FACETS OF ŚAIVA SIDDHĀNTA

Editor
P. Krishnan

Department of Saiva Siddhanta
University of Madras
Chennai - 600005

Facets of Śaiva Siddhānta

FACETS OF ŚAIVA SIDDHĀNTA

Editor

P. Krishnan

Department of Saiva Siddhanta
University of Madras
Chennai - 600 005

2000

© University of Madras
Department of Saiva Siddhanta Publication Series - 3
First Published 2000

Published by
Department of Saiva Siddhanta
University of Madras
Chennai - 600 005

Typeset at
Alsanna Graphics
10, 1st Link Road
Swaminathan Nagar
Kottivakkam
Chennai - 600 041
Ph : 4927590

Printed at
Sri Venkatesa Printing House
29, Pillaiyar Koil Street
Vadapalani
Chennai - 600 026

Cover Design
Jerome Peter Mohandas

Pages : 212 + viii

Price : Rs.100/-

Copies are available at :
Publications Division
University of Madras
Chennai - 600 005

CONTENTS

Editor's Preface vii

சைவசித்தாந்தம் : ஓர் அறிமுகம் 1
முனைவர் நல்லூர் சா. சரவணன்

Part - 1

1. ‘சைவ சித்தாந்தம்’ எனும் சொல்வழக்கு 49
இரா. சுப்பிரமணியம்

2. திருமூலர் காட்டும் சைவ நெறி 53
முனைவர் எஸ். இராஜேந்திரன்

3. சைவன் அறிவித்த பத்தி நெறி 61
முனைவர் நல்லூர் சா. சரவணன்

4. ஐம்புல வேடர்கள் 71
இரா. வேலாயுதம்

5. சித்தியாரின் பரபக்கம் - மீள்பார்வை 77
முனைவர் பழ. முத்தப்பன்

6. சமயக்குரவர் சுந்தரரின் மெய்ப்பொருளியல் சிந்தனைகள் 88
முனைவர் இரா. சம்பத்

7. இந்து சமய வழிபாட்டுப் பாரம்பரியத்தில் இறைவனின் பெண்மைக்கூறு 99
முனைவர் ஆ. சூசைமணி

8. சமய உணர்வுகளும் ஒழுகலாறுகளும் 108
தெ. முருகசாமி

9. வள்ளலாரின் சுத்த சன்மார்க்க நெறி 116
முனைவர் திருமதி இரா. சுபாஷினி

Part - 2

1. SECTARIAN GROWTH IN ITS HISTORICAL PERSPECTIVE 133
(A study in the Socio-Cultural history of Śaivism in the Tamil Country)
Dr. C.K. Sivaprakasam

2. KALEIDOSCOPIC REFLECTIONS OF ŚAIVA ICONS - SOMĀSKANDA MŪRTI 143
Dr. A. Ekambaranathan

3. THE COGNITIVE SIGNIFICANCE OF PODU AND CIṞAPPU IN ŚAIVA SIDDĀNTA 151
Dr. V.S. George Joseph, S.J.

4. ŚAIVA UNDERSTANDING OF GOD 158
With Special Reference to the Ardhanārīśvara Tradition
Dr. Anand Amaladass, S.J.

5. SOME MYSTIC ELEMENTS IN THE TIRUKKŌVAYĀR OF MĀNIKKAVĀCAKAR 169
Dr. L. Muthukumarasamy

6. SADASAT: A UNIQUE FEATURE OF PAŚU 178
Dr. T. Ganesan

7. LAW OF KARMA 184
Dr. S. Gangadharan

8. SĀDHANAS: A COMPARATIVE STUDY OF ŚAIVA SIDDHĀNTA AND PAÑCARĀTRA 191
Dr. A. Appan Ramanujam

9. A COMPARATIVE STUDY OF SUFISM AND ŚAIVISM 200
Dr. M. Shams

LIST OF CONTRIBUTORS 209

EDITOR'S PREFACE

Śaiva Siddhānta is a living religio-philosophical tradition. Though the worship of Śiva is ancient, scholars are divided in their opinion regarding the origin and development of Śaiva Siddhānta. Some scholars have tried to trace the origin from the Vedas and Upaniṣads; while others from the Āgamic and the Tamil tradition back to the Indus Valley Civilisation. However, Tirumūlar and Tiruñāṉacampantar have consciously attempted to incorporate the Vedic and the Āgamic traditions into the Siddhānta tradition.

It is very difficult to characterise Śaiva Siddhānta with western philosophical categories like Realism, Pluralism, Monism, etc., in an unqualified sense. Though Śaiva Siddhānta as a philosophical system, displays elements of the above systems, it defies clear-cut classification. It believes in the three eternal realities of Pati, Paśu and Pāśa. Of these, Pati or Śiva (God) is the only independent (*svatantra*) reality which is all pervasive. The other two realities though distinct are dependent (*paratantra*) on God. The self (Paśu) is essentially intelligent. But its intelligence is obscured by āṇava mala from beginningless time. In order to remove the āṇava mala from the self, God does the fivefold function of creation, sustenance, destruction, obscuration and bestowal of grace. Siddhānta maintains that the self can attain liberation from the bondage of āṇava mala progressively by undergoing experiences in this world. It promises that liberation from bondage can be attained in this very life.

The articles presented in this book, Facets of Śaiva Siddhānta touch upon several aspects of the Siddhānta tradition like History, Epistemology, Metaphysics and Ethics.

The book is divided into two parts; the first part contains articles in Tamil and the second part in English. These articles were presented in a two day National Seminar organised by the Department of Śaiva Siddhānta during March, 1998. The seminar was co-sponsored by the Indian Council of Philosophical Research (ICPR), New Delhi and the University of Madras. Each article in this book is a window into the panoramic world of the Siddhānta tradition and has the potentiality to trigger further enquiry and research. I am sure that this book will be of immense help to the student community and to the advanced level research scholars. We take this opportunity to thank the ICPR, New Delhi for sponsoring the seminar and the University of Madras for providing funds to publish the book.

Words can hardly convey our gratitude to Dr.V.S.George Joseph. S.J., for his invaluable assistance in the organization of the seminar and the publication of this book. We are thankful to Dr.S.Saravanan for all the help with his expertise in Tamil and Siddhānta. We are extremely thankful to Mr. R. Velayudham for his immense contribution to the publication of the book.

We wish to record our gratitude to Dr.M.Narasimhachary, Professor and Head of the Department of Vaishnavism, University of Madras, for helping us in editing the Sanskrit passages.

Our thanks are due to Alsanna Graphics for the typeset.

We thank Sri Venkatesa Printing House and its proprietor Mr. L.V.S.Vasu for neatly printing the book.

We thank Mr. Jerome Peter Mohandas for the attractive cover design.

Dr. P. Krishnan
Professor & Head
Department of Saiva Siddhanta
University of Madras

Station : Chennai-5
Date : 27-03-2000

சைவசித்தாந்தம் : ஓர் அறிமுகம்

முனைவர் நல்லூர் சா. சரவணன்

தொடர்புநிலை விரிவுரையாளர், சைவசித்தாந்தத்துறை,
சென்னைப் பல்கலைக்கழகம்.

சிவஞானபோதம் என்ற நூலைத் தந்த மெய்கண்டாரை முன்னிட்டுக் கொண்டு 'சைவ சித்தாந்தம்' எனப் பெயரிய கொள்கை மெய்ப்பொருளியல் அமைப்பில் முறை நிறுத்தப் பெற்றது. மெய்கண்டார் வழி கி.பி. பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டில் மெய்ப்பொருளியல் துறை நோக்கில் நிலைநிறுத்தப்பெற்ற அக்கொள்கையின் தோற்ற முறையும் வளர்ச்சி நிலைகளும் தொன்மையான தமிழ் நூல்கள் தொடங்கி அறியக் கிடக்கின்றன. வரலாற்றில் மிகப் பழமையிற் கருதப்படும் சிந்து சமவெளி நாகரிகச் சுவடுகளாலும் சைவச் சான்றுகள் காணக் கிடைக்கின்றன. இலெமூரியாக் கண்டத்தின் அமைப்பு வழியும் மானுடவியல் சான்றுகளின் வழியும் மனித இனத்தின் தோற்ற வளர்ச்சி வரலாற்றில் தமிழக நிலப்பரப்பு இருந்து வந்திருக் கிறது. இந்நிலப் பரப்பின் கருத்தியல் முறையிலும் சைவ சித்தாந்த அடிப்படைக் கருத்துக்கள் முறையாக வளர்ந்து வந்திருப்பதையும் அறிய முடிகிறது.

சிவஞானபோதத்திற்கு முன்னும் திருஉந்தியார், திருக் களிற்றுப்படியார் என்ற இரு சாத்திர நூல்கள் கி.பி. பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டின. அவற்றிற்கு முன்னும், ஏறத்தாழ சங்கம் மருவிய காலத்ததாக, 'ஞானாமிர்தம்' என்ற நூல் சைவ சித்தாந்தத்திற்கு உரிய சாத்திர நூலாகக் கருதப்படும்.

இலக்கிய வகை நூல்களாலும் தோத்திர நூல்களாலும் சாத்திர நூல்களாலும் அறியப்பெறும் மெய்ப்பொருளியல் கருத்துக்கள், மெய்கண்டாரின் சிவஞானபோத வழி சிவஞான முனிவரின் பேருரையால் (சிவஞான மாபாடியம்) சைவ சித்தாந்தக் கருத்துக்களாக மையப்படுத்தப் பெற்றிருக்கின்றன. அவற்றை ஒட்டியும் விரித்தும் சைவ சித்தாந்தக் கொள்கையைக் காட்டுவனவாகப் பிற நூல்கள் கொள்ளப் பெறுகின்றன.

அவ்வகையில் சைவ சித்தாந்தம் முறை நிறுத்தப்பெற்ற நிலைகளை இக்கட்டுரையில் அறிமுகப் போக்கில் காணலாம்.

ஏற்புக் கொள்கை

சைவ சித்தாந்தம் என்ற மெய்ப்பொருளியல் கொள்கை யானது, கொள்கையாக நிறுவப்பெறுதற்கு இருவகை முறைகள் காட்டப்பெற்றிருக்கின்றன. சைவ சித்தாந்தம் தன்னைக் கொள்கையாகக் காட்டிக்கொள்ள ஏற்றுக் கொண்ட கொள்கைகள் அறிவுத்தரத்தின் நோக்கிலானவை. உள்ளடக் குவதும் உள்அடங்குவதும் என நின்ற இருவேறு பொருள்களின் அறிவுத்தர நிலைப்பாடுகள் கொள்கையை ஏற்றுக் கொண்டன என்பதை ஆதாரமாகக் கொண்டு, பின்னர் சைவ சித்தாந்தம் தன்னைக் கொள்கையாக வெளிப்படுத்திக் கொண்டிருக்கின்றது. முழுமை அறிவும், அனுபவ அறிவும் உறுதி செய்தவற்றை ஏற்புக் கொள்கையாக அறிவித்துக் கொண்டு சைவ சித்தாந்தம் வெளிப்படுகிறது. அறிவின் முழுமையில் வெளிப்பட்டதும் அனுபவித்து உறுதி செய்யப்பட்டதும் எனச் சான்றாதாரங்களை ஏற்புக் கொள்கையாக - அடிப்படையாகக் கொண்டு சைவ சித்தாந்தக் கொள்கை வெளியீடு சுட்டப்பெறுகிறது.

(1) நந்திபெருமானுக்கு மலைவு தீர்தற்காக சிவபெருமானால் உரைக்கப் பெற்றது சிவஞானபோதம். மேலும், நந்தி பெருமானால் சனற்குமாரருக்கு உரைக்கப்பெற்றது; சனற்குமாரரால் சத்தியஞான தெரிசனிகளுக்கு உரைக்கப் பெற்றது; சத்திய ஞான தெரிசனியால் பரஞ்சோதி மாமுனிவருக்கு உரைக்கப்பெற்றது. இவ்வாறு வழி வழி சிவஞானபோதம் விளக்கம் கூறப்பெற்ற இடம் திருக்கயிலை எனப்பெறும். பின்னர், பரஞ்சோதி முனிவரால் திருவெண்ணெய் நல்லூரில் மெய்கண்டாருக்கு உரைக்கப் பெற்று 'சிவஞான போதம்' நூலாக நிலவியதென வரலாறு கூறப்பெறும். இவ்வரலாறு முழுமை அறிவுத்தரத்தால் கொள்கை வெளியீட்டை உறுதிபெற நிறுத்துவதாகும். (முழுமைஅறிவு - பரம்பொருளறிவு).

(2) தமிழ் - தமிழக மரபில், இலக்கிய - இலக்கண வெளிப்பாடு 'இலக்கியம் கண்டு இலக்கணம் இயம்பும்' தன்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டது. அவ்வாறு பதினெண் மேல்கணக்கு எனப்பெறும் வாழ்விலக்கிய நூல்களுக்கு அமைந்த வாழ்விலக்கண நூல்கள் பதினெண் கீழ்க்கணக்கு என்பன.

இம்முறைமையில் கொள்கை ஏற்பு நிலையானது சிந்தனைத் தன்மையை மட்டுமே அணுகாமல் அனுபவ மெய்ம்மையினதான அறிவுத் தரத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது. அவ்வகையில் வாழ்வியல் விளக்கமும் அதன் அனுபவ மெய்ம்மையுமாக 'பன்னிரு திருமுறைகள்' ஏற்றுக் கொள்ளப் பெற்றிருக்கின்றன. அவைகளின் வழி மெய்கண்ட சாத்திரங்கள் கொள்கைகளாயின. இவ்வகையானது அனுபவ அறிவுத் தரத்தால் கொள்கை வெளியீட்டை உறுதிபெற நிறுத்துவதாகும்.

முழுமை அறிவையும் அனுபவ அறிவையும் இணைத்தே அறிவுத்தரத்தில் ஏற்புக் கொள்கையைக் காட்டிக் கொண்டு சைவ சித்தாந்தம் வெளிப்படுகின்றது.

அறிவுக் கொள்கை

பொருள் முடிவுகளைத் தெரிவு செய்யும் அறிவின் செயல்பாடும் அறிவின் தன்மையும் தகுதியுடையதா என்பதை ஆய்வது அறிவாராய்ச்சியியல். பொருளும் பொருள் தன்மையும் விளக்கும் மெய்ப்பொருளியல் துறையின் முடிவுகள் அறிவாராய்ச்சியியல் அடிப்படையால் விளக்கம் பெறுவன. அறிவின் தரத்தை இறுதி செய்யும் அறிவாராய்ச்சியியல், குறிப்பிட்ட மெய்ப்பொருளியல் கொள்கையின் அறிவுத் தரத்தை மறுத்து விட்டாலே, மறுக்கப்பட்ட அம் மெய்ப்பொருளியல் முடிவு தகுதியற்றதாகக் கருதப்படும். மெய்ப்பொருளியல் முடிவுகளைத் தெரிவிப்போர் கூறும் அறிவுத்தரத்தின் தனிப்பட்ட மெய்ம்மைக் கூறுகளும் அம்மெய்ப்பொருளியல் கொள்கையைத் தனிப்பட நிலைநிறுத்திக் காட்டுவனவாகும். அவ்வகையில் அறிவளவைகளைப் பொதுநிலையில் ஏற்றும் தனிப்பட விரித்தும் சைவ சித்தாந்தம் அறிவுக் கொள்கையை அமைத்துக் கொண்டுள்ளது.

காண்டல் அளவை, கருதல் அளவை, நூல் அளவை என மூவகை அளவைகளில், பலவாகக் கூறப்படும் அளவைகளையும் இணைத்துப் பொது விளக்கத்தைச் சைவ சித்தாந்தம் கொண்டிருக்கின்றது.

அளவையை, அளக்கப்படும் நிகழ்ச்சியாலும் பொருள் தன்மையாலும் ஆன்ம சிற்சத்தியால் தனித்தன்மையில் சைவ சித்தாந்தம் சுட்டுகின்றது.

பொருள் முடிவுகளைப் பொதுமுறையாலும் சிறப்பு முறையாலும் முடிவு செய்தலையும் சைவ சித்தாந்தம் தனித்தன்மையில் விளக்குகின்றது.

காண்டல் அளவை

காட்சி அளவை, பிரத்தியட்சப் பிரமாணம் எனப் பலவாகக் கூறப்படும் காண்டல் அளவையானது 'பார்க்கப்படுதல்' என்ற நிகழ்ச்சியை அடிப்படையாகக் கொண்டது. அவ்வகையில் கண், மனம், ஆன்மா, சார்பு முதலியவைகளால் பார்க்கப்படுதலும் பெறுதலுமாகிய 'அறிவு' என காண்டல் அளவை அமையும். பொதுப்படக்காணும் நிருவிகற்பக் காட்சி, ஐயக்காட்சி, திரிவுக்காட்சி, அறியும் ஆன்ம ஞான சத்தியின் காட்சி என 'காட்சியறிவு' நிகழ்ச்சி விளக்கப்படும்.

பொதுவாகக் காணப்படும் காட்சியானது வேறுபாடு இன்றி 'அறிவு' என்பதாகத் துணியப்படுதற்கு ஐயம், திரிவு இரண்டு நிலைகள் இடைநிலையில் கொண்டு பேசப்படும். காணப்பட்ட பொருள் இதுவோ அதுவோ என இரண்டுபட பார்க்கப்படின் '**ஐயக்காட்சி**' எனவும்; காணப்பட்ட பொருளோடு தொடர்புடையன இணைத்துப் பார்க்கப்படின் '**திரிவுக்காட்சி**' எனவும் விளக்கப்படும். திரிவுக் காட்சியானது பெயர், சாதி, குணம், செயல், பொருள் என ஐந்து காரணங்களின் சார்பினாலும் பார்க்கப்படுவது. ஐயத்தாலும் திரிவாலும் பார்க்கப்பட்ட பொருள் அறிவு வேறுபாடின்றி கொள்ளப்படுவது காண்டல் அளவையின்பாற்படும்.

'கொள்ளப்படுவது' என்பதால் ஆன்மாவின் ஞான ஆற்றல் (சித்சத்தி) அறிவுத் தொழிலுக்கு இறுதியாகக் கருதப்படுகிறது. அதுவே இறுதி செய்வதனால் தலைமையடையதாகவும் கருதப்படுகிறது. அவ்வகையில் 'ஆன்ம சிற்சத்தியே' அறிவளவையில் முதன்மைப் படுத்தப்படுகிறது. அளக்கப்படுவதாக எல்லாம் அமைய அளப்பதாகிய பொருளாக ஆன்ம சிற்சத்தியே அமைந்து பிரமாணத்தை முடிவு செய்தலில் '**ஆன்ம சிற்சத்தியே இறுதிப் பிரமாணம்**' என்ற கருத்து சைவ சித்தாந்தத்தில் வலியுறுத்தப்படுகிறது.

காண்டல் அளவையானது வாயில் காட்சி (இந்திரியக் காட்சி) தன் வேதனைக் காட்சி, யோகக் காட்சி என நான்கு

வகையினதாகக் கூறப்படும். பார்க்கப்படுதற்கான சார்புப் பொருள்களால் இவ்வகை வேறுபாடுகள் கூறப்படுகின்றன.

வாயில் காட்சியானது உயிரின் ஓடு உணர்வாகிய ஞான ஆற்றல் இந்திரியங்களின் தொடர்பில், ஒளித்துணையால் பொருளைக் காணும் காட்சியாகும்.

இந்திரிய ஞானம் ஐம்புலன் சார்பில் மனத்தால் பற்றப்பட்டு அறியப்படுதல் '**மனக்காட்சி**' எனப்படும். இதில் 'மனம்' என்ற கருவி முதன்மைப்படுகிறது.

இன்ப துன்பத் தாக்கங்களால் விருப்பச் செயல்கள் வெளிப்படும். அந்நிலையில் உயிரால் காணப்படும் அறிவு '**தன் வேதனைக்காட்சி அறிவு**' எனப்படும். இங்கு உயிரின் இச்சை, அறிவு, செயல் இவற்றுக்கு உரிய 'அராகம் வித்தை கலை' மூன்றின் சார்பும் பார்ப்பதற்கு அடிப்படையாவன.

சமாதி எனப்படும் நிலை **யோகக் காட்**சிக்கும் கருவியாகும். கூடுதல் என்பது யோகத்தின் பொருள். எல்லாவற்றின் செயலையும் தொடங்கும் ஆதிப்பொருளுடன் இணைந்து நின்று எல்லாவற்றையும் அறிதல் யோகக் காட்சியின் விளக்கமாகும். மலங்கள், காலம், இடம் ஆகிய பொருட்கள் எல்லாம் 'இருந்தே உணரப்படுதல்' எனும் நிலை 'யோகக் காண்டல்' எனப்பட்டது.

கருதல் அளவை

ஒன்றின்வழி அறியும் வழியளவையாக அனுமான அளவை கூறப்படும். இது தன் பொருட்டு அனுமானம் (ஸ்வார்த் தானுமானம்) பிறர் பொருட்டனுமானம் (பரார்த்தானுமானம்) என இரு வகையால் விளக்கப்படும்.

தன் பொருட்டு அனுமானம் பக்கம், சபக்கம், விபக்கம் ஆகிய மூன்று பக்கங்களாலும்; இயல்பு, காரியம், அநுபலத்தி ஆகிய மூன்று ஏதுக்களாலும் விளக்கப்படும். '**பக்கம்**' என்பது ஐயப்பட்டு முடிவு செய்யப்பட வேண்டிய பொருள் இருக்கும் இடம். '**சபக்கம்**' என்பது ஐயப்பட்டு முடிவு செய்யப்பட வேண்டிய பொருளுக்கு எடுத்துக்காட்டாகக் கூறப்படும் பொருள் இருக்கும் இடம். '**விபக்கம்**' என்பது ஐயப்பட்ட பொருள் இல்லாத இடம். புகை மலையிடத்து அறியப்பட்டது. இதில் 'மலை' பக்கம். புகை வரும் இடம் அடுப்பு (நெருப்பிடம்)

இது சபக்கம். ஆற்றில் புகை (நெருப்பு) இல்லை. இது விபக்கம். (மலையிடத்து நெருப்புண்டு என்ற அறிவு அனுமான அறிவு).

மா பறந்தது, மா தளிர்த்தது என்பதில் இயல்பினால் வண்டு, மரம் என அறிதல் **இயல்பு ஏது**. புகை முதலிய காரியத்தால் தீ உணர்தல் **காரிய ஏது**. காரியமில்லாத வழி காரணம் இல்லை என குளிரில்லாததால் பனி இல்லை எனல் **அநுபலத்தி ஏது**.

பிறர் பொருட்டு அனுமானம், பிறர் தெளியச் சொல்லும் அனுமானமாக '**சொல்லனுமானம்**' எனவும் கூறப்படும். அது 'அந்நுவயம்', 'வெதிரேகம்' என இரண்டு சொல் வகைகளை உடையது எனப்படும்.

'புகையால் நெருப்பு உண்டு எனலாம்; அடுக்களை போல' என்பது **அந்நுவயம்**. 'நெருப்பு இல்லாத இடத்து புகையில்லை; மலர் நிறைந்த நீர்நிலை போல' என்பது **வெதிரேகம்**.

அனுபவ வழி அறிதல் '**பூர்வக்காட்சி அனுமானம்**' (வாசனையால் இன்ன மலர் என அறிந்த வழி பொருள் காணாதே கருதல்) எனவும்; அறிவின் தரமுறை உணர்தல் '**கருதல் அனுமானம்**' எனவும்; பயன் தன்மையும் வரும் அடிப்படையும் உரைத்தல் '**உரையால் அனுமானம்**' எனவும் 'ஆன்ம ஞான ஆற்றல்' அடிப்படையிலுமாக அனுமானங்களை விரிக்கச் சைவ சித்தாந்தம் இடங் கொண்டுள்ளது.

நூல் அளவை

ஆகம அளவை, சப்தப் பிரமாணம், ஆப்த வாக்கியம் என்றெல்லாம் கூறப்பெறும் நூல் அளவை, மனிதராலும் (புருஷனாலும்) இறையாலும் 'அபௌருஷனாலும்' உயர் நோக்கில் உயர் அனுபவ நிலையிலிருந்து வெளிப்படுத்தப்பட்டனவாகக் கருதப்பட்ட நூல்களை ஏற்றுக் கொண்டது. தந்திரம், மந்திரம், உபதேசம் என மூன்றால் கூறப்படும்.

ஆகமங்களைச் சிறப்பு நூல்களாகச் சைவ சித்தாந்தம் ஏற்கும். வேதம் முதலான எல்லா நூல்களையும் கருத்தியல் இணைப்பில் இணைத்து ஆகமங்களைச் சிறப்பாக இறுதிக்கண் வைத்து தன்முடிநிலைக் கருத்தைச் சைவ சித்தாந்தம்

வெளிப்படுத்துகிறது. 'பின்னொடு முன் மாறுவன அல்ல' என்ற இணைப்பில் ஆகமங்கள் வரை இணைத்துக் கொள்கிறது சைவ சித்தாந்தம்.

செயல் உரைக்கும் தந்திர நூல்களும், ஆற்றல் ஒலிகளைக் கூறும் மந்திரங்களும் வழிபாட்டு அடிப்படையில் ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகின்றன. தனக்கு ஆதியும் ஈறும் இல்லாத பரம்பொருள் தன்மை உணர்த்தும் உபதேச நூல்களும் நூல் அளவையில் கொள்ளப்படுகின்றன.

அளவை முறையும் பொருள் நிலையும்

அளவைகளால் பார்க்கப்படுகிற பொருள்கள் தன்இயல்பு (சிறப்பு), பொது இயல்பு என இரண்டு நிலைகளில் இருக்கின்றன. இவ்விரண்டு நிலைகளில் இருப்பனவற்றை அளவை முறைகளால் அறிவாகப் பெறுதல் என்பது அறிவுறுத்தப்படுகிறது.

பொருளானது அன்னிய சாதியிலும் அதன் சாதியிலுமிருந்து நீக்கிப் பார்க்கப்படுவது தன்இயல்பு எனப்படும் சிறப்பியல்பு (சொரூபம்). பொருளை அன்னிய சாதியிலிருந்து மட்டும் நீக்கி அதன் சாதியில் ஒத்துப் பார்க்கப்படுதலில் அறியப்படுவது பொதுவியல்பு (தடத்தம்).

பொதுவியல்பும் சிறப்பியல்பும்

பொருளைப் பொது இயல்பாலும் சிறப்பு இயல்பாலும் அறிதலைச் சைவ சித்தாந்தம் தனித்தன்மையில் இயம்புகின்றது. தடத்த இலக்கணம், சொரூப இலக்கணம் என்பவற்றிற்கு வேறானது இவ்விரண்டு முறைகளும் ஆகும்.

மேகத்தில் மறைந்து சிறிதே தோன்றும் இரண்டாம் நாள் பிறையை நுனிக்கொம்பின் கண்ணது நிலா என்பது பொதுவியல்பு அறிவு. அதனையே முழுமையும் உற்றுக்கண்டு பேரொளியும் குளிர்ந்த கதிர்களையும் உடையது என்று கூறின் **சிறப்பியல்பு** (உண்மை இயல்பு) அறிவு.

பொது இயல்பு ஆராய்ச்சி அடிப்படையில் அளவை, இலக்கணம் ஆகிய நிலைகளில் கூறப்பட்டு கேட்டல், சிந்தித்தலின் பாற்பட்டது எனப்படும்.

சிறப்பு இயல்பு அநுபூதி அடிப்படையில் சாதனம், பயன் இரண்டாலும் கூறப்பட்டு கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை கூடல் என நான்கு நிலைகளாலும் அறியப்படும் என எடுத்துக்காட்டி விளக்கிச் செல்லும் சைவ சித்தாந்தம்.

பொது இயல்பாக அறியப்படுவது அறிவேயாயினும் உறுதியால் முழுமையும் காணப்படாத குறை உடையது என்றும்; முழுமையின் காணப்பட்டுக் கூறப்பட்ட சிறப்பியல்பாக அறியப்படுவதே உறுதியின் பாற்பட்ட அறிவு என்றும் சைவ சித்தாந்தம் விளக்குகிறது. அறிவின் பொது இயல்பால் காணும் அறிவும் காணப்பட்ட பொருளும் குறித்த முடிவுகள் பொது இலக்கணம் எனவும், அனுபவத்தின் அறிவாலும் பொருளாலும் முழுமையில் இணைந்து குறித்த முடிவுகள் சிறப்பிலக்கணம் எனவும் கூறி சைவ சித்தாந்தம் 'பொருள் இலக்கணம்' உரைக்கும்.

விளக்கக் கொள்கை

மெய்ப்பொருளியலான கொள்கையை விளக்குவதற்கு சைவ சித்தாந்தம் கொண்டிருக்கின்ற விளக்கக் கொள்கை முறை ஒன்று உண்டு. உலகைப் பார்த்து உலக உண்மையில் மெய்ப்பொருள் உண்மை எடுத்துக்காட்டும் முறையே அது. பார்க்கப்படுகின்ற உலகம், பார்க்கப்படுதலின் தன்மை, உலகப் பொருள்களின் தன்மை, நோக்கம் என விரித்து உலகியலை நோக்கி; பொருள் முடிவுகளைப் புலன்கடந்த பொருள் முடிவுகளாக விளக்கும் கொள்கையைச் சைவ சிந்தாந்தம் முறையாகக் கொண்டுள்ளது.

பார்க்கப்படுகின்ற உலகம் அவன், அவள், அது என்ற மூன்று பகுப்பில் காணப்படுகிறது. பொருள்கள் யாவும் அந்த மூன்று பொதுப் பகுப்புக்களில் இன்னது என்பதாகச் 'சுட்டி' அறியப்படுகின்றன.

'உள்ளது' என்பதாகப் பார்க்கப்படுகிற பொருள்கள் தோற்றுவிக்கப்பட்ட பொருள்களாயும் அழியும் பொருள்களாயும் இருக்கின்றன. மக்களில் பார்க்கப்பட்டோரும் அ∴றிணையில் பார்க்கப்பட்டனவும் கண்முன்னே தோன்றி இருந்து அழிவனவாய் காணப்பட்டன. அவ்வாறே காணப்படுவனவாய பொருள்கள் 'இருக்கின்றன' என்பதாகப் பார்க்கப்பட்டாலும், பார்க்கப்பட்டது

என்பதே தோன்றியது என்பதையும் அழிவது என்பதையும் உணர்த்துவதாகிறது. அவ்வகையில் 'உள்ளது' என்பதனாலேயே தோற்றம், இறுதி இரண்டும் மெய்ம்மை பெறுகின்றன.

அவன், அவள், அது என 'உள்ள பொருள்கள்' தோற்றம் இறுதி உடையனவாகும். அதனை காட்சி அளவை வழி உறுதி செய்து கருதலளவை வழி உலகப் பொருள்களின் முழுமைக்குமான முடிவாக சைவ சித்தாந்தம் உலக நோக்கினாலேயே விளக்க முற்படுகிறது. தோற்றம், இருப்பு, அழிவு மூன்றைக் குறித்த விளக்கங்களில் புலன் கடந்த பொருள் முடிவுகளை 'உள்பொருள்' அமைப்பிலும் நிலை நிறுத்திச் செல்கிறது.

பொருள் நோக்கக் கொள்கை

சைவ சித்தாந்தம் பொருள்கள் யாவும் உண்மையே என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டது. அவ்வகையில் 'உள்பொருள் கொள்கை' நிலையினதாக அது அமையும். உள்பொருள்களைப் பலவாக ஏற்றுக் கொண்டுள்ளதால் 'பல்பொருள் உண்மைக் கொள்கை' என்ற பெயர் சைவ சித்தாந்தத்திற்கு உண்டு. அடிப்படைப் பொருள்கள் அல்லது புலன்கடந்த பொருள்கள் பற்றி விளக்குவதற்கு பொருள் நோக்கக் கொள்கைகளைச் சைவ சித்தாந்தம் கொண்டுள்ளது.

(1) அவயவப் பகுப்பு உடைமையால் பொருள்கள் தோன்றி நின்று அழிவன. வேறு வேறாகப் பிரித்தறியப்படுவனவாக அமைந்தவை 'அவயவம்' எனப்படும். சிறுசிறு கூறுகளாகத் தனித்தனிப் பிரித்துப் பார்க்கப்படுவன 'அவயவம்' எனப்படும். அவயவப் பகுப்பு உடைய தன்மையால் பார்க்கப்படுவன தோன்றி நின்று அழிவன. நாற்காலி பிரிக்கப்படுகிற தன்மை உடையது. பல சட்டங்களாக வேறு வேறு பிரித்தறியப்படுவது. அவ்வாறே மலையும் தோண்டுதல் தொழிலால் பார்க்கப்படின் மண், கல், நீர் என வேறு வேறு பிரித்தறியப்படும். அத்தகு தன்மைக்குரியன தோன்றி நின்று அழிவன.

(2) சடமுமாய்ப் பலவுமாய் கூறப்படுவன தோன்றி நின்று அழிவன. அறிவு இல்லாதது சடப்பொருள். அது பலவாகப் பார்க்கப்படின் தோன்றி நின்று அழியும். சடப்பொருளாக அறியப்படும் பொருள் பல பொருள்களாக அறியப்படுதல் இரு

வகையில் கூறப்படும். ஒரே சடப்பொருள் பல பொருள்களின் கூட்டினால் பார்க்கப்படுதல்; ஒரே மாதிரியான பல சடப் பொருள்கள் என இரு வகைகளில் கூறப்படுவன யாவும் தோன்றி நின்று அழிவன.

(3) சுட்டியறியப்படுவன எல்லாம் தோன்றி நின்று அழியும். இன்னது என்பதாகச் சுட்டிக் கூறப்படுவன 'உள்ளது' என்பதாகப் பார்க்கப்படுந் தன்மையனவாய் தோன்றுதலையும் அழிதலையும் உடன் கொண்டவை.

இவ்வாறு மூவகை நோக்கில் பொருள்களைக் கண்டு உள்ள பொருள்களுக்குத் தோற்றம், இறுதி உண்டு என்று சைவ சித்தாந்தம் கூறும். அவ்வாறு 'உள்ளது' என்பதாகச் சுட்டப்படுதலும் அதன் தோற்றமும் அழிவும் 'உள்பொருள்' அடிப்படையிலேயே விளக்கப்படும். அதனை விளக்கும் கொள்கை 'சற்காரியவாதம்' எனப்படும்.

சற்காரியவாத ஏற்பும் விளக்கமும்

தோற்றம், இருப்பு, அழிவு ஆகிய மூன்று நிலைகளில் விளக்கப்படும் பொருளானது 'அழிதல்' என்பதால் சுட்டப்படும் போது இல்லாத பொருளாகிறதா? உள்பொருளாக அதை எப்படிச் சுட்ட முடியும் என்ற வினாக்கள் எழுகின்றன. பொருட்பகுப்பில் சத், அசத் என்ற இரு வகைகளில் **'சத்' என்பதற்கு மாறாத உள்பொருள்; 'அசத்' என்பதற்கு மாறும் உள்பொருள்** என்ற விளக்கத்தை அமைத்துக்கொண்டு உள்பொருள் நோக்கிலேயே சைவ சித்தாந்தம் மெய்ப் பொருளியல் நிறுவுகிறது. மாறும் உள்பொருளின் ஒருவகை மாற்றமே 'அழிதல்' என்பதால் சுட்டப்படுகிறது.

உள்ள பொருள்தான் தோன்றும்; இல்லாத பொருள் வராது; உள்ளது உள்ளதே; இல்லாதது இல்லாததே எனும் பொருள் விளக்கங்களில் வரும் சற்காரிய வாதத்தை **"இல்லதற்குத் தோற்றமின்மை"** என்ற கூற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு சைவ சித்தாந்தம் விளக்கும்.

இல்லாததைத் தோற்றுவிக்க முடியாதது என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டு, உள்ளது தோற்றுவிக்கப்படும் என்பதைச் சைவ சித்தாந்தம் உணர்த்தும். உள்ளது தோன்றும்

என்று கூறிவிடின் தானே தோன்றுவது என்பதாகும். அவ்வாறின்றி உள்பொருளிலிருந்து தோற்றுவிக்கப்படும் என்று தெளிவுபடுத்துகிறது சைவ சித்தாந்தம். அவ்வகையில் தோற்றுவிக்கப்படுவன காரியப் பொருள்கள் (தூலப் பொருள்கள்) எனவும் தோற்றுவிக்கப்படுதற்கான அடிப்படைப் பொருள் காரணப் பொருள் (சூக்குமப் பொருள்) எனவும் கூறப்படும். காரணத்தோடு இயைபுடையதாகவே காரியம் பிறக்கிறது என்று கூறி காரியம் வெளிப்படுதல் நிமித்த காரணனால் ஆற்றப்படுகிறது என்பது சைவ சித்தாந்தம்.

வெண்மணலில் எண்ணையும் முயலின் தலையில் கொம்பும் இல்லாத தன்மை உள்ளே தோன்றுதற்கான காரணம் இல்லாததாகும். சூக்குமமாய் இருந்தால்தான், தூலமாய்த் தோன்றுவதற்கு இயலும். காரியத்தின் சூக்குமநிலை பொருளில் பார்க்கப்படாது உள்ளநிலை. இது காரண நிலை எனப்படும். காரணத்தில் உள்ள நிலையே காரியம் ஆகும். காரணத்தில் இல்லை என்றால் காரியம் இல்லை. காரியமானது தூலமாய்த் (பருப்பொருளாய்) தோன்றுதலை 'வெளிப்படுத்தியும் தோற்று வித்தும்' செய்பவனாகிய கருத்தாவைச் சைவ சித்தாந்தம் வலியுறுத்துகிறது.

காரணத்திலிருந்து காரியமாக பொருள்கள் தோற்று விக்கப்படுகின்றன. காரணப் பொருள் ஒன்றாக இருந்து தோற்றுவிக்கப்படும் காரியப்பொருள்கள் பலவாகத் தோற்றுவிக்கப்படுகின்றன. அவ்வாறு தோற்றுவிக்கப்பட்டு அவயவத் தன்மை, பலவாய்ச் சடமாய் காணப்படுந்தன்மை, சுட்டியறியப்படுந்தன்மை மூன்றாலும் பார்க்கப்படும் பொருள்கள் அழிதலை உடையன. இங்கு பொருள் அழிதல் என்பது உள்பொருளானது இல்பொருளாதல் என்பதன்று. காரியப் பொருள்கள் காரண உள்பொருளாகின்றன என்பதாகும்.

காரணமாய் நின்று காரியமாய் மாற்றப்பட்டு மீளக் காரணமாய் ஆக்கப்படுதற்குரிய பொருள் 'மாறும் உள்பொருள்' எனப்பட்டது. உள்பொருள் அழியாமை குறித்தும் உள்பொருளிலிருந்து உள்ள நிலையின் தோற்றம் குறித்தும் சற்காரியவாதத்தின் துணைகொண்டெழுந்து, தோற்றுவிக்கும் நிமித்த காரணப் பொருளைத் தனித்தன்மையில் விளக்கி யமைகிறது சைவ சித்தாந்தம்.

பொருட்கொள்கை

அவன், அவள், அது என மூன்றாகச் சுட்டப்பட்ட உலகம் தோன்றி நின்று அழிவது. அது உள்பொருள் மூலமான காரியப் பொருள்களாகி தோற்ற இருப்பு அழிவிற்கு உள்ளானது. காரணத்திலிருந்து காரியம் தோற்றுவிக்கப்பட்டது என்பதன் மூலமாகத் தோற்றுவிப்பவன் அறியப்பட்டான்.

தோற்றம் எவன் காரணமாக நிகழ்ந்ததோ அவன் **நிமித்த காரணம்**. தோற்றத்துக்குரிய பொருள் **முதற்காரணம்**. தோற்றம் நிகழ்த்த உடனின்றன **துணைக்காரணம்**. மண் முதற்காரணமாக அமைய சக்கரம் துணைக் காரணமாக அமைய குயவன் நிமித்த காரணமாக இருந்து குடத்தை உண்டாக்குகிறான். குடம் அனுபவிக்கும் பொருளாக இல்லாமல் அனுபவிக்கப்படும் பொருளாக இருக்கிறது. எதன் பொருட்டு குடம் வனையப்பெற்றது என்றால் அனுபவிப்பானை நோக்கி என்பது விடை. அனுபவிப்பான் குயவனுக்கும் குடத்துக்கும் வேறாக இருக்கிறான். அனுபவிப்பான் எதன் காரணமாக குடத்தை அனுபவிக்கிறான் எனில் வாழ்தற் பொருட்டு.

மேற்கண்ட உதாரண அமைப்பில், 'மாயை' முதற்காரணமாக அமைய 'இறைவன்' நிமித்த காரணமாக இருந்து 'தன் ஆற்றல்' துணைக் காரணமாக அமைய, காரியப்பொருள்களைத் தோற்றம் இருப்பு அழிவு எனும் முத்தொழில் உடையனவாக்கி படைத்தல், காத்தல், அழித்தல் செய்கிறான் என்பது கூறப்படும். எதன் பொருட்டு இக்காரியம் நிகழ்த்தப்படுகின்றதெனின் ஆன்மாக்களுக்காக என்பது கூறப்படும். ஆன்மாக்கள் அறிவுடையனவாக வாழ்தற் பொருட்டு அனுபவிக்கப்படும் பொருள்கள் காரியமாக்கப்படுவன. ஆன்மா அறிவுடைய பொருள். அது அறிவுடைய பொருளாகவே ஆதலே 'வாழ்தல்' என்பது. அவ்வாறு ஆன்மா வாழ்தற் பொருட்டு அனுபவிக்கப்படும் காரியப் பொருள்கள் தோற்றுவிக்கப்பட்டன.

ஆன்மா அவ்வாறு வாழாமை என்பது எதனால் எனின் 'ஆணவ மலத்' தொடர்பு என காரணம் கூறப்படும். ஆணவ மல நீக்கம் கருதி ஆன்மா தொடர்புகொண்ட காரியப் பொருள்களான் நிகழ்த்தப்படும் காரியம் 'கன்மம்' எனப்படும். அவ்வகையில் ஆணவம், மாயை, கன்மம் ஆகிய முப்பொருள்கள் ஆன்மாவிற்கும் இறைவனுக்கும் வேறுபட்ட தனிப்பொருள்களாக

சைவ சித்தாந்தத்தால் சுட்டப்படும். ஆன்மாவை மட்டுமே பற்றும் பாசங்கள் மூன்றும் இறைவனைப் பற்றா. ஒளியின் முன் இருள் இல்லாதவாறு போல பதியினை அவை அணுகா எனப்படும்.

'பாசம்' என்ற பெயரால் 'கட்டு' என்ற பொருளில் கூறப்படும் ஆணவம், கன்மம், மாயை எனும் மூன்றும் மும்மலங்கள் எனப்படும். அவற்றை ஐந்தாகப் 'பஞ்ச மலங்கள்' எனவும் விவரிப்பர். திரோதாயி, மாமாயை இரண்டும் கூடுதலாகக் கூறப்படுவன. மூல ஆணவம் என்பது பக்குவப்படும் காலத்து 'மறைப்பு மலம்' என உணரப்படுதற்கு ஆணவத்தில் நின்ற சிவ சங்கற்ப ஆற்றல் 'திரோதாயி' என உணரப்படும். மாயையானது தனு, கரண, புவன, போகமாக காரியப் பொருள்களாக உணரப்படுங்காலத்து மூலப்பொருளளவில் 'மாமாயை' என திரட்சிப் பொருளாகக் கூறப்படும்.

பொருட் கொள்கைகளை **பதி** (இறைவன்), **பசு** (ஆன்மா), **பாசம்** (ஆணவம், கன்மம், மாயை) என எடுத்துக் காட்டும் சைவ சித்தாந்தம் மும்மலத் தொடர்பை ஆன்மாவிற்கு அனாதி காலத்திலேயே சுட்டும்.

ஆதி சம்பந்தம் என்பது தொடக்கம் அறியப்படுவது. அனாதி சம்பந்தம் தொடக்கமும் காரணமும் அறியப்படாதது. அவ்வகையில் அனாதி மல சம்பந்தம், நெல்லிற்கு உமி போலவும் செம்பின் களிம்பு போலவும் பார்க்கப்படுகிற காலந்தொட்டே உணரப்பட்டது என சைவ சித்தாந்தம் விளக்கும்.

மூன்று மலங்களும் அனாதி சம்பந்தமுடையனவாயினும் ஆணவம் அனாதி காலத்தேயே காரியப்பட்டது; அதனால் 'சகச மலம்' எனப்படும். கன்மமும் மாயையும் இடையில் காரியப்படுத்தப்படுகின்றன; ஆதலால் இரண்டும் 'ஆகந்துக மலம்' எனப்படுவன.

பரம்பொருள் ஆணவ மலப் பிணிப்புண்ட ஆன்மாக்களின் அறிவு விளங்கச் செய்ய மாயையைக் காரியப்படுத்தி பொருள்களை ஆக்கித் தந்து வினைப்படுத்திக் காரியப்படுத்து கிறான் என பதி, பசு, ஆணவம், கன்மம், மாயை ஆகிய ஐம்பொருளை இணைத்து பல்பொருள் உண்மைக் கொள்கை யைச் சைவ சித்தாந்தம் விரித்துச் செல்லும்.

தொடர்புக் கொள்கை

அடிப்படையில் வேறுபட்ட தனிப்பொருள்களை ஐந்து என ஏற்றுக் கொண்டது சைவ சித்தாந்தம். அப்பொருள்களின் தொடர்புக் கொள்கையை **'தாதாத்மியம்'**, **'அத்துவிதம்'** என்ற இருமுறைகளிலும் தன்னுடைய மெய்ப்பொருளியல் அணுகுமுறையில் எடுத்து விளக்குகிறது.

(1) ஒரு பொருளே இரு திறப்பட்டுப் பொதுமையின் நிற்பதன் சம்பந்தம் 'தாதான்மியம்' எனப்படும். பொருள் தன்னையும், தன் செயலால் ஏற்படும் நிலையையும் வேறுபடுத்தி இருதிறமாகப் பார்த்தல் தாதான்மியத்தால் விளக்கப்படும். 'ஞாயிறு' என்ற பொதுப்பொருள் பொருள்களை விளக்கிக் காட்டுதலில் 'கதிர்' எனவும்; தன்னைக் 'கதிரோன்' எனவும் இருதிறப்பட உணரப்படுதல் 'தாதான்மியம்' எனப்படும்.

(2) அடிப்படையில் வேறுபட்ட பொருள்களுக்கிடையிலான சம்பந்தம் 'அத்துவிதம்' எனப்படும். வேறுபட்ட இரண்டு பொருள்களின் தொடர்பு உடனாதல், வேறாதல், ஒன்றாதல் என்ற மூன்று நிலைகளில் அமைந்தமை சுட்டுவது 'அத்துவிதம்' என சைவ சித்தாந்தம் கூறும்.

'உடனாய் நிற்றல்' என்பது வேறுபட்ட இரு பொருள்கள் செயலால் இணைந்து நிற்றலைக் குறித்தது. அவை பொருள் உண்மையால் வேறு வேறு பொருள்கள். அவ்வாறு வேறுபட்ட பொருள்தன்மை 'பேதம்' என்பதால் சுட்டப்படும். அவை ஒன்றாகக் கலந்து இருக்கிற தன்மை 'அபேதம்' எனப்படும்.

கலப்பினால் ஒன்றாயும், பொருண்மையால் வேறாயும் (பேதமாயும்) உயிர்க்குயிராதல் தன்மையால் உடனாயும் அமையும் இருவேறு பொருள்களின் 'வேறன்மை' உறவு 'அத்துவிதம்' என்ற சொல்லால் விளக்கப்படும்.

அரக்கொடு சேர்ந்த கல் 'சாணைக்கல்' என்ற பெயரில் பொற் கொல்லர்களால் தங்கம் உரசற்குப் பயன்படுத்தப்படும். அரக்கும் கல்லும் கலந்து சாணைக்கல் என பேதமின்றி - அபேதமாக - ஒன்றாகப் பார்க்கப்படும். பொருளளவில் அரக்கும் கல்லும் வேறு வேறு (பேதம்). தங்கம் உரசப்படுதலில் இணைந்து செயலாற்றுந்தன்மை உயிர்க்குயிராதல் தன்மை என 'உடனாதல்' விளக்கமாக அமையும். இத்தன்மை

தேய்த்தலும் பற்றுதலுமாக ஒன்றையொன்று சார்ந்து இயங்குந் தன்மையாக உணரப்படுவது.

மேற்கண்ட இருவகை உறவுகளும், ஒரு பொருளுக்கான வெளிப்பாட்டுத் தொடர்பு என ஒன்றும்; வேறு வேறு பொருள்களின் இணைப்புத் தொடர்பு என ஒன்றும் பொருள்கள் அனைத்திற்கும் தொடர்பு அறியப்பட உணர்த்தப்பட்டன.

பதிக் கொள்கை

'பதி' என்ற சொல்லால் 'ஒரே' பரம்பொருளைக் குறிப்பிட்டு அவனைத் தொழில் தன்மையால் **'சங்கார காரணன்'** என்றும் பெயரால் **'சிவன்'** என்றும் சைவ சித்தாந்தம் விளக்கிச் செல்லும். 'சங்காரம்' என்ற அழித்தல் தொழில் பிற படைத்தல், காத்தல் முதலான தொழில்களை உள்ளடக்கியது; அழித்தல் தொழிலே படைத்தலுக்குக் காரணமாகிறது எனும் விளக்கங்களின் அடிப்படையில் 'ஒடுக்கம்' செய்தலாகிய சங்காரத் தொழிலை உடைய பரம்பொருளைத் தலைமைப் பொருளாக விவரிக்கும். எல்லாக் கடவுள் பெயரும் சிவனையே குறிக்கும் என்ற சுருதி வாக்கியத்தை உடன்கொண்டு 'சிவன்' என்ற பெயரிலேயே பரம்பொருள் தன்மையை விவரிக்கிறது. பதிந்தும் பதிதற்கு இடமாயும் நின்ற தலைமைப் பொருளைப் 'பதி' என்ற சொல்லினிடமாகச் சுட்டி சைவ சித்தாந்தம் பரம்பொருட் கொள்கை பேசுகின்றது.

உள்ளதாகப் பார்க்கப்படுகிற உலகம் தோன்றி, நின்று, அழிகிறது. அது மாயை என்ற காரணப் பொருளில் உள்ளது. மாயையில் காரணமாய் உள்ளதைக் காரியப்படுத்த செய்வோன் தேவை. உள்ளதானது செய்வோர் இன்றி செய்யப்படுதல் இல்லை. செய்பவனாகிய முதற்கடவுள் உண்டு என உலகத் தோற்றத்தைக் கொண்டு முடிவு செய்து, பதிப்பொருள் படைத்தல் தொழிலைத் தனக்குத் தாக்கம் இன்றித் தோற்றுவித்துச் செய்யும் என்றும், செயலாலும் பயனாலும் தாக்கமின்றிச் செய்யும் என்றும் சைவ சித்தாந்தம் கூறும். குடத்தைச் செய்பவன் போலத் தாக்கப்பட்டுச் செய்யாமல், 'செய்பவன்' என்ற அளவில் மட்டும் குயவன் போல இறைவன் கருதப்படுகிறான். அவன் தன் சத்தியால் சங்கற்பத்தின் மூலமாகவே தொழிலியற்றுகிறான்.

படைத்தல் தொழில் காரியப் பொருள்களை தனு, கரண, புவன, போகம் என நான்காக அமைத்தது. உடம்பு முதற் கொண்டு பார்க்கப்படுவன யாவும் அக் காரியங்களே. அவை சடப்பொருள்களே. உடம்புக்கு வேறாக இன்ப துன்பங்களை அறிந்து நுகரும் ஆன்மாவானது அறிவுப் பொருளாக உள்ளது. அது குறை அறிவில் தொழிற்படுகிறது. உடம்பில் குறை அறிவால் தொழிற்படும் அவ் ஆன்மா தானே உடம்பு எடுத்துக் கொள்ளவில்லை. படைக்கப்படும் உடம்பை ஆன்மாவிற்காகப் படைத்துத் தருபவனாகப் பரம்பொருள் அமைகிறான். அவ் ஆன்மா உடம்பொடு கூடிய காலத்தே குறை அறிவே விளங்குமாறு உள்ளது. அதற்கு முன் அறிவு விளங்கா நிலையில் இருந்தது. ஆணவத்தால் அறியாமை நிலையிலிருந்த ஆன்மாவைப் படைத்தல் தொழிலால் உடம்பொடு புணர்த்தி, கருமம் செய்ய வைத்து அறிவு விளங்கச் செய்தலே முதற்கடவுள் படைத்தல் தொழில் இயற்றுவதற்குக் காரணம் எனப்பட்டது.

தனு, கரண, புவன, போகம் ஆகியவற்றைப் படைத்தல் முதலான தொழில்களுக்கு உட்படுத்தும் நிலையில் காரியம் செய்வோனாக அழித்து ஆக்கும் தலைமைப் பொருளாகவும், உயிர்கள் காரணமாக அதனைச் செய்யும் முதற்பொருளாகவும் பதிப்பொருள் நிறுவப்பெறுகிறது.

பதிப்பொருளுக்குத் தாதான்மிய சத்திகள் ஞான சத்தி, கிரியா சத்தி என இரண்டு. அவை சித்தாகிய சத்திகள். வேறாக மாயை இறைவனுக்கு பரிக்கிரக சத்தியாக (சடசத்தி) உள்ளது. சடமாகிய மாயையிலிருந்து தன்னுடைய தாதான்மிய சத்திகளான் சங்கற்ப மாத்திரையே இறைவன் ஐந்தொழில் செய்கிறான்.

எல்லாவற்றையும் உள்ளடக்கிய வியாபகப் பொருளாக இருக்கும் பரம்பொருள், எல்லாவற்றிலும் நிறைந்தும் இருக்கிறான். அகர எழுத்து அங்காத்தல் என்னும் முயற்சியால் வெளிப்படும் உயிர்எழுத்து. இது இன்றி பிற எழுத்துக்கள் பிறவா. அவ்வாறே பரம்பொருள் இன்றி வேறு பொருள் எவையும் இல்லை. இதன் மூலம் பொருள்களுக்கு வேறாக இல்லாமல் பொருள்களில் நிறைந்து பொருளாகவே இருக்கிறான் என்பதும் கூறப்படும். இத்தன்மையில் இணைந்து இருந்தாலும் அவன் தனித்த வேறு பொருள். அவன் பிற பொருள்களோடு கலந்து இருக்கும் தன்மை 'ஒன்றாய், வேறாய், உடனாய்' இருக்கும்

அத்துவித நிலை. பரம்பொருளே பல சத்திகளாக விரிந்து அமைதல் தாதான்மிய நிலை.

கலப்பினால் உடலின் உயிர்போல ஆன்மாக்களேயாயும் (ஒன்றாயும்) பொருள் தன்மையான் கண்ணின் சூரியன் போல வேறாயும், உயிர்க்குயிராம் தன்மையால் கண்ணொளியில் ஆன்மா இணைந்து காணுமாறு போல இணைந்து செயற்பட்டும் உடனுமாய் கலந்து **அத்துவித உறவில் இருப்பான்**.

ஆன்மாக்கள் தன்வயமின்றி நிற்பதால், அவற்றிற்கு உடம்பு முதலியன தந்து நடத்தும் பரமான்மாவாயும்; ஒவ்வொரு தொழில் செய்யும் கடவுளர்களின் மேலாக நின்று அழித்தல் தொழிலில் அனைத்தையும் உள்ளடக்கித் தொழிற்படுத்தியும்; தான் விகாரமின்றி, தன் சமவேத சத்தியான் இருவினைகட்கேற்ப மாயையிலிருந்து உலகைப் படைத்து ஒடுக்குபவனாகவும் இருக்கும் இறைவன் 'இலயம், போகம், அதிகாரம்' உடையவனாகக் கூறப்படுகிறான். இவை அவனுக்கு உபசாரம் எனப்படும்.

அழிகிற பொருள்கள் போலச் சுட்டி அறியப்படாமலும், இல்லாத பொருள் போல அறியப்படாமலும் இன்றி வேறாய் அறியப்படுபவன் இறைவன். அவன் வாக்கு, மனம் கடந்தவன் எனப்படுவன். அதனால் '**வாக்கு மனாதீதன்**' என்பது கூறப்படும். எட்டப்படாத பொருளாயும் எட்டும் பொருளாய் உள்ளவன் என்று '**அகோசர கோசரம்**' என்பதால் சுட்டுவர். இறைவனுக்கு 'எல்லை' சொல்லப்படாது என்றும், ஆயினும் சொல்லும் பொருளில் புகுந்து வருவன் என்றும் சைவ சித்தாந்தம் கூறும்.

அத்தவித உறவால் ஆன்மாவின் உள் இருந்து இயக்கும் இறைவனே 'ஆணை' என்பதாகிய சிற்சத்தியான் இணைந்து பிரிப்பின்றி சமவேதமாய் நின்று ஆன்மாவின் வினையைக் கண்டு அதற்கேற்ப புண்ணிய பாவங்களுக்கீடான பிறவியையும் பயன்களையும் அளிக்கிறான். ஆன்மாக்கள் ஞானம் பெறுவதற்கு ஆன்மாவின் உள்ளிருந்து இயக்கியும், பொருளை விளக்கும் ஒளியாகவும் இருந்து காணும் உபகாரமும் காட்டும் உபகாரமும் செய்கிறான். சூரியன் கண்ணொடு சேர்ந்து பொருளைப் பார்க்குமாறு செய்தும், பொருளை விளங்குமாறு ஒளி செய்தும் கண்ணும் பொருளும் இணைந்து அறியுமாறு செய்கிறது. அத்தன்மையில் ஆன்மா காணுமாறும் பொருளைக்

காட்டியும் உபகாரம் செய்பவன் இறைவன். அகரத்தின் அடிப்படையில் எழுத்துக்கள் பிறப்பது போல அறிவும் இயக்கமும் இறைவனால் நிகழ்த்தப்பெறுகின்றது என்பது சைவ சித்தாந்தம்.

தடத்த இலக்கணம் எனப்படும் பொது இயல்புகள் யாவும் ஆன்மாக்கள் காரணமாக இறைவன் மேற்கொண்ட செயல்களால் கூறப்படுவன. பதி அறியப்பட்ட நிலைகள் யாவும் இவ்விலக்கணத்தாலேயே உணரப்படும்.

(1) உயிர்கள் காரணமாக ஒன்பது படிநிலைகளில் பரம்பொருள் இறங்கி வந்தது. அவ்வாறு கீழிறங்கி வந்த சிவம், சத்தி, நாதம், விந்து, சதாசிவன், ஈசன், உருத்திரன், மால், அயன் எனும் ஒன்பதும் '**நவந்தரு பேதம்**' எனப்படும். இந்த ஒன்பது வகையும் ஒரே பரம்பொருள் உயிர்கள் காரணமாக வேறுபடுத்திக் கொண்டதாகும். அவற்றில் முதல் நான்கும் அருவ நிலைகள் (நிட்களம்). இறுதி நான்கும் உருவ நிலைகள் (சகளம்). இடைநின்ற சதாசிவன் என்பது அருவுருவம் (சகள நிட்களம்) எனப்படும். சதாசிவமே திருக்கோயில்களில் காணப்படும் இலிங்கம். இதுவே காரணப்பொருளாக நின்று எல்லாவற்றையும் இயற்றுகிறது என்பது சைவ சித்தாந்தம். ஈசன் என்பதே மாகேசுர மூர்த்தங்கள் 24 என விரிவது. இதனால் வரும் வடிவங்கள் வரலாற்று வடிவங்களாக உணரப்படும். உருத்திரன், மால், அயன் மூன்றும் அழித்தல், காத்தல், படைத்தல் தொழில்களுக்கு நின்ற மூர்த்தங்கள். 'சிவம்' என்பதே ஆற்றலால் 'சத்தி' என வருகிறது. சத்தி நாதமாகவும் விந்துவாகவும் விரிகிறது.

(2) உயிர்களுக்கு அருளும் பொருட்டு வரும் மானுடம் போன்ற வடிவங்களும் பிற வடிவங்களும் இறைவன் தன் அருளினால் நிறுத்திக் கொள்ளும் வடிவங்கள்.

(3) உலகப் பொருள்களில் இணைந்து நின்று இயக்கும் முதன்மை அடிப்படையில் '**அட்டமானன்**' எனவும் கூறப்படுவான். நிலம், நீர், தீ, வளி, வெளி, சூரியன், சந்திரன், ஆன்மா ஆகிய எட்டில் அவ்வாறு அமைகிறான்.

(4) இறைவனுடைய தொழில்கள் படைத்தல், காத்தல், அழித்தல், மறைத்தல், அருளல் என ஐந்தாலும் விரிக்கப்படும்.

ஆன்மாக்களை நோக்கிப் பின்னிரண்டும் கூறப்படும். அப்போது 'அருளில் ஐந்தொழில்கள்' எனப்படும்.

சொரூப இலக்கணம் எனப்படும் தன் இயல்புகள் யாவும் வாக்குமனாதீத இயல்பினைக் குறித்தன. இறைவன் ஏகனாக 'சத்து' என்று மாறாத உள்பொருளாகக் குறிப்பிடப்படுவன். சார்பும் தடையும் இல்லாத ஞானம் உடையவனாகச் 'சித்து' எனப்படுவன். இன்பகனமாக விளங்கும் 'ஆநந்தம்' எனும் நிலையினன். அவ்வகைகளில் கூறப்படும் 'சச்சிதாநந்தம்' பிரமம்-இறை-பரம்பொருள் எனப்பட்டது. அதன் நிலை **'அகண்டாகார நித்த வியாபக சச்சிதாநந்தப் பிழம்பு'** என்பதாகும்.

தன்னியல்பில் இறைவனுக்கு **எண் குணங்கள்** கூறப்படும். தன்வயத்தன், தூய உடம்பினன், இயற்கை உணர்வினன், முற்றுணர்வினன், அளவிலாற்றல் உடையன், இயல்பாகப் பாசங்களின் நீங்கியவன், பேரருளாளன், வரம்பில் இன்பத்தன் ஆகியன அவை. இவை எட்டும் ஆன்மாக்களை நோக்கிய தடத்த இலக்கணச் செயற்பாடுகளை ஒட்டி அதற்கு அடிப்படையாகக் கருதப்படுவன. பரம்பொருளைச் **'சிவசத்து'** எனவும், **'அருட்சத்து'** எனவும் தனிப்பட சைவ சித்தாந்தம் விளக்கிச் செல்லும்.

பசுக்கொள்கை

உடம்பின் வேறாக இன்ப துன்பங்களை அனுபவிப்பதாயும் அறிவு, இச்சை, செயல் ஆகியன கொண்டதாகவும் உடம்பில் நின்று செயற்படுவதால் உள்ள அறிவுப்பொருள் ஆன்மா என்பது.

உடம்பிலிருந்து கொண்டு 'யான் செய்கிறேன்' என்பதாயும் 'என் விருப்பம்' என்பதாயும் 'நான் அறிந்தேன்' என்பதாயும் கூறும் பொருள் ஆன்மா. அது செயல் கருவிகளுக்கும் மூச்சுக் காற்றிற்கும் அறி கருவிகளுக்கும் அறிதல் முறைக்கும் வேறாக அறிவைக் கொண்ட உணர்வுப் பொருளாக உள்ளது.

அறிவாகவே இருக்கும் பொருள் (சித்), அறிவே இல்லாத பொருள் (அசித்) என்னும் இரண்டு பொருள்களுக்கு வேறாக அறிவு உடையது போலவும் அறிவு இல்லாதது போலவும் இருக்கிற பொருளை, மூன்றாவது பொருளாக எடுத்து நிறுத்தி அதற்கு **'சித்தசித்து'** என்ற பெயரை வழங்குகிறது சைவ சித்தாந்தம்.

மாறாத உள் பொருள் (சத்), மாறும் உள்பொருள் (அசத்) என்னும் இரண்டு பொருள்களுக்கு வேறாக மாற்றமடையாததாயும் மாறுவதாயும் உள்ள உள்பொருளாகிய ஒன்றை **'சதசத்'** என்ற பெயரில் வழங்குகிறது.

அறிவு நோக்கில் 'சித்தசித்' எனவும் புலன்கடந்த பொருள் நோக்கில் 'சதசத்' எனவும் குறிப்பிடப்படும் பொருள் ஆன்மாவாகும். ஆன்மா, உயிர், சீவன், பசு, அணு (அணுத்தன்மைப்பட்டது) போன்ற பெயர்களால் கூறப்படும். கட்டப்பட்ட நிலையில் உள்ளதால் 'பசு' என்ற சிறப்புப்பெயரை ஆன்மாவிற்கு வழங்குகிறது. இறைவனுடன் இணைந்த நிலையில் அறிவு, இச்சை, செயல் மூன்றாலும் பதியால் இயக்கப்பட்டு தன்வயத்தில் இயங்கும் அமைப்பில் 'உள்ளம்' என்ற பெயரைத் தனித்த நிலையில் சைவ சித்தாந்தம் சுட்டுகிறது. 'உணர்வு' இயலாக உடைய அறிவுப் பொருளாகிய ஆன்மா உடம்பினுக்கு வேறானது.

ஆன்மாக்கள் பலவாயும், நித்தியப் பொருள்களாயும் உள்ளன. ஒவ்வோர் உடம்பில் நின்றும் அனுபவித்தும் வேறு வேறு நிற்பன. எழுவகைப் பிறப்பு வேறுபாடுகளில் பிறவி பெற்று அசித்து - அசத்துப் பொருள்களைச் சார்ந்து இருப்பன. தன்னை விளங்கிக் கொண்டு சித்து - சத்துப் பொருளைச் சார்ந்து அனுபவிக்க ஞானவளர்ச்சிப் படிநிலைகளில் இறைவனால் பிறவிக்கு உட்படுத்தப்படுகின்றன. ஆணவமல நீக்கத்திற்கு அறியாமை அகல உடம்பிணைதலாகப் படைக்கப்பட்ட உயிர்கள் தம் செயல்களுக்கேற்ப (வினை) ஏற்றத் தாழ்வுக்குரிய பிறவிகளைப் பெறுகின்றன.

அறிந்தும், அறிவதாயும், அறிந்ததை விட்டும் 'அழுந்தியறியும்' அறிவுப் பொருளாக உள்ள ஆன்மா முழுமை அறிவுடையதாக இல்லை. கருவிகள் இல்லாமல் அறிவு பெறுவதாகவும் இல்லை. ஆன்ம அறிவு அநாதியே ஆணவத்தால் மறைக்கப்பட்டது. அது நீங்கத் தரப்பட்டது தனு, கரண. புவன, போகம். இவைகளைப் பயன் கொண்ட செயற்பாட்டு நிலை வினை நிலை. ஆணவம், கன்மம், மாயை மூன்றால் அனுபவங்கொண்ட ஆன்மாவின் நிலை சகல நிலை. அந்நிலையில் 'சகலர்' என்ற பெயர் உண்டு. மயக்க அனுபவம் இன்றி மாயை மலத் தாக்கத்திலிருந்து விடுபட்ட உடம்பொடு வாழுபவன் ஆணவம், கன்மம் இருமலத்தொடு கூடியவன்.

அந்நிலையினர்க்கு 'பிரளயாகலர்' என்று பெயர். மாயை, கன்மத் தாக்கத்திலிருந்து நீங்கிய உடம்பொடு வாழ்பவன் 'விஞ்ஞானகலர்'. இவருக்கு ஆணவ மலத்தாக்கம் மட்டுமே உண்டு.

அநாதியே ஆணவ மலத்தோடு மட்டுமே கூடிய ஆன்ம அனுபவம் 'கேவலாவத்தை' (பெத்தம்) எனப்படும். பின்னர் ஆணவ கன்ம மாயை மல இணைப்பில் ஆன்ம அனுபவம் 'சகலாவத்தை' எனப்படும். மலங்களின் நீங்கிய நிலையில் ஆன்ம அனுபவம் 'சுத்தாவத்தை' எனப்படும்.

சகல நிலையில் ஆன்மா ஐந்து வகை அனுபவங்களை ஐந்து இடங்களில் நின்று பெறும். சாக்கிரம், சொப்பனம், சுழுத்தி, துரியம். துரியாதீதம் என ஐந்து அனுபவங்களை நாளும் உடையது. **சாக்கிராவத்தை** (நனவனுபவம்) புருடனாகிய ஆன்மா 35 கருவிகளோடு கூடி நிற்கும் அனுபவ நிலை. புருவநடு இதற்கு இடம். ஞானேந்திரியம்-5; கன்மேந்திரியம்-5; தன்மாத்திரை-5; பேசுதல், நடத்தல், கொடுத்தல், மலஜலம் விடல், சுக்கில சுரோணிதம் விடல் ஆகிய 5; பிராணன், அபாணன், உதானன், வியானன், சமானன், நாகன், கூர்மன், கிரிகரன், தேவதத்தன், தனஞ்செயன் ஆகிய வாயுக்கள் 10; அந்தக்கரணம்-4, புருடன்-1 ஆகிய 35 கருவிகள் சாக்கிரத்தில் தொழிற்படும். 35-ல் ஞானேந்திரியம்-5, கன்மேந்திரியம்-5 தவிர்தத 25 கருவிகள் தொழிற்படும் அவத்தை **சொப்பனம்** (கனவு). இதற்கு இடம் 'கண்டம்'. பிராணன், சித்தம், புருடன் ஆகிய மூன்று கருவிகள் செயற்படுவது **சுழுத்தி** (உறக்கம்). இதற்குரிய இடம் இதயம். பிராணயவாயுவும் புருடனும் நின்ற அனுபவம் **துரியம்** (பேருறக்கம்). இதற்கு இடம் உந்தி. பிராண வாயுவும் இல்லாத புருடன் மட்டும் நின்றது **துரியாதீதம்** (உயிர்ப்படங்கல்). இதன் இடம் மூலம் (மூலாதாரம்).

அவத்தைகளைச் சாக்கிரத்தில் சாக்கிரம், சாக்கிரத்தில் சொப்பனம் என ஐந்தாக விரித்து 'மத்தியாலவத்தை' கூறப்படும். மலங்களின் நீங்கிய அவத்தை சுத்தநிலையில் பெறப்படுவது நின்மலாவத்தை அல்லது சுத்தாவத்தை எனப்படும்.

ஆன்மா '**சார்ந்ததன் வண்ணமாதல்**' என்ற இலக்கணத்தை உடையது. சத்தையும் அசத்தையும் சித்தையும் அசித்தையும்

சார்ந்து நின்று அவ்வப் பொருள் அனுபவம் பெறும் வேறு பொருளாக அமைந்தது ஆன்மா. இதனை 'அதுவதுவாய்' நிற்கும் இயல்பு என்பர். பூத பரிணாமமான உடம்பைப் பற்றிய வழி **பூதான்மா**; பேசுதல் முதலான தொழில்களியல்பில் அந்தரான்மா; சூக்கும பூதங்களின் இயல்பில் **தத்துவான்மா**; அத்தத்துவ இயல்பில் 24 ஆன்ம தத்துவங்களைப் புருடனொடு கூடிப் பொருளில் நின்று அனுபவித்து நிற்கும் வழி **சீவான்மா**; தாவர சங்கமங்களுக்கு உரிய மந்திரங்களை உச்சரித்து அவ்வம் மந்திரமாகிய வழி **மந்திரான்மா** எனும் ஐந்தையும் அவ்வப் பொருள் சார்பில் ஆன்மப் பெயராக விரிப்பர். இவை ஐந்தை வேறாக உணர்ந்து நீங்கி அத்துவித பாவனையால் **பரமான்மா**வாயும் அமையும். (இறைவனைச் சார்தலிலும், தான் பிற பொருள்களைச் செயற்படுத்தும் தன்மையிலும் பரமான்மா ஆதல்).

ஆன்மாவானது பெறும் உடம்பினடிப்படையில் 'பஞ்ச கஞ்சுகம்' என்பதும் 'சூக்கும தேகம்' என்பதும் விதந்து உரைக்கப்படும். ஐந்து சட்டை கொண்ட உடம்பு என்றவாறு கூறப்படுவது 'பஞ்சகஞ்சுக சரீரம்' என்பதாகும். சூக்கும தேகமாகக் கூறப்படுவது சொப்பனாவத்தை (கனவுநிலை) அடையும் நிலையிலான ஆன்மாவின் உடம்பு என்பதாகும்.

(1) காலம், நியதி, கலை, வித்தை, அராகம் ஆகிய ஐந்தும் பெற்று நின்ற நிலை 'பஞ்சகஞ்சுகம்' உடைய நிலை. கலையால் செயலும் வித்தையால் ஞானமும் அராகத்தால் இச்சையும் பெற்று, நியதியால் இதனை நுகர்க என போகத்தில் நியமித்தும் காலத்தால் இத்துணைப் பொழுது நுகர்க எனப் போகத்தின் வரையறுத்தும் செலுத்தும் இறைவனின் உபகாரத்தில் ஐந்தும் அமைகின்றன. இவை ஆன்மாவுடன் எக்காலத்தும் நீங்குதல் இன்றி பந்தித்தே இருப்பனவாகும்.

ஐந்து கருவிகளோடு கூடி 'பஞ்சக்கிலேசம்' என்னும் பும்ஸ்துவ மலம் உடையவனாகப் புருடன் கூறப்படுவன். கலையினின்று தோன்றும் 'மூலப்பகுதி' என்பதன் இடமாகத் தோன்றும் குண தத்துவங்களால் ஆன்மாவிற்கு உண்டாவது பஞ்சக்கிலேசம். அவிச்சை, ஆங்காரம், அவா, ஆசை, கோபம் ஆகியன பஞ்சக்கிலேசமாகும். தானல்லாததைத் தான் எனக் காணல், அவற்றை யான் என மதித்தல், அதற்காக இது

வேண்டும் எனல், பொருட்கள் செல்லும் விருப்பம், மறுத்தலால் வரும் கோபம் என முறையே அவற்றின் செயல்கள் அமையும்.

(2) சூக்கும் தேகம், தன்மாத்திரை - 5, பேசுதல், நடத்தல், கொடுத்தல், மலஜலம் விடல், சுக்கில சுரோனிதம் விடல் ஆகிய 5; பிராணன், அபானன், உதானன், வியானன், சமானன், நாகன், கூர்மன், கிரிகரன், தேவதத்தன், தனஞ்செயன் ஆகிய வாயுக்கள் 10; அந்தக்கரணம் 4; புருடன் 1 என 25 கருவிகளோடு கூடியது.

சூக்கும தேகமே பஞ்சாக்கினி வித்தைக்கு உரியது. துறக்கம் அனுபவிப்பவனுக்கு உரியது அவ்வித்தை. நிரயம் செல்பவன் அவ்வித்தைக்குட்படாது துன்பம் அனுபவித்து நேராக நிலத்து வந்து பிறத்தற்குரியன். துறக்க நிரயத்தில் சென்று புண்ணிய பாவமாக அனுபவிப்பன யாவும் வரும் பிறவிக்குரியவையல்லாத பிற வினைப்பயன்களாகும்.

துறக்கம் சென்ற உயிர் பூதசார உடம்பு எடுத்து அங்கு இன்பம் அனுபவித்து (எஞ்சி நின்ற வினைவழி) அவ் உடம்பு விட்டு சூக்கும தேகத்தோடு பஞ்சாக்கினி வித்தை அடையும்.

பார்க்கப்படுகிற தூல உடம்பு நீங்கியபின் துறக்கம், மேக மண்டலம், நிலம், தந்தை, தாய் என ஐந்து நிலைக்களத்துத் தங்கி தூல உடம்பு பெறும். அந்நிலைக்களத்திடமாகக் கூறப்படுவது 'பஞ்சாக்கினி வித்தை'யாகும்.

ஆணவக்கொள்கை

சடப்பொருளாய் இருந்து ஆன்மாவின் அறிவு முழுதினையும் மறைத்து அறியாமையைச் செய்யும் பொருளாய்த் தனிப்பொருளாகச் சைவ சித்தாந்தத்தால் - ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டது ஆணவம். ஒரே பொருளாகவும் நித்தியப் பொருளாகவும் கூறப்பட்டது. அநேக சத்திகளை உடையது. அனாதி காலந்தொட்டே இருப்பது. அனாதி காலந்தொட்டே ஆன்மாவின் இடமாக உடனாய் (சகசமாய்) இருப்பது. இதனால் '**சகசமலம்**' என்ற பெயரும் '**மூலமலம்**' என்ற பெயரும் உடையது.

ஆன்மாவானது மாயை, கன்மங்களோடு கூடிச் செயற்பட்டு பக்குவம் அடைதற்கு ஆணவ மலத்தின் வழிநின்று மோகம் முதலியவற்றை ஏற்படுத்தும் இறையின் சங்கற்ப ஆற்றல் 'திரோதன சத்தி' (திரோதாயி) எனப்படும்.

ஆணவம் மட்டுமே இணைந்து நின்று ஆன்மாவைப் பந்திக்கும் நிலை 'கேவல நிலை' எனப்படும். இந்நிலையில் ஆன்மாவை அறிவில்லாத தன்மையதாக்கியும் பொருளைக் காணமுடியாத இருளாகவும் நிறைந்து மறைத்து இருக்கும். கண் இல்லாத குழந்தை இருட்டில் உள்ளது போல ஆன்மாவை, அறிவையும் பொருளையும் அறியவொட்டாது மறைக்கும். பொருளை மறைக்கும் என்றது ஆணவமாகிய தன்னை ஒரு பொருளாகக் காட்டிக் கொள்ளாத தன்மை. இருளானது பொருளைக் காட்டாமல் மறைக்கும். மறைப்பது இருள் என்று இருளைக் கண்ணால் காணலாம். அவ்வாறு மறைக்கும் பொருளாகிய ஆணவம் தானாகிய பொருளையும் காட்டிக் கொள்ளாது. தன்னைக் காட்டாதும் ஆன்மாவை அறியா வொட்டாதும் அறிவை மறைப்பதற்குக் காரணமாவது ஆணவம். ஆணவம் வலி குறைத்துத் தேய்த்தற் பொருட்டுக் காரியப் படுத்தப்படுவன மாயை கன்மங்கள்.

மாயை கன்மங்களால் ஆணவ வலி குறைத்தலில் ஈடேறும் ஆன்மா மாயை கன்மத் தாக்கங்களையும் அறிந்து விடுபட்டு இறுதியாகவே ஆணவத் தாக்கத்திலிருந்து விடுபடுகிறது. இந்நிலையாலும் சுத்த அனுபவத்திற்கு முன்னும் 'ஆணவம்' என்ற ஒரு மலத்தாக்கத்தால் ஆன்மா இருக்கிறது. அந்த நிலையில் ஆன்மாவை 'விஞ்ஞானகலர்' என்ற பெயரில் நிறுத்துவது ஆணவம். மேலும் 'சுத்த அவத்தையில்' இன்பத்தை அனுபவித்திற்கு தன் சத்தி மடங்கியும் அனுபவத் தூண்ட லுக்குத் துணை நின்றும் ஆணவம் இருக்கும் என்றும் சைவ சித்தாந்தம் கூறும்.

பலவாகிய உயிர்களைத் தன்னுடைய அநேக சத்திகளான் மறைத்து நிற்பதாக ஆணவம் செயல்படுகிறது. ஆன்மாவை அணுத்தன்மையதாகச் செய்து, ஆன்மாவின் ஆளுமைத் தன்மையைத் தாழ்த்தியும் நிற்பது ஆணவம். அறிவை மறைத்து அறியாமையைச் செய்யும் ஆணவத்தின் ஆற்றல் 'ஆவாரக சத்தி' எனப்படும். ஆன்மாவைக் கீழ் நோக்கிச் செலுத்தும் ஆற்றல் '**அதோநியமிகா சத்தி**' எனப்படும். '**ஆவாரக சத்தி**' தன்னியல்பாயும், 'அதோ நியமிகா சத்தி' பொது இயல்பாயும் கூறப்படும். 'யான், எனது' என்னும் இரு நிலைகளில் ஆன்மாவின் அறிவு செயற்படுதற்குக் காரணமாவது ஆணவம்.

மூல மலமாகிய ஆணவம் ஏழு வகையான காரியங்களுக்குக் காரணமாக நிற்பது என்பது விளக்கப்படும். அவை மோகம்,

மதம், அராகம், கவலை, தாபம், வாட்டம், விசித்திரம் என்பனவாகும்.

கொள்ளுவதற்குரியது நீக்குவதற்குரியது என்பதாகப் பொருள்களை நூல்களின் வழி உணர்ந்திருந்தாலும் பொருளின்பால் மயங்குவதற்குரியது '**மோகம்**' என்பது. தான் அடையும் பொருளைத் தானே கொண்டாடி அப்பொருளின் மேற்பட்ட பொருள் எங்கும் இல்லை என மதிப்பதற்குக் காரணமாவது '**மதம்**' என்பது. அப்பொருளின்பால் ஏற்படும் ஆசை மிகுதிக்குக் காரணமாவது '**அராகம்**' என்பது. பொருளை ஊழ் காரணமாக இழந்தவழி கண்ணீர்விட்டு அழுது பெரிதும் துன்பம் கொண்டு அழுதற்குக் காரணமாவது '**கவலை**' என்பது. அதற்காக உள்வெதும்பித் தவித்தற்குக் காரணமாவது '**தாபம்**' என்பது. அலறியும் அரற்றியும் உள்வெதும்பியதால் மூர்ச்சையுற்று உள்ளமும் உடம்பும் வாடுதற்குக் காரணமாவது '**வாட்டம்**' என்பது. இவை ஆறும் ஒருபொருளே நோக்கிய காரியங்கள். '**விசித்திரம்**' என்பது தான்பெற்ற உலக வாழ்க்கையை நோக்கும் போதெல்லாம் இவர் எம் உரிமைச் சுற்றத்தார், உரிமையுடைய மனைவி, ஆடை அணிகளிற் குறைவில்லை, மனை முதலிய நிலங்களில் குறைவில்லை. எனவே இனி நான் பெறவேண்டியதென்ன இருக்கிறது எனவும்; என் குடும்பத்தைப் பாதுகாப்போர் யாவர் எனவும் பலவேறுபடச் சிந்திப்பதற்குக் காரணமாவது.

வினைக் கொள்கை

செயல் அல்லது கருமம் (கன்மம்) எனப்படுவது வினை. செயல்பாடும் செயற்பாட்டின் பயனுமாக அது தொடர்ந்து அமைந்து அனுபவிப்பதற்கான பிறவிக்குக் காரணமாவது.

முதல்வனாகிய பரம்பொருள் படைத்தல் தொழில் செய்வது பிறரால் ஏவலிட்பபடாமல் தானே செய்யும் சுதந்திரத் தன்மையில் நிகழ்வது. அவ்வாறு செய்யும் படைத்தல் தொழில் முற்றாக ஒருங்கே நிகழ்த்தப்படுவதில்லை. தொகுதி தொகுதியாக படைத்தற்குக் காரணம் 'வினை' (கன்மம்) ஆகும். உயிர்களின் வினை காரணமாக அவ்வவ் உயிர்க் குணங் குற்றங்களுக்கு ஏற்ப நடத்துதல் நிகழ்கிறது. எனவே 'வினையும்' குடம் தயாரித்தலில் சக்கரம் போன்று துணைக் காரணங்களில் ஒன்று எனப்படும். இறைவன் தன் 'ஆணை'யால்

செயற்படுத்தி உயிர்களின் வினை அடிப்படையில் பிறவி பேதத்தை தேவர், மனிதர் முதலியனவாகத் தருவன்.

ஆன்மா உருவம் (பிறப்பு) பெறுவதற்குக் காரணமான வினையானது பயனடிப்படையில் நல்வினை, தீவினை எனப்படும். அவற்றால் புண்ணியம், பாவம் கொள்ளப்பட்டு புண்ணியத்தால் இன்பமும், பாவத்தால் துன்பமும் ஊட்டப்படும். உயிர்களுக்கு அவற்றைப் பேராமல் ஊட்டும் பிரானாக இறைவன் அமைகிறான். அதற்கான அவன் ஆற்றல் 'ஆணை' (சிற்சத்தி) எனப்படும். வினை சடமாதலால் தானே செய்தவனை அடையாது. ஆன்மாவே அதனை எடுத்துக் கொள்ளாது, முன்னை வினை அறியும் ஆற்றலும் இல்லாதது. இவ்வகையில் ஆணையால் வினைநிலை அறிந்து பக்குவ அடிப்படையில் வினைப்பயனை ஊட்டுபவன் இறைவன்.

வினைக்குப் பற்றுக்கோடாக நின்றது மாயா காரியமான புத்தி தத்துவம். சங்கார காலத்தில் புத்தி தத்துவம் மாயையில் ஒடுங்கியவழி வினையும் மாயையைப் பற்றுக் கோடாகக் கொண்டு தனு, கரண, புவன, போகங்கள் காரணமாக வரும். பேறு, இழவு, இன்பம், பிணி, மூப்பு, சாக்காடு என்னும் ஆறும் முன்செய்த வினையடிப்படையில் விதிக்கப்பட்டு பிறவி அமையும். இதில் செய்யும் வினை பின் தொடருவதாகும் விருப்பு வெறுப்பு இன்றி அனுபவிக்கப்படின் நல்வினை தீவினை ஆகிய இருவினை வேறுபாடும் ஒக்கும். இவ்வாறு வினைநீக்கம் குறிப்பிடப்படும்.

ஒரே பொருளான வினை காரிய வேறுபாட்டால் பலவகைகளில் அமைகிறது. செய்யப்படும் வினை நீட்டித்துப் பயன் தருவதன் காரணமாக தொகுப்புப்படுத்தப்பட்டு புத்தி தத்துவத்தில் சார்த்தப்பெற்ற நிலையில் '**சஞ்சித வினை**' (சூக்கும கன்மம்) எனப்படும். சஞ்சித வினையே சூக்கும கன்மமாய் சாதி, ஆயுள், போகம் என்னும் மூன்றுக்கும் காரணமாக சனகம், தாரகம், போக்யம் என மூவகைப்படும். அபூர்வம், சஞ்சிதம் என்ற பெயர்களால் குறிக்கப்படும் அவ்வினை புண்ணியம், பாவம் என்ற பரியாயப் பெயர்களால் அறியப்படும்.

"மந்திரம், பதம், வண்ணம், புவனம், தத்துவம், கலை" எனும் ஆறு 'அத்துவா'க்களின் (வழி) இடமாக முறையே மனம்,

வாக்கு, உடம்பு மூன்றாலும் ஈட்டப்படுவது **'ஆகாமிய வினை'** (தூல கன்மம்) எனப்படும். சஞ்சித வினையின் பயன்பாடு **'பிராரத்த வினை'**யாகும். இது ஆதி தைவிகம் (தெய்வத்தால் வருவது), ஆத்தியான்மிகம் (ஆன்மாக்களால் வருவது), ஆதி பௌதிகம் (பூதப் பொருள்களால் வருவது) என மூன்றாலும் பல வகைகளில் அமையும்.

கன்மம் எனப்படும் வினையானது, மாயை இடமாக நிற்றலான் சுத்த மாயை, சுத்தாசுத்த மாயை, அசுத்த மாயை வேறுபாடுகளினிடமாக மூவகைக் கன்மமாக அமையும். அவை முறையே சுத்த கன்மம், மிச்சிர கன்மம், அசுத்த கன்மம் எனப்படும். இவற்றிற்குரிய கன்ம வேறுபாடுகள் உலகம், வைதிகம், அத்தியான்மிகம், அதிமார்க்கம், மாந்திரம் என ஐவகையாகும்.

உலக வினை, வைதிக வினை இரண்டும் அசுத்த மாயை உலகங்களாகிய நிவிர்த்தி, பிரதிட்டா கலை உலகங்களுக்கு முறையே உரியன. உலக வினையானது கிணறு, குளம், தண்ணீர்ப் பந்தல் முதலியன செய்தலான் உண்டாவது. வைதிக வினையானது வேதத்துள் கூறப்பட்ட அக்கினி ஓமம் முதலான வேள்வி செய்தலான் உண்டாவது. இவை இரண்டும் அசுத்த போகங்களைத் தருவன. அவை 'அசுத்த கன்மம்' எனப்படும்.

வித்தியா கலையில் அடங்கிய உலகங்களுக்கு உரியதும் சுத்தாசுத்த போகங்களைத் தருவதுமாகிய மிச்சிர கன்மம் 'அத்தியான்மிகவினை' எனப்படும். இது பூசனை, துறவு முதலியவற்றால் உண்டாவது.

சாந்தி, சாந்தியதீத கலைகளில் அடங்கிய உலகங்கள் சுத்த தத்துவ புவனங்களாகும். அங்கு சுத்த போகங்களைத் தருவது சுத்த கன்மம். சாந்தி கலைக்குரிய புவனத்திற்கான 'அதி மார்க்க வினை' இயமம், நியமம் முதலிய அட்டாங்க யோகப் பயிற்சியால் அமைவது. சாந்தியதீத கலைக்குரிய புவனத்திற்கான 'மாந்திர வினை' சுத்த மந்திரங்களைக் கணித்தல் முதலிய ஞானப் பயிற்சியால் உண்டாவது. அதிமார்க்க வினையும் மாந்திர வினையும் சுத்த கன்மம் எனப் பெறுவன.

காரியங்களாகிய வினை வேறுபாடுகளுக்கு அடிப்படையான அநாதி நிலைப்பொருளாய் உள்ளது 'மூல கன்மம்' என்பதும் கூறப்படும்.

மாயைக் கொள்கை

அனுபவிக்கப்படும் உலகப் பொருள்களுக்குக் காரணப் பொருளாகவும், சடப் பொருளாகவும் (அசித்), மாறும் உள்பொருளாகவும் 'மாயை' கூறப்படும். அது ஏகமாய் நித்தமானது. இறைவனின் வியாப்பியத்தில் இருந்து மெய்ப்பொருளாயும் அருவமாயும் உள்ளது. முதல்வனுக்குப் 'பரிக்கிரக சத்தி'யாய் இருப்பது. அஃதாவது வேண்டும் போது பயன்படுத்தும் சட ஆற்றல்.

மாயை முதற்பொருளாக இருக்க அதிலிருந்து தனு (உடம்பு), கரணம் (கருவி), புவனம் (உலகு), போகம் (அனுபவநிலை) என நான்கு வகைகளாகக் காரியங்கள் தோற்றுவிக கப்படுகின்றன. அவைகளைத் தோற்றி நிறுத்தி ஒடுக்க நின்ற முதற் காரணப் பொருளாக அமைந்தது மாயை. எல்லாக் காரியங்களும் தன்பால் வந்து ஒடுங்குவதற்கும் தன்னினின்றுந் தோன்றுவதற்குங் காரணமாய் நின்றது என்றவாறு 'மா-ஒடுங்குதல், யா-வருதல்' என 'மாயை' விளக்கம் பெறும்.

மாயை இருவகையாக சுத்த மாயை, அசுத்த மாயை என விரிக்கப்படும். சுத்த மாயை, அசுத்த மாயையை மறுக்கும் பொருளன்று. மயக்கமின்றி அறிவிப்பது, மயக்கியறிவிப்பது என சுத்த அசுத்த மாயைகள் தனித்தனி வேறுபடுத தப்படவில்லை. மல கன்மங்களோடு கூடியவழி அசுத்தமாயும் மலகன்மங்கள் விரவாத பாகத்தில் சுத்தமாயும் அமையும் இரு தன்மையுடையது என்பதாகும். சுத்த மாயை துன்பத்தோடு கலக்காமல் இன்ப அனுபவம் தருவதற்குரியது எனவும் அசுத்தமாயை துன்பங்கலந்த அனுபவந்தருவது எனவும் கூறப்படும்.

சுத்த மாயை-மாமாயை, குடிலை, குண்டலி, விந்து என்னும் பெயர்களால் கூறப்படும். அசுத்தமாயை-அதோ மாயை, மாயை, மோகினி என்னும் பெயர்களால் கூறப்படும். அசுத்த மாயையில் காரியப்படுவன அசுத்தப் பிரபஞ்சத்தின் காரியமான வித்தியா-ஆன்ம தத்துவங்கள்.

சுத்த மாயை இடமாக சுத்தப் பிரபஞ்சம் உண்டு. அதனிடமாக இலயம், போகம், அதிகாரம் உடையவனாக இறைவன் ஐந்தொழில் செய்கிறான். காரியப்படுத்துதற்கு இறைவன் வைத்திருக்கும் அதி தேவர்களுக்குக் கருவி கரணங்களாவனவும் சுத்த மாயா காரியங்களே. சுத்த மாயையில் கூறப்படுவன வாக்கு நால்வகைகளும், சிவம், சத்தி, சதாசிவம், ஈசுரம், சுத்தவித்தை ஆகிய சிவ தத்துவங்கள் ஐந்தும்; கலைகள் ஐந்தும்; அத்துவாக்கள் ஐந்தும் (அத்துவா ஆறில் ஒன்றான கலை முன் உள்ளது) ஆக பத்தொன்பதும் ஆகும்.

சுத்த மாயையிலிருந்து பிறக்கும் எழுத்தோசை சொல்லுலகம் (சத்தரூபம்) எனப்படும். அவை சூக்குமம், பைசந்தி, மத்திமை, வைகரி என நால்வகை வாக்காக உரைக்கப்படும். எழுத்து தோன்றுவதற்கு முதற் காரணமாக நிற்கும் காரணநிலை **'சூக்குமை வாக்கு'** வெளியில் தெளிவாகப் புலப்படாது ஒருவாறு வெளிப்படும் ஓசை **'பைசந்தி வாக்கு'**. உருவெடுத்து ஓசையாகி சொல்லவும் கேட்கவும் படாது வந்து (குரலடியில்) நிற்பது **'மத்திமை வாக்கு'**. வெளியில் கேட்கப்படுவது **'வைகரி வாக்கு'**.

வாக்கை ஐந்தாக்கி தன் செவிக்குக் கேட்கும் சூக்கும வைகரி, பிறர் செவிக்குக் கேட்கும் தூல வைகரி என வைகரியை இரு வகையாகவும் கூறுவர். சூக்குமை வாக்கு அதிசூக்குமை வாக்கு என வாக்கை இரு வகையாகக் கூறுதலும் உண்டு. நால்வகை வாக்கும் சுத்த மாயா காரியங்களில் சூக்குமமாய் இருந்து அசுத்த மாயா காரியங்களில் தூலமாயும் பிரகிருதி மாயா காரியங்களில் அதி தூலமாயும் உபாதிகளால் வெளிப்படும். வாக்கு நான்கும் ஒன்றற்கொன்று காரணமாய்ப் பிறக்கும்.

சுத்த மாயையிலிருந்து **பொருள் வடிவின** (அத்த ரூபம் (அ) பொருட்பிரபஞ்சம்) தோன்றும். அவை சிவ தத்துவம் ஐந்தும் கலைகள் ஐந்தும் ஆகும். சிவ தத்துவங்களாகிய சிவம், சத்தி, சதாசிவம், ஈசுரம், சுத்தவித்தை என்பனவற்றை இடமாகக் கொண்டு முதல்வன் இலய போக அதிகாரங்களை நிகழ்த்தும் ஒற்றுமை நயத்தால் அவை ஞானம், ஆற்றல் உடையன என்பதாகக் கூறப்படும். அன்றி அவை ஞான ஆற்றல்களல்ல சட ஆற்றல்களே என வேறுபடுத்தி உணர்தல் வேண்டும்.

கலையானது நிவிர்த்தி, பிரதிட்டை, வித்யா, சாந்தி, சாந்தியதீதை என ஐந்தாக விரிக்கப்பட்டு, **'பஞ்ச கலைகள்'** எனப்படும். ஆன்மாக்களைப் பந்தத்திலிருந்து நீக்கும் **'நிவிர்த்தி'**; நீக்கியதை மீள நோக்காது நிறுத்துவது **'பிரதிட்டை'**; அநுமானம் ஆகமம் போன்றன இன்றி அநுபவ ஞானம் தருவது **'வித்தை'**; அநுபவ ஞான்ம பெற்று விருப்பு, வெறுப்பு, எண்ணம் முதலிய இன்றி அமைதி பெறுதல் **'சாந்தி'**; அமைதி பெற்றவையும் ஒழியச் செய்வது **'சாந்தியதீதை'** என பஞ்ச கலைச் செயல்கள் விரிக்கப்படும். பஞ்ச கலைகள் அதிட்டிக்கப்படும் சிவசத்தியால் (நிவிர்த்திபதி முதலன) அப்பெயர் பெற்றன. பஞ்ச கலைகளுக்கும் புவனங்கள் பல கூறப்படும்.

சுத்த மாயையே **அத்துவாக்கள்** ஆறையும் உள்ளடக்கி ஆதாரமாய் இருப்பது. அத்துவா-வழி. ஆறு வழிகளும் இறைவனை அடையத் துணை செய்வன. **மந்திரம், பதம்** (சொல்), **வன்னம்** (எழுத்து), **புவனம்** (உலகம்), **தத்துவம்** (கருவிகள்), **கலை** (பஞ்சகலைகள்) என்பன ஆறத்துவாக்கள். மந்திரம், பதம், வன்னம் மூன்றும் சொல்விரிவின. புவனம், தத்துவம், கலை மூன்றும் பொருள் வடிவின.

அசுத்த மாயையானது தன்னியல்பால் மயக்கம் செய்யாது, வினையில் கட்டுண்ட ஆன்மாக்களை மயக்குவதாய் இருப்பது. கலை முதல் நிலம் ஈறாக வித்தியா தத்துவங்கள், பிரகிருதி தத்துவங்கள் தோன்றக் காரணமானது. குணம் அசுத்த மாயையினிடமாகத் தோன்றும். அசுத்த மாயையே வினைக்குப் பற்றுக் கோடாக இருப்பது. (சுத்த மாயை பற்றுக் கோடானது சுத்த கன்மம், அசுத்த மாயை பற்றுக் கோடானது அசுத்த கன்மம் எனப்படும்.) அசுத்த மாயைப் பற்றுக் கோடான கன்மமே பிறவிகளுக்கு அடிப்படையானது என்ற வகையில் 'கன்மம்' எனப் பொதுப்படவே கொள்ளப்பட்டு, அசுத்த மாயையின் பற்றுக் கோட்டினது கன்மம் எனப்பட்டது.

ஆன்மா மலப்பிணிப்பால் 'பசு' எனப்பட்டபோது ஆன்மாவின் வியாப்பியமாய் நிற்கும் மாயை பாசமாகிய மலத்தன்மையில் நிற்கும். ஆன்மா பசுத் தன்மையின் நீங்கி அருளொடு கூடியபோது ஆன்மாவின் வியாப்பியமான மாயையும் பாசமாகிய மலத்தன்மை நீங்கி அருளாகவே அமையும்.

மாயைத் தத்துவத்தோற்றங்கள் முறைமை

பரிணாமமாகத் தோன்றாமல் விருத்தியாக வெளிப் படுக்கப்படுவன சுத்த மாயா காரியங்கள். முப்பத்தாறு தத்துவங்களில் சிவ தத்துவமாகக் கொள்ளப்படும் ஐந்தும் சுத்த மாயா விருத்திகள். சுத்தமாயை பரிணாமமாகாது. மல கன்மங்களோடு விரவி அசுத்த மாயையே பரிணாமமாவது.

சுத்த மாயையானது முதல்வனது சத்திகளால் நோக்கப்பட்டு, விருத்தியாக சிவ தத்துவங்கள் தோன்றுகின்றன. முதல்வனது அவ்வச் சத்திகளான் அதிட்டிக்கப்பட்டு அவை அவ்வச் சத்திகளின் பெயர்களைப் பெறுகின்றன.

அசுத்த மாயையானது அநந்ததேவர் என்ற அதிதேவரின் சத்தியால் கலக்குண்டு 'காலம், நியதி, கலை' ஆகிய மூன்று தத்துவங்களும் தோன்றும். கலையிலிருந்து வித்தையும், வித்தையிலிருந்து அராகமும் பின் தோன்றுவன. காலம், நியதி, கலை, வித்தை, அராகம் என ஐந்தும் சேர்ந்த ஆன்மா செயல்பட நின்ற தயார் நிலைக் கட்டு புருடன். அசுத்த மாயையில் கலக்குண்ட பாகம் 'மாயை'.

கலையிலிருந்து வித்தை தோன்றுவது போல 'மூலப்பகுதி' என்பது தோன்றும். மூலப்பகுதி சீகண்டருத்திரர் சத்தியால் கலக்குண்டு குண தத்துவம் தோன்றும். இந்த குண தத்துவம் மூலமாக ஆன்மாவிற்கு அமைவனவே அவிச்சை முதலான பஞ்சக்கிலேசங்கள். முக்குணங்களும் சுகதுக்க மோகங்கட்குக் காரணமாவன.

மூலப்பகுதி

அனுபவப்படுவதற்கு நின்ற தத்துவப் பிரபஞ்சங்களுக் கெல்லாம் மூலகாரணமாக இருப்பதால் மூலப்பகுதி எனப்படும். பிரகிருதி, மாயை, பிரதானம், மான் என்ற பெயர்களை உடையது. இதற்கு 'அவ்வியத்தம்' என்ற பெயரும் முக்குணங் களையும் சூக்குமமாய்க் கொண்டிருத்தல் பற்றி உண்டு. மூலப்பகுதியின் விருத்தியாகத் தோன்றுவது குண தத்துவம்.

மூலப்பகுதியில் அவ்வியத்தமாய் நின்ற தன்மை. மயிலின் முட்டையில் உள்ள நீரில் நிறங்கள் இணைந்திருத்தல் போல என்று கூறப்படும். குண தத்துவத்தைத் தோற்றுவித்தல் என்பது

பாலையும் நீரையும் பிரிக்கும் அன்னத்தின் செய்கை போன்றது என்று கூறப்படும். சீகண்டருத்திரர் சத்தியால் மூலப்பகுதி கலக்குண்டு 'முக்குணமாய்ப் பகுப்படைந்து தம்முள் சமமாய்த்' தோற்றுவிக்கப்படும்.

சமமாய் நின்ற குண தத்துவம், பின் சாத்துவிக குணம் மிக்கும் இராசத, தாமத குணங்கள் குறைந்தும் நின்ற வழி பரிணமித்துத் தோன்றுவது 'புத்தி தத்துவம்' புத்தி தத்துவத்திலிருந்து இராசத குணம் மிகுந்தும் சாத்துவிகமும் தாமதமும் குறைந்தும் தோன்றுவது 'ஆங்கார தத்துவம்'. தைசத ஆங்காரத்திலிருந்து தோன்றியது 'மனம்'. மனத்தின் விருத்தி 'சித்தம்'.

ஆங்காரத்தின் முக்குணமுடைமையில், சாத்துவிகம் மிக்கு பிற குறைந்த ஆங்காரம் 'தைசதவாங்காரம்' எனப்படும்; இராசதம் மிக்கு பிற குறைந்த ஆங்காரம் 'வைகரியாங்காரம்' எனப்படும்; தாமதம் மிக்கு பிற குறைந்த ஆங்காரம் 'பூதாதியாங்காரம்' எனப்படும்.

தைசதவாங்காரத்தில் (சாத்துவிக அகங்காரம்) மனத்துடன் தோன்றுவன செவி, துவக்கு (மூச்சு), நோக்கு (கண்), நாக்கு (வாய்), துண்டம் (மெய்) ஆகிய ஞானேந்தியங்கள் (அறிகருவிகள்) ஆகும். இவை ஐந்தும் இடங்களின் பெயர்கள். இவை அதிட்டிக்கும் கருவிகளுக்கும் கூறப்பட்டன. ஞானக் கருவிகள் ஐந்தும் ஆன்மாவின் ஞான ஆற்றலால் அதிட்டிக்கப்படுவன.

சாத்துவிக அகங்காரத்தில் சத்துவ குணத்தால் மனமும் ஞானக்கருவிகளும் தோன்றியபின் எஞ்சிய தமோ குணத்தின் பரிணாமம் 'இருள்' ஆகும்.

தாமதாங்காரத்தில் (தமோ குணம் மிக்க பூதாதியாங்காரம்) உள்ள சத்துவகுணத்தால் பரிணமித்தது 'பூத ஒளி' ஆகும்.

இராசதவாங்காரத்தில் (இராசதகுணம் மிக்க வைகரியாங் காரம்) தோன்றுவன் செயல்கருவிகளாகிய கன்மேந்திரியங்கள் ஐந்தும். அவை வாக்கு, பாதம், பாணி, பாயு, உபத்தம் என்பன. இவற்றின் அதிட்டித்தலால் உறுப்புகள் இவைகளின் பெயர் பெற்றன. இவை ஆன்மாவின் கிரியா சத்தியை விளக்கி நிற்பன. கருவி வகைகளான் வசனம் (பேசுதல்), கமனம்

(நடத்தல்), தானம் (கொடை), விசர்க்கம், ஆனந்தம் என ஐவகைத் தொழில்கள் இயற்றப்படுகின்றன.

தாமதாங்காரத்தில் (தாமத குணம் மிக்க பூதாதியாங்காரம்) ஒன்றன்பின் ஒன்றாய்த் தோன்றுவன தன் மாத்திரை ஐந்துமாகும். சத்தம் (ஓசை), பரிசம் (ஊறு), உருவம் (ஒளி), இரதம் (சுவை), கந்தம் (நாற்றம்) என்பன இவை. இவை ஞானேந்திரியம் கன்மேந்தியங்களுக்கிடமாக அறிதலும் செய்தலுமாகிய தொழிற்பாட்டினை உடையன.

சூக்கும நிகழ்ச்சி உடைய தன்மாத்திரைகள் தூல நிகழ்ச்சி யாகப் ஐம்பூதமாய்ப் பரிணமிக்கும். சத்தத்திலிருந்து ஆகாயமும், பரிசத்திலிருந்து காற்றும், உருவத்திலிருந்து தீயும், இரதத்திலிருந்து நீரும், கந்தத்திலிருந்து நிலமும் முறையே தோன்றும்.

முப்பத்தாறு தத்துவங்களும் கருவிகளாக அமைவன. காலம், நியதி, கலை, வித்தை, அராகம் ஐந்தும் **'அகக்கருவி'** எனப்படுவன. மனம், புத்தி, சித்தம், அகங்காரம் ஆகிய நான்கும் **'அகப்புறக் கருவி'** எனப்படுவன. ஞானேந்திரியம், கன்மேந்திரியம் பத்தும் **'புறக்கருவி'** எனப்படுவன. தன் மாத்திரை பூதங்கள் பத்தும் **'புறப்புறக் கருவி'** எனப்படுவன.

மாயைத் தத்துவங்கள் விளக்கம்

உயிர் விளக்கத்திற்கான பயன்பாட்டில் தனித்தனிக் கருவிகளாக மாயையிலிருந்து படைக்கப்பட்டன முப்பத்தாறு தத்துவங்கள். அவற்றைப் பின்வருமாறு முறையே காணலாம்.

சிவ தத்துவங்கள் (5)

சிவம் : சூக்கும அவத்தையில் நின்ற இறைவனின் ஞான சத்தியால் சுத்த மாயையிலிருந்து தோன்றுவது 'சிவ தத்துவம்'. சூக்கும வாக்காகிய நாதத்திற்குப் பற்றுக் கோடாதலின் 'நாத தத்துவம்' என்றும் கூறப்படும். இலய தத்துவம், நிட்கள தத்துவம், சத்திமான் என்ற பெயர்களும் இறைவன் பெயர்வழி பெறும். **ஞானத்திற்கு ஆதாரமாய் நிற்பது இத் தத்துவம்.**

சத்தி : தூலலய அவத்தையில் நின்ற இறைவனின் கிரியா சத்தியால் சுத்த மாயையிலிருந்து தோன்றியது 'சத்தி

தத்துவம்'. சத்தி என்று கூறப்படும் சிவனால் அதிட்டிக்கப் படுவது. தூல லய தத்துவம், தூல நிட்களம் எனப்படும். பைசந்தி வாக்கிற்குப் பற்றுக் கோடாவதால் 'விந்து' எனப்படும். இறைவன் 'கிரியா' ஆற்றலுக்கும் அதன் வேறுபாடுகளாகிய பஞ்ச கலைகளுக்கும் இடம். இது, **செயலாற்றலுக்கு ஆதாரமாய் நிற்பது.**

சதாசிவம் : ஞான சத்தியால் நோக்கி கிரியா சத்தியால் சங்கற்பித்து போக அவத்தையில் நின்ற முதல்வனால், சுத்த மாயையில் தோற்றுவிக்கப்படுவது 'சதாசிவ தத்துவம்'. இது **ஞானமும் செயலும் சமமாய் நிற்பது.** உத்தியுத்த தத்துவம், போக தத்துவம், சகள நிட்கள தத்துவம் எனப்படும்.

ஈசுரம் : சூக்கும அதிகார அவத்தையில் நின்ற முதல்வனின் கிரியாசத்தி மிகுதியாலும் ஞானசத்தி குறைவாலும் சுத்த மாயையில் தோற்றுவிக்கப்படுவது 'ஈசுவர தத்துவம்'. செயல் **மிகுதியும் ஞானம் குறைந்தும் நின்ற தத்துவம்.** சூக்குமவதிகார தத்துவம், சூக்குமப் பிரவிருத்தி தத்துவம், சூக்கும சகள தத்துவம் எனப்படும்.

சுத்தவித்தை : முதல்வன் தூல அதிகார அவத்தையில் நின்று ஞானசத்தியை மிக்குச் செலுத்தியும் கிரியா சத்தியை குறைத்தும் செய்தவழி சுத்தமாயையில் தூலமாய்க் காரியப்பட்டது 'சுத்தவித்தியா தத்துவம்'. **ஞானம் மிக்கது, செயல் குறைந்தது இத் தத்துவம்.** தூல ஈசுர தத்துவம், தூல அதிகார தத்துவம், தூலப் பிரவிருத்தி தத்துவம், தூல சகள தத்துவம் எனப்படும்.

அசுத்தமாயைத் தத்துவங்கள் (7)

காலம், நியதி, கலை, வித்தை, அராகம், புருடன், மாயை எனப்படும் ஏழும் முதற்கண் வித்தியா தத்துவங்களாகக் கூறப்படுவன. தோற்ற முறையில் இவ்வரிசை முறை கொள்ளப்படும். அனுபவ முறையில் கலை, வித்தை, அராகம், காலம், நியதி ஆகியன கொள்ளப்படும். இவை சேர்ந்த கட்டிடமாக ஆன்மா நிற்கும் நிலைமை 'புருடன்' எனவும், அசுத்த மாயையில் கலக்குண்ட பாகம் 'மாயை' எனவும் குறிப்பிடப்படும்.

காலம் : சுத்த மாயையில் உள்ள காலத்தின் வேறாக, ஆன்மாக்கள் கலை, வித்தை, அராகம் மூன்றால் செயல்பட

நின்றவழி 'எல்லை, பலம், புதுமை' ஆகிய அடிப்படையில் போகத்தை வரையறைப்படுத்தி பயன்படுவது கால தத்துவம். காலம் பலவாக அமைந்து அவற்றைச் செய்யும்.

நியதி : பயன்நுகர்ச்சியை அவரவர்க்கு நியமித்து நிறுத்துவது 'நியதி தத்துவம்'. எப்போதும் நிச்சயித்தல் தன்மையில் காரியப்படுவது. ஆன்மாவின் 'தொழில், அறிவு, விருப்பம்' மூன்றும் விளங்கியபோது, ஆன்மா உயர்ந்த போகத்தை விழைந்தும், இழிந்த போகத்தை வெறுத்தும் செயல்பட்டு நல்வினைப்பயனையே கவரவும் தீவினையை நீக்கவும் எண்ணும், அதன்வழி அமையாது அவரவர் செயலை நிச்சயித்தல் உடையது. நியதி, பால், ஊழ், தெய்வம், விதி என அவ்வகையில் பெயர்பெறும். இறைவன் ஆன்ம போகத்தை நியமித்து நிறுத்த நியதி தத்துவம் கருவியாகும் என்பதும் கூறப்படும்.

கலை : ஆணவத்தில் மறைப்புண்ட ஆன்மாக்களின் மலத்தைச் சிறிதே நீக்கி கிரியா சத்தியை விளக்குவது 'கலா தத்துவம்'. (கலித்தல் - நீக்குதல்). இதன் மூலமாக ஆன்மாவின் கிரியாசத்தி செயல்படுவது அமையும். மலத்தின் மறைப்புச் சத்தியை ஆன்மாவின் கிரியா சத்தியின் கண் மறைக்காமல் தடுத்தல் நிகழ்ச்சியாகக் கருதப்படும்.

வித்தை : கலையிலிருந்து தோன்றி ஆன்மாவின் 'ஞானசத்தியை' விளக்கச் செய்வது 'வித்தியா தத்துவம்'. மனம், புத்தி முதலியவற்றின் அறிதலுக்கும் காரணமாக நின்ற கருவியாகும். ஆன்மாவிற்கென்று விடயந் தருங் கருவி வித்தையாகும்.

அராகம் : வித்தையிலிருந்து தோன்றி ஆன்மாவின் விருப்ப (இச்சை) ஆற்றலை எழுப்புவது 'அராக தத்துவம்'. இதனாலேயே அனுபவித்தற்கான நிகழ்ச்சி இச்சையாகக் கூடும்.

புருடன் : கலை, வித்தை, அராகம், காலம், நியதி ஆகியவற்றுடன் கூடிய கட்டில் ஆன்மா நின்ற நிலைமை 'புருடன்' எனப்படும். ஐம்புலனை நுகரத்தயார் நிலை நின்ற புருடனின் இடம் இது. அடுத்து வரும் மூலப்பகுதியின் குணங்களால் ஆன்மா பெறும் அனுபவம் பஞ்சக்கிலேசம் எனப்படும். நின்ற நிலையும் அடுத்து அமையும் நிலையும் என இணைப்பில் நின்ற ஆன்மஇடம் 'புருடன்' எனப்பட்டது.

மாயை : அசுத்த மாயா தத்துவத்திலிருந்து காலம் முதலியன தோன்ற கலக்குண்ட பகுதி இது. இதன் தன்மை 'குறியா மயக்கு' எனப்படும். மல இயல்பில் விரவி மயக்கந் தோற்றுவிப்பதால் அறியப்பட்ட இடத்தின் பொருளானது.

பிரகிருதித் தத்துவங்கள் (ஆன்ம தத்துவங்கள்-24)

இருபத்து நான்கு தத்துவங்களாகக் கூறப்படும் பிரகிருதித் தத்துவங்கள் தோன்றுதற்கிடமான பிரகிருதி மாயையால் அப்பெயர் பெறுவன. பிரகிருதி மாயை மூலப்பகுதி என்பதாக கலையினின்றுந் தோன்றியது. இதன் விருத்தியான குணங் களடிப்படையில் தத்துவங்கள் பரிணாமமாகத் தோற்று விக்கப்பட்டன. பிரகிருதி தத்துவம் அசுத்த மாயையின தேயாகும்.

புத்தி : ஆன்மாவிற்குப் புலன்களையடுத்து அனுபவந் தர நின்ற கருவி 'புத்தி தத்துவம்'. அறிவு நிகழ்ச்சிகளையும் அனுபவத்தையும் இன்னது என்பதாக 'நிச்சயித்தல்' (முடிவு செய்தல்) செய்வது. வினையினால் ஈட்டப்படும் புண்ணிய பாவங்களின் பற்றுக்கோடு இடமும் இதுவே. ஆன்மா மனத்தால் பற்றியதனை இன்னது என நிச்சயிப்பது. சித்தத்தின் தொழிற்பாடாகிய ஐயம், ஆராய்ச்சி முதலியவற்றினைப் பின்னரும் நிச்சயித்தற்கு இடம் இதுவே.

புத்தியின் குணங்கள் எட்டு கூறப்படும். அவை, தன்மம் (அறம்), ஞானம் (அறிவு), வைராக்கியம் (வெறுப்பு), ஐசுவரியம் (செல்வம்), அதன்மம் (பாவம்), அஞ்ஞானம் (அறியாமை), அவைராக்கியம் (விருப்பு), அநைசுவரியம் (வறுமை) என்பன. இவை புத்தியின் குணபாவகங்களாக, அனுபவத் தாக்கக் குணவேறுபாடுகளாகக் கூறப்படுவன.

புத்தி தத்துவம் எதிர் விம்பமாய், கண்ணாடி போன்ற அறிவுப் பொருளாகிய ஆன்மாவிற்கு எதிர்முகமாய் உள்ளது. சேதனப் பொருளாகிய ஆன்மாவிடத்து அசேதனப் பொருளாகிய 'புத்தி' சேதனப் பொருள் போல உணரப்படுகிறது.

ஆங்காரம் : புத்தி தத்துவமானது பொருளை நிச்சயித்தலுக்குத் துணை செய்வதாக அமைவது 'ஆங்கார தத்துவம்'. பொருள் 'இன்னதென நிச்சயித்தலுக்குத் துணை செய்வதாக அமைவது 'ஆங்கார தத்துவம்' பொருள் 'இன்னதென

நிச்சயிப்பேன் யான் என ஒருப்பட்டெழுதலைச்' செய்யுங்கருவி ஆங்கார தத்துவம்.

சித்தம் : மனத்தின் விருத்தியாக அமைவது. பொருளைத் தூக்கிச் சிந்திப்பதற்கு உரிய கருவி. ஒன்றனைத் தூக்கி எடுத்து மனத்திற்குச் செய்தியைத் தருவதாயும் அதன் மூலமாக அச்செய்தியை ஆங்காரத்திற்கு அமைத்தும் பயன்படுவது.

மனம் : பொருளைப் பற்றிய அறிவைப் பற்றுவதற்கு உரிய கருவி 'மனத் தத்துவம்'. சொல்லால் அறியப்பட்ட பொருளை ஒப்புமை பற்றியும், பொருளை அனுபவித்த வழியும், கண்டு உணர்தற்குரிய பற்றுக் கருவியாக 'மனம்' அமைகிறது. மனத்தால் பற்றப்பட்ட பொருட்செய்தி சிந்தையால் சிந்திக்கப் பட்டு ஆங்காரத்தால் துணியப்பட்டு புத்தியால் நிச்சயிக்கப்படும்.

ஞானேந்திரியங்கள் (5) : அறிவுக் கருவிகளான செவி, மூக்கு, கண், வாய், மெய் ஆகிய நான்கும் ஆன்மாவின் ஞான ஆற்றலால் அதிட்டிக்கப்பட்டு அறிபவையாகப் பயன்படுத்தப் படுவன. ஓசை கேட்டற்குச் செவியும், மணம் அறிதற்கு மூக்கும், உருவம் அறிதற்குக் கண்ணும், சுவை அறிதற்கு வாயும் (நாக்கும்), உற்று அறிதற்கு மெய்யும் கருவிகளாவன.

வான் இடமாகச் செவி ஓசை கேட்கும்; பூமி இடமாக மூக்கு நாற்றம் அறியும்; நெருப்பு இடமாகக் கண் உருவம் அறியும்; சுவையை நாக்கு நீர் இடமாக அறியும்; உறுதலை மெய்யானது காற்று இடமாக அறியும் என அறிதல் செயல் விளக்கப்படும்.

கன்மேந்திரியங்கள் (5) : வாக்கு (வாய்), பாதம் (கால்), பாணி (கை), பாயு (எருவாய்), உபத்தம் (கருவாய்) ஆகிய ஐந்தும் செயல் கருவிகள். வாக்கு ஆகாயம் இடமாகப் பேசுதல் செய்யும்; பாதம் காற்று இடமாகப் போக்குவரவு செய்யும்; கை அனல் இடமாக ஏற்றலும் கொடுத்தலும் செய்யும்; பாயு நீர் இடமாக மல சலம் விடும்; உபத்தம் நிலத்தினிடமாக விந்து அமைத்தல் செய்யும் என செயல்நிலைகள் விளக்கப்படும்.

தன்மாத்திரைகள் (5) : சத்தம் (ஓசை), பரிசம் (ஊறு), உருவம் (ஒளி), இரதம் (சுவை), கந்தம்(நாற்றம்) என்ற ஐந்தும்

தன் மாத்திரைகள் அல்லது ஐம்புலன்கள் எனப்படும். செவி முதலான ஞான இந்திரியங்களுக்கும் வாக்கு முதலிய கன்மேந்திரியங்களுக்கும் இடமாக இருப்பன தன்மாத்திரைகள். இவைகளே ஐம்பூதங்களுக்கும் காரணமாக இருப்பன.

பூதங்கள் (5) : வான், காற்று, தீ, நீர், நிலம் என ஐந்தும் பூதங்களாகும். நிரந்தரமாய் நிறைந்து நிற்பது வான்; பரந்து சலித்துத் திரட்டுவது காற்று; சுட்டு ஒன்றுவிப்பது அனல்; குளிர்ந்து பதம் ஆக்குவது நீர்; கடினமாய்த் தாங்குதல் செய்வது மண் என ஐம்பூதத் தன்மைகள் கூறப்படும். பின்வருமாறு அவற்றிற்கு வடிவம், நிறம், எழுத்து, குறி, அதிதெய்வங்கள் கூறப்படும்.

வடிவம் : நிலத்திற்கு வடிவம் நாற்கோணம்; நீருக்கு வடிவம் மதியின் பாதி; தீயிற்கு வடிவம் முக்கோணம்; காற்றுக்கு வடிவம் அறுகோணம்; வானுக்கு வடிவம் வட்டம் என்பதாகக் கூறப்படும்.

நிறம் : நிலத்திற்கு நிறம் பொன்; நீருக்கு நிறம் வெண்மை; தீயிற்கு நிறம் சிவப்பு; காற்றுக்கு நிறம் கருமை; வானுக்கு நிறம் புகை என்பதாகக் கூறப்படும்.

எழுத்து : நிலத்திற்கு எழுத்து 'ல'; நீருக்கு எழுத்து 'வ'; தீயிற்கு எழுத்து 'ர'; காற்றுக்கு எழுத்து 'ய'; வானுக்கு எழுத்து 'அ' என்பதாகக் கூறப்படும்.

குறி : நிலத்துக்குக் குறி குலிசம்; நீருக்குக் குறி கோகனதம்; தீயிற்குக் குறி சுவத்திகம்; காற்றுக்குக் குறி அறுபுள்ளி; வானுக்குக் குறி விந்து என்பதாகக் கூறப்படும்.

அதிதெய்வங்கள் : நிலத்துக்கு அதிதெய்வம் பிரமன் (படைத்தல்); நீருக்கு அதிதெய்வம் மாயன் (காத்தல்); தீயிற்கு அதிதெய்வம் உருத்திரன் (அழித்தல்); காற்றுக்கு அதிதெய்வம் ஈசர் (மறைத்தல்); வானுக்கு அதிதெய்வம் சதாசிவர் (அருளல்) என்பதாகக் கூறப்படும்.

சாதனக்கொள்கை

பொருள்கள் அடிப்படைத் தன்மைகளில் விளங்கிக் கொள்ளப்பட்டு, பழக்கப்படுத்தப்படுதல் வேண்டும். மூலப்

பொருளாக அறியப்பட வேண்டும். பின்னர் முதற்கடவுளை நோக்கியே செயல்கள் உறுதிபட வேண்டும். அதற்குக் கூறப்பட்டன நான்கு நெறிகள். அவை சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் எனப்படும். இவை உபாயம், உண்மை என இருதிறப்படும். இவைகளால் பெறப்படுவது 'அகண்டாகார நித்த வியாபக சச்சிதானந்தப் பிழம்பு' எனும் பரம்பொருள் சொரூபம் நோக்கிய செயல்களாகும்.

சரியை

தூலம், சூக்குமம், அதிசூக்குமம் என உயிர்கள் உணர்ந்து கொள்ள படிமுறையில் நின்ற பரம்பொருளை, சகளமாகிய தூல வடிவமே (உருவம்) பொருள் என உணர்ந்து உடம்பினால் வழிபாடுகளைச் செய்தல் சரியை.

'சரியை' எனப்படும் புறவழிபாடு பரம்பொருள் ஞானத்தை உண்டாக்குவது வரை சரியைத் தொண்டின் நிலைகள் விரித்துக் கூறப்பட்டன.

கிரியை

சரியைத் தொண்டின் பக்குவ வழி நுண்ணுணர்வு பெற்று, சகள நிட்களமாகிய சூக்கும வடிவமே (அருஉருவம்) பொருள் என வழிபடல். இந்த உணர்வு புறத் தொழிலையும் அகத்தொழிலையும் இணைத்து 'உள்முக ஞானத்தை' நோக்கிய வழிபாடாக அமையும். செயல்பாடு இறைவன் மீது அமைந்து எண்ணம் இணைவது என்றவாறு இயற்றப்படுவது இவ்வழிபாடு.

உடம்பின் துணை கொண்டு சிவ பரத்திற்குப் பூசனை முறைகள் செய்து, அதை உள்ளத்தில் செய்து அதனால் வரும் ஞானத்தின் செயல்பாடு வரை கிரியையாகிய நெறி விளக்கப்பெறுகிறது.

யோகம்

கிரியைத் தொண்டின் பக்குவ வழி, அதிநுட்ப உணர்வு உடையவராய், நிட்களமாகிய அதிசூக்கும வடிவமே பொருள் (அருவம்) என உணர்தலும்; சகளம் சகளநிட்களம் அதனை வழிபட நின்றனவே என்பதை உணர்ந்தும், அகத்தின் செயல்பாடுகள் மூலமே வழிபடுவது யோக நெறி.

உருவ, அருவுருவப் பொருள் குறித்த யோகம் 'சாலம்பயோகம்' எனவும்; அருவப் பொருள் குறித்த யோகம் 'நிராலம்பயோகம்' எனவும் கூறப்படும்.

ஞானம்

சரியை, கிரியை, யோகத்தின் பின் பக்குவ வழி, உணர்வு தம் இயல்பில் உள்ளவாறு விளங்கி 'அகண்டாகார நித்த வியாபக சச்சிதாநந்தப் பிழம்பே' சொரூபம் எனவும்; பிற மூர்த்தங்கள் அதனை உணர்தற்கும் வழிபடற்கும் அமைந்த திருமேனிகள் எனவும் உணர்ந்து உடம்பு, மனம் முதலால் ஆன தொழில்களை விடுதல். விட்டுவிட்டு ஞானத்தொழில்களை மேற்கொள்ளுதல். ஞானத் தொழில்களாவன கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிதல், நிட்டை கூடல் முதலிய நான்குமாகும்.

நால்வகைப் பதம்

நால்வகை நெறிகளால் வருவன நால்வகைப் பதங்கள். இறுதிக்கண் வரும் பதம் '**சாயுச்சியம்**'. இதனை முடிவானது என்பர். சரியையால் வரும் '**சாலோகம்**' என்னும் பதம் இறை உலகத்துள் வதிதலை உடையது. '**சாமீபம்**' என்பதால் வருவது இறைவர் அருகில் வாழும் பதம் எனப்படும். இறைவர் உருவம் பெற்று அவர் தோழர் போல வாழும் பதம் '**சாரூபம்**' எனப்படுவது. இறைவர் அதிகாரம் பெற்று அமையும் பதம் '**சாயுச்சியம்**' ஆகும்.

நால்வகைப் பதமும் ஆன்மாவால் கொள்ளப்படும் பரம்பொருள் நோக்கி வேறுபடுத்தப்படும். நால்வகையாலும் வரும் ஆன்மப் பிடிப்பை நீக்கி தெளிந்த ஞானம் தரும் நிலையில் சத்திநிபாதம் பின்னர் அமையும்.

இருவினையொப்பு

சஞ்சித வினையாய் (தொல்வினை) ஈட்டப்பட்டிருக்கும் புண்ணிய பாவங்களும் பக்குவமாகப் பயனாய்த் தரப்படுகின்றன. அவை அனுபவிக்கப்படுங் காலத்து ஒன்றில் விருப்பும் ஒன்றில் வெறுப்பும் காட்டாமை இருவினை ஒப்பு எனப்படும். புண்ணிய பாவத்தின் பயன்களை ஒப்பு காட்டாமல், இரண்டிலும் **ஒப்ப உவர்ப்பு நிகழ்த்தும் அறிவால்** இருவினை ஒப்பு நிகழ்தல் கூடும்.

இருவினை ஒப்பு பசு நல்வினை, தீ வினை; சிவ நல்வினை, தீவினை என இருதிறத்தால் கூறப்படும். பசு நல்வினை, தீவினை ஒத்தபின், சிவனை நோக்கிய செயலும் தம்முளொத்தல் வேண்டும் எனப்படும்.

சிவ நல்வினையானது முதல்வன் உபகாரத்தை நினையா மலே தம்மால் செய்யப்படுவதென நினைத்துச் செய்வது. அதுவும் பிறவிக்கேதுவானது. இதனையும் நீக்கிச் செய்தலே அதன் வினைஒப்பு.

பசுவினை ஒப்பு பக்குவத்திற்கமைவது. சிவ வினையொப்பு மலபரிபாகத்தைத் தோற்றுவிக்கும்.

மலபரிபாகம்

மலம் தனது சத்தி தேய்தல்; அதற்குரிய துணைக் காரணங்களோடு கூடுதல்.

மும்மலத் தாக்கம் உடைய சகலர் எனப்படும் ஆன்மாக் களுக்கு மானுட வடிவில் அருளுவன். ஆணவம் கன்மம் எனும் இருமலத்தாக்கம் உள்ள பிரளயாகலருக்கு எண்தோள் முக்கண் ஈசனாயும் விடைமேல் உமையொடு தோன்றி அருளுவான் ஆணவமாகிய ஒரு மலத்தாக்கம் உடைய விஞ்ஞானகலருக்கு உள்நின்று உணர்த்தி அருளுவன். மலத் தாக்கத்தின் தன்மை வழி இறைவன் அருளுந்தன்மை அம் மூவகைகளான் விவரிக்கப்படும்.

சத்திநிபாதம்

(சத்தி-அருள், நி-ஏற்றமாக, பாதம்-பதிதல்). 'சத்தியினது வீழ்ச்சி' எனப்படும் சத்திநிபாதம் மலபரிபாகத்தின் காரணமாக ஆன்மாவில் உண்டாகும் பதிவு. ஏற்கும்படி பதியும் அருளினது வீச்சாக ஆன்மாவிலான அருள் வெளிப்பாடு இதனால் விளக்கம்பெறும். அருளின் வீச்சு ஆன்மாவில் இதுநாள் வரை அனுபவிக்கப்படாது இருந்தது. ஆன்மாவில் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட பதிவு நிலையாக அறியப்படுதல் என்பது அருள் வீழ்ச்சியை அனுபவித்தும் வெளிக்காட்டியும் இருக்கும் நிலை. அது மந்தம், மந்ததரம், தீவிரம், தீவிரதரம் என நால்வகைகளில் விளக்கப்படும்.

சத்திநிபாதத்தால் உலக வாழ்க்கை அகற்சியும் உண்மைக் குரவனை நாடிய செயலும் உணரப்படும். இது அருளை ஏற்றுக் கொண்டிருக்கும் செயற்பாட்டு நிலை என உணரலாம்.

குரு முதல்வன்

சைவ சித்தாந்தம் 'குரு முதல்வனாக' வருபவனைத் 'தம்முதல்' என்று கூறும். உலகில் உள்ள குருமார்கள் துணையாவரேயன்றி உண்மைக் குருமார்கள் ஆகமாட்டார். அவ்வவ் ஆன்மாவின் உள்ளே இணைத்திருந்த தம்முதலாகிய இறைவனே குருவாக வருவன். தம்முதல் குருவாக அமைந்த வழியே ஞானம் உண்மையின் நிகழும் எனப்பட்டது. சகலர், பிரளயாகலர். விஞ்ஞானகலர் என மூவருக்கும் தம் முதலே குரு எனவும் உணர்த்தப்பட்டது.

ஞானம் இடையறவுபடாமை

ஆன்மாக்கள் ஞானம் பிரகாசம் அடைந்த வழியும், மீண்டும் அஞ்ஞானத்தை நோக்காமைக்கும்; ஓங்கும் ஞானத்திற்கு முறைப்படி ஐந்தெழுத்தை உச்சரிக்க வேண்டும் என்பது கூறப்படும்.

'சி-சிவன், வ-அருள், ய-ஆன்மா, ந-மறைப்பு, ம-மலம்' என விரியும் 'சிவயநம' எனும் ஐந்தெழுத்தை ஓதுதல் உணர்த்தப்பட்டது.

ஞானக்கண் விழிப்பில் செயலாற்ற சிவபத்தர்களோடு இணங்கி அமைதலும் வலியுறுத்தப்படும்.

பத்தர் திருவேடமும், சிவாலயமும் பரமேசுவரன் எனவே எண்ணி வழிபடப் பெறல் வேண்டும் என்பதும் கூறப்பட்டது.

முத்தி

மும்மலத்தாக்கமும் அகன்றிட ஆன்மாவானது இறைவனின் அருளைச் சேர்தல் முத்தி எனப்படும். ஆன்மாவானது துய்ப்பதாயும், மலம் இன்ப விளைவிற்கு விட்ட இயல்பிலும் தூண்டும் இயல்பிலும் துணை செய்வதாயும், இறையானது இன்பம் கொடுப்பதாயும் முத்திநிலை விளக்கப்படும்.

முத்தித் தன்மையில் ஆன்மா கலந்திருக்கும் இயல்பு, பெத்தமாகிய கேவல நிலையில் ஆணவத்துடன் ஆணவமேயாய் பிற ஒன்றன் தொடர்பனுபவமும் தாக்கப்படாது நின்றது போல, இறைவனுடன் கலந்திருக்கும். பேதத்தன்மை இறை தருவதும் ஆன்மா பெறுவதும் என அமையும். இது 'அத்துவித முத்தி' எனக் கூறப்பெறும்.

சீவன் முத்தர் (அணைந்தோர்)

இறைவன் அணைவு கைக்கொள்ளப் பெற்றவர் சீவன் முத்தர். இறைவனுடன் அணைந்த தன்மை - ஓங்கிய உணர்வில் உள்அடங்கி அதன் எல்லையில் ஓங்கி நிற்றல் என்றவாறு விளக்கப்படும். அக்காலத்து 'இன்பம்' என்பது ஆன்மாவின் உள் அடங்குவதாகும்.

வினைப்பயன் இல்லாத தொழிலும், எல்லாம் அறியும் அறிவும் பெற்று இருப்பர். இறைவனோடு இணைந்தே அனைத்தும் கண்டு ஆற்றுவர். உடம்பும் அருள் உடம்பாக மாற்றம் பெற்றிருக்கும். இந்நிலை பசுகரணம் பதிகரணமாகிய நிலை எனப்பெறும்.

உலக உயிர்களுக்காகக் கருணைச் செயலாற்றும் திறத்தில் மேலுள்ள அனுபவங்கள் பெற்றவழியும் உடம்புடையவராகக் காணப்படுமாறு செயற்பட்டுக் கொண்டிருப்பர்.

அணைந்தோர்களின் அனுபவச் செயல்களாக உணரப்படுவன தசகாரியம் (பத்துச் செயல்கள்) எனப்படும். அவை பலவாறாகவும் விரிக்கப்படும்.

முப்பத்தாறு தத்துவங்களின் வடிவு காணும் தத்துவரூபம்; அவை மலம் சடம் எனும் தத்துவக்காட்சி; அவற்றில் நில்லாது நீங்கி நிற்கும் தத்துவ சுத்தி; இருள் நீங்கிய ஞான அனுபவம் ஆன்ம ரூபம்; தன்செயல் இன்மை ஆன்ம தரிசனம்; தன் தன்மை கெட்டுப் போய் அருள்சார்தல் ஆன்மசுத்தி; முதல்வன் ஒருவன் என எல்லாவற்றுக்கும் மூலமாய்த் தன்னுள் காணல் சிவரூபம்; கடந்த நிலையில் யான் எனது அற்று சிவ நிலையே காணும் வேறுபாடற்ற பொதுநோக்கு சிவதரிசனம்; உறு பொருளைத் தம்மிலிருந்து பிற எல்லா உயிருள்ளும் காணுதலும் அதனைச் செயற்பாட்டுத் தன்மையில் உணர்தலும் சிவயோகம்;

தானதுவாய் நின்று பேதமற அனுபவத்தாலும் செயலாலும் அமைதல் சிவபோகம் எனப் பத்து நிலைகளில் கூறப்படும் **தசகாரியம்** உண்மை விளக்கமாகத் தான் அனுபவித்தலுடன் நெறிப்படுத்தி உயிர்களை அனுபவிக்கச் செய்தலுமாக அணைந்தோர் நெறியாக 'உண்மைநெறி விளக்கம்' எனப்பெற்றன.

தம்மை உணர்ந்து தமைஉடைய தன் உணர்வார்
எம்மை உடைமை எமைஇகழார் - தம்மை
உணரார் உணரார் உடங்கியைந்து தம்மில்
புணராமை கேளாம் புறன்.

(மெய்கண்டார், சிவஞானபோதம், அவையடக்கப்பாடல்)

பயன் நூல்கள்

1. மெய்கண்ட சாத்திரங்கள்
2. சிவஞான மாபாடியம்

பகுதி – I

தமிழ்

பொருளடக்கம்

பகுதி - I

1. 'சைவ சித்தாந்தம்' எனும் சொல்வழக்கு
இரா. சுப்பிரமணியம்

2. திருமூலர் காட்டும் சைவ நெறி
முனைவர் எஸ். இராஜேந்திரன்

3. சைவன் அறிவித்த பத்தி நெறி
முனைவர் நல்லூர் சா. சரவணன்

4. ஐம்புல வேடர்கள்
இரா. வேலாயுதம்

5. சித்தியாரின் பரபக்கம் - மீள்பார்வை
முனைவர் பழ. முத்தப்பன்

6. சமயக்குரவர் சுந்தரரின் மெய்ப்பொருளியல் சிந்தனைகள்
முனைவர் இரா. சம்பத்

7. இந்து சமய வழிபாட்டுப் பாரம்பரியத்தில் இறைவனின் பெண்மைக் கூறு
முனைவர் ஆ. சூசைமணி

8. சமய உணர்வுகளும் ஒழுகலாறுகளும்
தெ. முருகசாமி

9. வள்ளலாரின் சுத்த சன்மார்க்க நெறி
முனைவர் திருமதி. சுபாஷினி

I

'சைவ சித்தாந்தம்' எனும் சொல்வழக்கு

இரா. சுப்பிரமணியம்

பிரெஞ்சு இந்தியவியல் ஆய்வு நிறுவனம்

தமிழில் மெய்கண்டார் வகுத்தளித்த கோட்பாட்டிற்குச் சைவ சித்தாந்தம் என்று பெயர் வழங்குகின்றது.

முதல் முதலாகத் தமிழ் மொழியில் சைவசித்தாந்தக் கருத்துக்களைத் தொகுத்தளித்தவர் திருமூலர்.

சித்தாந்தத்தே சீவன் முத்தி சித்தித்தலால்
சித்தாந்தத்தே நிற்போர் முத்திசித்தித்தவர்
சித்தாந்தவேதாந்தம் செம்பொருளாதலால்
சித்தாந்த வேதாந்தம் காட்டும் சிவனையே.

(திருமந்திரம். 2394)

திருஉந்தியார் முதல் சங்கற்பநிராகரணம் ஈறாக உள்ள மெய்கண்ட மரபுநூல்களில் சிவஞான சித்தியாரிலும், சிவப்பிரகாசத்திலும் சித்தாந்தம் என்னும் சொல் வருகிறது. "சித்தாந்தத்தே சிவன்தன் திருக்கடைக்கண் சேர்த்தி" எனச் சிவஞானசித்தியாரிலும் (8-16) "வேதாந்தத் தெளிவாம் சைவ சித்தாந்தம்" எனச் சிவப்பிரகாசத்திலும் (சிவப்பிரகாசம்-7) வருகிறது.

சைவ சித்தாந்தம் என்னும் சொல்லைச் சைவத்தினுடைய சித்தாந்தம் என்றோ சைவம் கூறும் சித்தாந்தம் என்றோ கூறலாம். இங்குச் சைவம் என்பது சைவநூல்களான ஆகமங்களையும், தர்சனத்தையும் (தத்துவங்களையும்) குறிக்கும். "சிவமதிக்ருத்ய க்ருதோ க்ரந்த:" சிவனைக் குறித்துப் படைக்கப்படும் நூல் என்பது பொருள். சிவனைக் கூறும் நூல் என்னுமிடத்தில் ஆகமங்களைக் குறிக்கும். சிவனை உபாசிக்கும் நெறி என்னும் பொருளில் தர்சனத்தையும்

குறிப்பிடுகிறது. "சைவம் சிவனுடன் சம்பந்தமாவது" என்பது திருமந்திரம் (1436).

சித்தாந்தம் என்பதனை விளக்கும் வகையில், "பூர்வபக்ஷம் நிரஸ்ய ஸித்த பஷஸ்ய ஸ்தாபனம்" பரபக்கங்களை விலக்கி, நின்ற பக்கத்தை நிறுத்தல் என அமரகோசத்தின் உரையில் பரதர் என்பவர் கூறுகிறார். இதே கருத்து நியாயசூத்திர விருத்தியிலும் வருகிறது (நியாயசூத்திர வ்ருத்தி 1-26). சித்தாந்தம் என்பது "ஏதுக்களால் பலவிதமாகப் பலமுறை சோதித்து முடிந்தமுடிபை நிறுத்துதல்" என்பது இதன் பொருள். சித்தாந்தி என்றால் மீமாம்ஸகருக்குப் பெயர் என்று சப்தகல்ப தருமம் என்னும் நூல் கூறுகிறது. வேதாந்தத்திற்கே சித்தாந்தம் என்றும் பெயர் உண்டு. இக்கருத்தையே சர்வவேதாந்த சித்தாந்தசாரசங்கிரகம் என்னும் நூலில் கூறுகிறார் ஆதிசங்கரர்.

சோதிட நூல்களுக்கும் சித்தாந்தம் என்று பெயர் உண்டு. பிரம்ம சித்தாந்தம், சூரியசித்தாந்தம், சோமசித்தாந்தம், பிருஹஸ்பதி சித்தாந்தம், கர்கசித்தாந்தம், நாரதசித்தாந்தம், பராசரசித்தாந்தம், புலஸ்தியசித்தாந்தம், வசிஷ்டசித்தாந்தம் ஆகிய நூல்கள் உள்ளன. எனவே சித்தாந்தம் என்பது சோதிடத்தையும் குறிக்கும்.

"சிவாகமங்கள் சித்தாந்தமாகும்" எனச் சிவஞானசித்தியார் (3-15) கூறுகிறது. இதே கருத்தைக் காமிகாகமம், (ஐ.117-119) "தத்ஸர்வமதரீக்ருதய சைவசித்தாந்த ஈரித:" என்று குறிப்பிடப்படுகிறது. இதனால் ஆகமங்களுக்குச் சித்தாந்தம் என்று பெயர் உண்டு என்று தெரிகிறது. இதே கருத்தை ரத்னத்ரயம் என்னும் நூலில் ஸ்ரீகண்டர் "சித்தாந்த ஏவ சித்தாந்த: பூர்வ பஷாஸ்ததாபரே" கூறுகிறார்.

(11-ய) தத்துவப்பிரகாச உரையில் அகோர சிவாசாரியாரும், "சித்தாந்த சப்தஸ்ய பங்கஜாதி சப்தவத் யொகரூட்யா சிவப்ரணீ தேஷுகாமிகாஷீ தசஷ்டாதசஸு தந்த்ரேஷு ப்ரசித்த:" எனக் குறிப்பிடுகிறார். சித்தாந்தம் என்னும் சொல் காரண இடுகுறி என்னும் மரபின்படிச் சிவனால் உரைக்கப்பட்ட காமிகம் முதலான இருபத்தி எட்டு ஆகமங்களைக் குறிக்கும். எனவே ஆகம தர்சனம் தோன்றிய பின்னரே சைவசித்தாந்தம் என்ற சொல் ஏற்பட்டது என்று கூறலாம். சைவசித்தாந்தம் என்னும் சொல் சங்க இலக்கியங்களுக்குப் பிறகு தோன்றிய

நூல்ளில்தான் காணஇயலுகிறது. சைவவாதி என மணிமேகலையில்தான் முதன்முதலாகக் காணப்படுகிறது. சங்க இலக்கியங்களில் சைவம் என்றோ, சிவன் என்றோ காணப்படவில்லை. வடமொழி இலக்கணப் பேருரையான மஹாபாஷ்யத்துள் குறிப்பிடப்படும் "சிவஸ்கந்த விசாகச்சேதி சிவபுர: சைவபுர: சிவ பாகவதா:" என்பவற்றுள் சிவ-சைவ என்னும் சொற்கள் உள்ளன. யாஸ்கருடைய நிருக்தத்தில் சைவம் என்ற சொல் காணப்படவில்லை. மற்றும் சிவன் என்னும் சொல்லே உள்ளது. ஆகமங்களை அடியொற்றியே சைவசித்தாந்தம் என்னும் சொல் வந்தது என்று கருத வேண்டியுள்ளது.

இந்தியத் தத்துவமுறைகளை ஆறாக வகுத்திருக்கிறார்கள். இவைகளுள் சாங்கியம், யோகம், நியாயம், வைசேஷிகம் என்னும் நான்கு நெறிகளும் பாசுபத நெறிகளின் பிரிவுகள் என்பதைச் சிவபுராணம், லிங்கபுராணம், வாயுபுராணங்கள் மூலமாகத் தெரிந்து கொள்ளலாம்.

தத்துவங்களைக் கணக்கிடுதல் சாங்கியர்களின் மரபு. பதார்த்தங்களைக் கூறுதல், பதியை நிமித்த காரணமாகக் கொள்ளுதல், அநுமானத்தினாலேயே பதியின் இருப்பை உணரலாம் என்ற இவை நியாய, வைசேஷிகர்களின் கருத்துக்கள்.

சித்தாந்திகள், பாசுபதர்கள், மஹாவிரதிகள், காபாலிகர்கள் முதலான எல்லாப் பிரிவினர்களுக்கும் சைவம் என்றே பெயர் எனச் சிவபுராணம் கூறுகிறது.

சைவா: சித்தாந்த மார்கஸ்தா: சைவா: பாசுபதாஸ்ததா
சைவா மஹாவ்ரததரா: சைவா: காபாலிகா: பரே.
(சிவபு. வாயு.7.31)

மஹாபாரதகாலம் முதல் குப்தர்காலம் வரை சமய அமைப்பு வேறுவிதமாக இருந்தது என்று தெரிகிறது.

மஹாபாரதத்துள் "ஸங்க்யம்யோக: பாஞ்ச ராத்ரம் வேதா: பாசுபதம்ததா" என மஹாபாரதத்திலும் "த்ரியீஸாஸ்க்யம் யோகா பசுபதி மதம் வைஷ்ணவ மிதி" என மஹிம்ன ஸ்தோத்திரத்திலும் (மஹிமா.7) குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இத்துதிநூல் குப்தர் காலத்தியது. ஆகமநெறிக்குத் தொய்வு ஏற்பட்ட சமயத்தில் இறையாணையால் சான்றோர்கள் தோன்றி ஆகம

அமைப்புக்களை மாற்றி அமைத்தனர் எனத்தந்திராலோகத்தில் கூறப்படுகிறது. இதனைப் பின்பற்றிப் பைரவம், ரௌத்ரம், சைவம் எனக் கொள்கைகளின் அடிப்படையில் பிரித்து அமைத்தார்கள். இவற்றுள் ரௌத்ரம், சைவம் என்னும் ஆகமங்களுக்குச் சித்தாந்தாகமம் என்று பெயர் ஏற்பட்டது.

காஷ்மீர சைவ ஆசாரியர்களுள் ஒருவர் கோமாநந்தர் என்பவர். அவர் எழுதிய சிவத்ருஷ்டி என்னும் நூலில் தமது வம்ச பரம்பரையைக் கூறும்போது, அழிந்தவை போக மற்ற ஆகமநூல்களை அத்வைதம், துவைதம், துவைதாத்வைதம் என அமைத்துக்கொடுத்த திரியம்பகாதித்யரைத் தமது முன்னோர் என்று கூறுகிறார். இவர் காலத்தை கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டு என்று தீர்மானித்திருக்கிறார்கள். எனவே சைவ சித்தாந்தம் என்னும் சொல்வழக்கு கி.பி. நான்காம் நூற்றாண்டு முதல் உள்ளது என்று துணியலாம்.

2

திருமூலர் காட்டும் சைவ நெறி

முனைவர் எஸ். ராஜேந்திரன்

முன்னுரை

உலகின் மூத்த குடிமக்களாகிய தமிழர்கள் கடைபிடிக்கும் சைவநெறியானது எக்காலத்திற்கும் ஏற்றதாக நின்று மக்களை நல்வழிப்படுத்துகின்ற ஒரு நெறியாகும். வேதாந்தத்தின் தெளிவே சித்தாந்தம் என்பது சைவத்திற்கே உரிய தனிச்சிறப்பாகும். இத்தகைய சைவ சமயமானது காலந்தோறும் சமயச்சான்றோர்களால் மேலும் மெருகு கூட்டப்பட்டு வந்துள்ளது. அப்படி மெருகூட்டிச் சைவ சமயத்திற்குப் புதுப் பொலிவை ஏற்படுத்திய சான்றோர்களில் தலைசிறந்தவர் திருமூலர் ஆவார். அவருடைய நூலான "திருமந்திரம்" பத்தாவது சைவத் திருமுறையாக வைக்கப்பட்டுள்ளது. இந்நூல் ஒழுக்கத்தை உபதேசிப்பதோடு, ஆன்மநாட்டத்திற்கும், ஞானத்தோடு இணைந்த பக்தி வாழ்க்கைக்கும் தேவையான பயிற்சியைத் தருகிறது. "அனுபவத் திருநூல்" என்று பெரியோர்களால் போற்றப்படும் இந்நூல் திருமூலர் தாமே அனுபவித்து உணர்ந்த விஷயங்களையே பொருளாகக்கொண்டுள்ளது. எனவே, திருமூலர் காட்டும் சமய நெறி நடைமுறைக்கு ஏற்றதொன்று என்பது இதன் தனிச்சிறப்பாகும். இத்தகைய சிறப்புமிக்க திருமந்திரத்தின் மூலம் திருமூலர் காட்டும் சமயநெறியை ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

திருமூலர் காட்டும் சைவ நெறி என்ற இவ்வாய்வானது சைவசமயத்தின் அடிப்படை நூல்கள், கடவுட் கொள்கை, உலகக்கொள்கை, உயிர்க்கொள்கை, அறநெறிகள் மற்றும் விடுதலைக்கொள்கை போன்ற தலைப்புகளில் அமைகிறது.

அடிப்படை நூல்கள்

சைவ சமயம் வேதங்களையும், சிவ ஆகமங்களையும் அடிப்படை நூல்களாகக் கொண்டுள்ளது என்பர் சைவ

சமயச்சான்றோர்கள். வேதாகமங்கள் சிவபெருமானாலேயே அருளப்பட்டவை என்பது சைவர்களின் நம்பிக்கையாகும். வேதம் பொது என்றும், ஆகமம் சிறப்பு என்றும், இவை ஒன்றுக்கொன்று பேதம் அற்றவை என்றும், திருமூலரே "வேதமொடாகமம் மெய்யாம் இறைவன் நூல் ஓதும் சிறப்பும் பொதுவும் என்றுள்ளன" என்று கூறுகிறார்.

மேலும், மனிதன் ஆணவம், கன்மம் மற்றும் மாயை போன்ற மும்மலங்களிலிருந்து விடுபட்டு வீடுபேற்றை அடைவதற்கு வேதமே உகந்தது என்பதைக் கீழ்க்காணும் பாடல் மூலம் விளக்குகிறார்.

வேதத்தை விட்ட அறமில்லை வேதத்தின்
ஓதத்தகும் அறம் எல்லாம் உளதர்க்க
வாதத்தை விட்டு மதிஞர் வளமுற்ற
வேதத்தை ஓதியே வீடுபெற்றார்களே.

(திருமந்திரம் 61)

வேதத்தின் ஞானபாதமாகப் பேசப்படும் உபநிடதங்களிலும் "சுவேதாசுவதர" உபநிடதம் சிவபரத்துவத்தைப் பேசும் சைவ உபநிடதம் என்பதும் திருமூலரின் கருத்திற்கு வலுசேர்ப்பதாக அமைந்திருப்பதை உணரலாம்.

கடவுட் கொள்கை

சைவம் என்பதை விளக்கும் திருமூலர் "சைவம் சிவனுடன் சம்பந்தமாவது" என்பர். எல்லாப் பொருள்களிலும் கலந்தும் நிற்கும் பரம்பொருளே சிவன். அப் பரம்பொருள் நம்மோடு தொடர்புகொள்ள எடுத்துக்கொண்ட திருக்கோலமும் அத்திருக்கோலத்தைக் குறிக்கும் திருநாமமும் இங்குப் பரம்பொருளைச் "சிவன்" என்று குறிப்பதற்குக் காரணமாக அமைந்து உள்ளன. பரம்பொருளாகிய சிவபெருமானுக்கு ஒப்பாகும் தெய்வம் எங்கு தேடினும் இல்லை என்பதைக் கீழ்க்காணும் பாடல் மூலம் விளக்குகிறார்.

சிவனொடொக் குந்தெய்வம் தேடினும் இல்லை
அவனொடொப் பார்இங்கு யாவரும் இல்லை
புவனங் கடந்தன்று பொன்னொளி மின்னுந்
தவனச் சடை முடித் தாமரை யானே. (திருமந்திரம் 4)

சிவபெருமானொடு ஒப்பாகும் தெய்வம் எங்கும் இல்லை. சிவனுக்கு நிகரானவர் யாவரும் இலர். அவன் எல்லா உலகங்களுக்கும் அப்பாற்பட்டு உள்ளவன். அச்சிவன் பொன் போல ஒளிவிடும் தீவண்ணம் போன்ற சடைமுடி உடையவன். அன்பர்களின் மனத்தாமரையில் அமர்ந்திருப்பவன். மேலும் அவனுடைய குணங்களைக கீழ்க்காணும் பாடல் மூலம் விளக்குகிறார்.

தீயினும் வெய்யன் புனலினும் தண்ணியன்
ஆயினும் ஈசன் அருள் அறிவார் இல்லை
சேயினும் நல்லன் அணியன்நல் அன்பர்க்குத்
தாயினும் நல்லன் தாழ்சடை யோனே. (திருமந்திரம் 7)

நும்முடைய பாவங்களை எரிப்பதில் தீயைவிட வெம்மை யாகவும், நமக்கு அருள் வழங்குவதில் தண்ணீரை விட குளிர்ச்சியாகவும் இருந்தும் கூட அவனுடைய அருளின் அளவை உள்ளபடி அறிகிறவர்கள் இல்லையே என்று கூறுகிறார். குழந்தையினுடைய அன்பைவிட நல்ல அன்பு இறைவன் நம்மிடம் காட்டும் அன்பு. ஏனென்றால் குழந்தையின் அன்பு வயது முதிர்ந்ததும் மாறுதல் அடையும். ஆனால் இறைவன் அப்படிப்பட்டவன் அல்லன். அன்பர்களின் பக்கத்தில் நெருக்கமாக இருந்து பெற்ற தாயைக்காட்டிலும் அதிக அன்பு செலுத்துகிறவன்தான் நீண்ட சடையுடைய சிவபெருமான் என்று அவனுடைய குணநலன்களை விவரிக்கிறார் திருமூலர்.

சிவபெருமான் அன்பு வடிவானவன் என்பதைக் கீழ்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார் திருமூலர்.

அன்பும் சிவமும் இரண்டென்பர் அறிவிலார்
அன்பே சிவமாவதாரும் அறிகிலார்
அன்பே சிவமாவதாரும் அறிந்தபின்
அன்பே சிவமாய் அமர்ந்திருந்தாரே.

(திருமந்திரம் 257)

உண்மை அறிவு இல்லாதவர் அன்பு வேறு சிவம் வேறு என்று பிரித்து இரண்டாகக் கூறுவர். அன்புதான் சிவமாக விளங்குவது என்று யாரும் அறிந்திலர். உண்மையான அன்புதான் சிவமாகும் என்பதை அறிந்த பிறகு அன்பே சிவமாக இருப்பதை நுகர்ந்து இன்புற்று இருப்பர்.

சிவன் வானைப் பொருந்தி நிற்கின்ற பரம்பொருள் மட்டுமின்றி, ஊனில் பொருந்தி நிற்கின்ற உணர்வுறு தத்துவமாகும் என்பதைக் கீழ்க்காணும் பாடல் மூலம் விளக்குகிறார்.

வான் பற்றி நின்ற மறைப்பொருள் சொல்லிடின்
ஊன்பற்றி நின்ற உணர்வுறு மந்திரம்.

(திருமந்திரம் 147)

சிவபெருமானே முழுமுதற்கடவுள் என்றும், அன்பர்கள் உள்ளத்தில் அமர்ந்திருப்பவன் என்றும், அவனே அனைத்திற்கும் காரணமென்றும், தாயினும் அன்புடையன் பிள்ளையினும் நல்லவன் என்றும் கூறி அவன் அன்பு மயமாகவும் நம்முடைய உணர்வாகவும் இருக்கிறான் என்பதுதான் திருமூலர் காட்டும் கடவுட் கொள்கையாகும்.

உயிர்க்கொள்கை

சைவ சமயத்தில் உயிரானது முப்பெரும் உண்மைப் பொருளில் ஒன்றாகும். அவ்வுயிரானது தோற்றம் ஒடுக்கம் இல்லாதது என்றும் அனாதி என்றும் கூறுகிறார் திருமூலர். இறைவனைப் போலவே ஆரம்பமும், முடிவும் இல்லாத பொருள் அது. இந்த ஆன்ம தத்துவமானது அதனதன் வினைக்கு ஏற்ப உடல்தாங்கி உலகிலே பிறக்கிறது.

விண்ணின்று இழிந்து வினைக்கீடாய் மெய்கொண்டு
தண்ணின்ற தாளைத் தலைக்காவல் முன் வைத்து
உண்ணின்று உருக்கி ஓர் ஒப்பில்லா ஆனந்தக்
கண்ணின்று காட்டிக் களிம்பறுத்தானே.

(திருமந்திரம் 157)

உயிரை விண்ணிலிருந்து இறங்கச் செய்து, அதனதன் வினைகளுக்கு ஏற்ப உடலைக் கொடுத்து உயிரைக் கட்டிக்காவல் அமைக்கிறது அந்தப் பரம்பொருள். அப்படிக் காவல் அமைத்து முன் நிற்பதும் போதாதென்று உள்ளத்தினுள்ளேயே நின்று துணை புரிகிறான் இறைவன். உருக்கம் அதிகமாக அதிகமாக ஓர் ஒப்பில்லாத ஆனந்தம் கண்ணிலே பெருகி வருகிறது என்கிறார் திருமூலர்.

மேலும், திருமூலர் உயிரின் தன்மையைக் கூறுங்கால் அதனை அறிவென்று கூறுகின்றார். உயிர்களின் பிறப்பு,

அவைகளின் பாச நீக்கத்திற்காகவே என்கிறார். அறிவிற் கறிவாய் விளங்கும் இறைவன் அறிவாகிய உயிரில் பதியும் போது பிறப்பறும் என்கிறார் திருமூலர்.

அறிவறி வென்ற அறிவு மனாதி
அறிவுக் கறிவாம் பதியும் அனாதி
அறிவினைக் கட்டிய பாசம் அனாதி
அறிவு பதியிற் பிறப்பறுந் தானே. (திருமந்திரம் 2366)

சிவபெருமானே பேரொளிப் பெருவிளக்காக ஒவ்வொரு உயிரினுள்ளும் எழுந்தருளியுள்ளான். நினைத்த மாத்திரத்தில் உணரும் ஒப்பில்லாதவனும் அவனேயாவான். அவனது இயற்கைத் தன்மை பேரறிவுப் பெருந்தன்மையாகும். அவ்வுண்மையை அவனருளால் அறிந்து கொள்ளலாம். இக்குறிப்பு அன்னமயம் என்பதனால் பெறப்படும். உயிரின் இத்தகைய இயல்புகளைத் திருமூலரின் கீழ்க்காணும் பாடல் சித்தரிக்கிறது.

உன்னும் அளவில் உணரும் ஒருவனைப்
பன்னு மறைகள் பயிலும் பரமனை
என்னுள் இருக்கும் இளையா விளக்கினை
அன்ன மயமென் றறிந்து கொண்டேனே.
(திருமந்திரம் 1968)

உலகக் கொள்கை

உலகில் காணப்படும் பொருள்கள் எல்லாவற்றிற்கும் காரணமாய் உள்ள பொருளைச் சைவ சித்தாந்தத்தில் மாயை எனக் கூறுகின்றனர். இம்மாயையிலிருந்து தோன்றுகின்ற உலகு உயிர்களின் நன்மைக்காகப் படைக்கப்பட்டதே என்பது சைவர்களின் கருத்தாகும். மாயையும் அதன் காரியங்களும் உயிர்களுக்கு அறிவை விளக்குவனவாக அமைந்த போதிலும் அவை தாம் காட்டும் பொருளையே காட்டி நின்று உயிர்கள் தங்கள் உண்மையை அறியவொண்ணாமல் தடுக்கும். ஆதலினால் மாயையும் தளை எனப்பட்டது. உயிர்களைக் கட்டுப்படுத்தும் தளைகள் ஆணவம், கன்மம், மாயை என்ற மூவகை மலங்கள் ஆகும். திருமூலர் பதி, பசு, பாசம் என்னும் முப்பொருள் உண்மையை ஏற்றுக்கொண்டு அதன் தன்மைகளைப் பின்வருமாறு விவரிக்கிறார்.

பதிபசு பாசம் எனப்பகர் மூன்றில்
பதியினைப் போல்பசு பாசம் அனாதி

பதியினைச்சென்றணு காப்பசு பாசம்
பதியணு கில்பசு பாசம் நிலாவே. (திருமந்திரம் 159)

பதி, பசு, பாசம் என வழங்கப்படும் மூன்று பொருள்களுள், பதி என்றும் உள்ள பொருள், தோற்றமும் முடிவும் இல்லாதது. அதுபோலவே, பசுவும் பாசமும் ஆகும். பாசம் ஆன்மாவை எப்பொழுதும் உலக பந்தத்தில் ஈடுபடுத்தும். அதனால்தான் பதியினைப் பசு அணுக முடிவதில்லை. பசு குருவின் உபதேசத்தினால் பதியை அணுகினால் பாசம் விட்டொழியும். சிவன் உலகை உயிர்களின் நன்மைக்காகப் படைத்தலால், மனிதர்கள் யாவரும் உலகின் உண்மை அறிந்து, அதை ஒரு கருவியாகப் பயன்படுத்தி மும்மலங்களை நீக்கி இறைவனை அடைய வேண்டும் என்பதே திருமூலர் கூறும் உலகக் கொள்கையாகும்.

விடுதலைக் கொள்கை

உயிரின் இயற்கை இறையைச்சேரும் தன்மையாக இருப்பதால், திருமூலர் இறையை அடைய வழிமுறைகளையும் நமக்கு வகுத்துள்ளார். அவை முறையே பக்தி, ஞானம், கர்மம் முதலியனவாகும். திருமூலரின் கருத்துப்படி பக்திக்கு அடிப்படையானது அவனருளேயாகும். அவனருளாலே அவன்தாளை வணங்குதலையே நமது சாஸ்திரங்களும் போற்றுகின்றன. எனவே இறைவனிடம் பக்தி செலுத்துகின்றவர்கள் அந்த பக்தியைக்குறித்து அகம்பாவம் அடையாமல் அது ஆண்டவனுடைய அருள் என்றே கருதி அடக்கத்துடன் பக்தி செலுத்தவேண்டும். தத்துவ ஞானிகள் யோகப் பயிற்சியினால் மனம், வாக்கு, காயம் மூன்றையும் அடக்கி ஆண்டு கர்மத்தின் பிடியிலிருந்து தங்களை விடுவித்துக் கொள்ளுகின்ற முறையே ஞான மார்க்கம் எனத் திருமூலர் கூறுகிறார். ஆசையே துன்பமாக மாறுகிறது. “ஆசை படப்பட ஆய்வரும் துன்பங்கள், ஆசை விட விட ஆனந்தம் ஆமே” என்பதே அவர் கூறும் கர்ம மார்க்கமாகும். பக்தி, ஞான, கர்மமார்க்கங்களை வகுத்தளித்த திருமூலர் பாமர மக்களும் பின்பற்றும் எளிய ஆன்மிக வாழ்க்கை முறையையும் எடுத்துக் கூறியுள்ளார். தினந்தோறும் பூசையில் ஒரு வில்வம் போன்ற பச்சிலையை எடுத்து அர்ச்சனை செய்வதும், பிற உயிர்களிடத்துக் கருணை செலுத்துவதும், உண்ணும் போது யாவர்க்கேனும் ஒரு கைப்பிடிச்சோறு இடுவதும், இனிய பேச்சும்

திருமூலர் கூறும் எளிய வாழ்க்கை முறையாகும். இத்தகையதோர் எளிய ஆன்மிக வாழ்க்கையைக் கீழ்க்காணும் பாடல் மூலம் விவரிக்கிறார்.

யாவர்க்கு மாம்இறை வற்கொரு பச்சிலை
யாவர்க்கு மாம்பசு வுக்கொரு வாயுறை
யாவர்க்கு மாம்உண்ணும் போதொரு கைப்பிடி
யாவர்க்கு மாம் பிறர்க் கின்னுரை தானே.

(திருமந்திரம் 109)

இறைவனை அடைய பல மார்க்கங்களைக் கடைப் பிடித்தலும் அவற்றிற்கெல்லாம் தலையானதும் அடிப்படை யானதுமான அன்பு மார்க்கத்தையும் நமக்கு அளித்துள்ளார். "அன்பே சிவம்" ஆதலால் அன்பு மார்க்கமே யாவற்றிற்கும் அடிப்படையாவதை ஈண்டுஉணரலாம் அன்பினால் உள்ளம் உருகிக் குழைந்தாலன்றி அப்பனை அடைய முடியாது என்று கூற வந்த திருமூலர்,

என்பே விறகா இறைச்சி அறுத்திட்டுப்
பொன்போற் கனலிற் பொரிய வறுப்பினும்
அன்போ டுருகி அகங்குழை வார்க்கன்றி
என்போல் மணியினை எய்தவொண்ணாதே.

(திருமந்திரம் 259)

விடுதலைக்கான பல்வேறு மார்க்கங்களிலும் சென்று உயிர் விடுதலை அடையும் போது பெறும் பேற்றினையும் திருமூலர் விளக்குகிறார். நிலையாமையில் அகப்பட்டுழலும் உயிரானது தன்னை உணர்ந்து சிவன்பால் நிலைபெறுதலே விடுதலையாகும். திருவருளால் தன் தலைவனாகிய சிவபெருமானை அறிய மனிதனுக்குப் பிறப்பு இறப்புகளாகிய கெடுதல் உண்டாக மாட்டாது என்பதைக் கீழ்க்காணும் பாடல் மூலம் விளக்குகிறார்.

தன்னை யறியத் தனக்கொரு கேடில்லை
தன்னை யறியாமல் தானே கெடுகின்றான்
தன்னை யறியும் அறிவை அறிந்த பின்
தன்னையே யர்ச்சிக்கத் தானிருந் தானே.

(திருமந்திரம் 2315)

முடிவுரை

அனாதியாக உள்ள மூன்று உண்மைகளில் பசு பதியைச் சேர வேண்டியிருப்பதாலும், பதியை பசு சேர மும்மலங்களை நீக்கவேண்டி இறைவன் உலகை மாயையில் படைத்திருப்ப தாலும் மனிதன் வேதாகமங்களின் வழிநின்று மாயையால் மயங்கி விடாமல் சிவபெருமானை முன் நிறுத்தி வாழ்வு நடத்தி, அன்பில் குழைந்து அன்புவடிவினனான சிவனை அடைய வேண்டும் என்பதே திருமூலர் காட்டும் சைவ நெறியாகும். இவ்வன்பு நெறியினை யாவரும் ஒழுகின் உலகில் இன்பமும் அமைதியும் நிலவுமென்பது திண்ணம்.

பார்வை நூல்கள்

1. திருமந்திரம் மூவாயிரம், சைவசித்தாந்த நூற் பதிப்புக்கழகம், சென்னை, 1994.

2. டாக்டர் ப. அருணாசலம், சைவ சமயம் (ஓர் அறிமுகம்) நாகர்கோயில், 1979.

3. பாலூர் கண்ணப்ப முதலியார், தமிழ் மந்திரம், வாணி பதிப்பகம், சென்னை. 1983.

4. ராஜாஜி சோமு, திருமூலர் தவமொழி, வாணிப்பதிப்பகம், சென்னை, 1980.

3

சைவன் அறிவித்த பத்தி நெறி

முனைவர் நல்லூர் சா. சரவணன்

நெறியால் பத்தி நெறி என்றும்; செயற் கூட்டத்தால் பத்தி இயக்கம் என்றும் 'பத்திமை' நடைமுறை விளக்கம் பெறும். செயல்முறையும், குழுவாகச் செயற்படுத்தும் முறையும், செயல் முறைகளையும் அனுபவங்களையும் தொகுத்துக் காட்டும் நூல்களும் உடைய எந்த ஒரு நெறியும் வாழ்வியலை அடிப்படையாகக் கொண்டு அமைந்தாலேயே வெற்றி பெறும். அவ்வகையில் மனித வாழ்வியலை மனித்த வாழ்வியலாக நிலைபேறு நோக்கிக் காணும் அமைப்புடையது பத்தி. இது நெறியாலும் இயக்கத்தாலும் நூல்களாலும் தமிழகத்தில் சைவ சமயத்தால் நாட்டப் பெற்றுள்ளது. பத்தி வளர்ச்சி வரலாற்றில் சைவ சமயமானது சைவ சித்தாந்தக் கொள்கை அடிப்படையில் எடுத்துக்காட்டும் உயர்நிலைக் குறிக்கோளியலான கூறுகள் பின்னாளில் தொகுத்துக் காட்டப் பெற்றிருக்கின்றன. விதிமுறைகளாகத் தொகுத்துக் காட்டப்பெறும் பத்திக் கூறுகளை, தமிழகத்தின் தொன்மைக் காலத்திலிருந்து சைவ சமயச் சட்டங்கள் காணப்பெறும் காலம் வரை மாறாத பரிமாண வளர்ச்சியில் காணமுடிகிறது.

சைவ சமயத்திற்காக விதிமுறைகளை வகுத்துக் கொண்டு மக்களுக்கு நன்மைகளைத் தர இருந்த பேரவை 'புனிதர் பேரவை' என்பது. அப்பேரவையின் செயல்முறை குறித்து,

"பொதி நலன் நுகர்தரும் புனிதர் பேரவை
விதிமுறை உலகினில் விளங்கி வெல்கவே"

என்பது சேக்கிழாரின் பெரியபுராணம் (செய்யுள்-4). புனிதர்பேரவை திருவாரூர்த் தேவாசிரிய மண்டபத்தில் ஏழாம் நூற்றாண்டில் இருந்து பணியாற்றியது. பேரவையினர் மக்களுக்கு 'பொதிநலன் நுகரத் தருதற்குப் பணியாற்று பவர்கள்'. அவர்கள் விதிமுறை விளங்கி வெல்லட்டும் என்பது சேக்கிழார் வாக்கு.

புனிதர் பேரவையினர் விதிமுறைகளை வகுத்து பத்தி இயக்கமாகப் பணியாற்றியவர்கள். அவர்களின் வரலாறு பத்தி வரலாறாக சேக்கிழாரால் பெரிய புராணமாகப் பாடப் பெற்றது. அவர்களின் அருளிப்பாடுகளான திருமுறைகள் பத்தி நூல்களாயின. அவைகளின் மூலம் அறியப்பெறும் பத்தி நெறி விளக்கத்தைத் தொன்மை தொடங்கிக் காணமுடிகிறது. அதன்வழி, தமிழகச் சார்பில் - தனித்தன்மையில் ஒரு கொள்கையானது பரிணாம - பரிமாண நோக்கில் சைவ சித்தாந்தமாக அமைந்து வந்துள்ளமையைக் காணமுடிகிறது.

பத்திநெறி நின்றார்

சைவ சமய நெறி நின்றார் வாழ்வியல் முறைகளை 'திருத்தொண்டத் தொகை' என்ற பதிகத்துள் எடுத்துக் காட்டியவர் சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள். தனித்தனியே நாயன்மார்களைச் சுட்டி வந்தவர், தொகையடியார்களை ஒன்பது செயல் தன்மைகளால் சுட்டுகின்றார். அதில் 'பத்தராய்ப் பணிவார்கள்' ஒன்று. பரமனைப் பாடுதல், சித்தம் சிவன்பால் வைத்தல், திருமேனி தீண்டல், நீறு பூசல் என்பன போல பல செயல் கூறுகளால் இறைவனோடு தொடர்பு கொள்ளுதல் காட்டப்பெற்றுள்ளன.

பாடுதல், பூசித்தல் போல் "பத்தராய்ப் பணிதல்" என்ற ஒன்று சுந்தரரால் தனித்தே காட்டப்பெற்றுள்ளது. அந்நெறி நின்றார் பத்தி நெறி நின்றார் என்பது. அவர் செயல் பத்தரானது, பணிந்தது. பணிதல் என்பது தன்னைத் தாழ்நிலையிலும் அமைத்துக் கொண்டு பெருமைபட நிற்பது.

"பணியுமாம் என்றும் பெருமை" என்றார் வள்ளுவர். சிறுமையினிடத்தும் தன் பணிவு காட்டும் பெருமையுடையது பணிதல். பணி என்பது ஆபரணத்தையும் சுட்டுவது. தங்கம் தன்னைத் தாழ்ந்த செம்பிலும் நிறுத்திக் கொண்டு பெருமை காட்டிய நிலை ஆபரணம் ஆகிறது.

அது போன்று 'பணிதல்' என்பது எல்லாவற்றிலும் இணைந்து தன் பெருமையை நிலைநிறுத்திக் கொள்வதும், எல்லாவற்றிலும் உள்ள உயர்ந்ததாம் பெருமை காணுதலும் ஆகிய செயல்களை உள்ளடக்கிக் கொண்டது.

பத்திமை

'பத்தரை மாற்றுத் தங்கம்' என்று ஒரு வழக்குமொழி நம்மிடை உண்டு. அம்மொழி குழந்தைகளைக் கொஞ்ச பெரும்பான்மையும் பயன்படுத்தப்பெறும். மேலும், வாய்மை தவறாதவரை, செய்கை தவறாதவரை பத்தரை மாற்றுத் தங்கம் என்ற சொல்லால் சுட்டுதல் உண்டு.

குழந்தையைக் கொஞ்சும்போது 'பத்தரை மாற்றுத் தங்கமே' என்பது குழந்தையின் இயல்பு நோக்கி எத்தன்மையில் பொருந்தும்? குழந்தை ஒன்றுமறியாதது; சொல்லுவார் சொல்வன சொல்கிறது; செய்வார் செய்வன போல செய்து பார்க்கிறது; செய்வார் நோக்கி அடிப்படை எண்ணம் இல்லாமல் இயல்பாய் நகைக்கிறது. குழந்தையை அனுபவிப்போன் விழையும் அனுபவத் தன்மையெல்லாம் குழந்தை தந்து நிற்கிறது. தன் செய்கை இது என திட்டவட்டமான ஒன்று இல்லாத சிறுகுழந்தை பத்தரை மாற்றுத் தங்கமாய்ச் சுவைபடுகிறது.

ஒருவன்; வாய்மையால் - வாய்மை தவறாத செய்கையால் 'பத்தரை மாற்றுத் தங்கம்' எனப்பட்டான். அவன் பத்தரை மாற்றுத் தங்கம் என்ற சொல்லுக்கு உரியவனாகச் சுட்டப்படுகிற நிலை எப்போது?

அவன் வாய்மையுடையவன்; அவன் செயலில் வாய்மையே விளங்குகிறது. அவ்வாறு செயலில் விளங்குவதாக வாய்மை இருக்கிறது என்பது உறுதிப்படுவது வாய்மைக்கு மாறான ஒன்றின் சார்பினாலேயே. வாய்மைக்கு மாறான ஒன்று மோதும் போது வாய்மை காக்கும் தன்மையால் பத்தரை மாற்றுத் தங்கமாகிறான். அவன் கொண்ட வாய்மையானது செயலால் உறுதிப்படும்போது வாய்மைக்கு மாறான ஒன்று துணை நிற்கிறது. அவன் வாய்மைக்கு அது துணை நிற்கவில்லை. வாய்மையை உறுதிப்படுத்தும் களமாக நிற்கிறது.

தங்கம் 'பத்தரை மாற்றுத் தங்கம்' என்ற சொல்லுக்கு உரியது எனில் சுத்தமான தங்கம் என்பதாக அது உள்ளது என்பது மட்டுமன்று. மாற்றும் பத்திமையும் உடையது அத் தங்கம் என்பதுமாகும். தன்னை நிலை நிறுத்திக் கொள்வது, நிலை நிறுத்திக் கொண்டே மாற்றத்துடன் சம்பந்தப்படுத்திக் கொண்டு அனுபவிக்கப்படுவது.

தங்கம் அனுபவிக்கப்படுகிறது என்று சொன்னால் காதணியாக, மூக்கணியாக, கழுத்தணியாக என்பன போன்று அணிகலன்களாகத்தான். அவ்வாறு அனுபவிக்கப்படும்போது தங்கம் தன்னுடைய நிலைத் தன்மையோடு மாற்றத்துக்குரிய சம்பந்தம் கொண்டதாகிறது. செம்புடன் சம்பந்தப்பட்டு பலவாறாக அனுபவிக்கப்படுகிறது. அந்நிலையில் அது மாற்றத்திற்கு உட்படுவது என்பதன்று; அனுபவத்தில் மாற்றத்தின் மூலமாகக் காணப்படுகிறது.

அவ்வாறே, குழந்தையை அனுபவிப்போன், குழந்தையைத் தன் கருத்தில் மாற்றி அனுபவிக்கிறான். வளர்ப்போன் மாற்றியும் வளர்க்கிறான். அடுத்து, சான்றோனாகிய வாய்மைச் செயல் பிறழாதவன் மாறான ஒன்று மோதியபோது நிலைநிறுத்தப்படுகிறான்.

எனவே, 'பத்திமை' என்பது நிலைத்தன்மை உடைய ஒன்று. அதனின் வேறு ஆகிய பல நிலைகளிலும் நிலைகளாலும் அனுபவிக்கப்படும் முறைமைத் தன்மை அமைப்பைச் சுட்டியதாகும்.

பத்தி செய்தல் பற்றிக் குறிப்பிடும்போது சரியை, கிரியை, யோகம், ஞானம் முதலான நான்கு நிலைகளைச் சைவம் விளக்கும். சரியை என்பது இறைவனை ஆண்டவனாகக் கொண்டு உயிர் அடிமையாக உறவு கொள்ளுதல். கிரியை என்பது இறைவனைத் தந்தையாகக் கொண்டு தான் மகவாக உறவு கொள்ளுதல். யோகம் என்பது நண்பனாக இறைவனைக் கொண்ட உறவு. பின்னர், ஞானம் என்பது அறிவால் உறவு கொள்வது. பாவனைச் செயல்களால் உறவு கொண்டு அறிதல் வழி உறவு கொள்வது இறுதியாகக் கூறப்படுகிறது.

"பக்தன் ஒருவனுடைய பாவனை எத்தகையது என்பது தெரியுமா? ஈசா நீ பிரபு - நான் தாசன்; நீ தாய் - நான் சேய்; நீ பூரணன் - நான் அதில் ஓர் அம்சம் என்று இப்படி உணர்கிறான்" என்பார் இராமகிருஷ்ணர். பத்தன் வழிமுறை பரம்பொருளை பாவனையால் தொடர்பு கொண்டு, பின் ஞானத்தால் அவன் பூரணத்துவம் அறிதல் என அவர் விளக்கியுள்ளார்.

பலவிதமான பாவனைகளை ஏற்றுக் கொள்ளுவது என்பது நம்மை நோக்கிய செயல் என்பதாக இருந்தாலும்; நாம்

மேற்கொள்ளும் செயலுக்குரிய பொருள்களிலெல்லாம் நம்மால் பரம்பொருள் பார்க்கப்படுவது என்பதும், அவைகளில் நிலைப்பொருளாக பரம்பொருள் இருக்கிறது என்பதும் பத்திக்கு அடிப்படையாகிறது. அதனை பழக்கப்படுத்தி அனுபவித்தலே பத்திக்குரிய அடிப்படையாகிற்று. அவ்வனுபவம் பெற பொருள்களில் நிலைப்பொருளைக் காண முயல்தலே வழியாகும்.

ஐயாற்றுச் சைவன்

'சைவா போற்றி' (திருவாசகம் 4-113) என்றும் தாமரைச் சைவன் (40-35) என்றும் இறைவனைச் சைவனாக முதற்கண் அடையாளங் காட்டிய பெருமை மணிவாசகப் பெருமானுக்கு உண்டு. மேலும் இறைவன் சைவனாக ஆகி வந்தான் என்று,

"ஐயாறதனில் சைவன் ஆகியும்"

என்ற தொடர்களால் திருவாசகத்துள் (2-85) குறிப்பிடுகின்றார்.

இறைவன் திருவையாற்றுத் தலத்தில் வந்து, இருந்து பூசனை முறைகளைச் செய்து காட்டியபோது அவனுக்குப் பெயர் 'சைவன்' என்பது. ஐந்து வழிகள் எனப்பெறும், அறிவு வழிகளாம் ஐம்புலன்களையும் பரம்பொருளை நோக்கி அன்பினாற் செயற்படுத்த அவனே செய்து காட்டிய இடம் திருவையாறு. செய்து காட்டியவன் சைவனாம் இறைவன்.

ஆலமர் சைவன்

ஆலமர் சைவன் எனப்பெறும் தென்முகக் கடவுள் நால்வருக்கு ஞானம் சுட்டினான். இருந்ததனை இருந்தபடி, சொல்லாமல் சொன்ன அந்நிலையை,

"தழையார் வடவிய வீதனில் தவமே புரி சைவன்"
(முதல் திருமுறை - பதிகம்12, பாடல்2)

என்ற தொடர்களால் சுட்டுகின்றார் திருஞானசம்பந்தர். இறைவன் தவம் புரிந்தது உயிர்தழைக்க அனுபவம் சுட்டியது ஆகும். அங்குதான் பொருளைச் சுட்டிக்காட்டி வேறுபடுத்துகிறான். வேறுபடுத்தித் தெரிந்து இன்னது கொள்ளுதல் எனும் கொள்கை காட்டிய நிலையாக ஆலமர் சைவன் தவம் அமைந்தது.

தகு சைவர்

'சைவன்' எனப்பெற்றவன் இறைவன். அவன் செயல் நின்றார் சைவர் ஆயினார். அவரையே 'தகு சைவர்' என்பார் சுந்தரர்.

"தமர் பயில் தண் விழவில் தகுசைவர் தவத்தின் மிக்க
நமர் பயில் நன்னிலத்துப் பெருங்கோயில் நயந்தவனே"

என்ற சுந்தரர் (பதிகம் - 98, பாடல் - 9) பாடல் வரிகள் சைவன் நலம் சைவர் நலம் ஆதலைத் தெரிவிக்கின்றன.

தமர் பயில் தண்விழவினர் சைவர்
தவத்தின் மிக்கவர் சைவர்
சைவர் நமர் பயில் செயலினர்

ஆகிய மூவரில் தம்மவராக நின்ற இறைவனைக் கருணையினால் பொலியக் கண்டவர் சைவர்.

இறைவன் சுட்டிக்காட்டிய அடிப்படையில் பொருளைப் பிரித்தறிந்து சிவம் சார்ந்த தவத்தினர் சைவர்.

செயலாலும் நின்ற நிலையாலும்; காட்டுதலும் சுட்டியறியப் பெறுதலும் ஆகிய நிலைகளில் சைவனாம் சிவநிலைத் தகுதிப்பாட்டினர் 'தகுசைவர்'. அவர் உயிர்களை எல்லாம் 'நமர்' எனக்கொண்டு ஈடேற்றும் செயலினர் என்றார் சுந்தரர்.

சைவன் சம்பந்தம்

"சைவஞ் சிவனுடன் சம்பந்தம் ஆகுதல்
சைவந் தனைஅறிந்தே சிவஞ் சாருதல்
சைவஞ் சிவந்தன்னைச் சாராமல் நீங்குதல்
சைவஞ் சிவானந்தஞ் சாயுச்சியமே"

- திருமந்திரம் 1512

என்றார் திருமூலர். செயலாலும் சுட்டிய நிலையாலும் சிவன் நின்ற நிலை 'சைவன்' என்பது. அவனுடன் சம்பந்தம் ஆன அமைப்பு சைவம்.

அன்பின் செயலும், பொருள் தெரிந்து மூல முதற் பொருள் சார்ந்து, சாராமல் எல்லாப் பொருளிலும் உள்ள மூலமுதற் பொருளில் சம்பந்தப்படுவதாகும். அந்தச் சம்பந்தங் கொண்ட நிலை 'சைவம்' எனப்பெற்றது.

சைவன் அறிவித்தது

"முத்திநெறி அறியாத மூர்க்கரொடு முயல்வேனைப்
பத்திநெறி அறிவித்துப் பழவினைகள் பாறும்வண்ணம்
சித்தமலம் அறுவித்துச் சிவமாக்கி எனை ஆண்ட
அத்தன் எனக்கு அருளியவாறு ஆர்பெறுவார் அச்சோவே

என்பது மணிவாசகப்பெருமானின் திருவாசகப்பா (51-1).

மூர்க்கரொடு முயன்றவனுக்கு பெருமானின் பத்திநெறி அறிவிக்கப்பட்டதால் சித்தமலம் அறுவிக்கப்பெற்றான். பழவினைகள் துணி கிழிந்தவாறு விலக, உள்ளே - சிவம் ஆக்கம் பெற்றான்.

சடப்பொருளின் சார்பிலேயே உழன்றவன் மூர்க்கரொடு முயன்றவன். சிவன் பத்தி நெறி அறிவித்தான். அதனால் சித்தமலம் அறுந்தது; சிவம் தெரிந்தது; அனுபவம் உற்றது.

மூர்க்கத்தன்மை நீங்கலும் சிவம் தெரியப்பெறுதலும் பத்தி நெறியால் கூடுவன. பத்திநெறி வந்ததால் வினைகள் கீளுற்றிட உள்ளே சிவத்தைக் காணுதல் வாய்த்தது. சார்பு நீங்க செயலின் உள்ளே சிவத்தைக் காணும் அனுபவம் பத்தி நெறியால் வாய்க்கும். அவ்வாறு 'பத்திநெறி' செயலில் சிறந்தது காணும் பயிற்சியினது. இவ் அடிப்படையில் தொல்காப்பியத்துள்ளும் பயிற்சி முறையைக் காண முடிகிறது.

"காமஞ் சான்ற கடைக்கோட் காலை
ஏமஞ் சான்ற மக்களொடு துவன்றி
அறம்புரி சுற்றமொடு கிழவனும் கிழத்தியும்
சிறந்தது பயிற்றல் இறந்ததன் பயனே"

என்ற தொல்காப்பிய நூற்பா (1138), இல்லற அடிப்படையில், செயல் கூறுகளில் 'சிறந்தது பயிற்றலை' வலியுறுத்தியது. செயல் முடிவில் பயனாக அதுவே அமைய வேண்டும் என்று அந்நூற்பா ஆணையிடுகிறது.

பத்தி நெறிச் செயலும் கொள்கையும்

காரைக்கால் அம்மையார் மூத்த அருளாளராக இருப்பவர். பதிக அமைப்பில் அருளனுபவங்களை முதற்கண் பாடியவர். அவர்தம் செயல் அடியவர்களுக்கு உணவிடுதல் என்பது.

திருஞானசம்பந்தர் பதிகப் பெருவழியில் வரலாற்றைக் கண்டவர். அவர் மயிலாப்பூரில் பூம்பாவை எலும்புச் சாம்பலைப் பெண்ணாக எழுப்புகிறார். அப்போது கொள்கை ஒன்றை வைத்துப் பாடினார் என்பதை,

"மண்ணினில் பிறந்தார் பெறும்பயன் மதிசூடும்
அண்ணலார் அடியார்தமை அமுது செய்வித்தல்
கண்ணினால் அவர்தம் நல்விழாப் பொலிவு கண்டுஆர்தல்
உண்மையாம் எனில் உலகர் முன் வருக என உரைப்பார்"
(பெரியபுராணத்துள் திருஞானசம்பந்தர் புராணம்-1087)

என்ற செய்யுளால் சேக்கிழார் சுட்டுகின்றார்.

காரைக்கால் அம்மையாரால் செய்து காட்டப்பெற்ற தொண்டின் செயல் திருஞான சம்பந்தரால் நாட்டப்பெற்றது.

உணவிடுதல் என்பது அன்பின் வழி ஐம்புலன் செயலாக அமைதலும்; பொருள் சார்புணர்ந்து செய்தலும் என அமைய வேண்டும்.

ஒருவனுக்கு உணவிடும்போது, உடம்பை முன்னிட்டுச் செய்வதா? உயிரை முன்னிட்டுச் செய்வதா? உடம்பை உயிரை இணைத்து நின்ற; உயிர் ஈடேற நின்ற உறுபொருளாம் இறைவனை எண்ணிச் செய்வதா? என்பன போன்ற அடிப்படைகளை எண்ணுதல் வேண்டும்.

உடம்பை நோக்கியது 'பாசபுண்ணியம்'. உயிர் நோக்கியது 'பசு புண்ணியம்'. உள் உள்ள இறைவனை நோக்கியது பதி புண்ணியம். உள் இறைவனை நோக்கிச் செய்வதே அன்பின் ஐம்புலன் செயலை இறைவன் கருணையில் இணைத்துச் செய்வதாகும். எனவேதான் 'அடியார்க்கு' அமுது செய்வித்தல் வேண்டும் என்றார் திருஞானசம்பந்தர். பின்னாளில் வந்த வள்ளற் பெருமான், எவராயினும் அவரை இறைவன் கருணை இருப்பிடமாக எண்ணி உணவிடுதலை விளக்குகின்றார். அவ்வகையில் உணவிடுதல் அன்பாற் செய்யப்படும் செயல் என்பதோடு, பொருளைப் பகுத்துணர்ந்து; மூலப் பொருள் சார்புணர்ந்து செய்யப்பட வேண்டும் என்றவாறு அமைய வேண்டும்.

அவ்வாறு, செயலாலும் பொருள் சார்புணரும் கொள்கையாலும் இணைந்து நின்ற நெறி 'பத்திநெறி' என

அமைந்தது. அதுவே காரைக்கால் அம்மையாரால் செயலால் செய்து காட்டப்பெற்று திருஞானசம்பந்தர் ஆணையால் நாட்டப்பெற்றது. பின்னாளில், ஜீவ காருண்யம் என்ற மோட்ச வீட்டிற்கு அடிப்படை அங்கமாக 'சத்திய தருமச்சாலை' வழி விரிவாக வள்ளலாரால் விளக்கப்பெற்றது.

'பத்திமை' எனப்பெறும் அமைப்பில், உலகில் உள்ள பொருள்கள் எல்லாவற்றிலும் பரம்பொருளாம் மூலப்பொருள் தன்மையில் பொருள் சார்புப் பகுப்பால் வேறுபடுத்தி அறிதலும் அதன் 'மூலமான' அன்பின் செயலும் அடிப்படையாகும்.

பொருள்கள் அனைத்திலும் சிவமே காணும் காட்சியும் அனுபவமும் வாய்க்கும் என்பதை, 'உண்மை நெறி விளக்கம்' என்ற சாத்திரம் பேற்றின் தன்மையாக சிவரூபம் சிவதரிசனம் சிவயோகம் சிவபோகம் எனப் பேசும். அது விளக்குவது பத்திநெறிப் பயனே ஆகும்.

பத்திநெறித் தொடக்கச் செயலின் பாவனையே. பின்னர் பத்திநெறியின் பயனாக நேர்நிலையில் அனுபவிக்கப் பெறுகிறது. பொருட் சார்புகளை வேறுபிரித்து அன்பால் செயற்படுதல் என்ற எண்ணம் பின்னர் சிவ அனுபவமாகவும் கருணை இன்பமாகவும் பத்தி நெறியின் பயன் என அமைகிறது.

சார்புணர்ந்து சார்பு கெட எண்ணிய சித்தமும், எண்ணிச் செய்த அன்பின் பழக்கச் செயல்களாம் சிறந்தது பயிற்றிய நிலையும் பத்தி நெறியின் பணியாக அமைய; சிவமாகவே பொருளைத் தெரிந்து கண்டு இணைந்து உற்று கொள்ளும் அனுபவம் பத்தி நெறியின் பயனாக அமைகிறது. உணவளித்தலே அதற்குச் சாதனமாகத் தொன்றுதொட்டு தமிழகத்தில் நாட்டப்பெற்றிருக்கிறது.

மாறாத பரம்பொருளை மாற்றப் பொருள்களில் (உலகியல் பொருள்கள் அனைத்திலும்) அனுபவத்தால் முறையுறக் கண்டு அனுபவித்தலை உடையது பத்திநெறி. தங்கம் செம்பினில் அனுபவிக்கப்படுமாறு போல உலகப் பொருள்களில் உயர்ந்த பொருளை அனுபவித்தற்குப் பயிலும் நெறியே பத்திநெறி. அது, செயலால் (அன்பினால்) பொருள் வேறு பிரித்து உணர்ந்த இணைப்பால் பயிலப்பட்டு; வேறிலாது தொடர்பால் இணைந்து அனுபவந்தர நின்றது. சைவன்-சைவம் நெறி என அது அமைந்தது.

தாவரிய அன்பினாற் சம்புவினை எவ்விடத்தும்
யாவர்களும் அர்ச்சிக்கும்படி கண்டால் இனிதுவந்து
பாவனையால் நோக்கினால் பலர்காணப் பயன்பெறுவார்
மேவரிய அன்பினால் மேலவர்க்கும் மேலானார்

நின்றாலும் இருந்தாலும் கிடந்தாலும் நடந்தாலும்
மென்றாலும் துயின்றாலும் விழித்தாலும் இமைத்தாலும்
மன்றாடும் மலர்ப்பாதம் ஒருகாலும் மறவாமை
குன்றாத உணர்வுடையார் தொண்டராங் குணமிக்கார்

(சேக்கிழார், பெரியபுராணம்,
பத்தராய்ப் பணிவார் புராணம் - 2,7)

மன்னும் 'ஏதுக்களால் எனும்' வாய்மைதான்
தன்னது ஒப்பு வேறுஇன்மையிற் சங்கரன்
இன்ன தன்மையை ஏது எடுத்துக்காட்டு
அன்ன வாற்றால் அளப்பிலன் என்றதாம்

தோன்று காட்சி 'சுடர்விட்டுளன்' என்பது
ஆன்ற அங்கிப் புறத்தொளியாய் அன்பில்
ஊன்ற உள்ளெழுஞ் சோதியாய் நின்றனன்
ஏன்று காண்பார்க்கு இதுபொருள் என்றதாம்.

மாதுக்க நீங்கல் உறுவீர் மனம்பற்றும் என்பது
ஆதிச் சுடர்ச் சோதியை அன்பின் அகத்து உள்ளாக்கிப்
போதித்த நோக்குற்று ஒழியாமல் பொருந்தி வாழ்ந்து
பேதித்த பந்தப் பிறப்பின் நெறி பேர்மின் என்றாம்.

(சேக்கிழார், பெரியபுராணம்,
திருஞானசம்பந்தர் புராணம் - 834,835,836)

4

ஐம்புல வேடர்கள்

இரா. வேலாயுதம்

'சிவம்' என்பதே சைவ சமயத்தின் அடிப்படையாகும். சைவ சமயத்தின் மெய்ப்பொருள் கொள்கைகளே சைவ சித்தாந்தம். சைவ சித்தாந்த நுட்பங்களை விளக்கும் தலையாய நூலாகக் கொள்ளப்பெறுவது மெய்கண்டார் அருளிய "சிவஞான போதம்". அதில் அமைந்துள்ள பன்னிரண்டு சூத்திரங்களில் எட்டாவதாக அமைந்துள்ள,

"ஐம்புல வேடரின் அயர்ந்தனை வளர்ந்தெனத்
தம்முதல் குருவுமாய்த் தவத்தினில் உணர்த்தவிட்டு
அன்னியம் இன்மையின் அரன்கழல் செலுமே"

என்பது சிறந்த சித்தாந்தக் கருத்தை உட்கிடையாகக் கொண்டமைந்துள்ளது.

ஆட்ட ஆடுதல்

புலன் என்றால் பொறிகள். இங்கு மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி என்னும் ஐம்பொறிகளை வேடர்களாக உருவகம் செய்திருக்கிறார். வேடர்களின் இயல்புகளோடு ஐம்புலன்களின் செயற்பாடுகள் ஒத்திருப்பதால் புலன்களை வேடர்களோடு ஒப்பிட்டிருக்கிறார் மெய்கண்டார். இந்த ஐம்பொறிகளில் கண்ணானது ஏனைய நான்கு பொறிகளினும் தனித்தன்மை கொண்டது. அதாவது, கண்ணானது ஒரு பொருளை, அது உள்ள இடத்திலேயே சென்று அறிந்து கொள்ளும் தன்மையது. ஏனையவை தாம் இருந்த இடத்தில் இருந்து அறிந்து கொள்ளும் இயல்புடையது.

ஐம்பொறிகளின் செயற்பாடுகள் மனிதனை அலைக் கழிக்கின்றன. ஆன்மாவானது புலன்களின் வழிச் செல்லும் போது அவை ஆட்டுவதற்கு ஏற்ப ஆடும் நிலையை அடைகிறது. அதிலிருந்து மீண்டுவர இறைவனே குருவாக அமைந்து வருதல்

வேண்டும். சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள் தமது அனுபவ வெளிப் பாடாக ஐம்புலன்களின் செயலைச் சுட்டுகின்றார்.

“நெய்யும் பாலும் தயிரும் கொண்டு
நித்தல் பூசனை செய்ய லுற்றார்
கையில் ஒன்றும் காணம் இல்லைக்
கழலடி தொழுது உய்யின் அல்லால்
ஐவர் கொண்டிங்கு ஆட்ட ஆடி
ஆழ்குழிப்பட்டு அழுந்து வேனுக்கு
உய்யும் ஆறுஒன்று அருளிச் செய்யீர்
ஓண காந்தன் தளிஉளீரே”

அதாவது, “ஐம்புலன்கள் என்னைத் தம் விருப்பம்போல் இழுத்துச் செல்ல, அதன்பின் செல்லும் நான் அதற்கேற்ப ஆடி, பிறவிக்கடலில் வீழ்ந்து அலைக்கழிக்கப்படுகிறேன்” என்பதாக மொழிகின்றார். இதனால்தான் மெய்கண்டார் ஐம்புலன்களை வேடர்களாக உருவகப்படுத்துகின்றார். ஏனெனில், வேடர்கள் வேட்டையாடி பிற உயிர்களை அலைக் கழிப்பது போல, ஐம்புலன்கள் உலகப் பொருட்களை அனுபவிப்பதற்காக எதையாவது பற்றிக்கொண்டே இருப்பதால், ஆன்மா தான் அறிவுடையப் பொருள் என்பதையும் மறந்து புலன்வழிச் சென்று அயர்ச்சி அடைகின்றது. இதிலிருந்து ஆன்மா மீள வேண்டுமானால் ஆன்மாவின் உள்ளிருக்கும் இறைவனே குருவாக வருதல் வேண்டும்.

தன்னலம் உடையனவாதல்

ஐம்புலன்கள் தன்னலம் கொண்டவை. ஆன்மாவை ஈடேற்றும் பணி அதற்கில்லை. வேடர்கள் தமது தேவைக்காக பிற உயிர்களை அழிப்பார்கள். அதுபோல ஐம்புலன்களும் தன்னலத்திற்காக பிற உலகப் பொருள்களை பற்றும்; அழிக்கும். வாயானது (நாக்கு - சுவையை உணரும் புலன்) உணவின் சுவையை அனுபவிக்கும் பொருட்டு உணவை உண்கின்றது. அப்பொழுது உணவாகிய பொருள் அழிந்துதான் சுவையாகிய உணர்வை பெறுகின்றது. இத்தன்மையால்தான் புலன்களை வேடர்களோடு ஒப்பிட்டார் மெய்கண்டார்.

ஆன்மாவானது ஐம்பூதங்களால் ஆகிய உலகப் பொருள்களைப் புலன்களின் வழி (ஐம்பொறிகள்) அறிந்தும், அனுபவித்தும் வருகின்றன. புலன்கள் அறிவற்றவை. புலன்வழிச் சென்று அதன் அனுபவத்தைப் பெற்றுவரும் ஆன்மா, சத்தின் (இறைவன்) வழிச்சென்று, சத்தோடு இணையுமானால் சத்தின் பயனைப் பெறும். இந்நிலையில் தான் ஆன்மாவின் உள்ளிருக்கும் இறைவன் குருவாக வந்து, "நீ அறிவுடைய பொருள்" என்று சுட்டிக்காட்டி ஆன்மாவை மெய்ம்மை உணரும்படி செய்வான். இறைவனின் அருள் இல்லையேல் உயிர்கள் உய்வுபெற முடியாது.

"நெடுந்தகை நீ என்னை ஆட்கொள்ள யான்
ஐம்புலன்கள் கொண்டு,
விடுந்தகை யேனை விடுதி கண்டாய்"

(திருவாசகம் - நீத்தல் விண்ணப்பம், 12)

ஆன்மாவை இறைவன் ஆட்கொள்ளும் போதுதான், அது புலன்களின் பிடிக்குள் இருந்து விலகுகிறது. புலன்களின் பிடிக்குள் இருக்கும் போது சார்ந்ததன் இயல்பே வெளிப்படுமேயல்லாமல் ஆன்மாவின் உண்மைநிலை வெளிப்படுவதில்லை. இதன்மூலம் இறைவனின் துணையே ஆன்மாவின் இயல்பை வெளிப்படுத்தவல்லது என்பதை அறியமுடிகிறது.

''விளம்பிய உள்ளத்து மெய், வாய், கண், மூக்கு
அளந்து அறிந்து அறியா; ஆங்கு அவை போலத்
தாம் தம் உணர்வின் தமி அருள்;
காந்தம் கண்ட பசாசத்து அவையே.

(சிவஞான போதம் - 5வது சூத்திரம்)

என்பதன் வழி ஐம்பொறிகளின் இயல்பு சுட்டப்படுகிறது. அதாவது, மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி என்னும் கருவிகள் பொருள்களை அளந்து அறிகின்றன. பொருளை அறிந்தாலும் அவைகள், தாம் பொருளை அறிகிறோம் என்பதை அறியாது. ஏனெனில் அவை சடப்பொருள்கள். ஆக, ஆன்மாவோடு சேர்கின்ற போதுதான் புலன்கள் பொருளை அளந்து அறிகின்ற தன்மையைப் பெறுகின்றன.

எடுத்துக்காட்டாக, கண்ணானது ஒரு பொருளைப் பார்த்து இது இந்த தன்மையது, இவ்வளவு எடை உடையது, இவ்வளவு நீளம் உடையது என்பதையெல்லாம் அறிந்து கூறினாலும் தன்னை அறியாது. ஆனால், பொறிகள் இல்லையேல் ஆன்மா பொருள்களை அளந்தறிய இயலாது. இதன்வழி, பொறிகளின் வாயிலாகத்தான் ஆன்மாவானது உலகப் பொருள்களை அளந்து, அறிந்து, அனுபவிக்கின்றது என்பது பெறப்படுகிறது.

அசத்துக்களான புலன்களின் வழிச்சென்று, அதன் இயல்புகளோடு கூடி விளக்கம் பெறுகின்ற ஆன்மாவானது, சத்தின் வழிச்செல்லுமேயானால் அதன் பலனைப் பெறும். இவ்வாறு சத்தையும், அசத்தையும் சார்ந்து வளர்ச்சி பெறுவதால் ஆன்மாவை 'சதசத்' என்பதாகச் சைவ சித்தாந்தம் கூறுகின்றது.

பொறியின்றி ஒன்றும் புணராத ஆன்மா

பொறிகளுள் ஒன்று அறிந்ததனை மற்றொன்று அறியாது. ஐம்பொறிகள் தனித்தனியாக அறிவதை, ஆன்மாவானது ஒன்றாக இணைத்தும், தனித்தும் அறியும்.

"பொறியின்றி ஒன்றும் புணராத புந்திக்கு
அறிவென்ற பேர்நன் றற"
(திருவருட்பயன் - உயிரைவை நிலை 5)

அதாவது, ஐம்பொறிகளின் துணையின்றி உயிரானது எந்தப் பொருளையும் அறியமுடியாது. ஆணவத்தால் மறைப்புண்டு இருக்கும் ஆன்மாவானது பொறிகளின் வாயிலாகப் பொருளை அறிந்தாலும், உண்மையை உணரக்கூடிய பக்குவம் வருகின்ற போதுதான் இறைவன் குருவாக வந்து உண்மைத் தன்மையை உணர்த்துவான்.

இங்குச் சொல்லவருவது, ஆன்மாவானது அசத்துடன் சேர்ந்து இருக்கும்போது ஆன்மாவும் அசத்தின் இயல்பைப் பெறுகின்றது. இந்நிலையில் அதை அறிவுடைய பொருள் என்று சொல்லமுடியாது. அது சத்தாகிய இறைவனுடன் சேரும் போதுதான் அறிவுடைய பொருளாகிறது. இதன்வழி, ஐம்புலன்களில் ஆன்மாவானது அழுந்திவிடாமல், உலகப் பொருள்களைத் துய்க்கும் கருவியாக மட்டும் ஐம்பொறிகளைக் கையாண்டு, சிந்தனையைக் குருவாகிய இறைவன்பால் செலுத்தவேண்டும் என்பது புலனாகிறது.

ஐம்புலன் நெறிப்படுத்தம்

வேடர்களாகிய ஐம்புலன்களிலிருந்து மீளுவதற்கு அவரவர் முயற்சியில் பலவகை செயல்முறைகள் கடைபிடிக்கப்படலாம். ஆனால், ஐம்புலன் வழிப்பட்டே இருக்கிற ஆன்மாக்கள், ஐம்புலன்களையும் வெல்லுவதற்கான அறிவை தனித்தன்மையில், உயரிய அடிப்படையில் பெறுதல் வேண்டும் என்பது இயலாததாகும். அவற்றின் சார்புத் தன்மையே அவற்றை வெல்லுவதற்கான கடந்தநிலைத் தன்மையைக் காட்டாது என்பதனாலாகும். அவ்வகையில் ஐம்புலன்களை செயல்படுத்துதற்கான நிலைகளில் வழிபாட்டு முறைகள், பூசனை முறைகள், தொண்டு முறைகள் முதலியன அருளாளர்களால் எடுத்துக்காட்டப் பெற்றிருக்கின்றன.

உள்ளம் பெருங்கோயில் ஊனுடம்பு ஆலயம்
வள்ளல் பிரானார்க்கு வாய் கோபுரவாசல்
தெள்ளத் தெளிந்தார்க்கு சீவன் சிவலிங்கம்
கள்ளப் புலனைந்தும் காளா மணிவிளக்கே.

என்று அருளாளர், புலன்களை ஒளி செய்பவைகளாக இறைவனுடைய அடிப்படையில் எடுத்துக்காட்டுகிறார். புலன்களுக்குச் சார்புத் தன்மையாக இறைத்தன்மை அமைதல் வேண்டும் என்ற அடிப்படையில் ஐம்புல வேடர்களில் இருந்து விடுபடுவதற்கான நிலை கூறப்பட்டதை உணரலாம்.

கருவிகளைச் செயற்படுத்தும் முறை பற்றிக் கூறி, புலன்களின் வேட்டுவத் தன்மையிலிருந்து விடுபடுவதற்கான செயல்முறைகளை,

காயமே கோயிலாகக் கடிமனம் அடிமையாக,
வாய்மையே தூய்மையாக, மனம் அணி இலிங்கமாக,
நேயமே நெய்யும் பாலா, நிறையநீர் அமைய ஆட்டிப்,
பூசனை ஈசனார்க்குப் போற்று அவிக்காட்டினோமே.

என்ற பாடலில் அமைத்துக் காட்டினார் அப்பரடிகள்.

பொறிபுலன்களிலிருந்து விடுபடுவதற்கு இறைவனுடைய அடிப்படையிலேயே செயல்களை மேற்கொள்ள வேண்டும் என்ற அடிப்படையில் திருமாளிகைத்தேவர், கோயில் திருப்பதிகம்

ஒன்றில் பதினோரு வகையான செயல்முறைகளை அமைத்துத் தருகின்றார்.

'தொண்டனேன் விளம்புமா விளம்பே'
'தொண்டனேன் பணியுமா பணியே'
'தொண்டனேன் கருதுமா கருதே'
'தொண்டனேன் உரைக்குமா றுரையே'
'தொண்டனேன் நணுகுமா நணுகே'
'தொண்டனேன் இசையுமா றிசையே'
'தொண்டனேன் நுகருமா நுகரே'
'தொண்டனேன் புணருமா புணரே'
'தொண்டனேன் தொடருமா தொடரே'
'தொண்டனேன் விரும்புமா விரும்பே'
'தொண்டனேன் நினையுமா நினையே'

மேற்கண்ட பாடல்வரிகளால், இறைவனிடம் இணைந்து ஆற்றும் செயல்முறையில் ஒருவகை நுட்பத்தைத் தெரிவிக்கின்றார் திருமாளிகைத்தேவர். இறைவனை முதன்மையாகக் கொண்டு முழுமை நோக்கினால் செயல்படுதலைவிடவும், யான் நின்னை நோக்கி நினைப்பது என் பொறிபுலன்களின் சார்பால் இந்த மட்டும்தான் முடிந்தது என்று கூறி, இவைகளோடு இணைந்து நீயே என்னை எடுத்துச் செல் என வேண்டி, பொறிபுலன்களின் சார்பிலிருந்து வீடு காட்டுகிறார்.

5

சித்தியாரின் பரபக்கம் ~ மீள்பார்வை

டாக்டர் பழ. முத்தப்பன்

இந்திய நாடு மதச்சார்பற்ற நாடு என்று பாராட்டப் பெறுகின்ற நாடாகும். வளர்ந்து வரும் உலக நாடுகளில் பல தனி ஒரு மதத்தைச் சார்ந்த தன்னுடைய வளர்ச்சியில் அம்மதவாதிகளுக்கு சிறப்பு தந்து கொண்டிருக்கின்றன. நம் நாட்டில் தனி ஒரு மதத்திற்கு முதன்மை தாராது பல மதங்களும் நிலை கொள்வதற்கு நம் நாடு இடம் தந்து கொண்டிருக்கிறது. இந்திய வரலாற்றில் எம்மதம் முதலில் இடம் பெற்றது என்பதை எடுத்துரைக்க இயலாது. பல வேறுபட்ட மதங்கள் இந்நாட்டில் வாழ்ந்து வந்திருக்கின்றன. எனவே காலத்திற்குக் காலம் வாழ்ந்து கொண்டிருந்த மதங்களில் ஏதோ ஒன்று முதன்மை பெற்று, அரசியல் செல்வாக்கு பெற்று, பிற சமயங்களை விட முன்னணியில் நிற்கத்தான் செய்திருக்கிறது. இந்திய மதங்களை இந்திய வரலாற்றில் தனித்துப் பிரித்து ஆய்ந்தால் இவ்வுண்மை புலப்படும்.

இந்திய வரலாற்றில் தமிழகம் தனக்கென ஒரு சிறப்பிடத்தை ஒவ்வொரு காலத்திலும் பெற்று விளங்கியிருக்கிறது. அதிலும் மதம் கலந்த வரலாற்றில், ஒரு காலத்தில் சமணம் மிக்கோங்கி, மற்றொரு காலத்தில் பௌத்தம் தலைமையுற்று, பின்னர் சைவ, வைணவ நடைமுறைகள் தழைத்தோங்கிடத் தமிழக மத வரலாறு ஆய்வுக்கு உட்பட்டு வந்திருக்கிறது.

தமிழிலக்கிய வரலாற்று ஆசிரியர்கள் இலக்கியக் காலத்தின் ஒரு பகுதியான மதிப்பீட்டுக் காலத்தை கி.பி. 13-14 ஆம் நூற்றாண்டிற்குக் கொண்டு செல்வர். அவ்வாறு அவர்கள் கொண்டு செல்வதற்குக் காரணம், உரையாசிரியர்கள் பலர் தோன்றி மூல நூல்களை மதிப்பீடு செய்ததேயாகும். இம்மதிப்பீட்டுக் காலத்தில் தமிழகத்தில் சைவமும் வைணவமும் சமண, பௌத்த மதங்களை விடச் செல்வாக்குப் பெற

முனைந்தன. எனவே சைவ வைணவ மதம் சார்ந்த பெரியோர்கள் - இலக்கிய மதிப்பீட்டாளர்களைப் போல, மத மதிப்பீட்டாளர்களாகவும் விளங்கினர். கி.பி. 13ல் இத்தகைய மதிப்பீட்டாளர்களில் ஒருவராக விளங்கியவர் அருணந்தி சிவாசாரியார் ஆவார். சாத்திர வித்தகராகிய சகலாகம பண்டிதராம் அருணந்தி சிவாசாரியார் தம்முடைய சிவஞான சித்தியாரின் முதல் பகுதியைப் பரபக்கம் என்று அமைத்து, சைவ சமயம் அல்லாத பிற சமயங்களையும் மதங்களையும் மதிப்பீடு செய்து 300 பாடல்களை இயற்றி அருளியுள்ளார். இவை பிற மத மறுப்புக்களாக அமைந்துள்ளன எனலாம். பரபக்கம் என்பதற்கு, விரோதம், பிறநிலை சொல்லும் பகுதி என்பன பொருள்களாகும். பிற சமயிகள் கூறும் கருத்துக் களைக் கூறுகின்ற பகுதி ஆதலால் பரபக்கம் எனப் பெயர் சூட்டியிருப்பதாகக் கொள்ளலாம்.

பிற மதங்களை மறுக்கும் சொற்போர் நிலை அருணந்தி சிவாசாரியர்ருக்கு முற்பட்டும் நிகழ்ந்திருக்கிறது. மணிமேகலையின் காலத்தில் சமயக் கணக்கர்களிடையே கருத்துப் பரிமாற்றங்கள் நடைபெற்றமையைச் சமயக்கணக்கர் தம்திறம் கேட்ட காதை எடுத்தியம்புகிறது. மேலும்,

ஒட்டிய சமயத்து உறுபொருள் வாதிகள்
பட்டி மண்டபத்துப் பாங்கறிந்து ஏறுமின்

என விழாக்காலத்து விழாவறைவோன் மணிமேகலைக் காப்பியத்தில் அறைந்தமையால் சமயச் சொற்போர் மக்கள் காண நடந்தமையையும் அறிய முடிகிறது.

பல்லவர் காலத்தில் மகேந்திரவர்மன் எழுதிய மத்தவிலாசப் பிரகடனத்தில் காபாலிகன் ஒருவன் பிற சமயத்தாரோடு சொற்போரிட்டமை இடம் பெறுகிறது. மணிவாசகர், "எட்டிரண்டும் அறியாத என்னைப் பட்டி மண்டபம் ஏற்றினை, ஏற்றினை" என்று பாடித் தம் காலத்தில் சமயச்சொற்போர் நிகழ்ந்தமையை உணரவைக்கிறார்.

இத்தகைய ஆதாரங்களைக் கொண்டு பார்க்கும் பொழுது மதவாதங்கள் தமிழகத்தில் காலந்தோறும் நடைபெற்றிருக்கிறது என்பது பெறப்படுகிறது. இத்தகைய கால அடிப்படையில் 13 ஆம் நூற்றாண்டில் சைவ சித்தாந்த சாத்திர வல்லுநராக

விளங்கிய அருணந்தி சிவாசாரியார் பிற மத மறுப்புக்களை வெளியிட வேண்டிய கட்டாயத்திற்கு ஆளாக்கப்பட்டுப் பரபக்கம் பாடியிருக்கிறார் என்பது தெரிய வருகிறது.

பல மதவாதிகளின் கருத்துக்களைக் கேள்விப்பட்டும் அல்லது அவர்களுடைய பிரச்சாரங்களை அறிந்தும் தன்னுடைய உபதேச உரையில் பிறமதவாதிகளின் கருத்துக்கனை மறுத்தும் தன் சமய வாழ்வை நடத்தி அருணந்தி சிவாசாரியார் பிறமத நூல்களில், பிற மதவாதிகள் கூறிய கருத்திற்குத் தன்னுடைய சிவஞான சித்தியாரில், தன் மதிப்பீடுகளை எழுத்து வடிவாகத் தந்து மதிப்பீட்டாளராக அமைகிறார்.

அருணந்தி சிவாசாரியார் காலத்தில் வழக்கிலிருந்த மதங்கள்

உலகாயதம், பௌத்தம், ஆருகதம், பூர்வமீமாம்சை, ஏகான்ம வாதம், சாங்கியம், பாஞ்சராத்திரம் என்ற ஏழு மதங்கள் ஆகும். எனவேதான் அவை பற்றிய கருத்துக்களைத் தன் நூலில் அருணந்தி சிவாசாரியார் மதிப்பீடு செய்திருக்கிறார். அவ்வாறு மதிப்பீடு செய்யும்பொழுது ஒரு பொதுவான நடைமுறையைப் பயன்படுத்தியிருக்கிறார். ஒவ்வொரு மதத்தினுடைய முதற்பாடலிலும் அம்மதத்தைப் பற்றிய ஒரு சிறு குறிப்பைக் கொடுத்து, அதன்பின்பு பல பாடல்களில் அம்மதத்தினுடைய கருத்துக்களை இடம்பெற வைத்து, பின்பு அக்கருத்துக்களுக்குரிய தன் மறுப்பினை வைத்து பரபக்கப் பகுதியை அமைத்துக்கொண்டிருக்கிறார்.

மதங்களை அறிமுகப்படுத்தும் பொழுது ஒவ்வொரு மதமும் எதனைச்சார்ந்தது என்பதைத் தெளிவாக, அறிவிக்கும் பாங்கு அருணந்தி சிவாசாரியாரிடம் காணமுடிகிறது. உலகாயத மதம் என்பது கடவுளை ஏற்றுக்கொள்ளாத மதம் என்பதோடு, உலக இன்பங்களுக்கு மேலானது யாதும் ஒன்றில்லை என உரைக்கும் கருத்தினைக்கொண்ட மதம் என்பதால்,

சந்தணை புயத்து மண மாலைகள் தயங்க
உந்தி உலகத்தில் உலகாயதன் உரைப்பான் (பா.12)

என்று உலகபோக அடிப்படையில் உலகாயதத்தை அறிமுகப்படுத்துவார்.

அதுபோல, வைணவ சமயம் பற்றிய கருத்தினைக் கூறுகின்ற பொழுது, பாஞ்சராத்திரம், பைசாசம் என்ற இரு

ஆகம வழிபாட்டில் தன் காலத்தில் பெரிதும் வழக்கிலிருந்த பாஞ்சராத்திர மதக் கொள்கையை எடுத்துக்கொண்டு,

நீதியார் கருணையாலே நீள்கடல் துயின்று நூலும்
ஓதினான் என்று பாஞ்சராத்திரி உரைப்பான் உற்றே
(பா. 264)

எனக் கூறுவார்.

பௌத்தம் பற்றிய கருத்தை வெளியிடும் பொழுது சௌந்திராந்திகனை எடுத்துக் கொண்டு விளக்குகிறார். அக்காலத்தில் அம்மதம் பௌத்தத்தில் நான்கில் ஒன்றாக இருந்தது என்பதனை,

போதி நீள் மரத்தின் மேவு புத்தர் நால்வரினும் வைத்தச்
சாதிதான் இலாத கொள்கைச் சௌந்திராந்திகன் முன் சாற்றும்
(பா. 64)

எனக் கூறுவர். இவ்வாறு தான் எடுத்துக்கொண்ட மதங்களைப் பற்றிய அமைப்பை எடுத்துக்கூறும் பாங்கு ஒவ்வொரு பகுதியிலும் காணப்படுகிறது.

கொள்கைகளை எடுத்தியம்புதல்

பிறமதக் கொள்கைகளை அருணந்தி சிவாசாரியார் எடுத்தியம்பும் பொழுது ஒவ்வொரு மதத்தின் கொள்கைகளையும் முழுமையும் கூறி அவற்றை மதிப்பீடு செய்ததாகக் கருத இடம் இல்லை. தனக்கு அறிவிக்கப் பெற்றவற்றை அல்லது தன்னால் அறிந்து கொள்ள இயன்றவற்றைத்தான் கூறியுள்ளாரே தவிர ஒவ்வொன்றின் முழுமையான தத்துவங்களைக் கூறியுள்ளார் எனக் கூறமுடியாது.

பௌத்தத்தில் சௌந்திராந்திகருக்குக் கொடுத்த அளவு யோகசாரருக்கு அளிக்கவில்லை. ஒரே பாட்டு. அதிலும் அவர்கள் தத்துவக் கருத்தில் ஒன்றான உணர்வு என்றுமே உள்பொருள் **(Reality)**. புறத்தே காணப்பெறும் எப்பொருளும் தோற்ற மாத்திரையே **(Mere Appearance)** என்ற கருத்து ஒன்றை மட்டுமே இடம்பெற வைத்துள்ளார்.

சமணத்தில் சுவேதாம்பர சமணம், திகம்பர சமணம், ஸ்தானவாசி சமணம் என்ற மூன்று பிரிவுகள் உண்டு. இதில் திசைகளையே ஆடையாகக் கொண்ட திகம்பர சமணம் பற்றிய

கருத்தினையே அருணந்தி சிவாசாரியார் குறிப்பிடுகிறார். எனவே கி.பி. 13ல் தமிழகத்தில் சமணத்தின் மூன்று பிரிவுகளில் திகம்பர சமணமே செல்வாக்குப் பெற்றிருக்கவேண்டும் எனத் தெரிகிறது. அதிலும் அவர் காலத்தில் திகம்பர சமணவாதிகள் நிகண்டவாத மதத்தினர் என அழைக்கப் பெற்றுள்ளனர். எனவேதான்,

ஆசையால் உடை அகன்று மாசினை அடைந்து
இல்வாழ்வுதரும் அறத்தினில்
பாசமானது தவிர்ந்து, பண்டிபட உண்டு,
பாயினொடு பீலிமேல்
நேசமாய் அவை தரித்துளோர்களில் நிகண்டவாதியை
நிகழ்த்துவாம்
(பா. 143)

என்று சமண நிகண்டவாதியைக் குறிப்பிடுகிறார். (கண்டம் - உடை, நிகண்டம் - உடையின்மை) வர்த்தமானரை வழிபட்ட இந்நிகண்டவாதி மதத்திற்கு மாறுபட்டு - சமணர்களில் மற்கலி என்பவர் வழிபட்ட ஆசீவகரைப் பற்றிய கருத்தும் சித்தியாரில் இடம்பெற வைத்துள்ளார் அருணந்தி சிவாசாரியார். எனவே சமண சமயத்தைப் பொறுத்தமட்டில் அருணந்தி சிவாசாரியாரின் காலத்தில் அவரால் அறிந்து கொள்ளப் பெற்றவையே நூலில் இடம்பெற முடிந்திருக்கிறது.

வைணவ சமயத்தை இறுதியாகப் பாஞ்சராத்திரம் என எடுத்துக் கொண்டு தன் கருத்தை வெளிப்படுத்தும் பொழுது அச்சமயத்தின் முழுமையான கடவுளாம் திருமாலின் அவதார - புராணச் செய்திகளைக் கூறுவதும், அவற்றை மறுப்பதுமாகவே அப்பகுதி அமைந்துள்ளது. இதுபற்றி டாக்டர் ச. கங்காதரன் அவர்கள் குறிப்பிடும்பொழுது, சிவஞான சித்தி பரபக்கத்தில் பஞ்சராத்திர மதம் கூறப்படும் பொழுது தத்துவக் கொள்கைகள் எடுத்துக் கொள்ளப் படாமல் புராணக் கதைகளே எடுத்துக் கொள்ளப்படுவது எதனால் என்பதை நோக்க வேண்டும். இராமாநுசர் பதினோராம் நூற்றாண்டினர். ஆயினும் கொள்கைகள் தமிழகத்தில் பொதுமக்களிடத்தில் பரவியபோது தத்துவக் கொள்கைகளாகப் பரவாமல் புராணக் கதைகள் மூலமாகப் பரவியிருத்தல் வேண்டும். ஆதலினால்தான் அருணந்தி சிவனார் புராணக் கதைகளையே கூறி மறுக்கிறார் என்று குறிப்பிடுகிறார். இக்கருத்துடன் அருணந்தி

சிவாசாரியாருக்கு வைணவ சமயத் தத்துவங்களை அறிந்து கொள்ளும் ஆர்வம் இருந்திருக்க நியாயம் இல்லை என்பவற்றையும் ஏற்க வேண்டும். கி.பி. 13-14 ஆம் நூற்றாண்டுகளில் வைணவ சமயமும், சைவ சமயமும் ஒத்த நிலையில் தமிழகத்தில் பரவியிருந்த காலம். நாயன்மார்களும், ஆழ்வார்களும் தோன்றி இருசமய உணர்வுகளையும் விழிப்படையச் செய்த காலம். எனவே தன் சமயத்தில் தோய்ந்திருந்த அருணந்தி சிவாசாரியார் - வைணவ சமயத் தத்துவக் கருத்துக்களை அறிந்துகொள்ள ஆர்வம் காட்டாது - அச்சமயத்திற்கு மறுப்புத் தெரிவிக்க வேண்டும் என்ற கட்டாயத்தில் - தாம் சார்ந்த சைவ புராணக் கதைகளால் மறுத்துரைத்திருக்கின்றார் எனலாம்.

மீமாம்சை மதக் கொள்கைகளில் அருணந்தியாரால் விளக்கப்பெறுவது பூர்வ மீமாம்சையே ஆகும். மணிமேகலையிலும் பூர்வ மீமாம்சை சுட்டிக்காட்டப் பெற்றுள்ளது. மீமாம்சையின் மற்றொரு பகுதியான உத்திர மீமாம்சை தமிழகத்தில் வழக்கில் இல்லாமல் இருந்திருக்க வேண்டும் எனத் தெரிகிறது. அருணந்தி சிவாசாரியார் பூர்வ மீமாம்சை என்று வழங்காமல் பட்டாச்சாரியன் மதம் என்று வழங்குகிறார். மீமாம்சைக் கொள்கைகளை ஆக்கியவர் சைமினி. இவரின் நூலிற்கு முதலில் சபரர் என்பவரும் (கி.மு. 2) பின்னர் குமரிலபட்டர் என்பவரும் உரை எழுதினர். பின்னர் இவரின் மாணவர் பிரபாகரன் என்பவரும் உரை எழுதினார். அருணந்தி சிவாசாரியார் காலத்தில் உரையாசிரியர்களின் பெயர்களிலேயே மதப் பெயரும் வழங்கிற்று. எனவேதான் பட்டாச்சாரியார் மதம் என்றும், பிரபாகரன்மதம் என்றும் வழங்கித் தன் கருத்துக்களை ஆசிரியர் குறிப்பிடுகிறார். பிரபாகரன் மதக் கருத்துக்கள் மிகவும் குறைவாகவே அமைந்துள்ளன. குறிப்பிட்டுச் சொன்னால் கன்மங்கள் செய்யப்படும் பொழுதே அழியும். எனவே அவ்-அழிவில் அபூர்வம் தோன்றும். அந்த அபூர்வம்தான் வினைப்பயனை நுகரவைக்கும், இறைவன் அல்ல என ஒரே ஒரு கருத்தைத்தான் அருணந்தி சிவாசாரியார் எடுத்துக்கொண்டுள்ளார்.

இவ்வாறு ஒவ்வொரு சமயத்திலும் அருணந்தி சிவாசாரியார் தன்னால் அறிந்து கொள்ளப் பட்டவற்றையே எடுத்துரைத்து மறுக்கின்றாரே தவிர - முழுமையான பிறமத மறுப்புகள் என்று பரபக்கத்தைக் கூறிவிட முடியாது.

மணிமேகலையும் சித்தியாரும்

இரட்டைக் காப்பியங்களில் ஒன்றான மணிமேகலையில் 27வது காதை சமயக் கணக்கர் தம் திறம் கேட்ட காதையாகும். இக்காதையில்,

உள் வரிக்கோலமொடு உன்னிய பொருளுரைத்து
ஐவகைச் சமயமும் அறிந்தனள் ஆங்கென்

என்ற வரிகள் முடிபு வரிகளாக அமைந்துள்ளன. இவ்வரிகள் தந்திடும் பொருளமைவால் மணிமேகலை ஐவகைச் சமயக் கணக்கரின் பொருள்களை அறிந்தமை புலனாகின்றது. 1. அளவைவாதி, 2. சைவவாதி, 3. பிரமவாதி, 4. வைணவ வாதி, 5. வேதவாதி, 6. ஆசீவகவாதி, 7. நிகண்டவாதி, 8. சாங்கியவாதி, 9. வைசேடிகவாதி, 10. பூதவாதி. இப்பத்து வாதிகள் பற்றிய கருத்துகள் மணிமேகலையில் இடம் பெற்றுள்ளன. ஆனால் முடிக்கும் பொழுது ஐவகை சமயம் என்று கூறுவதால் பத்தை ஐந்தாக வகைப்படுத்த வேண்டியுள்ளது. அவ்வாறு வகைப்படுத்தி உரையாசிரியர்கள் கூறும்பொழுது, “அளவை வாதம் ஐந்தும் ஒருவகைச் சமயமாகவும், ஆசீவக வாதம் என்னும் இரண்டும் ஒருவகைச் சமயமாகவும் கொள்ள வேண்டும்” என்பர். எனவே அளவை, சைவம், பிரமம், வைணவம், வேதம் என்ற ஐந்தும் அளவைச்சமயம் என்றும், சாங்கியம், வைசேடிகம், பூதம் என்ற மூன்றும் இறுதி மூன்று சமயம் என்றும் கொள்ள வேண்டியுள்ளது.

மணிமேகலையில் இடம் பெற்றுள்ள சைவவாதி கூறும் கடவுளின் இலக்கணங்கள் சித்தியாரின் இலக்கணங்களோடு மாறுபட்டவை அல்ல. உலகப்பொருள் அனைத்திலும் தான் இருந்து அவற்றை இயக்கி ஐந்தொழில் கொண்டவனாக விளங்குபவன் என்ற கருத்து இருநூல்களிலும் இடம் பெற்றுள்ளன. மணிமேகலையில் குறுகிய அளவில் காணப்பெறும் தத்துவங்கள் சித்தியாரால் விரித்து உணர்த்தப் பெற்றுள்ளது எனலாம் என்று வேண்டுமானால் கூறலாம்.

அடுத்து இடம் பெற்ற பிரமவாதியும், வேதவாதியும் சித்தியாரில் குறிப்பாகக் கூட இடம் பெறவில்லை. உலகைப் பிரமன் படைத்தவன் என்ற கருத்து மட்டும் இடம்பெற்ற பிரமவாதி சமயம் பிற்காலத்தில் தமிழகத்தில் வழங்கப்பட

வில்லை எனத் தெரிகிறது. அதுபோல வேதத்திற்கு ஆதியும் அந்தமும் இல்லை. அது கூறும் நெறியே வீடெய்தும் நெறி என்று கூறும் வேதவாதி சமயமும் தனியொரு சமயமாகத் தமிழகத்தில் திகழவில்லை எனத் தெரிகிறது. வைணவ சமயம் என்று மணிமேகலை கூறும் சமயம் - சித்தியாரில் பாஞ்சராத்திரி மதமாக இடம் பெறுகிறது. மணிமேகலையில் விட்டுணு - புராணம் ஓதுபவனாகவும், உலகம் திருமாலால் - காக்கப் பெறுவது என்றும், அவனே முழுமுதல் கடவுள் எனக் கூறுபவனாகவும்; அவ் வைணவ சமயவாதி விளங்குகிறான். சித்தியாரிலும் புராணச் செய்திகளே பாஞ்சராத்திர மதக் கருத்தாகக் கூறப் பெற்றுள்ளது. எனவே வைணவத்தைப் பொறுத்த வரையில் மணிமேகலை தொட்டு - சித்தியார் வரை தத்துவங்கள் முக்கியத்துவம் பெறாமல் புராணச் செய்திகளே சிறப்பிடம் பெற்றுத் திகழ்ந்துள்ளன என அறியலாம்.

ஆசீவகன் மதம் இரு நூல்களிலும் இடம் பெற்றுள்ளது. மணிமேகலையில் "வரம்பில் அறிவன்" (110) எனக்கூறப் பெறும் அம்மதத் தலைவன் சித்தியாரில் "அறங்கள் சொல்லும்" என்ற அடைமொழியோடு "வரம்பிலா அறிவன்" (பா. 166) குறிக்கப் பெறுகின்றனன். மணிமேகலையில் இடம்பெற்ற அணுத்தத்துவமே - சித்தியாரில் இடம் பெற்றுள்ளது. உலகப் பொருள்கள் ஐந்து அணுக்கள் - அவற்றில் கூடலே உலகப் பொருள்கள் தோற்றம் என்பதை இரு நூல்களும்

கருவில் பட்ட பொழுதே கலக்கும்
இன்பமும் துன்பமும் இவையும் அணு எனத்தகும்
முன்னுள ஊழே பின்னும் உறுவிப்பது (162-164)

என்ற வினைக் கொள்கையை மணிமேகலை குறிப்பிடுவதை, "அந்தக் கன்மத்தாலே நண்ணிடும் உருக்கள்" (பா.170) என்று சித்தியார் குறிப்பதால் பெரும்பாலும் சமணத்தின் ஒரு பகுதியாகிய ஆசீவகக் கொள்கைகள் தமிழகத்தில் ஒரே சீராகப் பரவி வந்தமை புலனாகின்றது.

அடுத்து இடம்பெறும் சமணத்தின் மற்றொரு பிரிவான நிகண்டவாத மதம் இரு நூல்களிலும் இடம் பெற்றுள்ளது. மணிமேகலையில் இடம்பெற்ற 33 வரிகளில் பெரும்பாலும் தத்துவங்களே இடம்பெற்றுள்ளன. ஆனால் சித்தியாரில் இடம்பெற்ற 8 பாடல்களில் 6 பாடல்கள் அருகனின் புகழ்

பேசுபவை - இரு பாடல்களே தத்துவங்கள் கூறுபவை. அவ்விரு பாடலிலும் வினைக் கொள்கையே இடம் பெற்றுள்ளது. எனவே மணிமேகலை காலத்திற்குப் பின் தத்துவங்களைவிட தலைவனைப் போற்றிப் புகழும் பாங்கு அதிகரித்துள்ளமை புலனாகின்றது.

அடுத்து இடம்பெறும் சாங்கியம் மணிமேகலையில் சாங்கியம் என்ற பொதுப் பெயராலேயே குறிக்கப் பெறுகிறது. உபநிடதங்களில் கூறப்பெற்ற கருத்துக்களை ஆராய்ந்ததால் நியாயம், வைசேடிகம், சாங்கியம், யோகம், மீமாஞ்சை, வேதாந்தம் என்ற ஆறு தரிசனங்களில் ஒன்றான சாங்கியம், சித்தியாரில் நிரீச்சுர சாங்கியம் என்று குறிக்கப் பெறுகிறது. மணிமேகலையில் தத்துவக் கருத்துக்களால் பெரிதும் விளக்கப்பெறும் சாங்கிய மதக்கொள்கைகள் சித்தியாரில் ஒரே பாடலில் பெரிதும் சுருக்கமாகக் காணப் பெறுகிறது. அதிலும் மூலப்பகுதி பற்றிய தத்துவமே இடம் பெற்றுள்ளது. சித்தியாரைக் கொண்டு பார்க்கும்பொழுது மணிமேகலையின் காலத்தில் தமிழகத்தில் விரிந்து கிடந்த இச்சமயம் - சித்தியாரின் காலத்தில் செல்வாக்கிழந்து காணப்பெற்றது என்பது பெறப்படுகிறது. பின்னர் மணிமேகலையில் இடம்பெற்ற வைசேடிகம் சித்தியாரில் இடம் பெறவே இல்லை. தமிழகத்தில் நியாய வைசேடிகம் பெரிதும் வழக்கில் இருந்த சமயம் ஆகும். ஆனால் சித்தியார் தந்த அருணந்தி சிவாசாரியார் அதுபற்றிய அனுபவம் பெறாமையால் விட்டுவிட்டார் என்றே கருதத் தோன்றுகிறது. தருக்க மதத்தில் ஒருவகையாக அமைந்த இம்மதம் பற்றி மெய்ஞ்ஞான விளக்கம் உள்ளிட்ட பிற்கால நூல்கள் குறிப்பிடுவதால் அருணந்தி சிவாசாரியாருக்கு வைசேடிகம் பற்றிய அனுபவம் இல்லை என்றே எண்ண வேண்டியுள்ளது. மணிமேகலை இறுதியாகப் பூதவாதியைப் பற்றிக் கூறியிருக்க அதிலிருந்த வேறுபட்ட உலகாயதனைச் சித்தியார் குறிப்பிடுகிறது.

மெய்வகை யிதுவே வேறுரை விகற்பமும்
உண்மைப் பொருளும் உலோகாயதன் உணர்வே (272-273)

என்று மணிமேகலை வேறுபடுத்திக் காட்டும் உலோகாயதன் சித்தியாரில் முதலில் இடம் பெற்றுள்ளான். இதனை நோக்கும்போது மணிமேகலை காலத்தில் செல்வாக்கில் இருந்த பூதவாதத் தத்துவங்கள் சித்தியார் காலத்தில் செல்வாக்கினை

இழந்து அதற்கு வேறுபட்ட உலகாயதம் செல்வாக்குப் பெற்றிருக்க வேண்டும் எனத் தெரிகிறது.

எனவே, தத்துவச் சொற்போரினைத் தமிழ் இலக்கியங்களில் முதலில் தொடங்கி வைத்த மணிமேகலை காட்டும் சிறு குறிப்பு - சித்தியாரில் தத்துவ மறுப்பாக வளர்ந்து, அக்காலச் சமய வரலாற்றினைக் காட்டுகிறது என்பதும், காலத்திற்கேற்பத் தத்துவங்கள் வளர்வதும், செல்வாக்குப் பெறுவதும், செல்வாக்கு இழப்பதும் ஆகிய செயல் முறைகளைப் பெற்று விளங்குகிறது என்பதும், நூலாசிரியர்கள் தன் அனுபவங்களுக்கு ஏற்பத் தத்துவச் சொற்போர்களை நிகழ்த்தியிருக்கிறார்கள் எனபதும் புலனாகின்றது.

அருணந்தி சிவாசாரியாரின் விவாத முறை

பரபக்கத்தில் அருணந்தியார் பிறமத மறுப்புகளை அமைக்கும் பொழுது, தான் சார்ந்துள்ள சைவ சித்தாந்தக் கருத்துகட்கு ஏற்றம் தரும் வண்ணமே தம் கருத்து விவாதங்களை அமைத்துக் கொண்டுள்ளார். மேலும், ஒவ்வொரு சமயவாதியையும் நேருக்குநேர் சந்திப்பது போன்றே விவாதத்தை அமைத்துள்ளார்.

1. "இன்பம் எய்தி இருந்து நீ வினை இல்லை இங்கு இயல்பு என்றிடின்
   துன்பம் எய்திடுவான் என்? மற்று இது சொல்லிடாய்" (பா. 49)

2. "அறியாது புத்த நீ அறைந்தாய்" (பா. 95)

3. போதமும் தவிர வேறு ஓர் வாதனை புகன்றாய்" (பா. 136) என்ற எடுத்துக் காட்டுகளை நோக்கின் நேருக்குநேர் சொற்போர் அமைப்பு பலனாகும்.

அருணந்தி சிவாசாரியாரின் விவாத முறையில் தனியிடம் பெறுவது - தான் எக்கருத்தினைத் தெளிவாக மறுக்க இயலுமோ - அத்தகைய பிற மதக் கருத்துக்களையே எடுத்து மறுப்பது என்ற அமைப்பே ஆகும்.

மாத்தியமிகன் மதம் கூறும் பிற தத்துவங்களை எடுத்துக் கொள்ளாமல் அவன் கூறுகின்ற உயிர் என்ற ஒரு பொருள் இல்லை என்ற ஒரு தத்துவத்தையே ஒரு பாடலில் எடுத்துக்

கொண்டு - உயிர் உண்டு என்பதை எவ்வாறு சித்தாந்தம் நிறுவுகிறதோ அவற்றைக் கொண்டு எடுத்துக்காட்டி இருபாடல்கள் மூலம் மறுப்புதனைக் கூறுகிறார். அதுபோல வைணவத் தத்துவங்களை எடுத்துக் காட்டாமல் புராணக் கதைகளை மட்டுமே மறுக்கிறார்.

அடுத்து மறுக்கும் பொழுது உவமைகளைக் கொண்டு மறுக்கும் அமைப்பு முறையைச் சிறப்பாகக் கையாண்டுள்ளார்.

1. "பொன் குலாவு மணிக் கலன்கள் மலம்புகில் கை பொருந்திடா" (பா. 58)

2. "நீர்க் குடத்து உறைந்து உடைந்திடக் குடம் உலர்ந்தவாறு அது ஒக்குமே" (பா. 157)

3. "வளர்கின்ற தீவு அதனில் வருகின்ற ஆடை பலவால்" (பா. 196)

இத்தகைய அமைப்புமுறைகளைத் தம் விவாதத்தில் இடம் பெறச் செய்து தனக்கென ஒரு நடை அமைப்பை அமைத்துக் கொண்டுள்ளார் அருணந்தி சிவாசாரியார் எனலாம்.

முடிபு

1. சைவ சித்தாந்த சந்தானசாரியர்களுள் ஒருவராகிய அருணந்தி சிவாசாரியார் - பிற சைவசித்தாந்திகள் குறிப்பால் காட்டிய பிறமத மறுப்புக் கருத்துக்களைத் தன் நூலில் தனி ஒரு பகுதியாகக் காட்டியிருக்கிறார்.

2. தன் பிறமத மறுப்புகளைக் காட்டும் பொழுதும் முதலில் தான் மறுக்க எடுத்துக் கொண்ட மதம் பற்றிய குறிப்புகளைத் தந்துள்ளார்.

3. மறுக்கின்ற பொழுது தனக்குக் கிடைத்த செய்திகளை அல்லது தான் பிறமதம் பற்றி அறிந்துகொண்ட செய்திகளையே மறுத்து உரைக்கின்றார்.

4. மறுக்கும் பொழுது உவமை உள்ளிட்ட உத்திகளைக் கையாண்டு மறுத்து அக்கால மதப் போக்குகளை உணர வைக்கிறார். இவை போன்ற செய்திகள் பரபக்கப் பகுதியை உற்று நோக்குகின்ற பொழுது கிடைக்கின்ற மீள்பார்வையாகும்.

6

சமயக்குரவர் சுந்தரரின் மெய்ப் பொருளியல் சிந்தனைகள்

முனைவர் ரா. சம்பத்

சமயக் குரவர் நால்வர்களுள் மூன்றாவது பொறுப்பை வகிப்பவர் சுந்தரர் ஆவார். அவர் கூறிய மெய்ப்பொருள்களை ஆராய்வதே இந்த ஆய்வின் நோக்கம் ஆகும்.

உலகில் நாம் அன்றாடம் வழக்கில் பேசிவரும் சொற்கள் நீ தர்மம் செய்தாயா? நீ பாவம் செய்தாயா? என்பவை. சுந்தரர் எவை அறச்செயல்? எவை பாபச் செயல்? என்று பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

நல நறு நீரொடு சோறு
கிறி பேசி நின்றிடுவார் (78-2)

உடம்பையே சுமந்து உழலுவோர்களே, உடம்பை நரி தோண்டுவதை அறிந்திலீர், குறித்துச் சொல்லப்பட்ட குற்றமுள்ள நாள்கள் உண்டாதலால் புண்ணியங்கள் இருக்கின்றனவே, அறிவோனிலும் அறிவோனல்ல, நல்ல நீரொடு சேற்றையும் மெய்வழியே நின்று இடுவோர் வணங்குகின்ற திருக்கேதாரம் என்று சொல்லுங்கள் என்கிறார்.

நல்ல நினைப் பொழிய நாள்களில் ஆருயிரைக்
கொல்ல நினைப்பனவுங் குற்றமு மற்றொழியச்
செல்வ வயற் கழனித் தென் திருவாரூர் புக்
கெல்லை மிதித் தடியேன்என்று கொல் எய்துவதே (83-4)

நல்ல ஞாபகம் ஒழிய வாழ்நாட்களில் அறிய உயிர்களைக் கொல்ல நினைப்பவையும் பிழையும் அற்றொழியும்படி செந்நெல் வயல்களும் கழனிகளும் சூழ்ந்த தென் திசையிலுள்ள திருவாரூரில் புகுந்து எல்லையை மதித்து கொண்டெனேன் அடைவது என்றோ, என்பதே இதன் பொருள்.

பெருமானின் திருவருள் கிடைத்தால் வேறுபயம் இல்லை எங்கும் எதிலும் நாம் வெற்றி பெறலாம் என்பதையே உலகுக்கு உபதேசம் என்ற தலைப்பில் கூறும் அழகே அழகு.

எங்கேனும் போகினும் எம்பெருமானை நினைந்தக் கால்
கொங்கே புகினும் கூறை கொண்டாறலைப் பாரிலை
பொங்காடரவா புக்கொளியூர் அவிநாசியே. (92-3)

இந்தப் பாடல் கூறுவது யாதெனில், உழக்கரிசிச் சோற்றை யேயுண்டு, பணம்படைத்துச் சம்பாதித்து வைத்து இழந்து போவாருஞ் சிலர் உளர். இது வழக்கமே என்றார் பிழைக்க மாட்டோம் என்பர். மந்த புத்தியுள்ள மனிதர் தொடுவழக்குள்ள பொன்னை நினைப்பாரோடும் தவமாவதைச் செய்யுங்கள், கிழக்கே நோக்கி, நீரிறைக்கிறவராகிய பிராமணர் வணங்குகிற திருக்கேதாரம் என்று சொல்லுங்கள்" என்பதே ஆகும்.

இதே போல் கொலை செய்தலை விட்டு விடவேண்டும் என்பதை,

கொன்று செய்த கொடுமையாற் பல சொல்லவே
நின்ற பாவ வினைகள் தாம் பல நீங்கவே
சென்று நன்று தொழுமின் தேவர்பிரானிடம் (81-1)

என்று கூறுகிறார். பல உயிர்களைக் கொலை செய்த பாவத் தினால் கண்டோர் பலபடியாகப் பேச நிலை பெற்ற பாவமும் அதன் காரணத்தாகிய வினைகளுமாகிய யாவும் நசிக்கும்படி போய்ப் போய் வணங்குங்கள். தேவர் பெருமானாகிய சிவபெருமானது இடமாகிய களிறுகளுடனே பெண் யானைகள் சூழ்ந்து திரிகிற குளிர்ச்சியுடைய திருக்கழுக்குன்றத்தை அடைந்து சிவபிரானைத் தொழுக என்று விளக்குகிறார்.

தருமம் செய்யாமல் இருப்பவர்கள் இறக்கும் தருவாயில் படும் வேதனையைக் கூறுவதில் உள்ள நயத்தைப் பார்ப்போம்.

தாழ்வெனும் தன்மை விட்டுத்தனத்தையே மனத்தில் வைத்து
வாழ்வதே கருதித் தொண்டர் மறுமைக் கொன்றீய கில்லார்
ஆழ்குழிப்பட்டபோது அலக்கணில் ஒருவர்க்காவர்
(ஒருவர்க்கு யாவர்துணை 8-7)

இதன் மூலம் சுந்தரர் தெரிவிப்பது யாதெனில், எங்கள் சஞ்சாரத்தை கொடுக்கிற திருவாரூரில் எழுந்தருளிய எனது

தந்தையே பயந்தேன். இழவாகிய தன்மையை விட்டு பொருளையே நெஞ்சில் வைத்து வாழ்வை யானறிந்து அடியார் மறுமை இன்பத்தின் பொருட்டு ஒருபொருளையும் சண்டனார் ஒருவர்க்கே உரியராவர் வாழ முயன்று வசிக்கின்ற திருவாரூரில் எழுந்தருளிய எமது தந்தையே பயந்தேன் என்பதே ஆகும்.

இந்த உலக வாழ்க்கை நிலையற்றது, பிறவிக் கடலின் பந்தத்தில் விழாதிருக்க வேண்டும் என்பதைக் கூறுகிறார்.

வாழ்வாவது மாயம், இது மண்ணாவது திண்ணம்,
பாழ் போவது பிறவிக்கடல். பசி நோய்செய்த பறிதான்
தாழாது அறம் செய்ம்மின் தடங்கண்ணான் மலரோனும்
கீழ்மேலுற நின்றான்திருக் கேதாரமெனீரே.

இதன் உட்கருத்து யாதெனில், "வாழ்வாவது பொய், இது மண்ணாவது நிச்சயம், பிறவிக்கடல் பாழ்வடைவது, பசிநோய் செய்த வினையே. ஆலோசியாமல் தருமம் செய்யுங்கள். திருமாலும் பிரமனும் கீழும் மேலும் ஆகும்படி நிமிர்ந்து நின்றவனது திருக்கோலம் என்று சொல்லுங்கள்" என்பதே. மனிதன் அஞ்ஞானம் தீர இறைவனைத் தொழ வேண்டும் என்பதைப் பின்வருமாறு கூறுவார்.

வெளிறு தீரத் தொழுமின் வெண்பொடியை
முளிறிலங்கு மழுவாளன் முந்தி உறைவிடம்
பிளிறு தீரப் பெருங்கைப் பெய்ம் மதம் மூன்றுடைக்
களிறினோடு பிடி சூழ் தண்கழுக்குன்றமே. (81-4)

அதாவது, வெண்ணீறு பூசுவானை, உங்கள் அறியாமை ஒழிய வணங்குங்கள். கூர்மையோடு விளங்குகிற மழுவினை உடையவன். முற்பட்டு வாழுகிற முழக்கம் அடங்க நீண்ட துதிக்கையினை உடைய பொழிகிற மூன்று மதங்களை உடைய ஆண் யானைகளோடு பெண் யானைகளும் சூழ்கின்ற தண்ணிய திருக்கழுக்குன்றத்துப் பெருமானை வணங்குவோமாக என்பதே இப்பாடலின் பொருள் ஆகும்.

மாதர் தொடர்பை அறவே நீக்க வேண்டும் என்பதையே,

வாளோடிய தடங் கண்ணியர் வலையில் அழுந்தாதே
நாளோடிய நமனார்தமர் நணுகா முனம் நணுகி
ஆளாய் உய்ம்மின் அடிகட்கிடம் கேதாரம் எனீரே. (78-5)

இதன் மூலம் சுந்தரர் நமக்குத் தெரிவிப்பது யாதெனில், "வான் போன்ற நெடுங்கண்ணியாகிய மாதர் வலையிற்கட்டுண்டு அழுந்தாமல் நாள் செல்லுதலும் யம தூதர் வருவதன் முன்னமே விரைந்து அடிமைப்பட்டு உய்யுங்கள், இறைவனுக்கிடம் அதுதானே என்றால் அதுவேயாம். சீருடையோடு பாம்பையும் கட்டினவனது இடமாகிய திருக்கேதாரம் என்று சொல்லுங்கள்" என்பதே.

இந்த உலகில் பெருமான் பூசிக்கத் தகுந்தவர். அவர் திருவடியைப் பற்றினால் பழிபாவங்கள் தொலையும் என்பதை,

வெற்றரைக் கற்றமணும் விரையாது விண்டாலம் உண்ணும்
துற்றரைத் துற்றறுப்பான் துன்ன ஆடைத் தொழிலுடையீர்
பெற்றரைப்பித்தரென்று கருதேன்மின் படிக்கரையுள்
பற்றரைப்பற்றி நின்று பழிபாவங்கள் தீர்மின்களே
(22-9)

என்ற பாடலில் கூறினார். அதாவது "வெற்றியையுடைய கற்ற சமணர்களும் வரையாமல் பிட்டு நஞ்சை உண்கின்ற கவளத்தை உடையவரே, கவளம் பெறும் பொருட்டு, தைத்தலாகிய ஆடைத் தொழிலை உடையவர்களே, இடபவாகனரை சித்தர் என்று நினையாதீர்கள். பழமண்ணிப்படிக் கரையில் விருப்பமுள்ளவரை அடைந்து நின்று பழிபாவங்களை ஒழித்துக் கொள்ளுங்கள்" என்று விளக்குகிறார். இவ்வுலகம் நெஞ்சைத்தாண்டிதான் உள்ளது. ஆகவே "நெஞ்சுக்கும் நீதி தேவை" என்பதைப் பின் வரும் பாடல்களால் விளக்குகிறார்.

ஊன் உணவை மனதாலும் நினையாமல், பாராமல், விரும்பாமல் இருக்க,

உய்த்தாடித் திரியாதே உள்ளமே ஒழிகண்டாய் ஊன்
கணோட்டம்,
எத்தாலும் குறைவில்லை என்பர் காண் நெஞ்சமே நம்மை
நாளும்
பைத்தாடும் அரவினன் படர் சடையன் பரஞ் சோதி
பாவம் தீர்க்கும்
பித்தாடி புலியூர்ச் சிற்றம்பலத்தெம் பெருமானைப்
பெற்றாம் அன்றே. (90-6)

எனக் கூறினார். புலன் வழியிற் சென்றாடிஅலையாமல் மனமே நீங்குவாயாக, மாமிசக் கணோட்டம் எவ்வகையாலும்

குறைவில்லையென்பர், மனமே நம்மை நாள்தோறும் படமெடுத்தாடுகிற பாம்பைத் தரித்தவன், விரிந்த சடையையுடையவரின் பேரொளி, பாவத்தையொழிக்கிற பித்தன் புலியூர்ச் சிற்றம்பலத்திலுள்ள எம்பிரானை அடைந்தோம்.

மனிதன் கூச்சத்தை விட்டு, குற்றங்களை ஒழித்து, கோப மனத்தை அடக்கி, மாதர் மீதுள்ள ஆசைகளை ஒழித்து இறைவனிடம் அன்பு செலுத்தவேண்டும் என்பதையே,

கூசம் நீக்கிக் குற்றம் நீக்கிச் செற்றமனம் நீக்கி,
வாசமல்கு குழலினார்கள் வஞ்ச மனை வாழ்க்கை,
ஆசை நீக்கி அன்பு சேர்த்தி என்பணிந்தேறு ஏறும்
ஈசர் கோயில் எதிர் கொள் பாடி என்பது அடைவோமே
(7-7)

என்பதால் கூறினார். ஒருவனின் மதியின் வழி செல்லும் அவ்விதி நல்லவிதியாயின் நல்லபயன் உண்டு என்பதையே,

செத்தபோதினில் முன்னின்று நம்மைச்
சிலர்கள் கூடிச் சிரிப்பதன் முன்னம்,
வைத்த சிந்தை உண்டே மனம்
உண்டே மதிஉண்டே விதியின் பயனுண்டே (59-4)

என்பதன் மூலம், இறந்தபிறகு நம் முன்னே சிலர் கூடி சிரிக்கும் முன், நினைவுண்டு, மனம் உண்டு, அறிவுஉண்டு என்று நினைத்து விதியை மதியால் வெல்ல நினைக்காமல் திருவாரூர் தேவனை வணங்குவோமாக என்று கூறுகிறார்.

பிறப்புக்கும் இறப்புக்கும் இடையில் உள்ள மனித வாழ்க்கை நிலையற்றது என்பதையே தோற்றம் உண்டு என்றால் மரணம் உண்டு ஆகவே வஞ்சம் நீக்கி இறைவனை வழிபடுவோம் என்று கூறும் பொருட்டு பின்வரும் பாட்டால் கூறுகிறார்.

தோற்றம் உண்டேல் மரணம் உண்டு துயர மனை வாழ்க்கை
மாற்ற முண்டேல் வஞ்சமுண்டு நெஞ்ச மனத்தீரே (7-2)

மனைவி மக்கள், இல்லற வாழ்வு இவையாவையும் மாயை. இவற்றின் நினைப்பை விட்டொழிக்க வேண்டும் எனபதையே,

பதியும் சுற்றமும் பெற்ற மக்களும்
பண்டையரல்லர் பெண்டிரும்

நிதியில் இம்மனை வாழும் வாழ்க்கையும்
நினைப்பொழி மடநெஞ்சமே (35-2)

ஊரும் உறவினரும் பெற்ற பிள்ளைகளும் முன்னையரல்லாத மகளிரும் திரவியமில்லாத இந்த இல்லற வாழ்வுமாகிய இவைகளில் நினைவையொழித்துவிடு. மூடமனமே, சந்திரன் பொருந்திய சடையில் கங்கையைத் தரித்தவனாகிய சிவபிரானுக்கிடமாகிய மகிழ்தற்குக் காரணமாகிய மகிழமும் மல்லிகையும் சண்பகமும் புதுப்பூ மலர்ந்து இராக் காலத்தில் மிக்குப் பரிமளிக்கிற திருப்புறம்பியத்தை வணங்கப் போவோம்.

ஒருவனிடம் "கொடைகுணம்" இயற்கையாக இருக்கவேண்டும் என்பதைப் பின்வரும் பாடலில் கூறுவார்.

விடக்கையே பெருக்கிப் பலநாளும்
வேட்கையாற்பட்டவே தனை தன்னைக்
கடக்கிலேனெறி காணவு மாட்டே
கண்குழிந்திரப்பார் கையில் ஒன்றும்
இடக்கிலேன் பரவைத் திரைக் கங்கைச்
சடையானை உமையானை யோர்பாகத்து
அடக்கினானை அந் தாமரைப் பொய்கை
ஆரூரானை மறக்கலும் ஆமே. (59-9)

"மாமிச சரீரத்தையே பெருகச் செய்து பலநாளும் ஆசையிலடைந்த துன்பத்தை வெல்லகிலேன், நல்வழியைக் காணவு மாட்டேன், கண்கள் ஆழ்ந்து இரப்பவர் கையில் ஒரு பொருளையும் தரமாட்டேன், பரப்பாகிய உலைகளையுடைய கங்கா நதியைச் சடையிலணிந்தவனை உமா தேவியை உருபாகத்தில் அமைந்தவனை, அழகிய தாமரைத் தடங்கள் ஆழ்ந்த, திருவாரூரனை மறத்தலும் கூடுமோ" என்பது பொருள்.

கொடுக்க கிற்றிலேன் ஒண்பொருள் தன்னைக்
குற்றஞ் செற்றம் இவை முதலாக
விடுக்க கிற்றிலேன் வேட்கையுஞ் சினமும்
வேண்டில் ஐம்புலன் என் வசமல்ல
நடுக்க முற்றதோர் மூப்புவந்து எய்த
நமன்றமர் நரகத்திடல் அஞ்சி
இடுக்கண் உற்றனன் உய்வகை அருளாய்
இடை மருதுறை எந்தை பிரானே. (60-7)

நல்ல பொருளைத் தருகிலேன், குற்றம்பகை இவை முதலியவற்றை விடமாட்டேன், விருப்பத்தையும் கோபத்தையும் நான் விரும்பினாலும் ஐம்புலன்கள் என் வயப்பட்டனவல்ல நடுக்க மடைந்தது, ஒப்பற்ற முதுமை வந்தடைய கால தூதர் நரகத்தில் வீழ்த்துவரென்று பயந்து துன்புற்றேன். உய்யு முபாயத்தை அருள் செய்யக் கடவை, திருவிடை மருதூரில் வாழ்கின்ற எந்தையாகிய சிவபெருமானே என்றார்.

கொடுக்கிலாதானைப் பாரியே என்று கூறினும்
கொடுப்பாரிலை
பொடிக் கொள் மேனியெம் புண்ணியன் புகலூரைப் பாடுமின்
புலவீர்காள்
அடுக்கு மேலமருலகமாள் வதற்கியாதுமை
யுறவில்லையே. (34-2)

வலிமை இல்லாதவனை நோக்கி இவன் வீமசேனன் என்றும் வில் வித்தையில் வெற்றியையுடைய அருச்சுனனேயென்றும் ஈயாத லோபியை பாரியே என்றும் புகழ்ந்தாலும் கொடுப்பாரில்லை, ஆகையால் புலவர்களே, திருவெண்ணீறு அணிந்த திருமேனியினையுடைய எமது புண்ணிய ரூபனாகிய சிவபெருமானது திருப்புகலூரைப் பாடுங்கள், பாடுதற்றொழில் உமக்குண்டாயின் சிவலோகத்தை ஆள்வதற்குச் சிறிதும் சந்தேகமில்லை.

இறைவன் எல்லா உயிர்களிலும் குடிகொண்டுள்ளான் என்பதை

ஊனாய் உயிர்புகலாய் அகலிடமாய் முகில் பொழியும்
வானாய் வருமதியாய் விதி வருவானிடம் பொழிலின்
தேனாதரித்து இசை வண்டினம் மிழற்றுந் திருச்சுழியல்
நானா விதம் நினைவார் தமை நலியார்நமன் தமரே.
(82-1)

இதன் பொருள் யாதெனில், மேகமாய் நின்று, ஊர்வனவும், நிற்பனவும் தாமாகி ஊழிகளும் கடலாகி, ஐம்பூதங்களாய் விளங்குபவர் இறைவர். எல்லா இடங்களிலும், எல்லாப் பொழுதிலும், எல்லா உரைகளிலும் அவர் கலந்துள்ளார். எல்லாப் பொருள்களும் தாமே ஆவார் என்பது.

இறைவன் யாரிடத்தில் வைப்பான் அன்பு என்பதைப் பின்வரும் பாடலில் சுட்டினார்.

விடையின் மேல் வருவானை வேதத்தின் பொருளானை
அடையில் அன்புடையானை யாவர்க்கும் அறிவொண்ணா
மடையில் வாளைகள் பாயும் வன் பார்த்தான் பனங்காட்டூர்ச்
சடையிற்கங்கை தரித்தானைச் சாராதார் சார் வென்னே.
(86-1)

இதன் பொருள் :- இடபத்தின் மீதேறி வருவோனை, வேதப் பொருளாய் இருப்பவனை, தன்னை அடுத்தால் அவர்கள் மேல் அன்புடையவனை, எல்லார்க்கும் அறியவொண்ணாத நீர்மடையில் வாளை மீன்கள் பாய்கிற திருவன்பார்த்தான் பனங்காட்டூரில் எழுந்தருளிய கங்கைச் சடையனை அடுக்காதவரது சார்பினால் பயன் யாது என்பதே.

பார்க்கின்ற உயிர்க்குப் பரிந்தானைப்
பகலுங் கங்குலுமாகி நின்றானை
ஓர்க்கின்ற செவியைச் சுவை தன்னை
உணரு நாவினைக் காண்கின்ற
கண்ணை ஆர்க்கின்ற கடலை மலை தன்னை
ஆரூரானை மறக்கலுமாமே. (59-3)

கறுத்த மேகங்களாகி நீரைச் சொரிவானை எல்லாக் கலைகளுக்கும் பொருளாகி உடன் சேர்ந்து நோக்குகிற உயிர்களுக்கு இரங்கினவனை, பகற்பொழுதும் இராப் பொழுதும் ஆகி நிற்பவனை, சத்தத்தையறிகிற செவியை, சுவையறிகிற நாவை, பார்க்கிற கண்ணை, ஒலிக்கின்ற சமுத்திரத்தினை, மலையை திருவாரூரானை மறத்தலும் கூடுமோ!

அதே போல இறைவனிடத்தில் நாம் அன்பு செலுத்தினால், அவன் நமக்கு என்ன செய்வான் என்பதையே,

அங்கத்து உறு நோய்கள் அடியார் மேலொழித்தருளி
வங்கம் மலிகின்ற கடல் மாதோட்ட நன்னகரில்
பங்கஞ் செய்த மடவாளொடு பாலாவியின் கரைமேல்
தெங்கம் பொழில் சூழ்ந்த திருக்கேதீச் சரத்தானே.
(80-5)

என்று கூறி தெரிவிக்கிறார். கூறும்வாயில் அங்கத்து உறு நோய் அடியார்களைப் பீடியாவண்ணம் காப்பவர் உற்ற நோயை

இம்மையிலேயே ஒழிப்பவர், கஷ்டங்களைக் களைபவர், நம் பிணிகளைக் களையும் அருமருந்து, ஏழ் பிறப்புக்கும் அருமருந்து ஆசை கொண்டதால் வரும் கொடிய நோயைக் களைபவர் இறைவன் என்பனவற்றைத் தெளிவுபடுத்துகிறார்.

தினந்தோறும் இறைவனை வழிபட்டால் வரும் பேறு என்ன என்பதைப் பின்வரும் பாடலால் கூறுகின்றார்.

கள்ளி நீ செய்த தீமையுள்ளன
பாவமும் பறையும்படி
தெள்ளி தாஎழு நெஞ்சமே செங்கண்
சேவுடைச் சிவலோகனூர்
துள்ளி வெள்ளிளவாளைபாய் வயல்தோன்று
தாமரைப் பூக்கள்மேல்
புள்ளி நள்ளிகள் பள்ளி கொள்ளும்
புறம் பயந்தொழப் போதுமே. (35-5)

மனமே, நீ களவாற் செய்த தீங்குகள் உள்ளனவாகிய பாவங்களும் ஒழியும்படி தெளிவாய் எழுந்திரு, வெங்கண்ணோடு கூடிய இடபத்தை ஊர்கிற சிவபுரத்தானது ஊராகிய இளவாளைகள் துள்ளிப் பாய்கிற வயல்களில் முளைத்த தாமரை மலர்களின் மீது புள்ளியையுடைய நண்டுகள் தூங்குகிற திருப்புறம்பயத்தை வணங்கப் போவோம் என்பார்.

பண்டரீயன செய்த தீமையும்
பாவமும் பறையும்படி
கண்டரீயன கேட்டியேற்கவ
லாது எழும் மடநெஞ்சமே
தொண்டரீயன பாடித் துள்ளி நின்
றாடி வானவர் தாம் தொழும்
புண்டரீக மலரும் பொய்கைப்
புறம் பயந்தொழப் போதுமே. (35-9)

மூடமனமே, முன்னே உரியனவாக யாம் செய்த தீங்கும் பாவமும் ஓடும்படி கண்டிலாதவற்றைக் கேட்பாயாயின் கவலாமலே எழு, உரியனவாகிய தொண்டுகளைப் பாடி குதித்து நின்றாடி தேவர்கள் வணங்குகிற தாமரை மலரும் தடங்கள் சூழ்ந்த திருப்புறம்பயத்தை வணங்கப் போவோம்.

நம்மை அறியாமல் நம்மிடம் சேரும் தீவினை விலக இறைவனைப்பாடுவது எப்படி என்பதைப் பின்வரும் பாடல்களால் விளக்குகிறார்.

அந்தியு நண்பகலும் அஞ்சு பதஞ் சொல்லி
முந்தி எழும் பழைய வல்வினை மூடா முன்
சிந்தை பராமரியாத் தென் திருவாரூர்புக்கு
எந்தை பிரானாரை என்று கொல் எய்துவதே. (83-1)

அந்தியிலும் நடுப்பகலிலும் ஐந்தெழுத்தையோதி முற்பட்டெழுகிற பழமையாகிய வலிய வினைகள் மூடுவதற்கு முன்பே, மனம் பராமரித்து தென் திருவாரூரில் புகுந்து எந்தை பிரானாரை அடைவது என்றோ என்று கூறினார்.

வீடுபெறப் பல ஊழிகள் நின்று
நினைக்குமிடம் வினை தீருமிடம்
பீடுபெறப் பெரியோர் திடங்கொண்டு
மேவினர் தங்களைக் காக்குமிடம்
பாடுமிடத்தடியான் புகழூரன்
உரைத்தவிம் மாலைகள் பத்தும் வல்லார்
கூடும் இடம் சிவலோகனிடங் கலிக்
கச்சிய நேக தங்காவதமே. (10-10)

வீட்டினையடைய நெடுங் காலமிருந்து நினைக்கும் இடமும் வினையொழியுமிடமும் பெருமையுடைய பெரியோர் உறுதி கொண்டு அடைந்தோரைக் காக்குமிடம் பாடுமிடத்து அடியானாகிய சுந்தரன் சொன்ன இப்பத்துப் பாடலும் கற்று வல்லவர் கூடுமிடமும் சிவலோகனது இடமும் கலிக்கச்சி அநேகதங்காபதமே.

எற்றே நினை என்னொடு சூளறும் வைகலும்
மற்றேதும் வேண்டா வல்வினை ஆயின மாய்ந்தறக்
கற்றூறு கார்க்காட்டிடை மேய்ந்த கார்க்கோழி போய்ப்
புற்றேறிக் கூகூவென அழைக்கும் புனவாயிலே. (50-9)

நாள்தோறும் என்னோடு சபதஞ் செய்யும் மனமே எவ்வகையாலேனும் நினைக்கக்கடவை வேறு யாதும் வேண்டா. வலிய வினைகளானவை முழுதும் தவிர்த்து காற்றூறுகளில் மேயுங் கரும்பசு, காட்டில் மேய்ந்த கருங்கோழி சென்று, புற்றின் மேலேறி கூகூவென்று கூவுகிற திருப்புனவாயிலேயாம்.

முடிவுரை

சுந்தரர் இதுகாறும் அறச் செயல், பாவச்செயல் எவை என்பதையும், கொலையைத் தவிர்ப்பது, ஊண் உண்ணுவதைத் தவிர்ப்பது, இந்தப் பூ உலகில் வாழும் வாழ்க்கை நிலையற்றது, இல்லற வாழ்வின் ஈடுபாடு மனிதனை எப்படித் துன்பத்தில் அலைக்கழிக்கிறது, உலகுக்கு நீதியாக பிறவிக் கடலின் துன்பத்தையும், நெஞ்சுக்கு நீதியாக ஊன் உண்ணுவதை மனதாலும் நினையாமல் இருக்க வேண்டும் என்று கூறி, குற்றங்கள் செய்வதை மனிதன் எவ்வாறு தவிர்க்க வேண்டும், கோபம் மனிதனின் விரோதி, விதியின் பயன், கொடையால் வரும் நன்மைகள், கஞ்சனாக வாழ்வதால் வரும் கேடுகள் யாவற்றையும் கூறி, தினந்தோறும் இறைவனை வழிபட்டால் வரும் பேறுகளைக்கூறி, வினைப் பயன்களை எவ்வாறு கடக்க வேண்டும் என்பதைக் கூறும்போது சுந்தரரின் தெளிவான சிந்தனைகள் நம்மை வியக்கவைக்கின்றன.

நாம் சுந்தரரின் கண்ணோட்டத்தில் அறிந்து கொள்வது யாது? இதுவே நம் முன் நிற்கும் கேள்வி. ஆம். நம் மனதைத் தெளிவாக ஒருமுகப்படுத்தி எடுத்த பிறவி எல்லோரும் போற்றும்படி தனக்கும். தன்னைச் சார்ந்தவர்களுக்கும், உலகத்தில் உள்ளவர்களுக்கும் நன்மைகள் புரிந்து, வரும் பிறவிகளைத் தவிர்க்க முயலுவோம். அப்படியே பிறவிகள் வந்தாலும் அவை பலபிறவிகளிலும் மறுபடியும் நம்மை உலகுக்கு எடுத்துக்காட்டாகத் திகழ வைத்துக்கொள்ள நம்மால் ஆன நற் காரியங்களைச் செய்து நற்கதி அடைய வேண்டும் என்பதையே சுந்தரர் மனதில் வைத்து இறைவனை தினந்தோறும் தொழ வேண்டும் என்று கூறுகிறார். “சொல்வது சுலபம் செய்வது கடினம்” என்பர் ஆன்றோர். சுந்தரர் நமக்கு வாழ்ந்து காட்டிய விதம் கூறிய அறிவுரைகள் மனிதன் முயன்றால் முடியாதது எதுவும் இல்லை என்ற வைராக்கியத்தை மனிதன் ஒவ்வொரு பிறவியிலும் நினைத்து அதன்படி நற்காரியங்களைச் செய்து நற்கதி அடைய வேண்டும் என்பதே சுந்தரரின் தேவார ஒளிநெறி மூலம் அறியும் அருமருந்து என்பதில் எள்ளளவும் ஐயம் இல்லை என்று கூறி இந்த ஆய்வை முடிக்கிறேன்.

7

இந்து சமய வழிபாட்டுப் பாரம்பரியத்தில் இறைவனின் பெண்மைக் கூறு

ஆ. சூசைமணி

முன்னுரை

சிந்து சமவெளி தொல்பொருள் ஆராய்ச்சியிலிருந்து, மக்கள் தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டில் கொண்டிருந்த நம்பிக்கை நமக்கு தெரிய வருகின்றது. மனிதன் இறைவனை வழிபட்டு அனுபவிக்க எண்ணும் போது இறைவனை தனது விருப்பத்திற்கும் கற்பனைக்கும் கொண்டு வருகின்றான். இதில் எல்லாம் வல்ல இறை இவர்களின் தனித் தெய்வமாக மாறிவிடுகின்றது. இதனால் இறைவனின் கடந்த நிலையும் பாலினக் கூறும் ஒரு பிரச்சினையாக உருவெடுக்கின்றன. இந்திய சமயங்கள் இறைவனை பெண்மைக் கூறு உடையவனாக, பெண் தெய்வமாகவும் சித்தரிக்கின்றன என்பதை இந்த ஆய்வில் வரலாற்றுக் கண்ணோக்கோடு நம்மால் காணமுடியும். இந்திய சமய இலக்கியங்கள் இறைவனின் இயல்பினை ஆணும் பெண்ணாகவும், புருஷ - பிரகிருதி புணர்வுகள் வழி உருவாகும் படைப்பு மனிதனுக்கு ஒரு புதிய உலகைப் படைக்க எடுத்துக்காட்டாய் அமைகிறது. சமய நூலான வேதத்தில் மட்டுமில்லாமல் மாணிக்கவாசகரின் திருவாசகம் திருக்கோவையாரிலும் இதைக் காணுகின்றோம். இதன் வழி நாம் அனைவரும் ஆணையும் பெண்ணையும் பெருமிதத்தோடு மதித்திட அழைக்கப்படுகின்றோம்.

இந்த ஆய்வு சக்தி வழிபாட்டினை வரலாற்று நோக்கில் ஆராய்ந்து பார்த்தால் இந்த வழிபாடு வேதகாலத்திற்கு முற்பட்டது என்பதை தெளிவுக்குக் கொண்டு வருகின்றது. வேதகாலத்தில் பெண் தெய்வங்களின் பிரசன்னத்தையும், அவைகளின் முக்கியத்துவத்தையும் நமக்கு விளங்கவைக்கிறது.

வேதத்தில் பெண் தெய்வங்கள் தனித்துச் செயல் படுகின்றன. புராண இதிகாச காலத்தில்தான் ஆண் தெய்வங்களின் மனைவிகளாக காட்டப்படுகிறது என்பது தெளிவு. அதோடு, பல பெண் தெய்வங்கள் இருந்த நிலைமாறி மூன்று தெய்வங்களாக சரஸ்வதி, இலட்சுமி, பார்வதி என்று வரையறுக்கப்பட்டிருந்த காலக் கட்டத்திற்கு முன்பிருந்துதான் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு சிறப்பு மிக்க ஒன்றாக தொன்றுதொட்டு இருந்து வருகின்றது. தெலுங்கு மற்றும் தமிழ் இலக்கியத்தில் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு இருந்தது என்பதிலிருந்து நம்மால் அறுதியிட்டு கூறமுடிகிறது (இன்னும் சிறப்பாக கி. பி. 6-ம் நூற்றாண்டில் தான் முக்கியத்துவம் வாய்ந்த ஒன்றாகத் திகழ்கிறது).

தமிழர் வழிபாட்டில் மேல் குறிப்பிட்ட வழிபாடு கொற்றவை, நீலி, சூலி, குமாரி என்ற பெயர்களில் காணக்கிடக்கின்றன. வேதகாலத்தையும் தமிழர் பண்பாட்டையும் தனதாக்கிக் கொண்ட மாணிக்கவாசகர் ஆண் தெய்வத்தையோ, பெண் தெய்வத்தையோ தனியாக எடுத்துக் கொள்ளாமல் அவருக்கு முன் வந்த அருளாளர்களைப் பின்பற்றி தான் வணங்கும் தெய்வம் அம்மை அப்பனாக இருக்கிறார் என்பதை தனது திருவாசகத்திலும் திருக்கோவையாரிலும் திறம்படக் காட்டுகின்றார். தனது இந்த இறை அனுபவத்தையும் சிந்தனையையும் பல உறவு முறையில் காட்டுகின்றார். நாயகன்-நாயகி, தந்தை-தாய், தாய்-பிள்ளை, ஆசான்-மாணவன் என்ற உறவுகளில் நமக்கு வடித்துக் காட்டுகின்றார். இதன் வழியாக இறைவனையும் மக்களையும் ஒரு நெருங்கிய உறவில் கொண்டு வருகின்றார். மென்மையான அழகு வழியில் மனிதனை ஈர்த்து இறைவனை மிகவும் நெருங்கிட வைக்கிறார் என்பது இறை அழகின் வர்ணனையில் தெளிவாகிறது.

ஆய்வின் நோக்கம்

இந்திய சமய பாரம்பரியத்தில் இறைவனின் பெண்மைக் கூறை (முகப்பை) அடையாளம் கண்டுகொள்ள நம்மை அழைக்கிறது. சைவ சமய இலக்கியத்தில் இறையின் ஆண் பெண் கூறுகள் (முகப்புகள்) தெளிவாகக் கிடக்கின்றன. சைவ அருளாளர்களில் மாணிக்கவாசகர் இந்த இரு கூறுகளினால் இன்னும் சிறப்பாக இறைவனின் பெண்மைக் கூறினால் ஈர்க்கப்பட்டதாகத் தெரிகிறது. இதனால் இறைவனின் ஆண்மைக்

கூறை தள்ளினார் என்று பொருள் கொள்ளல் ஆகாது. இறைவன் பாலினங்களுக்கு அப்பாற்பட்டதாக இருந்தாலும் மாணிக்க வாசகர் பயன்படுத்தும் மொழியில் இறைவன் ஆணும் பெண்ணுமாக இருப்பது தெளிவாகின்றது.

மாணிக்கவாசகர் ஏன் இந்த இறை நிலையை விரும்பினார் என்று கேட்கத் தோன்றுகிறது. பதில் சொல்ல வேண்டுமானால் அவர் பெண்மையை அதிகம் விரும்பினார். அதாவது இறை பெண்மையை விரும்பினார். அதற்கு அவர் முக்கியத்துவம் கொடுத்தார் என வைத்துக்கொள்ளலாம். இதிலிருந்து ஆணும் பெண்ணும் இந்த இறையிடமிருந்து அதிகம் கற்றுக் கொள்ள வேண்டும் என்று நமக்கு அழைப்புக் கொடுக்கின்றார். அதோடு அன்று அவர் வாழ்ந்த சமுதாயமும் இவரை, இறைவனை இப்படி காணச் செய்து இருக்கலாம் என்று எண்ணத் தோன்றுகிறது.

மேலே நாம் குறிப்பிட்டதிலிருந்து மாணிக்கவாசகர் ஒரு புலவன், கவிஞன் மற்றும் ஒரு காட்சியாளர் **(Mystic)** என்று சொல்லலாம். இறைவாக்கு உரைக்கும் ஒருகாட்சியாளர் **(A prophetic Mystic)** என்று அழைத்தால் மிகையாகாது.

சாதி, செல்வம் மற்றும் உறவுகள் அனைத்தும் இறைவனை அடைவதற்குத் தடைகளாக இருக்கின்றன என்றும், பெண்மையின் ஒரு சில கூறுகள் இறைவழியிலிருந்து மனிதனை வேறு வழிக்கு அழைத்துச் செல்கின்றன என்பதும் மேலோட்டமான ஒன்று. ஆகையால் பெண்மை ஒரு தடையாக இருக்கின்றது என்று கூறவில்லை. இறைவனின் வார்த்தையை ஏற்று பெருந்துறையில் அழைக்கப்பட்டு இறைவன் அம்மை அப்பனாக இருக்கின்றார் என்று மக்களுக்கு ஆணித்தரமாக அறிவிக்கின்றார். இறையின் அம்மை வடிவம் - சத்தி வடிவம் புது வாழ்வைக் கொடுக்கின்றது, ஆசானாக இருந்து நமது அறியாமையை அகற்றுகின்றது. அன்னையாக இருந்து எல்லா மக்களையும் எந்தவிதமான நிபந்தனையின்றி ஏற்றுக் கொள்கிறது என்று எடுத்து இயம்புகின்றார்.

பக்தி வழி எளிய வழி

இறைவனை எளிதான வழியில் அடைந்திடலாம் என்று தனது அனுபவம் வழியாக மாணிக்கவாசகர் காட்டுகின்றார். சைவ அருளாளர்கள் உருவாக்கிய இந்த அன்பு வழி தாய் நெறியை அல்லது மறையை விட்டுப் பிரிந்து சென்றவர்களை

மீண்டும் கொண்டுவரக் கூடியது. மாணிக்கவாசகரின் இறை சிந்தனை எளிதில் புரிந்து கொள்ள முடிவதால் மக்கள் மனதில் நிலைத்து நிற்கிறது. இவரின் இறைக் கொள்கையும், இறை அன்பும் மக்கள் மனதில் நீங்கா இடத்தை பெற்று வருகின்றன.

மாணிக்கவாசகரின் திருவாசகம் திருக்கோவையார் சைவ நெறியில் எட்டாம் புத்தகமாக இருக்கின்றது. மாணிக்கவாசகரின் இந்த பாடல்கள் இறையின்பெண்மைக் கூறுகளை திறம்பட வெளிச்சத்திற்குக் கொண்டு வருகிறது. திருவாசகம் ஜீவன் முத்தி அடைந்தவரின் அனுபவ நூல் என்றும் இறைவனின் அன்பைச் சுவைத்து அதற்காகத் திரும்பவும் ஏங்கும் அனுபவத்தை நமக்கு காட்டும் நூல் என்றும் சொல்லலாம். திருவாசகம் இறைவன் மேல் மாணிக்கவாசகர் கொண்ட பக்தி யைக் காட்டுகின்றது. அதே பக்தியை திருக்கோவையாரில் தலைவன் தலைவி உறவாகக் காட்டுகின்றார்.

ஆய்வில் அடங்கியிருப்பவை

இந்த ஆய்வு இரு பகுதிகளைக் கொண்டது. முதல் பகுதி சக்தி வழிபாட்டின் வரலாற்றுப் பார்வை. இரண்டாம் பகுதி மாணிக்கவாசகரின் திருவாசகம் திருக்கோவையாரில் இறையின் பெண்மைக் கூறு, ஆண்மைக் கூறு இரண்டையும் சேர்த்து புரிந்துகொள்வதினால் ஏற்படும் விளைவு என்னவென்று ஆராயப்படுகிறது.

முதல் பகுதி சக்தி வழிபாட்டினை நன்கு அலசி, ஆராய்ந்து அதன் இலக்கியத்தின் வழியும், வேதத்தின் வழியும் சக்தி வழிபாடு மனித இனம் தொடங்கிய கால கட்டத்திலிருந்தே பாரம்பரியமாக இருந்து வருகிறது என்றும், வேத காலத்தில் பெண் தெய்வங்கள் தன்னிச்சையாகச் செயல்பட்டுவந்தன என்றும், புராண இதிகாசக் காலங்களில்தான் ஆண் தெய்வங்களோடு தொடர்புப்படுத்தி கூறப்பட்டன. அதோடு எண்ணிக்கையில் குறைந்த ஒன்றாகவும் காணப்படுகிறது. மற்றும் மந்திர வழிபாடு தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கிறது. இந்த வழிபாட்டைத் தொன்றுதொட்டு காத்து வந்ததாகப் பல சான்றுகள் மூலம் நமக்கு தெரியவருகின்றன. சிறப்பாக துர்கை, காளி இவர்களின் ஒருசில சான்றுகள் நமக்கு உதவுகின்றன.

தமிழ் மரபிலும் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு பெண் தெய்வங்கள் வழிபாடு முக்கியத்துவம் பெற்ற வழிபாடாக இருந்ததற்குப் பல சான்றுகள் சங்கஇலக்கியங்கள் வழியாக நமக்குக் கிடைக்கின்றன. இதன் வழி மாணிக்கவாசகரும் அவருக்கு முன் வாழ்ந்த சைவ, வைணவ அருளாளர்களும் இறையை ஆணாகவோ பெண்ணாகவோ எடுத்துக் கொள்ளாமல் அம்மை அப்பனாக இணைத்துக் காட்டியுள்ளனர். மாணிக்கவாசகர் தனது திருவாசகம் திருக்கோவையாரில் இதை உறுதிப்படுத்துகின்றார்.

மாணிக்கவாசகர் இறையை அர்த்தநாரியாக, அம்மையப்பனாகக் காட்ட முயலும்போது பல சொற்றொடர்களைக் கையாளுகின்றார்.

கண்ணி பங்கன்
கொங்கை பங்கன்
மாதாடு பாகத்தான்
பெண் பாகத்தான்
பெண் சுமந்த பாகத்தான்

என்று பலவாறு அவர் பயன்படுத்தினாலும் மாணிக்கவாசகரின் இறைவன் அம்மையப்பன், அர்த்தநாரி என்ற இறை சிந்தையைத் தெளிவுபடுத்துகின்றார். இதன் வழியாக இறைவனையும் மனிதனையும் நெருங்கி வரச்செய்கின்றார். அக இலக்கியத்தில் காணப்படும் தலைவன் தலைவி உறவு முறையைக் கையாண்டு இறைவனோடு நெருக்கத்தை உருவாக்குகின்றார். இறைவனின் அழகு பெண்மையாகப் பார்க்கப்பட்டு அதனால் தான் அதிகம் கவரப்பட்டதாகத் தனது பாடல்கள் வழி நமக்கு காட்டுகின்றார்.

அதோடு மட்டும் நின்று விடாமல், இறைவனை அன்னையாக, சத்தியாக, குருவாகவும் உறவு ஏற்படுத்திக் காட்டுகின்றார். இறைவனை நாம் அடைய வேண்டுமானால், அவரின் முழுமையை அடையவேண்டும். முழுமையாகக் காண வேண்டும். ஆணாக மட்டுமின்றி பெண்ணாகவும் காண வேண்டும். சைவ நெறியின்படி சிவமும் சக்தியுமாகப் பிரிக்க முடியாத நிலையில் காண்பவர்களுக்குத்தான் முக்தி கிடைக்கும் இந்த பிரிக்கமுடியாத நிலைதான் பக்தனுக்கு அருளை வழங்குகிறது. பிறப்பு இறப்பு என்னும் சுழற்சியிலிருந்து விடுவிக்கின்றது. வீடுபேற்றையும் பேரானந்தத்தையும் அருளுகின்றது.

இந்த இறைவனைத்தான் மாணிக்கவாசகர் "ஒருவன்" என்றும் "அநேகன்" என்றும் அழைக்கின்றார். இறைவனின் கடந்த நிலையை ஏற்றுக்கொண்ட மாணிக்கவாசகர் இறைவனை "ஆதியும் அந்தமும் இல்லா அருட்பெரும் சோதி" என கூறுகின்றனர். ஆனால் அதே இறைவன் எல்லாவற்றிலும் நிலைத்து இருக்கின்றார் என்று கூறுகின்றார். அதாவது ஐம்பூதங்களிலும் கலந்தவனாக இருக்கிறார் என்றும் இதனால் இறை அறிவு நமக்கு எளிதாகிறது என்றும் இயம்புகின்றார். இந்த அறிவுதான் இறைவனை சத்தியாக, அன்னையாக, குருவாக மாணிக்கவாசகர் தன்னுடைய வாழ்வில் கண்டதாக தனது பாடல்களில் வெளிப்படுத்துகின்றார். இந்த இறை அனுபவத்தை நம்மோடு பகிர்ந்து கொண்டவர், இறை அறிவைப் பெற்று இவர் பசுபாசங்களையும் விளக்குகின்றார்.

இறைவனின் பெண்மைக் கூறான சக்தியை தனது திருவாசகத்தின் முதல் பதிகத்தில் "அருள்" என்று கூறுகின்றார். இறைவனின் இந்தக் கூறை, அதாவது சக்தியை நினைந்து, ஆச்சர்யம் கொண்டு அவளைப் புகழ்ந்தேத்துகின்றார். திருக்கோவையாரிலும் இந்த அருளைக் காணமுடிகிறது. இந்த அருளுக்கு, இறைவனின் கூறுக்கு பெண்மையை உவமையாகக் கூறுகின்றார் (மென்நோக்கிதன் பங்கர்). இறைவனின் இந்த இதமான பார்வை அருள் வழங்குகிறது. இதன் வழிதான் பக்தர்கள் இறை அருளைப் பெறுகின்றனர்.

இந்த அருளாளர்களின் மொழி இறைவனில் மக்களை இரண்டற கலக்கச்செய்கிறது. இறைவனைப் பாடவும் புகழவும் ஏற்புடையவனாக இருக்கவும் செய்கின்றது. மேலே நாம் கூறியிருப்பது போல மாணிக்கவாசகர் இறைவனைப் பெண்மைக் கூறாக மட்டும் பார்க்கவில்லை. சமுதாயத்தில் இருக்கின்ற பெண்கள் சிறந்த இறைவனின் தூதுவர்கள் என்றும் இறை அன்பினை முழுமையாக வெளிப்படுத்தக் கூடியவர்கள், இறைவனுக்கு அன்பு செய்வதிலும் மனிதனுக்கு அன்பு செய்வதிலும் நிகரற்றவர்கள், உயர்ந்தவர்கள் என்றும் காட்டுகின்றார். திருவாசகத்தில் 11வது பதிகமான 'திருத்தெள்ளேணம்' என்ற பதிகத்தில் பெண்கள் வழிபாட்டில் காட்டுகின்ற ஆர்வத்தையும் முழுமையான ஈடுபாட்டையும் காட்டுகின்றார்.

ஆனால் அவர் தனது பாடல்கள் வழியாக அவர்களைப் புகழ்கின்றார். ஊக்கி வைக்கின்றார். அவர்களின் அழகை இறை அழகோடு ஒப்பிடுகின்றார். அவர்களின் அன்பையும் இறை அன்போடு ஒப்பிட்டு இறைவனை அடைய பெண்மை தடையாக இருப்பதாக இருந்த எண்ணத்தை மாற்றி, இறையை அடையும் வழியாக அன்பையும் அழகையும் காட்டுகின்றார் மாணிக்கவாசகர்.

மாணிக்கவாசகருக்குப் பின் வந்தவர்களும் இந்த இறை சிந்தனையை தெளிவுபடுத்துகின்றனர் என்பதற்கு நமக்கு சான்றுகள் இருக்கின்றன. சைவ மெய்ப்பொருளாளர்கள் சந்தனாசாரியார்கள் இறைவனின் பெண்மைக் கூற்றை மிகவும் பயன்படுத்துகின்றனர். இந்த அம்மையப்பன் கொள்கையைத் தான் இவர்கள் "முதல் உரு" என்றும் இதைத்தான் மாணிக்கவாசகர் "தொன்மைக் கோலம்" என்றும் அழைத்தார். இதிலிருந்து மாணிக்கவாசகரின் பாடல்கள் இறைவனையும் மனிதனையும் நெருங்கிவரச் செய்யும் கருவியாகவும் இறைவனை அடைய எளிய வழியைக் காட்டக் கூடியதாகவும் இறைவனின் அம்மையப்பன் கொள்கை சிறப்பாகப் பெண்மைக் கூறு பக்தர்களின் இதயத்தில் இறை பிரசன்னத்தை எப்போதும் பசுமையாகவும் வைத்திட உதவுகிறது. இது முதலில் நாம் குறிப்பிட்ட சில உறவு முறைகளிலும் தெளிவாகிறது.

முடிவுரை

தாய்த் தெய்வ வழிபாடு தொன்றுதொட்டே இருந்த ஒன்று என்றும் இந்தியாவில்,சிறப்பாக தமிழ்நாட்டில் இந்த வழிபாடு சிறப்பு மிக்க வழிபாடாக இருந்திருக்கிறது என்பதும் நமக்கு தெளிவாகிறது. தமிழ்ப் பண்பாட்டில் இரண்டறக் கலந்த வழிபாடாக இருந்தமைக்கு நமக்கு சான்றுகள் கிடைக்கின்றன.

இறைவன் எங்கும் நிறைந்திருக்கின்றான்; சிறப்பாக மனித உறவு முறையில் நம்மோடு உறவு கொள்கிறான் என்பது நமது உறவுகளின் வழியாக நமக்கு தெரிகிறது. நம்மில் இருக்கும் வேறுபாடுகளை அகற்றிட பத்தி நெறி உதவுகின்றது. நாம் உலகின் முன் தாழ்ந்தாலும் இறைவன் முன் ஏற்புடையவர்கள் என்பதை மாணிக்கவாசகரின் பாடல்கள் நமக்குக் கற்றுத் தருகின்றன.

இறைவாக்கினராக, இறைவனால் அழைக்கப்பட்டவராக இருந்ததால் தனக்கு இறைவனிடம் உறவுகொள்ளத் தடையாக இருப்பனவற்றைச் சுட்டுகின்றார். புலவனாக, கவிஞனாக இருப்பதனால் இறை பெண்மையின் அழகை வர்ணித்து அதன் வழி இறை இன்பம் அடைய அழைக்கின்றார்.

மனிதன் இறைவனைப் பெண்மையில் காண ஆவல் கொள்கின்றான். காரணம், அவன் இறைவனை ஆணாகத்தான் கண்டு பாவித்து வந்தான். உலகில் காணுகின்ற சமயங்களில் ஒரு சில இறைவனை ஆணாக மட்டும் காட்டுகின்றன மற்றும் சில பெண்மையாகக் காட்டுகின்றன. ஆனால் மாணிக்கவாசகரும் மற்ற அருளாளர்களும் இறைவனை ஆணும் பெண்ணுமாகக் காட்டுகின்றனர். சைவ அருளாளர்களின் பாக்கள் இந்த ஆணும் பெண்ணுமான தொடக்க கால இறை நிலையைக் காட்டுகின்றன. இப்படிப் பார்ப்பதனால் மனித உறவுகள் மேன்மை அடையும். சமுதாயத்தில் புரையோடிக் கிடக்கின்ற தீய சக்திகள், பெண்ணடிமை, வரதட்சணை, பெண்சிசுக் கொலை அனைத்தும் இல்லாமல் போக வாய்ப்புண்டு. இறையை அதன் தொன்மைக் கோலத்தோடு பார்க்கும்போது புதிய சமுதாயம் உருவாகும் என்று காட்சியாளர் மாணிக்கவாசகர் கூறுகின்றார். இந்த அனுபவம், காட்சி, இந்த இறைபுரிதல் நம் ஒவ்வொருவரையும் புரிய வைத்து இறைவன்பாலும் நம்முடைய சகோதர சகோதரியிலும் நல்லுறவு கொள்ளத் தூண்டுகிறது.

மாணிக்கவாசகர் பெண்மையிடம் கண்ட அழகை இறைவனில் காணுகின்றார். சாதாரண மனித உறவை இறைவனில் கண்டு அன்பினை வெளிக்கொணர்கின்றார். கம்பன் "பெண்ணில் நோக்கும் சுவையில்" எனக் குறிப்பிடுவதுபோல பக்தன் இறைவனைக் காதலியாகவும் காதலனாகவும் காணலாம். "பரம்பொருள்" சிவம் இந்த உலகம் மட்டுமல்ல மாறாக அது சிவமும் சக்தியுமாய் இருக்கின்றது.

இறை அதனின் இருக்கிற கடந்த நிலையில் அம்மையப்பன் வடிவில் கண்டால் அந்த மனிதர்கள் இரக்கம், கருணை, கனிவு கொண்டவர்களாக மாறி - புதியதொரு உலகை அதாவது அன்பு நிறைந்த உலகைப் படைப்பார்கள். இவர்களுக்குத் தடைகள் என்பது எதுவும் இல்லை. இறைவனே தங்களின் அன்பு துணையாளன் எனக் கருதி ஆன்மீகப் பயணம் செய்கின்றனர்.

இந்த ஆய்வு இருதரப்பட்ட மக்களுக்கு உதவும் என எண்ணுகிறேன். முதல் தரப்பு மக்கள் சைவ மரபு கொண்டவர்கள். இவர்களுக்கு இந்த ஆய்வில் இருப்பவை எதுவும் புதிதல்ல. மாறாக தெரிந்த இவற்றை வாழ்க்கையில் செயல்முறைப்படுத்த வேண்டுமென்ற வேண்டுகோள் அதாவது இறை கொள்கையின் புரிதலை - இறை மனித உறவில் எவ்வாறு செயல்படுத்துவது. இரண்டாம் தரப்பு மக்கள் ஒரே இறைவனில் நம்பிக்கை கொண்டவர்கள் இவர்களுக்கு அம்மையப்பன் இறைக் கொள்கை (அ) இறைவனின் பெண்மைக் கூறு ஒரு சவாலாக இருக்கிறது. ஏனென்றால் ஒரே இறைவனை அம்மையப்பன் என்றும் தாயும் தந்தையுமானவன் என்றும் ஏற்றுக் கொள்ளலாம்.

உறவு முறைகள் எப்போது தெளிவாகின்றதோ, அப்போது தனி மனித உறவுகள் மாற்றத்திற்கு வழி வகுக்கின்றது. ஒருவர் ஒருவரோடு நெருங்கிப் பழகும் போதும் அதே உறவு இறை உறவில் இருக்கும்போது இறைவனில் நெருங்கி அவரில் சங்கமமாகின்றோம். இதனால் நமது அன்றாட அனுபவத்தில் இறைவனை வெளிப்படுத்துகின்றோம். இந்த உறவும் அனுபவமும் ஆண்-பெண், பெண்-ஆண், ஆண்-ஆண், பெண்-பெண் இந்த உறவுகள் இறைவனோடு இருப்பதால் உறவு முறைகள் மேன்மையடையும். வேறுபாடுகளும் ஏற்றத் தாழ்வுகளும் அழிந்து ஆண்-பெண் சமத்துவம் நிலை நிறுத்தப்படுகின்றது என்பது தெளிவாகின்றது.

8

சமய உணர்வுகளும் ஒழுகலாறுகளும்

தெ. முருகசாமி

(1) சமயம் என்பது மானுடம் நோக்கியதொரு கோட்பாடு. இச்சொல் பக்குவப்படுதல், பக்குவப்படுத்துதல் என்ற இரு பொருளைத் தரும். முன்னது தன்வினைப் பொருள். பின்னது பிறவினைப் பொருள். 'பெண் சமைந்தாள' என்றால் 'வாழ்க்கைக்குப் பக்குவப்பட்டாள்' என்பது பொருள். உணவு சமைக்கப்பட்டது என்றால் உண்பதற்குப் பக்குவப் படுத்தப்பட்டது என்பது பொருள். ஆக இயல்பாகவோ, பிற முயற்சியாகவோ பக்குவப்படும் உணர்வைப் பெறுவதே சமயத்தின் உட்கிடை. இவ்வுண்மையைச் சிவஞான முனிவர்,

வினையின் நீங்கி விளங்கிய அறிவின்
முதல்வன் கண்டது முதல்நூல் ஆகும்

என்ற நுன்னூல் நூற்பா உரையில் விளக்குகிறார்.

(2) "வினையின் நீக்கி விளக்கப்படும் அறிவினை உடைய உயிரினங்களுக்கு, வினையின் நீங்கி விளங்கிய அறிவினை உடைய முதல்வன் செய்வது முதல்நூல்" என்பது முனிவர் உரை. இவ்வுரையால், உயிரானது உணர்த்த உணரும் தன்மையுடையது என்பதும் முதல்வனாவான் தானாக அறிந்த அறிவினன் என்பதும் பெறப்படுகிறது. இவ்வுண்மை நீங்கி-நீக்கி, விளங்கிய-விளக்கப்படும் என்ற தன்வினை, பிறவினைச் சொற்களால் உணர்த்தப்பட்டுள்ளன.

(3) உணர்த்த உணரும் தன்மையதாக இருந்த உயிர், உணர்த்த உணர்ந்ததும் படிப்படியாகத் தாமாக உணரும் அறிவை அனுபவத்தால் பெற்றுவிடும்போது பக்குவப்பட்டு விடுகிறது. இப்பக்குவப்பட்ட நிலையில் தம்மைப்போல் பக்குவப்படா உயிரையும் பக்குவப்படுத்தும் நிலைக்குத் தயாராகி விடுகிறது என்ற பேருண்மையும் இத்தன்வினை,

பிறவினைச் சொற்களில் அடங்கிக் கிடக்கின்றது. அதாவது, அறிதொறும் அறியாமை காணும் ஆன்மா அறிய, அறிய பக்குவப்படுகிறது என்பதே பொருள்.

(4) இப்படிப் பக்குவப்படுவதென்பது மனித உயிர்க்கு மட்டுமே உரியதாகும். ஓரறிவு முதல் ஐயறிவு ஈறானவை மனவுணர்வற்றவை. சிந்தித்துச் செயலாற்றி வளர்ச்சி காணும் தன்மையில்லாதவை. ஆனால் மனவுணர்வினாலான ஆறாம் அறிவைப் பெற்ற மனித உயிர் மட்டும் பக்குவப்பட்ட சிந்தனையின் முயற்சியால் பெரிய சிறப்பை அடைந்துள்ளது. எனினும் இப்பக்குவப்படும் இயல்பை மனித உயிர் அனைத்தும் பெற்றதாகக் கருதமுடியாது. ஐம்புல வேட்கையில் சிக்கித்தவிக்கும் ஆன்மா விடுபட்டு வெளியில் வருவதென்பது அரிதினும் அரிது. இதனையே சிவஞான போதத்தின் எட்டாம் சூத்திரம் "ஐம்புல வேடரின் அயர்ந்தனை வளர்ந்து" என ஒரு கட்டுக்குள் அடைபட்டுக்கிடக்கும் ஆன்மாவை அடையாளம் காட்டுகிறது. ஆக, பக்குவப்பட்ட மனித ஆன்மாவே சிறந்தது எனலாம்.

(5) இச்சமயக் கருத்தையே, சமயம் என்ற வகையில் சார்த்திப் பேசாத தொல்காப்பியர், "மக்கள் தாமே ஆறறி வுயிரே" என்று கூறியபின் "மாவும் மாக்களும் ஐயறி வினவே" எனக்கூறிய நூற்பாவைச் சமயக் குறிப்புடன் கூறினாரோ என நோக்கவேண்டியுள்ளது. மாக்கள் என்ற சொல் மக்களைக் குறித்தாலும் உறுப்பால் மக்களாயினும் உணர்வால் ஐயறிவான விலங்கினர் என்பது பொருள்.

உறுப்பொத்தல் மக்களொப் பன்றால் வெறுத்தக்க
பண்பொத்தல் ஒப்பதாம் ஒப்பு - 993

என்ற வள்ளுவர்தம் கருத்தும் மன உணர்வில்லா மக்களை 'மாக்கள்' எனச்சுட்டிய தொல்காப்பியர்தம் கருத்துக்கு அரணாகவே உள்ளது. இதனால், மனவுணர்வால் பக்குவப்பட்டவர் மக்கள் என்பதும் பக்குவப்படாதவர் மாக்கள் என்பதும் பெறப்படுகிறது.

(6) தானாகப் பக்குவப்படுவதும், பிறரால் பக்குவப் படுத்தப்படுவதுமான இருவகையும் ஓர் ஆன்மாவுக்கு அரிதானதுதான். இவ்விரண்டில் தானாகப்பக்குவப்படுவதினும்,

பிறரால் பக்குவப்படுத்தப்படுவதென்பது அரிதிலும் அரிது. ஏனெனில் உணர்த்த உணரும் ஆன்மா செம்பிற் களிம்புபோல அதன் இயல்பான குணங்களால் உணரமுடியாமையே மிகுதியாகும்.

(7) சைவசமயம் உணர்த்தும் முப்பொருள் உண்மையில் பதியைப் பாசம் சாராது. ஆனால் பசுவை (உயிரை) அது பற்றும். பற்றிய பாசம் உணர்த்த உணரும் நல்லுணர்வால் தீமை விலக்கப்படும் போது, நீருள்ள குளத்தில் கல்விழுந்த நிலையில் விலகிப் பின் உடனே கூடும் பாசி போல் பாசம் விலகுவதுபோல் விலகிப் பின்னர் ஆன்மாவைப் பற்றும் இயல்புடையது. மேலும் சார்ந்ததன் வண்ணமாய ஆன்மாவின் மற்றோர் இலக்கணத்தால் அடிக்க, அடிக்க அம்மி நகர்தல்போலவும், எறும்பூரக் கல் தேயுமாப்போலவும், ஆன்மா கொஞ்சம் கொஞ்சமாக உணரும் நிலையைப் பெறும் என்பதே உண்மை. இதனால் ஆன்மாவுக்குத் தானாக உணரும் உணர்வைவிட உணர்த்தப்படும் நிலையே பெரிது எனலாம்.

(8) இப்படியாக உணர்த்தப்படும் நிலையைச் சிக்கெனப் பற்றிக்கொள்ளும் ஆன்மாவின் நிலையைப் பொறுத்தே அதன் உய்தி அமைந்துள்ளது. உணர்த்தப்படும் நற்கருத்தை உள்வாங்கிக்கொள்ளும் கருத்துப் போராட்டத்தில் மெய்யுணர்வு வெற்றி கொள்ளும்போது ஆன்மா பக்குவப்பட்டதாகக் கருதப்படும். இன்றேல் தோல்வி கண்ட நிலையில், இனி பக்குவப்படவேண்டும் என்பதாகக் கருதப்படும். இப்பக்குவப்பட்ட ஆன்மாவின் அசைவு ஆண்டவனை நோக்கியதாயின் அவன் அவ்வான்மாவைப் பற்றிக்கொள்வான். "நன்றின் பால் உய்ப்பது அறிவு" என்ற வள்ளுவரின் அறிவுக்கோட்பாடு சமய உணர்வில் ஆன்மாவின் ஈடேற்றத்திற்கும் பொருந்தும். இதனையே சின்முத்திரை என்பதாகச் சைவ சமயம் உணர்த்துகிறது.

(9) ஆன்மா தானாக உணராதாயினும் உணர்ந்துகொள்ளும் ஆர்வம் தன்பால் உள்ளதாகக் காட்டிக்கொள்ளும் தொடக்கமே ஆன்மாவைக் கரைசேர்க்கும் என்பதே சின்முத்திரையின் அடிப்படைக் கருத்தாகும். தலை நுழைந்துவிட்டால் உடம்பு நெளிந்து நெளிந்து நுழைந்து விடுவதைப்போல ஆன்மா தன்னார்வக் குறிப்பைக்காட்டி விடுமானால் உய்திநோக்கிய அதன் பயணம் சரியானதாக அமைந்துவிடும் என்பது பொருள். இவ்வுண்மையைத் திருநாவுக்கரசர் பாடிய "கருவாய்க் கிடந்துன்

கழலே நினையுங் கருத்துடையேன்” என்ற திருப்பாதிரிப்புலியூர்த் தேவாரமும் “கருவுற்ற நாள்முதலாக நின்பாதமே காணபதற்கு” - என்ற திருக்கச்சியேகம்பத் தேவாரமும் துல்லியமாக உணர்த்துகின்றன.

(10) இயல்பாக வெளிவர இயலாத தலையைக் கருவிகளின் துணையால் வெளிக் கொணர்தல் போலப் பக்குவப்படுவதற்கான ஆர்வத்தைக் காட்டாத ஆன்மாவைப் பக்குவப்படுத்துவதற்கு நல்கும் ஆண்டவரின் கருணை, ஆன்மாவை ஈடேற்றும் என்பது உண்மை. இவ்வீடேற்றத்தில் தப்பிய ஆன்மா பலன் பெறும். தவறிய ஆன்மா பழியைச் சுமக்கும். “முத்திநெறி யறியாத” என்ற திருவாசகப் பாடல் ஆண்டவன் காட்டிய கருணையால் ஈடேற்றம் பெற்ற ஆன்மாவின் சிறப்பை உணர்த்துகிறது. “சூழ்தல் வேண்டும் தாள்கள் தொழுதிடல் வேண்டும் அங்கை . . . தடுத்தது மானம் ஒன்றே” என்ற கந்த புராணப் பாடல் ஆண்டவன் கருணை காட்டியும் அதனை ஏற்றுக்கொள்ளத் தவறிய ஆன்மாவின் இழிவை உணர்த்துகிறது.

(11) பக்குவப்பட்ட ஆன்மாவின் சமய உணர்வுதான் அகிலத்தை வாழ்விக்கின்றது. அன்பே சிவம், சிவமயம் என்ற வாசகங்கள் சமய உந்துதலின் உணர்வுகளை வெளிப்படுத்தும் வாசகங்களாகும். இவ்வாசகங்கள் ஒவ்வோர் உயிரையும் இறைவனாகப் பார்க்கும் பெருநோக்கைப் புலப்படுத்துகின்றன. இதனையே வடலூர் இராமலிங்க அடிகள்,

எத்துணையும் பேதமுறாது எவ்வுயிரும் தம்முயிர்போல்
எண்ணியுள்ளே
ஒத்துரிமை உடையவராய் உவக்கின்றார் யாவர்
அவருளந்தான் சுத்த
சித்துருவாய் எம்பெருமான் நடம்புரியும் இடமென
நான்தேர்ந்தேன்

என்று பாடிய பாடல் மூலம் பக்குவப்பட்ட ஆன்மாவின் இறைத் தன்மையை உணர்த்துகிறார்.

(12) இறை நம்பிக்கையை மையப்படுத்தியது சமயமாயினும் அதை மையப்படுத்தாத நாத்திகமும் சமூக அமைப்பில் பக்குவப்பட்டு வாழத் தலைப்படும்போது அதுவும் சமய உணர்வுக்குள் அடங்கும் என்பதே உண்மை. சமைக்கப்படுவது மட்டுமே உணவன்று. சமைக்கப்படாத காய்கனி வகைகளும்

ஒரோவழி உணவாம் போலக் கடவுளை நம்பாத நாத்திக வாதமும் பக்குவப்படுதலாகிய பொது உணர்வால் சமய உணர்வாகவே கருதப்படுவதில் குறையில்லை எனலாம். கடவுளை நோக்கிப் பக்குவப்பட்ட ஆன்மா பொன்மலர் நாற்றமுடைத்தாயும் அங்ஙனம் இல்லாமல் பக்குவப்பட்ட ஆன்மா பொன்மலர் அழகினை உடைத்தாயுமாய் விளங்கும். இவ்விரண்டனுள் பொன்மலர் என்பதே பொதுவானது. எனவே பக்குவப்படுதல் என்ற பொதுக்கருத்தின் அடிப்படையில் கடவுளை நம்பாத நாத்திகமும் ஒரோவழி அகிலத்தை வாழ்விப்பதால் அதுவும் சமயத்தின்பாற்பட்டதாகவே கருதப்படும்.

(13) இங்ஙனமாகப் பக்குவப்பட்ட மன உணர்வால் தொல்லுலக மக்களெலாம் ஒன்றே என உணரும் பொதுமை உணர்வு அரும்பிவிட்டால் உலகவாழ்வில் ஏற்றத்தாழ்விற்கு இடமில்லை. இப்பக்குவம் பெறாத காரணத்தால்தான் எல்லாத் தீமைகளும் முகிழ்க்கின்றன. மனிதனுக்கு மனிதன் அந்நியப்படும் வேற்றுமைகளும், பகைமைகளும் வளர்கின்றன. சாதிமத, இனக்கலவரங்களும், குண்டுவெடிப்புகளும் உருவாகி நாட்டைப் பாழ்படுத்துகின்றன. நாடே சுடுகாடாகிவிடுமோ என்ற அச்சவிளிம்பின் அவலத்தில் மக்கள் அன்றாடம் மறுகுகின்றனர். எல்லா மதங்களும், மார்க்கங்களும் பக்குவப்பட்டு வாழ்வதற்குரிய நற்கருத்தைப் போதிக்கும் போது அவற்றை உணரத் தவறிய மனிதக் குறைபாட்டால் மடமைகள் வளர்கின்றனவே யன்றி, போதிக்கும் போதனைகளில் குறையேதும் இல்லையன்றோ! 'ஒன்றே குலம் ஒருவனே தேவன்' என்ற உணர்வுடன்,

ஆத்தி சூடி இளம்பிறை யணிந்து
மோனத்திருக்கும் மழுவெண் மேனியான்
கருநிறங் கொண்டுபாற் கடல்மிசைக் கிடப்போன்
மகமது நபிக்கு மறையருள் புரிந்தோன்
ஏசுவின் தந்தை எனப்பல மதத்தினர்
உருவகத்தாலே உணர்ந்துணராது
பலவகை யாகப் பரவிடும் பரம்பொருள்
ஒன்றே அதனியல் ஒளியுறும் அறிவாம்
அதனிலை கண்டார் அல்லலை அகற்றினார்
அதனருள் வாழ்த்தி அமரவாழ் வெய்துவோம்

என்று பாரதியார் பாடிய மதநல்லிணக்கப்பொதுமை உணர்வுதான் இன்றைக்குத் தேவையான சமய உணர்வுகளின் ஒழுகலாறுகள் ஆகும்.

(14) வேற்றுமை உணர்வுகள் களைந்து ஒற்றுமை உணர்வுகள் வளரவேண்டும் என்ற அடிப்படையில்தான் சமயப்பூசல்களுக்கு இடங்கொடுக்க நினைக்காத சான்றோர்கள் "சென்றுநாம் சிறுதெய்வம் சேர்வோம் அல்லோம்" என்று ஒருகாலத்தில் இருந்த சமய உறுதிப்பாட்டை,

யாதொரு தெய்வங் கொண்டீர்
அத்தெய்வ மாகி ஆங்கே
மாதொரு பாகனார் தாம்வருவர் (சிவஞான சித்தியார்)

என்பதாகப் பிற்காலத்தில் தளர்த்திக்கூறும்போதுதான், சமயம் பெறும் பல பரிமாணங்களால் அது (சமயம்) மானுடந்தழுவிய வாழ்வியலுக்கு வழிகோலி உலகையே வாழ்விக்கின்றது எனலாம். "ஆவுரித்துத் தின்றுழலும் புலையரேனும் கங்கைவார் சடைக் கரந்தார்க்கு அன்பராகில்" என்பதும் "எவரேனும் தாமாக இலாடத்திட்ட திருநீறும் சாதனமும் கண்டால் உள்கி" என்பதுமான அப்பரடிகளின் கருத்து சமய நெகிழ்ச்சிக் கருத்தாக நின்று மனிதனுக்கு மனிதனை அந்நியப்படுத்தாத உணர்வை உறுதிப்படுத்துகின்றது. கறுத்தமேகம் கட்டுவிட்டு நெகிழ்ந்து எளிமைப்படும் போதுதான் அவை மக்களின் அன்றாட வாழ்வில் உடனே சென்று சேர்கின்றன. இந்தவகையாகச் சமயத்தின் பல பரிணாமங்கள் மானுடந்தழுவிய வாழ்வியலுக்கு வழிகோலி உலகையே வாழ்விக்கின்றன எனலாம்.

(15) இதனையே உயர்வற உயர்நலம் என்ற வைணவக் கோட்பாடாக நம்மாழ்வார் உணர்த்தினார். ஏனைய தெய்வங்கள் எல்லாம் உயர்வற்றதாகவும், தன்தெய்வம் மட்டுமே உயர்வுடையதாகவும் கருதும் நிலை இது. இதில் பிறதெய்வத்தைத் தாழ்வாகக் கருதாத நிலையில் தன் தெய்வத்தை மட்டுமே உயர்வாகக் கருதும் உணர்வுதான் மேலோங்கியுள்ளது. என்தாய் எனக்குச் சிறந்தவள் என்றால் பிற தாயர் சிறந்தவரல்லர் என்பது பொருளன்று. அவரவர் தாயரும் அவரவர்க்கும் சிறந்தவரே! ஒருவருக்குச் சிறந்தவர் மற்றவர்க்குச் சிறந்தவரல்லர் என்பதாகப் பொருள் காணக்கூடாது. இந்த அடிப்படையில் அவரவர் சமய உணர்வில்

அவரவரும் ஊன்றி நின்று ஒழுகினால் பேதா பேதம் கற்பிக்க இடமில்லை. சிறுசிறு ஏற்றத்தாழ்வுகள் இருப்பது இயல்பே யாயினும் அவற்றை ஒரு பொருட்டாகக் கருதக்கூடாது. வளைந்து செல்லும் கம்பியிலும் மின்சாரம் செல்லுதல் போலச் சிறுசிறு உயர்வுதாழ்வுகளைப் பெரிதாக்கிப் பகைமையை வளர்த்துவிடக் கூடாது. பிறரை உயர்வுதாழ்வுகளால் அந்நியப்படுத்தும்போதுதான் நம்மை அவர்கள் அந்நியப்படுத்த நாமாக வாய்ப்பைத் தந்துவிட்டோம் என்பது பொருள். நாம் பிறரை அந்நியப்படுத்தாதவரை நாம் அந்நியப்படமாட்டோம் என்பதே பழைய சமயநெறியில் விளைந்த புதிய பரிமாணங்களாகும்.

(16) இக்கருத்துக்கு மாறாகப் பிறரை நாம் அந்நியப் படுத்தாதபோது நம்மைப்பிறர் அந்நியப்படுத்தினால் நம்நிலை என்ன என்று உணர்வதும் ஒருவகையான சமய உணர்வின் மறுசிந்தனையாகும். இந்நிலையில் வலியவந்ததை வம்புக்கிழுக்காமல் ஒருமுறை திருந்துவதற்கான நல்வாய்ப்பைத் தருவதில்தான் மானுடம் முகிழ்க்கிறது. இந்த உணர்வின் அடிப்படையில்தான் "இடது கன்னத்தில் அறைந்தால் வலது கன்னத்தைக் காட்டுக" என்ற ஏசுநாதரின் போதனை உலகில் பெரியதோர் பண்பாட்டை உணர்த்தும் சமயக் குறிக்கோளாகத் திகழ்கிறது. இஃது கிறித்துவத்திற்கு மட்டும் உணர்த்தப்பட்டது என்பதாக அல்லாமல் இதில் உள்ள பொதுமை உணரப்படும் போதுதான் பேதமற்ற மனித உலகை அரவணைக்கத் துடிக்கும் உயிர்ப்பை உணரமுடியும்.

(17) திருந்துவதற்கு வாய்ப்பைக் கொடுத்துத் திருந்தவில்லையானால் ஒறுத்தல், தண்டனை முதலியவற்றால் திருத்தப்பட வேண்டும். அதாவது இடது கன்னத்தில் அறைந்தபோது வலதுகன்னத்தைத் திருப்பிக்காட்டும் போதே அறைபவன் வலதில் அறையாமல் மனமாறியிருக்கவேண்டும். அப்படி மனம் மாறாமல் மீண்டும் அறைந்தானானால் அவனைத் தண்டனையால் திருத்த வேண்டுவதுதான் முறையாகும். இதை நுட்பமாக உணர்த்தவே ஏசு இடக்கன்னத்தில் அறைந்தால் வலக்கன்னத்தைக் காட்டு என்றார். ஒருகன்னம், மறுகன்னம் என்பதாகக் கூறாமல் இடம், வலம் என்பதில் ஒருநுட்பம் உள்ளது. அறைந்த வலது கன்னத்திற்குப் பிறகும் மேலும் அறையக்காட்டுவதற்கு இன்னொரு கன்னம் இல்லாததால்

மனந்திருந்தாமல் வலது கன்னத்தில் அறைந்தவனைத் தண்டனையால் திருத்தவேண்டும் என்பது குறிப்பாகும். ஒருகன்னம், மறுகன்னம் எனக்கூறினால் கன்னங்களை மாறி மாறிக்காட்டுக என்பதாகவும் கருத இடந்தந்துவிடும். அங்ஙனம் கருதக்கூடாது என்பதால்தான் இடம், வலம் என்று தெளிவாகவே கூறப்பட்டது எனலாம். உடல் நலத்திற்குக் கசப்பான மருந்தைக் கொடுப்பது போன்றது இது. எனவே நாம் அந்நியப்படுத்தாதபோது பிறர் நம்மை அந்நியப்படுத்தினால் திருந்துவதற்கான ஒரு வாய்ப்பைத் தரவேண்டும். அது பலன்தரவில்லையானால் திருத்தவேண்டும் என்பதே சமய உணர்வின் மறுபக்க ஒழுகலாறுகளாகும். இஃது இயல்பான சமய உணர்வுக்கு மறுதலையன்று. ஆன்மா பக்குவப் படுதற்குரிய வகையில் திருந்து அல்லது திருத்து என்பது தாரகமந்திரமாகும். இதைத்தான் சமய உலகம் அறக்கருணை, மறக்கருணை என்கிறது.

(18) ஆக, ஒருவரையொருவர் சரியாகப் புரிந்து கொள்ளும் பக்குவப்பட்ட சமய வாழ்வால் போரில்லா இன்ப உலகில் ஆன்மா அமைதியுறும் என்பதும் இன்றேல் அல்லலுறும் என்பதும் இக்கட்டுரையால் அறியலாகும் கருத்துக்களாகும். “எங்கும் தங்குக இன்ப அமைதி” என்பதே தற்போதுள்ள மத நல்லிணக்கச் சிந்தனைகளாகும். அவை நிலைபெறப் பாடுபடுவதே பிறப்பின் பயன் என்று உணர்ந்து நாம் வாழ்தலும், பிறரை வாழ்வித்தலுமே சமய உணர்வுகளும், ஒழுகலாறுகளும் ஆகும்.

9

வள்ளலாரின் சுத்த சன்மார்க்க நெறி

முனைவர் திருமதி இரா. சுபாஷினி

முன்னுரை

உலகியல் வாழ்விலும், தெய்வ வழிபாட்டு நெறியிலும் ஒற்றுமையின்றி இழிவுற்ற இந்நாட்டு மக்களை, “நமரில்லை” எனவும், “அச்சமின்றி வாழலாம்” எனவும் அறிவுறுத்திய பெருமை வள்ளலாரின் தனிச் சிறப்பாகும்.

“சாதியிலே, மதங்களிலே சமய நெறிகளிலே
சாத்திரச் சந்தடிகளிலே கோத்திரச் சண்டையிலே” (5566)

எனக் கூறுவதன் மூலம் வள்ளலார் மக்களனைவரையும் ஒரு குலத்தவராகக் காண அவர்களை சன்மார்க்க நெறியில் ஒழுகி உய்வு பெறுதல் வேண்டும் என வலியுறுத்தி, சாதி சமய இன வேற்றுமை கருதாத உலக ஒருமைப்பாட்டுணர்வினை நிலைநாட்டிய பெருமைக்கு உரியவராவார்.

அடிகள் அருளிய திருவருட்பாக்களில் முதல் ஐந்து திருமுறைகள் பக்திப் பாடல்கள் என்றும், 6ஆம் திருமுறை அருளறிவு நிறைந்த பாடல்களைக் கொண்டதென்றும், சீர்திருத்தக்கருத்துக்கள் நிறைந்ததென்றும், சமயங்கடந்த எண்ணங்கள் வெளியிடும் பாடல்கள் என்று திரு. ம.பொ.சி. அவர்களும் திரு.வி.க. அவர்களும் தெரிவித்துள்ளனர்.

வள்ளலார் வாழ்ந்த 19ஆம் நூற்றாண்டில் இந்தியாவில் ஆங்காங்கே சீர்திருத்தவாதிகள் தோன்றித் தம் தொண்டினால் சமூகநலச் சீர்திருத்தங்கள் சிலவற்றைக் கொண்டுவந்தனர். அவர்களில் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள் இராசாராம் மோகன்ராய் (1772-1833), தயானந்தர் (1824-1883), இராமகிருஷ்ணர் (1836-1886) ஆகியோராவார்கள். 19ஆம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த வள்ளலார் தாம் வாழ்ந்த காலத்தில் காணப்பட்ட சமயங்கள்

கூறும் கருத்துக்களிலும், சமுதாயப் போக்குகளிலும் பல மாற்றங்களையும், சீர்திருத்தங்களையும் காண விழைந்தார். அத்தகைய எண்ண உந்துதலே அவருடைய "சமரச சுத்த சன்மார்க்க" நெறியாகும்.

சுத்த சன்மார்க்கம் - விளக்கம்

சன்மார்க்கம் என்ற சொல் சத் - மார்க்கம் என புணர்ந்து சன்மார்க்கம் என்று ஆகிறது. "சத்" என்பது உண்மை என்று பொருள். "மார்க்கம்" என்பது நெறி என்று பொருள். எனவே இது நன்னெறி என்ற பொருளைக் கொண்டு சமயம் காட்டும் உண்மை நெறியினை உணர்த்துதல் என்ற பொருளில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளதாய்க் கருதலாம் என்பது திரு.வி.க. அவர்களின் கருத்தாகும்.

வள்ளலாரால் கையாளப்பட்ட சன்மார்க்கம் என்ற சொல் அவருக்கு முன்னர் சைவ சமயத்தவர்களால் கையாளப்பட்ட ஒன்றாகும். வள்ளலார் இச்சொல்லிற்கு அளிக்கும் விளக்கத்தில் இதனைச் சமய சன்மார்க்கம், மத சன்மார்க்கம், சுத்த சன்மார்க்கம் என 3 ஆகப் பகுதிபடுத்திக் காட்டுகின்றார். சுத்த சன்மார்க்க நெறியைப் பின்பற்றும் வள்ளலார் அவைகளை இரண்டாகப் பகுத்துக் குறிப்பிடுகின்றார். அவைகள் (1) தனி மனிதன் தன்னளவில் பின்பற்ற வேண்டியன (2) தனிமனிதன் சமுதாய அளவில் பின்பற்ற வேண்டியன எனவாகும்.

சன்மார்க்கம் என்ற சொல்லைத் திருமூலர் தமிழிலக்கிய உலகில் முதல் முதலில் கையாண்டுள்ளார். அவரைத் தொடர்ந்து சைவசமயத்தைச் சார்ந்தோர்களால் இச்சொல் கையாளப்பட்டுள்ளது. எல்லாச் சமயத்தாராலும் பின்பற்றக்கூடிய "சன்மார்க்க" நெறியினை வள்ளலார் தம் 6ஆம் திருமறையில் விளக்கமாக எழுதியுள்ளார். சன்மார்க்கம் தன்னுள் (1) கொல்லாமை (2) சாந்தம் (3) அடக்கம் (4) பொறுமை (5) இந்திரிய நிக்கிரகம் (6) ஆன்ம இயற்கை குணமான சீவகாருணியம் ஆகிய சத்வ குணங்களைத் தன்னுள் அடக்கியதாக அமைந்துள்ளதை

"சன்மார்க்கம் என்பது சாதாரணம் முதல்
அசாதாரணம் ஈறாக அடங்கிய பொருளெனக் கொள்க"

என்பதன் மூலம் "சன்மார்க்கம்" என்பது எளிமையான நன்நெறிகளைக் கையாளுதல் முதற்கொண்டு, செயற்கரிய நற்செயல்களையும் மேற்கொள்ளுதல் என்ற பொருளில் அமைகின்றது என்பது தெளிவாகிறது. வள்ளலாரின் சமரச சுத்த சன்மார்க்கம் ஒரு நெறியே அன்றி ஒரு சமயமோ, மதமோ அன்று. சன்மார்க்க அறங்கள் இறைவனை மட்டும் கருத்துள் கொள்ளாமல் உலக உயிர்கள் அனைத்தையும் உடன்கொண்டு அமைந்த ஒன்றாகும். அதன் அடிப்படையில் இருவகைப் படுத்தலாம். (1) ஆன்ம நேய ஒருமைப்பாடு (2) ஜீவகாருண்ய ஒழுக்கமாகும்.

உலக மதங்கள் பலவற்றையும் ஆராய்ந்து அறியும் பொழுது நாம் அதில் ஒரு பொது அம்சத்தைக் குறிப்பிட்டுக் காட்டலாம். எல்லா மதங்களும் "ஒழுக்க நெறி"யைத்தான் வலியுறுத்து கின்றன. ஒவ்வொரு மதத்திலும் காணக்கூடிய தத்துவம், ஒழுக்கம், சடங்கு என்ற முக்கூறுகளில் "ஒழுக்கம்" என்பதைத் தவிர மற்ற இரண்டும் மாறுபட்டு நிற்கின்றன. ஒழுக்க நிலையில் வேறுபாடு மிகக் குறைவேயாகும்.

ஒழுக்கத்திற்கு முதலில் பஞ்சசீலப் பயிற்சி தேவையாகும். அவையாவன (1) கொல்லாமை (2) கல்லாமை (3) கள்ளுண்ணாமை (4) காமுறாமை (5) பொய்யாமை என்பனவாகும். இவையாவும் எல்லா மதங்களுக்கும் பொதுவான ஒழுக்கமாகும். வள்ளலார் ஒழுக்கத்தை மிகமிக அவசியமானதாகக் குறிப்பிடுகின்றார். எனவே, "சன்மார்க்கம்" என்பது "உண்மை ஒழுக்கம்" என்ற பொருள் பதிந்ததாகும்.

சுத்த சன்மார்க்க நெறியின் நோக்கமும் பயனும்

சுத்த சன்மார்க்கத்திற்கு முக்கிய தடையாகிய சமயம், மதம் முதலிய மார்க்கங்களை முற்றும் பற்றறக் கைவிட்டவர்களும், காமம், குரோதம் முதலியவைகள் நேரிட்ட காலங்களில் அவற்றை ஞான அறிவினால் தடுத்துக் கொள்பவர்களும், கொலை, புலை தவிர்த்தவர்களும் ஆகியவர்கள்தான் சுத்த சன்மார்க்கத்திற்கு உரியவர்கள் ஆவார்கள். அன்பு செலுத்துவதும், நன்னெறியில் நடப்பதும், கலப்படமற்ற தூய உண்மையைக் கண்டறிவதுமே சுத்த சன்மார்க்கத்திற்கு வேண்டிய முக்கிய சாதனமாகும். எனவே, சுத்த சன்மார்க்கத்தில் தயவும், அன்புமே முக்கிய இடம் வகிக்கின்றது.

வள்ளலாரின் சுத்த சன்மார்க்கம் உயிர் இரக்க உணர்விற்கு இன்றியமையாமை அளித்து, இறையருள் பேணுவதற்கு உயிர்களிடத்து இரக்கம் காட்டுதலே துணைபுரியும் என்பதை வலியுறுத்திக் கூறுகின்றது. அடிப்படை ஒழுக்கம் எதனால் வரும் என்று குறிப்பிடுகையில், பிற உயிர்களிடம் காட்டும் அன்பால் வரும் என்பதைப் பின்வரும் வரிகளால் குறிப்பிடுகின்றார்.

"எனை யடைந்தார் சுகம் வளர்ந்திடல் வேண்டும்
எவ்வுயிரும் இன்பமடைதல் வேண்டும்"

என்றும்,

அகத்தே கருத்துப் புறத்தே வெளுத்து இருந்த
உலகர் அனைவரையும்
சகத்தே திருத்தி சன்மார்க்க சங்கத்து
அமைந்திட எவரும்
இகத்தே பரத்தைப் பெற்று மகிழ்ந்திடுவதற்கு
எனை இந்த
உலகத்தே இறைவன் வருவிக்க உற்றேன்
அருளைப் பெற்றேனே!

(திருவருட்பா-12 பதி.28.பா.9)

என்று பாடுவதிலிருந்து அவரது உள்ளம் தெள்ளந் தெளிவாகின்றது. சுத்த சன்மார்க்கத்தின் கொள்கையாக வள்ளலார் குறிப்பிடுவன,

1. இரக்கம் கொள்ளுதல்
2. தீண்டாமை நீக்கப்பெறுதல்
3. தொண்டு செய்தல்
4. ஜீவகாருண்யம் கொள்ளுதல்
5. அருட் பெருஞ் ஜோதியே ஆண்டவன் எனக் கருதுதல்

வள்ளலாருக்கு முன்தோன்றிய தமிழிலக்கியங்கள், திருக்குறள், திருமந்திரம், மணிமேகலை, சிலப்பதிகாரம் ஆகியன "கொல்லாமை" பற்றிய கொள்கைகளைக் குறிப்பிட்டிருந்தாலும் வள்ளலார் இச்சிந்தனையை எடுத்துரைப்பதற்கும், முன்னோரின் எண்ணங்களுக்கும் வேறுபாடுகள் உள்ளன. அவையாவன (1) தெய்வங்களின் பெயரால் உயிர்ப்பலியிடுதல் (2) ஒரு உயிரை கொன்று உணவு

உண்ணும் பழக்கம் மேற்கொள்ளல் (3) பகைமை காரணமாக ஒருவரை ஒருவர் கொலை செய்தல்.

சுத்த சன்மார்க்க நெறியில் பயன் ஆனது உயிர் இரக்க உணர்வினை வருவித்துக்கொண்டு வாழ்ந்து ஒருமைப் பாட்டுணர்வை வளர்த்தல் என்பதாகும். வள்ளலாருக்கு முன்தோன்றிய இலக்கியங்கள் ஒருமை உணர்வை வலியுறுத்துவதாகக் கொண்டிருந்தாலும், உதாரணமாக சங்க இலக்கியத்தில் "யாதும் ஊரே யாவரும் கேளிர்" (புறநானூறு) என்றும் திருமூலர் திருமந்திரத்தில் "ஒன்றே குலம் ஒருவனே தேவன்" என்றும் (திருமந்திரம்-2104) தாயுமானவர் திருப்பாடல்கள், பராபரக்கண்ணி 65ல் "எவ்வுயிரும் என்னுயிர் போல் இரங்கவும்" என்பன வள்ளலாரால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டு, ஒருமைப்பாட்டினை வலியுறுத்தும்போது இன்னும் அழுத்தமாக "ஆன்ம நேய ஒருமைப்பாடு" என்ற தொடரினைக் கையாளுவதன் மூலம் உயிர், அன்பு ஒன்றுபடுதல் என்ற பொருளின் மொத்த வடிவை வலியுறுத்துகிறார்.

வள்ளலாரின் மூன்று வாக்குகளான பசித்திரு, விழித்திரு, தனித்திரு என்பன அவரின் மூவிண்ணப்பங்கள். அவை மண்ணாசை, பொன்னாசை, பெண்ணாசைகளை அறவே நீக்குதலின் பிரதிபலிப்புகள் ஆகும். எனவே சமரச சுத்த சன்மார்க்க நெறிகளின் பயன்களை அடைய விழைவோர் மூவாசைகளை அறவே ஒழித்து உயிர் இரக்க உணர்வினை வருவித்துக்கொண்டு, ஒருமைப்பாட்டுணர்வோடு வாழ்தல் அவசியம் என்று வலியுறுத்துகின்றார்.

சுத்த சன்மார்க்க நெறியின் வளர்ச்சி நிலைகள்

ஆருயிர்களிடத்தே செலுத்தும் அன்பு அவ்வுயிர்கட்குயிராகிய சிவனிடத்து சென்று சேரும் இயல்பினதாகும். உயிர்ப்பண்பாகிய அன்பும், உயிருக்கு உயிராகிய சிவமும் பிரிக்க முடியாத ஓர் அன்பின் தொடர்பாகும்.

"அன்பும் சிவமும் இரண்டென்பர் அறிகிலார்
அன்பே சிவமாவ தாரும் அறிவிலார்
அன்பே சிவமாவ தாரும் அறிந்தபின்
அன்பே சிவமாய் அமர்ந்திருந் தாரே"

என்பது திருமூலர் வாக்கு. திருமூலர் அறிவுறுத்திய பொதுமை

நிலையை நிலை நாட்டுவதே வள்ளலார் கண்ட சன்மார்க்க நெறியின் பொருளாகும். எனவே அவரது

"அருட்பெருஞ் சோதி - அருட்பெருஞ் சோதி
தனிப் பெருங் கருணை - அருட்பெருஞ் சோதி"

என்னும் தொடர் சுத்த சன்மார்க்கத்தின் மந்திர மொழியாக அறிவுறுத்தப்படுகிறது.

எல்லா அண்டங்களின் அகத்திலும், அவற்றைக் கடந்த மன்னுயிர்களின் உள்ளத்திலும், ஒளியுருவாய்த் தோன்றி உலகின் புற இருளையும், உயிர்களின் அக இருளையும் நீக்கி அருள்புரியும் பேரருள் பெற்றது இறைவனின் பெருஞ்சோதி என்பதை மாணிக்கவாசகர்,

"சோதியே சுடரே சூழ் ஒளி விளக்கே - என்றும்
ஆதியும் அந்தமுமில்லா அருட்பெருஞ் சோதியே"

என்று கூறுவதன் மூலம், இறைவனை அவர் அகத்திலும், புறத்திலும் ஒளியுருவினனாக வைத்துப் போற்றிய வழிபாட்டு நெறி தெரிய வருகின்றது. மாணிக்கவாசகர் அருளிய திருவாசகத்தை இடைவிடாது பருகி இன்புற்ற வள்ளலாரும் அவர் அறிவுறுத்திய சோதி வழிபாட்டினை இக்காலச் சூழலுக்கேற்றவாறு, சமயவேறுபாடு இன்றி எல்லா மக்களையும் ஒருமைப்படுத்தும் என்று தெளிந்து

"அருட்பெருஞ் சோதி தனிப்பெருங் கருணை" என்று அறிவுறுத்தினார். இதனையே சன்மார்க்க சங்கத்தின் கொள்கையாகக் கொண்டு இறைவழிபாட்டை அவர் வகுத்தார். அதில் ஆன்ம நேய ஒருமைப்பாட்டுரிமையினை நிலைநாட்ட சத்திய ஞான சபையையும் அமைத்தார். சத்திய ஞானம் என்பது உண்மையை அறிவது என்று பொருளாகும்.

எனவே, வள்ளலார் கண்ட சத்திய ஞான சபை வழிபாடு முன்னைப் பழமைக்கும் பழமையதாய்ப் பின்னைப் புதுமைக்கும் புதுமையதாய் விளங்கும் தனிச் சிறப்புடையது என்பது நன்கு தெளிவாகின்றது.

வள்ளலார் காலத்தில் நிலவிய சமுதாயச் சிக்கல்கள் பலவாகும். அடிமை வாழ்க்கையைப் பெற்று வாழ்ந்துவந்த மக்களிடையே நிலவி வந்த சாதிமதக் கொடுமைகளைக் கண்டு

கலங்கிய வள்ளலார் சமுதாய, பொருளாதார நசிவு, வட்டிக்கு விட்டுப் பணம் சேர்க்கும் ஈரமிலா நெஞ்சத்தவர்கள், கடன் பெற்று வாழும் ஏழைகளின் நிலைமை, பெண்கள் நிலைமை இவற்றை உணர்ந்து அவர் கூறும்,

"கொள்வினைக் கட்டுறவால் கூட்டியபல சமயக்
கட்டமும் அக் கூட்டத்தைக் கூவுகின்ற கலையும்
கள்ளமுறும் அக்கலைகள் காட்டிய பல்கதியும்
காட்சிகளும்"

என்பதும்,

"வட்டிமேல் வட்டிகொள் மார்க்கத்தில் நின்றீர்
வட்டியை வளர்க்கின்ற மார்க்கத்தை அறியீர்"

(திருவருட்பா-12 பதி 32, பா.6)

என்பதும் அவரது சமுதாயச் சீர்திருத்தக்கொள்கையினை விளக்குகின்றன. ஆகவே சமுதாயத்தில் தொன்றுதொட்டு வந்த பழக்க வழக்கங்கள் ஆன,

1. சமுதாயத்தில் பெண்களை இழிவாகக் கருதியமை
2. கணவனை இழந்த பெண் மங்கல அணியை அணியாமை
3. ஆண்கள் அணிகலன்கள் அணிதல்
4. மனைவியை இழந்தோர் மறுமணம் செய்து கொண்டமை
5. இறந்தவரை எரித்தமை
6. இறந்தவருக்காகப் பல சடங்குகள் செய்தமை

ஆகியவற்றை வேண்டாதனவாகவும்,

1. உயிர் இரக்க உணர்வு கொள்ளல்
2. ஒருமைப்பாட்டுணர்வு கொள்ளல்
3. இறந்தாரை அடக்கம் செய்தல்
4. பெண், ஆண் சமம்.

ஆகியவற்றை வேண்டுவனவாகவும் கொண்டு சுத்த சன்மார்க்க நெறியினை அறிவுறுத்தினார்.

மேலும் தனிமனித வாழ்க்கைச் செம்மையுற ஒழுக்கங்களைப் பின்பற்ற வள்ளலார் சுத்த சன்மார்க்கத்தில் அவ்வொழுக்க விதிகளைக் கூறுகின்றார். அவை புத்த, சமண, சீவக சிந்தாமணி முதலிய நூல்களிலும், தவிர இவற்றிற்கு முற்பட்ட தமிழ் இலக்கியங்களிலும் வலியுறுத்தப்பட்டதாயினும் அவற்றை நடைமுறைப்படுத்துவதில் வள்ளலார் வேறுபடுத்துகின்றார். சுத்த சன்மார்க்க நெறியைப் பின்பற்று வோருக்கெனக் கூறப்படும் ஒழுக்கங்களை நான்காக வள்ளலார் கூறியுள்ளார். அவையாவன:

1. இந்திரிய ஒழுக்கம்
2. கரண ஒழுக்கம்
3. ஜீவ ஒழுக்கம்
4. ஆன்ம ஒழுக்கம் என்ற பெயரில் அமைகின்றன.

வள்ளலாரும் சீவகாருண்ய ஒழுக்கமும்

வள்ளலார் அருளிய திருவருட்பா அறிவுறுத்தும் அறங்கள் பலவற்றுள்ளும் தலைசிறந்து விளங்குவது சீவகாருண்ய ஒழுக்கம். இரக்கவுணர்வு காரணமாக பிற உயிர்களின் துயரங்களைப் போக்குவதற்கு முற்பட்டு முயலும் கருணைத்திறம் கொல்லாமை, புலால் உண்ணாமை, ஏழைகளின் பசிதீர்த்தல் என்னும் மூவகையறங்களையும் உள்ளடக்கியதே சீவகாருண்ய ஒழுக்கமாகும். உலகமெல்லாம் இயங்கும் அருட்பெருஞ் சோதியாகிய இறைவன் ஓரறிவு உயிராகிய புல்முதல் ஆறறிவு உயிராகிய மக்கள் ஈறாக எல்லா உயிர்களிடத்தும் இருத்தலால், அவ்விறைவன் திருவருளைப்பெற எல்லா உயிர்களிடத்தும் உள்ளம் இரங்கி, அவற்றின் துயர் துடைத்து நலம் புரத்தலே சீவகாருண்ய ஒழுக்கமாகும்.

சித்தர் பாடல்களில் சாதிமத எதிர்ப்பும், தன்னை உணர்வதே இறைவனை உணர்வதாகும் என்ற உணர்வும் வெளிப்படக் காணலாம். வள்ளலாரின் சிந்தனையில் ஏற்பட்ட புரட்சிப் போக்கே உயிரிரக்கம் என்பதாகும். பிறர் பசித்திருக்கத் தான் உண்ணாமையே அது. அதையொட்டி அமைக்கப்பெற்றதே சத்திய தருமச்சாலை. உயிரிரக்கத்தில் வளர்ந்த வளர்ச்சியே சீவகாருண்யமாகும். இதன் அடிப்படை வளர்ச்சியே சாதி சமய வேறுபாடு அற்ற நிலையாகும்.

வறியோர்க்குப் பகுத்துண்ணுதலாகிய அறச்செயல் மன்னர்கள் முதலிய பெருஞ் செல்வர்களால் மட்டுமன்றி ஏழை எளிய மக்களாலும் நாளும் செய்தற்குரிய எளிமையுடையதே என்பதை,

"யாவர்க்குமாம் உண்ணும் போதொரு கைப்பிடி"
(தி.ம. 252)

என்று திருமூலர் அருளிய திருமந்திரத் தொடரால் அறியலாம். அவ்வருள் அறத்தின் வழித்தோன்றிய வள்ளலார் "வாடிய பயிரைக் கண்ட போதெல்லாம் உளம் வாடினார்". பசியினால் உலகில் ஏழை மக்கள் வருந்துவதைக் கண்டு,

வாடிய பயிரைக் கண்ட போதெல்லாம்
வாடினேன் பசியினால் இளைத்தே
வீடுதோ றிரந்தும் பசியறா தயர்ந்த
வெற்றரைக் கண்டுள்ளம் பதைத்தேனே! (3471)

என்று தன் உள்ளம் அடைந்த வேதனையைக் குறிப்பிடுகின்றார்.

உயிர்களின் பசி நீக்குதலே தலையாய அறம் என்று அவர்தம் சுத்த சன்மார்க்க கொள்கைகளில் வலியுறுத்திக் கூறுகையில், "உயிர்களின் பசி தீர்த்தலாகிய சீவகாருண்யமே மோட்ச வீட்டின் திறவுகோல்" (திருவருட்பா உரைநடைப்பகுதி - பக். 70-71) என்று கூறியுள்ளார். உயிர்களுக்கு வருகின்ற ஏழுவகைத் துன்பங்களில் (பசி, தாகம், பிணி, இச்சை, எளிமை, பயம், கொலை) பசியினால் வருகின்ற துன்பமே எல்லா வற்றுள்ளும் கொடுமையானது என்பது வள்ளலாரின் கருத்து. அதனை நீக்குதலே சிறந்தது என்று அவர் கருதினார் என்பது

"பட்டோட பணியோட திரிகின்றீர் தெருவில்
பசியோட வந்தாரைப் பார்க்கவும் நேரீர்."
(திருவருட்பா - 12 பதி 32, பா. 1)

என்று இவர் இரங்குதல் மூலம் தெளிவாகின்றது.

சீவகாருண்ய ஒழுக்கம் பற்றி வள்ளலார் ஏழு பிரிவுகளாகப் பிரித்து எழுத எண்ணி மூன்று பிரிவுகள் மட்டுமே எழுதப்பட்டு, ஆறாம் திருமுறையில் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது. முதல் பிரிவில் மனிதர்களை மட்டும் சீவர்களாக மதித்துப் பேசாமல் பிற

உயிர்களையும் இணைத்துக் குறிப்பிடுகின்றார். இரண்டாம் பிரிவில் சீவகாருண்யம் அடையும் இலாபத்தைக் குறித்தும், மூன்றாம் பிரிவில் ஆன்ம உருக்கம், ஆன்ம அனுபவம் என்பவைகளைப் பற்றி விளக்கியுள்ளார். சீவகாருண்ய ஒழுக்கத்தை வள்ளலார் அபர சீவகாருண்யம் என்றும் பரசீவகாருண்யம் என்றும் இரண்டாகப் பிரித்து அபர சீவ காருண்யம், பசி, கொலை தவிர மற்றவற்றால் வரும் துன்பங்களை நீக்குவது. இதன் பயன் இவ்வுலக இன்பத்தை மட்டும் சிறிது உண்டுபண்ணும். பரசீவகாருண்யம் பசியினால் வரும் துன்பத்தையும், இதன் பயன் இவ்வுலக இன்பம், சித்தியின்பம், அழியாத முக்தியின்பம் அளிக்க வல்லது என்று கூறுகிறார்.

இதுபற்றி வள்ளலார் குறிப்பிடும் பொழுது, இறையருள் பெற சீவகாருண்ய ஒழுக்கமே காரணமாய் அமையும் என்றும், அதுவே ஞானவழி, சன்மார்க்க வழியும் ஆகும் என்றும் கூறுகின்றார்.

"சிறந்திடு சன்மார்க்கம் பிணி மூப்பு மரணம்
சேராமல் தடுத்திடுங் காண் தெரிந்து வம்மின் இங்கே
பிறந்த பிறப்பதில் தானே நித்திய மெய்வாழ்வு
பெற்றிடலாம் பேரின்பம் உற்றிடலாம் விரைந்தே"

என்று சன்மார்க்க நெறியின் சிறப்பைக் கூறுகின்றார்.

இவ்வாறாக 19ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் வள்ளலார் தோன்றி நம் நாட்டில் எத்தகைய வேறுபாடும் கருதாது மக்களது பசிப்பிணியினை நீக்குவதற்கு சத்திய தருமச்சாலையை நிறுவியது, மக்கள் ஆட்சியுருப்பெற்று வளரும் இக்கால அரசியல் ஆட்சி முறைக்கு அரண் செய்யும் நிலையில் அமைந்துள்ளமை போற்றுதலுக்குரியதாகும்.

முடிவுரை

வடநாட்டில் வைதீக நெறிக்கு எதிராகத் தோன்றிய சமண, புத்த சமயங்கள் தத்தம் கொள்கைகளைப் பரப்பும் நோக்குடன் தமிழகத்தில் சங்க காலத்தில் வேரூன்றின. இவ்வாறு சங்க காலம் முதலாக நம்நாட்டில் நிலவி வரும் சமயப் பொதுநிலைக் கொள்கைக்கு மாறான மதப் பூசல்களும், மதச் சடங்குகளும், பிற்காலத்தில் பெருகிய சாதி வேறுபாடுகளும் தமிழகத்தில்

பரவி நாட்டு மக்களின் ஒற்றுமையுணர்வினைச் சிதைத்த காலத்தே தோன்றியவர் வள்ளலார்.

வள்ளலார் மனம் சைவ மதத்தில் பற்றுடையதாகும். சைவ மதம் சிவனை முதற்கடவுளாகக் கொண்டது. சிவனை வணங்கும் சிந்தனையுடையவராய், நமச்சிவாய நாமத்தை மறவாதவராய் பக்தி மார்க்கத்தில் திளைத்த வள்ளலார்,

"பெற்ற தாய் தன்னை மகன் மறந்தாலும்
நற்றவத்தவ ருள்ளிருந் தோங்கும்
நமச்சிவாயத்தை நான் மறவேனே."

என்று குறிப்பிடுகின்றார். பிறப்பால் சைவ சமயத்தில் தோன்றி சிவத்தலங்களை வழிபட்டு அச்சமயத்தைப் போற்றியவர் வள்ளலார். இவரது வாழ்வின் தொடக்கத்தில் சைவ சமயச்சின்னமாக திருநீற்றின் மகிமை, ஆறு எழுத்தின் பெருமை ஆகியவற்றை விளக்குகின்றார். முதல் ஐந்து திருமுறைகளில் இறையடியார்களைச் சிறப்பித்துப் பாடியுள்ளார். நான்காம் திருமுறையில் நால்வரைச்சிறப்பித்துப் பாடியுள்ளமை சைவ சமய மரபாகும்.

வள்ளலார் வாழ்ந்த சைவத்தில் கிறிஸ்தவ மதத்தின் செயல் பாடுகள் மட்டுமின்றித் தாம் பிறந்து வளர்ந்த இந்து சமயப் போக்குகளும் அவருக்கு மன நிறைவை அளிக்கவில்லை. மேலும் சைவ, வைணவ எதிர் வாதங்கள், வேதாந்த சித்தாந்தப் பூசல்கள் மிகுந்திருந்தன. இந்து சமயம் பரம்பொருள் ஒன்று என்று குறிப்பிட்டாலும் நடைமுறையில் இக்கருத்துப் பின்பற்றப்படாமல் வெற்றுச்சடங்குகளுக்கு இன்றியமையாமை அளிக்கப்பட்டு, உருவ வழிபாட்டுக்குச் சிறப்பிடம் கொடுக்கப் பட்டு இறைவன் படைப்பின் முன் அனைவரும் ஒன்றே என்ற எண்ணம் திருக்கோயில்களில் தரப்படவில்லை. ஆகையினால் வள்ளலார் உலகோர் அனைவருக்கும் பொதுவான இறைக் கொள்கையை உருவாக்க முயன்று பல தெய்வங்களை வழிபடும் நிலையை மாற்றி இறை ஒருமைக்கோட்பாட்டினை வலியுறுத்தினார்.

வள்ளலார் சிவ நெறியையும், சிவநெறியளித்த இன்பத் தையும் போற்றிப்பரப்பியுள்ளார் என்னும் அவர் சமய நெறியினை விட்டு அனைவரும் பொதுவாகப் பின்பற்றக்கூடிய

நெறிக்குச் சென்றது குறிப்பிடத்தக்கது. தம் வாழ்நாளில் பெரும்பகுதியினைச் சைவ சமயத்தைச் சார்ந்து தாமும் ஒரு அடியவராக ஆகித் தம் வாழ்நாளை அதற்கென அர்ப்பணித்த வள்ளலார், பின்பு சைவ சமய நெறி முறைகள் மட்டும் ஆன்மநேய ஈடேற்றத்திற்குத் துணை நிற்காது என்றுணர்ந்து அதில் காணப்பட்ட சிலவற்றை எடுத்துக்கொண்டு, தாம் உணர்ந்த சிலவற்றைச் சேர்த்து சமரச சுத்த சன்மார்க்க நெறியினை உருவாக்கினார். அவ்வாறு தாம் வளர்ந்த நிலையை,

"சரியை நிலை நான்கும் ஒரு கிரியை நிலை நான்கும்
தனியோக நிலை நான்கும் தனித்தனி கண்டறிந்தேன்
உரியசிவ ஞானநிலை நான்கும் அருள் ஒளியால்
ஒன்றொன்றா அறிந்தேன் மேல் உண்மைநிலை பெற்றேன்."
(திருவருட்பா, 12, பதி.பா.93)

என்றும்,

"அரியசிவ சித்தாந்த வேதாந்த முதலாம்
ஆறந்த நிலை அறிந்தேன் அப்பால் நின்றோங்கும்
பெரிய சிவ அனுபவத்தால் சமரச சன்மார்க்கம்
பெற்றேன்இங் கிறவாமை உற்றேன்காண் தோழி."

என்னும் பாடல்களில் குறிப்பிடுகின்றார் வள்ளலார். சமரச சுத்த சன்மார்க்க நெறியை உருவாக்கியபோது சைவ சமயப் பழக்கங்கள் சிலவற்றைத் தம்முடைய நெறியில் களைந்தும், சில கொள்கைகளை முன்பு இருந்ததைவிட செம்மைப்படுத்தியும் அதில் சில புதியதாய்ச் சேர்த்தும் உருவாக்கியுள்ளது வள்ளலார் சைவத்திற்கு அளித்த புரட்சிகரமான பங்கென குறிப்பிட்டுக் கூறினால் அது மிகையாகாது.

பார்வை நூல்கள்

1. சமயம் கடந்த நெறி-தகடூரான், சேலம், 1984.

2. வாழ வழிகாட்டிய வள்ளல்-ஓவியப் பாவலர் மு.வலவன், சென்னை, 1991.

3. சமரச சுத்த சன்மார்க்க நெறி, முனைவர் பா.அருள்செல்வி, சென்னை, 1991.

4. இராமலிங்க சுவாமிகள் திருவுள்ளம், திரு.வி.க.சென்னை, 1989.

5. வடலூர் வள்ளலார், நா.நாச்சயப்பன், சென்னை, 1991.

6. திருவருட்பாவில் அறவியல், த.மாணிக்கம், சென்னை, 1992.

7. திருவருட்பாவில் சிந்தனை, க.வெள்ளைவாரணார், சிதம்பரம், 1996.

8. வள்ளலார் வாழ்வும் வாக்கும், அ.வெ.நடராசன், சென்னை, 1974.

9. வடலூர் வள்ளற்பெருமானார், மெய்வழிசோமசுந்தரம், வ.ஆ.மா.1982.

10. வள்ளலார் வாழ்வும் தத்துவமும், க.அருணாசநலம், மதுரை, 1980.

Part - 2

ENGLISH

CONTENTS

Part - 2

1. SECTARIAN GROWTH IN ITS HISTORICAL PERSPECTIVE
(A study in the Socio-Cultural history of Śaivism in the Tamil Country)
Dr. C.K. Sivaprakasam

2. KALEIDOSCOPIC REFLECTIONS OF ŚAIVA ICONS - SOMĀSKANDA MŪRTI
Dr. A. Ekambaranathan

3. THE COGNITIVE SIGNIFICANCE OF PODU AND CIṞAPPU IN ŚAIVA SIDDĀNTA
Dr. V.S. George Joseph, S.J.

4. ŚAIVA UNDERSTANDING OF GOD
With Special Reference to the Ardhanārīśvara Tradition
Dr. Anand Amaladass, S.J.

5. SOME MYSTIC ELEMENTS IN THE TIRUKKŌVAYĀR OF MĀṆIKKAVĀCAKAR
Dr. L. Muthukumarasamy

6. SADASAT: A UNIQUE FEATURE OF PAŚU
Dr. T. Ganesan

7. LAW OF KARMA
Dr. S. Gangadharan

8. SĀDHANAS: A COMPARATIVE STUDY OF ŚAIVA SIDDHĀNTA AND PAÑCARĀTRA
Dr. A. Appan Ramanujam

9. A COMPARATIVE STUDY OF SUFISM AND ŚAIVISM
Dr. M. Shams

1

SECTARIAN GROWTH IN ITS HISTORICAL PERSPECTIVE

(A study in the Socio-Cultural history of Śaivism in the Tamil Country)

Dr. C.K. Sivaprakasam

'The philosophical system of the Tamils, based on the Śaiva Āgamas, Upanaṣads, Tirumuṟais and Meykaḍa Śāstras, is known as Śaiva Siddhānta.' It is very popular in South India and indicates the philosophy of those who worship Lord Śiva as the Supreme Being. Being the theistic philosophy, the historical perspective of the origin and development of Śaiva Siddhānta could be understood in the backdrop of the history of Śaivism. This paper attempts at the same.

Though the name 'Śaiva Siddhānta' occurs for the first time in Tirumantiram[1] the earliest extant of Tamil treatise on the theme datable to the early medieval period, the cult of Śiva was known to the ancient Tamils as evidenced by the Caṅkam classics which refer to the supremacy of Lord Śiva.[2]

The development of Śaiva religion and its philosophy in the medieval Tamil country had their own socio-cultural background. In fact the early medieval Tamil country (600-1000 AD) witnessed the emergence of new ideas and institutions in the field

---

1. Tirumantiram, 5.1.3
2. Akanāṉūṟu, 181

   Puṟanāṉūṟu, 6.17-18; 55.1-6; 56.1-2; 91:5-6;166, 1-4, Maturaikāñci, 453-455

of religion. There had been many syntheses in medieval Śaivism both from within and outside. Acculturation and assimilation were the hallmarks of Śaivā cult which led to some cultural adjustments and influences. It has been pointed out that the revival of Brahmanism in the north during the fourth and fifth centuries AD, penetrated to the extreme south and the rise of brahmanical sects of Vaiṣṇavisma and Śaivism was a sequel to it.[3] No doubt, the Bhakti cult of Vaiṣṇava Āẕvārs and Śaiva Nāyanamārs were the revivalist movements but of the Caṅkam cults. K.A. Nilakanta Sastri had remarked that the historical link between the early bhakti movement of the north and that of the Tamil country had been lost.[4] It is a contextual necessity to understand how the processes of acculturation and assimilation worked out to historical ends.

Significantly in the Tamil country, the revivalism is to be viewed in the context of religious conflicts and the developments, sequel to them between 7th and 9th centuries AD. Owing to the persistent rivalry between Brahmanical Vaiṣṇava and Śaiva sects on the one hand and the heretical sects of Buddhism and Jainism on the other, the period between 7th and 9th centuries witnessed a significant socio-religious drift. There was the revival of patronage to Brahmins and their settlements which led to their ascendancy in the Tamil Country. But the ascendancy of Brahmanism was not through Vedic religion but mainly through puranic religion.[6]

3. R.G. Bhandarkar, *Vaishnavism, Saivism and Minor Religious Systems*, pp.70, 202-203
4. K.A.Nilakanta Sastri, *Development of Religion in South India*, p.39
5 The Tamil texts of the period (hymns of Nayanmars and Alwars and Periapurāṅam) clearly depict a serious conflict between the heretical and Brahmanical sects. They are replete with denunciations of Jains and Buddhists.
6. R.Champakalakshmi, 'Religious conflict in the Tamil Country, -A Re-apprisal of Epigraphic evidence', *Proceedings of the Fourth Epigraphical Society Congress*, Madras.

The Brahmanical sects met successfully the challenge offered by the Jains and Buddhists both in the ideological and organizational sphere. The growing awareness of the need to re-organise their systems resulted in the large scale construction of temples and allied institutions. In fact the erection of temple was more or less a sequel to the above transformation. This process which commenced about 7th century AD, coinciding with the popularization of the Bhakti cult, grew stronger in the subsequent centuries and reached the peak during the Cōḻa period. The Bhakti concept represented the ideology and the temple provided the organisational basis.

The processes of acculturation and assimilation were instrumental in making Tamil Śaiva cult into a Śaiva sect in this period. It was a sequel to the popularization of the puranic lore through the concept of Bhakti. This is very much represented by Tēvāram texts. Tirunāvukkaracar and Tiruñāṉacampantar made the spread of Śaiva cult into a mass movement through Bhakti means. They carried the message to all irrespective of caste, occupation or even character.[7] Tiruñāṉacampantar, who found the continuance of animal sacrifice in the worship of many godlings where not only blood but today too were offered, suggested the practice of non-killing homa sacrifice - i.e. the pouring of grains, ghee milk etc. into the sacrificial fire - instead of vedic sacrifice involving animals. He advocated Śiva vēḷvi as against Vedavēḷvi.[8] He also recommended the non-vedic practice of image worship, abhiṣēka, archana and recital of Tamil hymns.[9] Tirunāvukkaracar too worshipped Śiva in the same manner.[10] Both the saints

7. Tirumuṟai, 3.49 & 5.6
8. Periyapurāṇam, Tiruñāṉacampantarpurāṇam, 30,31.
9. Tirumuṟai,, 1: 61-5, 6.5; 3: 1.1; 3: 75-1; 3: 80-4.
10. *Ibid.*, 4: 1.6

elevated Tamil to the level of a sacred language to be employed at worship. Tirunāvukkaracar, being a non-brahmin, a veḷḷāḷa by caste, emphasizing Tamil cannot be considered significant. But Tiruñāṉacampantar, hailing from a brahmin family and being well versed in sanskrit and Vedas,[11] emphasizing Tamil as the language of the sacred lore (maṟai) and religion[12] is worth noticing. Both the saints emphasized the chanting of the five-lettered mantra Namacivāya in Tamil as aintezuttu instead of the sanskrit equivalent pañcākṣara. Tiruñāṉacampantar not only asserted the importance of five-lettered mantra, but also recommended even to the Vedic Brahmins the chanting of the same for the sandhyāvandana in the evenings.[13] He even argued that it was the essence of the four vedas and it would bring the chanter not only the salvation but also free him from diseases. Both the saints were instrumental in bringing the practice of ash wearing as one of the Śaiva rituals.[14] Tēvāram saints also refer to liṅga worship in a number of verses.

Non-Vaiṣṇava Brahmins had already been dichotomized into two sections i.e. the traditional brahmins of smārta character (vaidikas) and the other section known as Ādiśaivās. The latter, also known as Śiva Vediyar and Śiva Brahmins, realising the tradition of Tamil language and the antiquity of Śiva worship among the Tamils respected Tamil traditions alongside the Vedic tradition. They believed that the Āgamas too were sacred as they had been actually propounded by the Lord Śiva Himself[15] as against the rejection of this idea by smārtas. They believed in accepting the slowly evolving integration of northern and Tamil cults and Tamil

11. *Ibid.*, 1:4.11
12. *Ibid.*, 1:61, 1:71, 2:67, 3.74
13. *Ibid.*,
14. *Ibid.*, 2:66
15. K. Subramania Pillai, Śaiva Siddhānta Valarēṟu, Centamiẕ Celvi, Feb-March, 1924, p. 102.

must be given as much importance as sanskrit. As a sequel to this, they had taken over the priesthood of the Śiva temples. Tiruñāṉacampantar accepted the idea of the Ādiśaivās that enlisting support of the non-brahmin Tamil masses was essential to fight against the heretical sects.[16] Hence he joined with his senior contemporary Tirunāvukkaracar, a veḷḷāla, in carrying the message of Śiva to one and all. In fact he wanted it to be a movement of the Tamils.

The development of Bhakti based Śaivism was gradual and reached its high water mark in 9th and 10th centuries AD when all religious activity was centered around puranic religion and āgamic based worship. Indeed the rich variety of local and popular cults got assimilated in the capacious fold of Śaiva-Vaiṣṇava sects.[17]

The rejuvenation of Śaivism with new dimensions in the Pallava period made the Tamil Śaiva cult into a Śaiva sect. The concept of Śaiva bhakti was very much represented by the Tēvāram texts on the literary front and the temple on the institutional front. The maṭha also cropped up in this period as a by product of the Bhakti movement. The philosophical basis for Śaivism was a contextual necessity in the light of religious rivalry and the same gradually began to take its root concomitant with the revival of Śaivism in this period. Being the theistic philosophy, the nascent Śaiva Siddhānta had its genesis along with the textual development of the religion. The principles of Śaiva Siddhānta would be traceable in the Tēvāram hymns wherein Tirunāvukkaracar, Tiruñāṉacampantar and Sundarar extol the Lord and His connection with the Āgamas.[18] Siddhānta born out of the Āgamic

16. R. Alalasundaram, *Tamil social life of the padinenkilkanakku period*, pp.
17. R. Champakalakshmi, *op.cit.*
18. S.N. Kandaswamay, *The concept of God in Śaiva Siddhānta* (Śaiva Siddhānta Perumaṉṟam and Thanjavur Tamil Sangam : 1977) p.2

tradition was very much represented by Tirumantiram, which preserves the quintessence of the Śaiva Āgamas. Śaivism and its philosophy found very great patronage in the hands of the Pallavas. The temples movement under the Pallava rulers provided the excellent institutional basis for the growth of Bhakti ideology. In fact the concept of Bhakti had been one of the legitimising instruments for the empire building activity of the Pallavas. The high watermark in this regard was reached when Narasimha II Rajasimha who built excellent temples for Lord Śiva (well represented by the Kailāsanātha temple at Kanchi) was a great-lover of Śaiva Siddhānta. In fact the Siddhānta became well established and popularized in his period as evidenced by one of his inscriptions in which he is mentioned as a lover of Āgamas (Āgamapiriyan) and one who followed the principles of Śaiva Siddhānta and one who has immense knowledge in Śaiva Siddhānta.[19] Māṇikkavācakar Tiruvācakam categorically makes many references to Āgamas [20] suggesting the firm rooting of the system in the Tamil life.

The age of the Cōẕās was the period of fulfillment for the Bhakti based Śaivism. The period also witnessed the phenomenal growth of migrant Śaiva groups of different schools of Śaivism in Tamil country. The sectarian growth led to the rivalry among the Śaiva religious groups which had social overtones.

The migrant groups belonged to the Pāsupata, the Kāpālika, the Kālamukha and the Gōlaki sects. The Pāsupatas had their activities centering around many places in the Tamil country. The Kāpalika, a sub-sect of the Pāsupata school was based on Sōmasiddhānta.[21] The Kālamukha sect with Lākulāgama as its

---

19. S.I.J., I, Nos. 23, 24 and 25.
20. S.N. Kandasamy, *Op.cit.*, p. 3
21. A.R.E., 371/1911

basic text took deep roots in the Tamil country in the 10th century AD and it was active till the middle of the 13th century AD.[22] The advent and spread of the Gōlaki school of Śaivism and the functioning of their monasteries in the Tamil country are noticed from 11th century AD. The pundits of this school were very active in different parts of the Tamil country dedicated themselves to the propagation of Gōlaki Dharma (which incorporated in itself the Śuddha Śaiva philosophy). Some of the Śaivacharyas of this sect even acted as Ṙājagurus of the Cōẕa Kings.[23] Guru Sōmeśvara, the preceptor of Kulōttunga III, son of Śrikanṭa Sambu, was a great scholar well versed in 18 Vidyās (Śiva darśanas) and is said to have authored work called the Siddhāntaratnākara.[24] Trilosava Śivacārya was the author of Siddhānta Sāravali.[25] This sectarian growth of Gōlaki school offered a challenge to the Tamil based Śaivism.

The 13th century was a land mark in the history of Bhakti based Śaivism when it gained a new dimension both from the institutional and philosophical points of view. The emergence of monastic institutions of Bhakti Śaivism with its Śaiva Siddhānta Philosophical base is a development of socio-cultural significance.

The pontiffs of these institutions were Śaiva preceptors attached to particular lineages (such as Mudaliyar of Tiruccattimuṟṟam lineage, Maḷikai Māṭattu lineage etc.). These monasteries headed by non-Brahman Śaiva preceptors, had their aim the following of the Tamil Śaiva Siddhānta philosophy and

---

22. The Kālāmukhās systematised the institution of maṭha by creating a professional monkdom.
23. For details, C.K. Sivaprakasam, 'Golaki school of Saivism under the Imperial Cholas', *Tamil Civilization*, Vol. 3, nos. 2 & 3, Jan-Sep, 1985.
24. S.I.L. vol. xxiii, no. 180.
25. A.R.E., 1908, para 64

their doctrinal works. The emergence of theseTamil Śaiva maṭhās must be correlated with the existence of Guhais in the same region in the same period. Guhai is another type of maṭhā attached to the Śiva temple which attained prominence from the time of Kulōttunga III and played an important role in the religious life of the people.[26] These Guhais which existed in the late 12th and 13th centuries were named after the Tamil saints of the Bhakti age (namely, Tirunāvukkaracar, Tiruñāṉacampantar and Tirunāvukkaracar). The pontiffs of these guhais were well versed in Śaiva Tirumuṟais. They undertook the preservation of Tēvāram texts and to recite hymns. The development of Tamil Śaiva maṭhās coincided with the period of Śaiva Siddhānta movement. In fact these monasteries provided the institutional basis for the Śaiva Siddhānta Philosophy. This philosophy with its intense monotheism and Bhakti emphasis was systematized into a sect during the 13th century. It was initiated by Meykaṇṭār and his followers.

The systematisation of Tamil Śaiva Siddhānta movement was sino-quo-non in the light of growing sectarian rivalry. In all probability, the emergence of Tamil Śaiva maṭhās in 13th century AD was a historical necessity so as to give a new lease of life to Tamil based Śaivism. The above maṭhās and guhais distinguished from their counterparts of the same period, particularly Gōlaki maṭhās, both in organisation and in philosophy to which they were dedicated. In 1200 AD there was a religious revolt against guhai at Tirutturaippūṇṭi.[27] Though the cause of *guhai-idi-kalaham* is not known clearly, it is suggestive of the fact that guhais fostering Tamil based Śaiva texts and philosophy became prominent and even attracted the attention of the rival sects. In

26. Chola eipgraphs refer to these Guhais which functioned in some pockets of Thanjavur district.

27. A.R.E., 471/1912.

all probability the Tamil Śaiva maṭhās or Śaiva Siddhānta maṭhās which proliferated in the 13th century received the spiritual and sectarian influence from the Guhais which preserved the Bhakti spirit of the age. Hence the systematization was a positive response to the challenge offered by the sectarian rivalry. The composition of hagiological literature, viz., Periyapurāṇam was also on the same line. Hence the Tamil Śaiva maṭhās with regular lineages organized by the high caste Veḷḷāḷas among the non-brahmans were the institutions meant to preserve a sectarian tradition with its newly organized texts expanding community interests.' These maṭhās initiated the process of the composition and organization of Śaiva Siddhānta treatises. Another concomitant development of this century which was instrumental in enabling the Tamil Śaiva progenitors to systematise their Siddhānta was the impact of Śaṅkara's Advaita philosophy. Dr. Champakalakshmi strongly opines that there was a return to or a second Vedicsation or Sanskritisation from about 13th century. She points out that 'Vedic authenticity, which was reversed in the Tamil religious literature was now being sought through Vedānta for re-establishing a Smārta tradition through the establishment of Śaṅkara maṭhās, the earliest of which is known from the 13th century AD. In the above context the Tamil Śaiva maṭhās from the 13th century become a major institutional force to uphold and preserve Śaiva Siddhānta tradition and the focus of the community's identity and continuity. It is interesting to note that Meykaṇṭār, the first of the expounders of Siddhānta was a Veḷḷāḷa and his disciple Aruḷnanti was a brahman and Maṟaiñāṉacampantar was a Veḷḷāḷa.[28] Umāpati Śivam is alleged to have suffered excommunication from his brahman community at Chidambaram for his association with Veḷḷāḷas.[29]

28. K.R. Srinivasa Iyengar, 'Dravidian Language and Liberature : Saiva Siddhanta Literature, in (ed.) R.K. Majumdar, *History and Culture of the Indian people*, vol. 5, p. 366.
29. K.A. Nilakanta Sastri, *op.cit.*, p. 94.

The founding of several maṭhās with non-brahman hands (with different Mudaliyar lineages) and their proliferation in the 13th century coinciding with the period of systematization of Śaiva Siddhānta system leads us to conclude that most of these had been founded by various disciples of Meykaṇṭār.

In the 16th and 17th centuries, the cause of Śaiva Siddhānta was championed by the non-brahman heads of Śaiva Ātīṉams of Thanjavur district of which the Tamil Śaiva maṭhās of the 13th century were the pioneering institutions. These Śaiva Ātīṉams which voiced the Śaiva Siddhānta of the South had to necessarily grow on massive scale for popularization of the system for the fact that Sanskritisation had been very conspicuous in the Vijayanagar times.

The late 19th century and the early 20th century witnessed the revival of Śaiva Siddhānta philosophy concomitantly with the development of Tamil renaissance.[30] The spiritual and religious awakening of Tamilnadu had its own socio-cultural ethos. A number of cultural organizations sprang up in different parts of Tamilnadu as a sequel to the revival of Tamil language, culture and religion. 'The renaissance of Śaiva Siddhānta philosophy started with the founding of associations in different parts of Tamilnadu. In 1883, a Śaiva Siddhānta Sabha was founded at Tuticorin in Tirunelveli district for the revival and propagation of Śaivism. A similar sabha was founded at Trichirapally in 1885. Palayamkottah followed suit in 1886. In 1905, Maraimalai Adigal established the Śiva Siddhānta Mahāsamajam. These were the attempts to revive and establish Śaivism which came to be interpreted as the original religion of the Dravidians. These institutions were to cultivate the Dravidian languages and the betterment of social conditions of the Dravidians. These Śaiva Sabhas were like their medieval counterparts became institutional force in South India to uphold the Śaiva Siddhānta traditions and to focus the Dravidian community's identity and continuity.

30. Nambi Arooran, *Tamil Renaissance and Dravidian Nationalism*, pp. 20-24.

KALEIDOSCOPIC REFLECTIONS OF ŚAIVA ICONS - SOMĀSKANDA MŪRTI

Dr. A. Ekambaranathan

The study of iconography is intimately connected with religion in the Indian subcontinent where image worship forms the very core of popular faiths. It helps one to understand the evolution of cult deities and their development from time to time. Icons serve the purpose of expressing high philosophic ideals in symbolic forms, giving scope for the artist's imagination and skill, and inspiring devotion in the followers of faiths to which they belong. They have definite ideas to convey to the onlookers and reflect sublime expressions and religious impulses of mankind[1] Changes brought about in iconic concepts and forms, successive growth of religious ideas, cultural and social traits of worshippers, sectarian animosity, conciliation and reapproachment made between divergent religious groups etc., are mirrored in iconic depictions of gods and goddesses.[2] Some of these aspects are dealt with in this paper with the aid of Somāskanda Mūrti sculptures found in the Pallava temples.

Somāskanda Form

The Sōmaskanda form represents Śiva and Umā shown seated in sukhāśana pose with Skandā between them. It is worth mentioning that the entire gamut of Tamil literature prior to the

1. J.N. Banerjea, *Development of Hindu Iconography*, pp. 5-7.
2. J.N. Banerjea, *Religion in Art and Archaeology*, p.82.

7th century AD, does not refer to this aspect at all. However, a solitary reference in Tevāram portrays Śiva in the company of his consort Umā and son Skandā.[3] The Avantisundarīkathāsāra discloses the desire of the queen of Parameśvara I to beget a lovely child like Skanda as seen seated between his parents.[4]

Although there is a dearth of literary evidence on Somāskanda, his iconic representations are numerous in the Śiva temples built by the Pallava monarchs. Curiously enough, the Somāskanda panel adorns the inner side of the backwall of the sanctum, with a liṅgā in front, thus, both were simultaneously considered as principal objects of veneration. The Somāskanda motif was introduced by Parameśvara I, popularized by his son Rājasiṁha and continued by his successors in their temples. In fact, this motif serves as an index to identify temples of Pallava origin, even after having undergone extensive architectural modification in subsequent periods.

In Somāskanda panels, Śiva is shown seated in sukhāsana posture, he holds a snake in his upper right arm and the corresponding left exhibits jñānamudrā. His lower right arm shows chinmudrā, while the left invariably indicates ardhadhyānamudrā.[5] In most of the specimens, Brahamā and Viśṇu flank on either side in supplication. Interestingly, one of their arms also represents ardhadhyānamudrā.

From the middle of the 9th century AD onwards, Somāskanda images were cast in metal only. These metal icons lost the pivotal position of being the principal deity and came to be regarded

3. Tirunāvukkaracar Tēvāram, 114:8
"celviyaipākam koṇṭār, cēntaṉai makaṉākkoṇṭār."
4. Avantisundarīkathāsāra, III: 37-38.
5. Lockwood, Gift siromani and Dayanandan, *Mahabalipuram Studies*, pp. 108-109. (In some specimen, jñānamudrā resembles simhakarna pose).

utsavamūrtis. Changes in the attributes of Śiva could also be seen as his upper hands hold the paraśu and mṛiga, while lower arms exhibit abhaya and varada mudrās. The practice of commissioning metal images was, very likely, initiated by the Chōḷa kings in the 9th century, and it has been continued till the present day.

Opinions are divergent among scholars on the origin of Somāskanda form and its introduction in the sanctum of Pallava temples. Lockwood, Gift Śiromaṇi and Dayanandan have suggested that the Somāskanda theme originated when the Pallava kings of the 7th and 8th centuries AD, made a conscious effort to integrate the cult of Śiva with that of Muruka and Pārvati and hence, they are shown as a family group in temples.[6] This view does not hold good as these cults were brought together long before the advent of the Pallavas. Literary compositions like Kaḻittokai, Paripāṭal, Tirumurukāṟṟuppaṭai, and Cilappatikāram refer to their family relationship.[7] Besides, some early miniature panels from Ānūr, Peddamudiam etc., reveal the integration of cult deities such as Śiva, Pārvati, Muruka, Gaṇeśa, Brahmā, Viṣṇu and Narasimha as early as the 3rd-4th century A.D.[8]

Raju Kalidoss opines that the Somāskanda form symbolizes the Trimūrti aspect as is evidenced by the presence of Brahmā and Viṣṇu in the same panel. Taking into account the Rudra-Viṣṇu and Brahmā bhāgas of liṅgā, he also connects it with Trinity aspect

6. *Ibid.*, p.19.
7. Kaḻittokai, 82:14, Paripāṭal, 8:127-128.
   Tirumurukāṟṟuppaṭai, 256-257
   Cilappatikāram, veṇba, 12, 16.
8. P.D. Balaji, "*Ānur Sculptured Panel*," Āvanam. No.8, July 1997, pp.158-160.
   C. Sivaramamurti, *Early Andhra Art and Iconography*, fig. 11.

and equates it with Somāskanda. Thus, he argues that both liṅgā and Somāskanda found in the sanctum of Pallava temples symbolize the Triad.[9] This view is far-fetched and unconvincing. If that had been the intention of the Pallava kings or sculptors, there was no need for including the family members of Śiva in the group. More over, temples containing these depictions are "Īśvara-Grihas" and not Trimūrti shrines. The āgamas and silpa texts never allude to the presence of Umā and Skanda in the Trimūrti aspect at all.[10] Hence, the symbolism underlying Somāskanda is definitely different from that of Trimūrti.

Recently, R. Champakalakshmi has pointed out that the concept of Somāskanda brings together Skanda and Durgā of the brahmanical tradition through the identification of Muruka and Koṟṟavai of the Caṅkam tinais with Śiva, as the latter's son and consort respectively. She is also of the opinion that this concept originated under the Chōḷās even before their emergence into a major political power in the 9th century AD, and later it was given the name '*vitanka*' with its main center at Tiruvārūr.[11]

It cannot be denied that the cults of Koṟṟavai (Durgā) and Muruka (Skanda) were brought together with that of Śiva during the Caṅkam age. The Caṅkam classics and the twin epics contain references to Śiva and his family in general, but they do not allude to the Somāskanda aspect in particular at all. R. Champakalakshmi's hypothesis on the origin of Somāskanda

9. Lecture delivered at the Institute of Traditional Cultures, Chennai 1994.
10. Quoted by T.A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, Vol. II, pt. II, pp.398-400.
11. R. Champakalakshmi, "The dynamics of change-perspectives on religion, society and polity in South India," K.A. Nilakanta Sastri Endowment Lectures delivered at the University of Madras, Sept. 1997, pp.14-15.

concept under the Chōḷās prior to the 9th century and its association with Tiruvārūr, is based on a later local tradition, spun to glorify the Chōḷās ancestry and to push back mythically the antiquity of the Tiruvārūr temple.

C. Sivaramamurti derives the origin of Somāskanda aspect from a Visnukundin sculpture datable to the 6th century AD, now on display in the Directorate of Archaeology and Museums at Hyderabad. The figure shows Śiva and Umā with Skanda seated on her left thigh. Besides, a liṅgā is also seen behind Śiva. The idea of depicting Śiva in anthropomorphic and aniconic forms, which should have been current over centuries, became more elaborate as Somāskanda in this Visnukundin specimen. This sculpture, according to C. Sivaramamurti, could have inspired the Pallavas to introduce the human and symbolic forms together in the central shrine for worship.[12]

C. Sivaramamurti's contention of tracing the origin of Somāskanda motif from the above sculpture seems to be acceptable, although the Visnukundin specimen is a representation of Umā Maheśvara with Skanda shown seated on his mother's thigh. However, it could have been a precursor to the Pallava Somāskandas, as the early Pallavas had their humble political beginning in Andhradesa and maintained cordial relations with the Visnukundins. A more or less similar image of Umā Maheśvara, but with Skanda seated on the right thigh of Śiva is seen on the 8th century Rashtrakuta monolithic temple at *Ellora*.[13] In all probability, this sculpture also derived its inspiration from the Visnukundin art idiom.

A multi-dimensional approach to the study of Somāskanda panels and bronze images reveals that its introduction served

12. C. Sivaramamurti, *op.cit.*, p.10, fig.46.

13. *Ibid.*, Fig. 47.

different purposes. In the Pallava temples, the sanctum generally contains a liṅgā at the centre and a Somāskanda panel sculpted on the inner back wall, thus both were simultaneously worshipped as principal objects of veneration. It is an intriguing question as to why two objects of worship got introduced in the sanctum simultaneously.

The main purpose of placing them both in the sanctum was to make devotees accept the liṅgā (phallic emblem) without reluctance as an object of worship. It must be remembered at this juncture that liṅgā worship had no place in the religion of the Tamils prior to the 6th century AD.[14] And, for the first time, the Pallavas in Toṇḍaimaṇḍalam and the Pandyas in southern Tamilnadu, consecrated liṅgās in temples dedicated to Śiva. While doing so, great care was taken to subdue the phallic nature of liṅgā by incorporating the Somāskanda form also. Apparently, it was an attempt at convincing devotees to accept the Puruṣa and Pirakṛti idealogy and the outcome of their union through the anionic (liṅgā) and anthropomorphic (Somāskanda) forms in the sanctum. Once the liṅgā was accepted universally, the need for retaining Somāskanda panel inside the sanctum did not arise. Śiva temples built after the 9th century AD bear testimony to this transformation. Consequently, metal images of Somāskanda became utsavamurtis or processional icons.

The advent of bhaktimovement in the 7th century AD, coinciding with large scale building of temples for brahmanical gods, led to polarisation of the cults of Śiva and Viṣṇu, vieing against each other. In this process, the cult of Śiva overshadowed that of Brahmā and Viṣṇu. In order to ascertain the supremacy of Śiva over the other members of the Triad, the

---

14. A. Ekambaranathan, *Iconographic Concepts and Forms of* Śiva *in Tamil Country*, [unpublished Ph.D. Thesis, University of Madras, 1981] pp. 58-59.

Pallavas also incorporated Brahmā and Viṣṇu, shown flanking Śiva in supplication in the Somāskanda group. It deserves special mention that out of the fifty known specimens of Somāskanda, most of them depict Brahmā and Viṣṇu in this position only. Evidently, the Somāskanda motif also acted as a catalyst to project Śiva's transcendality.

It was not only to establish the paramountcy of Śiva over other brahmanical gods, but also over principal deities of the heretical sects, the Jains in particular, the Somāskanda motif was used as an iconic device. Jainism gained currency in Tamilnadu from about the 3rd century B.C down to the 6th century A.D. Its popularity is attested to by the large number of ascetic-resorts with stone beds and brahmi records, literary compositions like the Cilappatikāram and some of the eighteen minor works.[15] But, with the advent of bhakti-movement spear-headed by the Nāyanmārs and Āḻvārs, both Jainism and Buddhism received a severe setback. The bhakti saints vehemently denounced the customs and practices of the Jaina and Bauddha recluses in their devotional hymns.[16]

At this juncture, the Pallavas, being staunch supporters of brahmanism, inducted the Somāskanda form in their temples. In this form, Śiva is attributed with cinmudrā, jñānamudrā, ardha-dhyānamudrā and serpent which explicitly portray his yogic quality. At the same time, the presence of Umā and Skanda by his side depicts his bhogic nature. It is in contrast to the representations of Tīrthaṅkarās and Buddha who are predominantly shown in yogic posture only. The dual role of

---

15. A. Ekambranathan, *Jainism in Tamilnadu - Art and Archaeology*, pp.16-18.

16. Every ninth verse of Ñāṉacampantar's Tēvāram condemn the Jainas and Buddhists.

Yogi and Bhogi infused in Śiva also served as a visual design against the defied yogis of the heretical sects.

The ideal of family life is also symbolised in the Somāskanda form. Being an endearing theme, it could cater to the spiritual aspriations of the elite and fulfill the wishes of the common man as well. Moreover, it was a catchy theme for those desireous of progeny. The queen of Parameśvara worshipping a Somāskanda form with the desireof begetting a child like Skanda, hinted at the Avantisundarīkathāsāra,[17] obviously, indicates this. Some lithic records in the Kailāsanātha temple also echo this tendency, wherein Rājasimha's birth to his parents is metaphorically equated with that of Skanda to Śiva and Umā.[18] The Somāskanda form in Pallava temples, thus, reflects different dimensions of the then socio-religious setup.

17. Avantisundarīkathāsāra, III: 37-38.

18. *South Indian Inscriptions*, Vol.I, pp.12-14.

3

THE COGNITIVE SIGNIFICANCE OF PODU AND CIṞAPPU IN ŚAIVA SIDDĀNTA

Dr. V.S. George Joseph, S.J.

It is interesting to note the presence of two verses under the category of 'Ciṟappupāyiram' (Special Introduction), in the text of Śivajñānabōdham, one at the end (Entaicaṉaṟkumaraṉ) and another at the beginning (Malartalaiulakiṉ). Any critical reader may tend to question the rationale behind such special introductions in a single text.

The great commentator Śivajñāna Munivar in his Śivajñāna Māpāḍiyam explains at two levels the rationale for finding two Ciṟappupāyiram in Śivajñānabōdham. For the first one he draws inspiration from the earlier philosophical tradition of India. This verse need not be taken to be redundant simply because the verse occurring at the end of the work expresses similar meaning. The intention of the introductory verse is to give at the commencement of the work the same thing that is given at the end. It is with the same intention that Sri Nārāyana Kanṭha has given the tradition of the origin of the āgamās at the begining of his commentary of the Mṛgendra even though the information is supplied by the work itself at the end.[1]

But more than that another alternative and significant reason for composing this verse, according to him is nothing but one of exploring the major cognitive insight of podu and ciṟappu. Ciṟappu in the Siddhānta tradition is interchangeably used as uṇmai. Though this

1. Śivajñāna Māpāḍiyam,(English Translation) K. Vajravelu Mudaliar, Madurai Kamaraj University, 1985, p. 27.

(cognitive insight) was what originally meant in the text Śivajñānabōdham, it took considerable time to be explicitly and appropriately mentioned in Śivaprakāśam, a poetic commentary that followed Śivajñāna Siddhiyār.

Meykaṇṭār, the first of the gurus composed the great Śivajñānabōdham meant this implicitly but it is his disciple Arulnandi Śivan who expanded it explicitly in his work Śivajñāna Siddhiyār. Umāpati Śivan says, "I have lovingly studied these two works and done obeisance to their holy feet. Combining the teachings of God's work (Iṟaivaṉnūl) and that of what is revealed by divine grace ingrained in me, I publish Śivaprakāśam, a work of 100 verses of virutta metre, according to the methods of podu and uṇmai".[2]

In the article, "The Cognitive Significance of podu and ciṟappu in Śaiva Siddhānta", it is my intention to explore further what this cognitive insight could mean for us who live at the dawn of the 3rd Millennium and been influenced greatly by the post-modern scientific age. "In any genuine scholarship the methodology of search plays a crucial role in identifying the general and constant features of research method on the one hand and on the other to ascertain how the particular features of method vary according to the nature of the disciplines, fields and areas it operates".[3] Likewise, the grasp of the content of Śaiva Siddhānta Philosophy needs the grasp of the method of Siddhānta itself, namely, the cognitive insight of podu and ciṟappu. The method of podu and Ciṟappu deals with the kind of knowing involved in perceiving the ultimate realities of pati, paśu, pāśa and the sort of relation possible between them.It is a new look at the essence of realities already present (satkāryavāda) in them. This sort of cognition springs from its philosophical insight into the reality as pluralistically real.[4]

---

2. Śivaprakāśam, no. 11
3. Ramachandran, T.P., *The Methodology of Research in Philosophy*, University of Madras, 1984.
4. Śivajñāna Māpāḍiyam,*op.cit*., p. 85, 100.

The cognitive insight (podu & ciṟappu) of the Siddhāntins could be further explained in the following terms.

1. Podu is the general, mediate, observable, quanitfiable, linguistic and demonstrative knowledge (cuṭṭaṟivu) of things. ciṟappu is the special, immediate, unobservable, unquantifiable, non-demonstrative and trans-linguistic knowledge of reality (cuṭṭirantaṟivatu). The former is expressed through the traditional Siddhānta terms like karutal, āraytal and nāṭutal. Nāṭutal is synonymous with inquiring, reasoning or infering. It is an understanding that takes place by observattion. According to Siddhānta this is science proper. The latter is articulated through the equivalent terms like kāṇṭal, aṉupavittal and niṭṭaikūṭal (darśan). Kāṇṭal is realising, witnessing or being enlightened. It is an understanding received by participation. This is definitely beyond the scope of science. It is a dimension of reality which is trans-scientific and belongs to the transcendental realm of reality itself.

2. Thus, podu and ciṟappu are two levels of congition of reality in which the former could be said to be empirical in the modern scientific sense and latter is understood as transcendental which goes beyond the level of mere observation and prediction of the natural sciences. Podu, then, much depends on the human effort. Whereas, the ciṟappu is not merely by the effort of the self but much more of God's grace (aruḷ). "That, for the participatory experience of the self in the reality, the initiative must come from the Lord, is suggested by the idea of grace (aruḷ). The important point to be noted is that in both 'general' and 'special' understanding it is the same three-fold reality pati-paśu-pāśa which is being understood in increasing degree and intensity. The reality which is mediately comprehended in 'general' is immediately apprehended in the 'special' ".[5] But, though they are two levels (modes) of cognition, one does not negate the other or

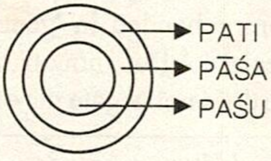
5. Krishnan, P., *Divine Grace and Human Freedom : Paul Tillich and Saiva Siddhanta*, University of Madras, Madras, 1993, p. 32.

METHODOLOGY OF PODU AND CIṞAPPU
&
PRINCIPLE OF SŌPĀṈA

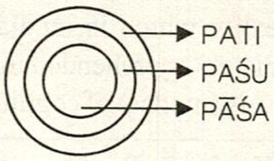
	Podu	Ciṟappu
Type of Knowing		
	Nāḍutal	Kāṇḍal
	Karudutal	Anubhūti
	Ārāẏtal	
Nature of Knowledge Attained		
	Mediate	Im-mediate
	Partial	Total, Complete
	Distorted	Integrated
	Scientific	Intuitive
Content of Knowing		
	Pati-Paśu-Pāśa (Partial)	Pati-Paśu-Pāśa (Total, Complete)

Paśu in the State of Being

In Bondage



In Liberation



(Figure - I)

WORLD-VIEW OF SIDDHĀNTA
(Soteriology)

PATI - PAŚU - PĀŚA

The Modes of Knowing	Podu	Ciṟappu (Uṇmai)
Means of Knowing	Pratyakṣa, Anumāna, Śabda	Cit-Śakti
Phases of Understanding	Kēṭṭal, Cintittal, Teḷital (Listening, Contemplation, Comprehension)	Niṭṭai Kūḍutal (Self-Realization)
States of Experience *(Avasthas)*	Jagrat, Svapna, Susupti, Turiya	Turiyātītam
Means of attaining	Cārya, Kriya, Yōga	Jñāṉa
Quality of Knowing	Ārāycci (Empirical, Positivistic)	Anubhūti (Trascendental)
State of the Self	Kevala Sakala (Sakalas, Praḷayākalas, ViJñāṉakalas)	Śuddha Jīvan Muktas (Aṇaintor)
Experience of Self	Bondage	Release

(Figure - II)

cancel the other but accepts the other as an important step in coming to know the nature of reality.

3. But, in the process of knowing, podu preceeds ciṟappu. It is not possible for the self to attain the ciṟappu without passing through the podu. What is understood partially in podu is understood totally or completely in ciṟappu. Roughly, these two, podu and ciṟappu correspond to the parajñana and aparajñana of the advaitins but without compromising on the basic perspective on reality as pluralistically real. It has been a search for the last six hundred years, approximately, to realize the essence of reality as transcendental through the empirical experience of the world of objective manifestations of things, persons and events.

4. Another methodological principle which is almost a correlate of the methodology of podu and ciṟappu and plays a crucial role in the presentation as well as the understanding of the Siddhānta is the principle of sōpāṉa (Figure-I). For, even the understanding of podu and ciṟappu presupposes this principle. The process of reasoning to realization, mediate to immediate, general to special and proximate to ultimate could be explained by an ascending order of teaching and learning which is traditionally known as tūlāruntati nyāya (a method of teaching and learning from gross to subtle i.e., a logic that proceeds from sthūla to sūkṣma). In the modern sense, it is also known as the logic of the identification of the unknown through the known.

The spiritual progress of the individuals, the classification of classical texts (one's own and others) and other religious traditions are understood according to this basic methodological and cognitive principle of sōpāṉa by the Siddhāntins. It is important to note that basing mainly on this principle of podu and ciṟappu, every religious text and tradition are given a particular place in the evolution of religious thought in which Śaiva Siddhānta is considered to be the conclusion of all conclusions (Siddhānta). It is the same principle at

work in the spiritual progress of the individual selves in attaining the ultimate goal,i.e., vīḍu pēru, towards which every genuine Siddhāntin strives after in one's life.

Starting with the mode of cognition upto the state of experience of the selves, one can identify a progression which is evolutionary in character. The progression is shown clearly in Figure-II. Thus, understanding the gradual and inevitable nature of the principle of sōpāṉa expressed through the conceptual schema of podu and ciṟappu is at the root of understanding the philosophy of Śaiva Siddhānta itself.

4

ŚAIVA UNDERSTANDING OF GOD

With Special Reference to the Ardhanārīśvara Tradition

Dr. Anand Amaladass, S.J.

1. INTRODUCTION: THE TALK ABOUT GOD

To talk of God in human terms is already to admit the limitations of human capacity to comprehend the Absolute mystery and of our language to conceptualise it. Usually God is spoken in philosophical traditions in terms of the transcendental properties of being, namely, God is one, good, true and beautiful. Logically God must be without beginning and without end, self-existent, all-pervading, all-knowing and all-powerful. Religious traditions add a few more dimensions to the descriptions saying that God is merciful, forgiving, redeems or saves all people. These aspects are summed up in the Śaiva tradition in the fivefold function -sṛṣṭi (creation), sthiti (preservation), samhāram (dissolution), ṭirōdhānam (concealing) and anugraham (granting favour, or the saving aspect).

This seems to be at the outset quite a simple description. But it is not without controversy between religious traditions and sometimes even within the same tradition. The God of the philosophers is to be reconciled with the God-understanding of the believers. Some would argue for example that certain aspects of the mystery of the Transcendent could be known by human reason and certain other aspects could be known only by revelation or scriptures. Some others question this distinction altogether. In the Indian tradition, for example, the Naiyāyikās would claim to prove the existence of God and that would be

challenged by the Vedāntins, who hold that only through Scriptures (śruti) we know God.

What is unique among some of the religious traditions is the insight that God is not something but someone. Each religious tradition brings in further insights into the mystery of God. For example the Christian tradition talks of the trinitarian aspect of God, namely that God is Father, Son and Spirit. It is a mystery of how God is related to the World. God is not an abstract isolated Being. In other words, the Christian mystery of the trinity is the theology of relationship. Holy Spirit is the power of God. In the Bible the Spirit was often the vehicle of God's revelatory activity, inspiring the prophets but it was also depicted as an agent in creation. In the New Testament the Spirit is described as descending upon Jesus "as a dove."

And the Śaiva tradition brings in another great insight into the mystery of God as ardhanārīśvara which is another expression of the truth how God is related to the world. It is this aspect that I would like to analyse in this short paper mainly basing my reflections on the Tamil text Abhirāmi antāti by Abhirāmi Bhaṭṭar.

But before I present my paper I would like to spell out some presuppositions that are taken for granted for understanding this contribution. First of all, this presentation is based on a text which is accepted in the Śaiva tradition as one more atempt to articulate the mystery of God and His relationship with the world. The texts of a religious tradition contain the basic belief of a community and in turn shape the thinking and formation of that community. Hence reading a text is a way of understanding a particular tradition. Secondly, reading and interpreting a text has its own norms and principles which have to be accepted as part of their belief system. All the other considerations could only be thought of within this framework.

2. GOD'S POWER IS PORTRAYED AS FEMININE

The concept of God's power (śakti) as feminine is of ancient origin. We have the evidence of mother goddess imagery already in the Harappa-Mohenjodaro. Without going into the origin of this tradition, we shall take one representative text for reflection. Of course we have the well-known work of Śankara: The Saundaryalahari; there is the text Devi Māhātmyam. These two texts are in Sanskrit. In the Tamil tradition there is Abhirāmi Antāti by Abhirāmi Bhaṭṭar, and Kumarakuruparar's Mīnākṣikalampakam.

More specifically the ardhanārīśvara concept is central to Śaiva understanding of God. In the Śaiva canons this phrase is repeated several times. In Tamil it is maṅkai paṅkāḻan. To refer to Māṇikkavācakar alone this idea occurs at least with some 24 variations as mātirukkum pātiyaṉ, (he whose half is occupied by woman - 4.181), peṇcumaṉta pākattāṉ (one whose portion carries a woman - 4.182), pātimātoṭunkūṭiya paraman (the Lord whose half is filled with a woman - 4.429), pākam peṇṇuruvānāy (One whose half-portion is in the form of woman - 4.152). In the Indian mythology and iconography the ardhanārīśvara concept finds vivid expression in all details. The poets, painters and sculptors have found this concept very appealing and imaginatively enriching and developed this theme through art medium. However its philosophical or theological implication is not developed further in the subsequent literature, at least to my knowledge. Probably it is so obvious to those who belong to this tradition and they do not need further elaboration.

I would like to take a few instances from Abhirāmi Antāti. In 100 stanzas the text seems to sum up the basic teachings on the mother goddess, or the power of God (śakti). Certain themes or aspects of the Goddess are repeated differently as common to the language of the poet saints. First of all one notices the way

the poet portrays the power of God being present everywhere. Mother Abhirami is the divine power and she is all pervasive.

O Mother Abhirāmi, you are for ever gracious and auspicious,
but then where do you dwell?
[which is the temple in which you are present?]
Is it one side of your husband Śiva?
Is it the beginning or end of the Vedas?
Is it the full moon overflowing with amṛta?
Is it the white lotus?
Is it the milky ocean where all the wealth of Indra is hidden?
Is it my mind? [You are everywhere]. (20)

Secondly the poet describes how the creative divine power is manifested in all its activities of creation, preservation and dissolution and how this power is to be identified within the religious mythology of the Hindu tradition which has a variety of traditions within the major tradition. How is Abhirami related to Śiva or Viṣṇu and so on. This is how the poet tries to present a cohesive picture of the different traditions.

O Mother Abhirāmi, you are the one
who created the fourteen worlds,
you protected them and contained them all within you,
as you gave birth to them.
You are elder to Sadāśiva, whose throat contains the poison,
you are younger sister to Tirumāl, who is Mukunta,
you are the mistress of great asceticism,
how can anyone worship any other God but you?
[It is not proper]. (13)

Thirdly, a crucial aspect of the divine mystery is presented by the poet, namely the mystery that we call God, is fascinating and endearing and at the same time frightening. That is the nature of the Holy One. The poet contemplates the beauty of the Mother Abhirāmi and he is delighted by the divine power. Incidentally

the term Abhirāmi itself is significant. It means appealing, charming, pleasing and so on. The attraction is such that even the Lord Śiva was disturbed in His meditation. This appealing beauty is expressed in sensuous terms.

Goddess Abhirāmi is exceedingly charming
she is like the tender shoot
whose face is worshipped by the lotus flowers,
such a lady defeated all the victories of the god of love, the
husband of Rati,
and disturbed the mind of our Lord [Śiva]
who opened his eyes [from his deep meditation]
and she conquered Him and took abode at his left side. (17)

To the delight of my eyes I have seen
the marvelous beauty of Devi
in Kaṭampa forest in Madurai,
whose voice is endearing even to the lyric,
the hand holding the lute (vīṇa),
her shining breasts,
the green colour that delights the earth,
appearing among the women of matanga family (kula)-
our great Lady. (70)

The attractive force is seen as feminine charm. When the divine power is so conceived as a woman, then the description of that divine power turns out to be the description of a charming woman. Obviously the poet or the devotee in this case is a man and from his poetic imagination the visual imagery is the colour, the shining breasts of a woman, her voice, her hands, her face, her eyes, etc. If a woman devotee were to describe the attractive divine power, will the imagery be different? Probably sufficient attention is not paid to that kind of imagery in the tradition. The example I have chosen here happens to be also a man's perspective.

Fourthly, the poet is aware that all these descriptions are the work of imagination, human way of expressing the truth which is limited. So the poet himself says that all our words and imageries are exaggerations and they do not exactly express the reality as it is. We must be aware of that, the poet reminds us.

[The poets say] that the shining breasts of the lady Abhirāmi,
who gave birth to the whole universe,
are like the lotus,
that her eyes are like the eyes of the deer;
that she has no end and no beginning.
it is not proper to say that she is the daughter of Mountain.
It is an exaggeration (contradiction).
It is even ridiculous.
What is important is that we desire to attain her real nature
[leaving alone all imagination]. (93)

3. SOME REFLECTIONS ON THE ARDHANĀRĪŚVARA CONCEPT

Hindu religious tradition - more specifically Śaiva understanding of God - is unique in its belief that God (Śiva) is ardhanārīśvara - namely, God in His relationship with the world reveals Himself as man and woman, thus avoiding the exclusively masculine imagery as in some other religious traditions (eg. the Christian tradition).

On the one hand, God is ineffable and absolute mystery, whose reality cannot be adequately expressed or comprehended by means of human concepts - and that is common to all religious traditions. On the other hand, God is not an object to be scrutinised or controlled by the intellect and so theology or philosophy must be firmly rooted in spirituality and in a concrete community of faith, so that God-world relationship does not become "heavenly metaphysics," unrelated to the practice of faith.

The concept of ardhanārīśvara is basically an insight into the essential relatedness of God - it is a theology of relationship. This is expressed traditionally as the power of God personified as śakti. Power is not something that stands apart, but it is understood only in terms of relationship - how one is related to the other, influences the other or reaches out to the other. Unfortunately power in ordinary usage very often evokes force in the negative sense, meaning violence. If there is violence, there is no relationship at all, rather it destroys relationship. But power builds up; it is creative, transformative and supportive. it is graceful and wondrously mysterious. This finds expression in different religious traditions differently as self-communicating love, mediating power of compassion, mercy, blessing, grace, God's immanent presence in the world and so on.

In the Śaiva tradition this relatedness of God is compared to the relationship between language and meaning. Just as vāk and artha are spoken of as distinct but inseparably related, so too Śiva and Pārvati are intimately related.[1] This apt metaphor brings out the mystery of relatedness of God in human terms to make it intelligible. Even philosophical vocabulary in Indian tradition has this accent of gender. Puruṣa-Prakṛti is also intelligible only in terms of relatedness. Śiva is like the sun and śakti is like the ray. The relation between Śiva and śakti is like the nature of quality and that which possesses that quality (dharma-dharmi bhāva). Even the question of gender, male-female, is meaningful only in the context of mutual relationship.

Only in this sense I was comparing this with the Christian theology of Trinity where the Holy Spirit is the power of God and through this power God's activities in the world are

---

1. Cf.Raghuvaṃśa of Kālidāsa:
vāgarthāviva sampṛktau vāgarthapratipattaye*
jagataḥ pitarau vande pārvatīparameśvarau.

manifested. But due to historical and cultural contexts this Mystery is expressed exclusively in masculine vocabulary. Father, Son and the Spirit - which makes the feminist theologians today unhappy. All the same even in Christian tradition the tendency to present the Holy Spirit as woman is not unknown. The artists seem to enjoy some freedom which the theologians do not seem to have. I am referring to a picture in a Church in Germany where the Holy Spirit is portrayed as woman.

4. SOME IMPLICATIONS

1. First of all, our understanding of God reveals the way we understand ourselves. So the study of the God in a particular culture says more about the self-understanding of the people of that culture. That is why gods and religious symbols do indeed serve as commentary on man's imaginative use of the givens of each historical context. For example, God Murukan - young, eternal, new and so vigorous and beautiful - is the ideal which inspires and attracts the people. The process of change and transformation that the mythology of Murukan has gone through reflects the cultural changes in that region.[2]

Religions of India have a common world-view which is characterised by the cult of Mother Goddess, fertility rituals, phallic cults, various forms of tantric rituals where the role of woman is significant. Such a world-view reflects not merely about the nature of early Indian society which was agricultural and so matriarchal etc. as some anthropological studies try to prove, but more on the self-understanding of the society in which the gender question does not have negative connotation, the gender justice was always seen as creative tension without destroying the aesthetic dimension imbeded in it.

---

2. Cf. Fred W. Clothey: *The Many Faces of Murukan:* The History and Meaning of a South Indian God. Mouton Publishers. The Hague. Paris. New York 1982.

2. Secondly, do men and women know God differently because they are differently embodied? In my opinion, yes. But it does not mean that one way of knowing is superior to the other. It is not merely one's biological experience as woman or man that is at the centre of this question, but it is one's gendered identity, being a woman or man in his/her culture and time and the subtle roles assigned to each one and so on that have shaped our ways of knowing God.

The tradition posits that we can achieve intimacy with God as much by unknowing as by knowing, that there is a way of divine darkness, a via negativa, neti neti, a path of loving, that provides us with an experiential, still incomplete, yet finally more accurate kind of knowledge than that which can be grasped either by the mind or through the avenue of sensory data particular embodied experience, including the experience of gender, does clearly shape our knowledge of God.

But still it is possible to speak of a kind of God-knowledge which begins to unravel all that we know, which can hear the silence beneath our varied voices, and through which, while respecting our differences, we can discover ourselves as one in or capacity for radical divine love.

The way a man thinks and acts is different from the way a woman thinks and acts. So too a woman prays differently than a man and visualises and grasps the divine. The examples of women saints in the Indian tradition make it quite clear. Āṇṭāḷ's language in Nācciyārtirumoẕi is not like that of Nammāẕvār and the language of Kāraikkāl Ammaiyār or Akkamma Devi is not that of Appar or Māṇikkavācakar. This is so obvious and does not need elaboration.

It is one thing to talk of the real nature of God: that it is masculine, feminine, or both and transcends both. That is not the question here. How is this reality revealed in different

traditions, in their Scriptures? This is important in order to obviate the objection raised by some that man creates God according to his image and so on. We accept that God has to reveal Himself. Otherwise we will not know him. It is not man's achievement or intelligence to grasp fully the divine mystery. That is why we need Scriptures. The vedantic traditions are clear about it. So does the Christian tradition.

But even if God reveals Himself out of love for man's salvation in some form or other, how does man or woman receive, grasp and articulate in language - linguistic or non-linguistic - that real nature of God? Human beings could not understand what is not given through senses. Even the intuitive grasp of the mystery of reality has its base on human experience.

3. Thirdly, addressing God as ardhanārīśvara has many implications for our relationship with one another. If God is my father, then it demands that I behave like the son, if at all one takes this language seriously. It is the nature of religious language. The nature of religious language is such that it directs our manner of thinking and acting, because religious language is transformative, unlike the scientific language, which is informative and so remains neutral. A physicist, for example, can hold any theory concerning the nature of light, whether it is wave-theory, or particle-theory or wave-particle theory - but his life is not affected by the theory he professes. But it is not so with the religious language.

In the same way if my concept of God is ardhanārīśvara, if my imagination visualises the divine in the form of a charming woman, who fascinates me, then my attitude to woman should be reflected in my relationship in society. If God is seen as mother, then one's attitude has to be correspondingly different - one of respect, one of reverence, one of dedication and sharing, one of filial confidence and closeness and so on.

5. CONCLUSION

Does my religious belief and my theological reflection have any bearing on my day-to-day life? Could religious thinking shape our values, direct our way of acting? If the answer is yes, then we should feel proud of the religious tradition that has given us this insight into the mystery of God, namely, God is ardhanārīśvara. If this concept does not evoke any response in us today, is it because we have lost the values of our tradition or because we have become less open to the tradition to which we belong? The ardhanārīśvara tradition is a living tradition and its implication should evoke meaningful vibrations in us today.

Finally, it is to be kept in mind that God in the Indian tradition also means Goddess and it stems from the religious tradition of India. In other words, it is not a secular tradition, as in the West, which demands gender justice in the society. The history of Western traditions have a different cultural background which has brought about a discussion on feminist theology and so on. One should not just carry over such reflections on the Goddess phenomenon in the Indian religious traditions without differentiating the backround of such developments. One has to be open to such discussions, it is true, while discussing ardhanārīśvara tradition, in today's cross-cultural context. They could be mutually enriching. But one should not ignore the cultural nuances of each tradition, even while admitting the commonness of the issues discussed. This remark is made to respond to some attemps by some of our scholars in India who interpret the goddesses of Indian religious tradition as feminists. That would be going against the spirit of the Indian religions.

5

SOME MYSTIC ELEMENTS IN THE TIRUKKŌVAYĀR OF MĀṆIKKAVĀCAKAR

Dr. L. Muthukumarasamy

Evelyn Underhill defines mystioism as an, "art of establishing one's conscious relation with the Absolute". According to Professor Louis Gardet, a French authority on mysticism, "mysticism is the fruitful experience of unity."

Mysticism is a celebration, a conscious direct contact of the finite soul with the Infinite and Transcendental Reality. Hence, unity-consciousness is the most essential characteristic of mysticism. Mystic experience is beyond the pale of reason as well as ratiocination, and therefore beyond rationalism. In the case of Māṇikkavācakar, the term mysticism may be understood as the theory of the individual's experience of union with Lord Śiva. The spiritual works of Śaivism are broadly divided into two kinds namely the hymns and the doctrinal works. The hymns are generally called as Paṉṉiru Tirumuṟai or Twelve canons of Śaivism. Among them, the eighth Tirumuṟai, which comprises the Tiruvācakam and the Tirukkōvaiyār, is written by Māṇikkavācakar, the period of whom is still under dispute. The power of the Tiruvācakam to stir one to the core of one's being is an accepted fact. What made Māṇikkavācakar compose the Tirukkōvaiyār?

Tradition says that Lord Śiva requested him to sing a song by having Him as the Hero. Another specific reason which stimulated Māṇikkavācakar to compose the Tirukkōvaiyār is his free thinking and inherited poetic art. The secular love-poetry tradition of the land from which Māṇikkavācakar hailed also influenced him much.

Māṇikkavācakar did not arise from a vacuum. He had inherited a rich vernacular tradition and a religious tradition. The subject matters of Caṅkam classics are love and valour (akam and puṟam). The ancient Tamil poets thought that literary perfection cannot be achieved without love. The greatest secular Tamil poet Tiruvaḷḷuvar deals with the values of virtue and wealth in one hundred and eight chapters and that of love in twenty five chapters in the Tirukkuṟaḷ. Similarly Māṇikkavācakar deals with devotion in fifty one chapters (658 verses) in the Tiruvācakam and love in twenty five chapters (400 verses) in the Tirukkōvaiyār.

In the line of his predecessors, Māṇikkavācakar might have thought that literary perfection can be attained only after composing a poem with love as its central theme. The Āḻvār saints who consistently show their aversion to sex also have composed hundreds of poems in the disguise of lady-love and maintained the heritage of secular love poetry tradition in their devotional outpourings. The sexual life which brings two souls closer together to the utmost intimacy is the best upamāṉa in the higher order of mystic experience, because of this, bridal mysticism is considered as the highest approach of God realization. Hence, Māṇikkavācakar who dislikes sex on many occasions, has composed a separate poem by having love as its central theme. The various aspects of worldly love are properly utilised by him to reveal his spiritual love.

To Māṇikkavācakar, Lord Śiva is the Supreme person who is something greater than the empirical self. He is the cosmic ground. Bhakthi is the means which has been adopted by him to achieve union with Him. In the Tirukkōvaiyār, Māṇikkavācakar reveals his longing through the sexual imagery of lover and beloved. The view that God is the bridegroom and the devout soul the bride is an allegorical expression of the intimacy between the soul and God, dressed in sensible figures and similes. One can show his intimacy with God as his Lord, Father, Master,

Friend, Lover, Son, Enemy, etc. God as Lord is feared, as Father is revered, as Master is honoured and served, as Friend is liked and a Lover is loved and it is the most intimate relationship than the others. Charlotte Vaudeville describes this as, "The religious utilization of love symbolism implying an analogy between human and divine love, is a common feature of all theistic religions in so far as they admit a distinction, either real or apparent, permanent or temporary, between the Absolute and the finite being, between God and the human soul. The transcendental relationship is the upamēya, the human relationship the upamāṉa. The unknown is conveyed through the analogy of the known, the inexpressible is suggested by the expressible, ... God is represented as Husband, the soul as His wife and Love itself as supreme joy or supreme suffering."[1] The essential quality of the soul is dependence on God. The Lord is the only Hero and all other souls are His consorts as it were. Hence it is that Māṇikkavācakar takes on the role of a lady in love. In other words, this is Māṇikkavācakar's "Bridal Mysticism."

The oldest grammar book in Tamil language is the Tolkāppiyam. It was written by Tolkāppiyar before the Caṅkam Age. Orthography, etymology and matters of life are the three major subjects in the Tolkāppiyam. Akattiṇai (the interior aspects of life) and puṟattiṇai (the exterior aspects of life) are the two divisions in the matters of life. The former is superior to the latter in many respects, for love of man and a woman, is one of the perennial springs of poetry. In akatiṇai, the codes of love are dealt with under seven stages. They are union, separation, variance, waiting, pity, one-sided unreciprocated love and all types of unusual and incomplete love. The first five are generally called as aintiṇai and they refer to the themes of perfect love.

1.Charlotte Vaudeville, "Evolution of Love Symbolism in Bhagavatism" *Journal of the American Oriental Society*, Vol.82, 1962, p.31.

One sided love is called kaikkiḷai and the last one peruntiṇai. These five typical stages of love are referred to by the name of the five-fold tracts of land.

With this brief introduction we will pass on to the subject matter of the Tirukkōvaiyār. The Tirukkōvaiyār consists of twenty five chapters, and all of them deal with the subjects of akatiṇai The first chapter is called iyaṟkai puṇarcchi or union through destiny. Union with the beloved is expressed in this chapter. Māṇikkavācakar is deeply intoxicated by divine love and he has no other thought or feeling than that of God. It is dealt with in eighteen songs. This union is effected, without the efforts from either sides, through the agency of destiny. Māṇikkavācakar describes this as,

வளைபயில் கீழ்கடல் நின்றிட மேல்கடல் வான் நுகத்தின்
துளைவழி நேர்கழி கோத்தெனத் தில்லைத் தொல்லோன் கயிலைக்
கிளைவயின் நீக்கி இக்கெண்டையங் கண்ணியைக் கொண்டு தந்த
விளைவை யல்லால் வியவேன் நயவேன் தெய்வ மிக்கனவே.

Here the author extols the grace of Lord Śiva which brings the hero and heroine closer together. As the stick which is thrown in the eastern ocean thrust into the hole of the yoke which is thrown in the western ocean, the unknown hero and the heroine are brought together by destiny. Here the role of karmā is praised. Then the hero decided to embrace the heroine. It implies the anxiety of soul for union with the Lord. It is called punarcci tuṇital. Then the union takes place. Māṇikkavācakar describes (kalavi uraittal) as,

சொற்பால் அமுது இவள் யான் சுவை யென்னத் துணிந்து இங்ஙனே
நற்பால் வினைத் தெய்வந் தந்தின்று நான் இவளாம் பகுதிப்
பொற்பார் அறிவார் புலியூர்ப் புனிதன் பொதியில் வெற்பில்
கற்பா வியவரை வாய்க்கடி தோட்ட களவகத்தே.

The Hero and the heroine become one like ambrosia and its taste. They cannot be separated. Here the soul reveals its

experience of enjoying the supreme bliss. William James narrates this union as, "Happiness! Happiness! religion is only one of the ways in which man gains that gift. Easily, permanently, and successfully, it often transforms the most intolerable misery into the profoundest and most enduring happiness." [2]

Then comes the second chapter pāṅkar kūṭṭam or union through the help of the male companion. It is dealt with in thirty songs. Here, the hero subsequently meets his friends. With their help, the hero and the heroine meet and once more bodily union takes place.

கோலத்தனிக் கொம்பர் உம்பர் புக்கஃதே குறைப்பவர் தம்
சீலத்தன கொங்கை தேற்றகிலேன் சிவன் தில்லையன்னாள்
நூல் ஒத்த நேரிடை நொய்ம்மை யெண்ணாதுநுண் தேன்நசையால்
சாலத் தகாது கண்டீர் வண்டுகாள் கொண்டை சார்வதுவே. - 45

In the gesture of driven away of the beetles which are sitting on the fragrant dressing hair of the lady love, whose hip resembles a thread which is unable to bear her weight, the help touches her and embraces. Tolkāppiyam describes this action as meytoṭṭup payiṟal. It implies the attainment of supreme bliss by doing service to the idols of Lord Śiva with deep love and devotion. The intensity of love leads to irresistibility by the mystic process of union alternating with separation.

Longing is the dominant mood of the saint in the embodied existence. The Tirukkōvaiyār is found to have emerged while in the state of separation of a lady-love. The subject-matter of the last eight chapters is a long tale of sorrow and depression starting with simple pain and ending with irrepressible agony of a forlorn wife, whose beloved husband has parted away. The lady love says that she is depressed of his thinking with her sleepless eyes

---

2. William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: The Modern Library, 1929), p.172.

which are filled with tears. She spends days and nights in his thinking. She loses her fair complexion and lustre and her fingers became short because of making line-pits on the earth to count the days of separation.

தெண்ணீர் அணிசிவன் சிற்றம்பலம் சிந்தி யாதவரின்
பண்ணீர் மொழியிவளைப் பையுள் எய்தப் பனித்தடங்கண்
உண்ணீர் உகவொளி வாடிட நீடு சென்றார் சென்றநாள்
எண்ணீர்மையின் நிலனும் குழியும் விரல் இட்டறவே.

In the next song the Hero who is in the far-off place thinks of the position of His wife during the evening twilight hours while the bulls and the cows are returning from pasturage with their tinkling bells. Despair, sorrow, laments, etc., are often the chosen expressions of an approximation to the highest good. The loneliness of the lady love and the outburst of her emotions provide potential opportunities for the poet in her to write the lyrics with the help of nature. Nature has become part and parcel of the love psychology of the grief smitten wife.

The scene of romance in the love poetry tradition reaches its zenith, when the elopement of the hero and the heroine takes place. This act is called uḍaṉpōkku. The elopement of the lovers and the consequent lamentations of the mother are found to be resourceful topics for poetic imagination. The chaṅkam poets have entertained us in this theme with a depth of great psychological acumen. Kayamaṉār describes the various aspects of elopement in twenty lyrics which are found scattered in the akanāṉūṟu, the naṟṟiṇai and the kuṟunthokai collections. The treatment of the themes of elopement and the sorrowful state of the searching mother by another poet Otalantaiyar is varied and touching.

Out of sheer fear of facing the parents and telling them the truth convincingly, the love opts for this device. Themes of

elopement are said to belong to pālaithiṇai, even though the lovers are not in separation. This is because of the reason that they cherish the constant fear of being separated by the girl's relatives who are searching for them. The caṅkam poets have adopted the description of the arid zone and its constituent hardships, to impress upon the readers the resolution of the girl to put up with any amount of distress. Here the mother is pictured as increasingly sorrowful in the thinking of her darling daughter regarding treading the forest region (aruñchuram). The regretful laments of the searching mother and the distressful descriptions of her affection on her daughter are realistic and touching.

யாழியன் மென்மொழி வன்மனப் பேதையொர் ஏதிலன்பின்
தோழியை நீத்தென்னை முன்னே துறந்துதுன் னார்கண் முன்னே
வாழியிம் மூதூர் மறுகச் சென்றாளன்று மால் வணங்க
ஆழி தந்தானம் பலம்பணி யாரின் அருஞ்சுரமே.

Elopement reveals the spiritual travel of the soul guided by Lord Śiva. Elopement transparently reveals the saint's sense of urgency in getting freedom from this worldly life and reaching the divine abode of bliss. The secular sense of elopement has thus been sublimated by the saint into a spiritual elopement with his Hero, the Lord. Māṇikkavācakar employs the existing literary tradition, even without altering its scope, to his own religious purposes. Both in the marital life and in the spiritual life, the inborn weakness of human beings causes them to dread separation. But only in the pangs of separation, the mystic finds the outlet for crying out his pathos. This mood is the appropriate one for winning the divine grace and also to realize the sovereignty of God. Hence the saint extensively elaborates this mood.

Another interesting chapter in the Tirukkōvaiyār is madaltiram. Maṭalēṟuthal or mounting the palmyra horse is a unique convention in the secular love poetry tradition.

மடல் மா கூறும் இடனு மாருண்டே (தொல்காப்பியம்-1047)
ஏறிய மடல்திறம், இளமை தீர்திறம் (மேலது-996)

எத்திணை மருங்கினும் மகடூஉ, மடன்மேல்
பொற்புடை நேரிடை இன்மையான (அகத்திணையியல்-மேலது-38)

The mere reference to resort to such an act by a lover is made in ainthiṇai, but the actual riding is treated in perunthiṇai. Even after accepting the hero in the heart, the lady-love intentionally postpones the acceptance of his overtures in order to try his constancy and also to impress upon him the value of attaining her. This delay kindles the fire of love in him. The exasperated and unrestrained hero threatens the lady-love by recourse to the frightful mounting of the palmyra-horse with the wreath of unblossomed erukku (*calotropis gigantee*) on his chest and the holy ash on his body, along the streets, singing the praises of the lady-love he loved, thus making it known to everyone that this lady-love is forsaking him. Seeing this, the lady-love herself generally relents and her parents eventually agree to give her in marriage to him. Then with great relief, he gives up his fantastic role of mounting the palmyra. If however, the object of his mission was not fulfilled, he would put an end to his life by committing suicide. It is doubtful whether this strange practice was ever adopted in reality or was merely an exaggerated ideal. If at all, it must have occurred rarely. According to tradition, only male members are entitled to mount the madal, if necessary.

There is nothing so noble as the womanly nature that would
not mount the maṭal
Though plunged in a sea of lust.
(Thirukkuṟaḷ-1137) (G.U. Pope trans.)

Here the lady-love reminds the hero about the custom of riding the maṭal to clear off the obstacles which stands on their progress.

காய்சின வேலன்ன மின்னியல் கண்ணின் வலை கலந்து
வீசின போதுள்ள மீனிழந்தார் வியன்றென் புலியூர்
ஈசன் சாந்தும் எருக்கும் அணிந்தோர் கிழிபிடித்துப்
பாய்சின மாவென ஏறுவர் சீறூர்ப் பனை மடலே.
(திருக்கோவையார்-74)

Riding the madal is the last attempt of the hero in the venture of attaining the heroine. It reveals the anxiety of the soul in attaining union with Lord Śiva.

Māṇikkavācakar utilizes his poetic skill and his vast knowledge in the field of secular love poetry tradition viz., ainthiṇai. Here, the purport of love theme is to show the varying sexual phenomena of the lady-love. The love themes like union, separation and the related conventions like elopement, threat to mount the palmyra horse, etc., are mainly described to make the union of the separated soul. The saint's skill of utilising the elements of secular love themes for revealing his religious and mystical experiences is praiseworthy.

6

SADASAT: A UNIQUE FEATURE OF PAŚU

Dr. T. Ganesan

The concept of ātmaṉ in the Śaiva siddhānta is a special one and it is directly linked to its conception of the ultimate reality and the objective world. Apart from the well-known definitions offered by other schools āstikadarśana that are generally accepted by the Śaiva siddhānta, the latter has something special to offer with regard to some of the important features of the individual self termed technically "paśu".

At the outset, I think, it would be useful to draw the attention of scholars to the fact that there are two variants of the Śaiva siddhānta- the earlier one strictly based on the Śaivāgamas and developed later by such writers as Sadyojyoti, Rāmakaṇṭha, Bhoja and others in their works like the Tattvasaṅgraha, the Tattvatrayanirṇaya, the Tattvaprakāśa, the Ratnatraya, etc., which was prevalent in Kāśmīr and Madhyadeśa and the later one which originated in the Tamil country systematized by Meykaṇṭār and his followers and which claims itself to be based on the Śaivāgamas, the Vedas and also the Thirumaṟais. Though having agreement on most of the fundamental points these two sub-schools (if one could use the term!) differ on some important conceptions about the causal relation between the ultimate reality (Pati) and the objective world, the state of Mokṣa and its means, etc. Their basic view regarding the individual self in bondage called "paśu", its status and its qualities are the same. But in the Civañāṉapōtam of Meykaṇṭār we have a special feature of the self that is not shared by the other sub-schools. In this brief paper, I propose to highlight this point.

A concise definition of the individual self is given in the Parākhyāgama and is quoted in the Śataratnasaṅgraha, 18,

देहान्योऽनश्वरो व्यापी विभिन्नः समलोऽजडः ।
स्वकर्मफलभुक् कर्ता किञ्चिज्ज्ञः सेश्वरः पशुः ॥

"The self is different from the body; it is eternal; all-pervasive; manifold; possessed of mala; non-inert; it enjoys the fruits of its actions; it possesses limited knowledge and has an overlord."

The individual limited self is also called 'aṇu' because of its limited power action. Another definition stressing the paśu's veiled power of action and limited knowledge is given by the Tattvasaṅgraha, 27.

नित्यं विभु च मलेन ह्यनादिसंरुद्धदृक्क्रियं तत्त्वम् ।
पश्वभिधानं यस्य हि भोगायायं परिकरोऽभिहितः ॥

"The individual self is termed paśu because its power of knowledge and action are suppressed (by mala) since eternity; it is eternal and all-pervasive, etc."

The Kiraṇāgama[1] says that the paśu is eternal, all-pervasive and thought without form; it does not have knowledge or activity; it is without guṇa and is always thinking about ways of enjoyment.

पशुर्नित्योऽप्यमूर्तोऽज्ञो निष्क्रियो निर्गुणः प्रभुः ।
व्यापी मायोदरान्तःस्थो भोगोपायविचिन्तकः ॥

Varuṇa[2] an authority cited by Īśānaśiva repeats the same idea. The Svāyambhuva[3], the Mṛgendra[4] and the Parākhya also concur with the same view of the self stressing the limitation imposed by mala on the power of action and knowledge.

---

1. As quoted in Īśānaśivagurudevapaddhati, Vol.3 (Kriyāpāda), p.22
2. किञ्चिज्ज्ञो मलिनो भिन्नः कर्ता भोक्ता स्वकर्मणाम् ।
शरीरान्यो विभुर्नित्यः संस्कार्यः सेश्वरः पशुः ॥ as quoted ibid.

Coming to the Civañāṉapōtam of Meykaṇṭār we have logical arguments for the establishment of an individual conscious self different from the physical, psychical and the intellectual bodies in the cūttiram, 3,

உளதிலது என்றலின் எனதுடல் என்றலின்
ஐம்புலனொடுக்கம் அறிதலின் கண்படில்
உண்டிவினை இன்மையின் உணர்த்த உணர்தலின்
மாயா இயந்திரதனுவினுள் ஆன்மா

But the unique definition characterising the individual self as "sadasat" - different from the 'sat', namely, Śiva and 'asat', namely, the material world is given in the 7th cūttiram.

சூனியம் சத்தெதிர் ஆகலின்
சத்தே யறியாது அசத்து இலது அறியாது
இருதிறன் அறிவுளது இரண்டலா ஆன்மா

In the presence of 'sat' everything else, namely, the objective world is nought (śūnya) and therefore the 'sat', namely, Śiva does not (objectively) know it (the world); the 'asat' (so termed because of its non-constant and changing nature) namely, the material world being inert obviously does not and can not know the 'sat'. Therefore as a logical consequence (pāriśeṣa) the individual self (āṉmā) which is different from both has the capacity to know both 'sat' and 'asat'. This cūttiram achieves two objectives: 1) proving the existence of a conscious self different from the ultimate reality which is Śiva and the inert material world and 2) bringing out the individual self's unique quality of being

---

3. अचेतनो विभुर्नित्यो गुणहीनोऽक्रियोऽप्रभुः ।
   व्याघातभागशक्तश्च शोध्योऽकलः पशुः ।।
   Svāyambhuvasūtrasaṅgraha, I 6

4. नाव्यापको न क्षणिको नैको नापि जडात्मकः ।
   नाकर्ताऽभिन्नचिद्योगी पाशान्ते शिवताश्रुतेः ।। Vidyāpāda, vi, 7

'sadasat' is neither 'sat' nor 'asat'. For the possible objection that if Śiva does not know the material world then He is no more omniscient, Śivajñāna Cuvāmikaḷ answers that Śiva, unlike the paśu, does not objectively know anything else as He exists inseparably with the entire phenomenal world and nothing exists apart from His pervasion (vyāpti).

Here the word 'sat' which is more common in the upaniṣadic philosophy and in the later vedānta schools is used to denote the ultimate reality. This usage rarely comes across in the Śaivāgamas. In the same way the term 'asat' to denote the material world is also a rare one in the Śaivāgamic parlance. In the Meykaṇṭacāttiram 'asat' does not mean non-existence but only that the objective world being a product of māyā does not shine at all in the presence of the supreme luminous Śiva. Śivāgrayōgin in his Saṅgrahabhāṣyā on the Śivajñānabōdhasūtra, 7, explains 'asat' as 'asatkalpa' meaning almost non-existent. The usage of 'sat' to denote the ultimate reality and 'asat' to denote the phenomenal world which one does not find in the Śaivāgamas nor in the Kāśmīr Śaivasiddhānta texts mentioned above is one of the special features of the Meykaṇṭār branch of the Śaivasiddhānta.

This notion of 'sadasat' brings out clearly the paradoxical nature of the self in bondage. The possible objection that one and the same substance cannot be 'sat' and 'asat' at any given moment can be overcome by saying that the self is not 'sadasat' at a given moment but it only expresses the potential of the self as long as in contact with asat, namely the phenomenal existence, it is asat and when (after undergoing the necessary spiritual training) in contact with Śiva ('sat') it is 'sat'. The fact of being 'sadasat' does not imply that the nature of paśu is ambiguous. It clearly brings out paśu's nature of taking on itself the qualities of

that with which it exists in association[5]. Civañāṉacuvāmikaḷ in the course of explaining 'sadasat' says that whenever there is agent of manifestation (vyañjaka) the self (paśu) cognises and when there is none cognition does not take place at all. In this sense paśu is not 'sat' which is onmiscient as stated before. Probably Cuvāmikaḷ got the cue from the commentary of Sadyajyōti on the verse of the Svāyambhuvasūtra[6]. In the same way the paśu is not 'asat' like the material world. For, it enjoys the effects of its past actions. Therefore the paśu is 'sadasat'. Moreover once the self has realised its true nature as non-different from Śiva then there is no more the chance of its becoming 'asat' even when it exists in contact with the objective world (asat). Witness the Civañāṉapōtam, Cūttiram 10:

அவனே தானே ஆகிய அந்நெறி
ஏகனாகி இறைபணி நிற்க
மலமாயை தன்னொடு வல்வினை இன்றே

Civañāṉacuvāmikaḷ while explaining this cūttiram gives a beautiful and apt example: the human eye with aid of the Sun can see both Sun and the objects illumined by the Sun whereas neither the Sun 'sees' (in the ordinary sense of the word) the inert objects it illumines nor the objects being inert 'see' the Sun.

To conclude, the conception of paśu as 'sadasat' is one of the important and unique contributions of the Meykaṇṭār school of Śaiva siddhānta. For, as already stated neither in the Śaivāgamas nor in the texts belonging to the earlier branch of the Śaiva siddhānta do we come across the terms 'sat' and 'asat' to denote Śiva and the objective world. Though Meykaṇṭār does not use it

---

5. एवं मायाञ्जनस्थोऽणुर्निजदोषतिरस्कृतः ।
याति तन्मयतां तेषु मायाभोगेषु रञ्जितः ।।
Svāyambhuvasūtrasaṅgraha, I. 14

6. यत्र यत्र व्यञ्जकस्तत्र तत्र गुणव्यक्तिर्भविष्यति ।।
(Svāyambhuvasūtrasaṅgraha, I 6)

explicitly in the cūttiram, its earliest occurrence is in the Civañāṉacittiyār and others like Umāpati followed suit. Probably Aruḷnanti got this idea from Vedānta and other advaita texts[7]. Since we do not come across any parallel conception of 'sadasat' in other systems of Indian thought we can boldly say that it is Meykaṇṭār's innovation and hence an original contribution to the understanding of the nature of the individual self (paśu).

---

7. வேதாந்தத்தில் பொருள்கொண்டு உரைக்கும் நூல் சைவம் (cittiyār, cupakkam, vii, 267)

For possible influence of Vedānta on Śaivasiddhānta refer also the writer's paper, "Influence of Advaita Vedānta on Śivāgrayōgin" presented at the International Institute of Saivasiddhanta, Dharmapuram, May, 1995. (Unpublished) and also "Vedānta and Siddhānta" presented at the Sixth World Saiva Conference held at the Tamil University, Thanjavur, December, 1997. (unpublished)

7

LAW OF KARMA

Dr. S. Gangadharan

Law of karma is a key concept in Indian Philosophy. This concept plays a pivotal role in Śaiva Siddhānta Philosophy. Simply stated, it states that all actions have consequences which will affect the doer of action at some future time.

So stated, it might look that the Law of karma is nothing other than the law of universal causation, which affirms that every action produces pleasure and pain which either (1) lies outside the individual person, in the environment or (2) extends through and is effect of a set of causal conditions. Clearly the two laws are related, though the precise nature of their relation is not stated in a distinct manner. The law of karma is variously described by different authors as identical with, parallel to, or an application of the law of universal causation. The relationship is not strict identity.

The law of karma is not concerned with consequences in general, but with consequences which recoil upon the doer of action, both in the current and in subsequent lives. Secondly, the consequences envisioned by the law of karma encompases more (as well as less) than the observed natural or physical results which follow upon the performance of an action. They especially mean the effects on the dispositions, character, passions and desires of the agent, or the creation of invisible qualities of merit and demerit which adhere to the agent. As such, the proponent of the doctrine will be as much, if not more, concerned with the invisible as with the visible effects of a human action. Thirdly the law of karma is usually held to apply specifically to the moral sphere. Since the central causal feature of

the law of karma is moral, it is not concerned with the general relation between actions and their consequences, but rather with the moral quality of the actions and their consequences, such as pain or pleasure and good or bad experience for the doer of the act.

The law of karma is a special application of the law of universal causation, an application which uses the metaphysics of causation both to explain a moral phenomenon and to vindicate the moral order by applying universal justice to human moral actions.

This vindication accords with the fact that the law of karma presupposes an objective ethic. It affirms that intentions and actions can be objectively determined to be right and wrong, so that the proper or just consequences can result or apportioned. In metaphysical terms, we reap in accord with what we sow.

Prof. Bruce R. Reichen Bach in his book "The Law of karma" expresses alertness in expressing the law of karma. S. Radhakrishnan puts the metaphor slightly differently, "We reap what we sow"[1] We must remember that this way of putting it, though popular, can be misleadingly deterministic. The Buddha is described as making the following distinction, which helpfully avoids begging the question of the deterministic character of the law. "O priests, if anyone were to say that a man must reap according to his deeds, in that case "O priests, there is no religious life, nor is any opportunity afforded for the entire extinction of misery. But if any one says, O priests, that the reward a man reaps accords with the deeds, in that case, O priests, there is religious life and opportunity is afforded for the entire extinction of misery".[2]

---

1. *Indian Philosophy*, Vol. I (London, George Allen and unwin, 1923, P. 245)

2. Aṅguttara Nikāya III. 10.99., Henry Clarke warren (Ed.) *Buddhism in Translations* (New york, Athenian Pub., 1962, p. 221)

God is the supreme and not the sole ordering power in the world. Karma has been accepted as the secondary instrumental cause of the experience of human beings, the śakti or energy of Śiva being the primary instrumental cause as explained in the second aphorism of the Śivajñāna Bōdham.

ஆணையின் இருவினையின் - II Sutra

இருவினை சித்சத்தியின் வழித்தாகிய துணைக்காரணம் - Śivajñāna Munivar

We may say that the law of karma is affirmed in Śaiva Siddhānta, but not absolutised. Since the law is devoid of knowledge, it has to be guided by the sentient Lord. Lord is of the form of consciousness, Lord is also characterised by divine compassion. Tiruñāṉacampantar in Tiruccirāppaḷḷi Patikam says "God is the embodiment of goodness, devoid of any defect. He rides on the bull, which stands for righteousness. He also has Umā, on the left side of His Being. He is unaccessible to the intelligence of the individual unaided by the Divine knowledge. He resides in Tiruccirāppaḷḷi and by praising His qualities, Campantar says that his mind becomes cool.

Two things are to be noted in this song of Campantar, Śiva riding on the bull indicates that Śiva is characterised by righteousness. Śiva is impartial. All beings are equal for Lord Śiva. In addition to being impartial, He is also characterised by Divine compassion which is denoted by giving half of His form to Uma. Justice is necessary but not enough. Anything may be carried out in the name of justice. Therefore, justice tempered with compassion is the nature of God and these two are denoted by riding on the bull and sharing His form with Umā respectively. Thus we may say that the law of karma is affirmed in Śaiva Siddhānta, but not absolutised. Law of karma operates under the guidance of omniscient, all powerful and compassionate Lord Śiva.

Law of karma determines the actions of human beings, but it also gives room for freedom, depending upon how the human being

responds to the given situation provided by God for maturation of the individual self. Law of karma explained in Buddhism and Jainism is different from the conception conceived in Śaiva Siddhānta. The difference is due to the acceptance of God in Śaiva Siddhānta.

The inequalities in creation originate not from the Lord Himself, but from the merit and demerit of creatures. Man's suffering or enjoyment is the fruit of his own deed, a 'harvest' sprung from his own actions, otherwise of the moral law. The cloud is the neutral cause of the production of rice, wheat and barley; differences of the later are due however, to the potentialities of the respective seeds, not due to the caprice of the rain God.

The datum from which the operation of the law of karma is derived is man's sentient experience involving (1) sensible experiences of pleasure and pain, and (2) reactions and responses of a moral nature arising in this context. Even the naturalist who may not accept the moral distinction of right and wrong will admit that human experience is marked by a polarity and not a mere relativity of happiness and its opposite. Law of karma has two parts, the first part maintains that our present action is determined by the past. The second and important part teaches us that the future likewise is shaped by our present actions. Our present experience of happiness and suffering is the 'fruit' of actions extending backward to previous lives and are also continuous with the fruits of actions in the future which in turn they condition.

Man's life is indeed a chain of infinite embodiments linked in the form of action and fruits. It is indeed a chain of actions and fruits that is grouped into a large number of systems, called births and embodiments. Man's birth in a particular socio-biological milieu together with all that it implies is not just an accident but a definite link in a chain of deeds and consequences deserved and meted out as deserved by men.

We may note the verse of Śivajnana Siddhiyār which means that prosperity and adversity, name and notoriety and the consequent pleasure and pain are not environmental but native to oneself, latent endowments with which one is born. They become patent in one's life through his efforts. The efforts called forth in the service of enjoyments do not die but serve as seeds for similar endowments in the coming births. Human efforts are of service only to the extent that those made in the previous births in this way condition these endowments in the present birth.

Here it is to be noted that the important aspect of the law of karma namely that the future is determined by the present actions has not been clearly brought out by any of the traditional commentators on this verse of Siddhiyār. They only emphasize the fact that the present is the result of our past actions. The author of Siddhiyar, Aruḷnanti Śivam composes this verse in such a way that he emphasizes the second important aspect of the law of karma namely that future is being shaped by our present actions in addition to stating that our present is the result of past actions. The phrase 'Teru Ni' (Let it be known beyond doubt) is composed by Aruḷnanti Śivam in such a way that we can use the phrase in two ways, i.e. we should be certain that the present six endowment are the result of our previous actions. We may also use the phrase to emphasize that the future actions are being shaped by the present actions and this fact is also to be made certain.

Karma is pre-eminently a principle of continuity. Man is born with these predispositions of potentialities and his present life of moral endeavour is only in the service of fructifying these innately endowed predispositions. The efforts which man freely makes arise but in response to experiencing the fruits of his previous actions. In this process the efforts which consist of actions condition future endowments of happiness-unhappiness and so on.

These fruits of actions which are coincidental with embodiments, and vary with them cannot by themselves attach spontaneously to

the selves. Acts pass away as soon as they are performed and they have no power to bring about their fruits at some future time. Even assuming that acts do not perish but persist in a mysterious manner, how can they bear fruit in another birth? The sequence of acts and their fruits involve difference of time and difference of place also. Acts performed in one birth bear fruits in another birth. There should be a person who correlates actions with their fruits.

The reason for postulating the law of karma in Śaiva Siddhānta is not to rationalise human destiny or to seek to workout the proportion between suffering and evil. Berdyaev is wrong in thinking that law is postulated for this purpose (Berdyaev, *Freedom and Spirit*, Geoffrey les, London, 1944, p.285).

Tiruñāṉacampantar observes in the following way. He asks not to be too much worried about the pleasure and pain and the cause of previous action. He asks us to be careful about our action which will redeem us from bondage. The implication of this statement is that we should be concerned about the actions which will pave the way for our redemption, without much worried about the present misery and happiness and the cause of these in past good and bad actions. Tiruñāṉacampantar says that service rendered through the body is the best means of redemption from bondage. He emphasizes that worship of God is to be practised along with service rendered through the body. Worshipping God is the means of redeeming of our bondage of karma. If worshipping God is to be meaningful, this has to be preceded by the service rendered through the body to Lord Śiva and His devotees. Tiruñāṉacampantar says that if we combine worship and service rendered through the body, both these will take us to the feet of God, destroying the bond of karma. Once when we reach the state of performing worship and bodily service meaningfully, the actions that we perform afterwards, become the acts of God and these acts will no longer affect the individual, i.e. the individual will not get fresh karma.

Application of the law by Samayācāriyas and Santānācāriyas may also be noted in addition to the explication of the law in the scripture. We need to reflect on the attitude of Cuntarar when he hears the auspicious and inauspicious sounds on his way to worship Lord Śiva at Avināśi from two houses at the same time. He went to the place where inauspicious sound was heard and removed the cause of their suffering by reviving the dead son. We may also learn the lesson from the response displayed by Campantar towards the lady who lost her companion through a snake-bite in the temple at Tirumarukal. We also can view the similar incidents in the lives of Samaya and Santānācāriyas. Since God alone knows the operation of the law in totality, our knowledge of the law is only partial and we need to show love instead of saying that the person suffers due to the law of karma.

Application of the law with regard to others should be carefully made. In a certain situation in spite of all efforts, we may not succeed. We may apply the law in such special situations to oneself and this is like the goat going backward temporarily in order to gain strength and again coming to fight.

Law of karma can be applied in social sphere too. Śaivism in the present 20th century is the result of the activities of Śaivites for 2000 years or so. This is only one aspect of the law. The status of Śaivism in the 21st century depends on how we tackle all the problems especially the social problems learning the lessons from history.

Law of karma is a double-edged weapon. We must make use of this opportunity properly for our spiritual welfare by understanding the spirit of the law and also by not accruing bad karma by applying without proper insight especially when our neighbour suffers.

SĀDHANAS: A COMPARATIVE STUDY OF ŚAIVA SIDDHĀNTA AND PAÑCARĀTRA

Dr. A. Appan Ramanujam

Śaivism and Vaiṣṇavism are the two major divisions of Hinduism. Both have Vedic and āgamic elements as the mainstreams in their philosophies. The Bhakti literature left behind by Āẕvārs and Nāyanmārs is the testimony to the popularity of these cults over the centuries. After the Caṅkam period the impact of Akam litarature can be found in the Bridal Mysticism of Śri Āṇṭāḷ and Māṇikkavācakar. Both these saints through their poems reveal that kāma (sex) can be overcome by assimilation of sex rather than by resistance to it. But as per the Vedic tradition k¡ma is an obstacle and the aspirant of self-realisation must resist it. Śaiva Siddhānta is the choicest contribution of the Dravidian intellect. It stands for Śaivāgamas, the body of revealed scripture which forms the original source of the knowledge of the transcendent reality. Śaiva Siddhānta rejects the following religious traditions as puṟaccamayam because they give validity only to Vedas and not to Śaivāgamas: They are: 1)Nyāya 2) Sāṃkhya 3) Yōga 4) Mimāmsa 5) Vedānta and 6) Pañcarātra.[1] Though Śaiva Siddhānta and Pañcarātra are considered to be rival faiths, they have similar perspectives in respect of their sādhanas. One can see the confluence of both āgamas and Vedas in Śaiva Siddhānta and Pañcarātra. However

---

1. Arunai Vadivel Mudaliar, Meykaṇṭacāttiram, Dharma Puram Adheeram, 1988.

Śaiva Siddhānta is critical about Pañcarātra because the latter is based on purāṇas and not on firm logical formulations.

ŚAIVA SIDDHĀNTA AND PAÑCARĀTRA: A COMPARISON

CREATION

There are similarities between Śaiva Siddhānta and Pañcarātra on several grounds. However the ultimate Reality is Śiva for the former and Vāsudeva-Kṛṣṇa for the latter. According to Śaiva Siddhānta the static state of the Absolute is Śiva and its dynamic state is Śakti. The Lord discharges the cosmic functions through His śakti without any exertion or effort, by His mere will (saṅkalpa). He creates the universe from the material cause, māyā through His cit-śakti for the betterment of the souls, providing them with psychophysical organism, and the world for habitation. Creation is intended to enable the souls to engage in activities and to get various kinds of experiences so that the potency of the root evil āṇava would be exhausted.[2] According to Pañcarātra system the supreme Vāsudeva and the first Vyūha are not separate, but represent two aspects of one and the same God. The only difference between these two is that the former is unmanifest and inactive, whereas the latter becomes manifest and active. To explain the matter figuratively, one is asleep at night, while the other is awaking in the early morning. At the break of Cosmic Day, the world creation theoretically begins within the first Vyūha, (There are four Vyūhas: Vāsudeva, Saṅkarṣaṇa, Pradyumna and Aniruddha) Vāsudeva, in whom the Śakti or Viṣṇu becomes manifest as though awaking consciously for further evolution. During the Cosmic Day the world remains created; hence the second Vyūha, Saṅkarṣaṇa, is said to be the lord of the Cosmic Day. The beginning part of the cosmic creation

---

2. S.N. Kandaswamy, *The Concept of God in* Śaiva Siddhānta, Śaiva Siddhānta Perumanram and Thanjai Tamil Sangam, Thanjavur, 1977, p.23.

is attributed to the third and fourth Vyūha, namely, Pradyumna and Aniruddha, who entrust Brahmā to carry out the practical creation of this diverse universe. When the evening comes, the universe proceeds to dissolved in the reverse order finally into Vāsudeva; hence this Vāsudeva is said to be the Cosmic Night. Thus Vāsudeva is the Ādideva of the Pañcarātra to get manifest in theory at the very first stage of creation.[3]

PROTECTION AND DESTRUCTION

Protection is exercised according to moral law by Śiva in such a way that they should not miss the experience due to them, whether it is pleasurable or painful depending upon the nature of the souls' karma. There is transmigration according to the law of karma. In experiencing the fruits of karma, their energies are lost. The Lord destroys the contact of the souls with matter in order to give them rest.[4] In Pañcarātra system, Viṣṇu remains in background whereas Lakṣmī and bhūti, appear as the universe, and as kriyā, vitalises and governs it. Accordingly the kriyā śakti is called: 'Viṣṇu's resolve consisting of life' (prāṇa - rupo viṣṇoḥ saṃkalpaḥ); that which keeps existence a-going (bhūti-pravartaka); 'makes becoming possible' (bhūtān sambhāvayati); 'joins', at the time of creation, Primordial Matter to the faculty of evolving, Time to the 'work of counting', and the soul to the 'effort for enjoyment'; 'preserves' all of these as long as the world lasts; and 'withdraws' the said faculties at the time of dissolution. Just as a fire or a cloud is kept moving by the wind, even so is the vibh£ti part (of śakti) impelled by the Sudarśana.[5]

3. Mitsunori Matsubara, Pañcarātra Saṃhitās *and Early* Vaiṣṇava *Theology*, Motilal Banarsidass, Delhi 1944, pp.98-99.
4. S.N. Kandasamy, *Op.cit.*
5. F. Otto Schrader, *Introduction to the* Pañcarātra *and the* Ahirbudhnya Saṃhitā, The Adyar Library Series, Vol. 5, 1995, pp. 35-6.

OBSCURATION

According to Śaiva Siddhānta the souls are eternally in conjunction with āṇava the spiritual darkness which has the potency to veil the soul for having a clear knowledge of the three realities, viz. Pati, Paśu and Pāśa. The Tirōdhāna Śakti of Śaiva works through āṇava to enchant the soul to earthly pursuits and sensual enjoyment, till its power is completely emptied. The purpose of obscuration is meant for the maturation of āṇava mala. As soon as the power of āṇava is destroyed, the soul is open to have the vision of God.[6] In Pañcarātra system the Lord, in addition to the three well known powers of creation, preservation and destruction, has two more śaktis called Nigraha (or Tirōdhāna) and Anugraha, by means of which he prepares and predetermines the soul for bondage or liberation respectively. The entering of the soul into the wheel of births, commonly accounted for by its own previous acts, is here explained by the Lord's 'obscuring' its divine nature through reducing its original omnipresence, omniscience, and omnipotence so as to make it (1) 'atomic' (2) 'little knowing' and (3) 'little-achieving'. Vice-versa, those three restrictions called taints or fetters may again be cancelled through the divine grace (Anugraha).[7] Śaiva Siddhānta too believes in the Divine Grace of God who as a Guru (preceptor), purifies the souls through performance of some rites known as dīkṣa and imparts Divine Wisdom (patijñāna) which illumines the souls to realise their oneness with the Lord.

SĀDHANAS IN ŚAIVA SIDDHĀNTA:

Hinduism believes that there are three padas (mārgas) to liberation; they are (1) Bhakti (2) Karma and (3) Jñāna. However Śaiva Siddhānta advocates four sādhanas: they are

---

6. S.N. Kandasamy, *Op.cit.*
7. F. Otto Schrader, *Op.cit.*, p.101.

(1) Caryā (dāsa marga - pura vazipāḍu) (2) Kriyā (Satputramārga - aka vazipāḍu) (3) Yōga (Saha Mārga - Tōzamai Neri) and (4) Jñāna (sanmārga - Meyuṇarvu vazipāḍu).

CARYĀ:

This sādhana includes activities such as cleaning the temples, singing in praise of the Lord, preparing garlands, lighting the lamps, maintaining flower gardens, serving the devotees of Lord Śiva etc. Through the above activities one ceases to be selfish and cares for the welfare of all other living beings. Here the Lord Śiva is the master and the soul is a servant and hence it is dāśa mārga. Saint Tirunāvukkaracar is an example for this mārga.

தாத மார்க்கஞ் சாற்றிற் சங்கரன்தன் கோயில்
தலம் அலகிட் டிலகுதிரு மெழுக்குஞ் சாத்திப்
போதுகளுங் கொய்து பூந்தார்மாலை கண்ணி
புனிதற்குப் பல சமைத்துப் புகழ்ந்து பாடித்
தீதில் திரு விளக்கிட்டுத் திரு நந்த வனமுஞ்
செய்து திரு வேடங்கண்டால் அடியேன் செய்வது
யாது பணியீர் என்று பணிந்தவர்தம் பணியும்
இயற்றுவதிச் சரியை செய்வோர் ஈசன் உலகிருப்பர்

- சித்தியார், சுபக்கம்-271

KRIYĀ:

This sādhana gives importance to ritualistic worship of the Lord by following the āgamas. This is also called Poojā. The image of liṅga or any other form of Śiva is the object of worship. The Lord here is like a father and the individual soul is like a son and hence this mārga is called Satputra Mārga. The life of is Thirujñanasampantar an example for this path.

புத்திர மார்க்கம் புகலிற் புதிய விரைப் போது
புகையொளி மஞ்சனம் அமுது முதல் கொண்டைந்து
சுத்தி செய்தா சனம் மூர்த்தி மூர்த்தி மானாஞ்
சோதியையும் பாவித்தாவா கித்துச் சுத்த
பத்தியினால் அருச்சித்துப் பரவிப் போற்றிப்

பரிவினொடும் எரியில் வரு காரியமும் பண்ணி
நித்தலும் இக்கிரியையினை இயற்றுவோர்கள்
நின்மலன்தன் அருகிருப்பர் நினையுங்காலே.

- சித்தியார், சுபக்கம்-272

YOGA:

The path of yoga consists in concentrating on God through sense - control and dhyāna. For achieving this aṣṭāṅga yoga can be useful. The following are the eight limbs of yoga: 1) Yama 2) Niyama 3) Āsana 4) Prāṇayama 5) Pratyahāra 6) Dharaṇa 7) Dhyāna and 8) Samādhi. In this mārga the individual is considered as a friend of the Lord and hence it is called Sahamārga. The life of Saint Sundarar is an example for this path.

சக மார்க்கம் புலனொடுக்கித் தடுத்து வளியிரண்டுஞ்
சலிப்பற்று முச்சதுர முதல் ஆதாரங்கள்
அகமார்க்கம் அறிந்தவற்றின் அரும்பொருள்கள், உணர்ந்தங்
கணைந்துபோய் மேலேறி யலர்மதிமண் டலத்தின்
முகமார்க்க அமுதுடலம் முட்டத் தேக்கி
முழுச்சோதி நினைந்திருத்தல் முதலாக வினைகள்
உகமார்க்க அட்டாங்க யோக முற்றும்
உழத்தல் உழந்தவர் சிவன் தன் உருவத்தைப் பெறுவர்.

- சித்தியார், சுபக்கம்-273

Jñāna:

The individual souls are unable to realise God due to their ignorance. The moment darkness disappears, there will be light. So also the moment ignorance is removed there will be Jñāna. For those who attain this Jñāna, there will be no difference between the knower, the knowledge and the known. When the aspirant attains mukti through jñāna he becomes one with the God. There is no cycle of birth and death. The life of Saint Māṇikkavācakar is an example for this mārga which is called Sanmārga.

சன்மார்க்கஞ் சகல கலை புராண வேத
சாத்திரங்கள் சமயங்கள் தாம் பலவும் உணர்ந்து
பன்மார்க்கப் பொருள் பலவுங்கீழாக மேலாம்
பதிபசு பாசந்தெரித்துப் பரசிவனைக் காட்டும்
நன்மார்க்க ஞானத்தை நாடி ஞான
ஞேயமொடு ஞாதிருவும் நாடாவண்ணம்
பின்மார்க்கச் சிவனுடனாம் பெற்றி ஞானப்
பெருமையுடை யோர் சிவனைப் பெறுவர் காணே.

- சித்தியார், சுபக்கம்-274

SĀDHANAS IN PAÑCARĀTRA

The ideal Pañcarātra Samhitā, like the Śaiva Āgamas, is said to consist of four quarters (pādas) teaching respectively: 1) Jñāna, Knowledge 2) Yoga, Concentration; 3) Kriyā, Making; and 4) Caryā, doing. By 'making' is meant everything connected with the construction and consecration of temples and images, and by 'doing', the religious and social observances (daily rites, festivals, Varṇāśrama dharma).[8] However the main concern of Pañcarātra lies in the practical part, kriyā-pāda and caryā-pāda. They elaborate mainly on mantra, yantra, maṇḍala, mudrā, the construction of temples and images, the rules of rituals beginning with dīkṣā and abhiṣeka. Mantras are very important because they are indispensable in each and every ritual of the cult. They are also said to promote the devotee's bhakti. It is probably for this reason that the Sāttvata and Jayākhya devote about one third of the entire volume to the explanation of mantras. Ācārya must be Pañcarātra-Vidhānajña and are enjoined to remember God especially by means of Pañcarātra. Their each and every action must accord with the scriptural injunctions. These scriptures are said to be the only Sādhana to Parama - nihśreyasa, i.e. to Mokṣa or to God.[9] That is to say, they prescribe bhagavad-ārādhana.

---

8. F. Otto Schrader, *Op.cit.*, p.25
9. Yāmunācārya, Āgamaprāmāṇya, p.2, lines 2-3.

CONCLUSION:

Though there are similarities between Śaiva Siddhānta and Pañcarātra to certain extent in respect of sādhanas, the differences between them are to be mentioned here. In Śaiva Siddhānta there is no dispute about the Ultimate Reality (Śiva). In Pañcarātra we come across several names such as Vāsudeva, Kṛṣṇa, Viṣṇu, Brahmā, etc. In some places Brahmā = Viṣṇu + Śakti and in some other places Viṣṇu = Brahmā + Śakti. Are Brahmā and Viṣṇu one and the same? Kṛṣṇa is said to be non-vedic God; however he is also one of the avatārs of vedic god Viṣṇu. The Japanese writer Matsubara is of the opinion that there is some "Unknown religious mass" connected with Pañcarātra system about whom we have no records. Who are "these unknown religious mass?" Unlike Śaiva Siddhānta, the Pañcarātra is too ritualistic and gives importance to mantras. The Caryā of Pañcarātra includes Varṇāśramdharma which is sectarian rather than humanistic in outlook. However the message of Bhāgavatism would have been grasped by the Tamil Āẕvārs many centuries ago who were responsible for popularising the Vaiṣṇava faith through their devotional hymns in Tamil country. There is no unanimous view about the meaning of the word Pañcarātra. Some Scholars interpret the term as the truths revealed by God (Vāsudēva) in five nights. Some others equate the term rātra with knowledge (rātra = knowledge).

According to them there are five rātras: 1) tattva (ontology - cosmology) 2) Mukti Pāda (Liberation) 3) Bhakti Pāda (Devotion) 4) Yaugika (Yōga) 5) Vaiṣayika (objects of senses). Pañcarātra is also understood as the five forms of the Lord Vāsudeva-Kṛṣṇa. They are:

1. Para - Transcendental
2. Vyūha - Emanation (Evolutionary)
3. Vibhava - Avatāra (Manifestation)

4.Antaryāmin -Inner Principle
5.Arcā -Image

In the case of Śaiva Siddhānta we can say that the system is mono-theistic. But in the case of Pañcarātra, the Sāttvata religion can be called mono-theistic whose followers are called ekāntins. In Śaiva Siddhānta the non-vedic Tamil sources are intact unlike the Pañcarātra system wherein the non-vedic Bhāgavatism has been assimilated into Vaiṣṇavism.

9

A COMPARATIVE STUDY OF SUFISM AND ŚAIVISM

Dr. M. Shams

Sufism or Tasawwuf is variously defined. Most Sufis favour that it is derived from Safa (purity) and that the Sufi is one of the elect who have become purified from all worldly defilements. Bi shr ibn al-Harith says that "The sufi is he whose heart is sincere (safe) towards God". The other etymology is based on 'Saff' which means first rank before God. It refers to (ahl al-suffa) devotees seated on the bench of the mosque at Madina in the time of Prophet Mohammed. According to another terminology the wordSuṇfi denotes "mystics clothed in wool". Generally sufism is understood in its ordinary sense, something equivalent to Mohammedan mysticism. As Professor A.J. Arberry points out, sufism may be defined as the mystical movement of an uncompromising monotheism.

The beginning of sufism is traced back to the great ascetic movement during the 7th century A.D. The movement is characterised by intense religious orthodoxy and an overwhelming consciousness of human frailty. According to the researches of Imam Qushayri the word "Sufi" came into vogue a little before the expiry of the second century Hijri (822 A.D.). "Companions" was the title adopted for those mystics and those who were associated with them were called "Followers" (Tabeyun). After the death of the Holy Prophet, there was a slackening of religious spirit.

During the 10th century A.D. Sufism entered into a new course of development inspired by ascetic and quiestistic spirit. The

creative thinkers of this century were Abul-Casim-al-Junayd, Abu Bakr-al-Wasili and Abd-al-Jabbar. The most interesting and curious figure was Al-Niffari who left behind him, a series of "revelations" (kitab-al-Mawaqif and Kitab-al-Mukhatabat). The other great authorities on sufism are the celebrated Quasim-al-Qushari, the learned Zakariya al-Ansari and al-Ghazzali.

The central core of sufi teachings are, that they are bound to study the life of the Holy prophet, to comprehend his code of conduct as given in the Holy Qur'an, and to be intimate with the traditions (Hadith). The songs of Peer Mohammed and Masthan Saheb are based on the teachings of the Holy Qur'an.

Those who sing poems on wisdom (jñāṉappāṭalgaḷ) like the Siddhars of Tamil Nadu, are known as sufis in Islam. Many muslim thinkers who lived in Tamil Nadu were grouped under Sufis. Saint Peer Mohammed and Saint Masthan are included among the Siddhars of Tamil Nadu. Their poems are included in the collection of songs of Siddhars.

There are striking similarities in the conceptions of both Sufism and Śaivism in Tamil Nadu. The similarities are more pronounced than the differences.

As for the sufi mystics it is pointed out that there is a striking similarity between them and the Śaivā mystics, especially with regard to the revolutionary spirit. If the Śaivā mystics contributed towards revival of Śaivam in Tamil Nadu the Sufi Mystics worked towards resuscitation of the true spirit of Islam.

There are evidences in the works of the sufi mystics of Tamil Nadu which show beyond doubt that they have been influenced not only by the Sufis of Arabic origin but also by the Śaivā mystics. As a matter of fact, some of the songs of Peer Mohammed are exactly like the songs composed by Appar because the latter is the predecessor of the former. In addition to this, some of the

significant words of Śaivism, such as Śivā, Śakti, Pati, Paśū and Pāsa are used in several places in the works of both Peer Mohammed and Masthan.

God

In Śaiva Siddhāntā, the existence of God is established through inference. But Sufism believes in a God and they adhere to faith. Both Sufism and Śaivism put forth the transcendental and immanental aspects of God. For example it is said in Tiruvācagam,

"The Ancient One transcends all set speech, is
beyond mental comprehension and imperceptible
to the eye and other senses"[1]

Likewise, Saint Peer Mohammed, while praising God says,

"Thou art not known by mind, neither
known by a word uttered by the tongue,
nor Thou art known in between anything."[2]

The Sufi regards that God is everywhere and in everything. The Sufi mystic sees his Beloved in all objects and in all places. A Sufi mystic poet sings,

"In the market and in the cloister - only God I saw
In the valley and in the mountain - only God I saw
Like a candle I was melting in His fire
Amidst the flames out flanking - only God I saw."[3]

---

1 Tiruvāsakam - Māṇikkavāsakar - Tiruvaṇṭappakuti, Lines: 40-41
சொற்பதங் கடந்த தொல்லோன் காண்க.
சித்தமுஞ் செல்லாச் சேட்சியன் காண்க.

2. Tiruppāḍal Tiraṭṭu, Peer Mohammed, p.129
மனத்துக்கும் நாவிலுற்ற வாக்குக்கும் இடையே
இனத்துக்கும்மெட் டாதிருப்போனை.

3. A thesis on *Mysticism of Love in Śaiva Tirumurais* - V.C. Saisivalli, P.70 (unpublished)

Both Sufism and Śaivism emphasize that God dwells in all things. Saint Masthan sings,

"O Lord Thou art in the earth, in the other;
in the eight directions, Thou dwelleth in all these"[4]

The immanence of God is everywhere accompanied by an equal insistence on the "otherness of God"; different from souls and matter alike. He dwells in them and is beyond. It is said in Tiruvācagam.

"The sages sing in ecstatic joy Thy praises as
the One who is immanent in all nature and
yet immutable and enchanting."[5]

Saint Masthan points the immanence of God in several verses. He says,

"Let me stand before the ever diminishing
and perfect pleasure which is Everlasting."

Śaiva Siddhāntā describes Śivā as formless. "If it be said, "Thou art formless," You are formless. Thou art neither the formed nor the formless. The Siddhāntā says, "Praise be to Thee who hast forms and art formless; praise be to Thee who has a thousand names". Similarly Saint Peer Mohammed also expresses,

"Thou art formless and has form, Thou art everything."[6]

---

4. Tiruppāḍal Tiraṭṭu, Masthan Saheb, p.49
மண்டிசையும் விண்டிசையும் மெண்டிசையு நின்றசையும்
வாசனாம் போலுனீயே.
5. Tiruvāsakam - Māṇikkavāsakar - Tiruppaḷḷiyezucci poem, 20
பூதங்கள் தோறு நின்றா யெனின் அல்லால்
போக்கிலன் வரவிலன் என நினைப்புலவோர்.
6. Tiruppāḍal Tiraṭṭu, Peer Mohammed, p.61
அருவமோ டுருவமு மனைத்துமாய் நின்றெனை.

The conception of god as light is prevalent both in Śaivism and in Sufism. Man's essence is the spirit of God. His is light (nur) created from the source of all light. Wujud (being) and nur (light) mean one and the same thing and imply self-manifestation without the help of another. The Sufi Khwaja MirDard has taken his clue from the following Qur'anic verse.

"Allah is the light of the heavens and the earth. The similitude of his light is as niche wherein is a lamp. The lamp is in a glass. The glass is as it were a shining star. (This lamp is) kindled from a blessed tree, an olive neither of the east nor of the west, whose oil would almost glow forth (of itself) though no fire touched it. Light upon light, Allah guideth unto His light whom He will. And Allah speaketh to mankind in allegories. For Allah is knower of all things."[7]

Siddhāntā holds with Sufism that God cannot be born as man. Over and over gain does the Qur'an point out that the prophet of Islam is but a human being and a servant of God. The meaning of a Qur'anic verse runs like this:

"I affirm that there is no God except Allah, I affirm that Muhammed is His servant and his message-bearer. It was done simply to prevent the prophet from ever being hailed as an avatar."[8]

Śaiva Siddhāntā also does not accept the doctrine of avatara for the following reason. The only way in which one can distinguish between the supreme Being and the individual selves is that the supreme Being does never gets Himself entangled in

---

7. *The Meaning of the Glorious Qur'an*, Translated by M.M. Pickthall, p.256

8. *The Tarjuman al-Qur'an Vol.1.*, Mawlana Abul Kalam Azad, Translated into English, Abdul Latif, p.139

the law of Karmā and in birth and death. The individual selves are subject to the process of evolution governed by the law of Karmā.

Moreover Saint Peer Mohammed stresses that God is neither a male, nor a female. In Tiruvācagam we find the same idea :

"Behold: He is the male, the female and the neuter."[9]

"There is none to equal nor excel Him."[10]

Saint Peer Mohammed also expresses in his Jñāṉa Pukaẕcchi that

"there is none to équal Him except Himself."[11]

Siddhāntā further says that Śivā has no name and no form, which Sufism also accepts.[12]

Nature of the Soul

The soul is called Paśu in Śaiva Siddhāntā and ruh in Sufism. Both Sufism and the Siddhāntā accept the existence of countless number of souls. In Siddhāntā the souls are moved by the conscious force of God while in Sufism they are created by the "Command of the Lord."

The three-fold functions of knowing feeling and action are attributed to the soul both in Śaivism and in Sufism. "The soul which lives in the body, is the life (vehicle of air). Where dwells

---

9. Tiruvāsakam, Māṇikkavāsakar

பெண்ணான் அலியென்னும் பெற்றியன் காண்க.

10. தன்னேர் இல்லோன்றானே.

11. தன்னையன்றி தனக்கு நிகர் தானிலியு நீயே.

12. ஊரற்று நாமரூபத்துடன் பற்றற்று உயர்ந்தென் முன்னிற்கவே.

God, the primal cause praise be to Him"[13] They come close in accepting that the soul is separate from the body. For the Siddhāntin̲ the soul is a spiritual entity; while for the Sufis it is a Divine force. They are similar in saying that the soul is capable of receiving varied types of knowledge. In a way, the sadasat nature of the soul is accepted by the Sufis. In Śaiva Siddhāntā, the soul is said to partake the nature of the things with which it happens to be associated at the moment. As Umāpathi Sivāccāryā says,

> "When it is deeply implicated in āṇava, it is
> asat: When it basks in the sunshine of divine
> grace it is sat, just as the eye is neither
> light nor darkness, the soul is neither sat
> nor asat, neither God nor matter. It is
> neither changeable like māyā nor unchanging like God."[14]

The Sufis say that the soul is the mirror of God. As such it is devoid of qualities and is unimaginable and inconceivable. The Siddhāntin̲s point out that the soul is like a crystal or mirror which reflects the nature and colours of the adjacent objects.

Both Sufis and Siddhāntin accept that the soul, though a distinct entity, is dependent upon the Lord.

A comparative study of Sufism and Śaivism makes us understand, that the God of both is the universal God. This is

---

13. Tiruppāḍal Tiraṭṭu, Peer Mohammed Saheb, p.106

"..........கண்டத்தில் வாழ்
ஆத்துமா வென்னும் புகழாதி காரணத்திலுயிர்
காற்று வாகனத்திலுங் கரவலனே."

14. சத்திது என்ற சத்துத் தானறி யாதசத்தைச்
சத்தறிந் தகல வேண்டா அசத்திது சத்திது என்றோர்
சத்திருள் ஒளிய லாக்கண் தன்மைய தாம் அசத்தைச்
சத்துடன் நின்று நீக்கும் தன்மையாற் சதசத்தாமே.

(சிவப்பிரகாசம், சூத்திரம்-III-6)

well brought out by Aruḷnanthi Sivāccāriyār in his very first verse in Śivajñāṉa Sittiyār. He says,

"Let me place on my head the feet of Śivā who stands as the goal of each of the six forms of religion and who stands in the various forms conceived of by the various internal schools of Śaiva faith and yet stands beyond the conception of all Vedas and Āgamas and fills all intelligence with His love and becomes my Heavenly Father, Mother and fills one and all inseparably."[15]

The Siddhāntins, like the Sufis do not condemn any religion, because, ultimately all religions tend to raise the soul from low desires and selfish instincts, towards the realization of the Supreme. All religions are from God and all are acceptable to God. Sage Thāyumāṉavar states that every religionist comes and bows in adoration of the one Supreme saying, they resign after looking in vain in every creed and in every path for the pure spirit which seeks to reconcile with the path of noblest knowledge.[16]

Śaiva Siddhāntā, similar to Sufism posits, the freedom to worship the god of our choice, one whom we love, for the worship offered to any God is ultimately the worship of the one Supreme Lord. The Siddhāntiṉs say that temples should not be used as hot-beds for breeding castes. The Transcendent Almighty is beyond every thing.

The Samayācchāriyās stress that mere outward forms of

---

15. Studies in Śaiva Siddhāntā, J.M. Nallaswami Pillai, p.31

அறுவகைச் சமயத் தோர்க்கும் அவ்வவர் பொருளாய் வேறாம்
குறியது உடைத்தாய் வேதாகமங்களின் குறி யிறந்தங்கு
அறிவினில் அருளால் மன்னியம்மையோ டப்பனாகி
செறிவொழியாது நின்ற சிவனடி சென்னி வைப்பாம்.

(சித்தியார், சுபக்கம்-2)

16. *Śaiva Siddhāntā Philosophy*, J.H. Piet, p.245

worship, alone will not do. What is really wanted is the sincere heart and true devotion. Saint Appar vehemently emphasises that our heart is the shrine where God is enthroned. The temple deity is only a reflection of the Inner Divinity dwelling in us. The sanctity of the temple should not be polluted as a separate storage of our sectarian secrecies. The sacred shrine is a symbol of the Brotherhood of Man and the Fatherhood of God.

Dean Inge, a profound student of mysticism says that it is independent of time, place, nationality and creed. Spiritual light carries the mystic beyond the images and symbols of his own creed, religion and personal history. Peer Mohammed's use of words, Śivā and Sakti, is illustrative of this point.

LIST OF CONTRIBUTORS

1) Dr. Anand Amaladass
Director
Satya Nilayam Research Institute
81, K.K. Road, Thiruvanmiyur
Chennai - 600 041

2) Dr.A. Appan Ramanujam
Reader in Philosophy
Department of Philosophy
R.K.M.Vivekananda College
Mylapore
Chennai - 600 004

3) Dr. A. Ekambaranathan
Professor
Department of Ancient History and Archaeology
University of Madras
Chennai - 600 005

4) Dr. T. Ganesan
Research Associate
French institute of Indology
Pondicherry - 605 001

5) Dr. S.Gangadharan
Professor and Head
Department of Saiva Siddhanta
Madurai Kamaraj University
Madurai - 625 021

6) Dr.V.S.George Joseph, S.J.
Lecturer, Department of Philosophy
Loyola College (Autonomus), Satya Nilayam
Chennai - 600 041

7) Prof. P. Muthappan
Principal
Ganeshar Sentamil College
Melaisivapuri - 622 403

8) Dr. T. Murugasamy
Principal
Ramasamy Tamil College
Karaikudi - 630 003

9) Dr. L. Muthukumarasamy
Head of the Dept. of Philosophy, Religion and Culture
Poompuhar College
Melaiyur - 609 107

10) Dr. S. Rajendran
Professor & Head
Department of Philosophy
Annamalai University
Annamalainagar
Chidambaram - 608 002

11) Dr. R. Sampath
Head of the Department
Department of Philosophy
R.K.M. Vivekananda College
Chennai - 600 004

12) Dr. S. Saravanan
Guest Lecturer
Department of Saiva Siddhanta
University of Madras
Chennai - 600 005

13) Dr. M. Shams
Reader, Department of Philosophy
Madras Christian College
Chennai - 600 059

14) Dr. C.K. Sivaprakasam
Reader & Head
Department of History
A.V.V.M. Sri Pushpam College
Poondi - 613 503

15) Dr. R. Subhashini
Reader
Department of Philosophy
Annamalai University
Annamalainagar
Chidambaram - 608 002

16) Dr. R.Subramanian
French Institute of Indology
Pondicherry - 605 001

17) Dr. A. Susaimani
Jegan Matha Priary
8, Meter Factory Road
Jegan Matha Nagar
Trichy - 620 021

18) Mr. R.Velayudham
Research Scholar
10, First Link Road
Swaminatha Nagar
Kottivakkam
Chennai - 600 041

❖ ❖ ❖

The articles presented in this book, *Facets of Śaiva Siddhānta*, touch upon several aspects of the Siddhānta tradition like History, Epistemology, Metaphysics and Ethics. The book is divided into two parts; the first part contains articles in Tamil and the second part in English. Each article in this book is a window into the panoramic world of the Siddhānta tradition and has the potentiality to trigger further enquiry and research. This book will be of immense help to the student community and to the advanced level research scholars.

Price : Rs. 100/-