன்வைக்கப்பட்ட அறம்சார் சிந்தனைகளும் அவற்றின் அமைப்பு முறையும் குறளின் சிந்தனைகளுடனும் அமைப்புடனும் பொதுமை கொண்டிருப்பதை அறிஞர் பலர் அவதானித்துள்ளனர். சிந்தனைப் பொதுமைக்குச் சான்றாக சிலவற்றை இங்கு நோக்கலாம்.

பகைபாவம் அச்சம் பழி என நான்கும்
இகவாவாம் இல்லிறப்பான் கண். குறள் 146

பிறன்மனையாளை நோக்குகிறவனுக்குப் பின்வரும்
நான்கு தீவினைகள் விளைகின்றன. அவை: பாவம்,
உறங்காமை, பழிச்சொல், துன்பம். தம்ம: 309

தன்குற்றம் நீக்கிப் பிறர்குற்றம் காண்கிற்பின்
என்குற்றம் ஆகும் இறைக்கு. குறள் 436

முதலில் ஒருவர் தம்மை நல்வழியில் நிலைநிறுத்திக் கொள்ள வேண்டும். பிறகுதான் மற்றையவர்க்கு எடுத்து ரைக்கவேண்டும். இத்தகையவர் பழித்துக் கூறப்பட மாட் டார். தம்ம.
158

செய்தக்க அல்ல செயக்கெடும் செய்தக்க
செய்யாமையானும் கெடும். குறள் 446

செய்யத்தக்கதைக் கைவிட்டும் செய்யத்தகாததைச் செய்தும்,
கட்டுக்கடங்காதுள்ள மதங்கொண்டவர்க்குக் குற்றங்கள்
வளர்கின்றன. தம்ம : 292

குறளிலே சில அறக்கருத்துக்கள் உடன்பாட்டானும் எதிர்மறை யானும் எடுத்துக் கூறப்படுவதை அவதானிக்கலாம். தனிக்குறளுக்குள் மட்டுமன்றி அதிகாரவைப்பு முறையிலும் இந்த உத்தி அமைந்துள்ளது.

தனிக்குறளில் இவ்வுத்திமுறைக்குச் சான்றாக,

ஒழுக்கத்தின் எய்துவர் மேன்மை இழுக்கத்தின்
எய்துவர் எய்தாப் பழி. குறள் 137

என்பதைக் காட்டலாம். கல்வி, கல்லாமை, செங்கோன்மை, கொடுங்கோன்மை முதலியன மேற்படி உடன்பாடு எதிர்மறை அதிகார நிலைச்சான்றுகள். இவ்வாறு அடுத்தடுத்து உடன்பாடும் எதிர்மறையுமாக அறக்கருத்துக்களை முன்வைக்கும் முறைமை தம்மபதத்திலும் அமைந்துள்ளமையை பேராசிரியர் டாக்டர். வ. சுப. மாணிக்கம் அவர்கள் அவதானித்து எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.[45]

கால அடிப்படையில் மேற்படி வேதமரபு, சமணம், பௌத்தம் என்பன குறளுக்கு முற்பட்டன என்று தெரிவதால் மேற்படி சிந்தனைகள் குறளின் தளங்களான அன்பு, அறம் என்பவற்றுக்கு குறிப்பிடத்தக்க பங்களிப்பு செய்திருக்க வேண்டும் என ஊகிக்க இடமுண்டாகிறது. சிறப்பாக சமணமும் பௌத்தமும் குறளின் உருவாக்கத்திற்கு அதிகம் பயன்பட்டிருக்க வேண்டும் என ஆய்வாளர் கருதுவர். குறிப்பாக சமணத்தின் தொடர்பு அதிகம் வலியுறுத்தப்பட்டுள்ளது. மேலைத் தேயத்தவரான அறிஞர் அல்பர்ட் சுவைட்சர் அவர்கள் Indian Thought and Its Development என்ற நூலிலே (பக். 200–205), 'சமண சங்கத்தின் பெருமையும் சமணரின் சிறப்புடைக் கொள்கையாகிய தருமமும் குறளில் முறையே நீத்தார் பெருமை, அறன்வலியுறுத்தல் ஆகிய அதிகாரங்களிற் கூறப்பட்டன' என்ற கருத்தை முன்வைத்துள்ளார்.[46] இத்தகு சான்றுகளைக் கருத்திற்கொண்டு குறளாசிரியரான வள்ளுவரைச் சமண சமயத்தவராகவே கருதும் நோக்கு ஆய்வுலகில் வலுவடைந்துள்ளது என்பது இத்தொடர்பில் நமது கவனத்துக்குரியது.

ஆயினும் சமணம் உள்பட எந்த சிந்தனையின் பங்கையும் நாம் வள்ளுவரிடத்தில் மிகைப்படுத்திக் காட்டுவது சாத்தியமில்லை. குறள் எந்தச் சமயதத்துவங்களுக்குள்ளும் வரையறை செய்ய முடியாத உலகளாவிய 'பொது அறம்' என்பதையும் அறிஞருலகம் ஒப்புக் கொண்டுளது.

> "வள்ளுவர் உலக சமயத்தின் புறத்தோற்றத்தில் தம்மைப் பறிகொடுத்துவிடவில்லை. சமயவாதிகளின் தருக்கம் அவரை மயக்கிவிடவில்லை..... வள்ளுவர் சமயங்களை நன்கு கற்றிருக்கிறார்... சமய உண்மை வள்ளுவருக்கு விளங்கியிருக்கிறது.... வள்ளவர் சமய சமரச நெறியையும் கடந்து எவ்வளவோ ஆழமாகச் சென்றுவிட்டார்....."[47]

என டாக்டர் ஆ. வேலுப்பிள்ளை அவர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளமை இத் தொடர்பில் நமது கவனத்துக்குரியது.

சமணம், பௌத்தம் ஆகிய சமயதத்துவங்கள் வாழ்க்கையைத் துறவுதளத்தில் நின்று நோக்கில் அணுகியவை. உயிர்க்கருணை, சில ஒழுக்கநெறிகள் என்ற அளவில் மட்டுமே அவை அன்பு, அறம் என்பவற்றை முனவைத்தன. ஆனால் குறள் கூறும் அன்பு, அறம் என்பவை மேற்படி கூறுகளையும் உள்ளடக்கிய விரிவான பரிமாணம் கொண்டு, காதல், குடும்ப உறவு, சமூக உறவு ஆகிய நிலைகளை நோக்கி விரிந்து செல்வன. காமத்துப்பால் காட்டும் அகநிலை அன்பும் அறத்துப்பாலின்

இல்லறவியலிற் புலப்படுத்தப்படும் வாழ்க்கைத் துணைநலம், மக்கட் பேறு, விருந்தோம்பல், இனியவைகூறல் முதலிய கூறுகளும் வாழ்க் கையை அதன் இயல்பான தளத்தில் மனநிறைவோடு எதிர்கொள்ளும் உளப்பாங்கை உணர்த்துவன. சமணம், பௌத்தம் என்பவற்றில் இவ்வாரான உள நிலைக்கு மூலம் காண்பது வலிந்துகோடலாக அமையும். வேதமரபிலே வாழ்க்கையை அதன் இயல்பான நிலையில் ஏற்றுக் கொள்ளும் நோக்கு அமைந்துள்ளது எனினும் அம்மரபின் கிரியைமுறை, பிரம்மம் தொடர்பான சிந்தனைகள் என்பவற்றைக் குறள் சிறப்பித்துப் பேசவில்லை. வேள்வி, பூசனை, என்பன தொடர்பான ஓரிரு குறிப்புகள் மட்டும் (குறள்கள் 18, 259) பயின்றுள்ளன தர்மசாத் திர மரபின் வருண – ஆசிரம சிந்தனைகள் குறளிற் செல்வாக்குச் செலுத்தவில்லை. ஆசிரம தர்மத்திற் சில பொதுமைக் கூறுகளை மட் டுமே குறளின் அறத்துப்பாலில் இல்லறவியலில் அவதானிக்க முடியும். எனவே சமண, பௌத்த சிந்தனைகளிலோ அல்லது வேதமரபிலோ குறளின் அன்பு, அறம் என்பவற்றுக்கு முழுநிலையில் அடிப்படை காண முயல்வது சாத்தியமில்லை என்பது தெளிவாகிறது. இத்தொடர்பில், அறிஞர் அல்பர்ட் சுவைட்சர் அவர்கள் முன்வைத்துள்ள மற்றொரு கருத்தையும் இங்கு கவனத்திற் கொள்வது பொருத்தமாகும். குறள்கூறும் அன்புடைமை, இனியவை கூறல், செய்ந்நன்றியறிதல், நட்பு முதலிய சிந்தனைகளைச் சமண, பௌத்த, மரபுகளிலோ அன்றேல் வேதமர பிலோ இவ்வளவு தெளிவாகக் காண்பதற்கில்லை எனவும் இவை தமிழ்மக்கள் நிலவிவந்த அறக் கருத்துக்களாக இருக்கலாம் எனவும் அவர் கருதியுள்ளார்.[48] இவ்வகையில் தமிழ்மரபிலே மேற்படி அன்பு, அறம் என்பவற்றுக்கு மூலம் காண்பதற்குப் போதிய அடிப்படைகள் உள.

குறளின் காமத்துப்பால் புலப்படுத்தி நிற்கும் அகநிலைஅன்பா னது தமிழ்மரபின் அன்பினைந்திணையின் தேறல் என்பது தெளிவாகத் தெரிவது. குறளுக்கு முற்பட்ட சங்க இலக்கிய மரபிலே பேணப்பட்டு நின்ற மேற்படி ஐந்திணை மரபு குறளிலே பொருட்பொருத்தமுற தொகுக்கப்பட்ட நிலை புலனாகிறது. எனவே குறள் கூறும் அன்பின் ஒருகூறு தமிழ்மரபில் கால்கொண்டுள்ளமை தெளிவு. ஐந்திணை மரபை உள்வாங்கிக் கொண்ட குறள் அம்மரபிலே சமுதாயக்குறைபாடு எனக் கருதும்படி அமைந்திருந்த (மருதத்திணைசார்) பரத்தையொழுக்கத்தை அறிவுபூர்வமாகவே தவிர்த்துள்ளது; காமத்துப்பாலின் எல்லைக்கு வெளியே பொருட்பாலில் அதனை 'வரைவின் மகளிர்' என்ற தலைப் பிலே சுட்டிக் கண்டித்துள்ளது.

பழந்தமிழரின் புறவாழ்விலே 'பகுத்துண்டு பல்லுயிர் ஓம்புதல்' என்ற நிலையில் அன்பும் அறமும் அமைந்திருந்தன. பாதீடு, கொடை ஆகிய பெயர்களில் இப்பண்புகள் சுட்டப் பட்டன.

> "கிடைத்த பொருளைப் பங்கிட்டுத் துய்த்த குலங்கள் ஆதி நாளைய தமிழகத்தில் வாழ்ந்தன என்பதை வெட்சித் திணை இலக்கணத்திலிருந்தும் அந்தத் திணைக்குரிய செய் யுட்களிலிருந்தும் உய்த்துணரலாம்.... வாளேந்திய போர்பு ரிந்தோர், உளவு அறிந்து கூறியோர், பறவைகள் வலம்

> ஆதலையும் இடம் ஆதலையும் நோக்கி நற்சகுனம் நவின்றோர் ஆகியோருக்குப் பசுக்களைப் பங்கிட்டுக் கொடுப்பதைப் பாதீடு என்றனர். குலவாழ்வில் பங்கு பெறும் ஏனையோருக்குத் தருவதைக் கொடை என்றனர்."[49]

இது தமிழரின் இனக்குழுநிலை வரலாற்றில் ஒரு கட்டம். இவ்வாறான வரலாற்றில் இன்னொரு கட்டத்திலே, நாடிவந்தோரின் பசிப்பிணியைத் தவிர்ப்பதில் முனைப்பாகச் செயற்பட்ட சிறுகுடித்தலைவர்கள் பலர் வாழ்ந்தனர் என்பதைப் புறநானூறு காட்டுகின்றது. இவ்வாறு பசி தீர்ப்பதில் முனைப்பாகச் செயற்பட்ட ஒரு தலைவன் – சிறுகுடி கிழான் பண்ணன் – 'பசிப்பிணி மருத்துவன்' என்ற சிறப்புப் பெயரால் சுட்டப்பட்டுள்ளான்.[50] பாணர் எனற இசைமரபினரின் பசியைப் போக்குவதில் மிகுந்த ஈடுபாடுகாட்டிநின்ற ஒரு தலைவன் ஈரந்தூர் கிழான் தோயன் மாறன். இவனைப் 'பாண்பசிப்பகைஞன்' என அன்றைய புலவருலகம் சுட்டியது.[51]

இவ்வாறு மனிதநேய அடிப்படையில் பண்டைத் தமிழகத்தில் நிலவிவந்த அன்பும் அறமும் உயர்பண்பாளர்களான சான்றோர் பலரை அன்று உருவாக்கியிருந்தது. பெறற்கரிய அமிழ்தத்தை ஒத்தவை கிடைக்கப் பெற்றாலும் தாமே தனித்து உண்ணாமல் பிறர்க்கும் பகிர்ந்தளிப்பவர்களாகவும் புகழுக்காக உயிரையும் தரவல்லவரகளாகவும் பழியெனின் உலகுடன் தந்தாலும் கொள்ளாது மறுக்கும் துணிவினராகவும் அவர்கள் திகழ்ந்தனர்.[52]

தமிழகத்தில் நிலவுடமை எழுச்சி பெற்ற காலகட்டத்திலே மேற்சுட்டிய மனிதாபிமானம் சார்பண்புகள் 'மன்னர்களது வள்ளன்மை'யாகவும் புலவர்கள மக்கள் நலன்கருதி மன்னர்க்கு இடித்துரைக்கும் செவியறிவுறூஉ என்னும் அணுகுமுறையாகவும் வெளிப்பட்டன. தன்னை நாடிவந்த புலவனின் தேவையை நிறைவுசெய்வதற்கு வாய்ப்பற்ற நிலையில், அப்புலவனுக்கு உதவத்தக்கவகையில் தன் தலையையே வழங்க முன்வந்த 'குமணன்' பற்றிய செய்தி (புறம்:165) வள்ளன்மையின் எல்லைக் கோட்டைத் தொட்டுக் காட்டுவது.

> **இவை எல்லாவற்றையும் தொகுத்து நோக்கும்போது பழந்தமிழ் மரபிலே அகத்திலும் புறத்திலும் அன்பும் அறமும் கருவாகி உருவாகி நின்ற நிலை தெளிவாகப் புலனாகும். குறள் கூறும் அன்புக்கும் அறத்துக்குமான ஊற்றுக்கண்களை இவற்றில் நாம் இனங்கண்டு கொள்ள முடியும்.**

பண்டைத் தமிழரின் இனக்குழு சமுதாயத்திலே இயல்பான பகுத்துண்ணும் பண்பாயமைந்திருந்த புறநிலை மனிதநேயமும் 'செம்புலப் பெயல் நீர்போல' கலந்துநின்ற அக்நிலை அன்பும் நிலவுடைமைச் சமுதாய எழுச்சியின் போது பலதாக்கங்களுக்கு உள்ளாயின. புறநிலையிலே செல்வர், வறியவர் என்ற வேறுபாட்டுணர்வு வளரலாயிற்று; சுரண்டலும் உடைமைப் பற்றும் மிகுந்தன. "ஈட்டம் இவறி இசை வேண்டா" – சொத்துச் சேர்ப்பதிலேயே பற்றுக் கொண்டு, பகிர்ந்தளித்து மகிழும் புகழை விரும்பாத – செல்வர் பலர் அக்காலத்தில் வாழ்ந்திருந்தனர் எனத் தெரிகிறது.[53]

மன்னர்களுக்கிடையிலும் குறுநிலத் தலைவர்கள் மத்தியிலும் அடிக்கடி நிகழ்ந்துவந்த போர்கள் நாட்டில் பேரழிவுகளை ஏற்படுத்தியதோடு மனிதநேய மனப்பாங்கையும் கேள்விக்கு உரியதாக்கியது. அகவாழ்விலே அன்பினைந்திணையின் தூய்மையைக் குறைக்கத்தக்க செயன்முறைகள் முனைப்புப் பெறலாயின. கைக்கிளை பெருந்திணை என்பனவும் பரத்தையொழுக்கமும் முதன்மைபெறத் தொடங்கின. இவ்வாறான சூழ்நிலையிலே குறள் தமிழரின் பாரம்பரிய அன்பையும் அறத்தையும் மீட்டெடுத்து, புதிய காலச் சூழலுக்கு ஏற்ப அறிமுகம் செய்து, தத்துவ நிலைப்படுத்தி, போதனைகளை வழங்க முற்பட்டமை புலனாகிறது.

அகத்திணை மரபைக் கையாண்ட முறையை மேலே நோக்கினோம். புறமரபிலே பிறர்க்குக் கொடுத்து வாழும் அன்பையும் அறத்தையும் அது போற்றியது. சுயநலத்தையும் சுரண்டலையும் கடிந்தொதுக்கியது.

பழியஞ்சிப் பாத்தூண் உடைத்தாயின் வாழ்க்கை
வழியெஞ்சல் எஞ்ஞான்றும் இல். 44

இருந்தோம்பி இல்வாழ்வதெல்லாம் விருந்தோம்பி
வேளாண்மை செய்தற் பொருட்டு. 81

பகுத்துண்டு பல்லுயிர் ஓம்புதல் நூலோர்
தொகுத்தவற்று ளெல்லாந் தலை. 322

நச்சப் படாதவன் செல்வம் நடுவூருள்
நச்சுமரம் பழுத்தற்று 1008

வேலொடு நின்றான் இடுவென்றது போலும்
கோலொடு நின்றான் இரவு. 552

அல்லற்பட் டாற்றா தழுதகண் ணீரன்றே
செல்வத்தைத் தேய்க்கும் படை 555

ஆகிய குறட்பாக்களிலே தமிழரின் பண்டைய பகுத்துண்ணும் மரபின் உயர்வு உடன்பட்டானும் எதிர்மறையானும் வலியுறுத்தப்படுவதாகக் கொள்வது வரலாற்று முறைமைக்குப் பொருந்துவதேயாம்

இவ்வாறாக, தமிழரின் பண்டைய அன்பும், அறம் என்பவற்றுக்கு காலத்தோடொட்டிய புதுவாழ்வளிக்க முற்பட்ட குறள், தனது காலப் பகுதிக்கு முன்னரே வடபுல வரவுகளாக அறிமுகமாயிருந்த வேதமரபு, சமணம், பௌத்தம் முதலிய சிந்தனைகளிலிருந்து தனது நோக்கிற்குப் பொருத்தமானவற்றை உள்வாங்கித் தன்னை வளம்படுத்திக் கொண்டிருக்கும் என்பது உய்த்துணரக் கூடியதேயாம். மேற்குறித்த சிந்தனைகளுடன் குறள் கொண்டிருக்கக்கூடிய பொதுமைநிலையை இந்த அடிப்படையில் புரிந்து கொள்வதே பொருத்தமானதாக அமையும்.

### 4.3. வாழ்வியல்

இல்வாழ்க்கை, துறவு என இரு வாழ்வியல்நிலைகள் குறளிற் பேசப்பட்டுள்ளன. இல்வாழ்க்கையின் முக்கிய கூறுகளாக வாழ்க்கைத்

துணை, மக்கட்பேறு என்பன சுட்டப்பட்டுள்ளன. அன்புடைமை, இன்சொல், விருந்தோம்பல், செய்ந்நன்றியறிதல், நடுவுநிலை, பிறனில் விழையாமை முதலிய பண்புகளும் உயர்ஒழுக்கநெறிகளும் இல்வாழ்விற் குரிய இன்றியமையாத அடிப்படைகளாக் குறளில் விரித்துரைக்கப்பட் டுள்ளன. சுருங்கக் கூறுவதானால் ஒருவர் தம்மளவில் உலகியல் அனுப வங்களை நிறைவாகத் துய்ப்பதோடு, தம்மைச் சார்ந்த குடும்பம், சமூகம் என்பவற்றையும் நிறைவுவாழ்வு வாழவைக்கவும் துணைபுரிவதான ஒரு வாழ்க்கை நிலையாக இல்வாழ்க்கை குறளில் விளக்கம் பெறுகிறது. இவ்வாழ்வின் நிறைவு ஆக 'புகழ்' சுட்டப்பட்டுளது. இல்லறவியலின் நிறைவு அதிகாரமாக புகழ் அமைந்துளது.

துறவு என்பது உலகியல் பற்றுக்களிலிருந்து விடுபட்டு, 'யான்', 'எனது' என்னும் செருக்கு அற்று, புலன்களை அடக்கியாளும் ஒரு நிலையாக குறளிற் பேசப்பட்டுளது. அருளுடைமை, நிலையாமை பற்றிய உணர்வு, தவம், கொல்லாமை முதலிய நோன்புகள் துறவுவாழ் வின் முக்கிய கூறுகளாகச் சுட்டப்பட்டுள்ளன. மெய்யுணர்வு பெற்று அவாவறுக்கும் நிலையில் துறவுவாழ்வு நிறைவு பெறுகிறது. அறத்துப் பாலிலே துறவறவியலாக அமையும் 13 அதிகாரங்கள் தவிர பாயிரவிய லில் அமைந்த 'நீத்தார் பெருமை' என்ற அதிகாரமும் துறவு பற்றிப் பேசுவதே. இதில் துறவின் பெருமை பேசப்படுகின்றது. செயற்கரிய செய்யும் வல்லோராகவும், நிறைமொழிமாந்தராகவும், உயிர்கள் மாட்டு செந்தண்மை பூணும் அந்தணராகவும் அத்துறவோர் சுட்டப்பட்டுள்ள னர்.[54]

குறள் கூறும் இல்வாழ்க்கைநிலை, வடமொழியின் தர்மசாஸ்திர மரபின் கிருஹஸ்தம் என்ற நிலையுடன் தொடர்புபடுத்தி நோக்கத்தக் கது. இல்வாழ்வானுடைய கடமைகள், பொறுப்புகள் என்பவற்றில் இவ்விருநிலைகளிலும் பொதுமைகளை நோக்க முடியும். தர்மசாஸ்தி ரங்கட்கு முன்னோடியான வேத இலக்கியப் பரப்பிலே மனிதனுடைய கடமைகள் ஐந்தாகப் பகுக்கப்பட்டுள்ளன.

> "தெய்வம், ஞானிகள், பிதிரர், உடன்வாழும் ஏனைய மனி தர் ஆகிய நான்கு பகுதியினருக்கு மட்டுமன்றிப் பிராணிக ளுக்கும் தன்னால் ஆவன செய்ய ஒவ்வொருவனும் கட மைப் பட்டுள்ளான் என்பது வேதவாக்கு"

என்பர்.[55] மேற்படி மரபில் சில வேறுபாடுகளுடன்,

> தென்புலத்தார் தெய்வம் விருந்தொக்கல் தானென்றாங்கு
> ஐம்புலத்தா றோம்பல் தலை (43)

எனக் குறள் சுட்டியுள்ள முறைமை ஒப்பு நோக்கத்தக்க சிறப்புடையது. இக்குறட்பாவுக்கு மேற்படி வேதமரபுச் சிந்தனையுடன் தொடர்புபடுத்தி உரைகாணும் மரபும் உளது; வேறு வகையில் உரைகாணும் மரபுகளும் உள.

குறள் கூறும் துறவுநிலையின் அடிப்படை எது என்பது ஆய்வுக் குரிய ஒன்றாக உள்ளது. பரிமேலழகர் இத்துறவுநிலையை, இல்வாழ்க் கையை முறையாக நிறைவு செய்தபின் எய்தும் ஒரு நிலையாக கருதுகி றார்.

> "......துறவறமாவது: மேற்குறித்த இல்லறத்தின் வழுவாது

> ஒழுகி அறிவுடையோராய்ப் பிறப்பினை அஞ்சி வீடு பேற்றின் பொருட்டுத் துறந்தார்க்கு உரித்தாய அறம்."[56]

என்பது அவர் கூற்று. குறளுக்குத் தமிழ்மரபு சார்ந்து நின்று உரைகண்ட மதுரை இளங்குமரனார் அவர்கள்,

> "துறவோ எனின், இல்லறஞ் சிறந்த நாளில் கணவன், தன் மனைவியொடும் மக்களொடும் இருந்து செய்யும் பொதுநலச் செய்கை"

எனக்குறித்து, தொல்காப்பியக் கற்பியல் 51 ஆம் நூற்பாவைச் சான்றாகவும் காட்டுகிறார்.[57] இந்த உரைகளின்படி துறவு என்பது இல்வாழ்க்கையைத் தொடர்ந்து அமையும் ஒரு வாழ்க்கைப்படிநிலை ஆகிறது. ஆனால் குறளின் அமைப்பிலே இல்லறவியலைத் தொடர்ந்து துறவறவியல் அமைந்துள்ளதான 'இயல்வைப்புமுறை'யைத் தவிர வேறு எவ்வகை அகச்சான்றும் இல்வாழ்வின் தொடர்ச்சியாகத் துறவை உணர்த்துவதாகக் காணப்படவில்லை. அன்றியும் சில குறட்பாக்கள் இருநிலைகளையும் வேறுபட்ட இரு தளத்தனவாகக் காண்பதற்கே வகைசெய்கின்றன.

> அறத்தாற்றின் இல்வாழ்க்கை ஆற்றின் புறத்தாற்றிற்
> போ ஒய்ப் பெறுவ தெவன். 46
>
> துறந்தார்க்குத் துப்புரவு வேண்டி மறந்தார் கொல்
> மற்றையவர்கள் தவம் 263
>
> வேண்டின் உண்டாகத் துறக்க துறந்தபின்
> ஈண்டியற் பால பல. 342
>
> தலைப்பட்டார் தீரத் துறந்தார் மயங்கி
> வலைப்பட்டார் மற்றை யவர். 348

இவற்றிலே, முதற்குறளில் இல்வாழ்க்கை அல்லாத புறவழி எனச் சுட்டப்படுவது துறவு என்பதே பொதுவான கருத்து. 2 ஆம் 4 ஆம் குறட்பாக்களில் மற்றையவர் என அமையும் சுட்டு இல்வாழ்வாரையே குறித்து நிற்பது தெரிகிறது. இம்மூன்று குறட்பாக்களிலும் இல்வாழ்க்கை, துறவு என்பனவற்றுள் ஒன்றைவிட மற்றது சிறந்தது என ஒப்பீட்டு நிலையில் (இருநிலைகளுமே) உயர்த்திப் பேசப்பட்டுள்ளன. இரண்டும் ஒருவரது வாழ்க்கையின் இருவேறு கட்டங்கள் எனக் குறளாசிரியர் கருதியிருப்பின் இத்தகு ஒப்பீட்டுக்கு அவசியமிருந்திருக்காது என்பது கருத்திற் கொள்ளப்பட வேண்டியதாகும். 'வேண்டினுண்டாக' என்ற குறட்பா உலகியல் அனுபவத்துக்குரிய வாய்ப்புக்கள் உள்ளபோதே துறவை மேற்கொள்ளுமாறு கூறுகிறது. இது உலகியலை அனுபவித்தபின் துறவு பூணும் நிலையைக் குறிப்பதாகக் கொள்வது எவ்வாறு பொருந்தும் என்ற வினா எழும். இல்வாழ்க்கையை அனுபவித்துக் கொண்டிருப்பவர்கள் வாழ்நாள் முழுவதும் அதிலே தோய்ந்து விடாமல் ஒரு கட்டத்தில் – வாய்ப்புக்கள் இருக்கும்போதே – துறந்துவிடவேண்டும் என இக்குறட்பா கூறுவதாக மேற்படிவினாவுக்கு விடை கூறி அமைதிகாணவும் இடமுண்டு. ஆயின் மேற்சுட்டிய ஏனைய குறட்பாக்களிலே இவ்வாறான அமைதி காண்பதற்கு வாய்ப்பில்லை.

இவ்வாறு சிந்திக்கும் போது குறள் கூறும் துறவானது இல்வாழ்வின் தொடரச்சியாக அல்லாமல், உலகியலீடுபாட்டிலி ருந்து தொடக்க முதலே விலகிநிற்கும் ஒருநிலையாகவே உய்த்துணரப் படவேண்டியதாகிறது. இத்தகு நிலை சமணம், பௌத்தம் என்பவற்றோடு தொடர்புபடுத்திச் சிந்திக்கப்பட வேண்டியதாகும். கொல்லாமை, இன்னாசெய்யாமை என்பவற்றோடு புலாலுண்ணாமையையும் முக்கிய நோன்பாக இத்துறவு கொண்டுள்ளதால் இது சமணரது துறவுநிலை என்று கொள்வதே வலுவுடைய ஊகமாகும். 'நீத்தார் பெருமை' அதிகாரத்திலே சமண சங்கத்தின் பெருமை கூறப்பட்டதென அறிஞர் அல்பர்ட் சுவைட்சர் கூறியுள்ள கருத்தும் (இது மேலே நோக்கப்பட்டது) இந்த ஊகத்துக்கு வலுவூட்டுவதாகவே அமைகிறது. திருவள்ளுவர் தமது சமகாலத்தில் செந்தன்மைபூண்டு அருட்பணி ஆற்றிநின்ற சமணமுனிவர்களின் ஆளுமைகளால் ஈர்க்கப்பட்டு அவர்தம் பெருமைகளை 'நீத்தார் பெருமை' யாக எடுத்துரைத்தார் எனவும் அத்தகு ஆளுமைகட்கு அடிப்படையான பண்புகளைத் துறவறவியல் சார்ந்த குறட்பாக்களில் விரித்துரைத்தார் எனவும் ஊகிக்க இடமுண்டு.

குறள் இல்வாழ்க்கை, துறவு ஆகிய இருநிலைகளையுமே சிறந்ததாகப் பேசுகிறது என்பதை மேலே நோக்கினோம். ஒன்றன் சிறப்பைப் பேசும்பொழுது அதையே மிக உயர்வானதாகப் பேசுவது குறளின் உத்திகளுள் ஒன்றாகும். ஊழ், ஆள்வினை, அருள், பொருள் முதலிய விடயங்கள் பற்றிப் பேசும் சந்தர்ப்பங்களிலும் வள்ளுவர் இந்த உத்தியைக் கையாண்டுள்ளார். அதேபோல் இங்கும் இல்வாழ்க்கை, துறவு ஆகிய இருநிலைகளையும் இவ்வுத்திமுறையாற் சிறப்பிக்கிறார் என இதற்கு விளக்கம் தரலாம். ஆனால் அதில் முக்கியமானதாகக் கவனத்திற்கொள்ளவேண்டிய வரலாற்று அம்சம் ஒன்று உளது. இருநிலைகளையும் மதித்துப் போற்றும் சமநிலைநோக்கே அந்த அம்சமாகும்.

இவ்வாறான சமநோக்கைக் முன்னைய மரபுகளிற் காண்பது அரிது. வேதமரபின் தொடரச்சியான தர்மசூத்திர தர்ம-சாத்திர மரபு இல்வாழ்க்கையையும் அதனைத் தொடர்ந்து அமையும் வானப்பிரஸ்த, சன்னியாச, நிலைகளையும் பற்றிப் பேசுகிறது. இயல்பாகவே உலகியலிலிருந்து விடுபட முயலும் துறைவை அது சிறப்பித்துப் பேசியமைக்குத் தெளிவான சான்றுகள் கிடைத்தில. சுகர், சங்கரர் ஆகிய சிலரே இல்லறம் புகாமல் துறவு பூண்டனர் என்பது பிற்கால வேதமரபு. இல்லறம்புகாத் துறவை முதன்மைப்படுத்தி நின்ற சமணம், பௌத்தம் என்பன வள்ளுவர் காட்டுவதுபோல அன்புப் பிணைப்புக் கொண்ட ஒரு நிலையாக இல்வாழ்க்கையைத் தரிசித்தவையல்ல. இவை அடிப்படையில் துன்பியல் நோக்கின என்பது முன்னரே சுட்டப்பட்டது. எனவே குறள் மேற்படி சிந்தனைப் போக்குகளிலிருந்து குறிப்பிடத்தக்க அளவு வேறுபட்டதாகவும் வளர்ச்சியைப் புலப்படுத்துவதாகவும் திகழ்வது தெளிவு. நாலடியார் முதலிய சமண அறநூல்களை ஒப்புநோக்கும்போது குறளின் இத்தனித்தன்மை தெளிவாகும். நாலடியார் இல்லறத்தைப் போற்றிய நூலன்று என்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது.

ஒவ்வொருவரும் தத்தம் ஆர்வம், ஆற்றல் என்பவற்றுக்கேற்ப

இல்வாழ்க்கை, துறவு ஆகிய இருநிலைகளிலும் ஒன்றைத் தேர்ந்து கொள்ளலாம் எனவும் அவ்வாறு தேர்ந்து கொண்ட நிலைக்குரிய அடிப்படைப் பண்புகளில் தெளிவாகக் காலூன்றி நிற்க வேண்டும் எனவும் வள்ளுவர் கருதுவதாகத் தெரிகிறது. இது வள்ளுவரது சமநிலை நோக்கை உணர்த்துவது அவ்வாறு முறைப்படி நின்று ஒழுகுபவர்கள் அவ்வந்நிலைகளில் முழுமை எய்தலாம் என அவர் சுட்டுகிறார். பின்வரும் குறட்பாக்களில் இவற்றை அவதானிக்கலாம்.

இயல்பினான் இல்வாழ்க்கை வாழ்பவன் என்பான்
முயல்வாருள் எல்லாம் தலை 47

வையத்துள் வாழ்வாங்கு வாழ்பவன் வானுறையும்
தெய்வத்துள் வைக்கப்படும் 50

தவமும் தவமுடையார்க் காகும் அவமதனை
அஃதிலார் மேற்கொள்வது. 262

யான் எனதென்னும் செருக்கறுப்பான் வானோர்க்கு
உயர்ந்த உலகம் புகும் 346

இவ்வாறாக இல்வாழ்க்கையையும் அதற்குப்புறம்பாக இயல்பாகவே அமையும் துறவையும் அவ்வவற்றின் தளத்தில் நின்று மதித்துப் போற்றும் முதன்மையான – காலத்தால் முற்பட்டதுமான – இந்தியச் சிந்தனை என்ற பெருமைக்குத் திருக்குறள் உரிமைபூண்டுள்ளது.

குறள் மேற்படி இருநிலைகளையும் மதித்துப் போற்றினாலும் அதன் அமைப்பில் மிகப்பெரும்பான்மையான பகுதி இல்வாழ்க்கை தொடர்பானதாகவே அமைந்துளது. அறத்துப்பாலில் இல்லறவியல் என்ற தலைப்பிலான 20 அதிகாரங்களும் நேரடியாக இல்வாழ்க்கை பற்றிப் பேசுவன. பொருட்பாலில் அமைந்துள்ள விடயங்கள், பொதுவாக இல்வாழ்க்கையை அடிப்படைக் கூறாகக் கொண்ட சமுதாயத்தின் இயல்பு, சிந்தனை, செயல் என்பன பற்றிப் பேசுவனவாகும். இல்வாழ்க்கையின் செம்பாகமாகிய அகவாழ்வின் சுவையே காமத்துப்பாலின் உள்ளீடாகும். எனவே குறள் துறவை மதித்தாலும் இல்வாழ்க்கையையே முதன்மைப்படுத்தி நோக்கி உருவான சிந்தனை என்பது தெளிவாகிறது.

### 4.4. கடவுளும் ஊழும்

குறட் சிந்தனைகளுள் இந்தியச் சிந்தனை மரபுப் பின்னணியில் அவதானிக்கப்பட வேண்டியவற்றுள் முன்னர் நோக்கப்பட்டவற்றைத் தவிர முக்கியமானவை கடவுள், ஊழ் என்பன தொடர்பான கருத்து நிலைகளாகும். இவை இரண்டும் முறையே குறளின் அறத்துப்பாலின் முதலும் முடிவுமாக அமைந்துள்ளன.

கடவுளைப் பற்றிப் பேசும் முதலாவது அதிகாரம் எந்தத் தனிப்பட்ட சமயக் கடவுளரையும் வெளிப்படையாக இனங்காட்டவில்லை. கடவுளுண்மையை உணர்த்துவதோடு அவரை வழிபடுவதால் எய்தக்கூடிய பயன்களையும் அறியத் தரும் பொதுநிலை அறிமுகமாகவே அவ்வதிகாரம் அமைந்துளது. கடவுளைச் சுட்டுவதற்கு ஆதிபகவன், வால

றிவன், மலர்மிசை ஏகினான், விருப்புவெறுப்பற்றவன், புலன்களைக் கட்டுப்படுத்தியவன், ஒப்பில்லாதவன், அறக்கடல், எண்குணத்தான் ஆகிய பண்புசார் பெயர்களை அது வழங்கியுள்ளது.

முதற்குறளிலே 'ஆதிபகவன் முதற்றே உலகு' என அமையும் தொடர் இவ்வுலகமானது ஆதிபகவனை முதலாக உடையது என்ற பொருளைத் தருவது.

> "உலகிற்கு முதல் ஆதிபகவன் என்பது கருத்தாகக் கொள்க. காணப்பட்ட உலகத்தாற் காணப்படாத கடவுட்கு உண்மை கூற வேண்டுதலின்

என இதற்குப் பரிமேலழகர் விளக்கம் தருவர். இதன்படி உலகிற்கு முதற்காரணர் – தோற்றுவித்தவர் – கடவுள் என்பது வள்ளுவர் கருத்தாகக் கொள்ளக்கூடியதாக உள்ளது. இவ்வாறன்றி உலகிற்கு முன்மாதிரியான ஒருவர் கடவுள் எனப் பொருள் கொள்ளும் மரபும் உள்ளது.[58] ஆயினும் 'முதற்றே' என்பதற்கு முன்மாதிரி என்பதைவிட முதற்காரணர் எனக்கொள்வதே பொருத்தம் மிக்கதாகும். பிறிதொரு சந்தர்ப்பத்திலே வள்ளுவர் 'உலகியற்றியான்' (1062) என்ற தொடரைக் கையாண்டுள்ளார். இதன் நேர்ப்பொருள் உலகத்தைப் படைத்தவன் என்பதாகும். இதற்கு, சட்டங்களை இயற்றி நாட்டை ஆள்பவன் எனப் பொருள் கொள்வோரும் உளர். ஆயினும் நேர்ப்பொருளே தெளிவாக உளது.

> "உலகியற்றியான் (குறள் 1062) என்னும் தொடர் இந்த உலகம் கடவுளால் படைக்கப்பட்டது என்னும் கருத்துடையது என்றும் கொள்ளலாம்"

என டாக்டர் கு. மோகனராசு கூறியுள்ளமை[59] இத்தொடர் பிற்கவனத்திற்கொள்ளத்தக்கது. 'உலகியற்றியான் யார்? ஆண்டவனா? அரசனா?' என்ற தலைப்பில் ஆராய்ந்த கவிஞர் கண்ணதாசன் அவர்கள், உலகைப் படைத்த மூல முதல்வன் என்ற கருத்தே பொருத்தம் என்ற முடிவுக்கு வந்துள்ளமையும் இங்கு சுட்டத்தக்கது.[60]

எனவே கடவுள் உலகிற்கு முதற்காரணர் என்பதே வலுவுடைய கருத்தாகக் கொள்ளத் தக்கது.

கடவுளை வழிபடுவதால் எய்தப் பெறும் பயன்கள் என்ற வகையில் நீண்ட நல்வாழ்வு, துன்பநீக்கம் என்பன சுட்டப்பட்டுள்ளன. துன்பம் என்ற வகையிலே பொதுவான துன்பதுயரங்களும் வினைத் தொடர்பு, பிறவித் தொடர்ச்சி என்பனவும் மேற்படி அதிகாரத்தில் சுட்டப்பட்டுள்ளன. கடவுளை வணங்குபவர் இவற்றைக் கடக்க முடியும் என்பதனை இவ்வதிகாரம் தெளிவுபடுத்தியுளது. (குறட்பாக்கள் 4, 5, 8, 10) எனவே உலகத் தோற்றத்துக்கு முதற்காரணனும் உயிர்களின் பிறவி முதலிய துயர்கள் நீங்கத் துணைநிற்பவனுமான ஒருவனையே வள்ளுவர் கடவுள் ஆகக் கருதியுள்ளமை ஊகிக்கக் கூடியதாயுளது. ஊழ் அதிகாரத்திலே 'வகுத்தான்' (377) என அமையும் சுட்டும் இத்தொடர்பிற்கவனத்துக்குரியது. உயிர்களின் அனுபவத்துக்குரியவற்றை வகைப்படுத்தியவன் என்பது இதன் நேர்ப்பொருள்.

> "இது வினை கடவுளாற் கூட்டுவிக்கப்படல்
> என்ற கருத்தைத் தரும்"

என ஆய்வாளர் காமாட்சி சீனிவாசன் கூறுவர்.[61] இதன்படி வினைத்தொடர்ச்சிக்கும் கடவுளுக்கும் தொடர்புண்டு என வள்ளுவர் கருதுவது தெரிகிறது. இந்த வகுத்தானைக் கடவுளாகக் கொள்ளாமல் ஆட்சியாளனாகவும், 'ஊழ் என்ற முறைமை'யாகவும் வேறுவகையிற் பொருள் கொள்வோரும் உளர். ஆயினும் முதல் அதிகாரத்திலே வினைத் தொடர்பு, பிறவித் தொடர்ச்சி என்பவற்றோடு கடவுள் நெருக்கமாகச் சிந்திக்கப்பட்டுள்ள நிலையில ஊழ்கூறும் வகுத்தானையும் கடவுளோடு தொடர்புபடுத்தி நோக்குவதே பொருத்தமானதாகும் என்பது எமது கருத்து.

இவ்வாறு வள்ளுவராற் சிந்திக்கப்பட்ட கடவுள் எந்தச் சமயமரபுக்கு உரியவராகக் கொள்ளத்தக்கவர் என்பது எம்முன் நிற்கும் வினாவாகும். குறள் சமயங்கடந்த நிலையினது என்பதை முன்னரே நோக்கியுள்ளோம். குறளில் கடவுளைச் சுட்ட வழங்கப்பட்ட தொடர்களான ஆதிபகவன், மலர்மிசை ஏகினான், பொறிவாயில் ஐந்தவித்தான் முதலியன சமணரின் கடவுளான விருஷபதேவருக்கே சிறப்பாகப் பொருந்துவன எனச்சில அறிஞர்கள் கருதுவர்.[62] வேதமரபுக் கடவுளரோடு தொடர்புப்படுத்தும் சிந்தனைகளும் உள.

இவ்வாறா சிந்தனைகளின் பொருத்தப்பாட்டைத் தெளிந்து கொள்வதற்கு முதற்கண் குறளுக்கு முற்பட்ட கால இந்தியக் கடவுட் சிந்தனைகளின் அடிப்படைகளை நினைவில் மீட்பது அவசியமாகிறது.

குறளுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் கடவுள் தொடர்பாக இருநிலைச் சிந்தனைகள் நிலவிவந்தன என்பதறிவோம். ஒன்று கடவுளை உலக இயக்கத்துக்கான முழுமுதலாகக் காணும் நிலை. உபநிடதங்களிற் சுட்டப்படும் பிரம்மமும், புராண இதிகாசங்களின் சிவன், விஷ்ணு முதலிய கடவுளர் தொடர்பான கற்பனைகளும் இச்சிந்தனையின் வெவ்வேறு நிலை விளக்கங்கள் என்பது தெளிவு. இரண்டாவது நிலை, மனிதராகப் பிறந்த ஒருவர் பொறிபுலன்களை வென்றடக்குவதன்மூலம் வினைநீக்கம் பெற்றுத் தெய்வநிலைக்கு உயர்வதாகும். சமணர் சுட்டும் ஆதிநாதரான விருஷப தேவர் இந்த இரண்டாம் நிலையின் சான்றாகக் கொள்ளப்படுவர். மேற்சுட்டிய முதல்நிலைக்குரிய கடவுளர் உலகத்தைப் படைப்பவர்களாகவும் உயிர்களின் நடத்தைகளைக் கண்காணிப்போராகவும், அவ்வகையில் வினைப்பயன், பிறவித் தொடர்ச்சி என்பவற்றில் ஆதிக்கமுடையவர்களாகவும் கருதப்படுபவர்கள். மேலே கீதையில் நோக்கப்பட்ட, "......என்னைச் சரணடைக. நான் உன்னை எல்லாப் பாவங்களிலிருந்தும் விடுவிப்பேன். வருந்தற்க" (18:66) என்ற கண்ணனின் கூற்று இத்தொடர்பிற் கவனத்திற்கொள்ளத் தக்கது.

சமணரின் விருஷபதேவர் உலகத்தைப் படைத்தவராகக் கருதப்படுபவரல்லர். வினைப்பயன், பிறவித்தொடர்ச்சி என்பவற்றில் கடவுளின் ஆதிக்கம் இருப்பதாக சமணம் கொள்வதில்லை." ஊழ்வினை (தானே) உருத்துவந்து ஊட்டும்" என்பதே அவர்களது நிலை. அவ்வாறான வினைப்பயனிலிருந்து உயிர் தன்னை விடுவித்துக் கொள்வதற்கு ஒரு வழிகாட்டியாக - பொறிபுலன்களை அடக்கிய முதல்வராக-முன்னோடியாக-சமணரின் கடவுள் போற்றப்படுகிறார்.

இவ்வாறான அடிப்படைகளைக் கவனத்திற்கொண்டு நாம் மேலே குறளின் கடவுள் பற்றிக் கொண்ட விளக்கத்தின் ஊடாக நோக்கும்போது விருஷபதேவரை அந்நூல் சுட்டியதாகக் கொள்வதற்கு இடமில்லை. உலகின் முதற்காரணராகவோ உயிர்களின் வினைகள், பிறவி என்பவற்றை மாற்றத் துணை நிற்பவராகவோ அவரைக் கொள்வதற்கு இடமில்லை என்பது தெளிவு. முதற்குறளில் இடம்பெறும் 'முதற்றே' என்பதற்கு முதற்காரணர் எனப்பொருள் கொள்ளாது முன் மாதிரி எனப் பொருள் கொள்வோர் விருஷபதேவரை அதிற்பொருத்தி அமைதிகாணலாம். எனினும் வினைத்தொடர்பு, பிறவித்தொடர்ச்சி என்பவற்றுக்கு அவரிடத்து அமைதிகாண்பது சாத்தியமா? என்பதே எமது முன்னிற்கும் வினா. அத்தகு முயற்சி வலிந்து கோடலாகவே அமையும்.

மேலே பெயர்ப் பொருத்தம் என்றவகையில் சுட்டப்படும் 'ஆதி பகவன்', 'மலர்மிசை ஏகினான்' முதலிய தொடர்கள் விருஷபதேவருக்கே சிறப்பாகப் பொருந்துவன என்பதும் வலுவான வாதம் அல்ல. மேற்சுட்டிய புராண–இதிகாச மரபுசார்ந்த கடவுளர் பலருக்கும் அவை பொருந்த வல்லன. 'பொறிவாயில் ஐந்தவித்தான்' என்ற தொடர் (குறட்பா.6) தன்புலன்களைக் கட்டுப்படுத்தியவன் எனற வகையில் விருஷபதேவரைக் குறிக்குமாயினும் பிறரது புலக்கட்டுப்பாட்டுக்குத் துணைநிற்பவன் என்றவகையில் பிறகடவுள் எவரையும் கூடக் குறிக்க வல்லதே என்பதும் சிந்தித்தற்குரியது.

இவ்வாறு நோக்கும்போது குறள் காட்டும் கடவுளைச் சமணசமயத்துடன் தொடர்புபடுத்தவதைவிட புராண–இதிகாச மரபுடன் தொடர்பு படுத்துவதற்கே வாய்ப்பு அதிகம் உள்ளமை புலனாகும். உலகத் தோற்ற முதற்காரணரும் உயிர்களின் துயர்துடைப்பவருமான கடவுளைப் புராண இதிகாச மரபே காட்டி நிற்கிறது. இம்மரபுசார் கடவுளர் பற்றி வள்ளுவர் அறிந்துள்ளளார் என்பதற்கு குறளில் பல சான்றுகள் உள. இந்திரன் (25) செய்யாள், செய்யவள், திரு, தாமரையினாள் (84, 167, 179, 519, 617, 990) முகடி (617), அடியளந்தான், தாமரைக் கண்ணான் (610,1103), காமன் (1197) ஆகிய பெயர்கள் குறளிற் பயின்றுள்ளன. செய்யாள் முதலியன 'லஷ்மி'யை யும் அடியளந்தான், தாமரைக்கண்ணான் என்பன விஷ்ணுவையும் குறிப்பன என்பது தெளிவு. முகடி என்பது மூதேவியைச் சுட்டுவது.

இவ்வாறான புராண–இதிகாச மரபுத் தெய்வங்களை வள்ளுவர் அறிந்திருந்தபோதும் அவற்றைத் தம் கடவுட் கோட்பாடுநிலை யில் அவர் முதன்மைப்படுத்தவில்லை; சமகால வழக்கிலுள்ள செய்திகள், எடுத்துக்காட்டுக்கள் என்ற அளவிலேயே அவற்றைச் சுட்டிச் செல்கிறார். ஆயினும் அம்மரபுக்குரிய கடவுட்சிந்தனை யின் அடிப்படையை உள்வாங்கிக் கொண்டுள்ளார். அவ்வகையிலேயே அவர் உலகப்படைப்புக்கு முதற்காரணரும் உயிர்களின் துயர்துபைபுவனுமாகிய ஒரு கடவுளைப் பேசுகிறார். அத்தெய்வத்துக்கு அன்று வழக்கிலிருந்த சமயவரம்புகளுக்குள் அமைதிகாண அவர் முற்படவில்லை. பரந்த மானுடம் அனைத்துக்கும் பொதுவான அன்பு, அறம், ஆகியவற்றுக்குத் துணை

நிற்கும் ஒரு நம்பிக்கையாக அவர் அதனைத் தரிசித்துள்ளார். கடவுளைக் குறிக்க அவர் வழங்கிய தொடர்களில் 'அறவாழி அந்தணன்' என்பது இந்நோக்கில் தனிச்சிறப்புடையதாகத் திகழ்வதை அவதானிக்கலாம். அறக்கடலகாவும் அன்புப் பெருக்காகவும் கடவுளைக் காணும் நிலை இது. இத்தொடர்பிலே டாக்டர் கு. மோகனராசு அவர்கள் முன்வைத்துள்ள ஒரு கருத்தை இங்கு சுட்டிக் காட்டுவது பொருந்தும்.

> "வள்ளுவர் கடவுள் ஏற்புக் கொள்கையாளரேயாயினும் ஏதேனும் ஒரு சமயத்தைச் சார்ந்துநின்ற குறுகிய மனப்பான்மை உடையவராக இல்லாமல் எல்லாச் சமயங்களிலும் காணும் கடவுள் பற்றிய உண்மைகளைத் தேர்ந்து தெளிந்து, வேறுபட்டும் மாறுபட்டும் நின்ற சமயவாணர்கள் அனைவரும் ஒப்புக்கொள்ளும் ஓர் ஒப்பற்ற – பொதுமையான – புதுமையான – பண்புவடிவமான கடவுளைப் படைக்க முனைந்து அதில் பெருவெற்றியும் பெற்றுள்ளார்". 63

எனவே வள்ளுவர் சமயவரம்புகளைக் கடந்த ஓர் ஒப்பற்ற கடவுள் நிலையைச் சிந்தித்துள்ளமை தெளிவாகிறது.

குறளிலே ஊழ் என்ற அதிகாரம் மனிதனுடைய செயலூக்கம், அறிவாற்றல், அனுபவம் என்பவற்றைக் கட்டுப்படுத்தி நிற்பதான – அவனது அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட – ஒரு சக்தியைப் பற்றிப் பேசுகிறது. நல்ல ஊழ் ( ஆகூழ், ஆகலூழ்) தீய ஊழ் (போகூழ், இழவூழ்) என ஊழ் இருவகையாகச் சுட்டப்பட்டுள்ளது. ஒருவரது செயல்திறன் அறிவு என்பன விரிந்து தொழிற்படவும் சுருங்கிப் போகவும் இவையே காரணம் எனப்படுகின்றது. ஊழ் காரணமாகவே சிலர் செல்வமுடையோராகவும் சிலர் கல்வியுடையோராகவும் இருவேறு நிலைகளில் அமைகின்றனர். ஒருவர் எவ்வளவு தான் தேடித் தொகுத்துவைத்தாலும் ஊழால் வகுத்துக் கொடுக்கப்பட்டதைத் தவிர அனுபவிக்க அவருக்கு வாய்ப்பில்லை. அனுபவிக்க வேண்டியவற்றை ஒதுக்கிவிடுவதும் எவருக்கும் சாத்தியமில்லை. நுகர்வதற்கான பொருளற்றோர் ஊழானாகிய துன்பங்களை அனுபவித்துக் கழித்தல் தவிர்க்க முடியாததாகும். ஊழைவிட வலியது இல்லை. அதனை மீற முயல்வோரையும் அது (மீறப்பட முடியாதவகையில்) தானே முன்வந்து கட்டுப்படுத்தும். இவை மேற்படி அதிகாரத்தின் தெளிபொருள்.

மேற்படி அதிகாரத்திலே வள்ளுவர் ஊழ் என்றால் என்ன என்று கூறவில்லை; அதன் இயல்பு, ஆற்றல் என்பவற்றையே சுட்டியுள்ளார். பழைய உரைகாரர்களான பரிமேலழகர், மணக்குடவர் பரிதியார் ஆகியோர் ஊழைப் 'பழவினைப் பயன்' எனக் கொண்டு விளக்கம் தந்தனர். இது இந்திய சிந்தனை மரபிலே கர்மம், விதி ஆகிய வடசொற்களாற் சுட்டப்படுவது. ஒருவரது பிறப்பு, வாழ்க்கைத்தரம், செயலூக்கம், இன்பதுன்ப அனுபவங்கள் ஆகிய அனைத்தும் அவரது முற்செயல்களின் விளைபொருள்களே என்பது இதன் விளக்கமாகும். இது காரண–காரியத் தொடர்பு அடிப்படையிலானது.

முற்செயல் என்பது (ஒரு பிறப்பிலே) முன்பு செய்தவற்றைப் பொதுவாகச் சுட்டவல்லது. ஆயினும் ஒருவரது பிறப்பு முதலிய அனைத்து அநுபவநிலைகளுக்குமான காரணத்தை ஒருபிறப்பிலே சுட்டு சாத்தியமில்லை என்றநிலையில் முற்பிறவி என்ற எண்ணம் உருவாகியது. ஒருவர் தம் செயல் அனைத்துக்குமான பயனை ஒருபிறப்பில் அனுபவிப்பது சாத்தியமில்லை என்ற கருத்தடிப்படையில் மறுபிறப்பு என்பது சிந்திக்கப்பட்டது. இவ்வாறு பிறப்பும் செயலும் (வினையும்) ஒன்றுக்கொன்று காரணமாகி – சங்கிலித் தொடர்போல் – அமைவதான விளக்கமே கர்மக்கோட்பாடு, விதி, பழவினை, ஊழ் என்பவற்றால் உணர்த்தப்படுவதென்பது பொதுவான கருத்து நிலையாகும்.

இக்கருத்துநிலைக்கான மூலக்கூறுகளை வேதஇலக்கியப்பரப்பில் தெளிவாக அவதானிக்கலாம். உடல் அழிந்த பின்னரும் உயிருக்கு வாழ்வு உளது என்பதும் செயல்களுக்கு ஏற்ப அது விண்ணுலகு அல்லது யமனுலகு அடைகிறது என்பதும் இருக்குவேதத்தில் சிந்திக்கப்பட்டமை (2:12:7)யும் மறுபிறவிபற்றி உபநிடதங்களிற் பேசப்பட்டமையும்[64] முன்னைய இயலில் நோக்கப்பட்டுள்ளன. கர்மக்கோட்பாடு வேதமரபுசார் சிந்தனைகளில் மட்டுமன்றி, சமணம், பௌத்தம் என்பவற்றிலும் முக்கிய இடத்தைப் பெற்றுள்ளது. சமண பௌத்த சமயங்களில் கர்மபலன் தன்னியக்கமுடையது; தன்னை அனுபவிக்க வேண்டியவனைத் தானே போய்ச் சேரவல்லது என்பதையும் வேதமரபுச் சிந்தனைகளில் கர்மபலன் கடவுளின் அதிகாரத்துக்குட்பட்டது என்பதையும் முன்னரே கடவுட் சிந்தனையில் நோக்கியுள்ளோம்.

குறள்கூறும் ஊழை, பண்டைய உரையாசிரியர் கருத்தோடொட்டி, பழவினைக் கோட்பாட்டோடு தொடர்புபடுத்திப் பொருள் கொள்ளும் முறைமையே பொதுவழக்காக உள்ளதெனினும் அதற்கு மாறாக வேறுபொருள் காணும் சிந்தனையும் ஆய்வுலகில் தனிக்கவனத்தைப் பெற்றுவருகின்றது. இவ்வாரான வேற்றுப்பொருள் நாட்டத்தின் அடிப்படை வள்ளுவரின் மேற்படி அதிகாரத்திலே கர்மம், வினை, பழவினை, ஊழ்வினை என்னும் சொற்கள் பயிலாமையாகும். பதிலாக இயற்கை, பால் ஆகிய சொற்கள் அதிற்பயின்றுள்ளமை நோக்கப்பட்டுள்ளது. இந்த நோக்கின் அடிப்படையில் முன்வைக்கப்பட்டுள்ள கருத்துக்களுக்குச் சான்றாக இரு ஆய்வாளர்களின் சிந்தனைகளை இங்கு நோக்கலாம்.

> "ஊழ் முறைமை; உலகியல் நிகழும் முறைமை; உலகியலின் இயற்கை நிகழ்ச்சி, அதாவது பொருளும் காலமும் செயற்படும் தகுதியும் சுற்றுச் சார்பின் தகுதியும் நம் எண்ணத்தின், முயற்சியின், செயலின் தகுதிக்கு ஒத்துவருதலும் ஒவ்வாது வருதலுமாம்......"

புலவர் குழந்தையவர்களது கருத்து இது.[65]

> "ஊழ் வேறு ஊழ்வினை வேறு. ஊழ் என்பது முறைமை; மறுபிறப்புக் கொள்கைக்குச் செல்வாக்கு ஏற்பட்ட பின்னர், முற்பிறப்பு வினையின்பயன் இப்பிறப்பில் முதிர்வதை முறைமையின் வெளிப்பாடாகக் கண்டு அதனை ஊழ்வினைப் பயன் என்றனர். பழவினையை ஊழ்வினை என்

றாரே யன்றி ஊழ் என்றாரில்லை....

......வள்ளுவத்தின் ஊழ், அறிவிற்கு அப்பாற்பட்ட ஒரு கருத்து (Mystic Conception) அதில் இறைமை உண்டென்பது வள்ளுவரின் குறிப்பு. பல இயற்கை நிகழ்ச்சிகளை விஞ்ஞானரீதியாகப் புரிந்து கொள்ள முடியாத சமுதாயத்தில் தோன்றிய கருத்து இது.....

....உலகத்தில் அறம் நிலவுகிறது. அதுவே இயற்கை. அதுவே ஊழ் அல்லது தெய்வம்.

என்பது டாக்டர்.எஸ். இராமகிருஷ்ணனது கருத்தாகும்.[66]

புலவர் குழந்தை(யும் வேறுசில அறிஞர்களும் கருதிய) உலகியல் முறைமை என்ற எண்ணக் கருவை டாக்டர் எஸ். இராமகிருஷ்ணன் அவர்கள் சமுதாய வரலாற்று நோக்கிலே தெளிவாக வளர்த்தெடுத்துள்ளமை தெரிகிறது. வள்ளுவர் கூறும் ஊழை அவர் அறிவிற்கு அப்பாற்பட்டதும் இறைமையுடையதும், உலகத்தின் அறம் எனக் கொள்ளத்தக்கதுமான முறைமை எனச் சுட்டியுள்ளமை கவனத்துக்குரிய ஒன்றாகிறது. ஆயினும் அவ்வாறு கொள்ளுதல் குறளை உரியவாறு தெளிந்து கொண்டதாகுமா என்பது எமக்கு எழும் ஐயமாகும். இந்த ஐயத்துக்கான அடிப்படைகளை இங்கு சுருக்கமாக நோக்கலாம்.

இங்கே ஊழ்வேறு, ஊழ்வினை வேறு எனச் சிந்திப்பதற்கான அடிப்படை, வினை என்ற இணைப்பு இன்றி ஊழ் தனிநின்ற நிலையேயாம். சுருக்கமான – செறிவான– சொற்களில் அறம் கூறவந்த வள்ளுவர் ஊழ் என்பதே ஊழ்வினையை உணர்த்தும் என்ற கருத்தில் குறள் வெண்பா யாப்பின் தேவைக்கேற்ப 'வினை'யைத் தவிர்த்திருக்கலாம். எனக்கருத இடமுண்டு. வள்ளுவருக்கு ஊழ்வினைக் கோட்பாடு தெரிந்திருக்கிறது; அதில் நம்பிக்கையும் இருந்தமைக்குச் சான்றுகள் பல உள. சிலவற்றை இங்கே சுட்டலாம்.

தீயவை செய்தார் கெடுதல் நிழல் தன்னை
வீயா தடியுறைந் தற்று 208

அருள் சேர்ந்த நெஞ்சினார்க்கில்லை இருள் சேர்ந்த
இன்னா உலகம் புகல் 243

பற்றற்ற கண்ணே பிறப்பறுக்கும் மற்று
நிலையாமை காணப்படும். 347

இவற்றிலே வினைப்பயன், மறுஉலகு, மறுபிறப்பு என்பன பேசப்பட்டுள்ளன.

குறளிலே கடவுள், அறம் என்பன தொடர்பாகத் தனித்தனியே பேசப்பட்டுள்ளன. மேலே நோக்கியவாறு வினைப்பயன் பற்றிய எண்ணங்களும் ஆங்காங்கு வெளிப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. இவ்வாறெல்லாம் பேசிய குறள், ஊழ் என்பதால் தனியாக, 'இறைமையுடன் இணைந்த தான ஒரு உலகம் அறம்' – முறைமை – பற்றிச் சிந்தித்துள்ளது என்று கொள்ள அவசியம் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. இராமகிருஷ்ணன் அவர்கள் கூறுவது போல வினைப்பயன் கோட்பாட்டுக்குப் புறம்பான ஒரு Mystic Conception ஆக அதனைக் கொள்வதால் குறளுக்குப் புதிய

பொருள்வளம் சேர்வதாகவும் தெரியவில்லை.

குறள் கூறும் ஊழ் வினைப்பயன் தொடர்பானதல்ல என்று கொள்ளும்போது அந்த ஊழ் அதிகாரம் மனித செயலூக்கத்தைக் கட்டுப்படுத்தும் ஒரு கருத்துநிலையாகவே எல்லைப்பட்டு அமைந்து விடுகிறது. சமுதாய வளர்ச்சிக்குப் பயன்படத்தக்க உள்ளடக்கத்தைப் பெற அது இடமளிக்காது. மாறாக வினைப் பயன் சார்ந்த சிந்தனை எனக் கொள்ளும்போது, அதிலே, "எதிர்காலத்திலாவது தீவினைகள் தவிர்ப்போம், நல்வினை புரிவோம், நற்பயன் பெறுவோம்" என எண்ணுவதற்கு இடம் உண்டாகிறது.

இவ்வாறாகச் சிந்திக்கும்போது வள்ளுவர் ஊழ் என்பதால் ஊழ் வினையே சுட்டினார் எனக் கொள்வதே பொருத்தம் என்பது எமது கருத்தாகும்.

ஊழ் அதிகாரத்திலே அதன் வல்லமைப்பற்றிப் பேசிய வள்ளுவர் வேறு சந்தர்ப்பங்களில், அவ்வல்லமையை மனித முயற்சியால் வெல்ல முடியும் என்ற கருத்தை முன்வைத்துள்ளார். ஆள்வினையுடைமை அதிகாரத்திலே,

ஊழையும் உப்பக்கம் காண்பர் உலைவின்றித்
தாழா துஞற்று பவர் (620) என்ற குறட்பா ஊழ் வல்லமைக்கு நேரெதிரான பொருளைத் தந்து நிற்பது வெளிப்படை. வெவ்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் அமைந்த,

கூற்றம் குதித்தலும் கைகூடும் நோற்றலின்
ஆற்றல் தலைப்பட்ட வர்க்கு (269)
தொட்டனைத் தூறும் மணற்கேணி மாந்தர்க்குக்
கற்றனைத் தூறும் அறிவு (396)

ஆகிய குறள்கள் தவமுயற்சியால் கூற்றுவனையும் வெல்லலாம் எனவும் கல்வி முயற்சியால் அறிவு பெருகும் எனவும் சுட்டுவதன் மூலம் ஆகூழ், போகூழ் என்பவற்றின் அடிப்படைகளை ஆட்டங்காணச் செய்வன என்பது சிந்திக்கத்தக்கது.

அவ்விய நெஞ்சத்தான் ஆக்கமும் செவ்வியான்
கேடும் நினைக்கப் படும். (169)

என்ற குறட்பா நல்லவன் சீரழிவதும் தீயவன் பெருவாழ்வு பெறுவதும் ஆன சமுதாய நிலைமைகளுக்கு வினைப்பயன் கோட்பாட்டில் விடை காண முடியாத வள்ளுவரின் மன ஏக்கத்தை உணர்த்துவது. இதிலே 'நினைக்கப்படும்' என்பதற்குச் சிந்திக்கப்படும் என்பதே நேர்ப்பொருள்.

இதுவரை, மேற்படிநிலைக்குக் காரணம் காணவோ தீர்வு கூறவோ முடியாத நிலை உளது. இனிமேலாவது இது சிந்திக்கப் படவேண்டும். எதிர்காலச்சந்ததி இதனைச் சிந்தித்துத் தீர்வு காணும்.

எனப் பொருள் கொள்வதே இக்குறளுக்குப் பொருந்தும்.

இவற்றையெல்லாம் நோக்கும்போது வள்ளுவர் தாம் கூறிய ஊழ்க்கருத்துடன் தானே முரண்படுகிறார் என்ற எண்ணமே ஏற்படும். இவற்றை முரண்பாடு என்று கூறுவது வள்ளுவருக்கு இழுக்கேற்படுத்தும் எனக் கருதும் அறிஞர்கள் மேற்படி குறட்பாக்கள் அமைந்த சந்தர்ப்ப சூழ்நிலைகளைக் காரணம் காட்டியும், கூறவந்த பொருளை மிகைப்ப

டுத்திப் பேசும் அவரது உத்தியைச் சுட்டியும் அமைதி காண்பர். டாக்டர் எஸ். இராமகிருஷ்ணன் அவர்கள், 'ஊழ் அதிகாரம் செல்வந்தரையும் ஆள்வினையுடைமை என்ற அதிகாரம் பாட்டாளி மக்களையும் நோக்கி அமைந்தன' என நோக்கு நிலைவேறுபாடு காட்டுவதன் மூலம் முரணின்மை சுட்ட முனைகிறார்.[67] அறிஞர் சாமி சிதம்பரனார் அவர்கள்,

> "வள்ளுவர் ஊழை மறுக்கவில்லை, அதனை எதிர்க்க வழிகாட்டுகிறார்"

என்பர்.[68]

இக்கருத்தின் தருக்கரீதியான வளர்ச்சிபோல அமைந்ததான, டாக்டர் இரா. வேலு என்ற ஆய்வாளரின் விளக்கத்தை இங்கு சுட்டி காட்டுவது பொருத்தமாக அமையும்.

> "இந்தியக் கொள்கையான விதிக்கொள்கை சங்க காலச் சமுதாயத்தில் வேரூன்றியிருந்தது. வள்ளுவர் அக்கொள்கையை ஏற்றுக் கொள்கிறார். ஆனால் அதன்விளைவுவாக மக்கள் உள்ளத்தில் சோம்பல் நிலைகொள்வதை அவர் விரும்பவில்லை. அதனால் ஊழையும் ஆழ்வினையால் வெல்ல முடியும் என்ற நம்பிக்கையையும் (கு.620), முயற்சிக்குத் தக மெய் வருத்தம் கூலிதரும் (கு. 619) என்ற குறிக்கோளையும் வலியுறுத்துகிறார்...
>
> ஊழ்க்கொள்கை வள்ளுவரிடம் வன்மைபெறவில்லை. அறத்துப்பாலில் கூறும் கருத்துக்கள் எல்லாம் செயற்பாட்டுக் கொள்கை எனக் கொள்ளல் இயலாது. ஆனால் பொருட்பாலில் விளக்கும் கொள்கைகள் எல்லாம் அரசன் செய்ய வேண்டிய செயல்களை வலியுறுத்துகின்றன. அறத்துப்பால் காலங்கடந்து பயனைக் கொடுப்பது. பொருட்பால் உடனுக்குடன் பயனைத் தருவது."[69]

வள்ளுவரின் ஊழ்ச்சிந்தனை தொடர்பான ஒரு தெளிவான பார்வையை – மதிப்பீட்டை – இந்த ஆய்வாளர் தந்துள்ளார் எனின் மிகையாகாது.

## 5. ஒப்புநோக்கிலே.....

இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றிலே குறிப்பிடத்தக்க ஒருவளர்ச்சிக் கட்டம் என்ற வகையில் இரு முக்கிய ஆக்கங்கள் இதுவரை தனித்தனி நோக்கப்பட்டன. இரண்டுக்கும் உள்ள பொதுவான அடிப்படை அவை நடைமுறை வாழ்க்கையைச் சார்ந்து நின்று அற-ஒழுக்க அடிப்படைகளையும் கடவுட் சிந்தனைகளையும் முன்வைத்தமை ஆகும். அவ்வகையில் அவை தத்துவப் பார்வைகளாகவும் அறநூல்களாகவும் இலக்கியங்களா கவும் கோலம் காட்டின.

பொதுவாக இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றை ஆன்மிகத்துக்கும் உலகாயதத்துக்குமான போராட்ட வரலாறாகக் காண்பது மரபு. ஆன்மீக அணி பிரம்மம் மட்டுமே உண்மை என்ற தீவிரநிலையை நோக்கி வளர்ந்தது. உலகாயதம் உலகம் மட்டுமே உண்மை என்ற நேரெதிர் நிலையில் நின்றது. இவ்விரண்டு அணிகளுக்கு மிடையில் இவற்றின்

சிறப்பான கூறுகளை ஏற்று ஒரு மூன்றாவது அணி உருவாகியது. கடவுள், உயிர், உலகம் என்பவற்றை முரண்பாடின்றி ஏற்றுக் கொண்ட இந்த அணி அறம், ஒழுக்கம் என்பவற்றை இவற்றுடன் இசைவித்தது. இவ்வாறு உருவான அணிக்குத் தலைமை ஏற்றுத் தத்துவத்தளம் அமைத்த பெருமைக்குரிய ஆக்கங்களே கீதையும் குறளும் என்பது நமது சிந்தனைக்குரியது. கீதை வேதமரபின் வாரிசாகவந்து அதனைச் செய்தது. குறள் தமிழ்ப்பாரம்பரியத்தினூடாக வந்து அதனைச் செயற்படுத்தியது. இறைநம்பிக்கை, சேவைமனப்பான்மை, உலகியல் அநுபவங்களை மதித்து ஏற்றல், அறத்தையும் ஒழுக்கத்தையும் வற்புறுத்தல் என்பனவாக இவை ஒருங்கிணைத்த கூறுகளின் இசைவாக்கம் இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றில் தனிக்கணிப்புக்குரியது. இவ்வகையில் இவ்விரு நூல்களும் பதித்துள்ள வரலாற்றுத்தடம் மிக ஆழமானது. இவை இவ்விரண்டின் பொதுமை.

மேற்படி பொதுமைகளுக்குப் புறம்பாக இவ்விருநூல்களும் புலப்படுத்தி நிற்கும் வேற்றுமைகள் பல. கீதை ஒரு சமயநூல் என்ற வகையில் எல்லைப்பட்டு நிற்பது. அது முன்வைத்துள்ள 'சுயநலன்கருதாத செயல்திறன்' என்ற கருத்துநிலை, மக்கள் நலனுக்காகத் தனிமனிதன் தன்னை ஒப்படைக்க வேண்டும் என்றவகையில் அந்நூலில் அமைந்துள்ள தொனிப்பொருள் என்பன எவ்வளவு உயர்ந்தனவாகக் கருதப் படினும் அதன் சமயத்தளம் அதனைப் பொது நூலாகக் கொள்ளமுடியாத வகையில் எல்லைப்படுத்திவிடுகிறது என்பதைக் கவனத்திற்கொள்ள வேண்டியுளது. குறளுக்கு இவ்வகையான சமயஎல்லை இல்லை. அன்பு, அறம் என்பவற்றை மட்டுமே அது தளமாகக் கொண்டதால் மானுடத்தை நேசிக்கும் எவரும் தம்முடைய மனசாட்சியை அதில் தரிசித்து தம் உடைமையாக-உரிமையாக- அதை ஏற்றுக் கொள்ள வாய்ப்பு உளது.

கீதையின் போதனைகள் பொதுநலநோக்கில் கடமையை வற்புறுத்துவன என்று கொள்ளும்போது யாருடைய எத்தகு கடமைகள் என்பதை நுனித்து நோக்கினால் அதன் அடித்தளத்திலே குறிப்பிட்ட வருணச்சார்பு நலன் இருப்பதைத் தெளிவாக இனங்காணலாம். வருண தர்மத்தைப் பாதுகாத்து உயர்வருணத்தினர் தம் உயர்நிலையைப் பேணிக் கொள்வதற்காக ஆக்கப்பட்ட நூல் அது என அந்நூல் புரிந்து கொள்ளப்படுவதைத் தவிர்க்க முடியாது. நால்வருணத்தினரும் தத்தமக்கு விதிக்கப்பட்ட கடமைகளை மீறலாகாது என்பது கீதையிலே (3:35, 18:41–47) வற்புறுத்தப்பட்டமை இங்கு கவனத்திற் கொள்ளத்தக்கது. இன்றைய நோக்கில் கீதையைக் கண்டிப்பவர்களுக்கு அதன் இந்த வருணச்சார்பு என்ற நிலை வாய்ப்பானதொன்றாக உளது. குறளுக்கு இத்தகு பிரச்சினை இலலை. அது தான் எழுந்த காலத்தின் நிலவுடைமைச் சூழலின் உழவுத்தொழில், முடியாட்சிக் கட்டமைப்பு என்பவற்றைச் சார்ந்த நூல் என்பது உணரப்பட்டபோதும் அதன் உள்ளீடு ஒட்டுமொத்தமாக மக்கள் நலன் என்பதை யாரும் மறுப்பதற்கில்லை. இத்தொடர்பிலே அறிஞர் 'ஞானி' அவர்கள் முன்வைத்துள்ள ஒரு மதிப்பீட்டுக் குறிப்பை இங்கு சுட்டுவது பொருத்தமாக அமையும்.

"வள்ளுவர் நூலில் – இன்றைய நிலையிலிருந்து பார்க்கும் போது கடவுள், மேலுலகம், கீழ்உலகம், அறம், மறம், விதி, மன்னராட்சி, படைவல்லமை, துறவு முதலியவை வள்ளுவர் சிந்தனையின் – கருத்தாக்கத்தில் முக்கிய முனைகளாகத் தோன்றும். இவற்றுக்கு எதிரான போக்கும் நூல்முழுவதும் அழுத்தமாக ஓடுவதைக் காணமுடியும். அறத்தின் பால் வள்ளுவர் கொண்ட பற்று, உண்மை பற்றிய தேட்டம் அற்புதமானது. சமூகத்தில் முரண்பாடுகள் முற்றிய நிலையில், ஒரு சமூகம் மாறி இன்னொரு வகைச் சமூகம் ஆதிக்கம் பெறும் நிலையில், சமூகத்தில் முரண்பாடுகள் மிகுவது இயல்பு. இத்தகைய ஒரு சமூகச் சூழலில் வைத்துப் பாரக்கும்போது, வள்ளுவரின் மக்கட்சார்பை, நீதியிடம் கொண்ட பற்றை, அன்பிடம் கொண்ட நேயத்தை நாம் விளங்கிக் கொள்ள இயலும். இன்றைய நிலையிலும் புறக்கணிக்க முடியாத ஆற்றல் இலக்கியம் வள்ளுவர் நூல்."[70]

கீதை, குறள் இரண்டுமே கடவுள் பற்றிப் பேசினாலும் நடைமுறை வாழ்க்கையில் கடவுளுக்குரிய இடத்தைத் தீர்மானிப்பதில் அவை தெளிவாக வேறுபடுவன. குறளைப் பொறுத்தவரை கடவுள் என்பது அன்பு அறம் என்பவற்றுக்குப் பற்றுக்கோடான ஒரு உணர்வுநிலை மட்டுமே. ஆனால் கீதையில் கடவுள்தான் யாவுமே என்ற நிலை காணப்படுகிறது. கடவுளிடம் முழுநிலையில் சரணடைவதே சகல பிரச்சினைகளுக்குமான தீர்வாக அந்நூல் காட்டுகிறது. "நீ உன்னை என்னிடம் தா' எனக் கடவுளே கேட்கிறார் என்பதை முன்னரே அவதானித்துள்ளோம்.

உலகியல் வாழ்க்கையை நியாயப்படுத்திய நூல்களாக கீதை, குறள் இரண்டையும் கருதினாலும் குறளைப் போலக் கீதை வாழ்க்கையை முழுநிலையில் தரிச்சிக்கவில்லை. அது குறிப்பிட்ட ஒரு பிரச்சினையை மையப்படுத்திநின்றே தன் பார்வைக்கு எட்டிய வரையில் நோக்கியது. குறளின் பார்வைப்பரப்பு மிகப்பெரிது. கீதையில், ஒருவர் தமக்குரிய கடமை எது எனத் தீர்மானிப்பதற்கான உரிமை வழங்கப்படவில்லை. கண்ணன் – சமூகநலத்தின் ஒட்டுமொத்தவடிவாக நின்று – கட்டளையிடுகிறான். அர்ச்சுனன் அதனை ஏற்றுக் கொள்கிறான். ஆனால் குறளில் சுயஅறிவைப் பயன்படுத்தித் தனது முடிவுகளை மேற்கொள்ளும் உரிமை புலப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. 'எப்பொருள் யார் யார் வாய்க் கேட்பினும்' அறிவால் மெய்ப்பொருள் காணும்படி அது கூறுகின்றது.

இவை எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக குறளில் காணப்படும் முக்கிய உணர்வோட்டம் சமகால சமுதாயத்தின் ஆதிக்க சார்பான நிலைகளுக்கு எதிரான தெளிவான நிலைப்பாடாகும். நல்லவர் சீரழிவதற்கும் தீயவர் பெருவாழ்வு வாழ்வதற்கும் எது அல்லது யார் காரணம்? இது வள்ளுவருக்கு எழுந்தவினா என்பதையும் இதற்கு விடைகாணும் பொறுப்பை எதிர்காலத் தலைமுறையிடம் அவர் நம்பிக்கையுடன் ஒப்படைக்கிறார் என்பதையும் முன்னரே நோக்கியுள்ளோம். மேலும் வறுமைக்கு இந்த உலகில் இடமிருக்கத்தான் வேண்டுமெனில் அதனைப்

படைத்தவன் கெட்டழிந்து போகட்டும் எனப் பொருள் தரும்,

இரந்தும் உயிர் வாழ்தல் வேண்டின் பரந்த
கெடுக உலகியற்றியான் (1062)

என்ற குறட்பா அன்றைய இந்தியச் சிந்தனைமரபுக்குட் காணப்படும் மனிதநேய உணர்வின் சிகரம் எனலாம்.

# 3
# பக்திநெறியும் தத்துவ விரிவும்

உலகியல் வாழ்க்கையின் தளத்தில் நின்று கடவுள் நம்பிக்கை, அறம், ஒழுக்கம் ஆகியவற்றைப் பேணிக் கொள்வதற்கு வழிகாட்டும் வகையில் கீதை, குறள் என்பன ஆற்றிய பணி முன்னைய இயலில் நோக்கப்பட்டது. இவ்விரு நூல்களும் புலப்படுத்திய சிந்தனைகளுள் கீதையும் அதனை உள்ளடக்கிய புராண இதிகாசமரபும் சார்ந்த சிந்தனைகளே அடுத்து வரும் காலப் பகுதிகளின் வரலாற்றுச் செல்நெறியில் தனிக் கவனம் பெறத் தொடங்கின. கடவுள் நம்பிக்கை, அதனோடொட்டிய வழிபாட்டு முறைமைகள் என்பன முதன்மைபெறலாயின; அன்பு, அறம் ஒழுக்கம் என்பன மேற்படி கடவுள் நம்பிக்கையின் துணைக்கூறுகளாயின. இவையனைத்தையும் சாதாரண பொதுமக்களின் அன்றாட வாழ்வில் இணைக்கும் முயற்சிகள் திட்டமிட்டு மேற்கொள்ளப்பட்டன. இவ்வாறான முயற்சிகளை முன்னெடுக்கும் வகையில் உருவானதே பக்தி இயக்கம். தமிழ்நாட்டில் கி.பி. 6 ஆம் நூற்றாண்டில் உருவான இவ்வியக்கம் ஏறத்தாழ 300 ஆண்டுகள் தொடர்ந்து செயற்பட்டதன் மூலம் தென்னாட்டின் சமூக வாழ்க்கையில் மாற்றங்களை விளைவித்தது. சமயம் வாழ்க்கையின் உட்பொருளாயிற்று. சமய உண்மைகள் தொடர்பான பன்முகச் சிந்தனைகள் உருவாகி வளர்ந்தன. இவற்றால் தத்துவ நோக்குகள் விரிந்தன. இவற்றை இங்குச் சுருக்கமாக நோக்கலாம்.

## 1. பக்தி இயக்கத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும்

வேதஇலக்கியத்திலே கடவுள் மீது கொண்ட அன்புணர்வாகப் புலப்படத் தொடங்கிய பக்தியானது கீதையிலே முழு ஒப்படைப்பாக எய்திய வளர்ச்சியைக் கடந்த இயலில் அவதானித்தோம். தனிமனிதனுக்கும் கடவுளுக்கும் இடையிலான இந்த உணர்வானது ஒரு மக்களியக்கமாகப் பரிணாமம்பெற்ற நிலையே பக்தி இயக்கமாகும். இவ்வாறான இயக்கம் தமிழ்நாட்டிலே கி.பி.6 ஆம் நூற்றாண்டை அடுத்து தோற்றம் பெறலாயிற்று. சைவம், வைணவம் ஆகிய சமயங்கள் இதற்கு மூலநிதிகளாக அமைந்தன. தமிழகத்தின் பல்வேறு கிராமப்புறங்களை நோக்கி நடைப்பயணம் மூலம் முன்னெடுக்கப்பட்ட இப் பேரியக்கம் அவ்வப்பிரதேச மக்களது பாரம்பரிய நம்பிக்கைகள், வாழ்க்கைமுறை, கலையுணர்வுகள் முதலியவற்றில் புராண - இதிகாச மரபுசார்ந்த எண்ணக் கருக்களை விதைத்தது; அவற்றின் மூலம் வாழ்க்கையின் நோக்கும் போக்கும் தொடர்பாக புதிய விளக்கங்களை முன்வைத்தது. இவற்றின் மூலம், உலகியல் ஈடுபாடுகளைமட்டுமே முதன்மைப்படுத்திநின்ற தமி

மூர் சமூகமானது சமயச்சார்பு கொள்வதான வரலாற்றுத் திருப்பம் நிகழலாயிற்று. இதற்கான சமூகச் சூழல் இங்கு கவனத்துக்குரியதாகி றது.

தமிழகத்திலே திருக்குறளுக்கு முற்பட்ட காலப் பகுதியிலேயே வேத மரபுச் சிந்தனைகள், சமணம், பௌத்தம், ஆசீவகம் என்பன பரவத் தொடங்கிவிட்டன என்பதை முன்னரே நோக்கியுள்ளோம். இவற்றுள் சமணம், பௌத்தம் என்பன கி.பி. 3 ஆம் 7 ஆம் நூற்றாண் டுகளுக் கிடைப்பட்ட காலப்பகுதித் தமிழகத்தில் செல்வாக்குப் பெறுவ தற்கு ஏற்ற சூழ்நிலை அமைந்திருந்தது. சங்ககாலத்தில் அடிக்கடி நிகழ்ந்த போர்களாலும், பரத்தையொழுக்கம் முதலிய சமூகக் குறைபா டுகளாலும் சீரழிவை நோக்கிநின்ற சமுதாயத்திற்கு, சமணரும் பௌத் தரும் முன்வைத்த நிலையாமை, பற்றறுத்தல் ஆகிய உணர்வு நிலைகளும் அவர்கள் மேற்கொண்டிருந்த புலனழுக்கற்ற வாழ்நெறியும் உடனடி தீர்வுகளாயின. சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை ஆகிய காப்பியங்களும் நாலடியார், சிறுபஞ்சமூலம் ஏலாதி முதலிய கீழ்க்கணக்கு அறநூல்களும் மேற்படி சமயங்கள் சமுதாய நோய்க்கு மருந்தாகத் திகழ்ந்தவற்றை உய்த்துணரவைப்பன.

மேற்படி காலப்பகுதியின் அரசியற் சூழலும் மேற்குறித்த சமயங் களின் செல்வாக்கு அதிகரிக்கத் துணை புரிவதாகவே அமைந்திருந்தது. குறிப்பாக கி.பி. 3ஆம் நூற்றாண்டின் பின்னர் தமிழ் மூவேந்தராட்சி முடிவுக்கு வந்தபோது களப்பிரர் என்ற பெயரில் தமிழகத்தில் ஆதிக்கம் பெற்ற ஆட்சியாளர் பௌத்தமதம் செல்வாக்குப் பெறத் துணைநின் றோராகவே உய்த்துணரப் படுகின்றனர். கி.பி. 5 ஆம் நூற்றாண்டளவில் சோழ நாட்டுப் பகுதியில் ஆட்சிபுரிந்த 'அச்சுத விக்கந்தன்' என்ற களப்பிர மன்னனின் புகழை 'விநயவினிச்ச' என்ற பௌத்த நூல் பேசுகிறது. இந்நூலின் ஆசிரியரான 'புத்ததத்தர்' என்பார் 'அபிதம்மா வதாரம்' என்ற பௌத்த நூலையும் இயற்றியுள்ளார். இந்நூல் அக்கா லப் பகுதியில் காவிரிப்பூம்பட்டினத்தில் அமைந்திருந்த பௌத்த விகா ரைகள் பற்றிய தகவல்களைத் தருகிறது. இக்காலப்பகுதியில் காஞ்சிபு ரத்தில் ஆட்சிபுரிந்த பல்லவ மன்னர்களுள் 'புத்யங்குரன்', 'விஜயபுத்த வர்மன்' ஆகியோர் பௌத்தமதசார்பினராகவேஅறியப்படுகின்றனர்.[1] மணிமேகலையில் நிகழும் சமயவாதம் (சமயக் கணக்கர் தந்திறம் கேட் டகாதை) அக்காலப்பகுதித் தமிழகத்தில் பௌத்தம் பிறதத்துவங்களு டன் போரிட்டு வெல்லும் முனைப்புடன் திகழ்ந்தமையை உணர்த்துவ தாகும். இவற்றை நோக்கும்போது, கி.பி. 5 ஆம் நூற்றாண்டளவில் தமிழகத்தில் பௌத்தம் பெற்றிருந்த செல்வாக்கு புலனாகின்றது.

கி.பி. 6 ஆம் 7 ஆம் நூற்றாண்டுகள் சமணம் உயர்நிலை பெற்ற காலப்பகுதி எனலாம். குறிப்பாக 7 ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் ஆட்சிபுரிந்து பல்லவ மன்னனான மகேந்திரவர்மனும் அந்நூற்றாண் டின் நடுப்பகுதியில் ஆட்சிபுரிந்த பாண்டிய மன்னனான கூன்பாண்டி யனும் (பின்னாளில் நின்றசீர்நெடுமாறன்) தம் வாழ்நாளின் முற்பகுதி யில் சமண சமயத்தராகவே திகழ்ந்தனர் என்பது நமது கவனத்துக்குரி யது. இவ்வகையில் கி.பி. 7 ஆம் நூற்றண்டின் முற்பகுதியில் தமிழகத்தின்

பெரும்பகுதி சமணசார்பான ஆட்சியதிகாரத்துக்கு உட்பட்டிருந்தமை தெளிவு.

இவ்வாறு சமண, பௌத்த சமயங்கள் தமிழ்நாட்டின் அதிகார நிலையில் செல்வாக்குப்பெற்றிருந்த சூழலில் வேதமரபுசார் சிந்தனைகளும் மக்கள் மத்தியில் படிப்படியாகச் செல்வாக்குப் பெறத் தொடங்கின. தமிழரது பாரம்பரிய தெய்வவழிபாடுகள் புராண இதிகாச மரபுக் கதைகளின் தொடர்பால் புதிய தோற்றங்களை எய்தத் தொடங்கின. தமிழ்க் கடவுளான முருகனும் அவனது அன்னை எனக் கருதப்படும் கொற்றவையும் முறையே புராண தெய்வங்களான குமாரன், பார்வதி என்பாரோடு இணைந்து புதுப்பொலிவெய்திய காலப்பகுதி இது. பாரம்பரிய வெறியாட்டு முதலிய வழிபாடுகள் நிகழ்ந்த சூழல்களில் பிராமணர்களின் மந்திரங்களுடன் கூடிய பூசைவழிபாடு இடம்பெறத் தொடங்கியது. திருமுருகாற்றுப்படை, பரிபாடல் ஆகிய நூல்களில் இத்தகு மாற்றங்களை அவதானிக்கலாம்.

இவ்வாறு பல்வேறு மதங்களும் தத்தம் செல்வாக்கைப் பரப்பி வந்த ஒரு சூழலில்தான் திருக்குறளின் அன்பையும் அறத்தையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட வாழ்வியல் நோக்கு முன்வைக்கப்பட்டிருந்தது. அந்நோக்கு மனிதநேய அடிப்படையில் மிக உயர்வானதாகக் கருதப்பட்டதாயினும் சிந்தனையாளர் மட்டத்தில் பேணப்பட்டு வந்த ஒன்றாகவே தெரிகிறது. ஏனைய (சமயசார்பான) சிந்தனைகளே சமூகத்தின் பலநிலை மக்களதும் செல்வாக்கைப் பெறப் போட்டியிடலாயின. இப்போட்டியில் சைவ, வைணவ சமயங்கள் வெற்றி பெற்ற வரலாறே பக்தி இயக்கத்தின் வரலாறு ஆகும். இவ்வாறு இவை வெற்றி பெற்றமைக்கான காரணிகளில் முக்கியமான சிலவற்றை இங்கு நோக்குவது அவசியம்.

சமணம், பௌத்தம் ஆகிய இரண்டும் வாழ்க்கையைத் துன்பியலாக நோக்குபவை என்பதும், வாழ்க்கைக்கும் புறம்பே நின்று அதனை அவதானிப்பவை என்பதும் முன்னரே நோக்கப்பட்டன. இதனால் இவை நோயுற்ற சமுதாயத்துக்கான மருந்தாக சிலகாலம் செல்வாக்குப் பெற்றிருக்கத் தக்கனவேயன்றி உலகியலைத் துய்த்து வாழவிரும்பும் சமுதாயத்துக்கான உணவாக – உணர்வாகத் – திகழவல்லன அல்ல என்பது தெளிவு. எனவே சங்ககால இறுதியில் தமிழ்நாட்டுச் சமுதாயம் சீர்குன்றி நின்றவேளை இவற்றின் நிலையாமை, பற்றறுத்தல் ஆகிய சிந்தனைகள் அதற்கு அவசியமாயிற்று. எனினும் தொடர்ந்து உலகியலைச் சுவைத்து வாழும் நோக்குக்கு இவை துணைபுரியக் கூடிய நிலையில் இருக்கவில்லை. மேலும் சமணத்தின் கடுமையான நோன்புகள் மக்களைக் கவரத்தக்கனவல்ல என்பது ஈண்டு குறிப்பிடத்தக்கது. வேத மரபுசார் சமய சிந்தனைகள் வாழ்க்கையின் உள்ளே நின்று அதனை நோக்கியவை என்ற வகையில் வாழ்க்கைப் பிரச்சினைகள் பலவற்றுக்கும் அமைதி காணத்தக்க கோட்பாடுகளை வளர்த்து வந்தவையாகும். இதனால் மக்கள் தத்தம் இயல்புக்கேற்பக் கடைப்பிடிக்கத் தக்க நெகிழ்தன்மையை இவை கொண்டிருந்தன. இதனால் பாரம்பரிய நம்பிக்கைகள் வழிபாட்டுமுறைகள், வாழ்க்கைமுறை என்பவற்றோடு இணைந்து இசைவுபெறுவதற்கான வாய்ப்பை இச்சமய நெறிகள்

கொண்டிருந்தன. வட இந்தியாவின் பல்வேறு இனக் குழுவினரின் நம்பிக்கைகளுடனும் தமிழ்நாட்டின் பாரம்பரிய நம்பிக்கைகளுடனும் இவை இணைந்து வளர்ந்த வரலாறு இதற்குச் சான்றாகும்.

மேலும், சமணம், பௌத்தம் என்பன சுட்டும் ஆன்ம விடுதலைகள் முறையே அறிவுநிலை, நிர்வாணம் என்பனவாகச் சுட்டப்படுவன. இவற்றை எய்துதற்குக் கடும்நோன்பு, பற்றறுத்தல், என்பன அவசியம். ஆனால் ஆகமங்கள், புராண–இதிகாசக் கதைகள் என்பவற்றினூடாக வேதமரபுசார் சமய நிலைகள் சுட்டும் வீடுபேறானது பேரின்பமயமானது எனக் கற்பனை செய்யப்படுவது. இதனை எய்த பக்தி என்ற அன்புநிலை ஒன்றே முக்கியம். அறம், ஒழுக்கநிலைகள் முதலிய தகுதிப்பாடுகள் துணைக்கூறுகள் மட்டுமே என்பது புராண – இதிகாசக் கதைகள் தரும் செய்தி. பகவத்கீதையில் 'நீ உன்னை என்னிடம் தருவாயாக' எனக் கண்ணன் அழைப்பதில் இதன் தொனியை உணரலாம். இவ்வாறான நிலை சராசரி மனிதனை சமணம், பௌத்தம் என்பவற்றை விட சைவம், வைணவம் என்பவற்றை நோக்கியே செலுத்த வல்லது என்பது தெளிவு.

எனவே சமணம், பௌத்தம் என்பவை அரசியல் ஆதிக்கம், தர்க்கவியலாளர் மட்டத்திலான மதிப்பு என்பவற்றை எய்தியிருந்தாலும் சராசரி பொது மனிதனுக்குரியனவாக அன்று திகழ்ந்தனவா என்பது ஐயமே. அதற்கான வாய்ப்புக் கொண்டிருந்தவை வேதமரபுச் சமயநெறிகள் மட்டுமே எனில் தவறாகாது. இவ்வாறான வாய்ப்புக் கொண்டிருந்த வேத மரபுச் சமய நெறிகளை – குறிப்பாகச் சைவத்தையும் வைணவத்தையும் – அந்நிலைக்கு இட்டுச் செல்வதற்கு மேற்கொள்ளப்பட்ட மக்களியக்கமாகவே பக்திஇயக்கம் அமைந்தது. இறைவன் மீதான ஆழ்ந்தபற்றுறுதி, அதற்காக எதையும் தியாகம் செய்யவல்ல மனப்பக்குவம் என்பன இவ்வியக்கத்தின் அடிநிலைக் கூறுகள். இவற்றை மக்கள் மத்தியில் எடுத்துச் சொல்வதன்மூலம் வாழ்க்கைக்கு ஒரு உயரிய குறிக்கோளைக் கற்பிப்பது இதன் செயன்முறையாகும். இவற்றை உணர்வுபூர்வமாகப் பேணி நின்றவர்கள் என்ற வகையிலும் மக்கள் மத்தியில் எடுத்துச் சொல்வதில் முன்னின்றுழைத்தவர்கள் என்ற வகையிலும் நாயன்மார்கள், ஆழ்வார்கள் ஆகியோர் ஆற்றிய பணி தனிக் கணிப்புக்கு உரியது.

### 1.1. நாயன்மார், ஆழ்வார் பணிகள்

தமிழகத்தில் பக்தியியக்கம் நடைபெற்ற ஏறத்தாழ 300 ஆண்டுக் காலப் பகுதியில் (கி.பி. 600–900) அதிற் பங்கு கொண்ட சிவனடியார்களும் திருமாலடியார்களும் பெருந்தொகையினர். இவர்களுள் தலைநின்ற – செயற்கரிய செய்த – பெரியோரை முறையே நாயனார், ஆழ்வார் எனச் சிறப்புப் பெயர்களாற் சுட்டினர். நாயன்மார் தொகை 63 எனவும் ஆழ்வார் 12 வர் எனவும் கொள்வது பொதுவழக்கு. சுந்தரமூர்த்தி நாயனாரின் 'திருத்தொண்டத்தொகை'ப் பட்டியலில் இடம் பெறாத மாணிக்கவாசகரையும் சேர்க்க நாயன்மார் 64வர் எனக் கொள்ளவேண்டியுளது. திருத்தொண்டத்தொகைப் பட்டியலில்

தொகையடியார் என 9 வகையினர் பற்றிய தகவலும் உளது. மேற்சுட்டிய நீண்டகாலப் பகுதியில் பக்திப் பணிக்கு செயற்கரிய பங்களிப்புக்கள் செய்தோர் தொடர்பாக பேணப்பட்ட தகவல்களின் அடிப்படையிலேயே மேற்படி பட்டியல்கள் அமைந்துள்ளன எனலாம்.

நாயன்மார்களுட்பலர் தம்மளவில் பக்திநிலையில் தலைநின்றோர்; செயற்கரிய தியாகங்களை மேற்கொண்டோர். குறிப்பாக கண்ணப்பர், சிறுத்தொண்டர், திருநீலகண்டர் முதலியவர்களது செயற்பாடுகள் பக்திநிலையின் சிகரங்களாகப் பேசப்படுவன. கண்களை வழங்குதல், பிள்ளைக்கறிசமைத்தல், இளமைக்கால வேட்கைகளைத் துறத்தல் என்பனவாக இவர்களின் செயற்கருஞ்செயல்கள் அமைந்தன எனப் பெரியபுராணம் கூறும். சைவத்தின் பெருமையைக் கூறவந்த ஒரு இலக்கியம் என்ற வகையில் அந்நூல் தரும் செய்திகளை முற்றுமுழுதான உண்மை வரலாறாக கொள்வது சாத்தியமில்லை. சமயநோக்கிலான புனைந்துரைகளையும், பௌராணிகத்தன்மையான அற்புதச் செய்திகளையும் அது கொண்டிருப்பதாக விமர்சிக்க இடமுளது. எனவே கண்ணப்பர், சிறுத்தொண்டர் முதலியோர் பற்றிய செய்திகள் இலட்சியமயப்படுத்தப்பட்டவை என்று கருதலாம். பக்தியுணர்வின் பேரெல்லையைப் பற்றிய அக்கால சிந்தனைகளை இவை உணத்துவன என்பதில் ஐயமில்லை.

நாயன்மார்களுள் ஒருவகையினர் தம்மளவில் பக்தர்களாகத் திகழ்ந்ததோடு மட்டுமன்றி அவ்வுணர்வைப் பாடல் வடிவில் வெளிப்படுத்தியவர்களுங்கூட. காரைக்காலம்மையார், திருநாவுக்கரசர், திருஞான சம்பந்தர், சுந்தரர், மாணிக்கவாசகர், சேரமான்பெருமாள் நாயனார் முதலியவர்களை இவ்வகையிற் சுட்டலாம். இவர்களுள் அம்மையார், சேரமான் ஆகியவர்கள் தவிர ஏனைய நால்வரும் பக்தியியக்கத்தை மக்கள் மத்தியில் எடுத்துச் சென்றவகையில் அவ்வியக்கத்தைச் செயற்படவைத்த செயல்வீரருமாவர். தமிழ்நாட்டின் பல்வேறு ஊர்களுக்கும் நடைப்பயணம் மேற்கொண்ட இவர்கள் பக்தி உணர்வையும் அதற்குத் தூண்டுகருவிகளான ஆகம-புராண-இதிகாசச் செய்திகளையும் பண்ணமை பாடல்களாற் பரப்பியவர்கள்; மக்கள் வாழ்க்கையில் சமய உணர்வை இணைத்தவர்கள்.

இவ்வாறு பக்தி இயக்கத்தை மக்கள் முன் எடுத்துச் சென்றவர்களுள் முதல்வர் என்ற பெருமை முதியவரான திருநாவுக்கரசருக்கு உரியது. இவரது காலம் கி.பி. 580-660 எனப் பொதுவாகக் கருதப்படுகின்றது. இளமையிற் கல்விநோக்கில் சமணம் சார்ந்து கற்றுவல்லவரான இவர் அச்சமயத்தில் ஆசாரியரகாகத் திகழ்ந்தபின்னர் சைவத்துக்கு மீண்டவர் என்பது பெரியபுராணம் தரும் வரலாறு. அவ்வாறு மீண்ட இவர் மீது சமணர், அரச ஆதரவுடன் பல கொடுமைகளை மேற்கொண்டனர். இவர் சைவத்தின் பாற் கொண்டிருந்த பற்றுறுதி குலையாமல் அவையனைத்தையும் சகித்து உயிர்பிழைத்தார்; அதன்மூலம் சைவத்தின் பெருமையை உலகு உணரச் செய்தார்; தன்னைத் தண்டித்த சமணசார்பான மன்னனை (1ஆம் மகேந்திரவர்ம பல்லவன் கி.பி. 600 – 630) சைவனாக மாறவைத்தார்; தமிழகத்தின் பல ஊர்களுக்கும் நடைப்பய

ணம் மேற்கொண்டு 'தமிழோடிசைபாடும்' பணியும் உழவாரத் திருப்ப ணியும் புரிந்தார்; சிவனருளால் பல அற்புதங்கள் செய்தார். இவை மேற்படி பெரியபுராணத்தின் மூலம் அறியப்படும் நாவுக்கரசரின் வர லாற்றுச் சுருக்கம். இவருடைய வாய்மொழிகளாக இன்று எமக்குக் கிடைப்பன 12 திருமுறைத் தொகுப்பில் 4ஆம் 5ஆம் 6ஆம் திருமுறை களாகும்.

சமணரின் கொடுமைகட்குப் பணியாது நாவுக்கரசர் காட்டி நின்ற வீரம் தமிழர் வரலாற்றிலேயே போற்றிப் புகழப்படும் சிறப்புக்கு ரிய தொன்றாகும். அரச படைகள் கைது செய்ய வந்த போது அவர்களுக்கு முன்னால் நேர்நின்று,

"நாமார்க்குங்குடியல்லோம் நமனையஞ்சோம்...." என ஒலித்த எழுச்சிக்குரல் (சட்டமறுப்புக்குரல்) அன்றைய தமிழகத்தின் சைவ நம்பிக்கையாளரின் ஒட்டுமொத்தமான உணர்வெழுச்சியின் வெளிப்பா டாகவே அமைந்தது; இன்றும் கூட (சமயங்கடந்த நிலையில்) விடுத லைக்குப் போராடும் அனைவரும் ஒலிக்கும் தன்மானக் குரலாக பயில் கிறது; சமத்துவம் சமதர்மம் என்பவற்றின் தாரகமூலமந்திரமாகவும் திகழ்கின்றது. சமணர் இழைத்த துன்பங்களை அவர் தாங்கிக் கொண்ட விதம் கொள்கைப் பிடிப்புள்ள ஒரு அறப் போராளியாக அவரைக் காட்டி நிற்பது. ஊர்கள் தோறும் அவர் மேற்கொண்ட நடைப்பயணம் ஒருபெரும் மக்களியக்கத்தைக் கட்டியெழுப்பும் திட்டமிட்ட செயற்பா டாகும். இசைப் பாடல்கள் மூலம் மக்களுக்கு இறையுணர்ச்சியை ஊட்டவும் உழவாரப்பணிமூலம் ஆலயத் தொண்டின் மீது ஈடுபாட்டை ஏற்படுத்தவும் அவர் விழைந்தமையை உய்த்துணர முடிகிறது.

நாவுக்கரசருக்கு முன்பே இவ்வாறான பணிகளுக்குக் கால்கோள் கள் இடப்பட்டுவிட்டன என்பது இங்கு சுட்டிக் காட்டப்பட வேண்டி யதாகும். குறிப்பாக நாவுக்கரசருக்கு முற்பட்டவராகக் கருதப்படும் காரைக்காலம்மையாரே சைவத் தமிழ்ப் பக்திப்பாடல் மரபுக்குத் தோற் றுவாய் செய்தவராவர். இவர் பாடிய அற்புதத் திருவந்தாதி, திருவி ரட்டை மணிமாலை, திருவாலங்காட்டு மூத்த திருப்பதிகங்கள் என்பன இவ்வகையில் முதல் முயற்சிகளாகக் கொள்ளப்படுவன. அவ்வாறே நாவுக்கரசருக்கு முற்பட்டவர்களாகக் கருதப்படும் நமிநந்தி, தண்டியடி கள், மூர்த்தி ஆகிய நாயன்மார்கள் முறையே திருவிளக்கிடல், திருக்கு ளம் புதுப்பித்தல், சந்தனம் அரைத்துக் கொடுத்தல் ஆகிய ஆலயத்திருப் பணிகளை (சமணரது எதிர்ப்பு, பரிகசிப்பு என்பவற்றுக்கு மத்தியில்) மேற்கொண்டனர். இவ்வாறு தமக்கு முன்னரே தமிழகத்தின் சிலபகுதி மக்கள் மத்தியில் கருக்கொண்டிருந்த சைவ பக்திச் செயற்பாடுகளை உரியவாறு பரந்த சமூகமட்டத்துக்கு எடுத்துச் சென்றவர் என்றவகை யில் நாவுக்கரசர் வரலாற்று முக்கியத்துவமுடையவராகிறார். இவ்வாறு இவர் மேற்கொண்ட இப்பேரியக்க முயற்சியை அடுத்த கட்டத்துக்கு வளர்த்தெடுக்கும் ஒருவராகவே திருஞானசம்பந்தமூர்த்தி நாயனார் பக்தி இயக்க அரங்கில் அறிமுகமாகிறார்.

நாவுக்கரசர் சைவத்துக்கு மீண்டதும் மகேந்திரவர்மனைச் சைவ னாக மாற்றியதுமான நிகழ்ச்சிகள் ஏறத்தாழ கி.பி. 620 அளவில்

நிகழ்ந்திருக்கலாம் என ஊகிக்கலாம். (அம்மன்னனாட்சி 630 இல் முடிவடைகிறது) திருஞானசம்பந்தர் காலம் கி.பி. 640–656 என பொதுவாக ஊகிக்கப்படுகின்றது. இவரால் சமணத்தினின்று சைவத்துக்கு மீட்கப்பட்ட கூன்பாண்டியனாகிய நின்றசீர்நெடுமாறன் காலம் கி.பி 640–680 என்பது வரலாற்றாய்வாளர் பலருக்கும் ஒப்பமுடிந்த கருத்தாகும். எனவே நாவுக்கரசர் முன்னின்று நடத்திய பக்தி இயக்கத்தில் ஏறத்தாழ 25 ஆண்டுகளின் பின்னர் வந்து கலந்து கொண்டு அதனை முன்னெடுத்துச் செல்பவராகவே சம்பந்தர் திகழ்கிறார். இவரும் நாவுக்கரசரைப் போலவே ஊர் தோறும் சென்றார்; பண்கனிந்த பாடல்களால் சிவன் புகழை ஏத்தினார். நாவுக்கரசர் வடதமிழகத்தில் பல்லவ மன்னனை மதமாற்றம் செய்ததைப் போல இவர் தென் தமிழகத்தில் பாண்டியமன்னனை மதம் மாறவைத்தார். இவை இவ்விருவரதும் இயக்கச் செயற்பாட்டின் பொதுப் பண்புகள். ஆயினும் இயக்கத்தை வழி நடத்திய ஆளுமைகளில் இவர்கள் குறிப்பிடத்தக்க அளவு வேறுபட்டு நின்றனர்.

நாவுக்கரசர் மேற்படி இயக்கத்திலே ஒரு தொண்டர் என்ற நிலையில் செயற்பட்டவர். சமண சமயத்துக்குச் சென்று மீண்டவர் என்ற வகையிலே சைவ உலகிலே தமக்கு அங்கீகாரம் கிடைக்குமா என்ற தாழ்வுணர்ச்சி அவருக்கு இருந்தமையை அவரது பதிகங்களில் உணர முடிகிறது. எனவே இயக்கத்தின் தலைமைத் தகுதிக்கு அவர் ஆர்வம் கொண்டிருந்ததாகத் தெரியவில்லை. அவர் தாங்குகின்ற உழவாரம் என்ற கருவியும் தொண்டின் சின்னமாகவே அமைந்துள்ளமை கவனித்தற்குரியது. ஆனால் சம்பந்தர் இயக்கத்தின் தலைவராகவே செயற்பட்டார். அத்தகுதி தமக்கு முழுமையாக உளது என நம்பினார். தமது பதிகங்களின் ஈற்றில் அவர் தமது தலைமைத் தகுதியை வெளிப்படையாகவே சுட்டியுள்ளார். 'காழியர்கோன்', 'தமிழ்வல்லஞானசம்பந்தன்' முதலிய தொடர்களால் தம் தகுதி ஆற்றல் என்பவற்றைச் சுட்டிய அவர், சில சந்தர்ப்பங்களில் 'ஆணை நமதே' எனக் கட்டளையிடும் பாங்கிலும் செயற்பட்டவர். அவரது வாய்மொழிகளாக அமையும் முதல் மூன்று திருமுறைகளின் பதிகங்களில் இப்பண்புகளை விரிவாக அவதானிக்க முடியும். மேலும் நாவுக்கரசர் சமணரின் கொடுமைகளைச் சகிப்புத்தன்மையால் வென்றார். ஆனால் சம்பந்தர் பாண்டிய நாட்டிலே சமணருடன் நேருக்குநேர் போராடி – பாண்டியனது நோய் குணப்படுத்தியமை, அனல்வாதம், புனல்வாதம் ஆகிய செயற்பாடுகள் என்பவற்றினூடாக – வெற்றி பெற்றவர். அத்துடன் புத்த மதத்தினரையும் தோற்கடித்தவர். இவை நாவுக்கரசர், சம்பந்தர் இருவரின் ஆளுமை, அணுகுமுறை என்பவற்றுக்கிடையேயான வேறுபாடுகளைத் தெளிவுபடுத்துவன.

இவ்வாறு இவர்களிருவரும் மேற்கொண்ட பக்தி இயக்கப் பணியைத் தொடர்ந்து மேற்கொள்ள முன்வந்தவர் சுந்தரமூர்த்தி நாயனார். கி.பி. 8ஆம் அல்லது 9ஆம் நூற்றாண்டினராகக் கருதப்படும் இவர் மேற்படி இருவரும் சென்ற பாதையிலேயே தானும் செல்வதாகக் கூறிக் கொண்டவர்; அவர்களைப் போலவே ஊர்தோறும் நடைப்பயணம்

மேற்கொண்டவர்; சிவன் புகழைப் பண்ணோடு பாடிப் பரவியர். சிவன் புகழைப் பாடுவதோடு அமையாமல் சிவனடியார் புகழையும் பாடமுற் பட்டவகையில் மேற்படி இருவரிலிருந்து இவர் குறிப்பிடத்தக்க அளவு வேறுபட்டவராகிறார். இவ்வகையில் இவர், தமக்குச் சமகாலத்திலும் முன்னரும் வாழ்ந்த சிவனடியார்களுக்குத் தன்னை அடியவனாகக் கரு திப் பாடிய 'திருத்தொண்டத்தொகை' என்ற பதிகம் நாயன்மார் வர லாறு தொடர்பான முதலாவது தகவல் சான்றாகும். பிற்காலத்தில் சேக்கிழார் பெரியபுராணம் இயற்றுவதற்கு இது அடிப்படையாக அமைந்தது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இவ்வகையில் சுந்தரமூர்த்தி நாயனார் ஒரு வரலாற்றாய்வாளனுக்குரிய பணியையும் ஆற்றியுள் ளமை தெளிவாகிறது.

சுந்தரருக்குப் பின் பக்தி இயக்க வரலாற்றில் அறிமுகமாகும் மாணிக்கவாசகர் மேற்படி மூவரையும் விட அனுபவ நிலையில் வேறு பட்டு உயர்ந்து நின்றவர். மேற்படி மூவரும் இறையருளை நாடி நின்றவர்கள். ஆனால் மாணிக்கவாசகர் அந்த அருளைப் பெற்றுத் திளைத்தவர். அந்த அனுபவத்தைச் சொற்களில் வடித்ததன்மூலம் தமி ழுக்குப் பக்தியின் மொழி என்ற பெருமையை ஈட்டிதந்தவர்.

அன்பினால் அடியேன் ஆவியோ டாக்கை
ஆநந்த மாய்க்கசிந் துருக
என்பரமல்லா இன்னருள் தந்தாய்
யானிதற் கிலனோர் கைம் மாறே
முன்புமாய்ப் பின்பும் முழுதுமாய்ப் பரந்த
முத்தனே முடிவிலா முதலே
தென் பெருந் துறையாய் சிவபெருமானே
சீருடைச் சிவபுரத் தரசே.

தந்ததுன் தன்னைக் கொண்டதென் தன்னைச்
சங்கரா யார்கொலோ சதுரர்?
அந்த மொன்றில்லா ஆனந்தம் பெற்றேன்
யாதுநீ பெற்ற தொன் றென் பால்?
சிந்தையே கோயில் கொண்ட எம் பெருமான்
திருப் பெருந் துறையுறை சிவனே?
எந்தையே ஈசா உடலிடங் கொண்டாய்
யானிதற் கிலனோர் கைம் மாறே.[2]

ஆகிய பாடல்கள் அவரது மேற்படி அனுபவத்தின் வெளிப்பாடு கள். இத்தகு பக்தியனுபவம் திருவாசகப்பாடல்கள் பலவற்றிலும் செறிந்து காணப்படுகின்றது.

முதல் மூவரைப் போலவே ஊர்தோறும் நடைப்பயணம் மேற் கொண்ட இவர் ஆங்காங்கு பதிகங்கள் பாடிய முறையிலும் மேற்படி மூவரிலிருந்தும் குறிப்பிடத்தக்க அளவு வேறுபட்ட அணுகு முறையைக் கையாண்டார். பொதுவாக அவ்வவ்வூர்களிற் கோயில் கொண்ட இறை வனைப் பாடுவதே மூவரும் மேற்கொண்ட நடைமுறையாகும். விதிவி லக்கான சில பதிகங்களும் உள. ஆனால் மாணிக்கவாசகர் அவ்வவ்வூர்

மக்களின் பழக்கவழக்கங்கள், விளையாட்டுக்கள் முதலியவற்றை அவ தானித்தவர்; அவற்றிலே அம்மக்கள் பாடும் வாய்மொழிப் பாடல்களில் சிவபிரானின் அருட்சிறப்பை உட்பொருளாக்கும் அணுகுமுறையைக் கையாண்டுள்ளார். இவ்வகையில் இவர் பாடிய 'திருவெம்பாவை', 'திருவம்மானை', 'திருப்பொன்னூசல்', 'திருப்பூவல்லி', 'திருச்சாழல்' முத லிய பாடற் பகுதிகள் குறிப்பிடத்தக்கன. இவை மக்களின் அனுபவத் துக்குள்ளே சைவ சமயத்தை இட்டுச்செல்லும் முயற்சிகளாகும்.

நாயன்மார்கள் சைவ பக்தியியக்கத்தை கட்டியெழுப்பிய காலப் பகுதியிலேயே ஆழ்வார்களும் வைணவ பக்தியியக்கத்துக்குக் கால்கோள் இட்டனர். ஆழ்வார்களுள் முதல் மூவர் எனச் சிறப்பாகப் பேசப்படும் பொய்கையாழ்வார், பூதத்தாழ்வார், பேயாழ்வார் ஆகிய மூவரும் கி.பி. 6 ஆம் நூற்றாண்டில் காரைக்காலம்மையாருக்குச் சமகாலத்தில் வாழ்ந் தோராகக் கொள்ளப்படுகின்றனர். அம்மையார் சிவபிரான்மீது அற்பு தத்திருவந்தாதி பாடியதைப் போலவே இவர்களும் திருமால்மீது அந்தா திகள், பாடினர். இவை முதல் மூன்று திருவந்தாதிகள் என வழங்கப்ப டுவன. இவர்களை அடுத்து திருமழிசையாழ்வார் 'நான்முகன்திருவந் தாதி' பாடினார். இவ்வாறு இவர்கள் தொடக்கிவைத்த பக்தி மரபு தொண்டரடிப் பொடியாழ்வார், பெரியாழ்வார், ஆண்டாள், குலசேகர ஆழ்வார், திருமங்கையாழ்வார், திருப்பாணாழ்வார், மதுரகவியாழ்வார், நம்மாழ்வார் ஆகியோரால் பேணி வளர்க்கப்பட்டது. இவர்களது பாடல்கள் அனைத்தும் 'நாலாயிரத் திவ்ய பிரபந்தம்' எனும் தொகுப் பாக அமைந்தன.

நாயன்மார்கள் பக்தி இயக்கத்தை மேற்கொண்ட முறைக்கும் ஆழ்வார்கள் அதனை மேற்கொண்ட முறைக்கும் குறிப்பிடத்தக்கவேறு பாடுகள் உள. நாயன்மார் செயற்பாட்டிலே ஊர்தோறும் நடைப்பய ணம் மேற்கொள்வது ஒரு முக்கிய கூறு ஆக அமைந்தது என்பதை நோக்கினோம். ஆழ்வார்களிலும் சிலர் பல ஊர்களுக்கும் சென்று பாடியுள்ளனர். குறிப்பாகத் திருமங்கையாழ்வார் தமிழகத்தின் பல வைணவத் திருக்கோயில்களையும் பாடியுள்ளார். எனினும் நாயன் மாரைப் போல அவர்கள் ஊர்தோறும் செல்வதை முக்கிய குறிக்கோ ளாகக் கொண்டதாகத் தெரியவில்லை. ஆனால் வேறொரு வகையில் அவர்களது அணுகுமுறை சிறப்பாக அமைந்தது. அது இறைவனை மானுட அனுபவங்களுக்கு உட்படுத்திக் கற்பனை செய்யும் முறைமை ஆகும். குறிப்பாக தாய்மை, காதல் முதலிய உணர்வுகளூடாகத் திரு மாலை அணுக முயற்சித்தவகையில் இறைவனை மானுட அனுபவத் துக்கு மிக அருகில் இட்டுவந்து, பக்தியுணர்வுக்கு புதிய பரிமாணத்தை அவர்கள் அளித்துள்ளனர். நாயன்மார்களும் சிவனைக் காதலனாகக் கொண்டு ஆன்மாவாகிய காதலி அவனை அடைய முயன்று வெளிப்ப டுத்தும் உணர்வுகளைத் தம் பதிகங்களில் புலப்படுத்தியுள்ளனரெனி னும் ஆழ்வார்கள் பாடல்களில் காணப்படுவது போன்ற நெருக்கத்தை அவற்றிற் காண்பதற்கில்லை. இதற்குக் காரணம் சிவன், விஷ்ணு ஆகிய இரு கடவுளர் பற்றிய புராண-இதிகாச நிலைகளில் உள்ள வேறுபா டாகும்.

சிவபிரானை எப்பொழுதுமே கடவுள் என்ற உயர்நிலையில் 'பிறவாயாக்கைப் பெரியோ'னாக காண்பது சைவம். ஆன்மாக்களுக்கு அருள் செய்யும் நோக்கில் பல்வேறு மூர்த்தங்களை (திருமேனிகளை) அவர் ஏற்பார்; பல திருவிளையாடல்களை அவர் மேற்கொள்வார். ஆனால் எந்தநிலையிலும் அவர் கடவுள் இயல்பினின்று மாறுபடார். ஆனால் திருமாலின் நிலை அவ்வாறானதல்ல. அவர் ஆன்மாக்களுக்கு அருள்புரிய பல பிறவிகளை ஏற்பவர். கீழிறங்கி வருபவர். இவை அவரது அவதாரநிலைகள் எனப்படும். இந்நிலைகளிலே, ஏற்கும் அவ தாரத்துக்கு ஏற்ப உணர்வுகளையும் அனுபவங்களையும் புலப்படுத்த வல்ல பண்பினர் அவர். இவ்வகையில் அவர் ஏற்ற இராமன், கிருஷ்ணன் ஆகிய அவதாரங்கள் மானுட அனுபவநிலை அணுகுமுறைகளுக்கு வாய்ப்பானவையாகும். ஆழ்வார்கள் இந்த வாய்ப்பை மிகச் சிறப்பாகப் பயன்படுத்தியுள்ளனர். இவ்வகையில் அவர்கள் தாயாக, தந்தையாக, காதலியாக நின்று வெளிப்படுத்திய உணர்வுகள் தமிழ்ப் பக்தி இயக்கத் துக்கும் இலக்கியத்துக்கும் புதுப் பரிமாணங்களைத் தருபவையாக அமைந்தன.

முழுதும் வெண்ணெ யளைந்துதொட் டுண்ணும்
முகிழி ளஞ்சிறு தாமரைக் கையும்
எழில்கொள் தாம்புகொண் டடிப்பதற் கெள்கும்
நிலையும் வெண்தயிர் தோய்ந்தசெவ் வாயும்
அழுகை யுமஞ்சி நோக்குமந் நோக்கும்
அணிகொள் செஞ்சிறு வாய்நெளிப் பதுவும்
தொழுகை யும்இவை கண்ட அசோதை
தொல்லை இன்பத் திறுதி கண் டாளே[3]

தேவகிபுலம்பலாகக் குலசேகரர் புலப்படுத்தும் தாய்மையனுபவம் இது.

தந்தையும் தாயும் நிற்கத்
தனிவழிப் போயினர் ளென்னும் சொல்
வந்தபின் னைப்பழி காப்பரிது
மாயவன் வந்துருக் காட்டுகின்றான்
கொந்தள மாக்கிப் பரக்கழித்துக்
குறும்பு செய்வானோர் மகனைப்பெற்ற
நந்தகோ பாலன் கடைத் தலைக்கே
நள்ளிருட் கண்ணென்னை யுய்த்திடுமின்[4]

கண்ணன்மேல் கொண்ட கோதையின் (ஆண்டாளின்) கூற்று இது.

நாயன்மாருள் மாணிக்கவாசகரைப் போல ஆழ்வாருள் முடிமணி யாகத் திகழ்பவர் நம்மாழ்வார். "உண்ணும் சோறு பருகும் நீர் தின்னும் வெற்றிலையு மெல்லாம் கண்ணன்"[5] எனக் கொண்டவர் அவர். கண் ணனின் அருளாட்சியனுபவத்தில் திளைத்த அவர் அதனை,

என தாவியுள் கலந்தபெரு நல்லுதவிக் கைம்மாறு
என தாவி தந் தொழிந் தேனினி மீழ்வ தென்பதுண்டே
எனதாவி யாவியுநீ பொழிலேழு முண்ட வெந்தாய்
எனதாவியார் ? யானார் ? தந்தநீ கொண்டாக் கினையே[6]

என வெளிபபடுத்துகிறார். மாணிக்கவாசகரின் மேற்சுட்டிய பாடல்களுடன் ஒப்புநோக்கத்தக்க அனுபவ வெளிப்பாடு இது என்பது தெளிவு.

இவ்வாறாக நாயன்மார்களும் ஆழ்வார்களும் மேற்கொண்ட பக்திப்பணியானது தமிழ்நாட்டின் மக்களின் உணர்வை நோக்கி சைவம், வைணவம் என்பன மிக நெருக்கமாகச் செல்ல வகை செய்தது. துறவு நெறியை முதன்மைப்படுத்தி நின்ற சமணர், பௌத்தர் ஆகியோர் வாழ்ந்த சூழலிலே, நாயன்மார் பலரும் இல்வாழ்க்கையைச் சிறப்பாகப் பேசினர்; வாழ்ந்தும் காட்டினர்.

மண்ணினல் லவண்ணம் வாழலாம் வைகலும்
எண்ணினல் லகதிக் கியாதுமோர் குறைவிலை
கண்ணினல் லஃதுறும் கழுமல வளநகர்
பெண்ணினல் லாளொடும் பெருந்தகை யிருந்ததே [7]

என்ற சம்பந்தர் தேவாரம் இறைவனையே இல்வாழ்வானாகக் காட்டி, மண்ணில் நல்வாழ்வுக்கு அவரை இலட்சியப்படுத்தும் பொருட் சிறப்புடையது. கடும் நோன்புகளையும் புலனடக்கத்தையும் பேணி நின்ற சமண பௌத்தரின் வழிமுறைகளுக்கு முன்னால் பக்தியுணர்வு, இறை திருநாமத்தை உச்சரித்தல் ஆகிய இலகுவான அணுகுமுறைகளைச் சைவமும் வைணவமும் பேசின. நாயன்மார்களின் நமச்சிவாயப் பதிகங்களும் திருமங்கையாழ்வாரின்,

குலந்தரும் செல்வந் தந்திடும் அடியார்
  படும் துயராயின எல்லாம்
நிலந்தரஞ் செய்யும் நீள்விசும் பருளும்
  அருளொடு பெருநில மளிக்கும்
வலந்தரும் மற்றுந் தந்திடும் பெற்ற
  தாயினு மாயின செய்யும்
நலந் தருஞ் சொல்லை நான்கண்டு கொண்டேன்
  நாராயணா வென்னும் நாமம்[8]

என்ற பாடலும் இவ்வாறான இலகு அணுகுமுறைகளுக்கு தக்க சான்றுகள் ஆவன.

பொதுவாக சமணபௌத்த சமயங்களும் திருக்குறள் முதலிய அறநூல்களும் வாழ்க்கையில் கடைப்பிடிக்க வேண்டியவை, செய்யத்தக்கவை, செய்யத்தகாதவை எனப் பலவற்றைப் பேசக் காணலாம். குறிப்பாக பிறர் பொருளை விரும்பாமை கொல்லாமை முதலியவற்றை கடைப்பிடிக்க வேண்டிய பண்புகளாக இவை குறிப்பன இவை ஏற்புடைய உயர் கொள்கைகள் என்பதை மறுப்பதற்கில்லை. ஆனால் நடைமுறை வாழ்க்கையில் இவை எந்த அளவு சாத்தியம்? சூழ்நிலைக் காரணிகளால் பிறர் பொருளை அடித்துப் பறித்தே வாழவேண்டிய நிலையில் உள்ளவர்கள, கொலையைத் தொழிலாகக் கொண்டவர்கள், புலாலுணவு மட்டுமே உண்ணவேண்டிய நிலையினர் என்ன செய்வது? அவர்களுக்கு வாழ்க்கையில் உய்தி இல்லையா? என்ற வினா எழுவது இயல்பு. இவ்வாறான வினாக்களுக்கு விடைகளை உள்ளடக்கத்தக்க வகையிலேயே சைவமும் வைணவமும் பக்தியை முன்வைத்தன. ஒருவர் இறைவன்மீது அன்பு செலுத்துபவராக இருப்பின் அவர் (சூழ்நிலைக்

காரணிகளால்) எத்தகு தொழிலைச் செய்ய நேர்ந்தாலும் உய்தி அடைய அவை தடையாகா எனபது பக்தி இயக்கத்தின் அடிநாதமான குரலாக அமைந்தது.

சங்கநிதி பதுமநிதி இரண்டும் தந்து
தரணி யொடு வானாளத் தருவரேனும்
மங்குவார் அவர் செல்வம் மதிப்பே மல்லோம்
மாதேவர்க்கே காந்தர் அல்லராகில்
அங்கமெலாங் குறைந் தொழுகு தொழுநோயராய்
ஆவுரித்துத் தின்றுழலும் புலையரேனும்
கங்கைவார் சடைக்கரந்தார்க் கன்பராகில்
அவர் கண்டீர் நாம் வணங்கு கடவுளாரே[9]

என்ற நாவுக்கரசர் பாடல் இதற்குத் தக்க சான்றாகும். இதிலே ஒருவருடைய உடல்நிலை, பழக்கவழக்கம், தொழில்முறை என்பவற்றை விட அவருடைய உணர்வுநிலைக்கே முதன்மை கொடுக்கப்பட்டுள்ளதை நோக்கலாம். ஆறலைகள்வராகத் தொழில்புரிந்த திருமங்கை மன்னரும் வேடரான கண்ணப்பரும் உயர்நிலை பெற்றனர் எனப்படும் செய்திகளு க்கு இதுவே அடிப்படை. பலநிலைப்பட்ட மக்கள் மத்தியில் ஒருபொரு ஒருங்கிணைப்பை ஏற்படுத்துவதற்கு ஏற்றதாக பக்தி அமைவதை அவதானிக்க முடிகிறது.

சைவமும் வைணவமும் மேற்கொண்ட மேற்குறித்தவாறான அணுகுமுறைகளால் மக்களின் உணர்வுகளில் அவை கலப்பது இலகுவாயிற்று. மேலும் இசையோடு பொருந்தியமைந்த திருமுறை, திவ்யபிரபந்த பாடல்கள் மக்களது உள்ளத்தில் இசையுணர்வின் ஊடாகவும் இறையுணர்வைச் செறியவைத்தன. இறைவர்களையே கலைஞர்களாக - ஆடவல்லானாகவும் குழலூதும் கண்ணனாகவும் - காட்டி நின்ற புராண - இதிகாசக் கதைகள் இதற்கு மேலும் வளம் சேர்த்தன.

இவ்வாறாக இவையெல்லாவற்றையும் தொகுத்து நோக்கும்போது இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றிலே முதன்முதலாக இக்காலக்கட்டத்தில் தான் உயர்நிலைச் சிந்தனைகள் சராசரி மனிதனது உணர்வுகளுக்கு மிக நெருக்கமாக வருவதையும் அவற்றுடன் ஒன்றிக்கலக்கமுற்படுவதையும் அவதானிக்க முடிகிறது. சமணம், பௌத்தம் ஆகியனவும் புராண இதிகாசக் கதைகளும் சாதாரண மனிதனை நோக்கி வந்தவை என்பது உண்மையே. அவற்றில் உயிர்கள்மீதான அன்பு மிகுதியாக வெளிப்பட்டது என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது. ஆயினும் அவை அறிவாக - போதனையாக - மக்களிடம் வந்தனவேயாம். உணர்வாக மக்களைத் தொட்டன எனக் கருதமுடியாது.

கீதை, திருக்குறள் என்பன முன்வைத்த உயர்ந்த சிந்தனைகள் இலட்சிய வாழ்வு பற்றிய உயர்நிலைப் போதனைகளாகவே அமைந்தனவாகும். ஆனால் சைவம் வைணவம் ஆகியவை மேற்கொண்ட பக்தி இயக்கத்தின் செயற்பாடு கடவுட் சிந்தனையை முன்னிறுத்தி சராசரி மனிதனின் உணர்வுகளைத் தொட்டு நின்றது.

பால்நினைந் தூட்டும் தாயினும் சாலப்
பரிந்துநீ பாவியேனுடைய

ஊனினை யுருக்கி யுள்ளொளி பெருக்கி
உலப்பிலா ஆனந்தமாய
தேனினைச் சொரிந்து புறம்புறம் திரிந்த
செல்வமே சிவபெருமானே
யானுனைத் தொடர்ந்து சிக்கெனப் பிடித்தேன்
எங்கெழுந் தருளுவ தினியே.[10]

என்ற இந்த உணர்வுநிலை பக்தி இயக்கத்தின் விளைபொருளாகும். இதுவே அதன் சாதனையுமாகும். சைவம், வைணவம் என்பன இந்தியச் சிந்தனை மரபிலே மக்கள் வாழ்வுடன் இணைந்த தனிப்பெரும் சமயங்களாக நிலைத்த வாழ்வு பெற்றமைக்கான அடிப்படையும் இதுவேயாகும்.

இவ்வாறு இறையுணர்வில் திளைத்த இப்பக்திப் பாவலர்கள் உலகியல் வாழ்க்கையின் அடிப்படைகள் தொடர்பாக நேரடிக் கவனம் செலுத்தியவர்களல்ல. ஆயினும் சமகால சமூகத்தின் முரண்பாடுகள் பலவற்றை அவர்கள் நோக்கியுள்ளனர்; அவை தொடர்பான தமது மனிதநேய உணர்வலைகளை வெளிப்படுத்தியுள்ளனர். இவ்வகையில் சில சான்றுகளை இங்கு நோக்கலாம்.

சாத்திரம்பல பேசும் சழக்கர்காள்
கோத்திரமும் குலமுங் கொண்டென் செய்வீர் ?[11]

நாவுக்கரசரின் இவ்வரிகள் சாத்திரமும் கோத்திரமும் குலமும் பேசிநின்ற அக்கால வருணதர்ம நிலையினரை நோக்கிய கண்டனம் என்பது தெளிவு. பக்திப்பணியில் பல்வேறு சமூகத்தினரும் சாதி வேறுபாடின்றி– அந்தணரான திருஞானசம்பந்தர் முதல் தாழ்த்தப்பட்டவரான திருநாளைப்போவார் (நந்தனார்) வரை தொண்டக் குலமாகவும் தொழுகுலமாகவும் திகழ்ந்த சூழலுக்கு இந்த மனிதநேய உணர்வே அடிநாதமாக அமைந்தது என்பது உய்த்துணரற்பாலது.

இந்தத் தொண்டக்குலம் சமூகத்தின் பொய்ம்மையாளரை வெறுத்தது. அப்பொய்ம்மையாளர் பணம் படைத்தவர்களாக இருந்தாலும் அவர்களைப் புறக்கணித்தது.

தம்மையே புகழ்ந் திச்சை பேசினும்
சார்பினும் தொண்டர் தருகிலாப்
பொய்மையாளரைப் பாடாதே எந்தை
புகலூர் பாடுமின் புலவர்கள்

இது சுந்தரரின் குரல்.[12] இந்தப் பதிகம் முழுவதுமே 'பொருளை நாடித் தகுதியற்றோரைப் புகழும்' மனப்பாங்கு கண்டனத்துக்குள்ளாகிறது; பணத்தையும் அந்தஸ்தையும் வைத்துக் கொண்டு அதன்மூலம் புலவர் பாடும் புகழை விலைக்கு வாங்கிவிட முயன்ற மாந்தர் சிலரின் காட்சி கண்முன் விரிகிறது. அவ்வாறு விலைபோக முயலும் புலவர்களைத் தடுத்து இறைபக்திக்கு ஆற்றுப்படுத்தி நிற்கும் சுந்தரரின் இக்குரலில் சங்கப்புலவர் பெருஞ்சித்திரனாரின்,

.... .... ..... யானோர்
வணிகப் பரிசிலன் அல்லேன்[13]

என்ற தன்மான உணர்வுவீச்சின் தொடர்ச்சியை உய்த்துர முடிகிறது.

இந்த உணர்வுநிலையை நம்மாழ்வார் பாடல்களிலும் தெளிவாக நோக்கமுடிகிறது. அவர்,

"வாய்கொடு மானிடம் பாடவந்த கவியேன் அல்லேன்"

எனவும்

"உளனாகவே எண்ணித் தன்னை ஒன்றாகத்தன் செல்வத்தை
வளனாக மதிக்கும் மானிடத்தைக் கவிபடியேன"

எனவும் தன்நிலையை உணர்த்துகிறார்.

"கொள்ளும் பயனில்லை குப்பை கிளர்ந்தென்ன செல்வத்தை
வள்ளல் புகழ்ந்து நும் வாய்மை இழக்கும் புலவீர்காள்"

என செல்வத்துக்கு விலை போகும் புலவர்களைச் சாடுகிறார்.[14]

இங்கே மானிடம் பாடுவதை மறுக்கும் உணர்வுநிலையானது மானிடத்தின் மீது அவர் வெறுப்புற்றிருந்தார் என்று பொருள் கொள்ளற்குரியதன்று. "பொருள் படைத்து, தற்பெருமை கொண்ட ஆளும் வர்க்கத்துக்குப் புகழ்பாடுபவனல்லேன் யான்" என்கிறார் என்றே பொருள் கொள்ளற்குரியதாகும் ஆய்வாளர் எஸ். தோதாத்ரி அவர்கள் இதனைச் சரியாக இனங்கண்டு சுட்டியுள்ளார்.[15]

இத்தகு பண்புகளோடு திகழ்ந்த பக்தி இயக்கம் தென்னாட்டின் கலை இலக்கியச் செயற்பாடுகளுக்கு மாபெரும் உந்து சக்தியாக அமைந்தது. சிற்பம், ஓவியம், இசை, கூத்து, இலக்கியம் ஆகிய பலவும் இதனால் வளம் பெற்றன. பிற்காலத்தில் எழுந்த தஞ்சைப் பெரிய கோவில் கோபுரம், நடராஜத் திருவுருவம், கம்பராமாயணம் முதலான கலை இலக்கியச் சிகரங்கள் இவ்வியக்கத்தின் விளைபொருள்களே என்பது நமது சிந்தனைக்குரியதாகும்.

இப்பக்திஇயக்கத்தை-குறிப்பாக நாயன்மார் எழுச்சியை-ச் சமுதாய வரலாற்று நோக்கில் அணுகுவோர் அதனை வணிகவர்க்கத்துக்கெதிராக விவசாயவர்க்கத்தினர் ஏனையவர்க்கங்களையும் இணைத்து மேற்கொண்ட பேரெழுச்சி என்று கருதுவர்.[16] இந்த அணுகுமுறை மேலும் வளர்த்தெடுக்கப்பட்டால் பக்தி இயக்கத்தின் சமூக வரலாற்றுப் பாத்திரத்தைப் பற்றிய முழுமையான-தெளிவான-காட்சி எமக்குக் கிடைக்கும். அடுத்து, கோயில்கள் எய்திய முதன்மையை நோக்கலாம்.

## 1.2. கோவில் எய்திய முதன்மை

புலன்களுக்கும் மனத்துக்கும் அப்பாற்பட்ட கடவுளை உருவங்கற்பித்து விக்கிரக நிலையில் அமைத்து நிறுவி வழிபடும் இடம் கோயில் எனப்படும். தொடக்கத்தில் அரசன் (கோ) உறையும் இல்லத்தைச் சுட்டிய கோயில் என்ற சொல் நாளடைவில் கடவுளின் உறைவிடம் எனப் பொருள்வளர்ச்சி எய்தியது. இதனை ஆலயம் என்வும் வழங்குவர். ஆன்மா லயிக்கும் இடம் என்பது இதன் பொருள்.

கோயில் அமைப்புக்கு அடிப்படையான விக்கிரக வழிபாட்டு முறைமை வேதமரபு சார்ந்ததல்ல. அது வேதகால ஆரியர் இந்தியாவுக்கு வருவதற்கு முன்னரே அங்கு வாழ்ந்திருந்த தொல்குடி மக்கட்

குழுவினரிடம் பயின்றுவந்த ஒருமுறைமை என்பது ஆய்வாளர் பலரதும் முடிபாகும். சிந்துவெளி நாகரிகத்திற் கண்டறியப்பட்ட பல்வேறு முத்திரைகளும் உருவங்களும் சமய முக்கியத்துவம் வாய்ந்தனவாகக் கொள்ளப்படுவதன் மூலம் இம்முடிபு எய்தப்பட்டுளது.[17] உபநிடதங்களில் கருத்துநிலையிற் பேசப்பட்ட பிரம்மத்துக்கு காட்சிப் பரிமாணம் தர முற்பட்ட புராணங்களும் இதிகாசங்களும் மேற்படி மக்கட் குழுவினரிடம் பாரம்பரியமாக நிலவிவந்த மேற்சுட்டிய உருவவழிபாட்டுக் கூறுகளை உள்வாங்கித் தமது நோக்கை நிறைவுசெய்ய முற்பட்டிருக்கலாம் என்பது உய்த்துணரப்படுவதாகும். இவ்வாறாக புராண இதிகாசமரபில் தனிக் கவனத்தைப் பெறத் தொடங்கிய விக்கிரக வழிபாட்டுச் சிந்தனை கோயில் என்ற நிறுவனக் கட்டமைப்புக்கு வழிவகுத்தது. இறைவடிவங்களைப் புனிதமானவையும், இயற்கையெழில் பொருந்தியனவுமான சூழல்களில் பொருத்தி வழிபடும் நோக்கே இதன் அடிப்படை. மலைச் சிகரங்கள், ஆற்றோரங்கள், கடற்கரைகள் முதலியன இவ்வாறான சூழல்களாகக் கருதப்படலாயின. இவ்வாறு சூழல்களில் கோயில்களை அமைத்து பூஜைகள் புரிவதும், இவற்றை நோக்கி நடைப்பயணங்கள் மேற்கொண்டு புனிதமாக கருதப்படும் நீர்நிலைகளில் நீராடி வழிபாடுகள் மேற்கொள்வதும் புராணங்களிலும் இதிகாசங்களிலும் பரவலாகக் காணப்படும் செய்திகளாகும். இவ்வாறான நடைப்பயணங்கள் தலயாத்திரை, தீர்த்தயாத்திரை என்பனவாகச் சுட்டப்பட்டன.

தமிழகத்திலே விக்கிரக வழிபாடு தொடர்பான சிந்தனையை சங்ககாலப் பகுதியிலிருந்து அவதானிக்க முடிகிறது. 'முக்கட் செல்வர் நகர்வலம்' என புறநானூறு (6:18) சுட்டுவது இத்தொடர்பிற் கவனத்துக்குரியது. மேற்படி தொடர் முக்கண்ணனாகிய சிவபிரானின் விக்கிரக உலாக் காட்சியைக் குறிப்பது என்பது ஒப்புக் கொள்ளப்படும் கருத்தாகும். திருமுருகாற்றுப்படையிலே திருப்பரங்குன்றம், திருச்சீரலைவாய் முதலிய இடங்களிலமைந்த முருகன் கோயில்கள் பற்றிய விவரணங்கள் உள. சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை என்பன சிவன், முருகன் முதலிய தெய்வங்களின் கோயில்கள் காவிரிப் பூம்பட்டினத்தில் இருந்தமை பற்றிய தகவல்களைத் தந்துள்ளன.[18] இவை பக்திஇயக்க காலத்துக்கு முற்பட்ட தமிழக கோயில்கள் பற்றிய செய்திகள்.

பக்திஇயக்கம் தோன்றிய பொழுது அதன் முன்னோடிகளுள் ஒருவராகக் கருதப்பெறும் கோச்செங்கட்சோழன் என்ற மன்னன் பல சிவாலயங்களை எடுப்பித்தான். இதனைத் திருமங்கையாழ்வார்.

"இருக்கிலங்கு திருமொழிவா யெண்டோழீசற்கு
எழில் மாடம் எழுபதுசெய் துலக மாண்ட
திருக்குலத்து வளச் சோழன்....."

என்ற தொடராற் சுட்டியுள்ளார்.[19] நாவுக்கரசர், சம்பந்தர், சுந்தரர் முதலியோரின் ஊர்ப்பயணங்கள் மேற்குறித்தவாறான சிவாலயங்களின் தொகை மேலும் பெருக வழிவகுத்தன. பலபுதிய கோவில்களைப் பல்லவ பாண்டிய மன்னர்களும் பல குறுநிலத்தலைவர்களும் கட்டியெழுப்பினர். முன்பே கட்டப்பட்டிருந்தும் இடையே சூழ்நிலைக் காரணிகளால் வழிபாடற்றிருந்த கோயில்கள் மீண்டும் திறக்கப்பட்டு வழிபா

டுகட்கு வகை செய்யப்பெற்றன. (உ-ம் திருமறைக்காடு). சமணரால் மறைக்கப்பட்டிருந்த 'பழையாறை வடதளி' என்ற சிவாலயத்தை நாவுக்கரசர் உண்ணாநோன்பிருந்து மீட்டெடுத்தார் என்ற பெரிய புராணச் செய்தியும் இத்தொடர்பிற் சுட்டத்தக்கது. இவ்வாறாக தமிழகத்தில் பல்கிப் பெருகிய கோயில்கள் பல்வேறு அமைப்புக்களுடன் திகழ்ந்தன; இவை சூழலுக்கும் அமைப்புக்கு மேற்ப பல்வேறு பெயர்களில் சுட்டப் பட்டன. இதனை நாவுக்கரசரின்,

பெருக்காறு சடைக்கணிந்த பெருமான் சேரும்
பெருங்கோயில் எழுபதி னோடெட்டும் மற்றும்
கரக்கோயில் கடிபொழில்சூழ் ஞாழற் கோயில்
கருப்பறியற் பொருப்பனைய கொகுடிக் கோயில்
இருக்கோதி மறையவர்கள் வழிபட் டேத்தும்
இளங்கோயில் மணிக்கோயில ஆலக்கோயில்
திருக்கோயில் சிவனுறையும் கோயில் சூழ்ந்து
தாழ்ந்திறைஞ்சத் தீவினைகள் தீரும் அன்றே[20]

என்ற தேவாரம் உணர்த்தும்

இவ்வாறான கோயில்களுக்குச் சென்று வழிபடுவது மக்களின் நாள்தோறுமான நடைமுறைகளில் ஒன்றாக அன்று சிந்திக்கப்பட்டது. இதனை நாவுக்கரசர் ஒரு கட்டளையாகவே தம் நெஞ்சுக்கு முன் வைக்கிறார்.

"நிலைபெறுமா றெண்ணுதியேல் நெஞ்சே நீவா
நித்தமும் எம்பிரானுடைய கோயில் புக்கு
புலர்வதன்முன் அலகிட்டு மெழுக்கு மிட்டு
பூமாலை புனைந்தேத்திப் புகழந்துபாடி
தலையாரக் கும்பிட்டுக் கூத்து மாடி
சங்கரா செயசெய போற்றி என்றும்
அலை புனல்சேர் செஞ்சடையெம் ஆதீ என்றும்
ஆரூரா என்றென்றே அலறா நில்லே[21]

இவ்வாறு நாள்தோறும் மக்கள் சென்று வழிபடுவதற்காக ஊர்தோறும் கோயில்கள் அமைய வேண்டியது அன்றைய காலத்தின் கட்டாயம் ஆயிற்று. கோயில் இல்லாத ஊர் ஊரே அல்ல என்ற சிந்தனை உருவாயிற்று. இதனையும் நாவுக்கரசர் தெளிவாகச் சுட்டியுள்ளார். கோயில் இல்லாத ஊர் காடு என்பது அவரது முடிவாகும்.

திருக்கோயிலில்லாத திருவில்லூரும்
திருவெண்ணீறணியாத திருவிலூரும்
பருக்கோடி பத்திமையாற் பாடா வூரும்
பாங்கினொடு பல தளிக ளில்லாவூரும்
விருப்போடு வெண்சங்கம் ஊதா வூரும்
விதானமும் வெண்கொடியு மில்லாவூரும்
அருப்போடு மலர் பறித்திட் டுண்ணாவூரும்
அவையெல்லா மூரல்ல அடவி காடே[22]

என்பது அவர் வாக்கு. 'கோயிலில்லாவூரிற் குடியிருக்க வேண்டாம்' என்ற பழமொழி மேற்குறித்தவாறான சிந்தனையின் ஒரு வெளிப்பாடே

என்பது தெளிவு.

மேற்சுட்டியவாறு மக்களின் நடைமுறை வாழ்க்கையுடன் இணைத்துச் சிந்திக்கப்பட்ட கோயில்கள் வழிபாட்டிடம், என்ற நிலைக்கு மேலாக கலைபயில்கூடங்களாகவும் அமைந்தன. பல்வேறு சிற்ப-கட்டிடமுறை உத்திகள் கோயில்களின் அமைப்பிலே மேற்கொள் ளப்பட்டன. இவ்வாறு கோயில்களிற் பயின்ற சிற்ப – கட்டிட அமைப் புக்களின் வரலாறே தமிழகத்தின் 'சிற்ப – கட்டிட'கலைமரபின் வரலா றாகும். மகேந்திரபாணி, மாமல்லபாணி, நந்திவர்மபாணி என உருவாகி வளர்ந்த இம்மரபு சோழர் காலத்தில் தஞ்சைப் பெரியகோயிலிலும் கங்கைகொண்ட சோழிச்சுரம் கோவிலிலும் உயர்நிலை எய்துவதை வரலாறு தெளிவுபடுத்தியுள்ளது. இவ்வாறான கோயில்களில் விக்கிரகக் கலை ஓவியக்கலை என்பனவும் பேணப்பட்டு வளர்ந்தன என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது.

வழிபட வருகின்ற மக்கள் இசைக்கலை, கூத்துக்கலை சார்ந்த உணர்வுகளை வெளிப்படுத்தவும் சுவைக்கவும் ஏற்ற களங்களாகக் கோயில்கள் திகழ்ந்தன. குறிப்பாக நாயன்மார், ஆழ்வார் பாடிய பாடல் கள் இசையுணர்வோடு யாவரும் கூடிப் பாடத்தக்கனவாக – கூட்டுவ ழிபாட்டுக்கு ஏற்றனவாகவும் கருவியிசைகளின் பயில்தொடர்புடையவ னாகவும் அமைந்திருந்தன. சம்பந்தர், திருநீலகண்ட யாழ்ப்பாணர் முதலிய இசைக் கூட்டத்தினருடன் ஊர்ப்பயணம் மேற்கொண்டு பாடும் பணிபுரிந்தவர் என்பது இத்தொடர்பில் கவனத்துக்குரியது. சமூக பொருளாதார ஏற்றத்தாழ்வுகளுக்கு அப்பாற்பட்ட நிலையில் தொண் டக் குலமாக கோயிலில் ஒன்றுகூடும் காட்சியை – பிராமணரான சம்பந்தரும் பாணர்குலத்தவரான திருநீலகண்டயாழ்ப்பாணர் முதலி யோரும் ஒன்றாக இணைந்து 'தொண்டக்குலமாக' நின்று இறையுணர் வையும் இசையுணர்வையும் இயையவைத்ததாகப் பெரியபுராணம் காட் டும் நிலையை – இத் தொடர்பில் நாம் நினைவில் கொள்ளலாம்.

இன்னிசை வீணையர் யாழின ரொருபால்
 இருக் கொடு தோத்திர மியம்பின ரொருபால்
துன்னிய பிணைமலர்க் கையின ரொருபால்
 தொழுகையர் அழுகையர் துவள்கையரொருபால்
சென்னியி லஞ்சலி கூப்பின ரொருபால்
 திருப்பெருந்துறையுறை சிவபெருமானே
என்னையு மாண்டு கொண் டின்னருள் புரியும்
 எம்பெருமான் பள்ளி எழுந்தருளாயே[23]

என மாணிக்கவாசகர் காட்டும் திருப்பெருந்துறைக் கோயிற் காட்சியும் இவ்வாறான ஒரு 'தொண்டக்குலத்தின்' காட்சியே யாகும்.

.....................................................................................

வலம்வந்த மடவார்கள் நடமாடமுழவதிர மழையென்றஞ்சிச்
சிலமந்தி யலமந்து மரமேறி முகில்பார்க்கும் திருவை யாறே"[24]

என்ற சம்பந்தர் தேவாரம் கோயிற் சூழல் கூத்துக்கலை (ஆடற்கலை)ப் பயிலிடமாகவும் திகழ்ந்ததை உணர்த்தும்

இவ்வாறாக பக்தி இயக்க காலத்தில் மக்களின் நடைமுறை

வாழ்க்கையுடன் இணையத் தொடங்கிய கோயில் நாளடைவில் சமுதாய மைய நிலையங்களாக வளர்ச்சி பெறுவதைச் சோழப் பெருமன்னர் காலத்தில் நோக்கலாம். மன்னர்களாலும் குறுநிலத்தலைவர்களாலும் அளிக்கப்பட்ட பெருந்தொகையான கொடைகளால் பொருளியல் நிலையில் வளம்பெற்ற கோவில்கள் மத்திய அரசுக்கும் ஊர்மக்களுக்கும் இடையிலான இணைப்பு நிலையங்களாக வளர்ச்சி எய்தின. வழிபாட்டிடம், கலைபயில் கூடம் என்ற நிலைகளுக்கு அப்பால் வங்கியாக, தொழில் வழங்கும் நிலையமாக, கல்விக்களமாக, அரும்பொருட்காட்சியகமாக, மருத்துவ நிலையமாக, அன்ன சத்திரமாக இவ்வாறாக மக்கள் பல்வேறு தேவைகளுக்கும் மக்கள் ஒன்றுகூடும் ஒரு பொதுநிலையமாக கோயில் சமூக வாழ்க்கையில் முதன்மை எய்தியமையைத் தமிழ்நாட்டு வரலாற்றாய்வாளர்கள் பலரும் எடுத்துக் காட்டியுள்ளனர்.

கோயில்கள் உருவாகி வளர்ந்த காலப்பகுதியில் உருவான இன்னொரு நிறுவன அமைப்பு மடம் ஆகும். பக்தி இயக்கத்தில் ஈடுபட்ட அடியார்கள் தங்கும் இடமாகவும் ஒன்றுகூடும் இடமாகவும் பயன்படத் தொடங்கிய இவை நாளடைவில் சமயத்துவ சிந்தகனைக் களங்களாகப் பரிணாமம் பெற்றன; பின்னர் ஒவ்வொரு சமயப்பிரிவும் தத்தம் சிந்தனை மரபு, செயல்முறைகள் என்பவற்றைப் பேணிக் கொள்வதற்கு ஏற்றவாறு ஆதீனங்கள், ஆசாரிய பீடங்கள் என்ற வகைகளில் வளர்ச்சி எய்தின.

இவ்வாறு இந்நிறுவன அமைப்புக்கள் வளர்ந்துவந்த ஒரு சூழ்நிலையிலேயே வேதாந்தப் பிரிவுகள், சைவதத்துவப் பிரிவுகள முதலியன முழுநிலையில் உருப்பெறலாயின. அவற்றை அடுத்து நோக்கலாம்.

## 2. தத்துவ விரிவு.

உபநிடதசிந்தனைகள், சமணம், பௌத்தம், ஆசீவகம், சாங்கியம் முதலிய ஐவகைத் தரிசனங்கள், உலகாயத சிந்தனைகள் என்பன கிறிஸ்துவுக்கு முற்பட்ட நூற்றாண்டுகளிலே உருவாகி விட்டமையை முதலாவது இயலில் நோக்கியுள்ளோம். அவற்றுக்குப் பின்னர் ஏறத்தாழ கி.பி. 8 ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து இந்திய சிந்தனை வரலாற்றில் ஒரு புதிய எழுச்சி உருவாகியது. இதற்குத் தோற்றுவாய் செய்தவர் கி.பி. 788–820 காலப்பகுதியில் வாழ்ந்தவராகக் கொள்ளப்படும் ஆதிசங்கரர் ஆவர். இவர் இந்திய துணைக்கண்ட மண்ணில் அக்காலப் பகுதியில் நிலவிய சமயப்பிரிவுகள் பலவற்றையும் நோக்கி அவற்றுள் முக்கியமான வற்றை ஆறுவகையாக வகைப்படுத்தி நிறுவியவர். இதனால் 'ஷண்மத் பிரதித்தாபகர்' எனக் கொள்ளப்படுகின்றவர். உபநிடதங்களின் தளத்தில் காலூன்றி நின்ற இவர், பிரம்மசூத்திரத்திற்க்குத் தந்துள்ள விளக்கங்களின் அடிப்படையில் வடிவம் பெற்ற தத்துவம் அத்வைதம் எனப் பெயர் பெற்றது. சங்கரின் அத்வைத சிந்தனைக்கு முன்னோடிகளாக அமைந்தவர்கள் என்ற வகையில் அவரது ஆசிரியரான கோவிந்தரும் கோவிந்தரின் ஆசிரியரான கௌடபாதரும் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். கௌடபாதரின் மாண்டுக்கிய காரிகை (மாண்டுக்கிய உபநிடத விளக்க நூல்) இவ்வகையில் குறிப்பிடத்தக்க ஒரு ஆக்கமாகும். சங்கரரின் முடிபுகளு

டன் மாறுபட்ட நிலையில் கி.பி. 12, 13 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் விசிட்டாத்வைதம், துவைதம், ஆகிய தத்துவப் பிரிவுகள் உருவாயின; இதே காலப்பகுதிகளில் சைவ சித்தாந்தமும் வேறுபல சைவதத்துவப் பிரிவுகளும் உருவாகி முழுமையுற்றன. அத்வைதம், விசிட்டாத்வைதம், துவைதம் ஆகியவற்றை பொதுவாக வேதாந்தங்கள் எனச் சுட்டுவது மரபு. வேதாந்த வகைகளும், சைவ தத்துவ வகைகளும் நிறுவன அமைப்புக்களாக உருவானவையாகும். மேற்படி நிறுவன அமைப்புகளுக்கு எதிரான சிந்தனைப் போக்குகளும் சமகாலத்தில் நிலவின. இவை சித்தர்சிந்தனைகளாக – சித்தர் பாடல்களாக – வெளிப்பட்டன. இவ்வாறான சிந்தனைப் போக்குகளின் அடிப்படைக் கூறுகளை மட்டும் இங்கு நோக்கலாம்.

## 2.1 வேதாந்த வகைகள்

வேதாந்தம் என்ற சொல் பொதுநிலையில் வேதஇலக்கியப்பரப்பின் இறுதிக்கூறாகிய உபநிடதங்களைக் குறிப்பது. உபநிடதங்களின் சாரமான பிரம்மசூத்திரத்துக்கு வேதாந்த சூத்திரம் என ஒரு பெயரும் உளது. மேற்படி உபநிடதங்கள், பிரம்மசூத்திரம் என்பவற்றுக்கு விளக்கம் தரும் வகையில் அமைந்தன என்ற வகையில் மேற்சுட்டிய அத்வைதம் முதலிய மூன்றுக்கும் வேதாந்தம் என்ற பெயர்வழக்கு உளது. ஆயினும் வேதாந்தம் எனத்தனியே சுட்டும்போது அது சங்கரரின் அத்வைதத்தையே சிறப்பாகக் குறிப்பதாக நிகழ்கிறது. ஏனையவை அவற்றின் மூலவர்கள் பெயருடன் இணைந்து முறையே இராமானுசவேதாந்தம், மத்துவ வேதாந்தம் என வழங்குவன. (இராமானுசர் கி.பி. 1017–1137 காலப்பகுதியில் வாழ்ந்தவர். மதத்துவர் கி.பி. 1199 – 1278 காலப்பகுதியினர்)

சங்கரருடைய அத்வைதம் (இருமை இன்மை) உள்ள பொருள் ஒன்றே எனப் பேசுவது. இங்கே ஒன்று என்பது பிரம்மத்தைக் குறிப்பது. ஒரேபொருளான பிரமமே பல்வேறு உயிர்களாகவும் உலகப்பொருட்களாகவும் காட்சிதருகிறது. ஆனால் அக்காட்சி உண்மையல்ல. பொய்யான ஒரு தோற்றமாகும். இவ்வாறு தோன்றுவதற்குக் காரணம் அறியாமை. இதனை மாயை, அவித்தை என்னும் சொற்களால் அத்வைதம் சுட்டும். மேலானஅறிவு–ஞானம்–கைவரப் பெற்ற நிலையில் 'எல்லாம் பிரம்மமே' – 'ஸர்வம் பிரம்மமயம் ஜகத்' – என்ற தெளிவு ஏற்படும். இதுதான் அத்வைத் சிந்தனையின் தெளிபொருளாகும். பிரம்மம் பல பொருட்களாகக் காட்சியளிப்பதற்குக் காரணம் மாயை என்பதனால் இத்தத்துவம் 'மாயாவாதம்' எனவும் பெயர் பெற்றது. ஒரே ஆன்மா – அதாவது பிரம்மம் – மட்டுமே உள்ளது என்பதனால் இது ஏகான்மவாதம் எனவும் வழங்கப்படும்.

இராமானுசர், மத்துவர் இருவருடைய தத்துவங்களும் மேற்படி ஒருபொருள்மட்டுமே உள்ளது என்பதை மறுப்பன ஆகும். பிரம்மம், உயிர், உலகம் மூன்றும் உள்ள பொருள்களே என்பது அவற்றின் நிலை. இராமானுசர் இம்முப்பொருளுக்கும் இடையில் நெருக்கமான தொடர்பைக் காட்டுபவர். அது சரீரசரீரி சம்பந்தம் – உடலுயிர் உறவுநிலை

– எனப்படும். உலகமும் உயிரும் பிரம்மம் என்ற ஆத்மாவுக்குச் சரீரமாக உள்ளன என்பது இதன் விளக்கம். பிரம்மம் தன்னிலிருந்து இவற்றைத் தோற்றுவித்துத் தனக்கே விசேடணங்கள் ஆக்கிக் கொண்டுள்ளது என் பது இத்தத்துவத்தின் அடிப்படை. இதனால் விசேடணங்களுடான இரண்டற்ற நிலை என்ற பொருளில் விசிட்டாத்தைவதம் என பெயர் பெற்றுளது. மத்துவர் மேற்படி முப்பொருள்களும் ஒன்றிலிருந்து மற் றொன்று முழுநிலையில் வேறுபட்டவை என திட்டவட்டமாகக் கூறு வர். அன்றியும் உயிர்கள், உலகப் பொருட்கள் என்பனவும் தம்முள் வேறுபாடு கொண்டவை என்பது இவரது கருத்து. இராமானுசர் கூறுவதுபோல முப்பொருளுக்கும் சரீரசரீர உறவு காட்ட முற்படுவது பிரம்மத்தின் உயர்நிலைக்கு இழுக்கு ஏற்படுத்தும் என்றும் இவர் கருதுகிறார். எனவே பிரம்மம் தன்னிலிருந்து உயிர் உலகம் என்பவற் றைத் தோற்றுவித்தது என்பதையும் இவர் மறுப்பர்.

மேற்படி மூன்று தத்துவங்களுக்கும் அடிப்படையான நூல்கள் உபநிடதங்களும் அதன் சாராம்சமான பிரம்ம சூத்திரமுமேயாம். அவற் றிற் சுட்டப்பட்டவற்றுக்குப் பொருள் கூறும் நிலையிலேயே இவை வேறுபடுவன. உபநிடதங்களில் அமைந்த சில கூற்றுக்கள் பிரம்மம் உலகம் என்பன ஒன்றே என்ற கருத்தைத் தருவன; சிலவற்றிலே இவை ஒன்றல்ல என்ற கருத்தும் உளது. சங்கரர் மேற்சுட்டிய முதல்வகைக் கூற்றுக்களில் மட்டும் திடமாகக் காலூன்றி நின்று அவற்றினடிப்படை யில் பிரம்மம் என்ற ஓரேபொருள் மட்டுமே உளது என சாதிக்க முற்பட்டுள்ளமை தெரிகிறது.

'தத்வமஸி', 'அஹம்பிரம்மாஸ்மி' முதலிய உபநிடத மஹாவாக் கியங்கள் உயிரும் பிரம்மமும் ஒன்றேயெனப் பொருள்தருவதாலும் கடைசி ஒடுக்கத்தில் உள்ள பொருள் ஒன்றே என்ற கருத்துள்ள வசனங் கள் உபநிடதங்களில் காணப்படுவதாலும் உயிர் எனத் தனியான பொருள் ஒன்று இல்லை என சங்கரர் வாதிக்க வாய்ப்பு ஏற்படுகிறது.[25]

இவ்வாறு சங்கரர் பிரம்மம் மட்டுமே உண்மைப் பொருள் என வாதிப்பதற்குப் பகைப்புலமாக அமைந்திருந்த சிந்தனைச் சூழலையும் இங்கு கவனத்திற் கொள்ள வேண்டியது அவசியமாகிறது. தமிழ்நாட் டின் தென்கோடியில் பிறந்து இந்தியா முழுவதும் தம் அறிவாற்றலைப் பரப்பிய அவர் வாழ்ந்த காலத்தில் – கி.பி. 9 ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் – தத்துவ நெறி என்றவகையில் செழித்தோங்கியிருந்தது பௌத்தம் ஆகும். தமிழ்நாட்டில் பக்திஇயக்கம் உருவாகிக் கொண்டி ருந்த அக்காலப்பகுதியில் வடநாட்டில் பௌத்த தத்துவம் பெருவளர்ச்சி எய்தியிருந்தது. கி.மு. 2 ஆம் நூற்றாண்டின் நாகனேசர் முதல் கி.பி 6 ஆம் நூற்றாண்டின் தர்மகீர்த்தி வரை பல பேரறிஞர்கள் அதனை 'கற்றறிந்தோர் சிந்தனை' என்ற உயர்நிலைக்கு இட்டுவந்திருந்தனர். மற்றொரு புறத்திலே குமரிலபட்டர் முதலியோரின் பெருமுயற்சியின் பயனாக பூர்வமீமாம்சை வளர்ச்சி பெற்று வந்தது. அது வேதமரபுக் கிரியைகளை வற்புறுத்தி நின்றது. மற்றொரு புறத்தில் உலகாயத வாத மும் நிலவியது. இவற்றுள் பூர்வமீமாம்சை கடவுள் தன்மையின் உயர் நிலையை ஏற்காதது. ஏனைய இரண்டும் கடவுள் என்ற எண்ணத்துக்கே

எதிரானவை. இம்மூன்றுக்கும் மத்தியில் உபநிடதங்கள் கூறும் பிரம்மத்தை வாதிட்டு நிறுவவேண்டிய பொறுப்பைத் தனக்குத்தானே ஏற்றுக் கொண்டவர் சங்கரர். இவ்வகையில் பிரம்மத்தை அவர் முற்றுமுழுதானதும் உயர்வானதுமான ஒரு உண்மைப் பொருள் என நிறுவுவதில் தனிக்கவனம் செலுத்தினார் என்பதை நாம் முதலில் மனங்கொள்ள வேண்டும்.

இவ்வாறு பிரம்மத்தை முழுமுதற் பொருளாகக் காட்ட முற்படும் நிலையில், உலகம், உயிர் என்பன தொடர்பாக அவர் மேற்கொண்ட நிலைப்பாடு வலிந்து மேற்கொள்ளப்பட்டது போலத் தெரிகிறது. அக்காலப் பகுதியில் நிலவிய வேறு தத்துவங்களான சாங்கியம், வைசேடிகம் முதலியன உலகம் ஒரு உள்பொருள் எனக் கொள்பவை. பிரகிருதி என்னும் மூலப்பொருள் உலகிற்கு அடிப்படை எனக் கூறுவது சாங்கியத்தத்துவம். பிரகிருதியை ஒப்புக் கொள்வது பிரம்மத்தின் முழுமுதல் நிலைக்கும் 'ஒப்பற்ற தனிப்பெரும்பொருள்' என்ற நிலைக்கும் ஊறுவிளைவிக்கும் என சங்கரர் கருதுவதை அவரது வாதங்களில் அவதானிக்க முடிகிறது. சாங்கியருடைய பிரகிருதி என்ற கருத்துநிலை வேதமரபுக்கு மாறானது என சங்கரர் கண்டிப்பதை பிரம்மசூத்திர உரையில்[26] அவதானிக்கலாம். பூர்வமீமாம்ஸகர் கிரியை முறையை வற்புறுத்திய சூழலில் அதனை மறுத்து ஞானத்தை முதன்மைப் படுத்துவதற்கு, உயிர் என்பது பிரம்மத்தின் வேறானது அல்ல என வாதிடுவது அவருக்கு அவசியமாக இருந்திருக்கலாம்

தென்னாட்டில் பக்திஇயக்கம் நன்கு வளர்ச்சியடைந்து நிறைவு பெற்ற காலப்பகுதியில் முறையே, வடதமிழகத்திலும் இன்றைய கர்நாடகப் பகுதியிலும் பிறந்து சமய – தத்துவப் பணி புரிந்தவர்கள் இராமானுசரும் மத்துவரும். பக்திஇயக்கத்தின்பேறாக கோவில்வழிபாடு செழித்தோங்கிய காலப்பகுதி இது. சங்கரர் செயற்பட்டமைபோல், சூனியவாதிகள், பூர்வமீமாம்சகள், உலகாயதர் என்போருக்கெதிராக வலிந்து பிரம்ம தத்துவத்தை நிலைநாட்ட வேண்டிய நிலை அன்று இல்லை. சங்கரர் ஏற்கெனவே அச்சாதனையைப் புரிந்து வேதமரபுசார் சிந்தனைகளுக்கு வலுவான அடித்தளம் இட்டிருந்தார். அந்தத் தளத்தின் மேல் நின்று தத்துவம் பேசமுற்பட்டவர்கள் இவர்கள். மேலும் சங்கரர் உண்மைப்பொருளைப் பேசவந்த தத்துவஞானி மட்டுமே. ஆனால் இராமானுசர், மத்துவர் ஆகிய இருவரும் அந்த உண்மைப் பொருளைத் தெய்வமாகவும் தரிசித்தவர்கள்; மகாவிஷ்ணுமூர்த்தியையே பிரம்மமாகக் கண்டவர்கள். இந்தநிலையில் உபநிடதம், பிரம்மசூத்திரம் என்பவற்றுக்கு அவர்கள் விளக்கம் தரமுற்பட்டபொழுது புராணங்கள், இதிகாசங்கள் என்பவற்றினூடாக வளர்ந்திருந்த சமயசார்பான சிந்தனைகளிலும் காலூன்றி நின்றவர்கள். இச்சிந்தனைகள் உயிர்களின் இயல்பு, ஒழுக்கநிலை, உலகியற்கை என்பன தொடர்பாக விரிவாகப் பேசுவன. பக்திஇயக்கமும் இவ்வகைச் சிந்தனைகளின் தளத்திலேயே முளைவிட்டதாகும். கோயில்வழிபாடு, ஒழுக்கம், விரதம் என்பன தொடர்பான முறைமைகள் பரவ இவை அடிப்படைகளாயின. இவற்றின் பேறாக பிரம்மம் (கடவுள்) மட்டுமன்றி உயிர் உலகம் என்பன தொடர்பான

எண்ணங்களும் மக்கள் மத்தியில் உணர்வுபூர்வமாக நிலவத் தொடங்கி யிருந்தன. இவற்றையெல்லாம் கவனத்திற் கொண்டிருக்கக் கூடிய மேற் படி இருவரும் உயிர், உலகம் என்பவற்றை உள்பொருள்கள் அல்ல என மறுப்பது காலத்துக் கொவ்வாத நிலை என நன்கு உணர்ந்திருப்பர். இவ்வாறு நோக்கும்போது இவ்விருவரும் சங்கரரிலிருந்து வேறுபட்டு, காலவளர்ச்சியோடு ஒட்டிச் சிந்திக்க முற்பட்டுள்ளனர் என்பது தெரி கிறது.

உயிரின் விடுதலை பற்றி மேற்படி மூவரது தத்துவங்களும் பேசு கின்றன. உயிர் என ஒன்று உளது என (பிரம்மத்தினின்று வேறுபடுத்தி) உணர்வது அறியாமையின் பாற்பட்டது எனக் கொள்ளும் அத்வைதம் அந்த உணர்வினின்று விடுபடுவதே விடுதலை எனக் கருதுவது. இதற்கு வழியாக அது ஞானத்தைப் பேசுகிறது. இந்த ஞானத்தை எய்த வழிச மைக்கும் நிலையிலே கர்மம், பக்தி என்பன அமைய வேண்டும் என அத்தத்துவம் சுட்டும். மேற்படி ஞானம் எய்துவது சமுதாயத்தின் குறித்த ஒரு பிரிவினருக்கே சாத்தியம் என சங்கரர் கருதுகிறார்.

> "வேதத்தைப் படிக்கவல்லவர்களுக்கே இந்த ஞானத்தை
> எய்த உரிமையுண்டு; அதைப் படிக்கும் தகுதி
> துவிஜர் (இருபிறப்பாளர்களான பிராமணர்) களுக்கே உளது."

என்பது சங்கரருடைய நிலைப்பாடு.[27] இதன்படி சமுதாயத்தின் மிகப்பெரும் பகுதியினரான சூத்திர வருணத்தவர் வீடுபேற்றுக்கு உரிய வரல்லர் என்று ஆகிவிடுகிறது. சங்கரரின் இவ்வாறான நிலைப்பாட் டுக்கு அவர் சார்ந்துநின்றதான மநுதர்மசாத்திர சார்பான வருணப்பா குபாட்டுணர்வே அடிப்படையாகும். இதனால் அத்வைதம் சமுதாயத் தின் பல்வேறுபட்ட மக்கட் பிரிவினரையும் தழுவிச் செல்லும் ஒன்றாக அமையாமல் ஒரு குறுகிய வட்டத்தின் சிந்தனை என்ற நிலையிலேயே எல்லைப்படுத்தப்பட்டுவிட்டது. இதுவே சங்கரருடைய செயற்பாடு மீது வைக்கப்பட்டுள்ள முக்கிய விமர்சனமாகும். பிற்காலத்தில் நவீன இந்துமத சிந்தனைகள் குறிப்பாக விவேகானந்தரின் சிந்தனைகள் – அத்வைதத்தை மேற்படி குறுகியவட்ட நிலையிலிருந்து விடுவிக்க முயன் றுள்ளன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.[28] (சங்கரருக்கு இறைவன் சண் டாள வடிவில் உபதேசம் செய்தார் என்ற ஒரு கதையும் வளங்கிவருகி றது என்பதும் இத்தொடர்பில் நமது கவனத்துக் குறியதாகும்.)

விசிட்டாத்வைதம், துவைதம் ஆகியன விடுதலைக்கான வழிக ளாக ஞானம், கர்மம், பக்தி ஆகிய மூன்றையும் பேசுகின்றன. இவற்றுள் விசிட்டாத்தைவதம் பக்திக்கு முதன்மை வழங்குவதை அவதானிக்க முடிகின்றது. பக்தியின் ஒருவகையாக அது சுட்டும் 'பிரபக்தி' என்ற நிலையானது சமூக வேறுபாடு இன்றி எல்லோரும் கடைப்பிடிக்கத்தக் கது; சடங்கு- சம்பிரதாயங்கள் எனப்படும் படிமுறை அணுகுமுறைகள் இன்றி அனைவரும் தம்மை உடனடியாக இறைவனிடம் ஒப்படைக்க வகைசெய்வது. 'நீ உன்னை முழுமையாக என்னிடம் தா' எனக் கீதை யிலே கண்ணன் அர்ச்சுனனை அழைத்தமை இத்தொடர்பில் நமது சிந்தனைக்குரியது. கீதைக்கு சங்கரர் இராமானுசர், மத்துவர் ஆகிய மூவரும் தத்தம் நோக்கில் விளக்கம் தந்துள்ளனர். அவர்களுள் இராமா

நுசர் அந்நூலின் உயர்நிலையான அறிவுறுத்தலான சரணாகதி தத்துவத்தைச் சிறப்பாக உள்வாங்கிக் கொண்டுள்ளமை தெரிகிறது. இதனால் விசிட்டாத்வைதம் வளம் பெற்றுள்ளது. இராமானுசர் பிரபத்தி முறையை முன்வைத்ததமைக்கு அவர் ஆழ்வார் பாடல்களின் பக்திச் சுவையில் திளைத்தமையும் ஒரு முக்கிய காரணமாகும்.

இராமானுசர் மனிதநேய நோக்குடையவர். இது தொடர்பாகப் பல செய்திகள், கதைகள் என்பன வழங்கி வருகின்றன. சாதி ஏற்றத் தாழ்வு கருத்தாத சமநோக்கினர் இவர் என்பர். இத்தொடர்பான கதைகளுள் ஒன்று இங்கு கவனத்துக்கு உரியது. அவர் தமக்குத் திருக்கோட்டியூர் நம்பி என்பார் 'பரமரகசியம்' என்ற வகையில் வழங்கிய மந்திர உபதேசம் ஒன்றை, மேற்படி நம்பியின் கட்டளையை மீறிப் பொதுமக்கள் மத்தியில் எடுத்துக் கூறினார் என்பது அச்செய்தி[29] பிறருக்கு அவ்வுபதேசத்தைக் கூறலாகாது என நம்பி கூறியிருந்தும் கூட பொது நலநோக்கிலே அக்கட்டளையை மீறியவராக அவர் செயற்பட்டுள்ளமை அச்செய்தியாற் புலனாகிறது. மனிதநேய உணர்வின் வெளிப்பாடு இது என்பது தெளிவு. மேற்படி செய்தி வரலாற்றுண்மையா என்பது ஆய்வுபூர்வமாக நிறுவப்படவேண்டிய ஒன்று. எனினும் விசிட்டாத்வைத மரபிலே இவ்வாறான ஒரு செய்தி பெருமைக்குரியதாகப் பேணப்பட்டு வந்துள்ளமையும் அம்மரபுக்குரியதாக மேலே நோக்கப்பட்ட 'பிரபத்தி' அணுகுமுறையும் அத்தத்துவத்தின் அடிநாதமாக அமைந்த சடங்கு-சம்பிரதாயங்களுக்குப் புறம்பான மனிதநேய நோக்கை எமக்குத் தெளிவாக உணர்த்தி நிற்கின்றன.

இத்தொடர்பிலே வடநாட்டிற் பரவிய பக்திஇயக்கம் தொடர்பான ஒரு குறிப்பையும் சுட்டுவது பொருத்தமாக அமையும். விசிட்டாத்வைதஞானபரம்பரையில் வந்தவரான இராகவானந்தர் என்பாரிடம் சீடராக அமைந்த இராமாநந்தர் என்பார் (கி.பி. 1300 – 1411) தென்னாட்டினின்று பக்தி இயக்கத்தை வடநாட்டுக்கு எடுத்துச் சென்றார். கபீர்தாஸர், துளசிதாஸர், மீரா, சூர்தாஸர், சைதன்யார் முதலியவர்களால் அது வடநாடடிற்பரவியது. வடநாட்டின் இன்றைய உத்தரபிரதேசம், வங்காளம், அஸ்ஸாம், மணிப்பூர், மகாராஷ்டிரம், இராஜஸ்தானம் முதலிய பல பிரதேசங்களிலும் பரவிய இந்த இயக்கம் சமூகத்தின் சராசரி மனிதர்களின் உள்ளங்களைத் தொட்டது. அவ்வப்பிரதேசங்களின் மொழிகளில் பக்தி உணர்வுகள் வெளிப்படுத்தப்பட்டன; பக்திப் பாடல்கள் பாடப்பட்டன. இவ்வாறு பரப்பப்பட்ட பக்திஇயக்கம் தொடர்பான கணிப்பொன்று வருமாறு:

> "இந்தியா முற்றிலும் பரவி, இலட்சக்கணக்கான மனிதர்களுக்கு, நூற்றாண்டுகள் தோறும் நன்னடத்தையையும் நல்லொழுக்கத்தின் மதிப்பையும் அளித்த பக்தி இயக்கம் இரண்டு முக்கிய நோக்கங்களைக் கொண்டது. முதலாக, அது சமயத்தின் மரபு ஒழுங்கையும் புறவழிபாட்டையும் எதிர்த்தது. சமயம் என்பது முழுமனமும் ஆன்மாவும் ஈடுபடும் ஒன்று. அது சடங்குகளும் கிரியைகளும் கொள்கைகளும் கட்டுப்பாடுகளும் கொண்டது அன்று என்பதை மக்களுக்கு மீண்டும் உணர்த்த இவ்வியக்கம் முயன்றது. இரண்டாவதாக

இவ்வியக்கத்தில் இந்துக்களையும் முஸ்லிம்களையும் ஒன்று படுத்தி, முக்கியமானவற்றில் இவர்களுக்கு வேற்றுமை இல்லை எனத் தெய்வத்தன்மை பெற்ற முதியோர்கள் உணர்த்த முயன்றனர்."[30]

இவ்வட இந்திய பக்தி இயக்கம் தொடர்பான சில மேலதிக குறிப்புக்களை 4ஆம் இயலில் நோக்கலாம்.

## 2.2. சைவதத்துவங்கள்

சிவபிரானை முழு முதற் கடவுளாக ஏற்கும் நிலையில் இந்திய மண்ணில் முளைவிட்ட சமயப்பிரிவுகள் பல. அவற்றுள் உயர்நிலைச் சிந்தனைகளாகப் பரிணாமம் பெற்றவை என்ற வகையில் மூனறுபிரிவுகள் முதன்மையானவை. அவை காசுமீர சைவம், வைச சித்தாந்தம், வீரசைவம் என்பனவாகும். இவற்றுள் முதலாவது பிரிவு பெயருக்கேற்ப காசுமீரப் பகுதியில் உருவானது. வீரசைவம் இன்றைய கர்நாடகப் பிரதேசத்தில் முளைவிட்டதாகும். சைவசித்தாந்தம் தமிழ்நாட்டுச் சைவ பக்தி இயக்கத்தின் விளைபொருளாக அமைந்தது. காசுமீரசைவம் தொடர்பான தகவல்தரும் மூலஆக்கங்கள் ஏறத்தாழ கி.பி. 9 ஆம் நூற்றாண்டில் எழுந்தனவாக அறியப்படுகின்றன. ஏனைய இரு பிரிவுகள் தொடர்பான விளக்கநூல்கள் ஏறத்தாழ கி.பி. 12 ஆம் நூற்றாண்டை அடுத்தே எழுந்துள்ளன.

சிவபிரானை முழுமுதற் பொருளாகக் கொள்ளும் நிலையில் இவற்றுள் வேறுபாடில்லை எனினும் அவருக்கும் உயிர் உலகு என்பவற்றுக்குமுள்ள தொடர்பைச் சுட்டுவதில் இவை வேறுபடுவன. சைவசித்தாந்தத்தின்படி உயிர்கள் உலகு என்பன பதியாகிய சிவத்தினின்று திட்டவட்டமாக வேறுபட்ட பொருட்களாகும். பதி, பசு, பாசம் என்ற முப்பொருள்களும் அனாதியானவை; என்றும் உள்ளவை; என்பது அதன் தெளிவான நிலைப்பாடு. பாசம் என்பதன் கூறாகிய மாயையிலிருந்து இறைவனால் உலகம் படைக்கப்பட்டது என்பது அதன் கொள்கை. பாசப்பிடிப்பால் அல்லலுறும் உயிர் (பசு) பதியை அடைவதை நோக்காகக் கொண்டது. சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் என்பன அதற்கான படிநிலைகள். அவ்வாறு அடைந்தநிலையிலும் பதியும் பசுவும் ஒன்றாவதில்லை; வேறுவேறாகவே திகழ்வன. இது சைவசித்தாந்தத்தின் தெளிபொருள்.

ஏனைய இரு தத்துவங்களும் இவ்வாறு முப்பொருளுண்மையைத் தெளிவாக வேறுபடுத்திக் காட்டுவன அல்ல. அறிவுப்பொருளாக உள்ள சிவனே உயிர்ப்பொருளாகவும் உயிரில் பொருளாகவும் காட்சித் தருகிறான்; அவனுடைய சக்தியே இப்பிரபஞ்சமாக விரிகிறது என்பது காசுமீரசைவத்தின் அடிப்படையாகும். வீரசைவமும் இத்தகு கருத்தையே கொண்டுளது; சிவபிரானுடைய இச்சக்தியே பிரபஞ்சமாகவும் ஆன்மகோடிகளாகவும் விரிந்து நின்று செயற்படுகின்றது என்பது அதன் நிலைப்பாடாகும். இதனால் வீரசைவத்துக்கு 'சக்திவிசிட்டாத்வைதம்' என ஒரு பெயரும் வழங்குகின்றது. (முன்னர் நோக்கப்பட்ட) இராமானுசர் விஷ்ணுவைப் பிரம்மமாகக் கொண்டு விசிட்டாத்வைதம் பேசுகின்றார். வீரசைவம் சிவசக்தியை முதன்மைப்படுத்தி அதனைப்

பேசுகிறது. கடவுள், உயிர், உலகு என்பவற்றை உள்பொருளாக ஏற்க வேண்டிய சூழ்நிலையில், அம்மூன்றையும் திட்டவட்டமாக வேறுபடுத்திக் காட்ட – அல்லது காண – விரும்பாத சிந்தனைப் போக்குகளை காசுமீரசைவர், இராமனுசர், வீரசைவர் ஆகியோர் புலப்படுத்தி நிற்கின்றனர். மத்துவர், சைவசித்தாந்திகள் இருசாராரும் இவற்றை வேறுபடுத்துவதில் தயக்கம் காட்டவில்லை என்பதைப் புரிந்து கொள்ள முடிகிறது.

மேற்படி மூன்று சைவப் பிரிவுகளும் ஆகம பாரம்பரியத்தில் முகிழ்த்தவை என்பது பொதுவான கருத்துநிலையாகும். மாலினீவிஜயம், சுவச்சந்தம், விஞ்ஞானபைரவம், சுவாயம்புவம் முதலிய ஆகமங்கள் காசுமீர சைவத்தின் மூலாதாரங்களாகக் கொள்ளப்படுபவை. இந்த ஆகமங்கள தொடக்கத்தில் துவைத கொள்கையுடன் திகழ்ந்தவை எனவும் ஆதிசங்கரர் காசுமீரத்துக்குச் சென்று அத்வைதம் பரப்பியதை அடுத்து இவை அத்வைத சார்பான விளக்கங்களைப் பெறலாயின எனவும் ஆய்வாளர் கருதுவர்.[31] வீரசைவத்துக்கு மூலாதாரமாக வீராகமம் என்ற சிவாகமம் சுட்டப்படுகின்றது.[32] சைவசித்தாந்தத்திற்கு வேதம் பொதுவான மூலநூலாகவும் சிவாகமங்கள் சிறப்பு மூலநூல்களாகவும் பேசப்படுகின்றன.

### 2.2.1. ஆகமங்கள்

ஆகமம் என்ற சொல் தொன்றுதொட்டுவரும் அறிவு என்ற பொருளில் குறித்த ஒருவகை சமயசாத்திர நூல்களைச் சுட்டி வழங்குகின்றது. சைவம், வைணவம் முதலிய பல்வேறு சமயப் பிரிவுகளுக்கும் ஆகமங்கள் உள. இவற்றைத் தந்திரங்கள் எனச் சுட்டும் மரபும் உண்டு. சைவசமயச் சார்பான ஆகமங்களைச் சிவாகமங்கள் என வழங்குவர். இவற்றின் தொகை 28. சைவ உபாகமங்களின் தொகை 207 என்பர். சிவாகமங்களை வேதங்களுடன் தொடர்புபடுத்தி நோக்கி அவை இரண்டும் இறைவனது வாய் மொழிகள் என நம்புவது சைவமரபு. இதனை,

“வேதமோ டாகமம் மெய்யாம் இறைவன்நூல்
ஓது சிறப்பும் பொதுவுமென் றுள்ளன
நாதனுரையவை நாடில் இரண்டந்தம்
பேதம தென்பர் பெரியோரக் கபேதமே”

என்ற திருமந்திரப் பாடல் (2397) உணர்த்தும். இதில் ஆகமம் என்பது சிவாகமத்தைக் குறித்துப் பயில்வதாக தெரிகிறது.

இவ்வாறு சிவாகமங்களை வேதத்தோடு தொடர்புபடுத்தும் நோக்கு நிலவினாலும் வேதம், ஆகமம் என்பன வேறுவேறு காலகட்டம் சார்ந்தவை என்பதும், பொருள்மைதியில் குறிப்பிடத்தக்க வேறுபாடு கொண்டவை என்பதும் தெளிவாகத் தெரிகின்றன. வேதங்கள் கடவுளை உருவநிலையில் கோயிலில் நிறுவி வழிபடும் நோக்கின அல்ல என்பது முன்னரே நோக்கப்பட்டுள்ளது. ஆகமங்கள் – குறிப்பாக சிவாகமங்கள் உருவ வழிபாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டவை. கடவுளரின் உருவமைப்பு, அவர்களை நிறுவுவதற்குரிய கோயில்களின் அமைப்பியல், அவற்றின் செயற்பாடு முதலியனவே சிவாகமங்களிற்

சிறப்பாகப் பேசப்படுவன. ஆகவே இவற்றை வேத இலக்கியங்களுடன் தொடர்புபடுத்துவதைவிட உருவ வழிபாட்டைச் சிறப்பாகப் பேசும் இதிகாசங்கள் புராணங்கள் என்பவற்றுடன் தொடர்புபடுத்தி நோக்குவதே பொருத்தமானதாக அமையும். இன்று எம்மால் அறியப்படும் காமிகம் முதலிய சிவாகமங்கள் தரும் தோற்றம் இதிகாசங்கள் புராணங்கள் என்பவற்றுடன் தொடர்புபடுத்தி நோக்கவே வாய்ப்பளிக்கின்றது. ஆனால் ஆகமமரபின் தொன்மையை மேற்படி இதிகாச-புராண காலகட்டத்துக்குமுன், வேத இலக்கிய காலத்தையும் கடந்து முன் சென்று தொல்குடிகளின் நம்பிக்கைகளுடன் தொடர்புபடுத்திச் சிந்திக்க வாய்ப்புண்டு. ஆகமம் என்ற சொல்லின் பொருண்மைகளில் ஒன்றான 'தொன்று தொட்டு வருவது' என்பது இவ்வாறு சிந்திக்கத் தூண்டி நிற்கிறது. மேலும், "ஆகமமரபானது ஆரியருடையதன்று; அது திராவிட பாரம்பரியம் சார்ந்ததே" என்ற வகையில் ஆய்வுலகம் முன் வைத்துள்ள கருத்தும்[33] இதனை அரண் செய்வதாக உள்ளது. தொன்மையான ஆகம மரபும் பின்னர் வந்த வேதமரபும் சமநிலையில் வைத்துக் கணிக்கப்பட வேண்டும் என்ற கருத்தை வலியுறுத்தவே திருமூலர் "வேதமோடாகம் மெய்யாம் இறைவன் நூல்" எனச் சமநிலை தந்தார் என்று சிந்திப்பதற்கும் இடமுண்டாகிறது.

ஆகமங்கள் பொதுவாகக் கிரியை விளக்க நோக்கில் அமைந்தனவேயாம். ஆயினும் அக்கிரியைகளுக்கு அடிப்படையான நம்பிக்கைகளைக் கோட்பாட்டுநிலையில் விளக்க முற்படுமிடத்து அவை தத்துவ மூலங்களாகவும் அமைவன. இவ்வகையிலேயே சிவாகமங்களான காமிகம் முதல் வாதுளம் ஈறான 28 உம் சைவதத்துவமூலங்களாகக் கொள்ளப்படுகின்றன.

தமிழ்நாட்டில் பக்திஇயக்கம் உருவான காலப்பகுதியில் ஆகமக் கல்வி வளர்ந்திருந்தது என்பதும் பல சான்றுகளால் உய்த்துணரப்படுகின்றன. திருமுறைகளில் ஆகமங்கள் பற்றிய தகவல்கள் உள. திருமந்திரம் காமிகம், காரணம் முதல் 9 ஆமகமங்களை – சிவாகமங்களை-க்குறிப்பிட்டுள்ளது. கி.பி. 7 ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதியில் ஆட்சிபுரிந்த பல்லவமன்னனான ராஜஸிம்மன் தன் விருதுகளுளொன்றாக 'ஆகமப் பிரியன்' என்பதையும் சூட்டிக் கொண்டான் என சாசனங்கள் சாற்றுகின்றன. தமிழ்நாட்டில் பெருந்தொகையாகக் கோயில்கள் உருவான அக்காலப் பகுதியில் அவ்வுருவாக்கத்துக்கு வாய்ப்பாக ஆகமக்கல்வி வளர்ந்திருக்க வேண்டுமென்பது தெளிவு. இவ்வாறு உருவாகி நிலைத்த ஆகமங்களே சைவசித்தாந்தம், வீரசைவம் என்பன உருவாவதற்கு வித்தட்டன எனலாம்.

சைவ சித்தாந்த சாத்திர வரிசையில் தலைமை நூலாகக் கருதப்படுவதான, மெய்கண்ட தேவரின் 'சிவஞானபோதம்' 'ரௌரவம்' என்ற சிவாகமத்தின் 12 நூற்பாக்களின் தமிழாக்கம் என்ற கருத்து சில ஆய்வாளர் மத்தியில் நிலவுகின்றது. இக்கருத்தை ஏற்காத சிந்தனைகளும் உள. சிவஞானபோதத்தை விரித்துரைக்கும் வகையில் சிவஞான சித்தியர் என்ற நூலைப் படைத்தவரான அருணந்திசிவாசாரியார் 'சகலாகம பண்டிதர்' என்ற சிறப்புப் பெயர் பெற்றவர் என்பதும் இங்கு

குறிப்பிடத்தக்கது. சைவசித்தாந்த சாத்திரங்கள் பலவும் ஆகமங்களின் முதன்மையை ஆங்காங்கு சுட்டிச் செல்கின்றன. ஆயினும் ஆகமங்களுக்கும் சைவசித்தாந்தத்துக்குமுள்ள இத்தொடர்பைத் தெளிவாக எடுத்துரைக்கும் வகையான முழுநிலை ஆய்வுகள் எவையும் நிகழ்ந்ததாகத் தெரியவில்லை. சிலஆண்டுகளின் முன்னர் ஈழத்தில் சைவசித்தாந்தப் பேரறிஞர் பண்டிதர் மு. கந்தையா அவர்கள் எழுதிய 'சித்தாந்தச் செழும்புதையல்கள்' என்ற நூல் இவ்வாறான ஆய்வு முயற்சிகளுக்குஅடியெடுத்துக் கொடுக்கும் வகையில் அமைந்துளது என்பது இத்தொடர்பிற் குறிப்பிடத்தக்கது.

### 2.2.2. சைவசித்தாந்தம் – ஒரு வரலாற்றுக் குறிப்பு

சிவவழிபாடு தொன்மையானது. வேதஇலக்கிய காலத்துக்கு முற்பட்டதான சிந்துவெளிநாகரிகத்தில் சிவவழிபாடு நிலவியமைக்குச் சான்றுகள் உள என்பது தொல்லியலாய்வாளர்களின் பொது முடிவு. வேதஇலக்கியம் உருத்திரன் என்ற பெயரால் சுட்டிய கடவுள் பின்னர் சிவன் என்றே கொள்ளப்படுகிறார் எனவே சிவவழிபாடு இருபாடுகளின் இணைப்பு எனலாம். சுவேதாஸ்வதர உபநிடதம் உருத்திரனின் பெருமை பேசுவது; உயிர்கள், இயற்கை ஆகிய பொருள்களைப் பற்றியும் பேசுவது. இவ்வகையில் பின்னாளில் சைவசித்தாந்தம் கூறும் முப்பொருளுண்மைக்கான சில மூலக்கூறுகளை அவ்வுபநிடதம் கொண்டுள்ளமை தெளிவு. இம்மூலக்கூறுகள் தொடர்பான சிந்தனைகள் பல நிலைகளில் எய்திய பரிணாமமே கி.பி. 12 – 14 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் சைவசித்தாந்தம் என்ற தத்துவமாக நிறைநிலை எய்தியது. இந்தப் பரிணாம வரலாற்றின் சில முக்கிய கட்டங்களை இங்கு சுருக்கமாக நோக்கலாம்.

தமிழ்நாட்டில் சங்க இலக்கிய காலத்திலே சிவவழிபாடு நிலவியமைக்குச் சான்றுகள் உளவெனினும் சைவம் என்ற சமயநிலைக்கான தத்துவவிளக்கத்தை நாம் முதன்முதலில் சங்கநூல்களுக்குப் பிற்பட்டதான மணிமேகலையில் தான் பெறமுடிகிறது. அதிலே 'சமயக்கணக்கர் தந்திறம் கேட்ட காதை' யிலே சைவவாதி கூற்றாக அமையும்,

..............

இருசுட ரோடு இயமானன் ஐம்பூதமென்று
எட்டுவகையும் உயிரும் யாக்கையுமாய்
கட்டி நிற்போனும் கலையுருவினோனும்
படைத்து விளையாடும் பண்பினோனும்
துடைத்து துயர்தீர் தோற்றத்தோனும்
தன்னின் வேறு தானொன்றிலோனும்
அன்னோன் இறைவன் ஆகும்....[34]

என்ற பகுதி சைவஇறையியல் பேசுவது. அவன் ஐம்பூதம் சூரிய சந்திரர் இயமானன் ஆகிய எட்டையும் உயிர் உடலாகப் பிணைத்து நிற்பவன், கலைவடிவினன், படைத்தல், துடைத்தல் முதலியன புரிபவன், தன்னில் வேறு இல்லாதவன் என்றிவ்வாறு சிவனது இயல்புகள் சுட்டப்பட்டுள்ளன. சைவசித்தாந்தம், காசுமீரசைவம், வீரசைவம் மூன்றினதும் இறை

யியல்போடும் பொருந்தக் கூடிய வகையில் மேற்படி சிந்தனை அமைந் திருப்பது தெரிகிறது.

மணிமேகலைக்கு சற்று முற்பட்ட காலத்தில் எழுந்திருக்கக் கூடியதான திருக்குறள் எந்தச் சமயத்தையும் சாராத பொதுமை அறம் என்பது முன்னரே நோக்கப்பட்டுளது. அந்நூலும் பின்னாளில் சைவ சித்தாந்தம் உருவாவதற்கான எண்ணக்கருக்களை வழங்கியிருக்கலாம் என ஊகிக்க இடமுண்டு. குறிப்பாக எண்குணத்தான் (9), வகுத்தான் (377)இ உலகியற்றியான் (1062) ஆகியவற்றாற் சுட்டப்படும் பொருண்மைகள் சைவசித்தாந்தப் பதியியல்புடன் தொடர்புபடுத்தத் தக்கவாறு உள்ளன. எண்குணத்தான் என்பதற்குப் பரிமேலழகர் தரும் 'தன்வயத்தனாதல்', 'தூயவுடம்பினனாதல்' முதலிய விளக்கங்கள் சித்தாந்தச் சிவனையே சுட்டுவனவாகத் தெரிகின்றன. சைவசித்தாந்தம் சிவனை, மாயை என்ற மூலப் பொருளிலிருந்து உலகைப் படைப்பவனாகவும் உயிர்களுக்கு வினைப்பயனை வகுத்து வழங்குபவனாகவும் சுட்டுவதாகும் இதனைக் கருத்திற்கொண்டு, குறள்கூறும் உலகியற்றியானையும் வகுத்தானையும் நோக்கும்போது சைவசித்தாந்தத்துக்கும். குறளுக்குமுள்ள சிந்தனை நெருக்கம் தெளிவாகிறது. மேற்சுட்டியவை மட்டுமன்றி வேறுபல பொதுமைகளையும் இரண்டிலும் நோக்க முடியும்.

சித்தாந்த வரலாற்றிலே சைவபக்திஇயக்கமும் அதன் விளைவான திருமுறை இலக்கியமும் மிகமுக்கியபங்கை வகிக்கின்றன. சைவபக்தி இயக்கம் என ஒன்று நிகழ்ந்திராவிடில் சித்தாந்த உருவாக்கத்துக்கான சமய உணர்வுச் சூழல் அமைந்திருக்க முடியாது. எனவேதான் பக்தி இயக்கத்தின் விளைபொருள் என அது மேலே சுட்டப்பட்டது. திருமுறைகளிலே சாத்திர இயல்பு கொண்டதான திருமூலரின் திருமந்திரம் சைவசித்தாந்தம் தொடர்பான பல செய்திகளைப் பேசுவது.

பதிபசு பாசம் எனப்பகர் மூன்றில்
பதியினைப் போற்பசு பாசம் அனாதி
பதியினைச் சென்றணு காப்பசு பாசம்
பதியணுகில் பசு பாசம் நிலாவே.[35]

போன்ற பல பாடல்களில் சைவ சித்தாந்த சார்பான விளக்கங்கள் அமைந்துள்ளமையை அவதானிக்க முடியும். எனினும் சைவ சித்தாந் தத்துக்கும் புறம்பான பல செய்திகளையும் அது கூறுவதால் அதனைச் சைவசித்தாந்த நூல் வரிசையில் சேர்க்கும் வழக்கம் ஏற்படவில்லை என ஊகிக்க முடிகிறது.

ஏனைய திருமுறைகளில் குறிப்பாக மூவர் தேவாரங்களிலும் மாணிக்கவாசகரது திருவாசகத்திலும் சைவசித்தாந்தக் கோட்பாடுகள் பல உணர்வுபூர்வமாக வெளிப்படுத்தப் பட்டுள்ளமையை அவதானிக்க முடியும். பொதுவாக பதியியல்பு தொடர்பாகவும் வினைப்பயன், வழிபாட்டு நெறி என்பன தொடர்பாகவும் பல கருத்துக்கள் பக்தியுணர்வினூடாக முன்வைக்கப்பட்டுள்ளன. குறிப்பாக, நாவுக்கரசரின் (முன்னர் நோக்கப்பட்ட) 'நிலை பெறுமாறெண்ணுதியேல் நெஞ்சே நீவா' எனத் தொடங்கும் திருத்தாண்டகம் சைவசித்தாந்தம் கூறும் சரியை நிலைக்கு அடியெடுத்துக் கொடுத்த பெருமையுடையது. நாவுக்கரசரின் வாழ்க்

கையே இந்நிலைக்கு எடுத்துக் காட்டாகக் கொள்ளப்படுவது என்பதும் இங்கு குறிப்பிடத்தக்கது. மாணிக்கவாசகரின் பாடல்கள் பலவற்றிலே சைவசித்தாந்தத் தொனிப்பொருள் செப்பமுற அமைந்துள்ளமையை அவதானிக்கலாம்.

முத்திநெறி யறியாத மூர்க்கரொடு முயல்வேனைப்
பக்திநெறி யறிவித்து பழவினைகள் பாறும் வண்ணம்
சித்தமலம் அறுவித்து சிவமாக்கி எனையாண்ட
அத்தனெனக் கருளிய வா றார்பெறுவா ரச்சோவே

செம்மை நலம் அறியாத சிதடரொடு திரிவேனை
மும்மை மலம் அறுவித்து முதலாய முதல் நின்றான்
நம்மையு மோர் பொருளாக நாய்ச் சிவிகை ஏற்றுவித்த
அம்மை யெனக் கருளியவா றார்பெறுவா ரச்சோவே[36]

ஆகிய அச்சோப் பதிகப் பாடல்கள் இவ்வகையில் எடுத்துக்காட்டத்தக்கன. மலபந்தத்தால் உழலும் உயிர் இறையருளால் வீடுபெறல் என்ற சைவசித்தாந்தக் கருத்து இவற்றில் பொருத்தமுற அமைந்துள்ளமை நோக்குதற்குரியது.

சுருங்கக் கூறின் [illegible] சைவசித்தாந்தத்துக்கு மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் இலக்கணம் வகுத்தன எனின் அவ்விலக்கணத்துக்கு முன்னமைந்த இலக்கியமாக உள்ளவை திருமுறைகள் எனலாம். அவற்றுள்ளும் திருவாசகத்திற்கு அத்தகுதி சிறப்பாக உரியது எனலாம்.

இவ்வாறு பலபடிநிலைகளில் கருவாகி உருவாகி வந்த சிந்தனைகள் திரண்டு நிறைநிலை அடைந்த சூழலில் அவற்றை விளக்கும் வகையிலேயே மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் எழுந்தன. இச்சாத்திர வரிசையில் முதலிரு நூல்களான திருவுந்தியார், திருக்களிற்றுப் படியார் என்பன சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்களைக் கூறுவன எனினும் ஒரு தத்துவத்துக்கான அமைப்பை முறைப்பகுதி எடுத்துரைப்பனவல்ல. அப்படி முறைப்படுத்திக் கூறும் முதலாவது நூல் என்ற சிறப்பு மேற்படி சாத்திர வரிசையில் மூன்றாவதான சிவஞான போதத்துக்கே உரியது. இது பிரமாணவியல் (அளவையியல்), இலக்கணவியல், சாதனவியல், பயனியல் என நாற்பிரிவில் இயலுக்கு 3 நூற்பாக்களாக 12 நூற்பாக்களில் தத்துவத்தைத் தொகுத்துரைக்கிறது. இந்நூற்பாக்கள் கற்றோர் நுணுகி நோக்கிப் பொருள் விரிக்கவேண்டிய வகையில் செறிவாக அமைந்தன. எனவே இந்நூற்பொருளைத் தெளிவுபடுத்தும் நோக்கில் சிவஞானசித்தியார் எழுந்தது; தொடர்ந்து வேறும்பல நூல்கள் எழுந்தன.

சிவஞான போதத்தின் ஆசிரியரான மெய்கண்டதேவர் கி.பி. 12 அல்லது 13 நூற்றாண்டினராகக் கருதப் படுகிறார். இவரது தலைமாணாக்கரான அருணந்தி சிவாசாரியாரே சிவஞான சித்தியார் செய்தவர். இம்மாணவ மரபில் – சந்தான மரபில் – வந்த உமாபதி சிவாசாரியார் சிறிதும் பெரிதுமாக பல சித்தாந்த நூல்கள் படைத்துள்ளார். அவற்றுள் சிவப்பிரகாசம் விரிந்தது திருவருட்பயன் குறட்பா அமைப்பில் சுருக்கமாகச் சிறப்புற அமைந்தது; சைவசித்தாந்தக் கல்வியாளர்க்குரிய கைநூலாகத் திகழ்வது.

### 2.2.3. சைவசித்தாந்தம் சுட்டும் விடுதலை — துவைதத்துடன் ஒப்பு நோக்கு.

மலபந்தத்திலிருந்து உயிர் விடுதலைபெறுவதே சைவசித்தாந்தக் குறிக்கோள் என்பதை மேலே நோக்கினோம். இவ்வீடுபேறு பல படி நிலை முயற்சிகளின் இறுதிவிளைவாகவே கிட்டும். இம்முயற்சிகள் முறையே சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் என முன்னர் சுட்டப்பட்டன. இப் படிநிலை முயற்சிகளுடாக உயிர் நேரடியாகச் சிவனை அடைவது சாத்தியமல்ல. அதற்குத் துணைபுரிவதற்கு குரு ஒருவர் அமையவேண்டியது அவசியம். இக்குருவே உயிரின் தகுதிப்பாட்டைத் தீர்மானிப்பவர்; தீட்சை என்ற பெயரில் அதன் மன அழுக்குகள், பிறவித் தொடர்ச்சிக் கான வினைப்பயன் என்பவற்றைத் துடைத்துத் தூய்மை செய்பவர்; அதனைச் சிவன் அருகில் இட்டுச் செல்லும் வழித்துணையாகவும் அமைபவர். இவ்வகையில் சைவசித்தாந்தத்திலே குரு மிக முக்கிய இடத்தைப் பெறுகிறார். இக்குருவாக சிவனுடைய திருவருளே கோலங்கொள்ளும் என்பது சித்தாந்தரது திடநம்பிக்கை. இவ்வாறு குருவால் வழிநடத்தப்பட்ட உயிர் சிவனை அடைந்து சிவனது இயல்புகளைப் பெறும் ஆனால் சிவத்துடன் இரண்டற இணைவதில்லை. வீடுபேறு நிலையிலும் சிவன்வேறு உயிர்வேறுதான். இதனை 'தாடலை' என்ற சொல்லால் சுட்டுவது மரபு. சொல்லமைப்பில் ஒன்றாக உள்ள இது பொருளமைதியில் தாள் தலை என இரண்டாகத் திகழ்வது.

உயிர்களுக்கும் கடவுளுக்கும் இடையே தொடர்புச் சாதனமாக திருவருள் அமைந்தநிலை. சமகால வேதாந்த தத்துவமான துவைதத்துடன் தொடர்புபடுத்திச் சிந்திக்கப்பட வேண்டிய தொன்றாகும். அதிலே பிரஸாதம் என்ற பெயரில் திருவருள் சுட்டப்படுகிறது. அது இறையான்மைத் தொடர்பு சாதனமாகக் கொள்ளப்படுகிறது.

> "உயிருக்கு விடுதலையை வழங்கும் கடவுட் கூறுதான் அருள் (Prasada). உயிரானது தன்னுடைய முயற்சியால் நேரே விடுதலையை அடைய முடியாது. முதலாம் படிநிலையாக கடவுளின் அருளைப் பெறுவதற்காக உயிர்களுக்கு சில ஆன்மீகப் பயிற்சிகள் வரையறுக்கப் பெறுகின்றன. அத்தகைய ஆன்மீகப் பயிற்சிகள் கடவுளின் அருளைப் பெறுதற்குத் துணையாக - கருவியாக இருப்பதன் மூலம் உயிர்களை முத்தியிற் செலுத்தும்".[37]

என்ற துவைதம் பற்றிய குறிப்பு இத்தொடர்பில் நமது சிந்தனைக் குரியது. இந்த ஒரு அம்சத்தில் மட்டுமன்றிச் சைவசித்தாந்தத்துக்கும் துவைதத்துக்கும் வேறுபல பொதுமைக் கூறுகளும் உள. அவை தனிநிலை ஆய்வில் தெளிவுபடுத்தப்பட வேண்டியவை. இங்கு நாம் முக்கியமாக கவனத்திற் கொள்ள வேண்டிய அம்சம் உயிருக்கும் இறைவனுக்குமிடையிலான நேரடித் தொடர்பு விடுபட்ட நிலை ஆகும்.

> "ஆன்மாக்கள் இறைவனை நேரே அணுகமுடியாது இறைவனது புத்திரனாகிய வாயுவின் மூலமே அவை

இறைவனை அணுகமுடியும் என்பதும் மத்துவரது கொள்கை".[38] என்ற குறிப்பும் இத்தொடர்பிற் சிந்தனைக் குரியது. இவற்றை நோக்கும்போது இறைவனுக்கும் உயிருக்குமான இடைவெளி மிக அகன்றதாக இருப்பது தெரிகிறது. குறிப்பாக கீதை கூறும் முழு ஒப்படைப்பு நிலையிலோ, அதை அடிப்படையாகக் கொண்டதான (விசிட்டாத்வைதம் சுட்டும்) 'பிரபக்தி' அணுகுமுறையிலோ இவ்வாறான தொடர்புசாதனச் செயன்முறையும் இடைவெளியும் இல்லை என்பது கவனிக்கப்பட வேண்டியதாகும். மேலும் விசிட்டாத்வைதத்தின் பிரபக்திக்கு – இயல்பான உணர்வெழுச்சியால் இறைவனைச் சிக்கெனப் பிடிப்பதான (சடங்கு சம்பிரதாயங்களற்ற) அன்புநிலைக்கு – சைவசித்தாந்தம், துவைதம் என்பன முக்கியத்துவம் தரவில்லை என்றே தெரிகிறது. இவை கூறும் பக்தியானது பல படிமுறைச் செயற்பாடுகள் பயிற்சிகள் என்பவற்றோடு – திட்டமிட்ட நிலையில் – மேற்கொள்ளப்படுவதாக அமைவதை நோக்க முடிகிறது. சைவசித்தாந்தத்தின் சரியை கிரியை முதலிய படிநிலைகளும் துவைதம் சுட்டும் ஆன்மிகப் பயிற்சியும் இதனை உணர்த்துவன. பக்தி இயக்க காலத்தில் சராசரி மனிதனின் உணர்வு நிலையை நோக்கி இட்டுவரப்பட்ட கடவுட் சிந்தனை, தத்துவ உருவாக்க காலப்பகுதியில் அவ்வுணர்வு நிலையைவிட்டு விலகிச் செல்வதை இவை உணர்த்துகின்றன எனலாம். சங்கர வேதாந்தம் ஞானம்பெறற்கு வருணத்தகுதி சுட்டியதை நோக்கினோம். சைவசித்தாந்தமும் துவைதமும் படிமுறை, பயிற்சி என்பவற்றை முன்வைத்தன. விசிட்டத்வைதம் மட்டுமே பிரபக்தி மூலம் பக்தி இயக்ககால உணர்வு நிலைக்கு நிலைத்த வாழ்வு கொடுத்துளது என்பது கவனத்திற் கொள்ளப்பட வேண்டியதாகும்.

### 2.2.4. வீரசைவமும் அதன் மனித நேய நோக்கும்.

வீரசைவம் சக்திவிசிட்டாத்வைதம் பேசுவது என்பதை மேலே நோக்கினோம். இப்பிரிவினர் இலிங்கத்தைத் தரிப்பது ஒன்றையே முக்கிய கடவுள் வழிபாடாகக் கருதுபவர்கள். அப்படித் தரிப்பது உடலின் மாசுகளை அகற்றும் என்ற கருத்தினர். இதனால் பால்வேற்றுமை சாதிவேற்றுமை என்ற நிலை கடந்த சிந்தனையினர். உயிரை அவித்தை என்ற அறியாமை பீடிக்காதிருக்கும் பொருட்டு இலிங்கவழிபாட்டுடன் குரு, சங்கமம் (அடியார் கூட்டம்), பாதோதகம், பிரசாதம், விபூதி, உருத்திராட்சம், மந்திரம் ஆகியவற்றைப் பேணிக் கொள்பவர்கள்; வழிபடுபவர்கள். இவை இம்மதத்தினரின் பொதுவான செயல்நிலைகள். ஆனால் இங்கு நாம் முக்கியமாகக் கவனத்திற் கொள்ள வேண்டியது இவர்களின் சிந்தனையில் அடிப்படையாகவுள்ள மனிதநேய நோக்காகும். வருணாசிரம தர்மத்தை முற்றுமுழுதாக மறுத்த நிலையிலேயே இம்மதப்பிரிவு உருவானது. அனைவரையும் 'சரணர்' என்ற ஒரே தளத்தில் இணைத்து நோக்கும் முயற்சியாக அமைந்தது இது. சகலரையும் ஒரேகுடும்பமாகக் கருதி உடன்உண்ணல், மணஉறவு கொள்ளுதல் என்பவற்றைச் செயற்படுத்த முற்பட்ட சிந்தனை இது.

கி.பி. 12 ஆம் நூற்றாண்டில் கல்யாண் நகரில் ஆட்சிபுரிந்த

காலசூரிகுல மன்னனான பிஜ்ஜளன் என்பானின் அதிகாரியாகத் திகழ்ந்த பசவண்ணர் என்பவரால் முன்வைக்கப்பட்ட சிந்தனை இது. அவருக்கு முன்பே வருணாசிரம தர்மத்துக் கெதிரான எண்ணப் பாங்கு அப்பிரதேசங்களில் கருக்கொண்டதாகத் தெரிகிறது.[39] எனினும் அதனை ஒரு சமயப் பிரிவுக்கு ஏற்றவகையிற் செயற்படுத்தி முறைப்படுத்தியவர் என்ற வகையில் பசவண்ணர் வரலாற்று முக்கியத்துவமுடையவரா கிறார்.

பசவண்ணரின் இந்த முயற்சி சைவசமயத்துக்கு ஒரு புதிய சமூக நிலைப் பரிமாணத்தைக் கொடுத்தது எனலாம். இந்தியச் சமயவரலாற்றிலே சமணம், பௌத்தம் என்பன வேதமரபுக் கெதிராக இத்தகைய – சமூக ஏற்றத்தாழ்வுகள் கடந்த மனிதநேய நோக்கிலான அணுகுமுறையை மேற்கொண்டன என்பதை அறிவோம். ஆனால் அவை இல்வாழ்க்கையை அதன் புறத்தேநின்று நோக்கியமைபோலன்றி, வீரசைவம் இல்வாழ்க்கைக்கு உள்ளே இருந்து நோக்கி, அனைவரையும் தழுவும் பண்புடையதாகவும் கடவுள் நம்பிக்கையை அடித்தளமாகக் கொண்டதாகவும் திகழ்வது.

கர்நாடகப் பிரதேசத்தில் இச்சிந்தனைப் பிரிவு உருவாவதற்கு அதற்கு முன் தமிழ்நாட்டில் நடைபெற்ற பக்தி இயக்கம் ஒரு முன்னோடி முயற்சி என்பது இங்கு கவனத்திற் கொள்ளப்பட வேண்டியதாகும். நாயன்மார் 63 வரையும் வீரசைவம் தனக்கு முன்னோடிகளாக ஏற்றுளது என்பது இத்தொடர்பிற் சுட்டத்தக்கது. பசவண்ணர் இவர்களைப் புராதனர் எனச் சுட்டியுள்ளார் என ஆய்வாளர் குறிப்பிடுவர். தொண்டக் குலம் என்றவகையில் நாயன்மார் மத்தியில் நிலவிவந்த சமநோக்கு வீரசைவத்திலே 'சரணர்' என்ற சிந்தனையாக மலர்ந்திருக்கலாம் என்பது உய்த்துணரற்பாலது. சமயஉணர்வு, கடவுள் நம்பிக்கை என்பன மக்களை மயக்கவும் அவர்களிடம் பிளவை உண்டாக்கவுமே பயன்படுவன எனக் கருதுவோர்க்கு பக்தி இயக்கமும் வீரசைவமும் எதிர்மறையான விடையையே தந்துள்ளன என்பது சுட்டிக் காட்டப்படவேண்டியதொன்றாகும்.

## 3. தமிழ்நாட்டில் மனிதநேய அணுகுமுறைகள்

தமிழ்நாட்டிலே பக்திஇயக்க காலத்தில் காணப்பட்டதான எல்லோரும் ஓர்குலம் – தொண்டக்குலம் – என்பதான சமநிலைநோக்கு தத்துவ உருவாக்க காலத்தில் உரியவாறு பேணப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. சோழப் பேரரசின் எழுச்சிச் சூழலில் இத்தகு சமநிலை நோக்கிற்கு வாய்ப்பு இருக்கவில்லை என்றே தெரிகிறது. கர்நாடக பிரதேசத்தில் வீரசைவம் உருவானதைப் போல தமிழகத்தில் ஒரு மனிதநேய சமயநிலை அக்காலத்தில் உருவாகத் தடையாக அமைந்த காரணிகள் தனி ஆய்வுக்குரியன. அக்காலப் பகுதியில் இராமாநுசர் தம்மளவில் மனிதநேய நோக்களாராகத் திகழ்ந்தார் என்பதை முன்னர் நோக்கியுள்ளோம். ஆனால் அவர் அதனை நிறுவனநிலையில் – தாம் அலங்கரித்த வைணவ ஆசாரிய பீட நிலையில் – பேணிக் கொள்ள முடிந்ததா என்பது எம்முன் நிற்கும் வினா. சோழப்பேரரசு அவரை

அன்று எதிர்த்தது; நாட்டைவிட்டே ஓடவைத்தது. இவை வரலாற்றுச் செய்திகள். இதற்கான சமூக வரலாற்றுப் பின்புலம் தனிநிலை ஆய்வுக்குரியது. இராமாநுசர் முன்வைத்த விசிட்டாத்வைத நெறி பேணியோரில் ஒரு பிரிவினர் வடநாட்டுக்கு அதனை (சாதி- சமய வேறுபாடுகளற்ற நிலையிற்) கொண்டு சென்றனர் என்பது முன்னர் நோக்கப்பட்டது.

இராமாநுசருக்குப் பின் தமிழ்நாட்டிலே வைணவ பாரம் பரியத் தில் தோன்றிய வடகலை, தென்கலை என்ற பிரிவுகள் அடிப்படையில் மனிதநேய நோக்கின் எதிரொலிகளேயாம். குறிப்பாகத் தென்கலையி னர் சராசரி மனிதன் தனது சொந்த மொழியில் இயல்பாக பக்தியு ணர்வை வெளியிடவும் இறைவனை நெருங்கவும் வாய்ப்பு இருக்க வேண்டும் என விரும்பியவர்கள்; சாதி ஏற்றத்தாழ்வற்ற மனப்பக்கு வத்தை வெளிப்படுத்தியவர்கள். இவர்கள் (தமிழில் உள்ளதான) திவ்வி யபிரபந்தத்தை முதன்மைப் படுத்தினர்; இறைவனது அருளில் முழு நம்பிக்கை கொண்டு பிரபக்தியைப் பேண முற்பட்டவர்கள்; வைணவ ஆசாரிய பீடத்தைப் பிராமணரல்லாதாரும் அலங்கரிக்கலாம் எனக் கருதியவர்கள். வடகலையார் இவற்றுக்கு நேரெதிரான தளத்தில் நின்ற வர்கள்; வடமொழி நூல்களை முதன்மைப்படுத்தியவர்கள்; பக்தியில் மனிதமுயற்சியும் அவசியம் என வற்புறுத்தியவர்கள். பிராமணரல்லா தார் ஆசாரியனாகத் தகுதியற்றவர் எனக் கருதியவர்கள்.[40]

மேற்குறித்த தென்கலையில் புலப்பட்டுநின்ற மனிதநேய நோக்கு உரியவகையில் பின்னர் வளர்க்கப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. நாள டைவில் அது நாமம் போடுதலில் வேறுபாடுணர்த்தல் என்ற புறநிலைச் சின்னம் தொடர்பான பிரச்சினையாக மலினப் படுத்தப்பட்டு விட் டதோ என்ற ஐயம் எழுகின்றது. வைணவ பாரம்பரியம் சுயவிமர்சனம் செய்து விடைகாண வேண்டிய விடயம் இது.

சைவசித்தாந்த சந்தான குரவரான உமாபதிசிவாசாரியார் தொடர்பாக வழங்கிவரும் செய்தியையும் இத்தொடர்பில் கவனத்திற் கொள்ளலாம். பிராமணரான அவர் தமது குலத்துக்குரிய ஆசாரநிலை களை விட்டுக் கீழிறங்கி, செங்குந்தர் இல்லத்தில் தன் குரு அருந்திய கஞ்சியின் மிச்சிலை அருந்தியவர் என்றும், அதனால் தமது பிராமண குலத்தினரால் தில்லைக் கோயிற்கிரியைப் பணியிலிருந்து விலக்கிவைக் கப்பட்டவரென்றும் ஒரு செய்தி வழங்கி வருகின்றது. இவ்வாறு விலக் கிவைத்தவர்கள் இறைவன் ஆணைப்படி மீண்டும் அவரைக் கோயிற் கிரியைக்கு அழைத்துச் சேர்த்துக் கொண்டனர் என்றும் அச்செய்தி கூறும். மேலும் அவர் பெற்றான்சாம்பான் என்ற தாழ்த்தப்பட்ட சாதி யினனுக்கும் முள்ளிச் செடியொன்றுக்கும் முத்திகொடுத்தார் எனவும் ஒருகதை வழங்குகின்றது.

இவற்றில், பின்னர் சுட்டிய 'முத்திகொடுத்தல்' என்பது நமது அறிவுசார் நோக்கிற்கு அப்பாற்பட்டது. ஏனையவற்றை ஒப்புக்கொள் வதில் தடையில்லை. அவ்வாறான நிகழ்ச்சிகள் நடைபெற்றனவா? என்பது கூட இங்கு முக்கியமில்லை. இக்கதைகளை பேணிவரும் மக்கள் மனதில் நிலவும் மனிதநேய நிலையிலான உணர்வோட்டத்தையே நாம்

கவனத்திற் கொள்ளவேண்டும். உமாபதிசிவாசாரியார் அவ்வண்ணம் வருணதர்மநிலையை மீறிநின்றார் என்பது உண்மையெனின் அவர் வாழ்ந்த காலப்பகுதியில் - கி.பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டில் - அது ஒரு மனிதநேயப் பெருஞ்சாதனை என்றே கருதத்தக்கது. அவரை மீண்டும் தில்லைவழிபாட்டுக்கு அழைத்தவர்கள் இறைவன் ஆணைப்படியே அழைத்தனர் எனக் கூறப்பட்டாலும் அன்றைய காலப்பகுதியில் உமா பதி சிவாசாரியாரின் தனிமனித ஆளுமையானது வருண ஆசாரங்கள் காரணமாகப் புறக்கணிக்கப்பட முடியாத அளவு உயர்நிலையில திகழ்ந் திருந்தது என்பதே உய்த்துணரத் தக்கது.

இவ்வாறான செய்திகளைத் தொடர்புபடுத்திச் சிந்திக்கும் போது தமிழ்நாட்டில் தத்துவங்கள் உருவான காலப்பகுதியில் பக்தி இயக்கத் தின் தொடர்ச்சியான மனிதநேய உணர்வு சமய தத்துவ அறிஞர் சிலர் மத்தியில் நிலவிவந்துள்ளது என்பது தெளிவாகப் புலனாகும். ஆயினும் அவ்வுணர்வுகள் உரியவாறு வடிவுபெற ஏற்ற சூழ்நிலை அமைந்திருக்க வில்லை எனக் கருதவேண்டியுளது.

## 4. திருமந்திரமும் சித்தர்சிந்தனைகளும்

மேலே பொதுவாக நிறுவன சார்பாக நிகழ்ந்த சிந்தனைகளின் வரலாற்றை அவதானித்தோம். மேற்படி காலப்பகுதிகளில் எந்த நிறு வன சார்புமற்ற நிலையிலும் சில சிந்தனைகள் முன்வைக்கப்பட்டன. அவற்றைச் சித்தர் சிந்தனைகள் என்பது மரபு.

சித்தர்கள் என்போர் சில சித்திகள் (சிறப்பு ஆற்றல்கள்) கைவரப் பெற்றவர்கள் என்றும் சித்தத்தைச் சிவன்பாலே வைத்தவர்கள் என்றும் கூறுவது தொல்வழக்கு. இவர்களைப் பண்டைக்கால உலகாயதவாதிகள் எனக் கொள்வது இன்றைய பொதுவுடமைப் பார்வையாளர்களின் நோக்கு. ஆனால் உண்மையில் அவர்கள் சுயசிந்தனைக்கு முதன்மை கொடுத்தவர்கள் - சித்தம் ஒப்புக்கொள்ளும் உண்மையை மட்டுமே தரிசித்தவர்கள் எனப் பொருள் கொள்வதே பொருந்தும். அவர்கள் பார்வையில் உலகாயதமும் உண்டு; ஆன்மிகமும் உண்டு. இவற்றுக்கு மேலாக அனுபவித்த உணர்வையும் அறிந்த உண்மையையும் அச்ச மின்றி எடுத்துரைக்கும் மனப்பக்குவமும் உண்டு. இந்த மனப்பக்குவமே அவர்களை எந்தநிறுவனக் கட்டமைப்புக்குள்ளும் அடங்காத சுயசிந்த னையாளர்களாகக் காட்டியது.

சித்தர்கள் பல்வேறு காலகட்டங்களில் வாழ்ந்துள்ளனர். பக்தி இயக்ககாலத்தில் வாழ்ந்த நாயனாரான திருமூலரும் ஒரு சித்தராகவே கருதப்படுகிறார். இருபதாம் நூற்றாண்டின் வைகறையில் விடுதலைக் குரல் எழுப்பிய மகாகவி சுப்பிரமணியபாரதியும் தன்னை ஒரு சித்தன் என அழைத்துக் கொண்டார் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. சிவவாக்கியர், பட்டினத்தார், பாம்பாட்டி சித்தர், சட்டைமுனி, குதம்பைச்சித்தர் முதலிய பலர் ஏறத்தாழ கி.பி. 13 - 17 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் வாழ்ந்தனர் என்பது பொதுவான ஊகம். இத்தகையவர்களின் பாடல் கள் சித்தர்பாடல்கள் என தனித் தொகுதியாக - தமிழ் இலக்கியப் பரப்பில் ஒரு முக்கிய பகுதியாகப் பேணப்பட்டு வந்துள்ளன. இவற்றின்

ஊடாகப் புலப்பட்டு நிற்கும் ஒரு குறிப்பிட்ட சிந்தனைப் போக்கை இங்கு சுருக்கமாக நோக்கலாம். இவ்வகையில் முதற்கண் திருமூலர் சிந்தனைகளைக் கவனத்திற் கொள்வோம்.

திருமூலரின் திருமந்திரம் சைவசித்தாந்த சார்பான பல செய்திகளை உள்ளடக்கியது எனினும் அதற்குப் புறம்பான பலசெய்திகளையும் கொண்டுள்ளதால் சைவசித்தாந்த சாத்திரவரிசையில் அது கொள்ளப்படவில்லை என்பதையும் முன்னர் நோக்கியுள்ளோம். திருமுறைகளின் வரிசையில் அந்நூல் இடம்பெற்றிருப்பினும் பெரும்பாலான திருமுறைகளின் பொதுப்போக்கிலிருந்து அது வேறுபட்டுள்ளமையும் தெளிவு. ஏனைய திருமுறைகள் பலவும் குறிப்பிட்ட ஒரு பக்திநெறியைக் கடைப்பிடித்த தோத்திரங்களாக அமைய, இந்நூல் தான் எழுந்த காலப் பகுதியின் சைவ சமயச்சார்பான பல செய்திகளையும், நடைமுறைகளையும் தொகுத்துதரும் சாத்திரநூலாகவும் அறக்கருத்துக்களை முன் வைக்கும் சமூக வழிகாட்டியாகவும் திகழ்கின்றது. இந்நூலிலே தமது இறைநம்பிக்கையையும் வழிபாட்டுமுறைகளில் உள்ள ஈடுபாட்டையும் தெளிவாகப் புலப்படுத்திநிற்கும் திருமூலர் தமது காலப்பகுதியின் பொதுவான சிந்தனையோட்டத்துக்கு மாறானவை எனக் கருதத் தக்க சில எண்ணங்களையும் வெளியிட்டுள்ளார். இவ்வாறான ஒரு எண்ணத்தை இங்கு நோக்குவோம்.

படமாடக் கோயிற் பகவர்க்கொன் றீயின்
நடமாடங் கோயில் நம்பர்க்கங் காகா
நடமாடுங் கோயில் நம்பர்க் கொன் றீயில்
படமாடக் கோயிற் பகவர்க்க தாமே.[41]

இப்பாடல் மகேசுவர பூசை – அடியார்க் குணவளித்தல் – பற்றிய பகுதியில் அமைவது. இப்பாடலின் பொருள் வெளிப்படை. கோயிலில் இறைவனுக்கு கொடுப்பவை அடியார்க்குப் போய்ச் சேராது. மாறாக, அடியார்க்களிப்பதோ இறைவனைச் சென்று சேரும் என்கிறார் திருமூலர். இன்றைய சமூகநோக்கினர் பலருக்கும் கருத்துவிருந்தாயமையும் சிந்தனை இது. இப்பாடலைத் திருமூலர் பாடிய காலத்தில் பக்தி இயக்கத்தின் பேறாகத் தமிழகமெங்கும் கோயில்கள் கட்டப்பட்டு, முறையான வழிபாடுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டுவந்தன. 'நெய்யும் பாலும் தயிருங் கொண்டு நித்தமும் பூசனை' நிகழ்த்தப்பட்டு வந்த காலம் அது. நாயன்மார் பலர் இறைதொண்டுக்காக தம் உடல் பொருள் ஆவி மூன்றையும் ஒப்படைக்க முன்வந்தகாலமுங்கூட. அதேவேளை அடியவர்க்கு உணவளித்தலும் மிகச்சிறந்த இறைபணியாக கருதப்பட்ட காலம். இவ்வாறு இறைவனும் அடியவர்களும் ஒருசேர வழிபடப்பட்டு உபசரிக்கப்பட்டு நின்ற சூழலில், 'கோயிலுக்கு வழங்குவது அடியவர்க்குச் சென்று சேராது' என்ற கருத்தை முன்வைக்கிறார் திருமூலர். கோயில் வழிபாட்டுச் சிந்தனையின் அடித்தளத்தையே ஆட்டங்காணச் செய்யும் எண்ணக்கரு இது என்பது தெளிவு. இந்தவகையில் அக்காலப் பகுதியின் பொதுவான போக்கினின்று வேறுபட்டுச் சிந்திப்பவராகத் திருமூலர் திகழ்ந்துள்ளமை தெளிவு. இதற்கான காரணங்களை ஊகிப்பது சிரமமல்ல.

கோயில்கள் பல கட்டப்பட்டு வழிபாட்டுமுறைகள் மேற்கொள் ளப்பட்டுவந்த அன்றைய சூழலில் உண்மையான பக்தியுணர்வுக்குப் புறம்பாக கிரியை முறைகள் முதன்மைபெறத் தொடங்கியிருக்கும். அதே வேளை மன்னர்களும் குறுநிலத்தலைவர்களும் கோயில்களுக்கு நிலங்க ளையும் பொன்னையும் பொருள்களையும் வாரிவழங்கி அக்கிரியை முறைகளை வளர்க்க முன்னின்றமையையும் அக்கால வரலாறு உணர்த் தும். இவ்வாறான போக்கு சமூகத்தின் சாதாரண மனிதனிடமிருந்து சமயத்தை வேறுபடுத்திவிடும் எனத் திருமூலர் கருதினார் எனில் தவறா காது. எனவே கோவிலை விட மனிதன் முக்கியம் என்ற மனிதநேயசிந் தனையை அவர் அன்று முன்வைத்தார் எனலாம். இத்தொடர்பில் திருமூலரின் வேறு இருபாடல்களையும் இங்கு சுட்டலாம்.

அன்பும் சிவமும் இரண்டென்பர் அறிவிலார்
அன்பே சிவமாவ தாரு மறிகிலார்
அன்பே சிவமாவ தாரு மறிந்தபின்
அன்பே சிவமாய் அமர்ந் திருப்பாரே.[42]

உள்ளம் பெருங்கோயி லூனுடம் பாலயம்
வள்ளற் பிரானார்க்கு வாய் கோபுர வாசல்
தெள்ளத் தெளிவார்க்குச் சீவன் சிவலிங்கம்
கள்ளப் புலனைந்தும் காளாமணிவிளக்கே.[43]

இவற்றின் பொருள் வெளிப்படை. 'அன்பே இறையுணர்வு', 'உடம்பே கோயில்'. இதுதான் திருமூலர் கருத்து. அன்புவேறு இறையு ணர்வு வேறு என்று அன்றுபலர் சிந்தித்திருப்பார்கள். அல்லது இறை வழிபாட்டில் ஈடுபடும் சிலரிடம் அன்புணர்வு இல்லாதநிலையை அவர் கண்டிருப்பார். கோயில்களைப் பெரிதாகக் கட்டும் முயற்சிகளால் பொருளும் மனிதஉழைப்பும் பெருமளவு செலவாவதை அவர் அவதா னித்திருப்பார். அவற்றால் ஏற்பட்ட உணர்வலைகளின் எதிரொலிக ளாக மேற்படி பாடல்கள் அமைந்தன எனக் கருத இடமுண்டு. இவ் வாறு சிந்திக்கும் போது பக்தி இயக்கத்தின் மனிதநேய அடித்தளத்தைப் பாதுகாக்கும் வகையில் சிந்தித்த முதல்வராக – முதற்சித்தராக –திருமூ லரைக் கணிக்க இடமுண்டாகிறது.

மேலும், திருமூலர் உடல்பற்றிப் புலப்படுத்தி நிற்கும் ஒரு கருத் தும் இத்தொடர்பில் சிந்தனைக்குரியது.

உடம்பார் அழியில் உயிரார் அழிவர்
திடம்படு மெய் ஞானஞ் சேரவு மாட்டார்
உடம்பை வளர்க்கும் உபாய மறிந்தே
உம்பை வளர்த்தேன் உயர்வளர்த் தேனே.[44]

இப்பாடலில் உயிரின் நோக்கம் நிறைவேற உடம்பு பேணப்பட லின் அவசியம் சுட்டப்பட்டுளது. இவர் இப்பாடல் பாடிய காலத்தில் நாவுக்கரசர் முதலியோர் உடம்பை இழித்தும் பழித்தும் பேசினர் என்பது கவனத்துக்குரியது. நாவுக்கரசரின்,

புழுப் பெய்த பண்டிதன்னைப் புறமொரு தோலான் மூடி
ஒழுக் கறா ஒன்பதுவா யொற்றுமை ஒன்றுமில்லை

சழக்குடை இதனுள் ஐவர் சங்கடம் பலவும் செய்வர்
அழிப்பனாய் வாழமாட்டேன் ஆரூர்மூலட்ட னீரே.[45]

என்ற பாடலுடன் திருமூலரின் மேற்படி பாடலை நோக்க இரண்டின் பார்வை வேறுபாடும் புலனாகும். நாவுக்கரசர் பார்வையில் அவர் முன் சார்ந்து நின்ற சமணத்தின் தாக்கம் தெரிகின்றது. திருமூலர் உலகியலை – உடலை – பயன்பாடு கருதி ஒப்புக் கொள்பவராக அமைகிறார். அதனைப் பயன் கொள்பவராக காட்சி தருகிறார்.

சித்தர் பாடல்கள் என்ற இலக்கியப் பரப்பில் நாம் காணும் சித்தரிற் பெரும்பாலோர் இறைநம்பிக்கையுடையவர்களே. அவர்களிற் சிலர் பூசைவிதிகள் பற்றிச் சிந்தித்தவர்கள். பட்டினத்தார் போன்ற சிலர் பாடல்களில் உலகியலின் இழிவுகளும் பேசப்படுகினறன. சிவவாக்கியர், குதம்பைச் சித்தர் ஆகியோரது பாடல்களிலே (திருமூலர் சிந்தனையன் வளர்ச்சி எனக் கருதத்தக்க வகையில்) சமகால வழிபாட்டு முறைமைகளுக்கு எதிரான குரல் ஒலிக்கக் காணலாம். அவற்றுட் சிலவற்றை மட்டும் இங்கே நோக்கலாம்.

கோயிலாவ தேதடா குளங்களாவ தேதடா
கோயிலும் குளங்களும் கும்பிடும் குலாமரே
கோயிலும் மனத்துளே குளங்களும் மனத்துளே
ஆவதும் அழிவதும் இல்லை யில்லை யில்லையே.

செங்கலும் கருங்கலு சிவந்த சாதிலிங்கமும்
செம்பிலும் தராவிலும் சிவன் இருப்பன் என்கிறீர்
உம்பதம் அறிந்து நீர் உம்மை நீர் அறிந்தபின்
அம்பலம் நிறைந்த நாதர் ஆடல் பாடலாகுமே

பூசைபூசை என்று நீர் பூசை செய்யும் பேதைகாள்
பூசையுள்ள தன்னிலே பூசைகொண்ட தெவ்விடம்?
ஆதிபூசை கொண்டதோ அநாதிபூசை கொண்டதோ
ஏதுபூசை கொண்டதோ இன்னதென் றியம்புமே.

இருக்கு நாறு வேதமும் எழுத்தையுற ஓதினும்
பெருக்க நீறு பூசினும் பிதற்றினும் பிரான் இரான்
உருக்கி நெஞ்சை உள்கலந்திங் குண்மைகூற வல்லிரேல்
சுருக்க மற்ற சோதியைத் தொடர்ந்து கூடல் ஆகுமே.[46]

இப்பாடல்கள் சமய உணர்வின் அடித்தளத்தில் தான் எழுந்தவை. ஆனால் சமகால கிரியை முறைகளை எள்ளி நகையாடுபவை. இதற்கு ஒரு காரணம் அக்காலப் பகுதியில் வழிபாடு என்பது ஒரு சடங்காக – கடமையாக – மாறிவிட்டதாக இருக்கலாம். இன்னொரு வகையில் நோக்கினால் சிவவாக்கியர் போன்றோர், உள்ளத்திலேயே இறைவழிபாடு நடத்தத்தக்க மனப்பக்குவம் பெற்றவர்கள் என்ற வகையில், புறநிலையான செயற்பாடுகள் அவர்களது பார்வையில் எள்ளுதற்குரியனவாகத் தெரிந்திருக்கலாம்.

தாவாரம் இல்லை தனக்கொரு வீடில்லை
தேவாரம் ஏதுக்கடி? – குதம்பாய்
தேவாரம் ஏதுக்கடி?[47]

என்கிறார் குதம்பைச் சித்தர். (30). இதிலே தேவாரம் படிப்பதை மறுப்பது அல்ல அவரது நோக்கம். அதற்கு முதல்தகுதியாக பிறர் துன்பங்களில் பங்கு கொள்ளும் மனப்பக்குவமும் 'நான்' என்ற அகந் தையின் அழிவும் அமையவேண்டும் என அவர் எதிர்பார்க்கிறார் என்பதே இங்கு கொள்ளத்தக்கது.

இவ்வாறான சிந்தனைகளைத் தொகுத்து நோக்கும் போது, பக்தி இயக்கம் சராசரி மனிதனிடம் இட்டு வந்த இறையுணர்வுக்கு கிரியை முறைகளின் பெருக்கத்தினாலும் புறநிலை ஆசாரங்களாலும் தடைகள் ஏற்பட்ட சூழ்நிலைகளில் அவற்றை விமர்சித்து உண்மையைப் பற்றி நிற்க வற்புறுத்தும் அணுகுமுறையைச் சித்தர்கள் புலப்படுத்தினர் என்பது தெரிகிறது.

# 4
# மரபு - தேசியம் - ஆன்மநேயம்

இந்தியச் சிந்தனை மரபின் முக்கியமான மூன்று வரலாற்றுக் கட்டங்கள் முன்னைய இயல்களில் நோக்கப்பட்டன.

அ) பல்வகைச் சிந்தனைகள் உருவானநிலை.

ஆ) அவற்றுட் சில நடைமுறை வாழ்க்கையுடன் சிறப்புற இயைவு பெற்ற நிலை.

இ) குறித்த சில சிந்தனைகள் உணர்விலும் அறிவிலும் கலந்த நிலை.

வேத இலக்கியமும் அதனை அடுத்து எழுந்த ஆக்கங்களும் பல்வகைச் சிந்தனைகளை முன்வைத்தன. அவற்றுட் சிலவற்றுக்கு கீதையும் குறளும் நடைமுறைவாழ்வு வடிவம் தந்தன. வேதமரபில் முளைவிட்டு கீதை ஊடாக வளர்ந்த பக்தி நாளடைவில் மக்களியக்கமாக உருவெடுத்து உணர்விற் கலந்தது. இதன் தொடர்ச்சியாக தத்துவங்கள் விரிந்தன.

மேலே சுட்டப்பட்ட மூன்று நிலைகளுக்கிடையே ஒரு வரலாற்றுத் தொடர்ச்சி உளது. தர்க்கரீதியான வளர்ச்சியையும் அவ்வரலாற்றில் அவதானிக்க முடியும். இவ்வாறான வளர்ச்சி வரலாறானது ஏறத்தாழ கி.பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டுடன் ஒரு முக்கிய கட்டத்தை அடைகிறது. அதுவரை வளர்ந்து சென்ற சிந்தனைகள் அக்காலப் பகுதியின் பின்னர் மரபாகப் பேணிக் கொள்ளப்படும் நிலையை எய்தின. இதனால் அடுத்து, கடந்த ஏறத்தாழ 600 ஆண்டுக்கால இந்தியச் சிந்தனை வரலாறு பொதுவாக மரபு பேணும் வரலாறாகவே தொடர்கிறது. இந்தியச் சிந்தனை மரபின் சிகரங்கள் என இன்று கணிக்கப்படும் வேதாந்த – சித்தாந்த வகைகளின் மூலநூல்கள் பலவும் மேற்படி காலப்பகுதிக்கு முன்னரே தோன்றிவிட்டன என்பதை முன்பே நோக்கியுள்ளோம். மேற்படி தத்துவங்களுடன் தொடர்புடைய சமய உணர்வுகளை உள்ளடக்கங்களாகக் கொண்ட முக்கிய இலக்கிய ஆக்கங்கள் பலவுங்கூட மேற்படி காலப்பகுதிக்கு முன் எழுந்துவிட்டன என்பதும் இங்கு சுட்டிக்காட்டிப்படவேண்டியது அவசியம். இவ்வாறு ஏற்கெனவே எழுந்துள்ள தத்துவங்கள், இலக்கிய ஆக்கங்கள் என்பவற்றை நயத்தல், விளக்கியுரைத்தல், அவற்றின் வழிநின்று புத்திலக்கிய முயற்சிகள், சார்பு நூல் முயற்சிகள் மேற்கொள்ளல் முதலான அணுகுமுறைகளே பிற்காலச் செல்நெறியின் பொதுப் பண்புகள் ஆயின.

இவ்வாறு மரபு பேணும் நிலையில் அமைந்த இச்செல்நெறியினது முதல் ஏறத்தாழ 400 ஆண்டுக்காலப் பகுதி வரலாறானது பண்பாட்டுப் பாதுகாப்பு என்ற உணர்வுத் தளத்தில் அமைந்தது. 1800 ஆம் ஆண்டை

அடுத்து இம்மரபுணர்ச்சியானது தேசிய உணர்வெழுச்சிக்கான உள்ளீடாக அமையலாயிற்று. அந்நிலையில் சமூக உணர்வு, ஆன்மநேயம் ஆகிய கூறுகள் அதில் முக்கியத்துவம் பெறத் தொடங்கின. இவ்வாறாக 19 ஆம் நூற்றாண்டிறுதிவரையான இந்தியச் சிந்தனை மரபுச் செல்நெறியை இவ்வியலில் நோக்கலாம்.

## 1. பண்பாட்டுப் பாதுகாப்புச் சூழலில்......

மரபு பேணும் முயற்சிகள் பொதுவாக தொன்மைச் சிறப்புக்களின் மீதான ஈடுபாட்டின் விளைவுகள் என்பது தெளிவு. இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றிலே பல்வேறு காலகட்டங்களில் மரபு பேணும் முயற்சிகள் நிகழ்ந்துள்ளன. புராண இதிகாசங்கள், பக்தி இலக்கியங்கள், வேதாந்த-சித்தாந்த தத்துவப் பிரிவுகள் முதலிய அனைத்துமே வேத இலக்கியப்பரப்பைத் தம் மூலவளமாகக் கொண்டு அதன் உள்ளடங்கங்களைப் பொன்னே போல் போற்றி எழுந்தவை என்பதை முன்னைய இயல்களில் அவதானித்துள்ளோம். எனவே இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றிலே மரபுணர்ச்சிக்கு நீண்டகால வரலாறு உள்ளதென்பது தெளிவு. மேற்படி காலகட்டங்களில் நிலவிய மரபு பேணும் நோக்கு நிலைகளுக்கும் கி.பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டை அடுத்து நிலவிய மரபு பேணும் நோக்கு நிலைக்கும் இடையே குறிப்பிடத்தக்க வேறுபாடு உளது. முன்னைய 'மரபு பேணும்' சிந்தனைகள் புதிய சிந்தனைகளை உருவாக்குவதற்கான படிகளாகத் திகழ்ந்தவையாகும். எனவே மரபும் புதுமையும் ஒன்றையொன்று தழுவிச் செல்லும் ஒரு வளர்ச்சியை அவற்றில் அவதானிக்கலாம்.

"முன்னைப் பழம்பொருட்கும் முன்னைப் பழம் பொருளே
பின்னைப் புதுமைக்கும் பெயர்த்தும் அப் பெற்றியனே" [1]

"சென்ற காலத்தின் பழுதிலாத் திறனும்
இனி எதிர் காலத்தின் சிறப்பும் "[2]

எனவரும் இலக்கிய அடிகளில் மரபு, புதுமை இரண்டும் இணைத்துச் சிந்திக்கப்பட்ட சிறப்பை அவதானிக்கலாம். இதற்கும் மேலாக, தொன்மை என்பதற்காக எல்லாவற்றையும் சுமக்க வேண்டிய அவசியமில்லை, புதியனயாவற்றையும் தீயன என ஒதுக்க வேண்டியதுமில்லை என்ற வகையான சிந்தனைகளும் மேற்படி காலப்பகுதிகளில் நிலவி வந்துள்ளன. (கி.பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டைச் சார்ந்தவரான) உமாபதி சிவாசாரியாரின் சிவப்பிரகாசம் நூலிலே,

"தொன்மையவாம் எனும் எவையும் நன்றாகா இன்று
தோன்றியநூல் எனும் எவையும் தீதாகா....."[3]

எனவரும் அடிகளில் இதனைப் புரிந்து கொள்ளலாம்.

இவ்வாறாக புதுமைகளை உள்வாங்கிக் கொள்ளும் 'பக்கு'வத்தோடு அமைந்த மரபுணர்ச்சி கி.பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டையடுத்து அருகத் தொடங்கியது. 'முன்னோர் மொழி பொருளைப் பொன்னே போல் போற்றல்' என்ற தொனிப்பொருள் மட்டுமே கொண்ட மரபு

ணர்ச்சியே இக்காலப்பகுதியில் முதன்மைபெறத் தொடங்குகின்றது.

"எல்லாம் எப்பவோ முடிந்த காரியம்"

என்ற ஈழத்து யோகர் சுவாமிகளின் வாக்கும் 'ஹிந்துதர்மம்', 'சநாதன தர்மம் 'ஆகிய தொடர்களால் தமிழக வேதாந்த மரபினர் சுட்டும் பண்பாட்டுடணர்வுகளும் மேற்படி தொனிப்பொருள் கொண்ட மரபு ணர்ச்சியை உணர்த்தி நிற்பனவாகும்.

இவ்வாறாக முன்னோர் மொழிப் பொருளைப் பொன்னேபோற் போற்றுவதோடு மட்டும் அமைந்த உணர்வு நிலைக்கான சமூகக் காரணிகள் தனிநிலை ஆய்வுக் குரியன. இக்காலப்பகுதியில் இஸ்லாம், கிறிஸ்தவம் ஆகிய மதங்கள் இந்திய மண்ணில் நிலைகொண்டு பரவத் தொடங்கின. இம் மேற்றிசை மதங்கள் தாம் உருவாகத் தொடங்கிய காலப்பகுதிகளை அடுத்து இந்திய மண்ணில் காலூன்றத் தொடங்கி விட்டன. எனினும் அவை விரிந்த அளவில் பரவும் நிலை நாம் சுட்டும் கி.பி. 14 ஆம் நூற்றாண்டை அடுத்த காலப்பகுதியிலேயே காணப்பட்டது. முதலில் இஸ்லாமும் பின்னர் 16–17ஆம் நூற்றாண்டுகளை அடுத்து கிறிஸ்தவமும் அரசியல் ஆதிக்க சூழலில் இம்மண்ணில் ஆழமாக வேரூன்றத் தொடங்கின. இவ்வாறு அந்நிய மதங்கள் வேரூன்ற முற்பட்ட சூழலில் உருவான தற்காப்பு நோக்கு மேற்குறித்த நிலைக்கு ஒரு முக்கிய காரணி எனலாம்.

தென்னாட்டைப் பொறுத்தவரை, தமிழ்நாட்டில் கி.பி. 13ஆம் நூற்றாண்டை அடுத்து அதன் தன்னாதிக்க நிலை சீர்குலைந்தது. கி.பி. 14ஆம் நூற்றாண்டில் எழுச்சியுற்ற விஜயநகரப் பேரரசு தனது ஆதிக்கத்தைத் தமிழ்நாட்டிலும் பரப்பியது. தொடக்கத்தில் விஜயநகரப் பேரரசின் நேரடி ஆட்சிக்குள் வந்த பகுதிகள் நாளடைவில் அப்பேரரசின் படைத்தலைமை பூண்ட நாயக்கர்களால் பல பிரிவிகளாக ஆளப்படலாயின. மகாராட்டிரரும் தமிழகத்தில் காலூன்றினர். இஸ்லாமியர் ஆதிக்கமும் வலுவடைந்தது. ஆங்கிலேயர் மேலாதிக்கம் எய்தும்வரையான பொதுவான வரலாற்றுப் போக்கு இது.

இவ்வாறான சூழலிலே சமயத்துறையிலே கோயில் என்ற நிறுவனத்தைவிட மடம், ஆதீனம், ஆசாரிய பீடம் என்னும் வகைகளிலான நிறுவனங்கள் சமுதாய முதன்மை எய்தத் தொடங்கின. இவை பாரம்பரியங்களை மதித்தல், நயத்தல், பேணிக்கொள்ளல், விளக்கியுரைத்தல் ஆகிய வகைகளிலான செயன்முறைகளை மேற்கொண்டன. ஆராய்ந்து தெளிதல், புதுமை நாடல் ஆகியன தேக்கமடையலாயின. இவ்வாறான தேக்கம் சிறப்பாகத் தென்னிந்தியப் பகுதியிலேயே நிலவியது. வட இந்தியப் பகுதிகளில் நிலவி வந்த பக்திச் சூழல் அக்காலப் பகுதியில் அங்கு பரவிய இஸ்லாமியத்துடன் உறவுக் கொள்ளத் தொடங்கியது.

இக்காலப் பகுதியில் வேதமரபு சார்ந்த சிந்தனைகள், சமயநெறிகள் முதலியனவற்றைத் தொகுத்துச் சுட்டும் பொதுகுறியீடாக இந்து என்ற சொல் (Hindu) வழக்கிற்கு வரத் தொடங்கியதாகத் தெரிகிறது. சிந்து நதி பாயும் நாடு என்ற வகையில் பாரத நாட்டைச் சுட்ட வழங்கிய இச்சொல் நாளடைவில் அம்மண்ணின் பாரம்பரிய சிந்தனைகள் சமயநெறிகள் என்பவற்றுக்கான குறியீடாக வழங்கத் தொடங்கி,

வேதங்கள், இதிகாச புராணங்கள் தர்ம சாத்திரங்கள் முதலியவற்றைத் தழுவிய பண்பாட்டுப் பரப்பு முழுவதற்குமான பொதுக் குறியீடாக நிலைத்து விட்டது.

## 2. வேதமரபு - இஸ்லாம் தொடர்புச் சூழல்

வடஇந்திய பக்தி இயக்கத்தில் கபீர்தாஸர் (1440–1518) பங்கு கொண்டமையை முன்னைய இயலில் நோக்கினோம். அத்தொடர்பில் உருவான சிந்தனை யோட்டத்தையும் அதில் அவதானித்துள்ளோம். அதன் விரிவாக மேலும் சில சிந்தனைச் செல்நெறிகளை இங்கு நோக்கலாம்.

> "இந்துக்களுடைய தெய்வம் காசியிலும் இஸ்லாமியருடைய தெய்வம் மக்கத்திலும் இருக்க, அனைவருக்கும் பொதுவாகிய தெய்வம் எல்லா உயிர்களின் இதயத்திலுமிருக்கிறதென கபீர் கூறினார். இந்த அற்புதவாசகம் கபீர்தாஸருடைய போதனைகளின் மூலவாசகம் ஆயிற்று".

என சுவாமி விபுலாநந்தர் குறிப்பிடுவர்.[4]

இறை என்ற உணர்வு நிலை குணங்குறிகளைக் கடந்தது என்பதும் எங்கும் நிறைந்ததும் எல்லை கடந்ததுமான அது உணரவல்லார் உள்ளத்துறைவது என்பதும் உபநிடதகாலம் முதல் பல்வேறு ஞானியாலும் பக்தர்களாலும் பல்வேறு சொற்களில் பேசப்பட்டுவந்த விடயம் தான். ஆனால் இங்கே மேற்குறித்த கபீர்தாஸர் கூற்றினுடைய முக்கியத்துவம் அதனைப் பேசியவர் ஒரு இஸ்லாமியர் என்பதும் இருவேறு மரபுகள் சார் இறைவர்கள் சமநிலையில் மதிப்பிடப்பட்ட நிலையும் தான். இவ்வாறான சிந்தனைக்கு அடிப்படையாக அமைந்தது இஸ்லாத்தின் ஒரு சிந்தனைப் பிரிவாகிய 'ஸுஃபி' தத்துவத்துக்கும் வேத மரபின் பிரம்மம் பற்றிய சிந்தனைக்கும் உள்ள பொதுமை ஆகும். இறைவனையும் அவனைப் பற்றிய நம்பிக்கையையும் அனுபவத்தால் உணரலாம் என்பது ஸுஃபித்துவத்தின் அடிப்படையாகும்.

> "ஜீவன் முழுமுதலின் அம்சமென்றும் ஜீவன் முழுமுதலில் இணைவதே தனது மகத்தான குறிக்கோளாகக் கருதுகிறதென்றும் ஸுஃபி தத்துவம் சொல்கிறது. ஜீவன் மட்டுமல்ல; உலகமும் முழுமுதலிலிருந்து வேறுபட்டதல்ல. சங்கரரின் பிரமம் அத்வைத வாதத்திற்கும் ஸுஃபிகளின் ஒருமைவாதத்துக்கும் வேற்றுமையொன்றும் இல்லை"

என ஆய்வாளர் கருதுவர்.[5]

இஸ்லாமிய பழைமை வாதத்திற்கு எதிரானதும் மதசகிப்புத் தன்மை கொண்டதுமான இந்த ஸுஃபி பிரிவே வட இந்தியப் பரப்பில் செல்வாக்குடன் பரவி வந்தது. இச்சிந்தனையின் தளத்திலேயே கபீர்தாஸர் முதலிய பலரின் இந்து–இஸ்லாம் சமநோக்கு அமைந்தது.

கபீர்தாஸருக்கு ஏறத்தாழ சமகாலத்தில் (இன்றைய) பஞ்சாப் மாநிலப் பகுதியில் குருநானக் (1469–1539) என்பார் வாழ்ந்தார். இவர் வேத மரபு பேணும் சமயசூழலில் பிறந்தவர். வேத மரபு, இஸ்லாம் ஆகிய இரு சமய நூல்களையும் கற்றுத் தெளிந்தவர். அவற்றில் பொய்

மைகள், போலித்தன்மைகள் எனத் தாம் கருதியவற்றை விலக்கி அன்பு, ஒழுக்கம், நம்பிக்கை என்பவற்றை வற்புறுத்தியவர். துறவுநிலையை இவர் ஒப்புக் கொள்ளவில்லை. உலகில் வாழ்ந்து கொண்டே சமயநிலையை அனுட்டிக்கலாம் என்பது இவர் கருத்தாகும். சாதி ஏற்றத்தாழ்வுகளை இவர் மறுத்தார்.

"ஹிந்து என்றோ முஸ்லிம் என்றோ வேறுபாடு கிடையாது. உலகில் இருப்பவர் மனிதர்தான்"

"சத்தியம் நன்று
அதினினும் நன்று
அதன் வழி நிற்றல்"[6]

நானக்கின் சமநோக்கு, நேரிய வாழ்வியல் நோக்கு என்பவற்றுக்கான சான்றுகளாக இவை கொள்ளத்தக்கன.

"கருணையே பஞ்சாகவும் போதுமென்ற மனப்பான்மையே நூலாகவும் புலனடக்கமே முடிச்சாகவும் உண்மையே சரடாகவும் கொண்டு அமைந்த பூணூலே எனக்கு வேண்டும்."

"கருணையே மசூதி, நம்பிக்கையே தரைவிரிபாயாம். தொழுகைக்கும் நல்வழி நிற்றல் குரானாகும். தன்னடக்கம் சுன்னத்து. புலனடக்கம் நோன்பு. இவ்வாறு இருந்தால் அவன் ஒரு முஸ்லிம். நற்செயல்கள் காபாயாத்திரைக்கு இணையாகும்."[7]

இவை இந்து, இஸ்லாம் ஆகிய இரு மதச் சம்பிரதாயங்களுள்ளும் புறத்தோற்றத்தைவிட அகத்தூய்மையை எதிர்பார்க்கும் அவரது உளப்பாங்கை உணர்த்துவன. (முன்னைய இயலில் நாம் நோக்கிய) சித்தர் சிந்தனைகளை இவற்றுடன் தொடர்பு படுத்தி நோக்குவது உணர்வுக்கு விருந்தாகும். இரண்டிலும் அடித்தளமாக அமைந்தது அகநிலைத் தூய்மையேயாம். இவ்வகையில் நானக்கும் ஒரு சித்தராகக் கருதப்படத்தக்கவர்.

குருநானக் முன்வைத்த சிந்தனைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு இக்காலப்பகுதியில் ஒரு தனிமதம் உருவானது. சீக்கியம் என்ற பெயரில் உருவான அம்மதம் இந்திய மதப் பிரிவுகளுள் தனித்தன்மை வாய்ந்த தொன்றாகத் திகழ்கின்றது.

சீக்கியமத உருவாக்கத்தின் பின் இந்து இஸ்லாம் உறவுநிலை தொடர்பாகச் சுட்டிக் காட்டத்தக்க முக்கிய வரலாற்று நிகழ்ச்சி பேரரசர் அக்பர் தோற்றுவித்த தீன் இலாஹி (இறைவனின் மதம்) என்ற மதப்பிரிவாகும். இந்தியாவின் இஸ்லாமிய ஆட்சியாளரில் சகிப்புத் தன்மை மிக்கவராகத் திகழ்ந்த அக்பர் சமயசிந்தனைகள் பலவற்றையும் அறிந்து கொள்ள முயன்றவர். சமயஞானியர் பலருடன் தொடர்பு கொண்டு ஆய்வுகள் மேற்கொண்டவர். இவ்வாறான முயற்சிகளின் பேறாக அவர் மேற்படி புதிய மதத்தைத் தோற்றுவித்தார். பல்வேறு மதங்களின் உயரிய சிந்தனைகளையும் உள்வாங்கி இம்மதம் உருவாக்கப்பட்டது.

"அப்புதிய சமயம் எல்லா மாயத் தோற்றங்களையும், கோட்பாடுகளையும் கடந்து, ஓர் உலகப் பொதுப்பயனை உண்டாக்கும் வண்ணம் உபநிஷதங்களின் செல்வாக்கி னால் முழுதும் உந்தப்பட்ட கருத்துக்களைக் கொண்டிருந் தது"

என டாக்டர் எஸ். ராதாகிருஷ்ணன் குறிப்பிடுகிறார்.[8]

அக்பர்கால இலக்கிய முயற்சிகள் பலவற்றிலும் கூட இவ்வாறான மதச் சகிப்புத்தன்மையும், பண்பாட்டிணைப்பு நோக்கும் புலப்பட்டது. வடமொழியின் நளன் தமயந்தி கதை பாரசீக மொழியில் காவியமாக இயற்றப்பட்டது. அக்பரின் அமைச்சனாகத் திகழ்ந்த அபுல்பசல் என்பார் 'ஆயினே அக்பரி' என்ற தலைப்பில் எழுதிய நூலிலே இந்திய புராணங்கள், தத்துவங்கள், சட்டமரபுகள் என்பன எடுத்துப் பேசப்பட் டுள்ளன. அக்பரின் கொள்ளுப்பேரனான இளவரசர் தாராஷூகோ என்பார் வேதாந்தம் ஸூஃபி தத்துவம் என்பவற்றை ஒப்புநோக்கி மஜ்மா-உல்-பஹ்ரெய்ன் என்ற தலைப்பிலான பாரசீக நூலை இயற்றி னார். இதனைப் பின்னர் 'சமுத்திர சங்கமம்' என்ற தலைப்பில் வட மொழியில் மொழிபெயர்த்தார். வடஇந்தியப் பகுதிகளில் நிலவிய மேற்படி சமயசமரசநிலை, ஒப்பீட்டு அணுகுமுறை என்பன தென்னாட் டிலும் ஓரளவு பயின்றமையை இஸ்லாமிய தமிழ்ச் சித்தரான குணங்குடி மஸ்தான்சாகிபு அவர்களது பாடற்பகுதியில் நோக்கலாம். இந்நிலை இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றில் ஒரு முக்கிய கட்டம் என்பது தெளிவு.

இந்திய பாரம்பரிய சிந்தனைகள் தமக்கு அந்நியமான சிந்தனை யுடன் அருகருகே வைத்து ஒப்பு நோக்கப்பட்ட நிலை அக்காலப் பகுதியில் ஏற்பட்டிருந்த பொதுவான மனவளர்ச்சியை உணர்த்தி நிற் பது. ஆயினும் இந்த மனப்பக்குவம் பொதுவாக இஸ்லாமியரிடையே தான் பெருமளவு காணப்பட்டது. கபீர்தாஸர் முதல் தாராஷூகோ வரை மேலே நோக்கப்பட்ட சிந்தனையாளர்களில் குருநானக் தவிர அனைவரும் இஸ்லாமியரே என்பது இங்கு நமது கவனத்துக்குரியது. இதனை நோக்கும்போது மேற்படி சமரசநோக்கு, ஒப்பியல் அணுகு முறை என்பன இந்திய பாரம்பரிய சிந்தனைமரபில் உரிய அளவு வேர்கொள்ளவில்லை என்பதை உய்த்துணர முடிகின்றது. இந்துவான குருநானக் மேற்கொண்ட நோக்கு, அணுகுமுறை என்பன அவரை ஒரு தனியான மத நிறுவனராக்கின. அவரது சிந்தனைகளைப் பாரம்பரிய சிந்தனையாளர்கள் உள்வாங்கிக் கொண்டதாகத் தெரியவில்லை. அக் பரின் 'தீன் இலாஹி' மதம் அவரது மரணத்தின் பின் வரலாற்றில் நிலைகொள்ளவில்லை. பிறவகை முயற்சிகளும் உரிய கணிப்பைப் பெற்றமைக்குச் சான்றில்லை.

பொதுவாக, பாரம்பரிய சிந்தனைவளமுள்ள மண்ணில் புதிதாக வந்த சிந்தனை வேரூன்ற முற்படும் சந்தர்ப்பங்களில் அப்புதிய சிந்த னைத் தளத்தில் இவ்வாறான பண்பாட்டு நடவடிக்கைகள் மேற்கொள் ளப்படுவது இயல்பு. இவற்றைப் பாரம்பரிய நிலைப்பாட்டினர் பொது வாக உள்வாங்கிக் கொள்ள முற்படுவது அரிது. அவர்கள் இவை தொடர்பாக ஐயமும் அச்சமும் கொண்டவர்களாகவே இருப்பது

இயல்பு. இந்துவான குருநானக்கின் முயற்சிகள் தனியொரு மதமாகக் கணிக்கப்பட்டு விட்டமைக்கும் அக்பர் போன்றோரின் செயற்பாடுகள் சிந்தனை வரலாற்றில் குறிப்பிடத்தக்க வளர்ச்சியை ஏற்படுத்தத் தவறியமைக்குமான காரணங்களை நாம் இந்த அடிப்படையில் விளங்கிக் கொள்ளலாம்.

கபீர்தாஸரின் பக்தி இயக்க செயற்பாடானது ஒரு இஸ்லாமியரின் இந்து மத ஈடுபாடு - இஸ்லாம் இந்து சமநோக்கு — என்ற வகையில் வரலாற்று முக்கியத்துவமுடையது. ஆயினும் அவர் பங்கு கொண்ட (வடநாட்டு) பக்தி இயக்கத்தின் ஒட்டு மொத்தமான வரலாற்று முக்கியத்துவம் அது ஒரு சமூக சீர்திருத்த நோக்கிலான 'இணைந்த எழுச்சி' என்பதேயாகும். சாதி-சமய வேறுபாடுகளைக் கடந்து சமூகத்தின் பலதளங்களில் உள்ளவர்களும் அப்பேரியக்கத்தில் இணைந்தனர். இவ்வியக்கத்தின் முதல்வராகக் கொள்ளப்படும். இராமாநந்தர் பிராமணர். இதனைத் தொடர்ந்தவர்களுள் இரவிதாஸர் என்பார் சக்கிலியர்; மீரா அரசகுலத்தினள்; நாமதேவர் ஒரு தையற்காரரின் மகன்; துகாராம் ஏழை விவசாயி; கபீர்தாஸர் ஒரு நெசவாளர். இவ்வாறே பிறரும் சமூகத்தின் பல தளங்களைச் சார்ந்தவர்கள். இவ்வாறு பல தளங்களைச் சார்ந்தவர்களின் இப்பக்தி இயக்க எழுச்சியானது கி.பி. 16 ஆம் நூற்றாண்டிலே 'சத் - பந்த்' (நல்வழி) என்ற தனியோரு இயக்கமாகவும் உருவெடுத்தது. இது ஒரு தனிமதம் என்ற நிலையிலே கருதப்பட்டது. (இன்றைய) குஜராத், பஞ்சாப், (பாகிஸ்தானின்) சிந்து மாநிலப் பகுதிகளில் இது பரவியது.

> "சத்பந்திகள் செல்வத்தை இகழ்ந்தார்கள். உழைப்புப் பற்றையும் நேர்மையையும் ஆதரித்துப் பிரசாரம் செய்தார்கள். விரும்பியவர்கள் எல்லோரையும் அவர்களது சமூக நிலை எதுவாக இருந்தாலும் தங்கள் குழுவில் சேர்த்துக் கொண்டார்கள்."[9]

இதனை நோக்கும்போது, தென்னாட்டில் திருமூலர் முதலிய சித்தர்களும் இராமானுசரும் புலப்படுத்திநின்ற மனிதநேய உணர்வு, வீரசைவத்தில் முனைப்பாக வெளிப்பட்ட வருணாசிரமதர்ம எதிர்ப்புணர்வு என்பன பின்னர் வடநாட்டிலே 'சத்-பந்த்' ஆகவும் குருநானக்கின் சிந்தனைகளாகவும் புதிய கோலங்கள் கொண்டுள்ளமையை உய்த்துணர முடிகின்றது. இவை அனைத்துக்கும் அடிப்படைகளாக அமைந்தவை இறை நம்பிக்கை, மனிதநேயம், ஆதிக்க எதிர்ப்புணர்வு என்பனவாகும். இவ்வடிப்படைகளில் நின்று மேற்படி சிந்தனையாளர்களின் ஆளுமை, இயக்கங்களின் வரலாற்றுப் பாத்திரம் என்பன வரலாற்றுமுறையில் தனித்தனியாக ஆராயப்படும்போது இந்தியச் சிந்தனைச் செல்நெறி தொடர்பான வரலாற்றில் புதிய ஒளி பரவலாம்.

மேலே நாம் நோக்கியவாறு வட இந்திய பக்தி இயக்கம் ஒரு சமூகசீர்திருத்த அடிப்படை கொண்ட எழுச்சியாக அமைந்தாலும் அது அக்காலப் பகுதித் துணைக்கண்ட சமுதாயப்பரப்பின் ஒட்டு மொத்தமான சிந்தனையோட்டத்தில் பெருமாற்றம் எதனையும் விளைவிக்கவில்லை என்பதையே வரலாறு காட்டுகின்றது. காலங்காலமாக நிலவி

வந்த நிலவுடைமைச் சமூக அமைப்பும் அதற்குத் துணைநின்ற தர்மசாத்திரமரபின் இறுக்கமும் உடைத்தெறியப்பட முடியாத வலுவுடையனவாக விளங்கின. இவற்றின் அடிப்படையில் சமுதாயநடைமுறைகளில் சடங்குகள், சம்பிரதாயங்கள் என்பன வகித்துவந்த முதன்மை நிலை தொடர்ந்தது. (இன்றும் கூட இந்நிலையின் தொடர்ச்சியை அவதானிக்கலாம்)

மேலே நோக்கப்பட்டவாறு பண்பாட்டுப்பாதுகாப்பு நோக்கில் மரபுபேணிநின்ற சிந்தனைச் சூழலானது ஐரோப்பியர் இந்தியத் துணைக் கண்டத்தில் ஆதிக்கம் பெறுவதோடு – குறிப்பாக ஆங்கிலேயரின் ஆதிக்கநிலை மேலோங்கத் தொடங்குவதோடு — குறிப்பிடத்தக்க மாற்றத்தை எய்தத் தொடங்கியது. அக்காலம் வரை பிரம்மம், கடவுள், உயிர், புண்ணியம், பாவம், மறுமை முதலியனவற்றை முதன்மைபடுத்தி நின்ற சிந்தனைவரலாறானது அவற்றுக்கு அப்பாலும் சென்று சமூகம், நாடு ஆகிய உணர்வுகளை நோக்கி விரிவடையத் தொடங்கியது. ஐரோப்பியர் தொடர்பால் அறிமுகமான அச்சியந்திரமுறை, கல்வி முறை, 'சுதந்திரம் – சமத்துவம் – சகோதரத்துவம்' முதலிய சமூகசிந்தனைகள் என்பன இவ்வாறான மாற்றங்களுக்கு வித்திட்டன. இவற்றால் பாரம்பரிய இந்தியச் சிந்தனை மரபானது மீளாய்வுக்கு உரியதாயிற்று.

## 3 – மீளாய்வுச் சூழ்நிலையும் மரபுமாற்ற முயற்சிகளும்

கீழ்த்திசை நாடுகளுக்கு வணிகநோக்கில் வருகைதந்த ஐரோப்பியர் நாளடைவில் இந்நாடுகளின் உள்ளக சூழல்களைப் பயன்படுத்தி ஆட்சியதிகாரத்தை எய்த முற்பட்டனர் என்பதும், அவர்களுள் ஆங்கிலேயர் கி.பி. 18 ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்கூற்றில் இந்தியத் துணைக்கண்டத்தின் பெரும்பகுதியில் தமது அதிகாரத்தை நிலைநிறுத்தினர் என்பதும் வரலாறு. துணைக்கண்டத்தின் சில பகுதிகளில் போர்த்துக்கீசர், பிரான்சியர் ஆகியோரும் ஆதிக்கம் எய்தியிருந்தனர். 20 ஆம் நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் ஆங்கில ஆதிக்கம் விலக, ஏனையவர்களும் விடைபெற்றனர்.

மேற்சுட்டிய ஐரோப்பியரது – குறிப்பாக ஆங்கிலேயரது – ஆட்சிநிலவிய காலப்பகுதியில் வழக்கிற்கு வந்த அச்சியந்திரச் செயற்பாடு, கல்விமுறை என்பவற்றாலும் ஐரோப்பிய சமூகசிந்தனைகளின் வரவாலும் இந்தியச் சிந்தனை மரபில் நிகழ்ந்திருக்கக்கூடிய மாற்றத்தைத் தெளிந்து கொள்வதற்கு முதற்கண், இம்மண்ணின் பாரம்பரிய அறிவியல், கலை, அரசியல்–சமூக–பொருளியல் உறவுமுறைகள் என்பவற்றுக்கும் நாம் நோக்கிவரும் சிந்தனைப் பாரம்பரியத்துக்குமிடையிலான தொடர்பை இங்கு கவனத்திற் கொள்ள வேண்டியது அவசியமாகிறது.

இந்தியத் துணைக்கண்டம் தனக்கெனத்தனியான அறிவியல், கலை, சமூக–பொருளியல் கல்விப் பாரம்பரியங்கள் கொண்டது. இவற்றுட் சிலவற்றில் உலகின் எந்த நாட்டையும் விடப் பெருமை மிக்கமரபுகள் அதற்கு உளது. கணிதம், மருத்துவம் முதலிய அறிவுத்துறைகளில்

வேதஇலக்கியகாலம் முதற்கொண்டே செழுமையான பாரம்பரியம் அதற்கு உண்டு. இசை, நடனம், சிற்பம், ஓவியம், இலக்கியம் ஆகிய கலைத்துறைகளில் மிக நீண்ட வரலாற்றுப் பாரம்பரியமும் உன்னத சான்றுகளும் கொண்டதாக அது திகழ்வது. தர்மசூத்திரங்கள், தர்மசாத் திரங்கள், அர்த்தசாத்திரம் முதலியன இம்மண்ணில் அரசியல் – சமூக – பொருளாதார உறவு தொடர்பாகப்பல நூற்றாண்டுகளாக நிலவிவரும் எண்ணங்களுக்கு ஆதாரங்களாகும்.

இவ்வாறு பல்வேறு துறைகளிலும் வளம்மிக்க பாரம்பரியங் களைக் கொண்டிருக்கும் வகையில் பெருமைமிக்க இம்மண், அப்பாரம் பரிங்களைச் சமூகத்தின் அனைத்துப் பகுதியினரும் அணுகிக் கற்கவும் பயிலவும் வாய்ப்பு அளிக்கவில்லை. பல்வேறு பட்ட சமூகப் பிரிவுகளின் சிற்சில பகுதியினரில் மிகக் குறைந்த சதவீதமான குடும் பங்களிடையில் மட்டுமே இவை உறைந்திருந்தன. அச்சியந்திரம் அறி முகமாகாத பண்டைய சூழலில் சில ஏட்டுச் சுவடிகளிலும் பயில்வோ ரின் மூளையிலும் மட்டுமே இவை பேணப்பட்டு வந்தன. மேலும் மேற்படி துறைகளைக் காலந்தோறும் ஆராய்தலும் வளர்த்தலும் என்ற அணுகுமுறை உரியவாறு நிகழ்ந்து வந்தமைக்கும் சான்வகள் இல.

மேலே நோக்கப்பட்ட பலதுறைகளிலும் முக்கியமாகக் காணப் பட்ட அம்சம் அவற்றின் மீது சமயதத்துவ சிந்தனைகளும் தர்மசாத்தி ரமரபும் கொண்டிருந்த இறுக்கமான கட்டுப்பாடு ஆகும். கலைத்துறை களைப் பொறுத்தவரை சமய–தத்துவ சிந்தனைகள் அவற்றுக்குத் தொனிப்பொருள்களாக அமைந்து அவற்றை வளம்படுத்தின என்பதை வரலாறு காட்டுகிறது. ஆனால் அறிவியல் துறைகளைப் பொறுத்தவரை சமயமரபுகளோடு தொடர்புடைய நம்பிக்கைகள் அவற்றைக் கட்டுப்ப டுத்தி வந்துள்ளன. சான்றாக ஒரு விடயத்தை இங்கு சுட்டலாம். கிரகணம் என்ற இயற்கை நிகழ்வானது சூரியன், சந்திரன் என்பவற்றின் மீது முறையே சந்திரன், பூமி என்பவற்றின் நிழல் படிதலால் நிகழ்வது என்பதை வராஹமிகிரர் (கி.பி. 6 ஆம் நூற்றாண்டு.), பிரம்மகுப்தர் (7–8 ஆம் நூற்றாண்டுகள்.) ஆகியோர் நன்கு அறிந்திருந்தனர். அவற்றைத் தம் ஆய்வுநூல்களில் எடுத்து விளக்கியுமுள்ளனர். ஆனால் அதே வேளை அவற்றை அன்றைய சமயசார்பான புராணக்கதைகளுடன் தொடர்புபடுத்திக் கூறவும் முற்பட்டுள்ளனர். இதிலே அவர்களின் அறிவு நிலைக்கும் நம்பிக்கைக்கும் இடையிலே காணப்படும் முரண்நி லையை – அவர்களை அன்றைய நம்பிக்கை எவ்வாறு நிர்ப்பந்தித்துள்ள தென்பதை – தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாய அவர்கள் அல்பெரூனி (AL - Biruni கி.பி. 973 – 1048) என்பாரின் கூற்றுக்களின் துணையுடன் விளக்கியுள்ளார்.[10]

தர்மசாத்திரங்கள் கூறும் சமூக –பொருளியல் உறவு நிலை தொடர்பாக இங்கு நாம் கவனத்திற் கொள்ளவேண்டிய அம்சம் அது புலப்படுத்திநிற்கும் வருணப்பாகுபாடாகும். இது பிறப்பின் அடிப்படை யில் மனிதரில் வேறுபாடு சுட்டுவது மட்டுமன்றிப் பல்வேறுபட்ட சுரண்டல்களுக்கும் காரணமாக அமையும் ஒரு அநாகரிக நடைமுறை யுமாகும். பண்டைய நிலவுடைமைச் சமூக அமைப்பைக் கட்டிக் காக்

கும் வகையில் உருவான வருணதர்மமானது சமுதாயத்தின் மிகப்பெரும் பகுதியாகிய உழைக்கும் மக்களை அடக்கி ஒடுக்கி வைப்பதற்கான சமூகச் சட்டமாகத் திகழ்ந்துவந்தது. கல்வி-பொருளியல் வாய்ப்புக்க ளைப் பெறமுடியாத நிலையிலிருந்த இவர்கள் தாம் அடக்கியொடுக்கப் படுகிறோம் என்று உணர முடியாத நிலையில் இருந்தனர்.

"கஞ்சி குடிப்பதற் கில்லார் – அதன்
காரணங்களிவையெனு மறிவு மில்லார்"

என மகாகவி சுப்பிரமணியபாரதி (1882 — 1921) 'பாரத ஜனங்களின் தற்கால நிலை' என்று சுட்டிய செய்தி, பாரதி கால நிலைக்கு மட்டு மல்ல அதற்குமுன் பல்லாயிரம் ஆண்டுகளாக வருணதர்மத்தால் பாதிக் கப்பட்டுவந்த மக்கள் நிலைமுழுமைக்கும் பொருந்துவதாகும்.

சமயமரபுகள், தர்மசாத்திரமரபுகள் என்பவற்றில் பின்னிப் பிணைந்து காணப்பட்ட மற்றொரு சமூகக் கொடுமை பெண்கள் மீதான அடக்குமுறையாகும். வேதஇலக்கியம் எழுந்த காலப்பகுதியிலே பெண்மை சிறப்புடன் பேணப்பட்டதெனவும் பின்னர் படிப்படியாக அது ஆணாதிக்கத்துக்குட்பட்டது எனவும் ஆய்வாளர் கருதுவர்.[11] கற்பு என்ற நிலை பெண்களுக்கு வற்புறுத்தப்பட்டமை, அதன் அடிப்படை யில் அமையும் உடன்கட்டை ஏறும் நிலை, விதவைக்கோலம் என்பன பல்வேறு காலகட்டங்களில் பயின்றுவந்துள்ளன. ஐரோப்பியர் வந்தகா லத்தில் இது முக்கிய சமூகக் குறைபாடாகக் காட்சியளித்தது. மேலும் பெண்கள் பருவமெய்துமுன் திருமண வாழ்க்கைக்கு உட்படுத்தப்படல், கல்விபோன்ற அடிப்படையுரிமைகள் மறுக்கப்படல் என்பன முக்கிய சமூகக் கொடுமைகளாக அமைந்திருந்தன. இத்தகைய அநியாயங்களுக் கெல்லாம் சமயநம்பிக்கை, தர்மசாத்திரமரபு என்பவற்றிலும் பொது வான பாரம்பரிய சம்பிரதாயங்களிலும் அமைதிகாணும் மனப்போக்கு டையதாக அன்றைய பொதுவான சமூக சிந்தனை அமைந்திருந்தது.

மேலே நோக்கப்பட்ட சமூக நிலைமைகளுக்கும் நாம் நோக்கிவ ரும் சிந்தனைமரபுகளுக்கும் உள்ள தொடர்பு என்ன என்பது இங்கு நமது முன் நிற்கும் வினா. மேலெழுந்தவாரியாக நோக்கும்போது மேற்சுட்டிய சமூக ஏற்றத்தாழ்வு, பெண்கள் மீதான ஒடுக்குமுறை முதலிய சமூகப்பிரச்சினைகளும் கடவுள், உயிர், பாவம், புண்ணியம், மறுமை முதலியவற்றைப் பற்றி அமைந்த சிந்தனைமரபுகளுக்கும் இருக் கக்கூடிய தொடர்பு வெளிப்படையாகப் புலனாகாது. ஆனால் ஆழ்ந்து நோக்கும் போது நாம் முன்னர் நோக்கிய சிந்தனைகளிற் பல மேற்சுட் டிய சமூகக் குறைபாடுகளை ஆதரித்து நின்றுள்ளமை புலனாகும். குறிப்பாக இதை வர்ணதர்மத்தைக் கட்டிக் காக்கும் நோக்குடையது. அத்வைத சிந்தனையை முன்வைத்த சங்கரர் தர்மசாத்திரமரபை-குறிப் பாக மநுதர்மசாத்திரத்தை — ஆதரித்து நின்றவர். அவரது மரபினர் இன்றும் அதனை ஆதரித்து வருபவர்கள். ஏனைய தத்துவப் பிரிவுகளும் தர்மசாத்திர அமைப்புக்கு உட்பட்ட நிலையிலேயே தம் மரபை நிறு வனநிலையில் பேணிவருவன. சுருங்கக்கூறின் மேற்குறித்த குறைபாடு கள், கொடுமைகள் கொண்ட சமூகக் கட்டமைப்பின் மீது நின்றுதான் பிரம்மம், ஆத்மா, பாவபுண்ணியம் என்பன பற்றியெல்லாம் இவை

பேசி வந்துள்ளன. கௌதமபுத்தர் முதல் கபீர்தாஸர், நானக் ஈறாக பக்தர்களும், சித்தர்களும் இத்தகு குறைபாடுகளைக் கண்டித்து வந்துள்ளபோதும் வீரசைவம் முதலிய சமூகப் புரட்சிச்சிந்தனைகள் முளைவிட்ட போதும் அவற்றால் இச்சமூகக் கட்டமைப்பில் அடிப்படையான மாற்றத்தை ஏற்படுத்த முடியவில்லை என்பதே வரலாறு. இதனை மனங்கொண்டே ஐரோப்பியரது வருகையின் விளைவுகளை நாம் அணுகவேண்டும்.

ஐரோப்பியர் வரவால் அறிமுகமான அச்சியந்திரம் அதுகாலவரை ஏடுகளிலும் மூளைகளிலும் மட்டும் இருந்த அறிவையும், செய்திகளையும் பல்லாயிரக்கணக்கான மக்கள் மத்தியில் நூல்களாக, பத்திரிகைகளாக, துண்டுப்பிரசுரங்களாக எடுத்துச் சென்றது; அனைத்துலகக் கருத்துத் தொடர்புக்கான வாயில்களைத் திறந்தது. ஆங்கிலேயர் ஆட்சி முன்வைத்த கல்வித்திட்டங்கள் சமூகத்தின் பல்வேறு பிரிவினரும் கற்பதற்கான வாய்ப்பை அளித்தன. கல்வி அனைவருக்கும் திறந்துவிடப்பட்டது. இக்கல்வியூடாக ஐரோப்பாவில் வளர்ந்து வந்த அறிவியல் - தொழில் நுட்பம் என்பன சார்ந்த விடயங்களும் 'சுதந்திரம், சமத்துவம், சகோதரத்துவம்' முதலிய சமூக சிந்தனைகளும் துணைக்கண்ட மண்ணுக்கு அறிமுகமாயின. பழைய நிலவுடைமைச் சமூக அமைப்பில் இல்லாத புதிய வர்க்கம் - நடுத்தரவர்க்கம் - இங்கு உருவாகியது. இவ்வாறான நிகழ்வுகளின் ஒட்டுமொத்த விளைவாக பாரம்பரிய சமுதாய அமைப்பு தளர்வடையத் தொடங்கியது. அதன் சிந்தனைகள், சடங்கு சம்பிரதாயங்கள் பழக்கவழக்கங்கள் என்பன விமர்சனம் செய்யப்படுவதற்குரிய சூழ்நிலை படிப்படியாக உருவாயிற்று.

இதேவேளை ஐரோப்பாவில் வலுவுடன் திகழ்ந்த கிறிஸ்தவமதம் அரசியல் ஆதரவுடன் இந்திய மண்ணில் காலூன்ற முற்பட்டது. கல்வி, மருத்துவம் முதலிய மக்கள் பணிகளை முன்வைத்து மக்களை மனம் மாற்றி, மதம் மாற்றும் நோக்கில் பல கிறிஸ்தவ தொண்டர் குழாங்கள் இங்கு செயற்படத் தொடங்கின. இம் மண்ணில் பல்வேறு சுரண்டல்களுக்கும் ஆளாகியிருந்த மக்களில் ஒரு பகுதியினர் மத்தியில் இம்முயற்சிகளுக்கு வரவேற்புக் கிடைத்தது. இவ்வாறு பாதிப்புற்றிருந்தோர் மட்டுமன்றி பொதுவாகவே மேலைத்தேய நாகரிகத்தில் மனம் பற்றினோருட் சிலரும் மதம் மாறினர். ஏறத்தாழ 18 ஆம் 19 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் இந்தியத் துணைக்கண்டத்தில் நிலவிய சமூக - பண்பாட்டுச் சூழ்நிலை இது.

இவ்வாறான சூழ்நிலையில் இம்மண்ணில் பாரம்பரியத்தில் அசையாத நம்பிக்கை கொண்ட பெரும்பான்மையான பொதுமக்கள் மரபுரீதியான உணர்வுகளையும் சடங்கு சம்பிரதாயங்களையும் தொடர்ந்து பேணிக் கொள்வதே தமது கடமை எனக் கருதினர்; அவற்றைப் பேணி நின்றனர். ஆனால் அவர்களுட் கற்றோர் மத்தியில் இந்நிலையில் மாற்றம் காணப்பட்டது. காலத்துக்கேற்ப மரபுகளில் மாற்றம் நெகிழ்ச்சி என்பன தேவை எனப் பல அறிஞர்கள் உணரத்தலைப்பட்டனர். இவ்வாறான உணர்வுகள் செயலுருப் பெற்ற நிலையில் சில இயக்கங்கள் உருவாயின. பிரம்மசமாஜம் (1828) சமரச சுத்த

சன்மார்க்க சங்கம் (1865), ஆரிய சமாஜம் (1875), பிரம்மஞானசங்கம் (1883), இராமகிருஷ்ண இயக்கம் (1897) முதலியன இவ்வகையிற் குறிப்பிடத்தக்கன. இவற்றுட் பிரம்மஞானசங்கம் (Theosophical Society) மேலைத் தேசங்களிலிருந்து இந்திய நாட்டுப் பிரம்மத்தின் ஒளியை நாடி வந்தவர்களின் நிறுவன முயற்சியாகும். சமரச சுத்த சன்மார்க்க சங்கம் தமிழ்நாட்டில் உருவாகியதாகும். ஏனைய மூன்றும் வடநாட்டில் (வங்காளம், குஜராத் மாநிலச்சூழல்களில்) உருவாகி அனைத்திந்திய நிலையில் பரவியவை. அவற்றுள் இராமகிருஷ்ணமிஷன் அனைத்துலக நிலையிலும் பரவிச் செயற்பட்டு வருவது.

மேற்படி இயக்கங்களை இரு முக்கிய கடமைகள் எதிர்நோக்கி நின்றன. மாறிவரும் காலச் சூழலில் மண்ணின் பண்பாட்டு மூலவேரை உரியவாறு கண்டறிந்து வெளிப்படுத்த வேண்டிய பணி முதலாவது; சமகால சமய மரபுகள் சடங்குகள் சம்பிரதாயங்கள் என்பவற்றை மனிதநேயம், ஜீவகாருண்யம், அறிவியல் பார்வை என்பவற்றினூடாக விமர்சித்தல், மாற்றியமைக்க முற்படல் ஆகியபணிகள் இரண்டாவது. மேற்சுட்டிய இயக்கங்களுட் சில இவ்விருபணிகளையும் உணர்வுபூர்வமாக மேற்கொண்டன. இவ்வாறு இவை மேற்கொண்ட பணிகள் புதிய இந்தியாவின் உருவாக்கத்துக்கா ன தொடக்க நிலைச் செயற்பாடுகளாகவும் தேசிய உணர்வெழுச்சிக்கான பண்பாட்டுக் கூறுகளை இனங் கண்டு காட்டும் முயற்சிகளாகவும் அமைந்தன.

## 4. தேசிய உணர்வெழுச்சியின் உள்ளீடாக.....

ஐரோப்பியரின் – குறிப்பாக ஆங்கிலேயரின் – மேலாதிக்கத்துக்கெதிராக விடுதலைகோரி ஏறத்தாழ 100 ஆண்டுக்காலம் இந்தியத் துணைக்கண்டம் போராடிவந்துள்ளது. இப்போராட்டத்துக்கான தேசிய உணர்வெழுச்சிக்கு அடித்தளமாகத் திகழ்ந்தது அதன் பண்பாட்டுப் பாரம்பரியத்தின் மீதான நம்பிக்கையும் பெருமித உணர்வுமாகும். இவ்வுணர்வுகளை உருவாக்கும் வகையில் பல்வேறு தளங்களில் செயற்பட்டதன் மூலம் மேற்குறித்த இயக்கங்கள் தேசிய எழுச்சிக்கான பணிகளை முன்னெடுத்தன என்பது வரலாற்றாய்வாளர் கணிப்பு. இவ்வகையில் முன்னோடியாக – தேசிய பண்பாட்டு அடையாளங்களை உரியவாறு முதலில் இனங்காட்டிய முயற்சியாக அமைந்தது பிரம்மசமாஜம். இதனைத் தோற்றுவித்தவர் 'புதிய இந்தியாவின் தந்தை' என்ற புகழ் பெற்ற ராஜா ராம்மோகன்ராய் (1772–1833) அவர்களாவர்.

### 4.1. ராம்மோகனரும் தேசியபண்பாட்டு அடையாளங்களும்

வங்க மாநிலத்தினரான இவர் பன்மொழியறிஞர்; இந்திய சமய தத்துவங்களையும் இஸ்லாம், கிறிஸ்தவம் என்பவற்றையும் அவற்றின் மூலமொழிகளுடாகக் கற்றறிந்து ஒப்பீட்டாய்வுகள் நிகழ்த்தியவர். வங்க மண்ணின் கலை இலக்கியத் துறைகளில் முன்னோடி முயற்சிகள் பல புரிந்த சாதனையாளர். சமகால இந்திய மண்ணின் அரசியல், சமூகம், பொருளியல் முதலிய துறைகளில் மிகுந்த ஈடுபாடு கொண்டு செயற்

பட்டவர்; சீர்திருத்தங்கள் பலவேண்டிநின்றவர். ஐரோப்பிய மண்ணில் பிரஞ்சுப் புரட்சியை அடுத்து உருவான சுதந்திரம், சமத்துவம், சகோத ரத்துவம் ஆகிய உணர்வுகளால் கவரப்பட்டவர்; அங்கு ஆதிக்கசக்திக ளுக்கு எதிராக மக்கள் மேற்கொண்ட எழுச்சிகளை உளமார வரவேற் றவகையில் அனைத்துலகப் பார்வையைப் புலப்படுத்தியவர். வங்கத்தில் டொராசியோ என்பாரால் 1820 இல் தோற்றுவிக்கப்பட்ட மறுமலர்ச் சிச் சிந்தனைகளை முன்னெடுத்துச் சென்ற அறிஞர் வரிசையில் (ஈஸ்வர சந்திர வித்யாசாகர், மைக்கேல் மதுசூதன தத்தர், ரவீந்திரநாததாகூர் முதலியோர் வரிசையில்) முன்னோடியாக அமைந்தவர். சமஸ்கிருத மொழியில் உள்ள பிரம்மசூத்திரத்தை வங்கமொழியில் மொழிபெயர்த் தவர். வேதாந்த நூல்கள் சிலவற்றையும் பலஉபநிடதங்களையும் வங்க மொழி, ஆங்கிலம் இரண்டிலும் மொழி பெயர்த்தவர். கிறிஸ்துவம் தொடர்பாகவும், 'ஒருகடவுட் கோட்பாடு' தொடர்பாகவும் நூல்கள், கட்டுரைகள் என்பன எழுதியவர்.

ராம் மோகனின் ஆளுமை தொடர்பாக இவ்வளவு விரிவான தகவல்களை இங்கு தருவதற்குக் காரணம் உளது. இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றிலே மிகவும் நுட்பமதியுடைய பேரறிஞர் பலரைப் பற்றி அறிவோம். உபநிடதங் காட்டும் யாக்ஞவல்கியர், பௌத்த ஞானிய ரான நாகசேனர், தர்மகீர்த்தி, அத்வைத நிறுவுநரான சங்கரர், சைவ சித்தாந்த தத்துவ வல்லுநர்களான மெய்கண்டதேவர், அருணந்தி சிவா சாரியார் முதலிய பலர் இவ்வகையில் நினைவுக்கு வருவர். ராம் மோகனரின் அறிவாற்றலும் பார்வையும் மேற்சுட்டியவர்களிலிருந்து வேறுபட்டது. காலத்தாலும் சமூக – உலகியல் பார்வைகளாலும் மேற்கூறியவர்களிலிருந்து வேறுபட்ட பரந்த புதிய தளத்தில் ராம்மோ கனர் நின்றார். 19 ஆம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் இந்திய சமுதாயம் சமயநிலையிலும் சமூக நிலையிலும் எதிர்நோக்கிய பல்வேறு பிரச்சி னைகளுக்குத் தனியொருவராக நின்று – தனிமனித நிறுவனமாக இயங்கி – தீர்வுகாண முயன்றவர்; சிலவற்றுக்குத்தீர்வு கண்டு காட்டிய வரும் கூட. நூலறிவு பகுத்தறிவு, தெய்வநம்பிக்கை ஆகியவற்றை உண்மை காணுபதற்கான வழிமுறைகளாகக் கொண்ட இவர் இந்திய மக்கள் தமது பாரம்பரிய பண்பாட்டு அடிப்படைகளிலிருந்து விலகா மலே புதிய காலப்பகுதிக்கு ஏற்றவகையில் தம்மைத் தகுதிப் படுத்திக் கொள்ளலாம் என்பதைத் தம் சிந்தனையாலும் செயலாலும் தெளிவு படுத்தினார்.

சமயத்துக்கும் சமூகத்துக்கும் உள்ள உறவுநிலையைப் பகுத்தறிவு நோக்கில் தெளிந்து கொண்டவர் இவர். சமுதாயத்தின் ஒழுங்கு முறை களைக் காக்கவும் ஒழுங்குபடுத்தவும் கண்டறியப் பட்ட ஒரு சாதனமே மதம் என இவர் கருதினார்.[12] பல்வேறு சமயங்களையும் கற்றுத் தெளிந்த இவர் அனைத்து சமயங்களையும் நேசிக்கும். சமயக்காழ்ப்பற்ற பண்பாளரானார். தன்னை அனைத்துலகச்சமயத்தை (Universal Religionஐ)ச் சார்ந்தவராக வெளிப்படுத்திக் கொண்டார். சமய ஒப்பாய் வில் இவர் கண்டறிந்த உண்மை எல்லாச் சமயங்களும் மேலான ஒருபரம்பொருளை – இறையை – நம்புகின்றன என்பதாகும். இதனை

அவர் தாம் பாரசீக மொழியில் எழுதி அரபு முன்னுரையுடன் வெளியிட்ட Tuhfut - Ul- Muwiah (ஒரே தெய்வக் கோட்பாட்டினருக்கு ஒரு பரிசு) என்ற நூலில் தெளிவு படுத்தியுள்ளார்.[13]

மேற்படி 'மேலான ஒருபரம்பொருள்' - ஒரே கடவுள் — என்ற சிந்தனைக்கான அடிப்படை இந்தியப் பண்பாட்டுப் பாரம்பரியத்தில் உளது என்பதை அவர் உபநிடதங்கள், வேதாந்த தத்துவங்கள் என்பவற்றினூடாக வெளிப்படுத்தித் தெளிவுபடுத்தினார். வடிவமற்றதும் சகலவற்றுக்கும் அடிப்படையானதும் புலன்களாலும் மனத்தாலும் அறிய முடியாததும் அறிவுக்கும் அறிவாய் நிலைத்துநிற்பதுமான பிரம்மம் என்ற தத்துவநிலையில் உலகின் அனைத்துச் சமயங்களின் கடவுட் கொள்கைக்குமான அடிப்படை அமைந்துள்ளமையைச் சான்றுகளுடன் நிரூபித்தார். அவர் எழுதிய வேதாந்தம் தொடர்பான நூல்களிலும் பிரம்மசபதி (பிரம்மத்தைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி) என்ற தலைப்பில் வங்க மொழியில் Brahmanical Magazine என்ற தலைப்பில் ஆங்கிலத்திலும் வெளியிட்ட இதழ்களிலும் இந்த பிரம்மதத்துவம் தெளிவுபடுத்தப்பட்டது. மேற்சுட்டிய இதழ்களுக்கு பிரம்மம் (Brahma) என்ற சொல்லை முன்வைத்துப் பெயர் அமைத்துக் கொண்டது மட்டுமன்றித் தாம் நிறுவிய இயக்கத்தையும் அச்சொல்லால் சுட்டியமை - :பிரம்மசபா எனப்பெயரிட்டமை - யும்பிரம்மதத்துவம் மீது அவருக்கு இருந்த ஆழ்ந்த ஈடுபாட்டை உணர்த்துவதாகும். (பிரம்மசபாவே பின்னாளில் பிரம்மசமாஜம் என்ற பெயரைப் பெற்றது).[14]

> "பிரம்ம சமாஜம் என்ற சொற்றொடர் பரம்பொருள் வழிபாட்டுச் சங்கம் என்ற பொருளினைத் தருவதாகும். உபநிடதங்களிலே மிக்க ஈடுபாடு கொண்ட ராம் மோகனர் அவைகளிலே பரம்பொருளைக் குறிக்கும் பிரம்மம் என்ற சொல்லைத் தேர்ந்தெடுத்தார்."

என ஆய்வறிஞர் பெ.சு.மணி அவர்கள் தந்துள்ள விளக்கம்[15] மேற்படி கருத்தை அரண்செய்வதாகும்.

இவ்வாறு ஒரே கடவுள் என்ற நம்பிக்கைக்கு பிரம்மதத்துவத்தில் அமைதிகண்ட ராம்மோகனர் கடவுள் அல்லது கடவுளர்களுக்கு வடிவமும் சிறப்பியல்புகளும் சுட்டி வழிபடும் சமயப்பிரிவுகளின் நிலைப்பாடுகளை மறுத்தார். இவ்வாறான சிறப்பியல்கள் சுட்டி வழிபடும் முறைமைகள் மனிதஇன வரலாற்றில் இடைக்காலத்திற் புகுந்த இயற்கைக்கு மாறான பயில்நிலைகள் என அவர் (முற்குறித்த) Tuhfut - Ul. .. என்ற நூலிலே தெளிவுபடுத்தியுள்ளார். இந்த அடிப்படையில் உருவவழிபாடு அவரால் தீவிரமாகக் கடிந்தொதுக்கப்பட்டது.

> "....உயிருள்ள அல்லது உயிரற்ற பொருள்கள் எதுவாக இருந்தாலும் இன்று இருப்பதாகவோ, இனிமேல் தோன்றக் கூடியதாகவோ இருந்தாலும் அவற்றை வழிபாட்டிற்குரிய பொருளாக ஏற்றுக் கொள்ளக் கூடாது..."

இது அவர் பிரம்மசபையின் அறநிலையப் பத்திரத்தில் முன்வைத்துள்ள நிபந்தனையாகும்.[16]

இவ்வாறு அவர் முன்வைத்த கருத்துநிலைகள் பலவும் சமகால

இந்திய மண்ணில் பல்வேறு தெய்வங்களை வழிபடுவோராகத் தம்முட் பிளவுற்றிருந்த சமயநம்பிக்கையாளர் மத்தியில் வேறுபாடுகளுக்கு அப் பாலான பொதுவான ஒருமையுணர்வுக்கு அடியெடுத்துக் கொடுத்தன. பல்வேறு தெய்வவடிவங்களை வழிபடுவதிலும் அவற்றோடு தொடர்பு டையனவாகக் கருதப்படும் சடங்கு சம்பிரதாயங்களில் திளைப்பதி லுமே சமயத்தைத் தரிசித்து நின்ற மக்களுக்கு அவற்றுக்கு அப்பால் உணர்வுநிலையிலே சமயப் பொதுமை காண இவை வழிவகுத்தன.

ராம்மோகனரின் 'ஒரு கடவுட் சிந்தனை' யானது இந்திய சமய வாதிகளை நோக்கிமட்டும் முன்வைக்கப்பட்டதொன்றல்ல. சமகாலத்தில் வங்கமண்ணில் சொராம்பூரில் மதமாற்றப்பணியில் ஈடுபட்டிருந்த கிறிஸ்துவர்களுக்கு முன்பாகவும் தர்க்கரீதியாக எடுத்து விளக்கப்பட்ட ஒன்றாகும். அவர்களின் 'தந்தை - குமாரன் - புனிதஆவி' எனப்படும் மும்மைநிலைக் கோட்பாட்டை - Trinitarianism - எதிர்த்து Unitarian-ism என்ற கருத்து நிலையை ராம்மோகனர் வெளிப்படுத்தினார். இந்த அடிப்படையில் அவர்களின் விவிலிய நூலின் புதிய ஏற்பாட்டுக்குப் புதுவகை விளக்கம் தந்தார். கிறிஸ்து பெருமானின் வழிபாட்டு நெறி தொடர்பான செய்திகளை விளக்கி அவற்றில் அறிவுக்குப் பொருத்தமான அடிப்படைகளை மட்டும் தொகுத்து வெளிப்படுத்தி னார். இவ்வாறான செய்கைகளை அவர் சமயக்காழ்ப்புணர்ச்சியின்றி, உயர்ந்த உண்மைநிலை தொடர்பான தேட்டம் என்ற தளத்திலேயே மேற்கொண்டார். இவை மேற்படி சொரம்பூர் கிறிஸ்தவ குருமார் மத்தியில் கடும் சினத்தை விளைவித்தன. அவர்கள் தரமற்ற சொற்களால் இவரை இழிவுபடுத்தி எழுதினர். ஆயினும் கிறிஸ்தவத்துள் ஒரு பிரி வான Babtist Missioneryயைச் சார்ந்த William Adam என்பவர் இக்க ருத்துக்களை வரவேற்றார். இதனால் கல்கத்தாவில் இருந்த ஐரோப்பியர் மத்தியில் பிரச்சினைகள் ஏற்பட்டன எனத்தெரிகிறது.[17]

இதேவேளை, ராம்மோகனர் இந்துமதம் தொடர்பாக எழுதிய நூல்களுக்கு மேலைத்தேய இறையியலாய்வாளரிடையே சமகாலத்தி லேயே தரமான வரவேற்பும் கணிப்பும் கிடைத்தன. The Monthly Repository of Theology and General Literature என்ற மேனாட்டு ஆராய்ச்சி இதழில் வெளிவந்த கணிப்பொன்று வருமாறு:;

> "கல்கத்தாவில் இவ்வாண்டு சிறியதொரு நூலினை அவர் (ராமோகனர்) வெளியிட்டுள்ளார். அதன் பெயர் வேதாந்த தத்தவத்தின் சுருக்கம் என்பதாகும். அதில் சிறப்புமிக்க வேதங்களின் குறிப்பிடத்தக்க பகுதிகள் அனைத்தும் ஒன் றாகத் தொகுக்கப் பெற்றுள்ளன. அவை அனைத்தும் கருத் தாழமிக்க அறிவுச் சுடர்களாகும்."[18]

Abbe Gregorie என்ற கிறிஸ்துவ தலைமைக்குரு ஒருவர் பிரெஞ்சு மொழியில் எழுதிய நூலில் இடம் பெற்றுள்ள குறிப்பொன்று வருமாறு:

> .... அறிவிலோ தத்துவ ஞானத்திலோ அவர் (ராம்மோக னர்) குறைபாடுடையவர் அல்லர்..... அளவையியல் அடிப் படையில் சிந்திக்கும் முறைகளில் அவர் தனிச் சிறப்புடை யவராகத் தோன்றுகிறார்..... இந்துக்களின் அறிவுநலமிக்க

தத்துவக்கோட்பாடுகளுக்கு இணையான கருத்துக்களை ஐரோப்பிய நூல்கள் ஒன்றிலும் காணமுடியவில்லை என்று அவர் அறுதியிட்டு உறுதியாகக் கூறுகிறார்."[19]

மேற்சுட்டியவாறான ராம்மோகனரின் சமய-தத்துவச் சிந்தனைத் தளமும் அதன் எழுத்து நிலையிலான வெளிப்பாடுகளும்பெற்ற கணிப்பானது இந்தியர் தமது பாரம்பரியம் தொடர்பாக நியாயமான பெருமிதம் கொள்வதற்கான அடிப்படைகளாக அமைந்தன. இந்தியர் 'அஞ்ஞானிகள்' எனக் கருதி அவர்களுக்கு ஞானச்சுடர்விளக்கு ஏற்ற இம் மண்ணில் அடியெடுத்துவைத்த கிறிஸ்துவ குருமார்களுக்கும் அவர்களின் போதனைகளை நம்பித் தமது பாரம்பரிய பண்பாட்டுத் தளத்தை அறியாமலேயே இழந்து கொண்டிருந்த கல்விகற்ற இந்திய சமூகத்தினர் சிலருக்கும் ராம்மோகனருடைய மேற்படி சிந்தனைகளும் எழுத்துக்களும் பெருஞ்சவாலாக அமைந்தன என்பதும் இங்கு நினைவிற் கொள்ள வேண்டிய ஒன்றாகும். ஐரோப்பிய ஆட்சியாளரின் அதிகார ஆதரவுடன் பேரலையாகப் பரவமுயன்ற கிறிஸ்தவ மதத்தைத் தடுத்து அணை கட்டும் வகையில் அறிவாற்றலுடன் செயற்பட்ட முதல் இந்தியப் பெருந்தலைமகனாக ராம்மோகனர் திகழ்ந்தார் என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது.

இந்தியப் பாரம்பரியத்தில் தெளிவாகக் காலூன்றி நின்ற அவர் சமகால இந்திய- இந்து- சமூகத்தில் காணப்பட்ட பல மனிதநேயமற்ற நடைமுறைகளையும் பொருளற்ற சடங்கு சம்பிரதாயங்களையும் தீவிரமாக வெறுத் தொதுக்கினார்; கண்டனக் குரல் எழுப்பியதோடு நில்லாமல் செயன்முறையிலும் அதனைச் சாதித்தார். குறிப்பாக சமூகத்தில் நிலவிய சாதிஏற்றத்தாழ்வு முறைமை இவரால் கண்டிக்கப்பட்டது. பெண்கள் மீது பலநிலைகளில் நிகழ்ந்துவந்த ஒடுக்குமுறைகளை இவர் இனங்கண்டு காட்டினார். பருவமடையாத இளம் பெண்கள் - குழந்தைகளும் கூட - மணம் செய்விக்கப்படும் கொடுமை இவரால் தீவிரமாக விமர்சிக்கப்பட்டது. கணவன் இறந்தபின் மனைவி அவனுடைய உடலுடன் சிதையிலேறிச் செத்துமடியும் முறைமையான 'ஸதி' வழக்கத்துக்கு எதிராக இவர் பல மட்டங்களிற் போர் தொடுத்தார். இவரது இம்முயற்சியால் 1829 ஆம் ஆண்டில் அம்முறைமை ஆட்சியளரால் சட்டரீதியாகத் தடுக்கப்படலாயிற்று. ஆண்கள் பல பெண்களை மணம் புரிய வாய்ப்பாக அமைந்த சூழலும் கணவனை இழந்த பெண்கள் எய்தும் கைம்மைத் துயரும் இவரது தீவிர விமர்சனங்களுக்கு உள்ளாயின. பெண்கள் சொத்துரிமை எய்தத் தடையாயிருந்த பாரம்பரிய முறைமைகளையும் இனங்கண்டு விமர்சித்தார். விதவைப் பெண்கள் மறுமணம் புரிந்துகொள்ளச்சமூகம் வாயப்பளிக்க வேண்டுமென்ற புரட்சிகரமான சிந்தனையையும் முன்வைத்தார்.

இவ்வாறான, பகுத்தறிவுப் பார்வையும் மனிதநேய அணுகுமுறையும் சமூக உணர்வும் சார்ந்த சிந்தனை, செயன்முறை என்பவற்றின் மூலம் இந்திய சமுதாயத்துக்கு ஒரு புதிய - காலத்துக்கேற்றதும் மலரப் போகும் மக்களாட்சியுகத்தை எதிர்கொள்ளத்தக்கதுமான - தோற்றத்தை அவர் கொடுக்க முனைந்துள்ளார் என்பது தெரிகிறது. அவரது

மேற்படி சிந்தனைகள், செயன்முறைகள் என்பவற்றை நிறுவன நிலையிற் செயற்படுத்தும் அமைப்பாகவே பிரம்மசபா தோற்றுவிக்கப்பட்டது. ராம் மோகனரின் இத்தகு பணிகளின் விளைவாக அக்காலப் பகுதியில் உருவான உணர்வுநிலைகளைப் பின்வருமாறு சுட்டலாம்:

அ - இந்தியப் பண்பாடானது உலகின் எந்தப் பண்பாட்டுக்கும் தரத்தில் தாழ்ந்ததல்ல; அது அனைத்துப் பண்பாட்டையும் மதிக்கவும் விமர்சிக்கவும் வல்ல சிந்தனைப் பலம் கொண்டதும் கூட என்ற வகையிலான பெருமித உணர்வு.

ஆ - இந்தியச்சமூகம் தனது பாரம்பரியப் பண்பாட்டுத் தளத்தில் நின்றுகொண்டே புதிய காலப் பகுதிக்கு ஏற்றவகையில் தன்னை மாற்றியமைத்துக் கொள்ள முடியும் என்ற நம்பிக்கை.

இ - ஐரோப்பிய நாகரிகம் கிறிஸ்துவ மதம் என்பவற்றுக்கு அடிபணிய வேண்டியதில்லை என்ற தன்மான உணர்வு.

மேற்படி உணர்வுநிலைகளே இந்திய தேசியவிடுதலை உணர்வெழுச்சிக்கான பண்பாட்டு நிலைசார்ந்த ஆரம்பநிலை அடையாளங்களாக அமைந்தன. இதனை நோக்கும்போது ராம்மோகனரும் பிரம்மசமாசமும் மேற்கொண்ட செய்பாடுகள் இந்திய தேசியவிடுதலைக்கான முதல் முனைப்புக்களாக வரலாற்று முக்கியத்துவம் பெறுவதை உணர்ந்து கொள்ள முடியும்.

"ராஜாராம் மோகன்ராய் காலத்தில் தேசியவாழ்க்கை, ரசாயன மாறுதல்களுக்கு ஒப்பான வளர்ச்சி அம்சங்களை ஏற்றுக்கொள்ளும் நிலையில் இருந்தது. ராஜா ராம் மோகன்ராய ஒருவகையில் புதிய இந்தியாவின் தந்தையாகவும் இந்திய தேசியத்தின் தீர்க்க தரிசியாகவும் திகழ்ந்தார்"

என டாக்டர் பட்டாபி சீதாராமையா அவர்கள் காங்கிரஸ் வரலாற்று நூலில் முன்வைத்துள்ள கணிப்பு[20] ராம்மோகனரின் செயற்பாட்டை வரலாற்றாய்வாளர்கள் சரியாகவே புரிந்து கொண்டுள்ளனர் என்பதை உறுதிசெய்வதாகும்.

இந்தியச் சிந்தனைமரபை மேற்படி தேசிய உணர்வெழுச்சிக் கான உள்ளடக்கமாக்கும் வகையில் செயற்பட்டு நின்ற ராம்மோகனர் தமது உணர்வுநிலையில் உலகின் அனைத்து மதங்களையும் நேசித்தவர். முன்னரே சுட்டியுள்ளதைப் போல அவர் ஒரு அனைத்துலகச்சமய - Universal Religion - உணர்வினர். இந்துமதத்தில், இவ்வாறான அனைத்துலக சமய உணர்வுக்கான அடித்தளம் உண்டு என்பது அவரது திடமான நம்பிக்கையாக இருந்தது. இதனை பின்வரும் குறிப்பு தெளிவுறுத்தி நிற்கிறது.

"இந்த பூமியில் வாழும் மனிதர்களில் இந்துக்களைப் போன்று சகிப்புத்தன்மை உடையவர்கள் யாரும் இல்லை என்பது உலகம் அறிந்த உண்மையாகும். தெய்வத்தின் அருளுக்கு அனைவரும் பாத்திரமானவர்கள் என்று இந்து

மதம் போதிக்கிறது. ஒவ்வொரு மதப்பிரிவிலும் உள்ள நல்லனவற்றையெல்லாம் மதிக்கிறது இந்துமதம்''[21]

அவரது இந்த நிலைப்பாடு பிரம்மசமாஜ நிறுவனத்திலும் அவ ரால் செயற்படுத்தப்பட்டது. அவ்வமைப்பில் அனைத்துலக சமயத்தின ரும் இணைந்து செயற்பட வேண்டும் என அவர் விரும்பினார். இதனை அவர் அந்நிறுவனத்துக்கு வரைந்துள்ள அறநிலையப்பத்திரத்தில் அமைந்த பின்வரும் பகுதி தெளிவாக உணர்த்தும்.

"எல்லாவகையான மக்களும், எல்லாவகையான கருத்து டைய குழுவினரும் பொதுக்கூட்டங்கள் நடத்துவதற்கு இவ்விடத்தைப் பயன்படுத்திக் கொள்ளலாம். ஆனால், அவர்கள் ஒழுங்கும், அமைதியும், சமயவுணர்வும், பற்றுறு தியும் உடையவர்களாக, இப்பேரண்டத்தைப் படைத்துக் காக்கும் பரம்பொருளிடத்து, என்றும் அழியாததாய்த் தேடியும் காணமுடியாததாய் மாற்றமுடியாததாய் விளங் கும் பரம் பொருளிடத்துப் பக்தியுடையவர்களாக இருக்க வேண்டும்..... எல்லாவகையான சமயக் கொள்கைகளை யும் குழுவினையும் சார்ந்த மனிதரிடையே ஒற்றுமைக்கு ரிய பண்புகளைப் போற்றி வளர்க்க வேண்டும்.[22]

இந்த அடிப்படையில் பிரம்மசமாஜத்தின் தொடக்ககால நிகழ்வு களில் கிறிஸ்துவர்களும் இந்துக்களல்லாத வேறுபலரும் கலந்து கொண் டனர் எனவும் தெரிகிறது.[23]

இவற்றையெல்லாம் தொகுத்து நோக்கும்போது ராம்மோகனரு டைய சிந்தனை, செயன்முறை, என்பன இந்தியப் பண்பாட்டுத்தள த்தில் நின்று அனைத்துலகப் பண்பாட்டுத் தளத்தை நோக்கி விரிந்து செல்வதாக – இந்திய தேசியத்துக்குள் சர்வ தேசியத்தை நாடுவதாகத் –திகழ்வதை அவதானிக்கலாம். இவ்வகையில் முன்னர் நோக்கப்பட்ட கபீர்தாஸர், குருநானக், அக்பர், தாராஷுகோ ஆகியோர் வரிசையில் பொருத்தி நோக்கப்படவேண்டிய ஒருவராக ராம்மோகனர் திகழ்கிறர். மேற்சுட்டப்பட்டோர் இந்தியச் சிந்தனைமரபுக்கும் இஸ்லாத்துக்கும் இடையே பொதுமை நாடியவர்கள். ராம்மோகனர் (தமது காலச் சூழ்நிலையின் வாய்ப்பால்) அனைத்துலக சமயப் பொதுமையை நாடி யவர். குருநானக், அக்பர் ஆகியோரின் செயற்பாடுகள் புதிய மதப் பிரிவுகளாகத் தோற்றம் கொண்டன. ஆனால் ராம்மோகனரின் செயற் பாடுகள் பிரம்மதத்துவத்தில் எல்லாச் சமயங்களுக்கும் அமைதிகாணும் முறைமையில் பாரம்பரியம் தொடர்பான மீள்கண்டுபிடிப்பாக – மீட் டுருவாக்கமாக – வெளிப்பட்டன என்பது கவனித்தற்குரியது. புதிய இந்தியாவின் தந்தை என அவர் போற்றப்படுவதற்கான அடிப்படை இதுவேயாம்.

சமகால இந்து சமூகத்தில் ராம்மோகனர் முன்வைத்த புரட்சிகர மான கருத்துக்கள் ஒரு சாரரால் வரவேற்கப்பட்டாலும் மற்றொரு சாரரால் எதிர்க்கப்பட்டன. பிரம்மசபாவின் செயற்பாடுகளை எதிர்த்து 'தர்மசபா' என்றொரு நிறுவனத்தை வைதிக இந்துக்கள் நிறுவினர். 'சமாச்சார சந்திரிகை' என்ற ஒரு இதழில் இவரது கருத்துக்

கள் தீவிரமாகக் கண்டிக்கப்பட்டன. இவரது பகுத்தறிவுப் பார்வை, மனிதநேய நோக்கு என்பன பாரம்பரியத்தைச் சிதைத்துவிடும் என அக்கால பழைமைவாதிகள் அஞ்சிய நிலையை இந்நிகழ்ச்சிகள் உணர்த்துவன.

ராம்மோகனர் தம்வாழ்நாளின் இறுதியில் இங்கிலாந்து சென்று அங்கேயே 1833 இல் காலமானார். அவருக்குப் பின்னர் பிரம்ம சமாஜம் பெரும்மாற்றங்களுக்கு உள்ளாகியது. அவர் கொண்டிருந்த இந்துமத பாரம்பரிய ஈடுபாடு, அனைத்துலக சமயப் பார்வை, சமூக-அரசியல் ஈடுபாடு என்பன ஒவ்வொன்றும் தனித்தனி முனைப்புப் பெற்ற சூழ்நிலைகளில் அந்த நிறுவனம் முறையே ஆதிபிரம்மசமாஜம், இந்தியப் பிரம்மசமாஜம், சாதாரண பிரம்ம சமாஜம் என மூன்றாகப் பிளவுபட்டது. ஆதிபிரம்மசமாஜம் இந்தியத் தண்மை முதன்மைப் படுத்தியது. இதற்கு மகரிஷி தேவேந்திரநாத தாகூர் தலைமை தாங்கினார். பிரம்ம சமாஜத்தின் இந்துமத அடிப்படைத் தொடர்பை விலக்கி அதனை ஒரு தனிஅமைப்பாகக் காட்ட விளைந்தவர் கேசவசந்திரசேனர். கிறிஸ்தவ சமய நடைமுறைகளில் மிகுந்த ஈடுபாடுகொண்டிருந்த இவரது எண்ணங்கள் சமகால ஐரோப்பிய ஆட்சியாளருக்கு உவப்பானவையாகவும் அமைந்திருந்தன. இந்தியபிரம்மசமாஜத்தின் தோற்றச்சூழல் இது. ராம்மோகனர் முன்வைத்த சமூக-அரசியல் கருத்துக்களில் - குறிப்பாகத் தாழ்த்தப்பட்டோர் நலன் முதலியவற்றில் ஈடுபாடு காட்டிய பண்டித சிவநாதசாஸ்திரி என்பார் சாதாரண பிரம்ம சமாஜத்தைத் தோற்றுவித்தார். இதன் செயற்பாடுகள் நாளடைவில் இந்திய தேசிய காங்கிரஸ் (1885) உருவாவதற்கான முன்னோடி முயற்சிகளாக அமைந்தன. இவ்வகையில் பிரம்மசமாஜத்தின் வரலாற்றுப்போக்கு தேசிய இயக்க எழுச்சியுடன் சங்கமிப்பதை அவதானிக்க முடிகிறது. மகரிஷி தேவேந்திரநாத தாகூரால் வழிநடத்தப் பெற்ற (ஆதி) பிரம்ம சமாஜம் வேதாந்த தத்துவத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகவும் இந்து சமயச் சார்புடைய ஒருமைக் கோட்பாட்டினர் மட்டுமே கூடும் திருச்சபை யாகவும் எல்லைப் படுத்தப்பட்டது.[24]

### 4.2. வேதங்களைநோக்கி...... கிழக்கின் ஒளியாக.......

இந்தியப் பண்பாட்டின் வேதப்பழைமையைப் பேணும் நோக்கில் உருவான இயக்கமே ஆரிய சமாஜம். குஜராத் மாநிலத்திற் பிறந்தவரான சுவாமி தயாநந்த சரஸ்வதி. (இயற்பெயர்: மூலசங்கரர். 1824-1883) என்ற சம்ஸ்கிருதப் பேரறிஞரின் முயற்சிகளால் உருவான பேரியக்கம் இது. சமகால சமூகத் தேவைகளை ஒட்டி சமூக ஏற்றத்தாழ்வுகள், பெண்கள் மீதான ஒடுக்குமுறைகள் போன்றவற்றுக்கு எதிராக தயாநந்தர் குரல் கொடுத்துள்ளார்; செயற்பட்டும் உள்ளார். எனினும் பண்டைய பாரம்பரியத்தில் - குறிப்பாக வேதங்களில் சகல பிரச்சனைகளுக்கும் அமைதிகாணலாம் என்ற கருத்தே இவரது சிந்தனைகளின் தொனிப்பொருளாக அமைந்திருந்தது. "வேதத்துக்குத் திரும்புங்கள்" என்பதே இவரது புகழ்பெற்ற கோஷம் ஆகும். வேதங்கள் இறைவனின் வாக்கு என்பதும் அவற்றில் நல்வாழ்வுக்கான சகல அடிப்படைகளும் உள என்பதும்

இவரது திட நம்பிக்கையாகும். வேதங்கள் என்ற சுட்டிலே இவர் வேதசங்கிதைகள் எனப்படும் மூலத் தொகுப்புகளுக்கே முக்கியத்துவம் கொடுத்தார்.

"....வேதம் பரமேசன் அருளியதே. உலகமெல்லாம் இதையே பின்பற்ற வேண்டும். உம் மதம் என்ன? என்று யாராவது கேட்டால், "எங்கள் மதம் வேதமதம் நாங்கள் வேதோபதேசத்தை மதிக்கிறோம்" என்று சொல்ல வேண்டும்."

"வேத சம்ஹறிதை அறிவுநிரம்பியது. தர்மயுக்தமான கடவுள் வாக்கு. அதன் மந்திரபாகம் மிகச் சிறந்தது. சிறிதும் மயக்கமற்ற தெளிவான வேதத்தையே நான் பிரமாணமாகக் கருதுகிறேன்"

அவரது சத்யார்த்தபிரகாஸ் நூலில்[25] அமைந்த மேற்படி கூற்றுக்கள் அவரது மேற்படி நிலைப்பாட்டைத் தெளிவுபடுத்துவன.

இந்த அடிப்படையில் வேதங்களுக்குப் பிற்பட்ட சமயவளர்ச்சி, அவற்றின் பல்வேறு பிரிவுகள் என்பவற்றை அவர் மறுத்தார். அவற்றுக்கு ஆதாரமான இலக்கிய –புராண –ச்செய்திகளையும் அவர் புறக்கணித்தார். முக்கியமாக உருவவழிபாட்டைக் கண்டித்தார். உருவவழிபாட்டுக்கு எதிரான கருத்துக்களுக்கு வேதங்களிலேயே சான்றுகள் எடுத்துக் காட்டினார்.

"அகண்ட பிரம்மம் பிறப்பற்றது. அஸம்பூதம். வரவற்றது. தோற்றம் அற்றது. அனாதி – அதன் இடத்தில் பிரகிருதியை உபாசிப்பவர். மடைமையிருளில் மூழ்கித் துன்பக் கடலில் மூழ்குவர். காரணத்தால் உண்டான காரிய ரூபமான மண்ணாதிபூதம், கல்மரங்களில் ஆன உருக்கள், மனித உடல்கள் –இவற்றைப் பரம்பொருள் இடத்தில் வைத்து வணங்குவோர், அந்த இருளைவிட மகாமூடமாகிய துன்ப நரக இருளில் விழுந்து நீண்டகாலம் பெருந்துயர் அடைவார்கள்"

இது உருவ வழிபாட்டுக்கு எதிராக யசுர்வேதத்திலிருந்து (40:9) அவர் எடுத்துக்காட்டும் சான்றாகும்.[26] இவர் பழைய குருகுலக் கல்விமரபை விரும்பியவர். புறச்சமயங்களுக்கு சென்றவர்கள் இந்து சமயத்துக்கு மீள்வதற்கு 'சுத்தி' என்ற ஒரு சடங்குமுறையை முன்வைத்தவர். சுருங்கக்கூறின் புதிய கால இந்தியாவை உருவாக்குவதற்கு அதன் தொல் பழைமையை மீட்டெடுத்து உருக்கொடுத்தலே உரிய வழி எனக்கருதி அதனைச் செயற்படுத்துவதில் தீவிரமாகச் செயற்பட்டவர் அவர். இச் செயல்வடிவமே ஆரியசமாஜம் ஆக 1875 இல் முகிழ்த்தது.

தயாநந்தர் தொடக்கத்தில் பிரம்ம சமாஜத்துடன் தொடர்பு கொண்டிருந்தவர். சமகால சமுதாயத்துக்கு அத்தகு இயக்கம் ஒன்றின் தேவையை உணர்ந்திருந்தவர். குறிப்பாக கிறிஸ்தவம் பரவிவந்த சூழலில் அதைத் தடுக்கும் வகையிலான பிரம்மசமாஜ உருவாக்கத்தை அவர் வரவேற்றார். உருவவழிபாட்டு மறுப்பு, வேதங்களுக்குப் பிற்பட்ட நூல் வகைகளின் கட்டுக்கதைத் தன்மையுடைன் கூடிய சமயப் பிரிவுகளை மறுத்தநிலை என்பன பிரம்மசமாஜத்தில் அவரைக் கவர்ந்த அம்சங்க

ளாகும். ஆனால் அதில் மேலைத் தேயக் கல்வி முறையூடாக மேற்கொள்ளப்படும் பகுத்தறிவுப்பார்வை, கட்டமைப்புடைய கிறிஸ்தவத்தை முன்னுதாரணமாகக் கொண்டு அது செயல்பட முனைந்தமை, அதிற் புலப்பட்டதான, 'அனைத்துச் சமயங்களையும் அணைத்துச் செல்லும் அனைத்துலகச் சமயப்பார்வை' முதலியன தயாநந்தருக்கு வெறுப்பேற்படுத்திய கூறுகளாகும். இவற்றையெல்லாம் அவர் தமது சத்தியார்த்தப் பிரகாஸ் நூலில் சுட்டி விமர்சித்துள்ளார்.[27]

ராம்மோகனருடன் ஒப்பிடும்பொழுது தயாநந்தர் பல அம்சங்களில் வேறுபட்டவர். ராம்மோகனர் பரந்த தளத்தில் நின்று அனைத்துலகப் பார்வையும் உள்முகப் பார்வையும் கொண்டு செயற்பட்டவர். பரந்த உலகியலறிவும் தர்க்கரீதியான அணுகுமுறையும் அவரது அடிப்படைகள். ஆனால் இவர் (தயாநந்தர்) ஒரு சமஸ்கிருதக் கலைக்களஞ்சியம் மட்டுமே. இவர் உள்முகப் பார்வை மட்டுமே கொண்டிருந்தார். இவரது சத்தியார்த்தப் பிரகாஸ் நூலை நோக்கும்போது சமஸ்கிருதப் புலமையின் ஆழம் புலப்படும். ஆனால் வரலாற்றுத் தெளிவும் தர்க்கரீதியான பார்வையும் அற்ற கருத்துக் குவியலாக அது அமைந்துள்ளமையையும் கண்டு கொள்ள முடியும்.

வேதப் பழைமையை நோக்கித் திரும்புதல் என்ற தயாநந்தரின் சிந்தனை வரலாற்றுத் தெளிவற்ற ஒரு பழைமைப் பற்றாளரின் கூற்று என்பது சமகாலத்திலேயே உணரப்பட்டிருந்தது. பிரம்மசமாஜத்தைப் போல பிரார்த்தனை சமாஜம் என்ற ஒரு அமைப்பைத் தோற்றுவிப்பதில் முன்னின்றவரான எம்.ஜி. ரானடே என்பவர் தயாநந்தர் போன்ற பழைமைவாதிகளைக் கண்டிக்கும் வகையில் முன்வைத்துள்ள ஒரு சிந்தனை இங்கு சுட்டிக் காட்டத்தக்கது.

> "எதற்கு நாம் புத்துயிர் அளிப்பது ?.... அனைத்து மக்களும், தேவர்களும் உண்ணவும் குடிக்கவும் தகாதது எனத் தடுக்கப்பட்டவற்றை யெல்லாம் மிதிமிஞ்சி உண்ணவும் குடிக்கவும் செய்தார்கள். மறுமலர்ச்சிவாதிகள் அவ்வாறு செய்ய வேண்டும் எனத் தற்கால மனிதர்களைக் கேட்டுக் கொள்வார்களா ? பழங்காலத்துப் பன்னிரண்டு வகை ஆண் மக்களையும் (சந்தானம்) எட்டுவகைத் திருமணங்களையும் இப்பொழுது உயிர்ப்பிப்பார்களா ? அத்திருமணங்களிலே, சிறையெடுத்து மணம் புரிவதும் மணம் ஆனவர்களைக் கடத்திக் கொண்டு செல்வதும் பழங்காலத்து அனுமதிக்கப் பட்டிருந்தனவே .......''[28]

இவ்வாறு செல்கிறது. அவரது கண்டனம். இதிலே மறுமலர்ச்சிவாதிகள் எனச் சுட்டிப்பட்டவர்கள் தயாநந்தர் போன்ற பழைமைப் பற்றாளர்களே எனத் தெரிகிறது.

இவ்வாறு அன்றைய சிந்தனையாளர்களால் இப்பழமைவாதம் கண்டிக்கப்பட்ட போதிலும் பொதுவாக மக்கள் மத்தியில் ஆரிய சமாஜம் முக்கிய கணிப்பையும் வரவேற்பையும் பெற்றது என்பதையும், நிறுவனநிலையில் வலுவாக அமைந்தது என்பதையும் மறுப்பதற்கில்லை. ஆட்சியதிகார வசதிகளோடு கிறிஸ்தவம் பலமுனைகளிலும் தன் செல்வாக்கைப் பரப்ப முனைந்து நின்ற சூழல் அது. மேலைத்தேய

நாகரிகம் பலரை ஈர்த்துக் கொண்டிருந்தது. அதேவேளை தமக்குரிய சமயக் கட்டமைப்பினின்று வழுவாத இஸ்லாமியர் இந்துக்களின் அருகருகே வாழ்ந்து வந்தனர். எனவே இந்துக்கள் தமது பாரம்பரியத்தை நுனித்து நோக்கிப் பேணிக் கொள்ள வேண்டிய சூழலின் கட்டாயம் அன்று நிலவியது. அந்நிலையில் அறிவாராய்ச்சி, அனைத்துலக நோக்கு, வரலாற்றுப்பார்வை என்பவற்றைவிடத் தொன்மையைக் கண்டறிதல் அதைப் பற்றிநிற்க முயலல் என்பன தேசிய உணர்வெழுச்சிக்கான முக்கிய – அத்தியாவசிய – தேவைகளாக கருதப்பட்டமை தெரிகிறது. அத்தேவைகளை நிறைவு செய்யும் வகையில் ஆரிய சமாஜத்தின் செயன்முறை அமைந்தது என்பதே அக்கால வரலாறு தரும் தகவல்.

ஆரியசமாஜம் உருவான சூழ்நிலையில் அதன் செயன்முறைகளோடு தொடர்புகொண்டு இந்தியமண்ணில் வந்து கால்கொண்ட மேல் நாட்டவரின் இயக்கமே பிரம்மஞான சங்கம் ஆகும். இம் முயற்சியில் முன்னின்ற கேணல் ஆல்காட் என்பார் தயாநந்தருக்கு எழுதிய கடிதம் ஒன்றின் உள்ளடக்கம் இந்தியச் சிந்தனைமரபில் தனிக்கவனத்திற் கொள்ளப்பட வேண்டிய முக்கியத்துவமுடையது.

> "ஆன்மீக ஞானத்தை நாடும் அமெரிக்கரும் மற்றவர்களும், தங்களை அணுகி விளக்கம் பெற விரும்புகிறார்கள். அவர்களுக்குக் கிறிஸ்தவ மதம் உணர்வுக்கேற்ற திருப்தியைத் தரவில்லை. கிறிஸ்தவ குருமாரிடையே காணப்படும் பேராசை, போகவுணர்வு, கபடவேஷங்கள், பொய்யான வாழ்க்கை முதலியவற்றிலிருந்து விலகிநின்று "கிழக்கில் இருந்து ஒளி" பெறவிரும்புகிறார்கள். அவர்கள் தங்களைத் தாங்களே கிறிஸ்து மதத்தின் பகைவர்கள் என்று கோஷமிடுகிறார்கள்"

மேற்படி கடிதக் கூற்றை எமக்கு எடுத்துக்காட்டிய ஆய்வறிஞர் பெ.சு. மணி அவர்கள்.[29] அதனைத் தொடர்ந்து முன்வைத்துள்ள மதிப்பீட்டுக் குறிப்பும் இத்தொடர்பில் கவனத்திற் கொள்ளத்தக்கது.

> "இந்தியர்களை நாகரிகமாக்கப் பாதிரிகளை அனுப்பி வைப்பதாகக் கூறிய வெள்ளையர் மத்தியிலிருந்து "கிழக்கின் ஒளி" பெற வேண்டி வந்த வேண்டுகோள் தேசிய கலாசாரத்தின் வெற்றியைப் பேசியது"[30]

இவ்வாறு கிழக்கின் ஒளியை நாடிவந்த மேற்படி பிரம்மஞான சங்கம் 1883 இல் சென்னை அடையாற்றில் கால்கொண்டது. அங்கிருந்து தத்துவ ஞானத்துறையிலும் மனித ஆற்றல் மேம்பாட்டிலும் பயனுள்ள பணிகளை ஆற்றத் தொடங்கியது; ஆற்றிவருகிறது. சாதி–சமய வேறுபாடுகளைத் தவிர்த்தல், உண்மை, அமைதி என்பவற்றுக்காக உழைத்தல் என்பன இதன் முக்கிய குறிக்கோள்களாகும். இவ்வகையில் இந்திய தேசிய பாரம்பரியத்தை ஆய்வறிவு மூலமாக அணுகல் என்ற செயற்பாட்டை இதில் அவதானிக்கலாம். இச்சங்கத்தின் முக்கிய பொறுப்பு வகித்தவரான அன்னிபெஸண்ட் அம்மையாரவர்கள் இந்திய தேசிய விடுதலை இயக்கத்தில் நேரடியாக ஈடுபட்டவர்; இந்துமதத்தை இந்திய தேசியத்தின் வடிவமாகவே கண்டவர்; அம்மதப் பண்பாட்டை

வளர்க்கும் நோக்கில் காசியில் 'மத்திய இந்துக் கல்லூரி' என்ற கல்விக் கூடத்தை நிறுவியர்.[31]

### 4.3. வேதாந்தம்: பொதுமனிதனை நோக்கி....

மேற்கண்டவாறு தேசிய எழுச்சியின் உள்ளடக்கமாக இந்தியச் சிந்தனை - குறிப்பாக இந்துமதச் சிந்தனை - பல படிநிலைகளில் எய்திவந்த வளர்ச்சியின் மற்றொரு முக்கிய கட்டத்தை இராமகிருஷ்ண பரமஹம்ஸர் (1836-1886), சுவாமி விவேகாநந்தர் (1863 - 1902) ஆகியோரது சிந்தனைகளிலும் செயல்களிலும் அவதானிக்கலாம். ராம்மோகனர் கண்டுகாட்டிய தேசிய பண்பாட்டு அடையாளங்கள், தயாநந்தர் அழுத்தம் கொடுத்த வேதப்பழைமை என்பவற்றின் உள்ளீடான பிரம்ம ஞான அநுபவத்தை ஆன்மிகப் பயிற்சியால் எய்தியவர் ராமகிருஷ்ணர். அவரிடமிருந்து அந்த அநுபவத்தை உள்வாங்கித்தனது ஆய்வறிப் பார்வையூடாக உரைகளிலும் எழுத்துக்களிலும் வெளிப்படுத்தியவர் விவேகானந்தர். இருவருமே சராசரி சாதாரண மனிதரைக் கருத்திற் கொண்டு செயற்பட்டதன்மூலம் சமய-தத்துவ சிந்தனைகளை பொதுமனிதனை நோக்கி இட்டுவந்தவர்கள். குறிப்பாக விவேகாநந்தர் இவ்வகையில் ஆற்றியபணி இந்திய மண்ணில் பண்பாட்டுத் தேசிய ஒருமையுணர்வைத் தோற்றுவித்ததோடு அனைத்துலக அரங்கில் இந்தியப்பண்பாட்டின் - குறிப்பாக இந்துமதத்தின் -மாண்பை நிலைநிறுத்துவதாக அமைந்தது. இம்முயற்சிகள் அனைத்திலும் இந்துமதத்தின் தொனிப் பொருளாகப் பேசப்பட்ட அம்சம் வேதாந்த - அத்வைத - தத்துவமாகும். ஆதிசங்கரரால், குறிப்பிட்ட ஒரு வருணத்தினர் மட்டுமே உணர்ந்து கொள்ளத்தக்கது எனச் சுட்டிக் கூறப்பட்ட அத்வைதம் விவேகாநந்தரால் பரந்த பொதுஜன சமூகத்தை நோக்கி விரித்துப் பேசப்படலாயிற்று. ஒருபொருள் மட்டுமே உண்மை என்பதை உறுதிசெய்வதற்கும் பயன்பட்டுவந்த அத்தத்துவம் (அந்த அடிப்படையை விட்டுவிலாகமலே) அனைத்து மாந்தரின் ஆத்மவளர்ச்சிக்கும் பயன்படுவதாக விளக்கம் பெறலாயிற்று. அதன்மூலம் அனைத்துமாந்தரையும் அனைத்து மதப்பிரிவுகளையும் நேசிப்பதற்கான அடிப்படைகளையும் அதிற் கண்டுகொள்ளவும் எடுத்துக் காட்டவும் வாய்ப்பு ஏற்பட்டது. இவையாவும் வேதாந்தத்துக்குப் பொதுமனிதனை நோக்கிய பரிமாணத்தைக் காட்டி நின்றன. இதன் நிறுவன நிலையாக இராமகிருஷ்ண இயக்கம் அமைந்தது.

வங்க மாநிலத்தில் தட்சிணேசுவரத்தில் ஒரு கோயில் அர்ச்சகராகத் திகழ்ந்த இராமகிருஷ்ணர், ராம்மோகனரைப் போல பரந்த கல்வியறிவுத் தளத்தில் நின்று சமய-தத்துவ ஒப்பியலாய்வு மேற்கொண்டவரல்லர்; தயாநந்தரைப்போல சமஸ்கிருத இலக்கியப் புலமையினூடாகப் பழைமையை நோக்கிப் பெருமைப்பட்டு நின்றவருமல்லர். அவர் ஒரு ஞானி; ஆன்மீகப் பயிற்சியூடாக பிரம்ம தரிசனம் பெற்றவர் என்பதே இவரது ஆளுமை பற்றி எமக்குக் கிடைக்கும் முக்கிய தகவல். தோத்தாபுரி என்ற குருவிடம் எய்திய ஞானமும், பலசமயங்களையும் சார்ந்து நின்று பெற்ற அநுபவங்களும் அவருக்கு இந்த ஆளுமையை

ஏற்படுத்தின எனத் தெரிகிறது. தான் பெற்ற ஆன்மீக அநுபவத்தைத் தகுதிவாய்ந்த ஏனையோருக்கும் வழங்கவல்ல ஆற்றல் இவரிடம் இருந்தது என்பதை மாணவரான விவேகானந்தர் இவரிடம் எய்திய அவ்வநுபவம் பற்றிய தகவல் மூலம் தெரிந்து கொள்ள முடிகின்றது. நரேந்திரநாத் தத்தர் என்ற இயற்பெயர் பூண்ட அம்மாணவரை ராமகிருஷ்ணர் தொட்ட பொழுது தன்வசமிழந்த அவருக்கு கண்முன் உள்ள அனைத்துப் பொருள்களும் ஈசனாகவே தோற்றம் தந்தன என்பது ராமகிருஷ்ணரின் வரலாறு தரும் செய்தி.[32] இவ்வாறான இராமகிருஷ்ணரின் ஆளுமையின் இயல்பை நோக்கிய பிரஞ்சு நாட்டறிஞரான Romain Rolland (ரோமெய்ன் ரோலந்து) அவர்கள்,

> முப்பதுகோடி மக்களின் ஈராயிர ஆண்டுக்கால ஆன்ம ஞான அநுபவத்தின் வெளிப்பாடு"

என இவரை மதிப்பிட்டுள்ளார்.[33]

ராம்மோகனரைப் போலவே அனைத்துச் சமயங்களையும் நேசிக்கும் பண்பு இராமகிருஷ்ணரிடம் இயல்பாகவே அமைந்திருந்தது. அதே வேளை அவரைப்போலவே ஒன்றேயான பிரம்மத்தில் ஆழ்ந்த ஈடுபாடு கொண்டவராகவும் அதிலே அனைத்துச் சமய உண்மைகளையும் தரிசிப்பவராகவும் இராமகிருஷ்ணர் திகழ்ந்தார். அவருடைய முடிவான தத்துவநிலை அத்வைதம் ஆகும். ஏனையவேதாந்தத்தத்துவகளை அவர் ஆன்மீக படிநிலைகளாக மட்டுமே கண்டார்.

> "எல்லாச் சமயங்களும் மெய்யானவையே.
> ஒவ்வொரு சமயத்தொகுதியும் இறைவனை அடைதற்
> குரிய ஒரு நெறியைக் குறிப்பதாகும்"[34]

> "பிரம்மமே ஒரே மெய்ப்பொருள்; எப்போதும் தூயது;
> எப்போதும் ஒளிவிளக்கம் போன்றது; எப்போதும்
> விடுதலை பெற்றது; தேசகால எல்லைகளைக் கடந்து நிற்பது...[35]

> "துவைதம், விசிட்டாத்வைதம், அத்வைதம் எனப்படும் முப்பெரும் சித்தாந்தங்களும் அறுதியான பொருளினை நோக்கி மனிதன் முன்னேறும் போது காணப்படும் மூன்று படிநிலைகளையே குறிப்பனவாம். அவை ஒன்றோடொன்று முரண்பட்டவை அல்ல..... கடவுளின் தரிசனம் பெற்றுள்ள ஒரு மனிதன் உலகக் கடமைகளைப் பற்றிய கருத்தைத் தாண்டிச் செல்கிறான்; ஆனால் சாதாரண மனிதனோ பற்றற்றிருக்கவும் பயன்களைக் கடவுளிடம் ஒப்படைக்கவும் முயன்றுகொண்டே தன் கடமைகளை இயற்றவேண்டும். நினைவு அநுபவங்களின் எல்லையை, மனம் விசிஷ்டாத்வைதம் வரைதான் அறியவும் உணரவும் கூடும். அதற்கு அப்பாலன்று. ஞான அநுபூதியின் அறுதிநிலையான அத்வைதமோ சமாதியிலே உணரக் கூடிய ஒன்றுதான். ஏனெனில் அது மனவாக்குகளுக்கும் அதீதமானது."[36]

இராமகிருஷ்ணரின் மேற்படி கூற்றுக்களில் முதலாவது அவரு டைய அனைத்துச் சமய நேசிப்பை உணர்த்துவது. அடுத்தது அவர் உபநிடதங்கூறும் பிரம்மநிலை தொடர்பாக கொண்டிருந்த தெளிவைப் புலப்படுத்துவதாகும். மூன்றாவதில் அத்வைதத்தின் மீதான அவரது மனப்பதிவைக் காணலாம். அத்வைதமே முடிந்த முடிவான நிலை என அவர் இதிற் சுட்டினாலும் ஏனையவற்றையும் மாந்தரது அநுபவநிலைக் கேற்ப பயன்படும் தத்துவங்களாகக் கணித்துள்ளமை கவனத்திற் கொள் ளப்படவேண்டிய ஒன்றாகும். சாதாரண - சராசரி - மாந்தரின் ஆன்மீக வளர்ச்சிக்கு ஏனையவை துணைபுரியவல்லன என்பதும் அவற் றின் பயன்பாடு குறிப்பிட்ட எல்லைக்கு உட்பட்டதே என்பதும் மேற் படி (மூன்றாவது) கூற்றின் தெளிபொருளாகும். எனவே இராமகிருஷ் ணர் வெவ்வேறு நிலையினராகக் கருத்திற்கொண்டு தத்துவ விளக்கத் தர முற்பட்டுள்ளமை தெரிகிறது.

இவ்வாறான நோக்குநிலை காரணமாக அவர் உருவவழிபாட்டை யும் ஒப்புக் கொண்டவராகத் திகழ்கிறார்.

> "தந்தையின் புகைப்படம் எப்படி உன் தந்தையை நினை விற்குக் கொண்டு வருகிறதோ, அதுபோல நீ தொடர்ந்து வழிபட்டு வந்தால் இறைவனை அடைவாய்.....
>
> ஞான வெளியிலே பல்வேறு தெய்வ வடிவங்கள் உதிப்ப தைக் காண்கிறோம். கடவுள் அவதாரமும் இப்பலவடிவங் களில் ஒன்றே."[37]

இவை ராமகிருஷ்ணரது கூற்றுகள். ராம்மோகனரும் தயாநந்தரும் உரு வவழிபாட்டு மறுப்பாளர்கள் என்பதை முன்னரே நோக்கியுள்ளோம். இருவரும் தமது சமகாலத்தில் உருவவழிபாட்டு முறைகளில் நிலவியி ருக்கக் கூடிய தூய்மையற்ற, பக்திசாராத நடைமுறைகளையும் சமயப் போட்டியுணர்வின் வெளிப்பாடுகளையும் அவதானித்திருப்பர் என்பது தெளிவு. (வழிபடப்படும் விக்கிரத்தில் எலியொன்று ஏறிவிளையாடிய நிலைகண்டு தயாநந்தர் வெறுப்புற்றார் என்று ஒரு தகவல் உளது). ராம்மோகனர் சமய ஒப்பியலாய்வில் கற்றறிந்த அறிஞர் மட்டத்தில் தம் சிந்தனைகளை முன்வைக்க முற்பட்டவர் என்ற நிலையில் உருவமற்ற ஒரு கடவுள் பற்றிய நிலைபாட்டைப் பேணிக் கொள்வது அவருக்கு அவசியமாயிற்று. பல்வறு கடவுளரை வழிபடும் இந்துக்களிடையில் அடிப்படையொற்றுமையை ஏற்படுத்துவதற்கும் இந்த உருவமறுப்புக் கோட்பாடு அவருக்குப் பயன்பட்டிருக்கலாம். தயாநந்தர் வேதஇலக்கி யத்தைப் பற்றி நின்றவர் என்றவகையில் அதைச் சான்று காட்டித் தம் மறுப்பை முன்வைத்தமை முன்னரே நோக்கப்பட்டது. இராமகிருஷ்ணர் மேற்சுட்டியவாறு வழிபாடுவோரின் அநுபவநிலைகளை - சராசரி மனிதன் ஆன்மீக அநுபவம் பெறுவதற்கான வாய்ப்புகளை-யும் கருத் திற் கொள்வதால் மேற்சுட்டியவர்களிலிருந்து வேறுபடுகிறார்.

இவ்வாறு சராசரி மனிதரை - பொதுவாக மக்கள் சமூகத்தை-க் கருத்திற் கொள்ளும் இப்பண்பு அவரது செயல்கள் பலவற்றிலும் இயல்பாக வெளிப்பட்டது. குறிப்பாக அவர் தமது அநுபவங்களையும் சிந்தனைகளையும் தன்னைச் சூழும் நண்பர்கள், மாணவர்கள் என்

போர் மத்தியில் எளிதில் பொருள் புலப்படக்கூடிய குட்டிக்கதைகள், உரையாடல்கள் ஆகியவற்றின் மூலம் வெளிப்படுத்தினார். இவ்வாறு அவர்வெளிப்படுத்தியனவே அவரது மொழியமுதங்களாகவும் பெருநெறிவிளக்கங்களாகவும் மாணவர்களால் தொகுத்துப் பேணப்பட்டன; சமய சிந்தனையாளர் பலரும் மேடைகளில் எடுத்துரைக்கவும் தம் எழுத்துக்களில் மேற்கோள்களாகக் காட்டவும் இவை இற்றைவரை பயன்பட்டு வருகின்றன.

இராமகிருஷ்ணரின் ஆன்மீக அநுபவ ஆளுமையின் அடிநாதமாக அமைந்தது மக்கள் சமூகம் உய்தியடைய வேண்டும் என்ற பொதுநல நோக்காகும். சுவாமி விவேகானந்தர் தமக்கு 'நிர்விகல்ப சமாதி' நிலையை அருளும்படி கேட்டுக் கொண்டபோது அதை மறுத்து அவர் கூறிய பின்வரும் கூற்று இதனைத் தெளிவுபடுத்தும்.

> "உனக்கு வெட்கம் இல்லையா? நீ ஒரு ஆலவிருட்சம். களைப்புறும் ஆயிரக்கணக்கான ஆன்மாக்களுக்குப் பாதுகாப்பாகும் மரம் என்று நான் நினைத்தேன். ஆனால் நீயோ உனது சொந்த நன்மையைச் சுயநல உணர்வால் நாடுகிறாய். ஏன் குழந்தாய்? இந்தச் சின்னஞ்சிறு விஷயங்களை விட்டொழி. ஒருதலைப்பட்சமான இந்த லட்சியம் எப்படி உனக்குத் திருப்தியளிக்கும்? நீ எல்லாவற்றிலும் ஈடுபாடுள்ளவனாக இருக்க வேண்டும். எல்லா வழிகளிலும் ஆண்டவனைத் தியானிக்க வேண்டும்."[38]

இக்கூற்றில் தன்னிலையில் எய்தும் 'நிர்விகல்ப சமாதி நிலை சுயநலச் சார்பானது என்றும் மக்கள் மேம்பாட்டுக்கு உழைப்பதே உயர்வானது என்றும் அம்முயற்சிகளூடாகவே இறைவனை வழிபடலாம் என்பதும் தெளிவாக உணர்த்தப்பட்டுள்ளன. இக்கூற்றை நோக்கும்போது முன்னரே நாம் கீதையில் அவதானித்த 'சமூகநலனுக்காகத் தனிமனிதன் தன்னை ஒப்படைக்க வேண்டும்' என்ற கருத்தும் தனக்குரிய கடமையை உரியவகையில் மேற்கொள்வதே உண்மையான இறைவழிபாடு என்ற கருத்தும் நினைவில் வருவதைத் தவிர்க்க முடியாது. இதற்குக் காரணம் இராமகிருஷ்ணர் கீதையில் கொண்டிருந்த பேரீடுபாடு ஆகும். ராம்மோகனர், தயாநந்தர் ஆகியோர் முறையே உபநிடதங்கள், வேதசங்கிதைகள் என்பவற்றில் தனிக்கவனம் செலுத்திநின்றவர்கள். ஆனால் ராமகிருஷ்ணர் அவற்றுடன் மட்டுமன்றிப் புராணங்கள், இதிகாசங்கள், பின்னைய தோத்திர–சாத்திர நூல்கள் ஆகிய பலவற்றிலும் ஈடுபாடு கொண்டவர். முக்கியமாக இதிகாச சாரமாகிய கீதையில் தனி ஈடுபாடு கொண்டவர்.

> "கீதை எல்லா சாஸ்திரங்களின் ஸாரம். ஒரு ஸந்யாஸி வேறொரு புத்தகத்தைத் தன்னிடம் வைத்திருக்கலாம் வைத்துக் கொள்ளலாமலும் போகலாம். ஆனால் எப்போதும் ஒரு சிறு கீதை அவனிடம் இருக்கும்.

என்ற அவரது கூற்றில்[39] இதனைத் தெளிந்து கொள்ளலாம். அவரது மக்கள் நல நோக்கிற்கான முக்கிய உந்துசக்தியாகக் கீதை திகழ்ந்திருக்கும் என்பது உய்த்துணரத்தக்கது.

மேற்சுட்டியவாறு இராமகிருஷ்ணர் கொண்டிருந்த ஆன்மீக அனுபவவளம், மக்கள் நலநோக்கு ஆகியவற்றை உரியவாறு உள்வாங்கிக் கொண்டு, அவற்றை அடுத்துவரும் தலைமுறைக்கு ஏற்றவகையில் வளர்த்து வழங்கும் ஒருவராகவே இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றில் சுவாமி விவேகானந்தர் அறிமுகமாகிறார். இவரது சிந்தனையும் செயலும் வேதாந்த தத்துவத்துக்கு பொதுமனிதனை நோக்கிய பரிமாணம் தருவனாக அமைந்தன.

விவேகாநந்தராக பின்னர் துறவுப் பெயர் பெற்ற நரேந்திரநாத தத்தர் ஒரு (பல்கலைக்கழகப்) பட்டதாரி; எதையும் தருக்கரீதியாக ஆராய்ந்தறியும் இயல்புடையவராயிருந்தவர். அத்துடன் பிரம்மசமாஜத்திலும் சேர்ந்திருந்தவர். மனிதனுக்கும் இறைவனுக்கும் இடையில் நின்று மற்றொரு மனிதன் இணைத்து வைக்கும் முறைமையில் (குருவின் செயற்பாட்டில்) அவர் சார்ந்திருந்த பிரம்ம சமாஜம் நம்பிக்கை கொண்டிருக்கவில்லை. நரேந்திரர் இராமகிருஷ்ணரோடு தொடர்பு கொண்ட ஆரம்ப நாட்களில் இராமகிருஷ்ணர் இவருக்கு அத்வைத அநுபவப் பயிற்சி வழங்கு முற்பட்டபோது அது தமது பிரம்மசமாஜக் கொள்கைக்குப் பாதகமானது என இவர் கருதியுள்ளார்.[40] அத்தகையவர்தான் இராமகிருஷ்ணரின் தீண்டுதல் பெற்றபோது தன்னைமறந்து தலைவன் தாளில் தலைப்பட்டார்; பின்னர் தன் நாமமும் கெட்டு விவேகாநந்தர் ஆனார்.

விவேகாநந்தர் இந்தியச் சிந்தனைமரபை ஆழமாகக் கற்றறிந்தவர்; கிறிஸ்தவம், இஸ்லாம் ஆகிய சமயங்களின் அடிப்படைகளையும் தெரிந்து கொண்டவர். ஆங்கிலக் கல்வி மூலமும் மேலைநாட்டுப் பயணங்களின் ஊடாகவும் அனைத்துலக 'சமய-சமூக' சிந்தனைப் போக்குகளையும் புரிந்து கொள்ளும் வாய்ப்புப் பெற்றவர். இவை அனைத்தினூடாகவும் பெற்ற சிந்தனை வளங்களை எழுத்திலும் விரிவுரைகளிலும் வெளிப்படுத்தும் ஆற்றலும் அவருக்கு இருந்தது. இராமகிருஷ்ணரிடம் அவர் பெற்றிருந்த ஆன்மீக அநுபவப் பயிற்சி மேற்சுட்டிய அனைத்துக்கும் அடிப்படையானதும் மேலானதுமான ஆளுமையாக அமைந்திருந்தது.

இந்தியச் சிந்தனைமூலங்கள் என்ற வகையில் அவர் உபநிடதங்களிலும் பகவத்கீதையிலும் மிகுந்த ஈடுபாடு கொண்டிருந்தார். இவற்றின் தத்துவ நிலைகளை அவர் 'அத்வைதம்' ஆகவே தரிசித்தார். தொடக்கத்தில் பிரம்மசமாஜத்துடன் கொண்டிருந் தொடர்பும் பின்னர் இராமகிருஷ்ணர் வழங்கிய ஞானமும் அவரது அத்வைதப் பார்வைக்கு வலுவான அடித்தளம் இட்டிருந்தன. அந்நிலையில் நின்று அவர் உபநிடதங்களுக்கும் கீதைக்கும் விளக்கங்கள் வழங்கினார்.

> சக்தி - அளவற்ற சக்தி - இதைத்தான் உபநிடதங்கள் ஒவ்வொரு பக்கத்திலும் எனக்கு உணர்த்துகின்றன..... 'ஏ. மனிதனே அளவற்ற சக்தியுடன் இருப்பாயாக. பலவீனம் உனக்கு ஏற்றதல்ல' இதைத்தான் உபநிடதங்கள் உபதேசிக்கின்றன.
>
> ...விடுதலை, பூர்ண சுதந்திரம் - மனதிற்கு, உடலுக்கு,

> ஆத்மாவிற்கு – இவையே உபநிடதங்களின் மூலமந்திரங்களாகும் .
>
> இவ்வுலகிலே இந்த ஒரு சாஸ்திரம்தான் சுவர்க்கத்தைப் பற்றிப் பேசாமல் மனிதனுடைய விடுதலையைப் பற்றி பேசுகிறது.
>
> இந்த மகத்தான தத்துவத்தை (ஆன்மா மாயையால் மறைப் புண்டிருந்து படிப்படியாக வெளிப்படும் என்பதை) இந்தியாவிடமிருந்து அறிந்து கொள்ள உலகம் காத்துக் கொண்டிருக்கிறது.
>
> உலகம் உபநிடதங்களிலிருந்து தெரிந்து கொள்ள வேண்டிய இரண்டாவது பெரிய கருத்து பிரபஞ்சம் முழுவதும் ஒன்று என்னும் உண்மை.

விவேகாநந்தரின் சிந்தனைத் தெறிப்புக்கள் இவை.[41]

கீதையின் சாரத்தை ஞானயோகம், கர்மயோகம், பக்தியோகம், ராஜயோகம் முதலியனவாக அமைந்த விரிவுரைகளிலே அவர் பிழிந்து தந்துள்ளார். இவை தவிர பல்வேறு தலைப்புக்களிலமைந்த உரைகளிலும் கீதையின் சுலோகங்கள் பொருத்தமுற எடுத்தாளப் பட்டுள்ளன.

மேற்குறித்தவாறான உரைகள், எழுத்துக்கள் அனைத்தினூடாகவும் விவேகாநந்தர் உணர்ந்த விழைந்த முக்கிய செய்தி இந்தியா தனது பாரம்பரிய சிந்தனைச் செழுமையை உரியவாறு உணர்ந்து எழுச்சி பெற்று உலகுக்கு வழிகாட்டத் தக்க தகுதியை எய்தவேண்டும் என்பதாகும். இந்தியா உலகுக்கு வழிகாட்டவல்லது என்ற அவரது உணர்வை மேலே உபநிடதங்கள் தொடர்பான அவரின் சிந்தனைத் தெறிப்புக்களில் அவதானிக்கலாம். இந்தியா எழுச்சியுற வேண்டுமானால் அதன் மக்களனைவரும் தம்மைத் தாமே ஆத்மாவாக – பிரம்மத்தின் அம்சமாக – உணர முற்படவேண்டும் என அவர் கருதினார் இந்திய மக்களுக்கு மட்டுமல்ல அனைத்துலக மக்களுக்கும் கூட இந்த ஆத்மஞானம் சாத்தியம் என்பது அவரது திடநம்பிக்கையாகும்.

> வேதாந்தத்திலிருந்து இவ்வுயர்ந்த கருத்துக்கள் காடுகளிலும் குகைகளிலும் வசிக்கும் சாதுக்களிடம் மாத்திரமல்லாமல் உலகெங்கும் பரவி ஏழை மக்கள் உள்ளத்திலும் மீன் பிடிக்கும் செம்படவர்களிடத்திலும் பள்ளியில் பயிலும் மாணவர்களிடத் திலும் இன்னும் எல்லா மக்களிடத்திலும் குடிகொள்ளவேண்டும் .... ஆன்மீக சக்தி எல்லையற்றது. நீங்கள் சிரத்தையுடன் அதற்காக முயற்சி செய்கிற அளவு அதன் பயனைப் பெறுவீர்கள்.. மீன்பிடிப்பவன் தன்னை ஆத்மாவென நினைத்தால் அவன் இன்னும் திறமையுடன் மீன்பிடிப்பவனாவான். ஒரு மாணவன் தான் ஆத்மாவென நினைத்தால், அவன் இன்னும் ஆற்றல் படைத்த மாணவனாவான்....[42]

ஆத்மஞானம் அனைவருக்குமே சாத்தியமான ஒன்று என விவேகாநந்தர் விடுக்கும் இந்த அறைகூவலானது அத்வைத தத்துவ வரலாற்றிலே ஒரு புரட்சிகரமான மாற்றம் எனலாம். அத்தத்துவ மூலவரான

ஆதிசங்கரர் பிரம்மஞானம் (ஆத்ம ஞானம் என்பதும் இதுவே) பிராமணனுக்கே சாத்தியம் என்ற கருத்துடையவர் என்பதனை முன்னரே நோக்கியுள்ளோம். சங்கரரின் இந்த நிலைபாட்டை விவேகாநந்தர் வெளிப்படையாகவே விமர்சிக்கிறார்.

> "சங்கரரின் அறிவு கத்தியின் நுனிபோன்று கூர்மையானது. அவர் நல்ல வாதம் செய்பவர். பெரிய அறிஞர். இதில் எல்லாம் சந்தேகமில்லை. ஆனால் அவரிடம் பரந்த நோக்கம் இல்லை... வேதாந்த சூத்திரத்துக்கு அவர் எழுதிய உரையில் பிராமணன் அல்லாதவன் பிரம்மஞானம் அடைய முடியாதென்பதை அவர் எப்படித் திரும்பத் திரும்ப வாதம்செய்கிறார்..... ஒரு சூத்திரன் பிரம்மஞானத்தை அடைந்தால் சங்கரரின் கருத்துப்படி அவன் போன பிறவியில் பிராமணனாகப் பிறந்திருந்தான். அதனால்தான் இப்போது பிரம்மஞானத்தை அடைந்தான் என்ற கருத்தை நாம் ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டுமா?"[43]

விவேகாநந்தர் முன்வைத்துள்ள மேற்படி விமர்சனமும் எழுப்பியுள்ள வினாவும் அத்வைத வேதாந்தத்தைப் பொது மனிதனை நோக்கி இட்டுவரும் நோக்கில் அமைந்தவை என்பது தெளிவு. இம்முயற்சி செயன்முறை வேதாந்தம் எனவும் பேசப்படும்.[44]

பொதுவாக வேதாந்தம் எனச் சுட்டப்படும் அத்வைத தத்துவம் உயிர், உலகம் என்பவற்றின் உண்மையை மறுக்கும் ஒரு கருத்துநிலையாகவே பலராலும் கருதப்படுவது. ஒரேபொருளா ன பிரம்மம் மட்டுமே உள்பொருள் என்ற வகையில் சங்கரர் முன்வைத்த வாதங்கள் அத்தத் துவத்துக்கு இந்தத் தோற்றத்தையே தந்திருந்தன. அவ்வகையில் அதனை ஒரு நிலைமறுப்பியல், இயக்கமறுப்பியல் தத்துவமாக ஆய்வாளர் கருதுவர். ஆனால் விவேகாநந்தர் மேற்படி தத்துவத்தின் அடிப்படையை விட்டு விலகாமலே அதற்குத் தந்துள்ள மேற்குறித்த விளக்கமானது அதனை மனித ஆளுமையின் வளர்ச்சிக்கானதும் நடைமுறைப் பயன்பாட்டுக்குரியதும் ஆகிய ஒரு தோற்றத்தை வழங்கியுள்ளமை தெரிகிறது. இது வேதாந்த தத்துவ வளர்ச்சிக்கு விவேகாநந்தர் ஆற்றிய முக்கிய பணி என்பது குறிப்பிடத் தக்கது.

சங்கரர், பிராமணன் மட்டுமே பிரம்மஞானம் எய்தத் தகுதியுடையவன் எனக் கருதியமைக்கு அவர் சார்ந்து நின்ற தர்மசாஸ்திர சமூகக் கட்டமைப்பில் பிராமணனுக்கு வழங்கப்பட்டிருந்த முதன்மை ஒரு முக்கிய காரணம் என்பதைப் பொதுவாக யாவரும் ஊகித்தறியலாம். அதுவன்றியும் மேலும் ஒரு ஊகத்துக்கும் இடமுண்டு. சங்கரர் மேற்கொண்டிருந்த முக்கிய தத்துவப்பணி பிரம்மத்தின் ஒப்புயர்வற்ற நிலையை நிறுவுவது. உலகாயதர், பௌத்தர், பூர்வமீமாம்சகர் ஆகிய முப்பிரிவினரின் எதிர்வாதங்களுக்கு மத்தியில் அவர் முழுமுனைப்புடன் இப்பணியை ஆற்றவேண்டியிருந்தது என்பதை முன்னர் நோக்கியுள்ளோம். அச்சூழ்நிலையில், பிரம்மத்தை ஒப்புக் கொள்ள மறுக்கும் அவர்களுக்கு மத்தியில்,

> "பிரம்மத்தை ஒப்புக் கொள்வதற்கு மட்டுமல்ல, அதனைப்

> புரிந்து கொள்ளும் நிலைக்குக்கூட அடிப்படைத் தகுதி தேவை"

என வலியுறுத்தித் தன் வாதத்தை வலுப்படுத்தும் நோக்கிலும் கூட சங்கரர் பிராமணனே அதற்கான தகுதியுடையோன் என்ற கருத்தை முன்வைத்திருக்கலாம் என ஊகிக்க இடமுண்டு.

விவேகாநந்தர் காலத்தில் பிரம்மத்தின் உண்மையை நிறுவுவதற்கான வாதங்களை முன்வைக்கவேண்டிய அவசியம் இருக்கவில்லை. அத்தத்துவம் வரலாற்றில் நிலைத்துவிட்டது. விவேகாநந்தரின் முன்னின்ற பணி அத் தத்துவத்தைப் பொதுமனித அநுபவ நிலைக்கு இட்டுவருவதே யாகும். இராமகிருஷ்ணர் விவேகாநந்தருக்கு "மக்கள் நலநோக்கிற் செயற்படு" என்றவகையில் இட்டிருந்த கட்டளையும் இத் தொடர்பில் சிந்திக்கப்படத் தக்கது. மேலும் இந்தியா அந்நிய ஆதிக்கத் துக்கு எதிராக தேசிய உணர்வெழுச்சி எய்த வேண்டியிருந்த சூழலில் அதற்கான – உணர்வொருமைக்கான – தத்துவத்தளம் அமைக்கும் தேவையும் முன்னின்றது. இச்சூழ்நிலையில் விவேகானந்தரின் மேற்படி வேதாந்த விளக்கம் ஒரு தேசியக் கடமையாகவும் அமைந்தது.

இவ்வாறு வேதாந்தத்தைப் பொதுமக்கள் நிலைக்கு இட்டு வந்த விவேகாநந்தர் சமகால சமுதாயத்தில் நிலவிய சமூக ஏற்றத்தாழ்வுகள், சாதிதொடர்பான தனியுரிமைகள் அழிய வேண்டுமென விரும்பியவர். தாழ்த்தப்பட்டோர் எனப்படுவோர் உயர்நிலை எய்தவேண்டும் என்பது அவரது உரைகள் பலவற்றின் தொனிப் பொருளாகத் திகழ்ந்தது.

> மனித சமூகம் இயல்பாகவே பல பிரிவுகளாகப் பிரிந்துள்ளது. ஆனால் அவற்றில் ஏதாவது ஒரு பிரிவினர் அல்லது ஒரு ஜாதியினருக்குத் தனியுரிமையிருந்தால் அந்தத் தனியுரிமை தொலையவேண்டும். ஒருவன் கொலை செய்தால் அவனைப் புகழ்வதாம்; வேறொருவன் ஒரு பழத்தைத் திருடினாலும் அவனைத் தூக்கிலிடவேண்டுமாம். ஜாதித் துவேஷத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட இந்த அக்கிரமங்கள் ஒழிய வேண்டும்.[45]

உயர்ந்த சாதிகளைச் சார்ந்தோர் தாமாக முன்வந்து தாழ்த்தப் பட்டோர் எனப்படுவோரின் துயர்களைந்து அவர்களை ஏற்றம்பெற வைக்கவேண்டும் என்பதே அவரது முக்கிய வேண்டுகோளாக அமைந்தது. இந்தியாவின் விழிப்புக்கு அத்தகுபணி மிகஅவசியம் எனச் சுட்டிக் காட்டும் அவர் தமது குருவான ராமகிருஷ்ணரின் பெயரால் இப்பணிக் கான அறைகூவலை விடுத்துள்ளார்.[46]

இவ்வாறாக விவேகாநந்தர் கொண்டிருந்த எண்ணங்கள் பலவும் அனைத்துலக நிலையில் கணிக்கப்படவும் பேசப்படவும் தக்கவகையில் அவருக்கு ஒரு அனைத்துலகப் பொதுமேடையை வழங்கியது என்ற வகையில் 1893 ஆம் ஆண்டு அமெரிக்காவின் சிக்காகோ மாநாகரில் நடைபெற்ற அனைத்து மதப்பேரவை (Parliament of Religions) வரலாற்று முக்கியத்துவமுடையது. 11.9.1893 இல் தொடங்கிய இப்பேரவைக் கூட்டத்திலே கார்டினர் கிப்பன்ஸ் என்பார் தலைமை தாங்கினார். உலகின் பல்வேறு மதங்களின் பிரதிநிதிகளும் அவையை அணி

செய்தனர். கீழைத் தேசங்களின் சமய-தத்துவ வல்லுநர்கள் என்ற வகையில் பிரம்மசமாஜம் சார்ந்த பிரதாபசந்திரமஜூம்தார், இந்திய இறைநம்பிக்கையாளர் சார்பில் நாகர்கார், ஜைன அறிஞர் காந்தி (இவர் மகாத்மா மோகன்தாஸ் கரம்சந்த் காந்தி அலலர்), பிரம்ம ஞான சங்கத்தைச் சார்ந்த அன்னிபெஸண்ட் அம்மையார், சக்கரவர்த்தி ஆகியோர், இலங்கையின் பௌத்த அறிஞரான அநகாரிக தர்மபாலர் முதலிய பலர் அமர்ந்திருந்தனர். அந்த அவையிலே விவேகாநந்தருக்கு கிடைத்த உரையாற்றும் வாய்ப்பு இந்தியச் சிந்தனையின் ஒட்டுமொத்த பரிமாணத்தை அனைத்துலகுக்கும் உணர்த்துவதாயிற்று. அந்த உரைநிகழ்ச்சி பற்றி பிரெஞ்சு அறிஞர் Romain Rolland அவர்கள் தந்துள்ள காட்சி வருமாறு:

> அன்றைய மாலைப்பொழுதில் அவர் ஆற்றிய உரையானது ஒருபெரும் தீப்பிழம்பு போல ஒளிபரப்பியது. வரட்டுத் தன்மைகள் நிரம்பியனவும் பயனற்ற சொற்கோவைகளால மைந்தனவுமான உரைகளுக்கு மத்தியில் அவையினருக்கு ஒருபுதிய ஆன்மீக அநுபவத்தை நல்குவதாக அவருரை அமைந்தது. "அமெரிக்க நாட்டின் சகோதர சகோதரிகளே " என்றவாறு இலகுவான சொல்நடையில் அவர் தமது உரையைத் தொடங்கியவுடன் நூற்றுக்கணக்கானோர் தத்தம் இருக்கையைவிட்டு எழுந்துநின்று கரவொலி செய்தனர். உண்மையிலேயே அந்தக் கரவொலி தமக்குத் தானா என்பதில் அவருக்கே வியப்பு ஏற்பட்டது. சபையின் சம்பிரதாயங்களைப் புறக்கணித்துவிட்டு, அங்கிருந்த பொதுமக்களை நோக்கி, அவர்கள் செவியுறுவதற்கு ஏங்கியிருந்த மொழியில் அவர் உரையாற்றினார்; உலக நாடுகளிலே இளையதான அமெரிக்காவை உலகின் மிகப்பெரியதும் மூத்ததுமான துறவியாரின் வேதமரபு சார்பாக வாழ்த்தினார். 'இந்துமதம் (அனைத்து) மதங்களினதும் தாய்' என்ற அவர், அது ஒருவரையொருவர் ஏற்றுக் கொள்ளுதல் புரிந்துகொள்ளுதல் ஆகிய இருவிடயங்களைப் போதிக்கிறது என்றார். புனித நூல்களிலிருந்து பொருட்சிறப்புடைய இரு சுலோகங்களை எடுத்துரைத்தார்.
>
> "யாரொருவர் என்னை எவ்வடிவில் வழிபட்டாலும் நான் அவரை அடைகிறேன்"
>
> "மக்களனைவரும் சிரமப்பட்டு வகுத்துக் கொண்ட சமய நெறிகளனைத்தும் என்னையே வந்தடைகின்றன."[47]
>
> இவ்வாறு அமைந்த உரைத்திறன் அந்தப் பேரவையில் அவரை ஒரு மாமனிதராகக் காட்டியது.
>
> "இத்தகு கற்றோர் வாழும் நாட்டுக்கு நாம் (கிறிஸ்தவ) சமயக்குழுக்களை அனுப்பிவைப்பது எத்தகு முட்டாள் தனம்"

என அமெரிக்க பத்திரிகைகள் எழுதின.[48]

விவேகாநந்தர் என்ற தனிமனிதரின் ஆளுமையானது இந்திய நாடு முழுமைக்குமான கணிக்கப்பட்டமையை இது உணர்த்தும். இந்

நிகழ்ச்சிக்கு ஏறத்தாழ 70 ஆண்டுகளின் முன்னர் ராம்மோகனர் இந்திய தேசியத்தின் அடையாளங்களாக உணர்த்திய கூறுகள். –குறிப்பாக இந்துமதத்தின் சிந்தனைகள் – அனைத்துலக அரங்கிற் பெற்ற மாபெரும் அங்கீகாரமாக விவேகாநந்தரின் மேற்படி பேரவைப் பேருரையின் மாண்பு அமைந்தது. இத்தகு பேருரைகள் பலவற்றை தொடர்ந்தும் அம்மண்ணில் அவர் நிகழ்த்தினார்.

விவேகாநந்தருடைய மேற்படி பேருரைகளின் வரலாற்று முக்கி யத்துவம் சமகால இந்திய மண்ணில் உணரப்பட்டது. அவர் இந்தியா வுக்கு மீண்டபோது தமிழ்நாட்டில் அவருக்கு வழங்கப்பட்ட வரவேற் புக்களில் இதனைத் தெளிவாக அவதானிக்கலாம்.

> "......எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக, மேற்குநாட்டிலே தாங்கள் செய்த திருத்தொண்டு இந்திய நாட்டிலே மறைமுகமான பலனளித்துள்ளது. இந்தியாவின் மக்கள் விழிப்புற்றுத் தங் கள் முன்னோர் புகழையும் பெருமையையும் உணரத் தொடங்கி விட்டார்கள்"
>
> ".......நாகரிக மக்களிடையே நமது மதிப்பை உயர்த்திவிட் டது. எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக நமது சென்ற கால சம் பத்து பற்றி நாம், பெருமை கொள்வதற்குத்தக்க காரண முள்ளது என்பதை நாம் உணரச் செய்துவிட்டது."

இவை முறையே ராமநாதபுரத்திலும் கும்பகோணத்திலும் வழங் கப்பட்ட வரவேற்புப் பத்திர வாசகங்களாகும்.[49] வங்கமண்ணில் பிறந்த ஒருவருக்குத் தமிழ்நாட்டில் அளிக்கப்பட்ட இந்த வரவேற்பிலே தேசிய உணர்வொருமைக்கு இந்துமத சிந்தனை தளமாக அமைந்தநிலை தெளி வாகும்.

இவ்வாறு தனது சிந்தனைகளுக்கு தேசிய அங்கீகாரமும் அனைத் துலக அங்கீகாரமும் எய்திய விவேகானந்தர் அவற்றுக்குச் செயல்வடி வம் கொடுக்க விழைந்தார். இதன் விளைவே இராமகிருஷ்ண இயக்கம் என்ற நிறுவன அமைப்பாகும். 1887 மே. 1ம் நாள் கல்கத்தாவில் இந்த இயக்கம் தோற்றுவிக்கப்பட்டது. இராமகிருஷ்ணர் அநுபவத்தால் அறிந்த உண்மைகளை உலகினரனைவருக்கும் உணரர்த்துவது இதன் அடிப்படைக் குறிக்கோளாயிற்று. பல்வேறு மதங்களின் அடிப்படைக ளும் ஒன்றே என்பதைத் தெளிவாக எடுத்துரைப்பதன்மூலம் மதங்களுக் கிடையில் தோழமையேற்படுத்தல் இதன் முக்கிய கடமைகளுளொன்றா யது. மேலும் சாதாரண பொதுமக்களின் உலகியல் தேவைகளையும் ஆன்மீக ஈடுபாடுகளையும் நிறைவு செய்யும் வகையில் அறிவியல், கலை, தொழில் முறைகள் முதலியவற்றின் வளர்ச்சிக்கு உழைப்பதும் இதன் முக்கிய கடமையாகக் கொள்ளப்பட்டது. மேற்படி பணிகளில் அர்ப்பணிப்பு மனப்பாங்குடன் செயற்படுவதற்குத் தகுதியுடைய துறவி யர் கூட்டம் உருவாக்கப்படவேண்டும் என்ற கருத்து முன்வைக்கப்பட் டது.[50]

இவ்வாறான செயல்திட்டங்கள் பாரம்பரிய இந்தியச் சிந்தனை மரபை அம்மண்ணின் மைந்தர்களுக்கு மீட்டளிக்கும் செயற்பாட்டுடன் அவற்றை அனைத்துலகுக்கும் அறிமுகப்படுத்தும் செயலையும் புரியலா

யின. இவற்றால் வேதாந்த தத்துவம் அனைத்துலகப் பொதுமனிதனை நோக்கி வழிப்படுத்தப்படலாயிற்று. ஆன்மீகப் பணியுடன் சமூகப்பணி இணைந்தது.

மேலே நோக்கப்பட்டவாறு விவேகானந்தர் முன்வைத்த சிந்தனைகளும் நிறுவனரீதியாக அவர் மேற்கொண்ட செயன்முறைகளும் சமகால இந்திய அறிஞர் மத்தியில் எய்தியிருந்த கணிப்புக்கு ஒரு சான்றாக, அக்கால சமூகசிந்தனையாளருள் முக்கியமான ஒருவரான ஜி. சுப்பிரமணிய ஐயர் என்பாரின் பின்வரும் கூற்றை நோக்கலாம்.

> "ஐரோப்பாவில் சிலகாலம் இரண்டாவது போப்பாண்ட வரை நியமித்தது போல சுவாமி விவேகானந்தர் அல்லது அவர் போன்ற ஓர் ஆன்மீக வீரரைச் "சீர்திருத்த சங்கராச் சாரியாராக" சீர்திருத்தவாதிகள் நியமிக்க முடியாதா?"[51]

இக்கூற்றிலே வெளிப்படையாகப் புலப்படும் செய்தி விவேகானந்தர் சங்கராச்சாரியார் என்ற அத்வைத பீடத் தலைவரின் தரத்தில் வைத்து மதிக்கப்பட்டார் என்பதாகும். ஆனால் இக்கூற்றின் தொனிப் பொருள் அத்வைத பாரம்பரியம் விவேகானந்தர் போன்ற ஒருவரைத் தலைமைக்குத் தேர்ந்து கொள்ளத்தக்கவகையில் காலத்துக்கு ஏற்றவாறு நெகிழ்ந்து கொடுக்க வேண்டும் என்பதாகும். அத்தகு நெகிழ்ச்சி விவேகானந்தர் காலத்தில் மட்டுமன்றி அதன்பின்னரும் இற்றைவரை நிகழவில்லை என்பதே வரலாறு. இதற்கான காரணிகள் தனி ஆய்வுக்குரியன.

### 4.4. ஆன்ம நேய அணுகுமுறை

இந்துமதச் சிந்தனைகள் தேசியம் என்ற நிலையில் பலபடிநிலைகளில் எய்திய வளர்ச்சி மேலே விரிவாக நோக்கப்பட்டது. வட இந்திய மண்ணில் முளைவிட்ட மேற்படி போக்குகள் அனைத்திந்திய நிலையில் பரவிக்கொண்டிருந்த சூழலில் தமிழ்நாட்டில் தனித்தன்மையோடு முகிழ்த்த அணுகுமுறை; 'ஆன்மநேயநோக்கு' ஆக அமைந்தது. வள்ளலார் என்ற பொதுச் சுட்டால் வழங்கப்படும் இராமலிங்க சுவாமிகளின் (1824-1873) சிந்தனைகள், செயல்கள் என்பவற்றில் இந்நோக்குநிலை வடிவம் பெற்றது.

வள்ளலார் சைவத் திருமுறைகளில் ஆழ்ந்த ஈடுபாடு கொண்டவர். சமயநூல்கள் பலவற்றையும் ஓதாதுணர்ந்தவர் என இவர் அறியப்படுகிறார். திருஞானசம்பந்தரைத் தமது சற்குருவாகக் கருதியவர் இவர்.[52] திருமூலர் சுட்டியதைப் போல அன்பையே கடவுளாகக் காணும் பண்பினராக இவர் திகழ்ந்தார்.

> கருணையும் சிவமே பொருள் எனக் காணும்
> காட்சியும் பெறுக மற்றெல்லாம்
> மருணெறி எனநீ எனக்கறிவித்த
> வண்ணமே பெற்றிருக்கின்றேன்.[53]

என்பவை அவரது அநுபவ வாய்மொழிகள்.

இந்த அடிப்படையில் நின்று அவர் மனித குலத்தை மட்டுமன்றி

அனைத்து உயிரினங்களையும் நேசித்தார்; ஆன்மநேய ஒருமைப்பாட்டு ணர்வை வெளிப்படுத்தினார்; துயருறும் உயிர்களைக் கண்டபோது துவண்டார்.

வாடிய பயிரைக் கண்ட போ தெல்லாம்
வாடினேன் பசியினால் இளைத்தே
வீடு தோறிரந்தும் பசியறா தயர்ந்த
வெற்றரைக் கண்டுளம் பதைத்தேன்
நீடிய பிணியால் வருந்து கின் றோர் என்
நேர் உறக் கண்டுளம் துடித்தேன்
ஈடின் மானிகளாய் ஏழைக ளாய் நெஞ்சு
இளைத்தவர் தமைக் கண்டே இளைத்தேன்.[54]

எனவரும் பாடல் மேற்படி உணர்வோட்டத்தின் சாரமாகும்.

இவ்வாறான ஆன்மநேய உணர்வுக்குத் தடையான அனைத்துக் கூறுகளையும் வள்ளலார் வெறுத்தார்; விமர்சித்தார். குறிப்பாக சமூகத் திற் காணப்பட்ட சாதி ஏற்றத்தாழ்வுகள், சமயநடைமுறைகளில் காணப் பட்ட பல்வகை முரண்பாடுகள் என்பன இவரது கண்டனங்கட்குள்ளா யின. 'வேதாந்தமா சித்தாந்தமா உயர்ந்த தத்துவம்?' என்றும் 'சைவமா வைணவமா பேணத்தக்க சமயம்?' என்றும் சமகால சமூகத்தில் நிகழ்ந் துவந்த போராட்டங்கள் இவருக்கு வெறுப்பூட்டின. இவையாவற்றை யும் அவர் விமர்சித்தார்.

"சாதியிலே மதங்களிலே சமய நெறிகளிலே
சாத்திரச் சந்தடிகளிலே கோத்திரச் சண்டையிலே
ஆதியிலே அபிமானித் தலைகின்ற உலகீர்
அலைந்தலைந்து வீணேநீர் அழிதல் அழகலவே"[55]

"சைவம் வைணவம் முதலிய சமயங்களிலும் வேதாந்தம் சித்தாந்தம் முதலிய மதங்களிலும் லக்ஷியம் வைக்கவேண் டாம். அவற்றில் தெய்வத்தைப் பற்றிக் குழூஉக் குறியாகக் குறித்திருக்கிறதேயன்றிப் புறங்கவியப் (வெளிப்படைப் பொருளில்) சொல்லவில்லை. ..... அவ்வச் சமய மதங்களி லும் அற்ப பிரயோஜனம் பெற்றுக் கொள்ளக் கூடுமேயல் லாது ஒப்பற்ற பெரிய வாழ்வாகிய இயற்கையுண்மை என்னும் ஆத்மாநுபவத்தைப் பெற்றுக் கொள்ள முடி யாது".[56]

மேற்சுட்டிய இரண்டாவது கூற்றில் 'சமய-தத்துவம் பிரிவுணர்வு கள் உண்மையான ஆத்மாநுபத்துக்குப் பயன்பட வல்லன அல்ல என்ற அவரது கருத்துப் புலனாகின்றது. இதன்மூலம் அவர் வேறுபாட்டுணர் வுகளுக்கு அப்பாற்பட்ட ஒரு முழுமையான சமய நோக்காளராக - சமரச நோக்கினராக -த் தன்னைப் புலப்படுத்திக் கொள்கிறார். மேற் சுட்டிய வேறுபாட்டுணர்வுகளுக்கு அடிப்படையாகத் திகழும் பாரம்ப ரிய இலக்கிய ஆதாரங்களை எவ்வாறு பொருள் கொள்ள வேண்டும் என்பதிலும் இவர் தெளிவான கருத்துக் கொண்டிருந்தார்.

வேதநெறி ஆகமத்தின் நெறி பவுராணங்கள்
விளம்பு நெறி இதிகாசம் விரித்த நெறி முழுதும்
ஓதுகின்ற சூதனைத்தும் உளவனைத்தும் கூட்டி
உள்ளதனை உள்ளபடி உணர உணர்த்தினையே[57]

என்பது அவரது கூற்று. இங்கே சூது என்றது குறித்த உண்மையை எடுத்துரைக்கப் பயன்படுத்தப்பட்ட உத்திமுறையை எனலாம். இலக்கியங்கள் சில உண்மைகளைப் பேசவருகின்றன. பேசும் நிலையில் சில உத்திகளைக் கையாள்கின்றன; சில கற்பனைகளை உருவாக்குகின்றன. இவை அனைத்தையும் ஒருங்கிணைத்து முழுவதும் உண்மை எனக் கருதும் மரபு இந்திய மண்ணில் நீண்டகாலமாக நிலவிவந்துளது; இன்றும் நிலவி வருகின்றது. இவ்வாறான கருத்துநிலையே பல்வேறு பிரிவுணர்களுக்கு அடிப்படை என்பதை இராமலிங்கர் உணர்ந்தார். எனவேதான் உண்மைகள், உத்திமுறைகள் என்பவற்றை வேறுபடுத்திக் காணும் மனப்பக்குவம் பற்றிப் பேசியுள்ளார். இவ்வாறு வேறுபடுத்திக் கண்டு உண்மையை உணரமுற்பட்டால் எம்மதமும்சம்மதம் என்ற நோக்குநிலையை எய்தலாம் என்பது அவரது நம்பிக்கையாகும். தான் எய்திய அந்நிலையை அவர்,

எம்மத நிலையும் நின்னருள் நிலையில்
இயங்குதல் அறிந்தனன் எல்லாஞ்
சம்மத மாக்கிக் கொள்கிறேன்...[58]

என்பதால் உணர்த்துகிறார்.

இவ்வாறு பரந்த அடிப்படையி ல் சிந்தித்த அவரது செயன்முறையின் வெளிப்பாடுகளாகவே 'சமரச சுத்த சன்மார்க்க சங்கம்' 'சத்திய தரும சாலை', 'சத்திய ஞானசபை', 'சித்திவளாகம்' என்பவை அமைந்தன.

*1865* ஆம் ஆண்டில் தோற்றுவிக்கப்பட்ட சமரச சுத்த சன்மார்க்க சங்கம் கொண்டிருந்த முக்கிய குறிக்கோள்கள் வருமாறு:

அ - தெய்வம் ஒன்றே எனக் கொள்ளல்
ஆ - அதனை ஒளிவடிவமாகக் கண்டு வழிபடல்.
இ - ஆன்மநேய ஒருமைப்பாடு
ஈ - இந்திய ஒருமைப்பாடு
உ - சமதர்ம சமுதாயம் காணல்
ஊ - அனைவருக்கும் சமநிலைக் கல்வி.
எ - மரணமிலாப் பெருவாழ்வுக்கு வழிகாட்டல்
ஏ - புலால் - உயிர்ப்பலி மறுத்தல்
ஐ - ஜீவகாருண்ய ஒழுக்கம்
ஒ - சன்மார்க்க ஆட்சியைத் தோற்றுவித்தல்[59]

வள்ளலார் தோற்றுவித்த ஏனைய நிறுவனங்கள் முறையே உணவு, கல்வி, ஆன்மஞான உபதேசம் என்பவற்றை வழங்கும் அறநிலையங்களாக அமைந்தனவாகும். அவரின் இச் செயற்பாடுகள் அனைத்துக்கும் அடிநாதமாக அமைந்த உணர்வுநிலை ஆன்மநேய நோக்கு என்பதை முன்னரே அவதானித்துள்ளோம். இவ்வுணர்வுக்கு விளக்கம் தரும் வகையில் அவரது வாய்மொழியாக அமைந்த ஒரு கருத்துரையை

இங்கு நோக்கலாம். 1867 ஆம் ஆண்டில் சத்திய தருமசாலை தொடங்கப்பட்டபோது 'ஜீவகாருண்ய ஒழுக்கம்' என்ற தலைப்பில் எழுதிப் படித்த செய்தி இது:

"பசியினால் வரும் துன்பத்தையும் கொலையினால் வரும் துன்பத்தையும் நிவர்த்தி செய்வதே ஜீவகாருண்யத்திற்கு முக்கிய லட்சியம் என்று அறிய வேண்டும். பசி என்கிற நெருப்பானது ஏழைகள் தேகத்தினுள் பற்றி எரிகிறபோது, ஆகாரத்தால் அணைக்கின்றது தான் ஜீவகாருண்யம்."....

"ஜீவகாருண்ய ஒழுக்கமில்லாமல் ஞானம், யோகம், தவம், விருதம், ஜெபம், தியானம் முதலியவைகளைச் செய்கிறவர்கள் கடவுள் அருளுக்குப் பாத்திரமாகார்கள். அவர்களை ஆன்மவிளக்கமுள்ளவர்களாகவும் நினைக்கப்படாது. ஜீவகாருண்யமில்லாது செய்யப்படுகிற செய்கைகளெல்லாம் பிரயோஜனமில்லாத மாயாஜாலச் செய்கைகளேயாகு மென்று அறிய வேண்டும்".....

"சமுசாரிகள் விவாகம் முதலிய விசேஷ காலங்களில் பந்தலை அலங்கரித்து, அவ்விடத்தில் வேறு வேறு சடங்குகள் செய்வித்தும், ஆடல் – பாடல் – வரிசை, ஊர்வலம் முதலிய பெருமைப்பாடுகளையும் நடத்தியும் எக்களிப்பில் அமிழ்ந்திருக்கும் தருணத்தில் பசித்த ஏழையர் முகத்தைப் பார்க்கவும் சம்மதிக்க வில்லை....

".....தமது குடும்பச் செலவைக் கூடியமட்டில் சிக்கனம் செய்து ஏழைகளின் பசியை நீக்குதல்வேண்டும்....."[60]

மேற்கண்டவாறு அமைந்த வள்ளலாரின் சிந்தனைகள், செயன்முறைகள் என்பவற்றுக்கான ஊற்றுக்கண் களை நாடும் பொழுது சமணம், பௌத்தம் ஆகிய மதங்களில் அடிப்படைகளான அஹிம்சை, கருணை என்பனவே முதலில் நம் நினைவில் மீட்கப்படும். தொடர்ந்து, பண்டைய தமிழ்ப் பாரம்பரியத்தில் 'பசிப்பிணி மருத்துவர்'களாகவும் 'பாண்பசிப் பகைஞர்'களாகவும் திகழ்ந்த வள்ளல் பெருமக்களின் செயன்முறைகளும், அமுதசுரபியேந்தி உலகுக்கு அன்னமூட்டும் பணியில் ஈடுபட்ட மணிமேகலையின் துறவுக்கோலமும் நினைவுக்கு வரும். மேலும் வள்ளுவர் சுட்டிய அறம் சித்தர்கள் உணர்த்திய மனிதநேயம் என்பனவும் இத்தொடர்பில் சிந்தனைக்குரியனவாகும். உண்மையில் வள்ளலாரை இவை அனைத்துக்கும் வாரிசு என்றே கொள்ள வேண்டும். பன்னெடுங்காலமாக இந்தியச் சிந்தனை மரபில் பல்வேறு மட்டங்களில் வெளிப்பட்டு நின்ற ஆன்மநேய உணர்வுகளின் திரண்ட வடிவமாகவே வள்ளலாரின் மேற்படி சிந்தனைகள் அமைந்தன எனலாம். வள்ளலார் தமது சமரச சன்மார்க்க நோக்கை,

பன்னெறிச் சமயங்கள் மதங்கள் என்றிடுமோர்
  பவநெறி இதுவரை பரவியது இதனில்
சென்னெறி அறிந்திலர் இறந்திறந் துலகோர்
  செறியிருள் அடைந்தனர் அதனால்
புன்னெறி தவிர்த் தொருபுதுநெறி எனும் வான்

புத்தமுதருள் கின்ற சுத்த சன்மார்க்கத்
தன்னெறி செலுத்துக என்ற என் அரசே
தனி நடராசர் என் சற்குருமணியே

என்பதால் சுட்டுவர்.[61]

வள்ளலாரிடம் புலப்பட்டுநின்ற இச்சமரச சன்மார்க்கத்துக்கு நேரடியாக அடிப்படையான கூறுகளைத் திருமூலர் முதலிய சித்தர்களின் சிந்தனைகளில் நோக்க முடியும். அவர்கள் புறநிலையான வேறுபாடுகள், சடங்கு-சம்பிரதாயங்கள் என்பவற்றுக்கு அப்பால் அகநிலையான உண்மையைத் தரிசித்தவர்கள் என்பது முன்னரே நோக்கப்பட்டது. இவ்வாறான சித்தர் மரபில் 'வாழையடி வாழையென வந்ததொரு' சித்தர் கூட்டத்தில் ஒருவராகவே வள்ளலாரும் திகழ்ந்துள்ளார். இவ்வகையில் இவருக்கு நேரடியான முன்னோடி எனக் கருதத் தக்கவர் *18 ஆம் நூற்றாண்டி*ரான தாயுமான சுவாமிகள் (*1705–42*) ஆவர். அவர் இறையருளில் திளைத்துப் பரிபூரண ஆனந்த அனுபவம் எய்தியவர். சைவசித்தாந்த தத்துவத்தில் தெளிந்து நின்ற அவர் வேதாந்த தத்துவங்களையும் சமநோக்கில் தரிசித்தவர்.

"வேதாந்த சித்தாந்த சமரச நன் னிலை கண்ட
வித்தகச் சித்தர் கணமே"

என்ற அவரது கூற்று[62] இத்தொடர்பில் நமது கவனத்துக்கு உரியது. சித்தர்களின் சமரச நோக்கைச் சுட்டுவதன் ஊடாக அவர் தம்மையும் இனங்காட்டிக் கொள்கிறார். தாயுமானாரின் இச்சிந்தனைப் போக்கை அடுத்த நூற்றாண்டில் வளர்த்து விரிவடையச் செய்தவர் என்ற பெருமைக்குரியவராக வள்ளலார் திகழ்கிறார்.

வேதாந்த சித்தாந்த சமரசமும் வருமோ?
வெறுவெளியில் சுத்தசிவ வொளிமயந்தானுறுமோ?[63]

வேதாந்த நிலையொடு சித்தாந்த நிலையும்
மேவும் பொதுநடம் நாம்காணல் வேண்டும்[64]

என அமையும் வள்ளலார் வாக்குகள், தாயுமானவரின் சிந்தனைகளைத் தழுவிச்செல்லும் அவரது உணர்வோட்டங்களுக்குச் சான்றுகளாகக் கொள்ளத்தக்கன. இவ்விருவரின் சிந்தனைகள் ஒப்புநோக்கிய ஆய்வாளர் புலவர் செந்துறைமுத்து அவர்கள்,

"தாயுமானவடிகள் சமயங்கடந்த சன்மார்க்கியல்லர்
இராமலிங்கர் சமயங்க கடந்த சன்மார்க்கி"

என்பர்.[65]

ஒரு சிந்தனாயளர் என்ற வகையில் சமசர சன்மார்க்க நோக்கையும் ஆன்மநேய ஒருமைப்பாட்டுணர்வையும் புலப்படுத்தி நின்ற வள்ளலார் ஒரு பக்தர் என்ற வகையில் சைவத் திருமுறைகளில் கொண்ட ஈடுபாடு காரணமாக அவற்றைப் போன்ற அருட்பாடல்களைப் பெருந்தொகையாகப் பாடியவர். அவை திருவருட்பா என்ற தலைப்பில் 6 திருமுறைகளாக வகைப்படுத்தித் தொகுக்கப்பட்டுள்ளன. அவர் உரைநடையில் எழுதியவையும் இத்தொகுப்பில் உள்ளடக்கப்பட்டு ள்ளன.

வள்ளலார் உருவவழிபாடு தொடர்பாக தெளிவான கருத்தைப் புலப்படுத்தினார். அவர் அதனை ஆதரித்தார். ஆனால் அதுவே முடிந்த முடிபு என அவர் கொள்ளவில்லை. பிரம்ம அநுபவம் பெறுவதற்கு அது ஒருவழியாகும் என்பதே அவரது நிலை என்பது அவரது கூற்றுக்களிலி ருந்து புலனாகின்றது. பிரம்மசமாஜத்தைச் சார்ந்த சம்பேடு ஸ்ரீதர சுவாமிநாயுடு என்பார் வள்ளலாருடன் உருவவழிபாட்டுக்கு எதிராக வாதம் புரிந்தார் எனவும் அவ்வாதத்தில் வள்ளலார் விக்கிரக ஆராத னையின் – உருவவழிபாட்டின் – அவசியத்தை வெற்றிகரமாக நிலை நாட்டினார் எனவும் திரு.ம.பொ.சிவஞானம் அவர்கள் தகவல் தந்துள் ளார்.[66] உருவவழிபாடு தொடர்பான வள்ளலாரின் தெளிவான கருத் தைப் பின்வரும் கூற்றில் கண்டுகொள்ளலாம்.

> பிரம்மத்தை அறியத் தொடங்கினோர் அறிதல் வேண்டும்; விக்கிரக ஆராதனை செய்யத் தொடங்கினோர் செய்தல் வேண்டும். இவ்விரு வகையும் அதற்குரிய பக்குவர்களுக்கு அடுத்த வகைகள் என்று அறியவேண்டும. விக்கிரகம் என்பது விசேட இடமென்று பொருள்படும். ஆன்மா இருப்பதற்குக் கிரகம் மனிதர் முதலிய ஜீவதேகங்கள் பிரமப் பிரகாசம் இருந்து வெளிப்படுவதற்கு விக்கிரகம் தேவதேகங் கள். அத்தேவதேகங்களாகிய விக்கிரகங்களில் விதிப்படி பக்தியோடு உபாசிக்கில் பிரமப் பிரகாசம் எளிதில் வெளிப்பட்டு அனுக்கிரகிக்கும்.[67]

வள்ளலாரின் இவ்வாறான சிந்தனைக்கு அடிப்படை அவர் சரா சரி மனிதர்களது மனப்பக்குவத்தைப் புரிந்து கொண்டமையாகும். உணர்வில் இறை தரிசனம் எய்துதல் சிலருக்கே சாத்தியம். உருவநிலை யில் தரிசிப்பதே சமூகத்தின் மிகப் பெரும் பகுதியினரான சராசரி மனிதர்களுக்கு இயலக் கூடிய நிலை ஆகும். வள்ளலார் இதனை உணர்ந்திருந்தமை அவரது மேற்படி விளக்கத்தால் தெளிவாகிறது.

வள்ளலாருக்கு ஏறத்தாழ சமகாலத்தவரான இராமகிருஷ்ணரும் உருவவழிபாடு தொடர்பாக இத்தகு நிலைப்பாடு கொண்டிருந்தார் என்பதை முன்னரே நோக்கியுள்ளோம். அவரது தலைமாணக்கரான விவேகாநந்தரும் உருவவழிபாட்டுக்கு உரிய முக்கியத்துவத்தை உணர்ந் திருந்தார். இதுபற்றிய அவரது கூற்று ஒன்றை இத்தொடர்பில் சுட்டிக் காட்டுவது பொருத்தமாக அமையும்.

> "....குறிகளும் கிரியைகளும் வடிவங்களும் என்றென்றைக் கும் போற்றப்பட வேண்டும் என யாரேனும் இயம்புவாரா யின் அது தவறேயாகும்; ஆனால், இக்குறிகளும் கிரியைக ளும் ஆன்மாவின் தாழ்ந்த முதிராத நிலையிலே அதன் வளர்ச்சிக்குத் துணையானவன என்று அவர் உணர்வாரா யின் அதுசரியே யாகும்....
>
> .....உருவ வழிபாடும் நன்றே. அது மனித இயல்பில் உள் ளதாதலின் அதற்கு அப்பாற் செல்ல யார்க்கு இயலும்? பூரண மனிதர் ஒருவர்க்கே, தெய்வத்தன்மை பெற்ற மனி தர்க்கே இயலும். ஏனையோர் அனைவரும் உருவவழிபாடு இயற்றுவோரே."[68]

இவற்றை நோக்கும்போது வள்ளலார், இராமகிருஷ்ணர், விவே காநந்தர் ஆகிய மூவரும் பொதுவான ஒரு தளத்தில் நின்றுள்ளமை தெரிகிறது. மூவரும் உள்ளுணர்வின் மூலம் இறைதரிசனம் பெறவல்ல வர்களாகத் திகழ்ந்தவர்கள். அதனை விரித்துரைக்கும் ஆற்றலும் எய்தி யிருந்தவர்கள். அதேவேளை சமுதாயத்தின் அடிமட்டத்தில் இருக்கும் சாதாரண மக்களின் அநுபவங்களுக்கும் உரிய மதிப்புக் கொடுத்தவர் கள். அவர்களின் நிலைக்கு சமய-தத்துவச் சிந்தனைகளை இட்டுவந்த வர்கள். இவ்வகையில் ராம்மோகனர், தயாநந்த சரஸ்வதி ஆகியோரின் தளங்கள் இவர்களினின்று வேறுபட்டனவாகும். அவர்கள் ஆய்வறிஞர் கள்; கற்றறிந்த சமூகத்தைக் கருத்திற் கொண்டே தம் எண்ணங்களை வெளியிட்டவர்கள்; இயக்கங்களை நடைமுறைப்படுத்தியவர்கள். உரு வழிபாட்டுக்கு எதிராக அவர்கள் முன்வைத்த கருத்துக்களுக்கு அவர் களின் இந்த நிலைப்பாடும் ஒரு முக்கிய காரணம் என்று கருத இடமுண்டு.

இந்தியச் சிந்தனைமரபில் 19 ஆம் நூற்றாண்டிறுதிவரையான செல்நெறியின் சில முக்கியகூறுகள் மேலே சுருக்கமாக நோக்கப்பட் டன. சமகாலத்தில் இந்திய மண்ணுக்கு வெளியே இந்தியச் சிந்தனைகள் நிலைத்த நீடித்த வாழ்வு பெற்ற நாடுகளில் முதன்மையான தான ஈழத்தில் அதன் நிலை தொடர்பான ஒரு சிறு குறிப்பையும் இங்கு சுட்டுவது அவசியமாகிறது.

## 5. ஈழத்தில்.....

ஈழம் என இலக்கிய வழக்கிற் சுட்டப்படும் இலங்கைத்தீவு இந்திய மண்ணினின்று கடலால் பிரிவுடையது; ஆனால் கலாசாரத்தால் இணைப்புடையது. மக்கள் குடியேற்றம் முதல் மதச் சிந்தனைகள் வரை மொழி, சமூக அமைப்பு, நம்பிக்கைகள், பழக்கவழக்கங்கள் முதலிய அனைத்திலும் இத்தொடர்பு வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட காலப் பகுதிகளி லிருந்து தொடர்கின்றது. இந்திய மண்ணில் முளைவிட்ட பௌத்தமே ஈழத்தின் பெரும்பான்மைச் சமூகத்தினரான சிங்களவர்களின் பிரதான சமயமாகும்.

ஈழத்துத் தமிழரின் பிரதான சமயநெறி சைவமாகும். திருமுறை கள், ஆகமங்கள், சைவசிந்தாந்த சாத்திரங்கள் என்பவற்றின் தளத்தில் அமைந்த சித்தாந்த சைவநெறியே அவர்களது தத்துவ அடிப்படையா கும். பலநூறு ஆண்டுகளாக சைவம், பௌத்தம் இரண்டும் நட்புறவுடன் இணைந்து வளர்ந்து வந்துள்ளன என்பதே ஈழத்தின் பண்டைய வர லாறு தரும் செய்தி. பௌத்தத்தைப் பேணிநின்ற சிங்கள மன்னர்கள் பலர் சைவ - இந்து - மதநம்பிக்கைகளையும் உரியவாறு மதித்து வளர்த்து வந்துள்ளனர் என்பது முதலாம் விஜயபாகு, மஹாபராக்கிர மபாகு முதலிய பௌத்த சிங்களப் பெருவேந்தரின் செயற்பாடுகளால் அறியப்படுகின்றது.

கி.பி. 16 ஆம் நூற்றாண்டிலே ஐரோப்பியரின் வருகையோடு அறிமுகமான கிறிஸ்தவ சமயம் மேற்படி இரு சமயங்களையும் ஒரே காலத்தில் பாதிக்கத் தொடங்கியது. போர்த்துக்கேயர் , ஒல்லாந்தர்,

ஆங்கிலேயர் ஆகியோர் ஆட்சியதிகாரங்களைக் கைப்பற்றி நின்ற சூழ் நிலையில் ஏறத்தாழ மூன்று நூற்றாண்டுகள் இந்தப் பாதிப்பு பலமட் டங்களில் அதிகாரவலுவுடன் தொடர்ந்தது. பலர் மதமாற்றம் செய்யப் பட்டனர். ஆங்கிலேயர் ஆட்சி செய்தகாலப் பகுதியில் (கி.பி. 1796–1948) மேலைத்தேயங்களிலிருந்து வந்த கிறித்தவ சமயக்குழுக்கள் – மிஷனரிகள் – பலவும் கல்வி, மருத்துவப் பணி முதலியவற்றினூடாக சுதேசிகளைத் தம்பால் ஈர்த்தன. நூல்வெளியீடு , பத்திரிகை, சொற் பொழிவு முதலிய பொதுசனத் தொடர்புசாதனங்களை இம்முயற்சியில் அவை பயன்படுத்தின. கல்வி, வேலைவாய்ப்பு, மேலைத் தேயத்தவர் போன்ற நாகரிக ஈடுபாடு என்பவற்றைக் கருத்திற்கொண்டு தமிழர் சிங்களர் இருசாராரிலும் குறிப்பிடத்தக்க தொகையினர் கிறிஸ்தவர்க ளாக மதம் மாறினர். இத்தகு சூழ்நிலையில் தமிழர் மத்தியில் ஸ்ரீலஸ்ரீ ஆறுமுக நாவலர் (1822–1879) அவர்கள் முனைப்பாக மேற் கொண்ட செயற்பாடுகள் அந்நியமத ஆதிக்கத்தினின்று சுதேச மதத்தை –சைவத்தை–க் காப்பாற்றும் தேசியப் பணியாக அமைந்தது. இவ்வகை யில் நாவலர் அவர்களின் சிந்தனை செயன்முறை என்பவற்றின் முக்கிய கூறுகளை இங்கு சுருக்கமாக நோக்கலாம்.

வேதங்கள், ஆகமங்கள், புராணங்கள், இதிகாசங்கள், திருமுறை கள், சைவசித்தாந்த சாத்திரங்கள் முதலியவற்றைப் புனித முதனூல்களா கக் கற்றுப் பேணி நின்ற மரபில் வந்தவர் நாவலர். ஆகமங்கள், திருமுறைகள், சைவசித்தாந்த சாத்திரங்கள் என்பவற்றை முடிந்த முடி பான முதனூல்களாகவே கருதிப் போற்றி நின்றவர் அவர். இவற்றின் அடிப்படையிலான சைவசமயமே மெய்ச் சமயம் என்று உணர்ந்தவர். மேற்படி நூல்கள் காட்டிய நெறிகளில் வாழ்வதே வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் என அவர் திடமாக நம்பினார்.

"நமக்கு இந்தச் சரீரம் கிடைத்தது இறைவனை வணங்கி முத்தியின்பம் பெறும் பொருட்டேயாம்"

என்பது அவரது அடிநாதமான கோட்பாடுநிலை ஆகும். இந்த நோக் கிலே சிந்தனை, சொல், செயல் என்பவற்றில் முரண்பாடின்றிச் செயற் பட்ட அவர் சைவக் காவற்பணியில் முப்பது ஆண்டுகளுக்கு மேலாக அயராது – பிரம்மசரிய விரதம் பூண்டு – உழைத்தவர். இவரது சமய நோக்கிலான செயற்பாடுகள் மூன்று முக்கிய குறிக்கோள்களை முதன் மைப்படுத்தி அமைந்தன.

(அ) சைவ சமயிகளுக்கு அவர்களது சமயத்துவநிலையை யும் ஒழுக்க நிலையையும் தெளிவுறுத்தல்.

(ஆ) கிறிஸ்தவத்தின் பிரசார முயற்சிகளுக்கு எதிராக சைவத்தை விழித்தெழச் செய்தல்.

(இ) தமிழ்ச்சிறார் தமது பாரம்பரிய – சைவ – சமயத் தளத்தினின்று விலகாமலே உயர்கல்வி – ஆங்கிலக் கல்வி – பெற வாய்ப்புக்கள் ஏற்படுத்தல்.

சைவ சமயம் அந்நிய ஆதிக்கத்தினின்று காப்பாற்றப்பட வேண் டுமானால் அதனைப் பின்பற்றுவோர் அதன் உண்மைநிலையினை உணர வேண்டும் என்று கருதிய நாவலர் அதற்காக சொற்பொழிவு,

நூல்வெளியீடு, பத்திரிகைக்கடிதங்கள், துண்டுப் பிரசுர முயற்சிகள் முதலிய தொடர்புசாதன வழிமுறைகளில் பல ஆண்டுகள் தொடர்ந்து செயற்பட்டார். பண்டைய நூல்கள் பலவற்றைப் பதிப்பித்து வெளியிட்டார். அவரின் சொற்பொழிவுப் பணிக்குத் தமிழகத்தின் சைவ பாரம்பரியத்திற் கிடைத்த அங்கீகாரமாகவே அவருக்கு திருவாடுதுறை ஆதீனம் வழங்கிய 'நாவலர்' பட்டம் அமைந்தது. கிறிஸ்தவர்களின் பிரசாரத்திற்கு, அவர்கள் கையாண்ட பொதுசனத் தொடர்புசாதன வழிகளிலேயே நாவலர் கொடுத்த பதிலடிகள் – கண்டனங்கள் – சைவப் பாரம்பரியத்தினர்க்குத் தன்னம்பிக்கையை வளர்ப்பனவாக அமைந்தன; கிறிஸ்தவர்களின் பிரசார முனைப்பையும் மழுங்கடித்தன. இவ்வகையில் சைவம் காப்பாற்றப்பட்டது. இவ்வாறான பணிகள் நாவலரை ஒரு தேசிய வீரராக – சுதேச பண்பாட்டுணர்வை முன்னெடுத்த ஒரு முன்னோடியாக-க்காட்டி நிற்பன. அத்தகு கௌரவத்தை இந்த நூற்றாண்டு அறிஞர்கள் அவருக்கு வழங்கியுள்ளனர்.

மேற்படி சைவக் காவற்பணியின் ஒருமுக்கியமான – அடிப்படையான – கூறாகவே நாவலரின் கல்விப்பணி – கல்விக் கூடப் பணி – அமைந்தது. அன்று ஆங்கிலம் மூலமான உயர்கல்விக்கு வாய்ப்பளித்த கல்விக்கூடங்கள் பலவும் கிறிஸ்தவ மிஷனரியினரின் ஆதிக்கத்தில் அமைந்திருந்தன. அவற்றிற் கற்கச் செல்லும் சைவச்சிறார் தம் பாரம்பரியச் சமய நெறியைக் கைவிட்டுக் கிறிஸ்தவராக மதம் மாறவேண்டிய நிர்ப்பந்தம் நிலவியது. நெற்றியில் திருநீற்றுடன் அக்கல்விக்கூடங்களுக்குச் செல்ல முடியாத நிலைநிலவியது. இவ்வாறான நிலைக்குப் பரிகார காணும் நோக்கிலேயே சைவர்கள் – இந்துக்கள் – ஆங்கிலமூலம் உயர்கல்வி பெறத்தக்க கல்விக்கூடங்களை நிறுவவேண்டுமென்பதில் நாவலர் கால ஈழத்துத் தமிழர் ஈடுபாடு கொண்டிருந்தனர். நாவலர் அதனை முன்னெடுத்தார். அவரது இம்முயற்சியின் விளைவுகளாகவே ஈழத்தில் சைவப் பிரகாச வித்தியா சாலைகள், இந்துக் கல்லூரிகள் முதலியன முகிழ்த்தன. இவ்வகையில் நாவலர் ஆற்றியபணியின் முக்கியத்துவத்தை, பேராசிரியர் கா. சிவத்தம்பியவர்களின் பின்வரும் கூற்று தெளிவுபடுத்தி நிற்கிறது.

> "நாவலர் அன்று கோரியது மாணவன் தனது மதச் சூழலிலேயே ஆங்கிலம் கற்க வசதியிருத்தல் வேண்டுமென்பது தான். இன்றைய நிலையில் இது புரட்சிகரமாகத் தோன்றாது தான். ஆனால் இந்தக் கோரிக்கை காரணமாகவே **இலங்கை** (மேற்கிந்தியத்தீவுகள், பிலிப்பைன்ஸ் போன்ற நாடுகள் இழந்தது போன்று) **தனது பாரம்பரியப் பண்பாட்டை இழக்காது நிற்கின்றது.**
>
> மேனாட்டு மயப்படுத்தலினாற் பண்பாட்டுச் சிதைவு ஏற்படாது தடுப்பதற்கு நாவலரது போராட்டம் உதவிற்று......."[69]

மேற்குறித்தவாறான நாவலரின் செயன்முறைகள் பாரம்பரியமான சமூகக் கட்டமைப்பு, நடைமுறைகள், பழக்க வழக்கங்கள், வழிபாட்டு முறைகள், நம்பிக்கைகள் என்பவற்றை முற்சுட்டிய நூலாதாரங்

களில் உள்ளவாறே மீட்டெடுத்துப் பேணுவதைத் தூண்டி நிற்பனவாக அமைந்தன. இவ்வகையில் வட இந்திய மண்ணில் தயாநந்த சரஸ்வதி அவர்கள் வகித்தது போன்ற ஒரு வரலாற்றுப் பாத்திரத்தையே நாவலர் ஈழத்தில் வகித்தார் எனக் கருத வேண்டியுளது. அவர், "வேதத்துக்குத் திரும்புங்கள்" என்றார். இவர் ஆகம அடிப்படையிலான சைவத்தை மீட்க முயன்றார். இவையே வேறுபாடு.

பாரம்பரியங்களை மீட்க முயலும்போது அவற்றை சமகாலத் தேவைக்கேற்ப ஆய்வு செய்து – விமர்சித்து – மீட்டெடுப்பது ஒருவகை. இதுவே கால உணர்வோடொட்டிய செயற்பாடாகக் கருதப்படும். ராம்மோகனர், வள்ளலார், விவேகாநந்தர் முதலியவர்களிடம் வெவ் வேறு மட்டங்களில் இந்த விமர்சனப் பார்வை நிலவியது. ஆனால் நாவலரும் தயாநந்தரும் இவ்வாறான விமர்சனப் பார்வையை உரிய வாறு மேற்கொள்ளவில்லை என்பது தெரிகிறது. இவர்களைப் பொறுத் தவரை அந்நிய சமயங்களுக்கு எதிராக சுய பாரம்பரியத்தை எடுத்து நிறுத்துவதே முக்கியமான – முனைப்பான – கடமையாக அமைந்திருந் தது. அக்கடமையையே இவர்கள் தமக்குத் தாம் வரித்துக் கொண்டார் கள்; அதன்படி செயற்பட்டனர்.

தமிழ்ப் பாரம்பரியத்தினர் என்ற வகையிலும் சமகாலத்தில் ஒரு வரோடொருவர் தொடர்பு கொண்டிருந்தோர் என்ற வகையிலும் வள் ளலார் நாவலர் இருவரையும் ஒப்பு நோக்க வேண்டிய அவசியம் உளது. இவ்வொப்பு நோக்கிற்கு முதற்கண் நாவலரவர்கள் சைவக்காவலர் என்ற நிலைக்கு அப்பாற் புலப்படுத்தி நின்ற ஆளுமையையும் கவனத்திற் கொள் வது அவசியமாகிறது.

நாவலரவர்கள் சாதிமுறையை ஆதரித்து நின்றவரெனினும் தாழ்த் தப்பட்டோரில் ஒழுக்கநிலை மேம்பட்டோருக்கு மதத்தின் கணிப்பில் தனியான–மேலான இடம் உண்டு என்ற கருத்தும் உடையவர்.[70] சைவக் காவற்பணி பூண்ட இவர் 1876 ஆம் ஆண்டில் நிகழ்ந்த கொடிய பஞ்சத்தின் போது (தாது வருஷப் பஞ்சம்) சைவர், கிறிஸ்தவர், இஸ்லா மியர் என்ற வேறுபாடுகளைக் கடந்த நிலையில் நின்று, பசிப்பிணி தீர்க்கும் புனிதப் பணியில் ஈடுபட்டவர்; பிற மதத்தினருடன் இணைந்து கஞ்சித் தொட்டித் தருமம் என்ற செயன்முறையை மேற்கொண்டவர். இதற்காக 'கத்தோலிக்கப் பாதுகாவலன்' இதழால்,

"இத்தூய பணி காதுக்கு மதுரமாய்த் தொனிக்கிறது"

என்ற பாராட்டையும் பெற்றவர்.[71]

மேலும், அக்காலப் பகுதியில் யாழ்ப்பாணப் பகுதியில் அரசாங்க அதிபராக (Government Agent)த்திகழ்ந்த துவைனன்துரை என்பவரின் மக்கள் விரோதப் போக்கிற்கு எதிரான எழுச்சி இயக்கத்தில் முன்னின்று "வெகுசனத் துரோகம்" என்ற தலைப்பில் 'இலங்கை நேசன்' இதழில் குரல் கொடுத்தவர்; சமகால அரசியல், பொருளியல் சார் நடவடிக்கை கள் சிலவற்றில் பங்கு கொண்டவர். நூலாக்க முயற்சி, பதிப்பு முயற்சி என்பவற்றில் சைவம் என்ற எல்லையைக் கடந்தும் அவர் செயற்பட் டுள்ளமைக்குப் பல சான்றுகள் உள. இவையாவற்றையும் தொகுத்து நோக்கும் போது நாவலர் சமயவரையறைகளைக் கடந்த, சமூக உணர்

வினராக – மனிதநேயம் மிக்கவராக–த் திகழ்ந்தமையும் சமூகப் பொறுப் புள்ள ஒரு குடிமகனாகச் செயற்பட்டமையும் புலனாகும். சைவசீலத்தை வற்புறுத்தி நின்ற இவர் அதனடிப்படையில் கொலை, களவு, மது, பொய், காமம் முதலியவற்றைத் தீவிரமாகக் கண்டித்தவர். கோயில்களில் பிராணிகள் பலியிடப்படும் கொடிய பழக்கத்துக்கெதிராகச் செயற்பட்டவர். இவ்வகையில் தூய ஒழுக்கவாதியாகவும் சீவகாருணியம் மிக்கவராகவும் இவர் திகழ்ந்துள்ளார்.

இவ்வாறு நோக்கும் போது வள்ளலார், நாவலர் இருவருமே மனிதநேயம், அதை உள்ளடக்கிய ஆன்மநேயம் ஆகிய உணர்வுநிலைகளை நிறைவாகக் கொண்டிருந்தமை புலனாகும். இருவருக்குமே சைவ பாரம்பரியத்தைக் கூறும் இலக்கிய மூலங்களில் மிகுந்த புலமை இருந்தது; ஈடுபாடும் இருந்தது. ஆனால் இருவரது தளங்களும், பார்வைகளும் வேறுபட்டன. தாம் வாழ்ந்த இந்துசமயச் சூழலில் காணப்பட்ட பல நிலை உள்முரண்பாடுகளைக் களையும் நோக்கில் சமரசம், ஆன்மநேயம் என்பவற்றை முதன்மைப்படுத்தினார் வள்ளலார். இதனால் பாரம்பரியத்தை ஓரளவு விமர்சன நோக்கில் பார்க்க அவரால் முடிந்தது. சித்தர் பாரம்பரியம் அதற்கான தளத்தை ஏற்கெனவே இட்டிருந்தது.

ஈழத்தில் நாவலர் எதிர்கொண்ட சூழல் சைவப் பாதுகாப்பு என்ற பாரிய பணியை அவர் தோளில் சுமத்தியிருந்தது. அவரது ஈழத்தின் கல்விச் சூழலும், தமிழகத்தில் அவர் தொடர்பு கொண்ட ஆதீனச் சூழலும் சைவப்பற்றுறுதியை மிகவிப்பனவாகவே அமைந்திருந்தன. எனவே சைவமரபை மதித்தல், நயத்தல், பேணுதல், விளக்கியுரைத்தல் ஆகியவகைகளிற் செயற்பட்டு நின்ற அவர், அவற்றுக்கு அப்பால் காலஉணர்வுடன் விமர்சித்த என்ற வகையிற் பார்வையைச் செலுத்தவில்லை. இவை வள்ளலார்–நாவலர் இருவரிடையிலான அடிப்படை முரண் நிலை எனலாம்.

## நிறைவுரைக்குப் பதிலாக......

இந்தியச் சிந்தனைமரபின் கடந்த நூற்றாண்டிறுதி வரையான வரலாற்றுப் போக்கு முன்னைய இயல்வரை நோக்கப்பட்டது. இம்மண்ணில் முளைவிட்ட பல்வேறு பட்ட சிந்தனைகளுள் வேதமரபின் தொடர்ச்சியும் வளர்ச்சியுமான சிந்தனைகளே வரலாற்றுப் போக்கில் முதன்மை எய்தி இந்துமதம் என்ற பெயர்பூண்டு நின்றமையை மேற்படி இயல்களில் நோக்கியுள்ளோம். இவ்வாறான வரலாற்றுப் போக்கு இந்த இருபதாம் நூற்றாண்டிலும் தொடர்கிறது. இத் தொடர்ச்சியின் வரலாறு தனிநிலையில் விரிவாக நோக்கப் பட வேண்டிய அளவு பொருட் பரப்புடையது. இந்திய மண்ணின் பல்வேறு பிரதேசங்களிலும் நிகழ்ந்துள்ள சிந்தனை யோட்டங்களை உரியவாறு தொகுத்து நோக்கிய பின்னரே அவ் வரலாற்றை எழுதுவது சாத்தியம். அவ் வரலாற்றுப் பரப்பைச் சுருக்கமாகத் தொகுத்துச் சுட்டுவது கூட இந் நூலமைப்பில் உடனடிச் சாத்தியமில்லை. எனவே அந்நோக்கை விடுத்து, பொதுவாகப் புலப்பட்டு நிற்கும் சில வரலாற்றுப் போக்குகளை மட்டும் – குறிப்பாகத் தமிழகத்தோடு தொடர்புடையவற்றை முதன்மைப் படுத்தி – நோக்கி, அவை தொடர்பான சில எண்ணங்களை முன் வைக்கும் முயற்சியோடு இந்நூல் நிறைவு பெறுகின்றது.

### 1. தேசிய, ஆன்ம நேய உணர்வுகளின் தொடர்ச்சியும் வளர்ச்சியும்

கடந்த நூற்றாண்டிலே ராம்மோகனர், வள்ளலார், விவேகானந்தர் முதலியோரின் முயற்சிகளில் முனைப்பாக வெளிப்பட்ட தேசியம், ஆன்மநேயம் ஆகிய உணர்வுகள் இந்த நூற்றாண்டிலும் தொடர்ந்தன. அவ்வாறு தொடரும் நிலையிலே அவை தேச விடுதலைக்கான அரசியல் நடவடிக்கைகளாகவும் மாநிலம் பயனுற வாழ்தல் என்ற சமூகப் பயன்பாட்டுக் குறிக்கோளாகவும் பரிணாமம் எய்தின. இவ்வாறான வரலாற்றுப் போக்கை முன்னெடுத்தவர்கள் என்ற வகையில் மகாத்மா காந்தி (1879–1948), மகாகவி சுப்பிரமணிய பாரதி ஆகிய இருவரது சிந்தனைகள், செயற்பாடுகள் என்பன தனிக் கவனத்துக்குரியன.

காந்தியடிகள், சுப்பிரமணிய பாரதியார் ஆகிய இருவரும் இந்த நூற்றாண்டின் வைகறையில் இந்திய மண்ணின் அரசியல் விடுதலைக்காகவும் சமூக விடுதலைக்காகவும் சிந்தித்துச் செயற்பட்ட முக்கிய முதல்வர்கள் என்பதை உலகம் அறியும். பாரதி கவிஞனாகவும் திகழ்ந்து தமிழுக்குப் 'புதுநெறி காட்டிய புலவன்' எனப் பெயர் பெற்றவன்

என்பதும் யாவரும் அறிந்ததே. இவ்விருவரும் உபநிடதம், கீதை என்பவற்றின் சிந்தனைத் தளத்தில் ஆழமாகக் கால்பதித்து நின்றவர்கள். கீதையை இருவருமே தத்தம் மொழிகளில் மொழி பெயர்ப்புச் செய்து விளக்கமும் தந்தவர்கள் என்பது இங்கு குறிப்பிடத் தக்கது. பாரதி உபநிடதங்களுக்கு முற்பட்டவையான வேத சங்கிதைகளையும் கற்றறிந்தவன்; அவற்றின் பாடல்கள் சிலவற்றை மொழிபெயர்த்தவருங்கூட என்பதும் இத்தொடர்பில் நமது கவனத்துக்குரியதாகும். இருவருடம் உபநிடத சிந்தனைகளிற் கொண்டிருந்த ஈடுபாட்டுக்குப் பல சான்றுகள் உள.

> "சத்தியமும் அன்புமே எனக்குக் கடவுள், தருமமும் ஒழுக்கமுமே கடவுள்; அச்சமின்மையே கடவுள்......"[1]

என்ற காந்தியடிகளின் சிந்தனை உபநிடதங்களின் தேறலாகவே கொள்ளத் தக்கது. மேலும், 'சத்யமேவ ஜெயதே' (உண்மையே வெல்லும்) என்ற உபநிடத வாக்கியத்துக்கு[2] இலக்கியமாகத் தனது வாழ்க்கையை அமைத்துக் கொண்டு சத்திய சோதனை மேற்கொண்டவராகவும் அவர் அறியப்படுகிறார்.

> "அண்டபகிரண்டங்கள் எல்லாவற்றையும் உள்ளே இருந்து ஆட்டுவிக்கும் பரஞ் சுடரே நம்மைச் சூழும் அநந்த கோடி ஜீவராசிகளாக நின்று சலிக்கிறது.
>
> இதுதான் வேதத்தின் கடைசியான கருத்து. 'தன்னிடத்தில் உலகத்தையும் உலகத்தினிடம் தன்னையும் எவன் காண்கிறானோ அவனே கண்ணுடையவன்' என்பது முன்னோர் கொள்கை"

இவை பாரதி 'இனி' என்ற தலைப்பில் எழுதிய கட்டுரையில் முன்வைத்த சிந்தனைகள்.[3] இவை உபநிடத சாரம் என்பது தெளிவு. இவற்றுள் பின்னைய கூற்று ஈஸாவாஸ்ய உபநிடதத்தின்,

> "எல்லா உயிர்களையும் ஆத்மாவிலும் ஆத்மாவில் எல்லா உயிர்களையும் தரிசிக்கும் சமத்துவ நோக்கு அமைய வேண்டும்"

என்ற சுலோகத்தின் (6) கருத்தாகவே திகழ்கின்றமை நோக்கத் தக்கது.

தனிமனிதனுக்குரிய சமூகப் பணி தொடர்பாக கீதை புலப்படுத்திய கருத்துக்களை முழுமையாக உள்வாங்கிக் கொண்டவர்கள் இவர்கள்.

> "மனித வர்க்கத்திற்குச் செய்யும் சேவையின் மூலம் கடவுளை நான் காண முயன்று வருகிறேன்"[4]

என்ற காந்தியடிகள் கூற்றும்,

> "நமக்குத் தொழில் கவிதை நாட்டுக்குழைத்தல்
> இமைப்பொழுதும் சோராதிருத்தல்......"[5]
>
> சொல்லடி சிவசக்தி – எனைச்
> சுடர் மிகும் அறிவுடன் படைத்துவிட்டாய்
> வல்லமை தாராயோ – இந்த
> மாநிலம் பயனுற வாழ்வதற்கே[6]

ஆகிய பாரதியின் கவிக்குரல்களும் கீதையின் வழிவந்த கடமையுணர்வு தொடர்பான சிந்தனைத் தேறல்கள் என்பது உய்த்துணரத்தக்கது. இவ்வாறு இவர்கள் கொண்டிருந்த சமூகப் பணி நோக்கின் ஒரு கூறாகவே இவர்களது அரசியல் – சமூக நடவடிக்கைகள் அமைந்தன. இவ்வகையில் அவர்களது அரசியல் செயல்பாடுகளுக்கு சமய பாரம்பரியமே அடித்தளம் ஆக அமைந்தது. சமயம் என்பது தனிமனிதனின் ஆன்மா ஈடேற்றும் தொடர்பான சாதனம் மட்டுமல்ல அது சமூகத்தின் – அனைத்து உயிர் வர்க்கத்தின் – எல்லாவகை விடுதலைக்குமான ஒரு சாதனமுங்கூட என்பதை இவர்கள் தம் சொல்லாலும் செயலாலும் உணர்த்தினர்.

> "சமயம் கலவாத அரசியல் என்பது எனக்குத் கிடையாது. அரசியல் மதத்திற்குத் துணையாக இருக்கிறது. மதம் இல்லாத அரசியல் மரணக் குழி போன்றது. அத்தகைய அரசியல் ஆன்மாவையே அழித்துவிடும்".[7]

என்பது காந்தியடிகளின் கருத்து. பாரதியார் தேசபக்தியை ஒரு மதமாகவே கொண்டவர் என்பது இத் தொடர்பில் நமது சிந்தனைக்குரியது.

இங்கே மதம் என்பதை குறித்த ஒரு சமயப் பிரிவு சார்ந்த நிலை என நாம் கருதவேண்டியதிலலை. அனைத்து மதங்களுக்கும் உள்ளீடாகத் திகழும் ஆன்மீகம் எனப் பொருள் கொள்வதே பொருத்தமாகும். உள்ளத்தில் உண்மையொளியுடன் திகழ்ந்து பொதுநல நோக்கில் மக்கள் சக்தியைத் திரட்டி மேற்கொள்ளும் செயல்திறன் என்பதே மேற்படி மதம் சார்ந்த அரசியல் என நாம் தெளிந்து கொள்ளலாம். இவ்வாறான அரசியலுக்கு காந்தியடிகள் தேர்ந்தெடுத்த போராட்ட முறை தான் சத்தியாக்கிரகம் எனப் பெயர் பெற்றது.

> உண்மையும் அஞ்சாமையும் அன்பும் அருளும் கொண்ட ஒன்றைச் சத்தியாக்கிரகம் என காந்தியடிகள் அழைத்தார்.[8]

பாரதியார் தமது எழுத்திலும் பாட்டிலும் பேச்சிலும் வீரவுணர்வை ஊட்டியவர்; சமூக சிறுமைகளைக் கண்டு பொங்கியவர்.

இவ்வாறாக இந்துமதத்தின் தளத்தில் ஆழமாகக் காலூன்றி நின்று செயற்பட்ட இவ்விருவரும் அதில் காலத்துக் காலம் நிகழ்ந்த குறைபாடுகளையும் உணர்ந்தவர்களாவர். அவ்வகையில் அவர்கள் அதனை விமர்சித்தவர்கள்; ஏனைய மதங்களை உரியவாறு மதித்தவர்களுங்கூட.

> "ஹிந்துமதம், கங்கையைப் போல், உற்பத்தி ஸ்தானத்தில் பரிசுத்தமாகவும் மாசுபடுத்தப்படாமலும் இருந்திருக்கிறது. போகப்போக அதில் அசுத்தங்கள் படிந்துவிட்டன. கங்கையைப் போல் அதுவும் மொத்தத்தில் நன்மையக்கக் கூடியதே..... பழக்கவழக்கம் மதமல்ல. பழக்கவழக்கம் மாறலாம். ஆனால் மதம் மாறுதலின்றி ஸ்திரமாக இருப்பதாகும்."[9]

> "என்னுடைய சொந்த ஹிந்து மதத்தைப் போலவே வேறு ஒவ்வொரு மதமும் எனக்கு அருமையானது..... மதம் மாறுதல் என்ற சிந்தனையையே என்னால் அனுமதிக்க முடியாது. ஒரு ஹிந்து இன்னும் சிறந்த ஹிந்துவாகவும் ஒரு

முஸல்மான் இன்னும் சிறந்த முஸல்மானாகவும், ஒரு கிறிஸ்தவர் இன்னும் சிறந்த கிறிஸ்தவராகவும் உயர்வதற்குநாம் உதவி செய்யவேண்டும்... நம்முடைய மதத்தில் அதிக உண்மை இருப்பதகாவும், இன்னொருவர் மதத்தில் குறைவான உண்மை இருப்பதாகவும் கருதுகின்ற இரகசிய கர்வத்தை நம்மிடையேயிருந்து அடியோடு ஒழிக்க வேண்டும்.''[10]

இவை காந்தியடிகள் இந்துமதம் தொடர்பாகவும் ஏனைய மதங்கள் பற்றியும் கொண்டிருந்த எண்ணங்களுக்குச் சில சான்றுகள்.

சாத்திரங்கள் பல தேடினேன் – அங்கு
சங்கையில் லாதன சங்கையாம் – பழங்
கோத்திரங்கள் சொல்லும் மூடர்தம் – பொய்மைக்
கூடையி லுண்மை கிடைக்குமோ ?.....[11]

வேதங்கள் கோத்து வைத்தான் – அந்த
வேதங்கள் மனிதர் தம் மொழியிலில்லை.
வேதங்களென்று புவியோர் – சொல்லும்
வெறுங் கதைத் திரளில் அவ் வேதமில்லை.[12]

என்பனவாக இந்துமத மரபின் குறைபாடுகளாகத் தான் கண்டவற்றை விமர்சிக்கும் பாரதி, தனது புதிய ஆத்தி சூடியிலே பரம்பொருள் வாழ்த்தாக,

ஆத்திசூடி யிளம் பிறையணிந்து
மோனத்திருக்கு முழுவெண் மேனியான்,
கருநிறங் கொண்டுபாற் கடல்மிசைக் கிடப்போன்,
மகமது நபிக்கு மறையருள் புரிந்தோன்
ஏசுவின் தந்தை யெனப்பல மதத்தினர்
உருவாகத்தாலே யுணர்ந்து ணராது
பலவகையாகப் பரவிடும் பரம்பொருள்

என சைவம், வைணவம், இஸ்லாம், கிறிஸ்தவம் ஆகியவற்றின் இறைவர்களை ஒரே தளத்தில் – சமநிலையில் – வைத்துச் சிந்திப்பதையும் நாம் நோக்கலாம். மேலும், உலக மதங்களனைத்துக்கும் உட்பொதிந்த, கருத்து ஒன்றே என்பது பாரதியால் பின்வருமாறு உணர்த்தப்பட்டுள்ளது.

பூமியிலே கண்டமைந்து மதங்கள் கோடி
புத்தமதம் சமணமதம் பார்ஸி மார்க்கம்,
சாமியென யேசுபதம் போற்றும் மார்க்கம்,
சனாதனமாம் 'ஹிந்து' மதம், இஸ்லாம் யூதம்,
நாம முயர் சீனத்து 'தாவு' மார்க்கம்,
நல்ல கண் பூசி மத முதலாப் பார் மேல்
யாமறிந்த மதங்கள் பல வுளவா மன்றே;
யாவினுக்கு முட்புதைந்த கருத்திங் கொன்றே [13]

காந்தியடிகள், பாரதி ஆகிய இருவரிடமும் பொதுவாகக் காணப்

பட்ட மற்றொரு முக்கிய பண்பு அனைத்து உயிர்களையும் சமமாக மதித்தல் என்ற ஆன்மநேய நிலை ஆகும்.

> நமக்குள் குடியிருக்கும் தெய்வத்தைக் காண்பதற்குப் பல துறைகள் உண்டு. அவற்றில் அஹிம்சை ஒருதுறை. எல்லா உயிரும் பகவான் சொரூபமே என்பதை உணர வேண்டும். அதுவே அஹிம்சையாகும்.[14]

இது காந்தி சிந்தனை. பாரதியார் 'காக்கை குருவி எங்கள் ஜாதி' என்றவன்; காக்கைச் சிறகில் கண்ணனின் கரிய நிறங் கண்டவன். எல்லாவற்றையும் பரம் பொருளாகக் காணும் உபநிடத சிந்தனையின் தளத்திலான உணர்வுநிலை இது. இவ்வாறு எல்லாவற்றையும் நேசிக்கும் மனப்பக்குவத்தின் ஒரு கூறான மனிதநேயம் என்ற தளத்தில் நின்று காந்தி, பாரதி இருவரும் சமகால சாதி ஏற்றத்தாழ்வுகளைக் கண்டித்தவர்கள்.

> அழிக்க முடியாத களங்கம் ஒன்றை ஹிந்துமதம் இன்று தன்னகத்தே கொண்டிருக்கிறது. அநாதி காலந் தொட்டு அது நமக்கு வந்திருப்பதாக நான் நம்பியதில்லை. நாம் மிக மிகத் தாழ்ந்த நிலையில் இருந்த கால கட்டத்தில்தான் இந்தக் துக்கமான, கேவலமான, அடிமைத்தனமான தீண்டாமை உணர்வை நாம் கைக்கொண்டிருக்க வேண்டுமென்பது எனது கருத்து.[15]

இது காந்தியின் கருத்து.

> நாலு குலங்களமைத்தான் – அதை
> நாசமுறப் புரிந்தனர் மூடமனிதர்
> சீல மறிவு கருமம் – இவை
> சிறந்தவர் குலத்தினிற் சிறந்தவராம்
> மேலவர் கீழவ ரென்றே – வெறும்
> வேடத்திற் பிறப்பினில் விதிப்பனவாம்
> போலிச் சுவடியை யெல்லாம் – இன்று
> பொசுக்கி விட்டாலெவர்க்கும் நன்மையுண் டென்பான்.[16]

என்பது பாரதியின் கவிக்குரல்.

காந்தியடிகள் தாழ்த்தப் பட்டோரை ஹரிஜனர் (கடவுளின் மக்கள்) எனப் பெயரிட்டு அழைத்து அவர்களது விடிவிற்காக முழுமனதோடு செயற்பட்டார். தான் மீண்டும் பிறப்பெடுப்பதானால் தீண்டாதவனாகவே பிறக்க வேண்டும் என்றும் அவர்கள் அநுபவிக்கும் துன்பதுயரங்களைத் தானும் அனுபவித்துணர வேண்டும் என்றும் விரும்பியவர் அவர்.[17] பாரதியார் தாழ்த்தப்பட்டவராகிய கனகலிங்கம் என்பவருக்கு பூணூல் அணிவித்துப் 'பிரம்மோபதேசம்' செய்தவர்.

இவ்வாறாக காந்தியடிகளும் பாரதியாரும் சிந்தித்துச் செயற்பட்ட முறைமைகளில் கடந்த நூற்றாண்டிலே ராம்மோகனர், வள்ளலார், விவேகானந்தர் முதலியோர் பணிகளின் தொடர்ச்சியையும் வளர்ச்சியையும் நன்கு அவதானிக்க முடிகிறது. தேசவிடுதலையுணர்வானது ஒரு பேரியக்கமாகப் பொங்கிப் பிரவகித்த சூழலில், இந்திய சமுதாயத்தின் பல்வேறு தரப்பினரும் தத்தம் உள் முரண்பாடுகளை

மறந்து ஒன்றுபட்டு எழுச்சியுற்ற சூழலில் முனைப்புப் பெற்ற உணர்வு களை இவர்கள் சிறப்பாக வெளிப்படுத்தினர். ராம்மோகனர் விவேகா னந்தர் முதலியோர் இட்டிருந்த அடித்தளங்கள் இவர்களின் இத்தகு செயற்பாடுகளுக்கு வாய்ப்பான படிகளாக அமைந்தன என்பது உய்த் துணரத் தக்கது. காந்தியடிகள் பாரதியார் ஆகியோரின் சமகாலத்தில் அனைத்திந்தியாவிலும் வேறும் பல அறிஞர் பெருமக்கள் இவர்களைப் போல சிந்தித்தும் இவர்களுக்குத் துணைநின்று செயற்பட்டும் இவர்க ளது சிந்தனைகளோடு வாதம் நிகழ்த்தியும், புறம்பாகத் தனித்தியங்கியும் வந்துள்ளனர். அவர்களுட் சிலர் இந்து மதத்தை நவீன காலத் தேவைக் கேற்ப வளர்த்தெடுப்பதை நோக்காகக் கொண்டிருந்தது என்பது குறிப் பிடத்தக்கது. இவ்வகையில் அரவிந்தர் (1872–1950) ரவீந்திர நாத் தாகூர் (1861–1941) ஆகிய இருவர் பெயர்கள் இங்கு சுட்டத்தக்கன. அரவிந்தர் தம் பொது வாழ்வின் தொடக்கத்திலே தீவிர போராளியாகத் திகழ்ந்த வர்; பின்னாளில் இந்தியத் தத்துவத்துறையில் ஆழ்ந்து உபநிடதங்கள், கீதை முதலியவற்றைப் பற்றிய ஆய்விலே மூழ்கித் திளைத்தவர். மனித ஆளுமை வளர்த்தெடுக்கப்பட வேண்டும். மண்ணிலே விண் சமைக்கப் பட வேண்டும்; சத்திய யுகம் மலரவேண்டும்; மனிதன் அமரனாக வேண்டும் முதலியனவாக இவரது சிந்தனைகள் வெளிப்பட்டன.

> "இன்று மனிதன் கீழ் இயற்கையில், ஆசை ஆணவ மாயத் தில், மடமை இருளில் ஆழ்ந்து வருகிறான். அவன் மனதில் நிகழும் போராட்டத்தினின்று மேலே உயரவேண்டும். உடல் உயிர், மனம், புத்தி எல்லாம் ஆணவத்தைத் துறந்து, ஆசைவலைகளை நீத்து, மெய்ஞ்ஞான சக்தி வடிவான அன்னையைச் சரண்புகுந்தால் உய்வுண்டு என்பது அவரது நம்பிக்கை.[18]

பிரம்ம சமாஜத்தின் 2வது தலைவராகத் திகழ்ந்த மகரிஷி தேவேந் திர நாத தாகூரின் மகனான ரவீந்திரர் இந்திய மண்ணின் இலக்கியம் வரலாறு என்பவற்றில் மிகுந்த ஈடுபாடு கொண்டிருந்தவர். பொது வாழ்விலே தம்மை ஒரு இலக்கியவாதியாக வெளிப்படுத்தி அனைத்துல கப் புகழ் பெற்றவர்; 'சாந்திநிகேதன்' என்ற கலைக்கழகத்தை நிறுவிக் கல்விப் பணிபுரிந்தவர். இவரது சிந்தனைத்திறன் தொடர்பாக மகாகவி பாரதி தந்துள்ள ஒரு குறிப்பை இங்கு சுட்டுவது பொருந்தும்.

> விவேகானந்தர் ஆத்மாவின் பயிற்சியை மாத்திரம் காட்டி னார்; ரவீந்திரர் உலக வாழ்க்கையும் உண்மையான கவி தையும் ஆத்மஞானமும் ஒரேதளத்தில் நிற்பன என்பதை வெளி நாடுகளுக்குச் சொல்லும் பொருட்டாகப் பாரதமா தாவால் அனுப்பப் பட்டிருக்கிறார்.[19]

இக்குறிப்பிலே விவேகானந்தரைவிட விரிவான தளத்தில் ரவீந்தி ரர் சிந்தனை அமைந்துள்ளதென்பதைப் பாரதி ஒப்பியல் நோக்கில் வெளிப்படுத்தியுள்ளார். இவர்களும் இவர்கள் போன்ற பிறரும் முன் வைத்த முழுமையான சிந்தனைகள் தனிநிலையில் நோக்குதற்குரியன. இங்கு விரிவஞ்சி அவை தவிர்க்கப்படுகின்றன.

## 2. பாரதியின் சிந்தனை மாற்றமும் தமிழக தத்துவ விவாதச் சூழலும்

மேலே நோக்கப்பட்டவாறு இந்துமதத் தளத்தில் தேசிய, ஆன்ம நேய உணர்வுகள் வளர்ந்தும் விரிந்தும் சென்ற காலப் பகுதியில் பாரதியாரின் சிந்தனைப் போக்கில் காணப்பட்ட குறிப்பிடத்தக்க மாற்றம் தொடர்பாகவும் சமகாலத் தமிழகத்தின் தத்துவ விவாத சூழல் தொடர்பாகவும் சில குறிப்புகளை இங்கு சுருக்கமாகத் தருவது அவசியமாகிறது.

பாரதியாரின் தத்துவத்தளம் தொடர்பாக ஆய்வாளர் மத்தியில் கருத்து முரண்பாடுகள் நிலவுகின்றன. அவரை அத்வைத வேதாந்தியாகக் காணும் மரபும் அதற்கு மாறாக, அவ்வரையறையினின்று வேறுபடுத்தி நோக்கும் ஆய்வுப் பார்வைகளும் இன்று உள. இத்தகு பார்வையினர்பலரும் முன்வைக்கும்முடிபுகளை முழுமையாகநோக்கித் தெளிந்து கொள்வதற்கு இந்நூலமைப்பில் வாய்ப்பில்லை. அவை முழுமையான தனி ஆய்வுநூலுக்குரிய பொருட்பரப்புடையன. எனவே இங்கு அம் முயற்சியை விடுத்து பாரதியாரின் சிந்தனை யோட்டத்தில் புலப்படும் சில முக்கிய கூறுகளை அவர் காலூன்றி நிற்கும் இந்தியச் சிந்தனைப் பாரம்பரியத்தின் வழிநின்று இனங்காணும் முயற்சியே எம்மால் மேற்கொள்ளப்படுகின்றது.

இவ்வாறு நோக்கும்போது பாரதியின் சிந்தனையோட்டத்தை இருவேறு தளங்கள் கொண்டதாக இனங்காண முடிகின்றது. ஒன்று, சங்கரது அத்வைதத்தை முழுநிலையில் ஒப்புக்கொண்டு உணர்வுகளை வெளிப்படுத்தும் நிலை; மற்றது அத்வைதத்தின் முக்கிய அடிப்படைக் கூறுகளிலிருந்து விடுபட்டு - குறிப்பாக மாயை தொடர்பான சிந்தனைகளிலிருந்து விடுபட்டு - உலக இருப்பையும் உயிர்களின் அநுபவத்தையும் உண்மையாக ஒப்புக் கொண்டு சிந்தித்துச் செயற்படும் நிலை. இந்நிலையிலே தெய்வநம்பிக்கை, உலகியல் தேவைகள், அநுபவங்கள் என்பன ஒன்றோடொன்று முரண்படா வகையிலான தத்துவத் தளத்தை நோக்கிப் பாரதியின் சிந்தனை விரிவும் வளர்ச்சியும் எய்துகிறது எனலாம்.

ஒப்பற்ற பரம்பொருளாகிய பிரம்மமே பல்வேறு உயிர்களாகவும் உலகப் பொருட்களாகவும் திகழ்கிறது என்பது சங்கரர் இராமாநுசர் இருவருக்குமே பொதுவான அடிப்படை என்பதும் இது உபநிடதசாரம் என்பதும் தெளிவு. அவ்வாறு உலகப் பொருட்களாகவும் உயிர்களாகவும் திகழும் நிலை ஒரு காட்சி மட்டுமேயன்றி உண்மையல்ல என்பது சங்கரர் நிலை என்றும், அவ்வாறு திகழ்வது உண்மையே என்று இராமாநுசர் கருதுகிறாரென்றும் முன்னரே நோக்கியுள்ளோம். மேலே பாரதி கூற்றாக 'இனி' என்ற கட்டுரையிலிருந்து எடுத்துக் காட்டப்பட்ட,

> "அண்ட பகிரண்டங்கள் எல்லாவற்றையும் உள்ளே நின்று ஆட்டுவிக்கும் பரஞ்சுடரே நம்மைச் சூழும் அநந்த கோடி ஜீவராசிகளாக நின்று சலிக்கிறது"[20]

என்ற குறிப்பும்

யாது மாகி நின்றாய் காளீ
எங்கும் நீ நிறைந்தாய்
தீது நன்மை யெல்லாம் – நின்றன்
செயல்களன்றியில்லை.[21]

என்ற பாடலடிகளும் மேற்சுட்டிய பொதுவான – உபநிடத சாரமான – அவரது சிந்தனைத் தளத்தை உறுதி செய்வன. எல்லாவற்றையும் பிரம்மத்தின் – காளியின் – வடிவமாகக் காணும் இந்த நிலைப்பாட்டிலே சங்கரர், இராமாநுசர் இருவருக்கும் பொதுவான ஒரு பார்வையே பாரதியிடம் புலப்படுகிறது. (இராமானுசர் மகாவிஷ்ணு மூர்த்தியின் வடிவமாகவே அனைத்தையும் தரிசிப்பவர் என்பது இங்கு நினைவிற் கொள்ளத் தக்கது) இவ்வாறு பொதுத்தளத்தில் நிற்கும் பாரதி சில கவிதைகளிலே சங்கரரின் அத்வைத சார்பான தனது நிலையைப் புலப்படுத்தியுள்ளான். குறிப்பாக 'மாயை யைப் பழித்தல்', 'சுய சரிதை'யில் இடம் பெறும் 'கனவு' ஆகிய பாடற்பகுதிகளில் இதனைத் தெளிவாக அவதானிக்கலாம்.

சாகத் துணியிற் சமுத்திர மெம்மட்டு
மாயையே – இந்தத்
தேகம் பொய் யென்றுணர் தீரரை யென் செய்வாய்
மாயையே.
இருமை யழிந்த பின் எங்கிருப்பாய்ற்ப
மாயையே – தெளிந்
தொருமை கண்டார்முன்ன மோடாது நிற்பையோ
மாயையே.[22]

வாழ்வு முற்றுங் கனவெனக் கூறிய
மறைவலோர்த முரை பிழை யன்று காண்
.... ..... ..... ......
மாயை பொய்யெனல் முற்றிலுங் கண்டனன்
மற்றுமிந்தப் பிரமத் தியல் பினை
ஆய நல்லருள் பெற்றிலன் .....
.... ..... ......
உலகெலாமொர் பெருங்கன வஃதுளே
உண்டுறங்கி யிடர் செய்து செத்திடும்
கலக மானிடப் பூச்சிகள் வாழ்க்கையோர்
கனவினுங்கனவாகு மிதனிடை... .....[23]

இப்பாடற் பகுதிகளிலே தேகம் பொய்யென்றுணர்தல், இருமை அழிந்து ஒருமைகாணல், வாழ்வையும் உலகையும் கனவாகக் கருதுதல் முதலிய சிந்தனைகள் சங்கரது அத்வைத சார்பானவை என்பதற்கு விளக்கம் வேண்டியதில்லை. ஒரே பொருளான பிரம்மம் பல்வேறு உயிர்களாகவும் உலகப் பொருட்களாகவும் (உண்மையற்ற) காட்சி தருவதற்குக் காரணம் 'மாயை' என்பது அத்வைத மரபின் அடிப்படைகளி லொன்றாகும். இதனால் அத்தத்துவம் மாயாவாதம் எனப் பெயர்

பெற்றமையையும் நோக்கியுள்ளோம். 'மாயை' என்றால் என்ன என்பதனைச் சராசரி அறிவினர் புரிந்து கொள்ளத்தக்கதான விளக்கத்தை அத்வைத மரபினர் தரவில்லை. அநிர்வசனீயம், அவாச்சியம் ஆகிய தொடர்கள் மூலம், 'மாயை சொற்களால் விளக்க முடியாத ஒன்று' என்ற கருத்தையே அம்மரபினர் முன்வைத்துள்ளனர். இதனால் மாயை என்பது பொய்த் தோற்றம் என்ற கருத்து நிலையே வழக்கத்தில் நிலைத்து விட்டது. பாரதியின் 'மாயை பொய்யெனல் முற்றிலுங் கண்டனன்' என்ற கூற்றிலும் அந்தக் கருத்து நிலையே வெளிப்பட்டு நிற்பதை உய்த்துணர முடிகின்றது.

இவ்வாறாக அத்வைதத் தளத்தில் நின்று உலகத்தையும் வாழ்க்கையையும் பொய்யாகவும் கனவாகவும் கண்ட பாரதி பிறிதொரு சந்தர்ப்பத்திலே தனது அப்பார்வை தொடர்பாக ஐயம் கொள்கிறான். இதனைப் 'பொய்யோ மெய்யோ?' என்ற கவிதைப் பகுதியில் அவதானிக்கலாம்.

நிற்பதுவே, நடப்பதுவே, பறப்பதுவே
    நீங்களெல்லாம்
சொற்பனந்தானோ? – பல
    தோற்ற மயக்கங்களோ?
கற்பதுவே கேட்பதுவே கருதுவதே
    நீங்களெல்லாம்
அற்ப மாயைகளோ? – உம்முள்
    ஆழ்ந்த பொருளில்லையோ.
.... ..... .....
கால மென்றே யொரு நினைவுங்
    காட்சியென்றே பல நினைவும்
கோலமும் பொய்களோ? – அங்கு
    குணங்களும் பொய்களோ?
சோலையிலே மரங்களெல்லாம்
    தோன்றிய தோர் விதையிலென்றால்
சோலை பொய்யாமோ? இதைச்
    சொல் லொடு சேர்ப்பாரோ?

இவ்வாறு ஐய வினா எழுப்பும் அவர் இப்பாடற் பகுதியில் இறுதியிலே,

காண்ப தெல்லா மறையு மென்றால்
    மறைந்த தெல்லா காண்ப மன்றோ
வீண்படும் பொய்யிலே நித்தம்
    விதி தொடர்ந்திடுமோ
காண்பதுவே யுண்மைகண்டாய்
    காண்பதல்லா துறுதியில்லை
காண்பது சக்தியாம் – இந்தக்
    காட்சி நித்தியமாம்.[24]

என உலக இருப்பை – காட்சிப் பொருட்களை – உண்மை என்று கூறும் நிலைக்கு வந்துவிடுகிறார். காண்பதல்லால் உறுதியில்லை என்ற அடி

யிலே உலகாயத சிந்தனைச் சார்பையும் உணரமுடிகிறது.

மற்றொரு சந்தர்ப்பத்திலே, 'பதஞ்சலி யோக சூத்திர' உரையிலே மாயை என்பதற்கு விளக்கம் தரும் பொழுது,

> "மாயை யாவது யாதெனில்,
> சர்வ மங்களமாகிய ஜகத்தில் ஜீவன் தன் கற்பனா
> சக்தியால் ஏற்படுத்திக் கொள்ளும் தீமை.
> இது பூர்வத்தில் சங்கராச்சார்யார் சொன்ன லட்சணத்துக்குப் பேதப்பட்டது. மாயை தவிர ஜகத்தேயில்லை என்று சங்கராச்சாரியார் சொன்னார். சர்வ மங்களமான ஜகத்தில் ஜீவன் கற்பனையால் செய்து கொள்ளும் தீமையே மாயையென்று நாம் சொல்லுகிறோம்"[25]

என வெளிப்படையாகவே சங்கரரின் கருத்தினின்று தாம் மாறுபடுவதைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். 'சர்வமங்களமாகிய ஜகத்' என்பதன் மூலம் உலக இருப்பை ஒப்புக் கொண்ட நிலையைப் பாரதி உணர்த்துகிறார். அதன் மூலம் சங்கரரிலிருந்து வேறுபடுகிறார். மாயை என்பது ஜீவனின் கற்பனை என அத்வைதம் கூறியதாகத் தெரியவில்லை. எனவே பாரதி இவ்வகையிற் புதிய கருத்தை முன்வைக்கிறார் எனக் கருத இடமுண்டு.

இன்னொரு சந்தர்ப்பத்திலே அவர் மாயை என்பது பொய்யல்ல என்ற கருத்தை முன்வைக்கிறார்.

> "புத்தம மதம் இழைத்த பெருந்தீங்கு யாதெனிலோ, இடைக்காலத்து மாயா வாதத்தை நம்முன்னே எழுப்பிவிட்டது. உபநிஷத்துக்களிலும் வேதத்திலும் 'மாயா' என்ற சொல் பராசக்தியைக் குறிப்பது. இடைக்காலத்தில் மாயை பொய்யென்றதொரு வாதம் உண்டாயிற்று. இதனால் ஜகத் பொய், தேவர்கள் பொய், சூரிய நக்ஷராதிகள் பொய், பஞ்சபூதம் பொய், பஞ்சேந்திரியம் பொய், சைதந்யம் மாத்திரம் மெய். ஆதலால் இந்த உலகத்துக் கடமைகளெல்லாம் எறிந்துவிடத்தக்கன. இந்த இன்பங்களெல்லாம் துறந்துவிடத்தக்கன, என்றொரு வாதம் எழுந்தது...... மாயை பொய்யில்லை. பொய் தோன்றாது. பின் மாறுகின்றதேயெனின் மாறுதல் மாயையின் இயற்கை. மாயை பொய்யில்லை. அது கடவுளின் திருமேனி.[26]

இவற்றை நோக்கும்போது பாரதியார் வெவ்வேறு சந்தர்ப்பங்களில் வெவ்வேறு சிந்தனைகளை வெளியிட்டிருப்பது தெளிவாகின்றது. குறிப்பாக சங்கரரின் அத்வைத சார்பான தளத்திலும் அதற்கு அப்பாலான தளங்களிலும் நின்றிருந்தமை புலனாகிறது. பாரதியாரின் ஆக்கங்கள் அனைத்தும் உருவான – வெளிவந்த – காலவரன்முறை இற்றை வரை முழுநிலையில் தெளிவுப்படுத்தப்படாத காரணத்தால் மேற்படி சிந்தனைகளைக் காலவரன்முறையை ஒட்டி வகைப்படுத்துவது சாத்தியமற்றதாகிறது. எனினும், 'சுயசரிதை' எழுதப்பட்ட காலம் 1910 எனத் தெரிவதால்[27] அவரது அத்வைத சார்பான சிந்தனை அக்காலப் பகுதி சார்ந்தது என ஊகிக்க முடிகிறது. 'பொய்யோ, மெய்யோ?', 'பதஞ்சலி யோக சூத்திர உரை', 'பகவத் கீதை தமிழாக்கம்' என்பன மேற்படி

காலப் பகுதிக்குப் பிற்பட்டனவாகவே பொதுவாகக் கருதப்படுகின்றன. எனவே பாரதியார் முதலில் அத்வைதத் தளத்தில் நின்று, பின்னாளில் அதிலிருந்து விலகிச் சிந்திக்க முயன்றார் எனக் கருத இடமுண்டாகிறது. இக்கருத்து மேலும் விரிவாக ஆராய்ந்து நிறுவப்பட வேண்டிய ஒன்றாகும்.

பாரதியின் மேற்படி சிந்தனைப் போக்கில் நாம் கவனத்திற் கொள்ள வேண்டிய அம்சம் அவர் கடவுளுண்மை, உயிர்களின் உண்மை, உலக இருப்பு ஆகியவற்றை ஒப்புக் கொள்ளும் நிலையாகும். மேலே நோக்கப்பட்ட பொய்யோ மெய்யோ? என்ற பாடலின்

காண்பதுவே யுண்மைகண்டாய்
காண்பதல்லா லுறுதியில்லை

என வரும் அடிகளைக் கருத்திற் கொண்டு பாரதியை உலகாயுதச் சார்பினராகக் காணவும் வாய்ப்புண்டு. ஆனால் பாரதி படைப்புக்களை ஒட்டு மொத்தமாக நோக்கும் பொழுது அவற்றில் விரவிக் காணப்படும் தெய்வ நம்பிக்கை அத்தகு பார்வைக்குத் தடையாகும். மேலும் மேற்படி 'பொய்யோ மெய்யோ?' கவிதைக்குப் பாரதி தந்துள்ள முன்னுரை அவர் அதனை உலகாயதச் சார்பில் நின்று வெளிப்படுத்தவில்லை என்பதைத் தெளிவுப்படுத்தும். அதில்,

> எல்லா சாஸ்திரங்களும், ஏறக்குறைய உண்மைதான். ஆனால் எல்லாருக்கும், எப்போதும், ஒரே சாஸ்திரம் ஒத்துவராது..... 'இந்த உலகமே பொய்' என்று நமது தேசத்தில் ஒரு சாஸ்திரம் வழங்கி வருகிறது. ஸந்யாஸிகள் இதை ஓயாமல் சொல்லிக் கொண்டிருக்கட்டும். அதைப் பற்றி இந்த நிமிஷம் எனக்கு வருத்தமில்லை. குடும்பத்திலிருப்போர்க்கு அந்த வார்த்தை பொருந்துமா? நடு வீட்டில் உச்சரிக்கலாமா? அவச் சொல்லன்றோ? நமக்குத் தந்தை வைத்துவிட்டுப் போன வீடும்,\ வயலும் பொய்யா? தங்கச் சிலை போலே நிற்கிறாள் மனைவி. நமது துயரத்துக்கெல்லாம் கண்ணீர் விட்டுக் கரைந்தாள். நமது மகிழ்ச்சியின் போதெல்லாம் உடல் பூரித்தாள். நமது குழந்தைகளை வளர்த்தாள். அவள் பொய்யா? குழந்தைகளும் பொய் தானா?..........
>
> வீடு கட்டிக் குடித்தனம் பண்ணுவோருக்கு மேற்படி சாஸ்திரம் பயன்படாது. நமக்கு இவ்வுலகத்தில் வேண்டியது நீண்ட வயது, நோயில்லாமை, அறிவு, செல்வம் என்ற நான்கும். இவற்றைத் தரும்படி நம் குல தெய்வங்களை மன்றாடிக் கேட்க வேண்டும். எல்லாத் தெய்வங்களும் ஒன்றே. அறம், பொருள், இன்பம் என்ற மூன்றிலும் தெய்வ ஒளி காண வேண்டும். தெய்வத்தின் ஒளி கண்டால் நான்காம் நிலையாகிய வீடு தானே கிடைக்கும்."[28]

என வரும் குறிப்பு தெய்வ நம்பிக்கை, உலகியல் வாழ்வின் தேவைகள், அநுபவங்கள், அற-ஒழுக்க நியதிகள் என்பன ஒன்றுக்கொன்று முரண்படா வகையில் இயங்குவதற்கான ஒரு தளத்தை அவர் அவாவி நிற்பதை உணர்த்துவதாகும்.

அத்வைத மரபு சார்ந்து நின்ற பாரதி இவ்வாறு உலக இருப்பையும் அதன் அநுபவங்களையும் உண்மை என ஒப்புக் கொண்டமைக்குப் பல்வேறு காரணிகளை நாம் சிந்திக்க இடமுண்டு. முக்கியமாக தேசத்தைத் தெய்வமாகக் கருதி வழிபட்டு நின்ற பாரதி அதனைப் பொய் என்று எவ்வாறு கருதியிருக்க முடியும்? என்பது ஒரு வினா. எனவே விடுதலைப் போராட்ட சூழல் அவரை காலகதியில், உலக இருப்பை ஒப்புக் கொள்பவராக்கியது என்பது இதன் உட் பொதிந்த விடையாகும். அன்றியும் சமகால அனைத்துலக அரசியல்-சமூக உணர்வுகளை உள்வாங்கி விரிவு பெற்றுவந்த அவரது உள்ளம் 'உலகம் மாயை' என்ற உணர்வுத்தளத்தில் நீண்டகாலம் நின்றிருக்க முடியாது என்பதும் தெளிவாகும்.

மேற்படிநிலைக்கு அத்வைத தளத்தில் நின்று விடை காண முயலும் அறிஞர்கள் பாரதியிடம் காணப்படும் சிந்தனை மாற்றம் உண்மையில் அத்வைதத்துக்குப் புறம்பானதொன்றல்ல என வாதிக்கவும் இடம் உளது. அதாவது, அத்வைதத்திலே 'பாரமார்த்திகம்' என்ற உயர் ஞான நிலையில் தான் 'பிரம்மம் ஒன்றே உண்மை; உலகம் மாயை' என்ற கருத்து உள்ளது. 'வ்யவகாரிகம்' என்ற அத்வைதப் படியில் நின்று நோக்குவோர்க்கு உலகம் பொய் என்று கருத வேண்டிய நிலை இல்லை என்பது அவர்கள் கூறக் கூடிய விளக்கம்.[29]

ஆனால் பாரதியே தான் சங்கரர் கருத்தினின்று மாறுபடுவதாகச் சுட்டியுள்ளமை (மேலே நோக்கப்பட்ட பதஞ்சலி யோக சூத்திர உரையில்) அவரின் சிந்தனை மாற்றப் போக்கை அரண் செய்வதாக உளது என்பதும் இங்குச் சுட்டிக்காட்டத்தக்கது.

பாரதி உலக இருப்பை ஒப்புக் கொண்டமைக்கு அவர் உபநிடதங்களுக்கு முற்பட்டவையான வேதசங்கிதைகளில் கொண்டிருந்த ஈடுபாடு ஒரு காரணமாகலாம் என ஆய்வாளர் ந.இரவீந்திரன் கருதுகிறார். அவரது பார்வை வருமாறு:

> ....பாரதி பின்னே சென்று, அத்வைத வேதாந்தத்துக்கும் இன்னும் பின்னே சென்று விவேகானந்தர் கண்ட வேதாந்தத்தைக் கடந்து 'பச்சை வேதத்துக்கும்' சென்றார். அங்கிருந்து இயற்கை வழிபாட்டுக் கோட்பாட்டைப் பெற்றார். பொருள்களின் இருப்பை நிலைநிறுத்தினார். பொருள்கள் தமக்குள்ளேயுள்ள 'சக்தியின் செயற்பாட்டால் இயங்குவதாகக் காட்டினார்.[30]

இவ்வாறான ஒரு சிந்தனைக்கு இடமுண்டெனினும் வேறு சில முக்கிய காரணிகளையும் இங்குத் தொடர்புபடுத்தி நோக்கவும் வேண்டியுளது. குறிப்பாக இந்துதத்துவ மரபிலே மேலே நோக்கிய அத்வைதம் தவிர ஏனைய தத்துவங்கள் உலக இருப்பை மறுப்பனவல்ல என்பது நமது கவனத்துக்குரியதாகும். விசிட்டாத்வைத தத்துவம் உலக இருப்பை மறுப்பதல்ல. அதனையும் உயிர்களையும் மகாவிஷ்ணுமூர்த்தியின் உடலாகக் கருதுவது என்பதை முன்னரே நோக்கியுள்ளோம். சைவ சித்தாந்தம், துவைதம் என்பன உலகம், உயிர் என்பன நிலையான உள்பொருள்களாகக் கருதுவன என்பதும் முன்னரே சுட்டப்பட்டது. குறிப்பாகச் சைவ சித்தாந்தத்திலே, ஆன்மாக்கள் வினைப்பயனைத்

துய்ப்பதற்கான ஒரு பயில்களமாக இறைவனால் மாயை என்ற மூலப் பொருளின்று படைத்தளிக்கப்பட்டதாகவே உலகு சுட்டப்பட்டுள்ளது. இவ்விடத்தில் சைவ சித்தாந்த மரபில் மாயை என்பதற்கும் அத்வைத மரபு சார் 'மாயை'க்கும் இடையிலான வேறுபாட்டைக் கவனத்திற் கொள்வது அவசியமாகிறது. அறிஞர் கி. லக்ஷுமணன் அவர்களின்,

> "வேதாந்திகளுக்கு (அத்வைத மரபினர்க்கு) மாயை உளதோ இலதோ என விவரிக்க முடியாத ஒரு அநிர் வசனீயப் பொருள். ஆனால் சைவ சித்தாந்திகளுக்கு, மாயை உளது என அறுதியிட்டுக் கூறக்கூடிய ஒரு உள் பொருள்.[31]

என்ற விளக்கம் மேற்படி வேறுபாட்டைத் தெளிவுப்படுத்தும்.

இவற்றை நோக்கும்போது பாரதியார் உலக இருப்பு உயிர்களின் உண்மை என்பவற்றை ஒப்புக் கொள்பவராகச் சிந்தனை மாற்றம் எய்தியமைக்கும் மாயை பொய் என்பதை மறுத்தமைக்குமான அடிப்ப டைகள் அவரது தமிழகத்தின் தத்துவ பாரம்பரியத்திலிருந்தும் அவருக் குக் கிடைத்திருக்கலாம் என ஊகிக்க இடமுண்டாகும்.

பாரதியாரின் மேற்படி சிந்தனைக்களுக்கான காலச்சூழலோ டொட்டிய காரணி என்ற வகையில் தமிழ்நாட்டின் தத்துவ சிந்தனை யில் கடந்த இருநூற்றாண்டுகளில் நிகழ்ந்து வந்த வளர்ச்சி, மாற்றம் என்னும் வகைகளிலான ஒரு வரலாற்றுக் குறிப்பை இங்கு சுருக்கமாகத் தருவது அவசியமாகிறது.

18ஆம் நூற்றாண்டினராகக் கருதப்படும் சிவஞானமுனிவர் தமது 'சிவஞான போத மாபாடிய'த்திலே காலம், இடம், பொருள் என்பன தொடர்பாக சில புதிய விளக்கங்களை முன்வைத்தார் என்பது ஆய்வா ளர்களால் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது.[32] இதன் பின்னர் கடந்த நூற்றாண்டின் பிற்கூற்றிலே தமிழகத்தில் நிலவிய தத்துவ விவாதச் சூழல் பொருள் பற்றிய கருத்தமைப்பிலே புதிய பரிணாமங்களை ஏற்படுத்தி யது. பிரம்ம சமாஜம், சைவ சித்தாந்தம், அத்வைதம், உலகாயதம் ஆகிய பல்வேறு தளத்தினரும் தத்தம் நிலைப்பாடுகளை இதழ்கள் வாயிலாக வெளிப்படுத்தித் தத்துவ ஆய்வில் முனைப்புற்று நின்ற காலம் அது. அத்வைத வேதாந்திகளும் சைவ சித்தாந்திகளும் நேருக்கு நேர் விவாதம் புரியும் சூழலும் நிலவியது. தமிழகத்தவர்களான சூளை. சோமசுந்தர நாயகர், நீலலோசனி சதாசிவம் பிள்ளை முதலியவர்களும் ஈழத்தவர்க ளான (ஸ்ரீலஸ்ரீ ஆறுமுக நாவலரின் மாணவ மரபில் வந்த) காசிவாசி செந்திநாதையர், மேலைப்புலோலி நா.கதிரைவேற்பிள்ளை, கொக்கு வில் ச.சபாரத்தின முதலியார் முதலியவர்களும் சைவ சித்தாந்தத் தளத்தில் நின்று செயல்பட்டனர். இவர்களுள் கதிரைவேற்பிள்ளையவர் களின் அத்வைத கண்டனத்திறனும் சைவ சித்தாந்த வாதத் திறனும் 'மாயாவாததும்சகோளரி', 'அத்துவித சித்தாந்த மகோத்தாரணர்' ஆகிய விருதுகளை அவருக்கு தமிழகத்தில் ஈட்டிக் கொடுத்தன.

இவ்வாறான தத்துவப் போராட்ட முனைப்புச் சூழலிலே, ஆங்கி லேயரின் நேர்காட்சி வாதம் என்ற தத்துவ நோக்கு தமிழகத்தில் அறிமுகமாகிச் செல்வாக்குப் பெறத் தொடங்கியது. இதன் ஒரு கூறான

பயன்வழிக் கொள்கை (பிரயோசன நோக்கு) சைவ சித்தாந்திகள் சிந்தனையில் செல்வாக்குச் செலுத்தியது. குறிப்பாக ச.சபாரத்தின முதலியார் எழுதிய ஈச்சுரநிச்சயம் (1894), பிரபஞ்சவிசாரம் (1896) ஆகிய நூல்களிலே இந்தக் கொள்கையின் செல்வாக்கைச் சிறப்பாக நோக்க முடிகின்றது.

> பொருள்கள் பயன்தருகின்றன. ஆதலால் அது உண்மை. ஒரு பொருள் பயன்தரவில்லையெனில் அப்பொருள் உண் மையன்று. மேலும் கடவுளும் உலகமும் அதன் பொருள்க ளும் மனிதனுக்குப் பயன்படவே உள்ளன.

என்பது சபாரத்தினமுதலியாரின் கூற்று.[33]

மேலே நோக்கியவாறு மாயாவாத கண்டனமும் உலக இருப்பு பற்றிய சிந்தனையும் பொருள்களின் பயன்பாடு பற்றிய நேர்காட்சி வாதச் சிந்தனைகளும் வலுப்பெற்றிருந்த ஒரு காலகட்டத்தை அடுத்து வாழ்ந்தவர் பாரதியார் என்பதைத் தொடர்புப்படுத்திச் சிந்தித்தால் அவர் 'மாயை பொய்' என்பதை மறுத்தமைக்கான பின்னணியை நாம் தெரிந்து கொள்ளலாம். குறிப்பாக மேற்சுட்டிய நேர்காட்சி வாத பயன் வழிக் கொள்கை பாரதியின் பொய்யோ மெய்யோ ? என்ற கவிதையின் தொனிப்பொருளோடு தொடர்புடையதாகத் திகழ்வதையும் உய்த்துண ரலாம்.

பாரதியாரின் சிந்தனை மாற்றத்துக்கான காரணத்தைத் தமிழகத் தின் சைவ சித்தாந்தப் பகைப்புலத்திலோ, அன்றேல் 19ஆம் நூற்றாண் டிறுதியின் தத்துவ விவாத சூழலிலோ தொடர்புபடுத்தி நோக்குவதை விட அரவிந்தருடன் அவர் கொண்டிருந்த தொடர்பில் கண்டறிய முற்பட வேண்டும் என அறிஞர் பெ.சு.மணி அவர்கள் கருதுகிறார். குறிப்பாக, சங்கரரின் 'அத்வைத மாயை'க் கோட்பாட்டை அரவிந்தரும் ஏற்கவில்லை எனவும், பாரதியாரின் சிந்தனையில் அரவிந்தரின் கருத் துக்கள் செல்வாக்குச் செலுத்தியிருக்கலாம் எனவும் அவர் ஊகிக்கி றார்.[34]

இவை மேலும் விரிவான ஆய்வை எதிர்நோக்கி நிற்கின்றன.

மேற்கண்டவாறான சிந்தனைப் போக்குகளும் தத்துவ விவாத சூழலும் நிலவி வந்த காலத்தில் இந்தியச் சிந்தனை மரபில் இந்துமதம் தன்னைத் தானே 'சுயவிமர்சனம்' செய்து கொள்ள வற்புறுத்தும் வகை யிலான சிந்தனைகளும் முனைப்புற்றன. அவற்றையும் அவற்றின் விளைவுகளையும் அடுத்து நோக்கலாம்.

## 3. சுயவிமர்சனச் சூழல்

மேற்சுட்டியவாறான சுயவிமர்சனத்துக்கான சூழல் மூன்று முக் கிய தளங்களில் கால் கொண்டதாகும்.

அ. அடக்கியொடுக்கப்பட்ட மக்களின் விழிப்புணர்வு.
ஆ. திராவிட-தமிழின-உணர்வு.
இ. மார்க்சியம்.

சாதியமைப்பின் விளைவாகப் பல நூற்றாண்டுகளுக்கு மேலாகப் பல்வேறு கொடுந்துயரங்களை அநுபவித்து வந்த தாழ்த்தப்பட்ட சமூக

மக்களின் எழுச்சியாக வெளிப்பட்டது மேற்சுட்டிய முதலாவது நிலை. கடந்த நூற்றாண்டிலே ஆங்கிலேயராட்சியில் கிடைக்கப்பெற்ற கல்வி வாய்ப்புக்கள் மேற்படி மக்களுக்கு அவர்களது உண்மை நிலையை உணர வகை செய்தன. பலநூறு ஆண்டுகளாகத் தம்மீது சுமத்தப்பட்டிருந்த பாரத்தை அவர்கள் தூக்கியெறியத் துடித்தெழுந்தனர். அடக்குமுறையின் வடிவங்களாகக் காணப்பட்ட சமயசம்பிரதாயங்களை மறுத்தனர்; வெறுத்தொதுக்கினர். இந்த வெறுப்புணர்வு அவர்களை இந்துமத தத்துவ அடிப்படைகளை விமர்சித்து மறுக்கும் நிலைக்கு இட்டுச் சென்றது.

இவ்வாறான எழுச்சி கடந்த நூற்றாண்டிலே ராம் மோகனர், விவேகானந்தர் முதலியோர் சமூக சீர்திருத்தம் நாடி நின்ற காலப் பகுதிகளிலேயே உருவாகிவிட்டது. மேற்படி இருவரும் உயர்சாதித் தளங்களில் நின்று, தாழ்த்தப்பட்டோர் மீதான ஒடுக்குமுறைகள் மனித நேயத்துக்கும் அறிவுக்கும் பொருந்தாதவை எனச் சிந்தித்தவர்கள். இந்து தத்துவ அடிப்படைகளில் இத்தகு கொடுமைகட்கு இடமில்லை என உணர்ந்தவர்கள். அறிவு வளர்ச்சியாலும் உயர்சாதி சார்ந்தோரின் பரிவுணர்களாலும் மனவிரிவாலும் இவை தவிர்க்கப்பட முடியும் என எதிர்பார்த்தவர்கள். இவர்களுக்குப் பின், சாதி ஏற்றத் தாழ்வொழிப்பில் தீவிர கவனம் செலுத்திய காந்தியடிகளும் உயர்சாதித் தளத்தில் நின்று மேற்படி எதிர்பார்ப்புகளுடன் செயற்பட்டவராவர். ஆனால் நாம் மேலே நோக்கிய எழுச்சியானது சாதிக் கொடுமைகளால் நேரடியாகப் பாதிக்கப்பட்டு வந்த – பாரம் சுமந்து நின்ற – மக்களின் தாங்கொணாத் துயரின் குமுறலாகும். அது அவர்களின் தன்மானப் பிரச்சினையுங்கூட. சமத்துவம் என்பது உயர்சாதியினர் தம்மீது அநுதாபங்கொண்டு கீழிறங்கி வந்து வழங்கும் சலுகை அல்ல; அது தமது பிறப்புரிமை எனக் கருதியவர்கள்.

இவ்வாறான விழிப்புணர்வுக்கு முன்னோடியாகத் திகழ்ந்தவர்களில் முக்கியமானவர்கள் ஜோதிராவ் புலே (1827–1890), பாபா சாஹேப் பி.ஆர்.அம்பேத்கார் (1891–1956) ஆகியோராவர். இருவரும் (இன்றைய) மகாராட்டிர மாநிலத்தைச் சார்ந்தவர்கள். மாலி என்ற தாழ்த்தப்பட்ட வகுப்பிற் பிறந்தவரான புலே அவர்கள் தாமஸ் பெயின் என்ற மேனாட்டறிஞரின் 'மனிதனின் உரிமைகள்' என்ற நூலின் மூலம் சுதந்திரம், சமத்துவம், சகோதரத்துவம் என்பவற்றைப் பற்றிய உணர்வுகள் கைவரப் பெற்றவர். இவர் தாழ்த்தப்பட்டோரின் விடுதலைக்காக சமூகப்பணிகள் பல ஆற்றினார். பிராமணர்களையும் அவர்களது சடங்காசாரங்களையும் கடிந்தொதுக்கினார். வேதங்கள், இதிகாசங்கள், புராணங்கள், தர்மசாத்திரங்கள் ஆகிய பலவும் சூத்திரரையும் தீண்டத்தகாதோரையும் சுரண்டும் நோக்கிலான ஆக்கங்கள் என்று கருதினார். ஆதிக்கமற்ற, சுரண்டலற்ற, மூடப்பழக்கவழக்கங்களற்ற ஒரு சமூகத்தைக் கட்டியெழுப்பும் நோக்கில் 'சத்திய சோதக் சமாஜம்' (உண்மை நாடுவோர் சங்கம்) என ஒன்றை இவர் 1873இல் நிறுவினார்.[35]

புலே அவர்களின் சிந்தனைகளைத் தொடர்ந்து தாழ்த்தப்பட்டோர் விடுதலையில் முனைந்து செயற்பட்டு நின்றவர் அம்பேத்கார்.

இவரும் தாழ்த்தப்பட்ட குடும்பத்திற் பிறந்து பல கொடுமைகளை அநுபவித்தவர். விடாமுயற்சியுடன் கற்று முன்னேறி இந்தியாவின் சட்டமேதையாகத் திகழ்ந்து பெரும்புகழீட்டியவர். இவர் இந்து மத அடிப்படைகளனைத்தும் முரண்பாடுகள் மலிந்தன என்று கருதினார். இந்து தத்துவங்களின் முக்கிய அடிப்படைகளான உபநிடதங்கள் உணர்த்தும் பிரம்மம், ஆத்மா என்பவற்றின் நிலை தொடர்பான விளக்கங்களுக்கும், சமத்துவமின்மை பேசும் தர்மசாத்திரங்களின் அடிப்படையிலான வாழ்க்கை முறைகளுக்கும் இடையிலான முரண் நிலைகளை அவர் இணங்கண்டு காட்டினார். உபநிடத தத்துவங்கள் மதம் என்ற நிலையில் உரிய செயல்வடிவைப் பெறத் தவறிவிட்டன என்பதும் அவ்வகையில் அவை வறட்டுத்தத்துவங்களே என்பதும் அவரது முடிவு. இந்து மதத்திற்கு ஒரு மதம் என்பதற்கான தகுதிப்பாடே இல்லை என்பது அவரது முடிந்த முடிவாகும்.[36] இவ்வாறு சிந்தித்துச் செயற்பட்ட அவர் தன் வாழ்நாளின் பிற்பகுதியில் (1956இல்) பௌத்த மதத்துக்கு மாறினார். இரண்டு லட்சத்துக்கும் மேற்பட்ட அவரது ஆதரவாளர்களும் பௌத்தராக மாறினர்.

இவ்வாறு புலே, அம்பேத்கார் முதலியோர் புலப்படுத்தி நின்ற எதிர்நிலைச் சிந்தனைகளின் முக்கிய இலக்கு இந்து மத சமூக அமைப்பாகும். மனிதரைப் பிறப்பினடிப்படையில் வேறுபடுத்தி ஏற்றத்தாழ்வு சுட்டும் சமூகக் கட்டமைப்பு நிலவிவரும் வரை பிரம்மம், ஆத்மா, கடவுள் என்பன தொடர்பான சிந்தனைகள் பொருளற்ற வறட்டுத்தன்மையான கருத்தோட்டங்களே என்பதோடு அவை சுரண்டி வாழும் மேல் வகுப்பினரின் கருவிகளாகவே திகழ்ந்து வந்துள்ளன என்பதும் அவர்களது கணிப்பாகும். இந்தியச் சிந்தனை மரபிலே பண்டைக்காலம் முதல் புத்தரும் உலகாயதவாதிகளும் சித்தர்களும் வேதமரபை எதிர்த்து எத்தகு புரட்சிக்குரலை எழுப்பினரோ அவ்வாறான குரலையே இந்து சமூகத்தை எதிர்த்து புலேயும் அம்பேத்காரும் எழுப்பினர். அம்பேத்கார் பௌத்தராக மதம் மாறிய செயன்முறை இத்தொடர்பில் நமது கவனத்திற்குரியது.

அம்பேத்காருக்கு ஏறத்தாழச் சமகாலத்தினரான காந்தியடிகள் சாதி ஏற்றத் தாழ்வு முறையைத் தீவிரமாகக் கண்டித்து நின்றவர் என்பதை அறிவோம். அவர் நின்று செயற்பட்ட தளத்துக்கும் அம்பேத்காரின் சிந்தனைத் தளத்துக்கும் இடைவெளி பெரிது. காந்தியடிகள் வர்ணப் பாகுபாட்டை ஏற்று நின்று சாதி முறையைக் கண்டித்தவர்; வர்ணாசிரம தர்மங்களுக்கு ஆதாரமான தர்மசாத்திரங்களை இந்து சமூகத்துக்கு அவசியமான மூலாதாரங்களாகக் கருதியவர்.

> "......வருணம் என்பதும் ஆசிரமம் என்பதும் சாதியோடு எந்தவிதத்திலும் தொடர்புடையதல்ல......வருணம் பற்றிய விதியில் தீண்டாமை என்ற நம்பிக்கையை உருவாக்கும் எந்த அம்சமும் இல்லை"[37]

> "........சாஸ்திரங்களைப் புறக்கணித்துவிட்டால் சமுதாயம் எதில் நம்பிக்கை வைத்துள்ளது என்று கேட்பது அவசிய மல்லவா? ஒரு முஸ்லீம் குரானை மறந்துவிட்ட பிறகு

> முஸ்லீமாக நீடிக்க முடியுமா? அல்லது ஒரு கிறிஸ்தவர் பைபிளை மறுத்துவிட்டுக் கிறிஸ்தவராக நீடிக்க முடியுமா?[38]

காந்தியடிகளின் நிலைப்பாடு இது. அம்பேத்கார் சாத்திரங்களின் ஆதிக்கத்தை வெறுத்தவர்; சாத்திரங்களின் புனித ஆட்சி தூக்கியெறியப்பட வேண்டும் என்றும் அதன் மூலமே சாதி, வர்ணம் என்பனவற்றின் மதரீதியான முக்கியத்துவம் ஒழிக்கப்பட முடியுமென்றும் வலியுறுத்தியவர்.[39]

இவ்விருவரும் தத்தம் நிலைகளில் நின்று நேருக்கு நேர் விவாதங்கள் நிகழ்த்தியுள்ளனர். தாழ்த்தப்பட்டோர் தம் அரசியல் உரிமைகளைப் பேணிக் கொள்ளும் நோக்கில் அம்பேத்கார் முதலியவர்களால் முன்வைக்கப்பட்ட 'தனி வாக்காளர் தொகுதிக் கோரிக்கை'களை காந்தியடிகள் எதிர்த்தார்; அவை இந்து சமூகத்தைப் பிளவுபடுத்திவிடும் என அஞ்சினார்; உண்ணாவிரதம் இருந்து அக்கோரிக்கைகளைக் கைவிடச் செய்தார். இவை வரலாறு.

உயர் சாதியினர் தமது வருண தர்மத் தளத்தில் நின்று கொண்டே தாழ்சாதியினரை அணைத்துச் சமநிலைப்படுத்த வேண்டும் என்பது காந்தியடிகளின் ஆர்வமாக இருந்தது. தாழ்த்தப்பட்டோரின் உணர்வுகளையும் உரிமைகளையும் மதிக்கும் வகையில் உயர்சாதியினர் மனம் மாற வேண்டும் அல்லாவிடில் தாழ்சாதியினர் மதம் மாற நேரும் என அறைகூவல் விடுத்தவர் அம்பேத்கார். அதற்காக சில ஆண்டுகள் அவகாசமும் கொடுத்துக் காத்திருந்தவர் அவர். காந்தியடிகளின் ஆர்வம் அம்பேத்காரின் அறைகூவல் ஆகிய இரண்டுமே அவர்கள் வாழ்நாளில் நிறைவேறவில்லை. அம்பேத்காரின் மதமாற்றம் தவிர்க்க முடியாததாயிற்று. அவ்விருவரும் மறைந்து ஏறத்தாழ நாற்பதாண்டுகளுக்குப் பின்னர் இன்றுங்கூட அம்பேத்காரின் எதிர்நிலைச் சிந்தனைகளுக்கு இந்து சமூகம் உரிய விடை அளிக்கவில்லை. உரிய முறையில் சுயவிமர்சனம் மேற்கொள்ளப்பட்டதாகவும் தெரியவில்லை. காந்தியடிகள் எதிர்பார்த்ததைபோல இந்துக்கள் தர்மசாத்திரங்கள் கூறும் வருணதர்மதளத்தில் நின்றுகொண்டே சாதி ஏற்றத்தாழ்வற்ற சமூக அமைப்பைக் கட்டியெழுப்ப முடியுமா? இந்தவினா இன்றும் வினாவாகவே நிற்கிறது.

சுயவிமர்சனச் சூழலின் மற்றொரு முனைப்பான 'திராவிட உணர்வெழுச்சி'யானது தமிழர் பண்பாட்டின் தொன்மையையும் தனித்தன்மையையும் வரலாற்றில் மீளக் கண்டறியும் தேடலாக உருப்பெற்றதாகும். 13ஆம் நூற்றாண்டின் பின் பலநூறு ஆண்டுகளாகத் தமிழரல்லாதோரின் மேலாதிக்கத்தில் இருந்த தமிழ்மொழியும் அதன் பண்பாட்டுக் கூறுகளும் கடந்த நூற்றாண்டின் ஆங்கில ஆட்சிச் சூழலிலே கிடைத்த கல்வி வாய்ப்புகளால் தம் தனித்தன்மை பற்றிச் சிந்திக்கத் தொடங்கின. கால்டுவெல் அவர்கள் நிகழ்த்திய திராவிட மொழிகளின் ஒப்பியல் ஆய்வின் பெறுபேறுகள் இவ்வாறான சிந்தனைக்கு முக்கிய உந்துசக்தியாயின. சமஸ்கிருத மொழி 'தேவபாஷை' எனக் கணிக்கப்பட்டு வந்த நிலை, அம்மொழியினதும் பண்பாட்டுக் கூறுகளினதும் தொடர்பால் தமிழும் அதன் பண்பாடும் பாதிக்கப்பட்டுவிட்டன என உணரப்பட்ட

நிலை, அனைத்திந்திய நிலையில் வட இந்திய பண்பாட்டுக் கூறுகள் கவனத்தைப் பெற்ற அளவுக்குத் தமிழர் பண்பாட்டுக் கூறுகள் கவனத்தைப் பெறாது இருந்த சூழல் என்பன மேற்படி சிந்தனையோட்டத்துக்கான எதிர்மறைக் காரணிகளாகக் கொள்ளப்படுவன. (தமிழகத்தில் வாழ்ந்த ஈழத்தறிஞராகிய) வி.கனகசபைப் பிள்ளை (18551906) எழுதிய 1800 ஆண்டுகட்கு முற்பட்ட தமிழர் என்ற நூல் தமிழர் பண்பாடு முற்றிலும் தனித்தன்மை கொண்டது என்பதை ஆய்வுபூர்வமாக எடுத்துரைப்பதாக அமைந்தது. சமஸ்கிருத மொழியை விடத் தமிழ் சிறப்புடையது என்ற உணர்வையும் புலப்படுத்தியது.

இவ்வாறான ஆய்வுகள் பல தொடர்ந்து நிகழ்ந்தன. இவற்றின் பரிணாம நிலைகளாக நீதிக்கட்சி, திராவிடக் கழகம் முதலிய அரசியல் இயக்கங்கள் உருவாகி வளர்ந்தமை தனி வரலாறு. இவ்வாறான சிந்தனைப் போக்கு இந்து மதம் தொடர்பாக வெவ்வேறு அணுகுமுறைகளை முன்வைத்தது. அவற்றுள் முக்கியமானவை:

அ. சைவசித்தாந்தத்தைத் தமிழர் தத்துவம் எனக் காணும் நோக்கு நிலை.

ஆ. திருக்குறளைத் தமிழ் மறையாகவும் உலகப் பொது மறையாகவும் காணும் நோக்குநிலை.

இ. கடவுள், மதம் என்பவற்றை மறுக்கும் நோக்கு நிலை.

சைவசித்தாந்தம் தமிழர் மத்தியிலேயே வழங்கிவரும் தத்துவமாக உள்ளமை, அதன் மூலங்களாகக் கொள்ளப்படுவனவற்றுள் வேதங்களைவிட ஆகமங்கள், திருமுறைகள் என்பன பெற்றிருக்கும் முன்னுரிமை என்பன அதனைத் தமிழர்தத்துவம் எனக் கருதத்தூண்டுவன. சிவ வழிபாடு, ஆகமமரபு என்பன ஆரியர் வருகைக்கு முற்பட்ட தொல்குடிகளின் (இவர்களைப் பொதுவாகத் திராவிடர் ஆக இனங்காணும் மரபு உளது) பண்பாட்டு மூலங்கள் என்ற வகையில் ஆய்வாளர்கள் முன்வைக்கும் முடிபுகள் மேற்படி சிந்தனையை வலுவுறச் செய்வன. அறிஞர்கள் எம்.எஸ். பூர்ணலிங்கம்பிள்ளை, பேராசிரியர் பெ. சுந்தரம் பிள்ளை, மறைமலையடிகள், கா. சுப்பிரமணிய பிள்ளை முதலியவர்களது ஆய்வுகளிலே இவ்வாறான சிந்தனைப் போக்கு வலுப்பெற்று வந்துள்ளது. இவ்வாறு தமிழர் தத்துவமாகப் பார்க்கும் நோக்கினர், இந்துமதம் என்ற பொது வரையறையினின்று விலகி நிற்கும் ஒரு எண்ணப் போக்கையும் அவ்வப்போது வெளிப்படுத்தி வந்துள்ளதாகத் தெரிகிறது.

> 1892 இல் திருவனந்தபுரத்தில் சுவாமி விவேகானந்தரைச் சந்தித்த பேராசிரியர் சுந்தரம்பிள்ளை, "தாம் ஒரு திராவிடன் என்னும் நிலையில் இந்துசமய ஆட்சி இனக் குழுவிற்கு முற்றிலும் வெளி ஆளாகத் தம்மைக் கருதுவதாகக் கூறினாராம்.

என அறிஞர் பெ.சு. மணி அவர்கள் தந்துள்ள குறிப்பு[40] இத்தொடர்பில் நமது கவனத்துக் குரியது.

திருக்குறளின் உயர்தனிநிலை முன்னரே (2ம் இயலில்) நோக்கப்

பட்டுள்ளது. அந்நூலுக்குப் பின் எழுந்த தமிழிலக்கியப் பரப்பில் அது செலுத்தியுள்ள செல்வாக்கு இலக்கிய உலகம் அறிந்ததே. பல்வேறு சமய – தத்துவ அடிப்படைகளில் தமிழில் எழுந்த தலையாய இலக்கியங்கள் பலவும் குறள் கூறும் சிந்தனைகளைப் பொது அறங்களாகக் கொண்டு, எடுத்தாண்டு, பேணி வந்துள்ளன. ஆயினும் எவையும் குறளுக்கு நேரடி வாரிசாக உருவாக வில்லை. நிறுவனநிலையில் குறளைப் பேணிக் கொள்ளும் வரலாறு 20 ஆம் நூற்றாண்டு வரை உருவாக வில்லை. வெவ்வேறு நிறுவனத்தளத்தில் நின்றோர் தத்தம் நோக்கிற்கு ஏற்றவகையில் குறளுக்கு உரைகள் எழுதியும், இலக்கியப் படைப்புகளில் மேற்கோளாக எடுத்தாண்டும், அதைப் பயன்படுத்தி இலக்கியங்கள் படைத்தும் வந்துள்ளனர். இதுதான் அதன் கடந்த நூற்றாண்டு வரையான வரலாறு.

கடந்த நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியிலே தமிழரின் தனித்தன்மை வாய்ந்த பண்பாட்டுப் பாரம்பரியம் பற்றிய உணர்வு முளைவிட்டதைத் தொடர்ந்து இந்த நூற்றாண்டில் குறள் மீது தனிக்கவனம் ஏற்படலாயிற்று. இந்துமதத்தின் தர்மசாத்திரசார்பான வர்ணாசிரம தர்மமுறைகளுக்குப் புறம்பான பாண்பாட்டுத் தளத்தை நாடமுற்பட்டவர்களுக்கு குறளின் பொதுமைஅறம் தக்கதொரு மாற்றுத்தளமாகக் கவனத்தைப் பெற்றது. அக்காலம் வரை பல்வேறு சமயப் பிரிவினராலும் உரிமை கொண்டாடப்பட்டு வந்த அந்த நூலை அத்தகு நிலையினின்று வேறுபடுத்தி நோக்கி, தமிழரின் பொதுவான மறைநூலாகக் காணும் சிந்தனைகள் முளைவிட்டன. இந்நோக்கில் தமிழ்மறைக்கழகம், உலகத் திருக்குறள் உயராய்வு மையம் முதலிய நிறுவன அமைப்புக்கள் திருக்குறளை முன்னணிக்கு இட்டு வந்துள்ளன.

> "இந்த நூலுக்கு இணையாகச் சுட்டக்கூடிய மெய்யுணர்வுத் தொகுப்பொன்றை உலக இலக்கியப் பரப்பிற் காண்பதரிது"

என ஜெர்மனிய அறிஞரான அல்பர்ட் சுவைட்சர் அவர்கள் தந்துள்ள கணிப்பு[41] இதனைத் தமிழ்மறையாக மட்டுமின்றி உலகப் பொதுமறையாகவும் நோக்கும் சிந்தனைப் போக்கிற்கு உந்து சக்தியாக உள்ளது.

தமிழ் இன உணர்வு அடிப்படையிலமைந்த மூன்றாவது அணுகுமுறையான 'கடவுள், மதம் என்பவற்றை மறுக்கும் நோக்குநிலையானது தமிழரின் தொல்நிலையை உலகாயதச் சார்பானதெனக் கொண்டு அமைவது. இவ்வாறான சிந்தனையின் அடிப்படையில் உருவானதே 'பகுத்தறிவுத் தந்தை' எனப் போற்றப்படும் ஈ.வெ. ராமசாமிப் பெரியாரின் திராவிட இயக்கமாகும்.

> "மதமும் கடவுளும் மனிதனை முட்டாளாக்கும் கருவிகள்"
> "கடவுள் கதை ஒரு முட்டாளுக்குத் தோன்றிய தோற்றம்.
> இது உலக அறிவைப் பாழாக்கிவிட்டது."
> "கடவுளை உண்டாக்கியவன் முட்டாள்;
> கடவுளைப் பரப்பியவன் அயோக்கியன்;
> கடவுளை வணங்குவோன் காட்டுமிராண்டி."[42]

இவை பெரியாரின் சிந்தனைத் தெளிவுகள். இவ்வாறு இவர் புலப்ப

டுத்தி நின்ற பார்வைக்கு அடிப்படை உலகாயதம் ஆகும். அவரே அத்தத்துவத்தை விளக்கும் வகையில் பிரகிருதிவாதம் அல்லது மெட்டீரியலிசம் என்ற நூலையும் எழுதியுள்ளார்.

> மதம் மனிதரின் அறிவையே அடியோடு கெடுத்து விடுகிறது. மனிதர்களின் ஒற்றுமைக்குப் பதிலாக மனிதனை மனிதன் பிரித்துக் காட்டவே மதம் உதவுகிறது.
>
> ...... ..... ..... ......
>
> எந்த மதத்திலும் பகுத்தறிவுக்குச் சிறிதும் இடமில்லை. மதமானது கடவுளுக்கும் நமக்கும் இடையில் தரகர்களை உண்டாக்கி, அத்தரகர்களின் நடவடிக்கையையும், வார்த்தையையும் அது எவ்வளவு அசம்பாவிதம் ஆனாலும், சொந்த அறிவை விட, பிரத்யட்ச அனுபவத்தை விட மேலானதாக நினைக்கச் செய்கிறது... இவ்வளவும் தவிர ஒருவனுடைய உழைப்பில் மற்றும் ஒருவனை வாழும்படி செய்கிறது.[43]

இவ்வாறான கருத்துக்களை முன்வைத்துப் பெரியார் நிகழ்த்திய பேருரைகள் தமிழக மக்களைச் சமய நம்பிக்கைகளுக்கு எதிராகவும் வர்ண, சாதிமுறைகளுக்கு எதிராகவும் சடங்காசாரங்களுக்கு எதிராகவும் கிளர்ந்தெழச் செய்தன. இவ்வெழுச்சி பின்னாளில் மாபெரும் அரசியல் சக்தியாக உருப்பெற்றமை தனி வரலாறு.

தமிழ் இன உணர்வுத் தளத்திலான மேற்குறித்த மூவகை நோக்குநிலைகளுள் முதலிரண்டும் கடவுள் நம்பிக்கை சார்ந்தவை. அவற்றுள் முதலாவதான 'சைவசித்தாந்தம் தமிழர் தத்துவம்' என்ற நோக்குநிலை முற்றுமுழுதாக ஒரு சமய வடிவிலேயே அமைந்தது. குறளைத் தமிழ் மறையாகக் காணும் நிலை சமயம் என்ற நிலைக்கு அப்பால் பொதுவான கடவுள் நம்பிக்கையுடனான வாழ்வியல் அறம் நாடுவது. ஆனால் சமய எதிர்ப்புணர்வு அல்ல. பெரியாரது சிந்தனை முழுமையான சமய எதிர்ப்புத் தளமேதான்.

மேற்குறித்தவாறான சிந்தனைப் போக்குகள் உருவாகி வந்த காலப்பகுதிகளில் இந்திய மண்ணில் காலூன்றி முளைவிடத் தொடங்கிய தத்துவமே மார்க்சியம். ஜெர்மனியரான கார்ல் மார்க்சும் பிரித்தானியரான பிரடெரிக் ஏங்கெல்சும் தம் ஆழ்ந்த ஆய்வுப் புலமையின் பேறாக மக்கள் சமூகத்துக்கு வழங்கிய அத்தத்துவம் முற்றுமுழுதாக அறிவியலை அடிப்படையாகக் கொண்ட சமூகத் தத்துவமாகும். சமூகத்தின் அனைத்துப் பிரச்சினைகளையும் வர்க்க முரண்பாடு என்ற தளத்தில் பொருத்தி நோக்கித் தீர்வுகாண முயலும் இத்தத்துவம் சமுதாய வரலாற்றுப் போக்கை வர்க்கப் போராட்ட வரலாறாகவே காண்பது. இத்தத்துவத்தின் அடித்தளம் உலகாயதமே. ஆனால் பாரம்பரியமான உலகாயதத்துக்கும் மார்க்சிய உலகாயதத்துக்கும் தெளிவான வேறுபாடு உளது. இவ்வேறுபாடு இயக்கவியல் என்ற அணுகுமுறையாகும்.

பண்டைய உலகாயதம் பொருள்களுக்கும் உணர்வுநிலைக்குமான உறவைத் தெளிவுபடுத்தவில்லை. மனித வாழ்க்கையில் சிந்தனையின் பங்கு, பாத்திரம் என்பன பண்டைய உலகாயதத்தில் விளக்கப்படாத

வையாகவே இருந்து வந்தன. மார்க்சியம் மேற்படி சிந்தனையின் பங்கை ஆராய்வதை ஒரு முக்கிய நோக்காகக் கொண்டது. உலகப்பொருட்களிலும் மனித சிந்தனையிலும் இடையீடின்றி மாறுதல்கள் நிகழ்ந்து வருகின்றன என்பதும் அவற்றின் விளைபொருளாகவே சமுதாய வளர்ச்சி நிகழ்கிறது என்பதும் மார்க்சியத்தின் இயக்கவியல் பார்வை தரும் தெளிவு ஆகும்.

இத் தத்துவம் மதத்தை ஒரு கருத்துநிலை ஆகக் கொள்வது. சமூக-பொருளியல் வாழ்நிலைகளுக்கேற்ப மனித மனத்தால் படைக்கப்பட்டுப் பேணப்பட்டு வரும் உணர்வோட்டங்களில் ஒருவகையின மதங்களாயின என்பது இதன் நிலைப்பாடாகும். இவ்வாறான மதங்கள் மனித சமுதாயத்தின் அறிவை மயக்கும் போதைப் பொருள்களாகவே கொள்ளத் தக்கன என்பது இதன் பொதுவான கணிப்பாகும்.

> "மதம் என்பது உண்மைக் கொடுந்துயரத்தின் வெளிப்பாடாகும். அதேவேளை மதத்துயரம் என்பது அக்கொடுந்துயரத்தின் மறுப்புமாகும். ஒடுக்கப்பட்ட உயிர்களின் பெருமூச்சு அது. இதயமற்ற உலகின் இதயமாகவும் ஆன்மா அற்ற சூழ்நிலைகளின் ஆன்மாவாகவும் அமைந்த அது மக்களை மயக்கும் அபினியுமாகும்.[44]

என மார்க்ஸ், ஏங்கெல்ஸ் ஆகியோர் முன்வைத்த சிந்தனை இவ்வகையிற் பிரபலமானது.

மதம் என்பது அறிவியல் நோக்கில் ஒப்புக் கொள்ளத்தக்க ஒன்றல்ல என்பதில் மேலே நோக்கப்பட்ட பெரியாரின் பகுத்தறிவுப் பார்வைக்கும் மார்க்சியத்துக்கும் முரண்பாடு இல்லை. எனினும் மதத்தை எப்படி நோக்க வேண்டும் என்பதில் இரண்டுக்கும் தெளிவான வேறுபாடுகள் உள. பாரம்பரிய உலகாயத சார்பான பகுத்தறிவுப் பார்வையில் மதம் என்பது சமுதாயக் கட்டமைப்பின் புறநிலையாகத் தெரியும் ஒரு கூறுமட்டுமே. அதனைச் சில சீர்திருத்தங்கள் மூலம் அகற்றிவிடலாம் என்பது அவர்களது நிலையாகும். ஆனால் மார்க்சியம் மதத்தைச் சமுதாய முழுமையின் அகநிலைக் கூறாகப் பார்ப்பது. அவ்வகையில் அது மதம் மனித சமுதாய வரலாற்றில் வகித்து வந்திருக்கக் கூடிய பாத்திரத்தை மதித்து ஆராய முற்படுவது; சமுதாயக் கட்டமைப்பின் ஒட்டுமொத்தமான மாற்றத்தால் மாத்திரமே மதஉணர்வால் எழக்கூடிய பிரச்சினைகளுக்குத் திட்டவட்டமான தீர்வு காணலாம் எனக் கருதுவது.

இத்தொடர்பில் பேராசிரியர் சி. சிவசேகரம் அவர்கள் தந்துள்ள சில கருத்துக்களை இங்கு சுட்டுவது பொருத்தமாகும்.

> "மார்க்சியவாதியினுடைய நாத்திகத்திற்கும் வரட்டுப் பொருள் முதல்வாதியினுடைய நாத்திகத்திற்கும் பெருத்த வேறுபாடு உண்டு. மார்க்சியவாதி மதத்தை உடனடியான அதன் சமுதாய சூழலில் மட்டுமின்றி வரலாற்றிலும் வைத்துப் பார்க்கிறான். எனவே அவனால் மதக் கருத்துக்களிற் கூட முற்போக்கான சமுதாயப் பார்வையைத் தரிசிக்க முடிகிறது.[45]

மதங்கள் பற்றிய மார்க்ஸியப் பார்வை மதங்களின் அடிப் படையான சிந்தனை முறையை நிராகரிக்கிறது. மதங்க ளின் அடிப்படையில் சமுதாயத்தின் பிரச்சினைகட்குத் தீர்வுகாண இயலாது என வலியுறுத்திகிறது; மதங்களின் பேரில் முன்வைக்கப்படும் காலத்துக் கொவ்வாத நடைமு றைகளை மறுப்பதோடு அவை சமுதாய நலனுக்குத் தீங் காக அமையும் போது எதிர்க்கிறது. ஆயினும் மதத்தைத் தன் பரம எதிரியாகக் கருதிச் செயற்படும் தேவை மார்க் சியத்துக்கு இல்லை.[46]

இந்திய மண்ணில் மார்க்சிய சிந்தனைகள் பொதுவுடமைக் கட்சி என்ற அரசியல் இயக்கச் செயற்பாடாக 1920–30 களில் காலூன்றின. கட்சி நடவடிக்கைகள், கல்விசார் கருத்தரங்குகள் என்பவற்றின் மூல மும் நூல் வெளியீடுகள் மூலமும் மக்கள் மத்தியில் மார்க்சிய சிந்தனை கள் பரவிவருகின்றன. கடந்த நூற்றாண்டில் மேலைத் தேயக் கல்விமூ லம் கிடைக்கப் பெற்ற அறிவியற் பார்வையும் சமூக உணர்வும் இந்நூற் றாண்டில் மேற்படி மார்க்சியம் பார்வையால் ஆழமும் அகலமும் எய்தின. வர்ணதர்மம் சாதி ஆகிய எல்லைகட்கு அப்பால் மனித நேயப் பார்வை வளரவும் சமூக மாற்றம் பற்றிய உணர்வு ஏற்படவும் இவை வழிவகுத்தன.

இவ்வகையில், இந்த நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் இந்தியப் பண் பாட்டுத் தளத்தில் நின்று மார்க்சியத்தை உள்வாங்கிக் கொள்ள முற் பட்டவர்களின் உளப் பாங்கினைப் புரிந்து கொள்வதற்கு எடுத்துக் காட்டுக்களாக திரு.வி. கலியாணசுந்தரனார் அவர்களின் கருத்துக்களை நோக்கலாம். திரு.வி.க. அவர்கள் அரசியல், சமூகம், சைவசித்தாந்தம், தொழிற்சங்க இயக்கம் முதலியவற்றில் ஈடுபட்டுச் சிறப்பாகப் பணிபு ரிந்தவர். 'என் கடன் பணி செய்து கிடப்பதே' என்ற நாவுக்கரசரின் தேவார அடிக்கு சமூக – தேசிய நோக்கில் விளக்கம் தந்தவர். மார்க்சி யம் பற்றி அவர் கருத்துத் தெரிவிக்குமிடத்து,

> "மார்க்சியம் முழுமையதா? குறைவுடையதா? எதிலும் குறையுண்டு; மார்க்சியத்திலும் சிறு குறையுண்டு. என்ன குறை? அதன் கண் 'சத்' என்னு செம்பொருள் வெளிப்ப டையாகக் காணப்படாமை. மார்க்சியத்தில் 'சத்' என்னும் செம்பொருள் சேர்ந்தால் அது நிறைவுடையதாகும்."[47]

> "மார்க்சியம், சுக்ரநீதி – சாணக்கியம் – உபநிஷதம் – குறள் முதலியவற்றின் சாரம் படியப்பெற்று, இந்திய இயற்கைக் கேற்ற வண்ணம் இந்தியாவில் பரவினால் இந்தியா அஹ றிம்சா மயமாகும்."[48]

என்று அவர் குறிப்பிட்டுள்ளார். (பின்னைய குறிப்பில் சாணக்யம் சுக்ரநிதி எனச் சுட்டப்பட்டவை இந்திய பொருளியல் – அரசியல் பாரம்பரியங்களைக் கண்டறியத் துணைபுரியும் மூலாதாரங்களாகும்) மார்க்சியத்தை இந்தியக் கண்ணோட்டத்தினூடாகப் புரிந்து கொள்ள முயலும் முனைப்பையும் மார்க்சியத்தின் பயன்பாட்டை இந்தியா பெற

வேண்டும் என்ற ஆர்வத்தையும் இவற்றில் அவதானிக்கலாம். இவ்வா றான சிந்தனைகள் இன்றும் தொடர்கின்றன. இன்று கற்றறிந்தோர் மத்தியில் மிகுந்த செல்வாக்குச் செலுத்தி நிற்கும் சமூகப் பார்வை மார்க்சியம் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

மேலே இதுவரை நோக்கப்பட்ட, 'தாழ்த்தப்பட்ட – அடக்கியொ டுக்கப்பட்ட – மக்களின் விழிப்புணர்வு', 'தமிழ் இன உணர்வெழுச்சி', 'மார்க்சியப்பார்வை' என்பவற்றின் மத்தியில் இந்துமதம் தன்னைத் தானே சுயவிமர்சனம் செய்து கொள்ள முற்படும் வரலாறே இந்த நூற்றாண்டின் பிற்பகுதி இந்தியச் சிந்தனையின் வரலாறு எனலாம். குறிப்பாக மதநம்பிக்கையாளர்கள் அதன் எதிர்ப்பாளர்க்கு எதிராக மக்கள் மத்தியிற் சென்று மத நம்பிக்கைகளை வலியுறுத்த முற்பட்டனர். இவ்வகையில் மீண்டும் ஒரு பக்தி இயக்கச் சூழ்நிலை இந்த நூற்றாண் டின் மத்தியில் நிலவியது. கூட்டுவழிபாடுகள், சொற்பொழிவுகள், கருத் தரங்குகள், பட்டிமன்றங்கள் நூல்வெளியீடுகள், திரைப்படங்கள், நாட கங்கள் முதலிய பல்வேறு பொதுசனத் தொடர்பு சாதனச் செயற்பாடு களூடாகவும் இத்தகு செயற்பாடுகள் மேற்கொள்ளப்படலாயின. மத எதிர்ப்புணர்வை வலுவிளக்கச் செய்வதான மற்றொரு முயற்சியாக சமய நிறுவனங்கள் சமூக சேவை முயற்சிகளில் ஈடுபடலாயின. பாட சாலைகள், பல்கலைக்கழகங்கள் மருத்துவ மனைகள், தொழிற்கூடங் கள் முதலியன அமைத்தல், வசதியற்றோருக்கு வாழ்வளித்தல், கலை வளர்ச்சிக்கான செயன்முறைகளை மேற்கொள்ளல் முதலிய வற்றினூடாக மக்கள் மனதை வென்றெடுக்கும் முயற்சிகள் பலநிலைக ளில் மேற்கொள்ளப் படலாயின; மேற்கொள்ளப்பட்டு வருகின்றன. இவ்வகையில், கடந்த நூற்றாண்டிலே வள்ளலாரும் நாவலரும் இராம கிருஷ்ண இயக்கத்தினரும் மேற்கொண்ட சமூகப் பணிகள் இன்று இந்துமதத்தின் பல்வேறு பிரிவினரும் மேற்கொள்ளும் செயற்பாடுகள் ஆகிவிட்டன. இவ்வாறான முயற்சிகள் பொதுவாக மக்கள் மத்தியில் பல்லாண்டுகளாக ஊறிக்கிடக்கும் இறையுணர்வையும் அதனோடு தொடர்புடைய கூறுகளையும் சிந்தாமற் சிதறாமல் காப்பாற்றிக் கொள் ளும் நோக்கிலான செயற்பாடுகள் என்று கருதத்தக்கன.

மேற்சுட்டியவாறான அணுகுமுறைகள் செயன்முறைகள் என்ப வற்றுக்கு மேலாக, மத எதிர்ப்புணர்வுகளின் மூலங்களை உரியவாறு இனங்கண்டு அவற்றை உரியவாறு எதிர்கொள்வதன் மூலமும் திட்ட மிட்டுச் செயற்படுவதன்மூலமும் மதநிலைப்பாட்டைப் பேணிவளர்த் துக் கொள்ளும் முயற்சிகளும் நடைபெற்றுவருகின்றன. தமிழகத்தைப் பொறுத்தவரை இவ்வாறான பார்வை அணுகுமுறை என்பவற்றை மேற் கொண்டு செயற்பட்டு வருபவராக–சமகாலத்தில் சுட்டத்தக்கவராக– யாமறிந்த பெரியார் தவத்திரு குன்றக்குடி அடிகளார் ஆவர்.

சைவ சித்தாந்தம் பேணும் ஆதீன மரபில் மகாசந்நிதானம் என்ற தலைமைத் தகைமையுடன் திகழும் தவத்திரு அடிகளால் அவர்கள் அந்த ஆதீன மரபுக்குச் சமகாலத்துக்கேற்ற வடிவம் தர முனைந்து செயற்பட்டு வருபவராகக் காட்சி தருகிறார். தமது ஆதீனச் சூழலில் உள்ள கிராம மக்களைக் கூட்டுறவு மூலம் ஒன்று திரட்டிக் கிராம வளர்ச்சிக்கான

செயல்திட்டங்களை அறிவியல் பூர்வமாக வகுத்தமைத்துச் செயற்படுத்தி, அதன்மூலம் பொருளாதாரத் தன்னிறைவுக்கு வழிகாட்டி நிற்கும் அவர்; அத்துடன் அனைத்து மதசார்பினரையும் மதித்து அணைத்து மனிதநேயத்தை வளர்த்துவருபவர்; சமூக ஏற்றத்தாழ்வுகளுக்கு எதிராகக் குரல் கொடுப்பவர். இவ்வாறு இவர் செயற்படுவதற்கு அடிப்படையாகவுள்ள காரணி, அவர் சமய தத்துவங்களை மட்டுமன்றிப் பொது அறமாகிய குறளையும் சமூக அறிவியலான மார்க்சியத்தையும் கற்று அவையனைத்தையும் ஒப்புநோக்க முற்பட்டுள்ளமையேயாகும். மனித நேயம் என்ற பொதுத்தளத்திலேயே இவை அனைத்தும் முகிழ்த்தன என்பதை அவர் சரியாக உணர்ந்து கொண்டுள்ளார். அவர் மார்க்சியம் தொடர்பாகக் கொண்டிருந்த கண்ணோட்டத்துக்கு பின்வரும் அவரது கூற்றுக்களைச் சான்றாகக் காட்டலாம்.

> உணர்ச்சிமயமான மனிதநேயத்தை அறிவுபூர்வமாக செயல்படுத்த வேண்டுமென்றால் அதற்கு ஒரு விஞ்ஞானம் வேண்டும். அதை கார்ல் மார்க்ஸ் இந்த உலகத்துக்குத் தந்திருக்கிறார் என்ற நம்பிக்கை எனக்கு ஏற்பட்டது.[49]

> ".... பிரெஞ்சு தேசத்தில், பாரசீகத்தில், இந்திய நாட்டில் தோன்றிய – மனித உணர்வுகளை ஒழுக்கங்களை – கட்டுப்பாடுகளை – ஏற்றுக் கொள்ளாத – கண்டதே காட்சி கொண்டதே கோலம் என்ற – நாத்திகம் போன்றது அன்று மார்க்சியம். மார்க்சியத்திற்கே கூட ஆன்மீகத்தில் நம்பிக்கை இருக்கிறது. நமது மரபு வழியில், ஆன்மீகம் என்ற சொல்லுக்குப் பொருள், உயிரின் தகுதியை வளர்ச்சியைக் குறிப்பதாகும். மார்க்சியம் மானிடத்தின் தரத்தை – வளர்ச்சியை விரும்புகின்றது. மார்க்சியத்தில் உயிரின் தன்மை, கல்வி, கேள்வி மற்றும் செயல்முறைகளால் வளர வேண்டும் என்ற கொள்கை இருக்கிறது. ஆதலால் மார்க்சியத்தை வறட்சித் தன்மையுடைய – அராஜகத் தன்மையுடைய – ஆக்கும் தன்மையில்லாத – அழிக்கும் தன்மை மட்டுமேயுடைய நாத்திகக் கொள்கைகளின் வரிசையில் வைத்து எண்ணுவது கூடாது, கூடவே கூடவே கூடாது .... மார்க்சியத்தின் ஒரே குறிக்கோள் மனித குல மேம்பாடேயாம். சிலர் கருதுவதைப் போல மார்க்சியம் பொருளாயத மேம்பாடு மட்டுமே குறிக்கோளாக உடையதல்ல."[50]

இவ்வாறாக மார்க்சியத்தை மனிதநேயம், ஆன்மீகம் என்பவற்றினூடாகக் கண்டு காட்டும் அடிகளார் அதற்கும் சைவ சித்தாந்தத்துக்கும் உள்ள பொதுமைகளையும் சிந்தித்துள்ளார்.

> சைவ சித்தாந்தம் கடவுளை நம்புகிறது. மார்க்சியம் கடவுளை நம்பவில்லை. இஃது ஒரு முக்கியமான வேறுபாடு. மற்றபடி உலகத்தின் தோற்றம், உயிர்களின் நிலை, இந்த உலக வாழ்க்கை, உழைப்பின் சிறப்பு, உழைப்பாளர் தகுதி ஆகியவற்றில் சைவசித்தாந்தமும் மார்க்சியமும் ஒன்றுபட்டு வருகின்றன. கார்ல் மார்க்சுக்குச் சைவசித்தாந்தத்

> தத்துவத்தை அறிந்து கொள்ளும் வாய்ப்புக் கிடைத்திருந்தால் அவருடைய அணுகுமுறை அல்லது தத்துவ இயலின் போக்கு எப்படி இருந்திருக்கும் என்று இன்று உய்த்துணர்ந்து கொள்ள முடியும்.[51]

இரு தத்துவங்கள் தொடர்பாகவும் அடிகளார் புலப்படுத்தியுள்ள எண்ணங்கள் இவை. இவை தவிர இன்னும் நுட்பமான பொதுமைகளையும் அவர் இரண்டிலும் அவதானித்துள்ளார்.[52] சைவ சித்தாந்தத்திலே காலத்துக்கேற்ற வகையில் மாற்றங்களையும் எதிர்பார்க்கிறார் அடிகளார்.

> "சைவம் நம்புகிற ஊழை மறுக்கிறது மார்க்சியம். இப்பிறப்பில் இவ்வாழ்வை மாற்றியமைக்க முடியும் என்கிறது அது. வினைகள் தன்மைக்கேற்ப உயிரைப் பந்தப்படுத்தும் என்பதை அடிகளார் ஏற்றுக் கொண்டாலும் இவ்வுலகை இவ்வாழ்விலேயே மாற்றியமைக்க முடியும் என்று திடமாக நம்புகிறார். அவருடைய குன்றக்குடித்திட்டம் இந்த நம்பிக்கையின் செயல்வடிவமே."[53]

அடிகளாரவர்களின் மேற்படி சிந்தனைகளை நோக்கும் போது அவர்கள் சைவசித்தாந்தம் மார்க்சியம் ஆகிய இரண்டினதும் அடித்தள வேறுபாடுகளைக் குறைத்து மதிப்பிட்டுவிட்டாரென்றோ அல்லது பொதுமைகளை வலிந்து காண முற்பட்டுள்ளாரென்றோ கருத வேண்டியதில்லை. அவ்விரு தத்துவங்களினதும் தனித்தன்மைகளை அவரும் அறிவார். சைவ சித்தாந்தம் மார்க்சியம் இரண்டையும் அறிந்த பிறரும் அறிவர். மார்க்சியத்தின் மதம் தொடர்பான நிலைப்பாட்டை மேலே பேராசிரியர் சிவசேகரத்தின் கூற்றினூடாகத் தெளிவுபடுத்தியுள்ளோம். இங்கே நாம் அடிகளார் சிந்தனைகளூடாகக் கவனத்திற் கொள்ள வேண்டிய விடயம் ஒரு மகாசந்நிதானத்தின் 'மார்க்சியம் பற்றிய பார்வை' எவ்வாறு அமைகின்றது என்பதாகும்; வீடுபேற்றுக்கு வழிகாட்டும் சமய பாரம்பரியத்தின் காவலராகத் திகழும் ஒருவர் இவ்வுலக வாழ்வின் சமுதாய வளர்ச்சிக்குப் பயன்படும் ஒரு சமூக விஞ்ஞானத்தை எவ்வாறு தரிசிக்கிறார் என்பதாகும். இவ்வாறான தரிசனம் இன்றைய காலத்தின் கட்டாயம்; சுய விமர்சனச் சூழலின் எதிர்பார்ப்பு. அதனை உரியவாறு உணர்ந்து சிந்தித்துச் செயற்படுகிறார் என்ற வகையிலேயே அடிகளார் வரலாற்று முக்கியத்துவமுடைய வராகிறார்.

அடிகளாரின் இவ்வாறான பார்வைக்கான – செயற்பாடுகளுக்கான – 'மூல'ங்களை ஆராயும்போது கடந்த நூற்றாண்டிறுதியின் தத்துவ விவாத சூழலில் பொருள்கள் பற்றிய கருத்தமைப்பில் நிகழ்ந்து வந்த மாற்றங்கள், பின்னர்இந்த நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் திரு.வி.கலியாணசுந்தரனார் முதலியோர் புலப்படுத்திய சமய – சமூக சிந்தனைகள் என்பன எம் நினைவுக்கு வருகின்றன. குறிப்பாக திரு. வி.க. மார்க்சியம் பற்றிக் கொண்டிருந்த பார்வை அடிகளாரால் வளர்த்தெடுக்கப் பட்டுள்ளதாகக் கருதலாம்.

சைவத் தளத்தில் – ஆதீன பாரம்பரியத்தில் – நின்று அடிகளார் புலப்படுத்தியுள்ள மேற்சுட்டியவாறான சிந்தனைகள், செயன்முறை

என்பவற்றை நோக்கும் போது சைவ சித்தாந்தச் சிந்தனை மரபானது காலத்துக்கேற்றவாறு தன்னைத்தானே நெகிழ்த்திக் கொள்ள வேண்டும் என்பதை உணரத் தொடங்கிவிட்டமையை உய்த்துணர முடிகின்றது. வேதாந்த மரபிலே – குறிப்பாக அத்வைத மரபிலே இத்தகு நெகிழ்ச்சி ஒரு நூற்றாண்டுக்கு முன்பே தொடங்கிவிட்டதென்பதை சுவாமி விவேகாநந்தர் அதனைப் பொது மனிதனை நோக்கி இட்டு வந்த வரலாற்றில் நோக்கியுள்ளோம். சைவ சித்தாந்தத்திலும் அத்தகையதொரு பரிணாமம் – பொது மனிதனை நோக்கிய வளர்ச்சி – இன்றைய காலத்தின் கட்டாயம் என்பதை அடிகளார் சிந்தனைகள் உணர்த்துகின்றன எனலாம்.

இவ்வாறான ,வரலாற்றுப் போக்கில் ஈழம் தொடர்பான ஒரு குறிப்பையும் இங்கு)சுட்டிக்காட்டுவது பொருத்தமாக அமையும். ஈழத்திலே மேலே நம் நோக்கியதைப்போன்ற சுயவிமர்சனசூழல் உண்டெனினும் அது இந்திய மண்ணின் நிலவுவது போன்று தீவிரமான ஒன்றாக இல்லை. அங்கும் சாதி ஏற்றத்தாழ்வு முறை பெரும் பிரச்சினை என்பதை மறுப்பதிற்கில்லை. ஆயின் அது சமய அடிப்படையைத் தாக்கும் அளவுக்கு தீவிர கோலம் கொண்டதாகத் தெரியவில்லை. கோயில்களில் தாழ்த்தப்பட்டோர் நுழைவதற்கான வாய்ப்பு தொடர்பான போராட்டங்களாகவே அவை முனைப்புற்று வந்துள்ளன. திராவிட–தமிழின–உணர்வு அடிப்படையிலான கடவுள் மறுப்புப் பார்வையும் அங்கு காலூன்றவில்லை. மார்க்சியப் பார்வை வளர்ந்துள்ள போதும் மத் நம்பிக்கையுடன் அது முரண்நிலையில் தொழிற்படவில்லை. (இவற்றுக்கான சமுதாய நிலைக்காரணிகள் தனி விளக்கத்துக்குரியன.)

ஸ்ரீலஸ்ரீ ஆறுமுக நாவலர் கடந்த நூற்றாண்டில் ஆற்றிய சைவக் காவற்பணியின் தொடர்ச்சியாகப் பாடசாலைகளின் கல்வித்திட்டத்தில் சமயபாடம் ஒரு கட்டாயக் கல்விநெறியாக நிலைத்த வாழ்வு பெற்றுள்ளது. தொடக்க வகுப்பு முதல் 10 ஆம் வகுப்பு வரை சமயபாடம் ஆக இது தொடர்கிறது. இந்துசமயம் –சைவசமயம் – ஆகிய பெயர்களில் இப்பாடப்பகுதி அமைந்துளது. கடந்த 20 ஆண்டுகளாக பல்கலைக்கழகத்தின் பாடத்திட்டத்தில் இந்துநாகரிகம், இந்துப்பண்பாடு ஆகிய பெயர்களில் ஆய்வுக்குரிய ஒரு கல்வித்துறையாக இந்து சமய– பண்பாட்டுப் பாரம்பரியம் வாழ்வு பெற்றளது. எனவே இந்து மதசிந்தனையின் ஈழத்து வரலாறானது, 'நம்பிக்கையுடன் பேணப்படும் ஒரு பாரம்பரியம்' என்ற நிலைக்கு அப்பால் அறிவியல் முறையில் ஆராய்ந்து தெளிதற்கான ஆய்வுப் பொருளாகவும் பரிமாணம் எய்தியுள்ளது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

இந்திய மண்ணில் கோயில்கள் சமுதாய மையங்களாகத் திகழ்ந்து வந்த வரலாற்றை முன்னரே நோக்கியுள்ளோம். இந்த நூற்றாண்டில் கோயில்களும் பல்வேறு சமய நிறுவனங்களும் சமூகப் பணியில் ஈடுபட்டுள்ளமையும் மேலே சுட்டிக் காட்டப்பட்டது. ஈழத்திலும் இந்த நிலை சிறப்பாக உளது. குறிப்பாக யாழ்ப்பாண மாவட்டத்தில் தெல்லிப் பழையில் உள்ள துர்க்காதேவி தேவஸ்தானம் ஒரு அறச்சாலை என்ற வகையில் சிறப்பாகச் செயற்பட்டு வருகிறது. ஆதரவற்றோர்க்கு

வாழ்வளிக்கும் அன்பு இல்லமாகவும் தொழிற்படும் அந்நிறுவனம் மதம் என்றால் மனிதநேயம் என்பதைப் பறைசாற்றி நிற்பது. சிவத்தமிழ்ச் செல்வி எனச் சிறப்பு விருதுபெற்ற செல்வி. தங்கம்மா அப்பாக்குட்டி அவர்களின் திட்டமிட்ட வழிகாட்டலில் இப்பணிகள் தொடர்கின்றன. ஈழத்தின் முக்கிய ஆதீனமாகத் திகழும் நல்லை. ஞானசம்பந்தர் ஆதினம் ஒரு சமய நிறுவனம் என்ற எல்லைக்கு அப்பால், சமூக ஏற்றத்தாழ்வுகளைக் கடந்த பொதுவான சிந்தனைக் களமாகவும் கலையரங்காகவும் செயற்பட்டு வருகின்றது.

இதுவரை, இந்தியச் சிந்தனை மரபின் பொதுவான வரலாற்றுப் போக்கு சுருக்கமாகத் தொடர்புபடுத்தி நோக்கப்பட்டது. இம் மரபின் உள்ளீடான – உயிரோட்டமான–பண்பு ஆன்ம வளர்ச்சி என்பது தெளிவு. எல்லா உயிர்களிடமும் அன்பு செலுத்துவதே இதன் தெளிபொருள். உபநிடதங்கள், பௌத்தம், சமணம், கீதை, குறள், பக்தி இலக்கியம், சித்தர் பாடல்கள், குருநானக் சிந்தனைகள், நவீன இந்துமத இயக்கங்கள் முதலிய அனைத்தின் ஊடாகவும் உணர்த்தப்பட்டது இதுவே. இந்த ஆன்மவளர்ச்சிநோக்கை நடைமுறை வாழ்க்கைத் தேவைகளுடன் எந்த அளவு இணைத்துச் சமப்படுத்துவது என்பதிலேயே பல்வேறு பார்வைகள் அமைந்தன; சமயங்களும் தத்துவங்களும் பிறந்தன. இவற்றினடியாக உருவான ஆசாரங்கள், சடங்கு–சம்பிரதாயங்கள் என்பன நிறுவன அமைப்பாகி மனிதனைக் கட்டுப்படுத்தின. இதனால் பிரிவுணர்வுகள் உண்டாகி ஆன்ம வளர்ச்சி தடைப்பட்டது. சாத்திரங்கள் சம்பிரதாயங்கள் என்ற வேலிகளுள் ஆன்மா சிறைப்பட்டது. இவ்வாறான சிறையிலிருந்து ஆன்மா விடுதலை பெறும்போதுதான் அதன் வளர்ச்சி சாத்தியம். சக மனிதர்களிடமும் ஏனைய உயிர்களிடமும் ஒருவர் அன்பு செலுத்துவதற்குத்தான் சமயம், சடங்குகள், ஆசாரங்கள் என்பன துணைபுரிய வேண்டுமேயன்றி வேறுபடுத்தி நோக்குவதற்குக் காரணமாதல் கூடாது. ஆனால் நடைமுறை வாழ்க்கையில் இதற்கு எதிர்மறையான நிலைதான் மிகுதியும் காணப்படுகின்றது.

இதனை இன்று இந்திய மண்ணின் கற்றறிந்தோர் உணரத் தலைப்பட்டுள்ளனர்; அருகருகே ஏனைய மதப்பிரிவினருடன் இணைந்து வாழும் சூழலிலும், வெளிநாடுகளில் பிற பண்பாட்டினருடன் தொடர்பு கொண்டு வாழும் சூழலிலும் சாத்திரங்கள், சம்பிரதாயங்கள் என்பவற்றுக்கப்பாலான மனிதநேய உணர்வைப் புலப்படுத்த முற்பட்டுள்ளனர். இன்றைய அறிவியல்–சமூக சிந்தனைகளின் வளர்ச்சி இவ்வாறான மன விரிவுக்குப் பெருமளவு துணைபுரிந்துள்ளது. அவ்வகையில் மதங்கடந்த ஆன்மீக உணர்வோட்டம் இன்றைய கால கட்டத்தில் முதன்மை எய்தி வருகின்ற தென்பது தெளிவு. ஆயினும் கற்றறிந்தோரில் ஒருசாரார் மத்தியிலும் பெரும்பான்மையான பொதுமக்கள் மத்தியிலும் சாத்திரங்கள், பாரம்பரியமான நம்பிக்கைகள், சடங்காசாரங்கள் முதலியவற்றை எந்த அளவுக்குப் பேணிக் கொள்ள வேண்டும், எந்த அளவு நெகிழ்த்த வேண்டும் என்பதில் ஒரு தெளிவற்ற நிலையே காணப்படுகிறது. குறிப்பாக தர்மசாத்திரங்களின் பிடியிலிருந்து இத்தகையவர்களது உணர்வுகள் இன்னமும் விடுதலை பெறவில்லை என்பதே புலப்படும்

உண்மையாகும். சமூக வளர்ச்சிக்குப் பணிபுரியும் மிகப்பெரும்பான்மை யான சமய நிறுவனங்கள் கூட தர்மசாத்திர மரபு என்ற தளத்தின் மீது நின்றே செயற்பட்டு வருகின்றமை இங்கு சுட்டிக் காட்டத் தக்கது. இதனால் தனிமனித நடைமுறை வாழ்க்கைக்கும் பொதுவான ஆன்ம நேயப் பார்வைக்கும் இடையிலே ஒரு முரண்நிலை காணப்படுகின்றமை தெளிவு. கால மாற்றங்கள், சமுதாய அறிவு வளர்ச்சி என்பவற்றுக்கு ஏற்ப தர்மசாத்திரமரபு வளரவில்லை; தேக்கமுற்றநிலையிலேயே உள்ளது. இதுவே முரண்நிலைகளுக்குக் காரணம். இந்த முரண்பாடு நீக்கப்பட வேண்டும். இதற்கு ஒரே வழி தர்ம சாத்திர மரபை முற்று முழுதாக ஆராய்ந்து விமர்சித்து, காலத்துக் கேற்றவாறான சரியான நடைமுறைப் பாதையை வகுத்துக் கொள்வதுதான். இந்திய சிந்தனைம ரபை அதன் உயர்நிலையில் – உயிர் நிலையில் – பேணிக் கொள்ள விழைவோர்முன்னுள்ள பாரிய கடமை இது.

மேலே நோக்கப்பட்ட சிந்தனைகளுள் எது உயர்வானது எனத் தீர்ப்புக் கூற நாம் முற்படவில்லை. ஒவ்வொரு சிந்தனையும் அதனைப் பேணி வருவோர் நிலையில் உயர்ந்தவை என்பதை நாம் மனங் கொள்ள வேண்டும். அதிலும் மதசிந்தனைகள் உணர்வு பூர்வமாக வாழ்விற் கலந்தவையுங் கூட. எனவே அவற்றை ஒப்பு நோக்கிக் குறைநிறை காண்பது நம் நோக்கன்று. ஆயின் மதம் என்ற எல்லை கடந்து அகன்ற மனிதநேயம், ஆன்மநேயம் ஆகிய வகைகளிற் சிந்திக்கும் போது திருக் குறள் மிக முக்கியமான பொது அறமாக – எல்லோரும் ஒப்பக்கூடிய உயர் தனிச் சிந்தனைக் களஞ்சியமாக – உள்ளமையை நாம் சுட்டிக் காட்ட வேண்டியது அவசியம். குறள் முன்வைத்துள்ள சிந்தனைகளுட் சில – குறிப்பாக முடியாட்சிச் சூழல், ஆணாதிக்க சூழல் என்பன சார்ந்த சிந்தனைகள் – விமர்சனத்துக்குரியன என்பதையும் இங்கு நாம் கவனத்திற் கொள்ள வேண்டும். எனினும் பொதுநிலையில் அது மானு டத்தை உயர்த்தும் அறநூல் என்பதை மறுப்பதற்கில்லை. அந்த வகை யில் தமிழர் இந்தியச் சிந்தனை மரபுக்குப் பெருமை சேர்த்துள்ளனர் என்பது தெளிவு. வையத்துள் வாழ்வாங்கு வாழ வழிகாட்டும் இந்நூல் தனி மனிதன் தன்னை வளர்த்துக் கொள்ள – தன் உயிரை – வளர்த்துக் கொள்ள வழிகாட்டும் செந்நூல். தனிமனிதன் திருந்தினால் உலகம் செப்பமாகிவிடும் என்பது குறளின் எதிர்பார்ப்பு. உபநிடதங்கள் முதல் காந்தியின் சிந்தனைகள் வரை இக்கருத்தையே வெவ்வேறு சொற்களில் வலியுறுத்தி வந்துள்ளன என்பதை நாம் உய்த்துணர முடியும்.

"மனத்துக்கண் மாசிலன் ஆதல்"

"பகுத்துண்டு பல்லுயிர் ஓம்புதல்"

ஆகிய வகைகளில் குறள் கூறும் பொதுமைஅறங்கள் மானுடத்திற்கு எக்காலமும் பயன்தரவல்லன. நிலைபேறுடையன. ஆனால் மானுடம் இந்த அற உணர்வினால் முழுநிலையில் திருந்தவில்லை; சுரண்டல் ஒழியவில்லை; ஆதிக்க உணர்வு நீங்க வில்லை. இதுவே இதுவரையான வரலாறு காட்டும் உண்மைநிலை. எனவே மார்க்சியம் என்ற சமூக மாற்றத்துக்கான தத்துவம் தேவைப்படுகிறது. இன்றும் சரி இனி வருங் காலத்திலும் சரி சுரண்டல் உணர்வு உள்ளவரை மார்க்சியம் வாழும்;

வாழவேண்டும். ஆனால் அதை வழிநடத்துபவர்கள் தம்மளவில் மனத்துக்கண் மாசற்றவர்களாக அமைதல் அவசியம். அதே வேளை மதிநுட்பத்துடன் செயலாற்ற வல்லவர்களாகவும் திகழவேண்டும். தவறினால் அதுவே தீயவிளைவுகளை ஏற்படுத்திவிடும்.

இவற்றை நோக்கும்போது எல்லாச் சிந்தனைகளிலும் நலன் பயப்பவற்றை ஒன்று திரட்டி மனிதன் செயற்பட வேண்டியுளது. எந்தச் சிந்தனையும் முழு உண்மை என்றோ அன்றேல் நிறைவானது என்றோ கொள்ளாமல் அதற்கு அப்பாலான – சாத்தியமான, நிலையான – உண்மையைத் தேட முயல வேண்டும். அந்த உண்மை ஜீவகாருண்யமும் மனிதநேயமும் சார்ந்துள்ளதா என்பதை மீண்டும் மீண்டும் பரிசோதித்து உறுதி செய்து கொள்ளவேண்டும். இதற்கு அடிப்படையான மனப்பக்குவம் விழிப்புநிலையாகும். இந்த விழிப்புநிலைப்பற்றிச் சிந்தித்தவர் என்ற வகையில் நமது சமகாலத்தில் வாழ்ந்து மறைந்து தத்துவ ஞானியான ஜே. கிருஷ்ணமூர்த்தி அவர்கள் இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றிற் கவனத்துக்குரிய ஒருவராகிறார். அவரது சிந்தனைகள் தனியாக முழுநிலையில் ஆராய்ந்து மதிப்பிடப்பட வேண்டியவை. (இந்நூலமைப்பில் அத்தகு முயற்சிக்கு இடமில்லை) இங்கு, விழிப்புநிலை தொடர்பான அவரது சிந்தனையின் தேறல் ஒன்றைச் சுட்டுவதோடு இந்நூல் நிறைவு பெறுகிறது.

> "மாசற்ற நல்ல விழிப்பு நிலையே, உண்மையோடு நேரடித் தொடர்பு கொள்ளக் கூடிய நிலையாகும். நாளாந்த வாழ்க்கையையும், வாழ்க்கை அனுபவங்களையும் சலனமில்லாது வெறுமனே நோக்கக் கூடிய விழிப்பு நிலையை அடைந்து விட்டவர் அதற்கும் அப்பால் செல்லக் கூடிய பக்குவத்தையும், நிலையையும் தாமாகவே அடைவர்."[54]

# குறிப்புகள்

## இயல் 1

1. இருக்குவேதம்: 2:12:7
2. மேற்படி 1:162:, 10:9:14
3. மேற்படி 1:164:46
4. மேற்படி 10:121
5. மேற்படி 1:25:5
6. கி. லக்ஷ்மணன் - இந்திய தத்துவ ஞானம். ப.29
7. ராகுல் சாங்கிருத்யாயன்: இந்து தத்துவஇயல் ப.12
8. முண்டகம்: 1:1:7
9. சுவேதாஸ்வதரம்: 1:15
10. கேனம்: 1:2,3.
11. சாந்தோக்யம்: 6:12:1
12. மேற்படி: 13:1:2
13. பிருகதாரண்யகம்: 4:3:4
14. சுவேதாஸ்வதரம்: 4:2
15. இருக்குவேதம்: 10:129
16. கி. லக்ஷ்மணன் - முற்குறித்த நூல் ப. 49
17. ஈஸம்: 16
18. சாந்தோக்யம்: 6:9:4, 6:12:3, 6:13:2, 6:14:2
19. பிருகதாரண்யகம் 4:4:23
20. மேற்படி 4:4:7
21. முண்டகம்: 3:2:9
22. சாந்தோக்யம்: 2:23:1
23. கடம் 5:7
24. முண்டகம்1:2:7
25. ஈஸம்:1
26. மேற்படி: 6
27. தைத்திரியம்: 1:11:1,2
28. முண்டகம்: 1:1:7
29. மேற்படி 1:12:7
30. இது தொடர்பாக இரண்டாம் இயல் விரிவாகப் பேசும்
31. இவற்றின் இயல்பை மூன்றாம் இயல் நோக்கவுள்ளது.
32. மேற்படி வேதாந்த, சித்தாந்த தத்துவங்கள் உருவான சூழல், அவற்றின் விவாதத்துக்குரிய கூறுகள்; பயில்நிலை. பயன்பாடு என்பன மூன்றாவது இயலில் கவனத்திற் கொள்ளப்படுகின்றன.
33. தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாய - இந்தியத் தத்துவ இயலில் நிலைத்திருப்பனவும் அழிந்தனவும் - ப. 283
34. மேற்படி பக். 283-284
35. கி. லக்ஷ்மணன்: முற்குறித்த நூல்: ப. 275
36. மேற்படி ப. 258
37. உலகாயதர் சிலர் பூதங்கள் 4 என்பர்
38. ராகுல் சாங்கிருத்யாயன் - பௌத்த தத்துவ இயல். ப. 113
39. நவாலியூர் சோ. நடராசன்: வடமொழி இலக்கிய வரலாறு: பக். 334-35.

இங்கு காட்டப்பட்ட மேற்கோள் 'சர்வதர்சனசங்கிரகம்' என்ற நூலில் (இயல் 1 வரிகள் 107, 108) இருந்து எடுத்தாளப்பட்டுளது.

40. Sathish Chandra: History of Indian Logic pp. 33)
41. நியாயப் பரிசுத்தி : முதல் பகுதி: கௌதம சூத்திர பகிஷ்காரபக்ஷம் பகுதியில் இடம் பெற்றுள்ள இக்குறிப்பை எனக்கு எடுத்துக்காட்டி விளக்கியவர் சென்னைப் பல்கலைக்கழக சம்ஸ்கிருதத் துறையைச் சார்ந்த டாக்டர் எஸ். பத்மநாபன் அவர்கள்.
42. இருக்குவேதம்: 1:151:9
43. மேற்படி 1:33:8
44. சாந்தோக்யம்: 6:1:4 6:7:6
45. மேற்படி 6:5:13
46. தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாய: மு. நூ.: ப. 569
47. பிருகதாரண்யகம் 2:4:12
48. திகநிகாயம்: தமிழாக்கம் பன்மொழிப்புலவர் மு.கு. ஜகந்நாதராஜா பக். 41–42
49. தா.எ.ஞானமூர்த்தி சமணம் ப.1
50. மேற்படி ப.6
51. கி. லக்ஷ்மணன்: மு. நூ.: ப. 118
52. திகநிகாயம். மு. நூ.: ப.10
53. ராகுல் சாங்கிருத்யாயன் – பௌத்த தத்துவ இயல் ப. 31
54. மேற்படி ப. 6–9
55. மேற்படி: ப. 25
56. மேற்படி: ப. 44–45
57. மேற்படி. ப. 123
58. திகநிகாயம்: மு. நூ. ப.153–54
59. மேற்படி. ப. 95
60. மேற்படி. பக்.97–98
61. மேற்படி: ப. 98–99
62. மேற்படி. ப. 40–41
63. மேற்படி. ப. 39
64. மேற்படி. ப. 43–44
65. தர்மாநந்த கோஸம்பி – பகவான் பத்தர்: ப. 254
66. திகநிகாயம். மு. நூ. ப. 44
67. ராகுல் சாங்கிருத்யாயன் – பௌத்த தத்துவ இயல். ப. 117
68. சைவ சித்தாந்த நாற்பதிப்புக் கழக 1008 வது வெளியீட்டுவிழா மலர். (ப. 77)
69. டாக்டர் ர. விஜயலட்சுமி – தமிழகத்தில் ஆசீவகர்கள் பக் 14–15
70. தகவல்: டாக்டர் க. நெடுஞ்செழியன்: தமிழ் இலக்கியத்தில் உலகாயதம். ப.238
71. மேற்படி. ப. 233–238
72. தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாய: மு. நூ.: பக். 162–193
73. பிருகதாரண்யகம்
74. முண்டகம் 1:1
75. பார்க: இந்நூல் ப. 9
76. ஈஸம் 2
77. மேற்படி 9
78. தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாய, மு. நூ. பக். 319–325
79. ராகுல் சாங்கிருத்யாயன் – பௌத்த தத்துவ இயல் ப. 51
80. மேற்படி. பக் 51 – 52

## இயல் 2

1. சுவீரா ஜெயஸ்வால்: வைணவத்தின் தோற்றம் வளர்ச்சியும். பக். 18-19
2. எஸ்.ஜி. சர்தேசாய், திலிப் போஸ்: மார்க்ஸிசமும் பகவத் கீதையும். ப.7
3. டி.டி. கோசாம்பி : பண்டைய இந்தியா- அதன் பண்பாடும் நாகரீகமும் பற்றிய வரலாறு தமிழில் எஸ்.என்.ஆர். சத்யா ப. 306
4. மேற்படி பக். 302-303
5. சுவீரா ஜெயஸ்வால்: மு. நூ. ப. 25
6. மேற்படி. ப. 13
7. Pillai. K.K. A. Social History of the Tamils. Part. I. pp. 1920
8. அகநானூறு 123
9. புறநானூறு. 185
10. குறள் 423
11. கீதை 2:35
12. மேற்படி 2:47
13. மேற்படி 18:66
14. சாங்கியம் என்ற பெயரில் நாம் முன்னர் நோக்கிய தரிசனத்தை இதனுடன் தொடர்புபடுத்திக் மயங்க வேண்டியதில்லை. அதுவேறு; இது வேறு
15. கீதை: 2:72
16. மேற்படி 3:1
17. மேற்படி 18:72
18. மேற்படி 18:73
19. மேற்படி தியான சுலோ: 4
20. சுவாமி சித்பவாநந்தர்: ஸ்ரீமத்பகவத்கீதை. முகவுரை பக். 29-30
21. முண்டகம்: 3:1:1, 3:1:2, சுவேதா 4:6, 4:7
22. கடம் 3:3-4,9
23. மேற்படி 2:18
24. கீதை 2:20
25. மேற்படி 7:4-7
26. மேற்படி : 8:18
27. மேற்படி 4:7-8
28. மேற்படி 10:21, 23
29. விளக்கம்: பார்க்க: சுவீரா ஜெயஸ்வால். மு.நூ.பக். 82-115
30. மேற்படி ப.210
31. மேற்படி பக்.192-93
32. இந்த ஊகம் மேலும் தனியானதொரு ஆய்வுக்குரியது. எமது கருத்து
33. சுவீரா ஜெயஸ்வால் மு.நூ.ப.211 அடிக்குறிபபு. 11
34. கீதை 12:13-14
35. விரிவுக்கு: சுவீரா ஜெயஸ்வால். மு.நூ.பக். 178-186
36. சுவாமி சித்பவாநந்தர்: ஸ்ரீமத்பகவத் கீதை: முகவுரை. பக்: 56
37. குறள் 72
38. மேற்படி 80
39. மேற்படி 34
40. மேற்படி 39
41. மதுரை இளங்குமரனார் - திருக்குறள் வாழ்வியல் உரை. ப.13
42. பண்டிதமணி சி. கணபதிப்பிள்ளை. சமயக் கட்டுரைகள். அநுபந்தம். ப. 26
43. சோ. நடராசன். வடமொழி இலக்கிய வரலாறு. ப. 329
44. கி. லக்ஷ்மணன். இந்திய தத்துவ ஞானம். ப. 114
45. திருக் குறளும் தம்மபதமும்' - இந்தியப் பல்கலைக் கழகத் தமிழாசிரியர்

மன்றம் 16வது கருத்தரங்கு ஆய்வுக்கோவை - 1984
46. தகவல்: டாக்டர் ஆ.வேலுப்பிள்ளை. தமிழ் இலக்கியத்திற் காலமும் கருத்தும். ப. 58
47. டாக்டர் ஆ. வேலுப்பிள்ளை: மேற்படி ப 56
48. தகவல் : காமாட்சி சீனிவாசன். குறள் கூறும் சமயம் - 1979. ப. 205
49. எஸ். இராமகிருஷ்ணன். திருக்குறள்: ஒரு சமுதாயப் பார்வை. பக் 59-60
50. புறம்: 173
51. மேற்படி: 180
52. மேற்படி: 180
53. குறள் 1003
54. குறட்பாக்கள் : 26, 28, 30
55. சி. லக்ஷ்மணன் மு. நூ. ப. 31
56. திருக்குறள் பரிமேலழகருரை துறவறவியல் தோற்றுவாய்
57. மதுரை இளங்குமரனார் மு. நூ. முன்னோட்டம் ப. 37.
58. பார்க்க: டாக்டர்.எஸ். இராமகிருஷ்ணன். மு. நூ. ப. 35
59. டாக்டர் கு. மோகனராசு: தொல்காப்பியமும் திருக்குறளும் - ஓர் ஒப்பாய்வு. ப. 136
60. கண்ணதாசன் - போய்வருகிறேன் பக். 181 - 200
61. காமாட்சி சீனிவாசன் ப. 149
62. பார்க்க: டாக்டர். எஸ். இராமகிருஷ்ணன். மு.கு.நூல். பக் 18- 22
63. டாக்டர். கு. மோகனராசு. திருவள்ளுவரின் குறிக்கோளியலும் உலகப் பொதுமையியலும். ப. 350
64. கடம் 5:7. முண்டகம் 1:2:7
65. மேற்கோள்: முனைவர் இரா. சாரங்கபாணி. 'திருக்குறள் உரைவேற்றுமை அறத்துப்பால். ப. 538
66. டாக்டர் எஸ் இராமகிருஷ்ணன் மு. நூ. பக் 56, 73
67. டாக்டர் எஸ். இராமகிருஷ்ணன் மு.நூ. பக். 75-78
68. சாமிசிதம்பரனார் வள்ளுவர் வாழ்ந்த தமிழகம். ப. 60
69. டாக்டர் இரா. வேலு. திருக்குறள் கௌடலீயம் ஒப்பாய்வு. ப. 257
70. 'ஞானி' மார்க்சியமும் தமிழ் இலக்கியமும் பக் 14-15

## இயல் 3

1. மேற்படிகால பகுதியில் பௌத்தம் தொடர்பான விரிவான தகவல்களுக்கு: பார்க்க: T.N. Vasudeva Rao. Buddhism in Tamil Country. Annamalai University Publication:
2. மாணிக்கவாசகர்: திருவாசகம்: கோயிற்றிருப்பதிகம்: 2, 10
3. குலசேகராழ்வார்: பெருமாள் திருமொழி: 7:8.
4. ஆண்டாள்: நாச்சியார் திருமொழி: 6:7:1
6. மேற்படி: 2:3:4
7. திருஞான சம்பந்தர். திருமுறை:3:24:1
8. திருமங்கையாழ்வார்: பெரிய திருமொழி 1:1:9
9. திருநாவுக்கரசர்: திருமுறை: 6:9:10
10. மாணிக்கவாசகர்: திருவாசகம்: 37:9
11. திருநாவுக்கரசர்: திருமுறை: 5:60:3
12. சுந்தரர்: திருமுறை 7:34
13. பெருஞ்சித்திரனார்: புறநானூறு: 108
14. நம்மாழ்வார்: திருவாய்மொழி: 3:9:9:2-5
15. எஸ். தோதாத்திரி. சுபமங்களா மார்ச் 1992. ப.45

16. விளக்கத்துக்கு: கலாநிதி க. கைலாசபதி. பண்டைத்தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும் நூலில் நாடும் நாயன்மாரும் என்ற கட்டுரை.
17. சுவீரா ஜெயஸ்வால்: மு.நூ: ப. 226.
18. சிலப்பதிகாரம்: 5:169–72. மணிமேகலை 1:54–55
19. திருமங்கை மன்னர்: பெரிய திருமொழி: 6:3:8
20. நாவுக்கரசர் திருமுறை: 6:7:5
21. மேற்படி 6:31:3
22. மேற்படி 6:3:8
23. மாணிக்கவாசகர்: திருவாசகம்: திருப்பள்ளியெழுச்சி:5
24. திருஞானசம்பந்தர்: திருமுறை: 1:130:1
25. விளக்கத்துக்கு: கி. லக்ஷ்மணன். மு.நூல். பக். 315–16
26. சங்கரர் பிரம்ம சூத்திரம் 2:1:2 உரை. தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாய அவர்கள் தமது முற்குறித்த நூலில் இதனை எடுத்துக்காட்டி விமர்சித்துள்ளார். ப. 252.
28. இதனை 4 ஆம் இயலில் நோக்கலாம்.
29. குருபரம்பராப்ரபாவம்: இளையாழ்வான் வைபவம்: பக் 124–25
30. கீழை மேலை நாடுகளின் மெய்ப் பொருளியல் வரலாறு அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு. ப. 919 – 20
31. பெ. திருஞானசம்பந்தன். 'காசுமீரசைவம்', சிவத்தமிழ் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள் ப. 112
32. கலைக்களஞ்சியம் தொகுதி 9. ப. 447
33. 1992. ஜூன் 20 அன்று மதுரைப் பல்கலைக் கழகத்தில் நிகழ்ந்த ஞாலத்தமிழ் ஆய்வுமன்றக் கருத்தரங்கில் நிறைவுரையாற்றிய பேராசிரியர் வ. அய். சுப்பிரமணியம் அவர்கள், வங்க அறிஞர் சுநீதி குமார் சட்டர்ஜி அவர்களின் ஆய்வுமுடிவுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு இக்கருத்தை வலியுறுத்தினார்.
34. மணிமேகலை: 27:89–95
35. திருமூலர்: திருமந்திரம்:115
36. மாணிக்கவாசகர்: திருவாசகம்: அச்சோப்பதிகம்: 1–2
37. தி.ப. இராமச்சந்திரன். துவைத வேதாந்தம். ப. 83
38. கி. லக்ஷ்மணன். மு.நூ. ப. 353
39. எஸ்.வி. ராஜதுரை. கிரீஷ் கர்னாட்டின் தலதெண்ட என்ற நாடகத்தின் தமிழாக்கமான பலிபீடம் நாடக நூலின் 'வரலாறும் நிகழ்கால அக்கறைகளும்' என்ற தலைப்பிலான பின்னுரையில் இதுபற்றித் தகவல் தந்துள்ளார். ஜெடாரா தாஸிமய்யா, கொண்டகுலிகேஷி ராஜா முதலியோர் பசவண்ணருக்கு முன்பே சாதி ஒழிப்புக்காகக் குரல் கொடுத்து வந்தனர் என அவர் குறிப்பிட்டுள்ளார். ப. 104.
40. ம. ராதாகிருஷ்ணபிள்ளை. பிற்கால வைணவம். பக். 82–85
41. திருமூலர்: திருமந்திரம்: 1857
42. மேற்படி: 270
43. மேற்படி: 1823
44. மேற்படி: 724
45. திருநாவுக்கரசர். திருமுறை: 4:52:2
46. சித்தர் பாடல்கள் சிவவாக்கியர் பாடல்கள்: 30 – 33
47. மேற்படி: குதம்பைச்சித்தர் பாடல்: 30

## இயல் 4

1. மாணிக்கவாசகர்: திருவாசகம்: திருவெம்பாவை: 9
2. சேக்கிழார்: பெரியபுராணம்: திருஞானசம்பந்தமூர்த்தி நாயனார் புராணம் 159

3. உமாபதி சிவாசாரியார்: சிவப்பிரகாசம்: 12
4. விபுலாநந்த ஆராய்வு பதி: அருள் செல்வநாயகம். ப. 135
5. ராகுல் சாங்கிருத்யாயன்: இஸ்லாமியத் தத்துவ இயல்: ப. 42
6. கோபால் சிங். குருநானக். பக். 1, 27
7. மேற்படி: பக் 4, 13
8. டாக்டர்.எஸ். ராதாகிருஷ்ணன்: இந்தியாவின் இதயஒலி ப. 239
9. சோவியத் ஆசிரியர்கள் எழுதிய இந்திய வரலாறு என்ற நூலிலிருந்து பி.ஆர். பரமேஸ்வரன் இந்திய சமுதாயத்தில் சாதி, மதம், வர்க்கம். ப. 200
10. தேவிபிரசாத் சட்டோபாத்யாய மு.நூ. பக். 327-33
11. ராஜம் கிருஷ்ணன்: காலம் தோறும் பெண்: பக். 35-49
12. கே.என். பணிக்கர். நவீன இந்தியாவில் கலாசாரமும் சமூகமும். ப. 12.
13. சௌமியேந்திரநாத் தாகூர். ராஜா ராம்மோகன்ராய். ப. 9.
14. மேற்படி: பக் 59-66
15. பெ.சு. மணி. இந்திய தேசியத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும் ப. 86
16. சௌ. தாகூர். மு.நூல் ப. 61
17. மேற்படி: பக் 27-28
18. மேற்கோள்: மேற்படி: ப. 29
19. மேற்கோள்: மேற்படி: ப. 30
20. மேற்கோள்: பெ.சு. மணி. மு.நூ. ப. 90
21. மேற்கோள்: மேற்படி: பக். 97-98
22. மேற்கோள்: சௌ. தாகூர் மு. நூ. ப. 61
23. மேற்படி. ப. 64
24. மேற்படி. பக் 65-66
25. தமிழில்: சத்தியார்த்தப் பிரகாசம். சுத்தாநந்தபாரதி யார் பக். 257, 760
26. மேற்படி: ப. 389
27. மேற்படி: பக். 495-96
28. மேற்கோள்: பெ.சு. மணி. மு.நூ. ப.77
29. மேற்படி: ப. 228.
30. மேற்படி: ப. 224
31. தகவல்: மேற்படி: ப. 234
32. ஸ்ரீராமகிருஷ்ணரின் மொழியமுதம். பக். 86-88
33. Romain Rolland: The Life of Ramakrishna Trans: E. F. Malcolmsmith. P. 13
34. ஸ்ரீராமகிருஷ்ணரின் மொழியமுதம். ப. 63.
35. மேற்படி: ப. 44
36. மேற்படி: ப. 63
37. ஸ்ரீராமகிருஷ்ணரின் அமுதமொழிகள். ப. 231
38. மேற்கோள்: பெ.சு. மணி. மு.நூ. ப. 129
39. ஸ்ரீராமகிருஷ்ணரின் மொழியமுதம். ப. 353
40. தகவல்: மேற்படி: பக் 87-88
41. சுவாமி விவேகாநந்தர். இந்தியப் பிரசங்கங்கள் பக். 83, 86, 87, 89
42. மேற்படி: பக் 96-97
43. விவேகாநந்தர் ஞானதீபம் சுடர்:10 பக். 122-23
44. பெ.சு. மணி. மு.நூ. பக் 176-184
45. சுவாமி விவேகாநந்தர் - இந்தியப் பிரசங்கங்கள் ப. 97
46. Romain Rolland. The Life of Vivekananda and the Universal Gospel pp. 125-26.
47. மேற்படி பக். 37 - 38
48. மேற்படி ப. 40
49 மேற்கோள்: பெ.சு. மணி. மு.நூ. பக். 180-81

50. Romain Rolland. மேற்படி பக். 116-147
51. பெ.சு. மணி. மு.நூ. ப. 206.
52. இராமலிங்க சுவாமிகள். திருவருட்பா: 4:9:1, 3
53. மேற்படி: 6:1:481:1
54. மேற்படி: பிள்ளைப் பெருவிண்ணப்பம்:62
55. மேற்படி: 12:33:1
56. மேற்படி: உரைநடைப்பகுதி. ப. 355
57. மேற்படி: 6: திருக்கதவம் திறத்தல்:8
58. மேற்படி:6: பிரிவாற்றாமை. 9.
59. தகவல்: ம.பொ.சிவஞானம் வள்ளலார் கண்ட ஒருமைப்பாடு. பக். 197-8
60. மேற்கோள்: மேற்படி. பக். 156-57
61. திருவருட்பா. 3696
62. தாயுமானவர் பாடல்கள்: சித்தர்கணம்:1
63. திருவருட்பா: 6:8:3
64. மேற்படி:6:76:1
65. புலவர் செந்துறைமுத்து: தாயுமானவடிகளும் வள்ளலாரும் ப. 17
66. ம.பொ.சிவஞானம் மு.நூ. ப. 351
67. மேற்கோள்: மேற்படி: ப. 69
68. விவேகாநந்தர் ஞானதீபம் - சுடர் 3. பக். 462 - 63
69. டாக்டர் கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி. ஈழத்தில் தமிழ் இலக்கியம் ப. 20.
70. பண்டிதமணி. சி. கணபதிப்பிள்ளை: நாவலர் பக். 48-49. மேற்கோள்: டாக்டர் கார்த்திகேசு சிவத்தம்பி: மு. நூ.: ப. 22.
71. கலாநிதி. க. கைலாசபதி. ஈழத்து இலக்கிய முன்னோடிகள். பக். 34-35

## நிறைவுரைக்குப் பதிலாக....

1. யாவரும் சோதரர். மகாத்மாகாந்தியின் மணிமொழிகள் தமிழில் ரா. வேங்கடராஜுலு ப. 146
2. முண்டகம் 1.1.7
3. பாரதிநூல்கள் கட்டுரைகள் ப. 3.
4. யாவரும் சோதரர். ப. 149
5. பாரதியார் கவிதைகள்: விநாயகர் நான்மணிமாலை: 25
6. மேற்படி கேட்பன:1
7. மகாத்மாகாந்தி நூல்கள் தொகுப்பு- 6 .8. மேற்கோள்: மா.பொ.சி. வள்ளலாரும் காந்தியடிகளும். ப. 92.
8. திரு.வி. கலியாணசுந்தரனார்: மனிதவாழ்க்கையும் காந்தியடிகளும். ப. 336
9. மகாத்மாகாந்தி நூல்கள் - 7. பக். 55-56
10. மகாத்மா காந்தியின் போதனைகள் தொகு: ஸ்ரீ.யு.எஸ். மோஹன்ராவ் ப. 89.
11. பாரதியார் கவிதைகள்: கண்ணன் என் சற்குரு. 1.
12. மேற்படி: கண்ணன் என் தந்தை: 7
13. மேற்படி: பாரதி அறுபத்தாறு: 65
14. மகாத்மாகாந்தி. ரகுபதிராகவ தமிழில். ராஜாஜி. ப. 29
15. மகாத்மா காந்தியின் போதனைகள் ப. 174
16. பாரதியார் கவிதைகள்: கண்ணன் என் தந்தை: 8
17. யங் இந்தியா 4-5-1921. மேற்கோள்: மகாத்மாகாந்தி நூல்கள்- 7. . 20
18. எம். நாராயண வேலுப்பிள்ளை: தத்துவஞானிகளும் அவர் தம் கோட்பாடுகளும். ப. 183
19. பாரதியார் கட்டுரைகள். ப. 75
20. 'இனி' என்ற கட்டுரையில்: பார்க்க: இவ்வியல் அடிக்குறிப்பு 3

21. பாரதியார் கவிதைகள்: காளிப்பாட்டு:1
22. மேற்படி: மாயையைப் பழித்தல்: 4-5
23. மேற்படி: சுயசரிதை: கனவு: 1-3
24. மேற்படி: பொய்யோ மெய்யோ? 1, 3-4
25. மேற்கோள்: பெ.சு.மணி: பாரதியாரும் இராமகிருஷ்ணர் இயக்கமும். ப. 182
26. மகாகவி பாரதியார்: பகவத்கீதை தமிழாக்கத்தின் முன்னுரை: பக் 46-47
27. பாரதியார் கவிதைகள்: சீனிவிசுவநாதன் பதி. ப. 688
28. மேற்படி பக் 684-85
29. விளக்கத்திற்கு:பார்க்க: பெ.சு. மணி. மேற்குறித்த நூல் ப. 178
30. ந. இரவீந்திரன்: பாரதியின் மெய்ஞ்ஞானம். ப. 139
31. கி. லக்ஷ்மணன்: மு.நூ. ப. 404.
32. விளக்கத்திற்கு: பார்க்க: கி. முப்பால்மணி. "19 ஆம் நூற்றாண்டின் பொருள் பற்றிய கருத்தமைப்புகள்" நாவாவின் ஆராய்ச்சி-42. ஜனவரி. 1993. பக் 22-23.
33. ச. சபாரத்தின முதலியார்: ஈச்சுரநிச்சயம்: பக் 159, 203, 213-16. பிரபஞ்சவிகாரம் ப. 44. மேற்கோள்: பொன்னீலன்: தவத்திரு குன்றக்குடி அடிகளார் தமிழகத்தின் ஆன்மீக வழிகாட்டி. பக். 154-55, 226
34. அறிஞர் பெ.சு.மணி அவர்களுடன் 9-4-93 அன்று நிகழ்த்திய நேரடி உரையாடலில் பெற்ற கருத்துக்கள் இவை.
35. விளக்கத்திற்கு: பார்க்க: முகிலன்: சோதிராவ் புலேவின் வாழ்வும் பணியும். தமிழர் வாழ்வுரிமை மாநாடு சிறப்புமலர். பக். 515-18
36. அண்ணல் அம்பேத்கார்: இந்துயிசத்தின் தத்துவம் தமிழில்: வெ. கோவிந்தசாமி
37. ஹரிஜன் ஜூலை 1,. 1936. மேற்கோள் என்.ராமகிருஷ்ணன் நாம் அறியாத அம்பேத்கார் ப. 149
38. ஹரிஜன் ஆகஸ்ட் 15, 1936. மேற்கோள்: மேற்படி ப. 150.
39. மேற்படி நூல்: ப. 149
40. பெ.சு. மணி. தமிழகத்தில் பிரம்மசமாஜம். ப. 29.
41. Albert Schweitzer: Indian Thought and its Devolopment. p. 199.
42. பெரியார் ஈ.வெ.ரா. சிந்தனைகள். தொகுதி. 3. தொகுத்தவர்: வே. ஆனைமுத்து. பக். 1296 - 1300
43. பெரியார் ஈ.வெ. ராமசாமி. பிரகிருதி வாதம் அல்லது மெட்டீரியலிசம். பக். 11-12. மேற்கோள்: க. நெடுஞ்செழியன் தமிழ் இலக்கியத்தில் உலகாயதம். பக். 425- 26.
44. Karl Marx & Fredrick Engels: Collected Works. Vol. 3. p. 175
45. ந. இரவீந்திரனின் பாரதியின் மெய்ஞ்ஞானம் நூலின் முன்னுரை பக் 6-7
46. சி. சிவசேகரம் மரபும் மார்க்சீயவாதிகளும் பக் 37-38.
47 திரு. வி.க. வாழ்க்கைக் குறிப்புகள் பகுதி 2. ப. 532
48. திரு.வி.க. இந்தியாவும் விடுதலையும் ப. 16
49. செம்மலர். நவ. 1992. ப. 89
50. குன்றக்குடி அடிகளார்: ஆலயங்கள் சமுதாய மையங்கள் ப. 110. மேற்கோள்: பொன்னீலன்: மு.நூ. பக் 158-59
51. மேற்படி. ப. 109. மேற்கோள்: மேற்படி பக் 157 - 58
52. பொன்னீலன்: மேற்படி. பக் 156-79
53. மேற்படி பக் 160-61
54. கந்தையா நவரேந்திரன். விழிப்புணர்வு பற்றிய விளக்கங்கள் (ஜே. கிருஷ்ணமூர்த்தியின் சிந்தனைகளின் சாராம்சமான தொகுப்பு) ப. 17.

# ஆய்வுத் துணை: தேர்ந்த நூற்பட்டியல்

## அ. மூல நூல்கள், உரைகள், மொழிபெயர்ப்புகள்

### 1. வேத இலக்கியம்

**இருக்குவேதம்:**

**Rg Veda Samhita with Sayanacharyas Commentary** Vol. *1-4* Published by Tilak Maharastra University Vaidika Samsodhana Mandala. Poona *1933-46*

Rg veda Samhita (*பதபாடம்*) with Sayanacarya Commentary Ganapatha Krishnajee Muthurayanthralayam. Bombay *1899*.

**உபநிடதங்கள்:**

**உபநிஷத்ஸாரம்:** *108* உபநிடதங்களின் பிரதான பகுதிகளின் தமிழாக்கம். *8* தொகுதிகள் தமிழாக்கியவர் 'அண்ணா' ராமகிருஷ்ணமடம் வெளியீடு *1950-1991*.

### 2. பௌத்த நூல்கள்

**தம்மபதம்**

புத்தரின் அறநெறியும் அருளுரையும் (தம்மபதம், சீகாளன் வாதம் வியாகபச்சன் சூத்திரம்) தி. இராசகோபாலன் இளங்கோ நகர் சென்னை *1990*

திகநிகாயம் தமிழில்: பன்மொழிப் புலவர் மு. கு. ஜகந்நாதராஜா. சுந்தர நிலையம் சென்னை. *1988*

### 3. ஸ்ரீமத்பகவத் கீதை

a. சுவாமி சித்பவாநந்தரின் தமிழ் உரைவிளக்கத்துடனான பதிப்பு ஸ்ரீஇராம கிருஷ்ண தபோவனம். திருப்பராய்த்துறை. திருச்சி. *1960*. ராமகிருஷ்ணமடம் வெளியீடு

b. மகாகவி சி. சுப்பிரமணிய பாரதியாரின் தமிழ் உரைவிளக்கத்துடன். நர்மதா பதிப்பகம். சென்னை. *1985*

### 4. பிரம்ம சூத்திரம்

Brahma Sutra Bhashya of Sri Sankaracharya
Trans: Swamy Gambirananda Advaida Astrama. Calcutta ND

### 5. தமிழ் இலக்கியங்கள்:

**புறநானூறு**

எஸ். ராஜம் பிரசுரத்தின் மறுபதிப்பு நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ். சென்னை. *1981*

**அகநானூறு**

உ.வே.ரா. ராகவையங்கார் பரிசோதித்து வே. இராஜகோபாலையங்கார் பதிப்பித்தது. கம்பர் விலாசம் சென்னை. ருதிரோற்காரி.

**திருக்குறள்**
a. பரிமேலழகர் உரையுடன் சைவசித்தாந்த நூற் பதிப்புக்கழகம். சென்னை. 1947
b. மதுரை இளங்குமரனாரின் வாழ்வியல் உரையுடன் குறளாயம் வெளியீடு. ஈரோடு. 1990.
c. திருக்குறள் உரைவேற்றுமை அறத்துப்பால் முனைவர் இரா. சாரங்க பாணி அவர்களின் தொகுப்பாய்வு. அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு. அண்ணாமலைநகர். சிதம்பரம். 1989

**சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை**
பதி: டாக்டர் வ.சுப. மாணிக்கம். செல்வி பதிப்பகம் காரைக்குடி. 1958

**தேவாரம் அடங்கன்முறை**
2 தொகுதிகள் பதி: மயிலை இளமுருகனார். திருவருளகம். சென்னை. 1953.

**திருவாசகம்**
ஸ்ரீமத்சுவாமி சித்பவானந்தரின் உரைவிளக்கத்துடன் தபோவனப் பிரசுராலயம். திருப்பராய்த்துறை. 1968

**திருமந்திரம்**
திருவாவடுதுறை ஆதீன வெளியீடு. திருவாவடுதுறை. 1987.

**திருத்தொண்டர் மாக்கதை**
(பெரிய புராணம்) மறுபிரசுரம். சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழக வெளியீடு. சென்னை. 1977

**ஸ்ரீநாலாயிரத் திவ்யபிரபந்தம்**
பதி: கி.வேங்கடசாமி செட்டியார். திருவேங்கடத்தான் திருமன்றம் வெளியீடு 3ம் பதி சென்னை. 1987

**மெய்கண்டசாத்திரம்**
பதினான்கு (2 தொகுதிகள்) சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழக வெளியீடு. சென்னை. 1969

**சித்தர் பாடல்கள்**
பதி: த.கோவேந்தன். 2ம் பதி. பூம்புகார் பிரசுரம் சென்னை. 1979

**தாயுமான சுவாமி பாடல்கள்**
பதி: தி.பட்டுச்சாமி ஓதுவார். காசி மட வெளியீடு திருப்பனந்தாள். 1954

**திரு அருட்பா**
1-5 திருமுறைகள். இராமலிங்க பணிமன்றம். சென்னை. 1972
திரு அருட்பா 6 வது திருமுறை இராமலிங்க சுவாமிகள் மடாலயம். திருவொற்றியூர். 1964

**பாரதியார் கவிதைகள்**
பதி: சீனி. விசுவநாதன் சி.ஐ.டி. நகர். சென்னை 1991

## 6. தருக்க நூல்கள்

**Madhva Acharya**
Sarva Darsana SamGraha. Translated by E.B. Cowell & A.E. Cough Kegum Paul. Trench Trubrev Co Ltd. London. ND

**Venkatanatha (வேதாந்த தேசிகர்)**
Nyaya Parisuddhi with the Commentary San-Nyaya-Dipika. Part I. E.D.R. Rama-

nujachari & Pandit K. Srinivasacharya Annamalai University Publication. Chidambaram ND

## ஆ. ஆய்வு நூல்கள், சிந்தனைத் தொகுப்புகள்

அம்பேத்கர், அண்ணல்.
**இந்துயிசத்தின் தத்துவம்** தமிழில் : வெ.கோவிந்தசாமி. சமூகநீதிப் பதிப்பகம். சென்னை. 1992

இரவீந்திரன், ந.
**பாரதியின் மெய்ஞ்ஞானம்** 2 ஆம் பதி சவுத் ஏசியன் புக்ஸ். சென்னை. 1993

இராமகிருஷ்ணன், என்.
**நாம் அறியாத அம்பேத்கார்** சவுத் ஏசியன் புக்ஸ். சென்னை. 1992

இராமகிருஷ்ணன், டாக்டர். எஸ்.
**திருக்குறள்: ஒரு சமுதாயப்பார்வை.** மீனாட்சி புத்தக நிலையம். மதுரை. 1980

இராமச்சந்திரன், தி.ப.
**துவைத வேதாந்தம்.** டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன். மெய்யுணர்வு மேல் நிலைக்கல்வி நிறுவனம். சென்னைப் பல்கலை க்கழகம் சென்னை. 1981

கண்ணதாசன், கவிஞர்.
**போய் வருகிறேன்** (கட்டுரைகள்) தொகுத்தவர் இராம. கண்ணப்பன். கண்ணதாசன் பதிப்பகம். 1992.
கணபதிப்பிள்ளை, இலக்கிய கலாநிதி. பண்டிதமணி. சி. சமயக் கட்டுரைகள். யாழ்ப்பாணம். 1959

கலியாணசுந்தரனார், திரு.வி.
**இந்தியாவும் விடுதலையும்.** சாது அச்சுக்கூடம். சென்னை. 1940
மனிதவாழ்க்கையும் காந்தியடிகளும். 9ம் பதி. பாரி நிலையம். சென்னை. 1987

கலியாணசுந்தரனார், திரு.வி.
**வாழ்க்கைக் குறிப்புகள்** பகுதி 2 சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம் சென்னை. 1969.
கலைக்களஞ்சியம். தொகுதி 9. தமிழ் வளர்ச்சிக் கழகம் சென்னை. 1963.

காமாட்சி சீனிவாசன்
**குறள் கூறும் சமயம்.** மதுரைப் பல்கலைக்கழகம். மதுரை. 1979
**கீழை மேலை நாடுகளின் மெய்ப்பொருளியல் வரலாறு** அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு. அண்ணாமலை நகர். சிதம்பரம். 1970
**குருபரம்பராப்ரபாவம்** பதி: சே. கிருஷ்ணமாசாரியார். கணேச அச்சுக்கூடம். சென்னை. பராபவ கார்த்திகை.
கைலாசநாதக்குருக்கள். பேராசிரியர் டாக்டர்.கா. வடமொழி இலக்கிய வரலாறு. 2ம்பதி: நர்மதா பதிப்பகம். சென்னை.

கைலாசபதி. பேராசிரியர். கலாநிதி.க.
**பண்டைத்தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்.** தமிழ்ப் புத்தகாலயம். சென்னை. 1967.

கைலாசபதி. பேராசிரியர். கலாநிதி. க.
**ஈழத்து இலக்கிய முன்னோடிகள்.** பதி: டாக்டர். மே.து. ராசு குமார்.

மக்கள் வெளியீடு. சென்னை. 1986.
கோசாம்பி.டி.டி.
**பண்டைய இந்தியா — அதன் பண்பாடும் நாகரிகமும் பற்றிய வரலாறு.** தமிழில்: எஸ்.ஆர்.என். சத்யா. நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ். சென்னை 1989.
கோபால்சிங்.
**குருநானக்.** தமிழில். ஆர். பார்த்தசாரதி. நேஷனல் புக் டிரஸ்ட். புதுதில்லி. 1969
கோசாம்பி, தர்மாநந்த.
**பகவான் புத்தர்.** தமிழில்: கா.ஸ்ரீ.ஸ்ரீ. சாகித்ய அக்கடமி வெளியீடு. பழநியப்பா பிரதர்ஸ். சென்னை. 1957
சட்டோபாத்யாய, தேவிபிரசாத்.
**இந்தியத் தத்துவ இயலில் நிலைத்திருப்பனவும் அழிந்தனவும்.** தமிழில்: கரிச்சான் குஞ்சு. சென்னை புக் ஹவுஸ். சென்னை. 1990
சர்தேசாய், எஸ்.ஜி., திலிப் போஸ்.
**மார்க்ஸிஸமும் பகவத் கீதையும்.** தமிழில்: ஏ. சீனிவாசன். நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ். சென்னை. 1984
சாங்கிருத்யாயன், ராகுல்
**இந்து தத்துவ இயல்** தமிழில்: ஏ.ஜி. எத்திராஜுலு
சாங்கிருத்யாயன், ராகுல்
**இஸ்லாமியத் தத்துவ இயல்** தமிழில்: ஏ.ஜி. எத்திராஜுலு
சாங்கிருத்யாயன், ராகுல்
**பௌத்த தத்துவ இயல்** தமிழில்: ஏ.ஜி. எத்திராஜுலு ஆர். பார்த்தசாரதி. நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ். சென்னை. 1985
சாங்கிருத்யாயன், ராகுல்
**ரிக்வேத கால ஆரியர்கள்.** தமிழில்: ஏ.ஜி. எத்திராஜுலு. நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ். சென்னை. 1991
சிதம்பரனார், சாமி.
**வள்ளுவர் வாழ்ந்த தமிழகம்.** நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ். சென்னை. 1960
சிவசேகரம், சி.
**மரபும் மார்க்சியவாதிகளும்.** சவுத் ஏசிய புக்ஸ். சென்னை 1992
சிவஞானம், டாக்டர். ம.பொ.
**வள்ளலார் கண்ட ஒருமைப்பாடு.** இன்பநிலையம். சென்னை. 1963.
சிவஞானம், டாக்டர்.ம.பொ.
**வள்ளலாரும் காந்தியடிகளும்.** இன்பநிலையம். சென்னை. 1977
சிவஞானம், டாக்டர்.ம.பொ.
**காந்தியடிகளைச் சந்தித்தேன்.** பூங்கொடிப் பதிப்பகம். சென்னை. 1979
சிவத்தம்பி பேராசிரியர் டாக்டர். கா.
**ஈழத்தில் தமிழ் இலக்கியம்.** விரிவுற்ற 2 ஆம் பதிப்பு. நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ். சென்னை
சுப்பிரமணிய பாரதியார், மகாகவி. சி.
**பாரதி நூல்கள் கட்டுரைகள்.** பாரதி பிரசுராலயம். சென்னை 1947
சுப்பிரமணிய பாரதியார், மகாகவி. சி.
**மகாகவி பாரதியார் கட்டுரைகள்.** வானதி பதிப்பகம். சென்னை. 1981

சுவீரா ஜெயஸ்வால்.
**வைணவத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும்** (கி.பி. 300 - கி.பி. 500) தமிழில்: பேராசிரியர் கி. அநுமந்தனும் ஆர். பார்த்தசாரதியும். நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ். சென்னை. 1991
செந்துறை முத்து, புலவர்.
**தாயுமானவரும் வள்ளலாரும்.** மணிவாசகர் பதிப்பகம். சிதம்பரம் 1983.
ஞானமூர்த்தி, தா.எ.
**சமணம்.** டாக்டர்.எஸ். இராதாகிருஷ்ணன் மெய்யுணர்வு மேல் நிலைக் கல்வி நிறுவனம். சென்னைப் பல்கலைக்கழகம். சென்னை. 1977
ஞானி (பழனிச்சாமி, கி.)
**மார்க்சியமும் தமிழ் இலக்கியமும்.** பரிமாணம் வெளியீடு. கோவை. 1988
தயாநந்தசரஸ்வதி.
**சத்தியார்த்த பிரகாசம்.** தமிழில். சுத்தாநந்த பாரதி. ஆரியசமாஜம் (சென்ட்ரல்) சென்னை. 1974
தாகூர், சௌமியேந்திரநாத்
**ராஜா ராம்மோகன் ராய்.** தமிழில்: க.த.திருநாவுக்கரசு. சாகித்திய அக்காதெமி. புதுதில்லி. 1987
நடராசன், நவாலியூர். சோ.
**வடமொழி இலக்கிய வரலாறு.** (செம்மொழிக்காலம்) கல்வி வெளியீட்டுத் திணைக்களம். கொழும்பு 1967
நவரேந்திரன், கந்தையா.
**விழிப்புணர்வு பற்றிய விளக்கங்கள்.** 2ம்பதி. நர்மதா பதிப்பகம் சென்னை. 1981.
நாராயண வேலுப்பிள்ளை, எம்.
**தத்துவஞானிகளும் அவர் தம் கோட்பாடுகளும்.** இந்து பப்ளிகேஷன்ஸ். சென்னை. 1989
நெடுஞ்செழியன், டாக்டர்.க.
**தமிழ் இலக்கியத்தில் உலகாயதம்.** பாரிநிலையம். சென்னை. 1990
பரமேஸ்வரன், பி.ஆர்.
**இந்திய சமுதாயத்தில் சாதி மதம் வர்க்கம்.** சவுத் ஏசியன் புக்ஸ். சென்னை. 1991
பெரியார், ஈ.வெ.ரா.
**சிந்தனைகள்.** தொகுதி.3. தொகு: வே. ஆனைமுத்து. சிந்தனையாளர் கழகம். திருச்சிராப்பள்ளி. 1974.
பொன்னீலன்
**குன்றக்குடி அடிகளார் தமிழகத்தின் ஆன்மீக வழிகாட்டி.** நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ். சென்னை. 1992
மணி. பெ.சு.
**பாரதியாரும் இராமகிருஷ்ணர் இயக்கமும்** பூங்கொடிப் பதிப்பகம். சென்னை. 1977
மணி, பெ.சு.
**இந்திய தேசியத்தின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும்** விரிவுபெற்ற 2ம் பதி. பூங்கொடிப் பதிப்பகம். சென்னை. 1978
மணி. பெ.சு.
**தமிழகத்தில் பிரம்மசமாஜம்** பூங்கொடிப் பதிப்பகம். சென்னை. 1992.

மாகத்மா காந்தி.
**ரகுபதி ராகவ.** தமிழில்: ராஜாஜி. தமிழ்நாடு காந்தி நினைவு நிதி. மதுரை. 1958
மகாத்மா காந்தி
**யாவரும் சோதரர்.** மகாத்மா காந்தியின் மணிமொழிகள். தமிழில்: ரா. வேங்கடராஜுலு. அமுத நிலையம் சென்னை. 1964
மகாத்மா காந்தி நூல்கள். தொகுதி 6, 7.
காந்திநூல் வெளியீட்டுக் கழகம். சர்க்கார் எஸ்டேட். 1966 மகாத்மா காந்தியின் போதனைகள். ஆங்கிலத்தில் தொகு: .யு.எஸ். மோஹன்ராவ். தமிழாக்கியவர் விபரம் இல்லை. பப்ளிகேஷன்ஸ் டிவிஷன். தகவல் ஒலிபரப்பு அமைச்சகம். இந்திய சர்க்கார். 1970.
மோகனராசு, குறள்ஞானி, டாக்டர். கு.
**திருவள்ளுவரின் குறிக்கோளியலும் உலகப் பொதுமையியலும்.** சென்னைப் பல்கலைக்கழகம். சென்னை. 1983
மோகனராசு, குறள்ஞானி. டாக்டர். கு.
**தொல்காப்பியமும் திருக்குறளும்.** சென்னைப் பல்கலைக் கழகம். சென்னை. 1986.
ராதாகிருஷ்ணபிள்ளை, ம.
**பிற்கால வைணவம்.** (திருத்தியபதிப்பு) அல்லயன்ஸ் கம்பனி. சென்னை. 1987
ராதாகிருஷ்ணன், டாக்டர். எஸ்.
**இந்தியாவின் இதய ஒலி.** (திருத்திய பதிப்பு) தமிழில்: வி.எஸ்.வி. இராகவன். மணிவாசகர் பதிப்பகம். சிதம்பரம். 1984
ராஜம் கிருஷ்ணன்.
**காலம்தோறும் பெண்.** 2ஆம் பதி. தாகம். டி.பி. கோயில்தெரு. சென்னை. 1991.
லக்ஷ்மணன், கி.
**இந்திய தத்துவஞானம்.** 4ம் பதி. பழனியப்பா பிரதர்ஸ். சென்னை. 1987
விவேகாநந்தர்.
**இந்தியப் பிரசங்கங்கள்.** தமிழில்: க. அவிநாசி லிங்கம். ராமகிருஷ்ண மடம். சென்னை. 1990
**விவேகாநந்தரின் ஞானதீபம் சுடர் 1 - 16** தொகுதிகள். இராமகிருஷ்ண மடம். சென்னை. 1984-87.
விஜயலட்சுமி, டாக்டர். ர.
**தமிழகத்தில் ஆசீவகர்கள்.** உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம். சென்னை. 1988
வேலு, டாக்டர். இரா.
**திருக்குறள் கௌடலீயம் - ஒப்பாய்வு.** அறம் பதிப்பகம். மதுரை. 1989
வேலுப்பிள்ளை, பேராசிரியர் டாக்டர். ஆ.
**தமிழ் இலக்கியத்திற் காலமும் கருத்தும்.** 3 ஆம் பதி: தமிழ்ப் புத்தகாலயம். சென்னை. 1985.
**ஸ்ரீராமகிருஷ்ணரின் அமுதமொழிகள்.** 2ம் பகுதி
வங்கமூலம்: மகேந்திரநாதகுப்தர். தமிழில்: சுவாமி தன்மயாநந்தர். இராமகிருஷ்ணமடம். சென்னை. திகதி இல்லை.
**ஸ்ரீராமகிருஷ்ணரின் மொழியமுதம்**
தமிழில்: சுவாமி பரமாத்மாநந்தா. ராமகிருஷ்ணமடம். சென்னை. திகதி

இல்லை.
Albert Schweitzer.
**Indian Thought and its Development.** Wilco Publishing House. Bombay. 1960
Karl Marx & Fredrick Engels.
**Collected Works.** Vol.3. Progressive Publishers. Moscow. 1975
Romain Rolland
**The Life of Vivekananda and the Universal Gospel.** Translated from French by E.F. Malcolmsmith. 6th ed Advaita Ashrama Culcutta. 1960

Romain Rolland
**The Life of Ramakrishna.** Translated from French by. E.F. Malcolmsmith 7th impr. Advaita Ashrama. Culcutta. 1970
Sathish Chandra
**History of Indian Logic.** Calcutta University Press. Culcutta. 1921
Vasudeva Rao., T.N.
**Buddhism in Tamil Country.** Annamalai University Press. Annamalai Nagar. Chidambaram. 1979.

## இ. கட்டுரைகள், பேட்டி.

இராசதுரை, எஸ்.வி.
'வரலாறும் நிகழ்கால அக்கறைகளும்' - கிரீஷ்கர்னாட்டின் பலிபீடம் (தலதெண்ட) நாடகத் தமிழாக்கத்தின் பின்னுரை. 'வெளி' வெளியீடு. சென்னை. 1992. (நாடகத்தைத் தமிழாக்கியவர் பாவண்ணன்)
குன்றக்குடி அடிகளார்
சிறப்புப் பேட்டி. செம்மலர். நவம்பர். 1992. இதழ். சென்னை.
திருஞானசம்பந்தன், பெ.
'காசுமீரசைவம். சிவத்தமிழ் ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகள். சிவத்தமிழ்ச் செல்வி. தங்கம்மா அப்பாக்குட்டி மணிவிழாச் சபை வெளியீடு. துர்க் காபுரம். தெல்லிப்பழை. 1985. பக். 112- 16.
தோதாத்திரி, எஸ்.
'வைணவம்...சைவம்...மனிதநேயம்'
சுபமங்களா. மார்ச். 1992. சென்னை.
மாணிக்கம், டாக்டர். வ.சுப.
'திருக்குறளும் தம்மபதமும்' இந்தியப் பல்கலைக் கழகத் தமிழாசிரியர் மன்ற 16வது கருத்தரங்கு ஆய்வுக் கோவை. புதுதில்லி. 1984.
மீனாட்சி சுந்தரனார், பேராசிரியர். தெ.பொ.
'ஆசீவகரும் சந்பந்தரும்' சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழக 1008வது வெளியீட்டுவிழா மலர். கழகம். சென்னை. 1961. ப. 77
முகிலன்
'சோதிராவ் புலேவின் வாழ்வும் பணியும்' தமிழர் வாழ்வுரிமை மாநாடு சிறப்பு மலர். பாட்டாளி பதிப்பகம். சென்னை. 1992. செப். 10. பக். 515- 18.
முப்பால் மணி. கி.
'19 ஆம் நூற்றாண்டில் பொருள் பற்றிய கருத்தமைப்புக்கள்' நாவாவின் ஆராய்ச்சி. 42. சென்னை. 1993. பக். 21- 38.
லாநந்தர், சுவாமி.

'தென்னாட்டில் ஊற்றெடுத்த அன்புப் பெருக்கு வடநாட்டிற் பரவிய வரன்முறை' விபுலாநந்த ஆராய்வு. 3ம்பதி. பதி: அருந்செல்வநாயகம். கலைமகள் வெளியீடு. சென்னை. 1965.

Sundaramoorthy. Dr. G.

'Impact of Dhmmapada on Thirukkural' International Seminar on Tamil Buddhism. Institute of Asian Studies. Madras. 2531St. May 1992.

# கலைச்சொல் விளக்கம்

(முக்கியமான சிலவற்றுக்கு மட்டும்)

**அத்வைதம்:** அத்வைதம். இருமையின்மை என்பது இதன் பொருள். பிரம்மம் எனப்படும் ஒரு பொருள் மட்டுமே உண்மைப் பொருள் எனக் கூறும் தத்துவம் இது. அத்துவிதம் எனவும் இதனை வழங்குவவர்.

**அபரஞானம்:** அ + பரஞானம். பரம்பொருளை – பிரம்மத்தை – அறியும் மேலான அறிவுக்கு எதிர்நிலையான அறிவு என்ற பொருளில் இச்சொல் உலகியலறிவைச் சுட்டிப் பயில்கிறது.

**அவதாரக்கோட்பாடு:** அவ + தாரம் = கீழிறங்கிவரும் நிலை. கடவுள் உயிர்களுக்கு நலன்புரியும் நோக்கில் தன் உயர்நிலையிலிருந்து கீழிறங்கிவரும் இயல்பினர் என்ற நம்பிக்கையினடியாக உருவான இகோட்பாடு. வைணவ சமயத்தில் சிறப்பாகப் பேணப்படுவது.

**அவித்தை:** அ + வித்தை = அறியாமை. ஒரேபொருளான பிரம்மமானது உயிர்கள், உலகம் எனப் பலவாகக் காணப்படுவதற்கு (காண்போரின்) இந்த அறியாமையே காரணம் என அத்வைத தத்துவம் விளக்கம் தரும்.

**அஹம் பிரம்மாஸ்மி:** அஹம் + பிரம்ம + அஸ்மி. "நானே பிரம்மாக உள்ளேன்" என்பது இதன் பொருள். உபநிடத மகாவாக்கியங்களி லொன்று இது.

**அஹிம்சை:** அ + ஹிம்சை. பிற உயிர்களைத் துன்புறுத்தாத நிலை. சமண மதத்தின் அடிநாதமான உணர்வோட்டம் இது.

**ஆசிரம தர்மம்:** வாழ்க்கைப்படி நிலைக்கடமைகளைச் சுட்டும் தொடர் இது. பிரம்மசரியம், கிருஸஸ்தம், வானப் பிரஸ்தம், ஸந்யாஸம் என்ற நான்கு ஆசிரமங்களை – படிகளை – தர்மசாத்திரங்கள் பேசுகின்றன.

**ஆத்மா:** ஆன்மா, ஜீவன், ஜீவாத்மா, ப்ரக்ஞாத்மா என்பன இதன் மறுபெயர்கள். உடலுள் நின்று இயக்கும் பொருளான உயிரை இச்சொற்கள் குறிக்கின்றன. உலகம் முழுவதையும் தோற்றுவித்து உள்நின்றியக்கும் பொருளான பிரம்மத்தை பரமாத்மா – பேருயிர் – என வழங்கும் மரபுண்டு.

**ஆத்மஞானம்:** ஆத்மா தன்னைப் பிரம்மத்தின் ஓரம்சம் என உணரும் நிலை. இது பிரம்ம ஞானம் எனவும் வழங்கப்படும். விளக்கத்திற்கு: பார்க்க: பிரம்மஞானம்.

**ஆப்தவாக்கியம்:** நம்பிக்கைக்குரியவர்களின் கூற்றுக்கள் என்பது பொருள். ஒரு விடயத்தைப் பற்றிய அறிவுக்குப் பயன்படும்

அளவைகளில் ஒன்று இது. இதனைத் தமிழில் உரையளவை என வழங்குவர்.

**ஆன்மநேயம்:** உயிர்களின் மீதான அன்புணர்வு.

**இயமம்:** எல்லோர்க்கும் பொதுவான உயர்ந்த ஒழுக்கங்கள். அஹிம்சை, சத்தியம், தூய்மை, புலனடக்கம், தானம், பொறுமை, தயை, சாந்தி முதலியன.

**உரையளவை:** பார்க்க: ஆப்தவாக்கியம்

**உலகாயதம்:** புலன்களுக்குப் பொருளாகவுள்ள இந்த உலகம் மட்டுமே உண்மை எனக் கொள்ளும் தத்துவம். பொருளை முதன்மைப்ப டுத்திப் பேசும் தத்துவம் என்பதால் இது பொருள் முதல்வாதம் எனவும் வழங்கப்படும். ஆங்கிலத்தில் Materialisam என இது சுட்டப்படுகின்றது.

**ஊழ்:** ஆன்மாவுக்குரிய அநுபவங்களை முறைப்படுத்தி வழங்கும் அறி வுக்கப்பாற்பட்ட ஒரு முறைமையாகும். இதனை இயற்கை சார்ந்த ஒரு முறைமையாக மட்டுமே ஒரு சாரார் கருதுவர். இன்னொரு சாரார் இதில் (ஆன்மாவின்) முன்வினை என்பதையும் இணைத் துப் பொருள் கொள்வர். அந்நிலையில் இது ஊழ்வினை என வழங்கப்படும். ஆன்மாக்கள் தாம் செய்கின்ற எல்லாச் செயல்க ளின் பயனையும் அநுபவித்தேயாக வேண்டும் என்ற எண்ணத்தி டையாக உருவான கோட்பாடு இது. கர்மக் கோட்பாடு எனவும் இது வழங்கப்படும்.

**கர்மக்கோட்பாடு:** கர்மம் = செயல், வினை. விளக்கத்திற்கு: பார்க்க: ஊழ்.

**கர்மயோகம்:** செயலைப் புரிந்து கொண்டே அதன் பலனில் பற்றின்றி யிருக்கும் நிலை (செயலில் துறவு)

**சநாதனதர்மம்:** நிலையான (Eternal) தர்மம் என்பது பொருள். வேத மரபுசார் பண்பாட்டு நெறிக்கு அம்மரபினர் வழங்கும் பெயர்.

**சப்பிரபஞ்சநிலை:** சக பிரபஞ்சநிலை. பிரம்மம் பிரபஞ்சத்துடன் (இயற் கையுடன்) இயைந்துள்ள நிலை. உபநிடதங்கள் சுட்டும் பிரம்மத் தின் இருநிலைகளிலொன்று இது. (மற்றது இயற்கைக்கு அப்பா லான – நிஷ்பிரபஞ்ச – நிலை)

**சரீர சரீரி சம்பந்தம்:** உடல் – உயிர் உறவு நிலை. பிரம்மத்துக்கும் உயிர்கள், உலகம் என்பவற்றுக்குமுள்ள உறவுநிலையை விளக்க விசிட்டாத்வைத மரபினர் வழங்கும் தொடர் இது. பிரம்மத்துக்கு உலகமும் உயிர்களும் சரீரமாக – உடலாக – உள்ளன என்பது இதன் பொருள்.

**சாங்கியம்:** நிறைஞானம் (முற்றறிவு) என்பது இதன் பொருள். தரிசனங் களில் ஒன்று இப்பெயரில் வழங்குகிறது. கீதையின் 2வது இயலும் இப்பெயரில் (சாங்கியயோகம் என) அமைந்துளது.

**சாங்கிய–யோகம்:** தரிசனங்களில் சாங்கியம், யோகம் ஆகிய இரண் டின் பொது அடிப்படைகளைக் கருத்திற் கொண்டு இணைத்துச் சுட்டும் தொடர். கீதையின் சாங்கியயோகம் இதனின் வேறானது.

**சார்வாகம்:** இந்திய உலகாயதத்தின் பண்டைக் காலப் பெயர். உலக

இன்பங்கள் அநுபவித்தற்குரியன என்பது சார்வாகத்தின் நிலைப்பாடு ஆகும்.

**சித்தாந்தம்:** சித்த + அந்தம் = சிந்தனையின் முடிவு. ஆராய்ந்து தெளியப்பட்ட முடிபு என்ற பொருளில் பல்வேறு கோட்பாடுகளையும் சுட்டவல்ல இச்சொல் சைவசித்தாந்த தத்துவத்தையே சிறப்பாக சுட்டிப் பயில்கிறது.

**சுபாவவாதம்:** இந்திய உலகாயதம் சார்ந்த பண்டைய தருக்க நெறிகளிலொன்று. பொருட்களின் குணங்கள் அவற்றின் சுபாவத்தில் – இயல்பாகவே – அமைந்தன எனக் கூறும் வாதம் இது.

**செயலில் துறவு:** செயல்புரிந்து கொண்டே பலனில் பற்று வையாதிருக்கும் நிலை (கர்மயோகம்)

**சேஸ்வரசாங்கியம்:** சக ஈஸ்வர சாங்கியம். ஈஸ்வரனை ஒப்புக்கொள்ளும் சாங்கியம் என்பது பொருள். இது யோகதரிசனத்தைச் சுட்டிநிற்கிறது.

**சோஅஹமஸ்மி:** சோ + அஹம் + அஸ்மி = "அவன் (அப்பிரம்மம்) நானாகவே உள்ளேன்" என்ற பொருள் தரும் உபநிடத மகாவாக்கியம்.

**த்ரயீவித்யா:** த்ரயீ + வித்யா = அறிவுமூலங்கள் மூன்று. இத்தொடர் இருக்கு, யசுர், சாமம் ஆகிய மூன்று வேதங்களையும் (அதர்வணத்தைத் தவிர்த்துச்) சுட்டிநிற்பது. பாளிமொழியில் இது 'தேவிஜ்ஜ' எனப்படும்.

**தத்வமஸி:** தத் + த்வம் + அஸி. அது (அப்பிரம்மம்) நீயாகவே உள்ளனை என்ற பொருள்தரும் உபநிடத மகாவாக்கியம்.

**தியானம்:** ஒரு குறிக்கோளை நோக்கி மனத்தை ஒரு முகப் படுத்தி மேற்கொள்ளும் பயிற்சி.

**துவைதம்:** இருமைநிலை என்பது நேர்ப்பொருள். மத்துவருடைய தத்தவம் இப்பெயரில் வழங்குகிறது. பிரம்மம், உலகம், உயிர்கள் என்பன ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று திட்டவட்டமாக வேறுபட்டவை எனப் பன்மைநிலை பேசும் தத்துவம் இது.

**நியமம்:** வருணாசிரமதர்ம அடிப்படையிலான கடமைகள்.

**நியாயம்:** தரிசனங்களிலொன்று. தருக்கமுறைக்கு முதன்மை தரும் இதனை நையாயிகம் எனவும் வழங்குவர்.

**நியாய வைசேடிகம்:** நியாயம், வைசேடிகம் ஆகிய இரு தரிசனங்களையும் அவற்றின் பொதுமைகளைக் கருத்திற்கொண்டு தொகுத்துச் சுட்டும் தொடர்.

**நிர்வாணம்:** அழிதல் அல்லது மறைதல் என்பது இதன் நேர்ப் பொருள். பௌத்தத்திலே உயிர்ப் பிரவாகத்தின் தொடர்ச்சி நின்றுவிடும் நிலை இச்சொல்லால் சுட்டப் படுகின்றது. பரிநிர்வாணம் எனவும் இதனை வழங்குவர்.

**நிர்விகல்பசமாதி:** மனம் தொழிற்படாது இறையுணர்வில் திளைத்திருக்கும் நிலை.

**நிரீஸ்வரசாங்கியம்:** நிர் + ஈஸ்வர + சாங்கியம். ஈஸ்வரனை உள்ளடக்காத சாங்கியம். இது சாங்கிய தரிசனத்தை யோக தரிசனத்

தினின்று வேறுபடுத்திக் காட்டும் தொடர். (யோகம் சேஸ்வர சாங்கியம் எனப்படும் என்பதை மேலே சுட்டியுள்ளோம்)

**நிஷ்பிரபஞ்சநிலை:** பிரபஞ்சத்தைக் கடந்தும் (இயற்கைக்கு அப்பாலும்) விளங்கும் பிரம்மத்தின் இயல்பு. உபநிடதங்கள் பிரம்மத்துக்குச் சுட்டும் இருநிலைகளிலொன்று இது.

**நேர்காட்சிவாதம்:** நேரடிப் பொருள்கள் தரும் புலனுணர்ச்சியே உண்மை எனக் கொள்ளும் தத்துவம். கடந்த நூற்றாண்டில் ஆங்கில மூலம் தமிழ்நாட்டுக்கு அறிமுகமான தத்துவம் இது.

**நையாயிகம்:** பார்க்க: நியாயம்.

**பரஞானம்:** பரம்பொருளை (பிரம்மத்தை) அறியும் மேலான அறிவு.

**பரமாத்மா:** மேலான உயிர் (பேருயிர்) என்பது நேர்ப்பொருள். இது பிரம்மத்தைச் சுட்டி நிற்பது.

**பிரகிருதிவாதம்:** இது உலகாயதத்தைச் சுட்டி நிற்பது.

**பிரதீத்ய சமுத்பாதம்:** ஒன்றன் அழிவுக்குப் பின் மற்றொன்று தோன்று கிறது என்பதை விளக்கும் பௌத்தக் கருத்துநிலை.

**பிரபக்தி:** பக்தியின் உயர்நிலை. இறைவனிடம் முழுநம்பிக்கை வைத்துத் தன்னை முழுமையாக ஒப்படைக்கும் நிலை இது. கீதை, விசிட் டாத்வைதம் என்பன இந்நிலைபற்றி விளக்கம் தருகின்றன.

**பிரம்மம்:** அனைத்துக்கும் அடிப்படையானதும் அனைத்தையும் தோற் றுவித்து உள்நின்றியக்குவதும் அனைத்தையும் கடந்து நிற்பது மான மூலப் பொருளைச் சுட்ட உபநிடதங்கள் இச்சொல்லை வழங்கின. பரமாத்மா எனவும் இது சுட்டப்படும்.

**பிரம்மஞானம்:** பிரம்மத்தை அறியும் மேலான அறிவு. இந்த அறிவு, ஆத்மா தன்னைப் பிரம்மத்தின் ஒரு அம்சமாக அறிய வகை செய்வதால் ஆத்மஞானம் எனவும் வழங்கப்படும்.

**பிரஸ்தான திரயம்:** முதன்மைவாய்ந்த முந்நூல்கள் என்பது இதன் நேர்ப்பொருள். உபநிடதங்கள், பிரம்மசூத்திரம், பகவத்கீதை ஆகிய மூன்றையுமே இவ்வாறு இத்தொடர் சுட்டி நிற்கிறது.

**பூதவாதம்:** இந்திய உலகாயதத்துக்கு வழங்கிய பெயர்களிலொன்று.

**பூர்வமீமாம்சை:** தரிசனங்களிலொன்று. வேதங்களின் வேள்விமரபை முழுநம்பிக்கையுடன் பற்றிநிற்கும் தரிசனம் இது.

**மறுமை:** உயிர் உடலைவிட்டு நீங்கியபின் எய்தும் நிலை பற்றிய சிந்தனை இது. மறு உலகு செல்கிறது என்றும் மீண்டும் பிறப்பு எய்துகின்றதென்றும் கருத்துநிலைகள் உள.

**மஹாயானம்:** பெருவழி என்பது இதன் நேர்ப்பொருள். பௌத்தத்தின் ஒரு முக்கிய பிரிவு இப் பெயரால் வழங்குகிறது. (இன்னொரு முக்கிய பிரிவு ஹீனயானம். இதன் பொருள் சிறுவழி என்பதா கும்)

**மாயாவாதம்:** சங்கரரின் அத்வைதத்தைச் சுட்டும் பெயர்களிலொன்று இது. ஒரே பொருளான பிரம்மம் ஈஸ்வரனாகவும் பல உயிர்களா கவும் உலகப்பொருட்களாகவும் தோற்றமளிப்பதற்கு மாயையே காரணம் என அத்வைதம் குறிப்பிடுவதனால் அதற்கு மாயாவா தம் என்ற பெயர் அமைந்தது.

**மாயை:** அத்வைதம், சைவசித்தாந்தம் ஆகிய இரு தத்துவங்களிலும் முக்கிய இடம்பெறும் கூறு இது. அத்வைதத்திலே இது சொற்களால் விளக்கமுடியாத ஒரு பொருள். சைவசித்தாந்தத்திலே இது உலகத் தோற்றத்துக்கு அடிப்படையான ஒரு உள்பொருள்.

**மார்க்சியம்:** சமூகம் பொருளாதாரம் அரசியல் மற்றும் தத்துவம் ஆகிய வற்றில் ஓர் அறிவியல் பூர்வமான பார்வையை, விளக்கத்தை கொண்டது, மார்க்ஸ், எங்கெல்ஸ் ஆகியோரால் படைக்கப்பட்டது. புதிய சூழ்நிலைகளுக்கு ஏற்ப லெனினால் வளர்த்து செழிப்பூட்டப்பட்டது. 19ஆம் நூற்றாண்டின் நடுவில் பிறந்த மார்க்சியம். இயக்கவியல் வரலாற்றியல் பொருள்முதல்வாதம், அரசியல் பொருளாதாரம் மற்றும் விஞ்ஞான சோசலிசம் ஆகியவையே மார்க்சியத்தின் மூன்று அடிப்படை விளக்கங்களாகும். இவை பின்னிபிணைக்கப்பட்ட தொடர்புடைய அம்சங்களாகும்.

**முத்தி(மோக்ஷம்):** விடுதலை, வீடுபேறு.

**முழு ஒப்படைப்பு:** பரிபூரண சரணாகதி. பார்க்க: பிரபக்தி.

**யோகம்:** தரிசனங்களில் ஒன்று. கீதையின் இயல்களும் இப்பெயரைப் பெற்றுள்ளன.

**ரிதம்:** இருதம் எனவும் வழங்குவர். ஒழுங்கு, ஒழுக்கம், என்பவற்றைச் சுட்டும் வகையில் வேத இலக்கியத்தில் இச்சொல் பயின்றது.

**வருணதர்மம்:** இந்திய சமுதாய அமைப்பில் நிலவும் பிறப்பு அடிப்படையிலான வகைப்பாடு வருணம் எனச் சுட்டப்படும். அதன் அடிப்படையிலான கடமைகள், நடைமுறைகள் என்பன பொதுவாக வருணாதர்மம் என வழங்கப்படும்.

**விசிட்டாத்வைதம்:** விசிட்ட + அத்வைதம். விசேடணங்களுடனான இருமையற்றநிலை. இது இராமானுச வேதாந்தத்தைக் குறிப்பது. ஸ்ரீமந் நாராயணமூர்த்தி என்ற பரம்பொருளுக்கு உலகம், உயிர்கள் என்பன விசேடணங்களாக – வேறுபடுத்த முடியாதவாறு உடலாக – உள்ளன என்பது இதன் தெளிபொருள்.

**வேதாந்தம்:** வேதங்களின் சாராம்சமான பகுதி என்பது இதன் பொருள். இது பொதுவாக உபநிடத்தைச் சுட்டுவது; அவற்றினடியாக உருவான அத்வைதம், விசிட்டாத்வைதம், துவைதம் ஆகிய தத்துவங்களைச் சுட்டுவது. சிறப்பாக அத்வைத தத்துவத்தை குறித்துப் பயில்வது.

**வைசேடிகம்:** தரிசனங்களில் ஒன்று

**ஜடவாதம்:** இந்திய உலகாயதத்தின் ஒரு பெயர்.

**ஜீவன்முத்தி:** (சீவன்முத்தி) உயிர் உடலுடன் திகழும் பொழுதே எய்தப் பெறும் முத்தி நிலை. உபநிடதங்கள், அத்வைதம், சைவசித்தாந்தம் என்பன இந்த முத்திநிலை பற்றிப் பேசுகின்றன.

**ஸ்திதப் பிரக்ஞன்:** நிலையான உணர்வுடையோன் என்பது இதன் பொருள். கீதையிலே 2வதான சாங்கியயோகம் இத்தகையவனது இயல்பை விளக்குகிறது.

**ஹீனயானம்:** சிறுவழி என்பது பொருள். பௌத்தத்தின் முக்கிய பிரிவுகளிலொன்று இது. (மற்றது மஹாயானம்.)

# பொருளகராதி


அக்கினி, 2, 3, 6, 53.
அகநானூறு , 39
அகருமவாதி, 25
அங்குத்தர நிகாயம், 15
அச்சுதவிக்கந்தன், 79
அசீவன், 18
அத்வைதம், 11, 96–100, 139–141, 143, 144, 166–172, 185
அதர்வணம், 2, 22
அந்நியோந்நியவாதி, 25
அநகாரிக தர்மபாலர், 147
அப்பேகிரகரி, (Appe Gragorie) 131
அபரஞானம், 7, 29
அபிதம்ம பிடகம், 20
அபிதம்மாவதாரம், 79
அபுல் பசல், 122
அம்பேத்கார், பாபா சாஹேப், பி.ஆர். 174–176
அர்ச்சுனன், 41–45, 52, 77, 100
அர்த்தசாஸ்திரம், 10, 15
அரவிந்தர், 165, 173
அருணந்தி சிவாசாரியார், 104, 107, 129
அல்பர்ட் சுவைட்சர், 60, 61, 66, 178
அல்பெருனி, 125
அலெக்சாந்தர், 36
அவதாரக் கோட்பாடு, 49
அவதாரம், 47
அவித்தை, 97
அறம்,56–63, 70–77, 187
அன்பினைந்திணை, 38, 61
அன்பு, 56–62, 70
அன்னிபெஸண்ட், 138, 247
அநுசீலன் சமிதி, 55
அனைத்துமதப் பேரவை, 146
அனைத்துலகச் சமயம், 129, 133
அஜாத சத்ரு, 32, 35
அஜிதகேசகம்பளர், 17, 24
அஸ்தினாபுரம், 42
அஸ்ஸாம், 101
அஸங்கர், 20
அஹம்பிரம்மாஸ்மி, 7, 98
அஹிம்சை, 18, 50, 58, 152
ஆகமம்,9, 10, 103–105, 155
ஆங்கிரசர், 29
ஆசாரிய பீடம், 96, 110
ஆசிரமம்(ஆசிரமதர்மம்),37, 58, 61
ஆசீவகம், 26, 27, 30–33, 36, 40, 80
ஆண்டாள், 87, 88
ஆயிரத்தெண்ணூறு ஆண்டுகட்குமுற்பட்ட தமிழர், 177
ஆத்மஞானம், 145
ஆத்மா, (ஆன்மா) 7, 8, 20, 21, 29, 45
ஆதிசங்கரர், (சங்கரர்) 11, 66, 96–100, 126, 129, 145, 166–169
ஆதிநாதர், 19, 69
ஆதிபகவன், 19, 67, 68
ஆதீனம், 96, 119
ஆப்தவாக்கியம், 23.
ஆயினே அக்பரி, 122
ஆரிய சமாஜம், 128, 135–138
ஆரியர், 1, 2, 36
ஆல்காட், கேணல் 138
ஆழ்வார்கள், 82–93
ஆறுமுக நாவலர் ஸ்ரீலஸ்ரீ., 156, 172, 185
ஆன்மநேயம், 118, 149–154, 159, 160
ஆன்மீகம், 75
ஆன்விஷிகி, 15
இதிகாசங்கள், 9, 37, 52, 54 , 104, 156, 174.
இந்திய தத்துவ இயலில் நிலைத்திருப்பனவும் அழிந்தனவும், 27
இந்தியத் துணைக்கண்டம், 17
இந்தியத் தேசியம், 138
இந்தியப் பண்பாடு, 1, 139
இந்திரன், 2, 3, 49, 53
இந்து, 119, 122
இந்துசமயம், (இந்துமதம்) 9, 139, 185
இந்துநாகரிகம், 185
இந்துப்பண்பாடு, 185
இயமம், 58
இரவிதாஸர், 123.

இரவீந்திரன், ந., 171
இராகவாநந்தர், 101
இராமகிருஷ்ண இயக்கம், 128, 148, 182
இராமகிருஷ்ண பரமஹம்சர் (இராமகிருஷ்ணர்), 139–143, 148, 155
இராமகிருஷ்ணன், டாக்டர். எஸ்., 73–75
இராமலிங்க சுவாமிகள் (வள்ளலார்), 149–155, 160, 164
இராமன், 48, 49, 88
இராமாநந்தர், 100, 122
இராமாயணம் (வால்மீகி), 37, (கம்பன்) 92
இராமானுசர், 11, 97–102, 111, 122, 167
இராஜஸ்தானம், 101
இருக்கு (இருக்குவேதம், இருக்குவேத சங்கிதை), 2–7, 11, 16, 22, 52
இல்லறம்,64–67
இலங்கை,(ஈழம்)20, 155–159, 185, 186
இளங்குமரனார், மதுரை, 65
இஸ்லாம், (இஸ்லாமியர்) 119–123, 128, 138, 163
ஈச்சுரநிச்சயம், 173
ஈரந்தூர் கிழான் தோயன் மாறன் 62
ஈஸ்வரசந்திரவித்யாசாகர், 129
ஈஸாவாஸ்ய உபநிடதம் 31, 45, 160
உத்தரப்பிரதேசம் 100
உத்தாலகர், 5, 6, 16
உபநிடதம், 2, 4–11, 16, 17, 27–31, 34, 39, 44–47, 50–53, 97, 98, 129, 167
உமாபதி சிவாசாரியார், 107, 111, 118,
உயிர், 4, 6, 11–17–24, 34, 51, 75, 101, 107, 108, 126.
உருத்திரன், 2, 11, 37
உருவவழிபாட்டு மறுப்பு, 130, 137
உரையளவை, 23
உலகத் திருக்குறள் உயராய்வு மையம், 178
உலகம்,(உலகு) 4, 6, 11, 12, 17, 18, 34, 51, 75, 76
உலகாயதம் 12–17, 33, 75, 145, 172
உலகாயத சார்பு – 170
பாரம்பரிய உலகாயதம், 179, 180
ஊழ் 67, 71–75
ஊழ்வினை 69, 71–75
ஐந்திணைமரபு, 61
ஐரோப்பியர், 127–128, 134
ஒரு கடவுட் சிந்தனை (ஒரு தெய்வக் கோட்பாடு), 3, 46, 130, 131
ஓரே தெய்வக் கோட்பாட்டினருக்கு ஒரு பரிசு. 130
க்ருஷசாங்கிருத்யர், 26
கங்கை கொண்ட சோழீச்சுரம், 95
கஞ்சித்தொட்டித்தருமம், 158
கடோபநிடதம், (கடம்) 8, 20, 45
கண்ணதாசன், 68
கண்ணப்பர், 83, 90
கண்ணன், 41–47, 69, 77, 82, 88, 89, 99
கணபதிப்பிள்ளை. பண்டிதமணி.சி., 58
கணாதர், (உலூகர்) 13
கணியன் பூங்குன்றனார், 27.
கத்தோலிக்க பாதுகாவலன் இதழ், 158
கதிரை வேற்பிள்ளை, மேலைப்புலோலி.ந., 172
கந்தபுராணம், 16
கந்தையா, பண்டிதர்.மு., 105
கபீர்தாசர், 101, 120–123, 127
கர்நாடக பிரதேசம், 110
கர்மக் கோட்பாடு, 4, 71
கர்மம்,18, 72, 100
கர்மயோகம், 43
கலித்தொகை, 39
கலியாணசுந்தரனார், திரு.வி., 182
கனகசபைப்பிள்ளை, வி. 177.
காசுமீரசைவம், 102, 105
காந்தி (மகாத்மா காந்தி, காந்தியடிகள்), 55, 160–165, 174–176
காமாட்சி. சீனிவாசன், 69
கார்ல் மார்க்ஸ், 179, 180
காரைக்காலம்மையார், 83, 87
கால்டுவெல், 176
காவிரிப்பூம்பட்டினம், 93.
கிரியைகள், (கிரியைமுறை) 14, 53, 61
கிருஷ்ணமூர்த்தி.ஜே., 188
கிருஷ்ணன், 48, 88
கிருஹஸ்தம், 8, 64
கிறிஸ்தவம், (கிறிஸ்தவர்) 119, 128, 137, 155, 156, 163
கிறிஸ்தவ மிஷனரி, 157

கீதை, (ஸ்ரீமத்பகவத் கீதை) 10, 33–38, 41–55, 69, 76–79, 90, 142 344
குணங்குடி மஸ்தான் சாகிபு, 122
குதம்பைச் சித்தர், 112, 116
குப்தப் பேரரசு, 35
குமணன், 62
குமாரிலபட்டர், 13, 98
குருநானக், 120, 122, 134
குருட்சேத்திரம், 38, 41, 54
குலசேகராழ்வார், 87, 88
குழந்தை, புலவர், 72
குன்றக்குடி அடிகளார், 182–185
குஜராத், 123, 128
குஷாணர், 35
கொற்றவை, 40, 81
கோச்செங்கட் சோழன், 93
கோசலம், 35
கோசாம்பி.டி.டி., 36
கோதமர், (அட்சபாதர்) 13
கோயில், 92–96
கோவிந்தர், 96
கோஸம்பி, தர்மாநந்த, 25
கௌடபாதர், 96
கௌடில்யர், 15
கௌதமபுத்தர், (புத்தர்) 2, 19–24, 31, 32, 35, 51, 52, 59
சக்தி, 102
சக்திவிசிட்டாத்வைதம், 102
சங்கப் பாடல்கள், 39
சஞ்சய் பேலட்டபுத்திரர், 24, 25
சஞ்சயர் 42, 44
சட்டோபாத்யாய, தேவிபிரசாத், 27, 29, 125
சத்தியசோதக் சமாஜ், 174
சத்திய தருமசாலை, 151
சத்தியார்த்த பிரகாஸ், 136
சத்பந்த், 123
சதாசிவம்பிள்ளை, நீலலோசனி, 172
சநாதனம்(சநாதன தர்மம்) 9, 119
சப்பிரபஞ்சநிலை, 6, 46
சபரர், 13
சபாரத்தின முதலியார். ச., 172, 173
சமணம், (சமணர்) 11, 18, 19, 31–36, 39, 41, 51, 52, 58–61, 63- 66, 70, 72, 81–85, 88.
சமரச சுத்த சன்மார்க்க சங்கம் 128, 151
சமுத்திர சங்கமம், 122
சர்தேசாய், எஸ்.ஜி., 35
சர்வதரிசன சங்கிரகம் 15, 17
சரணர், 110
சரீர சரீரி உறவுநிலை (சரீர சரீரி சம்பந்தம்) 11, 98.
சாங்கியம், (தரிசனம்) 99
(கீதையின் இயல்) 42
சாங்கிய–யோகம், (தரிசனங்கள்) 13
(கீதையில்) 42
சாந்தோக்ய உபநிடதம், (சாந்தோக்யம்) 5, 16
சாமவேதம்(சாமம்), 2
சார்வாகம், 14, 15
சித்தர்கள், 112, 116, 123
சித்தர் சிந்தனைகள், 121, 152
சித்தர் பாடல், 97
சித்தாந்தச் செழும்புதையல்கள், 105
சித்பவாநந்தர் சுவாமி., 44, 54
சிதம்பரனார், சாமி, 75
சிந்துவெளித்தொல்பொருள், 1
சிந்துவெளி நாகரிகம், 1
சிலப்பதிகாரம், 80, 93
சிவன், ('சிவ', சிவபிரான்) 11, 69, 102
சிவசேகரம், பேராசிரியர்.சி., 180, 184
சிவஞானசித்தியார், 15, 17, 104, 107
சிவஞானபோதம், 104, 107
சிவஞானம், டாக்டர். ம.பொ., 104
சிவஞான முனிவர். 172.
சிவத்தம்பி.டாக்டர்.கா., 157
சிவநாதசாஸ்திரி. பண்டித., 135
சிவப்பிரகாசம், 107, 118
சிவவழிபாடு, 1, 105
சிவவாக்கியர், 112, 115
சிவாகமங்கள், 11, 103
சிறுகுடிகிழான் பண்ணன், 62
சிறுத்தொண்டர், 83
சீக்கியமதம், 121
சீவன், 18
சீவன்முத்தி (ஜீவன்முத்தி), 8, 30
சுகர், 66
சுத்தபிடகம், 19, 59
சுதந்திரம்–சமத்துவம்–சகோதரத்துவம், 127, 128

சுந்தரம்பிள்ளை, பேராசிரியர்.பெ.,
177
சுந்தரமூர்த்திநாயனார், (சுந்தரர்) 82, 83, 86
சுப்பிரமணிய ஐயர், ஜி. 149
சுப்பிரமணிய பாரதியார், மகாகவி,
112, 126, 160–173
சுப்பிரமணியபிள்ளை. கா., 178
சுபாவவாதம், 15
சுவீரா ஜெயஸ்வால், 35, 49
சுவேதாஸ்வதர உபநிடதம், 6, 45, 47, 53
சூர்தாசர், 101
சூன்யவாதம், 20
செந்திநாதையர், காசிவாசி, 172
செந்துறை முத்து. புலவர், 153
செயலில் துறவு, 141
செவியறிவுறூஉ, 38, 62
சேரமான் பெருமாள் நாயனார், 83
சேஸ்வரசாங்கியம், 14
சைதன்யர், 101
சைவசித்தாந்தம், (சித்தாந்தம்) 11, 97, 102–
108, 111–113, 150, 156, 171–173, 177,
184, 185
சைவசிந்தனைகள், 11
சைவதத்துவங்கள், 102, 110
சைவம், (சைவசமயம்) 78, 89, 90, 155, 156,
163, 185
சோஅஹமஸ்மி, 7
சோமசுந்தர நாயக்கர், சூளை, 172
சௌநகர், 29
ஞானம், 7, 21, 29, 52, 100
ஞானி, 76
டொராசியோ, 129
த்ரயீவித்யா, 5, 22
தங்கம்மா அப்பாக்குட்டி, சிவத்தமிழ்ச்
செல்வம்., 186
தஞ்சைப் பெரியகோவில், 92, 95
தண்டியடிகள் நாயனார், 84
தத்வமஸி, 7, 98
தம்மபதம், 39, 59–60
தமிழ்நாட்டில் பக்தி இயக்கம், 10, 79–96.
தமிழ்மறைக்கழகம், 178
தமிழகம், (தமிழ்நாடு) 38, 79
தயாநந்தர், 135–138, 141, 142, 155
தர்மகீர்த்தி, 20, 98, 129
தர்மசபா, 134
தர்மசாத்திரங்கள், 9, 10, 37, 38, 52, 58, 61,
64, 66, 125, 174, 175
தர்மசாத்திரமரபு, 126, 186, 187,
தர்மசூத்திரங்கள், 10, 37, 52, 125
தரிசனங்கள், 14–17, 31, 33, 55
தருமம்(தர்ம),57, 58
தவம், 64
'தஸ்யு' இனத்தினர், 16
தாமஸ் பெயின், 174
தாய்த் தெய்வவழிபாடு, 1
தாயுமானசுவாமிகள், 152, 153
தாராஷூகோ, 122
திங்நாகர், 20
தியானம், 7, 24, 41
திராவிடக் கழகம், 177
திராவிடம், 1
திராவிடர், 177
திரிபிடகம், 19, 58
திருக்குறள் (குறள்), 33–41, 55–78, 106,
177, 178, 187
திருச்சீரலைவாய்,93
திருஞானசம்பந்தர் (சம்பந்தர்), 83–95,
149
திருத்தொண்டத் தொகை, 82, 85
திருதராஷ்டிர மன்னன், 42
திருநாவுக்கரசர், 83–94, 115
திருநாளைப்போவார்(நந்தனார்), 91
திருநீலகண்ட யாழ்ப்பாணர், 83, 95
திருப்பரங்குன்றம்,93
திருப்பாணாழ்வார், 87
திருமங்கை மன்னர், 87, 89
திருமந்திரம்,103, 104, 112–114
திருமழிசையாழ்வார்,87
திருமறைக்காடு, 94
திருமால், 88
திருமுருகாற்றுப்படை, 80
திருமுறை, 90, 106, 105
திருமூலர், 106, 112–114
திருவருட்பயன், 107
திருவருட்பா, 154
திருவருள், 107
திருவள்ளுவர்(வள்ளுவர்)56, 60, 71–75
திருவாசகம், 86, 106, 107
திலகர், பாலகங்காதர, 55
திவ்யபிரபந்தம், 90

திவ்யாவதானம், 15
தீகநிகாயம், 15, 17, 22, 23
தீன் இலாஹி, 121, 122
*துகாராம்*, 122
*துர்க்கா தேவி தேவஸ்தானம்*, 185
துவைதம், 97–100, 108, 109, 140, 171
*துளசிதாசர்*, 101
துறவு, 63–66
தெய்வம், 2–4
தேசிய உணர்வு, 128
தேசிய பண்பாட்டு அடையாளங்கள், 128
தேவாரம், 94, 106
தேவிஜ்ஜ சூத்திரம், 22
*தேவேந்திர நாத தாகூர்*, 135, 165
தைத்திரீய உபநிடதம், 27
*தொண்டரடிப் பொடியாழ்வார்*, 87
தொல்காப்பியம், 65
*நசிகேதன்*, 29
நடராஜத் திருவுருவம், 92
நந்தவாத்ஸ்யர், 26
*நம்மாழ்வார்*, 87, 88, 92
*நமிநந்தி*, 84
*நாகசேனர்*, 19, 98, 129
*நாகார்ஜுனர்*, 19, 20
*நாயன்மார்*, 82–92, 110
நாராயணன், 48
நாலடியார், 66
நான்காம் பௌத்த சங்கம், 20
*நிகண்ட நாத புத்தர்*, 24
நியதிவாதம், 24
நியமம்,58
நியாயப்ப்ரிசுத்தி, 15
நியாயவைசேடிகம், 13
நிர்வாணம், 21
நிர்விகல்ப சமாதி, 142
நிரீசுவரசாங்கியம், 14
நிருக்தம், 58
*நின்றசீர் நெடுமாறன்*, 80, 85
நிஷ்பிபஞ்சநிலை, 6, 46
நீதிக்கட்சி, 177
நீலகேசி, 15
*நெடுஞ்செழியன், டாக்டர்.க.*, 27
நேர்காட்சிவாதம், 172, 173
நையாயிகம், 12
ப்ரக்ஞாத்மா., 7
*பக்குடுக்கை நன்கணியார்*, 17
பக்தி(பக்திநெறி), 41, 43, 52, 100
பக்தி இயக்கம், 79–96
பக்திஇலக்கியம், 9, 18, 118
பக்தியோகம், 43
*‘பகவான்புத்தர்’*, 25
பருத்தறிவு, 29, 33, 180
*பகுதகாச்சாயனர்*, 24, 25
*பசவண்ணர்*, 109, 110
பஞ்சாப், 2, 36, 122
*பட்டாபி சீதாராமையா, டாக்டர்.*, 133
பதஞ்சலி யோக சூத்திர உரை, 169
பரஞானம் (பரா), 7, 29, 50
பரமாத்மா, 6, 45
பரிபாடல், 81
பரிபூரண சரணாகதி (பார்க்க:முழுஒப்பு டைப்பு), 51
*பரிமேலழகர்*, 64, 68
பல தெய்வக்கோட்பாடு – 3
பழவினை, 72
பழையாறை வடதளி, 94
பாகிஸ்தான். 1, 123
*பாசாம், ஏ.எல்.*, 27
பாதீடு, 61
*பார்கவநாதர்*, 19
பாரமார்த்திகம், 171
பிகார் மாநிலம், 18, 35
*பிம்பிசாரன்*, 32
*பிரகஸ்பதி*, 15, 16
பிரகிருதிவாதம் அல்லது மெட்டீரியலிசம், 179
பிரடெரிக் ஏங்கல்ஸ், 180
பிரதீத்ய சமுதபாதம், 20
பிரபக்தி, 100, 101, 109
பிரபஞ்ச விசாரம், 173
*பிரபாகரர்*, 13
*பிரம்மகுப்தர்*, 125
பிரம்ம சபா, 130, 133, 134
பிரம்ம சமாஜம், 127, 130, 136, 137, 147, 172
ஆதிப்பிரம்ம சமாஜம், 135
இந்தியப் பிரம்ம சமாஜம், 135
சாதாரண பிரம்ம சமாஜம், 135
பிரம்ம சூத்திர உரை, 99
பிரம்ம சூத்திரம், 10, 34, 96 97, 129

பிரம்மஞானசங்கம், 128, 138
பிரம்மம்2, 4, 6, 11, 22, 23, 29, 30
பிரம்ம அநுபவம், 154
பிரம்ம ஞானம், 139, 145
பிரம்ம தத்துவம், 130
பிரம்ம பிரகாசம், 154
பிரஜாபதி, 4, 6
பிராமணம், 2, 5, 11
பிரார்த்தனை சமாஜம், 137
பிருகதாரண்யக உபநிடதம், 5, 17
பிஜ்ஜளன், 110
புத்ததத்தர், 80
புராணங்கள், 9, 10, 37, 52, 54, 104
புறநானூறு, 27, 39, 62, 93
பூஞ்சாற்றூர்ப் பார்ப்பான் கவுணியன
விண்ணந்தாயன்39
பூதத்தாழ்வார், 87
பூதவாதம், 14
பூர்ணலிங்கம்பிள்ளை.எம்.எஸ், 177
பூர்வமீமாம்சை, 12–14, 53, 98, 99, 145
பூரணகாசியபர், 24, 25
பெரியபுராணம், 83–86, 95
பெரியாழ்வார், 87
பெரியார் ஈ.வெ.ரா., 178, 179
பெருஞ்சித்திரனார், 91
பேயாழ்வார், 87
பொய்கையாழ்வார், 87
பௌத்த சங்கம், 24, 32, 51
பௌத்தம் (புத்தமதம்), 12, 19–24, 31–34
பௌத்தர், 39, 145, 175
பௌராணிகம், 10, 33
மகதப் பேரரசு, 36
மகாநிமித்தம், 26
மகாராஷ்டிரம், 101
மகேந்திரவர்மன், 80, 83, 84
மடம், 96
மணிப்பூர், 101
மணி, பெ.சு., 130, 173
மணிமேகலை, 15, 40, 80, 92, 105
மத்துவாசாரியார்(மத்துவர்), 11, 15, 17
மநுதர்மசாத்திரம், 100, 126
மனிதநேயம், 30, 34, 110–112, 122, 159, 183
மறுபிறவி (மறுபிறப்பு), 4–8, 14, 73
மறுமலர்ச்சிச் சிந்தனை, 129
மறுமை, 8, 14, 126
மறுமையுலகு (மறு உலகு), 4, 8, 73
மறைமலையடிகள், 177
மஹாபராக்கிரமபாகு, 155
மஹா பாரதம், 10, 34, 37
மஹாயானம், 20, 33
மஹாவிஷ்ணு, 99
மஹாவீரர்(வர்த்தமானர்), 19, 21, 24, 26
மாண்டுக்ய உபநிடதம், 96
மாண்டுக்ய காரிகை, 96
மாணிக்கம், டாக்டர் வ.சுப., 60
மாணிக்க வாசகர், 83, 86, 87, 95
மாத்யமிகம், 21
மாயாவாதம், 97, 167
மாயை (அத்வைதம்), 96, 167, 171 (சைவ சித்தாந்தம்) 101, 172
மார்க்சியம், 179–184, 187
மார்க்சிய உலகாயதம், 179
மீமாம்சா சூத்திரம், 13
மீரா, 101, 123
மீனாட்சி சுந்தரனார், தெ.பொ., 26
முண்டக உபநிடதம், 9, 45
மும்மை நிலைக்கோட்பாடு, 131
முருகன், 40
முழு ஒப்படைப்பு, 51, 52, 54, 79
மெய்கண்ட சாத்திரங்கள், 11
மெய்கண்ட தேவர், 103, 129
மைக்கேல் மதுசூதனதத்தர், 129
மைத்ரேயி, 29.
மொக்கலி கோசாலர், 24
மொஹஞ்சதரோ, 1
மோகனராசு, டாக்டர்.கு., 68, 71
யசுர்வேதம், 2, 22, 136
யாக்ஞவல்கியர், 5, 6, 17, 28, 129
யாகம் (யக்ஞம்), 3, 23, 24
யாஸ்கர், 58
யோகம், 11–14, 31
யோகர் சுவாமிகள், 119
ரவீந்திரநாததாகூர், 127, 165, 166
ராகுல் சாங்கிருதயாயன், 15, 20, 21, 26
ராதா கிருஷ்ணன், டாக்டர்.எஸ், 122
ரானடே, எம்.ஜி., 137
ராஜா ராம்மோகன்ராய், 128–139, 155, 160, 164

ரிதம், 3
ரோமெய்ன் ரோலந்து, 139, 146, 147
லக்ஷ்மணன், கி., 7, 172
வ்யவகாரிகம், 171
வங்காளம், 101, 128
வசுபந்து, 20
வடநாட்டுப் பக்தி இயக்கம், 101, 102, 120–124
வருணதர்மம்(வருணப்பாகுபாடு), 37, 53
வருணன், 2, 3, 53
வருணாசிரமதர்மம்,58, 61, 123
வராஹமிகிரர் 125
வால்மீகி, 37
விசிட்டாத்வைதம், 11, 97–101, 109, 140, 171
விட்சேபவாதம், 26
விடுதலை (வீடுபேறு), 7, 12, 24, 50, 100, 107, 08,
விதவை மறுமணம், 132
விதி, 71
விநயபிடகம், 19
விநய வினிச்சம், 80
விபுலாநந்தர், சுவாமி, 120
வியாசர், 49
விருஷப தேவர், 19, 69, 70
வில்லியம் ஆதம், 131
விவேகாநந்தர், 99, 139–149, 155, 160, 164, 185
விஜயநகரப்பேரரசு, 119
விஜயலட்சுமி, டாக்டர்.ர., 26
விஷ்ணு, 2, 11, 37, 48, 49, 69, 103
விஸ்வகர்மன், 4
வீரசைவம், 102–105, 109, 110
வேதஇலக்கியம், 2, 17, 79, 118, 126
வேதங்களை நோக்கி, 135–139
வேதம் (வேதசங்கிதைகள்), 2, 135, 136, 156, 161, 174
வேதமரபு, 1–37, 40, 41, 44, 48, 57–59, 63, 66, 69, 72, 76, 120
வேதரிஷிகள், 4, 5
வேதாந்த சித்தாந்த சமரசம், 153
வேதாந்த தேசிகர், 15
வேதாந்தம், 9, 97–100, 130, 135, 150
வேதாந்தம் பொதுமனிதனை நோக்கி, 134, 149
வேலு, டாக்டர இரா., 75
வேலுப்பிள்ளை. டாக்டர். ஆ., 60
வேள்வி., 3, 5, 9, 19, 22–24, 29, 30, 51, 53. 61
வைசேடிகம், 12–13
வைணவம், 79, 89, 90, 163
வைதிகம், 9
ஜடவாதம், 14
ஜபம், 50
ஜாதகக் கதைகள், 49
ஜீவகாருண்யம், 151
ஜீவன், 54, 168
ஜீவன்முத்தி(சீவன்முத்தி), 8, 30
ஜீவாத்மா, 7
ஜைமினி, 13
ஜோதிராவ் புலே, 174
ஸ்திதபிரக்ஞன், 42
ஸதி எதிர்ப்பு, 132
ஸூபி தத்துவம், 120–122
ஸ்ரீமந் நாராயண மூர்த்தி, 11
ஹரப்பா, 1
ஹரியானா, 2, 38
ஹிந்துதர்மம், 119
ஹீனயானம், 20

Indian Thought and Its Devolopment, 60
Mystic conception, 73, 74

இந்திய மண்ணுக்கு 4000 ஆண்டுகளுக்கு மேற்பட்ட பண்பாட்டு வரலாறு உண்டு.

அப்பண்பாட்டின் உள்ளீடாகத் தொடர்ந்து வருவதும் அதனை வாழவைத்து வருவதுமான சிந்தனைகளின் வெட்டு முகக் காட்சி இது.

வேத இலக்கியம், புராணங்கள், இதிகாசங்கள், தத்துவ நூல்கள், தமிழின் சங்க நூல்கள், அறநூல்கள், பக்தி இலக்கியங்கள் முதலியவற்றினூடாக வளர்ந்து வந்த அனைத்து சிந்தனைகளும் இங்கு கவனத்திற் கொண்டு வரப்பட்டுள்ளன. வைதிகம், அவைதிகம் என்னும் பிரிவுகளில் அமைந்த சிந்தனை மரபுகள் நுனித்து நோக்கப்பட்டுள்ளன. இவற்றுக்கும் வாழ்க்கைக்கும் உள்ள உறவு நிலைகளும் சிந்திக்கப்பட்டுள்ளன.

கால ஓட்டத்திற்கேற்ப இவற்றில் நிகழ்ந்த வளர்ச்சி, மாற்றம் என்பனவும், இன்று இவை எதிர்நோக்கியுள்ள சவால்களும் ஆராயப்பட்டுள்ளன.

ஒரு வகையில் நமது சிந்தனைப் பாரம்பரியம் தொடர்பான சுயவிமரிசனம் இது.

SAB

சவுத் ஏசியன் புக்ஸ்