ஓம்.

பரப்ரம்மணேநம:.

துவிதாத்துவிதவாதம்.

(குகதாசர் துர்வாத மறுப்பு.)

இஃது

"ஆரியன்"

என்பவரால் எழுதப்பட்டு,

சென்னை:

மதராஸ் ரிப்பன் அச்சியந்திரசாலையில்

அச்சிடப்பட்டது.

1896ஸு

அக்டோபர்மீ.

இதன்விலை அணா 10.

முகவுரை.

வேதப் பிரமாண வாதிகளாகிய வைதிகர் எவரும் சுருதி ஸ்மிருதி புராண இதிகாசாதி பதினான்கு வித்தைகளின் வழி ஒழுகுவதோடு, அது விஷயமாக விவாதம் நேருங் காலத்து அவ் வித்தைகட்கு மீறாது கட்டுப்பட்டு நின்று விவாதஞ் செய்வார்கள். இது முற்காலத்தும் இக்காலத்து முள்ள வழக்கே யாம். இங்ஙனமாக த்வைதிகளி லொரு சாரார் சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன் நவீனமாய்ச் சைவ ரெனத் தோன்றிச் சுருதி யாதிகளின் வழிநின் றொழுகு வார்போல் மேலுக்குக் காட்டி உண்மையில் அவற்றின் விரோத மான நூல்களையே பிரமாண மாகக் கொண்டு, ஷை சுருதி யாதிப் பிரமாணங்களை ஆக்ஷேபித்தும், இகழ்ந்தும், துவேஷித்தும், குதர்க்கம் புரிந்தும் வருவா ராயினர். இப்படிப் பட்டவர்கள் சில வருஷங்க ளாய்ச் செய்த துர் வாதங்க ளெல்லாம் "தத்துவ வாத" முதல் "பஞ்ச தசப் பிரகர ணாபாச விளக்கச் சண்டமாருதம்" வரையில் வெளி வந்த துவித சைவ கண்டன நூல்க ளால் மறுக்கப் பட்டுப் போயின. ஷை துர் வாதிகளி லொருவ ரான "குகதாஸர்" என்பவரும் அத்வைதத்தின் பேரில் ஆசங்கை செய்தும், இகழ்ந்தும் சில காலமாய் யாழ்ப்பாணம் "இந்துசாதன"ப் பத்திரிகையில் எழுதி வந்தார். நாமும் அப்போதப்போது அதற்குப் பிரமவித்தியாவில் உத்தரஞ் சொல்லிக்கொண்டே வந்தோம். நமது உத்தரத்தைப் பின்னர்க் கவனிக்கப்படுமென்று சொல்லி, பிறகும் சில விஷயங்கள் எழுதி வந்தார். பிறகு எழுதிய விஷயங்கட்கும் சமாதானஞ் சொல்லி, முன்னர் ப்ரம்மவித்யாவில் எழுதியதையும் பின்னர் இப்போது எழுதியதையும் ஒன்று சேர்த்து முதற்பாகமாக அச்சிட்டுப் புத்தக வடிவாக்கினோம். இதன் இரண்டாம் பாகம் பின்னர் வெளியாம்.

இக் குகதாஸரவர்கள் செய்த ஆசங்கைகளிற் பெரும் பாலும் இதன்முன்னர் அவர் சமயத்தினர் செய்தவைகளே; அதனோடு அவர் மத சித்தாந்தமாய்ச் சொல்லியவைகளும் பன்முறை மறுக்கப்பட்டனவேயாம். அவ்வாறிருந்தும் பின்னும் பின்னும் அவைகளையே பேசினார். ஆயினும் இப் புத்தகத்திலும் அசற்குத்தரங் கூறியும் மறுத்தும் எழுதியதோடு இதன்முன் சமாதானம்வந்த சிலவற்றிற்கு அந்தந்தத் துவித சைவகண்டன நூல்களின் இலக்கங்களைக் காட்டிப் பார்த்துக் கொள்ளுமாறும் எழுதி யிருக்கின்றோம். இந்நூலின சித்தாந்தம் அத்வைதம்; கண்டிக்கப்பட்ட பூர்வ பக்ஷம் துவைதம். அத்வைதத்தின் சித்தாந்தம் பிரமம் ஒன்றே உண்மைப் பொரு ளென்பதும், சேதனாசேதன உலகம் கற்பிதப் போலிப் பொரு ளென்பது மாம். துவித சித்தாந்தமோ பிரமமும் சேதனாசேதன உலகும் உண்மைப் பொருளகள் என்பது. பூர்வ பக்ஷியார் மதம் துவிதமும், எமது மதம் அத்வைதமுமா யிருந்து இவ்வாதம் நடந்ததால் இதற்குத் "துவிதாத்துவிதவாதம்" எனப் பெயரளிக்கப் பட்டது; அதனுடனே குக தாஸர் அவர்கள் வாதம் துர்வாதமா யிருப்பதாலும் அதை நாம் மறுத்தமையாலும் "குக தாசரது துர்வாத மறுப்பு" எனவும் பெயரளிக்கப்பட்டது.

ஓம்.

பரப்ரம்மணேநம:.

துவிதாத்துவிதவாதம்.

(குகதாசரது துர்வாத மறுப்பு.)

குகதாச ரென்பவர் 1894ஆம் செப்டம்பர்மீ 19உ முதல் யாழ்ப்பாணம் இந்து சாதனப் பத்திரிகை வாயிலாகப் "பிரபஞ்ச விசாரம்" எனப் பெயரீந்து, வேதாந்த சித்தாந்த விசாரணை செய்வதாய் வெளிப்பட்டு வேதாந்தத்தைக் குறை கூறுவாராயினர்.

அதில் உலோகாயுதர், பௌத்தர், கிறிஸ்தவர் இவர்களைப் பற்றி இதன் முன் விசாரித்து, உலோகாயுதரை ஈச்சுர நிச்சயத்தினும், பௌத்தர் கொள்கையைப் புத்த மதப் பரீக்ஷையினும், கிறிஸ்தவர் கொள்கையைக் கிறிஸ்துமதப் பரீக்ஷையினும் பிரபல நியாயங் கொண்டு நிராகரித்ததாய்க் கூறி, எஞ்சி நிற்பனவாகிய வேதாந்திகள் கொள்கையையும், சித்தாந்திகள் கொள்கையையும் ஈண்டெடுத்துப் பரீக்ஷிப்பாம் என்று தொடங்கினர். இவ்வாக்கியங்களில் முன்னைய மூன்று மதங்களை நிராகரித்ததாய்க் கூறி, பின்னைய வேதாந்த சித்தாந்தங்களைப் பரீக்ஷிப்பாம் என்றதனால் பின்னைய விரண்டைப் பரீக்ஷித்து, அவற்றில் எது யுத்தமோ, அதைக் கொள்வாரென் றாகின்றது. இதனால் பொதுவா யிரண்டையும் விசாரிக்கக் கடமைப்பட்டவரானர். அதுபற்றியே வேத முதலிய கலைகட்கு இரு பாலாரும் இரு விதமாய்ப் பொருள் செய்கின்றா ரென்றும், அதில் எவர் கொள்ளும் பொருள் யுக்தி அநுபவங்கட்கு இயைந்ததோ, அதனைக் கொள்வாமென்றுங் கூறினா ரென்க. இவ்வாறு கூறியவர் உடனே அதை மறந்து தமது கள்ளக் கருத்தை வெளியிட்டுவிட்டார். அந்தக் கருத்தைக் காட்டும் பொருட்டே இவர் ஆரம்பிக்கும்போதே "மாயாவாதிமதம்" என்றும், "வேதாந்திகள் என்று தமக் கோர் போலிப் பெயர் புனைந்துள்ள மாயா வாதிகள்" என்றுங் கூறினர். யுக்தி அநுபவங்களால் விசாரணை செய்து, யார் மாயா வாதிகள், யார் மாயா ரகித வாதிகள், யார் வேதாந்திகள், யார் வேதாந்தப் போலிகள் என நிச்சயிப்பதை விட்டு, தொடக்கத்திலேயே இவ்வாறு தூஷிக்கத் தலைப்பட்டதால் இவர் பொதுவாய் விசாரிக்க வந்தவ ரன்றென்பது வெளிப்படையாய்க் காட்டுகிறது. அன்றி "மாயாவாதி மத மறுதலை" யென்றும் மகுட மீந்து பேசுகின்றார். எப்போது 'மாயா வாதி மத மறுதலை' என்று பேர் கொடுத்தாரோ, அப்போதே வேதாந்தத்தை மறுத்தே யெழுதக் கடமைப்பட் டிருக்கின்றனர். இப்படிப்பட்டவர்: "எவர்

கொள்ளும்பொருள் யுத்தி அனுபவங்கட் கியைந்ததோ, அவர் கொள்
ளும் கொள்கையே உண்மைக் கொள்கையாம் என்பதே நாம் சொல்
லத் தக்கது'' என முதலில் கூறுவானேன்? இது மேல் பேச்சே
யொழிய உண்மை யாமா? வேதாந்தத்தைக் குறை சொல்லவேண்டு
மென்கிற கருத்தை உள்ளே வைத்துக் கொண்டு, வெளியில் பொது
வாய் விசாரிப்பதுபோல் காட்டுவது உத்தமர்க் கழகாமா? மகா பரி
சுத்தர் போலக் காட்டிக் கொண்டதற் கிணங்கச் சற்றுப் போதாவது
நடுநிலைபோல் பேச வேண்டாமா? ஒரு வேடந் தரித்தால் அவ்வேட
முள்ள வரையிலேனும் அதன்படி நடிக்க வேண்டாமா? அவ்வேட
முள்ளபோதே, தாம இன்னாரெனக் காட்டிக் கொள்ளலாமா? 'மாயா
வாதி மதம்' என்றும், 'வேதாந்திகள்' என்பது போலிப் பெய ரென்
றும் தொடக்கத்திலேயே சொன்னாரே. அதற்கு யுக்தி அநுபவங்க
ளென்ன? யுக்தி அநுபவங்களைக் கொண்டு விசாரிப்பதாய் வரைந்
தனரே. அவ்வாறு விசாரித்தனரா? அவ்வாறு விசாரித்துப் பின்ன
ரன்றோ அங்ஙனங் கூறவேண்டுவது? இன்னும் இவர் செய்யும் மாறு
பாட்டைப் பாருங்கள்! வேதாந்திகளுடைய சித்தாந்தத்தை ஒரு
விதமாகச் சொலலி முடித்து, பின் சித்தாந்திகளுடைய கொள்கை
யை எடுத்துச் சொல்லும்போது, "பதியும் பசுவும் பாசமு மெனப்
பொருள்கள் மூன்று அநாதியா யுள்ளன" என்கிறார். இதனால் இது
வேதாந்திகளுடைய கொள்கை யன்றெனச் சொல்வதா யேற்படுகின்
றது. அப்படியானால் கைவல்லியத்தில் "அதுதா னெப்படி யென்றக்
கால் அநாதியாஞ் சீவ ரெல்லாம்'' என்றும், வேதாந்த சூடாமணியில்
''இந்துவினை அநாதி யடைந்து அதை முழுது மறையாமல் இந்து
தன்னால், அந்திறனை யொளிர்வித்துக் கொள் களங்க மென வெனை
யானறியே னென்னு, முந்துலக விவகாரந்தனி லுயிரை யடைந்
ததனை மூடாது'' என்றும் சொல்வானேன்? இதனால் வேதாந்திக
ளுடைய கொள்கையை மறைக்கிறதாயு மேற்படுகின்ற தல்லவா?

இனித் தொடக்கத்தில் இவர் செய்த நாஸ்திகமத விசாரணை
யைப் பற்றிப் பார்ப்போம். இவர் நாஸ்திக மதத்தை மறுத்து ஈசுவர
நிச்சயஞ் செய்ததாய்க் கூறுகின்றார். இது எமக்குச் சந்தோஷமே.
ஆனால் இவர் உண்மையாக நாஸ்திக மதத்தை மறுத்து ஆஸ்திக மத
த்தைத் தாபித்தா ரென்னும் விஷயத்தில் எமக்குச் சந்தேகமாகவே
யிருக்கின்றது. அப்படியே ஸ்தாபித்த தாகவே வைத்துக் கொள்ளு
வோம். அப்படி வைத்துக் கொள்ளும் பக்ஷத்தில் இவர் முழு ஆஸ்
திக மதத்தைத் தாபித்தனரா? குறை ஆஸ்திக மதத்தைத் தாபித்
தனரா? கடவுள் உண்டென்பவர் ஆஸ்திகர்; இல்லை யென்பவர் நாஸ்
திகர். கடவுளுடைய இலக்கணத்தில் பூரண மென்பதொரு இலக்க
ணம். இவர் பதி, பசு, பாசங்களான மூன்றையுஞ் சத்துப் பொரு
ளாகச் சொல்லுகின்றமை யான், அம்மூன்று பொருளும் ஒன்றிருந்த
விடத்தில் ஒன் றில்லையெனச் சொல்வதற் கிடனாகிக் கண்டப்பட்டு,

அவற்றி லொன்றான பதியுங் கண்டப்பட்டு மூன்றி லொரு பங்கு இடத்தையே பதி தனக் கிடமாகப் பெற்று, அது காரணமாக இவர் மூன்றி லொருபங்கு ஆஸ்திக ராகின்றார். இது விஷயமாகச் "சுதேசி" என்பவர் தக்க நியாயங் காட்டிப் பல பத்திரிகைகளிலும் எழுதி யிருக்கின்றார். அது இப்போது ம-ா-ா-ஸ்ரீ சபாபதி நாவல ரவர்களுக்கு மறுப்பா யெழுதப்பட்ட "வேதாந்த சங்கை நிவாரணம்" என்னும் புத்தகத்தின் ஈற்றில் தனியே அச்சிடப்பட் டிருக்கின்றது. இவர் மற்றொரு விதத்தால் முற்றும் நாஸ்திக ராகின்றார். அதை இச்சமயத்தி லெடுத்துக் காட்டுவ தத்தியா வசியகமாம். பதி ஸ்தானத்தில் கடலையும், நீர் ஸ்தானத்தில் உயிரையும், உப்பு ஸ்தானத்தில் பாசத்தையும் உபமானமாக வைத்துக் கூறுவ திவர் மதக் கொள்கை. இந்தக் கொள்கையின் பிரகாரம் நீரை யன்றிக் கட லென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொரு ளில்லாமைபோல, உயிரை யன்றிப் பதி யென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொரு ளில்லாமற் போகின்றது. போகவே, இவரது மதம் நாஸ்திக மத மாகின்ற தென்க. அதிலும் முழு நாஸ்திக மத மாகின்றது. இதைப்பற்றி ம-ா-ா-ஸ்ரீ சோமசுந்தர நாயகரை மறுத்து "ஓர் இந்து" என்பவர் எழுதிய "அத்வைத தூஷண பரிகாரம்" என்னும் புத்தகத்தில் 82, 83, 84, 85, 86-ம் பக்கங்களில் விரிவாய்க் கண்டு தெளிவாராக. இன்னும் இவர் மதம் நாஸ்திக மதமென நாமும் பிறரும் பல வகையிலும் காட்டி யிருக்கின்றோம். அதை யிவரும் பார்த்திருப்பார். இங்ஙனமாக இவர் நாஸ்திக மதத்தை மறுத்து ஆஸ்திக மதத்தைத் தாபித்து ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்தா ரென்பது பரிகாசத்திற் கிடனும். இவர் ஆஸ்திகரான பின்ன ரன்றோ நாஸ்திக மதத்தைக் கண்டித்து ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்தல் வேண்டும்? இவரே நாஸ்திக ரான போது இவர் ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்தே மெனலும் நாஸ்தி யாகாது போமோ? ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்ய அத்வைதிகளுரியரே யன்றி மற்றவ ரன்று. மற்றவரி லிவரு மொருவ ராகலின் இவரால் ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்ய வொரு போதும் ஆகாது! ஆகாது!! அத்வைதிகள் ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்கின்றார்களே; நாமும் அவ்வாறு செய்வோ மெனத் துவித மத வாதிகள் எழுவது: புலியைப் பார்த்து நரி சூடிக்கொண்ட கதையாய் முடியும். துவிதிகள் ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்து நாஸ்திகத்தைக் கண்டிக்கப் போம் போது, நாஸ்திகர், துவிதிகளை நோக்கி: "கடவுளுக்குப் பரிபூரணஞ் சொல்லுகின்றீர்களே; அதில் உயிரும் பாசமும் எப்படிச் சத்தியமாயிருக்கும் எனக் கேட்பாராயின், அப்போது அத்துவிதிகளது திருவடிகளில் அபயம் அபயம் என வந்து வீழ்ந்து, அவர்கள் சொல்லுகிற யுக்தியை அதாவது கடவு ளொன்றே சத்தியப் பொருள், மற்றவுயிர் உலகங்கள் சதசத் விலக்ஷண அநிர்வசனீயப் பொருள்க ளென்று சொல்வதைத் தானே கேட்டுக்கொண்டுபோய்ச் சொல்லவேண்டும். அத்வைதிகளைவிட்டால் துவைதிகளுக்கு ஆஸ்திகமென்பதேது?

நாஸ்திக மதத்தைக் கண்டித்த லென்பதுதான் ஏது ? (இவரது பரி பூரண துர்வாதம் பின்னர்க் கண்டிக்கப் படுகின்றது.)

பிறகு புத்தமதத்தைப் பரீக்ஷித்து மறுத்ததாகச் சொல்லுகிறார். அப்பத்திரிகை நமது கைக்குக் கிடைக்க வில்லை. ஆதலால் அதை விட்டு, கிறிஸ்துமதப் பரீக்ஷையைப்பற்றி ஆராய்வாம். இவர் கிறிஸ்து மதத்தைப்பற்றி விசாரணை புரிந்தது உலகுக்கு உபாதான காரணத் தைப்பற்றிய தொன்றேயாம். இவர் கிறிஸ்தவரை மறுத்த மறுப்பு அவர்க்கு மாத்திர மன்று; இவர்க்குமா மென விவர் அறியாமற் போனமைக்கு விசன முறுகின்றோம்! இவர் கிறிஸ்தவரோடு வாதம் புரியும்போது அதுபற்றி யேதும் பேச வொண்ணாதென யாம் மௌன முற் றிருந்தோம். அதோடு அத்வைதத்தை மறுக்க வந்தபோது இதன் முன்னர்க் கிறிஸ்து மத உலகோற்பத்தியின் காரணத்தை மறுத்ததாக வீரியங் கூறி, அப்படியே அத்வைதத்தையும் மறுப்போ மெனக் குறிப்பிக்கின்றமையான், இவ்விஷயத்தில் நுழைய நேர்ந்த தென்க.

இக்குகதாசர் கிறிஸ்தவருடன் வாதஞ் செய்யும்போது உலகுக் குபாதான காரணம் சூனிய மென அவர் சொல்வதாய்க் கூறி மறுக் கின்றார். அப்போது "உள்ளது போகாது, இல்லது வாராது" என்ற நையாயிக நியாயத்தை யெடுத்துக்கொண்டு, "உண்மைப் பொருள் இன்மைப் பொருளி லிருந்து (அதாவது உபாதான மின்றி) தோன் றுதல் கூடாது" என்றும், "இன்மையி லிருந்து உண்மை தோன்றும் எனல் யுக்திக்குச் சிறிதும் ஒப்புவ தில்லை" என்றும், "உண்மை யின் மை யாதலும் இன்மை யுண்மை யாதலும் சிறிதுங் கூடாத விருத் தங்க ளென்பது முன்னரும் விளக்கப்பட்ட" தென்றும் இன்னு மிவைபோன்று சிலவுங் கூறினார். இவர்க்குங் கிறிஸ்தவர்க்கும் நேர்ந்த வாதத்தில் (அவர்கள் பத்திரிகைகளை யாம் பார்க்க வில்லை) கிறிஸ்த வர் இன்மையி லிருந்து உண்மையான வுல குண்டாகின்ற தென்று சொல்வதாய்க் கூறி, பின் அது தப்பென மறுத்து உண்மையி லிருந்தே உண்மையான வுல குண்டாயிற்றெனச் சித்தாந்தப் படுத்துகின்றார்.

இவர் உலகை யாதாரமாய்க் கொண் டன்று அதற்கு முதற் காரணம் உள் பொருளா, இல் பொருளா எனக் கேட்டு, இல் பொரு ளெனக் கூறுவது கூடாதெனக் கிறிஸ்தவரை மறுக்கின்றார் ? ஆதார மாய் நின்ற வுலகுக்கு இலக்கணம் யாதென முன்னர் விசாரித் தன்றோ பின்னர் அதற்குக் காரணத்தை விசாரிக்க வேண்டும் ? அதை வழ வழ வென்று விட்டுவிட்டனரே. வழ வழ வென்று விட்டு விட்டமையால் அந்த வழ வழப்புக்கு முதற்காரணமும் வழ வழவா கவே முடிந்து விட்டது. அஸ்திபாரத்தைப் பலப்படுத்திக் கொண்ட பின்ன ரன்றோ அதன் பேரில் சுவ ரெழுப்ப வேண்டும்? அவ்வாறு செய்யா விடில் அந்தச் சுவர் நிற்குமா ? இவர் அஸ்திபாரத்தை அல

கூழியப்படுத்திப் பலப்படுத்தாமல் விட்டுவிட்டமையின் இவரது சுவர் ஆதாரமின்றி விழுந்து விடுகிறது. இவர் எதை யாதாரமாய்க் கொண்டு வாதம் புரிய எழுந்தனரோ அது (அதாவது) உலகு சத்தா? (உள்ளது) அசத்தா? (இல்லது) சதசத்தா? (உள்ள தில்லது) அநிர்வசனீயமா? (இன்ன தெனக் கணிக்கப் படாதது) என மேலோர் சென்ற நெறி நின்று சுருதி யுக்தி அநுபவங்கட் கொத்து விசாரணை புரிவாராகுல் இவர் மறந்தும் உலகைச் சத்தெனக் கொண்டு வாதம் புரிய எழ மாட்டார். இவரும் உலகைச் சத்தென மருண்டார்; கிறிஸ்தவரும் சத்தென மருண்டார். இவர், தமது சுருதி யாதாரத்தை யிழந்து உலகைச் சத்தெனப் பிரமித்தார்; கிறிஸ்தவர் தமது பைபி லாதாரத்தைக் கொண்டு சத்தெனப் பிரமித்தார். மருட்சி யிருபாலா ரிடத்து முள்ளது. ஒருமருட்சி மற்றொரு மருட்சியை யொழிக்க வகை தேடியது குருடனுக்குக் குருடன் வழி காட்டியதுபோலா மென்க. இருவரும் பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளென் றுணர்பவரேயாம். பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளல்ல வெனவும், பொருளைப் பொருளெனவும் உணரும் நுண்ணறிவு தோன்றுதவரையில் இருவருக்கும் மருட்டன்மை யொழியாது.

இவ்விருவரும் உலகு ஒருகாலத்தி லுண்டானதாய்க் கூறுகின்றமையின் காரியமென் றங்கீகரிக்கக் கடமைப்பட்டவர்க ளானார்கள். இனிக் காரியம் சத்தா? அசத்தா? என விசாரிப்போம். மண் காரணம், குடம் காரியம். மண்ணைத் தவிரக் குட மில தென, இப் பிரம வித்தியாவிலிருந் தச்சிடப்பட்ட "தத்துவவாதம்" என்னும் நூலில் "உலகம் சத்தா? அசத்தா? என்பது" என்னும் விஷயத்தில் மிக நீளமாய் யுக்தி யனுபவங்களுடன் தீர்மானிக்கப்பட்டபடியால் காரியம் அசத்தே யாகும். உலகு சத்தல்ல, அசத்து அல்லது சத்துப் போலியென இப்பிரமவித்தையின்கண் ஒருமுறை யிருமுறை யன்று, பன்முறையும் வாதித் திருக்கின்றமையானும், இவ்விஷயத்தைப்பற்றியும் இன்னும் அத்வைத ஸ்தாபகமான மற்ற விஷயங்களைப்பற்றியும் ஆறு வருஷ காலமாய் நடந்த வாதங்களை யெல்லாந் திரட்டித் தத்துவவாதம், சங்கராசாரியார் அவதார மகிமை, வேதாந்த சங்கை நிவாரணம், சித்தாந்திகளும் ஏகாத்ம வாதிகளே, அத்வைத தூஷண பரிகாரம், பதி பசு பாச வாதம், துவித சைவரே மாயாவாதிகள், மாயாவாத சைவ சண்டமாருதம் முதலிய புத்தகங்களாக அச்சிட்டு எங்கும் பரவச்செய்திருப்பதானும், அப்புத்தகங்கள் இக்குகதாசரவர்கட்கும் அனுப்பப்பட்டிருக்கின்றமையானும் தற்போது நேர்ந்த வாதப்படி யுலகு சத்தென வாதிக்க வேண்டின் அதைப் பூர்வ பக்ஷஞ் செய்தே வாதிக்கக் கடவர். உலகு சத்துப் போலியானாலும் உலகிற்கு முதற் காரணமாக இவர் கூறும் மாயை சத்தா? அசத்தா? என விசாரிக்க எழுந்து அதற்குமுன் அம்மாயை பொருளா? குணமா? தொழிலா? என விசாரித்திடுவோம். விசாரிக்கு மிடத்துப் பொரு

ளாயின் சிவம் ஒருபொருளும், மாயை யொருபொருளுமா யிரண்டுபெட்டுக் கண்டத்தன்மை யடையும். அடையுமேல் சிவம் பரிபூரணமென்று கூறும் சுருதிவாக்கியம்பொய்ப்பட்டுப்போம். அதற்கஞ்சிக் குணமென ச்சொல்லின். அக்குணத்துக்குக் குணி யொன்று வேண்டும். அக் குணி யாது? சிவ மன்றி வேறு சொலல வியையாது. இயையாதபோது மாயை யொரு முத லாகாது. முத லாகாதபோது உலகிற்கு மாயை முதற் காரண மென்னுஞ் சொல் பழு தாகும். மாயையைத் தொழி லென்றாலும் மேற்படி தோஷங்களே வந்து சாரும். இது விஷய மாகத் "துவித சைவரே மாயா வாதிகள்" என்னும் நூலில் முதற் பக்கமுதல் அ-ம் பக்கம் வரையில் 'ஓர் இந்து' என்பவர் சோமசுந்தர நாயகரைக் கண்டித் தெழுதிய விஷயத்தில் விரிவாய்க் காணலாம். விசாரணையிற் றேர்ந்தவாறு மாயை யொருபொரு ளல்லாததா யிருக்க அதை யொரு பொருளாகக் கொண்டு, அது உலகிற்கு முதற் காரண மென்று சொல்வது அடாது. தொழிலாகச் சொன்னாலும் ஷை தோஷமே யுண்டாம். தவிரச் சுருதியாதிகளில் மாயையும் பிரபஞ்சமும் அசத்தெனக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. அதற்கு உபநிஷத் பிரமாணம் வருமாறு :—

சர்வசாரோபநிஷத்.

மித்தை யெது? இல்லாத ப்ரபஞ்சத்தை ப்ரம்மத்தில் ஆரோபிப்பது.

மாயை யேன்பது யாது?

எவள் வாஸ்தவத்தி யில்லையோ அவள் தான் மாயை.

நிராலம்போபநிஷத்.

பிரமம் சத்தியம்; ஜகத் பொய்.

மாண்டூக்கிய உபநிஷத் கௌடபாத காரிகை 17.

இந்தத் துவைதமானது மாயாமாத்திரமே.

ஷை வைதத்யப் பிரகரணம் 32.

சொப்பனம், மாயை, கந்தர்வ நகரம் இவை யெங்ஙனமோ, அங்ஙனமே இப்பிரபஞ்சம் வேதாந்தங்களிலே விவேகியானவர்களால் பார்க்கப்படுகிறது.

ஷை அத்வைதப் பிரகரணம் 31.

யாதொரு சராசரப் பிரபஞ்சமாகிற இந்த த்வைதமானது மனத்தோற்றமே; மனோ நாசமானால் துவைதம் விளங்குகிற தில்லை.

சாந்தோக்கிய உபநிஷத் 6-1.

ஓ சௌம்மியா! ஒரே மண்கட்டியினாலே (குடமுதலானவை) எல்லாம் மண் மாத்திரமே யென்றும், (குட முதலான) விகாரங்களும் பெயர்களும் பேச்சுமாத்திரமே யென்றும், மண்மாத்திரமே சத்தியானதென்றும். (சு)

தேஜோபிந்தூபநிஷத் ரு - ம் அத்தியாயம்.

பிரமத்தைக்காட்டிலும் அன்னியமாய் அற்பமு மில்லை.

௬ ரு - வது அத்தியாயம்.

அவித்தியா காரியங்கள் அநேக கோடிப் பிரமாண்டங்கள் இந்தச் சகலமும் பொய்யென்றே நிச்சயித்துக்கொள்.

இந்தப் பிரபஞ்சமும், ஜகத்தில் காணப்படுகிறதாயும் பார்க்கப்படுகிறதாயும் எதெதிருக்கிறதோ, அந்தச் சகலமும் முயற்கொம்புக்கொப்பானவை.

சகல ஜகத்தும் இல்லவே யில்லை.

௬ சு - வது அத்தியாயம்.

மலடி மகன் சொல்லுகிற வார்த்தையினால் பய மடைந்தேனென்றால் ஜகத் திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்; முயற் கொம்பினால் ஆனை கொல்லப்பட்டதானால் ஜகத் திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்; கானற் சலங் குடித்துத் தாக மடங்கினதென்றால் ஜகத் திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்.

நாதபிந்தூபநிஷத்.

அந்த அஞ்ஞானம் போய்விட்டால் பிரபஞ்ச மெங்கே? பிரமையினால் கயிற்றைவிட்டுப் பாம்பை யெப்படிக் கிரகிக்கிறானோ, அப்படியே சத்தியத்தை யறியாமல் மூட புத்தியுள்ளவன் ஜகத்தை யறிகிறான். கயிற்றின் துண்டென்கிற ஞானமுண்டானால் பாம்பென்கிற ஞானம் போய்விடுகிறது.

ஆத்மபோதோபநிஷத்.

பிரபஞ்சமானது எனக்கு நிவிர்த்தியானாலும் எப்போதும் சத்தியம்போல் விளங்குகிறது. கயிற்றிற் பாம்பு முதலியனபோலப் (கயிற்றில் பாம்பு என்கிற பிரமைக்கு ஆதாரம் கயிறே யல்லவா? அதுபோல) பிரபஞ்சத்திற்கு ஆதாரரூபமாய் ப்ரம்ம சத்து மாத்திரமே சூழ்ந்துகொண் டிருக்கிறது. ஆகையால் ஜகத் தில்லை.

திருசிக்பிராம்மணோபநிஷத்.

ஓ சிரேஷ்டனே! சகல வஸ்துக்களிலும் உதாசீனபாவம் உத்தமமான ஆஸனம்; இந்த ஜகத்தெல்லாம் பொய்யென்கிற தெளிவான எண்ணம் பிராணாயாமம்.

இவ்வாறு அஷ்டாங்கயோகமும் சொல்லப்படுகிறது.

மண்டல ப்ராம்மணோபநிஷத் உ-வது ப்ராம்மணம்.

இந்தப் பிரபஞ்சம் சற்பித மானபடியினாலேதான் அதற்குப்பிறகு (பிரபஞ்சத்தை விலக்கின பிறகு) பேத மில்லை. ஒருக்கால் (மனது) வெளியில் சென்றாலும் அது (மனதுக்கு விஷயமாகிற வஸ்து) மித்தை (பொய்) என்கிற நிச்சயத்தினாலே எப்போதும் பிரகாசித்துக்கொண்டிருக்கிற சதானந்தாநுபவத்தினாலேயே முழுகி யிருக்கிற பிரமவித்தானவன் பிரமமே யாகிறான்...... பேத பாவனையைத் தள்ளிச் சுத்தமாகிய அத்வைதப் பிரமம் "நான்" என்றிருக்கவேண்டியது.

மகாநாராயணோபநிஷத் க-வது அத்தியாயம்.

உனக் கன்னியமாக ஒன்று மில்லை. எதெது தோற்றப்படுகிறதோ அதெல்லாம் பாதிக்கப்படுகிற (பொய்யாய்ப் போகிற) தென்று நிச்சயிக்கப்பட்டிருக்கிறது.

மகோபநிஷத் ௬-வது அத்தியாயம்.

இப்பிரமை நீங்கினவனுக்கு முன் ரூேற்றியபடி இக்குத் தோற்றுவது போல விஞ்ஞானத்தினால் நாசமடைந்த ஜகத்தானது தோற்றிக்கொண் டிருந்தாலும் இல்லவே யில்லை யென்று பாவனை செய்.

யோகசிகோபநிஷத் ௬-வது அத்தியாயம்.

கயிற்றிற் பாம்பு என்கிற தன்மைபோல ஜீவத்வத்தை யறிய வேண்டி யது. கயிறென்கிற ஞான மில்லாததினால் ஒரு க்ஷணத்திற்குள் கயிறு சர்ப்பமாய்க் காண்கின்றது. அதுபோல் கேவலம் சித்தானது தானே பிர பஞ்சமாக விளங்குகிறது. பிரபஞ்சத்திற் குபாதான காரணம் பிரமத்தை த்தவிர வேறில்லை. ஆகையால் இச்சகலமான பிரபஞ்சமும் பிரமமாகவே யிருக்கிறது. வேறே யில்லை.

அந்நபூர்ணோபநிஷத் க-வது அத்தியாயம்.

பிரமை ஐந்துவிதமாக விளங்குகின்றது. அது இவ்விடத்திற் சொல் லப்படுகிறது. ஜீவேசுவரர்கள் வேறு வேறு ரூப மென்பது முதலாவது பிரமை; கருத்துவ குணமானது வாஸ்தவமாய் ஆத்மாவிடத்தி லுள்ள தென்பது இரண்டாவது; மூன்று சரீரத்துடன் கூடி யிருக்கிற ஜீவன் அதி லொட்டி யிருக்கிறு னென்பது மூன்றுவது; ஜகத் காரண ரூபனுக்கு விகா ரித்துவம் சொல்வது நான்காவது; காரணத்தைக் காட்டிலும் ஜகத் வேறெ ன்றும் ஜகத் சத்திய மென்றுங் கொள்வது ஐந்தாவது பிரமை. ஐந்து பிர மைகளும் மனதில் அப்போது நிவிர்த்தியாயிற்று. (எப்போதென்றல்) பிம் பப் பிரதிபிம்ப தரிசனத்தினாலே பேதப்பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று; ஸ்படி கத்தில் சிவப்பைப் பார்த்ததினாலே கருத்துருத்துவம் வாஸ்தவ மென்கிற பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று: கடாகாச மடாகாச தரிசனத்தினாலே ஒட்டி யிருக்கிற தென்ற பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று; கயிற்றில் பாம்பைப் பார் த்ததினாலே காரியத்தைக் காட்டிலும் ஜகத் வேறு, ஜகத் சத்தியம் என்ற பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று; தங்கக் கிண்ணப் பார்வையினாலே விகாரித்வப் பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று. அதுமுதல் என்னுடைய சித்தமானது தானு கவே பிரமாகாரமாக வாயிற்று.

அத்தியாத்மோபநிஷத்.

ஓ பாபமற்றவனே! கண்ணாடிக்குள் காணப்படும் பட்டணம்போல் இந்த ஜகத்தினுடைய தோற்றமானது எவ்விடத்திலோ (எந்தப்பிரமனிடத்திலோ) அந்தப்பிரமம் "நானே" என்றறிந்து மோக்ஷமடையக் கடவாய்.

ஆத்மோபநிஷத்.

சத்தியம்போல் ஜகத்துத் தோற்றுதல் சம்சாரப் பிரவிர்த்தியை யுண் டாக்குகின்றது. ஜகத் அசத்தியமாகத் தோற்றுதல் சம்சாரத்தினுடைய நிவிர்த்தியைச் செய்கிறது.

பாசுபதப் பிரமோபநிஷத்.

இந்த வித்தை அவித்தைகள் வியவகார திருஷ்டியினாலேயே யன்றி வேறில்லை. தத்துவமாய்ப் பார்த்தால் இல்லவே இல்லை.

அந்தச் சத்தும் பிரமமே தவிர வேறல்ல. சத்தைக் காட்டிலும் வேறொ ன்று மில்லை. வாஸ்தவத்தில் மாயை யென்பது மில்லை. ஆத்ம நிஷ்டர் களா யிருக்கிற யோகிகளுக்கு மாயையானது ஆன்மா (பிரமம்) வினிடத் திற் கற்பிக்கப்பட்டது.

தரிசனோபநிஷத் பத்தாவது கண்டம்.

ஆகையால் ஜகத்தானது மனதைத் (மனக் கற்பனை) தவிர வேறே யில்லை; மாயையு மில்லை.

பஞ்சப்பிரமோபநிஷத்.

ஓ கௌதமா, ஓரே மண்கட்டியினா லுண்டான மண் பாத்திரம் முதலானவைகள் மண்ணைக்காட்டிலும் அன்னிய மல்லவென்று எப்படி அறியப்படுகிறதோ, ஓ்ப தங்கத்திலிருந் துண்டான ஆபரணங்கள் எல்லாம் தங்கமயமென்று எப்படி அறியப்படுகிறதோ, இரும்பிலிருந் துண்டான நகம் வாங்கி முதலானவைக ளெல்லாம் இரும்பைத் தவிர வேறல்லவென்று எப்படி அறியப்படுகிறதோ, காரணத்தைக் காட்டிலும் வேறல்லாத காரியமானது காரணமே யல்லவா? அந்த (க்காரண) ரூபமாய் எப்போதும இருப்பதுதான் சத்தியம். அதற்குப்பேதமாய்ச் சொல்வது பொய்யே யாகிறது. அந்தக்காரணமொன்றே காரியம்; வேறல்ல. உபயாத்துமகமு மல்ல. எவ்விடத்திலும் பேதமெனபது பொய்யே. ஏனென்றால், அதற்கு இன்ன தருமமென்று விதிக்கப்படா ததினாலேதான். அக்காரணமானது நித்தியமாயும் ஒன்றாயும் இரண்டாவதற்றதாயு மிருக்கிறது. அக்காரணமானது இரண்டாவ தில்லாத சுத்த சைதன்னியமே யல்லவா?

வராகோபநிஷத் 2-வது அத்தியாயம்.

என்னுடைய பூர்ணாத்துமா (பிரமம்) வைத் தவிர ஜகத், ஜீவன், ஈசுவரன், மாயை முதலியவைக ளில்லை.

சரஸ்வதீரஹஸ்யோபநிஷத்.

என்னிடத்தில் (பிரமத்தில்) ஜீவத்தன்மையும், ஈசுவரத்தன்மையும் கற்பிக்கப்பட் டிருக்கின்றன. வாஸ்தவத்தி லில்லை.

மற்ற ஸ்மிருதி புராணேதிகாச முதலிய பிரமாணங்க ளெல்லாம் "வேதாந்த சங்கை நிவாரணம" உசு-வது பக்கமுதல் ௩௯ வது பக்கம் வரையில் இருக்கின்றன. இதனால் மாயை அசத்தெனல வேத சாஸ்திர சம்மத மென்று விளங்குகின்றது.

இச்சிறந்த பிரமாணங்களினால் மாயையும் உலகமும் பொய்யென்று தீர்மானமாக, இச்சுருதியாதிப் பிரமாணங்களை அவமதித்து வேத சாஸ்திர பாஹ்யபராய் நின்று, மாயையும் உலகும் உண்மையெனப் பிரமித்து, அவ்வுண்மையைத் தம்மட்டிலாவது வைத்துக் கொள்ளாமல, புற மதஸ்தரிடத்திலுங் காட்டி உண்மையி லிருந்து உணமை தோன்றிற்றென வாதஞ் செய்யப் போவது வேத வாதகட்குப் பொருந்துமோ? மாயையி லிருந்து உலகு தோன்றிற்றென ஒருவாறு கூறினும் அசத்தி லிருந்து அசத் துணடாயிற்றென்று சொலல வேணடுமே யன்றி, சத்தி லிருந்து சத் துண்டாயிற் றெனக் கூறல் பொருந்துமோ! பொருந்ாது! பொருந்ாது!! ஒருவேளை மாயையைச் சத்தியமாய்க்கொணடு அதினின்றும உலகுண்டாயிற்றெனச் சுருதி விரோதமாகக் கொள்ளினும் உலகு சத்திய மாகாது; மண்ணாகிய காரணத்தை யன்றிக் குடமாகிய காரிய மில்லாமைபோலெனக.

இதனு லுண்மையி லிருந்து உண்மை யுண்டா மென்னும் வாதம் அடிபட்டுப் போகின்ற தென்பதாம். சுருதி யுக்தி அனுபவ விரோத மாய்க் கிறிஸ்தவரோடு வீண் பொய் வாதம் புரிந்ததோடு போகாமல் அவர்களை வென்று விட்டதாகப் பொய் வீரமும் பேசுகின்றார்; அதோடு நில்லாமல் அத்துவிதிகளிடத்திலும் அவ்வீரத்தைக் காட்ட வருகின்றார். உலகும் மாயையும் பொய் யெனப் பல பிரகாரமாக யுக்தி யநுபவங்களுடன் பன்முறை பேசி யிருக்கின்றமையின், இவ் விடத்திற் சுருக்கி யுரைத்தா மென்றறிக.

இவர் அடிக்கடி இன்மை யுண்மை யாதல் கூடா தென்றும், இன்மை உண்மையைத் தருமோ வென்றுங் கூறுகின்றமையின், இன் மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருள் உண்டாமெனல் கூடா தெனவும், உண்மைப் பொருளிலிருந்தே யுண்மைப் பொரு ளுண்டா மெனல் கூடுமெனவு மாகின்றன. யாம் கூறுவ தியாதெனில இன் மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருளுண்டா மெனக் கிறிஸ்த வர் கூறுவதும், உணமைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொரு ளுண்டா மெனக் குகதாசர் கூறுவதும் ஆகிய விரண்டும் அபசித் தாந்தமா மென்க. இன்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருள் எப்படி உண்டாகாதோ, அப்படியே உண்மைப் பொருளி லிருந்தும் உண்மைப் பொருள் உண்டாகாது. இன்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொரு ளுண்டாகா தென்பதை யிவரே யொத்துக் கொள்ளுகின்றமையான, அது விஷயமாக நாம் பேசுவ தநாவசியகம். உண்மைப் பொருளி லிருந்து உணமைப் பொரு ளுண்டாகா தென் பதைப்பற்றி மாத்திரம் நாம் இப்போது பேச வேண்டுவது.

ஒரு பொருளி லிருந்து மற்றொரு பொரு ளுண்டா மென்பது உலகில் சர்வ சாதாரணமா யிருந்தா லும் தத்துவநூ லாராய்ச்சி செய் வோர் சற்று உய்த்து நோக்குவார்களே யானல், அஃது தண்மை யன் றென்றே தெளிவார்கள். உலகத்தார் ஒரு பொருளின் அலலது பல பொருளின் கூடுதல், அல்லது திரிதல், அல்லது ஒரு பொருள் மற் றொரு பொருளாகத் தோற்றுதலாகிய இவைகளையே மற்றொரு பொருளாகச் சொல்லுகின்றார்களே யன்றி, மற்றப்படி வேறு பொருள், உண்மைப் பொருளி லிருந்து வந்ததாய்க் காட்டுகின்றன ரில்லை. திருட்டாந்தமாகப் பிருதிவியின் பல அணுக்கள் கூடும்போது மண்ணென்றும், சுவர் தரை கூரை கதவு இவைகள் கூடும்போது வீடென்றும், பாலின் றிரிதலைத் தயிரென்றும், பல கடைச் சரக்கு கள் சேர்ந்து திரிந்தபோது இலேகிய மென்றும், கயிறு வேறு பொரு ளாகத் தோற்றுமபோது அரவென்றுஞ் சொல்லுகின்றார்கள். இவ்வள விலும் வேறு பொருள் வரவில்லை. காரணத்தின் கூட்டம் அலலது மாறுதல் அல்லது மற்றொரு தோற்றமாகிய குணம் அல்லது தொழி லையே பொருளாகச் சொல்லுகின்றார்கள். உலகத்தார் கொண்ட

கொள்கைக்கும் வேதாந்த விசாரணைக்கும் வெகு பேத மிருக்கின்றது. இந்தச் சூட்சுமத்தை யுணராது குகதாசர் வீணே மயங்கிப் பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளாகக் கொண்டு வாதாடுகின்றார். ஒரு பொருளி னிடத்துப் பிறிது பொரு ளுண்டாகா தென்னும் விஷயத்தைப் பற்றித் "தத்துவ விசாரணை புரிவோ" னென்பவர் யாழ்ப்பாணத்தில் பிரசுரமாகும்"இந்துசாதன"ப்பத்திரிகைக்கு மறுப்பாக ப்ரம்ம வித்தியாவி லெழுதி யிருக்கின்றார். அது இவரிடத்தி லிருக்கும் அத்வைததூஷண பரிகாரம் 69 வது 70 வது பக்கங்களில் கூறப்பட்டிருக்கின்றது.

குகதாசர் கக்ஷிப்பிரகாரம் மாயையை ஓர் சத்துப் பொருளாகவும், காரணப் பொருளாகவுமே வைத்து, அதிலிருந்து காரியமான வுலகு எவ்வகை யுண்டாகின்றதெனப் பார்ப்போம். தாயி னின்றும் பிள்ளை யுண்டாதல்போலா? பாலினின்றுந் தயிருண்டாதல்போலா? வித்தினின்றும் விருக்ஷ முண்டாதல்போலா? நீரினின்று அலை யுண்டாதல்போலா? மண்ணினின்றும் குட முண்டாதல்போலா? கயிற்றினின்றும் அரவுண்டாதல்போலா? கானலினின்றும் நீருண்டாதல் போலா? முயற்காதினின்றுங் கொம்புண்டானதுபோலா? மனத்தினின்றுஞ் சொப்பன முண்டானது போலா? இவற்றி லின்னதெனத் தெரிவித்துக் காரியப்பொருளைச் சத்தெனக் காட்டித் தமது கக்ஷியைத் தாபித்துக் கொள்வாராக. (இவ்விஷயத்தைப்பற்றி அத்வைத தூஷண பரிகாரத்தில் விரிவாய்ப் பேசப்பட்டிருக்கின்றது.)

உலகுக்கு மாயை யுபாதான காரணமென்று கூறுவதினு லுண்டான மற்றொரு தோஷத்தையு மிங்கெடுத்துக் காண்பிப்பாம். எது காரணமோ அது மற்றொன்றுக்குக் காரியமாகும். நூல், ஆடைக்குக் காரணமேனும் அந்நூல் பஞ்சினுக்குக் காரியமாதல் கண் கூடு. அங்ஙனமே உலகுக்கு மாயை காரணமாயின் அது எதை நோக்கக் காரியமாகும்? அது எதை நோக்கக் காரியமாகும்? அது எதை நோக்கக் காரியமாகும்? இவவாறு செல்லச் செல்ல அநவத்தா தோடமெய்தும். இது தவிரக் காரியமென்ப தனைத்தும் பொய்யா மென்றபடி மாயையும் அதன் காரணமும் அதன் காரணமும் அதன் காரணமும் இன்னும் எவ்வளவுதூரம் செல்லினும் காரணமென்ப தனைத்தும் பொய்யாம். காரணங்க ளெல்லாம் பொய்யாகிற போது மாயை யொன்று மாத்திரம் மெய்யாய் விடுமோ? மாயை பொய்யாகிற போது இல் பொருளாகாதா? பொய்யான இல் பொருளி லிருந்து இவருக்கு உலகுண்டாகும் போது, சூனியமான இல் பொருளிலிருந்து கிறிஸ்தவர்க் குலகுண்டாகாதா? இவருக்கு மாத்திரம் இல் பொருளிலிருந்து உலகுண்டாகலாம்; கிறிஸ்தவருக்கு மாத்திர முண்டாகக் கூடாதோ? இது என்ன நியாயம்? இவருக் கொரு நியாயமும், கிறிஸ்தவர்க்கு ஒரு நியாயமுமா? இல் பொருளிலிருந்து உலகுண்டாகு மென்றலோ

யாருக்குமே யுண்டாகும். உண்டாகா தென்றாலோ யாருக்குமே யுண்டாகாது. தன் குற்றத்தை நோக்காது பிறர் குற்றத்தை நோக்கப் போவது மானுட தர்மமாகுமா? கிறிஸ்தவரும் இவரும் ஒருவகைப் பட்ட சித்தாந்திகளா யிருக்க, அவரை விட இவர் வெகு மேலான சித்தாந்தியாய் மனப்பால குடித்துக்கொண்டு அவரைப்போய் மறுக்க ப்போவது என் கொண்டோ!

இனி அத்வைத விஷயமாய்க் கூறும் ஆசங்கையைக் கவனிப் பாம். அத்வைதிகள் பிரமம் பரிபூரணப் பொரு ளென்றும் சத்துப் பொரு ளென்றுங் கூறி, ஆதலால் அதில ஜீவ வுலகப் பொருள்கள் சத்துப்பொருளா யிருத்தல் கூடாதென்றும், பின்னைச் சத்துப்போவி அல்லது சதசத் விலக்ஷண அநிர்வசனீயப் பொருளா யிருத்தல் கூடு மென்றும், இரண்டு சத்துப் பொருள் ஓரிடத் திருத்தல கூடாமை பற்றி; பிரமமும், ஜீவ வுலகங்களும சத்துப் பொருளாயின்; ஓரிடத்தி லிருததல் கூடாதென்றும் கூறுகின்றார்க ளல்லவா? குகதாசர் இவ் வளவு பேதங்களை யெல்லாம் வெளிக்காட்டாது மறைத்துவிட்டு, பிரமத்தி னிடத்து மற்றப் பொரு ளிருத்தல் கூடா தென்கிறார்க ளென்று மாத்திரம் கூறுகின்றார். இவ்வளவு பேதங்களை வெளிக் காட்டாமையின், பிரமத்தைத் தவிர மற்றப் பொருள்கள் எவ்வாற் றானு மில வெனவே அத்வைதிகள் சொல்வதாய் அப்பத்திரிகையை வாசிப்போர் நினைத்துக் கொள்ளட்டுமெனக் கபட வெண்ணத்தோடு கூறினாரென்றே நினைக்க வேண்டியிருக்கின்றது. இவா பொதுவாய் விசாரிக்க எழுவாராயின், அவ்வவ் மதஸ்தர் கூறும் நுட்பங்களை யெல்லாம் மறையாது உண்மையாய்க் கூறி, அதன்பேரில் தமது அபிப்பிராயத்தைச் சொல்வார். இதனால குகதாசர் பொதுவாய் விசாரிக்க வந்ததாய்க் காட்டிய துண்மை யன்றென் றறிக.

இனிக் குகதாசர் கூறுவதாவது:—"ஒருபொருள் ஓர் இடத்தில் இருப்பதுண்டாயின், அந்த இடத்தின் அகல நீள கனங்களாகிய பிர மாணங்கள், அப்பொருளின் அகல நீள கனங்களால் அடக்கப் பெற்று விடு மாதலின், ஆண்டுப் பிறிதோர் பொருளின் அகல நீள கனங்க ளாகிய பிரமாணங்கள் அமைதற்கு இடம் பெறாவாம். ஆனது பற்றியே ஓர் பொருளிருக்கு மிடத்தில் பிறி தொரு பொரு ளிருத்தல் கூடாது என்னுந் துணிவுபெறப்பட்டது.எனவேஇந்தத்துணிவு அகல நீள கனங்களை யுடைய பொருள்களுக் கன்றி அவை இலலாத பொ ருள்களுக்கு அமையாதாம். பிரமமும் அகல நீள கனங்களைக் கொண்ட தோர் பொருளாமோ?" என்பது.இதனால் இரண்டு பொருள் கள் ஓர் இடத்தி லிருத்தல் கூடாதெனக் குகதாசரே யொத்துக் கொள்ளுகிறதாய்த் தெரிகிறது. ஆனால் அதை யிரு வகையாய்ப் பிரித்து, அவற்றில் ஒன்று கூடு மெனவும், ஒன்று கூடா தெனவும் விளக்குகின்றார். அஃது யாதெனின், அகல நீள கனமுள்ள பொருள்

களில் ஒன்றி லொன் றிருத்தல் கூடாதென்றும், அங்ஙன மல்லாப் பொருளில் அங்ஙன மிருத்தல் கூடு மென்றுமாம். இவர் பதார்த்த சோதனை, தத்துவ சோதனை செய்யாதவர்களை மருட்டுகின்றாரே யன்றி, மற்றப்படி இவர் வாக்கியத்தில் கிஞ்சித்தும் பய னில்லை. உபமானத்தில இட மொன்றும், அதில் அகல நீள கனப் பொரு ளொன்றும், அதில் பிறிது பொருளொன்றும் கூறுகின்றார்; உபமேயத்திலோ பிரம மொன்றும் அதில் பிறிது பொரு ளொன்றுங் கூறுகின்றார். உவமானத்தில மூன்று பொருளைச் சொல்லி உவமேயத்தில் ஒன்றை விட்டு இரண்டைச் சொன்னமையால் உவமேயத்திற் கியைந்த வுவமானங் கூறினா ரின்றென் றறிக. இடம் கண்டிதப் பொருளானாலன்றோ அதில் பிறிதொரு பொருள் அடக்கப்படும்? ஒரு தொட்டியிலானால், அது அளவுள்ள பொரு ளாகலின், அதில் பிறிது பொருள் அடக்கப்படு மென்னலாம். இடம் அங்ஙனம் அளவுள்ள பொருளன்றே. இடமென்பது ஆகாயமன்றோ? அது அகண்டப் பொருளாயிற்றே. அதைத் தொட்டியைப்போல் வைத்து அதில் பிறி தொரு பொருளையெப்படி அடக்குவது? அடக்குவதாகவே வைத்துக் கொள்வோம். இவ்வாறு பிரமம் எதில் அடக்கப்படுகிறது ? அதற் கொரு பொருள் வேண்டுமே. அப்பொருள் யாது? பிரமத்தை யடக்கி வைத்துக்கொள்ளும் பொரு ளின்ன தெனக் கூறினா ரின்றே. பிரமம் அடக்கபபடு பொருளாயின, அது கண்டிதப் பொருளாமே. இவர் கூறு முபமானத்திலேயே பிரமம் கண்டப் பொருளாவதா யிருக்க, "பிரமமுங் கண்டப்பட்டு, அஃதன்றோ பிரமததுக் கோர் தீராப் பேரிழுக்கை காட்டிவிடுமே" என இவர் கூறுவ தென்னை? தமது வாக்கிய மின்னபடி முடியு மென வறியாது பேசும் குக தாசாக்குப் பிறர் குணம், குற்றமாகப் புலப்படக் கேட்பானேன? உபமானத்தில், இடததிலிருக்கும் அகல நீள கன முள்ள பொருளை வைத்தார். உபமேயத்திலோ இடத்துக்கு ஒன்றுஞ் சொல்லா விட்டாலும் அதிலுள்ள அகல நீள கன முள்ள பொருளி னிடத்தில் அகல நீள கன மில்லாப் பிரமத்தை வைத்தார். உபமானத்தி லிட மில்லாவிடில அகல நீள கனப் பொருளிராது; அங்ஙனமே இடம்போன்ற தொரு பொருளிராவிடில பிரமமுமிராது. இதனால் பிரமமிருக்க ஓர் ஆதாரபபொருளைத் தேடவேண்டுவதத்தியாவசியகமாய் முடிந்தது. உபமானத்தில் பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயுக்களுக்கு ஆதாரம் எப்படிப் பூதாகாசமோ, அப்படியே சகல தத்துவங்கட்கும் ஆதாரம் பிரமமெனச் சொல்லி, அதையே ஞானாகாச மெனச் சுருதியாதிகள் கூறுகின்றன. இங்ஙனமாக, இவர் பிரமத்தை ஞானாகாசமான ஆதாரத்தில் வையாமல் பிருதிவியாதிகள்போல ஆதேயத்தில் வைக்கின்றார். ஆகாசமான இடத்திலுள்ள அகல நீள கனப் பொருள்கள் அவ்வாகாசத்திற்குக் காரியம். அப்பொருள்கள் பிருதிவியாதிகளா யிருப்பதாலும், ஆகாயத்தி லிருந்து பிருதிவியாதிகள் காரியப்படுவதாய்ச் சகல வேத சாஸ்திரங்களுங்

கூறுகின்றமையாலும், காரியம் அசத்தெனத் தீர்மானிக்கப் பட்டபடியாலும் அகல நீள கனமுள்ள பிருதிவியாதிகள் ஸ்தானத்திலிருக்கும் பிரமப் பொருளுங் காரியமாய்ப் பொய்ப்பட்டுப் போகின்றது. ஜீவவுலகங்கட்கு ஆதாரமான பிரமமே பொய்யாகிறபோது ஆதேயமான ஜீவ வுலகங்கள் பொய்யாய்ப் போகமாட்டோ மென எதிர்த்து வாது புரியுமோ? அத்வைதிகள் பிரமத்தைச் சத்தியமென்றும், ஜீவ வுலகங்களைப் பொய்க்கும் மெய்க்கும் விலக்ஷணமான அநிர்வசனீயமென்றுஞ் சொல்லுகின்றார்கள். அது குகதாசர்க்குச் சகியாமல் பிரமத்தையும் ஜீவ வுலகங்களையுஞ் சத்தியமெனச் சொல்ல வந்து, மூலஸ்தானமான பிரமத்துக்கே தாமபூலம் பிடித்து அதைப் பொய யென்றே சொல்லுகின்றவரானார். எப்போது பிரமத்தைப் பொய்யென்று சொல்கின்றவ ரானாரோ, அப்போதே ஜீவ வுலகங்களையும் பொய்யென்று சொல்லுகின்றவராய்க் குகதாசர் நாஸ்திக மதஸ்தராகின்றார். உலோகாயுதர் கடவுள் ஜீவர் இவைகளைப் பொய் யென்பவர்; குகதாசரோ கடவுள் ஜீவர் உலகு ஆகிய யாவுமே பொய் யென்பவர். ஆகவே, குகதாசர் உலோகாயுதரைப் பார்க்கிலும் பெரு நாஸ்திகரா மென்க. இப்படிப்பட்ட பெரு நாஸ்திக ராகும்பொருட்டுத்தான் வேகத்தோடு வெகு அவசரமாய் ஓடிவந்து பரிபூரணமான பிரமத்தின்கண் ஜீவ வுலகங்கள் சத்தியமா யிருக்கின்றன வெனச் சொன்னார்போலும்! முழு நாஸ்திகரான இவர்: உலோகாயுத ஏகதேச நாஸ்திகரைப்போய் எவ்வாறு கண்டித்து ஈசுவர நிச்சயம் செய்தனரோ அறியேம!

அகல நீள கன முள்ள பொருள்களில் ஒன்றில் ஒன்றிராதென்பதும், அவ்வாறில்லாத பொருளில ஒன்றி லொன்றிருக்குமென்பதும் பொது நியாயமா? இவருடைய சொநத நியாயமா? பொது நியாயமெனில் நீட்சியுள்ள பொருளில் பிறிது பொருளிரா தென்றும், நீட்சியில்லாப் பொருளில் பிறிது பொரு ளிருக்கு மென்றும் சொல்லலாமா? மகத்தும் அணுவும் ஒன்றுக் கொன்று எதிர்மறைக் குணங்கள். அதனால மகத்தி லொன்றி லொன்றிருக்கு மெனவும், அணுவில் ஒன்றி லொன் றிராதெனவுஞ் சொல்லலாமா? கல் வன்மைக் குணம்; பஞ்சு மென்மைக் குணம். அதனால் கல் சத்தெனவும், பஞ்சு அசத்தெனவுங் கொள்ளலாமா? வன்மை மென்மை காரணமாகக் கல்லைச் சத் தெனவும், பஞ்சை அசத் தெனவுஞ் சித்தாந்தப் படுத்தலாமெனின், அகள நீள கனமுள்ள பொருளில் பிறிது பொருளிருக்கப் படா தெனவும், அங்ஙன மில்லாப்பொருளில் பிறிது பொருளிருக்கு மெனவுஞ் சித்தாந்தஞ் செய்யலாம். கண்ணுக்குப் பிரத்தியக்ஷமான பெரும்பொருள் யாவும் கனம், நீக்ஷி, குறுகல்களா யிருக்கக் காண்கின்றோம். இதைக் கொண்டு கண்ணுக்குப் பிரத்தியக்ஷ மில்லா மிக அதி சூக்கும அணுப் பொருளும் அதற்கேற்ற கனம் நீக்ஷி அல்லது குறுக்கல்களா யிருக்குமென அநுமானிக்கலாமே. அதுபோல உலகப் பொருளைக்கொண்டு உலகாதீத பிரமப்பொருளை யேன் அநுமானிக்க

ப்படாது? அகல நீள கன முள்ள பொருளி லொன்றி லொன்று
இராதென்றும், அங்ஙன மிலலாப் பொருளி லிருக்கு மென்றுஞ்
சொல்வதினும் பார்க்க, அங்ஙன மில்லாப் பொருள் ஒன்றில்லவே
யில்லை யெனச் சொல்வது நன்றாமே. "அங்ஙனமன்று, உலகு காரியப்
பொருளாகலின், அதற்குக் காரணப் பொரு ளொன்றுளதென அனு
மானிக்கவேண்டும்; யாங்ஙனெனின், மனித சஞ்சார மில்லாத ஓர்
தீவில ஓர் வீடு இருக்குமாயின், அதைக் கட்டினவன் ஒருவ னிருத்
தல் வேண்டும் என அனுமானிக்கற்பால தன்றோ! அங்ஙனமே காரிய
மான விவ்வுலகைக் கொண்டு காரண கர்த்தா வொருவ னுள னென
அநுமானிக்கின்றோம்" என்னின், இது போலவே அகல நீள கன
முள்ள பொருளி லொன்றி லொன்றிராததுகொண்டு அகல நீள கன
மற்ற பொருளிலும் ஒன்றி லொன் றிராதென அநுமானிக்கின்றோ
மென்றால் என்செய்வார்? இது தவிர வீட்டினைக் கட்டினவன அகல
நீள கன முள்ளவ னாகலின் இவ்வுவமானம் பொருந்தும். கடவுள்
அகல நீள கன மிலலாதவ ராகலின் அவரிடத்து இவ்வுவமானம்
பொருந்தாதென்றால் அதற்கிவர் யாது பதில் கொடுப்பார்? இவர் பின்
கூறுவதுபோலப் பிரமாணவரை சிறிது மில்லாத அமூர்த்த வஸ்து
உபமேயத்துக்குப் பிரமாணவரை முற்றுமுள்ள வுபமான மெங்ஙனே
பொருந்தும்! இவ்வளவு ஆசங்கை யிருப்பதால் சத்தான பரிபூரணக்
கடவுளிடத்துச் சத்துத் தன்மையுள்ள பரிபூரண அல்லது அபரி
பூரண வஸ்து உளதெனக் கூறுவது அடாது! அடாது!! சத்துப்
போலி அல்லது அநிர்வசனீயப் பொரு ளிருக்குமென்று சொல்வதே
பொருத்தமுடைத் தென்க.

இனி வரும் விநோதத்தைப் பாருங்கள்! "சூடு ஓர் அமூர்த்த
வஸ்து; ஒளி பின்னோர் அமூர்த்த வஸ்து. இந்த இரண்டு அமூர்த்தங்
களும் ஒருங்கு சேர்ந்து ஓர் இடத்தில் ஒரு காலததில் அக்கினிக்
கண் அமைந்து விளங்குன்றிலவா?" என்கிறார். சூடும் ஒளியும கண
முள்ளன வல்லாது போயினும் அகல நீள முள்ளன வென்பதற்குத்
தடை யாது? அகல நீள முள்ள பொருளி லொன்றி லொன் றிரா
தெனத் தாமே முன்னர் அங்கீகரித்து, அதற்கு மாறாக ஒன்றி
லொன் றிருக்கு மென வுவமானங் கூறிய தென? அகல நீள மற்ற
பொருளில கூறாததென்? இதற்குள் முன் சொன்னதைப் பின் மறந்
தனரோ? சூட்டையும் ஒளியையும் வஸ்து எனகின்றாரே. இந்தப்
பாடத்தை யெங்கே படித்தார்? வஸ்து இன்னதெனவும், குண
மின்ன தெனவு முணராத விவர்தாமோ த்வைதாத்வைத விசாரணை
செய்ய எழுபவர்? வஸ்துவை வஸ்துவாகவும், பண்பைப் பண்பாக
வும் தருக்க வரம்பு மீறாது பேசி யிவரது மதத்தை நிலைப்படுத்திக்
கொள்ள விவரா லாகாதோ? ஒரு வஸ்துவில் பிறிது வஸ்து இருத்
தல் எங்கு மிலலையாகலின், வஸ்துவுக்குப் பதிலாகப் பண்பை வஸ்து
வாக்கித் தமது மதத்தைத் தாபித்துக் கொள்ளப் பார்க்கின்றார். இத

னோடு பூமியினிடத்தும் பூமியின்கணுள்ள வொவ்வொரு பொருள்களி
னிடத்துமுள்ள கவர்ச்சி கிராகியம் இவற்றினையும் உபமானமாகக்
கூறி, அவைகளையும் பொருளாக்கப்பார்க்கின்றார். இதுவும் குகதாசரது
விசாரணை யின்மையேயாம்.

ஒரு பொருளினிடத்தே யிரு பொருள் சொன்ன வுபமானந்
தான் இக்கதி யாயிற்றே. இதன்மேல் ஒரு பொருளினிடத்து ஐந்து
பொருளுள்ள வுபமானந் தொடுக்கின்றார். அது இன்னும் விசேஷமா
யிருக்கிறது. அது இது:—"சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்ற மாகிய
ஐந்து பதார்த்தங்களும் எவ்வெப்பொருட்கண்ணும் ஒருங்கு காணப்
படுகின்றிலவா?" என்பதேயாம். ஷை சுவையாதிகளைப் பதார்த்த
மென்கின்றார். இதன் முன்னர்ச் சூடு ஒளிகளை வஸ்து என்றார். பதார்த்
தத்தில வஸ்தவும் அடங்கும, குணமும் அடங்கும். வஸ்துவிலோ
வஸ்து மாத்திரம் அடங்கும; குணம் அடங்காது. சூடு ஒளி யாகிய
இரண்டனுள் ஒளியை வஸ்து வெனக் கூறி யிருக்கின்றமையானும்
சுவையாதி யைந்தனுள்ளும் ஒளி யிருக்கின்றமையானும இவ்விடத்
தில பதார்த்தமென்பது வஸ்துவென்றே குகதாசரது சித்தாந்தமா
மென்க. இவர் கூறும சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்ற மாகிய ஐந்து
வஸ்துவும் மண்ணின்கண் இருக்கின்றன. இவ்வுவமானத்தை யாதார
மாகக்கொண்டு ப்ரமமத்தின்கண் உயிராகிய ஆன்மாவும் மாயையும்
இருக்கின்றன வெனச் சாதிக்கின்றார். முன்னர் அகல நீள கன முள்ள
பொருளில மற்றொரு பொரு ளிராதெனத் தாமே யொப்பி, இப்
போது அதற்கு மாறாகச் சுவையாதிகள் எப்பொருளினு மிருக்கின்
றன வென்கின்றார். எப்பொருளும் அகல நீள கன முள்ளன வன்றோ?
அகல நீள கன முள்ள பொருளில ஒன்றிலொன்று இருக்குமென்று
நிதர்சனமாயிற்று. இனிச் சூடு, சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்றமாதி
களைக் குணமாகக் கொள்ளாதவரையில இவர் இவ்வாதத்திற்கு ஏலா
தவரென் றறியகடவர். சூடு சுவை முதலியவைகளைக் குணமாகக்
கொள்ளாது குணியாகக் கொள்ளுவாராயின் இதைக்கொண்டே பிர
மத்தின்கணுள்ள சத்து, சித்து, ஆநந்தம், நித்தியம், பூரணம, நிஷ்
களம், நிச்சலம், நிரஞ்சனம், நிர்மலம்,நிராதாரம், நிர்விஷயம, நித்
தொந்தம், நிர்முத்தம, நிர்விசேஷம், நிர்லேபம, நிர்க்குணம், அதீதம்,
அரூபம, அத்வைதம் முதலிய குணங்களை வஸ்துவாகச் சொல்லி,
ஒரு பொருளில் அனேக பொருள்கள் இருப்பனவாய்ச் சாதித்துவிட
லாமே. ஏனோ உயிரையும மாயையையும வருந்தித் தேடிப் பிரமத்தி
னிடத்தி லிருப்பதாய்ச் சொல்லவேண்டும? இவ்வளவு தெரிந்த குக
தாசர்க்கு இந்த ஒரு சூட்சுமம் தெரியாமற் போயிற்றோ? எதிரிகள்
கையைக் கொண்டே அவர்கள் கண்ணைக் குத்திவிடலாமே. குக
தாசரவர்கள் இப்போது ஆறு ஏழு வருஷகாலங்களாக நடந்து வந்த
வேதாந்த சித்தாந்த வாதத்தை மிகு நன்றாய் வாசித்திருப்பார்.
அவ்வாதத்தால் ப்ரம்மத்தின்கண் உயிரும் உலகுமான பொருள்கள்

சத்தாய் இருத்த லாகாதெனத் தெரிந்துகொண்டு மிருப்பார். இதற்கு யாது செய்வ தென நெடு நாள் யோசித்து மிருப்பார். யோசனையில் நியாய நெறியாக ஏதும் புலப்படாமலுமிருக்கும். அதன் பேரில் நியாயத்தைப் பார்த்தால் காரியஞ் சாயாதென வோர்ந்து, அநியாய நெறியிற் புகுந்து, குணத்தையெல்லாம் பொருளாக்கிச் சொல்லிவிட்டால் வெற்றியாய்விடு மெனத் துணிந்து சொல்லிவிட்டார். குண மெல்லாம் பொருளாய்விடும்பக்ஷத்தில் இவரது மாயாவாத துவிதமதம் வெற்றி பெறுமென்பதி லையமின் றென்க. அங்ஙனம் பொருளாகாது குணங் குணமாகவே யிருக்கும் பக்ஷத்தில், எத்தனை குணங்க ளிருந்தாலும் அத்தனையும் ஒரு குணியி லடக்கி, ஒரே பொரு ளென்று சொல்லப்பட்டு, ஒரு பொருளில் பிறிதொரு பொரு ளிராதென்னும் நியாயமே யோங்கி, அத்வைதஞ் சித்தாந்தமாகவும், த்வைதம் பூர்வபக்ஷமாகவு மாகுமென்க.

சூடு ஒளிகள் அக்கினிக்குப் பின்னமா? அபின்னமா? வென்னின், அபின்ன மெனக் குகதாசரே யொத்துக்கொள்வர். அங்ஙனமே பிரமத்துக்கு உயிர் மாயைகள் பின்னமா? அபின்னமா என்னுங் கேள்விக்குக் குகதாசர் யாது கூறுவர்? பின்ன மென்றால் உவமான தோடமுண்டாகின்றது; சூடும் ஒளியும் அபின்ன மாகவி னென்க. அபின்ன மென்னின் ப்ரம்மத்துக்கு ஒரு இலக்கணமும், உயிருக்கு ஒரு இலக்கணமும், மாயைக்கு ஒருஇலக்கணமு மிருக்கக்கூடாது. பிரமத்தின் சச்சிதானந்தம் மாயைக்கும், மாயையின் அசத்து சடம் துக்கம் பிரமத்துக்கும், பிரம்மத்தின் சர்வஞ்ஞத்துவம் உயிருக்கும், உயிரினது கிஞ்சிஞ்ஞத்துவம் பிரமத்துக்கும் இருத்தல் வேண்டும். பிரமமும் மாயையு மொன்றாகும்போது ஒன்றுக் கொன்று மாறான இலக்கணம் எங்ஙன மிருக்கும்? உயிர்கள் பிரமத்தின் குண மென்னின், உயிர்கள் அநுபவிக்கும் துக்கங்களெல்லாம் பிரம்மம் அநுபவித்ததாகவேயாகும். அஃதன்றிப் பிரமத்தின்கணுள்ள நிரதிசயாநந்தத்தை யுயிர்கள் என்றும் அனுபவிக்க வேண்டும். அப்படி அனுபவிக்கிறதா? இல்லையே. இன்னும் பார்ப்போம். சூடு ஒளிகள் நீங்கினால் அக்கினிக்குப் பொருள் அபாவந்தான். அங்ஙனமே உயிர்களும் மாயையும் நீங்கினால் பிரமம் மலடி புத்திர னாகும். அக்கினியை ஒரு பொருளாக மீதிப் படுத்திச் சூடு ஒளிகள் வேறு பிரியுமாயின் உயிர்கள் பிரமத்தை விட்டு வேறுபட்டுப் பிறப் பிறப்புகளைப் பெறும். இன்னும் இது விஷயமாகப் பதி பசு பாச வாதம் முதலிய துவித சைவ கண்டன புத்தகங்களில் விரிவாய் எழுதப்பட்டிருக்கின்றமையின், இங்கு அதிகம் பேசாது சுருக்கி விட்டாமென்க. குகதாச ரவர்கட்கு உபமான வுபமேயப் பொருத்தந் தெரியாது; இவ்வித வுபமானஞ் சொன்னால் உபமேயத்தில் இவ்விதக் குற்றம் நிகழு மெனவும் தெரியாது. ஆதலால் வாயில் வந்தவாறு ஒன்றிருக்க வொன்று பேசி எதிரிகட்கு வலிமையைக் கொடுத்துத் தாம் வலியின்மையைப் பெறுகின்றார்.

‘பதி பசு பாச வாதம்’ என்னும் நூலில் பிரமம் பசு பாசங்களில் எப்படி வியாபித்தது? எனக் கேள்வி கேட்டு, நீர் குடத்தில் வியாபித்த வுபமானம், நெய் எள்ளில் வியாபித்த வுபமானம், பழத்திற் சுவை வியாபித்த வுபமானம், பூ வாசனையில் வியாபித்த வுபமானம், மணி யோசையில் வியாபித்த வுபமானம், கட்டையில் நெருப்பு வியாபித்த வுபமானம், சதுர்ப் பூதத்தில் ஆகாயம் வியாபித்த வுபமானம், குடத்தில் மண வியாபித்த வுபமானம், பாலில் நெய் வியாபித்த வுபமானம், கண்ணொளியில் சூரியனொளி வியாபித்த வுபமானம், கடல் நீரில் வியாபித்த வுபமானம், படிகம் பல வர்ணங்களில் வியாபித்த வுபமானம் ஆகிய இவ்வளவு மகுடங் கொடுத்து விசாரணை செய்து, பிரமம் பசு பாசங்களில் வியாபித்தல் போலியெனவும், பிரமத்தைப்போலப் பசு பாசங்கள் சத்தா யிருந்து அவற்றில் வியாபிக்க வில்லை யெனவும் சோமசுந்தர நாயகரை மறுத்துச் சித்தாந்தஞ் செய்திருப்ப திவ ரறியாத தன்று. அதிலேயே இவரது சங்கைகளுக் கெல்லாம் சமாதானம் வெகு விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. அங்ஙனமாக விருதாவாக ஏன் சமாதான முள்ள ஆக்ஷேபங்களை யெல்லாஞ் செய்கின்றார். இனியேனும் ஷடி வாத நூற்களை யெல்லாம் வாசித்துப் பார்த்து அதைப் பூர்வபக்ஷஞ் செய்து, அதன் பேரில் ஆசங்கை செய்வாராக. இனி மற்ற விஷயங்களையும் தொடர்ந்து கவனிப்பாம்.

பலராலும் பன்முறையும் வாதம் புரிந்து தோல்வி யடைந்து போன கண்ணொளி விஷயமான ரச மில்லாச் சக்கையில் பின்னும் ஏதோ சத்திருக்கிற தெனப் பிரமித்து அது விஷயமாகப் பேச வருகின்றார். கண்ணொளியைப் பற்றி இது காறும் நடந்து வந்த வாதத்தையும் கடைசியாக வந்த பதி பசு பாச வாதத்தில் 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 69, 70, 71 வது பக்கங்களில் பேசித் தீர்மானித்த விஷயத்தையும் இவர் கவனித்திருப்பாராயின், மீண்டும் அவ்விஷயத்தைப் பற்றிப் பேசமாட்டார். கவனிக்காமையால் பேச வருகின்றார். இனி அது விஷயமாக வாதிப்போமாக.

“யாதொரு பொருளை யாவன் ஒருவன் காணு மிடத்து, அந்தப் பொருளின் கண்ணே சூரியனி லிருந்து, அல்லது ஒளி யுடைப் பிற பொருளிலிருந்து புறப்படு மொன்றும், கண்ணிலிருந்து புறப்படு மொன்றும் ஒருங்கு பதிந்து தொழிற்படுகின்றன வன்றோ? அங்ஙனம் புறப்படுவது ஒளியாயினு மாக ; மற்றியாதாயினு மாக; அங்கே யிரண்டு பொருள்கள் ஒருங்கே ஒருதானத்தில் ஒரேகாலத்தில் தொழிற்படுதல் உண்டா யில்லையா? உண்டென்பதை மறுக்க வல்லார் யாரு மில்லை. இம்மட்டே எமக்கு ஈண்டு வேண்டப்படுவது. அதாவது இரண்டு பொருள்கள் ஓரிடத் தமைதல் கூடு மென்பது. எனவே பிரமத்தின் பூரண வியாபகம், ஆன்மாவும் மாயையுமாகிய இவற்றது உண்மை

யால் சிறிதும் தாக்கப்படாது" என்கிறார். இவர் உண்டா? இல்லையா? எனவொரு கேள்வி போட்டு, அந்தக் கேள்விக்குப் பதில் மறுக்க வல்லார் யாருமில்லை என்கிறார். இஃதுண்மையன்று; எவரும் மறுக்க வல்லவரேயாம். அங்ஙனமாக 'மறுக்க வல்லார் யாருமில்லை' யெனக் குகதாசர் ஏன் கூறுகின்றார்? 'அவர் பொய்யரன்றே' என்னின், பொய்யரன்றென்பதுண்மைதான். ஆனால் அவர் அவ்வாறு நெடுங்காலமாய் மனோ சங்கற்பஞ் செய்துகொண்டிருப்பவராகலின் அந்தச் சங்கற்பமானது தடித்துப் பல உருவெளித் தோற்றமாய்த் தோற்றி, சரிசரி யென்று சொல்லியிருக்க வேண்டும். அதை மெய்யென நம்பியே 'மறுக்க வல்லார் யாருமில்லை' யெனத் துணிந்து கூறினார். சூரியனிடத்திலிருந்து ஒன்றும், கண்ணினிடத்திலிருந்து ஒன்றும் எனகிறாரேயன்றி, அதை யொளியென்று சொல்லமாட்டேமென்கிறார். ஒளி யென்று சோமசுந்தரநாயகர் முதலியவர்கள் சொல்லிப் பட்டபாடு அவருள்ளத்தில் மிகு நன்றாய் அழுந்திப் படிந் திருக்கின்றது. அதுபற்றியே யொளியென்று கூறாது ஒரு விதமாய் ஒன்று ஒன்று என ஜாடையாய்க் கூறி விட்டார்போலும். சூரியனிடத்திலிருந்து புறப்படும் ஒன்றும், கண்ணிலிருந்து புறப்படுமொன்றும் ஆகிய விரண்டும் பொருளா? குணமா? தொழிலா? என்னுமிடத்து, 'இரண்டு பொருள்கள்' என அவரே எழுதியிருக்கின்றமையின் பொருளென்று ஒத்துக்கொள்ளுகின்றவரானார். அவர் கூறுவதுபோல் இருதானங்களிலிருந்து வந்த இரு பொருள்கள் ஒரே காலத்திற் றொழிற்படுமென்பதை அங்கீகரிக்கினும், ஒரே தானத்திற் றொழிற்படுமென்பது மாத்திரம் பொருந்தாது. எவ்வளவு சிறிய பொருளாயினும் அதாவது பரமாணுவாயினும் இரண்டு அணு ஒன்றாய்க் கூடுங்கால் இரண்டிடத்திலிருந்தே கூடும். இரண்டு அணு ஒன்றாய்க் கூடுமிடத்து ஒரு பக்கங் கூடி யேனைய பக்கங் கூடா. அணு விஷயத்தில் நமக்கு அநுபவமில்லாதுபோயினும் பெரிய வுருவின்கண் பிரத்தியக்ஷமாய்க் காணலாம். இரண்டு கற்கள் ஒன்றோடொன்று இடிபடுதலான தொழிற்படுமானால், ஒரு பாகம் கூடி மற்றப் பாகங் கூடாதிருப்பது கண்கூடு. இங்ஙனமே இரண்டு அணுக்கள் ஒன்றோடொன்று கூடிப் பொருந்துமானால் ஒருபால் கூடி மற்றப்பால் கூடாதிருக்கவேண்டும். ஆதலால் கூடியுங் கூடாதிருக்கிற இரண்டு அணுக்கள் ஒருதானத்திலிருக்குமென்பது வெற்றுரையேயன்றிப் பொருளிலமைத்துக் காட்ட முடியாது. இரண்டு வீரர்கள் ஒருவரோடொருவர் யுத்தமாகிய தொழில் புரிவார்களேயானால் இருவரும் ஒரே தானத்தினின்று தொழில் புரிவாரா? இவ்வளவு பொருத்தமின்மையைப் பேசிவிட்டு 'மறுக்கவல்லார் யாருமில்லை' யெனக் கூறுவது நன்றாமோ? பொருளன்று, குணமென்பாராயின், குணம் தனியே யிருத்தலும், ஒன்றிலிருந்து புறப்படுதலும், தொழிற்படுதலு மாகா. காக்கையின்கணுள்ள கறுப்பும், இளாப்பழத்திலுள்ள கறுப்பும் அப்பொருளினின்றும் தோன்றி, ஒரே

தானத்திற் றெழிற் படுமோ? படா தன்றோ? ஆகலின் இவர் கூறிய ஒன்று ஒன்று ஆக விரண்டையுங் குண மென்று கூறுதல் கூடாது. தொழி லென்றாலும் ஷை தோஷங்களே யுண்டாம். ஆதலால் தொழி லென றுங் கூறப்படாது. குணங் தொழில்களுக்கு முதல்களான குணிப் பொருளே கூடிற்றெனச் சொல்லவேண்டும். பொருள் கூடுவது குற்றமென முன்னரே நன்கு விளக்கினுமாகலின், மீண்டும் பேசின தையே பேசவேண்டுவ தநாவசியகமாம்.

பின்னர் "கண் இருந்தவா றிருப்ப பொருள்களின் தோற்றம் அக் கண்ணில் பிரதிபிம்பித்தலால் அப்பிரதிபிம்பமே எமக்குக் காட்சி யுணர்வாய் அமைவது. இங்ஙன மின்றிக் கண்ணி லிருந்து யாதொ ன்று சென்று அப்பொருளைக் கவர்வதில்லை யென்பீராயின்; இஃதேல், எமக்குப் புலப்படுவனவெல்லாம் பிரதிபிம்பங்களேயன்றிப் பொருள் களலல என்றபடியாகும். ஆமெனின், பொருட்டோற்றங்களெல்லாம் (கண்ணடியுட் டோன்றும் பிரதிபிம்பங்களை யொத்து, கண்ணுக்குள் ளேயன்றிப் புறத்தே நிகழ்தல் கூடாதென்பது முடிக்கப்படும். இஃது அனுபவத்துக்கு ஒத்ததாகுந்தானே? பொருள்களின் தோற்றம் எமது கண்ணுக்குள்ளா புறத்தா விடயமாவது? புறத்தே யென்பது பிரத்தியக்ஷமாதலின் இக்கூற்றுச் சிறிதும் பொருந்தாதென்க" என் கிறார்.

இவர் ஐரோப்பிய ஜடநூலைப் படித்தார் போன்றவரேயா மன்றி யுண்மையில் படித்தவ ரன்று. ஏனெனின் இவர் அதைப் படித்தவர் போல் காட்டியும் அதனுண்மையை யுணர்ந்தாரில்லை. உலகப் பொரு ளிருந்தவா றிருப்ப அதை யாம் உணர்கின்றோ மில்லை. அப்பொருள் இந்திரியத்திற் சம்பந்தப்படவேதான் உணர்கின்றோம். யாங்ஙன மெனின் காட்டுதும். சத்தத்தைக் காற்றானது அடித்துக் கொண்டு வந்து செவியில் தள்ளச் செவியிந்திரியமும், அக்காற்று வாசனையைக் கொண்டுவந்து நாசியில் படுத்த நாசி யிந்திரியமும், காற்று முதலிய பொருள்கள் சரீரத்தில் பட அவற்றினை ஸ்பரிச இந்திரியமும், நாவில் பொருள்கள் பட அவற்றை ரசனேந்திரியமும் அறிவுக்கு அறிவுறு த்துகின்றன. இவ்வாறே ரூபமானது கண்ணாடியைப் போன்ற கண் ணிற் பிரதிபிம்பிக்க, அதைக் கண்ணிந்திரியமானது அறிவுக்கு அறி வுறுத்துகின்றது. அவ்வளவேயன்றிப் பொருள்கள் இருந்தவா றிருப்ப அவற்றினை இந்திரியங்கள் இருந்தவிடத்திலிருந்து அறிகின்றனவில்லை. அவற்றிலொன்றான கண்ணும இருந்தவிடத்தினின்று ரூபங்களை அறி வதிலலை; பிரதிபிம்பித்தவைகளையே யறிகின்றதென்க. இதன்பேரில் 'பொருட்டோற்றங்க ளெல்லாம்............புறத்தே நிகழ்தல் கூடா தென்பது முடிக்கப்படும்' என்கின்றன ரன்றோ? இவ்வா றுரைப்பது கூடாது. புறத்தே பொருள்கள்நிகழாக்கால் கண்ணிற்பிரதிபிம்பித்தல் யாங்ஙனம் அமையும்? பிம்ப சூரிய னில்லாக்கால் பிரதிபிம்ப சூரிய

னுண்டாவனோ? 'இஃது அநுபவத்துக்கு ஒத்ததாகுந்தானோ' என வொன்று கூறுகின்றார். இந்த அநுபவம் பிரமையும் ஆராய்ச்சி யின்மையுமேயன்றிப் பிறிதில்லை. சூரியன் ஒன்றரைச் சாணுள்ளவனென்பதும், சூரியன் பூமியைச் சுற்றுகின்றானென்பதும், கானல்நீருண்டென்பதும், பித்தனுக்கு இல்லாப் பொருள் தோற்றுவதும, இன்னு மிவை போலப் பலவும் பிரத்தியக்ஷாநுபவந்தான். அப்படி யிருந்தும் வேறு வித காரணங்களாலும், நூலாராய்ச்சியினாலும அவைகளைப் பொய் யென நிரூபிக்கின்றோம. சில பொருள்களை யுண்மையாகவும், சில வற்றைப் பிரதிபிம்பமாகவும் அறிந்தால் பிரதிபிம்பத்தைப் பொய் யென்று தள்ளி,மற்றதை யுண்மையெனக் கொள்ளலாம். கண் அறிவ தெல்லாம் பிரதிபிம்பத்தையே யாதலால், குகதாசரது ஆசங்கை பயன் பெறு தென்க. 'பொருள்களின் தோற்றம் எமது கண்ணுக்குள்ளா புறத்தா விடயமாவது?' என்கிறார். பொருள்கள் இரு விதமாய்த் தோற்றுகின்றன. ஒன்று யதார்த்தம், ஒன்று போலி. யதார்த்தத் தோற்றம் வெளியி லுள்ளது, போலித் தோற்றம் கண்ணி லுள்ளது. நமக்கு விடயமாவது யதார்த்தத்தோற்றமன்று; போலித்தோற்றமாம். 'புறத்தே யென்பது பிரத்தியக்ஷமாதலின் இக்கூற்றுச் சிறிதும் பொருந்தாதென்க' என்கிறார்.

பிரத்தியக்ஷம்: யதார்த்தம், சந்தேகம், விபரீதமென மூவகைப் படும். அவற்றில் கயிற்றைக் கயி றென்பது யதார்த்தம்; கயிறோ அரவோ என்பது சந்தேகம்; அரவென்பது விபரீதம். இவர் விபரீதப் பிரத்தியட்சத்தை யுண்மை யெனக் கொண்டவ ராகலின், யதார்த்தத்தை யுணர்ந்தன ரில்லை. தவிர யதார்த்தப் பிரத்தியட்சத்திலுங் குற்ற முண்டு. சூரியன் ஒன்றரைச் சாணென்பது யதார்த்தப் பிரத்தியட்சமாயினும் வேறு ஏதுவினால் எத்தனையோ ஆயிர மயில் விஸ்தார முள்ள தெனத் தீர்மானிக்கின்றோம .பூமி யிருந்தபடி யிருக்கின்றது, சூரியனே சுற்றுகின்றானெனப் பரம்பரையாய் நெடுநாள் அநுபவத்தோடு அறிந்தும் பூமியே சுற்றுகின்றது ; சூரியன் இருந்தபடி யிருக்கின்றா னென வேறு காரணங்களால நிச்சயிக்கின்றோம். ஆதலால் பிரத்தியட்ச மென்பதனாலேயே யுண்மை விளங்குமென்று சொல்லப் படாது.

''பொருள்களில் வியாபிக்கும் ஒளி கண்ணுட் பிரதிபலித்தலால் அப்பொருட் டோற்றங்கள் எமக்கு விடயமாகு மென்பீரேல், ஒளி பிரதிபலிக்கும் முகத்தால் அங்ஙனம் பிரதிபலிக்கும் ஒளி கண்ணுக்கு விடயமாகும் எனக் கொள்ளத்தக்கதன்றி, பிரதிபலியாத பொருளும் விடயமாகும் எனக் கொள்ளுமாறு எங்ஙனம்? இனி அதுவும் பிரதிபலிக்கும் எனக் கொண்டாலும, மேலே காட்டியபடி பொருட் டோற்றம் கண்ணுக்குள் ளன்றிப் புறத்து நிகழ்தல கூடாது. இது பிரத்தியட்ச விரோதமன்றே! அப்படியல்ல, ஒளி பிரதிபலிக்கவே

கண் அவ்வொளி வாயிலாகச் சென்று பொருளைக் கிரகிக்கு மென்பி ரேல், அதுவே நாம் கூறுவ தென்க. கண்ணானது ஒளி வாயிலாகச் சென்று பொருளைக் கிரகித்தற்கு அவ்வொளி வாயிலாக யாதொரு கருவியைச் செலுத்து மென்பதும், அக்கருவியும் ஒளியும் ஒருங்கே ஒன்றோடொன்று சேர்ந்து தொழிற்படும் என்பதும், எனவே இரண்டு பொருள் ஓர் இடத்துச் சமவாயித்தல் இனிது சாலுமென்பதும் முடிந்தபடியாமென்க" என்றூர்.

சூரியனிலிருந்து வியாபிக்கும் ஒளி யெங்கும் பரவி அதன் பிரதி பலனம் கண்ணினும் வியாபிக்கின்றது. அப்போது தான் உலகப் பொருள்கள் கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்கின்றன. நமது உருவம் புகைப் படத்தில் பிரதிபிம்பிப்ப தெப்போது? ஒளி யுள்ளபோதன்றூ? அங்ஙனமே யுலகப் பொருள்கள் கண்ணிற் பிரதிபிம்பிப்பதும் ஒளி யுள்ள போதுதான். ஒளி யில்லாக் காலத்துப் பிரதிபிம்பிக்கவே மாட்டாது. கண், ஒளி வாயிலாகச் சென்று பொருளை யறிகின்ற தென்பது ஒளி வாயிலாகப் பிரதிபிம்பிக்கும் பிரதிபிம்பத்தை யறியுமென்பதே. கண், ஒளி வாயிலாகச் சென்று யதார்த்தப் பொருளைக் கிரகிப்பது அவர் சம்மத மென்றூர். இதனு லுண்டாகும் குற்றத்தைக் குக தாசர்க்கு விளங்க எடுத் துரைக்கின்றோம். ஒரு நாழிகை வழி தூரத்தி லுள்ள பொருள் ஒன்றனை யறிகின்றோம். குகதாசர் சொல்வதுபோல் பார்த்தால் கண் ஒளி வாயிலாகச் சென்று அதை யறிகின்றதா யாகவேண்டும். கண்ணுக்கும் பொருளுக்கும் ஒருநாழிகை வழி தூர மிருக்கின்றது. கண், பொருளிருக்கிற விடத்துக்கும் செல்லவில்லை; பொருளும் கண்ணிருக்கிற விடத்தில் வர வில்லை. இங்ஙனமாகக் கண் அப்பொருளை யறிந்த தென்பது பொருந்தாது. கண்ணி னிடத்துப் பொருள் பிரதிபிம்பிக்கிற தென்னுங்கால், பிரதி பிம்பம் கண்ணி னுள்ளேயே பட்டு விளங்குவது பற்றிக் கண் ணிந்திரியம் அறிதல் கூடும். இது யுக்தி யநுபவங்கட்கும் பொருந்தும். இப்படி யறிவதால் கண்ணுக்கும் பொருளுக்கும் தூரமென்ப தில்லாமற் போகின்றது. மற்ற இந்திரியங்கள் தூரப் பொருளை யறியாமல் தம்மிடத் துற்ற பொருளை யெப்படி யறிகிறதோ, அப்படியே கண்ணும் தம்மிடத்துற்ற பொருளை யறிகின்றமையால், எல்லா இந்திரியங்களும் ஒரு தன்மைப்பட்டுப் போகின்றன. நாம் நடக்கும்போது உள்ளங்காலில் ஓர் ஊசி படுமானல் அதை உடனே நரம்பின் வழியாக அறிவு அறிகின்றது. காலுக்கும் ஊசிக்கும் வீசம் அங்குல தூர மிருந்தாலும் அது பட்டதாய் அறிவு அறிகின்ற தில்லை. இதற்குக் காரணம் காலின்க ணூசி படாமையே. படாமையால் நரம்பு, அறிவுக்குத் தெரிவிக்கக் கூடாமலிருக்கின்றது. இதனுல் தன் பேரில் படாத விஷயத்தை நரம்பு அறிவுக்குத் தெரிவிப்ப தில்லை யென் ருயிற்று. இது நியாயமானல், கண்ணின்பேரில் படாத பொருளைக் கண்ணிந்திரிய நரம்பு, அறிவுக்கு எப்படித் தெரிவிக்கும்? கண், தூரத்தி லுள்ள பொருளை யறியுமென்

ருல் அந்தத் தூரப்பொருளுக்கும் கண்ணுக்கும் இடையில் விடாமல் கண்ணிந்திரிய நரம்பு இருக்க வேண்டும். அப்படி யில்லையே. இல்லாத போது கண்ணனது தூரத்திலுள்ள பொருளை யறியு மென்பது எங்ஙன மொவ்வும்?

இது நிற்க; கண் பொருளைக் கிரகிப்பதற்கு ஏதோ கருவியொன் றிருப்பதாகச் சொல்லுகின்றார். அந்தக் கருவி யின்னதென்று சொன்னா ரில்லை. இன்ன தெனக் காட்டாத கருவி யொன்றைத் தேடி வைத்துக்கொண்டு, அக்கருவியுடனே ஒளியுஞ் சேர்ந்து தொழிற்படு மென்பதும், அவை இரண்டு பொருள்கள் என்பதும், இரண்டும் ஓரிடத்துச் சமவாயித்தல் அதாவது ஒற்றுமைப் படுத லென்பதும் வெகு வியப்பா யிருக்கின்றன! கருவியோ இன்ன தென்று விளங்காமை யால் ஆகாயப் பூப்போ லிருக்கின்றது; ஒளியோ பொரு ளல்ல; அஃது ஓர் குணம். இப்படி யிருக்க அவ்விரண்டும் சேர்வ தெப்படி? தொழிற்படுவ தெங்ஙனம்? இரண்டும் பொருளாதல் எவ்வாறு? ஓரிடத்தி லிருத்தல் கூடுமா? ஒன்றுதல் அமையுமா? கண்ணுக் கொளியுண்டென்றாலுஞ் சரி, கண் தூரப்பொருளை யிங்கிருந் தறியு மென்றாலுஞ்சரி, பொருள்கள் கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்க அறியுமென்றாலுஞ் சரி, இன்னும் எவ்வித வுபமானங்கள் சொன்னாலுஞ் சரி, ஒரு பொருளின்கண் மற்றொரு பொரு ளிராதென்பது நிச்சய மாகின்றமையால, இவரெடுத்த வாதம் பயனற்ற வீண்வாதமாய்ப் போயிற்றென்க.

"கண் இருந்துழி இருப்ப, ஒளி பொருள்தோற்றத்தைக் கொணர்ந்து கண்ணுட்புகட்டும் என்பீரேல்; ஒளிக்குப் பொருள்களை விளக்குதற் கமைந்ததோர் ஆற்றல் உண்டன்றி, அவற்றின் தோற்றத்தைச் சுமந்துகொண்டு திரிவ தோர் இயல் புண்டென்று யாருஞ் சொல்ல மாட்டார். இங்ஙனம் ஓர் இயைபுஉண்டேல் பொருள்களின் தோற்றம், அவை அமைந்து விளங்கும் இடங்களின் மாத்திரமன்றி, ஒளி யெங்கெங்குண்டோ அங்கங்கெல்லாம் காணப்படுதல்வேண்டும்" என்கிறார்.

ஒளி பொருள்களின்மேல் விழுந்தால் அப்பொருள்கள் சொச்ச பதார்த்தத்தில் பிரதிபிம்பிக்கும். திருட்டாந்தமாகச் சூரியன தொளி பட்ட பொருள்கள், எதிரி லுள்ள கண்ணாடியில் பிரதி பிம்பித்தல் கண்கூடு; ஒளிபட்டபோது மது உருவம் புகைப்படத்தில் பிரதிபலிப்பதுங் கண்கூடே; ஒளிபடாவிடில் பிரதிபலியாததுங் கண்கூடே.

அதுபற்றியே சத்தமும் ஒளியும் ஒருவிதமா மெனப் பதார்த்த விஞ்ஞான நூலார் கூறுகின்றனரென்க. மலையின்பேரிலுள்ள சிறுவிளக்கையும், அதன் ஒளிபட்ட பொருளையும் நாம் அறியாமைக்குக் காரணம் அதன் நேர் ஒளி அல்லது பிரதிபிம்ப வொளி நமது கண்ணிற் படாமையே பிறி தில்லை யென முன்னரே கூறியுள்ளாம். பொருள் தோற்றம் எப்போது விடய மாகின்றதோ, அப்போதே பிரதிபிம்ப

வொளி கண்ணிற் பிரவேசித்திருக்கின்ற தென்னல் வேண்டும். இவர் சொல்வதுபோல் இயற்கையில் கண்ணுக் கொளியுண்டென்பது உண்மையாய் அவ்வொளியே பிற பொருட்குங் கொடுத்து அறிவதாயின், பிறவொளிபடாத ஒரு பொருளை இருளி லிருந்தே கண் அறிய வேண்டும். அங்ஙன மின்மையான் கண்ணுக்கு இயற்கையி லொளி யுண்டென்னும் துர்வாதம் தூரப் போய்விட்டதென்க.

"கண்ணினுக் குள்ள தோர் ஒளியே பொருள்களிற் சென்று பற்றி அதனைக் கிரகிக்குமென்பது இனிது போதருமாமென்க" என்று கூறுகின்றமையால், கண்ணுக்கு இயற்கையில் ஒளி யுண்டெனவும், அது பொருள்களிற் சென்று பற்றுகின்றதெனவும் விளங்குகின்றன. இதனோடு விளக்கொளியுஞ் சேர்ந்துவிட்டாலோ இன்னுங் கண்ணுக் கொளி அதிகந்தானே. அதிக வொளியுள்ள ஷை கண், ஒளி படாத விருளிலுள்ள பொருளைத் தாராளமாய் அறியலாமே. அங்ஙன மேன் அறிய வில்லை? சற்றுத் தூரத்திலுள்ள சிறு விளக்கை நாம் அறிவதும் பிரத்தியக்ஷம்; சமீபத்தி லுள்ள இருட் பொருளை நாம் அறியாததும் பிரத்தியக்ஷமே. சமீபத்தி லுள்ள இருட் பொருளை நாம் அறியாதது பிரத்தியக்ஷமா யிருக்க, 'கண்ணினுக் குள்ளதோர் ஒளியே பொருள் களிற் சென்றுபற்றி அதனைக் கிரகிக்கும்' என்று கூறியது எங்ஙனம் பொருந்தும்? எந்தப் பொருளை நாம அறியக் கருதுகின்றோமோ, அந்தப் பொருள் நமது கண்ணிற் பிரதி பலிக்க வேண்டும். அப்படிப் பிரதிபலிக்கிறதற்கு அப்பொருளின்கண் ஒளி படவேண்டும். அங்ஙன மின்றி யொளியுள்ள விடத்தில நாமிருந்தாலும் பொருள்களின்பேரில் ஒளி படாவிடில் அப்பொருளை நாம் அறிய மாட்டோம். நாம் இருளி லிருந்தாலும ஒளிபட்டபொருள் நமது கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்குமானல் அறியத் தடையில்லை. நமது கண்ணுக்கு ஒளியு மில்லை, ஒளியும் வேண்டாம். ஒளி யுள்ள பொருள் அல்லது ஒளிபட்டபொருள் கண்ணிற் பிரதிபலிக்கவேண்டும். அப்படிப் பிரதிபலித்தாலும் கண்ணிந்திரிய நரம்பு குற்றப்பட்டிருந்தால் உருவத்தை யறியமாட்டோம்.

"கண் ஒளி யுடைப் பொருளாயினும் அத னொளி சூரிய வொளி யின்றி வியஞ்சக மாக மாட்டாது" எனக் கூறுகின்றார். இவ்விஷயம் அதிக விரிவாய்ப் பதி பசு பாச வாதத்தில் மறுக்கப்பட்டிருக்கின்றது. இவர் பக்ஷத்தாரான சிவஞான சுவாமியார் "ஆகாயத்துக் குரிய சத்த குணம் வாயுவையின்றி வியஞ்சக மாகாமைபோலக் கண்ணொளியும் சூரிய ஒளியின்றி வியஞ்சகமாகாது" எனக் கூறியதை மறுத்து, ஷை பதிபசுபாசவாதநூலில் ௬௬-வது பக்கத்தில் "ஆகாயத்திற்குச் சத்த குணம் இயற்கையென்பது நூற்பிரமாணம். இயற்கையேனும் வாயு முதலிய துணை யில்வழிச் சத்த முண்டாத லில்லை. அங்ஙனம் கண்ணுச் கொளி இயற்கையா யுண்டென்பதற்குப் பிரமாண மேதுமில்லை. விளக்கு சூரியன் முதலிய இயற்கை யொளிப் பொருள்கள் உள்வழிக்

கண்ணுக் கொளி யிருத்தலைக் காண்கின்றோம். அவை யில்லா வழிக் காண்கிலேம். வாயுவாதித் துணையினால் ஆகாயத்தின்கண் சத்த முண்டாம். அவை யில்லாவிடத்துச் சத்தகுணங் காண்கிலேம். காண் கிலமேனும் ஆகாயத்திற்குச் சத்த குண முண் டென்பது சுருதியாதி நூற்பிரமாண மாதலினானும், வாயுவின்கண் ஆகாயம் நிறைந்திருத்த லினானும், ஆகாயத்தின் காரியம் வாயு வாதலினானும், கடத்திற்குப் பொருளா யிருப்பது எங்ஙனம் மண்ணோ, அங்ஙனமே வாயுவாதிக ளுக்குப் பொருளா யிருப்பது ஆகாய மாதலினானும், மண்ணை விட்டுக் குடமிராததுபோல ஆகாயத்தை விட்டு வாயு இராமையானும், கார ணத்தின் றன்மை காரியத்திற் குண்டென்னும் நியாயம் பற்றி நேரே காணப்படா விடினும் வாயுவி னிட மிருப்பது கொண்டு ஆகாயத்தி னிடஞ் சப்த முண்டென் றனுமானிக்க விட முண் டாதலானும், ஆகாயத்திற்கு வாயு அபின்ன மாகலினானும் ஆகாயஞ் சத்த குண முடைய தென அங்கீகரிக்கின்றாம். அங்ஙனம் எவ்விதத்தினும் கண் ணுக்கும் விளக்கு முதலிய பொருட்கும் சம்பந்த மின்றே. இல்லாத போது கண்ணுக் கொளி யுண்டென் றெவ்வாறு அங்கீகரிக்கலாம் ?" எனக் கூறியதோடு இன்னும் அதே நூலில் 40, 41, 42, 43, 44-ம் பக்கங்களிலும் அதைக் குறித்து விரிவாய்ப் பேசி யிருக்கின்றோம். அவைகளை யெல்லாம் மறைத்து விட்டு "ஒரு பொருளின் குணம் பின்னொரு பொருளால் வியஞ்சகமாவ தெல்லாம், அவ்விரு பொரு ளும் ஒன்றிலொன்று கலப்புற்றிருத்தல் பற்றித்தானே? இல்லையாம்" என்று மாத்திரங் கூறி, அதுவரையில் அவ்வாதத்தை வென்றுவிட்ட தாகச் சித்தாந்தப் படுத்துகின்றார். நமது பக்ஷத்தை யணுவும் மறுக்க வில்லை யாதலால், அம்மறுப்பே இன்றும் இவருக்கு மறுப்பாயிற்று என்க. பிறர் சித்தாந்தத்தை மறுக்க வருபவர், அவர் கூறியவற்றை யெல்லாம் மறுத்த பின்னரன்றோ தாம் சித்தாந்தஞ் செய்ய வேண்டு வது? நாம் ஆகாயத்தின்கண் வாயுவைத் தோற்றமாகவும், ஆகாயங் காரணமும் வாயு காரியமு மாகவும், வாயுவில் ஆகாயம் நிறைந்திரு ப்பது தோற்றத்தில் யதார்த்தம் நிறைந்திருப்பதுபோ லெனவும், இவ்வாறு சூரிய னொளி கண் ணொளியைச் சொல்வதில் கண் காரண மாகவும் சூரியன் காரிய மாகவுமாகிக் காரணத்தை யன்றிக் காரியத்து க்குப பொரு ளில்லை யென்றவாறு கண்ணைத் தவிரச் சூரியனுக்குப் பொரு ளில்லாமற் போமெனவும் இன்னு மிதை யொட்டி அனேக விஷயங்க ளெழுதி யிருக்க, ஆகாயம் வாயுவாகிய இரண்டையு முண் மைப் பொருளாகச் சொல்லிக் கலப்புப் படுத்துவதாக வரைவது நன்றாமோ ? "கண் ஒளி யுடைப் பொருளா மாயின், அது சூரிய வொளி யின்றிப் பொருள்களை விளக்குதல வேண்டு மன்றே யென வாதித் தழியும் நமது நேசர்கள், சூரியன் ஒளியுடைப் பொருளா மாயின், அது கண்ணொளியின்றிப் பொருள்களை விளக்குதல் வேண்டு மன்றேயென வாதித்துச் சூரியனுக்கு ஒளியில்லை யெனவும் வாதித்து

நிற்க மாட்டுவாரா? மாட்டார்! மாட்டார்!!" என்கிறார். இவர் மகா புத்திசாலி. அன்றி வாத சொரூபியும் வாதப் புலியுமாம். இந்த வாதப் புலியினிடத்திற்றான் வாதஞ் செய்ய மற்றவர் கற்றுக்கொள்ள வேண்டும். இவர் கேட்கும் கேள்வி "சூரியன் ஒளி யுடைப் பொருளாமாயின் இருளையின்றி யொளிசெய்தல் கூடுமோ?" என்று கேட்குங் கேள்விபோ லிருப்பதோடு, குடிக் கூலிக்காரன் வீடு தன தென்று வீட்டுச் சீட்டுப் பிறப்பித்துக் கொள்வதுபோ லிருக்கின்றது. கண்ணுக் கொளி யுண்டென வொத்துக்கொள்ள வேண்டும். ஒத்துக்கொள்ளாவிடில் கண்ணை யின்றிச் சூரியனுக்கு ஒளியிலதென்றே தாபித்து விடுவார். வீட்டுக்குப் பூமி யாதாரமா யிருக்க, வீடும் பூமியும் இரண்டும் ஆதாரமெனக் கூறி, வீடு ஆதாரமானால் பூமியில்லாம லிருக்குமா வென்று கேட்போர்க்குப் பதில், வீடின்றிப் பூமி நிற்குமா வென்று கேட்பதுபோ லிருக்கின்றது. அங்ஙனங் கேட்போ ருளராயின் அவரே யிக்குகதாசரா மென்க.

ஒரு பொருளுக் கிலக்கணங் கூறின் மற்றப் பொருளை நோக்காது கூறவேண்டும். ஸ்படிகத்துக்கு வெள்ளை நிறம் பிற பொருளை விரும்பாத இயற்கைக் குணம். மற்றப் பொருளை அநுசரித்துக் கறுப்பு முதலிய செயற்கைக் குணங்கள் தோற்றுகின்றன. அதனால் ஸ்படிகத்துக்குக் கறுப்பு முதலிய குணங்கள் சுபாவமாமா? அப்படியே சூரியன் முதலிய வொளிப்பொரு ளில்லாக்காலத்து மற்றப் பொருள்கள் எப்படி யிரு ளடைந் திருக்கின்றனவோ, அப்படியே கண்ணும் இரு ளடைந் திருக்கின்றது. சூரியன் முதலிய வொளிப் பொருளுள்ள காலத்து மற்றப் பொருள்கள் எப்படி யொளி பெற்றிருக்கின்றனவோ, அப்படியே கண்ணும் ஒளிபெற் றிருக்கின்றது. அதனால் கண் இயற்கை யொளிப் பொருளெனச் சொல்லலாமோ? ஸ்படிகம் தனியே யிருக்குங்கால் வெண்மையாயும், கறுப்போடு சேர்ந்த போது கறுப்பாயும் இருக்குமானால் எதை யியற்கைக் குணமாகக் கொள்ளுகின்றோம்? வெள்ளையை யன்றோ? அதுபோலக் கண் தனியே யிருக்கும்போது இருளாயும் ஒளியோடு சேர்ந்தபோது ஒளியாயும் இருக்குமானால் அத னுண்மையான இயற்கைக் குணம் இருளா? ஒளியா? இருளென்றே சொல்ல வேண்டு மென்பதாம். கறுப்புப் பொருளோடு சேர்ந்தபோது காணும் கறுப்பு நிறமே ஸ்படிகத்துக்கு இயற்கைக் குணமானால், ஒளியோடு சேர்ந்தபோது காணும் ஒளியே கண்ணுக்கு இயற்கைக் குணமாம். சூரியன், தான் தனியே யிருக்கும்போதும், கண்ணோடு சேர்ந்தபோதும், சேர்ந்து நீங்கியபோதும் ஒளிமயமாகவே யிருக்கிறது. கண்ணோ தனியே யிருக்கும் போது இருளாயும், சூரியனைச் சேர்ந்தபோது ஒளியாயும், சூரியன் விலகிய போது இருளாயும் இருக்கின்றது. இதனால் சூரியன் முக்காலத்தும் ஒளிமயம்; கண் ஒருகாலத்து ஒளிமயமும் இரண்டு காலத்து இருள் மயமுமாம். அவ்வொளிமயமும் சூரியனோடு சேர்ந்தபோது மாத்திரம் உளதாயின்

கண் உண்மையில் இருள்மயமா? ஒளிமயமா? இருள் மய மென்றே துணியத்தக்க தென்க. இங்ஙனமாகக் கண்ணொளி யில்லாதபோது சூரியனுக் கொளி யுண்டென வாதித்தல் கூடுமா வெனக் கேட்பது எவ்வளவு நுண்ணறிவு?

ஜயஹீ புரட்டாசிமீ ககூ பத்திரிகையின் கண், கண்ணி லிருந்து ஒளி புறப்படுகின்றதெனக் கூறுதற் கஞ்சி, வாளா 'ஒன்று' எனக் கூறி, அதன்பின் 'ஒளியாயினுமாக, மற்றி யாதாயினுமாக' என வரைந்த குகதாசர்: அவ்வச்ச மொழிந்து, ஐப்பசிமீ கசூ பத்திரி கையில் "அவ்வொளி கண்ணிலிருந்து புறப்பட்டுச் செல்லச் செல்ல" எனத் துணிந்து கூறுகின்றார். இதற்குள் இவ்வளவு தைரிய முண் டானமைக்குக் காரணம் யாதோ அறிந்திலம். இன்னும் அவ்வாக்கி யத்தை முற்றும் ஆய்ந்திடுவாம்.

"இன்னமும், கண்ணுக் கொளி யுண்டென்பது பற்றி யன்றே அவ்வொளி கண்ணி லிருந்து புறப்பட்டுச் செல்லச் செல்ல விரிவுற் றுச் செல்லு மென்றும், இவ்விரிவைக் குவித்தற்காகவே கண்ணாடி முதலிய கருவிகள் பூாவிக்கப்படு மென்றும் விழிநூல் வல்லார் கூறு வது. தூரதிருட்டிக் கண்ணாடி வாயிலாக நாம் ஒரு பொருளை நோக்கு மிடத்து அப்பொருள் எமக்கு இனிது புலப்படுவதும் இந்த நியாயம் பற்றியே யென்க. தூரதிருட்டிக் கண்ணாடி முதலியன எமது கண் ணோடு சார்த்தப்படுதல் காரணமாக, அக் கண்ணினது ஒளியைக் குவித்துச் செலுத்தும் என்பதன்றி, தான் சென்று தீண்டுத லில்லாத பொருளின்க ணுள்ள ஒளியைக் குவிக்கு மென்று கோடல் சிறிதும் பொருந்தா தென்க" என்கிறார். தூர திருஷ்டிக் கண்ணாடியில் தூரப் பொருள் பிரதிபிம்பிக்க, அது தனது இயற்கைக் குணத்தால் பெரி தாகக் காட்டுகின்றது. அது கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்க அப்பிரதிபிம் பத்தைக் கண் ணறிகின்றது. இதுதான் தூர திருஷ்டிக் கண்ணாடி யைப் பற்றிய விஷயம். இதை விட்டு ஏதேதோ மனத்திற் றோன்றிய விஷயங்களை யெல்லாம் பேசுகின்றார். ஐரோப்பிய தத்துவ சாஸ் திரிக ளிவ்விஷயத்தில் நன்று யுழைத்துப் பரிசீலனை செய்திருக்கின்ற மையான், அவரது சித்தாந்தத்தை நன் குணர்ந்து அவ் வழியே செல்லுதல் நன்றாம். அதற்கு மாறாக இவர் ஒரு சித்தாந்தஞ் செய் யின் அது யுக்தி அநுபவ சம்மத மேல் அங்கீகரிப்பாம். அங்ஙன மின்றே; யாது செய்வது? "இனிச் சிலர் கண்ணி னிடத்தே சூரிய ஒளி பிரதிபலித்தல் காரணமாகக் கண்ணுக் கொளி யுண்டாதல் அன்றி, அதனுக்குச் சுவ ஒளியில்லை என்கிறார். அங்ஙன மாயினு மாக. அது கொண்டு எமக்கு எய்தற்பால தோர் குறையில்லை. சூரியனது சுவவொளியும் கண்ணினது இரவல் ஒளியும் ஒருங்கு வியாபித்தல் போலவே, பதி பசுக்களின் வியாபகமுமா மென்பது இனிது சாதி க்கப்படத் தக்கதாம். கண்ணொளி இரவல் ஒளியானது பற்றி, அது

மீட்டுப் புறத்தே வீசுதல் இல்லை யென்பீரேல், இது ஒளி மாண்பறியார் கூற்றா மென்க. ஓர் தீபத்தின் ஒளி பளிக்குத் தம்பத்தில் பிரதிபலிக்குங்கால், அங்ஙனம் அத்தம்பத்தில் பிரதிபலித்த ஒளி பின்னர்ப் புறப்பட்டு விளக்கொளியோடு கலந்து வியாபிக்கின்ற தன்றே ? இது பற்றி யன்றே தீபம் ஏற்றப் பெற்ற தோர் இருப் பறையின்க ணுள்ள ஒளியினும், அங்ஙனம் ஏற்றப்பெற்ற தோர் பளிக் கறையின்க ணுள்ள ஒளி மிகப் பிரபை கொண்டு சொலிப்பது ? எனவே கண் ணொளி சூரிய வொளியின் பிரதிபலினமே யாயினும், அப்பிரதி பலின வொளியும் சூரியனது சுவ ஒளியும் ஒருங்கு வியாபிக்குமாம் என்பது செவ்விதிற் போதருமாமென்க. இந்த நியாயத்தாற்றானே, ஒளியோடு ஒளி வியாபிக்கு மேயோ என ஆசங்கை நிகழ்த்துவாரும் சமாதானங் கண் டடங்குக'' என்கிறார்.

இதில் கண்ணிற்கு ஒளி யில்லையாயினும் சூரியவொளி கண்ணிற் குட் புகுந்து வொளி தருங்கால் மற்றச் சூரிய வொளியோடு கலந்து வியாபித்தல்போலப் பதி, பசு, பாசங்களுடன் வியாபிக்கின்றதென் கிறார்.ஒளி யென்பது பொரு ளல்ல வாயினும் தமது மாயாவாதத்துவித மதத்தை ஸ்தாபித்துக் கொள்ளும் நிமித்தம் இவர் பொருளாக்கிக் கொண்டாலும் உண்மையில் அது பொரு ளாகாது ; குணமேயாம். அந்தக் குணம் ஒரு குணியைச் சார்ந்திருக்குமே யன்றித் தனியே யிராது. இராத போது அந்தக் குணத்தை அபின்னமாக வுடைய பொரு ளொன் றிருக்கவேண்டும். ஒளியானது சூரியனிடத்திலிருந்து புறப்படுகின்ற தென்னுங்கால் அவ் வொளியோடு கூடிய பொருளே புறப்பட் டிருக்கவேண்டும். குணி யின்றிக் குணம் தனியே யிருத்தல் கூடா தென்ப தியாவரும் ஒத்துக்கொள்ளத் தக்கதே. பொருள்கள் எவ்வளவு நுட்ப அணுவா யிருந்தாலும் அணு முன் பின் இடை பக்கங்களான அவயவ முள்ள தாகலின், அவ் வணு ஒன்றோ டொன்று புணருமிடத்து ஒரு பால் புணர்ந்து ஏனையபால் புணரா வென்க. புணராதபோது இரண்டு அணு ஒரு இடத்தின்க ணிருத்தல் கூடாது. அடுப்பில் காய்ச்சும் நீரானது நீராவியாய் ஒன்றன்பின் னொன்றாய்ப் புறப்பட்டு ஒன்றோ டொன்று கலப்புறின், அக் கலப்புப் பின்னக் கலப்பே யன்றி அபின்ன கலப் பன்று. அந் நீராவி அணு ஒன்றோ டொன்று கூடுங்கால் ஒருபால் கூடி யேனையபால் கூடா. கூடாக்கால் ஒரு அணு உள்ள விடத்தில் பிறி தொரு அணு இருத்தல் கூடாது. இங்ஙனமே சூரிய னிடத்தி லிருந்து புறப்பட்ட வொளி அணுக்கள் கண்ணினுட் புகுந்து வெளிப்பட்டு, அப்படிப் புகாத அணுக்களோடு கூடுங்கால், அவ்வவ் வணுக்கள் ஒன்றிருந்த விடத்தில் மற்றொன் றிராமல் யாவும் வேறு வேறு ஸ்தானத்திலேயே இருக்க வேண்டும். இங்ஙனமே பதி பசு பாசங்கள் வேறு வேறு இடத்தில் இருக்கின்றனவாய், பதி அபரிபூரணப் பொருளாகும். "இனிச் சூரிய வொளி யணு யாதொன்றுள்ள இடத்தில், கண்ணொளி யணு யாதொன்று சென்று

அந்த இடத்தை அடக்கியிருத்தல் எங்ஙனம் எனவும் சிலர் வினவுவா ராயினர். இவர் எல்லாம் ஒளியையும் ஓர் மூர்த்தப் பொருளென மய ங்கி மோசம்போகின்றார். ஒளி, சூடு முதலிய பதார்த்தங்களெல்லாம், நீளம், அகலம், கனம் முதலிய பிரமாண வரையறையில்லாத அமூர் த்தங்க ளென்பது சாத்திர வல்லாரால் சாதிக்கப்படத் தக்கது. ஒளி யணுக்களென்று கூறப்படுவன வெல்லாம், ஒளியைத் தமக்குக் குண மாகக்கொண்ட அணுக்களன்றித் தாமே ஒளியாவன வல்ல. ஒளி ஓர் மூர்த்த மாயின், பொருள்க ளெல்லாம் ஒளி வியாபிக்கப் பெற்றுள போது நிறையளவாற் கூடியும், அங்ஙன மில்லாதபோது குறைந்தும் இருத்தல் வேண்டும். இங்ஙன மில்லாமையால் ஒளி ஓர் அமூர்த்தமே யென்பதும், எனவே கண்ணொளியும் சூரியவொளியும் ஒருங்கு வியா பிக்குமா மென்பதும் முடிந்தபடி கண்டுகொள்க" என்கிறார்.

ஒளியை மூர்த்தப் பொருளென மயங்குவதாய்ச் சொல்லுகின் றார். இது என்ன அநியாயம்! ஒளி யென்பது குண மென விவ ரமறி யாதுபோன மருள் இவரிடத்திற் குடிகொண்டிருக்க, ஒளியைக் குண மெனவும் பொரு ளன்றெனவும் இலக்கணந் தருக்க முதலிய பொது நூலின்படி கொண்டிருக்கும் தெளிவுள்ள பிறரை மயங்குவதாய்ச் சொல்வது நீதிதானோ! ஒளியென்பதுஓர் பொருளின்குணம்; மூர்த்த மென்பது மோர் பொருளின் குணம். இவ்விரண்டும் பொருளின்கண் குணமா யிருக்கின்றன. குணம் குணியி னிடத் திருக்குமே யன்றித் தனித்திராது. அங்ஙனமாக வொரு குணமான வொளி மற்றொருகுண மான மூர்த்தத்தைப் பெற்றிருத்தல கூடுமோ? ஒரு குணம் மற்றொரு குணத்தைப் பெற்றிருப்பதாக எந்த அத்வைத நூலிலேனுங் காட்டு வாரா? அத்வைதிகள் சொல்லி யிருப்பதாகவேனுஞ் சொல்வாரா? அங்ஙன மொன்றுமில்லா திருக்க, அவ்வாறுசொல்வதாகக் கற்பித்துக் கொண்டு, அதனால் அவர்கள் மயங்குகின்றார்க ளென்று சொல் வது நடுநிலையுடையார்க் கழகாமா? ஒளி யென்பது குண மெனவும், அது ஓர் குணியையே பற்றி யிருக்குமெனவும், மூர்த்தமென்பதும் ஓர் குண மெனவும், அதுவும் ஓர் குணியையே பற்றி யிருக்குமெனவும், குணத்தின்மேல் குண மிரா தெனவும், ஒரு குணி பல குணங்களைப் பற்றி யிருக்கு மெனவும், ஒரு குணம் மற்றொரு குணத்தையும் பற்றி யிரா தெனவும், அவ்வாறு ஒளியாகிய ஒரு குணம் மற்றொரு குண மான மூர்த்தத்தைப் பற்றி யிரா தெனவும், அதோடு குணி யின்றிக் குணம் தனித்திரா தெனவும் சொல்வது இலக்கணந் தருக்க முதலிய இலவுகிகப் பிரத்தியக்ஷப் பொது நூல்க ளானமையானும், அவை வேதாங்க உபாங்க மானமை யானும் அவற்றைக் கடந்து பேசுதல் யார்க்கும் நியாயமன்று. அங்ஙனமே அவற்றினுக் குட்பட்டு அத்வைதி கள் பேசக் கடமைப்பட் டிருக்கின்றார்கள்.

பிறர், ஒளியை மூர்த்தப்பொருளென மயங்குகின்றன ரென்பத னுல், இவர் அமூர்த்தப் பொருளெனத் தெளிகின்றனரென்று ஏற்படு

கின்றது. அமூர்த்தப் பொருளென்று குகதாசர் கூறிய வாக்கியத்தை
முன்னருங் காட்டி யிருக்கின்றோம். இதில் ஒளியை அமூர்த்த மென்ப
தொருகுற்றம், பொருளென்பது பிறிதோர் குற்றம். மூர்த்தம் அமூர்
த்தம் என்பவற்றின் பொருள் உருவம் அருவ மாம். இவ் விரண்டும்
குணம். குணம் குணியைப் பற்றி யிருக்குமே யன்றி, குணம் மற்
றொரு குணத்தைப் பற்றி யிராதென முன்னரே கூறினும். ஒரு குண
மான வொளி, மற்றொரு குண மான அமூர்த்தம் அல்லது அருவ
த்தை யெப்படிப் பற்றும்? இலவுகிகமும், பிரத்தியக்ஷமும், சகல
தேச மதஸ்தருக்குப் பொதுவுமான இலக்கண தருக்க முதலிய நூல்
களின் வரம்பு கடந்து பேசும் இவரா வேதாகம சாஸ்திரங்களுக்குட்
பட்டுப் பேச அதிகாரி யாவர்? ஒளி சூடுகளைப் பதார்த்த மென்றும்
பொருளென்றுங் கொள்ளுகின்றாரென முன்னரே யெடுத்துக் காட்டி
யிருக்கின்றா மன்றோ? இங்கும் அதை யநுசரித்தே கூறுகின்றார்.
'ஒளி சூடு முதலிய பதார்த்தங்களெல்லாம் நீளம், அகலம், கன முத
லிய பிரமாண வரையறை யில்லாத அமூர்த்தங்க ளென்பது சாத்திர
வல்லாராற் சாதிக்கப்படத் தக்கது' என்கின்றார். ஒளி சூடு முதலிய
குணங்களை யுடைய பொருளுக்கு மூர்த்தா மூர்த்தங்கள், அதாவது
உருவம் அருவம் கூறவேண்டுமே யன்றி, ஒளி சூடு முதலிய குணத்தி
னுக்குஉருவம் அருவம் கூறப்படா. ஒளி சூடு இவற்றினைக் குணமாகப்
பெற்ற குணிப் பொருள் வரை யறை யுள்ளதே யாம்; அதனோடு
நீளம், அகலம், கனமு முள்ளதேயாம். எரிகிற கட்டையில் ஒளி சூடு
ஆகிய விரண்டு குணங்க ளுள்ளன. அக்கட்டை நீளம், அகலம், கன
ங்களைப் பெற் றிருக்கின்றது கண் கூடு. குணியில் குணம் அடங்கி
யிருக்கின்றமையின் குணியின் வரையறை குணத்துக்கு முள்ளதே
யாம். பதி பசு பாசங்கள் தனித்தனிப் பொருளெனக் கூறும் மாயா
வாத துவிதிகட்கு ஒளி சூடு இவற்றினை அபேதமாகப் பெற்ற ஏக அக்
கினிப்பொருள் திருட்டாந்தம் எங்ஙனம் பொருந்தும்? இவர்கள் உப
மேயத்திற் சொல்வது தனித்தனிக் குணங்களுள்ள மூன்று பொருள்
கள். அதற்கு உவமானங் கூறுவதோ இரண்டு குணங்களைப் பெற்ற
ஒரே பொரு ளாம். உவமேயப்படி யுவமான மில்லா ஆபாசத்தை
யெழுதிவிட்டு, சாத்திர வல்லாராற் சாதிக்கப்படும் என்று வரைகின்
றார். இஃதென்கொலோ! 'ஒளி யணுக்கள் என்று கூறப்படுவனவெல்
லாம், ஒளியைத் தமக்குக் குணமாகக் கொண்ட அணுக்க ளன்றித்
தாமே யொளியாவன வல்ல' என்கின்றார். அணுக்கள் ஒளியைக் குண
மாகப் பெற்றபோது தாமே ஒளி யாகாவோ? தீத்திப்பைக் குணமாகப்
பெற்ற சர்க்கரை, தித்திப் பாகாதோ? வெண்மையைக் குணமாகப்
பெற்ற பால், வெண்மையாகாதோ? சடத்தைக் குணமாகப் பெற்ற
மாயை, சடமாகாதோ? சத்து, சித்து, ஆனந்தம் இவைகளைக் குண
மாகப் பெற்ற துரிய சிவம், சச்சிதாநந்த மாகாதோ? இவ்விடத்தில்
ஒளியைக் குண மாகப் பெற்றது அணு வென விவரே யொத்துக்

கொண்டமையான் முன் பின் இடை முதலிய வுறுப்புகளைப் பெற்ற
அணு, ஒன்றி லொன் றிராதென்பது நிச்சயமாய், ஒருபொருளில் மற்
றொரு பொரு ளிராதெனல் சித்தாந்தமாயிற்று. 'ஒளி ஓர் மூர்த்தமா
யின், பொருள்க ளெல்லாம் ஒளி வியாபிக்கப் பெற்றுளபோது நிறை
யளவாற் கூடியும், அங்ஙன மில்லாத போது குறைந்தும் இருத்தல்
வேண்டும். இங்ஙன மில்லாமையால் ஒளி ஓர் அமூர்த்தமே யென்ப
தும்,எனவே கண்ணொளியும் சூரியவொளியும் ஒருங்கு வியாபிக்குமா
மென்பதும் முடிந்தபடி கண்டு கொள்க.'என்கிறார். ஒளியை யபின்ன
மாக வுடைய பொருள் அணு வென இவரே யொத்துக்கொண்டமை
யானும், அணு வென்பது உறுப்புள்ளதாகலினானும், உறுப்புள்ள இரு
அணுக்கள் இரண் டிடத்திலிருக்குமே யன்றி ஓரிடத் திரா வாகலினா
னும், ஒளியை யுடைய பொருளுக்கே மூர்த்தா மூர்த்தஞ் சொல்ல
வேண்டுமாகலானும் இரண்டுபொருள் ஓரிடத்திருக்குமென்கை அவல
சித்தாந்தமா மென்க. ஒளிக்கு நிறை யில்லையென ஐரோப்பியர் கூறுகி
ன்றனர். இது இவருக்கு வெகு சாதகம்போல எடுத்துக் கூறுகின்றார்.
நிறையில்லாவிடில் ஒரு இடத்தில் இரண்டு பொருள் இருக்கலாமோ ?
இருக்கலா மென்பதற்கு நியாயமென்ன? இவரே யொளிப் பொருளை
யணு வென வொத்துக்கொள்ளுகின்றார். எது அணுவோ அது உறுப்
புள்ளதாகும். எது உறுப்புள்ளதோ அது ஒன்றோடொன்று ஒரு பக்
கங் கூடி மற்றப் பக்கங் கூடாவென்பதற்குப் பிரத்தியக்ஷப் பொருள்க
ளெல்லாம் சாக்ஷி பகரும். இதைக்கொண்டே யொளி அணுக்க ளிட
த்தும் அநுமானித்துக்கொள்ளலாம். நிறை யற்ற பொருள்கள் ஒன்றி
லொன் றிருக்கு மென்கை காட்சி அளவையா? அநுமான அள
வையா? அநுமான அளவையென்றாலும் அதற்கும் காட்சி அளவை
வேண்டும். அது எந்த அளவைக்கும் இணங்காமையால் கொள்ளத்
தக்க தன்று. அதி சூட்சும முள்ள தராசிலும் ஒளிக்கு நிறை காணப்
படுவ தில்லை யென்ப துண்மையே. இதனால் அது மிகு நுட்பமெனத்
தெரிகிறது. இதற்கு வேறு நியாயமு முண்டு. வாயு சலிப்பது ஒலிக்கு
எப்படி எதுவோ, அப்படியே, ஈதர் (Ether) என்னும் நுண் ணணு
வின் சலனமே ஒளிக்கு ஏதுவென ஐரோப்பிய சாஸ்திரிக ளுரைக்கி
ன்றார்கள். அந்த நுண் ணணு காட்சி யளவை யன்று; அநுமான
அளவையா லுண்டெனத் துணியப்படும். அது எங்கும் வியாபித்
திருக்கின்றமையின் நிறுக்கும் தராசிலும் அதன்மேலும் இருக்கின்ற
தென்று சொல்ல வேண்டும். அதன் சலனமே யொளி யென்கின்ற
மையின், சலனத்துக் கிடமான அணு நிறுப்பதற்கு முன்னும் நிறுக்
கும்போதும் தராசில் நிறைந்தே யிருக்கின்றது. ஒளியை நிறுக்கும்
போது தராசில் புதிதாய் ஒன்றும் வரவில்லை; முன்னிருந்த அணுக்
களே யிருக்கின்றன. முன்னிருந்த அணுக்களின் சலனமே யொளி
யாகலின் புதிதாய் வந்த பொருள் ஏது மில்லை. நிறுப்பதற்குமுன் அங்
கிருந்த ஈத ரென்னும் அணுவை நீக்கித் தராசைத் தடை கட்டிப்

பின் ஒளியை விட்டு நிறுத்தால் எடை அதிக மிருக்கலாம். அப்படி முன்னிருந்த ஈதரை நீக்குவதற்குச் சாத்தியமாமா? அது கண்ணுக்குப் புலப்படுகின்றதா? புலப்பட்டு நீக்கினுலும் நீக்கின அதே க்ஷணத்தில் அடுத்த விடத்தி லிருக்கும் ஈதர் வந்து சூழ்ந்து கொள்ளுமே. வாயுவை வேண்டுமோனுல் வாயுச் சாம்பியைக்கொண்டு ஒருவனகயாயிழுக்கலாம். அப்படி ஈதரை யிழுக்க முடியாதென ஐரோப்பிய சாஸ்திரிகளெல்லாம் சோதனை செய்து பார்த்துக் கைநழுவ விட்டார்கள். இதுதான் நிறை யில்லாமைக்குக் காரணம். இது அநாவசியகமான வாதமாயினும் குகதாசர் இதி லேதோ தமக்குச் சத்துளதென மயங்கிப் பேச வந்தமையின் அதற்கும் பதி லுரைத்தாம். இரண் டொளி அணுக்கள் ஒரு இடத்தி லிருக்கின்றன வென்பதற்குச் சூரியன் கண்ணுகிய இரு பொருளை யேன் தேடவேண்டும்? உலகில் பரவி யிருக்கும் ஒளிகளில் ஒன்றிலொன் றிருக்கின்றதெனச் சொல்லிவிடலாமே. அவ்வளவுகூட வேண்டிய தில்லையே. உலகில் ஒளி யற்ற இரண் டணு ஒரு இடத்தி லிருக்கக் காட்டிவிட்டால் போதுமே. அணு பிரத்தியக்ஷ மில்லை யெனுமுல் இரண்டு மனிதரை யொரு இடத்தில் வைத்துக் காட்டிவிடலாமே. இதை விட்டு ஒளி ஒளியெனக் குணத்தைச் சொல்லி யென்ன பயன்? நமக்குப் பொருள்தானே வேண்டும்.

சூரியன் ஒளி யுடைப் பொருளே யாயினும், அவ் வொளியை எமக்கு உணர்த்துவது எமது கண்ணின்க ணுள்ள ஒளியே யாம்'' என்கிறார். கண் ணிந்திரிய நரம்பு கெடுதி யுறுமாயின், சூரிய வொளி கண்ணில் நன்குய்ப் பிரதி பலித்தும் உருவங்களை யுணர்தல் கூடாமையின், சூரிய வொளியைக் கண்ணொளி யுணர்த்துமென்பது பிழையேயாம். "சூரிய வொளி எவ்வெவர் கண்ணொளிக்கும் பயன்படுவது. கண்ணொளி அவரவர் சட்சு உணர்ச்சிக்கே பயன்படுவது'' என்றூர். இதுகாறும் பேசி வந்ததை யனுசரித்து இதற்குப் பதில் கூறுவது யாதெனின், சூரியவொளி சூரியனுக்கும் கண்ணுக்கும் மற்றப் பொருள்களுக்கும் பயன் படுவது; கண்ணுக் கொளி யின்மையின கண், தனக்கும் மற்றவற்றுக்கும் பயன்படுவதில்லது என்க. "சூரிய வொளி பொருள்களில் பட்டு ஆங்குள்ள இருளை யோட்டு மாயினும், அங்ஙனம் ஓட்டம் பெற்ற நிலையினை எமது கண்ணொளி சென்று கிரகிததாலன்றி, அந்நிலை எமக்குப் புலப்படுதல் கூடா தென்பதை யூகித்துணர்ந்தால், கண்ணுக் கொளி யுண்டென்பது செவ்விதிற் புலப்படுமாம்'' என்றூர்.

ஒளியினை யுணர்த்துவது சூரிய வொளியு மன்று, கண் ணொளியு மன்று; பின்னை யாதெனின், கண்ணிந்திரிய நரம்பா மென்க. சூரியனும் ஒளி செய்கின்றுன்; கண்ணும் குற்ற மில்லாமல் சுத்தமாய்ச் சூரிய வொளியைப் பிரதிபலிக்கச் செய்து கொள்ளுகின்றது. அவ்வாறிருந்தாலும் கண் ணிந்திரிய நரம்பு கேடுறு மாயின், அறிவு ஒளியை

அறிவதில்லே. ஆதலால் சூரிய வொளி கண்ணிற் பிரதிபலித்த காலத்தும் கண்ணிந்திரிய நரம்பு கேடுறுமாயின், ஒளியையேனும் ஒளிபட்ட பொருளினையேனும் அறிவுக்கு உணர்த்துவ தொன்றுமில்லே யென்க. அப்போது அறிவு ஒளியையேனும் ஒளிபட்ட பொருளேயேனும் அறிதல் செய்யாது. சூரிய வொளியை யுணர்த்துவதனுல் கண்ணுக்கு ஒளி யுண் டென்கிருர். உணர்த்துவது காரணமாக ஒன்றின் றன்மையை மற்ருென்றின்மே லேற்றலாங் கொல்லோ! தூரத்திலுள்ள கப்பலைத் தூரதிருஷ்டிக் கண்ணுடி யுணர்த்துமாயின், கண்ணுடி கப்பலாய் விடுமோ? கப்பலின் றன்மையினை யேனும் பெறுமா? அறிவுக்கு நேரே யுணர்த்துங் கண்ணிந்திரிய நரம்பே ஒளிப்பொருளாகாதபோது கண்ணு வொளிப் பொருளாகப் போகிறது? 'சூரிய ஒளி எவ்வெவர் கண்ணொளிக்கும் பயன்படுவது. கண்ணொளி அவ்வவர் சட்சு உணர்ச்சிக்கே பயன் படுவது' என்றதனுல் அததற்குத் தனித்தனியே யொளி யுண்டென் ருகின்றது. அங்ஙன மாயின் சூரியன் பிற வொளியை விரும்பாது, எங்ஙனம் ஒளி செய்கின்ருனே, அங்ஙனமே கண்ணும் பிற வொளியை விரும்பாது தானே யொளி செய்தல் வேண்டும். அவ்வாறு ஒளி செய்வ துண்மையாயின் இருட்போதில் கண் ஒளி ரூபமாயிருந்து பொருள்களே அறிய வேண்டும். மத்தாப்பு ஒளி ஊரெங்கும் ஒளிசெய்வது; விளக்கு வீடுவரையில் ஒளி செய்வது. அப்படியிருந்தும் அவ்விரண்டும் ஒன்றின் ஒளியை ஒன்று பெருது தனித்தனியே ஒளி செய்கின்றது. அவ்வாறு, கண் கண்வரையிலாவது சூரியன் முதலிய வொளிப் பொருளில்லாக் காலத்து ஒளி செய்கின்றதா? இல்லையே. அங்ஙன மாகக் 'கண் ணொளி அவ்வவர் சட்சு உணர்ச்சிக்கே பயன் படுவது' எனச் சொல்வது பொருந்துமா? கண்ணினுக்கு ஒளி இருப்பது உண்மை யாயின், 'சூரிய ஒளி எவ்வெவர் கண் ணொளிக்கும் பயன்படுவது' எனக் கூற வேண்டிய ஆவசிய மேன்? மின்மினிக்கு மற்ருெரு ஒளி பயன் படுன்றதா? இல்லையே. மின்மினிபோல இயற்கையில் ஒளி யுண்டா மாயின், கண் பிற வொளியை விரும்பாது தானே யொளி செய்யலாம். அங்ஙனம் இன் றென்பதற்குச் சாட்சி இருட்காலத்தில் கண் குருட்டுத் தன்மையைப் பெற்றிருத்தலே யாம். 'சூரிய ஒளி பொருள்களிற் பட்டு ஆங்குள்ள இருளை யோட்டு மாயினும், அங்ஙனம் ஒட்டப் பெற்ற நிலையினை எமது கண்ணொளி சென்று கிரகித்தாலன்றி, அந்நிலை எமக்குப் புலப்படாது' என்றதின் ஆபாசம் வருமாறு: கண்ணுக் கொளி யிருப்பது யதார்த்த மாயின் கண்ணே பொருள்களே யறியலாமே. சூரியன் இருளை யோட்டுகிற வரையில் பார்த்துக்கொண் டிருப்பானேன்? கண் சிறிய வுரு வாகலின் அவ்வாறிருளை யோட்டா தென்னின், சிறிய வுருவுக்குத் தக்கபடியே சிறிய ஒளியேனு மிருக்கு மன்ருே? அப்போ ததற் கியைந்த இருளினை யோட்டலாமே. மின் மினியின் ஒளிக் கியைந்தவாறு இருள் ஓடுகின்றதன்ருே? அவ்வாறு கண்ணுக் கியைந்த வாறேனும் இருள் ஓடக்

காணகிலமே. நள்ளிருட் காலத்தில் ஓர் பொருளைக் கண்ணுக் கருகில் காட்டினாலும் அங்குள்ள இருளை யோட்டி அப்பொருளைக் கிரகிக்க வில்லையே. இங்ஙனமாகக் கண்ணுக் கொளியுண்டென்பதை யெவ்வா றங்கீகரிக்கப்படும்?

குணி குணத்தில் வியாபகமாமே யன்றி ஒரு குணியின் குணத்தில் மற்றொரு குணியின் குணம் வியாபகமாகாது எனவும், சுண்ணமானது தனது குணமான வெண்மையில் தான் வியாபகமாமே யன்றித் தனக் கன்னியமான மற்றொரு குணியான பாலினது வெண்மையில் தான் வியாபக மாகா தெனவும் இன்னும் இவ்வாறு பல பல விதமாய்க் காட்டி, ஷை பதி பசு பாச வாதம் ௪௧, ௪௨ வது பக்கங்களில் மறுத் திருக்கின்றோம். அதற் கிவர் கூறும் ஆபாசத்தை நோக்குங்கள். அது இது :— "கண் ணொளி விளக் கொளிக ளெல்லாம் ஓர் ஓர் பொருளின் குணங்க ளாதலின், அவை தம்மிற் கலந்து வியாபித்தல் கூடுமென்றும், பதி பசுவும் இங்ஙனமாய குணப்பொருள்கள் அன்மையின் அவை அவ்வாறு வியாபித்தல் கூடாதென்றும் ஓர் ஆற்றா நியாயஞ் சாற்றத் துணிவர். வியாபகஞ் சித்திப்பது குணத்வம்பற்றித்தானோ? இந்த நியதி யில்லாதபோது இக்குண குணித விஷயத்தை இங்கே விருதாவிற் கொண்டிழுப்பது மோர் வீண் செயலாம் என விடுக்க" என்பதே. இதில் நமது சித்தாந்தத்தை யென்ன மறுத்தார்? ஆற்றா நியாய மென்றனரே யன்றி, இன்ன வகையால் ஆற்றா நியாயமெனக் காட்டினாரா? இவரது தப்புக் கொள்கைக்கு ஒத்து வாராதன யாவும் வீண் செயலே யாக்கும். இங்ஙன மாயின் கிறிஸ்து மதம் முதலிய மதங்களை இவர் மறுக்கப் போவ தென்னோ? அவர் இவரை அங்ஙனம் கூறாரோ?

"கண் ஒளியுடைப் பொருள் என்பது பற்றி யன்றே நமது கடவுளார்க்குச் சோம சூரியாக்கினிகள் மூன்று விழிகளாயின?" என்கிறார். பரமசிவனுக்குச் சூரியன் சந்திரன் அக்கினியாகிய மூன்றும் கண்கள்தான். அவற்றில் சூரியனும் அக்கினியும் இயற்கை யொளிப்பொருள்கள்; சந்திரன் செயற்கை யொளிப் பொருள். இதனால் இவரது கட்சிக்கு வந்த ஆதாய மென்ன? இவருக்கு ஏதேனும் சூரியனும் தேயுவும் கண்களா யிருக்கின்றனவா? ஒரு வேளை பரமேசுவரனுக்கு இருப்பதுபோல் சந்திரன் இவருக்குக் கண்ணா யிருந்தாலும் அச்சந்திரன் சூரியன தொளியைப் பெற்று ஒளி செய்கின்றானாதலால், இப்போதுள்ள இவரது செயற்கை யொளிக் கண்ணுக்கும், சந்திரனுக்கும் ஏதும் பேத மில்லையென் றறிக. "கண் ணொளியே மோனக் கரும்பே என்றார் பெரியோரும்" என்றார். 'கண் ணொளியே' என்று மாத்திரஞ் சொல்ல வில்லை; "மணியின் ஒளியே" என்று கூடச் சொல்லி யிருக்கின்றார்கள். மணி யானது கண்ணாடியைப் போன்ற தோர் சொச்சப் பொருள். அக்கண்ணாடியானது இருட்காலத்தில் ஒளி யில்லாமலும், ஒளி யுள்ளபோது ஒளியாயும் இருப்பதுபோல மணியும் இருட்காலத்தில் ஒளி யில்லாமலும் ஒளி யுள்ள காலத்தில் ஒளியாயு மிருக்கின்றது. கறுப்புப் பட்டானது ஒளி யுள்ளபோதும் ஒளி செய்வ தில்லை. இதுதான் மணிக்கும், கறுப்புப் பட்டுக்கும் உள்ள வித்தியாசம். மணியானது ஒளி யுள்ள போது ஒளி செய்வதா யிருப்பதால் 'மணியின் ஒளியே' எனச் சொல்லி யிருக்கின்றார்கள். அங்ஙனமே கண்ணும் மணியைப் போன்ற தோர் நிர்மலப் பொரு ளாகலின், 'கண் ணொளியே' யென்று சொல்லி யிருக்கின்றார்கள். 'மணியி னொளியே'

என்றதனுல் எங்ஙனம் மணிக்குச் சுபாவ வொளி யின்ருே, அங்ஙனமே 'கண்ணெளியே' என்றதனுலும் கண்ணுக்குச் சுபாவ ஒளி யின்றெனக.

"இக்கண்ணெளி விளக்கொளி விஷயத்தை யுள்ளபடி விளக்குவதுண் டாயின் சித்தாந்த மகத்துவம் செவ்வே புலப்படும்" என்கிருர். இதுவரையில் இவரது சித்தாந்த மகத்துவம் புலப்பட்ட விந்தை மிகப் பெரிதாகலான், இனி இதுவிஷயமாக வாயைத் திறக்காதிருப்பதே கௌரவமா மெனக. சுருதி யுக்தி அனுபவ விரோதமாய்ப் பேசிவிட்டதே சித்தாந்த மகத்துவ மாயின், அப்படிப்பட்ட மகத்துவத்தை இருப்புப் பெட்டியில் வைத்துப் பத்திரமாய் வைத்துக் கொள்வதே நலம். வெளியில் விட்டாலோ கண்ணெளி விளக் கொளி வாதம் எவ்வளவு மகத்துவம் பெற்றதோ, அவ்வளவு மகத்துவந்தான் பெறும். "இது பற்றியே ஆன்மாக்களும், சிவமும் ஏகமு மன்று, துவிதமு மன்று, அத்துவிதம் என்று சிவாகமங்கள் சாற்றுவது. அதாவது ஆன்மாவும் சிவமும் இரண் டன்மை சாதிக்கத் தக்கன வன்றி இரண் டின்மை சாதிக்க தக்கன வன்ரும்" என்கிருர். இரண் டொளிப் பொருள்கள் ஒன்று மன்று, இரண்டு மன்றென ஆனபோ தன்ருே, இவரது தப்புக் கணித சித்தாந்தம் நிலைக்கப் போகிறது? அத்வைதிகள சுருதி யுக்தி அனுபவங்களால் அத் வைதத்தை ஸ்தாபிக்க, இவர் சுருதிப் பிரமாணத்தால் தீர்மானிக்கிறதாய் முன்னர்க் கூறி, இப்போது ஆகமம் அதிலும் 'சிவாகமங்கள் சாற்றுவது' எனக் கூறினுர். சிவாகம முடிவான சிவ ஞான போதப்படி அத்வைதமே யுண்மை யென ஷை சூத்திரத்தையும், அதற்குச் சரியாகச் சுருதி புராணுதி களையும், யுக்தி அனுபவங்களையும் எடுத்துக் காட்டி, 'ஓர் இந்து' என்பவர் 'துவித சைவரே மாயாவாதிகள்' என்னும் துவித சைவ கண்டன நூலில் 57, 58, 59, 60 - வது பக்கங்களில் கூறி யிருப்பதை யிவர் கேட்டேனு மிராரோ! சிவஞான போதத்தில் 'யாவையுஞ் சூனியம்' என்னும் சூத்திரத்தி லேயே 'அசத்து இலது' என்று அகரத்துக்கு இன்மைப் பொருள் தெளி வாய்க்கூறியிருக்க, அதற்கு விரோதமாக அன்மைப் பொருளென வேதாகம சாஸ்திர விரோதமாகக் கூறுவ தென்னேயோ? இதுமாத்திரமா, மாயாவாத துவித ஈக்கள் மொய்க்காதபடி அகரத்துக்கு அன்மைப் பொரு ளன்று; இன்மைப் பொருளே யென்று தாபித்து "அத்வைத விசாரம்" என்னும் அக்கினி ஸ்தம்பத்தை ப்ரம்ம வித்யா பத்திராதிபர் நாட்டினுரே. அதற்கு எவரேனும் பதில் பேச வாயையேனுந் திறந்தனரா? எழுதக் கையையேனு மெடுத்தனரா? இல்லையே. அங்ஙனமாக ஏனே வீணுக வாய்ப் பந்தல் போட வேண்டும்? இவர் 'ஆன்மாக்களும் சிவமும் ஏகமு மன்று, துவிதமு மன்று' என்றதனுல் நேரிடும் ஆபாசங்களை யெடுத்துக் கூறி 'ஓர் இந்து' என்பவர் இவரிடத்தி விருக்கும் 'பதி பசு பாச வாத' த்தில் 9-வது பக்கத்திலும், "மாயாவாதத் திமிரபாஸ்கரன்" என்பவர் 'துவித சைவரே மாயாவாதிகள்' என்னும் நூலில் 43, 44, 45 வது பக்கங்களிலும் விரிவாய் எடுத்துக் காண்பி த்திருக்கின்றனரே. அங்ஙன மாக அதற்குச் சமாதானம் பேசாது, மறுத்த மறுப்பையே கிறிஸ்தவரைப்போல் பின்னும் பின்னுங் கூறுவது வெற்றி தானே!

இனி வேதாந்த வாசனையே யில்லா இக்குகதாசர், வேதாந்தத்தின்மேல் சில குற்றங் கூறி வருகின்ருர். அதையும் சிறிது சீர்தூக்கிப் பார்ப்போம். இதை நோக்குமிடத்து இதற்குமுன் 'பாஷிய இருதய' த்தின்பேரில் குற்றங் கூறி, மறுக்கப்பட்டுப்போன குண்டோதர சிவாசாரியார் என்பவர்க்கு இவர் சற்றும் தோற்ருரல்லரெனத் தெரிகின்றது.

அத்வைத சித்தாந்தந்தத்தை ஆறு இலக்கங்கொடுத்து எடுத்துக் காட்டுகின்றார். அது வருமாறு :—

"(க) பிரமமே பிரபஞ்சங்களாய் விரிந்து விளங்கும். பிரமத்தை யன்றிப் பிறிது பொரு ளில்லை.

(உ) பிரபஞ்ச மெல்லாம் பிரமத்தி லிருந்து உற்பவித்துப் பிரமத்திற்றுனே ஒடுங்குதலின், பிரமம் காரணமும், பிரபஞ்சங் காரியமுமாம். காரணத்தை யின்றிக் காரிய மில்லை. ஆதலின் பிரமத்தை ஒழிந்த பிற பொருள்கள் எல்லாம் இல் பொருள்களே யாம்.

(ங) பிரபஞ்சம் அனைத்தும் கனுக் காட்சியும் கான் யாறும் போன்று எமது அஞ்ஞானக் காட்சிக்குப் புலப்படும் மித்தியா தோற்றங்களே யன்றித் தமக்கென வோர் அமைதி யுடைய உண்மைப் பொருள்க ளல்ல.

(ச) சூரியன் நீரிற் பிரதிபலித்தாலென இப்பிரபஞ்ச மெல்லாம் மாயைக்கட் டோற்றும் பிரதி பிம்பங்களேயாம்.

(ரு) பிரபஞ்சமெல்லாம் எமது அறிவு மாத்திரையில் தோற்றுவனவாதலின், அவ்வறிவே இவற்றுக் கெல்லாம் வித்து ; அதனை யொழிந்து இவற்றுக்கு யாதானும் ஓர் வித்து மில்லை. இவைகள் உண்மைப் பொருள்களுமல்ல.

(சு) கடாகாசமும் மகாகாசமும் போலச் சித்துப் பிரபஞ்ச மெல்லாம் பிரம சைதன்யமே யன்றிப் பிறிதல்ல."

பின் குகதாசரே இதை மறுக்கின்றார். அது வருமாறு :—

"ஒன்றோ டொன்று முரணுதலை யுடைய பல துறைக் கொள்கைகளை அநுசரித்து நிற்கும் இஃதொன்றே இவரது மதத்தின் துர்ப்பலத்தை இனிது விளக்கும். எங்ஙனம் ? பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரிந்து நிற்கும் என்று ஒருகாற் கூறுபவராகிய இவர், பின்னர் அதனை மறுத்துப் பிரமத்தில் பிரபஞ்சம் சூக்குமித்துக் கிடந்து உற்பத்தியாகும் என்கின்றார். பின்னர் அதனை மறுத்துப் பிரமம் பிரபஞ்சமாவது மில்லை. பிரமத்தி லிருந்து பிரபஞ்சம் உற்பத்தியாவது மில்லை, அஃ தோர் மித்தியா தோற்றமே என்கிறார். பின்னர் அதனையும் மறுத்துப் பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல, அஃது பிரமத்தின் பிரதி பிம்பமே என்கிறார். பின்னர் இதனையும் மறுத்து எமது அறிவே பிரபஞ்சம் என்கிறார். இறுதியில் இவ் வனைத்தையும் மறுத்துச் சமஸ்தமும் பிரமமே என்கிறார்."

இதில் விரோத மேது மில்லை. இலக்கணத்தில் ஒன்றுக்கொன்று மாறுயுள்ள விதிகளை இலக்கண மறிந்தவர்பாற் கேட்டு, அவிரோதப் படுத்திக் கொள்ளாது, தனது புத்தியே குசாக்கிரபுத்தியென மதித்து இலக்கணத்திற்றோஷங் கூறப் புகுந்தான் போன்று, இவர் வேதாந்த தத்துவங்களை யுண்மையுணர்ந்தவர்பாற் கேளாது, தமது புத்தியே குசாக்கிர புத்தி யென மதித்து வேத பாஹியராய் நின்று, வேதாந்த வுபநிஷத் பொருள்களின் பேரிலேயே தோஷங் கூறப் புகுந்தார். வேத சம்பந்திகளா யுள்ளார், வேதத்தி னுண்மை விளங்காவிடில், உணர்ந்தார்பால் அடுத்துக் கேட்டுத் தெரிந்து கொள்வார். வேத விரோதிகளோ அங்ஙனஞ் செய்யாது குறை கூறுவதே பொருளெனக் கொண்டு, அத னுண்மையினை உணராது குறை கூறுவர். அங்ஙனமே இவர் செய்கையும் வேத பாஹ்யத் தன்மையாகவே யிருக்கின்றது. ஆயினும் நமது கடமைக்கு நாம் சமாதானங் கூறுவாம்.

கயிறு அரவாய் விரிந்து நிற்கும் என்பதற்கும், அர வென்ப துண்மை யன்றாயினும் ஒரு காலத்தி லுண்மை போல் தோன்றுகின்றமையின், அது வரையில் தோற்றமாகவேனும் உற்பத்தி கூற வேண்டி, தோற்றமான அரவு தோற்றுவதற்கு முன் காரணத்தின்கண் சூக்குமமாய்க் கிடந்து உற்பத்தியா கின்ற தென்பதற்கும், கயிற்றின்கண் அரவு விவர்த்த தோற்ற மாதலாலும் அர வென்ப துண்மையா யிராமையாலும் கயிறு அர வாவ தில்லை யென்ப தற்கும், சத்தான கயிற்றின்கண் சத்துப் போலியாக வன்றிச் சத்தாக அரவு உற்பத்தி யாகாமையின் அரவு உண்மையில் உற்பத்தி யாவ தில்லை யென்ப தற்கும், உண்மையில் அரவு மித்தை யாதலால் அது பற்றி மித்தியா தோற்ற மென்ப தற்கும் விரோத மேது மின்றென் றறிந் திடுவா ராக. காரியப் பொருள் அதிலும் விவர்தத காரியப்பொருள் உண்மை யன்றேனும் ஆகாயப் பூப்போல் முற்று மின்றெனக் கூறப்படா தாதலானும், ஒருவாறு தோற்றல் மாத்திரையா யுள்ளதா தலானும் அத்தோற்ற முண்டாதற்கும் அவ்வித வில்க் கண முள்ள ஓர் சத்தி காரணத்தின்கண் நியதாமாயுளதெனக் கொள்ளப்படும். அச்சத்தி காரிய மாதற்குமுன் காரணத்தின்கண் சூக்குமமாய் அடங்கி, காரி யத்தின் போது வெளிப்படுகின்றது. ஆதலால் காரியம் சூக்குமமாய் அடங்கி யிருந்து வெளிப்படுகின்ற தென்று சொல்லியும் அதனோடு பொய் யென்றுஞ் சொல்லலாம் ; அதனோடு தாராளமாய் வேத முரசோடுஞ் சொல்லலாம். இவ்வித வுண்மையை அத்வைதிகள் எத்தனையோ முறை இப்பத்திரிகையிலும் புத்தகத்திலும் விரிவாய் எடுத்துக்காட்டியும் அப்புத்தகங்களை யிவர் வைத்துக் கொண் டிருந்தும் பின்னும் பின்னும் அதனையே கேட்டால் யாது செய்ய லாம்? இது போகப் 'பின்னர் அதனையு மறுத்துப் பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல, அஃது பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமே யென்கிறார்கள்' என்கிறார். உலகு பொய் யெனக் கூறுவதற்குச் சொல்லப்படும் பலவித திருட்டாந்தங்களுள் பிரதி பிம்பமும் ஒன்றா யிருக்க, பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல வென அத்வைதிகள் கூறுகின்றார்க ளெனப் பொய்ம் மொழி கூறுவது நன்றாமோ? பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல வென்றால் சத்திய மாயிற்று. அதற்குப் பிரதிபிம்ப திருட்டாந் தம் சொல்வானேன்? இது "அரவு சத்தியமே, கயிற்றின்கண் விவர்த்த தோற்றம்" என்பதுபோ லிருக்கின்றது. இப்படிப்பட்டவர்தாம் வேதாந்தத் தில் முன் பின் முரண்களைக் கண்டு பிடிக்க வந்துவிட்டார். பிரபஞ்சம் பிரதி பிம்பமெனக் கூறிவிட்டு, கூட மித்தை யல்ல வெனக் கூறும் அத்வைதிகளை யாம் அறியோம். அப்படிப்பட்டவரை யிவர் எங்குக் கண்டு பிடித்தனரோ? அவர்க ளெழுதிய நூலையும் எங்குப் பார்த்தனரோ அறியேம். பின் 'எமது அறிவே பிரபஞ்சம் என்கிறார்' என்கிறார். அறிவை விட்டு வேறாகப் பிரபஞ் சம் காணப்படாமையான், அங்ஙனம் சொல்லினும் மொத்தத்தில் அறிவு அறிபடு பொருள் ஆக விரண்டிற்கும் பிரம அறிவே காரணமா மென்க. அறிவைவிட்டு வேறாகப் பிரபஞ்சங் காணப்படாதென்னும் விஷயம் தத்துவ வாதத்தில் "அறிவுமுன்னா? அறிபடு பொருள் முன்னா?" "திருக்கே திரு சியம்" "சொப்பனஞ் சத்தியமென்பதை மறுத்து, அறிவே யுலக மென வுரை த்தல்" ஆகிய இவற்றில் விரிவாய்க் காணலாம். இதன்பேரில் 'இறுதியில் இவ்வனைத்தையும் மறுத்துச் சமஸ்தமும் பிரமமே என்கிறார்' என்றார். இதி லும் இவரது புத்திநுட்பம் வெளியாயிற்று. மண்ணைத் தவிரக் கடாதிகட்குப் பொரு ளில்லையாயினும், நூலைத்தவிர ஆடை தினுசுகட்குப் பொரு ளில்லை யாயினும் தோற்றுதல் மாத்திரையான கடாதிகளும் ஆடை தினுசுகளும் முறையே மண்ணே யென்றும், நூலேயென்றும் சொல்வது குற்றமா? கயிற் றையன்றி அரவுக்குப் பொரு ளில்லையாயினும் தோற்றுதல் மாத்திரையான்

அரவு கயிறே யென்று சொல்வது தோஷமா? சூரியனது பிரதிபிம்ப சூரியர்களை நோக்கி: இப் பிரதி பிம்ப சூரியர்களெல்லாம் பிம்ப சூரியனே யென்று சொல்வது தப்பிதமா? மனத்தி னின்றுந் தோற்றிய சொப்பன (சேதனு சேதன) வுலகை நோக்கி: இச் சொப்பன வுலகு மனமே யென்று சொன்னால் என்ன தோஷம்? வேதாந்த நூலினது வாசனையே யில்லாதவ ராகலின், இக் குதர்க்கருக்கு அற்பவிஷயமெல்லாம் மலைபோல் தோன்றுகின்றன. இப்படிப் பட்ட விஷயங்க ளெல்லாம் தத்துவ வாத முதலிய மாயாவாத துவித கண்டன புத்தகங்களில் அனேகமாய் வந்திருக்கின்றமையால், அவைகளைச் சாவதானமாய்ப் பார்த்து, அத்வைதத்தி னுண்மையை யுணர்ந்து சமாதானப்படுவாராக. இப்படிப்பட்ட துராக்ஷேபஞ் செய்வதற்குக் காரணம் வேதாகம சாஸ்திர துவேஷ புத்தியோ, அல்லது ஒன்றுந் தெரியாதிருந்தும் எல்லாவற்றையும் அறிந்தோ மென்கிற வீண் எண்ணமோ? இன்னும் யாதோ அறியோம். இவர் வேதாந்திக ளுடைய கொள்கை யெனக் காட்டிய ஆறு இலக்கங்களிலுள்ள விஷயங்கள் யாவும் யுக்தி அநுபவ சம்மதமெனக் காட்டினுமன்றோ? இனி அவை சுருதி யாதிகள் சம்மத மெனவும் அவ்விலக்கங் கொடுத்தே காட்டுகின்றோம்.

(1) **ஐதரேய உபநிஷத் 3-வது அத்தியாயம்.**

பூமி, ஜலம், அக்கினி, வாயு, ஆகாயம் என்ற பஞ்சமகா பூதங்களும், அற்பமான ஜந்துக்கள், விதைகள், மற்ற ஸ்தாவர ஜங்கமங்கள், அண்டஜங்கள், ஜராயுஜங்கள், சுவேதஜங்கள், உத்பீஜங்கள், குதிரை, பசு, யானை, மனுஷியர்கள், இன்னும் ஜங்கமமான பிராணிகள் எவை யெவை யுளவோ, அவையாவும் அந்தப் பிரக்ஞா நேத்திரமே.

சாந்தோக்கிய உபநிஷத்

7-வது பிரபாடகம் 25-வது கண்டம்.

ஆத்துமா (பிரமம்) வே கீழும், ஆத்துமாவே மேலும், ஆத்துமாவே பின்னும், ஆத்துமாவே முன்னும், ஆத்துமாவே தெற்கும், ஆத்துமாவே வடக்கும், இந்தச் சகலமும் ஆத்துமாவே.

நரசிம்மோத்தர தாபிநி யுபநிஷத் 7-வது கண்டம்,

இந்தப் பிரபஞ்சமெல்லாம் சச்சிதாநந்த பிரம சொரூபமே.

தேஜோபிந்தூபநிஷத் 3-வது அத்தியாயம்.

இந்தச் சகல பிரப்ஞ்சமும் பிரமமாத்திரமே.

ஷை 6-வது அத்தியாயம்.

எவ்விடத்திலும் ஆத்துமா (பிரமம்) வுக்கு அன்னியமாய் ஒன்று மில்லை. ஆத்துமாவுக்கு அன்னியமாய்த் துரும்புகூட வில்லை.

(2) **முண்டகோபநிஷத் 2-1-1.**

எரிந்து கொண்டிருக்கிற அக்கினியிலிருந்து அதே ரூபமாய் அனேக பொரிகள் எப்படி யுண்டாகின்றனவோ, அப்படியே அக்ஷர (பிரமம்) த்திலிருந்து பலவித தேகத்தை யுபாதியாயுடைய ஜீவர்க ளுண்டாகின்றார்கள்; அதனிடத்திலேயே இலய மடைகின்றார்கள்.

யோகசிகோபநிஷத் 4 வது அத்தியாயம்.

பிரபஞ்சத்திற்கு உபாதான காரணம் பிரமத்தைத் தவிர வேறில்லை. ஆகாசத்தில் நீலத்தன்மையும், பாலை நிலத்தில் ஜலத்தோற்றமும், கட்டையிற் புருஷனென்கிற பிராந்தியும்போலச் சிதாத்மாவிடத்தில் பிரபஞ்சந் தோற்றுகின்றது. வேதாளமென்பதும், கந்தர்வ நகரமென்பதும், ஆகாசத்தி லிரண்டு சந்திரனும் எப்படி யில்லையோ, அப்படியே சத்தியமான பிரமத்தினிடத்தில் ஜகத்தினிருப்பு.

பிரமகீதை சாந்தோக்கிய உபநிஷத்.

காரணமதனாலன்றிக்காரியமுளவாய்த்தோன்றா
காரணமொழியவேறுகாரியமின்மையாலே
காரியமனைத்தினுக்குங்காரணமதுவேயுண்மை
யோர்தரவிரண்டும்வேறென்றியம்பிடல்இயல்பின்றாமால். (கக)

(3) மாண்டூக்கிய உபநிஷத் கௌடபாத காரிகை 31.

சுவப்நம், மாயை, கந்தர்வ நகரம் இவை யெப்படியோ, அப்படிப்போல் இந்தப் பிரபஞ்சமானது வேதாந்தங்களிலே விவேகிகளால் பார்க்கப்படுகிறது.

தேஜோபிந்தூபநிஷத் 4-ம் அத்தியாயம்.

இந்தப் பிரபஞ்சம் இல்லவே யில்லை. அது எப்போது மில்லவே யில்லை.

(4) அத்தியாத்மோபநிஷத்.

ஓ பாபமற்றவனே! கண்ணாடிக்குள் காணப்படும் பட்டணம்போல் இந்த ஜகத்தினுடைய தோற்றமானது எவ்விடத்திலோ.

திரிபுரதாபிநி யுபநிஷத்.

ஜலத்தில் சந்திரன்போல ஒன்றாயும் பலவாயும் காணப்படுகிறான்.

(5) மாண்டூக்கிய உபநிஷத் அத்வைதப் பிரகரணம்.

சராசரப் பிரபஞ்சமான இந்தத் துவைதமாமானது மனத் தோற்றமே. மனோ நாசமானால் துவைதம் விளங்குகிறதில்லை.

வராகோபநிஷத் 2-ம் அத்தியாயம்.

ஜகத்முழுதும் சங்கற்ப (எண்ணம்) மாத்திரத்திலேயே யுண்டாகின்றன. சங்கற்ப மாத்திரத்தினாலேயே ஜகத்தோற்றம். சங்கற்ப மாத்திரமாயிருக்கிற ஜகத்தை விட்டு நிர்விகற்பத்தை யாசிரயித்து.

(6) அன்னபூர்ணோபநிஷத் 5-வது அத்தியாயம்.

ஆகாசமானது எப்படிக் கடாகாசமென்றும், மகாகாச மென்றுஞ் சொல்லப்படுகிறதோ, அப்படியே ஆத்மா (பிரமம்) வானது ஜீவேசுவரர்களாகப் பிராந்தர்களா லிரண்டு விதமாய்ச் சொல்லப்படுகின்றது.

ருத்திர ஹிருதய உபநிஷத்.

ஆகாசத்திலே கடாகாசம் மடாகாசம் என எப்படிப் பேதங் கற்பிக்கப் பட்டதோ, அப்படியே பரப்பிரமத்தினிடத்தில் ஜீவேசுவரர்கள் கற்பிக்கப் பட்டிருக்கிறார்கள்.

சூதசங்கிதை சமாதிவிதி.

பெருகுறுபரமானந்தப்பேரொளியொன்றேயேனும்
ஒருவிறன்மாயையாலேயுறப்பலபேதமாக்கிக்
கருதும்வான்மடாகாசஞ்செய்கடாகாசமாயினுற்போற்
றிருகறவிளங்குமுண்மைதெளிதரிற்பேதமின்றே. (௬)

கண்ணுக் கொளி யில்லையென்றும், உருவங்கள் கண்ணிற் பிரதி பிம்பித்தலாலே யறியப்படுகின்றன வென்றும் நாம் கூறினமைக்கு இவரது நாடாகிய யாழ்ப்பாணம் கோப்பாய் ம-ா-ா-ஸ்ரீ வி. வேலுப்பிள்ளை அவர்களா லியற்றப்பட்டு, யாழ்ப்பாணம் சைவ பரிபாலன சபையாரால் சைவப்பிரகாச யந்திரசாலையில் அச்சிடப்பட்ட பால பாடம் ஐந்தாம் புத்தகத்தில் 28-ம் பாடமாகிய "ஒளி" என்னும் விஷயமும் ஒத்துப்போகின்றது. அது வருமாறு காண்க —

"ஒளியாவது சூரியன் அக்கினி முதலியவற்றிலிருந்து வரும் பிரபை. ஒளியின பிரதானமான பிரயோசனம் நாம் பார்த்தற்கு ஏதுவாயிருத்தலே யாகும். சூரியன் முதலிய பொருள்களி லிருந்து வரும் ஒளி நமது கண்களினுள்ளே செல்லும்போது, நாம் பொருள்களைக் காண்கின்றோம்.

நாம் சூரியனையாவது விளக்கொளியையாவது மின்னலையாவது பார்க்கும்பொழுது அப்பொருள்களிலுள்ள ஒளி நமது கண்களினுள்ளே சென்று, அவைகள் போன்ற வடிவங்களை ஆக்கிவிடுதலினாலே அவைகளைக் காண்கின்றோம்.

சூரியன் முதலியபொருள்கள் இயல்பிலே ஒளி யுள்ளன. வீடு மரம் மனுடன் முதலிய பொருள்களோ ஒளி யில்லாதன. ஒளி யுள்ளவற்றையே யன்றி ஒளி யில்லாதவற்றையும் நாம் காணுவது எவ்வாறென்னில், வீடு முதலியவற்றின் மேற் படுஞ் சூரியன் முதலியவற்றி னொளி நமது கண்களிற் பட்டு அவ் வீடு முதலியவற்றைப் போன்ற வடிவங்களை ஆக்கும்; ஆக்கிவிடவே அவ்வீடு முதலியன நமது கண்களுக்குப் புலப்படுகின்றன. ஆகவே வீடு முதலியன, ஒளியைப் பிரதிவிம்பிக்கும் தன்மையை யுடையன வாகின்றன.

இவ்வாறு ஒருமுறையே யன்றிப் பலமுறையும் ஒளி பிரதி விம்பிக்கப் படும். பார்வைக் கண்ணாடியில், ஒரு மரத்தைப் பார்க்கும் பொழுது, ஒளி யிரு முறை பிரதி விம்பிக்கப் படுகின்றது. சூரியன் முதலியவற்றி னொளி, முதல் மரத்திலிருந்து பிரதிவிம்பிக்கப்பெற்றுக் கண்ணாடியை யடைந்து, பின் அதிலிருந்து பிரதிபிம்பிக்கப்பெற்றுக் கண்களை யடைகின்றது. கண்ணாடியில் முகத்தைப் பார்க்கும்போது, ஒளி முன் முகத்திற் பட்டுப் பிரதிவிம்பிக்கப் பெற்றுக் கண்ணாடியிற் பட்டு, பின் அதினின்றும் பிரதிவிம்பிக்கப்பெற்றுக் கண்ணை யடைந்து முகத்தி னுருவை அதில் ஆக்குகின்றது."

இன்னும் அப்பாடத்தை முற்றும் வாசிக்க. ஷை புத்தகம் பாடசாலைச் சிறுவர்க்காக விஜய௵ வைகாசிமீ ௴த்தில் இயற்றப்பட்டது. அது இப்போது பாடசாலைகளில் பாடமாகவே யிருக்கும். ஆதலால் அச்சிறுவரே நமது குக தாசர்க்குச் சமாதானங் கூறி, இவரது குயுக்தி வாதங்களை மறுத்துவிடுவார்கள்.

இதுவரையில் நான்கு பத்திரிகைகட்கு மறுப்பு வந்தது.

இந்துசாதனம் 6-ம் புத்தகத்தில் 3, 4, 5, 6 ஆகிய நான்கு பத்திரிகைக
ளில் ஷை விஷயத்தினைப் பற்றி எழுதி வந்தார். அதற்கு மறுப்பு இப்பிரம
வித்தை 8-ம் புத்தகம் 22-ம் பத்திரிகையோடு முடிந்து விட்டது. பின்னர் 8,
10, 12, 13, 15, 17, ஆகிய ஆறு இலக்கங்களில் ஷை விஷயம் வந்திருக்கி
ன்றது. அதை யிதுமுதல் மறுத்தல்செய்வாம்.

இவர் ஒருவகையி லன்று, பல வகையிலும் நாஸ்திக மதஸ்தரா யிருப்ப
தால் நாஸ்திக மதத்தை யிவர் போய் மறுப்பது கூடா தென்றும், அந்நாஸ்தி
கர் சங்கைக்கு இவர் உத்தரஞ் சொல்ல வில்லை யென்றும், உத்தரஞ் சொல்ல
இவரால் முடியாதென்றும், அத்வைதிகள் சொல்லும் யுக்தியைக்கொண்டே
அவர்களை வெல்லவேண்டுமென்றும், இன்மையிலிருந் துல குண்டாவதாய்க்
கிறிஸ்தவர் சொல்லுகிறபடி இவர் மதமும் சொல்லுகின்றதென்றும், ஆதலால்
இவருங் கிறிஸ்தவர்தானென்றுங் கூறி, அதற்கு வேண்டிய சுருதி யுக்தி அநு
பவங்களையுங் காட்டி யிருக்கின்றோம். அதனோடு பதி பசு பாசங்கள் மூன்
றும் உண்மை யென்றும், அதனோடு பதி பரிபூரணமென்றுங் கூறியவற்றி
லுள்ள ஆபாசத்தையும் அதற்காக இவரால் காட்டப்பட்ட கண்ணொளி சூரிய
வொளி முதலிய வுபமானங்களையு மறுத்தோம். அதன்பேரில் அத்வைதிகளின்
கொள்கைகளை ஆறிலக்கங் கொடுத்துக் கூறிய ஆசங்கைகட்கும் சமாதானஞ்
சொல்லி, அதுவிஷயமாக இவரது தெரியாமையையும் விளக்கிக் காட்டினோம்.
இதுநிற்க ;

பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிவதைப்பற்றி அத்வைதிகளுக் குடம்பாடில்லா
தனவும், அவர்களால் மறுக்கப்பட்டனவுயான விஷயங்களையே எழுதி, தமக்கு
அத்வைத நூலுணர்ச்சி யிலலை யென்று காட்டிக் கொள்ளுகின்றார். இவ்
விஷயம் சோ. நாயகர்க்கு மறுப்பாய் வந்த 'அத்வைத தூஷணபரிகார'த்தில்
விரிவாய்ச் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது. பிரமம் பிரபஞ்சமாய்விரிந்ததென்பது
வாஸ்தவ மல்ல, போலியே யாம். வாஸ்தவத்தில் விரிய வில்லை யென்பதே
துணிபு. இவர் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்த விஷயத்தைப் பற்றிப் பேசுவ
திருக்கட்டும். இவர் முதலில் பிரபஞ்சம் இப்படிப்பட்டது, அத னிலக்கண
மிப்படிப்பட்ட தெனத் தருக்க வரம்பு மீறாமல் சுருதி யுக்தி யனுபவ சம்மத
ப்படி விசாரித்துத் தீர்மானப் படுத்திக் கொண்டால், பிறகு பிரமம் பிர
பஞ்ச மாய் விரிந்த விஷ்யம் இவர்க்குப் புலப்படும். பிரபஞ்சம் சத்தா ?
அசத்தா ? சதசத்தா ? வென்றும், அதனோடு மாயை சத்தா? அசத்தா?
சதசத்தா ? எனறும், பிரமத்தின்கண் மாயையும் உலகும் பின்னமா? அபின்
னமா ? பின்னு பின்னமா ? என்றும், பிரமத்தின்கண் மாயையும் உலகும்
பொருளா ? தொழிலா ? குணமா ? என்றும், இன்னும் இவைபோலத் தற்
காலம் பிரமவித்தையின்கண் வெளிவந்து இவராலும் இவர் பக்கத்தினராலும்
பதில் கூறாத ஆக்ஷேபங்கட்கெல்லாம் சமாதானஞ் சொல்லி, பின் பிரமம்
பிரபஞ்சமாய் விரிதலைப் பற்றிப் பேசினால் அழகா யிருக்கும். அதை வழ
வழ வென்று விட்டுவிட்டமையால், இவரது ஆக்ஷேபமும் வழ வழ வென்றே
போய்விட்ட தென்க. மூன்று பொருளுஞ் சத்திய மென்று கூறி, பிரமத்து
க்குப் பூரணத்துவஞ் சொல்ல வந்து, அதற்காகக் காட்டிய வுபமானங்க
ளெல்லாம் இப்பிரம வித்தையில் மறுக்கப்பட்டுப் போனமையாலும், அதன்
மேல் இவர் ஏதும் பேசாது அடங்கிப் போனமையாலும், பிரமத்தைத் தவிர
மற்றப் பசு பாசங்களைச் சத்திய மென்று கூறுதற்கு ஏதும் நியாய மில்லை.
அங்ஙனமாகப் பிரமம் விரிதலைப்பற்றிப் பேசுத லென்னோ ? பிரபஞ்சத்துக்கு
என்ன இலக்கணம் ஸ்தாபிதமாய்ப் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிதலைப்பற்றிப்

பேச வருகின்றார்? பிரமத்தில் பிரபஞ்சம் சத்தெனக் கூறிய நியாய மெல்லாம் மறுக்கப்பட்டுப் போயினவே. அதைப் பூர்வ பக்ஷஞ் செய்து, பிரமத்துக்கும் பரிபூரணத்வங் கூறி, அதனோடு பிரபஞ்சமும் சத்தியமெனத் தாபித்துப் பிறகு பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிதலைப்பற்றிப் பேச எழுவா ராக. பிரமத்துக்கு மாயை பின்னமா? அபின்னமா? பின்னாபின்னமா? பிரமத்தில் மாயை பொருளா? குணமா? தொழிலா? முதலிய வினாக்கள் வினவப்பட்டு, அது விஷயமாக இவர் பக்கத்தினர் கூறும் சித்தாந்தங்க ளெல்லாம் மறுக்கப்பட்டுப் போனமையின், அவைகளையெல்லாம் 'துவித சைவரே மாயாவாதிகள்' என்னும் நூலில் 1-முதல் 8-வது பக்கம் வரையில் வாசித்துப் பார்த்துப் பிறகு மாயை விஷயத்தைப்பற்றிப் பேசுவாராக.

இவர் பிரமம் உலகாய் விரிந்ததைப்பற்றிப் பேசுவ திருக்கட்டும். திருவிளையாடற் புராணத்தில் பிரமம் அசுத்த மாமிச சட சரீரப் பன்றியாய் வந்ததெனக் கூறி யிருக்கின்றதே. பிரமம் எப்படிப் பன்றி யாயிற்று? இவர் செய்யும் ஆக்ஷேபங்களை யெல்லாம் அதில் வைத்துச் சமாதானஞ் சொல்வாரானால், அதுவே யெமது சமாதான மாகுமென் றறிக. பிரமம் பன்றி யாகும் விஷயத்தைப் பற்றி 'அத்வைத தூஷண பரிகார'த்திற் பேசப்பட்டிருக்கின்றது; அன்றிச் சிவனடியாராய்வரும் விஷயத்தைப் பற்றியும் 'சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை' யில் பேசப்பட் டிருக்கின்றது. பிரமம் சிவ னடியாராய் வருவது எவ்வா றென வினவுங்கால் தாய் பிள்ளையான பின்னவாதம், பால் தயிரான பரிணாம வாதம், நீர் அலை யான அமிசாமிக வாதம், சூரியன் பிரதிபிம்ப சூரிய னான பிம்பப் பிரதிபிம்ப வாதம், மண் கட மாகிய காரண காரிய வாதம், வித்து மரமாகிய மற்றொரு பரிணாம வாதம், கயிறு அரவாகிய விவர்த்தவாதம், இவைகளுடனே அகண்டகண்ட வாதம், அரூபரூப வாதம், ஞானஞ்ஞான வாதம் முதலிய வாதங்களை விவரித்து அவற்றினா னேரிடும் தோஷங்களை யெல்லாம் சோ. நாயகருக்கு எடுத்துக்காட்டி, அவர் வாய் திறவாவண்ணம் 'இந்து' என்பவர் பேசி யிருக்கின்றார். சோ. நாயக ரிதுகாறும் அதுவிஷயமாக ஏதும் பேசிய தில்லை. இவராவது அதற்குப் பதில் கூறுவாரானால் அதுவும் இவர் கேள்விக் குத்தர மாகும். இன்னும் பிரமம் பிரபஞ்சமாதலைப் பற்றிச் 'சங்கராசாரியார் அவதார மகிமை' யில் 18-முதல் 22-வது பக்கம் வரை 'புல் பூடாதிகள் பிரம ஸ்வரூபம்' என்னும் மகுடத்தின்கீழ் மிக விரிவாய்ச் சமாதானஞ் சொல்லப்பட் டிருப்பதால், பின்னும் இப்போது சொல்ல வேண்டிய ஆவசிய மில்லை. இவ்விஷயமாய்ப் பல ஆக்ஷேபங்கள் செய்த இக்குகதாசர்: தமது சித்தாந்தத்தைச் சொல்லும் போது அத்வைதிகளால் ஆக்ஷேபித்த ஆக்ஷேபங்களையே சொல்லுகின்றார். அது இது:—

"மாயை பிரமத்தின் பரிக்கிரக சத்தி யென்றே சித்தாந்தமும் செப்பும் என்பீரேல்; குலாலனுக்குக் கடத்தை வனைதற்கண் தண்ட சக்கரங்களும் ஓர் வகைச் சத்திகளேயாம். இது கொண்டு குலாலனும் தண்ட சக்கரங்களும் அபின்னப் பொருள்கள் எனப்படுமாயோ? பரிக்கிரகம் என்பதன் பொருள் எடுத்துக்கொள்ளப் படுவது, மாயையைத் தமக் கோர் சத்தியாகப் பிரமம் எடுத்துக்கொண்ட தன்றி, அஃது அப்பிரமத்தோடு அபின்னமாய தோர் பொருளல்ல, அபின்னமாயின், அதனை அவர் இடையிலே எடுத்துக்கொள்ள வேண்டா. மாயையோ பிரமத்துக்குப் பிரபஞ்ச சிருட்டிப் பொருட்டு இங்ஙனமாய தோர் சத்தியாய் அமைதல் மாத்திர மன்றிப் பிரமத்தை யின்றி அதனுக்குப் பிரத்தியேகமான தோர் அமைதியு மில்லை யாதலின், அஃது அவருக் கோர் பரிக்கிரக சத்தி என்று அழைக்கப்படும். இதனால் அதனையும் பிரமமே யென்று மருளுற்றழிதல் தகுதியாகாது."

இவ் விஷயத்தைக் குறித்து 'இந்து சாதன' ஆசிரியர் இரண்டு வருஷங்கட்கு முன் எழுதினார். 'தத்துவ விசாரணை புரிவோன்' என்பவர், அதற்கு மறுப்பெழுதி இந்து சாதனத்திற் பிரசுரிக்குமாறு அனுப்பியதற்கு அவர் பிரசுரியாமற் போனார். பிறகு ஷை 'தத்துவ விசாரணை புரிவோர்' 'ஆரியஜனப் பிரிய'னிலும் 'பிரமவித்தை'யின்கண்ணும் வெளிப்படுத்தினார். அது ஓர் சந்தர்ப்பத்தில் 'அத்வைத தூஷண பரிகாரம்' 66-முதல் 71-வது பக்கம் வரையில் சேர்க்கப்பட் டிருக்கின்றது. அந்த ஆக்ஷேபத்தைத் தான் இவர் இப்போதுஞ் செய்கின்றார். அவ் 'வத்வைத தூஷண பரிகாரம்' இவ ரிடத்தி லில்லாமற் போக வில்லை. இவரது சித்தாந்தம் அதில் பூர்வபக்ஷமா யிருந்தும் பின்னும் அதை யெடுத்துச் சொன்ன விவரை என்னவென்று சொல்லலாம் ? இப்படிப்பட்டவர் அத்வைதிகள் மருளுற்றழிகின்றதாய்ச் சொல்லுகின்றார். இவர் பேசுவதோ அத்வைதிகளால் பன்முறையும் கண்டிக்கப்பட்ட விஷயமே. அப்படி யிருந்தும் அத்வைதிகளை யிகழ்வதை மாத்திரம் இவர் விடுகின்றாரில்லை. இது "குதிரை குருடானாலும் கொள்ளு தின்பதில் மாத்திரம் குறைவில்லை" என்பதுபோ விருக்கின்றது.

இவர் கூறிய ஷை வாக்கியத்தில் தண்ட சக்கரங்களைச் சத்தி யென்கிறார். இவர்க்குக் குண மின்ன தெனவும், பொரு ளின்ன தெனவும் தெரியா. இவர் முன்னர்ச் சூடு ஒளி முதலிய குணங்களைப் பொரு ளென்றார். இப்போது தண்ட சக்கரங்களான பொருளைக் குணமான சத்தி யென்கிறார். குணிகளான தண்ட சக்கரங்கள் குணங்க ளாகிற போது மண்ணையும், குயவனையும் என் சத்திக ளென்று சொல்லப்படாது ? குணம் குணியை இட மாகக் கொண்டிருக்கும். இது உலகத்திற் பிரத்தியக்ஷம். வியாகரண தருக்க நூலார்க்கும் இஃதுடன்பாடா யிருக்கின்றது. பிரத்தியக்ஷத்திற்கும் விரோதமாய்க் கருவி நூல்களுக்கு மாறா யிவர் சித்தாந்தஞ் செய்ய எழுந்தால், அது சித்திக்குமா? பொருளைக் குணமாகவும் குணத்தைப் பொருளாகவும் கொண்டு துவிதத்தை நாட்டவருவா ரானால், இவரது மதம் "முதலாவது போப்பையர் இலக்கணம்" படிக்கும் இளைஞர்களாலும் அங்கீகரிக்கப்படாமற் போம். தண்ட சக்கரங்கள் குணமானால் அவை எந்தக் குணியை இடமாகப் பெற்றிருக்கின்றன? அந்தக் குணிப் பொரு ளின்னதெனக் காண்பிக்கட்டும். ஷை தண்ட சக்கரங்களைக் குணமான சத்தியாகவே வைத்துக்கொண்டு, குலாலன் கடத்தை வனைதற்குத் தண்ட சக்கரங்களை யெடுப்பதுபோலப் பிரமம் உலகைச் சிருஷ்டிப்பதற்கு மாயையாகிய சத்தியை எடுத்துக்கொள்வதாய்க்கொள்வோம். அங்ஙனமாயின் பிரமம் பரிபூரணமாதல் யாங்ஙனம்? குலாலனுக்குத் தண்ட சக்கரங்கள் பின்னமாவதுபோலப் பிரமத்துக்குமாயை பின்னமாய்க் (குலாலனிருக்குமிடத்துத் தண்ட சக்கரங்களும், தண்ட சக்கரங்க ளிருக்கு மிடத்துக் குலாலனும் இல்லாமைபோலப்) பிரமமுள்ளவிடத்து மாயையும், மாயை யுள்ள விடத்துப் பிரமமும் இல்லாமற்போவதோடு சுருதி ஸ்மிருதி புராண இதிகாச ஆகமங்களுக்கும் விரோதமாய்ப் பிரமம் கண்ட ஏகதேச அவ்வியாபகப்பொருளென்று சொல்ல நேரிட்டு, அதுகாரணமாக இவர் வேத சாஸ்திரபாஹ்ய ராவாரே.

இதன்பேரில் "எல்லாவுலகமுமானாய் நீயே" இப்படிப்பட்ட தேவாரமுதலியவாக்கியங்களிற் சிலவற்றைக் காட்டி, அவ்வாக்கியங்கள் தமது பக்ஷத்துக்குச் சார்பென நியாயங்காட்டாது வெறுஞ்சொல்லால் சொல்லி, அத்துடனே "அணியனவும் சேயனவுமல்லாவடி" என்று தேவாரத்தினும், "ஒன்றுநீயல்லை, யன்றி யொன்றில்லை" எனத் திருவாசகத்தினும், "யாவுமா யிவையல்வாய நின்னை" யென்று தாயுமானசுவாமிகள் பாடலிலும் கூறப்பட்டிருத்தலைக் கண்

டிலரோ'' எனவும் வெறுஞ் சொல்லாற் கூறினார். கூறியவுடனே "இவ்விரு கூற்றையுஞ் சமரசஞ் செய்து உண்மைப்பொருளைத் தலைப்படுத்தற் கியைந்த சத்தி இவர்மாட்டுண்டாயின், இவர் எல்லாம் இங்ஙனம் இடர்படமாட்டார்'' எனவும் வெறுஞ் சொல்லாற் கூறினார். சமரசஞ் செய்யும் சத்தி அத்வைதிகளிடத் தில்லையென்றுரையன்றித் தாம் சமரசஞ்செய்து காட்டினாரின்று. இவ்வாறு வெறுமையாய்க் கோடி வார்த்தைகள் சொல்லலாம். சமரசஞ் செய்து காட்டவேண்டுமே. அப்படியிந்தக் குகதாசரொன்றும் காட்ட வில்லையே. 1888ம் வருஷம் முதல் நாளதுவரையில் நடந்த வாதத்தில் எல்லாச் சமரசமும் அத்வைதிகளாற் சொல்லப்பட்டிருக்கச் சமரசஞ் சொல்லவில்லையென்று சொல்வதும், தாம் சமரசஞ் சொல்லாமல் சமரசம் சமரசமென்று வாயினாற் சொல்வதும் என்னநியாயம்? ஷை பாடல்களுக்குப் பொருள் கூறி, யுக்தி அநுபவங்களோடு உபமான வுபமேயங்களுங் காட்டி விளக்குவாரானால், அன்றே இவரது துவிதமதம் பறக்க இறகு முளைக்கும். அதுபற்றி வாயாற் பாடல்களைச் சொல்லி, சமரசமென்னும் சொல்லையும் வாயாற் சொல்லி, அவ்வளவு சொல்லிவிட்டதே தமது மதத்துக்கு வெற்றியென மகிழ்ந்துவிட்டார். 'எல்லா வுலகமு மானாய் நீயே' என்பதற்குப் பொருள் பிரமத்துக்குப் பரிபூரண விரோதமில்லாதபடி சொல்லி, இவரது துவிதமதத்தைத் தாபித்துக்கொள்ள இவராலேனும் இன்னும் இவரைச்சார்ந்த எவராலேனும் ஆகாது! ஆகாது!! இதற்குச் சாக்ஷி இப்போது சில வருஷங்களாக நடந்து வரும் வாதங்களே யாம். "மண் குடாதிக ளாயிற்று, நூல் ஆடையாதிக ளாயிற்று'' என்பனவற்றில் மண்ணும் குடாதிகளும், நூலும் ஆடையாதிகளும் அபின்னமே யாம். குடாதிகளிலும் ஆடையாதிகளிலும் மண்ணும் நூலும் நிறைந்திருக்கின்றன; இதுபோலப் பிரமம் உலகாய், உலகில் பிரமம் நிறைந்திருக்கின்றது. மண்ணையன்றியும், நூலையன்றியும் குடாதிகட்கும் ஆடையாதிகட்கும் பொருளில்லை; அதுபோலப் பிரமத்தையன்றி யுலகுக்குப் பொருளில்லை. குடாதிகளும், ஆடையாதிகளும் வியாவகாரிக சத்தியம்; அங்ஙனமே யுலகும் வியாவகாரிக சத்தியம். எது வியாவகாரிக சத்தியமோ, அது பாரமார்த்திக அசத்தியமா மென்க. கயிறு அரவாயிற்று, கிளிஞ்சல் வெள்ளி யாயிற்று, மனம் சொப்பன வுலகாயிற்று என இவ்வாறு சொல்வதும் அதுவே யாம். மண் குடம்போலவும், நூல் ஆடைபோலவும், கயிறு அரவுபோலவும், கிளிஞ்சல் வெள்ளிபோலவும், மனம் சொப்பன வுலகுபோலவும் பிரமமும் உலகும் என்பதற்குப் பிரமாணங்கள் இதற்கு முன் நேர்ந்த வாதங்களில் பன்முறையுங் காட்டப் பட்டிருக்கின்றன வாதலால் அவைகளை ஆண்டுக் கண்டுகொள்க.

'அணியெனவுஞ் சேயெனவு மல்லாவடி' என்பதற்குப் பொருள் "பிரமம் சமீபமு மன்று, தூரமு மன்று'' என்பது. இதைக் குகதாசர் விளக்கிக் காட்டினாரில்லை. காட்டத் தெரியாமையாலோ, காட்டினால் தமது மதத்திற்குப் பங்கமுண்டா மென்பதனாலோ நழுவவிட்டாலும் நாம் அதை விளக்கிக்காட்டுவதோடு உபமான வுபமேயங்களாலும் பொருத்திக் காண்பிக்கின்றோம். ஒரு பொருள் சமீபமு மல்லாது, தூரமு மல்லாது எப்படி யிருக்குமெனக் கேட்கின், அதை விளங்குவாம். கயிற் றரவைக் கண்டு ஒருவன் ஓடுவானேயாயின், கயிறு விளங்குவ தில்லை. அப்போது அரவுக்குக் கயிறு தூர மாகின்றது. எப்படிக் காசியி லிருப்பவனுக்கு இராமேசுவரம் விளங்க வில்லையோ, அப்படியே அரவுக் காட்சியிலிருப்பவனுக்குக்கயிறு விளங்குவதில்லை. இதனால் தூரமென்பது சித்தித்தது; கயிறு விளங்கினாலோ, சமீபமாய் விட்டது. அரவுக்குக் கயிறு மயிரிழைக்கூடத் தூரமென்பதின்றி அரவே கயிறாய் விளங்குகின்றது. இதனால் சமீப மென்பது சித்தித்தது. இனிச் சமீபமு மன்று.

தூரமு மன்று என்பதைப் பார்ப்போம். கயிறு சமீபமாயின் அரவு தோன்றும்போது தோன்றாமல விருக்கப்படாது; தூரமாயின் ஒரு மயிரிழைகூடப் பேதப்படாது அரவே கயிறாய் விளங்கப்படாது. ஆதலால் அரவுக்குக் கயிறு தூரமென்றும், சமீபமென்றுஞ் சொல்லுதல் கூடாது. ஒரு சமயம் தூரமாகவும், ஒருசமயம் சமீபமாகவு முள்ளதுபோலக் காணப்பட்டாலும் உண்மையில் தூரமுமன்று, சமீபமுமன்று. எது தூரமோ, அது சமீப மாகப் படாது. சிதம்பரத்திற்கு மதுரை தூரம்; அது ஒருபோதும் சமீபமாவதில்லை. பாலின்கண் வெண்மை சமீபம். அது ஒருபோதும் தூரமாவ தில்லை. கயிறும் அரவும் அவ்விரு தன்மையு மன்று. ஏனென்னில் கயிற்றின்கண் அரவு கற்பிதம், அதாவது பொய். ஆதலால் பொய் : மெய்க்குத் தூரமென்றாவது சமீபமென்றாவது சொல்லுதல் கூடாது. சிதம்பரமும் மதுரையும், பாலும் வெண்மையு முண்மை. ஆகலின் அவை தூரமாகவும் சமீபமாகவு மிருக்கின்றன. இவற்றில் தூர பதார்த்தம் சமீப பதார்த்தமாகவும், சமீப பதார்த்தம் தூர பதார்த்தமாகவும் ஆவ தில்லை. கயிற்றின்கண் அரவு அங்ஙன முண்மையன் றாகலின், அங்ஙனங் கூறுதல் அதாவது தூர மென்றும், சமீப மென்றுங் கூறுதல் கூடாது. ஆனால் எது ஆரோபமோ, அதாவது பொய்யோ, அது தூரம்போலவும், சமீபம்போலவுங் காணப்பட்டு, உண்மையில் அவ்விரண்டு மல்லாமற் போம். இப்படியே கயிற் றரவு, கிளிஞ்சல் வெள்ளி முதலிய ஆரோபப் பொய்ப்பொருள்களாமென்க. இவ்வுவமானப்படியே பிரமமும் உலகு மென வேதாதிகள் கூறுகின்றமையின், அவ்வேதாதிகளின் வரம்பு கடவாத அப்பர் சுவாமிகள், மாணிக்கவாசக சுவாமிகள் முதலிய ஆன்றோரும் அவ்வாறு கூறியிருக்கின்றார்கள். தூரமு மன்று, சமீபமு மன்று எனக் கூறுதற்கு அத்வைத மிடங் கொடுக்குமே யன்றி, வேதாதிகட்கு மாறான துவித மிடங் கொடாதென்க. அதனாலேதான் இத்துவித சித்தாந்தி அதை யுக்தி யனுபவங்களாலும் உவமானத்தாலும் விளக்கிக் காட்ட அஞ்சி, வாளா சொல்லால் மழுப்பி விட்டாரென்க.

"இக்கருத்தேபற்றியன்றே' எல்லாமா யல்லதுமா யிருந்ததனை யிருந்தபடி இருந்துகாட்டி' என்றும், 'அல்லை நீ அல்லை நீயென மறைகளும் அன்மைச் சொல்லினாற் பரவும்' என்றும் சாதுக்கள் பிறரும் கூறியருளினார்" என்றார். இதில் என்ன கருத்து விளங்கி விட்டதோ தெரிய வில்லை. அத்வைதிகள் வேறுபொருள் கூறுகின்றார்களென்றபோது, தாம் அதன் பொருளையும் உபமான உபமேயங்களையுங் கூறி வாதித்துத் தம் பக்ஷத்தைத் தாபித்துக்கொள்ள வேண்டாமா? இவர் மத விரோத மாகவும், அத்வைத சாதகமாகவு முள்ள தேவார திருவாசகாதிகளைக்காட்டிவிட்டு, 'இக்கருத்தேபற்றி' என வாளாகூறில்,இவருக்கு யாதுபயன்? நூல் ஆடையாயும் அல்லவாயு மிருக்கின்றது. நூல் காரணம்,ஆடை காரியம். காரணம் காரியமானாலும் காரணத்துக்குப் பங்கமில்லை. நூல் ஆடையானாலும் நூலின் றன்மைக்கு ஏதும் பங்கமில்லை. அன்றி ஆடையாயிருக்குங் காலத்து ஆடைக்குப் பொருளு மில்லை. ஆடை தோற்றமேயன்றி யதார்த்தமன்று. நூல் உண்மைப் பொருள், ஆடை தோற்றப்பொருள். யதார்த்தம் தோற்றமாய் விளங்குவதேஎல்லாமாதல். அது எல்லா மான காலத்திலும் அல்ல வாயே யிருக்கின்றது. நூல் ஆடை யாகத் தோற்றுங் காலத்தும் நூல் நூலாகவே யிருக்கின்றது; ஆடை யென்னுஞ் சொற்குப் பொரு ளில்லாமலும் இருக்கின்றது. இன்னும் அத்வைதிகளுக்குரிய விவர்த்தவாதத்தை யெடுத்துப் பேசினால் உபமேயத்தின் உண்மை இன்னும் மிகு தெளிவாய் விளங்கும். கயிறு காரணம், அரவு காரியம். கயிறு அரவாகத் தோற்றியுங் கயிறு கயிறாகவே யிருக்கின்றது. அர வென்பதற்

குப் பொருளொன் றிருந்து கயிறு அரவாக வில்லை. இரண்டு பொருளுண்மையாயிருக்குமாயின், ஒன்று மற்றொன் றானதாய்ச் சொல்லப்படாது. எள்ளில் நெய்யுஞ் சத்தியம், திப்பியுஞ் சத்தியம். இவ் வுவமானங் கூறி, திப்பி நெய் யானதாக வாவது, நெய் திப்பி யானதாக வாவது சொல்லக் கூடாது. பின்னை யெப்படிச் சொல்லலாமெனின், அல்லவாதலையே சொல்லவேண்டும். அதாவது நெய் திப்பி யாகவில்லை யென்றும், திப்பி நெய் யாகவில்லை யென்றுமே சொல்லவேண்டும். முதற் காரண காரிய சம்பந்த முள்ளதாயின், இரண்டு பக்கமாகவுஞ் சொல்லலாம். எங்ஙனமெனின், நூல் ஆடையாதல் போலவும், ஆக வில்லையென்பது போலவும்; கயிறு அரவாதல் போலவும், ஆக வில்லை யென்பது போலவுமா மென்க. எள்ளில் திப்பியும், நெய்யும் முதற் காரண காரிய சம்பந்த மன்றாகலின், ஒன்று மற்றொன்றாத லியையாது; ஆகாமையே யியையுமென்க.

அத்வைதிகள் பிரமத்துக்கும் உலகுக்கும் மண் குடம் போலவும், நூல் ஆடைபோலவும் முதற்காரண காரிய சம்பந்தம், அதிலும் கயிறு அரவுபோல விவர்த்த முதற்காரண காரிய சம்பந்தங் கூறுகின்றமையால், எல்லாமாதலும் அல்ல வாதலும் அவர்கள் சொல்லக்கூடும்; அதிலும் ஒரேகாலத்தில் காரியமாயிருக்குங் காலத்திலேயே சொல்லக்கூடும். "ஒன்று நீயல்லை, அன்றி யொன்றில்லை" என்னும் திருவாசகமும் இதனை யுறுதிப்படுத்துகின்றது. கயிறும் அரவல்ல, கயிற்றை யன்றியும் அரவு இல்லை. இவ்வாறே பிரமமும் உலகல்ல, பிரமத்தையன்றியும் உலகில்லை. கயிற்றி னிலக்கணம் வேறு, அரவி னிலக்கணம் வேறு; ஆதலால் கயிறு அரவாவதில்லை. ஆகாவிடினும் கயிற்றையன்றி யரவு உளதோ வெனப் பார்க்கின், இல்லவு மில்லை. இங்ஙனமே பிரமத்தின் இலக்கணம் வேறு, உலகின் இலக்கணம் வேறு. பிரமம் சத்து, சித்து, ஆநந்தம்; உலகு அசத்து, சடம், துக்கம். ஆதலால் இரண்டும் ஒன்றாகா. ஆதலின் பிரமம் உலகாவதில்லை. ஆகாவிடினும் பிரமத்தையன்றி யுலகுளதோவெனப் பார்க்கின் இல்லவுமில்லை. பிரமத்தின் இலக்கணம் சச்சிதானந்தமாயும், உலகினிலக்கணம் அசத்து சடம் துக்கமாயும் ஆகிறபோது பிரமம் உலகாதல் யாங்ஙனம் அமையு மெனின், காரணத்துக்குப் பங்க மின்றிக் காரியந் தோற்றல் மாத்திரையாய் நிகழ்தலால் தோஷம் யாது மின்றென்க. உண்மையில் கயிறு அர வாக வில்லை; அரவாதல் போற் றோற்றுகின்றது. அங்ஙனமே பிரமம் உலகாகவில்லை; உலகாதல்போல் தோற்றுகின்றது. தோற்றத்தைக் கொண்டே சுருதியாதிகளும் சுருதிக்கு அவிரோதங்களான தேவார திருவாசகாதிகளும் பிரமம் எல்லாமாயும் அல்லவாயு மெனக் கூறுகின்றன. இத னுளவை யுணராது அத்வைதிகள் பொருளாய் ஆயிற்றெனச் சொல்லுவதுபோலப் பிரமித்து விதண்டா வாதஞ் செய்கின்றார்கள் துவைத வாதிகள். இதற்குக் காரணம் சம்பிரதாயமாய் விசாரியாமையே. அத்வைதிகள் சம்பிரதாயமாய் விசாரிக்கின்றவர்க ளாதலின், உண்மையை யுணருகின்றார்கள்; துவிதிகளுக்கு ஆரம்பத்திலேயே அத்வைதத்தில் தோஷ திருஷ்டி யுண்டாவதால் அவர்கள் அத்வைத குருமாரை யடுத்துச் சம்பிரதாயமாய் விசாரியாது, சுருதி யுக்தி யநுபவ விரோதிகளா லெழுதப்பட்ட அபத்த நூல்களைப் படித்து, அவற்றிலுள்ள அபத்தங்களை மெய்யென நம்பி, அத்வைதத்தையும், அத்வைதிகளையும்; சுருதி, ஸ்மிருதி, புராணாதிகளையுந் தூஷித்து, எரிவாய் நிரயத்துக்குத் தாங்கள் இரையாவது மன்றிப் பிறரையும் இரை யாக்குகின்றார்கள். ஔப சிலேஷிக வியாபகப் படி எள்ளி லுள்ள திப்பி: நெய்யாய் அல்லவாகு மென்றாவது, நெய்: திப்பியாய்அல்லவாகுமென்றாவது, நெய்யை யன்றித் திப்பி யில்லை, திப்பியை யன்றி நெய் யில்லை

யென்றாவது சொல்ல முடியா தாகையால், 'ஒன்று நீ யல்லை, அல்லை யொன்றில்லை' என்னும் மாணிக்கவாசக சுவாமிகள் வாக்குத் துவிதிகட்கு முற்றும் விரோதமா மென்க. மாணிக்க வாசகர், அப்பர் முதலிய ஆன்றோர் வேத வரம்பு கடவாதவர்க ளானதால், வேத வரம்பு கடந்து ஒன்றும் பேசமாட்டார்க ளென்றறிக.

இதன்பின் சமுத்திரத்துள்ள யாவும் சமுத்திரமென்று சொல்வதுபோலப் பிரமத்திலுள்ள யாவும் பிரமமென்று சொல்லி, பிரமம் பூரண மென்றுஞ் சொல்லுகின்றார். இதுவும் ஔபசிலேஷிக வியாபகமாய் எள்ளில் நெய்யும், திப்பியும் இருத்தல் போலாம். சமுத்திரத்தி லுள்ளவை நீர், மீன், மணி முதலியன. இவற்றில் எது பூரணம்? ஒவ்வொன்றும் தனித் தனிப் பின்னப் பொருள்கள். அன்றி அவை யொன்றிருந்த விடத்தி லொன்றில்லை. இப்படியே பிரமத்தின்கண் உலகு இருக்கின்ற தாயாகின்றது. இவ்வுபமானத்தை யொத்துக் கொள்ளின் பிரமம் அதிகபாக மிருக்கிற தென்றும் அது பற்றிச் சில பாக மில்லாதிருந்தாலும் பூரணமெனச் சுருதியில் சொல்லப்பட்டிருக்கின்ற தென்றுஞ் சொல்ல வேண்டும். அங்ஙனமேல் பிரமம் நீக்க மற எங்கும் பரிபூரணமாய் நிறைந் திருக்கின்ற தென்னும் சுருதிக்குப் பொருள் யாது? சமுத்திரத்தில் ஒரு மணியை யெடுத்துச் சோதிக்கின், அதனுள் நீரென்ப தணுத்துணையு மின்று. அம்மணி யுள்ளமட்டும் நீரிராமையால் நீர் நீக்கமற நிறைந்திருக்கிற தெனச் சொல்லுதல் கூடாது.

இரண்டு சிநேகிதர்களி லொருவன் மற்றொருவனை "நானே அவ" னென்று சொல்லுவதுபோல் பிரமமே உலகென்று சொல்வது கூடு மென்னின், இதுவுங் கூடாது. ஏனெனின், சிநேக ரிருவரும் ஒருவனிடத்தில் ஒருவன் அதிக அன்புகொண் டிருத்தலாலும் இருவர் அன்பும் ஒன்றாயிருத்தலாலும் அன்பு ஒற்றுமை காரணமாக நானே அவனென்று சொல்லவந்ததன்றிப் பொருள் காரண மாக வன்று; பொருள்: பேதம் பேதமேயாம். இப்படியே பிரமமும் உலகும் ஏதோ ஒருவித குண வொற்றுமை காரணமாக வொன்றென அதாவது பிரமமே யுலகெனக் கூறவந்ததேயன்றிப் பொருள் காரண மாக வன்றெனச் சொல்ல வேண்டும். அப்படியானால் இரண்டு சிநேகிதரும் ஒருவ ரிருந்தவிடத்தில் ஒருவ ரிராததுபோலப் பிரம முள்ள விடத்தில் உலகும், உலகிருக்கு மிடத்தில் பிரமமு மில்லையென்று சொல்ல நேரிட்டு; பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயு, ஆகாயங்களான வுலகு எங்கும் நிறைந்திருப்பதால் இவ்வுலகில் பிரம மில்லை யென்றே சொல்ல நேரிடும். ஆகாயம் இவ்வளவு தூர மட்டு மெனச் சொல்லக் கூடாமையின், அவ்வளவு தூரமட்டும் பிரம மில்லை யென்றே சொல்லவேண்டும். சிநேகித ரிருவரும் ஒரே குணமா யிருப்பதாலும், பேதமின்றிச் சமமாய் நடந்துகொள்ளுவதாலும், ஒருவனுக்கு வந்த லாப நஷ்டத்தை மற்றொருவன் தனக்கு வந்ததுபோல் கருதுவதாலும், ஒருவனுக்கு வந்த துக்கந் தனக்கு வந்ததுபோலக் கருதி அதைத் தவிர்ப்பதாலும் இருவரும் குண வொற்றுமையை நோக்கி, 'அவனே இவன்' என்று சொல்லக் கூடும். அவ்வாறு பிரமத்துக்கும் உலகிற்கும் என்ன வொற்றுமை யிருக்கின்றது? பிரமம் நிர்விகாரம், நிஷ்களம், நிர்க்குணம், நிராதாரம், நிரஞ்சனம், நிர்த்தோஷம், சத்து சித்து ஆனந்தம் முதலிய அதீத இலக்கணங்கள் அமையப் பெற்றது; உலகோ அதற் கெதிர்மறையான விகாரம் சகளம் சகுணம் ஆதாரம் அஞ்சனம், தோஷம், அசத்து சடம் துக்கம் முதலிய இழிந்த இலக்கணங்களைப் பெற்றது. அன்றிப் பிரமம் ஒளிபோன்றது; உலகு இருள் போன்றது. ஒளியின் முன்னர் இருளே இல்லாத தாக, ஒளி யிரு ளாதல் யாங்ஙனங் கூடுமெனக் கூறி மறுக்க.

இனி எஜமானன் தனக்குப் பதிலாகத் தனது வேலையைச் செய்யும் வேலைக்காரனைத் தானே அவனென வேலையி னிமித்தஞ் சொல்லும் வழக்கம் உலகில் இருக்கிறது. இதில் உயர்ந்தவன் தாழ்ந்தவனைத் தானெனச் சொல்வதுபோலப் பிரமமே உலகெனச் சொல்வது கூடுமெனின், எஜமானன் தன்னு லாகாத காரியத்தை வேலைக்காரனால் முடித்துக் கொள்ளுகின்றமையினாலும், தனது வேலையையே அவன் செய்வதாலும், தனக்குப் பதிலாக அவனிருப்பதாலும் இவனே அவனெனத் தொழில் ஒற்றுமைப்பற்றிச் சொல்லக் கூடும். இவ்வாறு பிரமத்துக்கும் உலகுக்கும் என்ன தொழி லொற்றுமையிருக்கின்றது? பிரமத்தின் றொழிலை யுலகு என்ன செய்கிறது? பிரமமோ தொழில் அற்றது, உலகோ சடம். அன்றி "யாவையுஞ் சூனியம் சத்தெதிராகலின்" என்ற வண்ணம் பிரமத்தின்முன் உலகு இல்லவே யில்லை. இல்லாத பொருள் சத்தாயுள்ள பிரமத்தின் றொழிலை யெப்படிச் செய்யும்? செய்யாதபோது எப்படிப் பிரமமும் உலகும் தொழிலில் ஒற்றுமைபடப் போகிறது? இவை மாத்திரமா? இன்னும் எத்தனை யுபமானங்கள் கூறினும் பிரமத்தின் காரிய முல கென்று கூறுதவரையில் 'பிரமம் எல்லாமாய் அல்லவுமாய்' என்றும், 'ஒன்று நீ யல்லை, அன்றி யொன்றில்லை' என்றும், 'தூரமும் அன்று, சமீபமும் அன்று' என்றும் இவைபோன்ற மற்ற வாக்கியங்களும் பொருந்தா வென்றறிக. மேலும் இவரது மதஸ்த ரான சிவஞான சுவாமிகள் குடாகாயமும் மகாகாயமும், கட்டையும் கள்ளனும், மண்ணும் குடமும், வெள்ளையும் தாமரையும், தீயும் நீரும், பாலும் நீரும், கருடனும் மாந்திரீகனும், காய்ந்த இரும்பும் நீரும், பேயும் பேய் பிடிப்புண்டவனும், கட்டையும் நெருப்பும், சூரியனொளியும் விளக்கொளியும், தலைவனும் தலைவியும், சினேகிதமும் சினேகிதனும், ஆவும் ஆவுமான வுவமானங்களெல்லாம் குற்றமென்று கூறித் தள்ளி, கண்ணொளி சூரியனொளி திருட்டாந்தமே தமது மதசித்தாந்த மென்று கூறினர். ஆதலால் மற்றெவ்வித சித்தாந்தமும் இவர்க் குடம்பாடாகாதென்க. அந்தக்கண்ணொளி சூரியனொளி திருட்டாந்தத்தைப் பதி பசு பாச வாதத்திலும், இதற்கு முன்வந்த பாகத்திலும் விரிவாய் மறுத்து விட்டோமாகலின், அந்தத் திருட்டாந்தமும் பூர்வபக்ஷமாய்ப் போயிற்றென்க.

"அந்தப்பிரமம், தத்துவ சமூகங்கள் அனைத்தையும் தமக்குத் திருமேனியாகக்கொண்டு பிரபஞ்சத்தை யியக்கிநின்று திருவிளையாட் டயராநிற்பராகலானும் பிரபஞ்சமனைத்தும் பிரமமே என் றுபசரிக்கப்படும்" என்கிறார். அனைத்தும் பிரமமே யென்பது உபசாரமானால், பிரமம் சர்வபரிபூரணமென்பதும் உபசாரமாய் முடியும். பிரமம் உலகத்தைத் திருமேனியாகக்கொண்டிருக்கும் என்பதனுண்மை 'மாயாவாத சைவசண்டமாருதம்' என்னும் நூலில் 172-173-வது பக்கங்களில் விளக்கப்பட் டிருக்கின்றமையின், இவ்விடத்தில் பேசாதுவிட்டனம்.

பிரமம் ஒன்றாதலும் நிர்விகாரமாதலுமாக, அதன்கண் உண்டான உலகு விகாரமாதலும் பலவாதலு மாமோ எனச் சில ஆக்ஷேபஞ் செய்கின்றார். இவ்விஷயம் இவரிடத்திலிருக்கும் 'வேதாந்தசங்கைநிவாரண'த்தில் 6-முதல் 26-வது பக்கம் வரையில் விரிவாய்ப் பேசி யிருக்கின்றமையான், ஆங்குக் கண்டு தெளிந்திடுவாராக.

இனி மற்றொரு விஷயத்தினைப்பற்றி ஆராய்ச்சிசெய்வாம். இவர் பிரபஞ்சத்திற்கு மாயை முதற்ணகாரமென்றும், அம்மாயை யுள் பொருளென்றும் கூறி, கிறிஸ்தவர் பிரபஞ்சோபாதானம் சூனியமென்று கூறுதல் கூடாதென்று அவர்களைக் கண்டித்தார். நாம் இதை முன்னரே மறுத்திருக்கின்றோம்.

எங்ஙனமெனின், காரணத்தை யன்றிக் காரியத்துக்குப் பொருளில்லை யென்றும், காரிய மெல்லாம் பொய் யென்றும், இதற்குத் திருட்டாந்தம் மண்ணைத் தவிரக் குட மில்லை யென்றும் கூறி, அதோடு எது காரணமோ, அது மற்றொன்றுக்குக் காரியமாகவேண்டு மெனவும், ஆடைக்கு நூல் காரணமேனும் அந்நூல் பஞ்சை நோக்கக் காரியப் படுமெனவும், காரியமாங்கால் பொய்யாய்ப் போமெனவும், இதன்படியே பிரபஞ்ச காரணமான மாயையும் தனக்கோர் காரணத்தைப் பெற்றுப் பொய்யாய்ப் போமெனவும், பொய்யென்பது சூனியமா மெனவும், இதன்படியே மாயையுஞ் சூனியமா மெனவும், அப்போது சூனியோபாதானஞ் சொல்லும் கிறிஸ்தவரும் இவரும் இவ்விஷயத்தில் ஒரே சித்தாந்திக ளாமெனவும், இக்காரணத்தால் இருவரும் ஒருவகைப்பட்ட சித்தாந்திகளா யிருக்க அவரைப்போய் இவர் மறுக்கப்போவது என்ன நியாய மெனவும் பேசி, இது விஷயமாக இன்னும் எவ்வளவோ வாதஞ் செய்து, இவரது சித்தாந்தத்தை மறுத்திருக்கின்றோம். அதற்கேதும் மறுப்புக் கூறாமலும் நாம் கூறிய அவ்வளவையும் எடுத்து விளக்கிக் காட்டாமலும் எந்தா வொரு காலத்தில் யார் பொருட்டோ, எவரோ ஒரு வாக்கியஞ் சொன்னது போல எடுத்துச் சொல்லுகின்றார். அது இது :—

"இனி இவர் பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் என்கிறார். ஆனது பற்றி இதன் முதற் காரண மான மாயையும் இல் பொருள் என்கிறார்" என்பது. இந்த இரண்டு வரிகளால் யாமெழுதிய பொருள் விளங்குகின்றதா? பிரபஞ்சமும் மாயையும் இல் பொருளென்பதற்கு நாம் காட்டிய நியாயங்களை யெல்லாம் எடுத்து விளக்கிச் சொன்னாரா? நாம் மாயையை இல் பொருளெனச் சொல்லி இல் பொருளென்பதற்குப் பொருள் ஆகாயதாமரை மலடிமைந்தன் போன்ற தன்று; சொப்பனம்போல அநிர்வசனீயமென இப்போது மாத்திரமன்று, பன்முறையும் எடுத்துச் சொல்லி யிருக்கின்றோமே. அவ்விதமான அருத்தம் படும்படி இவர் சொன்னாரா? இல் பொருளென்பதற்கு ஆகாய தாமரை போலென்று பிறர் கருதும்படி யன்றோ சொன்னார்? இவ்வாறு மாறுபாடாய் உண்மையை வெளிக் காட்டாது மறைத்தல் நன்றாமோ? காரியம் பொய் யென்பதையும், காரணமும் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப் போமென்பதையும் மறுக்காவிடினும் மற்றொருவிஷயத்திற் றமது தெரியாமையைக்காட்டிக்கொள்ளுகிறார். இதனால் இவர்க்கு வேதாந்த நூலுணர்ச்சி கிஞ்சித்துமில்லையென்று தெற்றெனப் புலப்படுகின்றது. அவர் கூறுவது "ஆகவே யிதற்குமுதற் காரணமான பிரமமும் இல்பொருள் என்றே முடிக்கப்படுதல்வேண்டும்!!! இங்ஙனமாயின் இவர் நாஸ்திகரோ ஆஸ்திகரோ இவரே சொல்லுக" என்பது. வெகு பலமான ஆக்ஷேபஞ் செய்துவிட்டதாய் மனப்பிராந்தி கொண்டு அதன் முடிவில் !!! இவ்வித மூன்று ஆச்சரியக் குறிகளை வைத்தார். இந்த மூன்று குறிகளும் இவரது அறியாமைக்கே யுபயோகப்படுவதால் அதைக் குகதாஸர்க்கே யீந்துவிட்டனம். உலகத்திற்குப் பிரமத்தை முதற் காரணமாக அத்வைதிகள் கூறுவதால், (காரணமும் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப்போமென்று நாம் கூறிய நியாயப்படி) பிரமமு மில் பொருளாக வேண்டுவதே. இதனால் காரியமும் காரணமும் இரண்டும் பொய்யென்று பூர்வபக்ஷியாரான இக்குகதாசரும் ஒப்புக்கொண்டதா யேற்பட்டு விட்டது. இவர் பக்ஷத்தில் உலகிற்கு மாயை முதற் காரணம்; அத்வைதிகள் பக்ஷத்தில் பிரமம் முதற் காரணம். காரணங்கள் யாவும் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப் போமென்று தீர்மானமாகின்றமையின், இவர் பக்ஷப்படி முதற்காரணமான மாயை பொய்யென்றோம். இதைப் பூர்வ பக்ஷியார் மறுத்தனரில்லை. அங்கீகரித்துக்கொண்டார். ஆனால் இந்த நியாயப் படிப் பிரமமும் முதற்காரணமாவதால் பிரமமும் பொய்யாய்ப் போமே யென்

றனர். நியாயமென்பது யாவர்க்கும் பொதுவானதால் அந்நியாயப்படியே பிர
மம் பொய் யெனக் கொண்டு இவர் கூறியபடி நாம் நாஸ்திக ராகின்றோம்;
சூனியோபாதனத்தை யங்கீகரித்தமையால், இவர் கிறிஸ்தவராகத் தடை
யென்ன? எந்த நியாயத்தைக் கொண்டு எம்மை நாஸ்திக ரெனச் சொன்
னாரோ, அந்த நியாயத்தைக் கொண்டே இவர் கிறிஸ்தவ ரென்று சொல்ல
லாமே. அவ்வாறு ஏன் தம்மைக் கிறிஸ்தவ ரென்று சொல்லிக் கொள்ள
வில்லை? காரணம் பொய் யென்பது இவர்க்கு இஷ்ட மில்லாமற் போனால்
அதைச் சுருதி யுக்தி யநுபவங்களால் மறுத்து, மாயை மெய்யென்று தாபித்து
க்கொள்ள வேண்டும். அப்படித் தாபித்துக் கொள்வாராயின் இவரும் கிறிஸ்தவ
ராக வேண்டுவ தில்லை; நாமும் நாஸ்திக ராக வேண்டுவ தில்லை. எப்போது
நம்மை நாஸ்திக ரென்று சொன்னாரோ, அப்போதே இவர் கிறிஸ்தவ ராய்
விட்டவரேயாம். நம்மை மாத்திரம் நாஸ்திகரெனச் சொல்லிவிட்டுத் தம்மை
மாத்திரம் கிறிஸ்தவ ரெனச் சொல்லிக் கொள்ளா திருப்பது பார பக்ஷமே
யாம். எம்மை நாஸ்திக ரென்று சொல்ல வந்த நா: தன்னைக் கிறிஸ்தவ
னெனச் சொல்லாமல் உள்ளே யிழுத்துக் கொள்வது நீதிதானோ? தம்
மைப் பிறர் குற்றங் கூறினால் அங்ஙனமே பிறரையுங் குற்றங் கூறிவிட
வேண்டு மென்ப தொன்றை வைத்துக் கொண்டாரே யொழியத் தமது
பேரில் குற்றமிருப்பதுபோலப் பிறர் பேரிலுங் குற்றமுளதா, இலதா வென்று
ஆராய்கின்றவரா யில்லையே! இதனாலும் இவர்க்கு வேதாந்தநூ லாராய்ச்சி
யில்லை யென்றே புலப்படுகின்றது. வேதாந்த நூலில் ஏதேனும் ஒரு இடத்
தில் உலகுக்குப் பிரமம் முதற் காரணமென்று சொன்னதைப் பார்த்தாரே
யன்றி அதைப் பூர்வபக்ஷஞ் செய்து மற்றொரு இடத்தில் அதற்கு மாறாகச்
சொல்வதைப் பார்த்தா ரில்லை. இவர் சூது வாது அறியாத நிஷ்கபடி யாத
லால் கண்டதைக் கண்டவாறு ஒளியாமற் சொல்லி விட்டார். இவர் "கண்
டொன்று சொல்லேல்" என்ற ஔவையின் நீதி வாக்கியத்தை மிகு கவன
மாய் வாசித்திருப்பா ராதலால் அதன்படியே சொல்லிவிட்டார் போலும்.

உலகுக்குப் பிரமம் முதற் காரண மென்பது முண்மையே; பிறகு அது
பூர்வ பக்ஷமாய்ப் பிரமம் காரிய காரண ரகித மென்பது முண்மையே. இவ்
விரண்டினது பூர்வ பக்ஷ சித்தாந்தங்களையும், பொய்மை உண்மைகளையும்
குகதாஸர் அறிந்திலர். அதனாலே தான் பின்னர்க் கூறப்படும் சித்தாந்தத்
தைக் காற்றிற் பறக்க விட்டு, முன்னர்க் கூறிய பூர்வ பக்ஷத்தை மாத்திரம்
வெகு பத்திர மாய் முடி போட்டுக் கொண்டார். கயிறு அரவுகளில் அரவு
காரியம், கயிறு காரணம். இவற்றில் அரவு பொய் யென்ப தியாவரும் அங்கீ
கரிக்கத் தக்கது. அரவு பொய் யாகிறபோது காரியம் பொய் யாகிறது. காரி
யம் பொய்யானால் காரணமென்ப தேது? காரிய மென்பது காரணத்தையும்,
காரண மென்பது காரியத்தையும் விடாது தொடர்ந் திருக்கின்றன. காரிய
மில்லையேல் காரணமு மில்லை; காரண மில்லையேல் காரியமு மில்லை. ஒரு
வனுக்கு ஒரே பிள்ளை இருக்குமானால் அப்பிள்ளையை அண்ணனென்று சொ
ல்வதா? தம்பி யென்று சொல்வதா? அண்ண னென்ற சொல் தம்பியையும்,
தம்பி என்ற சொல் அண்ணனையும் தொடர்ந் திருக்கின்றன. இப்படியே
மேலும் கீழும், நல்லதும் கெட்டதும், ஒளியும் இருளும், பெரிதும் சிறிதும்
முதலியன. இதன்படியே காரியமும் காரணமு மாகும். முற் கூறிய வாறு
காரியத்தோடு காரணமு மில்லாமற் போயினும் கயிறென்பது இல்லாமற்
போக வில்லை. அந்தக் கயிறே ஒரு அவசரத்திற் காரியமாகவும், ஒரு அவசரத்
திற் காரணமாகவும் இருந்தது. கயிற்றைத் தவிரக் காரியமென்பதும், காரண
மென்பது மில்லை. ஒரே கயிறு: மயக்கத்தில் காரியமாயும், தெளிவில்

காரணமாயும், இன்னும் தெளியக் காரிய காரண ரகிதமாயு மிருக்கின்றது. வாஸ்தவத்தில் கயிறு காரிய மாகவு மில்லை, காரண மாகவு மில்லை. காரியத்திற்கு முதன்மையா யிருந்ததுங் கயிறே; காரணத்திற்கு முதன்மையா யிருந்ததுங் கயிறே. காரிய காரண ரகிதத்திற்கு முதன்மையா யிருந்ததுங் கயிறே யாம். ஆதலால் கயிற்றின்கண் யாதொரு தோஷமு மில்லை. தோஷமாய்க் கொள்வது பிராந்தியே யாம். இவ்வுபமானப்படி மயக்கத்தின்போது பிரமமே யுலகாயும், உலகானபோது காரியமாயும், தெளிவில் உலகு அபாவமாயும், உலகு அபாவத்தின்போது காரணமாயும் இருந்து, காரிய மில்லாதபோது காரணமு மில்லையென்ற நியாயப்படி காரிய காரண ரகிதமாயு மிருக்கின்றது. இப்படிப் பட்ட ஆராய்ச்சியில் காரியப் பட்டு உலகா யிருந்ததும் பிரமமே;காரணமாய் உலகுஅபாவப்பட்டுஇருந்ததும் பிரமமே;காரிய காரண ரகிதமா யிருந்ததும் பிரமமே யாம். வாஸ்தவத்தில் பிரமம் காரிய மாகவு மில்லை; காரணமாகவு மில்லை; யாவும் பிராந்தியே யாம். காரிய காரண ரகிதமென்பதே வாஸ்தவம். இந்த வுளவை யறியாது எல்லா மாதலை யுண்மையென மருண்டு துவிதப் பிராந்தர்கள் துர் வாதஞ் செய்கின் றார்கள். பிரமம் காரணமென்ப துண்மையாயின் காரணம் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப்போம் என்ற நியாயப்படி பிரமமும் காரியப் பட்டுப் பொய்யாய், அது காரணமாக நாஸ்திகராய்ப் போக வேண்டுவதே யாம். அவ்வாறு பிரமங் காரியமு மாகாமல் காரணமு மாகாமல் காரிய காரண ரகிதமாய் விளங்குகின்றமையின், நாம் நாஸ்திக ராகாமல் ஆஸ்திக ராகவே விளங்குகின்றோ மென்பது பசுமரத்தாணிபோல் நாட்டப்படுகின்ற தென்க ; இவ்வாறே குகதாஸர் கிறிஸ்தவரா மென்பதும் பசுமரத்தாணிபோல் நாட்டப்படுகின்றதென் றறிக.

இனி இவர் பக்ஷத்திலும் மாயை காரிய காரண ரகித மென்று சொல்லுகின்றோ மென்னின், இது இவரது மத விரோதமா மென்க. மாயை காரிய காரண ரகித மாயின், உலகு பொய்யாய்ப் போம். உலகு பொய்யானாலல்லது மாயை காரிய காரண ரகித மாகாது. உலகு பொய்யாகுங்கால் அது அத்வைத சித்தாந்த மாய்விடும். இவரது சித்தாந்தமோ சிவஞான சித்தியார் முதலாம் சூத்திரம் கசு-வது செய்யுளின் சிவ ஞான சுவாமிக ளுரையில் "அற்றன்று, காரணங் காரிய மிரண்டும் உள் பொருளே யென்பது மேற் கூறிய வாற்றான் இனிது விளங்கலின், காரியப் பிரபஞ்சமும் நித்தப் பொருளேயாம்" என்று கூறியபடியால், உலகும் மாயையும் காரிய காரணங்களாவதோடு இரண்டும் உள் பொருள்களும் நித்தப் பொருள்களு மாம். ஆதலால் உலகு பொய்யென்பதும் மாயை காரிய காரண ரகித மென்பதும் இவர்க் குடம்பாடன்று.

பிரமம் காரண காரிய ரகித மென்பதற்குப் பிரமாணங்கள்:—

மாண்டூக்கிய உபநிஷத் கௌடபாத காரிகை.

துரியமானது காரிய காரணங்களுக்கு அப்புறப்பட்டது.

அமிர்தபிந்தூபநிஷத்.

எந்தப்பிரமமானது நிர்விகற்பமோ, அநந்தமோ, காரணமும் உவமையுமற்றதோ, ஊகிக்கத் தகாததோ, அநாதியோ, அதை ஞானி யானவன் அறிந்து (பந்தத்திலிருந்து) விடுபடுகிறான்.

பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது: பால் தயிர்போலா? மண்குடம் போலா? எனப் பலவாறு கேள்விகள் கேட்டு ஏதேதோ குற்றங் கூற வருகின்றார். இவர் சுத்த பைத்தியக்காரர். சிவன் சிவனடியாராய் வருதல், சிவன் பன்றி

யாய் வருதல் ஆகிய இவைகளை யனுசரித்தும், பிரமம் பசு பாசங்களில் வியாபித்த தென்று சொல்லிய விஷயத்தை யனுசரித்தும் சோ. நாயகரை மறுத்து யாமும் பிறரும் பல கேள்விகள் கேட்டு, ஒவ்வொன்றிலு முள்ள குற்றங்களை யெல்லாம் விளக்கிக் காட்டி மறுத்திருக்கின்றா மன்றோ? அவைகளுக் கெல்லாம் சோ. நாயகர் பதில் கூறாது மறைந்ததுபோல் அக்கேள்விகளுக்கு இவரும் பதில் கூறாது மறைந்து நின்று, அக்கேள்விகளில் சிலவற்றைப் பாடம் பண்ணிக் கொண்டு இப்போது ஒப்பிவிக்க வருகின்றார். இது புலியைப் பார்த்து நரி சூடிக்கொண்ட கதையேயாம். இவரது ஆக்ஷேபங்களெல்லாம் சிவன் சிவனடியாராய் வந்தார், பன்றியாய் வந்தா ரென்பதைத் தாக்கி, இவரது மதத்திற்குக் கேட்டை விளைவித்தன. அதை யறியாது "யானை தன் தலையில் தானே மண்ணைவாரிப் போட்டுக் கொள்வது"போலத் தமது மத விரோதமான கேள்வியைக் கேட்கின்றார்.

பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென அத்வைதிகள் ஒப்புக்கொள்ளவில்லையென்பதற்கு வேண்டிய நியாயங்கள் 'அத்வைததூஷணபரிகாரம்' முதலிய நூல்களில் மிக விரிவாய்க் காண்பிக்கப்பட் டிருக்கின்றமையின், ஷை தோஷங்கள் அவர்களைச் சாரமாட்டாவென்றறிக. உண்மையில் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென் றொப்புக் கொள்ளாத அத்வைதிகளை நோக்கி: அவர்க ளெவ்வாறு ஒப்புக் கொண்டதாய் மருண்டு, அம் மருட்சியின் கலக்க மிகுதியால் புத்தி பேதப்பட்டு, "இது இன்னாரைக் கேட்கவேண்டிய கேள்வி, இது இன்னாரைக் கேட்கப்படாத கேள்வி, இது தம்மைப் பிறர் கேட்க வேண்டிய கேள்வி, இது நாம் பதில் கொடுக்கத் தக்க கேள்வி" யென அறியாது முறை தவிர்ந்து கேட்பது தெரியாமையினும் மிகத் தெரியாமையேயாம்!

உலகு இல் பொருளெனக் கொண்டு ஈசுவர நிச்சயம் செய்தல் கூடாதென மற்றொரு ஆக்ஷேபஞ் செய்கின்றார். நாம் கூறுவ தியாதெனின் உலகு அநிர்வசனீயப் பொருளென்று கொண்டுதான் பிரம நிச்சயஞ் செய்தல் கூடுமென்றும், உலகு சத்தியப் பொருளெனக் கொள்ளின், பிரமம் அபரி பூரண தோஷத்தை யடையுமென்றும், இதற்குத் திருட்டாந்தம் குயவனும் தண்ட சக்கரங்களும் குடமும் அபரிபூரணப் பொருளாமென்றுமாம். இரண்டு பொருள்களைச் சத்தாகச் சொல்லி, அவற்றி லொன்றினுக்குச் சர்வ பரிபூரணத்வஞ் சொல்வது கூடாதென இதுவரையில் பல துவித வாதிகளை மறுத்ததோடு இவரையும் ஆரம்பத்திலேயே மறுத்து, அதற்காக இவர் காட்டிய வுபமானங்களின் றோஷங்களை யெல்லாம் விரித்திருக்கின்றோ மாகலின், உலகு அநிர்வசனீயமென்று கொண்டே பிரம நிச்சயஞ் செய்ய வேண்டுமென்க. இதற்குச் சுருதிப் பிரமாணங்களும் பல முன்னர்க் காட்டப்பட் டிருக்கின்றன. உலகு சத்துப்பொருளன்று, அசத்து, அல்லது சத்துப்போலி அநிர்வசனீயப் பொருளெனக் காரண காரியவாதம், சத்திவாதம், காரணமே காரியம், காரண காரியம் திண்ணமன் றென்பது, ஆகாய வாதம், அறிவு முன்னா? அறிபடு பொருள் முன்னா? என்ற வாதம், (திருக்குத் திரிசியவாதம்) சுழுத்தியி லுலகுண்டா வென்னும் வாதம், சொப்பன வாதம் முதலிய பல வாதங்களைக் கொண்டும் சுருதி முதலிய பதினான்கு வித்தைகளைக் கொண்டும் தாபிக்கப் பட்டிருக்கின்றமையின், உலகு சத்தென் றெவ்வாற்றானுங் கூற லமையாது. எது அநிர்வசனீயத் தோற்றப் பொருளோ, அதற்கு அதிஷ்டானப் பொருள் சத்தா யிருக்க வேண்டுமென் றனுமானிக்க விடமுண் டாகலின், பிரமப் பொருள் உண்டென்று நிச்சயிக்கப்படுகின்றது. இந்நிச்சயம் செய்தல் அத்வைதிகளா லன்றி மற்றவரா லாகாதென் றறிக. ஆகலின் ஆஸ்திகரென்பவர்

அத்வைதிகள் ஒருவரே யாம். பிறர் ஆஸ்திகராயினும் பிரமத்துக்கு அபரிபூர ணத்வங் கூறு மாஸ்திகராம். நாஸ்திகரை நோக்க இவர் ஆஸ்திகரேயாயினும் அத்வைதிகளை நோக்க நாஸ்திகரேயாம். இது விஷயம் "மாயாவாத சைவ சண்டமாருதம்" என்னும் நூலிலும் 'வேதாந்த சங்கை நிவாரண' மென்னும் நூலின் முடிவில் "ஆஸ்திகம் நாஸ்திகம்" என்னும் விஷயத்திலும் கூறப்பட் டிருக்கின்றது.

பின்னும் ஓர் வழியில் வந்து அகப்பட்டுக் கொள்ளுகின்றார். அது இது:—"கனாக் காட்சிகள் நம்மால் நிகழும் ஓர் விபரீதக் காட்சியே யன்றி, அக்காட்சிக்கண் நிகழும் தோற்றங்கள் உண்மை யளவிற் றோன்றுவன வாமோ? இல்லை, இல்லை. அவையெல்லாம் எமது மனத்தின் கணிகழும் நினைவை யொப்ப ஒரு வகை நினைவே யாம். அவற்றுக்குத் தமக்கென வோர் தோற் றமு மில்லை, நாசமு மில்லை. இவற்றை யோர் பொருளென மதித்தலும், அவற்றுக்குத் தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமே யாம். ஆகவே, இல் பொருள் தோன்றும் என நமது நண்பர் மயங்குவது அவர்களது பிராந்தியே யென முடிக்க. பிரபஞ்சமும் இங்ஙனமே ஓர் விபரீதக் காட்சியே என்பீ ராயின், அஃதேல் அதனை இல்பொருளெனக் கூறும் கூற்றை இக்கணத் திற்றானே மறந்து விடுக. மறந்து விபரீதக் காட்சியே என்று கைக்கொண்டு கொள்க" என்பது. இதில் சொப்பனம் பொய் யென இவரே யங்கீகரிக்கின் றார். இது இவரது மதக் கொள்கை யன்று. இவர் முன்னோர் சொப்பனஞ் சத்தியமென்றே கொண்டிருக்கின்றனர்.

சங்கற்பநிராகரணம்.

"கனவின்பயனும் நனவின்பயனும்
வினையின் பயனவைபொய்யெனவேண்டா."

சிவஞானபோதத்தின் உதாரணவெண்பா.

"நீரிலெழுத்துநிகழ்கனவும்பேய்த்தேரும்
ஓரினவையின்றாமாறொப்பு"

இதற்குச் சிவஞானசுவாமிகளுரை செய்யுங்கால் "நீரிலெழுத்து முதலி யன பொய்யென்பாரை மறுத்தற்கு நிகழென்றடை கொடுத்தார்" என்று கூறினார். இதனால் நீரிலெழுத்து, நிகழ் கனவு, கானனீர் இவற்றைப் பொய் யென்று கூறப்படாதென்பது இவரினத்தோர் கொள்கை யென்க.

இதை யநுசரித்தே சோமசுந்தரநாயக ரென்பவரும்சொப்பனஞ் சத்திய மென்று சொல்லி, அதற்காக "ஓர் நண்பர்" என்பவர் "சொப்பனஞ் சத்திய மென்பதை மறுத்து, அறிவே யுலகமெனல்" என்றெழுதிய விஷயத்தால் மறுக்கப்பட்டுப்போனார். போய் எட்டு வருஷங்களாயும் அவர் பதில் பேசினா ரில்லை. குகதாச ரிது விஷயத்தில் தமது மதவிரோதியானாலு மாவோம், தமது முன்னோரை மறுத்தாலும் மறுப்போமெனத் துணிந்து சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று சொல்லிவிட்டார். சொப்பனம் எப்படிப் பொய்யோ, அப் படியே சாக்கிரமும் பொய்யென அத்வைதிகள் கூறுகின்றமையின், சொப்ப னத்தை மெய்யென்று தாபித்து அதுகாரணமாகச் சாக்கிரமும் மெய்யென்று தாபித்து விடலாமெனக் கருதி, இவர் முன்னோர் சொப்பனத்தைச் சத்திய மென்று சொல்லிவிட்டார்கள். இதுவிஷயமாகத் "தத்துவவாத"த்தில் சோ. நாயகர்பேரில் வந்த கண்டனையைப் பார்த்ததினாலும் எட்டு வருஷங்களாகச் சோ. நாயகர் பதில் கூறாமையாலும் இதில் சத்தில்லை யெனத் தெளிந்து, இது விஷயத்தில் தமது துவிதமத விரோதம் வந்தாலும் வரட்டுமென்று துணிந்து,

சொப்பனம் பொய் யென்று கூறத் துணிந்து விட்டார். சொப்பனம் பொய்
யென்றாலும் இன்னும் ஒரு விஷயத்தில் அத்வைதிகளுடன் இவர் முரண்படு
கின்றார். அது 'சொப்பனம நினைவளவே' என்பது. சொப்பன வுலகம் 'நினை
வளவு' என்பதனால் அது பொருளல்லவென் றாகின்றது. இச்சாக்கிரத்தைப்
பொருளளவாய்க் கொண்டார்; சொப்பனத்தை நினை வளவாய்க் கொண்
டார். நினை வளவாய்க் கொண்டமையால் காட்சி யளவை யன் றென்ப
தாயிற்று. காட்சி யளவையான பிரத்தியக்ஷம் இருவகை: ஒன்று அபிஞ்ஞா
ரூபப் பிரத்தியக்ஷம், ஒன்று பிரத்தியபிஞ் ஞா ரூபப் பிரத்தியக்ஷம. கேவலம்
இந்திரிய சம்பந்தத்தா லுண்டாவது அபிஞ்ஞா ரூபப் பிரத்தியக்ஷம்.
அது "இது யானை" என நேத்திரத்தா லறிவது. முந்திப் பார்த்த பொரு
ளின் ஞான சமஸ்காரத்தினாலும், இப்போது இந்திரிய சம்பந்தத்தினாலு
முண்டாவது பிரத்தியபிஞ்ஞா ரூபப் பிரத்தியக்ஷம். இது முந்திப் பார்த்த
ஞான சம்ஸ்காரத்துடனே எதிரில் நேத்திரத்துக்குப் புலப்படும்போது அந்த
யானைதான் இது என் றுண்டாகும் ஞானம். இவ்விரண்டும் பிரத்தியக்ஷம்.
இந்திரியத்துக்கு விஷயமாகாமல் நினைப்புக்கு மாத்திரம் விஷயமாவது ஸ்மி
ருதி ஞான மாகும். இனி இவர் சொல்லுகிற சொப்பன விபரீதக் காட்சி
அபிஞ்ஞா ரூபப் பிரத்தியக்ஷமா? பிரத்தியபிஞ்ஞா ரூபப் பிரத்தியக்ஷமா?
ஸ்மரணை ரூப மாத்திரமா? ஸ்மரணை ரூப மாத்திர மெனச் சொல்லுதல்
கூடாது. ஏனெனில் ஸ்மரணைக்கு இந்திரியக் காக்ஷி யில்லை. சொப்பனமோ,
இந்திரியக் காட்சியினால் அறியப் படுகின்றது. சொப்பனத்தில் பொருளைக்
கண்டு நினைப் புண்டாயிற்றா? பொரு ளில்லாமல் நினைப் புண்டாயிற்றா?
பொரு ளில்லாமல் நினைப் புண்டாயிற்றெனின், அப்போது பயகம்பனாதிகள்
உண்டாகக் கூடாது. சொப்பனத்தில் ஒருவன் புலியைக் கண்டு பயப்படு
கிறான். அவன் புலியை நேத்திரத்தால் காணமற் போவானே யாயின் பய
கம்பனாதிக ளுண்டாக மாட்டா. மனத்தின் நினைப்புவரையி லுள்ள புலிக்குப்
பயப்பட வேண்டிய ஆவசியக மில்லை. சொப்பனத்தில் ஒருவனுக்குப் பின்
புறத்தில் அவனுக்குத் தெரியாமல் புலி நிற்குமாயின், அவனுக்குப் பய கம்ப
னாதிக ளுண்டாவ தில்லை. அவன் கண்ணுக்கு முன்னே அவன் பார்க்கும்படி
வந்தால், அதைப் பார்த்த வுடனே பய கம்பனாதிக ளுண்டாகின்றன. ஒரு
வன், தன் தலையைப் பிறன் வெட்டிக் கொண்டு போகவும், தான் இறந்து
போகத் தன்னைத் தூக்கிக் கொண்டு போகவும் தன் நேத்திரத்தினாற் காண்
கிறான். அது பிரத்தியக்ஷ மன்றென எங்ஙனங் கூறலாம்? சொப்பனத்தில்
நெருப்பில் கையை வைக்க அஞ்சுகிறான்; நீரில் கையை வைக்க அஞ்சுவ
தில்லை. சொப்பனத்தில் பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயு, ஆகாயங்களின் குண
ங்களான கந்த ரச ரூப பரிச சத்தங்களை முறையே நாசி, நா, கண், தேகம்,
செவிகள் அறிகின்றன. இந்திரியங்க ளில்லா விடில் பிருதிவியாதிகள் அறிய
ப்படுவ தில்லை. செவிடனுக்குச் சத்த ஞானமும், குருடனுக்கு ரூப ஞானமு
மில்லை. எந் தெந்த இந்திரியங்க ளிருக்கின்றனவோ, அந் தந்த இந்திரிய
ங்கட்கு அந்தந்த விஷயங்கள் மாத்திரம் புலப்படுகின்றன. தூங்கி யெழுந்த
வன் சொப்பனத்தில் யானையாதிகளைக் கண்டேனென்று சொல்லுகின்றானே
யன்றி நினைத்தேனென்று சொல்வ தில்லை. சொப்பனத்தில் திருடர்கள் ஒருவ
னுடைய வீட்டிற் புகுந்து அவனுஸ்திகளைக் கொள்ளை கொண்டு போவார்க
ளே யானால், சொந்தக் காரனுக்கு ஆத்திரமும் கோபமும் துக்கமு முண்டா
ய்த் திருடர்களைப் பிடிக்க வோடுகிறான். சொப்பனம் நினைப்பளவே யானால்
கோபாதிக ளுண்டாய் ஓடவேண்டிய ஆவசியக மில்லை. ஓடுதல் கர்மேந்திரி
யத்தின் றொழில்; கர்மேந்திரியமோ சரீரத்தைச் சார்ந்தது; சரீரமோ பஞ்ச

பூத சம்பந்தம்; பஞ்சபூதமோ உலகம்; உலகமோ காக்ஷிப் பொருளாகும். சாக்கிரம்போலக் காக்ஷிப் பொருளா யிருக்கும் சொப்பன வுலகைக் கேவலம் நினைப்பளவென எங்ஙனஞ் சொல்லலாம்? எது நினைப்பளவு மாத்திரமாமோ, அது எதிரிற் காணப்படாது. கண்ணுக் கெதிரில் காணப் படுகின்றமையின், சொப்பன வுலகு நினைப்பள வன்று, சாக்கிரம்போலக் காட்சியளவா மென்க. காட்சி யளவைக்கு நினைப்பு, இந்திரியம், பொருள்கள் ஆகிய மூன்றும் வேண்டும். சொப்பனாவஸ்தையில் ஷை மூன்று மிருக்கின்றன வாதலால், சொப்பனக் காட்சி நினைப்பளவென்று மாத்திரஞ் சொல்லுதல் கூடாது.

'கனுக் காட்சிகள் உண்மையளவிற் றோற்றுவனவாமோ' என்கிறார். அவ்வாறு சொன்னவர் யாவர்? அத்வைதிக ளன்று. பின்னை யாரெனின், இவர் மதஸ்தரே யென்பதற்கு இவர் முன்னோர் கூறிய வாக்கை முனைரே பிரமாணமாகக் காட்டினோம். அத்வைதிகள் சாக்கிர வுலகே யுண்மைத் தோற்ற மன்றெனச் சொல்லி, அதற் குவமானமாகக் கனுக்காட்சியைக் காட்ட, அவர்களை நோக்கி: 'கனுக் காட்சிகள் உண்மை யளவிற் றோற்றுவன வாமோ' எனக் கேட்பது என்ன நியாயம்? 'கனுக் காட்சிகள் உண்மை யளவிற் றோற்றுவன வாமோ' என விவரது மதஸ்தரான வுமாபதி சிவாசாரியார், சிவஞான சுவாமிகள் முதலியவர்களைப் போய்க் கேட்டால் 'தோற்றுவனவாம்' என்றே சொல்லுவார்கள். அதை விட்டு அத்வைதிகளைக் கேட்பதிற் பயனென்? இதுவரையிற் செய்து வந்த விவாதத்தால் கனுக் காட்சிகள் பொய் யென்றும் நினைப்பளவோடு காட்சி யளவுமா மென்றும் தீர்மான மாவதால், இதன்படியே சாக்கிர வுலகும் பொய்யும் நினைப்பளவோடு காட்சி யளவுமா மென்க. மனத்தின்கண் தோற்றமான சொப்பன வுலகு நினைப்புக்கும் இந்திரியத்துக்கும் விஷய மாகிறபடி பிரமத்திற் றோற்றமான சாக்கிர வுலகும் நினைப்புக்கும் இந்திரியத்துக்கும் விஷயமாகின்ற தென்க.

சொப்பன வுலகுக்குத் 'தனக் கென வோர் தோற்றமும் இல்லை, நாசமும் இல்லை' என்கிறார். பிரத்தியக்ஷமும், சத்த பரிச ரூப ரஸ கந்தங்களும், காண்பான் காட்சி காணும் பொருளுள்ள திரிபுடியும், நய நஷ்டங்களும், சுக துக்கங்களும், இச்சா ஞானக் கிரியைகளும், காமக் குரோதாதிகளு முள்ள சொப்பன வுலகுக்குத் தனக் கெனத் தோற்றமு மில்லை, நாசமு மில்லை யென்ற தெங்ஙன மொவ்வும்? சொப்பன வுலகு அவ்வவஸ்தையில் தோற்றமும், சாக்கிர சுழுத்தியில் நாசமும் என் யாவருக்கும் அநுபவமா யிருக்க, தோற்ற நாசங்க ளில்லை யென்று எவ்வாறு சொல்லலாம்? இது மனோ சாட்சிக்கு மாறுய்ப் பேசுவதாகும். இதை விடத் தோற்ற நாசங்கட்கு யாது பொருளோ அறியோம். தோற்ற மென்பது உண்டாதலும், நாச மென்பது அழிதலுமாம். சொப்பன வுலகு அவ் வவஸ்தையிற் றோன்றுகின்றது; இச் சாக்கிராவஸ்தையிலும், சுழுத்தி யவஸ்தையிலும் நாசமாகின்றது. 'இவற்றை (சொப்பனக் காட்சிகளை) யொரு பொருளென மதித்தலும் அவற்றுக்குத் தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமேயாம்' என்கிறார். சொப்பனத்தை யொரு பொருளென மதித்தல் கூடா தென்ப துண்மைதான். ஆனல் எவ் வவஸ்தையில் கூடாதோ தெரிய வில்லை. சாக்கிராவஸ்தைக்கு வந்த பிறகா? சொப்பனாவஸ்தையில் இருக்கும்போதேயா? சாக்கிராவஸ்தையில் வந்தபிறகு அதை யொரு பொருளாக மிருக பக்ஷிகள்கூட மதிப்பதில்லை. சொப்பனாவஸ்தையில் இருக்கும்போ தென்னின், இச்சாக்கிராவஸ்தையைப்போல அது சத்தியமாகவே தோன்றுதலின், அதை யொரு பொருளாக மதியா திருத்தல் யாங்ஙனங் கூடும்? இவர் நினைப்பளவே சொப்பன மென்பதாலும், அந்நினைவு சாக்கிரத்தில் சாக்கிர உலகைச் சத்தியமா

கொள்ளுவதாலும் இந்நினைவு சொப்பனாவஸ்தையில் சொப்பன வுலகை உண்மை யென்றே கொள்ளும். சொப்பன வுலகைப் பொய் யென்று கொள்ள வேண்டு மானால் சாக்கிராவஸ்தையில் சாக்கிர வுலகைப் பொய் யென்று கொள்ளவேண்டும். இவர் மதம் அங்ஙனங் கொள்ளுதற் கிடங்கொடுக்காமையாலும், சத்திய மென்றே கொள்ளுதற் கிடங் கொடுக்கின்றமையாலும் இவர் நினைவு சொப்பன வுலகை மெய் யென்றே கொள்ளும். அங்ஙனமாக இவர் ஒரு பொருளெனச் சொப்பன வுலகை மதியாதிருத்த லெங்ஙனம்? மேலும் இவர் மதத்தில் காரணமும் உள் பொருள், காரியமும் உள் பொருள். காரியம் முன்னின்மைக்கு எதிர்மறை. முன்னின்மைக்கு எதிர்மறை காரியமாயிருத்தலாலும், சொப்பன வுலகு சாக்கிர சுழுத்தியி லில்லாமற் போதலாலும், சொப்பனாவஸ்தையில் அதற்கு எதிர்மறையாய்த் தோற்றுதலாலும் சொப்பன வுலகு காரிய மென்பதற்கு ஏதும் ஆக்ஷேப மில்லை. காரியம் உள் பொருளென்பது இவர் மத சித்தாந்த மென இவர் முன்னோர் கூறிய பிரமாணத்தை முன்னரே எடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றோம். காரியமாயும் உள் பொருளாயும் இருக்கும் சொப்பன வுலகை யொரு பொருளென மதியாதிருத்தல், இவர்க்கு எங்ஙனங் கூடும்? ஒரு பொருளென மதித்தல் பித்தாட்டமானால் இவர் முன்னோரான மெய்கண்டார், உமாபதி சிவன், சிவ ஞானத் தம்பிரான் முதலியவர்களெல்லாம் பித்தாட்டம் பிடித்தவர்களாவார்கள். சொப்பன வுலகு சத்திய மென்பது அவர்கள் பக்ஷம்; காரியம் உள் பொருளென்பதும் அவர்கள் பக்ஷந்தான். சொப்பன வுலகு முன்னின்மைக்கு எதிர் மறை யென்பது பொதுவாய் யாவருமே அங்கீகரிக்கத்தக்கது. காரியமும், உள் பொருளும், இவர் மதப்படி சத்தியமு மான சொப்பன வுலகை ஒரு பொருளென மதித்தல் காரணமாக இவர் மதத்தினர் யாவருமே பித்தம் பிடித்தவராக, இவ ரொருவர் மாத்திரம் அப்படிப்பட்ட பித்தத்தில் அகப்படாது தப்பித்துக்கொண்டது விந்தையே! இவர் சொப்பனத்தைப் பொய் யெனக் கொள்வாரானால், இவர் இவரது சற்காரிய வாதத்தினின்றும் விலகி, அத்வைதிகளுடைய அசத் காரிய வாதத்தைக் கைக்கொண்டவரானார். இவர் மதத்தின ரெல்லாம் சொப்பனததை யுள் பொருள் எனக் கொண்டு, பித்தம் பிடித்து மருள் கொண்டிட, அத்வைதிகள் இவர் கூறுகிறபடி இயற்கையிலேயே சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று கொண்டு, தெருட்சியை யடைகின்றார்கள். அதிலும் அவ் வவத்தையிலேயே தெருட்சியை யடைகின்றார்கள். எப்படியெனின், அவர்கள் சாக்கிரவுலகையே பொய்யென்று கொண்டு மதி மயக்கத்தைத் தவிர்த்திருக்கின்றமையால், இப்படிப்பட்டவர்கள் சொப்பன வுலகிற் செல்லினும் (இதுவே அதுவாகத் தோன்றவதால்) அதையும் பொய் யென்று மதித்துப் பித்தாட்டத்தினின்றும் விலகுகின்றார்கள். இதனால் யார் சாக்கிராவஸ்தையில்சாக்கிரவுலகைப் பொய்யென்று கொள்ளுகின்றார்களோ, அவர்கள் தான் சொப்பனாவஸ்தையிலும் சொப்பன வுலகைப் பொய்யென்று கொள்ளுவார்களென் றேற்பட்டது. இவர் மதத்தினர் சாக்கிரத்தை மெய் யென்று கொள்ளுகின்றமையின், அவர் சொப்பனத்தையும் மெய் யென்று கொள்ளக் கடமைப்பட்டிருக்கிறனர். சாக்கிரத்தை மெய்யென்று கொள்பவர் சொப்பனத்தைப் பொய் யென்று கொள்ள முடியாமை கொண்டே, இவர் முன்னோர் சொப்பனவுலகை மெய்யெனக் கிறுக்கிவைத்தார்கள். சொப்பனம் மெய்யென்றால் காட்டுமிராண்டிகள்கூட நகைப்பார்கள் என இவர் முன்னோர்க்குத் தெரியாத தல்ல. காட்டுமிராண்டிகள்கூட நகைத்தாலும் நகைக்கட்டும்; மாயையினால் பிளவுபட்ட துவித மதம் நிலைத்தாற் போதுமென்பதே அவர் உட்கருத்து.

இந்த ரகசியத்தைக் குகதாசர் அறிந்தில ராகலின் சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று சொல்லத் துணிந்து விட்டார். எப்போது சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று சொல்லத் துணிந்து விட்டாரோ, அப்போதே சாக்கிர வுலகையும் பொய யென்று சொல்லத் துணிந்தவ ரானார். இவர் சொப்பனத்தை மெய்யென மதித்தல் பித்தாட்ட மென்கிறார். சொப்பனம் பொய் யென்பது மிருகாதிகட்கும் இயல் பாதலால் அத்வைதிகள் அதைப் பற்றி யேதும் பேசாது சாக்கிரத்தையே பொய்யென்று சொல்லிவிட்டார்கள். சாக்கிரம் பொய் யென்று மனததிற் பதிந்து விட்டால், அதுவே வாசனையாய்ச் சொப்பனாவஸ்தையில் சொப்பன வுலகைப் பொய்யென்று சுபாவமாய்க் கருதுவார்கள். சாக்கிரத்தில் காமியாயிருப்பவனும் யோகியாயிருப்பவனும் திருடனாயிருப்பவனும் சொப்பனத்திலும் அப்படி யப்படியே யிருப்பது யாவருக்கும அனுபவம் ஆதலால் சொப்பனத்தில் சொப்பன வுலகைப் பொருளென மதியாதிருக்கவேணடுமென அதைப்பற்றிச் சாககிரத்தில் போதித்தல் பித்தர் செய்கையே யாம். சாக்கிர வுலகு பொய்யெனச் சுருதியாதிகள் கூறி அதற்குச் சொப்பன வுலகைச சாக்ஷியாகக் கூறிட, இவர் அதற்கு விரோதமாகச் சாக்கிரவுலகு சததியமென்றும், சொப்பன வுலகு பொய்யென்றும் போதிக்க வருகின்றார். இவர் முன்னோரோ, சாக்கிரத்துடனே சொப்பனமும் சத்தியமெனப் போதிக்கின்றார்கள். அத்துடனே இவர் 'தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமேயாம்' என்றன ரன்றோ? தோற்றங் கற்பித்த லாவ தென்ன? பித்தாட்டமென்ப தென்ன? உண்மையில் இவருக்குத் துவித பித்தந் தலைக் கேறியிருக்கின்றது. ஆதலால் வாயில் வந்தவா றெல்லாம் பேசுகின்றார். தோற்றத்தை யெவருங் கற்பிக்கவில்லையே. கற்பனையான தோற்றந் தோன்றினால் அதைத் தோற்ற மென்று சொல்லுகிறார்கள் அத்வைதிகள். அவர்கள் கற்பிப்ப தென்ன? சொப்பனவுலகில் எவரும் ஒன்றுங் கற்பிக்க வில்லையே. அங்ஙனமாகப் பித்தாட்டமென்ப தென்ன? அந்த வாக்கியமே பித்தாட்டமா யிருப்பதால் பித்தாட்டத்தைப் பித்தாட்டமாகவே யாமும் ஒழித்திடுவோம்.

குகதாஸர் இல் பொருள் தோன்றுதல் விஷயமாய் ஒன்று கூறுகின்றார். அது இது:—"ஆகவே இல் பொருள் தோன்று மென நமது நண்பர் மயங்குவது அவர்களது பிராந்தியெனமுடிக்க" என்பது. இவர் இவரது பிராந்தியையும் இவ[r] தினத் தவரது பிராந்தியையும் பிறர் பேரி லேற்றப் பார்ப்பதே தவிர, உண்மையில் பிறர் பேரில் பிராந்தி யென்பது அணுத்துணையு மின்று. வாஸ்தவத்தில் உள் பொருளுண்டாமென்பது பிராந்தியே தவிர, இல் பொருளுண்டாமென்பது பிராந்தி யன்று. உண்டாதல் காரியம்; உண்டாதற் கிடமா யிருந்ததும் உண்டாகா திருப்பதுங் காரணம். காரணமான மண்ணின்கண் காரியமான குடமும், காரணமான கயிற்றின்கண் காரியமான அரவும் இல்லாதனவாயிருந்தும் தோற்றுகின்றன. இது பிரத்தியக்ஷமே யன்றிக் கண்கட்டி வித்தை யன்று. காரணத்தை யன்றிக் காரிய மில்லையென்றும் ஆதலால் காரியம் பொய்யென்றும் இதுகாறும் எவ்வளவோ நியாயங்களை யெடுத்துக் காண்பித்திருக்கிறார்கள் அத்வைதிகள். இவ்வாறு காரியப் பொருள்களெல்லாம் அதிலும் விவர்த்த காரியப் பொருள்களெல்லாம் இல்லாதனவா யிருந்தும் தோன்றுவது சர்வ சாதாரணமா யிருக்க, இல் பொருள் தோன்று மென்பது கூடா தென்றும், அப்படிச் சொல்வது மயக்க மென்றும் சொல்வது நியாயமாமா? இல் பொருள் தோன்றுமென்பது மயக்கமானால் தோன்றுதென்பது தெளிவாகவேண்டும். கயிற்றின்கண் அரவு உள் பொருளா? இல் பொருளா? அரவு தோன்றுவதால் உள் பொருளென்று சொல்வாரோ? அப்படியான இவரது தெளிவு நல்ல தெளிவே. இவர் கனாக் காட்சியைப் பொய்த் தே

மென்றும், விபரீதக் காட்சி யென்றும் கூறினாரன்றோ? கனாப் பொய்யாகிற போது அது இல் பொரு ளாகிறது. இல் பொருளுக்குத் தோற்றம் எப்படி யுண்டாயிற்று? இவரே யில் பொருள் தோன்றுகிற தென வொரு இடத்திற் சொல்லிவிட்டு, மற்றோரிடத்தில் இல் பொருள் தோன்றுமென்று மயங்குவது பிராந்தியென்று சொல்லுகின்றார். இதனால் தம்மையே தாம் கண்டித்து தம்மையே தாம் பிராந்தரென்று சொல்லுகிறவரானார். இல் பொருள் தோன்றுகின்ற தென்றா லிவர்க்கு விபரீத வுணர்ச்சி யுண்டாய் விடுகின்றது. இல் பொருள் என்பதற்கு ஆகாயதாமரை மலடிமகனென்றே பொருள் கொண்டு விட்டார்போலும்! கயிற்றரவு சொப்பன வுலகு முதலிய விவர்த்த ஆரோபப் பொருள்களும் இல்பொருள்கடாமெனக் குகதாசர் கருதவில்லை போலும்! அத்வைதிகளுடைய சித்தாந்த மின்ன தென வறிந்தில ராகலின், குகதாசர் மாறுபடப் பொருள் கொண்டனர். இது இவருடைய பிராந்தியே யன்று, "இல்லதற்குத் தோற்ற மின்மையின்" என்று எழுதி வைத்த இவரது முன்னோர் பிராந்தியு மாம். ஷை வாக்கியத்தை மெய்யென்று நம்பியே அனேகர் மோசம் போனார்கள்; போகின்றார்கள். தாங்கள் நம்பி மோசம் போவது மன்றி, இந்த வாக்கியத்தை அத்வைதிக ளிடத்திலும் பிரமாண மாகக் காட்டி அவமானப்படுகிறார்கள்!

இல் பொருள் தோற்று மென்று சொல்வது மயக்கமே யானால், உள் பொருள் தோற்று மென்று சொல்வது மயக்க மின்மையாய்த் தெளி வாகின்றது. உள் பொருள் தோற்றும் அதாவது உண்டாமென்பதற்கு ஒருதாரணமு மின்மையானும், சத்துப் பொருளின்கண் சத்துப் போலி அநிர் வசனீயப் பொருள் தோற்றுமே யன்றிப் பிறி தொரு சத்துப் பொருள் தோற்றா தென இதற்குமுன் இவரையே மறுத்து எழுதி இருக்கின்றமையானும், 'அத்வைத தூஷணபரிகார'த்தில் 66 முதல் 70-வது பக்கம் வரையில் இது விஷயம் விரித்தெழுதப்பட் டிருக்கின்றமையானும் உள்பொருளில் உள் பொருளுண்டாகா தென்பது திண்ணமா மென்றறிக.

உள் பொருள் உண்டாமென இவர் கூறுவதால், உள் பொரு ளான பிரமமும் உண்டாமென்றே கொள்ளப்பட்டு, அது காரணமாகப் பிரமம் அசத்தாய், அது காரணமாக இவர் நாஸ்திகமதமாய், அது காரணமாக இவர் நாஸ்திகராவார். 'இனி உலகம் உள்ளது' என்றும், "உள்ளதற்குச் செய்வோரின்றிச் செய்வினை யின்மையின்" என்றும் இவரது மெய் கண்டார் கூறுவதால் உள் பொருள் செய்வோராலே செயப்படல் வேண்டு மென்பது திண்ணம். அங்ஙனமாயின், பிரமமும் உள் பொருளாதலால் செயப்படுபொருளாதல் வேண்டும். எது செயப்படு பொருளோ அது காரியமும் அசத்தும் சடமு மாகலின் பிரமமும் காரியமும் அசத்தும் சடமுமாய் அது காரணமாகவும் இவர் நாஸ்திகராய் அது காரணமாகவும் இவரது மதம் நாஸதிக மதமாய் முடியு மென்க. குடம் செயப்படு பொரு ளாய்ச் சடமும் அசத்து மாதல் கண்கூடன்றோ? இங்ஙனமே பிரமமுமா மென்க. இது போக, 'பிரபஞ்சமும் இங்ஙனமே ஓர் விபரீதக் காட்சியே யென்பா ராயின் அஃதேல் அதனை யில் பொருளெனக் கூறுங் கூற்றை யிக்கணத்திற்றானே மறந்துவிடுக' என்றாரன்றோ? இதனால் இல் பொருள் விபரீதக் காட்சி யாகா தென்பது இவர் கருத்தாகின்றது. இல் பொருள் என்றதனால் ஆமை மயிர் குதிரைக் கோடு என்று கருதிவிட்டார் போலும். அதனோடு கயிற்றரவு, கானனீர், கனவுலகு முதலிய ஆரோபப் பொருள்களை யுள் பொருள் எனக் கருதி விட்டார்போலும். [illegible]ாது விபரீத புத்திப் பிரமையைப் பிறர்பேரி லேற்றுகின்றார். இப்பிரமை

யால் பிறர் கொள்கை யின்ன தெனவும், கொள்கை யல்லாதது இன்ன தெனவு மோராது "எல்ல செட்டி லக்க ஏக லக்க" என்றபடி எல்லா வற்றையும் ஒன்று சேர்த்துக் குழப்புகின்றார். இவருக்கு 'இல் பொருள், என்றது ஒன்று தெரியுமே யன்றி, இல் பொருளில் சொன்மாத்திரமா யுள்ளது இது வென்றும், சொல்லுந் தோற்றமுமா யுள்ளது இது வென்றும்' சொல்லும் தோற்றமும் பொருளுமா யுள்ள திது வென்றும் தெரியா. தெரியாமையால், "கொக்குக்கு ஒரேமதி" என்றவாறு கள்ளங் கவடில்லாம லெல்லாவற்றையும் ஒரே கணக்கில் வைத்துக்கொண்டார். அதோடு தமது பக்ஷத்து நூலில் கண்டவாறு பிறர் பக்ஷத்து நூலிலும் இருக்குமென நம்பி யேமாந்து போனார். கனா வுலகு விபரீதக் காட்சி யெனச் சொல்லி, அது காரண மாக அதை யில் பொருள் என்றார். இப்பிரபஞ்சமும் விபரீதக் காட்சி யானால் அதை யில் பொருளென்று சொல்லப்படாது என்கிறார். விபரீதக் காட்சியான கனா வுலகை யில் பொரு ளென்று சொல்ல வேண்டு மென்றும், கனா வுலகு விபரீதக் காட்சியானால் இல் பொருளென்று சொல்லப்படா தென்றும் முன் பின் முரணக் கூறுவது தெளிவா? மயக்கமா? விபரீதக் காட்சி இல் பொருளானால் யாவுமே யில்பொருளாதல்வேண்டும். அதில் ஒன்று இல் பொருளும் ஒன்று உள் பொருளு மென்று சொல்வ தென்னே? இவர் துரபிமானத்தால் உண்மையை மறைத்து இன்மையை யுண்மையாகப் பேசக்கருதி மனோ சாக்ஷிக்கு மாறாக வாதிடவந்தவராகலின், இவரது புத்தி கலக்க மெய்தி வாயில் வந்தபடி யெல்லாம் பேசுகின்றார்.

காட்சி மூவகைப்படும்: அவை யதார்த்தம், சந்தேகம், விபரீதங்களாம். கயிற்றைக் கயிறென்பது யதார்த்தம், கயிறோ அரவோ என்பது சந்தேகம், அர வென்பது விபரீதம். பிரபஞ்சம் விபரீதக் காக்ஷி யானால் அதை யில் பொருளென்று சொல்வதை இந்தக்ஷணமே மறந்துவிடவேண்டு மென்கிறார். அப்படியானால் கயிற்றின்கண் விபரீதமாகத் தோற்றும் அரவை இல் பொருளெனச் சொல்லப்படாதுபோலும்; உள் பொருளென்றே சொல்லவேண்டும் போலும். இவ்வாறு அத்வைதிகளுக்குச் சற்போதனை செய்யவருகின்றார். இப்படிப்பட்ட புத்திசாலிக்கு யாரை யிணையாகச் சொல்லலாம்? அவர்க்கு அவர்தான் இணையென்று சொல்லவேண்டும்.

இதுவரையில் இந்துசாதனம் 6-ம் புத்தகம் 17-வது பத்திரிகை வரையில் மறுப்பு வந்துவிட்டது.

(1895௵ மே௴ 22உ இந்து சாதனம்.)

இதுகாறுஞ் செய்த கண்டனை போக இனி 1895௵ மே௴ 22உ 'இந்து சாதன' முதல் கண்டனை செய்வாம்:—

உண்மை நாயன்மார் சிலர் ஒரோவிடத்து "சித்தமல மறுத்துச் சிவமாக்கி' எனக் கூறி யுள்ள கூற்றை எடுத்து, இதனால் ஆன்மாக்கள் சிவமேயாய் விடுவர் என்ப தன்றோ பெறப்படும் என்று நமது மாயாவாத நேசா மயக்குற்றழிகின்றனர். இவர் எல்லாம் தாம் எடுத் தாளும் துறைகளைச் சிறிதேனும் உற்று நோக்கு கின்றிலர். 'சிவ மாக்கி' என்றாராகவே, அங்ஙனம் ஆக்குந் துணையும், அவர் எல்லாம் சிவம் அல்ல ரென்பதும், எனவே எல்லாம் சிவமே யெனும் கூற்று அந்த வுண்மை நாயன்மார்க்கு உடன்பா டல்ல என்பதும் இனிது துணிபப்படு மன்றே. இனி 'சிவமாக்கி' என்றதனால், ஆன்மாக்கட்குரிய பசுகரணங்களைப் பதிகரணங்களாக்கிச் சிவானந்தானுபவத்துக் கியைந்த பக்குவத்தைத் தந்தருளினார். என்பதே பொருளாம். இங்ஙன மன்றி இவ
எல்லாம் பதித்துவத்தைப் பொருந்திச் சிவத்தோடு சிறிதும் பேத மில்ல

கடவுளர் ஆவர் என்பது பொருளாகாது. இது பொருளாமாயின் அனேகேச்சுர தோஷம் வந்தெய்து மென்க. ஆன்மாக்கள் முத்தி தசையின்கட் தாமோர் முதலாந் தன்மை கெட்டுச் சிவமே யாய் விடுவ ராதலின் அனேகேச்சுர தோஷம் வந்தெய்துமா றெங்ஙனம் என்பீராயின், இரண்டு பொருள்கள் எக்காலத்தும் இரண்டு பொருளேயாம். இந்த இரண்டுங் கூடி ஒன்றாதல் எக்காலத்தும் இல்லை யாம். இரண்டு இரண்டுதான். ஒன்று ஒன்றுதான். ஆகவே யாதொரு ஆன்மாவும் சிவமுமாகிய இரண்டு பொருள்கள் முத்திதசைக்கண் ஒன்று மெனபது தத்துவ சாத்திர நியதிக்குச் சிறிதும் சம்மத மாகாதென விடுக்க. இது சத்தியம். இது பற்றியே முத்தி தசைககு முன்னும் ஆனமாக்களைச் சிவமே யென்று நாம் கொள்ளுவது என்பீரேல், நுமது கொள்கை யெங்ஙன மாயினு மாக. அது உண்மை நாயன்மார்க்கும துணி பாமோ என்பதே நாம் ஈண்டுப்பேசுவது. உண்மை நாயன்மார் 'சிவமாக்கி' என்றாராகவே, அங்ஙனம் ஆக்குதல் முன் சிவம் அல்லர் என்பதும், எனவே அவரும் சிவமும் வேறு வேறு பொருள்களாம் என்பதுமே நாயன்மார் கருத்தா மென்பது கண்டடங்குக." என்றார் குகதாசர்.

இவர் 'சிவமாக்கி' என்றதற்குப் பொருள் 'ஆன்மாக்கட்குரிய பசு கரணங்களைப் பதிகரணங்க ளாக்கிச் சிவாநந்தானுபவத்துக் கியைந்த பக்குவத்தைத் தந்தருளினார் என்பதே பொரு ளாம்' என்கிறார். இதனால் பசுவைச் 'சிவமாக்கி' என்று சொல்லிவிடலாமோ? பசுவுக்கு முன்னர்ப் பசு கரண மிருந்தது; பின்னர்ச் சிவ கரண மாயிற்று. அப்போது சிவாநந் தானுபவத்துக் கியைந்த பக்குவம் வந்தது. கரண மென்பது சடமே யன்றிச் சித்தன்று. பசுவோ முன்னிருந்தபடி பசுவாகவே யிருக்கின்றது. இந்நிலைமையில் பசு சிவமாக வில்லை. இங்ஙன மாகப் பசுவைச் சிவ மாக்கி யென யாங்ஙனங் கூறற்பாலது? உலகை யறிகிறவரையில் பசுவின் கரணத்துக்குப் பசு கரண மென்று பெயர்; சிவத்தை யறியுங்கால் சிவகரணமென்று பெயர். பசு உலகை யறியுங்கால் உலகாகுமானால் சிவத்தை யறியுங்கால் சிவமாகலாம். ஒரு பிராமணன் தோட்டியை யறியுங்கால் தோட்டியும், இராஜனை யறியுங்கால் இராஜனும், பறவையை யறியுங்கால் பறவையும், மிருகத்தை யறியுங்கால் மிருகமும், மீனை யறியுங்கால் மீனும், கல்லை யறியுங் கால் கல்லும் இவ்வாறு பிறவும ஆவான் கொல்லோ? இப்படியாகுமென்று சொல்லிடினும் இதுகண்டப்பொருளில் வாய்க்குமே யன்றி நீக்க மற எங்கும் நிறைந்த பரி பூரணப் பொருளில் வாய்க்குமோ! பந்தத்தில் அறிபடு பொருள் உலகு; முத்தியில் அறிபடுபொருள் சிவம். பந்தத்தில் பசு உலகாயின், முத்தியில் பசு சிவமாகலாம். பந்தத்தில் உலகை யறிவது கரணம், முத்தியில் சிவத்தை யறிவதுங் கரணம். பந்தத்தில பசு உலகாகாதபோது முத்தியில் பசு சிவமாகுமா? பசு சித்து, உலகு சடம். சித்து சடமாகுமா? ஆகுமானால சித்துத் தன்மை கெட்டுச்சடமாயிற்றா? கெடாது சடமாயிற்றா? கெட்டு ஆயிற்றெனின, சித்து சித்துத்தன்மை கெட்டுச் சடமாகும்மல், சடமும் சடத்தன்மை கெட்டுச் சித்தாகுமே. பசுவாகிய சித்துச் சடமாகு மாயின், சிவமாகிய சித்தும் சட மாகுமே. கெடாது ஆயிற்றெனின், சித்து சித்தாகவே யிருக்கின், சடமாத லெங்ஙனம்? ஆதலால் உயிர் வேறு, சிவம் வேறு என்று சொல்லும் இவர் பக்ஷப் படி, உயிர் சிவ மாதலென்று சொல்வது கூடாது. கரணங் காரணமாக வொன்று மற்றொன் றாமென்பதும் பொருந்ாது. ஒரு மனிதன் அசுத்தப் பொருளை யறிகின்றான்; அவனே சுத்தப்பொருளையும் அறிகின்றான். இரண்டையும் அறிந்த கரணம் ஒன்றேயாம். ஷை கரணம் அசுத்த மாவது மில்லை; சுத்தமாவது மில்லை. அங்ஙனமே பாசமான உலகை யறிந்த கரணம் பசுகரண மாவது

யில்லை; பாசரகிதமான சிவனையறிந்த கரணம் சிவகரணமாவது மில்லை. உபசாரமாய் அப்படிச் சொல்லினும் உண்மையில் அப்படியாவ தில்லை. சிவனையறியுங் காரணத்தால், பசு சிவகரணம் பெற்றுச் சிவமாய் என்று சொல்லுங்கால், சிவன் அறி பொரு ளாயும், சடமாயும், அசுத்த மாயும் போம். எங்கே கரணமுண்டோ, அங்கேயறிபொருளுண்டு. அறிபொருள் சடமெனல் யாருமறிந்ததே. அதோடு "உணருரு அசத்து" என்னும் சிவ ஞான போதப் பிரமாணப்படி அசத்தா மென்க. இன்னு மிது விஷய மாகக் கூறுவாம். எங்கே கரண முண்டோ அங்கே திரிபுடி, துவிதம், மாயை, பந்தத்தன்மை, பேதத்தன்மை இவை யுள்ளன. இவ்விஷயம் 'துவிதசைவரே மாயாவாதிகள்' என்ற நூலின்கண் 49 முதல் 60-வது பக்கம் வரையில் காண்க. அதை யிவர் பார்த்திருப்பாராயின், சுருதி யுக்தி அனுபவ விரோதமா யிவ்வாறு எழுதமாட்டார். 'சிவமாக்கி' என்ற சொல்லுக்கு இவர் கொண்டபொருள் இவ்வளவு தோஷத்திற்கிடனாகலின் அது பொரு ளன்றென்க. சுருதி யுக்தி அநுபவ விரோதமாய் வாயில் வந்தவாறு ஏதேதோ சொலவிவிட்டு, அது அசன் பொருளென்கிறார். இது கூறிய பின்னர் 'இங்ஙன மன்றி இவர் எல்லாம் பதித்துவத்தைப் பொருந்திச் சிவத்தோடு சிறிதும் பேத மில்லாத கடவுளர் ஆவர் எனபது பொருளாகாது' என்கிறார். ஏன் ஆகாது?

ஆத்மபோதோபநிஷத்.

நான் ப்ரம்மத்தைவிட வேறல்லாத வுத்தமன்.

சூதசங்கிதை காலவளவை.

மன்னிய ஆன்மாக்களெங்கும் சிவசொரூபமென்றே மதித்திடார் மாயையால் மறைப்புண்டு நான்நீ, யெனனமிகுபேதமே குறித்துழல்வர். (கரு)

ஷை பஞ்சாக்கரம்.

ஜீவர்கள் சிவனோடபேதபாவனைசெய்வதென்பர் தக்கோர். (கூ)

கூர்மபுராணம் இந்திரத்துய்ம்மன் முத்திபெற்றது.

ஜீவான்மாவினைப்பரமாண்மாத்தனொடும்பிறிதறவொடுக்கி. (சுஉ)

பிரமகீதை முண்டகோப உபநிடதார்த்தம்.

பரஜீவர் பின்னமெனிற் போதத்தொருபேதம் பிறவாதே. (உஎ)

சிவஞானபோதம்.

அவனே தானேயாகிய அந்நெறி
யேகனாகியிறைபணிநிற்க
மலமாயைதன்னொடுவல்வினையின்றே.

திருவாசகம்.

பேசினேனோர்பேதமின்மை.

பேதமில்லதோர்கற்பளித்த பெருந்துறைப் பெருவெள்ளமே.

பேதங்கெடுத்தருள்செய்பெருமை.
நாமொழிந்து சிவமானவாபாடி.

திருஞானசம்பந்தசுவாமிகள்.

திகழ்ந்தமெய்ப்பரம்பொருள் சேர்வார்தாமே
தானாக்ச் செயு மவன் உறையுமிடம்.

திருநாவுக்கரசுசுவாமிகள்.

பிறருருவும் தம்முருவுந் தாமேயாகி.

திருமந்திரம் கடுஞ்சுத்தசைவம்.

தானென்றும் நானென்றுஞ் சாற்றகில்லேனே. (கூ)

ஷை சம்பிரதாயம்.

நானென நீயென வேறில்லை. (கக)

சுருதி முதலிய மேற்படி பிரமாணங்கள்: ஜீவர்கள் சிவத்தை யடைந்து சிவசொரூபமாய் மாத்திரமிஞ்சுமென அப்பதத்தைக் கூறும்போது இவரேன் அதற்கு மாறாகப்பேசவேண்டும்? 'இரண்டுபொருள்களும் எக்காலத்தும் இரண்டு பொருளே யாம். இந்த இரண்டுங் கூடி ஒன்றாதல் எக்காலத்தும் இல்லையாம், இரண்டும் இரண்டுதான், ஒன்று ஒன்றுதான். ஆகவே யாதொரு ஆன்மாவும் சிவமுமாகிய இரண்டு பொருள்கள் முத்தி தசைக்கண் ஒன்றா மென்பது தத்துவ சாஸ்திர நியதிக்குச் சிறிதும் சம்மத மாகாதென விடுக்க' என்கிறார். இவர் அத்வைத கண்டனஞ் செய்யப் புறப்பட்டார். ஆனால் அவர் சித்தாந்தத்தின் கொள்கையை விட்டுவிட்டு, துவிதசித்தாந்தக் கொள்கையை எடுத்துக்காட்டி, இதுவே அவர்கள் கொள்கை போலப் பேசி மறுக்கின்றார். அத்வைதிகள் சிவம் பாரமார்த்திக சத்துப்பொருளென்றும், உயிர் வியாவகாரிக சத்துப்பொருளென்றும் கூறிட, இவர் இரண்டும் பாரமார்த்திக சத்துப்பொருளாகவைத்து இரண்டு பொருள் ஒன்றாகா வென்கிறார். இரண்டும் பாரமார்த்திக சத்துப்பொருளெனத் தா(ர்)த்த பிறகன்றோ 'இரண்டும் இரண்டுதான், ஒன்று ஒன்றுதான், இரண்டும் ஒன்றாகாது' எனப் பேச வரவேண்டும்?

'நமது கொள்கை எங்ஙனமாயினு மாக, அது உண்மை நாயன்மார்க்கும் துணிபாமோ' என்கிறார். 'துணி பாக மாட்டாதோ?' என நாம் கேட்கின்றோம். 'உண்மை நாயன்மார் 'சிவ மாக்கி' என்றாராகவே, அங்ஙன மாகுதன்முன் ஓர் கால முண்டென்பதும், அந்தக் காலத்து அவர் சிவம் அல்லரெனபதும் எனவே அவரும் சிவமும் வேறுவேறு பொருள்களாமென்பதுமே நாயன்மார் கருத்தா மென்பது கண்ட டங்குக' என்றார். கயிறாதற்கு முன் அரவா யிருக்குங் கால மொன்றுளது; அரவா யிருக்குங் காலத்துக் கயிறு தோற்றுத லின்று. கயிறு ஒரு பொருளும், அரவு ஒரு பொருளுமே யாம். இதனால் அயதார்த்தத்தில் இரண்டு பொருளும், யதார்த்தத்தில் ஒரு பொருளு மா மென்க. இவர் இரண்டு பொருளைச் சத்திய மென வெற்றுரையால் கூறுகின்றார்; யாம் ஒன்று சத்தியம், ஒன்று சத்தியப்போலியெனச் சுருதி யுக்தி அநுபவங்களால் கூறுகின்றாமென்க. சுருதியாதிப் பிரமாணங்களை மேலே காட்டினோம்; சிவம் பரிபூரணமாகலின் அதில் பிறிதொரு பொருள் சத்துப்போலியா யன்றிச் சத்தாயிராதென யுக்தி அனுபவங்களாலும் பன்முறையும் இவர்க்கும் பிறர்க்குங் காட்டியிருக்கின்றோம்.

"இனி ஆன்மாக்கள் சிவமாவதுதான் எங்ஙனம்? ஏகதேசமாத்திரையினேயாம். சிவத்தைப்போலாதலே சி[illegible]மாத லென்க, சீவ சேட்டை சிறிதுமின்றி, தாமோர் முதலெனத் தக்கவாறு ஒழிந்து, சிவபரிபூரணத்து ளடங்கி சிவமாந்தன்மையைப் பெற்று, சிவாநந்[illegible]வாரியை வாய்மடுத்திருத்தலே சிவமாத லெனப் படுமாம். நீர் பாலோடு கலந்து அப்பாலின்தன்மை தன்னிடத்துச் செறியப்பெறுமாயினும் அவ்விரண்டும் இரண்டுபொருளேயன்றி ஒரு

பொருளாகா. இந்தப் பொருட்பாங்கே தத்துவமசிவாக்கியத்துக்கு முளதாம். இதுபற்றியே சிவோகம்பாவனை கற்பிக்கப்பட்டதுமாம்.” என்றார் பூர்வபக்ஷியார்.

இதில் சிவமாதல்ஏகதேசமென்றதனால் முற்றுமன்றெனவிளங்குகின்றது. அப்படியானாலுயிரென்றபொருளில் கிஞ்சித்துப்பாகமாத்திரம்சிவமாயும் மற்றப் பெரும்பாகம் உயிராயுமிருக்கும் போலும். இந்தப்பாகம் சிவமெனறும், இந்தப்பாகம் உயிரென்றும் விளக்கினாரில்லை. எப்படியானாலும் ஒன்று மற்றொன்றின் றன்மையையடையுங்கால்தன் தன்மை கெட்டுத்தான் அடையவேண்டும். பிஞ்சு காயாகுங்கால் பிஞ்சுத் தன்மைபோய் விடுகின்றது. பிறகு பிஞ்சென்னும் பொருளேது? அங்ஙனமே உயிர் சிவமாகுங்கால் உயிர்த் தன்மை போய் விட வேண்டும். பிறகு உயிரென்னும் பொருளேது? இந்தப் பக்ஷத்தில் சிவமென்னும் பொருள் ஒன்றுதான் மிஞ்சுகின்றது. இதனால் இரண்டென்னுஞ் சொல்லுக்கே இடமில்லை. இனிச் சிவத்தைப்போலாதலைப்பற்றிச் சிந்திப்பாம். ஒரு பொருள் எப்படியிருக்கின்றதோ, அதுவாகவே மற்றொருபொருள் முற்றுமிருக்கின்றதோ, அல்லது யதார்த்தத்தில் அப்பொருளாகாமல் அவ்வாறுபோல மேலுக்குத் தோற்றப் படுகின்றதோ? ஒரு வெள்ளி ரூபாயைப் போல மற்றொரு வெள்ளிரூபாய் இருப்பது போன்று சிவனைப்போல ஜீவனாதலென்னின் இது பொருந்தாது. எங்ஙனமெனனின் இரண்டு வெள்ளி ரூபாய்களும் எப்போதும் ஒரே இலக்கணமுடையனவாம், அவ்வாறு உயிரைச் சொல்லப்படாது. சிவமாவதற்கு முன் உயிர் ஜநநமரண சம்சாரதுக்கத்தில் சுழன்று தாபத்திரயாக்கினியில் வெந்து தபித்துச் சுதந்திர ஈனனாய் அடிமையாயிருந்ததாலென்க. சிவத்துக்குமாறான இப்படிப்பட்ட அசுத்தஇலக்கணமுடைய உயிர் சிவமாதல் கூடுமோ? கூடாது. யதார்த்தத்தில் அப்பொருளாகாமல் மேலுக்கு அப்பொருளாதல் போலிருக்குமெனின் இதுவும் பொருந்தாது. தோட்டியொருவன் இராசவேடம்பூண்டு இராசனைப்போல் நடித்தானாயினும் தான் தோட்டி தோட்டியே. அதுபோல ஜீவன் சிவனைப்போல வேடம்பூண்டு நடித்தானாயினும் ஜீவத்தன்மையில் ஏதும் குறைவுபட்டிலனாகலின், தான் ஜீவன் ஜீவனே. இங்ஙனமாயின் முத்தியென்பதில் ஒரு விசேடமுமின்று. தோட்டி இராசவேடம் பூண்டானாயினும் தன் தோட்டித் தன்மையில் எங்ஙனம் குறைவுபட்டிலனோ, அங்ஙனமே ஜீவன்முத்தி பெற்றதாக நடித்திடினும் தனது பந்தத்தன்மையில் ஏதுங் குறைவிலனென்க. இதனால் இவரது முத்தி போலியேயாமென விளங்குகின்றது. ‘இதன்பேரில் ஜீவசேட்டை சிறிதுமின்றி, தாமோர் முதல் எனத் தக்கவாறு ஒழிந்து, சிவபரிபூரணத்துளடங்கி, சிவமாந்தன்மையைப் பெற்று, சிவாநந்தவாரிதியை வாய்மடுத்திருத்தலே சிவமாதலெனப் படுமாம். நீர் பாலோடு கலந்து அப் பாலின் தன்மை தன்னிடத்துச் செறியப் பெறுமாயினும் அவ்விரண்டும் இரண்டு பொருளேயன்றியொரு பொருளாகா’ என்கிறார். ஜீவசேட்டையொழியின் தாமொரு முதலாகாது போதல் யாங்ஙனம்? ஒரு மனிதன் சேட்டையின்றி அதாவது அசையாது நிற்பானாயின், உள்ள மனிதன் இல்லாது போவனோ? சேட்டையொழிந்தால் உள்ளபொருளில்லாது போமோ? சேட்டையென்பதோர் தொழில். தொழில் இல்லாமற் போனால் அதன் முதல் இல்லாமற் போம் என்பதற்கு உலகில் திருட்டாந்தங் காட்ட ஓர் பொருளும் அகப்படாதே. இதன்பேரில் ‘சிவபரிபூரணத்துளடங்கி’ என்பது பின்னும் ஆபாசம். முன்னர்த் தாமொரு முதலாகாதென்றுகூறி, உடனே ‘சிவ பரிபூரணத்துள் அடங்கி’ என்கிறார். முதலாகாதது ஒன்றிலடங்கியிருத்தல் யாங்ஙனமோ அறியேம். அதிலும் வாளாசிவனிடத்திலடங்கியென்று சொல்லாமல் ‘சிவ

யரி பூரணத்தி லடங்கி' என்றது மிக விந்தையா யிருக்கின்றது! பரிபூரண மான பொரு ளொன்றில் மற்றொரு பொருள் அடங்குவ தெங்ஙனம்? அடங்குவ தென்றால் சிவத்துக்குப் பரிபூரண மிருக்குமோ? இவ்விஷய மாக ஒன்றின்பேரி லொன்றாக எழும்பிய ஆபாசங்களை யெல்லாம் ஆரம்பத் திலேயே மறுத்து விட்டோமே. அதற் கேதும் பதில் கூறாது பின்னரும் பூர்வ பக்ஷத்தையே பேசுவது அறிஞர்க் கழகாமோ? சிவ பரிபூரணத்தில் உயிர் அடங்கின தாகவே வைத்துக் கொள்வோம். அதனால் சிவமாந் தன்மை யைப் பெறுவ தெங்ஙனம்? குடம் குடத் தன்மையைப் பெறும்; படம் படத் தன்மையைப் பெறும். அப்படியே சிவம் சிவத் தன்மையைப் பெறும்; உயிர் உயிர்த் தன்மையைப் பெறும். ஒன்றின் றன்மையை மற்றொன்று பெறுவது கூடாதே. தன்மை யானது சொரூப குணம். அது அதன் முதலை விட்டு நீங் காது. அப்படியே உயிருக்கு உயிர்த் தன்மை சொரூப குணம். அது உயிரை விட்டுப் பிரியாது. அப்படியே சிவத்துக்குச் சிவத் தன்மை சொரூப குணம். அது சிவத்தை விட்டுப் பிரியாது. இதன் படியே உயிர், தனது உயிர்த் தன் மையை விட்டு, சிவத் தன்மையைப் பெற்று நிற்பது கூடாது. 'சிவமாந் தன் மையைப் பெற்று' என்றதினால் பெற்ற தொருகாலமும், பெறாதிருந்த தொரு காலமு மாகின்றன. முன் பெறாதிருந்து பின் பெற்றமையால் எது ஒரு கால த்திற் பெறுகின்றதோ அது மற்றொரு காலத்தில் விடுதலாகும். அது பற்றியே பட்டினத்தடிகளும் அகவற்பாவில் "புணர்ந்தன பிரியும், பிரிந்தன புணரும்" என்று கூறினாரென்க. புணர்ந்தன பிரியுமாயின், முத்தியும் ஒரு காலத்தி லில் லாமற் போய்ப் பழையபடி பந்தத்தைப் பெறும். 'சிவாநந்தவாரிதியை வாய் மடுத் திருத்தலே சிவ மாத லெனப்படுமாம்' என்பதும் ஆபாசமாய் முடிகின் றது. 'சிவாநந்தவாரியை வாய்மடுத் திருத்தல், முத்தியிலேயே யன்றிப் பந்தத்தி லன்று. பந்தமா யிருக்குங்கால் சிவாநந்த வாரிதியை வாய் மடுத் துண்ண வில்லை. அங்ஙனமாயின் அப்போது உயிர் எதை வாய் மடுத் துண்டது? என் னுங் கேள்விக்குப் பாசத்தின் சம்பந்தமான துக்காநந்தவாரிதியை யெனச்சொ ல்லவேண்டும். ஒரு மனிதன் பாற் கடலிலிருந்து பாலை வாய்மடுத் துண்பானா யின் மனிதன் பாலாய் விடுவானா? அப்படியே சிவாநந்தவாரிதியை வாய்மடுத் துண்டால் உயிர் சிவமாய் விடுமா? ஒருவன் வாய் நிறையச் சர்க்கரையைக் கொட்டிக் கொண்டு தின்பானாயின், அவன் சர்க்கரை யாவானா? ஷை இரண் டுவமானங்களாலும் உயிர் சிவமாத லென்பது நியாயமற்ற பொய்யுரையாகும். சிவாநந்தவாரிதியை வாய்மடுத் துண்ணும்போது உயிர் துக்கவாரிதியை வாய் மடுத் துண் டிருக்க வேண்டுமென முன்னரே கூறினும். சிவனுக்கு ஆநந்தம் இயற்கைச் சொரூப குணம். சிவனுக்கு ஆநந்தம் சொரூப குண மாகிற போது உயிருக்குத் துக்கம் சொரூப குண மாகவேண்டும். துக்க சொரூப மான உயிர், தனக்கு வேறான சிவத்தின சொரூப இயற்கைக் குணத்தை யெப்படி வாய் மடுத் துண்ணும். ஒன்றின் சொரூபம் மற்றொன்றுக்கு வருவதெப்படி? அதை அனுபவித்த தெப்படி? உயிர் சிவாநந்தத்தைப் பெற்று அதை அனுபவித்த தாகவே வைத்துக்கொள்வோம். உயிர் சிவனது ஆநந்தத்தைப் பெறுங்கால் சிவனுக்கு ஆநந்தங் குறைய வேண்டுமே. இது நிற்க; உயிர் சிவாநந்தத்தைப் பெற்று அனுபவிக்கும்போது அதற்கு முன்னிருந்த உயிரினது துக்க மிருந் ததா? போயிற்றா? இருந்த தென்னின் துக்கம் இயற்கைச் சொரூப குணமா யிருக்குங்கால், துக்க விரோதமான ஆநந்தத்தை யெப்படிப் பெற்று அனுப விக்கும்? துக்கமும் சுகமும் எதிர் மறைக் குணங்க ளாகலின், இரண்டும் ஒரே காலத் திராவே. ஒளியு மிருளும் ஒரே காலத் திருக்குமென்னின், துக்கமும் சுகமும் ஒரேகாலத் திருக்குமென்று சொல்லலாம். இல்லையெனின் அப்போது

துக்கமும் சுகமும் உயிரின்கண் ஒரே காலத்தில் இரா. இனித் துக்கம் கற்பித குண மாகுங்கால் உயிர் முத்தி யடையும் வரையில் துக்கமடைந்த தென்பதும் பொய் யாகும். துக்கமே பொய்யாய் உயிரினிடத் தில்லாது போம் போது இடையில் அதாவது முத்திகாலத்து வரும் சுகமாத்திரம் நிலையாயும் இயற்கைக் குணமாயும் எப்படி இருக்கும்? மற்றொரு ஆக்ஷேபமாவது உயிருக்குத் துக்கம் செயற்கையாயும் பொய்யாயும் இருந்து விலகும் போது சிவத்துக் கிருக்கும் ஆநந்த மாத்திரம் இயற்கையாயும் நிலையாயு மிருக்கு மென யாங்ஙனங் கூற லாம்? இதனால் உயிருக்குத் துக்கமும், சிவத்துக்குச் சுகமும் நிலை யுடைமை யும், இயற்கையு மெனச் சொல்லப் படாது. சொல்லப் படாது போகவே, உயி ருக்கும் சிவத்துக்கும் இயற்கையும் நிலையுமுள்ள குணம் வேறே சொல்லவேண் டும். இன்னொரு ஆக்ஷேபம் வருமாறு:—இவர் முத்தியில் சிவம் வேறு, உயிர் வேறு என்றும், இரண்டும் ஒன்றாகா வென்றும், இரண்டும் வேறு வேறுதான் என்றும் ஸ்பஷ்டமாய்ச் சொல்லியிருக்கின்றார். அவ்வாறு உயிருக்குச் சிவமே வேறாம்போது சிவத்துக்கு அபின்னமாய்ச் சொரூப இயற்கைக் குணமாயிருக் கும் ஆநந்தத்தை வேறான உயிர் எப்படி அனுபவிக்கும்? இதனால் சிவாநந் தம் உயிருக்கு இல்லை யென்றே சொல்லற் கிடனாகின்றதன்றா? அவ்வாநந்தம் இல்லாமற் போமாயின், உயிருக்கு இயற்கையாயுள்ளது துக்கந்தான் எனச் சொல்லவேண்டு மன்றா?

'நீர் பாலோடு கலந்து அப்பாலின் தன்மை தன்னிடத்துச் செறியப் பெறு மாயினும் அவ்விரண்டும் இரண்டு பொருளே யன்றி யொரு பொரு ளாகா' என்றதின்பேரில் எமதபிப்பிராயம் வருமாறு: நீரும் பாலும் கலத்தல் தற்கிழமை யாகவா? பிறிதின்கிழமை யாகவா? தற்கிழமையாக வென்னின் முன் பிறிதின்கிழமையாக விருந்தது பின் தற்கிழமை யாமா? பாலையும் நீரை யும் கலந்துவிட்டால் அன்னமானது நீரைவிட்டுப் பாலைப் பிரித்து அருந்தி விடுகின்றது. அன்றிப் பாலில் நீரைவிட்டுக் காய்ச்சினால் நீர் ஆவி ரூபமாய்ப் பாலை விட்டுப் பிரிகின்றது. நீரும் பாலும் முன்னும் வேறு, பின்னும் வேறு. முன்னும் பின்னும் வேறான நீரும் பாலும் இடையில் ஒன்றாமா? ஒன்றுபோற் றோன்றினும் நுண்ணிய ஆராய்ச்சியினால் பார்க்கு மிடத்து வேறு வேறு பொருள்களே யாம். அதிக நுண்மையாய் நெருங்கி யிருப்பதால் ஸ்தூலக் காட்சிக்கு ஒன்று போற் றோன்றுகின்றது. இதனால் நீர் தனியா யிருக்குங் காலத்தும் பாலோடு சேர்ந்தகாலத்தும் தன் றன்மையைவிட்டுப் பிரியாமலும் பாலின் றன்மையைப் பெறாமலுமே இருந்ததென்பது திண்ணமா மென்க. ஆதலால் இரு பொருளும் இரு பொருளேயாமென் றறிக. அதுபற்றியே பூர்வ பக்ஷியாரும் 'அவ்விரண்டும் இரண்டு பொருளேயன்றி யொருபொரு ளாகா' என்றனர். இவ்வுவமானத்தைச் சொல்லுமிடத்துச் சிவத்துக்கு அபரிபூரண தோஷ முண்டாகின்றது. எங்ஙனமெனின் விளக்குவாம். ஒருபடியில் அரைப் படி நீரும், அரைப்படி பாலும் வார்த்தால் ஒருபடி யாகின்றது. பிரிக்கிறபோ தும் அரை அரைப் படி யாகவே பிரிகின்றன. இதனால் இரண்டுஞ் சேர்ந்தே யொருபடியெனல் திண்ணம். இப்படியே உயிரும் சிவமும் சேர்ந்தே பரிபூர ணமாகின்றது. தனித்தனியே நோக்கின்: இரண்டும் அபூரணமாகும். இதனால் சிவம் பரிபூரண மென்ற சுருதியும், சிவமும் உயிரும் தனித்தனிப் பரிபூரண மென்ற இவரது மதக்கொள்கையும் பொய்ப்பட்டுப் போகின்றன. ஒரு உயிர் பரிபூரண மென்பதற்கே யிவ்வளவு தோஷமானால் எண்ணிக்கையி லடங்கா அத்தனைகோடி யுயிர்களும் தனித்தனிப் பரிபூரணமென்று சொல்லும் இவ ரது மதத்திற்கு எவ்வளவு குற்றமுண்டாகும்? நீரும் பாலும்போலெனச் சுருதி யாதிகளி லுவமானஞ் சொல்வ துண்டு. ஆனால் அது ஏக தேச உவமை

யாகும். முற்றுவமை யானுல் சிவம் எங்கும் நீக்கமற நிறைந்த பரிபூரணமென் றும், சிவனிடத்தில் கயிற்றரவு, கானனீர், சொப்பனவுலகு, இந்திரசாலப் பொருள் முதலியன போன்று சேதனுசேதன உலகு கற்பிதமென்றும் சொல் லும் சுருதியாதி வாக்கியங்களுக்குத் தோஷ முண்டாகும். ஆதலால் அஃது ஏகதேசவுவமையென வறிந்திடுக. 'இதுபற்றியே சிவோகம் பாவனை கற்பிக்கப் பட்டதுமாம்' என்ருர். சிவோகம் என்பது சிவம் அகம், அல்லது நான் சிவம் என்று பொருள். சிவம் வேறு, உயிர் வேறு என்று பாவித்தால் துவித முண்டா மாகலினுனும், அதோடு மாயாசம்பந்தமுண்டா மாகலினுனும், திரிபுடி தோஷ முண்டா மாகலினுனும், அது பந்தமா மாகலினுனும் நானே சிவம், சிவமே நானெனப் பாவிக்கு மாறு சுருதியாதிகள் கூறின. அது இவர்க்குச் சம்மத மில்லாமையினுனும், இவர் வேத பாஹியரா யிருக்கின்றமையினுனும் சிவோகம் பாவனையைக் கற்பனை யென்ருர்.

ஜீவர்க ளெல்லாம் முத்தியில் சிவ சொரூப மாவார்க ளென்றதனுல் அனே கேசுவர தோஷம் வரு மென்று கூறுகின்ருர். இவ்வாறு கூறுதற்குக் கார ண மென்னை? சிவம் பலவென்று சொன்னுல் அனேகேசுவர தோஷம் வரலாம். அவ்வாறு சிவம் பலவெனச் சொல்ல வில்லையே. ஜீவர்களைத்தானே பல வென அத்வைதிகள் சொல்லுகின்ருர்கள். அங்ஙனமாக அனேகேசுவர தோஷம் வாருவானேன்? இவர் ஜீவர்கள் என்பதைச் சிவன்கள் என மருண்ட னரோ? காரணமான ஒரு இரும்பினு லியற்றப்பட்ட பற்பல ஆயுதங்களான காரியங்கள் காரியத்தன்மை யொழிந்து காரணமாகு மாயின் ஒரு இரும்பாய் ஆகாதோ? ஓரே பஞ்சு பல வஸ்திரங்களாகிப் பின் ஓரே பஞ்சாய் ஆகாதோ? ஓரேமண் பல கடாதிகளாகிப் பின்னர் ஓரே மண்ணுய் ஆகாதோ? இவ்வாறு எத்தனையோ முறை காட்டி யிருக்கவும், இவ்வுவமானத்திற் கிணையப் பிரமம் ஒன்றே யுண்மை யென்றும் அப்பிரமத்தினின்றுந் தோன்றிய ஜீவர்கள் பல வென்றும் பிரமாணங்க ளோடு கூறி யிருக்கவும் இதனை யுணராது அனேகே சுவர தோஷ முண்டா மெனக் கூறுவது விவேகமாமா?

முண்டகோபநிஷத்.

ஓ சௌமியா, அது (பிரமம்) சத்தியமானது. எரிந்து கொண்டிருக்கிற அக்கினியி லிருந்து அதே ரூபமாய் அனேக பொறிகள் எப்படி யுண்டாகின் றனவோ, அப்படியே அக்ஷர (பிரமம்)த்திலிருந்து பலவிததேகத்தை யுபாதி யா யுடைய ஜீவர்க ளுண்டாகின்ருர்கள். அத னிடத்திலேயே லய மடை கின்ருர்கள்.

இலிங்கபுராணம் பதி பசு பாசம்.

பதியாகி யுறைபவனே பாசத்தாற் பசுக்களாகி. (கு)

சூதசங்கிதை பஞ்சாக்கரம்.

மாயையாற் பேதநடையராகி,யியங்குறு சீவர்கள் சிவனோடபேதபாவனை செய்வதென்பர் தக்கோர். (அ)

ஷை சமாதி விதி.

சீவர்கள் பலருந்தானுய் நிற்பனந் தேவதேவன் பாவனை துவிதங்கொள் ளின் பவ மொழியாது நாளும். (ங)

ஷை காலஅளவை.

மன்னிய ஆன்மாக்க ளெங்கும் சிவசொரூபமென்றே மதித்திடார் மாயை யால் மறைப்புண்டு நான் நீ, யென்ன மிருபேதமே குறித்துழல்வர். (கரு)

திருமந்திரம் தோத்திரம்.

சிவன்ருன் பலபல சீவனுமாகி. (கூ0)

ஷை சம்பிரதாயம்.

நீயென நானென வேறில்லே. (௰க)

ஷை ஞானேதயம்.

நானென்றுந் தானென் றிரண்டில்லே. (அ)

இந்தச் சுருதியாதிப் பிரமாணங்களினுல் சிவம் ஒன்றே யென்றும், ஜீவர்கள் பலவென்றும், ஜீவர்கள் முத்தியில் ஒரு சிவமாய் விளங்குகின்ருர்களென்றும் ஏற்படுவதால் அனேகேசுவரதோஷமுண்டாதற் கிடனின்றென்க.

“இந்த ஏகதேச இலக்கணம் பற்றியே ஆன்மாக்கள் அநாதி சிவ ரூபமுடையன எனப்படுவது மென்க. ஆன்மாக்களாவார் அகங்கார மமகாரங்கள் அறுதலானும், சிவ பரிபூரணத்துப் புக்குத் தாமும் பிறவு மாகிய அனைத்தும் சிவமேயாய்க் கண்டு சிவமயமாய் விடுதலானும், தாம் ஒருமுதல் எனப்படுமாறு கெட்டு ‘அவனே தானுய் ஆகிய வந்நெறி ஏகனுகி இறைபணி நிற்’ றலானும், தாம் சிவத்துள் அடங்கி அந்தச் சிவத்துக்குரிய சத்துச் சித்து ஆநந்தமுதலிய இலக்கணங்களே அச்சிவத்தின் திருவருள் கூட்டத் தம்பாற் றங்கி தம்முனைப்புச் சிறிதேனும் இன்றிச் சிவப்பிரகாசம் ஒன்றே தோன்ற நிற்றலானும், அவர் சிவமானுர் எனப் படுதற்குச் சிறிதுந் தடையில்லேயாம். இங்ஙனமாயினும் இந்தச் சிவமும் ஆன்மாவுமாகிய இருதிறச் சித்துகளுக்கும் முத்தி தசையினும் பெரிது பேதமுண்டென்பதைச் சித்தாந்த சாத்திரம் தெளிவுற விளக்கும்” என்ருர்.

இதில் முன்புள்ள சில விஷயங்கள் முன்னரே மறுக்கப்பட்டன. பின்புள்ள விஷயங்களே மாத்திரம் இப்போது பேசுவாம். ‘அவனே தானேயாகிய’ என் றிருக்க வேண்டியதற்கு ‘அவனே தானுய் ஆகிய’ என வரைந்தார். இது கைபிசகா யிருக்கலாம்; அல்லது ஞாபகப்பிசகா யிருக்கலாம். ஷை சிவஞானபோதசூத்திரம் முத்தியில் அபேதஞ்சாதித்து ஒன்றென்று பொருள்படுமாறு ‘ஏகனுகி’ எனத் தெளிவாய்ச் சிறுபாலாரு முணருமாறு கூறிட, அதை யேதேதோ அநர்த்தவுரைகொண்டு, ‘சிவமும் ஆன்மாவு மாகிய இருதிறச் சித்துகளுக்கும் முத்திதசையினும் பெரிது பேதமுண்டென்பதைச் சித்தாந்த சாத்திரம் தெளிவுற விளக்கும்’ என்ருர். இது “பஞ்சபாண்டவரை, நானறியேனு, கட்டில் கால்களேப்போல மூவரென வாயினுற் சொல்லி, இரண்டு விரல்களேக் காட்டி, ஒருகோடு கீழேயிழுத்தமை”க் கொப்பாமென்க. இவர் ஆரம்பத்தில் வேதாந்திகளும் சித்தாந்திகளும் வேதத்திற்குத் தம்தம் சார்பாய்ப் பொருள் கொள்ளுகின்ருர்களென்றும், அதில் எது உண்மையென ஆராயப் போகின்றே மென்றும் சொல்லி, இப்போது வேத ஆராய்ச்சியை விட்டு, ஆகமத்தை ஆராய்வதா யெழுந்து, ஆகமம் துவிதங் கூறுவ தாய்ப் பிரமாணங் காட்டத் தொடங்கி, “திருடன் தலேயாரிவீட்டில் ஒளியப்போவது” போல, ‘அவனே தானே யாகிய அந்நெறி ஏகனுகி’ என்ற சூத்திரத்தையே யெடுத்துக் காட்டிச் ‘சித்தாந்தசாஸ்திரம் தெளிவுறவிளக்கும்’ என்றுகூறி, இதனுல் துவிதஞ்சாதிக்கப்பட்ட தாய் மகிழ்கின்ருர். ஷை சூத்திரம் ‘ஏகனுகி’ யென அத்வைத சித்தாந்தத்தைக் கூறியதோடு, துவிதமாய் விளங்கில் மலமாயை நீங்காவென்றுங் கூறுகின்றமையின், ஷை சூத்திரம் துவித விரோதமும் அத்வைத சாதகமுமாமென்க. ஷை சூத்திரத்தின் பொருள் துவித மன்று, அத்வைதமே யெனத்

‘துவித சைவரே மாயாவாதிகள்’ என்ற நூலில் 57, 58, 59, 60-வது பக்கங்களில் விரிவாய் ‘இந்து’ என்பவர் பேசியிருக்கின்றார். இவர் அங்கு மறுத்துக் கண்டித்த பூர்வ பக்ஷத்திற்கு ஏதுஞ் சமாதானங் கூறாது, அப்பூர்வ பக்ஷத்தினையே சித்தாந்தம்போல் இங்கு எடுத்துக் கூறினார். இதனால் இவரெடுத்துக் காட்டிய ஆகம சித்தாந்தமும் இவரை நடுத்தெருவில் தியங்க விட்டுவிட்டதென்றறிக.

இனிமுத்தியில் இருபொருள்கள் சத்தியமாயுள வென்பதற்குத் தேவார திருவாசக தாயுமானார் பாடல்களைக் காட்ட வருகின்றார். இதில் இவரது நுண்மையான விசாரணை வெளிப்படுகின்றது. அதாவது:—

“தேவாரத்தில் ‘மீளாஅடிமை உமக்கே யாளாய்’ என்றும், திருவாசகத்தில் ‘என்னாரமுதைப் புடைப்பட் டிருப்பதென்று கொலோ’ என்றும், தாயுமான சுவாமிகள் பாடலில் ‘செங்கதிரின் முன் மதியந் தேசடங்கி நின்றிடல்போல் அங்கணனார் தாளி லடங்குநா ளெந்நாளோ’ என்றும் வருவனவற்றால் முத்திக்கண், ஆன்மாவும் சிவமுமாகிய இரண்டு முதல்கள் உண்டென்பதே அவர் கருத்தாம். முத்திக்கண் ஆன்மா என்பதோர் முதல் உள்ளபடி இல்லையென்பது அவர் கருத்தாமாயின், அவர் கூறி அருள்மாட்டார்.” என்பது.

அத்வைதிகள் ஞான காண்டத்திலும் பர முத்தியிலும் ஞாதுரு ஞான ஞேயங்களற்றுச் சிவமொன்றே விளங்குமெனக் கூறினால்,இவர் பத்திகாண்டத்திலும் பதவி முத்தியிலுமுள்ள ஜீவேசபேதத்தைக் கூற வருகின்றார். இவர் கூறுவது எமக்கு விரோதமின்று. எங்கே சிவமும் உயிருமுளவோ அங்கே துவிதமும், மாயையும், திரிபுடி தோஷமு முளவென ஷை ‘துவித சைவரே மாயாவாதிக’ ளென்ற நூலின் 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55-வது பக்கங்களில் சுருதியாதிப் பிரமாணங்கள் விரிவாய்க் காட்டப்பட் டிருக்கின்றன. அதைக் கவனியாது அதிற் கூறிய பூர்வ பக்ஷ மறுப்பினையே தம் சித்தாந்தமென இங்கே கூறுகின்றார். மாயைக்குக் கீழும், பதவி முத்தியிலும் ஆண்டான் அடிமை பேதம் ஒப்புவதில் எமக்கேதும் ஆக்ஷேபமில்லை. இவ்விஷயம் ‘மாயாவாத சைவ சண்டமாருதம் 67, 68-வது பக்கங்களில் பிரமாணங்களோடு பேசப் பட்டிருக்கின்றது. துரியாதீத நிலையிற் சிவமொன்றாகவே விளங்கா நின்ற ஞானவான்களும் பத்திநிலையினின்று பேதமாகவும் துதிப்பார்கள்.

தாயுமானவர் பாடல்.

தன்னையறிந்தவர்தம்மைத்தானாகச்செய்தருளுஞ்சமத்தை.
அத்துவிதமானஐக்கியஅனுபவமே.
தன்மயமாய்நின்றநிலைதானேதானாகிநின்றால்நின்மயமாயெல்லாநிகழும்.
என்னைத்தானாக்கிக்கொண்டசமர்த்தைப்பார்தோழி.
அதுவானாலதுவாவர்அதுவேசொல்லும்.
நீயெனநானெனவேறில்லை.
நீயேநானென்றுநினைப்புமறப்புமறத்தாயேயனையஅருடந்தாய்.
நானவனாய்நிற்பதெந்நாளோ.
மறையென்னைநீதானாகச்சொல்லாதோ.
சித்தந்தெளிந்துசிவமானோரெல்லோர்க்கும்.
தானவனாந்தன்மைவந்தெய்தி.
சச்சிதானந்தசிவந்தானென்பதெந்நாளோ.
என்னையுந்தன்னையும்வேறாஉள்ளத்தெண்ணாதவண்ணமிரண்டறநிற்க.

இவ்வாறு ஏக நிலையின் சுவானுபூதியைச் சொன்ன தாயுமானவரே அடியில் வருமாறு பேதமாகவும் சொல்லுகின்றார்.

எல்லாமுதவுமுனையொன்றிற்பாவனையேனுஞ்செய்து
புல்லாயினுமொருபச்சிலையாயினும்போட்டிறைஞ்சினில்லேன்.

தேவரெல்லாந்தொழச்சிவந்தசெந்தாள்முக்கண்செங்கரும்பேமொழிக்கு மொழிதித்திப்பாக, மூவர்சொலுந்தமிழ் கேட்குந்திருச்செவிக்கே.

நாவழுத்துஞ்சொல்மலரோநாளுந்திக்கும்பொன்மலரோ
தேவையுனக்கின்னதென்றுசெப்பாய்பராபரமே.

ஏடார்மலர்சூடேனெம்பெருமான்பொன்னடியாம்
வாடாமலர்முடிக்குவாய்க்குமோபைங்கிளியே.

இதனால் ஏகமாய் விளங்கும் அத்வைத ஞானிகள் பேதமாகவுந் துதி செய்வார்களென்று விளங்கினமை காண்க.

"வருவான் வந்தேனெனல்போல் மன்னியழியுஞ் சகத்தைத் தெரிவாக வில்லை யென்றதீரம் பராபரமே" என்றும், 'ஒன்றிரண்டு மில்லதுவாய் ஒன்றிரண்டு முள்ளதுவாய் நின்ற சமத்துநிலை நேர் பெறுவதெந்நாளோ' என்றும்; நீயற்ற அந்நிலையே நிட்டையதி னீயிலையோ, வாயற்றவனே மயங்காதே, போயற், றிருந்தாலும் நீ போகாய் என்றுமுள்ளாய் சும்மா, வருந்தாதே இன்ப முண்டுவா' என்றும் வருவனவற்றையும் உற்று நோக்குவ துண்டாயின் அப்போதன்றே சித்தாந்த மகத்துவம் தெற்றெனப் புலப்படும்" என்கிறார்.

இவ்வளவு சொல்லியும் ஆதியில் சொல்லியபடி வேதாந்த மகத்துவம் தெற்றெனப் புலப்படுமெனச் சொல்ல வில்லை. வேத பாஹியர்க்கு வேதாந்த மகத்துவம் எங்ஙனம் விளங்கும்? வேதாந்த மகத்துவமெனச் சொல்ல அஞ்சி, சித்தாந்த மகத்துவமெனச் சொன்னதால் வேதமுடிவு கூறுவது அத்வைதமென்றும், ஆகம முடிவு கூறுவது துவைதமென்று மாகின்றன. அப்படியானால் ஆகம முடிவான சிவஞானபோதத்தில்

யாவையுஞ்சூனியம்சத்தெதிராகலின்
சத்தேயறியாதுஅசத்திலதுஅறியாது
இருதிறனறிவுளதிரண்டலாவான்மா.

உணருரு அசத்து.

உராத்துனைத்தேர்த்தெனப்பாசமொருவத்
தண்ணிழலாம்பதிவிதியெண்ணுமஞ்செழுத்தே.

அவனேதானேயாகியஅந்நெறி
யேகனாகியிறைபணிநிற்க
மலமாயைதன்னொடுவல்வினையின்றே.

இப்படிப்பட்ட சூத்திரங்கள் ஆகமத்தி லிருக்கவேண்டிய ஆவசியக மில்லையே. ஷை சூத்திரங்களினால் சிவத்தின்முன் உலகு சூனியமென்றும், அறியப்பட்டபொருள் அசத்தென்றும், பாசம் கானனீர்போலப் பொய்யென்றும், உயிர் அசத்தென்று பொருள் கொடுக்கும் சத சத்தென்றும், முத்தியில் துவிதமில்லை யென்றும், அத்வைதமே யுள்ளதென்றும், ஏக மான நிலையிற்றான் மலமாயை போமென்றும், துவிதமாயின் மலமாயை போகாவென்றும் தெளிவாய் விளங்கவில்லையா? இன்னும் பரமசிவன் தேவியார்க் குபதேசித்த ஆகம சாரமான தேவிகாலோத்தரத்திலும்,

தொன்மையுலகுயிரில்லை
தோன்றுவதெல்லாம்அசத்து. (கரு

சத்திபாதலந்தான்முதலீறதா
வைத்தவையமெல்லாம்அசத்தாதலால். (௨௦)

எனக்கூறப்பட்டிருக்கின்றமைகாண்க. ஆகமமிவ்வாருயின் சுருதிபுராண இதிகாசங்க ளெவ்வாறு கூறுகின்றன வென்னின் அவையும் அவ்வாறே கூறுகின்றனவென்று இதன் முன்னர்ப் பன்முறை காட்டிய பிரமாணங்களால் அறியலாம். ஆகம சித்தாந்தங்கட்கும் விரோதமாய்; சுருதி, புராணுதிகட்கும் மாருய் உலகும் உயிரும் சத்தெனக் கூறுவது தகுதியன்று.

ஷ 'வருவான் வந்தேன்' என்னுஞ் செய்யுளினுரை வருமாறு:—

"நிலையாகக் காணப்பட் டழியுஞ் சகத்தைத் தெளிவாக இல்லை யென்ற தீரம்: இனி வருவா ஞெருவன் துணிவுபற்றி வந்தேன் என்றலை யொக்கும்" (என்றவாறு.)

இதையும்விளக்குவாம். சொப்பனவுலகு நிலைபோலக் காணப்பட்டழிகின்றது. அப்படிப்பட்ட சொப்பன வுலகு அழிவதற்கு முன்னரே, அதாவது நிலையுளது போலக் காணப்படுஞான்றே இல்லை யென்றுண்டாகும் தீரபுத்தி ஒருவனுக்கு உண்டாமாயின் அது விசேஷமாகும். இதனுல் சொப்பன வுலகு சத்தாய் விடமாட்டாது. உலகு சத்தெனல் தாயுமானுர் கருத்தாயின், "பொய்யான வுலகத்தை மெய்யா நிறுத்தி யென்புந்திக்கு ளிந்திரசாலம் சாதிக்குதே, அண்ட பகிரண்டமும் மாயாவிகாரமே அம்மாயை யில்லாமையே யாம், இந்திரசாலங் கனவு கானனீரென வுலக மெமக்குத் தோன்ற, முற்று மில்லா மாயை, ஐந்துபூதமு மொரு கானனீரென, அகிலமாயை கான்முயற் கொம்பே யெனகோ கானலம்புயலே யென்கோ வான்முக முளரியென்கோ மற்றென்கோ விளம்பல் வேண்டும், ஜகம் பொய் யெனத் தம்பட்ட மடியே, கடத்தை மண்ணென வுடைந்த போதோ இந்தக் கருமச் சடத்தைச் பொய்யென விறந்த போதோ சொலத் தருமம், அற்ப மனமே யகில வாழ்வத்தனையுஞ் சொப்பனங் கண்டாய், பொருந்து சக மனைத்தினையும் பொய்பொய் யென்று புகன்றபடி, பொய்யெல்லா மொன்ருய்ப் பொருத்திவைத்த பொய் யுடலை மெய்யென்ருல் மெய்யாய் விடுமோ, உண்டுபோ லின்ரு முலகை, பொய் யுலகும் பொய்யுறவும் பொய் யுடலும், நெஞ்சே நீ மருள்தீர் முயற் கோடோ வான்மலரோ பேய்த்தேரோ." இப்படிப்பட்ட செய்யுள்களைச் சொல்லமாட்டார். 'கடத்தை மண்ணெனல் உடைந்த போதோ' என்று கூறியதால், காரியத்துக்குப் பொரு ளில்லை யென்றும், காரியம் பொய்யென்றும் கூறுவ தவர் அபிப்பிராயமென விளங்க வில்லையா? மற்றொரு இடத்தில் 'உண்டுபோலின்ரு முலகம்' என்ருர். இதனு லுல குண்டுபோற் ருேன்றுகிறதென்றும், தோன்றினுலும் உண்மையி வில்லை யென்றும் விளங்கவில்லையா? உலகு சத்தாயிருந் தழிவதாயின் அவர் உலகுக்குத் திருட்டாந்தமாகக் காட்டிய கானல் நீர், முயற்கோடு, இந்திரசாலப் பொருள், சொப்பன வுலகு முதலானவைகளும் சத்தா யிருந்தழிய வேண்டும். சத்து அழியுமானுல் சத்து இல்லாமற் போகின்றது. சத்து இல்லாமற் போயின் உள்ள தில்லாமற்போகின்றது. உள்ள தில்லாமற் போமாயின், இல்லது முள்ள தாகும். இல்லது உள்ளதாமாயின், உள்ளதுமில்லதாகும். உள்ளதில்லதாதலும் இல்லது உள்ளதாதலுங் கூடாவே. கூடுமாயின், இல்லதான ஆகாய தாமரை உளதாயும், உள்ளதான பிரமம் இலதாயும் போமே.

'ஒன்றிரண்டும் இல்லதுவாய்' என்ற செய்யுளி னுரையை 'மாயா வாத சைவசண்ட மாருதம்' 97, 98, 133 வது பக்கங்களிற் காண்க.

'நீயற்ற' என்ற செய்யுளினுரை வருமாறு:—

நீயற்ற - நீயிறந்த, அந்நிலையே - அந்த நிலையே, நிட்டை - நிஷ்டை; அதில் - அதில், நீ யிலையோ - நீ யில்லையோ? வாய்அற்றவனே - வாயில்லாதவனே, மயங்காதே - மயங்க வேண்டாம், போய் அற்று இருந்தாலும் - சென்றற்றிருப்பினும், நீ போகாய் - நீ போகமாட்டாய்; என்றும் உள்ளாய் - என்றும் இருக்கின்றாய்; சும்மா வருந்தாதே - சும்மா வருத்தப்படாதே; இன்பமுண்டு - சுகமுணடு; வா - வருவாயாக (என்றவாறு.)

இச் செய்யுளில் மனத்தை நோக்கி நீ யிறந்து போன அந்நிலையே நிஷ்டை யென்று கூறி, உடனே நீ யற்றுப்போயினும் நீ போகமாட்டாய் என்றும், என்றும் இருக்கிறாய் என்றும், ஆதலால் வருந்தாதே யென்றும், சுகமுண்டு வருவாயாக என்றும் கூறி மனதையழைக்கின்றார். இது நிஷ்டையில் சாதகஞ் செய்யும் அவசரநிலை. இந்நிலையில், தான் மரித்துப் போவோமென நினைத்து நிஷ்டைக்கு வரமாட்டேனென மனம் சொல்லுகின்றது. அச்சமயத்தில் அதை யுற்சாகப்படுத்து மாறு நீ யற்றுப்போயினும் போகமாட்டாய் என்றார். பின்னும் அதிக யுற்சாகப் படுத்துமாறு நீ என்று முள்ளாய் என்றுங் கூறினார்; அதனோடு சுக முண்டெனறுங் கூறி அழைக்கின்றார். இது மனத்தை யுற்சாகப்படுத்தி அழைக்குந் தந்திரம். ஒரு வழியி னில்லாது சதா அலைந்து திரியும் மனதை யிவ்விதத்தந்திரோபாயஞ்செய்து அழைத்தாலன்றி வராது. சதா விளையாட்டிலேயே மனத்தைச் செலுத்தித் திரியுங் குழந்தைகளை வயப்படுத்தத் தாய் தந்தைகள் எவ்வளவோ உபாயஞ் செய்கின்றார்கள். இதைப்போலவே குழந்தையாகிய மனதை வயப்படுத்தத் தாய் தந்தைகள் நிலையி லிருக்கும் தாயுமானவர் அவ்வாறு சொல்வது நியாயமே யாம். என்று முள்ளாயென்று சொன்னதினாலேயே மனம் துரியசிவத்தைப்போல என்றுஞ் சத்தா யுள்ளதாக மாட்டாது. ஒரு ஆலயத்தைக் கட்டவேண்டுமாயின் செங்கல்லில் கட்டினால் சில காலத்தில் அழிந்துபோம் என்றும், கருங் கல்லிற் கட்டினால் என்றும் அழியாதென்றுஞ் சொல்லி, கருங் கல்லிலேயே கட்டுகின்றார்கள். இதனால் ஷை கருங்கல்லாற் கட்டிய ஆலயம் சிவத்தைப்போலச் சத்தாய் என்றுமுள்ளதாமோ? சிவத்தைப்போன்று மூக்காலத்தும் அதாவது என்று முள்ள சத்தாயின் அத்தாயுமானவரே "உடல்பொய்யுறவு" 67 - வது செய்யுளில "பொய் நெஞ்சே" என்றும், ஷை 81 - வது செய்யுளில் "மாயை மனம்" என்றும், "எசற்ற வந்நிலை" 1-வது செய்யுளில் "பாழ் நெஞ்சே" என்றும், ஷை 9-வது செய்யுளில் "நெஞ்சே நீ மருள்தீர்முயற்கோடோ வான் மலரோ பேய்த்தேரோ" என்றும், ஷை 10-வது செய்யுளில "மாயையிலே மாண்டாளையோ" என்றும், "சச்சிதானந்தசிவம்" 4-வது செய்யுளில் "இந்திரசால மமைய வொரு கூத்துச் சமைந்தாடு மனமாயை" என்றும், "எங்கு நிறைகின்றபொருள்" 11-வது செய்யுளில் "முற்றுமில்லாமாயை" என்றும், "பரிபூரணாநந்தம்" 4 வது செய்யுளில் "அண்டபகிரண்டமும் மாயாவிகாரமே யம்மாயையில்லாமையே யாம்" என்றும், "தேன்முகம்" 1-வது செய்யுளில் "அகிலமாயை கான்முயற்கொம்பே யென்கோ கானலம் புயலே யென்கோ வான்முக முளரியென்கோ" என்றும், "மௌனகுரு வணக்கம்" 3-வது செய்யுளில் "ஆதிக்கம் நல்கினவராரிந்த மாயைக்கு என்னறிவின்றி யிடமில்லையோ அந்தரப் புஷ்பமுங் கானலின் னீரும் ஓரவசரத் துபயோகமோ போதித்த நிலையையு மயக்குதே யபயம் நான் புக்கவருள் தோற்றிடாமல் பொய்யான வுலகத்தை மெய்யாநிறுத்தி யென் புந்திக்குளிந்த்ரசாலஞ் சாதிக்குதே" என்றும் சொல்ல வேண்டிய ஆவசியக மின்றே. 'பொய் நெஞ்சே' 'பாழ் நெஞ்சே' என்று சொன்னதோடு போகாமல் 'மாயை மனமே' என்றும்,

'மாயை யிலே மாண்டானையோ' என்றும் சொன்னமையாலும், அம்மாயை யுடனே யம்மாயா காரியமும் இல்லாமையான பொய் யென்று காட்டுதற்காக "அண்டபகிண்டமும் மாயாவிகாரமே அம்மாயை யில்லாமையேயாம்" "அந்தரப்புஷ்பமுங் கானலின்னீருமோ ரவசரத்து பயோகமோ...பொய்யானவுலகத்தை மெய்யா கிறுத்தி யென்புந்திக்குளிந்த்ரசாலஞ் சாதிக்குதே" "இந்திர சால மமையவொரு கூத்துச்சமைந்தாடுமெனமாயை" "முற்றுமில்லாமாயை" என்றும், அம்மாயை பொய் யென்பதற் குவமானங் கூற வேண்டி "அகில மாயைகான்முயற்கொம்பே யென்கோ கானலம் புயலே யென்கோ வான்முக முளரியென்கோ" என்றும்,மனது பொய்யென நேரே காட்டவேண்டி "நெஞ்சே நீ மருள்தீர் முயற்கோடோ வான்மலரோ பேய்த்தேரோ"என்றும்சொன்னமையாலும், பொய்யான மனோவியாபாரத்தைக் காட்டக் காதி கதையை யெடுத்துக் கூறினமையாலும் தாயுமானவர் பக்ஷம் மனது சத்தன்று, அசத்தென்றே தீர்மானப் பட்டமைகாண்க.

(1895ஹு ஜூன்மூ 12உ இந்துசாதனம்.)

"பிரபஞ்ச காரணமாகிய மாயையோ பிரம பூரணத்துள் அடக்கமாம். அன்றியும் அஃதோ சடப்பொரு ளாதலின், அது தானாக யாதொரு பிரபஞ்சக் கூறாக விரிய மாட்டாது. இவ்வியல்பிற்றாகிய மாயையைக் காருண்ணிய சொரூபியாகிய பெருமான் ஆன்மாக்களாகிய நமது உய்தி கருதித் தமக்கோர் திருமேனியாகக் கொண்டு பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார். அதாவது மாயையில் சகளீகரித்த பெருமான் அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார் என்றபடி. ஆனது பற்றியே அனைத்தையும் பிரமமே என்று வேதாதிகள் ஒரே விடத் துபசரிக்கும். ஆனால் உண்மை யளவிலே பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததும், பிரமசேட்டையாற் றொழிற்பா டெய்தியதும், பிரமத்தால் தமக்கோர் அபின்ன கற்பித வடிவாய்க் கொள்ளப்பட்டதுமாகிய மாயையே யன்றிப் பிரம மல்ல. இதுவே வேத வேதாந்தங்களின் முடிபாகிய சித்தாந்தம். இங்ஙன மன்றேல் பிரமத்தையும், பிரபஞ்சத்தையும், அப்பிரபஞ்ச காரணமாகிய மாயையும் வேறுபடுத்துக் காட்டும் வேத வேதாந்தத் துணிபுகள் எல்லாம் அதோ கதிப்பட் டழிய வருதன் மாத்திர மன்றி, பிரபஞ்சத்திற் காணப்படும் அசுத்த காரிய மனைத்தும் பிரமத்தின் தலைமேற் சுமத்தப்பட்டு, அப்பிரமத்துக்குப் பேரிழுக்காய் முடியுமாம். இவற்றொன்றையும் நோக்காது, தம்மைப் பிணித்த மாயைத் தடிப்பால் 'பிரமமே பிரபஞ்சம், பிரமமே பிரபஞ்சம்' என்று நாத்தழும்பேறக் கரைவார்க்கு நாம் யாது பகர்கிற்பம்" என்றார்.

இவ்வாக்கியங்கள் குழறுபடையும், முன்பின் முரணுமாம். இவர் பிரபஞ்சத்துக்குக் காரணம் மாயை யென்றும், அம்மாயை சத்தென்றும் சொல்லி, கிறிஸ்தவரை மறுத்ததாய் ஆரம்பத்திலேயே சொன்னார். அதை அப்போதே சுருதி யுக்தி அனுபவங்களால் மறுத்து இவரும் கிறிஸ்தவர் தானெனக் கூறினோம். அதற் கிது காறும் சமாதானம் கூறினா ரில்லை ஆயினும் வெற்றுரையால் மாயை சத்து சத்தென நாக் கூசாமல் சொல்லாம விருப்பதில்லை. இப்படிச் சொல்லும் இவர்: மாயை பொய்யெனச் சொல்லுமாறு 'அபின்ன கற்பித வடிவாய்க் கொள்ளப்பட்டதுமாகிய மாயை' என்றார். இதனால் மாயை யதார்த்த மென்று கொள்ளும் இவரது துவித மதம் ஒழிந்துபோயிற்று. அன்றிப் பிரமத்திற்கு மாயை அபின்ன வடிவ மென்றும்,'மாயையைக்காருண்ணியசொரூபியாகிய பெருமான்............தமக்கோர் திருமேனியாகக் கொண்டு பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்' என்றுஞ் சொல்லி, உடனே 'மாயையிற் சகளீகரித்த பெருமான் அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்',

என்றார். இதனால் பிரமத்துக்கு மாயை அபின்னமாகின்றது. பிரபஞ்சமோ மாயையின் காரிய மாகின்றது. பஞ்சுக்கு நூல் அபின்னம்; நூலின் காரியம் வஸ்திரம். இப்படியானால் பஞ்சே வஸ்திரமென்று சொல்லத் தடையென்ன? இவ்வாறு பிரமமே பிரபஞ்ச மாகின்றது. இவ்வா றிவர் சொன்னாலும் அத்வைதிகள் மாத்திர மவ்வாறு சொல்லப்படா தென்று சொல்லி இகழ்கின்றார். இகழ்கின்ற இவரது வாக்கிய மாவது: "தம்மைப் பிணித்த மாயைத் தடிப்பால் 'பிரமமே பிரபஞ்சம், பிரமமே பிரபஞ்சம்' என்று நாத் தழும்பேறக் கரைவார்க்கு நாம் யாது பகற்கிற்பம்!!" என்பது. பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்றும், மாயையின் விரிவு பிரபஞ்சம் என்றும் இவர் சொல்வதால் பிரமமே பிரபஞ்ச மாகிறதென முன்னர்க் கூறினா மன்றோ? அப்படிச் சொல்லும்போது இவரைப் பிணித்த மாயைத் தடிப்பால் சொல்ல வில்லையாக்கும்! அத்வைதிகள் சொன்னால் மாத்திரம் மாயைத் தடிப்பால் சொல்லுகின்றார்க ளாக்கும்! இதனாலேயே இவருக்கு இவர் மதமும் பிறர் மதமும் தெரியாவென்பது திண்ணம். "குக தாசர்க்குத் தம்மதம் இது, பிறர் மதம் இதுவெனத் தெரியாது, அப்படிப்பட்டவ ரிடத்தில் வாதஞ் செய்து வெற்றி பெற்றதனால் பயன் யாது?" என நாளை இவர் சார்பினரே சொல்லப் போகிறார்கள். ஆதலால் குகதாசர் இதற்குள் அவசரப்படாது இவரது மத சித்தாந்தத்திற் றேர்ந்தவர் பாற் சென்று செவ்வனே சிரவணஞ் செய்து, முன்பு இவர் மத சித்தாந்தத்தைச் சீரா யுணர்ந்துகொண்டு, பிறகு பிற மதஸ்தரிடத்துக்கு வாதம் புரிய வருவா ராக. இவரது வாக்கியத்திற் றெரியாமையும் முன் பின் முரணுங் கண்டுபிடிப்பது மணற் சோற்றிற் கல்லாராய்வதுபோலா மென்க.

பிரமம் பிரபஞ்ச மாக விரிந்த தென்று முன்னே சொல்லி, பின்னே மாயை விரிந்ததே யன்றிப் பிரம மல்ல வென்றார். இவரது வாக்கியத்தைக் கொண்டே பிரமந்தான் விரிந்ததென விளக்குகின்றோம். மேலே காட்டிய இவரது வாக்கியத்தில் முன்னும் பின்னும் பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்றார். பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மாகிறபோது மாயை விரிந்தால் பிரமம் விரியாதா? மண்ணின் தன்மை மண்ணுக்கு அபின்னம். மண் வளைந்தால் மண்ணின் றன்மை வளையமாட்டேனென எதிர்த்து வாது புரியுமோ? நூலுக்குப் பஞ்சு அபின்னம். நூல் குறுக்கு நெடுக்காய் மாறி வஸ்திரமானால் பஞ்சு தான் வஸ்திர மாக மாட்டேன், குறுக்கு நெடுக்காய் ஆக மாட்டே னெனக் கூறுமோ? இவர் எவ்வளவு புத்திக் கூர்மையாய்ப் பேசுகின்றார் பாருங்கள். பிரமத்திற்கும் மாயைக்கும் அபின்ன மென்று சொன்ன வாக்கியத்தை யெடுத்துக் காட்டினா மன்றோ? பிறகு பின்ன மென்று முரண்பட்டுப் பேசுவதைப் பாருங்கள். அது இது: "இங்ஙன மன்றேல், பிரமத்தையும், பிரபஞ்சத்தையும், அப்பிரபஞ்ச காரணமாகிய மாயையையும் வேறுபடுத்துக் காட்டும் வேத வேதாந்தத் துணிபுகள் எல்லாம் அதோகதிப்பட்டழிய வருதன் மாத்திர மன்றி, பிரபஞ்சத்திற் காணப்படும் அசுத்த காரிய மனைத்தும் பிரமத்தின் றலைமேல் சுமத்தப்பட்டு, அப்பிரமத்துக்குப் பேரிழுக்காய் முடியும்" என்பது. காரியமான பிரபஞ்சத்துக்கு மாயை காரண மாதலால் காரண காரியம் ஒற்றுமை பற்றிப் பிரபஞ்சமும் மாயையும் அபின்னம். மாயைக்கும் பிரமத்துக்கும் அபின்னமென இவரே முன்னர்க் கூறிய வாக்கியத்தை யெடுத்துக் காண்பித்து, பிரமமே பிரபஞ்சமாய்ப் பிரமமும் பிரபஞ்சமும் அபின்னமாமென முன்னர்க் கூறினா மன்றோ? அதற்கு மாறாகப் பிரமம், மாயை, பிரபஞ்சம் ஆகிய இம்மூன்றையும் வேறு படுத்துக் காட்டும் என்கிறார். இவர் மாயையைச் சடப் பொருளென ஒரு இடத்திற் சொல்லி விட்டு, மற்றொரு இடத்தில் சித்தாகிய பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்கிறார்.

சித்தும் சடமும் அபின்ன மாத லெங்ஙனம்? சூரியனும் இருட்டும் அபின்ன
மானால் சித்தாகிய பிரமமும் மாயையும் அபின்ன மாகும். இது போகப் 'பிரம
சேட்டையாற் றொழிற்பா டெய்தியதும்' என்கிறார். இதனால் பிரமத்துக்குச்
சேட்டை யுண்டென விளங்குகின்றது. நிஷ்கிரிய பிரமத்துக்குத் தொழில்
கற்பிப்பது விந்தையே! பிரமத்துக்குச் சேட்டை யென்னுந் தொழி லுண்
டாயின், அப்பிரமம் தொழிற்படுதற்குப் பிரம மில்லா இடம் வேண்டும். பிர
மம் தொழிற்படு மானால் அது கண்டமாயும் விகாரமாயும் போம். இதன் பின்
னர்ப் 'பிரமபரிபூரணத்துள் மாயை அடக்கம்' என்கிறார். அடக்கம் தற்கிழமை
யாகவா ? பிறிதின் கிழமை யாகவா? தற்கிழமையாகவாயின் பிரமமே மாயை
யாகி மாயையின் றுர்க் குணங்கள் பிரமத்தின் றலைமே லேறும். பிறிதின்
கிழமையாக வாயின் பிரமம் அபரிபூரணப் பொரு ளாகும். பிரமம் சூரியனைப்
போன்ற தென்றும், மாயை இருள் போன்ற தென்றும் முன்னரே கூறினா
மன்றோ? இங்ஙன மாகப் பிரமத்தில் மாயை எப்படி அடக்க மாகும்? சூரிய
னிடத்தில் இருள் அடக்க மென்றால் யாரேனும் ஒப்புக்கொள்ளுவார்களா?
சூரியன் எதிரிலேயே இருள் தலை காட்டா தென்றால், சூரியனுள் இருள்
அடக்கம் என்று யார் துணிந்து சொல்லுவார்கள்? அப்படியே பிரமத்தின்
சந்நிதானத்திலேயே மாயை தலை காட்டா தென்றால், பிரமத்துள் மாயை
அடக்கமெனச் சொல்லத் துணிவ தெங்ஙனம்? அதிலும் பிரம பரிபூரணத்
துள் மாயை அடக்க மென்று சொல்வது எவ்வளவேனும் அங்கீகரிக்கத்
தக்கதா? ஏக தேசமாய் ஒரு இடத்தில் இருக்கும் விளக்கின் முன்பாகவே
இருள் தலை காட்டா தென்றால், நீக்கமற எங்கும் பரிபூரணமாய் ஒரு சூரிய
னிருந்து அவனுக்குள் இருளிருக்கு மென்று சொல்வது எவ்வளவு தெரி
யாமை! பெருமான் மாயையைத் திருமேனியாகக் கொண்டு என்று ஒரு
இடத்திற் கூறி, மற்றொரு இடத்தில் 'அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று'
எனக் கூறுவதால் பிரமமும் மாயையும் ஒன்றாவதோடு பிரமமும் மாயா திரு
மேனியும் ஒன்றாகின்றன வென்பதாம். 'மாயையிற் சகளீகரித்த பெருமான்
அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்' என்ற வாக்கி
யத்தில் நிஷ்களமான பிரமம் சகளப்பட்டதாகவும், பிரபஞ்சமாக விரிகிறதாக
வும் ஏற்படுகின்றன. இதனால் குற்றமற்ற நிஷ்களப் பிரமம் காரணமாகவும்,
குற்ற முள்ள சகளப் பிரமம் காரியமாகவும் ஆகின்றன. பிரமம் காரியப்படுங்
கால் காரணங் கெட்டுக் காரிய மாகின்றதா? காரணங் கெடாது காரிய மாகி
ன்றதா? காரணங் கெட்டுக் காரிய மாகின்ற தென்னின், அப்போது நிஷ்
களப் பிரமமே யில்லாமற் போகின்றது. அதோடு உள்ளது சகளப் பிரம மாத்
திர மென்றே சொல்லவேண்டும். பால் கெட்டுத் தயி ராகுமானால் தயிருள்ள
காலத்திற் பாலென்னும் பொரு ளேது? பால் கெட்டுத் தயி ரானால் பிறகு
அந்தத் தயிர் எப்போதுமே தயிராகவே யிராது. அது ஒரு காலத்தில் மாறிப்
போகும். அதுவும் மற்றொரு காலத்தில் மாறிப் போகும். அவ்வாறே சகளப்
பிரமமும் அந்தச் சகளப் பிரம மாகவே யிராது. அதுவும் எத்தனையோ மாறுத
லடையும். இது காறும் ஆன சிருட்டி இத்தனை கோடி யென அளவிட முடி
யாதானதால், சிருட்டிக்கு ஒரு மாறுத லடையினும் இது காறும் ஆன மாறு
தல் அளவற்ற கோடிகளா யிருக்கவேண்டும். அங்ஙனமாயின் இப்போ திருக்
கும் மாறுத லான பிரமம் என் நிலைமை யுடையதோ அறியேம். காரணங்
கெடாது பிரமம் சகளப்படுகின்ற தென்னின், காரணங் கெடாது குற்றமற்றிரு
க்கு மாயின் குற்ற மாய்ச் சகளப் பட்டது எந்தப் பொருள்? அதற் கொரு
பொருள் வேண்டுமே. "மண் குட மாவது போலப் பிரமம் சகளீகரிக்கிறது;
மண் குடமான காலத்தில் மண்ணுக்கு யாதொரு நஷ்டமு மில்லை யல்லவா?

அங்ஙனமே பிரமத்துக்கு யாதொரு நஷ்டமு மின்றிச் சகள மாகின்ற'' தெனின், இங்ஙனமாயின் மண் தானில்லா விடத்தில் வளைதலாதித் தொழிலை அடைவது போலப் பிரமமும் தானில்லா விடத்தில் சகளப் படவேண்டும். இதனால் பிரமம் அபரி பூரணப் பொருளா நின்றது. தவிர மண் விகாரப்பட்டே குட மாகின்றது. அவ்வாறே பிரமமும் விகாரப் பட்டே சகள மாகவேண்டும். மண்ணும் அதன் விகாரமும் அபின்னம். அப்படியே பிரமமும் அதன் விகாரமும் அபின்னமாம். அங்ஙன மாயின் விகாரம் பிரமத்திற்கே சொல்ல வேண்டும். இன்னொருவிதமாய்ப் பார்த்தால் மண்ணின்கண் குடம் பொய்யே யன்றி மெய் யல்ல; அப்படியே பிரமத்தின்கண் சகள வடிவம் பொய்யே யன்றி மெய்யன்று. காரணமும் உள் பொருள், காரியமும் உள் பொருளென க்கூறுவது இவர் மத சித்தாந்த மாகலின் காரியமான சகளம் பொய் யென இவர் ஒத்துக்கொள்ள மாட்டார். ஆயினும் நியாயத்துக்குக் கட்டுப் படுகிற வரையில் காரியம் இல் பொருளென வொத்துக்கொள்ளத்தான் வேண்டும்.

இனி நீர் அலையாதல் போலப் பிரமம் சகள வடிவாகின்ற தென்னின், இதிலுங் தோஷ மில்லாமற் போகவில்லை. நீர் அலையாதல் தானில்லா விடத்தில். அன்றி நீர் ஒரு வித விகார மடைந்தே அலை யாக வேண்டும். அன்றி நீரை யலை யாக்குதற்கு நீரில்லா விடத்திருக்கும் காற்றென்னும் ஒரு பொருள் வேண்டும். அங்ஙனமே பிரமம் தானில்லா விடத்தில் சகள வடிவாக வேண்டும்; அன்றிப் பிரமம் விகாரத்தை யடைந்தே சகள வடிவாக வேண்டும்; அதோடு பிரமத்தைச் சகள வடி வாக்கப் பிரமத்துக்கு வேறாக வொரு பொருள் வேண்டும். இதனால் பிரமம் அபூரணப் பொரு ளாவதோடு பிரமத்தைப் போல மற்றொரு பிரமமு மிருக்க வேண்டுவ தத்தியாவசிகமு மாகின்றது. இனி வித்து விருக்ஷ மாதல்போ லென்னின் வித்துடனே நீர் முதலிய பொருள் சேர்வதோடு விகாரமும் படுகின்றது. அன்றி வித்துத் தானில்லா விடத்தில் விருக்ஷ மாகின்றது. இதுபோலவே பிரமம் சகள வடிவாதற்கு வித்துக்கு நீர் முதலியன போன்ற சில பொருள்கள் சேரவேண்டும். அன்றிப் பிரமம் விகாரமும் படவேண்டும்; அத்துடனே பிரமம் தானில்லா விடத்தில் சகளப்படவேண்டும். இதனால் பிரமத்தைப்போல மற்றொரு பொருள் வேண்டல், விகாரத்துவம், அபூரணத்துவமாகிய தோஷங்களுக் கிடமாகின்றது. இது வரையில் கூறிய திருட்டாந்தங்களால் இவ்வளவு தோஷ மிருக்கின்றமையின் கயிற்றரவு திருட்டாந்தஞ் சொல்லலா மென்றாலோ, இதிலும் தோஷ மில்லாமற் போக வில்லை. யாங்ஙன மென்னின், கயிற்றின் அரவு பொய்யே அன்றி மெய் யன்று. அதுபோலப் பிரமம் சகள வடிவான தென்பது பொய்யே யன்றி மெய்யன்று. மேலும் இந்த விவர்த்த வாதம் அத்வைதிகளுக் குரியதே யன்றி அத்வைதிகளைக் கண்டிக்க வந்த இவர்க்குரிய தன்று. இன்னும் எவ்வித வுவமானங்கள் சொல்லினும் இவ்வித தோஷங்களே யுண்டாம். சகளப்பட்ட விஷயத்தைப் பற்றி யிது காறும் பேசினோம். 'பிரபஞ்ச மாக விரிகின்றார்' என்பதும் இவ்வித தோஷத்திற்கே இட னாகலின் அதுவும் மறுக்கப்படுமென் றறிக.

பிரமம் பிரபஞ்ச மாக விரிந்த தென்று சொன்னது போல மாயையும் பிரபஞ்சமாக விரிந்த தென்று மற்றொரு இடத்திற் சொல்லுகின்றார். அந்த வாக்கியம் இது:— 'ஆனால் உண்மை யளவிற் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது பிரம சேட்டையாற் றெழிற்பா டெய்தியதும், பிரமத்தால் தமக் கோர் அபின்ன கற்பித வடிவமாய்க் கொள்ளப்பட்டது மாகிய மயையே யன்றிப் பிரமமல்ல' என்பது. இதனால் உண்மையில் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது மாயையே யன்றிப்

பிரம மல்ல வென்பதாம். மற்றோரிடத்தில் மாயைக்கும் பிரமத்துக்கும் அபின்னமும் சொல்லி யிருப்பதால் பிரமம் விரிந்ததென்றே அவ்விடத்திற் சொன்னவ ரானார். இக் குற்றத்தை முன்னரும் எடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றோம். இனி மாயை பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென்னும் விஷயத்திலுள்ள குற்றப் பெருக்கைப் பின்னர் எடுத்துக் காட்டி விரித்திடுவாம். பிரமம் பிரபஞ்ச மாய் விரிந்தது பொய் யென்று வெறும் வார்த்தையால் இவர் குறிப்பித்தாலும் வாஸ்தவத்தில் மெய்யென்றே யொத்துக்கொண்டவ ரானாரென இவரது வாக்கியத்தைக்கொண்டே காட்டினோம். பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது பொய் யென்றாலும் பிரமம் சகளீகரித்த விஷயத்தை மெய்யென்று இவரே ஒத்துக்கொண்டமையால், அதன் கண்டனைக்கு உத்தரவு சொல்ல இவர் கடமைப்பட்டவ ரானார். இவர் ஷை விஷயங்கட்கு ஏதும் உவமானங் கூறினா ரின்று. உவமானங் கூறினால் வெளிப்படையாய்த் தோஷம் விளங்கும். அதுபற்றி உவமானங் கூறாது விட்டார். இவர் கூறாமையால் யாம் ஒவ்வொன்றிற்கும் உவமானங் கூறி, அதிலுள்ள குற்றங்களை யெல்லாம் காட்டி மறுத்தாம். பெருமான் மாயையைத் திரு மேனியாகக் கொண்டு என வொரு இடத்திற் சொல்லி மற்றொரு இடத்தில் ‘அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று’ என்றதால் பிரமத்துக்கும் மாயைக்கும் அபின்னங் கூறினவரானார்; மாயையைத் திருமேனிகொண்டென்றதால் பிரமமும் திருமேனியும் ஒன்றாய் அது காரணமாகப் பிரமம் சடப் பொருளென்று கூறினவரானார்.

“மாயை உண்மை யளவில் ஓர் இல் பொருளாமாயின், அதனைச் செகோற்பத்திக் கோர் உபாதான காரணமாகக் கடவுள் கொண்டார் என்றும், அதன் கட்பட்டுச் சீவர்கள் எல்லாம் வருந்துற் றுழல்வர் என்றும் வரும் சுருதிக் கூற்றுகளின் கதி யாதாமோ? இல்பொருள், யாதொரு பொருளுக் குபாதான காரணமாதலும், இல்பொருள் யார் ஒருவரது துன்பத்துக்கு நிமித்த காரணமாதலும் யாண்டும் நிகழுதல் கூடாத அசம்பவங்களே யன்றோ?” என்கிறார்.

இது வரையில் நடந்த வாதங்களை யெல்லாம் கவனித் திருப்பா ராயின் இவ்வித விபரீத ஆசங்கை இவர்க்குத் தோன்றாது. வந்த சமாதானங்களைக் கவனியாது பின்னும் பின்னும் ஆசங்கை செய்வது அவமான மென இவருக்கே தோன்றா விடில், மற்றவர் செய்யத் தக்க தென்ன விருக்கின்றது! மாயை இல் பொருளாயின் பிரபஞ்சோற்பத்திற்குக் காரண மாகாது என்கின்றார். அப்படியானால் மாயை இல் பொருள் எனக் காட்டவேண்டி “அண்டபகிரண்டமும் மாயா விகாரமே யம்மா யில்லாமையேயாம்” எனவும், மாயைக்கு உவமானம் முயற் கொம்பும் கானனீரும் ஆகாய தாமரையு மெனச் சொல்லுமாறு “தேன் முகம் பிலிற்றும் பைந்தாட் செய்ய பங்கயத்தின் மேவும், நான்முகத்தேவே நின்னாணாட்டிய அகில மாயை, கான்முயற் கொம்பே யென்கோ கானலம் புயலே யென்கோ, வான்முக முளரி யென்கோ மற்றென்கோ விளம்பல் வேண்டும்” எனவும் தாயுமானவர் கூற வேண்டிய ஆவசியக மின்றே. அன்றி யுலகிற்கு முதற்காரணமான பாசத்தை “உராத்துணைத் தேர்த்தெனப் பாசம்” என்று கான னீராய்ச் சொல்ல வேண்டிய ஆவசியகமு மின்றே. முதற் காரணமான மாயை உள் பொருளா, இல் பொருளா வென ஆராய வெகு அவசரத்தோடு முன் வந்த இவர்: பிரபஞ்சத்தை உள் பொருள் எனக் கொண்டாரா? இல் பொரு ளெனக் கொண்டாரா? உள் பொரு ளெனத் தீர்மானித்துக் கொண்டமையாற்றான் பிரபஞ்ச விஷயத்தில் ஏதும் ஆசங்கை தோன்றாது மாயை விஷயத்தில் மாத்திரம் ஆசங்கை செய்ய எழுந்தார்

போதும்! இவர் கொண்டதுபோல் மாயை உள் பொருளென்பதற்கு ஏதுமாதார மின்மையின், மாயையை இல் பொருளென்றுஞ் சொல்லி, அதையே ஏகோற்பத்திக்கு முதற்காரணமாகப் பிரமதேவன் கொண்டாரென்றும் சொன்னார் தாயுமானவர் என்றறிக.

"வேதாந்த சங்கை நிவாரணம்" 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34-வது பக்கங்களில் காட்டிய பிரமாணங்களாலும், இப்புத்தகம் 6, 7, 8, 9-வது பக்கங்களிற் காட்டிய பிரமாணங்களாலும் மாயை பொய்யென்றறிக.

சூதசங்கிதை விசேடசிருட்டி.

நிருமல சிவன்றன் மாயையால் கனுப்போல் நிருமிக்கப்பட்டன வெல்லாம், மருவுகாரியங் காரணத்திற்கு வேறாகாமையின் மாயைரூபந்தான், பெருகு மாயையு மற்றதிட்டானமாகும் பிரமத்தின்வேறானதன்று. (௧௨)

இந்தச் செய்யுளால் ('வேதாந்தசங்கை நிவாரண'த்திலும், இப்புத்தகத்தின் முற்பாகத்திலுங் காட்டியவாறு பொய்யான) மாயையைக் கொண்டே சிவன் உலகைச் சிருட்டித்தாரென்பது வியக்தமாகின்றது. இல் பொருளானால் சீவர்கள் வருந்துவது கூடாதென்கிறார். கயிற்றிற்றோன்றும் இல் பொருளான அரவைக் கண்டு பயந்து துன்பப்படுவதும், கட்டையிற்றோன்றிய இல் பொருளான திருடனைக்கண்டு பயந்து துன்பப்படுவதும் இல் பொருளான சொப்பன வுலகிலுள்ளவர்கள் துன்பப் பட்டு வருந்துவதும் ஜீவர்களல்லரோ? மாயை யில் பொருளென்று கூறிய தாயுமானவரே "தனியே யிருந்திடின் அங்ஙனே சோதிக்க மன மாயைதனையேவினால் அடிமை சுகமாவதெப்படி சொலாய், சுமை யெடுமி னென்று தான் சும்மாமோயெனைச் சுமையாளுமாக்கி நாளும் துர்ப்புத்தி பண்ணியுள நற்புத்தியாவையுஞ் சூறையிட்டிந்த்ரசால மனைய வொரு கூத்துஞ் சமைந்தாடு மன மாயை யம்மம்ம வெல்ல வெளிதோ, பெரிய மாயையி லழுந்தி நின்னது ப்ரசாத நல்லருள் மறந்திடுஞ் சிறியனேனுமுனைவந்தணைந்து சுகமாயிருப்ப தினியென்றுகாண், எளியனேன் மனமா மாயை குடி கெடுக்கத் துஜங் கட்டிக்கொண்ட மோன குருவே யென்றெய்வமே கோதிலாதபடி யெனக்கானந்தவெள்ளம் வந்து தேக்கும்படி யெனக்குன்றிருக் கருணை பற்றுமாறே, உலக மாயையிலே யெளியேன்றனை யுழல விட்டனையே" எனக் கூறி யிருப்பதால் இல் பொருளிலேயே துன்ப முண்டென்பது திண்ணமாமென்க.

"பின்னை மாயையை இல்பொருள் எனக்கூறும் சுருதிகளின் பொருள் யாது என வினவுவீராயின், கூறுதும். சுருதிகள் இங்ஙனங் கூறுவது மாயையின் நுண்ணினும் நுண்ணிதாகிய அதி சூக்கும நிலையைப் பற்றி யென்க" என்றார். இதற்குப் பிரமாண மெங்கே? இவர் கூற்றுத்தான் பிரமாணம் போலும்! இவர் கூற்றை யன்றிச் சுருதி யாதிகளிற் பிரமாண மின்றென்க. நுண்மை காரணமாக மாயை இல் பொருளாயின், அதனினும் அதி சூக்கும நுண்ணியதான சிவமும் இல் பொருளாக வேண்டுமே. சுருதியாதிகள் மாயையை யில் பொருளெனக் கூறுகின்றதே யன்றிச் சிவத்தைக் கூறவில்லையே. "அங்ஙன மின்றேல் மாயையை உண்மைப் பொருள் எனத் தெருட்டும் பிற கூற்றுகளோடு இக் கூற்று மாறுகொண் டழியும்" என்றார். எந்தச் சுருதி ஸ்மிருதி புராண இதிகாசாதிகள் மாயையை யுள் பொருளெனக் கூறின? இவர் வாய்தான் சுருதியாதிகளோ! மாயையானது இல்பொருளெனச் சுருதியாதிப் பிரமாணங்களை விசேஷமாய் ஆரம்பத்திலேயே காட்டி விட்டோம்.

இவரு மதையாக்ஷேபிக்கவில்லை. ஆனால் உள் பொருளென்று ஏதோ சுருதிகள் கூறுகின்றதாய் வாயாற் கூறினார். வாயாற் கூறினாரேயன்றி நாம் காட்டியது போல அந்தப் பிரமாணங்களை யெடுத்துக் காட்டினாரின்று. பிரமாண மிருந்தால் காட்டலாமே. மறைக்கவேண்டிய தென்ன? மடியில் கனமிருந்தால் வழியில் பயம்! கன மில்லாதவர் பயப்படவேண்டிய ஆவசியக மென்னை?

"இங்ஙனமே ஆன்மாக்கள் சிவமாந் தன்மையைப் பெறுதலுமாம். அவர்கள் சிவ பரிபூரணத்துட் புக்குச் சிவமயஞ் செறியப் பெற்று, தமது முனைப் பற்று, தாம் காணப் பெறாய் 'உடலுயிர் கண் ணருக்கன் அறி வொளிபோற் பிறிவரும்' அத்துவித நிலையைப் பெறுவர் ஆதலின், சிவமாந் தன்மை யுற்றார் எனப் படுவர். இதனால் அவர்கள் முத்தி தசைக்கட் பிரமங்களாய் விடுவர் என்றாவது, அல்லது அழித்து விடுவர் என்றாவது கொள்ளுதல் சிறிதும் பொருந்தா தென்க." என்கிறார்.

ஆன்மா வேறு, சிவம் வேறு என்று சொல்லும் இவர் மதத்தினர்: ஆன்மாச் சிவமாந் தன்மையைப் பெறுத லென்பது முயற் கோடேயாம். இவ்விஷயம் பன்முறை மறுக்கப்பட்டது. 'சிவபரிபூரணத்துள் புக்குச்சிவமயஞ் செறியப்பெற்றுத் தமது முனைப் பற்று, தாம் காணப் பெறாராய்' என்றதின் குற்றம் வருமாறு: சிவத்தில் எப்போது ஆன்மாப் புகுந்ததோ அப்போதே அது ஒரு காலத்திற் புகுந்த தென்று சொல்ல வரும். சொல்ல வருங்கால் "புணர்ந்தன பிரியும், பிரிந்தன புணரும்" என்ற பட்டினத் தடிகள் வாக்கின்படி புகுந்த ஆன்மா ஒரு காலத்து வெளி வரும். வெளி வருங்கால் முத்தி யென்பது முயற் கோடாய்ப் பழையபடி பந்தத்திற்கே யிரை யாகும். சிவம் சிவமயம் செறியப் பெறும், ஆன்மா ஆன்ம மயம் செறியப் பெறும். அங்ஙனமே யன்றி ஒன்று மற்றொன்றின் மயஞ் செறியப் பெறாது. பெறு மெனின் அது யதார்த்தமாகாது. படிகம் கறுப்பு முதலிய வருணத்தைச் செறியப் பெறுவதுபோலாம். ஆன்மாச் சிவ மயத்தைச் செறியப் பெறுங்கால் ஆன்ம மய முண்டா? இல்லையா? உண்டெனின் ஆன்ம மய மிருக்கிறபோது சிவமயம் வரக் காரணமில்லை. ஆன்மமயமில்லை யென்னின் இருந்த ஆன்ம மயம் எங்கேபோயிற்று? ஆன்மாவினது ஆன்ம மயம் தற்கிழமையே யன்றிப் பிறிதின் கிழமையன்றே. தற்கிழமையாயினும் நீங்குமென்னின் அங்ஙனமேல் சிவத்தின் மயமான தற்கிழமையுஞ் சிவத்தை விட்டு நீங்குமே. சிவத்தின் மயத்தை ஆன்மாப் பெறுகிறதாகவே வைத்துக் கொள்ளுவோம். சிவத்தின் மயம் ஆன்மாவுக்கு வரும்போது சிவத்துக்குச் சிவமயமுண்டா? இல்லையா? உண்டெனின் அப்போது ஆன்மாச் சிவமயத்தைப் பெறுத லில்லை யென்று சொல்லவேண்டும். சிவத்துக்குச் சிவமயமில்லையென்னின் அப்போது சிவத்துக்குச் சிவமயம் கற்பிதமேயன்றி யதார்த்த மல்ல. சிவத்துக்கே சிவ மயம் கற்பித மாகிறபோது இடையில் வந்து சேரும் சிவமயம் ஆன்மாவுக்குக் கற்பித மென்று சொல்லாமலே இனிது விளங்கும். சிவமயங் கற்பிதமாகிறபோது சிவமயத்தா லுண்டாகு மென்று சொல்லு முத்தியுங் கற்பிதமாக வேண்டும். 'தமது முனைப் பற்றுக் காணப்பெறாராய்' என்கிறார். தன் முனைப் பில்லாவிட்டால் ஆன்மாத் தனக்குரிய ஆன்ம விலக்கணத்தோடில்லாமற் போய்விடுமோ? பல முள்ள வொரு வீரன் காலைமுதல் மாலை வரையில் பகைவரோடு யுத்தஞ்செய்து அதுகாரணமாக வோய்ந்து போவானேயானால் அவன் மனித விலக்கணத்தோடு மனிதனாய் இல்லாமற் போவானோ? 'காணப்பெறாராய்' என்கிறார். ஆன்மா யாருக்குக் காணப்பட வில்லை? பிறர்க்கா? தனக்கா? பிறர்க்கென்னின் பிறர்க்கெப்போதுந்தான் காணப்பட வில்லை. பிறருடைய ஆன்மாவைக் கண்டவர் எவ

ரேனு முளரோ? இலரே. தனக்குத்தான் காணப் படவில்லை யென்னின், பந்த நிலையி லிருக்கு மிப்போது காணப் படுகின்றதா? இல்லையே. ஆன்மா வுண்டென்று அனுமானத்தினா லன்றா தீர்மானிக்கப் படுகின்றது? உடலையும் உயிரையும், கண்ணையும் சூரியனையும் பிறிவரும் என்கிறார். உடலும் உயிரும், கண்ணும் சூரியனும் பிரிவது கண்கூடா யிருக்கப் பிரியா தென எங்ஙனங் கூறலாம்? எத்தனையோபேர் தினந்தோறும் மரணமடைந்து உடலை விட்டுப் பிரிகிறார்கள்? கண்ணை விட்டுச் சூரியன் பிரிந்து போய் இரவுக் கால முண்டாவதை நாம் பார்க்கின்றோம். அப்போது நமது கண் இருளடைந்தும் போகின்றது. ஆதலால் பிறி வரும் என்பது பிரத்தியட்ச விரோத மாகும். 'அத்துவித நிலையைப் பெறுவர்' என்கிறார். இவரது அத்வைத நிலை மேற்படி உவமானப்படித்தா னிருக்கும். உவமானம் எவ்வளவு ஆபாசமோ, அவ்வளவு ஆபாசம் உவமேயத்திலிருக்கு மானதினாலும் இதன் மறுப்பு 1894௵த்தில் வெளியான 'பதிபசுபாசவாதம்' 8, 9, 10 வதுபக்கங்களிலும், 'துவிதசைவரே மாயாவாதிகள்' என்ற நூலில் 43, 44, 45 வது பக்கங்களிலும் விசேஷமாய் வந்திருக்கின்றமையாலும் ஷை புத்தகங்க ளிவருக் கனுப்பப்பட்டுமிருக்கின்றமையாலும் இவ்விடத்திற் சுருக்கமாய்ப் பேசிவிட்டனம்.

“இங்ஙனமே 'பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரியும். பிரமத்தை யொழித்துப் பொருள் பிறி தில்லை' முதற் கூற்றை விசாரிக்கவே, அக் கூற்று நையாயிக விசாரத்தின் முன் நிற்கு மாற்றலின்றி அழிந்தொழிந்தமைகாண்க” என்றார். இவரே மாயை பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென்றும், அம்மாயை பிரமத்திற் கபின்னமென்றும், அதோடு அம்மாயை கற்பிதமென்றுங் கூறினமையின், இவர் கூற்றுப்படி பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரிந்து பிரமத்தை யொழித்துப் பொருள் வேறில்லையாயிற்று. “இப்பால் இரண்டாங்கூற்றை விசாரிப்பாம்” என்கிறார். அதைத் தொடர்ந்து யாமும் விசாரிப்பாம்.

(1895௵ சூலை௴ 10உ இந்துசாதனம்.)

பிரபஞ்சத்திற்திற்குப் பிரமம் விவர்த்தோபாதான காரண மென்பது அத்வைதிகளுடைய சித்தாந்தமென இதுவரையில் நடந்த வாதத்தாலும் அத்வைத நூல்களாலும் இவ ரறிந்திருந்தும், பிரபஞ்சம் இல் பொருளெனக் கூறுகின்றார்கள் என இவர் கூறியிருந்தும் இப்போது பிரமத்திலிருந்து பிரபஞ்சம் எவ்விதமாய் உற்பத்தியாகின்றதென அத்வைதிகளுடைய கொள்கையினை ஆராயத்தொடங்கி, தாயினிடத்துப் பிள்ளையுண்டாதல்போலா? வித்திலிருந்து விருக்ஷ முண்டாவது போலா? நிலத்தி லிருந்து பயி ருண்டாவது போலா? என வொவ்வொன்றாய் விசாரித்துக் குற்றங்கூறி, முடிவில் “தமது பிரமசைதன்னியத்துக்கு ஒன்றன்பின் னொன்றாய் வெகு விநோத சலாக்கியங்களை ஈட்டிக்கூட்டி மூட்டைக்கட்டிவிட்டுக்களித்தல் துக்கம்!! துக்கம்!!! பெருந்துக்கம்!!!” என்கிறார். தாய் பிள்ளை முதலிய உவமானங்களில் காரியம் சத்தியம். அத்வைதிகளோ காரியம் அசத்திய மென்று சொல்லி, அதற்குக் கயிற் றரவு, கான னீர், இந்திர சாலப் பொருள், சொப்பன வுலகு முதலிய விவர்த்த வுவமானங்கள் கூறி, ஆரம்ப பரிணாம வுவமானங்களை மறுக்கின்றார்கள். இங்ஙனமாக அவர்கள் மறுத்த மறுப்பினை இவரும் மறுத்துவிட்டு, 'ஈட்டிக்கூட்டி மூட்டைக்கட்டி விட்டுக்களித்தல் துக்கம்!! துக்கம்!! பெருந் துக்கம்!!!' என இரண்டு மூன்று ஆச்சரியக்குறிகளை வைத்துக் கூறுவது எவ்வளவு விவேகம்! ஒரு மதஸ்தர் கண்டிக்குமவற்றைத் தாமுங் கண்டித்து விட்டு அம்மதஸ்தரை யிகழ்வது எவ்வளவு நாணய மில்லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு யோக்கியதையில்லாமை! அதுமாத்திரமா,எவ்வளவு நியாய

மில்லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு படிப்பில்லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு ஆராய்ச்சியில்லாமை! அது மாத்திரமா,எவ்வளவு தெரிவில்லாமை! இவ்வாறு உள்ளதை மறைத்து இல்லதை யுள்ளதாகப் புரட்டிப் பேசியும் ஜீவிக்க வேண்டுமா? இவ்வாறு ஒவ்வொரு விஷயத்திலும் தருக்க வரம்பு மீறிப் பேசிவிட்டு, தாம் என்னமோ நையாயிக நூலின்படி பேசுகிறவ ரென்றும், பிறர் அங்ஙனம் பேசாதவரென்றும் வாயினுல் சொல்லிக்களிக்கின்ருர். அத்துவிதிகள் உலகு பொய்யென்று சொல்லி அதற் கிணங்க விவர்த்த வுவமானங் கூற, உலகு உண்மைப் பொரு ளென்னுந் தம் சித்தாந்தத்தை அத்வைதிகள் பேரில் ஏற்றி; தாய் பிள்ளை, வித்தின் முளை, நிலம் பயிர் முதலிய வுவமானங்கள் சொல்வது எங்ஙன மிருக்கின்ற தென்னின், மனிதன் ஒருவனை நோக்கி: இவன் மாடா? யானையா? காகமா? பாம்பா? என விசாரித்து, மாடாயின் கொம்பிருக்கவேண்டுமே; யானையாயின் துதிக்கை யிருக்கவேண்டுமே; காகமாயின் பறக்கவேண்டுமே; பாம்பாயின் நகரவேண்டுமே; அங்ஙனமின்மையின் அவன் மாடுமன்று, யானையுமன்று, காகமுமன்று, பாம்புமன்று, அவ்வாறு சொல்வது பிசகு எனக் குற்றங் கூறிவிடடுக் கடைசியில் ‘ஈட்டிக் கூட்டி மூட்டைக்கட்டி விட்டுக்களித்தல் துக்கம்! துக்கம்!! பெருந்துக்கம்!!!’ என்று சொல்லுதல்போலிருக்கிறது! இது மாத்திரமன்று, இவரெழுதும்எந்த விஷயமும் இப்படித்தா னிருக்கின்றது. இந்தப் பாடத்தை எங்குக் கற்ருரெனின், இவரது மத கண்டன நூல்களான ‘சங்கராசாரியார் அவதார மகிமை’ ‘துவிதசைவரே மாயாவாதிகள்,’ ‘அத்வைததூஷண பரிகாரம்’ முதலிய நூல்களில் கற்ருர். கற்ருல் கற்கட்டும். ஆனல் அதைப் பிரயோகிக்கும் வழியைக் கற்க விலலை. அதனல் “புலியைப்பார்த்து நரி சூடிக்கொள்வது”போல அத்வைதிகளைப்போலத் தாமும் பேசப்புகுந்து, நரியின் கதியை யடைந்தார். அத்வைதிகள் இவர் மதத்தைக் கண்டிப்பதற்குச் சந்தர்ப்ப மிருந்து, ஷை உவமானங்களை யெடுத்துக் காட்டி இவர் மதத்தைக் கண்டித்தார்கள்.இவரோ சந்தர்ப்பமின்றி எடுத்துக்காட்டிக் கதவிடுக்கில்அகப்பட்டுக் கொண்ட மூஞ்சூறு போ லானுர். அத்வைதிகளுக்குச் சந்தர்ப்ப மிருந்து வகையோடு எடுத்துக் காண்பித்தமையால், அதனுல் மறுக்கப்பட்ட சோமசுந்தரநாயகர் முதலானோர் நாளது வரையில் பதில்பேச விடமின்றி மௌனஞ் சாதித்தும் முடிவுரை கூறிப் பதுங்கியும் போனுர்கள். இவர் அசந்தர்ப்பமாய் வகையில்லாது “பேடிகை வாள்”போல ஷை உவமானங்களை யெடுத்து ஆண்டமையால், இப்போது எம்மால் மறுக்கப்பட்டுத் தெரியாமைக் கிலக்கானுர். இவர் அசந்தர்ப்பமாய் ஷை உவமானங்களை வகை தெரியாது எடுத்தாண்டு அவமானப் படுவதினும் சந்தர்ப்பத்தோடு வகையுடனே யெடுத்துக் காட்டி, இவரது மதத்தைக் கண்டித்த ஷை சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை முதலிய நூல்களுக்கு மறுப்பெழுதி, சோமசுந்தர நாயகர் முதலானவர்களுடைய மானத்தைக் காத்து, இவரது அவைதிக சைவ மாயாவாத துவித தாந்திரீக மதத்தைக் காத்துக் கொள்வது மானமாமே. இதை விட்டு ஏன் இப்படிப்பட்ட பய னற்ற காரியத்திற் றலையிட்டுக்கொண்டு அவமானப்படவேண்டும்!

இவர் பேசிய வுவமானங்கள் அத்வைதிகள் கவனிக்கத்தக்கன வன்ருயினும் அவற்றுள் ஒன்றி ஞபாசத்தை அதாவது தாய்பிள்ளை என்னுமுவமானமொன்றை மாத்திரம் ஈங்கெடுத்துக் காட்டி இவரது தெரியாமையை விளக்குவாம்.

அவர்கூற்று இது :—

“இனித் தாய் ஓர் உள் பொரு ளாதலின், அவள் பிறி தோர் உண்மைப் பொருளாகிய பிள்ளையைத் தோற்றுவித்தல் இனிது சாலும். ஆனல் உள்

பொருளாகிய பிரமம் இல் பொருளாகிய பிரபஞ்சத்தைப் பிறப்பித்தல் எங்ஙனே சாலும்?"

என்பது.

இதனால் இவரது புத்திசாலித் தனமும் விசாரணையின் நுண்மையும் இனிது விளங்குகின்றன. பூர்வ பக்ஷியார் நீட்டிய ஷை வாக்கியத்தால் உள் பொருளி லிருந்து உள் பொரு ளுண்டா மென்ப திவர் பக்ஷ மாகின்றது; அத்துடனே உள் பொருளி லிருந்து இல் பொரு ளுண்டாகா தென்பதும் சித்தாந்த மாகின்றது. இது பிசகென 'அத்வைத தூஷண பரிகார'த்தில் பல விடங்களில் வெகு விரிவாய் வரையப்பட்டிருக்கின்றது. அப்புத்தக மிவரிடத் தில்லாது போக வில்லை. அதைச் சற்றுப் படித்துப் பார்த் திருந்தால் இவ் விஷயம் எழுதத் தொடங்கவே மாட்டார். இதைப் பற்றி யாம் கூறுவ தியா தெனின், உள் பொருளி லிருந்து இல் பொரு ளுண்டாமே யன்றி உள்பொருளி லிருந்து உள் பொரு ளுண்டாகா தென்பதாம். உள் பொருளி லிருந்து உள் பொரு ளுண்டா மெனபது பிராந்தியே யன்றித் தெளி வன்று. ஒரு பொருளி லிருந்து பிறிதொரு பொருளுண்டா மெனச் சொல்லப்படுவது பல வகையாம். அவற்றை யிவ்விடத்தில் விளக்குவாம்.

(1) காரணத்தின் மாறுதல் : இதற் குவமானம் பால் தயிர், மண் குடமாம். பால் தயி ரானால் பின்னும் பாலாகாது. மண் குடமானால் பின்னும் மண்ணாகும். இது காரணமே காரியம். வேறு பொரு ளேதும் இதில் வரவில்லை.

(2) காரணத்தின் கூட்டம் : காரணமான பல நெற்கள் ஒன்று சேர்ந் தால் காரியமான அம்பார மெனச் சொல்லப்படுகின்றது. இதிலும் உள்ள பொருள்களே யிருக்கின்றன. நூதனமா யேதும் வரவில்லை.

(3) காரணத்தின் சில பாகம் வேறுபடுவது. அது மலையிலிருந்து சில கற்கள் வேறுபட்டு மண்டப முதலியன கட்டப்படுதல் : இதிலு முள்ள பொருளே யுள்ளது. ஆனால் ஒரு இடத்திலுள்ள பொருள் வேறு இடத்தில் மாறு கின்றது. அவ்வளவே யன்றி இதிலு மில்லாத பொரு ளேதும் வர வில்லை.

(4) காரணத்தின் சில பாகம் வேறுபட்டு அதனோடு வேறு சில பொருள் சேர்ந்து காரியப் படுதல். இது தாயினிடத்தி லிருந்து வேறுபட்ட சோணித த்தோடு பிதாவின் சுக்கிலமும் அன்ன சாரமும் சேர்ந்து பிள்ளையாய்த் தாயினிடத்தினின்றும் வேறுபடுதல். இதில் தாய்ச் சோணிதமும், பிதாவின் சுக்கிலமும், அன்னமும் முன்பு இருந்தனவே. வேறு வேறு இடங்களி லுள் ளவை யொன்றுபட்டுக் குழந்தை யாயிற்று. இதிலு மில்லாத தொன்றும் வர வில்லை. இதைத் தான் குகதாஸர் 'தாய் ஓர் உள்ள பொருளாதலின், அவள் பிறிதோர் உண்மைப் பொருளாகிய பிள்ளையைத் தோற்று வித்தல் இனிது சாலும்' என்றார். இதில் நூதனமா யுண்டான பொருள் ஒன்று மில்லா திருக்கவும் உண்டானதாய்ச் சொன்னதோடு, ஒரு உள்ள பொருளி லிருந்து பிறிதோர் உண்மைப் பொரு ளுண்டாவதாகவுஞ் சொல்லி விட்டார். இதனால் இவர் பதார்த்த சோதனை செய்தறியாதவ ரெனபது திண்ணம்!

(5) காரணத்தோடு வேறு சில பொருள் சேர்ந்து காரியப் படுதல். இது வித்துடனே நீர் முதலியன சேர்ந்து விருக்ஷ மாதல். இதிலும் நவீனமா யுண் டான தொன்று மில்லை. பல விடங்களி லுள்ள பொருள்கள் ஒன்று கூடுகின் றன.

(6) காரணப் பொருளில் பொய்ப் பொருள் தோற்றுதல். இந்தப் பொய்ப் பொருடான் காரியம், இது கயிற் றரவு, இந்திர சாலப் பொருள், சொப்பன வுலகு முதலனவாம்.

இந்த ஆருவ திலக்கத்தி லுள்ளதுதான் அத்வைதிகளின் கொள்கை. இதனுலேதான் இவ்வுலகை விவர்த்த தோற்ற மென்றும், இல் பொரு ளென்றுஞ் சொல்லுகின்ருர்கள். இவரும்:அத்வைதிகள் இல் பொரு ளென்று சொல்வதாய்ச் சொல்லி விட்டு, அதைப் பல விடத்தில் மறுக்கவும் புறப் பட்டுவிட்டு, பின் பிரமத்தி லுல குண்டாவது தாய் பிள்ளைபோலா எனல் முதலிய வுவமானங்களை யெடுத்துக் காட்டிக் குற்றங் கூறுவ தென்னேயோ!

இனி மாயையி னின்று முல குண்டாகின்ற தென இவர் கூறுகின்றமை யின் இவர் பக்கத்தில் ஷை உவமானங்களை யெல்லாம் வைத்து ஷை இலக்கப் படி ஆராய்ச்சி செய்வாம்.

(1) பால் தயிர்போ லென்னின் பால் கெடுதி யுற்றுத் தயிராகின்றது. அதுபோன்று மாயை கெடுதி யுற்று உலகாதல் வேண்டும். தயிர் பின்னர்ப் பாலாவ தின்று. அங்ஙனமே உலகு பின்னர் மாயையாவ தின்று.பால்கெடுதி யுற்ருன தயிர், என்றுந் தயிராகவே யிராது; அதுவும் மாறும். அது போன்று உலகும் என்றும் உலகாகவே யிராது; மாறிக் கொண்டே போகும். இந்த நியாயப்படி இவ்வுலகு இது காறும் மாறுத லடையா திருப்ப தேன்? இனி மண் குடம்போ லென்னின் மண்ணின்கண் குடம் உண்மை யன்று. பொரு ளில்லாப் பொய்த் தோற்றம். அங்ஙனமே உலகு பொரு ளில்லாப் பொய்த் தோற்ற மாகும். மேலும் மண்ணின்கண் குட மென்பது ஓர்விதத் தொழிலே யன்றிப் பொரு ளன்று; அங்ஙனமே மாயையின்கண் இவ்வுலகு ஓர் விதத் தொழிலே யன்றிப் பொரு ளன்று.

(2) நெல்லுக்குப் பொரு ளுண்டு; அம்பாரத்துக்குப் பொரு ளின்று. அம்பார மென்பது சொல்லளவேயாம். இதன்படி உலகிற்குப் பொருளின்று; உலகென்பது சொல்லளவேயாம். இதனுலுலகென்பது பொய்யென் றறிய த்தக்கது.

(3) மலையும் கல்லும்போ லென்னின் மலையுங் கல்லும் ஒரு வித வடி வமே. அவ்வாறு மாயையும் உலகும் ஒருவித வடிவமன்று.உலகிலேயே ஒன்று க் கொன்று வேற்றுமை யுள்ள பொருள்க ளிருக்கின்றன. கல்லில் அவ்வா றில்லை. மலையின் ஒரு பாகமே கல். அங்ஙனம் மாயையின் ஒரு பாகமே யுல கன்று. மாயையி லிருந்து அனேக மாறுத லடைந்து உல காகின்றது. இவ்வாறு உவமானத்தி லில்லை. ஆதலால் இவ்வுவமானம் அங்கீகரிக்கத் தக்க தன்று.

(4) தாயின்கணுள்ள சோணிதபாகம் தாயைவிட்டு வேறுபட்டு, அதோடு தாய்க்கு வேருன தந்தையின் சுக்கிலமும், இவ்விருவர்க்கும் வேருன அன்ன ரசமும் சேர்ந்து குழந்தையாய்த் தாயினும் வேறுபட் டிருக்கின்றது. அது போன்று மாயையிலிருந்து சில பாகம் மாயையை விட்டு வேறுபடவேண்டும். அதனுெடு தாய்க்கும் வேருன தந்தைபோன்ற வொரு பொருளிலிருந்து சுக் கிலம் போன்ற வொரு பொருள் சேர வேண்டும். அத்துடனே அவ்விரண்டுக் கும் வேருக அன்ன ரசம் போன்ற வொரு பொருளுஞ் சேர வேண்டும். இவ் வளவுஞ் சேர்ந்தாற்ருன் உல காகும். உவமேயத்தில் மாயையோடு சேர்வ தற்கு வேறு பொரு ளில்லை. அன்றி உவமானத்தில் தாயின்கண் பிள்ளையும், பிள்ளையின்கண் தாயும் இராமைபோல உவமேயத்தில் மாயையி னிடத்து

உலகும், உலகினிடத்து மாயையு மிருக்கப்படாது. இதனுல் மாயை வியாபக மென்ற மத மடிபட்டுப் போகின்றது; அதனேடு மாயைக்கு உலகு அபின்ன காரிய மென்பதும் அடிபட்டுப் போகின்றது.

(5) வித்துடனே வித்து ஜாதி யல்லாத நீர்முதலியன சேர்ந்து விருக்ஷ மாகின்றது. அங்ஙனமே மாயை யுடனே மாயை ஜாதி யல்லாத வேறு பொருள் சேர்ந்து உலகாக வேண்டும். அவ்வாறு சேர்வதற்கு மாயை யல்லாத வேறு பொரு ளில்லை. வித்துச் சிறிதும், நீர் முதலியன அதிகமும் சேர்ந்து விருக்ஷ மாகின்றன. அது போன்று மாயை சிறிது பாகமும், மாயை யல்லாத இதர பொருள்கள் அதிக பாகமுஞ் சேர்ந்து உலகாதல் வேண்டும். அங்ஙனமேல் இப்போது காணப்படும் உலகு முற்றும் மாயையின் காரியமன்று. உலகில் மாயையின் பாகம் அதிக சொற்பமும், இன்ன தென விளங்காத இதர பொருள்களின் பாகம் அதிகமும் இருத்தல் வேண்டும். அங்ஙனமாயின் உலகிற்கு மாயைதான் முதற்காரண மென்று சொல்வது தவறும்.

(6) கயிற்றின்கண் அரவும், கானலின்கண் நீரும், இந்திரசாலசத்தியின் கண் இந்திரசாலப் பொருளும், மனத்தின்கண் சொப்பன வுலகும் எங்ஙனம் பொய்யாமோ, அங்ஙனமே மாயையின்கண் இச்சாக்கிர வுலகு பொய்யாகும். உலகு உள்பொருளெனக் கூறும் குகதாசர்க்கு இஃதுடன்பாடாகாது.

இன்னும் எவ்வித வுவமானங்கள் கூறினும் இவ்வாறிலக்கத்தில் அடக்கிக்கொள்ளலாம். குகதாசர் காட்டிய வுவமானங்கள் யாவும் அவர் மதத்திற்கே தீங்கு பயப்பனவாம். ஷை உவமானங்களால் மாயையிலிருந்து உலகுண்டா மென்பது இவர் பக்ஷப்படி பொருந்தாமையறிக. ஷை உவமானங்களைப் பூர்வ பக்ஷியார் எடுத்துக்காட்டினது தம்மத சித்தாந்தம் யுக்தி அனுபவப்பொருத்த மில்லை யெனக் காண்பிப்பதற்கேயாம்போலும்.

(1895ஸ்ரீ ஜூலைமீ 24உ இந்துசாதனம்.)

இதனடியில் வரும் விஷயம் குகதாசரது பேதைமையை இன்னும் நன்ருய் எடுத்துக் காட்டுகின்றது!

"பிரமத்தி லிருந்து பிரபஞ்சம் தோன்றுவ தாயினும் அஃதோர் இல்பொருளே யென்ருர்...............இல் பொருளுக்குத் தோற்றம் யாண்டையதோ? இல் பொரு ளென்ற துணையானே பெறப்பட்டது சூனியமாம். இந்தச் சூனியம் தோன்றிற் றென்பது மலடி மைந்தன் மன்றலயர்ந்த கதையை நிகர்க்கு மன்றே. அன்றியும் பிரபஞ்சம் சூனியப் பொரு ளாயின், அதனுக்கோர் முதற் காரணம் விசாரிக்க வேண்டிய ஆவசியகந்தான் என் கொலோ? இந்த முதற் காரணமும் பிரமமா மென்ருல் இது பெரு விந்தையாயிற்றே!! உள் பொருளாகிய பிரமம் இல் பொருளாகிய ஜெகத்தைத் தந்த மாயந்தா னென்னையோ? இல் பொருளாகிய ஜகத்துக்குப் பிரமம் முதற்காரண மெனவே, அந்தப் பிரமமும் ஓர் இல் பொருளாய் நாஸ்திகப் பிரசங்கமாய் முடியு மன்றே!"

என்கிருர்.

இதுவரையில் எத்தனையோ முறை சாமானம் சொல்லியிருக்கும் விஷயத்தையே மீண்டும் மீண்டும் ஆக்ஷேபிக்கின்ருர். எல்லாக் கண்டன புத்தகங்களும் வேண்டாம். 'தத்துவவாதம்' என்னும் நூல் ஒன்றைப் படித்தாலே போதும். அத்வைதிகள் பிரமத்தி லிருந்து பிரபஞ்சந் தோன்றுவ தாய்ச் சொல்லி, அத்துடனே பிரபஞ்சம் இல் பொரு ளென்று சொல்வதாயுஞ் சொல்லுகின்ருர். அவர்களே இல் பொரு ளென்று சொல்லும்போது உள்

பொருளாகிய தாய் பிள்ளை முதலிய வுவமானங்களை அவர்கள் பேரில் ஏற்றிக் குற்றங் கூறுவது அறிவுடைமையாமோ! இது முன் பின் விரோதமன்றோ? இது நிற்க; 'இல் பொருளுக்குத் தோற்றம் யாண்டையதோ' என்று கூறுவது சிசுத் தன்மையைக் காண்பிக்கின்றது. இல்பொருள்களுக்குத் தோற்றமு முண்டென்பதை யறியாத இவர் தாமா, அத்வைதிகளோடு வாதம் புரிய எழுபவர்? கயிற்றரவும், கான னீரும், இந்திரசாலப் பொருளும், சொப்பன வுலகும் இல் பொருள்களா யிருந்து தோற்றுகின்றமையை யிவர் அறிந்திலர் போலும்! இவர் பேரில் குற்ற மில்லை. இவர் சார்பினராகிய மெய்கண்ட தேவர் சிவஞானபோதம் முதல் சூத்திரம் இரண்டா மதிகரணத்தில் எழுதிய மேற்கோளையும் ஏதுவையும் மெய்யென நம்பி எழுதிவிட்டார் பாவம்! அதி லுள்ள மேற்கோளும், ஏதுவும் வருமாறு:—

மேற்கோள்.

"இனி உலகம் உள்ள தென்றது."

ஏது.

"இல்லதற்குத் தோற்ற மின்மையின்"

'இல்லதற்குத் தோற்ற மின்மையின்' என்ற ஏதுவால் உள்ளதற்கே தோற்ற முண்டென்றாகின்றது. அங்ஙன மாயின், ஷை வாக்கியம் கயிற்றரவு முதலியவற்றில் விபசரிக்கின்றது; கயிற்றரவு முதலியவைகட்குத் தோற்ற மிருப்பதா லென்க. இன்மை நான்கு வகைப்படும். (1) சொல் மாத்திரையா யுள்ளது. இதற் குவமானம் வான் மலர், மலடி மகனும். (2) (3) சொல்லுந் தோற்றமுமாம். இதில் ஒன்று காரணத்தை நோக்கியபோது காரியந்தோற்றா திருத்தலும், மற்றொன்று தோற்றுதலுமாம். முன்னையதற் குவமானம் கயிற்றரவும், பின்னையதற் குவமானம் கானனீருமாம். (4) சொல்லுந் தோற்ற மும் பொருளுமாயிருப்பது. இதற் குவமானம் சொப்பன வுலகு. உள் பேதத் தோடுங் கூடிய இந்நான்கு இல் பொருளில் (1) வான் மலர், மலடி மகனாகிய இரு பொருள்கள் தவிர மற்றவை தோற்றுகின்றன. இது யாவர்க்கும் பிரத்தி யக்ஷாநுபவம். இங்ஙனமாக 'இல்லதற்குத் தோற்றமின்மையின்' என்றது எங் ஙனம் பொருந்தும்? இன்மைப் பொருளில் மேற் கண்ட வாறு (1) தோன்றா மையும், (2, 3, 4.) தோன்றுதலு மிருக்கிறபோது "எல்லசெட்டிலக்க ஏக லக்க" என்றவாறு எல்லாவற்றையுஞ் சேர்த்து 'இல்லதற்குத் தோற்ற மின்மை யின்' என எவ்வாறு கூறலாம்? 'இல்லதற்குத தோற்ற மின்மையின்' என்ற ஏது உண்மையாகுமானால் பிரமப்பொருள் தோற்றமின்மையினால்இல் பொரு ளாகுமே. 'இல் பொருள் என்ற துணையானே பெறப்பட்டது சூனியமாம்' என்கிறார். மேலே காட்டிய வுவமானங்களால் இல்பொருள் யாவுமே தோற்ற மில்லாது போதலின்மையின் இவர் கூற்றுப் பயனற்ற கூற்றாயக் கழிந்த தென்க. 'பிரபஞ்சம் சூனியப்பொருளாயின், அதனுக் கோர் முதற் காரணம் விசாரிக்க வேண்டிய ஆவசியந்தா னென் கொலோ?' என்கிறார். பிரபஞ்சம் கயிற்றரவு முதலியனபோல அநிர்வசனீயத் தோற்றப் பொருளாகலின், அர வுக்குக் கயிறும், சொப்பனவுலகுக்கு மனமும் வேண்டப்படுவதுபோல முதற் காரணம் வேண்டப்படுமென்க. 'உள் பொருளாகிய பிரமம் இல்பொருளாகிய ஜெகத்தைத் தந்த மாயந்தான் என்னையோ?' என்கிறார். இதில் மாய மொன்று மில்லை. இவரிடத்திற்றான் மாய மிருக்கின்றது. அந்த மாய மொழிந்தாலல்லது இவர்க்கு யதார்த்தம விளங்காது. வேத பாஹ்யர்கள் எழுதி வைத்த வாக்கி த்தை கெட்டுருப் பண்ணி யொப்புவிக்கின்றாரே யன்றி உலகில் சுயமாய் ஓவ்

வொரு பொருளையும் சோதனை பண்ணிப் பேசுகின்றாரில்லை. உள் பொருள் இல் பொருளைத் தருமே யன்றி உள்பொருளைத் தராது. இதற்கே முன்னர்ப் பற்பல உவமானங்களை யெல்லாங் காட்டியிருக்கின்றோம். 'இல்பொருளாகிய ஜகத்துக்குப் பிரமம் முதற்காரணமெனவே, அந்தப் பிரமமும் ஓர் இல்பொருளாய் நாஸ்திகப் பிரசங்கமாய் முடியு மன்றே' என்றார். இந்தக் கேள்விக்கு முற்பாகத்திலேயே சமாதானங் கூறியிருக்கின்றோம். நமது சமாதானத்தைப் பின்னர் விசாரிக்கப்படுமெனக் கூறியிருப்பதால் அதை யிப்போது கவனிக்கவில்லை போலும். அப்படியானால் இப்போது சமாதானங் கூறிப் பயனென்? இதையும் பாராமல் இருந்து விட்டுப் பின்னரும் இவ்வித ஆக்ஷேபஞ் செய்தால் யாது செய்யலாம்? இது விஷயமாக இவர் புத்தியில் நன்றா யுறைக்குமாறு ஒன்று சொல்லுகின்றோம். காரியம் இல் பொருள், காரணம் உள் பொருள். குடம் இல் பொருள், மண் உள் பொருள். அரவு இல் பொருள், கயிறு உள் பொருள். காரண காரிய முற்று மிவ்வாறுதா னிருக்கும். அரவு இல்பொருளாயின் கயிறும் இல்பொருளாகவேண்டுவதென்னே! சோமசுந்தர நாயகரென்பார் எட்டுவருஷங்கட்கு முன்பே இவ்வித ஆக்ஷேபஞ்செய்து சமாதானம் பெற்றார். அது தத்துவவாதம் 50 வது பக்கத்திற் காண்க.

"நாம் பிரபஞ்சத்தை மலடி மைந்தன், முயற் கோடு முதலியவற்றை ஒத்த சுத்த சூனியங்கள் என்று சொல்வோம்" என்கிறார். மலடி மகன் முயற்கோடுபோல் சுத்த சூனியமாய்ச் சொல்லோம் என்றதால் கயிற்றரவு, கானனீர், இப்பி வெள்ளி, தாணுபுருஷன், இந்திரசாலப்பொருள், சொப்பனவுலகு இவை சுத்த சூனியமா யில்லாமையானும், ஒருவாறு இருக்கின்றமையானும் இவற்றை அங்கீகரிப்பா ரென்று விளங்குகின்றது. அங்ஙன மாயின் 1895ஆ அக்டோபர்மீ 30உ இந்துசாதனத்தில் "கயிற்றரவுக்கோர் தோற்றமுமில்லை. அஃதோர் விபரீதக்காட்சி மாத்திரையேயாம்....................ஆகவே கயிற்றரவுக்கும் பிரபஞ்சத்துக்கும் அழிதல் மாலையவாத லாகிய பொதுத் தருமம் உண் டென்பது எற்புடைத் தாக மாட்டாது" என்று கூறி, சுத்த சூனிய மல்லாத கயிற்றரவு உவமானத்தை அநங்கீகாரஞ் செய்வானேன்? இதனால் இவரது வாதம் முன் பின் முரணின்றிப் பரியாலோசனையோடு செய்யும் வாதமன் றென்பது, உண்மை யாகின்றது. இவ் விஷயத்தில் மாத்திர மன்று, ஒவ்வொரு விஷயத்திலும் இவ்வாறே முரண்பட்டுத் தம்மையே தாம் மறுத்துக் கொள்ளுகின்றார். இனி உலகுக்கும் உலகின் காரணமான மாயைக்கு முவமானம் கயிற் றரவு முதலியன மாத்திர மன்று, மலடி மகன், முயற் கோடு, ஆகாய தாமரைகளும் சுருதியாதிகள் கூறுகின்றனவென அறிந்து கொள்வாராக. அந்தப்பிரமாணங்களாவன:—

தேஜோபிந்தூபநிஷத் 5 வது அத்தியாயம்.

இந்தப் பிரபஞ்சமும் ஜகத்தில் பார்க்கப்படுகிறதாயும் பார்க்கிறதாயும் எதெதிருக்கிறதோ, அந்தச்சகலமும் முயற்கொம்புக் கொப்பானவை.

ஷை 6 வது அத்தியாயம்.

மலடி மகன் சொல்லுகிற வார்த்தையினால் பய மடைந்தே னென்றால் ஜகத்திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம். முயற்கொம்பினால் ஆனை கொல்லப்பட்டதானால் ஜகத்திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்.

யோகசிகோபநிஷத் 4 வது அத்தியாயம்.

ஆகாயத்தில் நீலத்தன்மையும், பாலை நிலத்தில் ஜலத்தோற்றமும், கட்டையிற் புருஷனும எப்படிப் பிராந்தியோ, அப்படிப்போலச் சிதாத்மாவி

னிடத்தில் பிரபஞ்சந் தோற்றுகின்றது. வேதாள மென்பதும், கந்தர்வ நகர மென்பதும், ஆகாயத்தி லிரண்டு சந்திரனும் எப்படி யில்லையோ, அப்படியே சத்தியமான பிரமத்தி னிடத்தில் ஜகத்தி னிருப்பு..........மலடிமைந்தன், கானற் சலம், ஆகாயவிருக்ஷம் இவையெப்படி யில்லையோ, அப்படியே ஜகத்தி னிருப்பு.

சிவரகசியம் ரிபுகீதை 5 ம் அத்தியாயம்.

பரவிய விண் வாயு அனல் நீர் மண்ணென்னும் பஞ்சமகா பூதமுமே சச விஷாணம். (உ)

ஷை ஷை 31-ம் அத்தியாயம்.

மலடிமகன்வசனத்தாலியார்க்கும்பீதிமன்னிடுமேல் மாயைமுதல்சகத்தும் சத்தாம், சலனமிகும் பரியின்கோ டுண்மையாகிச் சமர்தருமேல் சராசரமாஞ் சகத்துஞ் சத்தாம், அலைமனுடன்கோட தவாமம்புகொண்டிங் காரேனுமழிவுற் றூற்சகத்துஞ்சத்தாம், கலனமறவிசாரிக்கிற் சகத்தேயில்லைகளங்கமிலாப்பரப் பிரமமொன்றேயுண்மை. (ச)

தாயுமானவர் பாடல் உடல் பொய்யுறவு.

அகிலமாயை, கான்முயற் கொம்பே யென்கோ கானலம் புயலே யென் கோ, வான்முக முளரியென்கோ.

ஷை எசற்றவந்நிலை.

நெஞ்சே நீ மருடீர் முயற்கோடோ வான்மலரோ பேய்த்தேரோ.

"காரணத்தை நோக்கிக் காரியம் என்பது இல்பொருளாய் முடியுமாத லின், பிரமத்தை நோக்கப் பிரபஞ்சமென்பது இல்பொருளாய் முடியும் என் கின்றும் எனின்; ஆகா! இதுவேயோ, இல்பொருள் இலக்கணம்!! அற்றாயின் காரியங்கள் எல்லாம் இல்பொருள்களாம் என்பதேயோ தர்க்க நூற்றுணிபு? காரியப் பொருள் என்ற துணையானே அதனோடு அதன் காரணப் பொருளது உட னிகழ்ச்சியும் பெறப்பட்டுவிடுமாம். காரணப்பொருளினது உடனிகழ்ச்சி கேட்கப்படாததொன்று காரியமாவது யாண்டுமில்லை. அந்தக் காரணம் (அதா வது முதற் காரணம்) உண்மைப் பொருளா மென்றால், அது உட னிகழப் பெறும் காரியம் இல்பொருளாதல் எங்ஙனே சித்திக்கும்?"

என்றார்.

இதற்குச் சமாதானம் பல கண்டன நூல்களில் வந்திருந்தாலும் இப் போது தத்துவவாதத்தில் "உலகம் சத்தா? அசத்தா? என்பது," "சத்தி," "காரணமே காரியம்," "காரிய காரணந் திணை மன்றென்பது" என்னும் விஷயங்களைச் சற்றுத் தயைபுரிந்து வாசித்துப் பார்ப்பாரானல், இவரது விப ரீத ஆக்ஷேபங்கட்குச் சமாதான முண்டாய்விடும். இவர்க்குப் பொருள் கோட் டை கட்டத் தெரியாது. சொற் கோட்டை கட்டுவதில் இவர் வெகு சமர்த் தர். காரியகாரணம் உண்மையன்றென 'இந்து' என்பவர் 1886ஆ டிசம்பர்மீ 30உயே தத்துவ வாதத்திலேயே எழுதி யிருக்கவும், அப் புத்தகத்தை இவரு க்கு அனுப்பியு மிருக்கவும் இப்போது 1895ஆ ஜூலைமீ 24உயில் கார ணம் உண்மை யென்று சொல்வது நன்றாமோ? காரியம் உண்மை யன்றென மறுப்பதற்குக் காரணம் உண்மை யென ஒரு அவசரத்திற் சொன்னாலும் அதுவே உண்மையெனச் சொல்ல வில்லையே. இதனால் பிரமம் இல்பொருளெனச் சொன்னமையன்று. பிரமத்தைக் காரணமென்றுசொல்ல

ப்படா தென்றமையே யாம். பின்னைக் காரண காரிய ரகித மென்று சொல்ல வேண்டுமென வறிக. ஒரு அவசரத்தில் காரியம் பொய், காரணம் உண்மை யென்று சொன்னதை மாத்திரம் பத்திரமாய் முடி போட்டுக்கொண்டனரே யன்றி,'காரியகாரணம் இரண்டும் திண்ண மன்றென்பது' என்னும் விஷயத்தை ப்பத்திரமாய் முடி போட்டுக் கொள்ள வில்லை. இவர் தெரியாமை காரணமாக வும், துரபிமானங் காரணமாகவும் தமக்கான வொன்றைப் பத்திரமாய் முடி போட்டுக்கொண்டாலும் தெரிவு காரணமாகவும் நியாயமான அபிமானங் காரணமாகவும் காரிய காரணம் இரண்டுந் திண்ண மன்றென்பதையே முடிபோட்டுக்கொள்வரர்கள் அத்வைதிக ளென்க. காரியம் பொய் யென்றதை மாத்திரம் பத்திரமாய் முடி போட்டுக்கொண்டது எங்ஙன மிருக்கின்ற தெனின், சுத்த நாட்டுப் புறத்தானொருவன்,தன் மைத்துனன்வீட்டிற்குப் போனபோது விளக்கைச் சூரியன்குஞ்செ‌ன நினைத்து,அதை வீட்டிற்குக் கொண்டுபோகக் கருதினதையொக்கு மென்க. எது காரணமோ அது உண்மை யென்றும், எது காரியமோ, அது பொய்யென்றும் சொன்னதைப் பத்திரமாய் முடிபோட்டுக்கொண்ட இந்தத்தருக்கவாதி: எதுகாரணமோ அது மற்றொன்றினுக்குக் காரியமாமென்றும் காரியமானபோது அதுவும் பொய்யென்றும் பிரமம் காரிய காரண ரகிதப் பொரு ளென்னும் திருட்டாந்த தாட்டாந்தத்தோடு முன் பாகத்தில் இவர்க்கே தெளிவாய் விளக்கியிருப்பதை இவ ரேன் கவனிக்கப்படாது?

“இனிக் காரியமாவது யாது? முதற் காரணமும் அதன்கட்படும் தொழிலாற்றலுமாம். முதற் காரணமே சில தொழி லாற்றல் பெறு மளவில் காரிய மெனப்படும். அதாவது முதற் காரணமே காரியமாம் என்றபடி” என்கிறார். இதனால் காரிய மென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொருள் தொழி லென்றே ஏற்பட்டு விட்டது. மண்ணு யிருக்குங்கால் குட மில்லை. மண்ணின்கண் வளைத லாதித் தொழி லாற்றல் பெறுங்கால் குட மென்று சொல்லப் படுகின்றது. வளைத லாதி தொழிலே யன்றிப் பொரு ளன்று. குட மென்பது பொருட் பெயராய்ச் சொல்லப் படுகின்றது. பொருட் பெயராய்ச் சொல்லப்படும் குடத்துக்குப் பொருளைக் காணோம். மண்ணின்கண் வளைத லாதித் தொழிலுண்டாதற்கு முன் உருட்சியான தொழி லிருந்தது. அந்தத் தொழிலுக்குக் குடம் போல வேறே யொரு பெயருங் காணோம். அப்போது மண்ணென்றே சொல்லப் படுகின்றது. உருட்சி யான தொழிலுக்கு மண்ணே பொருளா யிருக்கிற போது வளைத லாதித் தொழிலுக்கு மாத்திரம் மண்ணே பொருளென்று ஏன் சொல்லப் படாது? மண்ணின்கண் இரு விதத் தொழிலுண்டு. ஒன்று உருட்சி, ஒன்று வளைதலாதி இரண்டு தொழிலிலும் உள்ளது மண்ணொன்றே. மண்ணின்கண் வேறு பொரு ளில்லை. இல்லாத போது குட மென்பதும் இல்லை யாம். இல்லாத குடத்தை யுள்ள தெனச் சொல்வது பிராந்தி. உலக வழக்கில் பொருட் பெயராய்ச் சொல்லப்படும் குடத்தில் உள்ளது மண்ணும் அதன் தொழிலுமாம். இதனால் குட மென்று சொல்லப்படும் பொருட் பெயருக்கு யதார்த்தத்தில் பொருளில்லை யென் றேற்பட்டது. ஏற்பட்டதனால் குடமென்பது சொல் மாத்திரமும் தோற்றல் மாத்திரமுமே யன்றி உண்மையி லதற்குப் பொரு ளின்றென்க. இனி வளைதலா தித் தொழி லாற்றலேனும் உளதோ வெனின் அஃதும் முயற்கோடே யாம். யாங்ஙன மெனின் உய்த்து நோக்குழி ஒரு மண்ணேனும் வளைதலாதித் தொழிலைப் பெற்றிலது. பெறாதபோது வளைதலாதித் தொழி லாற்றல் பெற்ற தென்பதும் பிராந்தியே யாம். இப்போது மண் காரணமேனும் அம்மண்ணின் வரலாற்றை விசாரிக்குமிடத்து அஃதும் அணுக்களுக்குக் காரியமாய்; அணுக்களும், அணுக் கூட்டமான தொழி லாற்றலு மன்றிப் பொருளில்லாததாய்ப் போகின்றது. அந்த

அணுக்களை விசாரிக்குமிடத்து அவையும் பரமாணுக்களைத் தவிர இல்லாதனவாய்ப் போகின்றன. இனி இதை யொட்டி இவரது உவமேயத்தை விசாரிப்போம். விசாரிக்கின் மாயையின் தொழிலாற்றலே யுலகமெனப்படும். மாயையாயிருக்கும் அவசரத்து உலகில்லை. மாயையினிடத்துத் தொழிலாற்றலுண்டாங்கால் உலகெனச் சொல்லப் படுகின்றது. அவ்வளவே யன்றி உலகென்னும் சொல்லுக்குப் பொருள் இல்லவே யில்லை; பின்னை முயற்கோடு தான். தொழிலாற்றலெல்லாம் அவ்வியாபகப் பொருளுக்கே யன்றி எங்கும் நிறைந்த வியாபகப் பொருளுக் கன்று. மாயையை வியாபகமென்று இவர் பக்கத்தார் சொல்லுகின்றார்கள். ஆகவே, அதன்கண் தொழிலாற்றலுண்டாவதுங் கூடாது. நிற்க; எது காரணமோ அது காரியப்படும். குடத்துக்கு மண் காரணமாய், அம்மண் அணுக்களுக்குக் காரியமாவது போலவும், அவ்வணு பரமாணுக்களுக்குக் காரியமாவது போலவுமாம். இதன்படியே இவ்வுலகுக்கு மாயை காரணமாயின் அம்மாயை எதை நோக்கக் காரியப்படும்? அது எதை நோக்கக் காரியப் படும்? அது எதை நோக்கக் காரியப் படும்? இவ்வாறு செல்லச் செல்ல முடிவின்மை யென்னும் ஆநவத்தா தோடமெய்துமே. இதுவரையில் பேசிவந்த நியாயத்தால் காரியமான குடமும் அதன் காரணமான மண்ணும் அதன் காரணமான அணுவும் பொய்யாய் இதனபடியே இவ்வுலகமும் இவ்வுலக காரணமான மாயையும் பொய்யாய் இன்னும் அதன்பேரில் அநவத்தா தோடத்திற் கிடனாகு மென் றறிக. இவ்விஷயம் இவ்வாதத்தின் முற்பாகத் தொடக்கத்திலும தத்துவ வாதத்திலும் விரிவாய்ப் பேசப்பட் டிருக்கின்றது. இவரும் 'முதற்காரணமே காரியமாம்' எனகிறார். இதனால் தத்துவவாதத்திற் கூறியபடி காரணமே காரியமாகின்றது. அதாவது காரணத்தின் தொழிலாற்றலே காரியமாகின்றது. இன்னும் உய்த்துணருமிடத்து வளைதலாதித் தொழிலாற்றலுங் கற்பிதமென முன்னரே கூறினாம். ஆகவே, காரியமென்பது உண்மையன்று, பொய்யே யாமென்பது திண்ணமென்க. 'சுற்றிச் சுற்றிச் சுங்கச் சாவடிக்கேவந்தான்' என்பதுபோல இவர் காரியத்துக்குப் பொருளுண்டென்று சொல்வார் போல வெழுந்து முடிவில் காரியம் பொய் யென்னும் எமது சித்தாந்தத்திற்கே வந்து சேர்ந்தார். இதன்பேரில் "அக்காரணத்துக்கும் காரியத்திக்கும் செயற்கை மாத்திரையான யெய்துவதொரு சுவல்ப பேதமாத்திரையே யன்றி, இயற்கை யளவில் அவற்றுக்கு யாதானுமோர் பேதமின்றி அவ்விரண்டும் ஒரு பொருளே யாம்" என்றார். சுவல்ப பேதமென்பதற்குக் காரணம் தொழிலாற்றலே யாம். அந்தத் தொழிலாற்றலும் அதாவது வளைதலாதிகளும் யதார்த்த மன்றெனச் சற்றுய்த்து நோக்குவாராயின் அந்தச் சுவல்ப பேதமென்னும் மயக்கமும் இவரை விட்டொழியும். அதிலும் வேதபுராணாதிகளின் சம்மதப் படிக் கயிற்றரவாதிகளைப்போலக் காரியம் விவர்த்தமெனக் கொண்டால் சுவல்ப பேதம் உண்டென்னும் மயக்க விருள் சூரியன் முன் இருள் போலாம். 'அவ்விரண்டும்ஒரு பொருளே யாம்' என்றார். இஃதுண்மையே. அதாவது குடத்துக்கு எது பொருளோ, அதுவே மண்ணுக்கும் பொருளாமென்க. குடமென்பது வெறுஞ்சொல்லும் அதற்குப் பொருள் மண்ணுமாமென வறிக. "இங்ஙனம் அபேத மாயவற்றை ஒன்றிலிருந்து ஒன்றை நீக்குமாறெங்ஙனமோ" என்றார். இரண்டாம் பொருளில்லாமல் ஒரே பொருளாய் முடிகிறபோது அதை யிரண்டுபடுத்தி அதில் ஒன்றை நீக்குவதெங்ஙனம்? நீக்குவதென்பது வஸ்திரத்திலிருந்து அழுக்கை நீக்குவதுபோலன்று. காரணத்தில் காரியமில்லையென்று சுருதி யுக்தி அனுபவங்களினால் தெளிதலேயாம். "இங்ஙனம் நீக்குதல் கூடாதபோது 'காரணத்தை நீக்கிக் காரியம் என்பதொன்றில்லை' எனக் காணுமாறு எவ்வாறோ?" என்றார். நீக்குதல் கூடுமென

மேலே காட்டி விட்டோம். காரணத்தை நீக்கிக் காரியம் இல்லையெனக் காணு மாற்றையும் விளக்கிக் காட்டிவிட்டோம். "காரியம் எனவே காரணத் தை யுள்ளிட்ட உண்மைப் பொருள் என்பது போதரும்" என்ருர். காரியம் பொரு ளல்ல வென இவரே யொத்துக் கொண்டு தொழி லாற்ற லென்ருர். அதோடு காரணமும் காரியமும் ஒரே பொரு ளென்ருர். அந்தத் தொழிலாற்ற லும் உய்த்து நோக்குழி அபாவமாமென மேலே கூறினும். அங்ஙனமாக எங் ஙனம் பொருளாகும்? அதிலும் உண்மைப் பொருளாவது எங்ஙனமோ? மண் ணின்கண் உண்மையாகப் பொருளும், தொழிலு மில்லை. இவர் வாயினிடத் தோ தொழிலு முண்டு, பொருளு முண்டு; அதிலு முண்மைப் பொரு ளுண்டு. "இந்த வுண்மைப் பொருளி லுண்மைப் பொருளை யெடுத்து விட்டால் எஞ்சு வது சூனியந்தான்" என்ருர். காரண காரியங்களில் காரண முண்மைப் பொ ருள், காரியம் தோற்றப் பொருள். தோற்றப் பொருளை யெடுத்து விட்டால் தோற்றப் பொருள் அநிர்வசனீயமேயாம். காரிய முண்மை யெனத் தாபித்த பிறகன்ரு அது உண்மைப் பொரு ளென்று சொல்ல வேண்டும்? இவர் வாயா லுண்மைப் பொரு ளெனச் சொல்லிவிட்டால் அது உண்மைப் பொருளாய் விடுமா? இவர் வாயி லிருக்கு முண்மைப் பொருளை தோற்ற மாகிய காரியத்தி லேற்றப் போனுல் அது ஏற்குமா? ஏற்காது! ஏற்காது!! "அந்தச் சூனியங் காரிய மாமோ?" என்ருர். பிராந்தியை விட்டு விட்டால் காரியம் பொய்யே யாமென்க. காரியம் பொய் யென்பதற்குப் பிரமாணம் வருமாறு:—

சாந்தோக்கிய உபநிடதம் 6-1.

ஓ சௌமியா, ஒரே மண் கட்டியினுலே (குட முதலானவை) எல்லாம் மண் மாத்திரமே யென்றும், (குடமுதலான) விகாரங்களும் பெயர்களும் பேச்சு மாத்திரமே யென்றும், மண் மாத்திரமே சத்தியமான தென்றும், ஓ சௌமியா, ஒரே லோகக் கட்டியினுலே எல்லாம் லோக மாத்திரமே யென்றும், விகாரங்களும் பெயர்களும் பேச்சு மாத்திரமே யென்றும், லோக மாத்திரமே சத்தியமான தென்றும்.

யோகசிகோபநிஷத் 4-ம் அத்.

மண்ணி னிடத்தில் குடமென்கிற பிராந்தியும் கிளிஞ்சலில் வெள்ளி யென்கிற இருப்பும் எப்படியோ, அப்படியே பிரமத்தில் ஜீவத்துவம். ஜலமே யலை யென்றும் பொங்குத லென்றும் எப்படி விளங்குகின்றதோ, மண்ணு னது குட மென்கிற பெயரினுல் எப்படி விளங்குகின்றதோ, நூல்கள் துணி யென்கிற பெயரினுல் எப்படி விளங்கு கின்றதோ, அப்படியே சகத்தென்கிற பெயரினுல் சித்தே விளங்குகின்றது. சகலமும் பிரம மாத்திரமே. மலடி மைந்தன், கானல் சலம், ஆகாச விருக்ஷம் இவை யெப்படி யில்லையோ, அப் படியே ஜகத்தி னிருப்பு மில்லை. குடத்தைப் பகுத் தறிகையில் பிரயத்தன மன்றித் தானுகவே மண்ணுய் விளங்குவது போலப் பிரபஞ்சத்தை ஆராய் ந்து பார்க்கின் பிரகாசமான பிரமமே விளங்குகின்றது.

பஞ்சப்பிரமோப நிஷத்.

ஓ கௌதமா, ஒரே மண் கட்டியினு லுண்டான மண் பாத்திரம் முத லானவைகள் மண்ணைக் காட்டிலும் அன்னிய மல்ல வென்று எப்படி யறியப் படுகிறதோ, ஒரே தங்கத்திலிருந் துண்டான ஆபரணங்களெல்லாம் தங்கமய மென்று எப்படி யறியப்படுகிறதோ, இரும்பி லிருந்துண்டான நகம் வாங்கி முதலானவை இரும்பைத் தவிர வேறல்ல வென்று எப்படி அறியப் படுகிற தோ, காரணத்தைக் காட்டிலும் வேறல்லாத காரியமானது காரணமே யல்ல

வா? அந்தக் (காரண) ரூப்மாய் எப்போதும் இருப்பது தான் சத்தியம். அதற்குப் பேதமாய்ச் சொல்வது பொய்யே யாகின்றது.

பிரமகீதை சாந்தோக்கிய உபநிடதம்.

காரணமதனலன் றிக்காரியமுளவாய்த்தோன்றுக்
காரணமொழியவேறுகாரியமின்மையாலே
காரியமனைத்தினுக்குங்காரணமதுவேயுண்மை
யேர்தரவிரணடும்வேறென் றியம்பிடலியல்பின்றுமால். (கக)

இது கூறிய பின் இல் பொருளுக்கு ஓர் அற்புத இலக்கணங் கூறுகின்றார். அது "அது பொருளுக்கு யாதொரு காரண மிருத்தல் கூடாது. காரண முண்டேல் அது இல் பொரு ளாக மாட்டாது. ஒரு பொருளுக்குக் காரண நிபந்தனை காட்டப் பட்டு விட்ட தாயின் அப்பால் அப் பொருளை இல் பொரு ளெனக் காட்டுதல் கூடாது." என்பது. இவ்விதமான சட்டம் ஒன்று நவீனமாய் அரசாங்கத்தா ரிடத்துச் சொல்லிச் சிருட்டிக்க வேண்டும். இல்லாவிடில் செல்லாது. பஞ்சை யன்றி நூலும், நூலை யன்றி ஆடையும் இன் றென்பது காட்சிப் பிரமாணம். அங்ஙன மிருந்தும் ஆடைக்கு நூலும், நூலுக்குப் பஞ்சும் காரணங்களா யிருத்தலைக் காணபா ராக. அதோடு அரவுக்குக் கயிறு விவர்த்த காரணமா யிருத்தலையுங் கண்டு தெளிவாராக. இவர் சொப்பன வுலகு இல் பொருளெனக் கூறியதாய் முற்பாகத்திலேயே காட்டியிருக்கின்றோம். அச் சொப்பன வுலகு மனோ நிகழ்ச்சி யென இவர் கூறிய தாயுங் காட்டி யிருக்கின்றோம். அங்ஙனமாயின் இல் பொருளான சொப்பன வுலகுக்கு மனங் காரணமா யிருத்தலை யிவ ரங்கீகரித்தவா றென்னை? இதனால் இல் பொருளுக்குக் காரண மொன்றிருத்தலை யிவ ரறிந்திடுவாராக.

(1895௵ செப்டம்பர்௴ 4௳ இந்துசாதனம்.)

"கயிற்றின்கண் அரவு ஓர் பொரு ளல்ல. அஃதோர் விபரீதக் காட்சியாம். காட்சிக்குக் காரணம் நமது கண்ணே யாம். ஆண்டெற்ற விபரீதத்துக்குக் காரணம் நமது மனமேயாம். ஆகவே அவ்விபரீதக் காட்சிக்குக் காரணம் நமது கட்புலமனப்புலங்களன் றிக் கயிறன்றாம். இஃதுண்மையாயினும் எமது காட்சிக்கு அப்பொருட் டோற்றத்தைத் தந்தது கயிறன்றோ என்பீரேல், யாதொருபொருள் யாதொன் றனை உண்மையளவிற் பிறப்பிக்குமாயினே அது அதற்குக் காரணம் எனப் படும். இங்ஙன மின்றி எமது மருட்சி காரண மாக நாம் ஒன்றைப் பிறி தொன்றாகத் திரித் துணர்வ துண்டென்றால், அத்திரிபுணர்ச்சிக்குக் காரணம் எமது அறிவே யன்றி அப்பொரு ளல்ல வென்க."

என்றார்.

இதனால் அரவுக்கு முதற்காரணம் கயிறன்று, அறிவென்றாயிற்று. இவர் அத்வைத சித்தாந்தத்தை மறுக்க வருகின்றார். ஆனால் இந்த வழி சென்றால் இந்த வழியிற் கொண்டுபோய் விடுமென்ப திவர்க்குத் தெரியாது. அதனால் வழியல்லா வழியிற்சென்று முடிவில் அத்வைத சித்தாந்தத்திற்கே வந்து நிற்கின்றார். பிரமத்தின் திரிவு உலகு என்னும் உவமேயத்திற்குக் கயிற்றின் திரிவு அரவெனச் சொன்னால், அதை மறுக்க எழுந்து அறிவின்றிரிவு அரவு என்று சொல்லுகின்றார். ஒன்றிலொன்று தோற்றும் என்பதற்குக் கயிற்றரவு திருட்டாந்தமும், சித்திலிருந்து தோற்றுமென்பதற்கு அறிவிலிருந்து அரவு தோற்றுந் திருட்டாந்தமும் ஆகிய இரண்டும் அத்வைதிகளுக் குடம்பாடே. இரண்டும் இரண் டவசரங்கட்கு உவமானங்களாம். அறிவின் றிரிவு அர வென்று

மாத்திரஞ்சொல்வது கூடாது. கயிற்றின் றிரிவும் அரவென்று சொல்லவேண்டும். அப்படிச் சொல்லா விடில் யாது தோஷ மென்னின் விளக்குவாம். அறிவின் றிரிவே அரவென்று சொல்லுங்கால் மஞ்சள் காமாலை கொண்டவனுக்கு எல்லாப் பொருள்களும் மஞ்சளாய்த்தோற்றுவதுபோல அறிவின் றிரிவுள்ளவனுக்கு எப் பொருளும் அரவாகத் தோற்ற வேண்டும். ஏதேனும் வியாதி அதிகப்பட்டு ஜன்னிகண்டபோது அவனுக்கு சாக்கிரவுலகப் பொருளல்லாத ஏதேதோ வேறு உலகப்பொருள்கள் தோற்றுகின்றன. ஷை மஞ்சள் தோற்றத்துக்கும் ஷை வேறு உலகப் பொரு டோற்றத்திற்கும் இடையில் நிமித்தமாக வேறொரு பொருளும் வேண்டாம். அறிவின் றிரிவு அர வென்னும் போது இடையில் கயிறு நிமித்தமா யிருக்கின்றது. கயிறின்றி அரவை யறிய முடியாது. கயி றில்லாவிட்டாலும் வேறு எந்தப் பொருளையேனும் நிமித்தமாகக் கொண்டு அரவை யறிய முடியாது. முடியு மென்னின் கடம், படம், கட்டை, கிளிஞ்சல், யானை, குதிரை, காகம் முதலியவைகளை நிமித்தமாகக் கொண்டு அறிய வேண்டும். அங்ஙன மின்மையின் கயிற்றின்கண்ணேயே அரவை யறிய வேண்டும். இதனால் கயிற்றி னிடத்திலேயே அரவு தோற்றுதற் கியைந்த சத்தி யுள தென வொப்ப வேண்டுமென் றாகின்றது. ஒவ்வொரு பொருளின் கண்ணும் ஒவ்வொரு சத்தி நியதமா யுள்ளது. அந்தச் சத்தியின் றிரிபே காரியம். மண்ணின்கண் கடசத்தியும், நூலின்கண் வஸ்திர சத்தியும் இவ்வாறே பிறவு மிருத்தல்போலாம். அவ்வித நியத சத்தி யிராவிடில், காரியப்பொருள் வேண்டுவோர் அந்தக் காரியப் பொருள் சத்தி ரூபமாய் அடங்கி யிருக்கும் காரணப் பொருளையே தேடார். குடம் வனைவோர் மேற்படி சத்தியுள்ள மண்ணையும், ஆடை நெய்வோர் ஷை சத்தி யுள்ள நூலையும் தேடுவது கண்கூடு. ஆகாயம் கூடாரம்போற் றோன்றுகின்றது. உண்மையில் கூடாரம் இல்லை. அவ்வாறு தோற்றும் சத்தி ஆகாயத்தின்கண் இரா விடில் கூடாரத் தோற்ற முண்டாமா? "தோற்றுஞ் சத்தி அதனிடத்தி லில்லை, நமது திரிபுதா" னென யாரேனுஞ்சொல்வார்களா? அங்ஙனமே அரவுத் தோற்றம் கயிற்றின்கணிருக்கின்ற தென வறிக. இவர் கயிறு அரவாய்த் தோற்ற வில்லை, அறிவேயரவாய்த் தோற்றுகின்ற தென்று சொல்வது எங்ஙனமிருக்கின்றதென்னின் வயிற்று நோயைவிட்டுத் தலைநோயை வாங்கிக்கொள்வதுபோ லிருக்கின்றது. அறிவி லிருந்து அரவு தோற்று மென்றும், கயிற்றி லிருந்து தோற்றா தென்றும் சொல்வதையே வைத்துக்கொள்வோம். இது அத்வைதிகளுக்குப் பின்னும் சாதகமாம். எங்ஙன மென்னின் அறிவு ஸ்தானத்தில் பிரமமும், திரிவு ஸ்தானத்தில் மாயையும், அரவு ஸ்தானத்தில் உலகையும் வைத்து உலகு பொய் யென்றால் சரிப்பட்டுப்போம். 'ஓர் நண்பர்' என்பவர் அறிவே யுலகம் (திருக்கேதிருசியம்) என்னும் விஷயத்தில் இது விஷயமாகக் கூறியிருக்கின்றார். அது 'தத்துவவாத'த்தில் இருக்கின்றது.

"இன்னமும் காரணப் பொருளி லிருந்து காரியப்பொருள் தோற்றிற்றென்னு மிடத்து, காரணப்பொருள் இருந்தவாறிருப்ப அதன் சத்துட் சிறிது பாகத்தைத் தன்பாற்கொண்டு, அதனின் வேறாய்க் காரியப்பொருள் தோன்றிற் றென்பதே பொருளாம். இங்ஙனமே பிரம சத்துட் சிறிது பாகத்தைத் தன்பாற்கொண்டு பிரமத்தின் வேறாய்ப் பிரபஞ்சம் தோன்றிற் றென்பேமா? என்றால் பிரமத்தின் பரிபூரணத்துவத்துக்காக மார்படித்துநிற்கும் நமது மாயாவாத நண்பரது கதி யாதாமோ? இங்ஙனம் வேறாய்த் தோன்றிற்றில்லை என்றால் பிரமமே பரிணமித்து வளர்ந்ததென்றால் அந்தப்பிரமத்தின்பால் விகாரத்துவமுதலிய தோஷங்களைச் சுமத்தி,இறுதியிலே பிரமத்தி லிருந்து பிரபஞ்சந் தோன்றிற்று என்னும் மதத்தை அடியோடு பாற்றிவிடும் என்க" என்றார்.

பிரமத்திலிருந்து உலகு தோன்றுவது ஒருவாழக்காயிலிருந்து பல துண்டுகளாய் அறுப்பது போன்றுமன்று, வித்து விருக்ஷமாவதுபோன்று மன்று, பின்னர் எங்ஙனமென்னின் கயிற்றிலிருந்து அரவுண்டாதல் போன்றெனக. அத்வைதிகள் பிரமத்திலிருந்துஉலகுண்டாவது கயிற்றரவுபோன்று விவர்த்த உவமானமாய்ச் சொன்னால் இவர் விருத்தி பரிணாமமாகச் சொல்லுகின்றார். கயிறு அரவாகிறதானால் கயிற்றினுள் சிலபாகம் வேறுபட்டுத்தானே அரவாதல் வேண்டும். பால் கெட்டுத் தயிராவதுபோல அரவு கெட்டுக் கயிறாகின்றதா? அறிவு அர வாகின்ற தாய்ச் சொன்னாரே. அந்தப் பக்ஷத்திலும் அறிவின் சிலபாகம் வேறுபட்டுத்தானே அரவாகின்றது?

(1895ஹ அக்டோபர்மூ 30உ இந்துசாதனம்.)

"பிரபஞ்சம் இல் பொரு ளாம் என்பதோர் அனுமான வாக்கியம். அனுமான வாக்கியங்களில் பிரதிஞ்ஞை, ஏது, உதாரணம் ஆகிய மூன்று அவயவங்களும் விரிந்து நிற்றல் வேண்டும். இவ்வாக்கியத்தை விரிக்கு மிடத்து பிரபஞ்சம் இல் பொருளாம் என்னும் உதாரணமும் விரியும். இந்த இரண்டு அவயவங்களையும் சம்பந்தப் படுத்துவது ஏது அன்றோ? அந்த ஏதுதான் இங்கே யாதோ? இரண்டு பொருட் கண்ணும் வியாபித்துள்ள ஓர் சாமானிய தருமம் அன்றோ அங்ஙன மாயதோர் ஏதுவாதல் வேண்டும்? அங்ஙன மோர் ஏதுவைக் காட்டாது அதுபோல் இதுவும் இல் பொருளாம் என்றால், இது நியாய நெறிக்கு அடுக்குமேயோ?"

என்றார்.

'பிரபஞ்சம் இல் பொருளாம் என்ப தோர் அனுமான வாக்கியம்' என்பதனால் 'உள் பொரு ளாம்' என்பது பிரத்தியக்ஷ மாகின்றது. இவர் உலகம் பிரத்தியக்ஷ மென முன்னர்க் கூறி விட்டு, பின்னர் அனுமான விஷயத்தைப் பேசுதல் நன்றாம். உலகம் பிரத்தியக்ஷ மாயின் யாருக்குப் பிரத்தியக்ஷம்? பிரத்தியக்ஷமாவது இந்திரியத்துக்கும் இந்திரியத்தினா லறியப்பட்ட பொருளுக்கும் சம்பந்தம். இது உவமானம். உவமேயத்தில் எதற்கும் எதற்கும் சம்பந்தம்? உவமேயத்தில் அறியப்பட்ட பொருள் ஸ்தானத்தில் உலகை வைக்கலாம். இந்திரிய ஸ்தானத்தில் எதை வைக்கின்றது? இந்திரியம் கண் முதலியன. அவை தேகத்திற்கு அபேதம், அதாவது தேகத்தின் ஓர் கூறு. தேகமோ உலகப் பொருளாயிற்று. உவமானத்தில் அறியப்பட்ட பொருளை அறியும் இந்திரியம்: உவமேயத்தில் அறியப்பட்ட பொருளான வுலகாய்விட்டது. ஆன போது உவமேயத்தில் இந்திரிய ஸ்தானத்தில் எதை அமைக்கின்றார்? எதையேனும் அமைத்து உலகு பிரத்தியக்ஷமெனக் காட்ட முடியாதெனச் சபாபதிநாவலரை மறுத்தெழுதிய 'வேதாந்தசங்கைநிவாரண' த்தில் 'அத்வைத சித்தாந்தி' தெரிவித் திருக்கின்றார். அது அப்புத்தகத்தில் 23-வது பக்கமுதல் 36-வது பக்கம் வரையில் காணலாம். ஷை வாதப்படிப் பிரத்தியட்சத்திலேயே உலகில்லாமற்போகிறபோது அனுமானத்தில் இல்லையென்று கூறுவது மிகையாம். ஆயினும் அனுமானத்தாலும் சொல்லுகின்றோம்.

(1) பிரமத்திற்கு அந்நியமானவை மித்தை; திருசியமா யிருத்தலால், கிளிஞ்சல் வெள்ளி முதலியவற்றைப்போல. இது "மதுசூதனசரஸ்வதி" சுவாமிகளா லியற்றப்பட்ட "சித்தாந்த பிந்து" என்னும் நூலிலும், "பிரமாநந்த சரஸ்வதிக" ளா லியற்றப்பட்ட அதன் வியாக்கியானத்திலும் ஆக்ஷேப சமாதானத்தோடு சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது.

(2) பிரபஞ்சம் மித்தை; திருசியமாயிருத்தலால், சொப்பன முதலிய வற்றைப்போல. எங்கே மித்தியாத்துவ மில்லையோ, அங்கே திருசியத்துவமு மில்லை. ஆன்மாவிற்போல வென்பது வெதிரேக வியாப்தி. இவ்வாறு "பால போத" த்திலும் "மூலசந்திரஞானி" அவர்களால் இயற்றப்பட்ட "பதார்த்த மஞ்சூஷா" என்னும் நூலிலும் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது.

(3) வியாவகாரிக, பிராதிபாசிக மாகிய சகல துவைதமும் பாரமார்த்திக சத்திய மன்று; அநான்மாவா யிருத்தலால், யாது பாரமார்த்திக அசத் தன்றோ, அது அநாத்துமாவு மன்று; சேதனமாகிய ஆன்மாவைப்போல. இங்கே சர்வ துவைதமும் பக்ஷம். இதுவும் "பதார்த்த மஞ்சூஷா"வி லுள்ளது.

(4) வியாவகாரிகப் பிரபஞ்சம் மித்தை; ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப் படுந் தன்மையால். எங்கெங்கே ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படுந் தன்மை யிருக்கின்றதோ, அங்கங்கே மித்தியாத்துவ முண்டு; சுத்திவெள்ளி முதலிய வற்றைப்போல. ஈண்டு வியாவகாரிகப் பிரபஞ்சம் பக்ஷம், மித்தியாத்துவம் சாத்தியம், ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படுந் தன்மை யேது, சுத்தி வெள்ளி முதலிய திருட்டாந்தம். வியாவகாரிகப் பிரபஞ்ச மித்தை யென்பது பிரதி ஞ்ஞா வாக்கியம், எங்கெங்கே ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படுந் தன்மை யிருக் கின்றதோ, அங்கங்கே மித்தியாத்துவ மிருக்கின்றது; சுத்தி வெள்ளி முதலிய வற்றைப் போல வென்பது உதாரண வாக்கியம். இங்கே பிரபஞ்சத்திற்கு ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படுந் தன்மையை யொப்பி மித்தியாத்துவத்தை யொப்பாவிடின் சத்தின் ஞானத்தால் பிரபஞ்சத்திற்கு நிவிர்த்தி பொருந் தாது. ஆகவே, ஞானத்தால் சகல பிரபஞ்சத்திற்கும் நிவிர்த்தியைப் பிரதி பாதிக்கும் சுருதி யாதிகட்கு விரோத முண்டாகும். இது "விருத்திப் பிர பாகர" கிரந்தத்திற் கூறப்பட் டிருக்கின்றது.

(5) பிரமத்திற்குப் பின்னமான யாவும் மித்தை; பிரமத்திற்குப் பின்ன மா யிருத்தலால், சுத்தி வெள்ளியைப் போல. இது "வேதாந்த பரிபாஷை" யென்னும் நூலில் எழுதப்பட் டிருக்கின்றது.

"இரண்டும்அழிதல் மாலையவாக் கிடத்தலேஅந்த ஏது என்பிரேல்,அழி வுறு வன வெல்லாம் இல் பொருள்க ளெனப் படுமேயோ? அழிவுறுத லாவது முதற்காரணத் தொடுங்குதல். யாதொருபொருள் தான் தோற்றுதற்கேதுவா யுள்ள முதற் காரணத் தொடுங்கு மாற்றால், அது இல் பொருள் எனப் படு மாறு எங்ஙனம்? இனிக் கயிற் றரவு அழி வெய்தும் என்பதும் பொருத்த முடைத் தாகாது. அழி வுறுவன வெல்லாம் தமக் கென வோர் தோற்றமும் திதியு மாகிய இரு நிலையும் உடைய பொருள்களே யாம். கயிற் றரவுக் கோர் தோற்றமு மில்லை திதியு மில்லை. அஃ தோர் விபரீதக் காட்சி மாத்திரையே யாம். விபரீதக்காட்சி யெல்லாம் காண்பானது காட்சிக்க ணுளதாகிய தோர் விபரீத மருட்சியே யன்றி, உண்மை யளவிலே அங்ஙனமானதோர் காட்சிப் பொரு ளில்லை. இங்ஙன மில்லாத தொன்று அழிவெய்து மென்றல் சிறிதும் பொருந்தாது. ஆகவே கயிற்றரவுக்கும் பிரபஞ்சத்துக்கும் அழிதல் மாலைய வாதலாகிய பொதுத் தருமம் உண்டென்பது ஏற்புடைத் தாகமாட்டாது."

என்கிறார்.

பொரு ளொன் றிருந்து முதற் காரணத் தொடுங்குவ தின்று. உள்ளது போற் றோன்றும்பொரு ளில்லாமற் போதலே ஒடுங்குத லென்பதாம். உண் மையாய் ஒரு பொரு ளிருந்து ஒடுங்குத லென்ப தன்று. உண்மையாய் ஒரு

பொரு ளிருந்து ஒடுங்குமாயின் அது ஒடுங்குதற்கு முன் பொருளாய்க் காணப்படும். மெழுக்கில் பொற் பொடி ஒடுங்குமாயின், அது ஒடுங்காததற்குமுன் பொருளாய்க் காணப்படுகின்றது; அன்றி யொடுங்கிய பின்னரும் மெழுக்கில் தனியே பொருளாய்க் காணப் படுகின்றது. அவ்வாறு மண்ணுக்கு வெளியே ஒரு பொருளாய்க் குடங் காணப்படவில்லை; குடமுடைந்த பிறகும் மண்ணினுள் காணப் பட வில்லை. மண்ணின்கண் குடம் ஓர் பொருளென இவரும் ஒப்பவில்லை. அஃதோர் தொழிலென்றே இவரும் ஒப்பி யெழுதி யிருக்கின்றாரென முன்னரே காட்டி யிருக்கின்றோம். வலைத லாதித் தொழிலும் போலியே யன்றி யதார்த்த மல்ல வெனக் காட்டி யிருக்கின்றோம். காரியத்தின் போதே குட மில் பொருளென்று பன்முறையுங் கூறியிருக்க, ‘முதற்காரணத்தொடுங்கு மாற்றால், அது இல் பொருள் எனப் படுமாறு எங்ஙனம்?’ எனக் கூறுவது என்னே! ‘அழிவுறு வனவெல்லாம் தமக் கென வோர் தோற்றமும் திதியு மாகிய இரு நிலையும் உடைய பொருள்களே யாம். கயிற் றரவுக் கோர் தோற்றமு மில்லை திதியு மில்லை. அஃதோர் விபரீதக் காட்சி மத்திரையே யாம்’ என்றார். இவர் கூறும் அழிந்த பொருள்கள் பிறகு இல்லை யென்றே சொல்லவேண்டும். இல்லாதபோது அசத்தாகும். அழிந்த போது அசத்தாகுமென்றால் அழியாதபோது சத்தாகும். இதனால் ஒரு காலத்தில் சத்தாயுள்ள பொருள் மற்றொரு காலத்தில் அசத் தாகின்றதென்றாகின்றது. சத்து அசத்தாகிற தானால் அசத்தும் சத் தாகுமே. இந்த நியாயத்தின் படிப் பிரமம் ஒரு காலத்திலில்லாமற் போய் அசத்தாய், மலடி மகன் ஒரு காலத்தி லுண்டாய்ச் சத்தாவானே. சத்து அசத்தாகு மானால் அதற்குச் சத்தென்று ஏன் பெயர் கொடுக்கவேண்டும்? அசத்துச் சத்தானால் அதற்கு அசத்தென்று ஏன் பெயர் கொடுக்கவேண்டும்? எது ஒரு காலத்துச் சத்தும் மற்றொரு காலத்து அசத்துமோ, அது உண்மையில் சத்தா? அசத்தா? எது ஒரு காலத்து அசத்தும் மற்றொரு காலத்துச் சத்துமோ அது உண்மையில் அசத்தா? சத்தா? இவர் காரியத்தை ‘இல் பொருள் எனப் படுமாறு எங்ஙனம்?’ என்றார். இவரே காரியத்தைத் தொழிலென்று சொல்லி யிருக்கின்றார். தொழில் பொருளாமா? பொருளாகாதபோது பொருளென்பது அபாவந்தானே. அபாவ மாகும்போது இல் பொரு ளாகாதா? இவரே இல் பொருளாமாறு சொல்லிவிட்டுப் பின் ‘இல் பொருள் எனப்படுமாறு எங்ஙனம்?’ எனக் கேட்ப தென்ன விந்தை? ‘கயிற் றரவுக் கோர் தோற்றமு மில்லை திதியு மில்லை’ யென்கின்றார். எனில்லை? அரவு காணுகிற போது தோற்றமும், தெளியும் வரையில் திதியுங் கூறினால் யாது குற்றம்? கயிற்றரவை விபரீதக்காட்சி யென்கின்றார். அவ்வாறு இவ்வுலகையும் விபரீதக் காட்சி யென்று ஏன் சொல்லப் படாது? விபரீதக் காட்சி காண்பானுடைய விபரீத மருட்சியே என்றார். அவ்வாறே ஆன்மாவின்கண் விபரீத மருட்சியே இவ்வுலகு என்கின்றோம். ‘இல்லாத தொன்று அழி வெய்தும் என்றல் சிறிதும் பொருந்தாது.’ என்கின்றார். இதனால் இருப்பதொன்று அழிவெய்தும் என்றல் பெரிதும் பொருந்தும் என்றாகின்றது. இருப்பது என்பது சத்து. சத்து அழி வெய்தும் என்றதனால் அழிவெய்தா திருப்பது அசத் தென்றாகின்றது. இதனால் சத்தாகிய பிரமம் அழிவெய்து மென்றும், அசத்தாகிய மலடி மைந்தன் அழிவெய்தா னென்று மாகின்றன. “கயிற்றரவுக்கும் பிரபஞ்சத்துக்கும் அழிதன் மாலையவாத லாகிய பொதுத் தருமம் உண் டென்பது ஏற்புடைத் தாக மாட்டாது’ என்றார். சொப்பனத்தில் சரீர இந்திரிய உலகக் காட்சி காண்பதுபோல இவ்வுலகக் காட்சியுமென இவர் புத்தியிற் பட்டால் கயிற் றரவும் பிரபஞ்சமும் ஓரே மாதிரி யென்கிற திட முண்டாகும். அன்றிக் கண் முதலிய கூறுக ளோடுங் கூடிய சரீர மானது உலகப் பொருளெனக்

கருதி அதையும் உலகில் சேர்த்து, பின் உலகு பிரத்தியக்ஷமா? அனுமானமா? என ஆராயத் தொடங்கின் அப்போது உலகு உள்பொருளென மறந்துங் கூறுர்.

(1895ளு டிசெம்பர்மூ 11உ இந்துசாதனம்.)

"கயிற்றரவு எமது மருட்சி நீங்கியவழிக் கயிருகவே தோன்றும். அங்கே அரவு அழி வெய்திற் றென்பது சிறிதுங் கேட்கப் படாதாம். அங்கே நீங்கியது எமது மருட்சியேயாம். இங்ஙனமே பிரபஞ்சமும் எமது விபரீதக் காட்சியே என்று எமக்கு யாதோர் அவதரத்துத் தோற்றுவ துண்டாயின், அப்போது நாம் அதனை இல் பொரு ளெனலாம். அங்ஙனந் தோற்றுவ தில்லையாயின் நாம் அதனை இல்பொருள் என்பதெங்ஙனஞ் சித்திக்குமோ? மானுட யாக்கைப் பிறந்துளே மாகிய நாம் எல்லாம் உலகத்தின்கண்ணே இயங்குவது எமது அறிவுகொண்டாம். இந்த அறிவுக்கு வருவாய்களா யுள்ளன எமது பொறி புலன்களாம். இந்தப் பொறி புலன் வாயிலாக எமக்குப் புலப்படுவன அனைத்தும் எமக்கு உள் பொருள்களே யாம். ஆனல் அங்ஙனம் புலப்பட்டனவற்றில் யாதொன்று எமது விபரீதக் காட்சி என்று ஆராய்ச்சி காரணமாகப் புலப்படுவ துண்டாயின், அப்போது நாம் அதனை இல்பொருள் என்று முடித்தல் சாலும். அங்ஙனம் புலப்படுங் காறும் எம்மளவில் அவ்வெல்லாம் உண்மைப் பொருள்களேயாம். எமது அறிவுக்கு வருவாய்களா யுள்ள கருவி கொண்டு நாம் யாதொரு பொருளை உண்மைப் பொருளென்று பிரத்தியக்ஷமாகக் காணும்போது, எமக்குப் புலப்படாததோர் வீண் ஆரோபம்பற்றி அப்பொருளை நாம் இல் பொருள் என்று முடிப்பேம் என்ருல் நமது நெறி யென்னும்! அறிவுடையோரே சற்றுராய்ந்து கூறுக"

என்ருர்.

கயிற்றரவு விபரீதக் காட்சியென்பது இவர்க்கு அனுபவமா யிருக்கின்றதாம். அவ்வாறு உலகு விபரீதக்காட்சியா யில்லையாம். இதற்கு அவர் கூறுவதாவது 'பிரபஞ்சமும் எமது விபரீதக் காட்சியே யென்று எமக்கு யாதோர் அவசரத்தும் தோற்றுவ துண்டாயின் அப்போது நாம் அதனை இல் பொருளெனலாம். அங்ஙனந் தோற்றுவ தில்லை யாயின் நாம் அதனை யில் பொருள் என்பது எங்ஙனஞ் சித்திக்குமோ?' என்ருர். நாம் கயிற் றரவை யுண்டெனவும், மயங்குகின்றேம்; இன்றெனவும் தெளிகின்றேம். இவ்விரு காட்சியும் நம்மிட மிருக்கின்றன. அவ்வாறு உல குண் டென்பது விபரீதப் பொய்க்காட்சியானல் இல்லையென்று தெளிந்து யதார்த்தக் காட்சியி லிருந்து இல்லையென்று காண்கின்றேமா? என்பது குகதாஸர் ஆக்ஷேபம். இவர் உவமேயவிஷயத்தில் முக்கியமான வொன்றை மறந்துவிட்டார். அதனுலேதான் இவர்க்கு விபரீத புத்தி யுண்டாயிற்று. கயிற் றரவைக் காணும் விஷயத்தில் நாம் என்ற சொல்லுக்குப் பொருள் சரீர இந்திரிய கரண ஜீவக் கூட்டங்களோடுங் கூடிய மனிதனைக் கொண்டார்; உலகைக் காணும் விஷயத்திலும் அம்மனிதனையே நாம் என்ற சொல்லுக்குப் பொரு ளாகக் கொண்டார். கயிற் றரவு விஷயத்தில் காணும் மனிதனுக்குக் கயிற் றரவு வேறு, அவ்வாறு உலகை யறியும் விஷயத்தில் உலகுக்குக் காண்பான் வேரு யிருக்கின்ருனு? மனிதனது சரீராதிகள் உலகன்ரு? உவமானத்தில் கயிற்றரவுக்குக் காண்பான் எப்படி வேருே, அப்படியே உலகை யறிகிற விஷயத்திலும் காண்பான் வேருக வன்ரே இருக்கவேண்டும்? மனிதன் உலகை யறிகின்ரு னென்ருல் மனித வடிவமே உலக வடிவமன்ரு? அறியப்பட்ட பொருளுக்கு அறிவான் பின்னமா யிருக்க வேண்டுமே. அவ்வாறு உலகப் பொருளான சரீராதிகளை விட்டுப்

பின்னமாய் நின்று உல குண்டென யாரேனும் அறிந்திருக்கின்றனரா? அறி
ந்தாலன்றோ அந்த நிலையிலே பின்னுந் தெளிவோ டிருந்து உல கில்லையெனச்
சொல்லப் போகின்றார்? சொப்பனவுலக மனித னொருவன், சொப்பன வுல
கிலேயே யிருந்து சொப்பன உலகு விபரீதமென்றும் அஃதின்மை யதார்த்த
மென்றும் அறிய முடியுமா? சொப்பன சரீரம் எப்போ திருக்கின்றதோ அப்
போது அது உண்மையாய்க் காணப்படுமே யன்றி இன்மையாய்க் காணப்
படுமா? அதுபோல இச்சாக்கிர சரீரத்தோடு கூடி யிருக்கிற வரையில் இச்சாக்
கிர வுலகு உண்மையாய்க் காணப்படுமே யன்றி இன்மையாய்க் காணப்படு
மா? உல குள்ளதென உலகுக்குப் பின்னமாயிருந்து அதாவது உலகப் பொரு
ளான சரீராதிகளோடுங் கூடாது நின்று கண்டபோ தல்லவா அதனதில்லா
மையுங் காணக்கூடும்? இவரது ஆக்ஷேபமே குற்றமா யிருக்கும்போது அதற்
குச் சமாதானம் எங்கிருந்து வரப் போகிறது? 'அங்ஙனந் தோற்றுவதில்லையா
யின் நாம் அதனை இல் பொருள் என்பது எங்ஙனம் சித்திக்குமோ?' என்
கின்றார். இல் பொருளெனச் சித்திப்ப திருக்கட்டும். உள் பொருளெனச் சித்தி
த்ததா? 'எமதறிவுக்கு வருவாய்களா யுள்ள கருவிகொண்டு நாம் யாதொரு
பொருளை உண்மைப் பொருளென்று பிரத்தியக்ஷமாகக் காணும்போது, எமக்
குப் புலப்படாத தோர் வீண் ஆரோபம் பற்றி அப்பொருளை நாம் இல்பொரு
ளென்று முடிப்பேம் என்றால் நயது நெறி யென்னும்' என்கின்றார். இதனால்
உலகு பிரத்தியக்ஷப் பொரு ளாகின்றது. இவ்வாறு சபாபதி நாவல ரவர்கள்
உலகு பிரத்தியக்ஷப் பொருளென்று சொல்லி, 'அத்வைத சித்தாந்தி' என்ப
வரால் மறுக்கப்பட்டிருக்கின்றார். அவ்விஷயம் 'வேதாந்தசங்கை நிவாரணம்'
22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36-வது பக்கங்
களிற் காண்கவென முன்னரே கூறியுள்ளாம். 'பொறி புலன் வாயிலாக எமக்
குப் புலப்படுவன அனைத்தும் எமக்கு உள் பொருள்களேயாம்' என்று சொ
ல்லி, பின்னர் 'ஆனால் புலப்பட்டவற்றில் யாதொன்று எமது விபரீதக் காட்சி
யென்று ஆராய்ச்சி காரணமாகப் புலப்படுவ துண்டாயின், அப்போது நாம்
அதனை இல் பொருளென்று முடித்தல் சாலும்' என்றார். இதில் முன் பின்
முர ணிருக்கின்றது. பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவது உள் பொரு
ளென்று முன்னர்க் கூறினார்; பின்னர் ஆராய்ச்சியில் பொய் யென்று புலப்பட்
டால் இல் பொரு ளாகும் என்றார். ஆராய்ச்சியில் தேறிய துண்மையா?
பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவ துண்மையா? முன் வாக்கியப்படிப் பொறி
புலன்களுக்குப் புலப்படுவன அனைத்தும் உள் பொரு ளென்றதனால் ஆராய்
ச்சியில் இல் பொரு ளெனத் தேர்ந்திடினும் உள் பொரு ளென்றே சொல்ல
வேண்டியதாகின்றது. பின் வாக்கியப்படி யோசித்தால் பொறி புலன்களுக்கு
உள் பொரு ளெனத் தோன்றினாலும் ஆராய்ச்சியில் இல் பொரு ளென்
றேற்பட்டால் அது இல் பொருளேயாம். இவ்வளவு பேசியும் உலகப் பொரு
ளென்று சொல்லப் படும் சரீரத்தின் கூற்றான கண் முதலிய பொறிகளை
உலகப் பொருளில் சேர்த்து அவைகளை வேறுபடுத்தினா ரில்லை. அவை யுல
கப் பொருளுக்கு வேறுபட்டன வென்றே மருண்டு, அவற்றைக் காண்பான்
ஸ்தானத்தில் வைத்தார். இவர்க்கு இது வரையில் உல கென்றும், இதற்கு
மேல் உல கல்ல வென்றும், உலகுக்கு மேல் காண்பான் இன்னா னென்றும்
பிரிக்கத் தெரியாது. உவமானத்தில் கயிற் றரவைக் காணுங்கால் காண்பா
னாய் நின்றவ னெவனோ, அவனே உவமேயத்திலும் காண்பானா யிருப்பதாய்
மயங்கினார். அதனால் இவரது புத்தி அதிக விபரீதத்திற் சென்றது! இவரது
ஷை முன் வாக்கியப்படிப் பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவன அனைத்தும்
உள் பொரு ளென்றால் புலப்படாதன அனைத்தும் இல் பொருள்க ளாகின்

றன. அங்ஙன மாயின் பிரமம் புலப்படாதபடியால் அஃதும் இல் பொருளே யாம்; அது மாத்திரமா, உயிரும் புலப்படாமையின் அஃதும் இல் பொருளே யாம். அதற்கு மாறான பின வாக்கியப் படி ஆராய்ச்சியில் தேறுவது இல் பொருளெனனின் உலகு காரியமா யிருப்பதாலும், காரியம் பொய்யென்பது பிரத்தியக்ஷ மான தாலும், சத்தும் பரி பூரணமு மான பிரமத்தின்கண் பிறிதொரு பொருள் சத்தா யிரா தானதாலும் பிரபஞ்சம் இல் பொருளேயா மெனறறிக.

உலகைக் காணு மிந்நிலைமை: கயிற்றரவைக் காணுதல் போன்ற பிராந்தி நிலைமை யென்றும, சுழுத்தி சமாதி முதலிய நிலைமை: கயிற் றரவைக் காணு மையான தெளிவு நிலைமை யென்றும இவ றறிந் திருப்பா ராயின உலக பாக மான கண் முதலிய பொறி புலன்களுள்ள உலகத்திலேயே மயக்க நிலைமையும், தெளிவு நிலைமையும் இருக்க வேண்டு மென்று மறந்துங் கூற மாட்டார். உலகத்திலேயே மயக்க நிலையும் தெளிந்த நிலையும் இருக்க வேண்டு மென்று இவர் கூறுவது எங்ஙன மிருக்கின்ற தென்னின, கயிற்றின்கண் அரவைக் காணும் நிலையிலுமசொப்பன வுலகைக் காணும் நிலையிலுமே மயக்க நிலையும், தெளிந்த நிலையும் இருக்க வேண்டு மென்று சொல்வதுபோ லிருக்கின்றது. இதனல் இவரது நுண்ணுணர் வின்மையும், விசாரணை யின்மையும் வெளிப் பட்டன.

'அங்ஙனம் புலப்பட்டவற்றில் யாதொன்று எமது விபரீதக் காட்சி யென்று ஆராய்ச்சி காரணமாகப் புலப்படுவ துண்டாயின், அப்போது நாம் அதனை யில் பொருள் என்று முடித்தல் சாலும்' என்பதற்கு மறுப்பு எழுதி விட்டோம். அதன் பேரில் 'அங்ஙனம் புலப்படுங் காறும் எம் மளவில் அவ் வெல்லாம் உண்மைப் பொருள்களேயாம்' என்ருர். இதனல் பொய் யென்று புலப்படும் வரையில் மெய்யும், பொய் யென்று புலப்படுங்கால் பொய்யு மாகின்றன. இவர் பொருள்க ளுடைய நிலைமையை விசாரித்துப் பொய் மெய்களைக் கண்டு பிடிக்கின்ருரில்லை. தமக்குப் புலப்படுதல் காரணமாகத் தீர்மானப் படுத்துகின்ருர். அதிலும் பொய் யெனப் புலப்பட்ட பிறகு பொய்யும், புலப்படுதற்கு முன்னர் மெய்யு மென்கின்ருர். பொய்ப் பொரு ளாயினும் பொய் யென இவர்க்குப் புலப்படா விடில் மெய்யே; மெய்ப் பொரு ளாயினும் பொய் யென இவர்க்குப் புலப்படு மாயின பொய்யே. இவ்வித விபரீத வுணர் வுடைமை இவரை விட்டு விலகாத வரையில் இவரது விசாரணை விபரீதமே யாம்! இவரது சித்தாந்தப்படிக் கயிற்றின்கண் தோற்றும் அரவு பொய்யென்றும் கயிறே உண்மை யென்றும் அறியாத வரையில் கயிறு இல் பொருளும் அரவு உள் பொருளுமாம்; கடவுள் உண்டென ஆராய்ந்து தெளியாத வரையில் கடவுள் இல் பொரு ளாம். இங்ஙனமாயின் உள் பொருளும் சிலபோது இல் பொருளாகும்;இல் பொருளும் சிலபோது உள்பொருளாகும். இதுவரையில் யுக்தி அநுபவங்களால் வாதஞ் செய்யப்பட்டது. இனிச் சுருதிப் பிரமாணம் காட்ட வேண்டும். இதற்கு முன பன்முறை காட்டப்பட்டிருக்கின்றமையின் மீண்டுங் காட்டுவது அநாவசியகம் என நிறுத்திவிட்டோம்.

"எமது பிரத்தியக்ஷக் காட்சிக்குச் சூரியன் ஓர் சிறு பொரு ளாகத் தோற்றுதல் பற்றி நாம் அதனை அங்ஙனமே கொண்டு கொள்வமோ என்பீரேல், சூரியன் எமது காட்சிக்குச் சிறு பொரு ளாகத் தோற்றினும், நாம், செய்து கொண்ட ஆராய்ச்சி காரண மாக, அதாவது அந்தச் சூரியன் நிலை பெற்றுள்ள தூரத்தையும், தூரத்துக்குத் தக்கவாறு பொருள்கள் சிறுத்துத் தோற்றும் இயல்பையும் நாம் ஆராய்ந்தமை கொண்டு, அதனை மிகப் பெரிய

தோர் பொருள் என்று முடிக்கின்றேம். இங்ஙனமே பிரபஞ்சத்தையும் நாம் யாதொரு ஆராய்ச்சி கொண்டு இல் பொருளெனக் கூடுமாயின், அதனைத் தடையின்றி அங்ஙனமே கொள்க. இங்ஙனங் காண்டல் இல்லையாயின் அஃ தெமக்கு எந்தக் காலத்தும் உள் பொருளேயாம்'' என்கிறார்.

இவ் வுவமானம் மிகு நல்ல வுவமானம். இதை நல்ல சமயத்தில் நமக் கெடுத்துக் கொடுத்தார். சூரியன் சிறிய வுருவாகத் தோற்றிய ஞான்றேபற் பல ஆராய்ச்சியினுல் அவன் பெரிய வுருவினன் எனத் தீர்மானிக்கின்றேம். அங்ஙனமே பிரபஞ்சம் தோற்றும் அவசரத்திலேயே 'தத்துவ வாத' நூலின் படி காரண காரிய வாதம், காரணமே காரியம், காரணகாரியம் திண்ண மன் றென்பது, சத்தி, சுழுத்தியின்கணுல குண்டாஎனபது முதலிய வாதங்களால் ஆராய்ச்சி செய்தும், அதனேடு சுருதி புராண இதிகாச ஆகமப் பிரமாணங் களைக் கொண்டும், தேவார திருவாசக திருமந்திர முதலிய ஆன்றேர் வாக்கி யங்களைக் கொண்டும் உலகு பொய்யெனத் தீர்மானிக்கின்றேம்.

"கடவுள் எமக்குப் பொறி புலன்களைத் தந்தது அவை கொண்டு நாம் அறிவு பெற்று இயங்கு மாறு. இந்தக் கருவிசள் வாயிலாக எமக்கு ஓர் படித் தாய்த் தோன்று மொன்றை, நாம் பிறி தொன்ருக முடித்து விடுவம் என் ருல் அது பெரிது மோர் சிவதூஷணமாய் முடியுமே யன்றே!'' என்கிறார்.

கடவுள் பொறி புலன்களைத் தந்தது அறிவு பெற்று இயங்கு மாறுதான். அதன் பேரில் அறிவு பெற்று இயங்குதலாவது யாதென யோசிக்கின், "எப் பொருள் எத்தன்மைத் தாயினும் அப்பொருள் மெய்ப்பொருள் காண்பதறிவு'' என்றவாறு தோன்றிய பொருளைத் தோன்றியவா றுணராது அதில் மெய்ப் பொருள் யாது யாது எனத் தேர்ந் துணர்தலாக முடியும். அப்படி யுணரா விடின் அது மருளாய் முடியு மென்பதற் கிணங்கப் "பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளென் றுணரும் மருளா னும் மாணுப் பிறப்பு'' என்றனர் நாயனு ரென்க ஓர் படித்தாய்த் தோன்று மொன்று ஆரோபமாயின், அதை நீக்கி யதார்த்தை யறியலாம். இதற் குவமானம் அரவை நீக்கிக் கயிற்றை யுணர்த லென்றறிக. பிறி தொன்ருக நாம் முடித்து விடுவதன்று. சுருதி யுக்தி அனு பவங்கள் முடித் திருக்கின்றன. பொருளல்ல வற்றைப் பொரு ளென் றுணர் தலே சிவ தூஷணம்; பொருளல்ல வற்றைப் பொரு ளல்ல வெனக் கழித்த லும், பொருளைப் பொரு ளாக வுணர்தலும் சிவ தூஷண மன்று; சிவ பூஷண மாம். அதற்கு மாறு பட்டுப் பேசுவது சிவ தூஷணமும் சிவனுல் சொல்லப் பட்ட வேத சாஸ்திர தூஷணமு மாம். உலகு ஒருபடித்தாய்த் தோன்ற வில்லை. சாக்கிரத்தில் தோன்றுகின்றது; சொப்பனம் சுழுத்தி மூர்ச்சை யாதிகளில் தோன்றவில்லை. ஒருபோது தோன்றியும் பலபோது தோன்ரு தும் இராநின்ற உலகு: ஒரு படித்தாய்த் தோன்று மென் றுரைப்பது பொய் வசனமேயாம். ஈசுவரனுல் கூறப்பட்ட சருதியாதிகளுக்கும, யுக்தி அனுபவங் கட்கும் மாருக அவைதிகப் பொய்ச்சித்தாந்த மொன்று கற்பித்துக் கொண்டு, வேதாதிகளின் பொருளையும் ஆன்றேர்களையும் சதா தூஷித்துக் கொண்டே திரியும் வேத பாகிய துவித சைவ சித்தாந்திகள் வெற்றுரையால் எவ்வளவு பேசினுலும் செல்லாதென் றறிக.

"இந்தக் கயிற் றரவு விஷயத்திற் ருனும் எமது கடப்பாடு யாது? அக் கயிற்றரவு கயி றென்று சிறிதும் புலப்படாது. அரவாகவே எமக்குத் தோன் றிக் கொண்டு நிலை பெறு மாயின், நாம் செய்ய வேண்டுவ தென்னை? நாம் அதனை அரவென்றே நம்பிக் கோடல் வேண்டும். கயி றென்பது புலப்பட் டாலே முன்னைக் காட்சியைப் பொய்க் காட்சி என்று முடிக்க வேண்டுவது.''

"இனிக் கயிறு அர வாகப் புலப் படாமைபால், எமக்குப் புலப்படும் காட்சிகள் எல்லாம் இங்ஙனமே யாமென்று, புத்தகம் புலப்படு மிடத்து அதனைச் சித்திரம் என்றும், புத்திரன் புலப்படு மிடத்து அவனைச் சத்துரு வென்றும் கொள்ளுதல் வேண்டுமோ? இல்லை, இல்லை. யாதொரு காட்சி விபரீதக் காட்சி யென்று எமக்கு ஆராய்ச்சி முகத்தாற் புலப்படுவ துண்டாயினே அதனை நாம் அங்ஙனம் கொள்ளுதல் கூடும். அல்லாக்கால் எமது காட்சி வழியே நாம் ஒழுகுதல் வேண்டும். பிரபஞ்சம் இங்ஙனம் எமக் கோர் விபரீதக் காட்சியாகப் புலப்படுத லின்மையால் அதனை நாம் இல் பொருள் எனச் சாதித்தல் கூடா தென்க." என்கிறார்.

உவமானத்தில் கயிற் றரவுக்கு வேறு நின்றுணர்தல் போல உவமேயத்தில் உலகுக்கு வேறு நின்று அதாவது உலகக் கூறான சரீ ராதிகட்கு வேறு நின்றுணர்ந்து உலகு உள் பொரு ளாகப் புலப்படுகின்ற தெனச் சொல்லுவாரேல் உவமானத்தைப்போல் உவமேயமும் சரி யென அங்கீகரிக்க லாகும். அங்ஙன மின்மையின் இவருடைய சாதிப்புப் பயன் படாது போகின்ற தென்க. இது விஷயமாக முன்னரும் பேசியிருக்கின்றோம்.

(1896 ஜனவரிமூ 22உ இந்துசாதனம்.)

"பிரபஞ்சம் இப்போது உள் பொருளாகத் தோற்று மாயினும், சாக்கிராவஸ்தையை யெய்தச் சொப்பனம் பொய்யா மாறுபோல, நாம் முத்தி தசையை அடைய இப்பிரபஞ்சம் பொய்யென்பது இனிது துணியப்படும் என்பீரேல்; இந்தத் துணிவுக்கு ஆதாரம் யாது? நமது மாயா வாத நண்பர்களுள் யாரேனும் முத்தி தசையிற் சென்று இது பொய் யென்று கண்டு வந்திருக்கின்றனரா?" என்றார்.

சொப்ப னுவஸ்தையை அடைந்த போதுதான் சாக்கிர வுலகு பொய் யென்று சொல்லப் படாது. சாக்கி ராவஸ்தையி லிருக்கும் போதே பொய் தான். கயிற்றைக் கண்ட போதுதான் அரவு பொய் யென்றால் கயிற்றைக் காணாத வரையில் அரவு மெய் யென்றாகும். சொபபனத்தை விட்டு விலகிய போதுதான் சொப்பனம் பொய் யென்றால் சொப்ப னுவஸ்தையி லிருக்குங் கால் அது மெய் யென் றாகும். அது பற்றியே "கடத்தை மண் ணெனல் உடைந்த போதோ இந்தக் கருமச் சடத்தைப் பொய் யென விறந்தபோதோ சொலத் தருமம்" என்றனர் தாயுமானுர். உலகு இல்லாமற் போன போது பொய் யெனல் விசாரணை யில்லாதவர் கூற்று; உலகு உள்ளதாய்க் காணப் பட்டபோதே பொய்யெனல் விசாரணையுள்ளவர் கூற்று. 'இந்தத் துணிவுக்கு ஆதாரம் யாது?' என்கிறார். கடவுளைக் காணுமலே கடவுள் உண் டென்னுந் துணிவுக்கு ஆதாரம் யாது? அனுமானமெனின் இதற்கும் அனுமானமேயென் றறிக. அத்வைதிகள் முத்தியிற் சென்று மீண்டும் திரும்புவ தில்லை. திரும்புவார்க ளாயின் அது முத்தி யன்று. அது பற்றியே பட்டினத் தடிகள் "புணர்ந்தன பிரியும், பிரிந்தன புணரும்" என்றும், தாயுமானுர் "கூடுதலுடன் பிரிதலற்று" என்றுங் கூறினு ரென் றறிக. கூடுதலும் பிரிதலுமான முத்தியைச் சொல்பவர் யாரெனின் முத்தியில் மாயா சம்பந்தமான துவித முண்டெனச் சாதிக்கும் மாயாவாத துவித தாந்திரீகரா மென்க. இது பந்தமேயன்றி முத்தி யன்றெனக் கழித்து விட்டமையின் அத்வைதிகள் இவ்வாறு திரும்பத்தக்க நிலைமையினை முத்தி யென மறந்துங் கொள்ளா ரென்க. இவர் முத்தியிற் சென்று உலகு பொய்யெனத் துணியவேண்டுமென்பது அநாவசியகம். சுழுத்தியிற் சென்று உலகு பொய்யெனத் துணியலாம். இவ்விஷயம் "சுழுத்தியின் கண் உலகுண்டா வென்பது" என்னும் விஷயத்தின்கீழ் விளக்கப்பட்டிருக்கின்றது.

"மாயாமலத்தாற் றடுக்கப்பட்டவழித் தோற்றுவன வனைத்தும் பொய் யாமாயின் நாம் மெய்யென்று பத்தி செய்துவரும் சுருதியும் பொய், சமயமும் பொய், கடவுளும் பொய், யாவும் பொய் யாய் முடியுமே" என்றார். இரவு பகலற்றும் திரிபுடியற்றும் சங்கற்பமற்றும் ஏகாந்தமோனஞான சகஜநிட்டை யில் துரிய மொன்று தவிர மற்ற யாவும் பொய்யே யாம். "நாம் இப்போது செய்யும் வாதமும் பொய்யாகுமே" என்றார். சுழுத்திமூர்ச்சையாதிகளிலேயே பொய்யாகுங்கால் ஷை ஏகாந்தமோனஞான நிட்டையில் பொய்யென்று சொல்வது குற்றமன்று. "பின்னை ஏனோ இப்பொய் முயற்சியிற் றலையிட்டுழல வேண்டுவது?" என்கிறார். அப்படிப்பட்ட ஞான நிலை வருதற் பொருட்டென்க. "ஏனோ நாம் யாதொரு சமயத்தை அனுசரித்துச் சுருதியை விசுவசித்துக் கடவுளைப் பத்தி செய்ய வேண்டுவது?" என்கிறார். ஷை ஞானநிலை வருதற் பொருட்டே என்கிறோம். இதற்குச் சுருதி முதலிய பிரமாணங்கள் வருமாறு:—

சுக்கிலயசுர்வேதம் பைங்களோபநிஷத் 4-ம் அத்.

அனேகமான கருமம், சௌசம், யக்கியம், அப்படியே தீர்த்த யாத்திரை இவைகளைத் தத்துவத்தை யறிகிற வரையில் அனுஷ்டிக்கவேணடியது.

சூதசங்கிதை சர்வவேதாந்த சங்கிரகம்.

வேதவேதாங்கமாதிவிரும்பத்தியயஞ்செய்தல்
போதமற்றவைசெய்வித்தல் பொலிந்த வேதார்த்தபத்தி
மேதகுமறைவிரோதமேவுநூலுபேட்சைசாந்தி
காதலார்தாந்திமற்றுஞானங்கமென்பகற்றோர். (௬)

சிவமலிஞானங்கங்களெவற்றினுந்தேவர்போற்றும்
சிவலிங்கபூசையாற்றல்சிவலிங்கப்பதிட்டைசெய்தல்
சிவனமர்தலங்கடோறுஞ்சென்றுசென்றன்பின்போற்றல்
சிவனடியார்கள்பூசைசிறப்புறநாளுஞ்செய்தல். (௭)

புண்ணியநீறுருத்திராக்கம்பொற்புறத்தரித்தல்
கண்ணியஞானவாசான்கழலிணைசேவைசெய்தல்
நண்ணியஐந்தெழுத்துமுதலாநன்மனுச்செபித்தல்
எண்ணியவிவைநன்கென்பாரிருவினையொருவினோரே. (௮)

ஷை கடவல்லியோடு சுவேதாசுவதர உபநிடதம்.

தானமகமுதலானபுண்ணியத்தாலியோகசித்திதழையவுண்டா
மானவதனால்ஞானமுண்டாகும்முத்தியதனாலுண்டாகும். (௨௨)

ஷை தில்லையினேற்று ஞானம்பேற்றது.

சாற்றிடும்யாவருந்தகுநன்ஞானத்தால்
ஏற்றமார்முத்தியையெய்துவார்நனி
ஆற்றிடுகருமங்களனைத்துஞானங்கொள்
போற்றிடுசாதனமாய்ப்பொருந்துமே. (௮௫)

பிரமகீதை பிரகதாரணிய உபநிஷத்.

சத்தியத்தால்மிகுஞ்சாந்திதாந்தியால்
எத்தொழிலும்மிசைவற்றிருத்தலால்
பத்தியாலிறைவனைப்பண்ணும்பூசையால்
சுத்தவேதாந்தமெய்த்துணிவுதோன்றுமால். (௨௦)

இலிங்க புராணம் தியானவிதி.

அருத்தியின் ஞானமின்றிமுத்திவீடடைதல்கூடா
விரிப்பருஞானந்தானுந்தியானத்தாலன்றிமேவாது
உரைத்திடுதியானந்தானும்ஓங்கியஞானம்வல்ல
குருத்தனியருளினல்லாற்கூடுதலறியதாமால். (௨௨)

வாயுசங்கிதை இருடிகள் பிரமலோகமடைந்தது.

அருளுநான்மறைகளுரைத்திடு தருமமாசையின்றுயறிந்தியற்றில், தெரியுமற்றசனுற் பாவபுண்ணியங்கள் ஒசிதிடும் ஒத்திடிற்சிறந்த, பொருவறு சிவமாயோகம வந்தெய்துமெ எய்திடில் புகலுதற்கரிதாய், மருவொணுதாகி யுயர்வற வுயர்ந்த மாசிலா முத்தி யெய்திடுமால். (௪௧)

ஷை வாயுபகவான் அடைந்தது.

யாங்கள்முற்காலைஞானமொன்றின்றியன்னவாகனன்றனையெய்தித்
தீங்கறஞானமுதவெனவுரைப்பத்திங்கள்வேணியனடிமுன்னி
ஓங்கிரும்வள்விபுரிமின் அக்காலையுலவைவேந்துஉம்முழையடைந்து
பாங்கினில்ஞானமுமதுளங்கொள்ளப்பாற்படப்பகர்வனஎன்றுரைத்தான் (௨)

மஹா இதிகாசமாகிய சிவரகசியம் ஆறம் அம்சத்திலுள்ள ரிபுகீதை

௫௪-ம் அத்தியாயம்.

பரமான அன்புடனே பரமசிவத்தைப்பாங்காக ஆராதித்து அருள்பெற்றோர்க்கே, உரமான அகம்பிரம நிச்சயந்தான் ஊனமற உள்ளத்திலுதியாநிற்கும, திரமான அகம்பிரமநிச்சயத்தைத்தியக்கமறச்செறிந்தவரேமுத்தராவார், வரமானபரமசிவப்பதந்தனணுணே வகுத்ததிலோரையமிலைவாய்மைதானே.

ஷை ஷை ௫-வது அத்தியாயம். (௫௦)

பரிவுடனேயுபநிடதபாடத்தாலும பரமசிவ பத்தர்க்கே தானத்தாலும், புரையறவே திவ்யமா மிலிங்கத்தின்கண் பூரணமாம் பரமசிவ பூசையாலும், பரவுசிவதலங்களிலே வாசத்தாலும் பலவிதமா மற்றுமுறு நியமத்தாலும், பிரமமதாம் பரமசிவனருளுண்டாகிப் பின்னமிலா வகண்டான்ம போதமுண்டாம். (௨௬)

ஷை ஷை ௫௯-ம் அத்தியாயம்.

பொருவில் சிவபூசனையே முதலாம் பத்திபுரிந்ததனல் சிவகருணைபொருந்திஞர்க்கே, சருவமுமே பிரமமென்றும் அதுநானென்றும் சாற்றிய இவ்வகண்டபரஞானந்தோன்றி, மருவமிக அரிதானமுத்திப்பேறும் மற்றவருக்கில்லையெனவே முன்பு கந்தன், அரிபசிவபத்தி மிகுஞ் சைசீசவ்யற்கு அருளியவாறு அகிலர்க்கும் அறைந்தான் சூதன். (௯௦)

திருஞானசம்பந்தசுவாமிகள் தேவாரம்

திருக்கழுமலம் திருத்தாளச்சத்தி பண் வியாழக்குறிஞ்சி.

பத்திப்போர்வித்திட்டேபரந்தஐம்புலன்கள்வாய்ப்
பாலேபோகாமேகாவாய்ப்பகையறுவகைநினையா
முத்திக்கேவிக்கத்தேமுடிக்குமுக்குணங்கள்வாய்
மூடாவூடாநாலந்தக்கரணமும்மொருநெறியாய்ச்
சித்திக்கேயுய்த்திட்டுத்திகழ்ந்தமெய்ப்பரம்பொருள்
சேர்வார்தாமேதானுகச் செயுமவனுறையுமிடங்
கத்திட்டோர்சட்டங்கங்கலந்திலங்குநற்பொருள்
காலேயோவாதார்மேவுங்கழுமலவளநகரே. (௭)

(1895௵ பிப்ரவரி௴ 5௳ இந்துசாதனம்.)

“அற்றன்று: பிரபஞ்சம் அனைத்தும் பொய்யே: அங்ஙனம் பொய்யே யாயினும் அப்பொய் காரணமாகச் சில மெய்யும் சிததிக்கத தக்கது என்பீரேல் இங்ஙனஞ் ‘சித்திக்கத் தக்கது’ என்று கொண்ட இதுவும் பொய்யே யன்றோ? பின்னை இந்தப் பொய்யை நாம் அனுசரிக்கவேண்டிய ஆவசியகந்தான் யாதோ? அது கிடக்க, பொய் காரணமாக மெய் சிததிததல்தான் எங்ஙனம்? சொப்பனத்தின்கட் புலியாற் றாக்குண்டா னொருவனுக்கு அங்ஙனந் தாக்குண்டமை பொய்யே யாயினும, அந்தத் தாககம் காரணமாக அவன் வாய்விண் டலறியமை மெய்யாதல் போல, பிரபஞ்சம் பொய்யே யாயினும் இந்தப் பொய்யால் சில மெய்யும் சித்திக்கத் தக்கது என்பீரேல்; ஆகா! இதுக்கு நீர் சொப்பனத்திற் செல்லவேண்டிய தெற்றுக்கு? இது சாக்கிரததினும நிகழ்வ தொனறே யன்றோ? ஒருவன ஒரு கயிற்றுத் துணடம் காற்றால் அசை வுற்றுத் தன காலிற் றட்ட, சாப்பம் ஒனறு தன காலிற் பாய்ந்து தீண்டிற்று என மருண்டு வாய்விண் டலறினான். இங்கே சர்ப்பம் எதிர்ப்பட்டதும் பொய், அது பாய்ந்ததும் பொய், அவனைத் தீண்டியதும் பொய். ஆனால் அவன் வாய் விண் டலறியது மெய். இவற்றுக் கெல்லாம் காரணம் யாது? பிரமை வடிவின தாகிய அவனது அறிவேயாம. அது மெய். அந்த மெய்யே, அவன் வாய் விண் டலறிய மெய்க்குக் காரண மாம். இது போலச் சொப்பனத்தினும் (சொப்பனம் பொய்யோ மெய்யோ என்பது பின்னர் ஆராயப் படும்.) புலி யெதிர்த்ததும் பொய், அஃ தவனைத் தாக்கியதும் பொய. ஆனால் அஃ தங்ஙனம் தாக்கிற் றெனறு அவன் மருட்சி யுற்றது மெய் இந்த மெய்யே அவன் வாய்விண் டலறியமைக்குக் காரண மாம். ஆகவே மெய்யானே மெய் சித்திக்கு மன்றிப் பொய்யால் மெய் சித்திக்கும் என்பது சிறிதும் அடா தாம். ஆகவே, பிரபஞ்சம் இல் பொருளா மாயின் அது காரண மாக மெய்ப் பொரு ளாகிய கடவுளும் முத்தியும் ஆகிய இவை சித்தித்தல் கூடா தென்க. இவை இப் பிரபஞ்ச வாயிலாற்றானே சித்திக்கு மாதலின், பிரபஞ்சத்தை இல் பொருளென முடித்தல் சிறிதுங் கூடா தென்க.”

என்கிறார்.

பொய் காரண மாக மெய் சித்திக்கு மென்ப துண்மையே. இதற்குத் திருட்டாந்தம் பொய்யான சொப்பனப் புலியால் மெய்யான சாக்கிரத்தை யடைவதே யாம். ஆனால் இந்த வுவமானத்தை இவருக் கானபடி விபரீதப் படுத்திக் கொண்டார். எத னிமித்தம் எது காறும் உவமானம் எடுக்கப்பட் டிருக்கின்றதோ, அத னிமித்தம் அது காறும் சரியாயும் குற்ற மில்லாமலும் பார்த்துக்கொள்ள வேணடும். உவமானங் காட்டுவோர் கருததை யறியாது அதை விபரீதப்படுத்தி ஆக்ஷேபிப்பது உவமான விலக்கணம் அறியாது பேசுத லாம். மதியைப் போல முகம் என்றால் எந்தக் குணத்துக்காக மதி யுவமை எடுக்கப்பட்டிருக்கிற தென் றறிய வேண்டும். வட்டததுககும் ஒளிக்கும் மதி யுவமை கூறப்பட்ட தானால் அதற்கு மாறாக மதியின் கண்ணுள்ள களங்கம் முகத்தி லிருக்கிறதா வென ஆசங்கை செய்யலாங் கொல்லோ? மதியினகண் களஙக முள்ளது உண்மைதான. ஆனால் இதைக் கொண்டு முகத்தில் களங்க முள்ளதென வாதித்தல் தகுமோ? தகா தன்றோ? ஏன தகா தெனின மதியின்கணுள்ள களங்கத்தை முகத்துக்கு உவமானமா யெடுக்க வில்லை; வட்டம், ஒளி இவற்றின் பொருட்டே யெடுக்கப்பட்டது. அது போலச் சொப்பனப் புலி விஷயத்தில் வாய் விண் டலறுதல் உவமானமா யெடுக்கப் படவில்லை; பின்னை யெடுக்கப்பட்ட தெதை யென்னின் சொப்பனப் புலியை

யும் சாக்கிர வுலகையுமே. பொய் யான சொப்பனப் புலியால் மெய்யான சாக்கிர உல குண்டாயிற் றென்பதே யிப்போது எடுக்கப்பட்ட வுவமானமாம். இவ்வாறே கயிற் றரவு விஷயத்திலுங் கொள்க. அத்வைதிகள் காட்டிய உவமானத்தில் அவர்கள் சொல்லும் உவமைக் குணத்தைவிட்டு இவருக் கிஷ்டமான குணத்தைக் காட்டிக் குற்றங் கூறுவாராயின், இவர்க்கு உவமை யிலக்கணந் தெரியா தென்பது வெளியாம். அன்றி யிவ்விதக் குற்றம் இவர் மதத்திலு மிருப்பதாய் ஏற்படும். அதனால் இவர் மதத்தையே யிவர் இகழ்ந்தவராவார். யாங்ஙனென்னின், உலகைச் சிருஷ்டிக்கக் கடவுள் நிமித்த காரணரெனக் கூறி, அதற் குவமானமாகக் குடத்தை வனையுங் குலாலனைக் கூறுகின்றன ரிவர் மதச் சார்பினர். இதில் நிமித்த காரணர் என்ற வரையில் உவமானம். இதை விட்டுக் குயவன் சுய ஆதாயத்தைக் கருதியும், மனைவி புத்திரர் முதலியவரோடு தானும் ஜீவிக்கக் கருதியும், அதனிமித்தம் பல விடங்களில் போதல் வருதலாதித் தொழில் புரிந்தும் குடம் வனைகின்றானே; கடவுளும் அவ்வித எண்ணங் கொண்டும் போதல் வருதலாதித் தொழில் புரிந்தும் உலகைப் படைக்கின்றனரோ எனக் கேட்பது கூடுமோ? இவ்வாறே மெய்யுலகு தோன்றுவதற்குப் பொய்ப் புலி காரணமா யிருக்கின்றதென்று அத்வைதிகள் உவமை கூறினால், அவ்வுவமையை விட்டு விட்டு அவர்கள் சொல்லாததும், அவர்கள் காட்டும் உவமைக்கு மாறானதும், இவருக் கிஷ்டமானதுமான 'வாய்விண்டலறுதல்' என்னும் விஷயத்தை யிடையிற் கொண்டு வந்து போட்டுக் கலக்குவது விவேகமாமோ? கயிற்றரவு உவமை கூறினமைக்கும், சொப்பனப் புலி உவமை கூறினமைக்கும் வித்தியாச மில்லை யென்று கருதி, சொப்பனப் புலிக்குப் பதில் கயிற் றரவு உவமையே கூறிவிடலாமே யென்றனரன்றோ? இதிலுள்ள வித்தியாசம் இவர்க்குப் புலப்படவில்லை. கயிற்றின்கண் அரவு உவமானம் உலகு பொய் யென்பதற்குச் சொல்லப்படுகின்றது; சொப்பனப் புலி உவமானமோ பொய்யி லிருந்து மெய்யிற் செல்வதற்குச் சொல்லப்படுகின்றது. ஆதலால் இரண்டும் வேறு வேறென் றறிந்திடுவாராக. இவர் புலி யுவமானத்தால் பொய்யானே மெய் சித்திக்கு மென்றார். இதற்கு அவர் சொல்லுங் காரணமாவது 'மருட்சி யுற்றது மெய். இந்த மெய்யே அவன் வாய் விண்டலறியமைக்குக் காரண மாம்' என்பது. இவ் விஷயத்தில் இவரேமாந்து போனமையைத் தெரிவிக்கின்றாம். மருட்சியைக் காரணமென்றும் வாய் விண்டலறியமையைக் காரிய மென்றும் சொல்லுகின்றார். அங்ஙனமாயின், புலி காணாது மருட்சியும் வாய் விண்டலறுதலும் உண்டாக வேண்டும். அங்ஙன மின்மையின் இவர் கூற்றுப் பயனில் பொய்க் கூற்றென்க. புலி காரணமும், மருட்சியும் வாய் விண்டலறுதலும் காரியமா யிருக்க, இவர் புலியைவிட்டு மருட்சி, வாய் விண்டலறுதலாகிய இரண்டை மாத்திரம் எடுத்து, அவற்றில் ஒன்றைக் காரணமாகவும், ஒன்றைக் காரியமாகவுங் கூறியது அறியாமையே யாம். இதனால் பொய்யினால் மெய் சித்திக்குமென்பது நிதர்சனமாயிற் றென்க.

“இனிப் பிரபஞ்சம் பொய் யாயின், அதனுக் கேதுவாகிய சிவனது பஞ்சகிருத்தியமும் பொய்யாய், அப்பஞ்ச கிருத்தியத்துக் கேதுவாகிய அனுக்கிரகமும் பொய்யாய், இந்தக் குணங்கள் பொய்யாகவே இக்குணங்களைக் கொண்ட குணியாகிய சிவனும் பொய்யாய் அனைத்தும் சர்வ தப்பறையாகுமன்றே” என்றார்.

சிருட்டியாதிகள் செய்வது நித்திய, நிர்ம்மல, நிச்சல, நிஷ்கிரிய, நிஷ்கள, நிர்க்குண, நிரஞ்சன, காரண காரியரகித முதலிய அதீத இலக்கணங்களைப் பெற்ற துரிய சிவ பிரமப் பொருளன்று; சுத்த சத்துவ மாயா சகித ஈசுவரனே

யாம். மாயா உலகை மாயா ஈசுவரன் சிருட்டிப்பதால் மாயை யெவ்வளவு
உண்மையோ, அவ்வளவு உண்மை ஈசனும் உலகு மாம். அது பற்றியே தாயு
மானுர் "நான்முகத் தேவே நின்று ணுட்டிய அகிலமாயை-கான்முயற் கொம்
பே-யென்கோ கானலம் புயலே யெனகோ வான்முக முளரி யென்கோ"
மற்றென்கோ விளம்பல் வேண்டு" மென்றும், "வேலை யிலா வேதன் விதித்த
இந்த்ர சாலவு-ல் மாலைவியாபார மயக்கொழிவ தெந்நாளோ" என்றுங் கூறி
ஞரென்க; இன்னும் அத்தாயுமானவரே "எனதென்பதும் பொய் யானெனல்
பொய் எல்லாமிறந்த விடங்காட்டு-நினதென்பதும பொய் நீயெனல் பொய்"
யென்றுங் கூறினுரென்க. சொப்பன வுலகு பொய்யானுலும் அதனுள் தொழில்
நடப்பது இவரறியாத தன்று. இவர் பொய் யென்பதை அநிர்வசனீய மெனக்
கொள்ளாது வான் மலர்போல முற்றுமே அபாவ மெனக் கருதிவிட்டார்
பாவம்! அதனு லிவர்க்குத் திரிபுணர்ச்சி யுண்டாய்விட்டது. அநிர்வசனீயத்தில்
சிருட்டியும் நடக்கலாம், திதியும் நடக்கலாம், சங்காரமும் நடக்கலாம்,
திரோபவமும் நடக்கலாம், அநுக்கிரகமும் நடக்கலாம் ஆனுல் இவை யெவ்
வளவு உண்மையோ, அவ்வளவுதான் உண்மையாகும். சிவ ப்ரமம மானது
கிரியா ரகிதமா யிருப்பதால் பஞ்சகிருத்தியம் அதன கண் நிகழ இட மில்லை.
இவர்க்கு மெய் பொய்களைப் பிரயோகிக்கும் இடந் தெரியாது. 'எல்லசெட்டி
லக்க ஏக லக்க' என்ற வாறு எல்லாவற்றையுஞ் சேர்த்துக் குழப்புகின்றுர்.
'இக்குணங்களைக் கொண்ட குணியாகிய சிவனும் பொய்யாய் அனைத்தும்
சர்வ தப்பறையாகும்' என்கிறுரன்றே? சிருட்டியாதி குணங்களைக் கொண்ட
குணிப் பொருள் துரிய சிவனு? உருத்திர சிவனு? துரிய சிவன் நிஷ்கிரியனும்
நிர்க்குணனு மாகலின், பஞ்சகிருத்திய தொழிற் பண்பை அத்துரிய சிவனிட
த்துக் கூறுதல் பொருந்தாது. பொருந்தாதபோது கிரியா சகிதனும் குண சகி
தனுமான உருத்திர னிடத்துத் தான் பொருந்த வேண்டும். உருத்திரன் சுத்த
சத்துவ மாயா சம்பந்த முள்ளவனென்றும் அம்மாயை அசத்து அல்லது அநிர்
வசனீய மென்றும் ஏற்படுவதால் துரிய சிவனை நோக்க ஈசன் பொய்யும் தப்
பறையு மாகும். ஈசன மாத்திரமா, துரிய சிவனை நோக்க எப்பொருளுமே
பொய்யும் தப்பறையு மாகும். துரிய சிவ ஸ்தானத்தில் சங்கற்ப மில்லை, விக
ற்ப மில்லை, கண்பான் இல்லை, காட்சி யில்லை, காணப்படும் உலகில்லை, இர
வில்லை, பகலில்லை, காலமில்லை, திக்கில்லை, உயிரில்லை, பிராணனில்லை, பஞ்ச
இருத்தியமில்லை, பஞ்சகிருத்தியத் துட்பட்ட பொருளுமில்லை, மாயை யில்லை,
தொண்ணூற்றுறு தத்துவங்களில் ஒரு தத்துவமுமில்லை. அவ்விடத்தில் யாவும்
பொய்யும் தப்பறையு மெனபதற்கு யாதொரு ஆக்ஷேபமு மில்லை. அவ்விட
த்தில் ஏது மில்லாவிட்டாலும் மாயையின் கீழ்ப்பட்டவிடத்தில் யாவுமுண்டு.
அதனுல் துரிய சிவன் பாரமார்த்திக சத்தியமும், ஈசன் சீவன் உலகுகள்
வியாவகாரிக சத்தியமுமாம். இந்த வுண்மையினை யுணராது வியாவகாரிக
த்தையும் பாரமார்த்திக சத்தியமென அத்வைதிகள் கூறுவதுபோலக் காட்டு
கின்றுர். பிரமம் ஒன்றே சத்தெனபதற்கும், ஈச ஜீவ உலகுகள் சத்துப்போலி
அநிர்வசனீய மென்பதற்கும், பிரமம் பாரமார்த்திக சத்து என்பதற்கும் மற்
றவை வியாவகாரிக சத்தியமென்பதற்கும் வேண்டிய சுருதி முதலிய பிரமா
ணங்கள் முன் 6, 7, 8, 9, 38, 39 வது பக்கங்களிலும் "மாயா வாத சைவ
சண்ட மாருதம்" 102 வது பக்கத்திலும் காண்க.

'சொப்பனம் பொய்யோ மெய்யோ என்பது பின்னர் ஆராயப்படும்' என
இரு தலைப் பிறைக்குள் கூறினு ரன்றே? இதனுல் சொப்பனம் பொய் யென
நிச்சயிக்க வில்லை யெனத் தெரிகிறது. இவ்விடத்தி லிவ்வாறு கூறிய இவரே:
முன்னர்க் "கனுக் காட்சிகள் நம்மால் நிகழும் விபரீதக் காட்சியே யன்றி,

அக்காட்சிக் கண் நிகழும் தோற்றங்கள் உண்மையளவிற் றோற்றுவனவாமோ? இல்லை, இல்லை. அவை யெல்லாம் எமது மனத்தின்க ணிகழும் நினைவை யொப்ப ஒருவகை நினைவே யாம். அவற்றுக்குத் தமக்கென வோர் தோற்றமு மில்லை, நாசமு மில்லை. இவற்றை யோர் பொருளென மதித்தலும், அவற்றுக் குத் தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமாம். ஆகவே, இல் பொருள் தோன் றும் என நமது நண்பர் மயங்குவது அவர்களது பிராந்தியே யென முடிக்க. பிரபஞ்சமும் இங்ஙனமே ஓர் விபரீதக் காட்சியே என்பீ ராயின், அஃதேல் அதனை இல் பொரு ளெனக் கூறும் கூற்றை இக் கணத்திற்றானே மறந்து விடுக. மறந்து விபரீதக் காட்சியே என்று கையேற்றுக் கொள்க'' என அவ்வி டத்திற் சொப்பனம் பொய்யெனக் கூறினர். ஒரு இடத்தில் சொப்பனம் பொய் யெனக் கூறி, இப்போது பொய்யோ மெய்யோ எனச் சந்தேகங் கொ ண்டு ஆராயத் தொடங்குவதை யோசிக்கின், முன்பாகத்தில் இவர் மதவிரோத மாகவும், இவர் மதநூல் விரோதமாகவும் சொப்பனம் பொய் யெனச் சொன் னது தப்பெனப் புலப்பட் டிருப்பதுபோற் றோன்றுகின்றது. சொப்பனம் பொய்யென இவர் கூறியபோது அது இவர் மதத்திற்கும் இவர் மத நூலுக் கும் விரோதமென அப்போதே ப்ரம்மவித்தையின்கண் வரைந் திருந்தோம். அதன் பேரில் இப் பூர்வபட்சியார் விழித்துக் கொண்டார் போலும். அன்றி யிவர் மதத்தினர் எவரேனும் 'சொப்பனம் பொய்யெனத் தம்மத விரோதமா கக் கூறுவது கூடா' தென இடித் திடித்துப் புத்தி புகன் றிருப்பார்கள். அது பற்றியே அப்போது சொப்பனம் பொய் யெனத் துணிந்து சொன்னதை விட்டு, இப்போது பொய்யோ மெய்யோவெனச் சந்தேகங் கொண்டதுபோல் காட்டி, ஆராயத் தொடங்குவதாய்ச் சொல்லுகின்றார். இவ் வாராய்ச்சியில் முன்சொன்னமைக்கு மாறாகச் சொப்பனம் மெய் யென்று சொல்வா ரென்ப தற் கையமின்று; ஏனெனின் சொப்பனம் மெய்யென்பது இவர்மத சித்தாந்த மாகலி னென்க. அவ்வாறே இவர் மத அவிரோதமாகச் சொப்பனம் மெய் யெனப் பேசுவாராயின், நாம் சுருதி யுக்தி அனுபவ நெறியி னின்று அதை மறுத்துச் சொப்பனம் பொய் யெனச் சித்தாந்தப் படுத்துகின்றோம். இவர் சொப்பனம் மெய்யெனத் தாபிக்க எழுங்கால் 'தத்துவவாதம்' 'அவைதிக சைவசண்ட மாருதம் அல்லது துவித சைவர் விடைகளின் மறுப்பு' இப்புத் தகத்தின் முன் பாகத்தின் 53, 54, 55, 56, 57-வது பக்கங்கள் இவற்றைப் பார்த்து, அதன்பேரில் தாபிக்க எழுதுவாராக.

"சொப்பனக் காட்சிக்குஅறிவே காரணமாதல்போலப் பிரபஞ்சக் காட்சி க்கும் அறிவே காரணமன்றி அஃதுண்மைப்பொரு ளல்ல என்பீராயின், அறி வினாற்றானே உலகந் தோன்றியதென்பது ஐந்தாங்கூற்றுக் கண்ணழித்துரை க்கப் படுமிடத்துக் கண்டிக்கப் படும். ஆனால் அறிவுதானே பிரபஞ்சத்துக்கு வித்து என்பதை ருசுப்படுத்திக் காட்டுதல் வேண்டும். இங்ஙனமின்றி வாளா கூறிவிடுதலினால் அக்கூற்றுத் திரம் பெறாது. ஆகவே அதுகொண்டு பிரபஞ் சத்தை யில் பொருள் என்றலும் சாதிக்கப்பட மாட்டா தென்க. அன்றியும், அறிவே உலகுக்குக் காரணம் என்பீராயின் அங்ஙனமாய தோர் அறிவு உண் டென்பதும், அஃதுண்டென் றாகவே, அவ்வறிவுக்கு முதலாகிய ஆன்மா உண் டென்பதும், பெறப்பட்டு விடுமாம். ஆமாயின் இவற்றை இல் பொருள் என் றலும் இவையுள்ள இடத்துக் கடவுள் இருத்தல் கூடாதென்றலும் எனப்படு மாமோ?"

என்றார்.

இவ் விஷயத்திற்கு மறுப்பு முன்னரே யெழுதப்பட்டு, அது ப்ரம்மவித் யாவின்கண் வெளியாய், இப்போது இப்பத்தகம் 36, 37, 38 வது பக்கங்க

ளில் வந்திருக்கிறது. அதற்குப் பதில் ஏதும் எழுதாமல் மறுக்கப்பட்ட பூர்வ பக்ஷத்தினையே மீண்டும் எழுதினர்.

(1896ஹு பிப்ரவரிமூ 19உ இந்துசாதனம்.)

"பிரபஞ்சம் சந்நிரோயுற்றுராது விபரீதக் காட்சியை ஒத்ததென்பது எங்ஙனம் பெறப்படும். சந்நிக்கட் பட்டான் ஒருவனுக்குத் தோற்றுவன சில அவனது விபரீதக் காட்சி யென்பது தக்க சாட்சியங் கொண்டு நிறுத்தப்படும். இங்ஙனமே பிரபஞ்சத்தையும், ஓர் விபரீதக் காட்சி என்று நிறுத்தற் கியைந்த சாட்சியம் என்னை" என்கின்றார்.

சந்நி: நோயுற்றாரிடத்திலுள்ளது. அதுவிபரீத மயக்கம். அங்ஙனமே பிரமத்தின்கண் விபரீதம் மாயா மயக்க மெனக. (பிரமத்தின்கண் மாயை இவ்வாறிருக்குமெனப் பன்முறை கூறி யிருப்பதால் இவ்விடத்தில் அதைப் பற்றிப் பேசாது விட்டனம்.

"ஆன்மாக்களுக்கு மாயை காரணமாகத் தனு கரணங்களைக் கொடுத்தது அவர்களுடைய அறிவு விளங்குதற் பொருட்டாம். இந்தக் கொடையை சந்நி நோய்க்கு ஒப்பிட்டு இவற்றால் விபரீதக் காட்சி விளையு மென்றால் கடவுளுடைய காருண்ணிய நெறி என்படுமோ?" என்கிறார்.

இதிலும் உவமான இலக்கணந் தெரியா தெனக் காட்டிக் கொள்ளுகின்றார். அடிக்கடி இவரது தெரியாமையை யெடுத்துக்காட்டுவது எமக்கே விசனமா யிருக்கின்றது! ஆன்மாக்கட்குத் தனு கரணங்கள் கொடுக்கப் பட்டது அறிவு விளங்குதற் பொருட்டாம். அவ்வாறு சந்நிநோய் கொடுக்கப்பட்டது என்ன நன்மையைக் கருதி யென்று கேட்கின்றார். இதுவும் அதைப் போல நன்மை யிருந்தாற்றான் இவ் வுவமானத்தை யங்கீகரிப்பார் போலும்; இல்லாவிடில் அங்கீகரிக்கமாட்டார் போலும். உவமேயத்தைப்போல் நன்மை யுண்டானாற்றான் உவமானஞ் சொல்லவேண்டு மாக்கும்; இல்லாவிடில் சொல்லக் கூடா தாக்கும். இவ்விதியைக் குகதாஸர் எங்குக் கண்டு பிடித்தனரோ அறியேம். ஈசன் எங்கும் வியாபகமானவர்; அவர்க் குவமானம் ஆகாயஞ் சொல்லப்படுகின்றது. அங்ஙன மாயின் ஈசன் அடியார்களுக்கு வேண்டுவனவற்றைக் கொடுக்கும் வள்ளல்; அவ்வாறு ஆகாயம் கொடுக்கும் வள்ளலோ? அன்று. அதனால் ஈசனுக்கு ஆகாயத்தை யுவமை கூறப்படா தெனக் குகதாஸர் கூறுவார் போலும். உவமேயத்துக் குள்ள குணங்க ளெல்லாம் உவமானத்தில் இருக்க வேண்டு மாயின், அவ்வாறு கூற, உலகில் ஓர் பொருளும் அகப்பட மாட்டாவே. கூந்தலுக்கு மேகத்தை யுவமானமாக அலங்கார நூல் கூறுகின்றது. அப்படியானால் மேகத்தைப் போல உலகத்திற்கு க்ஷேமத்தினை யுண்டாக்குகின்றதா கூந்தல்? இல்லையே. அப்படி யானால் கூந்தலுக்கு மேக உவமானம் சொல்லப் படாது போலும். இதனால் உவமையில் எல்லாக் குணங்களும் ஒத்திருக்க வேண்டிய ஆவசியக மின்றெனை ஏற்படுகின்றது. அப்படி யிருந்தாலும் சந்நி நோயில் ஒரு வித நன்மை யில்லாதும் போக வில்லை. அந்நன்மை யா தென்னின், நோயினால் பாவ நிவிர்த்தி யுண்டாவதே யாம். ஈசன் தனு காணங்களைக் கொடுத்தது அறிவு விளங்குதற் பொருட் டென்கிறார். அவ்வாறு சந்நிநோயைக் கொடுத்தது பாவ கருமம் நிவிர்த்தியாம் பொருட் டெனவறிவாராக. உலகில் ஈசனது சிருட்டி பயனில்லாது போவதில்லை. ஆயினும் இது காரணமாக உவமையில் எல்லாக் குணங்களும் ஒத்திருக்க வேண்டு மெனக் கேட்பது தகுதி யன்று.

இது நிற்க; சந்நி நோ யுள்ளவனுக்கு யாதொரு கடப்பாடு மில்லை யென்றும், அதனோடு அக் கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனை யில்லை யென்றும்;

கடப்பாடும், கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனையும் சாக்கிர வுலகில் உண்டென்றும், ஆதலால் சந்தி நோயை (அதாவது சந்நி நோய்க் காட்சிப் பொருளை) இப்பிரபஞ்ச வாழ்க்கைக்கு ஒப்புச் சொல்லப்படா தென்றுங் கூறுகின்றார். இதிலும் இவரது உவமான விலக்கணந் தெரியாமையே வெளியாகின்றது. விலங்கு, பறவை, நீரில் வாழ்வன, ஊர்வன, தாபரம் இவைகட்கும், மானுடக் குழந்தைகட்கும் கடப்பாடும் கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனையும் இல்லை. அதனால் விலங்காதிகட்கு, இப்பிரபஞ்ச வாழ்க்கை யின்றெனச் சொல்லப்படுமா? இவர் சமயிகள் கடவுளுக்குக் கடலையும், உயிருக்கு நீரையும், பாசத்துக்கு உப்பையும் உவமானமாகச் சொல்லுகின்றார்கள். இதில் கடவுளும் உயிரும் சித்து; அவ்வாறு கடலும் நீரும் சித்தா? கடப்பாடும், கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனையும் சந்நியா லுண்டாகும் பொருளுக்கு இல்லாமை காரணமாகச் சந்நித் தோற்றப் பொருளைச் சொல்லப்படா தென்றால், கடப்பாடும் அதைக் கடத்தலினால் தண்டனையு மில்லாததினால் நீரையும் உப்பையுங் கூடச் சொல்லப்படாதே. அப்படியிருக்க அவ்வுவமானத்தை இவர் சார்பினர் ஏன் சொன்னார்கள்? பிறர் பக்ஷத்தில் குற்றங் கூற எழுதற்கு முன் அது குற்றமா? அன்றா? என முன்னர் யோசிக்க வேண்டும். குற்றமாயின் பின்னர் அக்குற்றம் தம் மதத்திலு முளதோ? இலதோ? என்று யோசிக்க வேண்டும். இரண்டுமின்றி வாயில் வந்ததை யெல்லாஞ் சொல்லிவிடுவது நன்றன்று. இவர் கூறுவது குற்றமெனக் காட்டுதற்கு இன்னொரு உவமானங் கூறுவாம். ஈசன் மாயையி லிருந்து சேதனா சேதன உலகை யுண்டாக்குகைக்குக் குயவன் மண்ணி லிருந்து குட முண்டாக்குகையை யுவமானமாகக் கூறுகின்றார்கள் இவர் சமயிகள்; அதை யிவரும் அங்கீகரித்தேயிருக்கின்றார். இதில் உவமேயத்தின் சேதனம் சட உலக வாழ்க்கையை அனுபவிக்கின்றது; அவ்வாறு உவமானத்தின் குட மானது என்ன வாழ்க்கையை அனுபவிக்கின்றது? குடம் சட மாயிற்றே. அது எப்படி வாழ்க்கையை அனுபவிக்கும்? அனுபவிக்காத போது ஷை உவமானத்தை யிவரேன் சொல்லுகின்றார்? இதனால் இவர தாக்ஷேபம் பயனற்ற தாகின்ற தன்றா? நிற்க; ஷை சந்நிப் பொருள் விஷயத்தில் ஒப்புவமை யாதெனில் சித்தாகிய ப்ரம்மத்தின்கண் சடமாகிய உலகு தோற்றம் என்னு முவமேயத்துக்குச் சித்தாகிய மனத்தின்கண் சட மாகிய உலகு தோற்றம் என்பதாம். இதில் ஏதேனும் பொருத்த மில்லா திருந்தால் காட்டலாம். இவ் வொப்புமையை விட்டு ஒப்புமை யில்லாப் பிற குணங்களை யெடுத்துக் காட்டி, உவமான வுவமேயப் பொருத்தம் இல்லை யெனச் சொல்வது உவமான உவமேய விலக்கணந் தெரியாமையாம். "கல்லொத்த சிந்தை" யென்பதில் கடினத்துக்குக் கல் உவமானமே யன்றி; கனம், சப்த ஸ்பரிச ரூப ரச கந்தத் தன்மை, திருசியம், மலையிலிருந் துண்டாதல், அணு அணுவாய்ப் பெயர்க்கப்படுதல் முதலியன உவமான மன்றே.

"மாயை மயக்கஞ் செய்வ தொன் றென்பது சுருதி சம்மத மன்றோ. ஆகவே அம் மாயைக்கட் பட்ட வழித் தோன்றுவ எனைத்தும் மயக்க வுணர்ச்சியே யாய் இந்தப் பிரபஞ்சமும் விபரீதக் காட்சியே யாம் என்பீரேல் மாயை மயக்கஞ் செய்வ தொன் றென்பது சத்தியம். அந்த மயக்கம் எவ்வியல்பிற்று? இல்லதை யுள்ளதாய் விபரீதக்காட்சி பயக்குந் தகையதாமோ அற்றன்றாம்" என்கிறார்.

இதற்கு யாம் கூறுவ தியாதெனின், அந்த மாயா மயக்கம் இல்லதை யுள்ள தாக்கி விபரீதப் படுத்துந் தகையதே யாம் என்பது. அது பற்றியே பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளென் றுணர்தலை மருள் என்றனர் நாயனார்.

மாயை பொய்யென்பதற்கும், இல்லதை யுள்ளதாய்த் தோற்றுவிக்குமென்பதற்கும்,அதோடு விபரீதமென்பதற்கும் வேண்டியபிரமாணங்கள் முன்6,7,8, 9-வது பக்கங்களில் காட்டப்பட் டிருக்கின்றன. அவற்றை வாசித்துப் பார்ப்பாராக."அஃதா மாயின் கடவுள் எம்மை அஞ்ஞானத்தி னின்றுங் கரை யேற்றுதற் கோருபாயமாகஇவ்விபரீதக் காட்சியில் நிலைப்படுத்தி வைக்கமாட்டார்." என்கிறார். இவ் வாக்கியத்தில் அஞ்ஞான மிருக்கிறதாகவுஞ் சொல்லுகின்றார்; கடவுள் அஞ்ஞானத்தி னின்றுங் கரை யேற்றுகிறதாகவுஞ் சொல்லுகின்றார். இதனால் இரண்டும் இருக்கின்றன வெனத் தெரிகிறது. இதன்படியே கடவுள் விபரீதக் காட்சி யான அஞ்ஞானத் தோற்றத்தையுந் தந்தார்; அதை நிவிர்த்தி செய்து கொள்ளத் தக்க விபரீத மில்லா ஞானத்தையுந் தந்தார். அது பற்றியே "எப்பொரு ளெத்தன்மைத் தாயினும் அப்பொருள் மெய்ப் பொருள் காண்ப தறிவு" என்றார் நாயனார். விபரீதக் காட்சியில் கடவுள் நிலைப்படுத்தி வைக்க வில்லை. ஜீவனது தீய கருமமானது விபரீதத்தை யுண்மையென மயங்கச் செய்தது. மாயையால் பிளவு பட்ட துவித சித்தாந்திகள் அத்திய கரும வயப் பட்டுப் பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளென மயங்கி மாணுப் பிறப்பை யடைகின்றார்கள்; மாயா ரகித அத்வைத சித்தாந்திகளோ, தீய கருமத்தினின்றும் விலகி, பொருளல்ல வற்றைப் பொருளல்லவாகவும், பொருளைப் பொருளாகவும் தெளிந்து மாணுப் பிறப்பினின்றும் நீங்குகின்றார்கள்.

"இம்மாயை எம்மை அநித்திய வஸ்துக்களில் விரும்புமாறு ஓர் வகைத்தாய மயக்கத்தைச் செய்வ தாயினும் இதனாற்றானே எமது சிற்றறிவும் சிறு தொழிலும் விளக்கம் பெறுதலு முண்டாம். ஆனது பற்றியே அம் மாயை காரணமாக எமக்குக் காருண்ணிய சொரூபியாகிய பெருமானார் தனு கரணங்களைத் தந்த தென்க. இங்ஙனந் தந்தமை யாகிய இந்த நியாயந்தானே எமதறிவுக்கு விடயமாகும் பிரபஞ்சத்தை ஓர் விபரீதக் காட்சியெனக் கோடல் சிறிதுங் கூடா தென்று தெள்ளிதின் விளக்குமாம்" என்கிறார்.

இவ் வாக்கியத்தில் 'அநித்திய வஸ்துக்களில் விரும்பு மாறு ஓர் வகைத்தாய மயக்கத்தைச் செய்வது' என்றாரே யன்றி, நாயனார் கூறிய வாறு பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளென் றுணருமாறு மயக்குகின்றதாய்ச் சொல்ல வில்லை. இவரது மதத்திற்குத் தீங்குண்டா மென நாயனார் கருத்தை யனுசரிக்க வில்லை போலும். இவ ரவ்வாறு சொல்லாது போயினும் அதிலும் அந்தப் பொரு ளில்லாது போக வில்லை. அநித்திய வத்துவை விரும்புதற்குக் காரண மென்னை? நித்திய மென்று கொண்டமையே. நித்திய மானது முக்காலத்து முள்ளது; அநித்திய முக்காலத்து மில்லாதது. முக்காலத்து இல்லாத தென்றால், ஓர் காலத் துள்ள தென்று சொல்லக் கூடும். ஓர் காலத் துள்ள தென்றால் அது இறந்தகாலத்தும் எதிர்காலத்து மில்லை யென்றாகி, அதாவது முன்பின் இல்லை யென்றாகி, இடையில் மாத்திர மிருக்கின்றதென்றாகிறது. அங்ஙன மாயின், முன்னும் பின்னும் அசத்தும், இடையில் சத்தும் என்றாகின்றது.முன்னும் பின்னும் அசத்தாகு மொன்று, இடையில் மாத்திரம் சத்தாவ தெங்ஙனம்? எது சத்தோ, அது முக்காலத்து அதாவது என்றும் சத்தே; எது அசத்தோ, அது முக்காலத்தும் அதாவது என்றும் அசத்தே.

ஒருகாலத்து அதாவது இடையில் மாத்திர முள்ளதாய்க் காணப்படுகின்றதே யெனின், காணப் படினும் அக் காலத்தும் அசத்து அசத்தே. யாங்ஙனமெனின் கூறுதும்.கயிற்றரவு முன்னும் பின்னும் அசத்து; அதோடு இடையிலும் அசத்தே. சத்தாய்க் காணப் படுகின்றதே யெனின், சத்தென்

பது மருளே யன்றித் தெளி வன்று. யதார்த்தத்தில் அர வில்லே யெனலே திண்ணம். இந்த நியாயத்தின் பிரகாரம் இவர் கூறிய 'அநித்திய வஸ்து' என்பது அசத்தே யாகின்றது. அசத்தைச் சத்தாகக்கொண்டால் அதாவது பொருளல்லவற்றைப் பொருளாகக் கொண்டால் விருப்பமுண்டாகின்றது; விருப்பமுண்டாதற்குக் காரணம் பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கோடலேயாம். அதற்குக் காரணம் மயக்கம். அது பற்றியே "காமம் வெகுளி மயக்கம் இவை மூன்ற னாமங் கெடக் கெடும் நோய்" என்றார் நாயனார். மயக்கத்தினால் காமம் வெகுளி அதாவது விருப்பு வெறுப் புண்டா மென்பது. மயக்கம் காரணமும் காமம் வெகுளி காரியமுமாம். மயக்கமாவது யாதெனின் பொருளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கோடல். அந்த மயக்கத்தையே நாயனார் மருள் என்றார். இவ்வித மயக்கம் யாரிடத்துள்ளது? பொருளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கொள்ளுவோ ரிடத் துள்ளது. பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கொள்வோர் யாவர்? இவரும் இவர் சார்பினருமேயாம். இவர் சார்பினரான சிவஞான சுவாமிகள் காரியமும் உள் பொருள், காரணமும் உள் பொருள் எனக் கூறியிருக்கின்றார். காரியம் இல் பொருளெனத் தத்துவவாத முதலிய நூற்களால் தாபிக்கப்பட் டிருக்கின்றது; இப்புத்தகத்தின் முன்பாகத்திலும் பல விடங்களில் காரியம் இல் பொருளென வாத முகத்தான் சித்தாந்தஞ் செய்யப்பட் டிருக்கின்றது. இஃதன்றி முன் 89, 90-வது பக்கங்களில் காரியமில் பொருளென உபநிஷத் பிரமாணமும் புராணப் பிரமாணமும் காட்டப்பட் டிருக்கின்றன. ஆதலால் இது விஷயத்தில் இவர் வாயைத் திறவா திருத்தலே அழகு.

"இன்னமும் பிரமத்தின் சந்நிதியிலே யாதானு மோர் ஏதுவின்றி இங்ஙனம் இல்லதை யுள்ளதாய்க் காட்டும் விபரீதக் காட்சிக் கியைந்த நிகழ்ச்சிகள் நடை பெற்று வரும் என்றால் அது பிரமத்துக்கே தீராப் பேரிழுக்காய் முடியு மென்பதைச் சிந்தித்துணர்க" என்கிறார்.

இதற்குச் சமாதானம் 'சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை, 18, 19, 20, 21 வது பக்கங்களிலும், 'துவித சைவரே மாயாவாதிகள்" என்ற நூலில் 6, 7 வது பக்கங்களிலும், 'அத்வைத தூஷண பரிகாரம்' 48 வது பக்கத்திலும், 'அவைதிக சைவசண்ட மாருதம் அல்லது துவித சைவரே மாயாவாதிகள்' என்ற நூலில் 132, 133, 134, 135, 136 வது பக்கங்களிலும் இன்னும் இதன் முன்னர் வந்த பல துவித சைவ கண்டன நூல்களிலும் விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. ஆதலால் இங்கு ஏதும் பேசாது விட்டனம். அந்தச் சமாதனங்களின் மேல் ஆசங்கை செய்வாரானால் பிறகு அதற்குப் பதிலளிக்கப்படும்.

1896ஹு மார்ச்சுமூ 18உ இந்து சாதனம்.

"இனி மாயை சன்னிநோய்க்கு ஒப்பாமென்றால், அந்நோயிற் பட்டுழல்வார்க் கொப்பார் யார்? ஜீவர்கள் என்பீரேல் அப்போது ஜீவர் என்றோர் முதல் பிரமத்தின் வேறா யுளர் என்பது பெறப்பட்டு விடுமே. அற்றன்று அங்ஙனம் பட்டுழல்வது பிரமமே என்னில் பிரமம் மாயையிற் பட்டவழி மயக்குற் றழிவ தொன்றாயின், அப்பிரமத்தின் ஈச்சுர லக்கணம் யாண்டோடி ஒழிக்குமோ? அங்ஙன மன்று. அங்ஙனம் பட்டுழல்வது பிரமத்தின் பிரதி பலனமென்னில் பிரமத்தின் பிரதிபலனந்தான் இங்ஙனம் மயக்குற்றழியுமென்றால் அது பிரம சைதன்னியத்தின் பரிபூரண ஞான சொரூபத்துக்கு ஏற்புடைத்தாகுமோ? மாயையிற் பிரமம் பிரதிபலித்த வழி, அதன்சித்தியலும் அப்பிரதிபலனத்தில் செவ்வே அமைந் திருப்பக் காண்கிறோம். சித் தியல் அமைந்த போது அதனோடு அபேதமா யுள்ள ஞான சொரூபம் எங் குற்றதோ? அந்த

ஞானசொரூபம் இங்கே காணப் பெற்றில தென்றால் இந்த அஞ்ஞான சொரூபமே பிரமத்தின் சொரூப மாம் என்றாவது அல்லது மாயையிற் பிரதிபலித்த வழி மயக்குற் றழியு மியல்பே அந்தப் பிரமத்தின் சுவ ரூப மாம் என்றாவது கோடல்வேண்டும். இங்ஙனங் கொள்ளுங்கால் பிரம லக்கணம் எனப்பட்டழியாது''

என்கிறார்.

நோய்ப்பட் டுழல்வது சீவரென்றால் பிரமத்துக்குச் சிவம் வேறாகுமென்றும், வேறென்று சொல்வதற்கஞ்சிப் பிரமமேயென்றால் பிரமம் மாயைவயப்பட்டு அழியு மென்றுங் கூறுகின்றார். இதற்குச் சமாதானம் 'சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை'யில் 19, 20, 21, 22 வது பக்கங்களிலும், 'துவித சைவரே மாயாவாதிகள்' என்றநூலில் 6, 7, 8 வது பக்கங்களிலும், 'மாயாவாத சைவ சண்ட மாருத'த்தில் 109, 110, 111 வது பக்கங்களிலும் காண்க. அங்ஙனம் பட் டுழல்வது பிரமத்தின் பிரதி பலனமென்னில் பிரமம் அபரி பூரணமாகும் என்றார். பரிபூரணத்திற்காக அத்வைதிகள் மார்படித்துக்கொள்ளுவதாய் முன்னர்ச் சொல்லி, இப்போது அந்த மார்படித்துக்கொள்ளும் தொழிலை இவரே யேற்றுக் கொண்டது மிகு விசனமா யிருக்கின்றது! அங்குத் தப்பி, இங்குத் தப்பி, எங்குத் தப்பியோடியும் பரி பூரணத்துக்கு வழி யகப்படாமல் தத்தளித்து அவஸ்தைப்பட்டுக்கொண்டிருக்கும் (பிரமத்துக்கு ஔபசிலேஷிகவியாபகங் கூறும் மதஸ்தரான) இக்குகதாசர்: இச்சமயத்தில் பிரமத்துக்கு வெகு பரிபூரணஞ் சொல்வதுபோல் காட்டிக் கொள்ளுவது விந்தையே யாம்! நிற்க; பிரமம் பரிபூரணமா யிருந்தும் பிரதிபிம்பித்தல் கூடு மென்பதற்கு வேண்டிய நியாயம் 'அத்வைத தூஷண பரிகாரம்' 28, 29 வது பக்கங்களில் சொல்லி யிருப்பதை மற்றொரு முறை கவனித்துப் பார்த்துச் சமாதானப் படுவாராக; அதோடு பிரதிபிம்ப பக்ஷம் ஏகதேச வுவமானமென ஷை 'அத்வைததூஷண பரிகாரம்' 16, 17, 18, 19 வது பக்கங்களில் காண்பா ராக; அதோடு பிம்பப் பிரதிபிம்ப பக்ஷம் சுருதியாதிகளில் கூறி யிருப்பதற்குக் காரணமும் பயனும் இன்னவென "அவைதிக சைவசண்டமாருதம் அல்லது துவிதசைவர் விடைகளின் மறுப்பு" என்ற நூலில் 96, 97 வது பக்கங்களில் உபநிஷத் பிரமாணத்தோடு தெரிந்துகொள்வா ராக. பிரமத்தின் பிரதிபலனம் சீவனென்றால் பிரமத்தின் ஞானம் சீவனிடத்துச் செவ்வே யமைந்திருக்கவேண்டுமென்றார். இவர் வேதாந்த நூலை வாசித்து அதன் பேரில் ஆசங்கை செய்கின்றாரா? அல்லது அதைக் கற்றுக் கொள்ள ஆசங்கை செய்கின்றாரா? வாசித்து ஆசங்கை செய்கின்றா ரென்னின், வாசித் திருந்தால் அதற்குக் காரணம் அதிலேயே சொல்லி யிருக்கின்றதே. கற்றுக்கொள்ள ஆசங்கை செய்கின்றா ரென்னின் இவ்வாறு எழுதிக் கேட்டுக் கற்றுக் கொள்வது முறைமையுமன்று; பயனுமில்லை. எவ்வாறு கேட்கினும் பதில் கூறுவது கடமை யாகலின் அது பற்றிக் கூறுதும். பிரமத்தின் ஞானம் சீவனிடத்துச் செவ்வே யமையாமைக்குக் காரணம் பிரமமன்று; பிரதிபலனத்துக் கிடமான அவித்தையேயாம். மாயை நிர்ம்மல சலத்தைப்போன்ற தென்றும், அவித்தை மலின சலத்தைப்போன்ற தென்றும் அத்வைத நூல்கள் கூறுகின்றமையின், மலின சலத்தாற் போந்த குற்றம் சூரிய பிம்பத்தைச் சாராதது போன்று அவித்தையால் போந்த குற்றம் பிரமத்தைச் சாராதென்றறிக.

"அற்றன்று: மாயா காரியங்க ளாகிய தனு கரணங்கள் கொண்டு சுட்டி அறியப் படுவன அனைத்தும் இல் பொருள்களே யாம். இந்தச் சுட் டறிவுக் கெட்டாததே உண்மைப் பொருள் எனப்படும். ஆதலின் இந்தச் சுட்டறிவுக் கெட்டுவ தாகிய பிரபஞ்சம் இல் பொருளே யாம் என்பீ ரேல்; சுட் டறிவுக்

கெட்டுவனவற்றை அசத்தென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுவது உண்மையே. இங்கே யசத்தென்றது தோன்றி நின் றழிவனவும் தமக்கென வோர் சுவாதீன அமைதி இல்லனவும் சுட்டறிவுக்கு விடயமானவு மாகிய பொருள் களை யன்றி முயற் கோடு போலும் இல் பொருளை யல்ல. சுட்டறிவு விபரீத அறிவு எனப் படாது. படாதாகவே அவ்வறிவுக்கு விடயமாவனவற்றை விபரீதக் காட்சி யெனலும் கூடாதென்க. மாயா காரணங்களாகிய தனு கரணாதிகள் கொண்டு, அம் மாயைக் கதீத மாகிய சிவத்தை யுணர்தல் கூடாமையின் அந்தச்சத்து இந்தச் சுட்டறிவுக்கெட்டுதல் இல்லையென்றுசித்தாந்தம்சொல்லுமன்றி இந்தச் சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவெல்லாம் இல்பொருள் என்று அது சிறிதும் எடுத்திசையாதென்க. சுட்டறிவுக் கெட்டுவன அனைத்தும் இல்பொருளாமென்றால், நாம் இந்த அறிவுகொண்டு யாதொரு முயற்சியும் செய்தல் கூடாது. ஆகவே இந்த நிலையில் நிற்குந் துணையும் நம்மால் யாதொரு கடப்பாட்டையும் நமது சமயம் பூட்டுதல் கூடாது. அது மட்டோ? இந்தச் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படும் கடவு ளுண்மையைத்தானும் நாம் பொய் யென்று ஒதுக்கி விடுதல் வேண்டும். இது பெரும் பேதைமை யாதலின் சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை இல் பொருளெனச் சாதித்தலும் அதுகொண்டு பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் என்றலும் சாலாதபடி காண்க''

என்கிறார்.

இவ்வாக்கியத்தில் 'சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை அசத் தென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுவது உண்மையே' என்று முன்னர்க் கூறி, பின்னர் அதற்கு மாறாகச் 'சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை இல் பொருளெனச் சாதித்தாலும் அதுகொண்டு பிரபஞ்சத்தை இல் பொருளென்றலும் சாலாதபடி காண்க' என்றார். இது தவிர ஷை வாக்கியத்திற்குப் பிரமாணமாகச் சுருதி யாவது, யுக்தி யாவது, அனுபவ மாவது கூறினா ரில்லை. 'அசத் தென்றது தோன்றி நின் றழிவனவும் தமக் கென வோர் சுவாதீன அமைதி யில்லனவும் சுட் டறிவுக்கு விடய மாவனவு மாகிய' என்றார். தோன்றி நின்று அழிவது என்னும் விஷயத்தில் இருந்தது தோன்றி நின்று அழிகிறதா? இல்லாதது தோன்றி நின்று அழிகிறதா? இருந்தது தோன்றி நின்று அழிகின்றதென்னின் இருந்தது தோன்றுவானேன்? இருப்பானேன்? அழிவானேன்? தோன்றி யென்றதால் அதற்கு முன் தோன்ற வில்லை யென்றாகின்றது; இருந்து என்றதால் அதற்கு முன் இல்லை யென் றாகின்றது; அழிகின்ற தென்றால் இருப்பது ஒரு போதும் அழிந் திலது. பிரமம் இருப்பது, அதாவது சத்து. அது தோன்றுமா? இருக்குமா? அழியுமா? தோன்றவுந் தோன்றாது, இருக்கவும் இருக்காது, அழியவும் அழியாது; ஆதலால் இருந்தது தோன்றி நின்று அழியுமென்கை பொருந்தாது. இனி இல்லாதது தோன்றி நின்று அழியு மென்னின், இல்லாத தொன்று தோன்றுவ தெங்கே? இருப்ப தெங்கே? அழிவ தெங்கே? மலடி மகன் இல்லாதவன், அவன் றோன்றுவானா? இருப்பானா? அழிவானா? ஆதலால் இல்லாதது தோன்றி நின்று அழியு மென்கையும் பொருந்தாது. மண்ணின்கண் குடம்போல் தோன்றி நின்று அழியு மென்னின், மண்ணின்கண் குடம் தோன்றிய தென்னும் போதும், இருந்ததென்ற போதும், அழிந்த தென்ற போதும் அபாவமே. மண்ணைத் தவிரக் குட மில்லை யெனத் தத்துவ வாதத்திலும், இதற்கு முன் பாகததிலும் விரிவாய் வாதிக்கப் பட்டிருக்கின்றது. மண்ணின்கண் குடம் பொய் யென்றும், பேச்சு மாத்திர மென்றும் சாந்தோக்கிய உபநிஷத் முதலிய சற்பிரமாணங்கள் இதற்கு முன் 89, 90 வது பக்கங்களில் காட்டப்பட் டிருக்கின்றன. இதனாற் றோன்றிய தென்ற போதும், இருந்த தென்ற போதும், அழிந்த தென்ற போதும்

காரியம் அசத்து அல்லது சத்துப் போலியா மென்பது சித்தாந்த மாயினமை காண்க. 'சுட்டறிவு விபரீத அறிவு எனப்படாது; படாதாகவே அவ்வறிவுக்கு விடயமான வற்றை விபரீதக் காட்சி யெனலும் கூடா தெங்க' என்றன ரன்ஞே? சுட்டறிவு ஏன் விபரீத அறிவு எனப்படாது? கடபடத்தைச் சுட்டி அறிகின்ேறும். கடபடங்கள் காரியம். அவைகட்கு மண்ணையும் நூலையு மன்றி (முற் கூறிய நியாயப்படியும் சாந்தோக்கிய உபநிஷத் முதலிய பிரமாணங்க ளின் பிரகாரமும்) பொரு ளில்லை. பொரு ளல்லாது போயினும் பொரு ளாக அறிகின்ேறும். கயிற்றின்கண் அரவையும், கானலின்கண் நீரையும், கட்டையிற் கள்ளனையும் சத்தியமாக வறிகின்ேறும். இவைக ளெல்லாம் விபரீத வறிவாகாதா? விபரீத அறிவாகிறபோது விபரீதக் காட்சி யாகாதா? காணப்பட்ட பொருள்க ளெல்லாம் பொய் யென்னுமாறு சித்தாந்த நூலான சிவ ஞான போதமே "உணருரு அசத்து" எனக் கூறும்போது காட்சிப் பொருள் விபரீத மன்றென இவ ரேன் கூறிக் குற்றப் படவேண்டும்? 'உண ருரு அசத்து' என்றதில் 'அசத்து' என்றதின் பொருள் இலதன்ஞே? வேதாந்த த்துக்கும் விரோத மாய்ச் சித்தாந்தத்திற்கும் மாருய்க் குயுக்தி செய்யப் போனல் அது செல்லுமா? இதனல் இவர் வைதிகத்துக்கும் தாந்திரீகத்துக் கும் பாகியராய் நின்று, ஷை இருவகைச் சமயிகட்கும் புறம்பாவாரே யன்றி மற்றப்படி யிவ ரடையும் இலாபம் ஏது மின்று. இவர் 'சுட்டறிவுக் கெட்டு வனவற்றை அசத்தென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுவது உண்மையே' என முன்னர்க் கூறினர்; ('யாவையுஞ் சூனியஞ் சத் தெதிராகலின் சத்தே யறியாது அசத்திலது அறியாது' என்ற சூத்திரப்படி அசத் தென்பது இல்லை யென்றே பொரு ளாகும்.) பின்னர் 'இந்தச் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படும் கடவு ளுண்மையைத் தானும் நாம் பொய் யென்று ஒதுக்கி விடல் வேண்டும்' என் ருர். இதனல் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுளைப் பொய் யென்று சொல்லப் படா தென் ருகின்றது; ஆகவே, மெய் யென்றே சொல்லவேண்டு மென்க. இவ்வாறு முன்பின் முரணக் கூறும் இவர்: பித்தரோ, சுபாவ மானவரோ வென் றையுற வேண்டியதா யிருக்கின்றது! 'உணருரு அசத்து' எனக் கட வுளே சொல்லியிருக்கிறபோது சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுள் உண்மை யென இவரேன் சொல்லி இழுக்குப்பட வேண்டும்? இன்னும் இவரது மயக்க வுணர்ச்சியை யுற்று நோக்குங்கள். இவர் கூறிய ஷை வாக்கியங்களை இலக்கங் கொடுத்துக் காட்டி மறுக்கின்ேறும்.

(1) "சுட்டறிவுக் கெட்டு வனவற்றை அசத்தென்று சித்தாந்த சாஸ்தி ரங்கள் கூறுவது உண்மையே."

(2) "மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கரணுதிகள் கொண்டு, அம்மா யைக் கதீதமாகிய சிவத்தை யுணர்தல் கூடாமையின் அந்தச் சத்து இந்த சுட்டறிவுக் கெட்டுத லில்லை யென்று சித்தாந்தம் சொல்லும்."

(3) "இந்தச் சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவெல்லாம் இல் பொரு ளொன்று அது சிறிதும் எடுத்திசையாது."

(4) "அதுமட்டோ? இந்தச் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படும் கடவுளுண்மை யைத்தானும் நாம் பொய் யென்று ஒதுக்கி விடுதல் வேண்டும்." (சுட்டறி வுக்கு விஷயமாளுலும் கடவுளை யுண்மை யென்றே கொள்ள வேண்டு மென் ருகின்றது.)

(5) "சுட்டறிவுக் கெட்டு வனவற்றை இல் பொரு ளெனச் சாதித்த லும் அது கொண்டு பிரபஞ்சத்தை இல் பொரு ளென்றலும் சாலாதபடி காண்க."

இனி இவ் வைந் திலக்கங்களி லுள்ள விஷயங்களை யொன்று படுத்திப் பார்ப்போம். ஷை ஐந்தும் சுட் டறிவைப் பற்றிய விஷயங்களே யாம். (2) சத்து (சிவம்) சுட்டறிவுக் கெட்டாது என்றதால் அசத்து சுட்டறிவுக் கெட்டு மென் றாகின்றது. அதற்குச் சரியாக இவரும் (1) சுட்டறிவுக்கெட்டுவது அச த்தென்றார். இவ்வாறு கூறிய இவரே: (3) சுட்டறிவுக் கெட்டுவது அசத்து அதாவது இல் பொரு ளெனச் சொல்லப்படா தென் றுங் கூறுகின்றார். அது மாத்திரமா? (4) சுட் டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுள் பொய் அதாவது அசத் தென்று சொல்லப் படா தென் றுங் கூறுகின்றார். இன்னும் (5) சுட்டறிவுக் கெட்டுவது இல் பொரு ளன்று என்றார். இல்பொருள் அன்று என்பதனால் சுட்டறிவுக் கெட்டுவது சத்தென்றாகின்றது.

இதிலுள்ள மாறுபாட்டினைச் சற்றுய்த்து நோக்குங்கள். ஒரு இடத்தில் சுட்டறிவுக் கெட்டுவது இல் பொரு ளென்றார்; மற்றொரு இடத்தில் உள் பொரு ளென்றார். கடவுள் சுட்டறிவுக் கெட்டாதவ ரென்று சொல்லி, அத னோடு அவரைச் சத்து என்றார்; இன்னொரு இடத்தில் சுட்டறிவுக்குப் புலப் படும் கடவு ளுண்மையைப் பொய் யென்று சொல்லப் படா தென்றார். மாயைக் கதீத மாகிய கடவு ளாகிய சத்தை அறிதல் கூடாமையின், அந்தக் கடவுள் சுட்டறிவுக் கெட்டுதல் இல்லை யென்று சொல்லி, பிறிதொரு இடத் தில் சுட் டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவு ளென்று சொல்லுகின்றார். அதனோடு அக்கடவுளை 'உண்மை' அதாவது சத்தென் றுஞ் சொல்லுகின்றார். உடனே அக்கடவுளைப் பொய் யென்று சொல்லப்படா தென் றுஞ் சொல்லுகின்றார்.

(2) மாயைக் கதீத மாகிய கடவுளைச் சத் தென்று கூறி, அத்துடனே அக் கடவுள் சுட்டறிவுக் கெட்டாதவ ரென்று கூறியதால் (4) சுட்டறிவுக்கு விஷயமென் றிவரால் சொல்லப்படுங் கடவுள் மாயைக் குட்பட்டவ ராகின் றார். இதில் மாயைக் கதீத மான சுட்டறிவுக் கெட்டாக் கடவு ளொருவர், மாயைக் குட்பட்டுச் சுட் டறிவுக்கு விஷய மாகுங் கடவு ளொருவர். ஆகிய இவ் விரு கடவுளில் முன் சொன்ன கடவுள் சத் தென் றும், பின் சொன்ன கடவுள் அசத் தென் றுஞ் சொன்னவ ரானாலும் அதற்கு மாறாகப் பின் சொன்ன கடவுளை மெய் யென்று சொல்லாமல் விட்டா ரில்லை. (2) மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கரணாதிகள் கொண்டு, அம்மாயைக் கதீத மாகிய சிவ த்தை யுணர்தல் கூடாமையின் என்று கூறி, அதனோடு அந்தச் சத்து சுட் டறிவுக்கு எட்டுத லில்லை யென் றுங் கூறியதால், மாயா காரணங்க ளாகிய தனு காணாதிகள் கொண்டு உணர்வது (அம்மாயைக் குட்பட்ட சிவமல்லாத) அசத்தென் றாகின்றது. அதனோடு சத்து சுட் டறிவுக் கெட்டுதல் இல்லை யென்றதால் சுட்டறிவுக் கெட்டுவது அசத்தென் றாகின்றது. இவ்விதமாய்ச் (2) சொல்லிவிட்டுச் (4) சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுளை யுண்மை யென் றுஞ் சொல்லுகின்றார். சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுள்: இரண்டாவ திலக்க ப்படி மாயைக் குட்பட்டவ ராவ தோடு, மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கர ணாதிகள் கொண்டு அறியப் படுகின்றவராகி அசத்தாகின்றார். இவர் வாக்கிய ப்படி அவ்வா றானாலும் மாயைக் குட்பட்டவரும், மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கரணாதிகளைக் கொண்டு சுட்டி யறியப் படுபவருமான கடவுளைப் பற்றி நேரே சொல்ல வருங்கால், அவரை அசத் தென்று சொல்லக் குக தாஸர் மனஞ் சம்மதிக்கிற தில்லை. முன் சொன்னதை மறந்தாயினும் முன சொன்ன தற்கு மாறாக வாயினும் வந்தது வரட்டு மென்று, பொய் யென்று சொல்லப் படாது, மெய் யென்றே சொல்லவேண்டு மென்று சொல்லுகின்றார். (1) சுட் டறிவுக்கு விஷயமாவது பொய் யென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுகின்

றன வென்று பொது நியாயமாய் இவர் கூறினும் சித்தாந்த சாஸ்திரத்தின் நியாயத்தைக் கடவுள் விஷயத்தில் செலுத்தக் குக தாஸர்க்கு இஷ்டப்பட வில்லை.

இனி மற்றொருசார்பாகவிசாரிப்பாம். (1) சுட்டறிவுக் கெட்டும்பொருள் அசத் தென்றும், (2) சுட்டறிவுக் கெட்டாதது சத் தென்றுங் கூறுகின்றா ரன்றோ? இவ்வாறு சொல்வதற்குக் காரண மென்னை? இயற்கையா யுள்ள ஓரிலக்கணத்தைப் பெற்ற பொருளொன்று: அறியப் படும் பேத காரணத் தால், தன தியற்கை யிலக்கணத்தை விட்டு, வேறிலக்கணத்தைப் பெறுங் கொல்லோ! திருட்டாந்தமாகச் சத்தான வொரு பொருளை நாம் சுட்டி அறி வோ மாயின், அப் பொருள், தனது இயற்கை லட்சணமான சத்துத் தன் மையை அதாவது மெய்யாந் தன்மையை விட்டு, அசத்துத் தன்மையை அதாவது பொய்யாந் தன்மையைப் பெறுமா? இதைச் சாதிப்பதற்கு உலகில் ஒரு பொருளும் திருட்டாந்தம் இல்லையே. (2) சுட்டறிவுக் கெட்டாதது சிவ மென்று கூறி, அச்சிவத்தைச் சத் தென்கிறார். சுட்டறிவுக் கெட்டாமை காரணமாகச் சிவ மாதலும் சத்தாலு மெங்ஙனம்? சுட்டறிவுக் கெட்டிவிடுங் காரணத்தால் சத்தல்லாமற் போதலும் உலக மாதலு மெங்ஙனம்? யதார் த்தமான வொரு பொருள்: பிறிதொன்றன் காரணத்தால் தனது யதார்த்த நிலைமையை விட்டு அயதார்த்த நிலைமையினைப் பெறுவது கூடுமா? நமது அறிவு பேதத்தால் கயிற்றை அரவாக அறிகின்றோம். அதனால் கயிறு தன் னிலைமை குன்றிப் போமா? மேக மோடச் சந்திர னோடுவதா யறிகின்றோம். அதனால் யதார்த்தத்தில் சந்திர னோடுகின்றவ னுவானோ? எத்தனையோ காத தூர விஸ்தார முள்ள சூரியனை நாம் ஒரு அடிவட்ட முள்ளவ னெனக் காண் கின்றோம். நாம் காண்கிறபடி அதாவது நமது காண்கைக் கிணங்கச் சூரியன் ஒரு அடி வட்ட முள்ளவ னாய் ஆவான் கொல்லோ! இதனால் நமது சுட் டறிவு காரணமாகப் பிற பொருளுக்கு வேறு இலக்கணங் கூறுவது பொருந் தாமை யாதல் காண்க.

(1896ஹூ எப்பிரல்மூ 22உ இந்துசாதனம்.)

"யாவையுஞ் சூனியஞ் சத்தெதி ராகலின்' என்பது உங்கள் சித்தாந்த மன்றோ? ஆகவே ஒழிந்தொழிந்த பிறவெல்லாம் இல்பொருள்களே யன்றோ' என்பீ ராயின் அறியாது கூறினீர். இந்தச் சித்தாந்தக் கருத்தே பற்றி வேத வேதாந்தங்கள் கூறுங் கூற்றுகளைக் கண்டே நீர் மயங்குகின்றீர். இங்கே 'சூனியம்' என்பதன் பொருள் 'இல் பொருள்' அல்ல. அது 'அப் பிரகாசம்' என்னும் பொருட்டாம். சிவசத்தின் முன்னே பிரபஞ்ச மனைத்தும் தாமோர் தனி முதலாதலின்றி அப்பிரகாசமுற்று அழிதலானும் ஒளியின்முன் இருள் போல இவை யெல்லாம் பிரம சந்நிதியின் விளக்கம் பெறுத லின்றி மறைத லானும் இவைகள் அசத்தென்றும் சூனியமென்றும் எடுத்துப் பேசப்படும். இங்கே பேசப்படும் அசத்து, சத்துக் கெதிர்மறை யாகாது. உண்மை யறிவா கிய பதி ஞானங் கொண்டு நோக்கும் வழித் தோற்றுவனவே அசத்தென்றும் வேத சிவாகமங்களில் எடுத்துப் பேசப் படுவனவாம். இந்த வுண்மைப் பொ ருளை யறியாது வேத சிவாகமங்கள் பிரபஞ்சப் பொருளைத் திரி காலத்தும் இலவாகிய சுத்த சூனியங்கள் என் றெடுத்துக் கூறும் என மருட்சியுற் றழி கின்றீர். உமது விபரீதப் பொருள் பொருளல்ல வென்பது. அந்த வேதசிவாக மங்களிற்றானே பிரபஞ்சத்தைச் சிறப்பு வகையான் எடுத்து உள் பொரு ளெனச் சாதிக்கு மாற்றால் தெற்றெனப் புலப்படும் என்பதறிக."

என்கிறார்.

'யாவையும் சூனியஞ் சத் தெதிராகலின்' என்பது இவரது சித்தாந்த மன்று. அத்வைதிகளின் சித்தாந்தமே யாம். சத்தாகிய சிவத்தின் முன்னர் மற்றப் பொருள்க ளெல்லாம் அதாவது உலக மெல்லாம் இல் பொருள்களே யாம். இந்தச் சித்தாந்தக் கருத்தின்படிதான் வேத வேதாந்த புராண இதிகாச கீதைகளும், தேவார திருவாசக திருமந்திரங்களுங் கூறுகின்றன. இந்தப் பொருளை அறியாது மயங்குபவர் அத்வைதிக ளன்று, இவர் பக்கத்தினரே யாம். இவ்விஷயம் இனி வரும் வாதத்தால் வெளி யாம். சூனியம் என்பதன் பொருள் இல் பொரு ளல்ல' என்று கூறி, அதன் பொருள் 'அப் பிரகாசம்' என்றார். அப்பிரகாசம் என்பது இருள். 'இல் பொருள் அல்ல' என்பதனால் உள்பொருளாகின்றது. அப்போது 'யாவையுஞ் சூனியம்' என்பதற்கு யாவையும் உள் பொருள் என்று பொருள் செய்யவேண்டும். 'சத்தெதிர்' என்பதில் 'சத்து' என்பதன் பொருள் உள்ளது. இதன்படி யுரைசெய்தால் உள்ளதற்கு முன் எல்லாம் உள்ளன வென்றாகி, இதன் பிரகாரம் உவமேயத்தை ஆராய்ந் துழி உள்ள பிரமத்தின்கண் உலகமெல்லாம் உள்ளனவென் றாகின்றன. இப்படியானால் 'யாவையும்' என்னும் சூத்திரத்தின் 'சத்தேயறியாது அசத்திலது அறியாது' என்னு மிரண்டாவதடியில் அசத்து என்னுஞ் சொற்குப் பொருள் உளதாக வேண்டும். சூத்திரமோ இலது என எதிர் மறை யாக இன்மைப் பொருளில் கூறி யிருக்கின்றது. இஃதன்றி 9-வது சூத்திரத்தில் பாசத்துக் குவமை கூறுங்கால் "உராத் துனைத் தேர்த் தென" என்று கான னீரைச் சொல்லி இருக்கின்றது. முதலாவது உலகு 'சூனிய' மென்றும், இரண்டாவது 'இலது' என்றும் சொல்லி, மூன்றாவது கானனீரை உவமை கூறியிருக்கின்றது. இவ்வாறு கூறி யிருக்கும் போது உலகு உள் பொரு ளெனச் சொல்லக்கருதி, 'சூனியம் என்பதன் பொருள் இல் பொருள் அல்ல' எனச் சொல்வது நன்றாமோ? 'அசத்து சத்துக் கெதிர் மறை யாகாது' என்கிறார். இவர்க் காகா விட்டால் போகட்டும், அதைப் பற்றி நாம் சிந்திக்க வேண்டுவ தில்லை. சூத்திரமே 'அசத்து இலது' என எதிர் மறைப் பொருளில் சொல்லி விட்டதே. அதுவே சொல்லி யிருக்கிறபோது அதற் கெதிர் மறையாக இவர் முரண்படுவ தேனோ?

இது நிற்க; இங்கே சூனியம் என்பதன் பொருள் 'இல் பொருள் அல்ல' என்கிறார். இதனால் வேறு இடத்தில் இலதென் றொத்துக் கொள்வா ரென விளங்குகின்றது இவ் விடத்தில் மாத்திரம் ஏன் இல தென்று சொல்லப் படாது? இதற் கேதும் நியாயஞ் சொல்ல வில்லை. சூத்திரமே இல தென்று சொல்லி, அதற்குவமானம் பொய்யான கானனீரைச் சொல்லும்போது இவர் அதற்குப் பொருத்த மில்லாத் தப்புரை செய்யவேண்டுவ தென்ன? இல்லாத தப்புரையுங் கூறிச் சூத்திரத்தின் சொல்லையும் மாற்றினாலும் மாற்றட்டும். சூனியம் என்பதற்கு இலது என அவ் விடத்தில் ஏன் பொருள் செய்யக் கூடாது? இலது என்று பொருள் சொல்லலாமென இவரும் ஒத்துக்கொள்ளுகின்றார். நிகண்டு அகராதிகளிலும், இலக்கியங்களிலும், சிவ ஞான போதம் 3-ம் சூத்திரம் 1-வது அதிகரணத்தில் "சூனியமாவது, உள்ளது மன்று, இல் லது மன்று, இரண்டு மாவது மன்று, வேறு மன்றெனப் படும் பாழ்" என்ற வாக்கியத்திலும், உலகானுபவத்திலும் சூனியம் என்பதன் பொருள் இலது அல்லது பாழ் என்றே கொள்ளப் படுகின்றது. சூனியவாதி என்றதின் பொருள் ஒன்றுமில்லையென்று சொல்லுகிறவனென்றே யாவரும் பொருள்கொள்ளுகின்றார்கள். சூத்திரமும் இலதெனவே பொருள் கொண்டு அதற் குவமானமாக இல்பொருளானகானனீரைக் கூறியிருக்கின்றதென முன்னரே கூறியிருக்கின்றோம். இங்ஙனமாக இவரது தப்புரை யெங்ஙனம் அமையும்? இவ்வளவு

மாத்திரமல்ல, சுருதிபுராண இதிகாசங்களும் கீதைகளும் திருவாசக தேவார திருமந்திர முதலியவைகளும் உலகு பொய்யெனத் தம்பட்ட மடித்து, அதற் குவமையாக இல் பொருள்களான மலடிமைந்தன், ஆகாயத்தாமரை, முயற் கோடு, கயிற் றரவு, கான னீர், இப்பி வெள்ளி, தாணு புருஷன், இந்திரசாலப் பொருள், சொப்பனவுலகு முதலிய வுவமானங்கள் கூறுகின்றன. யுக்தி யனு பவமாய்ப் பார்த்தாலோ ப்ரம்மம் பரி பூரண மானதினுல் அதில் மற்றொரு பொரு ளிரா தென்றும், காரியம் பொய் யாகவே யிருக்கிற தென்றும் திருட் டாந்த வாயிலாக விளங்குகின்றன. இவ்வாறு வேதாக மாதிகளும், யுக்தி அனுபவங்களும் வெளிப்படையாய் விளக்க, இவ்வளவையும் அடியோடே புரட்டி மாறுபாடு செய்யப் பார்ப்பது தகுதியாமோ? உலகு சத்தெனத் துவித வாதிகள் யாரேனும் பொருள் செய்வாரென் றல்லவா 'அசத்து இலது' எனத் தெளிவாய்ச் சூத்திரமே கூறிற்று? சுருதி ஸ்மிருதி புராண இதிகாசங்களைப் புரட்டுவதுடன் இவர் பிரமாணமாகக் கொண்டிருக்கும் சிவ ஞான போதத் தையுமா புரட்ட வேண்டும்?

இனி ஒளி யிருள் உவமையை ஆராய்வாம். இவர் ஒளி ஸ்தானத்தில் சிவத்தையும், இருள் ஸ்தானத்தில் உலகையும் வைத்து ஒளியின்முன் இருள் போலப் பிரமசந்நிதியில் உலகு விளக்கம் பெறுத லின்றி மறைகின்ற தென்கி ருர். இவ் வுவமேயத்தால் ஒளியின் சந்நிதியில் இருள் மறைந் திருக்கிறதா யாகின்றது. இவ்வாறு சொல்வதினுல் ஒளியும் இருளும் உண்மைப் பொரு ளென்றும், ஒளி யுள்ளபோது இருள் காணுமையால் இருள் இல்லை யென்று சொல்லப் படாதென்றும், இரு ளிருந்தே ஒளியில் மறைந் திருக்கிற தென்று மாகின்றன. இவர் ஒளியின் றன்மையையும், இருளின் றன்மையையும் சற் றும் ஆராய்ந்தா ரல்லர். அது பற்றியே அத னுண்மையினை யுணராது மனஞ் சென்றவாறு பேசுகின்ருர். இருள் சத்தாயிருக்குமென்றும், ஆனுல் விளக்கம் பெறுதலில்லையென்றும், விளக்கம் பெருது மறைந்திருக்கிறதென்றும் சொல் வதற்கு ஆதாரம் யாது? ஒளியி னிடத்து அல்லது ஒளியின் சந்நிதானத்து இருள் இல்லவே யில்லையென்பது யாவருக்கும் உடம்பாடாக, இவர் அதற்கு மாருகப் பேசுவது நியாயமாமோ! இது எப்படி யிருக்கிறதென்னின் மலடியி னிடத்து மகன் சத்தா யிருக்கிருு னென்றும், ஆனுல் அவன் விளக்கம் பெரு னென்றும், விளக்கம் பெருது மலடியி னிடத்து மறைந் திருக்கிருனென்றும் சொல்வதற் கினமாமென்க. நிற்க; ஒளியுள்ளபோது இருளில்லை; இருளுள்ள போது ஒளி யில்லை. இது ஒன்றுக் கொன்று எதிர் மறைகள். ஆதலால் ஒன் றிருந்த போது ஒன் றிராது. இப்படியே சிவமும் உலகும் ஒன்றுக் கொன்று எதிர் மறைகளாய் அவைகளி லொன் றிருந்தபோ தொன் றிராது. அங்ஙன மாயின், சிவ முள்ளபோது உலகும், உல குள்ளபோது சிவமு மிராவென்று சொல்லவேண்டும். இப்போது உலகுள்ளதால் சிவம் இப்போது இல்லையென் றே சொல்லவேண்டும். அங்ஙனமாயின் உலகிலிருந்து உலகமாயே யிருக்கும் நாம்: இப்போது சிவமில்லாமையால் சிவத்தை யுபாசிப்பது நிஷ்பலமாய்விடும். சிவ மிருந்தாலன்ருு நமது உபாசனையை அறியப் போகிறது? இல்லாமை கார ணமாகச் சிவ மறியப் படாதபோது, நமது உபாசனையை அறிந்து அதற்குப் பலன் கொடுப்பவர் யாவர்? உலகு போய்ச் சிவம் வரும்போது உபாசிக்கலா மென்ருலோ, அப்போது உலகமே யிராதே. உலகமே யிராத போது உபா சனை செய்வ தெப்படி? உலக மிராதபோது மனம் ஏது? ஞானேந்திரிய கரு மேந்திரியங்க ளேது? உடலேது? கோவிலேது? குளமேது? தீர்த்தமேது? சரியையாதிகள் ஏது? சிரவணுதிக ளேது? ஒன்று மிராமையால் உபாசனை யே யிரா தென்க.

இன்னொரு ஆக்ஷேபம் வருமாறு: சிவ மெப்போது முள்ள தென்பது இவர் பக்ஷமே. சிவம் எப்போதும் இருக்கிற போது அதன் சந்நிதியும் எப்போது மிருக்கும். அங்ஙன மாயின் 'சிவத்தின் முன்னே பிரபஞ்ச மனைத்தும் தாமோர் தனி முதலாத லின்றி அப்பிரகாச முற்று அழிதலானும் ஒளியின் முன் இருள் போல இவை யெல்லாம் பிரம சந்நிதியில் விளக்கம் பெறுத லின்றி மறைத லானும் இவைகள் அசத் தென்றும் சூனிய மென்றும் எடுத்துப் பேசப்படும்' என்று கூறியது குற்ற மாகின்றது. எங்ஙன மெனின் சிவம் எப்போது மிருப்பதனால் அதன்முன் உலகே யிராது. இராத போது தனி முதலாக வன்றி யாவது உல கிருத்த லெங்ஙனம் ? அப் பிரகாச முறுதலும் எங்ஙனம்? அழித லென்பதும் எங்ஙனம்? விளக்கம் பெருமையும் எங்ஙனம்? மறைதலும் எங்ஙனம்? சதா இருக்கும் சிவத்தின் முன்னர் இல்லாத தான உலகுக்கு அவர் கூறிய செய்கைகள் உளவாம் என்பதற்கு நியாய மென்னை? திருட்டாந்தம் யாது ? இது மலடியின் முன்னர் மகன் தனி முதலாக வன்றி யிருத்தலும், அப்பிரகாச முறுதலும், அழிதலும், விளக்கம் பெருமையும், மறைதலும் போலுமா மென்க. பிரபஞ்சத்துக்கு இருளை யுவமான மாகச் சொல்வி, அது அழிகிற தென்றும், விளக்கம் பெற வில்லை யென்றும், மறைகிற தென்றும், அசத்தென்றும், சூனிய மென்றுஞ் சொல்லுகின்றார். இருள் அழிகிற போது அது இல்லையென் றாகிறது. அழிந்து இல்லாது போகும் இருள்: விளக்கம் பெறுதல் இல்லை யென்றும், மறைகின்ற தென்றும் சொல்லுதல் கூடுமா? விளக்கம் பெறுதல் இல்லை யென்றதில் இருந்து விளக்கம் பெறுதல் இல்லையா? இல்லாது விளக்கம் பெறுத லில்லையா? இருந்து விளக்கம் பெறுதல் இல்லை யென்னின், இருக்கிற பொருளை அழிந்த தென் றிவர் சொன்னது குற்றமாகின்றது. இல்லாது விளக்கம் பெறுத லில்லை யெனின், இல்லாத பொருளுக்கு விளக்கம் இல்லாமைதா னேது? இல்லாத பொருள் விளக்க மில்லாமையாவது மலடிமகன் இல்லாம லிருந்து விளக்க மில்லாமை போலாக்கும்! அங்ஙன மாயின், ஒளி முன்னர் இருள் (மலடி மகன் போல) இல்லாததாகி, இவ்வுவமானத்தை யுவமேய மாகப் பெற்ற உலகும்(மலடி மகன் போல) இல்லாத தாகும். அங்ஙன மாயின், இது இவர் மத விரோத மாகும். 'பிரபஞ்சம் அனைத்தும் தாமோர் தனிமுதலாத லின்றி' என்றதால் பிரபஞ்சம் வேறொன்றினைத் தனிமுதலாகப் பெறுகின்றதா யாகிறது. அவ்வேறொன்று யாது? குடம் தனி முத லன்று, அதற்குத் தனி முதல் வேறொன்று. அது மண்ணும். மண் ணில்லாவிடில் குட மென்னும் பொருளே யிராது. பொருள் மாத்திரமா இராது? குட மென்னும் பெயரே யிராது. அதுபோல உலகிற்குத் தனி முத லெது? சிவ மன்றி வேறு சொல்ல இயலாது. அங்ஙன மாயின் மண்ணை யன்றிக் குடத்திற்குப் பொரு ளின் றாதலாலும், குடம் பொய்யாத லாலும் இதுபோலச் சிவத்தை யன்றி யுலகுக்குப் பொரு ளிராமலும் பொய்யாயும் போம். உலகு பொய்யென் றொத்துக் கொள்ளாத விவர்: உலகு தனி முத லன்றெனச் சொன்னது இவர் மதத்துக்கே விரோத மாம். ஒரு சமயம் உலகுக்குத் தனிமுதல் மாயையென்றால் அம்மாயை தனிமுதலா? மற்றொன்றின் முதலா? எனக் கேட்குங்கால் அதுவும் தனிமுத லன்று என்று சொல்லுவார். அவ்வாறு சொல்லுங் கால் அதற்குத் தனி முதல் சிவ மென்றே சொல்லக் கடமைப்பட்டிருக்கின்றனர். இங்ஙன மாயின், இதுவும் இவர் மத விரோதமாய் நிற்கும். மாயையையும் உலகையும் ஒன்றாக்கிச் சொல்லாது வேறு வேறென்று சொல்லும் பக்ஷத்தில் ஒளி இருள்களாகிய இரண்டிற்கு மிடையில் மற்றொரு பொருளை உவமானமாகச் சொல்ல வேண்டியதாய் நேரிடும். ஆதலால் பூர்வ பக்ஷியாரே இதை யொத்துக் கொள்ள மாட்டார். ஒளி

யொரு காலத்தும் இருள் ஒருகாலத்து முள்ளன. அப்படி யிருந்தும் ஒளியில் இருள் மறைந் திருக்கின்றன வென்று சொல்லி, இருளை அசத் தென்றும் சூனிய மென்றுஞ் சொல்லுகின்றார். அங்ஙன மாயின் இருளிலும் ஒளி மறைந்திருக்கின்ற தென்று சொல்லி, ஒளி அசத் தென்றும் சூனிய மென்றுஞ் சொல்லலாமே. ஒளி யிருக்குங்கால் இரு ளில்லை; இரு ளிருக்குங்கால் ஒளி யில்லை. இரண்டுமே சமமா யிருக்கின்றன. இருக்கும் போது ஒளி யுள்ள காலத்து இருள் காணாமையால் அவ்விருள் ஒளியில் மறைந்து அசத் தென்றும் சூனிய மென்றும சொல்லப் படும் போது, இரு ளிருக்குங் காலத்தும் ஒளி காணாமையால் அவ் வொளி இருளில் மறைந்து அசத் தென்றும், சூனிய மென்றும் ஏன் சொல்லப்படமாட்டாது! இனி இதற்கியைய யுவமேயத்தைப் பொருத்திப் பார்க்கு மிடத்துச் சிவத்தின்கண் உலகு தனி முதலாத லின்றி அப்பிரகாச முற்று அழிதலானும், விளக்கம் பெறுத லின்றி மறைதலானும் அசத்தாயும் சூனியமாயும் ஆதல்போல, உலகினிடத்துஞ் சிவமும் தனி முதலாதலின்றி அப்பிரகாசமுற்று அழிந்து விளக்கம்பெறுத லில்லாது மறைந்து அசத்தாயும் சூனியமாயும் போமே. போமானால் சிவமும் உலகும் ஆகிய இரு பொருளும் தனி முத லாத லின்றி, அப்பிரகாச முற்று அழிந்து விளக்கம் பெறாது மறைந்து அசத்தாயும் சூனியமாயும் போம். இந்தத் தோஷத்தோடு ஒன்றை யொன்று பற்றுத லென்னும் அந்நியோன்னியாசிரிய தோஷத்திற்கு மிடனாகும்.

இதில் இன்னும் ஒரு தோஷ முண்டாகின்றது. அஃதியா தெனின் உவமானத்தில் இருள் காணுதல் சிருட்டி, மறைதல் சங்காரம், இடைநின்ற காலம் திதி; இதன்படியே ஒளி காணுதல் சிருட்டி, மறைதல் சங்காரம், இடை நின்ற காலம் திதி. இதன் படியே யுவமேயத்தை விசாரிக்கின் உலகு காணுதல் சிருட்டி, மறைதல் சங்காரம், இடைநின்ற காலம் திதி. இதுபோலச் சிவம் காணுதல் சிருட்டி, மறைதல் சங்காரம், இடைநின்ற காலம் திதி. இதனால் சிவமும் உலகுமாகிய இரு பொருளும் சிருட்டி திதி சங்காரத்திற்குட்பட்ட அழி பொருள்க ளாம். இவர் கூறும் ஒளி யிருள் திருட்டாந்தத்தால் உலகுக்குஞ் சிவத்தைச் சிருட்டி திதி சங்காரங்களைச் செய்யும் வல்லமை யிருப்பதா யேற்படுகின்றது. இத்தோஷத்துடனே உவமேயத்திலும் ஒன்றை யொன்று பற்றுத லென்னும் அன்னியோன்னியாசிரிய தோஷ முண்டாகின்றது. சிவத்தின் முன்னே பிரபஞ்சம் அழிகின்ற தென்று சொல்லி, உடனே மறைகின்ற தென்றுஞ் சொல்லுகின்றார். இது முன் பின் விரோதம். அழிந்தது மறையுமா? அழிந்த போது பொருளே யில்லாமற் போகிறது. இல்லாத போது மறைவ தெங்ஙனம்? குடம் உடைந்தபோது குட மெனனும் பொருளே யில்லாமற்போகின்றது. போகிறபோது பின் அக்குடம் மறைந்ததென்று சொல்லப் படுமா? இருக்கிற பொருள் மறையுமே யன்றி யில்லாத பொருள் மறையுமா? இல்லாத பொருள் மறையு மானால் மலடி மகனும், ஆகாயத் தாமரையும் மலடியினிடத்தும், ஆகாயத்தி னிடத்தும் மறையுமே. ஒளிக்கு முன்னால் இருளு மில்லை; இருளைப் பற்றிய வொரு விஷயமு மில்லை. அப்படியே ஒளி ஸ்தானத்தி லிருக்கும் சிவத்தின் முன்னர் உலக விவகாரம் ஏதும் நடவாம லிருக்க வேண்டும். அனுபவத்திலோ உலக சம்பந்தங்க ளெல்லாம் இருக்கின்றன. நாம் செய்யும் இவ் வாதமும் உலக சம்பந்தமே. நிற்க; ஒளி யொரு இடத்தும் இருள் ஒரு இடத்து மிருப்பனபோல் சிவம் ஒரு இடத்தும் உலகு ஒரு இடத்து மிருக்கின்றன வென்னின், அவ்வாறாயின் உலகு தனி முத லன்றென்றும, உலகுக்குச் சிவமே தனிமுத லென்றும் கூறியது குற்றமாவதோடு சிவம் அபரி பூரண தோஷத்திற்கு முள் ளாகின்றது. ஒளியின

திலக்கணமும், இருளின திலக்கணமும் சரியா யுணராமையால் இவர் இவ்வளவு திரிபுணர்ச்சிக் குள்ளானார். இருளென்பது பிரகாசத்தின் குறை வென்றும், அக் குறைவுக்கே இருளென்றும், பிரகாசம் அதிகத்திற்கு ஒளி யென்றும் உணர்ந் திருப்பா ராயின் இவ்வித இக்கட்டி லகப்பட்டு விழிக்கமாட்டார். டிக்கிரி உயர உயரச் சூடென்றும், குறையக் குறையக் குளிர்ச்சி யென்றும் சொல்லப் படுதல் போல, பிரகாசம் அதிகப்பட அதிகப்பட வொளி யென்றும், குறையக் குறைய இருளென்றும் சொல்லப்படு மென் றறிவாராக. இதனால் ஒன்றில் ஒன்று சத்தாய் இருந்து மறைந் திருக்கின்றதென்னும் துர்வாதம் விலகிப் போயதென்க. ஒளி யிருள் விஷயத்தை விரிவாய்த் தெரிந்துகொள்ள வேண்டுமாயின், ப்ரம்ம வித்தியாவின் 9-ம் புத்தகம் 12 வது பத்திரிகை 191 வது பக்கத்திலும், ஷை 18 வது பத்திரிகையின் முடிவில் வர்ண காகிதத்திலும், ஷை 20 வது பத்திரிகையின் அநுபந்தத்திலும், 21 வது பத்திரிகையின் 330 வது பக்கத்திலும், 22 வது பத்திரிகை 347 வது பக்கத்திலும் தெரிந்துகொள்ளலாம்.

இவர் சிவமும் உள் பொருள், உலகும் உள் பொருளெனக் கூறி, அதற்குவமானமாகச் சூத்திரத்தில் கூறாத ஒளி இருள் உவமானத்தை யிவர் சொல்லுகிறபடி சொன்னால் சொல்லட்டும். அத்வைத பக்ஷப்படி சிவம் உள் பொருளென்றும், உலகு இல் பொருளென்றும் சொல்ல அந்தச் சூத்திரமிடங் கொடுக்க வில்லை யென்று இவர் சொல்ல வில்லையே. அந்தச் சூத்திரத்திற்கு அத்வைதிகளொரு உரை செய்கிறார்கள்; இவர் பக்கத்தினர் ஒரு உரை செய்கின்றார்கள். இவர், தம் பக்கத்து உரையை மாத்திரம் கூறினாரேயன்றி, அத்வைதிகளின் பக்கத்து உரையை இவர் மறுக்கவுமில்லை; அது குற்றமென்று கூறி அதற்கு நியாயங் காட்டவுமில்லையே. ஆனால் வெற்றுரையால் 'மயங்குகின்றீர்' என்று ஒரு வார்த்தை சொல்லுகின்றார். நாமோ இவர் கூறும் உரை தப்பென்றும் அது அந்நூலுக்கே விரோதமென்றும் அதிலும் அந்தச் சூத்திரத்து இரண்டாவ தடிக்கே விரோதமென்றும் அதனோடு ஒளியிருளுவமானம் சுத்தப் பிசகென்றும் விளக்கிக் காட்டி, அத்வைதிகள் கூறுமுரையே சுருதி சம்மதமும், யுக்தி அனுபவ சம்மதமு மெனத் தாபித்தோம்.

நிற்க; ஷை சூத்திரத்துக்கு ஒளி யிருள் உவமானத்தைச் சொல்லலாம். ஆனால் அவ் வுவமானத்தின் பொருள் இவர் கூறுமாறு சொல்லப் படாது. வேறுவிதமாய்ச் சொல்ல வேண்டும். சொன்னால்தான் எல்லா நூல்களுக்கும் சம்மத மாய்ப் போம். ஷை 'யாவையுஞ் சூனியஞ் சத்தெதி ராகலின்' என்ற சூத்திரத்தில் சிவம் உண்மை யென்றும், உலகு சூனியம் அதாவது பொய் யென்றுஞ் சொல்லுகின்றன. இவ் வுவமேயத்தின் பிரகாரம் நோக்கினால் ஒளியினிடத்து இருளில்லாமைபோலச் சிவத்தி னிடத்து உல கில்லை யென்று சொல்ல வேண்டும். சிவ முண்மை யென்பதற்கு ஒளியும், சிவத்தி னிடத்து உலகு இல்லை அதாவது பொய் யென்பதற்கு இருளும் ஒருபுடை உவமானம். சூத்திரத்தி லிவ் வுவமானஞ் சொல்ல வில்லை. சொல்லா விட்டாலும் ஏற்றிச் சொல்லலாம். இவ்வாறு சொன்னால் உவமான உவமேயங்கள் பொருத்தமாய்ப் போம். ஒளி இருளுவமானத்தை மற்றொரு விதத்தில் முற்றுவமையாகவுஞ் சொல்லலாம். அஃதியாதெனின் சாக்கிர உலகில் சூரியன் நன்றாய்ப் பிரகாசிக்கும் பகல் பதினைந்து நாழிகைக்கு ஒருவன் நித்திரை புரிந்து கனவு கண்டதாயும், அந்தக் கனவு இருட்டுக்காலமா யிருந்து அதில் போதல் வருதலாதித் தொழில் புரிந்ததாயும் வைத்துக் கொள்வோம். இதில் சாக்கிர வுலகு உண்மை, சொப்பன வுலகு பொய். சாக்கிர உலகு சூரிய வொளி,

சொப்பன வுலகு இருட்டு. இவற்றில் சூரியனும் இருக்கிறான்; அதே காலத்
தில் இருளும் இருக்கிறது. இருந்தாலும் ஒளி யுண்மை, இருள் பொய். சாக்
கிர வுலகிலேயே சொப்பன வுலகு மிருப்பதால் ஒளியிலேயே இரு ளிருக்
கிறதா யேற்படுகின்றது. இரண்டும் ஓரே காலத்தி லிருந்தாலும் இவற்றில்
ஒன்று உண்மை, ஒன்று பொய். அதாவது ஒளி உண்மை, இருள் பொய்.
இவ்வாறு சிவம் உண்மை, உலகு பொய். சாக்கிர உலகிருக்கும்போதே சொப்
பன வுல கிருக்கின்றமையால் ஒளி யிருக்கிற போதே இருளும் இருக்கிறதா
யாகின்றது. இதன்படியே சிவ மிருக்கிற போதே உலகும் இருக்கிறதாயாகின்
றது. அப்படி யிருந்தாலும் சிவம் உண்மையும், உலகு பொய்யு மாம். இவர்
கூறிய வாறு ஒளி யிருள் விஷயத்தைப் பார்த்தால் ஒளி யுள்ளபோது இரு
ளில்லை, இரு ளுள்ளபோது ஒளி யில்லை. இவ்வாறு உவமேயத்தை நோக்கின்
சிவ முள்ளபோது உலகில்லை, உலகுள்ளபோது சிவமில்லை. இப்போது உல
குள்ளதால் சிவ மில்லை யென்று சொல்ல வேண்டும். இவர் கூறும் ஷை ஒளி
இரு ளுவமானத்தால் இவ்வளவு குற்றத்திற்கிட னாகின்றது. நாம் கூறும் ஷை
ஒளி இரு ளுவமானத்தால் ஷை குற்றத்திற் கிடனாகா திருப்பதோடு குணத்
திற்கு மிட னாகின்றது.

‘உண்மையறிவாகிய பதிஞானங்கொண்டு நோக்கும் வழிததோன்றுவதே
சத்தென்றும்’ என்று சொல்லி, உடனே ‘மயக்க அறிவாகிய பசு பாச ஞானங்
கொண்டு நோக்கும் வழித் தோற்றுவனவே அசத்தென்றும் வேத சிவாகமங்
களில் எடுத்துப் பேசப்படுவனவாம்’ என்றார். இவர்க்குச் சத்தென்றாலும்அசத்
தென்றாலும் இரண்டுக்கும் பொருள் உண்மை யெனலே. இங்ஙனமாகப் பதி
ஞானங்கொண்டு நோக்குதலும் பசு பாச ஞானங் கொண்டு நோக்குதலும் எது
க்கு? ‘உண்மையறிவாகிய’ என்றும், ‘மயக்க அறிவாகிய’ என்றுங் கூறியவற்
றுள் ‘மயக்க அறிவு’ உண்மையறிவா? அன்றா? மயக்க அறிவு என்றதில் அறி
வில் மயக்க முண்டென்ப தன்றி அறிவு உண்மை யல்லாதுபோமோ? அறிவு
மயக்கமானால் பொருளே யில்லாமற்போமோ? கள்குடித்து ஒருவன் மயங்கிக்
கிடந்தானென்றும், கள்குடியாமல் ஒருவன் மயங்காமல் தெளிவோ டிருந்தா
னென்றும் வைத்துக்கொள்வோம். இவ்விருவரில் கள் குடித்தவன் பொய்ய
னும், குடியாதவன் மெய்யனும் ஆவார் கொல்லோ! ஆகாரென்பது திண்ணம்.
திண்ண மாகவே, இருவருமே உண்மையானவரென் றறிக. இங்ஙமாக உண்
மை யறிவு கொண்டு அறியப்படுவது சத்தென்றும், மயக்க அறிவு கொண்டு
அறியப்படுவது அசத்தென்றும் யாங்ஙனங் கூறற் பாலன? அறிபவனது மய
க்க மின்மை, மயக்கங் காரணமாக வேறு பொருள்கள் சத்து அசத்துக ளான
பேதமாதல் கூடுமோ? கள் குடியாதவனுக்கு விளங்கும் ஒரு சத்துப் பொருள்:
கள் குடித்தவனுக்குச் சத்தாகத் தோற்றாதோ? கள் குடித்தவனுக்கு விளங்
கும் அசத்துப்பொருள் ஒன்று: கள் குடியாதவனுக்கு அசத்துப் பொருளாய்த்
தோற்றாதோ? இதனால் என்ன விளங்குகின்ற தென்னின், உள்ள பொரு
ளொன்று: காண்பானது பேத புத்தி காரண மாக மாறுபடாதென் றறிக.
‘உண்மை யறிவாகிய பதிஞானங்கொண்டு நோக்கும்வழி’ என்றதால் நோக்கு
வோனுக்குப் பதி ஞானந் துணைக் கருவி யாகின்றது; ‘மயக்க அறிவாகிய பசு
பாச ஞானங் கொண்டு நோக்கும் வழி’ என்றதால் நோக்குவோனுக்குப் பசு
பாச ஞானமுந் துணைக் கருவி யாகின்றது. ஒரு கருவி உண்மை யறிவாகிய
பதிஞானம், ஒரு கருவி மயக்க அறிவாகிய பசுபாசஞானம். முன்னைய கருவி
சுத்த அறிவு, பின்னைய கருவி அசுத்த அறிவு. இவர் கூறுகிறபடி சுத்த கருவி
யால் காணப் படுவது சத்தும், அசுத்த கருவியால் காணப் படுவது அசத்து
மாம். சுத்த கருவி கொண்டு காணப் படுவதால் சத்தாதலும், அசுத்த கருவி

கொண்டு காணப்படுவதால் அசத்தாதலும் கூடுமென்பதற்கு நியாயமென்னை? தோஷ முள்ள கருவி காரண மாக அறியப் படும் பொருள்கள் தோஷமாய் விளங்கு மாயின் அந்தத் தோஷம் கருவியின் ரோஷமே யன்றிப் பொருள் களின் ரோஷ மன்று. அங்ஙனமே மயக்க அறி வாகிய பசு பாச ஞானங் கொண்டு அறிதல் காரணமாகப் பொருள்களை அசத்தெனல் கூடாது; அந்தத் தோஷத்தைப் பசுபாசஞானமாகிய கருவியின்பேரிலேயே யேற்றிச் சொல்ல வேண்டும். இவ்வளவு தோஷ மாக 'வேத சிவாகமங்களில் எடுத்துப் பேசப் படுவனவாம்' என்றனரே யன்றி, எடுத்துப் பேசப்படும் வாக்கியத்தை யெடுத் துக் காட்டினா ரின்று. வேதத்தில் அவ்வித தோஷ வாக்கியங்கள் கிடையவே கிடையா; சிவாகம முடி வான சிவ ஞான போதத்திலும கிடையாது. இவர் கூறியவாறு பதிஞானம், பசு பாச ஞானங்களாகிய துணைக்கருவிகள் சித்தா? சடமா? கருவிகள் சித் தென்பதற்கு ஏதும் பிரமாண மில்லை. கருவிக ளெல் லாம் சடமாயிருத்தல் யாவர்க்குங் கண்கூடு. தூரத்திலுள்ள பொருளைத் தூர திருஷ்டி கண்ணாடி கொண்டு கண் ணறியும் விஷயத்தில் கண் சித்தும், கண் ணாடி சடமுமாம். அவ்வாறே மனம் கண்ணைக் கொண்டு உருவத்தை யறியுங் கால் மனஞ் சித்தும், கண் சடமுமாம். அவ்வாறே ஆன்மா மனதைக்கொண்டு பொருள்களை அறியுங்கால் ஆன்மா சித்தும் மனம் சடமு மாம். இவ்வாறே துணைக் கருவிக ளெல்லாம் சடமா யிருக்கக் காண்கின்றோம்; சித்து துணைக் கருவியா யிருக்கக் காணகில்லேம். இங்ஙன மாயின் துணைக்கருவி யாகிய பதி ஞானமும் சடமாய்ப் போமே. பதி ஞானமே சடமாகிற போது மற்ற ஞான மெல்லாம் சடமாய்ப் போகாது சித்தாகவே யிருக்குமோ? இதனால் இவர் கூறும் பதி ஞானம் ஞான மன்று, சடமேயா மென்பது திண்ணமா மெனக.

'இந்த உண்மைப் பொருளை அறியாது வேத சிவாகமங்கள் பிரபஞ்சப் பொருள்களைத் திரிகாலத்தும் இலவாகிய சுத்த சூனியங்கள் என் றெடுத்துக் கூறும் என மருட்சி யுற் றழிகின்றீர்.' என்பதற்குப் பதில் வருமாறு:—பிர பஞ்சம் இல் பொரு ளென்றற்கு இதன் முன்னர்ப் பல வேதாதிப் பிரமா ணங்கள் காட்டப்பட் டிருக்கின்றன; சிவ ஞான போதம் "யாவையுஞ் சூனி யம் சத்தெதி ராகலின் சத்தே யறியாது அசத் திலது அறியாது" "உணருரு அசத்து" "உராத் துனைத் தேர்த் தெனப் பாச மொருவ" எனவும், தேவி காலோத்தரம் "நீடிய வுலகா லெங்கும் நிறை மயிர்த் தோலினாலே மூடிய வுலகுங் காணுங் கனவெனு முளத்தனாகி" "தோன்றுவ தெல்லாம் அசத்து" எனவுங் கூறும் வாக்கியங்களும் பன்முறை காட்டப்பட் டிருக்கின்றன. இவ் வாக்கியங்களினாலே யெல்லாம் உலகு இல் பொரு ளெனத் தெளிவாய் விள ங்க, உள் பொரு ளெனக் கூறுவதாய்ப் பொய்ம் மொழி கூறுவது மெய்யுடை யார்க்கு நியாயமாமா? அத்வைதிகள் உலகு பொய் யெனற்கு அனேக வேதா கம புராணாதி வாக்கியங்களை நேர் நேரே எடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றார்கள். மெய் யென்பதற்கு ஒரு வாக்கியமும் இவர் காட்ட வில்லை. பிரத்தியக்ஷமா யுலகு பொய் யென்று கூறிய சிவ ஞான போத சூத்திரங்களை மாத்திரம் இப் போது ஒரே புரட்டாகப் புரட்டி அது விஷயமாக இப்போது மறுக்கப்பட் டார். பிரபஞ்சத்தைத் திரிகாலத்தும் இலவாகிய சுத்த சூனிய மென்று கூறு வது மருள் என்கிறார். இதனால் ஒரு காலத் துள்ளது ஏகதேச சூனியம் என் றும், அப்படிச் சொல்வது தெரு ளென்றும் இவர் ஒத்துக் கொள்வதாய் ஏற் படுகின்றன. உள்ளது என்று முள்ளதே யன்றி, ஒருகாலத் துள்ளதும் ஒரு காலத் தில்லதூ மாகா. அன்றி உள்ள தில்ல தாதலும் இல்லது உள்ள தாத லும் நியாய விரோதம். உள்ள தில்ல தாகு மாயின், உள்ள பிரமமும் ஒரு காலத்து இல்ல தாகும்; இல்லதுள்ள தாகு மாயின் இல்லாத மலடி மகனும் ஒரு

காலத் துள்ளவ னாவான். பிரபஞ்சத்திற் குவமானமாகக் கயிற் றரவு, கானனீர், சொப்பன வுலகு முதலிய பொய்ப் பொருள்களை உபநிஷத், புராணேதிகாச, கீதை, ஆகம, திருவாசகாதிகள் கூறுகின்றன. ஷை கயிற்றர வாதிகள் ஒரு காலத்து உள போலத் தோன்றுகின்றன. ஆதலால் அவை உண்மையில்லை. உள வென்று வைத்துக் கொண்டால் ஒரு காலத்துச் சத்தென்றும் இரு காலத்துச் சூனிய மென்றுஞ் சொல்லல் வேண்டும்; இல வென்று வைத்துக் கொண்டால் முக் காலத்துஞ் சத் தல்ல, அதாவது சூனியமே யென்று சொல்லலாம். அவை யொரு காலத்து உள போலத் தோன்றினாலுந் தோற்று மக்காலத்தும் கயிற்றர வாதிகள் யதார்த்தத்தில் இல் பொருள்களே யெனக் கொண்டால், அக் காலத்தும் அவை சூனியம் என்பதற்கு ஆக்ஷேபமில்லை. கயிற்றர வாதிகள் சத்துப் போற் றோன்றினாலும் சத்தாகவே அறிந்தாலும் அதே காலத்தில் அவை யதார்த்தத்தில் இல் பொருள்க ளென் றோர்த்துக் கொள்ளாத விவேகிக ளிருப்பார்க ளென்று தோன்றவில்லை. இந்த அர்த்தத்தை வைத்தே உலகு இல் பொரு ளெனக் கொண்டு, சிவஞான போதம் 'யாவையுஞ் சூனியம் சத்தெதி ராகலின் சத்தே யறியாது அசத் திலதறியாது' எனக் கூறிற் றென்க. 'உமது விபரீதப் பொருள் பொரு ளல்ல' என்கிறார். இல்லதை யில்ல தாகவும், உள்ளதை யுள்ள தாகவுங் கொள்வது விபரீத மாகாது. யதார்த்தமே யாம். இல்லதை யுள்ள தாகவும் உள்ளதை இல்ல தாகவும் மாறுபா டாகக் கொள்வதே விபரீதமும் அயதார்த்தமு மாம். அது பற்றியே பொரு ளல்ல வற்றைப் பொரு ளெனக் கொள்ளுதலை மருளென்றனர் திரு வள்ளுவ நாயனார். 'அந்த வேத சிவாகமங்களிற் றானே பிரபஞ்சத்தைச் சிறப்பு வகையா னெடுத்து உள் பொரு ளெனச் சாதிக்கு மாற்றால் தெற்றெனப் புலப்படும்' என்கிறார். 'சாதிக்கு மாற்றால்' என வாயால் சொல்லுகின்றாரே யன்றி அவ்வாறு சாதிக்கும் ஒரு பிரமாணத்தையேனும் எடுத்துக் காட்டினா ரின்றே! வாதிக்க நேருஞ் சமயத்தில் காட்டாத பிரமாண மிருந்தென்? இல்லாது போயென்? நியாயஸ்தலத்தில் வாதிகளேனும் பிரதிவாதிகளேனும் தங்கள் நியாய பலத்தைக் காட்டவேண்டிய சமயத்தில் அதற்குரிய பத்திரங்களையும் தஸ்தா வேசுகளையும் காட்டாமலும் சாக்ஷிகளைக் கொண்டு வந்து ருசுப்படுத்தாமலு மிருந்து கொண்டே, பத்திர தஸ்தா வேசுக ளிருக்கின்றன வென்றும், சாட்சிகளும் இருக்கின்றார்க ளென்றும் வெற்றுரையால் கூறினால் அது ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கதா? வாதி: தன் பக்ஷமே நியாயமென விளக்கவேண்டி, அதற் காதாரமான பத்திர தஸ்தாவேசுகளைக் காட்டிச்சாக்ஷிகளையும் ருசுப்படுத்தும் போது, பிரதி வாதி: வெறுமையாயும் வெறுங் கையனாயும் நியாயஸ்தலத்தில் வந்து நின்று, தன் பக்ஷமே நியாயமென்றும் அதற்கு வேண்டிய பத்திர தஸ்தாவேசுக ளிருக்கின்றன வென்றும், சாக்ஷிகளும் இருக்கின்றார்க ளென்றும் வெற் றுரையால் சொன்னால் நியாயாதிபதி ஏற்றுக் கொள்வாரா? அங்ஙனமே அத்வைதிகள் உலகு பொய் யென்பதற்கு ஒன்றிரண் டன்று, பல சுருதி புரா ணேதிகாச ஆகம வாக்கியங்களையும், அவைகளுக்கு விரோத மில்லாப் பல ஆன்றோர் வாக்கியங்களையும் நேர் நேராய் எடுத்துக் காட்டும் போது இவர் ஒரு ஆதாரமு மின்றி வெறும் ஆளாயும் வெறுங் கையராயும் வந்து நின்று கொண்டு, வேத சிவாகமங்களில் பிரபஞ்ச முள் பொரு ளெனச் சாதிக்கின்ற தென வெற்றுரையாற் கூறுவது கூடுமோ? இதனாலேயே இவர் மதத்தின் பல வீனம் வெளிப்படுகின்ற தன்றோ? பிரபஞ்சமில் பொரு ளென்றற்கு அனேக பிரமாணங்கள் மேலு மேலும் விடாது காட்டவே, அதை மறுக்க ஒரு உபாயங் கண்டு பிடித்தார். அந்த உபாயம் யாதென்றாலோ 'அந்த வேத சிவாகமங்களிற் றானே பிரபஞ்சத்தைச் சிறப்பு வகையா

னெடுத்து உள் பொருளெனச் சாதிக்கும்' என்பது. இதனால் பிரபஞ்சம் இல்பொருளென்று பொது வகையான் வேத சிவாகமங்கள் கூறுகின்றனவென்று விளங்குகின்றது. இதற்குப் பிரமாணம் யாது? பொது வகையால் இல்பொருளாவது: சிறப்பு வகையால் உள்பொருளா மென்பதற்கு யுக்தி அனுபவந்தான் யாது? உண்மையில் உள் பொருள் என்பது பொது வகை யாகவும், இல்பொருளென்பது சிறப்பு வகை யாகவும் இருக்கின்றனவே யன்றி இவர் கூறுமாறு இல்லை. அதைத் தம் பக்ஷமாகத் திருப்பிக் கொண்டாரிக் குகதாஸர். குடமுள் பொருளெனப் பொதுவாக எல்லாராலுங் கொள்ளப்படுகின்றது; சாஸ்திரமோ இல்பொருளெனச் சிறப்பாய்ச் சொல்லுகின்றது. அதனாலேதான் பொருளல்லவற்றைப் பொருளென் றுணர்தலை மருளென்றும், "எப்பொருளெத்தன்மைத் தாயினும் அப் பொருள் மெய்ப் பொருள் காண்பதறிவு" என்றும் நாயனார் கூறி யுள்ளாரெனக. முன் 89, 90 வது பக்கங்களில் காட்டிய சாந்தோக்கிய உபநிஷத், யோக சிகோபநிஷத், பஞ்சப்பிரமோபநிஷத், பிரமகீதை இவற்றின் படியும் காரண முண்மை யென்றும், காரியம் பொய் யென்றும், இதற் குவமான மாக மண் முதலிய காரணப் பொருள்க ளுண்மை யென்றும், குட முதலிய காரியப் பொருள்கள் பொய் யென்றும் அக்காரியப் பொருள்கள் பேச்சு மாத்திர மென்றும் சித்தாந்த மாகின்றன. உலகில் ஞான நூலாராய்ச்சி யில்லாச் சாதாரண சனங்கள் காரியப் பொருள்களெல்லாம் உண்மை யென்று கொள்ளுகின்றார்கள்; ஞான நூல் ஆராய்ச்சி செய்த சிறந்த சனங்கள் ஷை குறள், உபநிஷத், புராணம் இவற்றின் பிரமாணப்படியும், யுக்தி அனுபவங்களின்படியும் காரியப் பொருள்களெல்லாம் உண்மையன்றெனக் கொள்ளுகின்றார்கள். இதனால் பிரத்தியட்சம் உள் பொருளென்பது சாமானியமும் அதாவது பொதுவும், இல் பொருளென்பது சிறப்பு மாகச் சுருதி யுக்தி அனுபவ சகிதமாய் ஏற்படுகின்றன. இங்ஙனமாக ஒரு நியாயமு மின்றியும் பிரமாண மின்றியும் வாயில் வந்த வாறு இதை அது வாகவும், அதை யிதுவாகவும் மாறுபடுத்திக் கூறியது நியாயம் ஆகாதெனக.

"அற்றாயின் ஆக: 'உள்ளது போகாதென்பது நியாய நூன் முடிபன்றோ? பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷமாதலினால், அஃதில்பொருளென்பது செவ்விதிற் சித்திக்கு மன்றோ' என்பீராயின், நண்பர்காள், நீவிர் எல்லாம் எடுத்ததை யெப்படியாயினும் நிறுத்திவிடுதல் வேண்டும் என்னும் மதம் பற்றி அழிகின்றீ ரன்றி உண்மையைச் சிறிதேனும் உற்று நோக்குகின்றிலீர்! நீர் எல்லாம் பிரபஞ்சத்தை யில் பொருளென்பது அஃது அழிந்து போகும் இயல்பு பற்றித் தானே? அழிந்து போம் ஒரு பொருளின் இலக்கணத்தைத் தானே நீர் பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் எனச் சாதிக்கு மாற்றால் தாபிக்கத் துணிவது? இல்லை! இல்லை!! அழிந்து போம் பொருளுக்கு ஒரு காலத்தாயினும் ஓர் உண்மை உண்டு. நீர் சாதிக்கும் இன்மை முக் காலத்துக்கும் உரியதாகலின், அழிவு பாட்டாற் பெறப்படும் இன்மை உமக்குச் சிறிதும் ஓர் பயன் தாராதெனக. அழிவுற்றொழியும் பொருள்கள் முயற்கோடும் ஆகாயத் தாமரையு மொத்த இல் பொருள்க ளல்ல என்பதை நாம் உமக்குச் சொல்லிக் காட்ட வேண்டா. ஆகவே அழிவுபாடெய்து மாற்றால் பிரபஞ்சத்துக் கெய்தற்பால தாகிய இன்மை, நீங்கள் எல்லாம் சாதிக்கப் புகுந்த இன்மை யாகாதென்பதைக் கண்டு தேறுக. 'உளளது போகாது' என்பது சத்தியம். பிரபஞ்சம் சூனியத்தை யடைவது எக்காலத்தும் இல்லை. அது தன் முதற் காரணத் தடங்குவதே அதன் அழிவுபாடென்று பேசப்படும். முதற்காரணத் தொடுங்குதல் நீர் கூறும் சூனிய தசை ஆகாதெனக. இனி உள்ளது போகாது,

என்பது போல 'இல்லது வாராது' என்பதும் நியாய நூன் முடிபே யன்றோ? ஆகவே பிரபஞ்சம் வருமாற்றால் அஃதோர் உள் பொருளே யாம் என்பதை ஊகித்துணர உம்மாட்டுச் சத்தியில்லா தொழிந்தமை பெருந் துக்கம்."

என்கிறார்.

இதற்கு மறுப்புத் தத்துவ வாதத்தில் "உலகம் சத்தா? அசத்தா? என்பது" என்னும் விஷயத்திலும், "சொப்பனஞ் சத்திய மென்பதை மறுத்து அறிவே யுலக மென வுரைத்தல்" என்னும் விஷயத்திலும், அதன் பின்னர் வந்த பல துவித சைவகண்டன நூல்களிலும் வெகு விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. அந்தப் பூர்வ பக்ஷத்தினைத்தான் வெகு ஆக்ஷேபம்போல் பேசுகின்றார் குகதாஸர். இவ்வாறு பேசுவது 'ஒரு முறை இருமுறை யன்று, பன்முறையும் இவர்க்குச் சுபாவமாம். இவர்க்கு மாத்திர மன்று, இவ ரினத்தவர்க்கும் இது சுபாவமேயா மென்க.

இவரிப்போது கூறியவற்றுள் 'பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷ மாதலினால்' என வொன்று கூறினார். இது எப்படிப் பிரத்தியக்ஷமோ அறியோம். பிரபஞ்ச மழிந்தபோது பிரபஞ்ச மில்லை. பிரபஞ்சமே யில்லாத போது பிரபஞ்சத்தி னோர் கூறான உடலு மில்லை. உடலே யில்லாத போது உடலி னோர் கூறான கண்ணென்ப தேது? கண்ணே யில்லாதபோது பிரத்தியக்ஷ மென்பது மில்லை. இங்ஙனமாகப் 'பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷ மாதலினால்' என எவ்வாறு கூறத் துணிந்தார்? திருட்டாந்த பாகக் குடம் அழி வுறுவதைக் கண் பார்க்கின்றமையினான் குடத்தின் அழிவு பிரத்தியக்ஷ மாகின்றது. குட மழியுங்கால் கண்ணிருக்கின்றமையின் அது பிரத்தியக்ஷமாகும். அவ்வாறு பிரபஞ்சம் அழிவுறுங்கால் கண் இருக்கின்றதா? கண்ணிருக்கிற தென்றால் அப்போது பிரபஞ்சமும் இருக்கவேண்டுமே. கண்: பிரபஞ்சப் பொருளான பூத விகார மன்றோ? ஆதலால் 'பிரபஞ்சம் அழி வற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷ மாதலினால்' என்று கூறியது குண மில்லாது போயதென்க. உலோகாயுதர் பிரத்தியக்ஷ வாதிக ளென யாவரும் அறிந்த விஷயமே. பிரத்தியக்ஷ வாதிகளான அவர்கள்: பிரபஞ்சம் அழிவுறு மென வொத்துக் கொள்வ தில்லை; ஏனெனின் அழி வுறுதல் பிரத்தியக்ஷ மல்லாமையா னென்க. இக் குகதாஸர்க்குப் பிரத்தியக்ஷம் இன்ன தென்றும், பிரத்தியக்ஷ மல்லாதது இன்ன தென்றும் தெரியா. அது பற்றியே இவர் திரி புணர்ச்சி கொண்டு அவ்வாறு பேசினாரென்க.

(1896௵ மே௴ 6௳ இந்துசாதனம்.)

"இங்ஙனமே இரண்டாங்கூற்றை விசாரிக்கவே பிரமத்தைப் பிரபஞ்சத்துக்கே காரண மெனல் கூடா தென்பதும், காரண நீக்கம் பற்றிப் பிரபஞ்சம் இல் பொருளாதல் அமையாதென்பதும், பிரபஞ்சத்தை எவ்வாற்றானும் இல் பொருள் எனக் கூறுமது பெரும் விரோதமென்பதும் போந்தபடி காண்க."

என்கிறார்.

இதுகாறுஞ் செய்து வந்த வாதத்தால் இவர் கூற்றுகளெல்லாம் மறுக்கப் பட்டுப் பிரபஞ்சத்துக்குப் பிரமம் காரணமென்றும், பிரபஞ்சம் இல் பொருளெனல் அமையாதென்றும், ~~அவ்வா~~றில்பொருளெனக் கூறுவது சுருதி யுக்தி அனுபவ சம்மதமென்றும் தீர்மானப்பட்டு விட்டமையின், சுருதி யுக்தி அனுபவ விரோத மான இவரது கூற்றின் ஒலி, கடலின் அல்லோல கல்லோல ஒலியாய்ப் போயிற்றென்க.

"பிரபஞ்சத்தை இல் பொருளாகச் சாதிக்கும் மாயாவாதிகட்கும் சூனியோபாதானமாகச் செகம் சிருட்டிக்கப் பட்ட தெனச் சாதிக்கும் கிறிஸ்தவர்களுக்கும் யாதொரு பேதத்தையும் நாம் காண்கின்றிலம். இவரும் பிரபஞ்சத் தோற்றத்துக்குக் காரண மொன்றில்லை யென்கின்றார்; கிறிஸ்தவர்களும் அங்ஙனமே கூறுகின்றார். கிறிஸ்தவர்களது சூனியோபாதான சிருட்டி மரபைக் கண்டிக்கத் தக்கார் சித்தாந்திகளே யாம். அந்தக் கிறிஸ்தவர்கள் கண்டிக்கப் பட்டமையைக் கண்ட மாயா வாதிகள் இக் கண்டனம் தம்மையும் பற்றுமன்றே என் றஞ்சிப் போலும், அவர்களுக்காக மிகப் பரிந்து பேசுகின்றார். மாயாவாதிகள் பிரபஞ்சத்தையும், அதன் காரணத்தையும் இல் பொருளென்பர். கிறிஸ்தவர்கள் காரணத்தை மாத்திரமே இல் பொருள் என்பர் ஆகவே, கிறிஸ்தவர் மாயாவாதிகளினும் சிறந்தார் என்பது செவ்விதிற் போதரும்."

என்கிறார்.

இதில் இவருடைய அறியாமையைப் பாருங்கள்! அத்வைதிகள் பிரபஞ்சம் இல் பொரு ளென்றும் பிரபஞ்ச காரணமான பிரமம் உள் பொருளென்றும் சொல்லுகின்றார்கள்; கிறிஸ்தவர்களோ பிரபஞ்சம் உள் பொருளென்றும், பிரபஞ்ச காரணத்தை இல் பொரு ளென் றுஞ் சொல்லுகின்றார்கள். இவ்வித பேத முள்ள அதிலும் இப்போது நேர்ந்த வாதத்தின்படி நேர் எதிர் மறையா யுள்ள இவ்விரு வாதிகளும் எங்ஙனம் ஒன்றுவார்கள்? இனி இவரும் கிறிஸ்தவர்களு மொன் றென்பதை ஆரம்பத்திற் காட்டிய வாறு இவ்விடத்திலுங் காட்டுகின்றோம். இவரும் பிரபஞ்சத்தை யுள் பொருளென்கிறார்; கிறிஸ்தவர்களும் உள் பொரு ளென்கிறார்கள். இதனால் இவரும் கிறிஸ்தவரும் ஒரு தன்மைப் பட்டவரே யாம். பிரபஞ்ச காரண விஷயத்திலோ பிரபஞ்ச காரணத்தை இல் பொருளென்று கிறிஸ்தவர் சொல்லுகின்றார்கள்; இவரோ உள் பொரு ளென வாயினால் வெற்றுரையாய்ச் சொன்னாலும் இப் புத்தகம் 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-வது பக்கங்களில் காட்டிய நியாயப்படியும் பற்பல சுருதிப் பிரமாணப்படியும் இல் பொருளென்று சொல்லக் கடமைப் பட்டவ ராகின்றார். இதனாலும் கிறிஸ்தவரும் இவரும் ஒன்றுகின்றார்கள். ஷை இருவகையிலும் கிறிஸ்தவருடனே யொன்றான இவர்: ஷை இரு வகையிலும் நேர் மாறாய்ப் பின்னப் பட்ட கிறிஸ்தவரும் அத்வைதிகளும் ஒன்றுவ தெங்ஙனம்? இவர் விஷய மறியாமல் ஒன்றைவிட்டு ஒன்றைப் பேசி அறியாமையின் வயப்பட்டால், அது: தம்மைப் பற்று மென அத்வைதிகள் ஏன் அஞ்சுகின்றார்கள்? கிறிஸ்தவரும் அத்வைதிகளும் நேர் எதிர் மறை விரோதிகளா யிருப்பதை யறியாது இவர் மருண்டால், இவரது மருட்சிக் காக அத்வைதிகள் அஞ்சுவார்களோ? அத்வைதிகள் பிரபஞ்சத்தையும், அதன் காரணத்தையும் இல் பொருள்களென்று சொல்வதாய்க் கூறினார். இதிலும் இவரது மருட்சியே முன்னிற்கின்றது. அத்வைதிகள் பிரபஞ்சத்தை மாத்திரம் இல் பொரு ளெனக் கூறினார்களே யன்றி, அதன் காரணமான பிரமத்தை யில் பொரு ளெனக் கூறினார்க ளில்லை. பிரமத்தை யுள் பொரு ளென்று சொல்லும் பொருட்டே அப் பிரமத்தைக் காரண காரிய ரகித மென்று சொல்லு கின்றார்கள். இதனால் காரணமாய் நின்ற பிரம மென்னும் பொருள் இல் பொரு ளாதல் என்றுமில்லை யென்று சித்தித்தது. பிரமத்தின் பேரில் கற்பிதமாய்ச் சுமத்தப்பட்ட காரண மென்னுஞ் சொல்லே யில்லாமற் போயிற்று. இதைத் தத்துவ வாதத்தில் காரண காரியந் திண்ணமன்றென்பது என்னும் விஷயத்தில் விளக்கமாய்க் காணலாம். இவ்விவாதத்தினால் காரியமாய் நின்ற உலகம் பொய்யென்றும், காரணமாய் நின்ற பிரமப் பொருளுண்மை யென்றும் சித்தாந்தமாகின்றமை

வின் காரியமாய் நின்ற உலகப் பொருள் உண்மை யென்றும், காரண மாய்
நின்ற சூனியப் பொருள் பொய்யென்றும் சொல்லும் கிறிஸ்தவருடன் அத்
வைதிகள் எவ்வாறு ஒன்றாந் தன்மையைப் பெறுவார்கள்? இதன்பேரில் அத்
வைதிகள் 'பிரபஞ்சத்தையும் அதன் காரணத்தையும், இல் பொருள் என்பர்.
கிறிஸ்தவர்கள் காரணத்தை மாத்திரம் இல் பொருள் என்பர்.' என்று
சொல்லி, கிறிஸ்தவர் அத்வைதிக ளினுஞ் சிறந்தவர்க ளென்கிறார் இந்தக்
கணக்குப்படிப் பார்த்தால் மற்றொரு வகையில் இவரினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்த
வர்க ளாகின்றார்கள். யாங்ஙன மென்னின், இக் குகதாஸர் கூறுகிறபடி அத்
வைதிகள் உலகையும் உலக காரணத்தையும் பொய் யென்கிறார்க ளென்று
வைத்துக் கொள்வோம். கிறிஸ்தவர் உலகை மெய் யென்று சொல்லி யுலக
காரணத்தை மாத்திரம் பொய் யென்கிறார்கள்; இவரோ இரண்டையும்
மெய் யென்கிறார். உலகு மெய் யென்பது பந்தத்திற் கேது; இல்லை யென்
பது விடுதிக் கேது. அத்வைதிகள் இரண்டையும் பொய் யென்கின்றமையின்
அவர்களுக்குப் பந்த மிருக்க நியாய மில்லை. கிறிஸ்தவர்கள் ஒன்று மெய்யும்
ஒன்று பொய்யு மென்று கூறுகின்றமையால் அவர்கட்குப் பாதி பந்த
முண்டு; பாதி விடுதி யுண்டு. இவர் இரண்டும் மெய் யென்றமையால் இவர்க்கு
முழுப் பந்த முண்டு; பந்த முடைமையால் விடுதியே யில்லை. இந்தக் கணக்
குப்படி அத்வைதிகளினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்தவர்கள்; கிறிஸ்தர்களினும் இவர்
சிறந்தவர். விடுதி விஷயத்திலோ இவரினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்தவர்; கிறிஸ்தவ
ரினும் அத்வைதிகள் சிறந்தவர்கள். எங்ஙன மென்னின் இவர் முழுப் பந்த
முடையவ ராகலின் இவர்க்கு விடுதியே யில்லை. கிறிஸ்தவர் பாதி விடுதியும்
பாதிப் பந்தமு முடையவ ராகலின் இவரினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்தவர்; அத்
வைதிகளுக்குப் பந்தமே யில்லாமையால் கிறிஸ்தவரினும் அத்வைதிகள் சிற
ந்தவர்கள். இவர் அத்வைதிகளினும பார்க்கக் கிறிஸ்தவர் சிறந்தவரென்பது
வாஸ்தவ மானதே. ஆனால் இது பந்த விஷயத்தில். இந்தப் பந்த விஷயத்தில்
கிறிஸ்தவரினும் இவர் சிறந்தவரா யிருப்பதை யிவர் கவனித்திலர். கவனியா
மையால் இவ் விஷயத்தை இவர் கவனத்திற்குக் கொண்டு வந்தாம். உலகு
மெய் யென்பது விருப்பிற் கிடம்; எது விருப்பிற் கிடமோ அது பந்தத்திற்
கிடமாம். உலகு பொய் யென்பது வெறுப்பிற் கிடம்; எது வெறுப்பிற் கிட
மோ அது பந்தத்திற் கிட மன்று, விடுதிக் கிடமாம். இவர் பக்கத்தினர் உல
கும் உலக காரண மான மாயையையும் மெய் யென்கிறதினால் பந்தத்திற
கிரை யாகித் துக்கப் படுகின்றார்கள். அத்வைதிகளோ அவ் விரண்டையும்
பொய் யென்பதால் பந்தத்திற் கிரை யாகாது, அதி னின்றும் நீங்கி, விடுதி
யடைந்து சுகப்படு கின்றார்கள். இதனால் பந்தத்தி னின்றும் நீங்கி விடுதி
பெற்றுச் சுக மடையும் விஷயத்தில் அத்வைதிகளே சிறந்தவர்களும், கிறி
ஸ்தவர்கள் தாழ்ந்தவர்களு மாம். கிறிஸ்தவர்களையும் இவரையும் ஆராய்ந்து
பார்க்கும் விஷயத்தில் கிறிஸ்தவர்கள் சிறந்தவர்களும் இவர் தாழ்ந்தவரு
மாம். விடுதி பெறாது பந்தத்தி லழுந்தித் துக்கப்படும் விஷயத்தில் அத்
வைதிகளுக்குப் பந்த மில்லாமையால் பந்த துக்க மில்லாத அவர்களினும்
பாதி பந்த துக்க முள்ள கிறிஸ்தவர்கள் சிறந்தவர்கள்; அவர்களினும் முழுப்
பந்த துக்கமுள்ள இவர் சிறந்தவரே யாம். இவர் அத்வைதிகளினும் சிறந்தவர்
கள் கிறிஸ்தவர்க ளென்றதால் அது வாஸ்தவந்தா னென்றும், ஆனால் அது
பந்த விஷயத்தி லென்றும் விளக்கி, அதோடு அப்பந்த விஷயத்தில் கிறிஸ்த
வர்களினும் இவர் சிறந்தவரெனக் காட்டினுமென்க. நாம் சுருதிப் பிரமாணப்
படி மாயையும் உலகும் பொய்யென்று கூறி, அவ்வாறு சொல்லும் அத்வைத
மே உண்மை யான தென்று தாபித்தோம். அதற்குப் பதில் கூற நியாய

மில்லாமையால் அவ்வழியை விட்டு எண்ணின் ஏற்றத் தாழ்ச்சியால் அத்வைதத்தைக் குறைவு கூறவந்தார். அதுவும் இவரையே குறைவுபடுத்துவதால் அக்குறைவை யிவருக்கு விளக்கிக் காட்டினும்.

"காரணத்தை நோக்கக் காரியம் எல்லாம் இல் பொருளா மாதலின் மாயையும் தன காரணத்தை நோக்க இல் பொருளெனப்பட்டு செகத்துக்குக் காரணம் மாயை என்னும் சித்தாந்தக் கூற்றும் பிறழ்ந்து விடும் என்றார் நமது மாயா வாத நண்பர். அம்மம்ம! இவரது சித்தாந்த வுணர்ச்சி இருந்த படி தான் என்னை!!! மாயையும் ஓர் காரியப் பொருள் என்றும், அதனுக்கும் ஓர் முதற் காரணம் உண்டென்றும், இவருக்குச் சொல்லித்தந்தார் யாரோ."
என்கிறார்.

உலகி லுள்ள பொருள்களும், சுருதி யாதிகளுமே சொல்லித் தந்தன. இதற்கு நூலை யன்றி யாடையும், பஞ்சை யன்றி நூலும், மண்ணை யன்றிக் குடமும், அணுவை யன்றி மண்ணும் இவ்வாறு உலகி லுள்ள எவ் வெப் பொருள்களும் இல்லாமையே கண் கூடு. இவ்விஷயம் எத்தனையோ முறை பேசப்பட் டிருக்கின்றது. இப் புத்தகம் 86, 87, 88, 89, 90 வது பக்கங்களி லும் இவ்விஷயத்தைப் பார்த்துக் கொள்ளலாம்.

"இவர் எந்தக் காரணமும் இறுதியில் காரியமாய் இல் பொருளாம் என் கின்றார். அஃதேல் இவரது பிரமமும் இறுதியில் காரியமாய் இல் பொருளா மேயோ? ஆகா! நாஸ்திகருட் சிறந்தார் இவரே யன்றோ?" என்றார். இவ் விதக் கேள்வி முன்னரும் கேட்டார். அதற்குப் பதில் ப்ரம்ம வித்தையிலே யே சொல்லி யிருக்கின்றோம். அதை இப்புத்தகம் 49, 50, 51 ம் பக்கங்களிற் கண்டு தெளிக. முன்னமேயே இவருக்குச் சொல்லி விட்டமையால் மீண்டும் சொல்ல வேண்டுவ தநாவசியகமே.

'கூழுக்கு மாசை * வீசைக்கு மாசை' என்றாற் போல இவர் ஒரு கால் பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் என்கிறார். மறுகால் அதனுக்கு முதற் காரணந் தேடுகின்றார். ஒருகால் பிரபஞ்சத்துக்கு முதற் காரணம் பிரமம் என்கிறார். மறுகால் அது மாயை என்கிறார். ஒரு கால் மாயை இல் பொருள் என்கிறார். மறு கால் அது அநிர்வசனீய மென்கின்றார். இந்த அநிர்வசனீயப் புரட்டை யாண்டுக் கற்றாரோ! இது அறி வுடை யார் அவைக் களத்து நிலை யுறல் பெறுமா? மாயை உள் பொருளோ? இல் பொருளோ? அல்லது உள்ளது மல்லது மாகிய தோர் பொருளோ? இது மூன்றும் இல்லை என்றால் அது சூனியமே யன்றோ?"
என்றார்.

இதற்குச் சமாதானம் தத்துவ வாத முதல் அவைதிக சைவ சண்ட மாருதம் வரையில் ஒவ் வொரு புத்தகத்திலும் சொல்லப்பட் டிருக்கின்றது. எதைப் பார்க்கா விடினும் அவைதிக சைவ சண்ட மாருதத்தில் 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132 வது பக்கங்களில் பார்க்க.

"இந்தச் சூனியத்தைப் பிரம முதற் காரண மாகக் கொண்டாரெனல் கிறிஸ்தவ மகம்மதிய மதக் கொள்கைகளா மன்றி வைதிக சைவக் கொள்கை யாகா தாம்." என்றார். இதனால் இவர் மகா புரட்ட ரென்று தெரிகின்றது. இது காறும் இவர் கிறிஸ்து மதச் சார்பின ரென்று மாத்திரம் பார்த்தோம்; இப்போது மகம்மதிய மதச் சார்பின ரென்றுங் குறிப்பித்துக் கொள்ளுகின் றார். இவர் மதஸ்தர் சொல்லுகிறபடி உலகிற்கு முதற் காரண மான மாயை (காரண மெல்லாங் காரிய மாய்ப் பொய்ப்படு மென்ற நியாயப் படி) பொய் யாகிச் சூனிய மாகிற படியால் உலகிற்கு முதற் காரணம் சூனிய மென்று

---

* வீசை=மீசை.

சொல்லும் கிறிஸ்தவரும், இவரும் இவ்விஷயத்தில் ஒரே கொள்கையினரென்று தொடக்கத்தி லேயே கூறினோம். இப்போது மகம்மதீயரையுஞ் சேர்த்துக் கொள்ளுகின்றமையின் மகம்மதீயரது கொள்கையினரு மென்று சொல்லு மாறு வைத்துக் கொள்ளுகின்றார். குகதாஸருக்கே அப்படியாக விஷ்ட மிருக்கு மாயின், அதற்கு யாம் செய்வ தென்ன விருக்கின்றது! உலகிற்குப் பிரமம் முதற் காரண மென்று சொல்லாத வரையிலும், அவ்வாறு சொல்லும் சுருதி புராணாதிகளை இகழ்ந்து அவமதிக்கிற வரையிலும், ஷை பிரமாணங்களைப் பிரமாண மாகக் கொண்டு வாதிக்கிற அத்வைதிகளைத் தூஷிக்கிற வரையிலும் இவர் கிறிஸ்தவக் கொள்கை யினையும் மகம்மதீயக் கொள்கையினையும் தழுவ வேண்டியவரே யாம். எது காரணமோ, அது பொய்யென யுக்தி அனுபவங்களினாலும் விளக்கினோம்; மாயை பொய் யென்பதற்குப் பன்முறை பல பிரமாணங்கள் காட்டி யிருந்தாலும் இப்போது இதன் முன்னர் 6, 7, 8, 9 வது பக்கங்களில் பல உபநிஷத் பிரமாணங்களையுங் காட்டி யிருக்கின்றோம். அங்ஙன மாக மாயை உண்மை யென இவர் எங்ஙனஞ் சொல்லுகின்றார்? உண்மை யன்று, பொய்யே யென் றொத்துக் கொள்ளு மாறு நியாயமும் சுருதியும் கட்டுப்படுத்துகிறபடியால் அதன்படி இவர் ஒத்துக்கொள்ள வேண்டுபவரே யாம். ஒத்துக் கொள்ளும் பக்ஷத்தில் மாயை முதற்காரண மன்று, பிரமமே முதற் காரண மென்று அங்கீகரிக்கக் கடமைப்பட்டவராய் வைதிக ராகின்றார். ஒத்துக் கொள்ள மாட்டே மென முரணுவா ராயின் வேத பாஹ்ய ராகி அவைதிக சித்தாந்தி ஆகின்றார். ஆகும் போது வைதிக ராவ தெங்ஙனம்? வைதிகராகாதபோது வைதிக சைவராவ தெங்ஙனம்? வேதப் பிரமாணத்தையும் அங்கீகரிக்கப் படாது, அதை யிகழவும் வேண்டும், அதை வாதிப்போ ரிடத்து எதிர் வாதமுஞ் செய்ய வேண்டும், வைதிகரு மாக வேண்டு மென்றால் ஆவாரா? இப்படிப் பட்டவர் வைதிகத்துக்கு ஆசைப்படுவதும், அதோடு வேதோக்தமான சைவத்துக்கு ஆசைப்படுவதும் முடவன் கொம்புத் தேனுக்கு ஆசைப்படுவது போலா மென்க.

இனி வைதிக சைவத்துக்கு ஆசைப் படுவ துண்மையாயின் வேத முதலிய கலைகளின் சித்தாந்தமான அத்வைதமே யுண்மை யென்றும், அதன்படித் துரிய சிவ பிரமப் பொருளொன்றே சத்திய மென்றும், அதன் சண் அத்தியாசமாய்த் தோற்றும் சட சித்துலகு அசத்திய மென்றும், இதற்கு விரோத மான துவித சைவ சித்தாந்தம் அவைதிக சைவ சித்தாந்த மென்றும், துவித முள்ள விடத்து மாயை யுண்டாமாகலின் துவித வாதம் மாயா வாதமென்றும், அத்துவித முள்ள விடத்து மாயை யில்லாமற் போதலின் அவ்வத்துவிதம் மாயா ரகித வாதமென்றும், அன்றி மாயாவாதம் பேதவாதமென்றும், மாயா ரகித வாதம் அபேத வாதமென்றும், அன்றித் துவிதமதம் பந்த சகிதமென்றும், அத்துவித மதம் பந்த ரகித மென்றும், துவிதம் சுருதி யுக்தி அனுபவ அசம்மத மென்றும், அத்துவிதம் சுருதி யுக்தி அனுபவ சம்மதமென்று முணர்ந்து, அத்துவிதப் பெரியோர் சென்ற நெறியே சென்று அதைக் கடைப் பிடித்துச் சுகித்து வாழ்வாராக. மானிடப் பிறவி கிடைப்பதே யரிது; அதினுங் கூன் குருடு செவிடு பேடு நீங்கிப் பிறத்தல் பின்னும் அரிது; அதினும் வைதிக சம்பந்தம் பெற்று வாழுவது பின்னும் பின்னும் அரிது. அப்படிப் பிறந்தும் வைதிக சம்பந்தத்தையும் வைதிக சம்பந்தமான அத்வைதத்தையும் இழந்து வாழ்வது வலிய வந்த சீதேவியை வெறுத்துத் தள்ளுவது போலாம். ஆதலால் இந் நூலினால் மறுக்கப்பட்ட துவித சித்தாந்தம் பூர்வ பக்ஷமும் அத்வைத சித்தாந்தம் சித்தாந்தமாகவுங் கொண்டு, அவ்வத்துவித சித்தாந்தத்தின் பயனைப் பெற்று க்ஷேமமாய் வாழ்வாராக.

பிழை திருத்தங்கள்.

பக்கம்.	வரி.	பிழை.	திருத்தம்.
6	35	சத்தியான	சத்தியமான
8	15	கருத்துவ	கருத்துருத்துவ
,,	18	ரித்துவம்	ரதுதுவம்
,,	26	விகாரித்துவப்	விகாரத்துவப்
,,	31	பிரமனிடத்திலோ	பிரமத்தினிடத்திலோ
11	20	இவ்விஷயததைப்பற்றி	இவ்விஷயம்
,,	25	காரணமேனும் அந்நூல் பஞ்சினுக்குக்காரியமாதல்	காரியமேனும் அந்நூல் பஞ்ஞுக்குக் காரணமாதல்
12	9	ஆதலால் அதில்	அதில்
14	33	அகள நீள	அகல நீள
15	27	விளங்குன்றிலவா	விளங்குகின்றிலவா
17	26	அதுபவித்த	அநுபவித்த
25	21	பத்றித்தானே	பறறித்தானே
,,	22	கூடி	கூறி
30	35	தீத்தீப்பை	தித்தீப்பை
31	29	எதுவோ	ஏதுவோ
32	19	சூரியன்	"சூரியன்
33	27	படுன்றதா	படுகின்றதா
36	1	சித்தாந்தந்தத்தை	சித்தாந்தத்தை
37	11	விவர்தத	விவர்த்த
,,	14	நியதாமாயுள	நியதமாயுள
39	24	துவைதமாமானது	துவைதமானது
,,	26	வரோகோபநிஷத்	வராகோபநிஷத்
40	3	மாக்கிக்	மாகிக்
42	12	புராணத்தில்	புராணம்;
43	27	ப்டிக்கும்	படிக்கும்
44	34	அணியெனவும்சேயெனவு	அணியனவுஞ் சேயனவு
,,	40	விளங்குவாம்	விளக்குவாம
,,	45	மயிரிழைக்கூட	மயிரிழைகூட
45	38	பொருளுமில்லை	பொருளில்லை
47	1	யல்லை, அல்லை	யல்லை, அன்றி
,,	39	உல்கிற்கும்	உலகிற்கும்
48	43	முதற்ணகார	மூதற்காரண
50	3	சூனியோபாதனத்தை	சூனியோபாதானத்தை
53	29	கனவ	கனவு
55	20	மாவதால்	மானதால்
58	5	கண்டித்து	கண்டித்துத் [ய்
,,	29	இவர்நாஸ்திகமதமாய்	இவரதுமதம்நாஸ்திகமதமா
59	13	மென்றும், கனு	மென்றும், கனு
,,	35	உண்மை	"உண்மை
61	4	அறிபொருளாயும்	அறிபடுபொருளாயும்
64	26	துக்காநந்தவாரிதியை	துக்கவாரிதியை
70	21	புயலே	புனலே
,,	23	சடத்தைச்	சடத்தைப்
71	34	மாண்டானையோ	மாண்டனையோ
,,	35	கூத்துச்	கூத்துஞ்

71	39	புயலே	புனலே
72	1	மாண்டானையோ	மண்டனையோ
,,	3	பகிண்டமும்	பகிரண்டமும்
,,	6	கூத்துச்	கூத்துஞ்
,,	22	ஓரேவிடத்	ஓரோவிடத்
73	8	பகற்கிற்பம்	பகர்கிற்பம்
75	4	பொருளாநின்றது	பொருளாகின்றது
,,	22	தத்தியாவசிகமு	தத்தியாவசியகமு.
,,	44	மயையே	மாயையே
76	33	யம்மா	யம்மாயை
,,	37	புயலே	புனலே
,,	43	கொண்டரா	கொண்டாரா
78	8	பெருய்	பெருராய்
79	26	பிரபஞ்சத்திற்திற்கு	பிரபஞ்சத்திற்கு
83	4	முதவியன	முதலியன
,,	39	சாமானம்	சமாதானம்
84	30	எல்லாவறையும்	எல்லாவற்றையும்
,,	43	வாக்கி	வாக்கிய
85	18	சொல்வோம்	சொல்லோம்
86	16	புயலே	புனலே
,,	18	எசற்ற	ஏசற்ற
87	33	வளைதலாதி	வளைதலாதி.
,,	40	உண்ணையி	உண்மையி
,,	45	அணுக்கூட்ட	பரமாணுக்கூட்ட
88	29	யெய்துவ	எய்துவ
89	16	பொருளை	பொருளைத்
90	7	விரணடும்	விரண்டும்
,,	9	அது "அது	அது "இல்
94	31	எனில்லை	ஏனில்லை
97	13	உலத்திலேயே	உலகத்திலேயே
98	7	கின்றேம்	கின்றும்
,,	15	கருவிசள்	கருவிகள்
,,	25	ரெண்க	ரெண்க.
,,	26	யதார்த்தை	யதார்த்தத்தை
100	14	சளசம்	சௌசம்
,,	17	பத்தியயஞ்	பத்தியயனஞ்
101	5	லறிய	லரிய
,,	32	கில்லையெனவே	கிலையெனவே
104	1	சிருட்டிப்ப்தால்	சிருட்டிப்பதால்
107	11	தன்டனையும்	தண்டனையும்
110	4	எனப்பட்டழி	என்பட்டழி
,,	7	சிவம்	சீவர்
114	15	சத்தானு	சத்தாதனு
124	39	இல்பொரு	உள்பொரு
,,	40	அவ்வாறில்	இல்
126	12	பொய்	மெய்
,,	18	கிறிஸ்தர்களினும்	கிறிஸ்தவர்களினும்

பிழை திருத்தம்.

பக்கம்.	வரி.	பிழை.	திருத்தம்.
9	23	பேதபேதா	பேதாபேத
10	4	முதவிய	முதலிய
,,	33	ஆக	ஆகா
12	3	யாகி	கியாதி
,,	8	பரதிஷ்ட	ப்ரதிஷ்ட
16	29	நூலுக்கு கட்டு	நூலுக்குக் கட்டு
25	36	தத்தியாவசியகமாம்	தநாவசியகமாம்
,,	38	சொன்	சொன்ன
26	23	மற்றொன்றி	மற்றொன்றினை
27	38	ளாயிலும்	ளாயினும்
29	20	பேசுவதும்	பேசுவது
,,	33	பிரதிபந்தங்க	பிரதிபதங்க
,,	37	பொன்னுப்	பொன்னுக்குப்
30	26	வேகிறுய	வேறுகிய
32	2	யாா	யார்
,,	19	புஞுகி	புளுகி
35	2	விரித்தார்	விதித்தார்
36	35	கூடிதனடா	கூடாதென
37	33	அ[illegible]பத	அரவு அபேத
40	11	[illegible]னி	மின்மினி
,,	12	ம[illegible]	மின்மினி
42	26	செயயபபட்டு	செய்யப்பட்டு
44	15	பாராததததுபோல	பாராததுபோல
,,	25	நாகை	நகை
47	38	கருதுடலது	கருதுடல
54	7	மாயாவாதியாய்	மாயாவாதிகளாய்
56	42	விசாரிப்பவராக	விசாரஞ்செய்பவராக
59	25	பாராதுபோல	பாராததுபோல
63	44	வெளிக்கு இருளை	ஆகாய இருளை

இந்நூலிலுள்ள விஷயங்கள்.

	பக்கம்.
வெளிக்கு இருள் வேறன்றென்பது ...	1, 18
வெளியும் இருளும் வேறன்றென்னுந் துணிபு	62
சொற்பொருள் பேதாபேதமா? ...	7, 33
சொல்லும் பொருளும் பேதாபேத மன்றென்னும் துணிபு	60
கண்ணுக் கொளி யின்றென்னும் வாதம் ...	9, 40
கண்ணுக் கொளி யின் றென்னுந் துணிபு ...	58
அத்வைதிகள் மாயா ரகித வாதிகள் ...	17
அத்வைதிகளே மாயா ரகித வாதிகளும், த்வைதிகளே மாயா சகித வாதிகளும் ...	44
முடிவுரை	66
பெயரளிக்கப்பட்டதின் காரண[illegible]	68
பின் வரும் மறுப்பு	68

ஓம்.
பரப்ரம்மணே நமஃ.

துவித சைவ மறுப்பு.

வெளிக்கு இருள் வேறன்றென்பது.

"பதி பசு பாச வாதம்" என்னும் நூல் யாரை மறுத்தெழுதப்பட்டதோ, அப்பூர்வபக்ஷியார் பதில் பேசாது தந்திரமாய் முடிவுரை கூறி மௌனமுற்ற சங்கதி எவரும் அறிந்திருக்கின்றன ரன்றோ? அங்ஙனமாக இப்போது ம-ா-ா-ஸ்ரீ யாழ்ப்பாணம் சி. செந்திநாதைய ரவர்கள், ஷை பூர்வபக்ஷியார்க்காகச் சகாயப் பட்டு அதி சொற்ப விஷயங்கட்கு மாத்திரம் சமாதானங் கூறுவார் போன்று எழுந்து, சமாதான மேதுங் கூறாது, நமது மறுப்பினையே பின்னும் பலமாய் உறுதிப்படுத்தி, நம்மால் மறுக்கப்பட்ட உமாபதி சிவாசாரியார் கூற்றைக் குற்ற மென்றே யொத்துக் கொண்டவ ரானு ரென்க. இது பின் வரும் விஷயத்தா லினிது விளங்கும்.

இவர் பக்ஷத்து உமாபதி சிவ னவர்கள் ஓர் சந்தர்ப்பத்தில் "வெளிக்கு இருள் வேறு" என்று கூறிய செய்யுளைச் சூளை வாசியா ரொருவர் எடுத்துக் காட்டிட, அதை மறுத்து ஷை 'பதி பசு பாசவாத'த்தில் எழுதி யிருக்கின்றோம். யாங்ஙன மெனின், வெளி யான ஆகாயத்தி லிருந்து வாயு உற்பத்தி யென்றும், வாயுவிலிருந்து தேயு உற்பத்தியென்றும், தேயுவின் குணம் ஒளி யென்றும், ஒளியின் குறைவு இரு ளென்றும், ஆகாயத்தின் காரியம் வாயு என்றும், வாயுவின் காரியம் தேயு என்றும், தேயுவுக்கு ஒளியும் இருளும் குணங்க ளென்றும், பஞ்சின் காரியம் நூலும் நூலின் காரியம் ஆடையுமாய், ஆடையின் நீட்சிக் குறுகல்கள் அவ்வாடைக்குக் குணங்க ளாவதோடு, பஞ்சுக்கு ஷை நீட்சி குறுகல்கள் அபின்ன மாவதுபோல, வெளிக்கும் இருள் குணமாவதோடு அபின்ன மென்றுமாமென்க. இதற்கு ஷை செந்திநாதையரவர்கள் ஆகாயத்திலிருந்து வாயுவும், வாயுவிலிருந்து தேயுவும் உற்பத்தியாமென்பதைச் சரியென அங்கீகரித்ததனோடு, அதற்குத் தைத்திரீய வுபநிஷத்தையும் பிரமாண மாகக் காட்டினர். அது வரையிலும் அவரும் நாமும் ஒத்துப் போனோம். இனி ஆகாயத்துக்கு இருள் பின்னமா? அபின்னமா? என்பதே ஆசங்கை. உமாபதி சிவாசாரியார் பின்ன மென்று கூறினர்; நாம் அபின்ன மென்று கூறினோம். உமாபதி சிவனருக்குச் சார்பாய்ப் பேச வந்தவராகலின் அவர் கக்ஷியைத் தாபிக்க வேண்டுவது இவர் கடமை யாம். அக் கடமையைச் செலுத்த வருபவர் போல் வந்தும் அதை மறந்து, தம் கக்ஷிக்குச் சார் பாய் ஏதும் பேசாமல் நமது கக்ஷிக்கே மற்றொரு விதத்தில் பலங் கொடுத்துவிட்டுப் போனர். எங்ஙனமெனின் காட்டுதும்:—

நாம் தேயுவின் குணம் ஒளியெனவும், இருள் குறைந்த வொளியெனவும் கூறினோம். அத்துவிதியாரான சிற்சுகியா ரென்பவர் இருளை யொளியின் குறைவாகச் சொல்லாமல், அதனை யோர் திரவிய மென்று கூறியதாய் அவரியற்றிய சுலோக மொன்றனை யெடுத்துக் காட்டினர். அதனோடு "இருள் ஆகாயத்தைப் போல மற்றோர் திரவியமென்பது அத்துவிதிகள் எல்லோருக்குஞ் சம்மதமே யாக, 'விவரணம்' 'கௌடப் பிரமானந்தீயம்' முதலிய அத்வைத

சாஸ்திரங்களுக்கெல்லாமுடன்பாடேயாக,'ஆரியர்' தமது மத சித்தாந்தம் நன்குணர்ந்தவர்போல வந்து நம்மதத்துக்குக் கேடு விளைவிக்கும் மற்றோர் மதம் நாட்டப்புகுந்து தவறினமை 'இடையன் ஒருவன் நுனி மரத்திலிருந்து அடிமரத்தைப் பாறச் செய்து வழுவினமைபோலாம்' என்றுங் கூறினர். நாம் வெளிக்கு இருள் அபின்ன மெனற்குத் தேயுவின் குறைந்த வொளி இருள் என்றோம். இவர் அதை மறுக்க, இருள் ஓர் திரவிய மென அத்வைதிகள் கூறுகின்றார்கள் என்கிறார். இதனால் வெளிக்கு இருள் வேறாய்விடுமோ? இருள் ஓர் திரவியமென அத்வைதிகள் கூறுகின்றார்க ளென்று கூறினரே யன்றி, இருள் வெளிக்கு வேறென யாரேனுங் கூறியதாய்க் கூறினரா? இவர் ஸ்தாபிக்க வேண்டுவது வெளிக்கு இருள் வேறென வன்றோ? அவ்வாறு ஸ்தாபித்தனரா? இருள் ஓர் திரவியமெனச் சிற்சுகியார் முதலியவர்கள் சொல்லி விட்டதினல் வெளிக்கு இருள் வேறாய் விடுமோ? வெளிக்கு இருள் வேறல்ல வென நியாயத்தாலும் உவமானத்தாலும் நாம் காட்டியபடி இவர் வேறென்று காட்டினரா? சிற்சுகியார் முதலிய அத்வைதிகளேனுங் காட்டி யிருக்கின்றார்களா? இருளை யோர் திரவிய மாகக் கூறிடினும் அதுவும் வெளிக்கு அபின்ன மாமே யன்றிப் பின்ன மாகாதே. வெளிக்கு இருள் வேறெனக் காட்டிய உமாபதி சிவன் வாக்குப் பொய்ப்படாது செய்யவும், சுய ஆராய்ச்சியின்றி அதை மெய்யென நம்பிச் சொல்லிவிட்டுப் பின் நமது மறுப்புக்குப் பதில் கூறாது முடிவுரை கூறிப் பதுங்கிய பழைய பூர்வ பக்ஷியார் மானத்தைக் காக்கவும் வேண்டுவ திவர் கடைமையா யிருக்க, அதை விட்டு 'இருள் ஓர் திரவியம் என்று சொல்வது சமாதானமாமா? இவர்: பத்திரிகை வாசிப்பவ ரெல்லாம் இவரது மாறுபாட்டினை யறியா ரெனக் கருதின ராக்கும்! இனி, இருளை ஓர் திரவிய மென வைத்தே 'வெளிக்கு இருள் வேறா?' என ஆராய் வாம். இருள் ஓர் திரவிய மென்பதனல் அதிலும் ஆகாயத்தைப்போல ஓர் திரவிய மென்பதனல், அவ் விருள் பஞ்ச பூதங்களில் ஒன்றாகின்றது. பஞ்ச பூதங்களில் எது முன் பூதம், எது பின் பூதம் என ஆராயுங்கால் ஆகாயம் முன் பூத மென இவரே யொத்துக்கொண்டமையானும், அதற்குத் தைத்திரீய சுருதிப் பிரமாணத்தை யங்கீகரித்து இவரே காட்டி விட்டமை யானும் ஆகாயம் முன்னும் இருள் பின்னுமாம். தவிர ஆகாயத்தி லிருந்து வாயுவும், வாயுவி லிருந்து தேயுவும், தேயுவிலிருந்து அப்புவும், அப்புவிலிருந்து பிருதிவியும் உண்டாயினவாக ஷை தைத்திரீய பிரமாணத்தையே இவர் காட்டி விட்டமையான் ஆகாயங் காரணமும், மற்றப் பூதங்கள் காரியமு மாய் அவற்றி லொன் றான இருளுங் காரியமா மென்க. காரண காரியம் அபின்ன மென்பது யாவருக்கும் ஒப்ப முடிந்தமையின், ஆகாயமான வெளிக்கு இருள் அபின்ன மாயிற்று. நாம் இருளைக் குணமாகக் கூறி, அக்குணத்துக்குத் தேயுவைத் திரவியமாக்கி, வெளிக்கு இருளை அபின்ன மாக்கினேம். சிற்சுகியார் கூறியபடியும் இருள் ஓர் திரவியமாய், வெளிக்கு இருள் அபின்ன மாயிற்று. எப்படிப் பார்த்தாலும் வெளிக்கு இருள் அபின்ன மாகிறதே யன்றிப் பின்ன மாக வில்லை. சிற்சுகியார் வாதம் இவர்க்கு வெகு சாதக மென நம்பினர்; அதுவும் பாதக மாகவே முடிந்தது. இருளைக் குண மென்றாலுஞ் சரி, பொருளென்றாலுஞ் சரி, இரண்டும் அத்வைதிகளுக்குச் சாதகமும், இவர்க்குப் பாதகமுமா மென்க. "வயிற்று நோயைக் கொடுத்துத் தலை நோயை வாங்கிக்கொள்வதுபோல்" என வொரு பழமொழி நெடுநாளா யுண்டன்றோ? அப்பழமொழியோடு "வயிற்று நோயுடனே தலைநோயையும் வாங்கிக் கொள்வதுபோல்" என ஓர் நவ மொழியையு முண்டாக்குவதுபோல, இருளைத் தேயுவின் குணமாக்கி, 'வெளிக்கு இருள் அபின்னம்' என நாம் கூறினல், அதுமாத்திரம் போதாதெனச் சிற்சுகியாரை

நம்பி இருள் குணமு மன்று, தேயுவு மன்று, அஃது மற்றோர் திரவிய மெனக் கூறி, அதனாலும் வெளிக்கு இருள் அபின்ன மென நாட்டிக் கொண்டார். இவ் விரண்டு வகைகளினாலும் உமாபதி சிவன் வாக்கும், ஆராய்ச்சி யின்றி அதை யுண்மை யென நம்பி வாதித்த சூளை வாசியார் வாதமும், சிற்சுகியார்க்கும் நமக்கும் பேதப்படுத்துங் காரணமே தமது சித்தாந்தத்திற்குப் பல மென்றெண்ணிய செந்திநாதையர் கக்ஷியும் சத்தல்லாமற் போயினவென் றறிக.

சிற்சுகியார் இருளை மற்றோர் திரவியமாகக் கொண்டமையினாலும், நாம் தேயுவின் குணமாகக் கொண்டமையினாலும் நமது சித்தாந்தத்தை நாம் நன்குணரவில்லையென்றும், நாம் மற்றோர் மதம் நாட்டப்புகுந்தோமென்றும், நமது மதத்துக்குக் கேடு விளைவிக்கின்றோமென்றம், இது நுனிமரத்திலிருந்து அடி மரத்தை வெட்டினமைபோ லென்றுங் கூறினாரன்றோ? இருள் விஷயத்தில் வேற்றுமைப்படுதல் காரணமாக இவ்வாறு சொல்வது இவர்க்கு நியாயமாகாது. ஏனென்னில் அத்துவித சித்தாந்தத்தில் சிற்சுகியாரும் நாமும் ஏதும் பேதப் படவில்லை. இரண்டு அத்வைதிகள் ஸ்தூலமான வுலகப் பொருள் ஒன்றின் விஷயத்தில் வேற்றுமை யான இலக்கணங் கூறுவார்களே யாயின், அதனால் அவர்கள் அத்வைதிக ளல்லர் என்றாவது, தங்கள் சித்தாந்தத்தை நன்குணரவில்லை யென்றாவது, வேறு மதம் நாட்டப் புகுந்தார்களென்றாவது, தங்கள் மதத்துக்குக் கேடு விளை விக்கின்றார்க ளென்றாவது, நுனி மரத்திலிருந்து அடிமரத்தை வெட்டுபவர்களென்றாவது இன்னு மிவைபோலப் பலவுங் கூறலாங்கொல்லோ!

அப்படியானால் இவர் ஆகாயத்திலிருந்து வாயுவும், வாயுவிலிருந்து தேயுவும், தேயுவிலிருந்து அப்புவும், அப்புவிலிருந்து பிருதிவியும் உண்டாயினவாகக் கூறுகின்றாரே; இவர் முன்னோரான சிவாக்கிரக யோகி முதலானோர் இதை யொத்துக்கொள்ளாமல் அகங்காரத்திலிருந்து ஆகாயமும், அகங்காரத்திலிருந்து வாயுவும், அகங்காரத்தி லிருந்து தேயுவும் இவ்வாறு பிருதிவி வரையில் உண்டாயின வாகக் கூறுகின்றார்களே. அவர்களுக்கு இவர் மாறுகொளக் கூறினமையின், இவர், தமது சித்தாந்தத்தை நன்குணரவில்லை யென்றும், இவர் புதிய மத மொன்று நாட்டப் புகுந்தாரென்றும், இவரது மதத்துக்குக் கேடு விளைவிக்கின்றாரென்றும், நுனிமரத்தி லிருந்து அடி மரத்தை வெட்டுகிறவரென்றும் இவ்வாறு பிறவுங் கூறலாமன்றோ? நாம் கூறிய இருள் விஷயமும் இவர் கூறிய ஆகாயாதிவிஷயமும் சடமேயாம். இவரும் ம-ா-ா-ஸ்ரீ சோமசுந்தர நாயகரென்பவரும் ஞான விஷயத்தில் பேதப் பட்டு, ஒருவர்க்கொருவர் மாறுகொளக் கூறி, இவர் இரண்டு ஞானமென்றும், அவர் நான்கு ஞான மென்றும் வாதிட்டார்களே. இவ்விருவரில் இவரது சித்தாந்தத்தை நன் குணராதவரும், புது மதம் நாட்டப் புகுந்தவரும், இவரது மதத்துக்குக் கேடு விளைவிப்பவரும், நுனி மரத்திலிருந்து அடி மரத்தை வெட்டுகிறவரும் யார்? இவரா? அவரா? இவரது நூலுக்கு அவர் கண்டனை யெழுதிவிட்டமையாலும், அதற்குமே விவர் ஏதும் எழுதாமல் நின்றுவிட்டமையாலும் ஷை குற்றங்கட் கிலக்கானவர் இவரேயாம்போலும்! இப்படிப்பட்ட குற்றத்திற் கிலக்கான இவர்: பிறர்பேரில் குற்றங் கூறப்புகுவ தென்கொண்டோ! "தனக்கழகு மொட்டை, பிறர்க்கழகு கொண்டையா?" இன்னும் எத்தனையோ விஷயங்களில் இவர் மதஸ்தர்க்குள் மாறுதல்களுண்டாயிருக்கின்றனவே; அவைகளுக்கெல்லாம் இவர் என்ன சமாதானஞ் சொல்லித் தப்பித்துக் கொள்ளப் போகின்றாரோ அறியோம். திருவாவடுதுறை, தருமபுரம், திருவண்ணாமலை முதலிய மடத்தார் தாங்கள் சைவர்களென்றும், சுத்தாத்வைதிக ளென்றுஞ் சொல்லிக் கொண்டே ஒருவரை யொருவர் மறுத்து நூல்களுஞ் செய்திருக்

கின்றார்கள். இன்னும் சிவ ஞான போதம் சிவ ஞான சித்தியார் இவற்றினுக்குரைசெய்த பலர்: ஒருவர்க்கொருவர் மாறுபடுகின்றார்க ளென்பதையிவரறியா திருக்க வில்லை. அவர்க ளெல்லாம் சைவர்க ளல்ல ரென்றாவது, தங்கள் சித்தாந்தத்தை நன் குணராதவர்க ளென்றாவது, வேறு மதம் நாட்டப் புகுந்தார்க ளென்றாவது, தங்கள் மதத்துக்குக் கேடுவிளைவிக்கின்றார்களென்றாவது, நுனிமரத்திலிருந்து அடிமரத்தை வெட்டுபவர்க ளென்றாவது இன்னும் இவை போலப் பலவுங் கூறுவார்கொல்லோ!

இவரது சிவஞான சுவாமிகள் சிவஞான போதச் சிற்றுரையில் இரண்டாஞ் சூத்திரம் இரண்டாம் அதிகரணம் மூன்றாவது உதாரண வெண்பாவிற்குப் பின,

“இவற்றுள் மாயை சுத்த மாயை அசுத்த மாயை யென்றிருவகைப்படும். இவ் விரண்டனுள் சுத்த மாயையின் காரியமே அசுத்த மாயை யென்பாரும், சுத்த மாயைபோல அசுத்த மாயையும் அநாதியேயா மென்பாரும், ஒன்றுதானே ஊர்த்துவமாயை, அதோ மாயை யென் றிருவகைப்படு மென்பாரும் எனப் பலதிறத்தர் ஆசிரியர். இனி முதல்வனது கிரியாசத்தியே சுத்தமாயை யெனப்படு மென்பாரு முளர். அது முதல்வனுக்குத் தாதான்மிய மாகலின் பரிக்கிரக சத்தியாகிய சுத்தமாயையாதல் யாண்டையதென் றொழிக.”

எனக் கூறி யிருப்பதால் இவருக்குள்ளும் பல பேதவாதிகளுள ரென்பது பெற்றாம். இவ்வாறே யொவ்வொரு மதத்திற்கு முண் டென்பதைச் செந்திநாதைய ரவர்கள் அறிந்து கொள்வா ராக. பின்னும் ஓர் ஆசங்கை செய்கின்றார். அது இவரது ஞான நூலாராய்ச்சி யின்மையை விசேஷமாகக் காட்டுகின்றது. அது இது:—

“இவர் சொல்லிய நியாயத்தைத் தொடர்ந்து நாமும் போனால், தைத்திரீய பிரமானந்த வல்லியிற் சொல்லப்பட்டவாறு பிரமமாகிய ஆன்மாவினின்று ஆகாயம் தோற்றிய தென்றும், ஆகாயத்தி னின்று வாயு தோற்றிய தென்றும், வாயுவி னின்றும் தேயு தோற்றிய தென்றும் கொண்டு, தேயுவின் ஒளிக்கும் அதன் குறைவா மிருளுக்கும் ஆகாயம் அபின்ன மாதல் போலத் தேயுவின் ஒளியும், அதன் குறைவான இருளும் பிரமத்துக்கு அபின்ன மாம் என்றுஞ் சொல்ல நேரிடு மன்றோ?”

என்பது.

இவர் நம்மை எவ்வித ஆசங்கை செய்கின்றனரோ, அவ்வித ஆசங்கை மற்றொரு விதத்தில் இவர் வாக்கியத்தைக் கொண்டே இவரை நாஞ் செய்ய வேண்டி யிருக்கின்றது. தம் மிடத்தி லுள்ள ஆசங்கையைத் தாமுண ராது பிறரை ஆசங்கை செய்ய வருகின்றார். அது அடியில் வரும் விஷயத்தால் இனிது விளங்கும். தேயுவின் குணம் இரு ளென்று சொன்னதினா லன்றோ பிரமத்துக்கு இருள் அபின்ன மென்று சொல்ல நேரிடு மென்கிறார்? தேயுவின் குணமாக வல்லாமல் இருளைத் தனிப் பொரு ளாகச் சொன்னால் மாத்திரம் மேற்படி குற்றம் நீங்கிப் போமா? ஷை இருள் பஞ்ச பூதங்களி லொன்றே யொழிய வேறன்று. வேறல்லாத போது ஆகாயத்துக்கும் இருளுக்கும் பின்ன மன்று; அப்படியே பிரமத்துக்கும் இருளுக்குங் கூடப் பின்ன மன்றே. செந்திநாதையர் இப்போது இதற்கு யாது கூறுவார்! தாம் செய்த ஆசங்கை தமக்கே வந்துவிட்டதே! தேயுவினது குணம் இரு ளென்று சொல்வதில் பிரமத்தைப் பிடித்துக் கொள்ளும் இருள்: மற்றோர் திரவியமாகச் சொன்னால் மாத்திரம் பிரமத்தைக் கண்டு ஓடி யொளித்துக்கொள்ளுமோ! ஓடி யொளிய

இடம் வேண்டுமே. பிரமம் நீக்க மற நிறைந்து எங்கும் பரிபூரணமா யிருக்கின்றதே. ஆ! ஆ!! ஆ!!! செந்தினாதையரது ஞான நூல் ஆராய்ச்சி எவ்வளவு துலக்கமாய் விளங்குகின்றது பாருங்கள்! இது இருக்கட்டும். ஆகாயமாதிகள் சடப் பொருளாயினவே. அவைமாத்திரம் பிரமத்துக்கு எப்படி அபின்னமா யிருக்கும்? சடம் பிரமத்துக்கு அபின்னமானால் பிரமமுஞ் சடமாய்ப் போமே. இதற்கு என்ன சமாதானம் தேடிவைத்துக்கொண்டிருக்கிறார் செந்தினாதையரவர்கள்?

மாணிக்கவாசகர் "வானாகி மண்ணாகி வளியாகி" என்றும், "சோதியனே துன்னிருளே" என்றும், "சோதியுமா யிருளாயினார்க்கு" என்றும், "தேறும் வகை நீ திகைப்பும் நீ தீமை நன்மை முழுதும் நீ" என்றும் கூறி யிருக்கின்றன ரன்றோ? இதனால் பிரமம் வான் முதலிய சடப் பொருளாயும், இருளாயும், அஞ்ஞான மாயும் ஆய்விட்டதாகச் சொல்லி, பிரமத்துக்கு ஷி தோஷங்களை யேற்றுவார் போலும். பிரமத்தின்கண் உலகு விவர்த்த காரிய மென்றும், காரியம் அசத்தாதலால் காரணத்திற்கு யாதொரு பாதகமு மில்லாமல் கயிற்றரவு, இந்திர சாலப் பொருள், கனா வுலகு முதலிய பொய்ப் பொருள்கள்போல் இருக்கலா மென்றும் எத்தனையோ பிரம வித்தைகளில் சுருதி யுக்தி அநுபவங்க ளுடன் கூறியும் இவர் அறியாமற் போனால், யார் என்ன செய்யலாம்! இவரது அறியாமையே ஆசங்கை யாய் நிகழ்வதால், அதற்குச் சமாதானம் அவ்விஷயத்தை யறிந்து கொள்ளுதலே யாம்.

வெளிக்கு இருள் அபின்ன மானால் பிரமத்துக்கும் இருள் அபின்னமாய்க் குற்றப்படும், அதாவது பிரமம் இருளாய்ப் போமென்று கூறியதற்குச் சமாதானம் கொடுப்பாம். சாக்கிர வுலகும் சொப்பன வுலகும் ஓரே யிடத்தில் றாமி ருக்கின்றன வென்பது யாவரும் அங்கீகரிக்கத்தக்கதே; இச் சாக்கிர வுலகத்தின் பாகமான இச் சரீரத்தி லிருந்தே சொப்பன வுலகைக் காண்கின்றோ மெனவும் அங்கீகரிக்கத் தக்கதேயாம். சொப்பன வுலகைக் காணுங்கால் இச் சாக்கிர வுலகு இருக்கிற தென்பது இவருக்கு நிச்சயந்தான். அப்படியானால் சாக்கிர வுலகும், சொப்பன வுலகும் ஒரு இடத்தில் எப்படி யிருக்கும்? சாக்கிர வுலகாயினும் சொப்பன வுலகாயினும் இரண்டுந் தனித்தனிப் பூரணமேயாம். இரண்டு பூரணப் பொருள்கள் ஒரு ஸ்தானத்தில் இருத்தல் யாங்ஙனங் கூடும்? இரண்டுஞ் சத்தானால் இரா; ஒன்று சத்தும், ஒன்று சத்துப் போலியு மானால் இருக்கும். அப்படியே இவ்வுலகு சத்தும், சொப்பன வுலகு சத்துப்போலியு மானமையால் இருக்கின்றன; கயிறும் அரவும் போலெனக. எந்த விடத்திற் கயிறு இருக்கின்றதோ, அதே யிடத்தில் அரவு மிருக்கின்றது. இப்படி யிருப்பதற்குக் காரணம் கயிறு சத்தும், அரவு சத்துப் போலியு மானமையா லென்க. சத்துப் போலிப் பொருளினால் சத்துக்கு யாதொரு பாதகமு மில்லை. இவ்வாறே சத்துப் போலிச் சொப்பன வுலகால் சத்தான சாக்கிர வுலகுக்கு யாதொரு பாதகமு மில்லை. ஒருவன் சாக்கிர வுலகில் சூரியன் நன்றாய்ப் பிரகாசிக்கும் பகல் பதினைந்து நாழிகைக்கு நித்திரை செய்து, அந்நித்திரையில் போவது போலவும், வருவது போலவும் சொப்பனங் கண்டா னென வைத்துக் கொள்வோம். சாக்கிர வுலகு பகல் பதினைந்து நாழிகை; சொப்பன வுலகோ சூரியனில்லாத இரவு காலம். சாக்கிர வுலகில் சொப்பன வுலகு கயிற்றில் அரவுபோல ஓரே யிடத்தில் இருக்கின்ற தென முன்னரே கூறினோம். கயிற்றில் அரவு அபின்னமே யொழியப் பின்ன மன்று. அங்ஙனமே சாக்கிர வுலகில் சொப்பன வுலகு அபின்னமே யொழியப் பின்ன மன்று. சாக்கிர வுலகும் சொப்பன வுலகும் அபின்ன மாகிற போது சாக்கிர சூரியனுக்குச் சொப்பன இருட்டு அபின்னமே யாம். இவ்வாறு அபின்னமா

யிருப்பது கொண்டு, சொப்பன இருட்டினுல் சாக்கிர சூரியனுக்கு யாதொரு பாதகமுஞ் சொல்லப்படாது. ஏன் பாதகஞ் சொல்லப்படாதெனின், சொப்பனம் பொய் யென்பது பற்றிச் சொப்பனப் பொய் யிருட்டு மெய்யான சாக்கிர சூரியனைப் பாதிக்க மாட்டாமையா னென்க. இப்படியே சொப்பன இருளைப் போன்ற தேயுவின் குறை வான பொய் யிருளால், சாக்கிர சூரியனைப் போன்ற மெய்ப் பிரமத்துக்கு யாதொரு பாதகமு முண்டாகாதென றறிந்திடுக.

சொப்பன வுலகு இச்சாக்கிர வுல கில்லா விடத்து இருக்கிறதென்றும், அங்கு மனஞ் சென்று அறிகிறதென்றும் கூறினுல், இச் சாக்கிர வுலகுக்கு எல்லை யேற்படும். சதுர் பூதங்கட்கு எல்லை யேற்பட்டாலும் ஆகாயத்துக்கு எல்லை யேற்படுவதெங்ஙனம்? இச்சாக்கிர வுலக ஆகாயம இதுவரையில் இருக்கிறதென்றும், சாக்கிர வுலகமும் சொப்பன வுலகமும் இந்த விடத்திற் பிரிகிறதென்றும் சொல்லவேண்டும். எத்தனைக் கோடானு கோடி காததூரஞ் சென்றாலும் இச்சாக்கிர வுலகத்தின் ஆகாயம் முடிவை யடையுமென்று சொல்வதற்குச் சிறிதும் ஆதார மில்லை. எத்தனையோ பல கோடானு கோடி காத தூரத்துக்கு அப்பால், இச் சாக்கிர வுலகினின்று சொப்பன வுலகு வேறுபடுகிறதென்றே வைத்துக் கொள்வோம். வைத்துக்கொண்டு அவ்வளவு தூர முள்ள சொப்பன வுலகில் மனஞ் சென்று விவகாரஞ் செய்வதாயும் அங்கீகரிப்போம். அவ்வாறு அங்கீகரிக்கின் நித்திரை செய்யும் இச்சாக்கிர வுலக சரீரத்தில் மனம் இருக்கப் படாது. இராதேல் இச் சரீரம் பிணமாய் அமங்கள கரமா யிருத்தல் வேண்டும்; அன்றிச் சொப்பனத்தில் மனஞ் செல்லுங்கால் உயிருங்கூடச் செல்ல வேண்டும். இது அநுபவ விரோதம். இச் சரீரம் பிராணனுேடு மங்கள கரமா யிருக்கின்றது. மேலுஞ் சொப்பனங் காணும் ஒருவனைத் தட்டி எழுப்பினுல் அதே க்ஷணத்தில் எழுந்திருக்கிருன். ஆதலால் மனம் வெகு காத தூரத்தி லிருப்பதாய்ச் சொல்லப்படாது. வெகு காத தூரத்தில் சொப்பன வுல கிருப்பதாய்ச் சொல்லி, அச்சொப்பன வுலக சரீரத்தில் மன மிருப்பதாயுஞ் சொன்னுல், சாக்கிர சரீரத்தைத் தட்டும்போது அவ்வளவு தூர முள்ள மனதுக்குத் தெரியு மென்று சொல்லக் கூடாது. ஆதலால் சொப்பன வுலக விவகார காலத்தில் மனம் இச் சாக்கிர சரீரத்திலேயே யிருப்பதாய்ச் சொல்ல வேண்டும்; சொல்லும் போது சொப்பனக் காட்சியும் இச்சரீரத்தி லிருந்தே மனம் காணுவ தாய்ச் சொல்ல வேண்டும்; சொல்லுங்கால் சாக்கிர வுலகிலேயே சொப்பன வுல கிருப்பதாய்ச் சொல்லவேண்டும்; சொல்லுங்கால் ஒரு இடத்தில் இரண்டு சத்துப் பொரு ளிருக்கு மென்று சொல்லப் படாது; சொல்லப் படா தாகவே, சாக்கிர வுலகு மெய்யும், சொப்பன வுலகு பொய்யு மென்று சொல்லா விடில் வேறு வழி யில்லை. அப்படியே சாக்கிர சூரியன் மெய்யும், சொப்பன இருட்டுப் பொய்யு மாகின்றன. இப்படியே பிரமம் மெய்யும், உலகு பொய்யுமா மென்க. பொய்யானது மெய்யைப் பாதிக்க மாட்டாதாகையால், இதன்படியே மெய்யான பிரமத்தைப் பொய்யான இருட்டும், பொய்யான ஆகாயாதி சடங்களும் பாதிக்க மாட்டா வென்க. ஷை உவமானத்தினை யுணர்ந்தவர்கள் பிரமத்துக்கு இருளும் ஆகாயாதி சடங்களும் அபின்ன மென்பது கொண்டு, அதனுல் பிரமம் இருளும் சடமு மானதாய் மயங்க மாட்டார்கள். இப்படிப்பட்ட வேதாந்த உண்மையைக் கொண்டேதான்

திருவாசகம்.

சோதியனே துன்னிருளே.
சோதியுமாய் இருளாயினுர்க்கு.
தேறும்வகைநீ திகைப்பும்நீ.

திருநாவுக்கரசு சுவாமிகள்.

அல்லும்பகலானுய்நீயே.
அல்லும்பகலுமாய்நின்றூர்தாமே.
அல்லானைப்பகலானை

யென மாணிக்கவாசக சுவாமிகளும் திருநாவுக்கரசு சுவாமிகளும் திருவாய் மலர்ந்திருக்கின்றூர்க ளென்றறிக. இதன் உண்மையைச் செந்திநாதைய ருணர்ந்தில ராகலின், வீண் துராக்ஷேபங்கள் செய்து தெரியாமைக் கிலக்கா கின்றூர். இது காறும் 'வெளிக்கு இருள் வேறன்' றென்னும் விஷயத்தினைச் சுட்டிப் பேசினும். இனி மற்றொரு விஷயத்தினைப்பற்றிப் பேசுவாம்.

(ப்ரம்மவித்யா 9 ம் புத்தகம் 12 வது பத்திரிகை.)

சொற்பொருள் பேதா பேதமா?

"பின்னர்ச் 'சொற்பொருள் பேதாபேதம்' என்று சொன்னமை குற்றமென்று குற்றம் பிடிக்கப்போய் 'ஆசிரியர் வையாகரண சிரோமணியாகிய நாகேசபட்டர் என்பார், பதஞ்சலி மகா பாஷ்யத் தொனி யர்த்தங் கொண்டு, தமது 'மஞ்ருஷா' என்னும் வியாகரண நூலிலே சத்தி நிருபண விஷயத்திலே சப்தார்த்தங்களின் பேதாபேதத்தை நோக்கித் தாதான்மிய சம்பந்தங் கூறினர். இந்த வைதிக வியாகரணத்துக் கிசைந்தே உமாபதி சிவாசாரியரும் சொற்பொருளுக்குப் பேதாபேதஞ் சாற்றினர்" என்றூர்.

இதில் இவர் வாக்கியமே முன் பின் முரண்படுகின்றது. நாகேச பட்டர் சப்தத்துக்கும் அர்த்தத்துக்கும் பேதா பேதங் கொள்வா ராயின், தாதான்மிய சம்பந்தங் கூறூர். தாதான்மிய சம்பந்தம் அபேத முள்ள விடத்தே யன்றிப் பேத முள்ளவிடத் தன்று. பேதமும் அபேதமும் ஒன்றுக் கொன்று எதிர் மறைகள். எதிர்மறைத் தன்மை யுள்ள விடத்துத் தாதான்மிய சம்பந்தங் கூடாது. சூரியனும் அவன் ஒளியும் அபின்னம்; ஆதலால் அவை தாதான்மிய சம்பந்த முடையனவாம். கடமும் படமும் பின்னம்; ஆதலா லவை தாதான்மிய சம்பந்த முடையன வல்ல. 'சத்திநிரூபண விஷயத்திலே' என்றமையின், சொல்லின்கண் பொருள் சத்தி ரூபமாய் அடங்கியிருக்கின்ற தெனவும், அதுபற்றியே "ஸ்போட" மெனப்படும் மத்திமநாதமே சர்வ காரண மெனவும் அதற்கும்பொருளுக்கும் அபேதம் சொல்ல வெண்ணித் தாதான்மிய சம்பந்த முடைய தெனவும் நாகேசபட்டர் சொல்லி யிருக்கிறூர்.

இதை வாசிப்போர்: இதற்கு முன் எம்மா லெழுதப்பட்ட 'பதி பசு பாச வாதம்' என்னும் நூலின் 17 வது 18 வது பக்கங்களி லுள்ள 'சொற்பொருள் பேதாபேதமா?' என்னும் விஷயத்தினை வாசித்துப் பார்த்து, பின்னர் அடியில் வரையப்படு மவைகளை வாசிக்கக் கோருகின்றேம்.

சத்தத்தி லுள்ள பொருள் நமது மனோ கற்பிதமே யன்றி, யதார்த்த மன்று. கற்பித மாயினும் உலக விவகாரத்தில் அது யதார்த்தமாகவே கொள்ளப் படுகின்றது. கொள்ளா விடில் உலக விவகாரம் நடவாது. சொல்லானது பொருளைக் கற்பிதமாய்ப் பெற்றிருக்கின்றமையின், அக்கற்பனை கற்பனையாய்க் கழிய அப்பொருள் நீங்கி விடுகின்றது. நீங்கி விடுங்கால், சொல்லின்கண் பொரு ளில்லை யென்ருகி, சொல்லுக்குப் பொருள் பின்னமாய் விடுகின்றது. கற்பனையைக் கற்பனை யெனக் கொள்ளாது உண்மை யாய் விவகாரத்திற் கொள்ளுங்கால், சொல்லின்கண் பொருள் அபின்ன மாகின்றது. கயிற்றி

னிடத்து அரவு உண்மை யெனக் கொள்ளும் அவசரத்தில் கயிற்றை விட்டு அரவு வேறு யிராமையின், கயிற்றுக்கு அரவு அபின்ன மாகி, கயி றெனத் தெளிந்தபின், அரவு விலகி யில்லாமற் போகின்றமையின், அப்போது பின்ன மாகின்றது. ஒருபோது பின்னமும் ஒருபோது அபின்னமும் தோன்றுகின்ற மையின், கயிற்றுக்கு அரவு பின்னுபின்ன மென்று சொல்லப்படும். சொல் லின்கண் பொருள் யதார்த்தமா? கற்பனையா? என்னும் வினவுக்குக் கற்பனை யென்றே 'பதி பசு பாச வாத'த்தில் நியாயங் காட்டி விளக்கி யிருக்கின்ற மையின், கயிற்றரவு திருட்டாந்தத்திற் காட்டியவாறு சொல்லின்கண் பொ ருள் கற்பனையாகக் கொண்டு பேதாபேதங் கூறுவதில் எமக் கேதும் ஆக்ஷேப மில்லை. இதன் பொருள் 'பதி பசு பாச வாத'த்தில் காட்டிய ஸ்படிக திரு ட்டாந்தத்தால், இன்னும் நன்குய் விளங்கும். இந்த வியாகரண ஆதாரத்தைக் கொண்டே சிவமும் உயிரும் பேதா பேதமா மெனச் சொல்லின், சிவம் யதார் த்தமும் உயிர் கற்பிதமுமாய் முடியும். இதை விளக்கிக் காட்டுவோம். கயிற்றுக் கும், அரவுக்கும் முற்கூறிய வண்ணம் பேத மென்றுஞ் சொல்லலாம்; அபேத மென்றுஞ் சொல்லலாம், பேதா பேத மென்றுஞ் சொல்லலாம், இவ்வளவும் அன் றெனவுஞ் சொல்லலாம். அரவு உள்ள தென உணருங்கால், கயிற்றுக்கு அரவு வேறுபட் டிராமையின் அபேத மென்றும், தெளிந்தபின் வேறுபட்டுப் போகின்றமையின் பேத மென்றும்; ஒரு காலத்திற் பேத மாகவும், ஒரு காலத்தில் அபேத மாகவும் இருக்கின்றமையின் பேதா பேத மென்றுஞ் சொல்லி, கயிற்றைத் தவிர அர வென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொருள் வாஸ் தவத் தில்லாமையின், பேதம் அபேதம் பேதா பேதங்களான இம்மூன்றும் அன்றெனவுஞ் சொல்லலாம். ஆதலால் கயிற்றுக்கும் அரவுக்கும் பேத மென் பதும் உண்மையே; அபேத மென்பதும் உண்மையே; பேதா பேத மென்ப தும் உண்மையே; இம் மூன்றும் அன்றென்பதும் உண்மையே யாம். இவ் வாறே சொல்லுக்கும் பொருளுக்கும் பேத மென்பதும் உண்மையே; அபேத மென்பதும் உண்மையே, பேதா பேத மென்பதும் உண்மையே; இம் மூன்றும் அன்றென்பதும் உண்மையேயாம். இவ் வுவமானங்களின் படியே சிவத்துக் கும் உயிர்க்கும் பேத மென்பதும் உண்மையே; அபேத மென்பதும் உண்மை யே; பேதா பேத மென்பதும் உண்மையே; இம் மூன்றும் அன் றென்பதும் உண்மையே யாம். இவ் வாறு அந்தந்த அவசரத்துக்கு அது அது உண்மை யெனச் சொல்லினும் பொருளைப் பொரு ளாகவும், பொரு ளல்ல வற்றைப் பொரு ளல்ல வாகவும் வாதிக்கும் சுருதியின் சித்தாந்தப்படி ஆராயுங்கால், மேற்படி மூன்றும் அன் றென்பதே சித்தாந்தமா மென்க. இனிச் சொல்லின் கண் பொருள் இருந்து பேதா பேதமா? இல்லாதிருந்து பேதா பேதமா? என் னுங் கேள்விக்கு இருந்து பேதா பேத மென்னின், இது பொருந்தாது. ஒரு பொருளுக்குப் பிறி தொரு பொருள் பேத மாகவேனும் அபேதமாக வேனும் இருக்குமே யன்றி, ஒன் றுக் கொன்று நேர் விரோதமான பேதா பேதம் இரா. ஆதலால் பேதா பேத மென்று சொல்வது சிறிதும் பொருந்தாமை யறிக. எங்கே பேதம் அபேதம் பேதா பேதங்க ளாகிய மூன்றும் சொல்லப் படுவ தோடு, பேதா பேதம் அன் றெனவும் சொல்லப் படுகின்றதோ, அங்கே யொரு பொருள்தான் யதார்த்தமா யிருக்கும்; இரு பொருள் யதார்த்தமா யிரா. இதற் குக் கயிற் றரவு திருட்டாந்தமே போதியதாம். உமாபதி சிவனூர் சிவத்தையும் உயிரையும் பாரமார்த்திக சத்துப் பொரு ளெனக் கொண்டு, அதற்குச் சொற் பொருள் உவமானத்தை யெடுத்தமையின், அது பொருந்தா தென மறுத்தாம்.

இதனல் இலக்கண நூலார் கூற்று எவ்வழியினும் எமக்கு ஏதும் விரோத மின்றென வறிவதோடு, இவரது உவமேயத்துக்கு அது விரோதமா மென்றும்

அறிவராக, ஷை நாகேச பட்ட ரவர்கள் ஷை மஞ்ஜூஷையில் ஸ்போட வாதத்தில் சொற்குப் பொருள் மனோ கற்பித மென்றும், உலகு மித்தை யென்றும், நிபாத வாதத்தில் வேற்றுமை யென்பது உண்மையில் இன்றென்றுங் கூறியதை இவர் கண்டா ரின்று போலும்! கண்டிருப்பரேல், இவ்வாறு பேச வொருபோதும் எழமாட்டார்!

"சிவஞான சித்தியார் பரபக்ஷம்.

உரைபோற்பொருளுக்குருவின்மையினவ்
வுரையே பொருளென்றனையின்றரியென்
றுரையேகவிமாலயனுக்குளதா
முரையாய்கவியாகவோர்மாலினையே. (சு)

இதற்குத் தத்துவப் பிரகாச நுரை.

(இ-ள்.) உரைபோற் பொருளுக் குருவின்மையி னவ்வுரையே பொருளென்றனை எ-து: சத்தத்தைப் போல வர்த்தத்திற்கு முருவ மில்லாமையினாற் சத்தமே யர்த்தமென்று கூறினாய். இன் றரி யென் றுரையே கவிமாலயனுக் குளதா முரையாய் கவியாக வோர் மாலினையே எ-து: இன் றரியென்று சொல்லப்பட்ட சத்தந் திருமாலினுக்குங் குரங்குக்கு மற்றும் பலபொருட்கும் பெயராகச் சொல்லலாம். அதனைப் பொருட் டன்மையிலே நின்றும் சத்தங் கொள்ளாமற் சத்தத்தின் றன்மையிலே நின்றும் பொருள் கொள்ளலா மாகிற் றிருமாலைக் குரங்காகச் சொல்வாயாக எ-று. எனவே சொல் வேற்றுமையும், பொருள் வேற்றுமையு முண்டெனப தாயிற்று. இதனால் சத்தமும் பொருளு மொன்றுபட் டிருந்தாலு மிரண்டும் வேறென்றே காண்க என்றதாம்."

இதனால் சொல்லும் பொருளும் பேத மென விளங்கின. உமாபதி சிவாசாரியர், சொல்லும் பொருளும் பேத பேதாமென்றதற்கு நாகேசப்பட்டரைப் பிடித்தார். உமாபதி சிவாசாரியருக்கு மூல புருஷரான அருணந்தி சிவாசாரியார், சொல்லும் பொருளும் வேறென்று கூறுகின்றமையான், அவருக்கு எந்தப் பட்டரைப் பிடிப்பாரோ அறியேம்.

கண்ணுக் கொளி இன்றென்னும் வாதம்.

'பதி பசு பாசவாத'த்தில் கண்ணுக் கொளி இயற்கையில் இன்றெனப் பற்பல நியாயங்கள் காட்டியும், குகதாஸர் செய்த அனேக ஆசங்கைகட்குச் சமாதானஞ் சொல்லியும் ஸ்தாபித் திருக்கின்றோ மன்றோ? செந்திநாதையரவர்கள் அவைகளை நியாயத்தால் மறுத்தலுஞ் செய்யாமலும், அவைகளைப் பற்றி யேதும் நினைத்தல் கூடச் செய்யாமலும் நையாயிக வைசேஷிகரது நூல்களின் பிரமாணங்களை மாத்திரங் காட்டி, கண்ணுக்கு இயற்கையில் ஒளியுண்டெனக் கூறுகின்றார். அது வருமாறு:—

இந்துசாதனத்திலுள்ளபடி.

"சூரியனுக்கு மாத்திரம் ஒளி யன்றிக் கண்ணுக்கு ஒளி யில்லை யென்று வேண்டியமட்டும் பக்கங்கடோறும் தமது குயுக்தியை விரித்து விரித்தெழுதினவர் வைதிக சாஸ்திரங்களி லொன்றாய்க் கணாதமுனிவரால் அருளப்பட்ட வைசேஷிக தரிசனத்து முதலாம் அத்தியாயத்து மூன்றாஞ் சூத்திரத்திலே,

தெஜொ ரூவஸ்வு2ா்வக.

தேசோரூபஸ்பாசவத்.

எனப் போந்த சூத்திர வியாக்கியானத்திலே ஒளி யுடைய பொருள்கள் நான்காகப் பகுக்கப்பட்ட விடத்துக் கண்ணனது ஒளியுடைய பதார்த்தமாக

மூன்றாவது பாகத்திற் சேர்க்கப்பட்டிருத்தலை இனியேனும் 'ஆரியனார்' கண்டு தெளியக்கடவர்.''

விவேகதிவாகரனிலுள்ளபடி.

''இருக்கு முதலிய பதினெண்வித்தைகளுள்ளும் 'நியாயம்' என்பதொன்றன்றோ. இந்த நியாயமும் வைசேஷிகமும் ஷட்தரிசனங்களுள் அமைந்தனவன்றோ. நியாயம் கௌதம முனிவராலும், வைசேஷிகம் கணாத முனிவராலும் அருளப் பட்டனவன்றோ. ஆகவே, நியாயமும் வைசேஷிகமும் இருஷிப் புரோக்தங்களாம். (முனிவர் திருவாக்குகளாம்.) என்பது நன்கு துணியப் பட்டதாயிற்று. கணாதமுனிவரும் கௌதம முனிவரும்,

(க) தேஜோரூபஸ்பர்சவத்.

(உ) அநேகத்ரவ்ய சமவாயாத் ரூப விசேஷாச்சரூபோபலப்திஃ

என்று அருளிய சூத்திரங்களாலும், அவ்விரு நியாய வைசேஷிக டீகா ஆக்கியோர்களாலும் கண்ணுக்கு ஒளி யுண்மை யாறு விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. பூனை கோட்டான் முதலியவற்றிற்கு இராப்போதிற் கட்பிரகாச முண்மை பின்ன பின்ன தேசோ விசேஷங்களாமென் றுணர்த்தற்குக் கௌதம முனிவர் இராப்போதில் இராக்ஷசனுக்குக் கட்பிரகாசவுண்மை விளக்கி,

நக்தஞ்சரநயநரச்மிதர்சநாச்ச

என்று சூத்திரத்தார் விசுவநாத பஞ்சானன பட்டாசாரியரும் தாம் இயற்றிய தர்க்க காரிகாவளியிற்போந்த

இந்திரியம் நயநம்

என்ற மூலத்துக்குக் கண் ஒளியுடைப் பொருளாமெனப் பொருள்பட

சட்சுஸ் தைஜசம்

என்று சித்தாந்த முக்தாவளி வியாக்கியான வாயிலாக விதந் துரைத்தார். இங்ஙனம் கண்ணுக்கு ஒளி யுளதாதல் இருஷிகளாலும் மற்றைத் தார்க்கீகர்களாலும் அங்கீகரிக்கப் பட்ட தொன்றாம்.''

இவர்க்கு நியாய வைசேஷிக நூலார் சொல்வது முற்றும் பிரமாணமா? கண்ணுக்கு ஒளி யுண் டெனல் மட்டும் பிரமாணமா? அவர்கள் ஆகாயமும் மற்ற நான்கு பூதங்களினது அணுக்களும் அழியாதன வென்றும், அவை நித்தமென்றும், ஜீவான்மாக்கள் ஜடம்போ லென்றும், பதார்த்த வுண்மை யறிவால் வீடு கூடும் என்றும், இருபத்தொரு துயரம் ஒழிவதே மோக்ஷம் என்றும், ஒவ்வொரு ஆன்மாவும் என்றும் விபுக்கள் என்றும், சத்தப் பிரமாணம் சிறந்த தன்றென்றும், சத்தம் நித்தம் அல்ல வென்றும், மாயை முதலியவை அபதார்த்தமென்றும், வேதாதிகள் கற்பிதமேயன்றி யநாதி யன்றென்றும், ஆகசாதி பூதங்கள் ஒன்றுக் கொன்று காரண மாகாவென்றும் இவ்வாறு இன்னுமனேகஞ் சொல்லுகின்றார்களே; அவை இவர்க்குப் பிரமாணமா? ஜீவான்மா முத்தியில் கல்லைப்போ லிருக்குமெனச் சொல்வது இவர்க் குடம்பா டாமா? இது விஷயமாக நையாயிக வைசேஷிக மதஸ்தரை இவர் மதஸ்தர் மறுக்கின்றார்கள். அது வருமாறு:—

சிவஞானபோதம் 7-ம் சூத்திரம் 3-ம் அதிகரணம் 3-ம் வெண்பாவின் சிவஞான சுவாமிகளுரை.

வியஞ்சகங்களையே பிரமாணமென்னுந் தார்க்கீகர் முதலியோர் மதங்கள் பொருந்தாமையும்.

சிவஞான சுவாமிகள் இயற்றிய சிவசமவாத வுரை மறுப்பு.

“ஈண்டுப் பக்கப்போலி”

“இந்த வேதுவினானே இந்திரிய லிங்காகமாதிகளும் இதர வஸ்துக்கள் போலே ஆன்ம சிற்சத்திக்குப் பிரமேய மாதலின் அவை தம்மைப் பிரமாண மென்றல் கூடாது என்று தார்க்கிக மத கண்டனஞ் செய்த பவுஷ்கரச் சுருதியை நுணிகி ஆய்ந்திடின்.”

மிருகேந்திர ஆகமம்.

9-வது மாயாப்பிரகரணம்.

“இன்னுஞ் சில தார்க்கிகர் முதலானவர்கள் பிருதிவியாதி பூதம் வரையில் பிரபஞ்ச மென்றும், பரமாணுக்களே பரம காரண மென்றுஞ் சொல்லுகிறார்கள். அவர்கள் திரவி யாதி ஷட் பதார்த்த ஞானம் அல்லது ஷோடச பதார்த்த ஞானத்தால் மோக்ஷமென்கிறார்க ளென்று முன் சொன்ன ஹேதுவினாலேயே அவர்களின் ஞானசூட்சுமம் தெரியப்படுகிற தல்லவா?”

மறைஞான சம்பந்தருரை.

சிவஞான சித்தியார் சுபக்ஷம் 4-ம் சூத்திரம்

முதற் செய்யுளின் அவதாரிகை.

“இத்தலைச் செய்யுள் என் னுதலிற்றோ வெனின், நையாயிகர் அந்தக்கரணம் ஆன்மாவென்று சொல்ல,இராசாவும் மந்திரியும்போலவென்று மறுத்துணர்த்துகிறார்.”

அதே செய்யுளுக்கு ஞானப்பிரகாசர் அவதாரிகை.

“சித்தாமிச மனதுதானே ஆன்மா வென்னும் உலோகாயதர்க்குள் ஒருவனையும், அகங்கார ஆன்ம வாதியாகும் வைசேடிகனையும், புத்தி யான்ம வாதியாகும் நையாயிகனையும், புத்திவிருத்தி யான்மவாதி யாகும் பௌத்தனையும் மறுத் துணர்த்துகின்றார்.”

ஷை சூத்திரம் 16-ம் செய்யுள் ஞானப்பிரகாசருரை அவதாரிகை.

“ஆன்மா, அசித்தாய்ச் சித்தாசிரயமா யிருப்ப னென்னும் நையாயிக மதம் நிதர்சித்து நிராகரிக்கின்றார்.”

ஷை 16-ம் செய்யுளின் சிவஞான சுவாமிகளுரை.

“ஜடப்பொருள் சித்தாதலும், சித்துப்பொருள் ஜடமாதலும் உலகத்தின்மையால், உயிர் ஜடமென்றும், அது பின்ன மனத்தோடுங் கூடிச் சித்தாயறியு மென்றுங் கூறும் வைசேடிகர் முதலியோர் மதமும், மாறுபட்ட இரண்டு தன்மை யொருங்கு நில்லாமையால், உயிர் சித்த சித்தென்னும் சைவரிலொரு சாரார் மதமும், அசித்தாகிய கருவியை யின்றி அறிதல் செல்லாமையால், உயிர் சித்தேயா மென்னும் பாட்டாசாரியர் மதமும் அடாவென்பதாம்.”

ஷை சித்தியார் முதற் சூத்திரம் 19-ம் செய்யுள் சிவாக்கிரகயோகியாருரை.

நியாயவைசேடிகர் பரமாணுவே யுபாதான காரண மென்றும்........... சொல்லுவார்கள்..........அது கூடாது.

ஷை சித்தியார் 2-ம் சூத்திரம் 65-ம் செய்யுள் ஷை யாருரை.

நியாய வைசேடிகர் (சொல்வது) ஆகாசம் நித்தியம், இதற் குற்பத்தி நாசஞ் சொல்ல வேண்டுவ தில்லை.

ரூபத் திரவியத்திற்கு நாச மொழிய அரூபமா யிருப்பதற்கு நாசம் எவ்வாறு? (இதற்குச் சிவாக்ரக யோகியர் மறுப்பு) சைவ வைதிக வைணவ சாங்யாகி யாகமங்களிலே யாகாசத்திற்கு உற்பத்தி நாசம் சொல்லி யிருக்கையினாலே ஆகாசத்திற்கு உற்பத்தி நாசங்கள் சர்வதந்திர சித்தாந்த சித்தம்.

வாயு வாதிகளுக்கும் பரிசாதி யொவ்வொன்றே குண மென்று வைசேஷிகர் சொல்லுகிற ஹேதுவானது பிரத்தியக்ஷமாகப் பிருதுவி யாதியிலே சப்தத்தைக் காண்கையினாலும், இவ்வாறு ஆகமத்திலே சொல்லி யிருக்கையினாலும் பிரத்தியக்ஷாகம பாதித விஷய மாகையினாலே, காலாத்யா பாதிஷ்ட ஹேது ஆபாசன் (வேறு பிரமாணத்தினாலே பாதிக்கப்பட்ட சாத்தியமுள்ள ஏது.)''

இன்னும் இவ்வாறு இவர் மத விரோதமாக அவர்கள் சொல்வதெல்லாம் இவர்க்குச் சம்மதமா? இவர் மதஸ்தர் அவர்கள் சொன்னவற்றில் பலவிஷயங்களைச் சிவஞான போதவுரை, சிவஞான சித்தியார், சிவப்பிரகாச முதலிய பல நூல்களில் கண்டனை செய் திருக்க, கண்ணொளி விஷயத்தில் மாத்திரம் அவர்களை மிகப் பிரமாண வாதிகளாக வைத்து, அவர்களை ஆசிரியர்களென்றும், முனிவர்களென்றும், அவர்கள் நூல்கள் இருக்கு முதலிய பதினெண் வித்தைகளைச் சார்ந்தன வென்றும் பேசவருவ தென்னையோ! பலவிஷயங்களில் அவர்கள் மதம் இவர்மதத்துக்கு மாறுபட்டாலும் கண்ணொளி விஷயத்தில் மாத்திரம் இவர் மதத்துக்கு ஒத்திருக்கின்றமை யான், அது வரையில் அவர்கள் பிரமாணம் இவருக்குத் தேனாய் விட்டது போலும்! அவர் கொள்கைகளை யிவர் மறுக்குங்கால் அவர்கள் முனிவர்களல்ல; அவர்கள் நூல்கள் பதினெண் வித்தைகளில் சேர்ந்தனவல்ல; ஷட் தரிசனங்களு மல்லபோலும்!

தன்றுணையின்றால் பகையிரண்டாற்றா னொருவன்
இன்றுணையாக் கொள்கவற்றி னொன்று.''

என்ற குறள் வெண்பாப்படி அவர்கள் இவர்க்கு எவ்வகைப்பட்ட விரோதிகளாயினும், அவர்கள் நூல்கள் அப்பிரமாணங்களாயினும் இச்சமையத்தில் அவர்களை நண்பர்களாகவும், அவர்கள் நூல்களைப் பிரமாண நூல்களாகவும் எடுத்துக் கொண்டது இராச தந்திர யுக்தியே போலும்! அவர்கள் முனிவர்களாயினும், அவர்கள் நூல்கள் பதினெண்வித்தைகளைச் சார்ந்தன வாயினும், ஷட் தரிசனங்களாயினும் அவர்களுடைய மற்றச் சித்தாந்தங்களை யிவர் எங்ஙனம் ஒப்பவில்லையோ, அங்ஙனமே, கண்ணுக் கியற்கையில் ஒளி யுண்டென்பதை யாம் ஒப்ப வில்லை யென்க. அவர்கள் முனிவர்களெனவும், அவர்கள் நூல்கள் பதினெண் வித்தைகளைச் சார்ந்த ஷட் தரிசனங்களெனவும் ஒத்துக் கொண்டு, அவர்கள் சித்தாந்தத்தை மறுக்கலாமென இவர் நியாங் கூறுங்கால், அந்த நியாயத்தைக் கொண்டே கண்ணுக் கொளி யுண் டென்னுஞ் சித்தாந்தத்தை மறுக்கலாமென யாமும் நியாயங் கூறுவாம்.

நையாயிக நூல் எது வரையில் பிரமாணமோ அது வரையிற்றா னங்கீகரிக்கப்படும். ஆனால் பொதுத் தருக்கம் முற்றும் பிரமாணமேயாம். மதசித்தாந்தத்திலோ நாஸ்திக மதத்தை மறுத்து ஆஸ்திக மதத்தை ஸ்தாபிக்கும் வரையிலும், மற்றப்படி வேதவிரோத மில்லாவிடத்திலும் பிரமாணமேயாம். அது பற்றியே வியாசமகாமுனிவர் தாமியற்றிய வேதாந்த சூத்திரத்திலே "தர்க்காப்ரதிஷ்டா நாத்'' எனக் கூறினாரென் றறிக. அதை யெல்லாப் பாஷியக்காரரும் ஒத்துக்கொண்டு உரை செய்ததனோடு, நீலகண்டாசாரியரும் ஒத்துக் கொண்டு உரை செய் திருக்கின்றார். நையாயிகருக்கு யுக்தியே முக்கியப் பிரமாணம். மற்றவர்க்குச் சுருதி யுக்தி அனுபவ மூன்றும் முக்கியப் பிரமாணமாம்.

"கண்ணுக்கொளி யுண்டெனல்" அத்துவித ஆசிரியர்களுக்கும், அத்துவித கிரந்தங்களுக்கும் விரோதமுற்ற தின்றும், மறுக்கப்பட்டதும் இன்றும்" என்கிறார். சந்திரன், கண்ணாடி, மணி முதலியவற்றிற்குப் போலக் கண்ணுக்கொளி யுண்டென யாமும் ஒத்துக் கொள்ளுகின்றமையின், அவ்வாறு அவர்களுங் கூறி யிருக்கலாம். அங்ஙன மின்றிச் சூரியனுக்குப்போல ஒளி இயற்கையி லுண்டென்று சொல்லியிருப்பதாக இவர் எடுத்துக் காண்பிக்கும் பக்ஷத்தில் அதனால் அத்வைத சித்தாந்தத்திற்கு ஏதும் பாதக மில்லை. அத்வைதமல்லாப் பிற பொருள்களில் அபிப்பிராய பேத மென அறியக் கடவர். இவர் மதத்தினர் முக்கியமான விஷயங்களில் அதிலும் முத்தி விஷயத்தில் பேதப்பட்டு யாவரும் சைவராகிறபோது, முக்கிய விஷயமு மின்றி முத்தி விஷயமு மின்றிப் பூர்வபக்ஷ ஸ்தூலப் புறவிஷயங்க ளொன்றில் பேதப்பட்டால், அது பற்றி அத்வைதிக ளல்லாமற் போவரோ! அவ்விதச் சிறுபேத அபிப்பிராயங்கள் சில வுள வென்பதை அப்பய தீக்ஷித ஸ்வாமிகள் சித்தாந்த லேச சங்கிரகத்தில் கூறியிருப்பதைக் கண்டுணர்வாராக.

இவர் சார்பினர் கண்ணுக்கு ஒளி யுண்டெனக் கூறுவது யாதுக்கு? பரிபூரண சிவத்தில் உயிர் எவ்வாறிருக்குமென அத்வைதிகள் கேட்ட கேள்விக்கு உத்தரமாகச் சூரிய னொளியும் கண்ணொளியும் போலவென வுவமானங் கூறுதற் கன்றோ? இவர் கூறுகிறபடி கண்ணுக்கொளி யுண் டெனக் கொள்ளினும் உவமேயம் எப்படிச் சித்திக்கும்? கண்ணுக்கொளி யுண்டென அங்கீகரிக்கினும் சிவத்தில் உயிர் சத்தா யிருக்கமாட்டா தென ஷை 'பதி பசு பாச வாதம்' 41, 42, 43-வது பக்கங்களிலும், குகதாஸர் வாதத்திலும் நீண்ட வாதம் புரிந்து எழுதி யிருக்கின்றோமே, அதைப் பற்றிச் செந்திநாதையர் என்ன பேசினார்? ஒன்றும் பேச வில்லையே. முதலாவது கண்ணுக்கொளி யில்லை யென்றோம்; இரண்டாவது கண்ணுக்கொளி யிருப்பதாய் ஒத்துக்கொண்டாலும் அதனால் இவரது உவமேயத்துக்குப் பொருத்த முறாதென்றோம்; மூன்றாவது கண்ணுக்கொளி செயற்கையா யுண்டென நிரூபித்தோம். இவற்றை வெற்றுரையால் கூறாது நியாயங் காட்டி மிகு விரிவாய் விளக்கி யிருக்கின்றோம். பூர்வ பக்ஷியார்: இவ ரினத்தவரால் பல வாறு மறுக்கப் பட்ட நையாயிக வைசேஷிக நூலார் கூறிய இரண்டொரு சூத்திர வாக்கியங்களை மாத்திரம் காட்டுகின்றாரே யன்றி நியாய மேதுங் காட்டினா ரில்லை. அதிலும் கண்ணுக்கொளி யுண்டெனக் கூறினும் இவரது உவமேயத்துக்கு அனுகூலம் ஏது மில்லை யென்று நாம் கூறியதைப் பற்றிப் பேச இவர் வாயையுந் திறக்க வில்லை. இவர் சிவத்தில் உயிர் சத்தா யுண் டெனத் தாபிக்க வந்தவ ரன்று; கண்ணுக்கொளி யுண்டென வெற்றுரையால் கூற வந்தவரேயா மென்க. சிவத்தி லுயிர் சத்தா யுண்டெனத் தாபிக்க மாட்டாத கண்ணொளித் திருட்டாந்தம் இவர்க்கு யாது பயனோ அறியேம். கண்ணுக்கொளி யுண் டெனக் கூறி, அதை யுவமானமாக எடுத்துக் காண்பிப்பதால், சிவத்துக்குச் சர்வ பரிபூரணத்வ மில்லாமற் போகின்ற தென, ஷை 'பதி பசு பாச வாதம்' குக தாசர் வாதங்களில் மிக விரிவாய் எழுதியிருக்கின்றோமாகலின், கண்ணுக்கொளி யுண்டென்னும்வாதம் சிவத்துக்குப் பரிபூரணத்வம் சாதிக்காத அவைதிக மதமாய்ப் போயிற்றென்றறிக. நையாயிக வைசேஷிகரது சூத்திரங்கள் இவருக்கு நன்மை யேதுஞ் செய்ய வில்லை; தீமையே செய்தனவாம்.

"ஒளி நூல்களில் வல்ல சாஸ்திரிகளும் கண்ணுக்கொளி யிருப் பதாய் ஒத்துக் கொள்ளுகிறாரில்லையே" என நாம் கூறியதாகக்காட்டி, நாம் 'அநாரிய அவைதிக மிலேச்ச சாஸ்திரிகள் எழுதியவற்றையே முழுப்பிரமாணமாகச் சிரசிலே வகித்த" தாகக் கூறினார். நியாயம் யாரிடத்தி லுண்டோ, அதை நாம்

கிரகிப்பதில் குற்றமேது மில்லை. மேலும் இது மத சித்தாந்த மன்று; உவமானமா யெடுக்கும் பொருள். உலக பதார்த்த விஷயங்களை ஐரோப்பியர் நன்றாய்ப் பரிசோதித் திருக்கின்றார்கள். அவர்களைப் போலப் பரிசோதித்தவர் உலகி லெவரு மில்லை. ஒரு பொருளுக்கு நேர் மாறான இரு இலக்கணம் இருவர் கூறினால், அத னுண்மையை வைதிக நூலான நியாய நூலைக்கொண்டே சித்தாந்தப் படுத்த வேண்டும். அதற் காகவே வேதத்தின் உபாங்கமும், பதினெண் வித்தைகளி லொன்று மான நியாய நூல் ஏற்படுத்தப் பட்டது. அந்த நியாய நூலின்படி பரிசோதிப்பதில் கண்ணுக்கு ஒளி யில்லை யென்று ஏற்படுகின்றது. ஐரோப்பியரும் நியாயநூலின்படியே வாதஞ் செய்துதான் கண்ணுக்கு ஒளி யில்லை யெனத் தீர்மானித் திருக்கிறார்கள். நியாய சாஸ்திர வரம்பிற்கு மீறாமல் பரிசோதித்து நிச்சயப் படுத்தின விஷயத்தினை நியாய சாஸ்திர வரம்பு கடந்து நிந்திப்பதும், அவ்வாறு நிச்சயப் படுத்தினவரை மிலேச்ச ரென இகழ்வதும் மிலேச்ச ரல்லாத மற்றவர்க்கு அழகாமா? கணாத கௌதம ரியற்றிய நியாய சாஸ்திரத்தின் செற்ப வாதப்படி வாதஞ் செய்து கண்ணுக் கொளி யின்றென ஐரோப்பியர் தீர்மானத்தால், விதண்டா வாதத்தின் நிலையி னின்று வெற் றுரையால் அவர்களை மிலேச்ச ரென இகழ்வது செந்திநாதையர்க்கு நீதியாமோ? நையாயிக வைசேஷிகர் சதுர்ப்பூதங்களின் அணுக்கள் அழி வற்றன வென்றும், நித்த மென்றும், காரண மென்றுஞ் சொல்ல, எது அவயவ முடையதோ; அது அழிவும், அநித்தமும், காரியமு மாம்; குடம்போலென, அவர்க ளியற்றிய நையாயிக வைசேஷிக நூல்களைக் கொண்டே இவ ரினத்தவர் சிவ ஞான சித்தியாரில் மறுத் திருக்கின்றனரே; அதை மாத்திரம் இவர் எப்படி ஏற்றுக் கொண்டார்? நையாயிக வைசேஷிகர் சொல்லி விட்டார்க ளெனச் சதுர்ப் பூத அணுக்கள் அழியாமலும் நித்திய மாயும் காரண மாயு மிருக்கு மென இவர் ஒத்துக் கொண்டனரா? அந்த நையாயிக வைசேஷிக நூல்களின் செற்ப வாதத்தைக் கொண் டன்றோ அவர்கள் சித்தாந்தத்தை இவர் பக்கத்தினர் மறுத்தனர்? அங்ஙன மாகக் கண்ணுக் கொளி யுண்டென்னும் விஷயத்தில் மாத்திரம் பண்டிதரின் செற்ப வாதத்தைத் தள்ளி விட்டு, மற்றவரின் விதண்டா வாதத்தைக் கைக்கொண்ட தென்னோ? பண்டிதரின் செற்பவாதத்தைக் கைக் கொண்டு, மற்றவரின் விதண்டாவாதத்தைக் கை விட்டிருந்தால், கண்ணுக் கொளி யின் றெனலை நியாயங் காட்டி மறுக்காது, வாளா இகழ்ந்து, செற்ப வாதத்தின் வழி நின்று வாதித்த புத்திமான்களை மிலேச்சரெனக் கூறுவாரா? இரண்டும் இரண்டும் நான்கு என ஐரோப்பியரும், ஐந்து என இந்துக்களும் சொன்னார்க ளென வைத்துக் கொள்வோம். இவரில் மிலேச்சர் யார்? மற்றவர் யார்? இவர் நையாயிக நூலின்படி வாதியாதாரை மிலேச்சரெனக் கொள்ளமாட்டார் போலும்; வாதிப்போரையே மிலேச்ச ரெனக் கொள்வார்போலும். அதுபற்றியே நியாயந்தவறி அங்ஙனம் பேச நேர்ந்த தாக்கும். இனியேனும் இவ்வகைப்பட்ட குணவீனமான வார்த்தைகளை அணை கடந்து பேசா திருப்பாராக.

மிலேச்சரென நிந்திக்கப் பட்ட ஐரோப்பியரது ரெயில், தந்தி, தபால், காகிதம், இறகு, புத்தகம், கட்டடம், நூல், வஸ்திரம், அச்சியந்திரம், மை, பீங்கான், கண்ணாடி, கத்தி, கல்வி, செம்பு, வெள்ளி, பொன், காகித நாணயங்கள் முதலிய எத்தனையோ பதார்த்தங்களை யெல்லாம் நாம் உபயோகப் படுத்துகின்றோம்; இப்படி யுபயோகிக்கிற நாம் அவர்கள் மதத்தினைக் கொள்வதில்லை; கொள்ளா திருப்பதோடு அதை மறுக்கவும் மறுக்கின்றோம். இதற்குக் காரணம் என்னை? எது எது நமது மதத்திற்கும் ஒழுக்கத்திற்கும் விரோதமின்றோ, அது அதை மாத்திரம் கொள்ளுகின்றோம். அப்படியே அவர்களு

டைய அளவுநூல் (Geometry), கணிதநூல் (Mathematics), அங்ககணிதம் (Arithmetic), பீஜகணிதம் (Algebra), இரசாயனநூல் (Chemistry), அங்க வியாபாரநூல் (Physiology), வியாகரணம் (Grammar), தருக்கம் (Logic) சிற்பநூல் (Architecture) and Engineering in all its branches), சக்தி நூல் (Physical Science), வானசாஸ்திரம் (Astronomy), தாபரநூல் (Botany), பூமிசாஸ்திரம் (Geology), பிராணிநூல் (Biology) முதலிய நூல்கள் பிரத்தியக்ஷ அனுமானங்கட்கு விரோதமில்லாமலும், நமது மத விரோதமில்லாமலும் இருக்கின்றமையால், நம்மவர் அவைகளை அநுசரிக்கின்றூர்கள். பைபில் நமது மத விரோதமா யிருக்கின்றமையால், அதைக் கைக் கொள்வதில்லை. செந்திநாதையர் சொல்லுகிறபடி அவர்கள் மிலேச்சராகவின், அவர்களா லியற்றப்பட்ட வொளி நூலும் மிலேச்ச நூலென்றே வைத்துக் கொள்வோம். அங்ஙன மாயின் அந்த நூல் மாத்திரம் மிலேச்சத்வமா? அவர்களா லியற்றப்பட்ட ஷை சாமான்களும் அரசாக்ஷி முறையும் மற்றவைகளும் மிலேச்சத்வமா? கண்ணுக் கொளி யுளதா? இலதா? வென நையாயிக நூலின்படி ஆராயாது, அவர்கள் மிலேச்ச ராதல் பற்றி அவர்களா லியற்றப் பட்ட நூலும் மிலேச்ச நூலெனக் கொள்ளின், அவர்களா லியற்றப்பட்ட சாமான்கள் அரசாக்ஷி முறைமை முதலிய யாவுமே மிலேச்சத்வமென் றுதானே கொள்ள வேண்டும். அப்படிக் கொள்ள வேண்டிய இவர்: அவர்கள் இராச்சியத்தி லெப்படி யிருக்கிறுர்? இவர் கட்டி யிருக்கும் வஸ்திரம், அவ்வஸ்திரத்தின்கணுள்ள நூல் இவை யாரா லியற்றப் பட்டன? இவர் எழுதும் இறகு, காகிதம், படிக்கும் புஸ்தகத்தின் காகிதம், அதி லுள்ள மை, புத்தகத்தின் கட்டடத்தி லுள்ள காலிகோ, மார்பில், நூல், அட்டை முதலியவைகள் யாரால் செய்யப்பட்டன? அப்புத்தகத்தை அச்சடித்த அச்சியந்திரம் எங்கிருந்து வந்தது? அந்தச் சாமான்களைக் கொண்டு வந்த கப்பல் யாருடையது? அவைகளை இத்தேசத்தார்க்கு விற்பவர் வைதிகரா? மிலேச்சரா? இவர் கையிலிருக்கும் செம்பு, வெள்ளி, பொன், காகித நாணயங்கள் யாரால் முத்திரை யிடப் பட்டவை? இவர் யாருடைய கல்விச் சாலையில் வாசித்தவர்? இவர் யாழ்ப்பாணத்திலிருந்து காசிக்கு நடந்து போயிருக்க மாட்டாரென்றும் புகை வண்டியிலேனும் புகைக் கப்பலிலேனும் போயிருப்பாரென்றும் நினைக்கின்றோம். அந்தக் கப்பலும் புகை வண்டியும் மிலேச்சர்களுடையன வன்றோ? இவர் இப்போது நம்மால் மறுத்து வரப்படும் பூர்வபக்ஷ விஷயங்களைப் பத்திரிகைக்கு எழுதி யனுப்பினுரே. எப்படி அனுப்பினுர்? இவரே நேரே கொண்டு போய்க் கொடுத்தாரா? அல்லது மிலேச்ச ருடைய வண்டியின் மூலமா யாவது, கப்பலின் மூலமா யாவது, (தபாலில் அனுப்பப் படாதென்று) நடந்து போகும் ஆளிடத்தி லாவது அனுப்பினுரா? இவர் அனுப்பும் தபால்களுக்கு ஒட்டும் லேபில்களில் யாருடைய முத்திரை போடப்பட்டிருக்கின்றது? இந்து இராசாக்களுடைய அல்லது இந்து இராணிகளுடைய முத்திரை யிடப்பட்டிருக்கின்றதா? ஷை விஷயத்தை மிலேச்சருடைய காகிதத்தில் மிலேச்சருடைய இறகினுல் எழுதி அனுப்பினுரா? அல்லது யாழ்ப்பாணத்து ஓலையில் எஃகு எழுத்தாணி கொண்டு எழுதி யனுப்பினுரா? இவரெழுதி யனுப்பிய விஷயங்களை மிலேச்சருடைய அச்சியந்திரத்தில், மிலேச்சருடைய காகிதத்தில், மிலேச்ச ருடைய மையினுல் பதிப்பிக்கப் பட்ட பத்திரிகைக்கு அனுப்பிய காரண மென்னே? இவர் மிலேச்சருடைய அவிழ்தத்தைச் சாப்பிடாமல் இருக்கலாம்; இப்படியே இத்தேசத்து வைதிகர்களையெல்லாங் கட்டுப்படுத்த இவரா லாகுமா? இவர் ஒருவேளை மிலேச்சரது உத்தியோக சாலைகளி லாவது வர்த்தக சாலைகளி லாவது ஜீவிக்காம லிருக்கலாம். இவ்வாறே இத்தேசத்து வைதிகர்களை யெல்லாங் கட்டுப்படுத்துகின்

றாரா? இவர் பிறர் பேரிலாவது, பிறர் இவர் பேரிலாவது வழக்குத் தொடர்ந்தால் மிலேச்ச நியாய ஸ்தலத்துக்குப் போகாமல் மிலேச்ச அரசாட்சிக் குட்படாத சுதேச வைதிகர் நியாய ஸ்தலத்திற்குச் செல்லுவார்போலும்; இவர் பிறர்க்குப் பத்திர மெழுதிக் கொடுத்தாலும், பிறர் இவர்க்குப் பத்திர மெழுதிக் கொடுத்தாலும் மிலேச்சரது முத்திரை போட்ட மிலேச்ச கடிதத்தில் எழுத இவர் சம்மதிப்பாரோ? முற்கூறியபடி இவர் யாருடைய அரசாட்சியில் இருக்கிறாரோ தெரிய வில்லை. இவர் இருக்கும் காசிப் பட்டணம் மிலேச்சருடைய அரசாட்சிக் குட்பட்ட தன்று போலும்! அல்லது மிலேச்ச ருடைய அரசாக்ஷி யென வறியாது காசியில் வசிக்கின்றனர் போலும்! அறிந்திருந்தால் மிலேச்சரது அரசாட்சிக் குட்படாத தேசத்திற் சென்றேனும் அல்லது ஆகாயத்திலேனும் வசிப்பார் போலும். இவர் சாப்பிடும் பதார்த்தங்கள் எந்த ராஜாங்கத்தில் விளைந்தவை? இவர் வாங்கும் அரிசி பருப்பு முதலிய சாமான்களுக்கு யாருடைய முத்திரை யுள்ள நாணயங்களைக் கொடுக்கின்றார்? மிலேச்சரது குளோப், மிலேச்சரது கண்ணாடி பதிப்பித்த ராந்தல்கள் போட்டிருக்கும் ஆலயத்தை யிவரது கண்கள் ஏறெடுத்தும் பார்க்க மாட்டா போலும்! மிலேச்சரது நூலினால் நெய்யப்பட்ட வஸ்திரங்கள் தரித்த சுவாமியை யிவர் தரிசிப்ப தெங்ஙனமோ? பத்தியும் செல்வமு முள்ள பிரபுக்கள் சுவாமிக்குச் சரிகை வேட்டி சமர்ப்பிப்ப துண்டன்றோ? அந்தச் சரிகை மிலேச்சரால் திரிக்கப் பட்டதாதலால், அவ்வஸ்திரங்கள் தரிக்கப் பட்ட சுவாமியை யிவர் போய்த் தரிசிப்பாரென்பது எவ்வளவும் நம்பத் தகுந்த தன்று போலும். இக் காலத்தில் இவ்வுலகில் வாழ வேண்டு மென்கிறவர்கள் மிலேச்சத்வத்தை நிவர்த்தித்திருக்க எவ்வளவும் முடியாததாலாலும், இவரும் நிவர்த்தித் திருக்கின்றேமெனச் சொல்ல மாட்டா ராதலாலும் இப்படிப்பட்ட விவர்: மிலேச்சத்வத்தை விட்டிருப்பே மென்பது கனவே யாம்!

இவ்வாறு இவர் ஐரோப்பிய இராசாங்கத்தி லிருந்து, ஐரோப்பியருடைய கல்வி, நாகரீகம், சாமான் முதலியவற்றை யெல்லாம் உபயோகித்துக் கொண்டு, நையாயிக வைசேஷிகநூலின் நெறியே நின்று வாதித்துத் தீர்மானிக்கப்பட்ட வொளி நூலை மாத்திரம் மிலேச்ச நூலென விதண்டை பேசி யிகழ்வது என்னோ! இவர் தருக்க நூலுக்கு கட்டுப் பட்டுப் பேசுபவ ராயின், அங்ஙனம் இகழ்வாரா? ஒளி விஷயத்தைப் பற்றி நெடு நாள் தருக்கித்து முடிவு கட்டி நூலியற்றியவர் ஐரோப்பிரே யன்றி நம்மவ ரன்றே. நம்மவ ரிடத்தில் அப்படிப் பட்ட நூலு மின்றே. அங்ஙன மாக வெற் றுரையான அசத் துரையால் குற்றங் கூறி யிகழ்வது தரும மாமா? அவ்விஷயத்தினைப் பற்றி விசாரணையே செய்யாத நாம்: அதனைக் குற்றங் கூறித் தூஷிப்பது மானிட தர்ம மாகுமா? உலக வித்தையில் வல்லவர் ஐரோப்பியரும், ஆன்மவித்தையில் வல்லவர் இந்துக்களும் என்று உலக முற்றும் சொல்வதை இச்செந்திநாதைய ரவர்கள் அறிந்திலரோ!

யாழ்ப்பாணம் ம-ா-ா-ஸ்ரீ கோப்பாய் வி. வேலுப்பிள்ளை அவர்களால் இயற்றி, யாழ்ப்பாணம் சைவபரிபாலன சபையாரால் விஜயஸ்ரீ வைகாசிமீ த்தில் சைவப்பிரகாச அச்சியந்திர சாலையில் பதிப்பிக்கப்பட்ட பாலபாடம் 5-ம் புத்தகம் 58-வது 59-வது 60-வது பக்கங்களின் பாடமான "ஒளி" என்னும் விஷயத்தை வாசித்துப் பார்த்து, அத னீற்றில் "ஒளி யுள்ள பொருள்கள் எவை" என்று கேட்கும் கேள்விக்குச் சைவ பாட சாலைச் சிறுவர் யாது உத்தரங் கொடுக்கிறார்க ளென விசாரித்து, அச் சிறுவரிடத்தி லாவது கண்ணுக் கொளி யுண்டென நியாயத்தால் தாபித்துக் கொள்வாராயின், பிறகு நாமும் கண்ணுக்கு இயற்கையில் ஒளி யுண்டென அங்கீகரிக்கின்றோம்.

அப்பாடத்தில் கண்ணுக் கொளி யின்றென்றும் சூரியன் முதலிய பொருள்களிலிருந்து வரும் ஒளி கண்ணுக்குள்ளே பிரவேசிப்பதனாலே கண் பொருள்களை அறிகின்றதென்றும் கூறிய வாக்கியங்களைக் குகதாஸர் வாதத்தில் எடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றோம். அதனைச் செந்திநாதைய ரவர்கள் வாசித்துப் பார்ப்பாராக.

கண்ணுக் கொளி யின்றெனக் கூறும் நூல் [illegible] நூலாயின், அதை

கண்டது. இவ்வளவு யூகித் தறிய மாட்டாத அத்வைத சித்தாந்தி, தம்மை மாயாவாதி என்று தூஷிக்கிறு ரென்று நொந்து கொள்வதினுல், அடையும் பலன் சாலப் பயனின்ரும்'' என்று கூறினர்.

மாயா சம்பந்த முள்ள பொருளை விசாரிப்பது யாதுக்கு? அதை விட்டு விலகுதற் கன்ரு? குறள் முதலிய நூல்களில் கள் முதலியவற்றைப் பற்றிப் பேசுவதனுலேயே, அவை கள் முதலிய தோஷ நூல்க ளாமா? அந்நூல்களை வாசிப்போர் குடிய ரென்றும், இன்னும் பிற தோஷங்க ளுடையா ரென்றும் சொல்லப்படுவரா? இராசாங்க சட்டத்தில் திருடு, சூது, பொய், விப்சாரம் முத லியவற்றைப் பற்றி விசாரணை செய்வதினுலும், அக்குற்ற முடையார் இன்ன இன்ன தண்டம் பெறுவா ரென்று சொல்வதினுலும் அச்சட்டம் திருடு முத லிய நூலும்; அதை வாசிப்போரும், அதை வாதிக்கும் நியாயவாதிகளும், அச்சட்டத்தின் பிரகாரம் குற்ற முடையவரைத் தண்டிக்கும் நியாயாதிபதி களும் திருடர் முதலியவரு மாவார்களா? அப்படியே மாயா சம்பந்த முள்ள பொருளை நீக்கு நிமித்தம் அதை வாசிப்போர் மாயா வாதிக ளாவார்களா? ஒரு போதும் மாயா வாதிக ளாகார்கள்; மாயா ரகித வாதிகளே யாவார்கள். சுருதி யுக்தி அனுபவ சம்மதமாய் எவர் மாயாவாதிகளோ, அவர்களே அதற் காக நொந்து, அதைவிட்டு விலக வழி தேடவேண்டுவது. வேதாந்த சங்கை நிராகரண முதலிய நூல்கள் குறள் முதலிய நூல்கள் போலவும், சட்டம் போலவுமாமென் றறிந்திடுவாராக.

இனிக் குறுகிய கோணல் வழியிற் செல்லாது, ஒழுங்குள்ள விசாலமான பகிரங்க வீதியிற் செல்வாராக.

(ப்ரம்மவித்தியா 9-ம் புத்தகம் 13-வது பத்திரிகை.)

செந்திநாதையர்க்கும் எமக்கும் முதல் முறை வாதம் இத்துடன் முடிந் தது. அவர் இது விஷய மாக மற்ருெரு முறை பேசத் தொடங்கினு ராகலின் நாமும் அதை மற்ருெரு முறை மறுக்கத் தொடங்கினு மென்க. அது வரு மாறு:—

வெளிக்கு இருள் வேறன்றென்பது.

பூர்வபக்ஷியாரான செந்திநாதைய ரவர்கள் 1895ஆு டிசம்பர்மீ 22வ 29வ விவேகதிவாகரனில் "ஆகாயத்துக்கு இருள் வேறு என்பது'' என்னும் முடிப் பெயர் கொடுத்து, ஆகாயத்துக்கு இருள் வேறென மீண்டும் எழுதுகின் ருர். இதிலும் இவருக்கு ஏதும் பயனில்லை யென்பதை விளக்குகின்ரும்.

நாம் தேயுவுக்கு ஒளியையும், இருளையும் அதாவது குறைந்த வொளியை யும் குண மெனக் கூறி, ஒளி இருக்குங்கால் இருளும், இரு ளிருக்குங்கால் ஒளியு மிரா வெனக் கூறினும்; அதற்குக் கழியை யெடுத்துக் காட்டி அது நீட்சியா யிருக்குங்கால் குறுக்கலும், குறுக்கலா யிருக்குங்கால் நீட்சியும் இராமைபோ லென வுவமானங் காட்டினும். இவர் ஷை கழி யுவமானத்தை விபரீதப்படுத்தி நீட்சியுங் குறுகலும் ஒரே காலத்துக் கழியின்க ணுளவெனக் கூற வெழுந்து, கழி எவ்வளவு நீட்சி யாயினும் குறுக்க ளவோ டிருக்கு மெனக் கூறுகின்ருர். அதன் பேரில் நீட்சியும் குறுகலும் ஒரே காலத்துக் கழி யின்க ணிருப்பன போலத் தேயுவின்கண் ஒரே காலத்து ஒளியும் இருளு முள வாகா வென்று கூறி, ஆதலால் தேயுவுக்கு ஒளி மாத்திரங் குண மென வும் இருள் குண மன்றெனவுங் கூறுகின்ருர்.

உலகில் எப்பொருள்களும் நீட்சி, குறுகல், பருமன் ஆகிய இம்மூன்று அளவினைத்தான் பெற்றிருக்கின்றன. யார் எவ்வித அளவு கூறினும் இம் மூன்றினுட்டான் அடங்கும். நீட்சியும் குறுகலும் எதிர் மறைக் குணங்கள். எதிர் மறைக் குணங்கள் ஒரு பொருளின்கண் ஒரு காலத்தில் இராவென்பது அனுபவமாய் எவரும் ஒத்துக்கொண்ட துணிபு. இவரது சிவஞான சுவாமிகளும் மறுதலைப்பட்ட இரு தர்மம் ஒரு பொருளின்கணிராவெனக் கூறியிருக்கின்றனர். அங்ஙனமாகக் கழியின்கண் அவ்வாறிருக்குமென்று இவர் கூறியதற்குக் காரணம் பருமனைக் குறுக்கலெனக் கொண்டமையேயாம். நீட்சியுங் குறுகலும் விரோதமாயிருப்பது போல் பருமன் விரோதமின்று. ஆதலால் நீட்சியிலும் குறுக்கலிலும் பருமனிருக்கலாம். நீட்சியுங் குறுக்கலும் நேரில் இருப்பன; பருமனோ பக்கத்திலிருப்பது. அன்றிப் பருமன் நீட்சிக்கு எதிர் மறைக் குணமன்று. ஒரு பொருளின்கண் நேர் எதிர் மறையான இரு குணங்களிருக்க மாட்டாவேயொழிய மற்றக் குணங்கள் இருப்பதற்குத் தடையின்று. மற்றக் குணங்களில் பருமனுமொன்றாகலின் அது நீட்சிக்கு எதிர்மறைக் குணமன்று. "பனைமரம் நீண்டதா? குறுகியதா?" என வொருவனைக் கேட்கின், அவன் "நீண்ட" தென்று சொல்வானேயன்றி நீண்டதும் குறுகியதுமென்று சொல்லான். இவர் கூறுமாறு ஏன் நீட்சியுங் குறுக்கலுமென்று சொல்லவில்லையெனின், பருமன் நீட்சிக்கு எதிர் மறையான குறுக்கலன்று; நீட்சியில்லாத பக்கத்திலுள்ள பருமனைச் சேர்ந்ததென்க. பின்னர் அதற் கடுத்திருக்கும் வாழை மரத்தை நோக்கி, "இது நீண்டதா? குறுகியதா?" எனக் கேட்கின், அவன் "குறுகியது" எனச் சொல்வான். இதனால் அந்த நீட்சியுங் குறுக்கலும் நீட்சியிலேயேயிருக்கின்றனவென்ப துண்மை. நீட்சியென்பதும் குறுக்கலென்பதும் மற்றொன்றை நோக்கியேயன்றித் தன்னியல்பிலன்றென இவருமொத்துக் கொண்டார்.

இனிச் சுற்றளவைப் பற்றி விசாரிக்கின், "அது பருமனா? பருமன் குறைவா?" எனக் கேட்கப்படுமேயன்றி "நீட்சியா? குறுக்கலா?" எனக் கேட்கப் படமாட்டாது. அந்தப் பருமனிலும் நேர் விரோதமான குணம் இருக்க மாட்டாது. அதாவது பருமனும், அஃதின்மையும் ஒரு கழியின்கண் ஒரு இடத்தில் இருக்கமாட்டா. அந்தக் கழியின் பருமனையும் குறைத்துக் கொண்டே வந்தால் அஃதுங் குறைந்து கொண்டே வருகின்றது. அந்தப் பருமனுக்கும் அதன் குறைவுக்கும் இடம் அக்கழியேயாம். இவர் எடுத்த பருமனிலும் நேர் விரோதமான இரு குணங்கள் ஒரு பொருளின்கண் இராவென விளக்கிவிட்டோமாகலின், அவ்விஷயத்திலும் இவர்க்கு ஏதும் பயனின்றென்றறிக. உமாபதி சிவனார் வாக்கை மெய்ப்படுத்த இவர் வழியல்லா வழியில் நுழைகின்றார். தவறிய வழியில் நுழைவதால் அது இவர்க்குப் பிரதிகூலமாய்ப் போவதோடு, எதிர்க் கட்சியார்க்கு அனுகூலமாயு முடிகின்றது.

கழி விஷயத்திற்றான் பொது இலக்கணத்துக்கும், பிரத்தியக்ஷத்திற்கும் இவர் மதத்தவர் வாக்குக்கும் மாறாக நேர் விரோதமான இரு இலக்கணம் ஒரு பொருளின்கண் இருக்கின்றனவெனக் கூறுகின்றார். அவ்வாறு நன்மையும் தீமையும், நிறைவுங் குறைவும், குணமும் குணமின்மையும், உருசியும் உருசியின்மையும், வன்மையும் மென்மையும், உஷ்ணமும் குளிர்ச்சியும், சத்தும் அசத்தும், சித்தும் சடமும், சுகமுந் துக்கமும், அகண்டமும் கண்டமும், சுத்தமும் அசுத்தமும், மகத்தும் அணுவும், கனமும் இலேசும், கருமையும்

வெண்மையும் இவ்வாறு பிறவும் ஒரு பொருளின்கண் ஓரே காலத்தில் அமைத்துக் காண்பிக்க முடியுமோ? கழியின்கண் கொண்ட விபரீத யோசனைக்கு அவை யிடந் தராவே.

“தேயு என்பது அக்கினி. இது ஒளியே சொரூப மாயது. சூரிய விம்ப மொன்றும் ஒளியென மற்றொன்றுமாகக் கொள்ளப்பட்டு, அவ்வொளி சூரிய விம்பத்தைப் பற்றியே நின்றாற்போல ஒளியே சொரூபமாம் அக்கினியும் [சூரிய னொளிக்கு ஆதாரமாம் சூரிய விம்பம் போலத்தான்] பற்றுதற்கும் மற்றோர் பொரு ளின்றாம். அவ் வக்கினியானது கரி, கட்டை, வைக்கோல், மண்ணெண்ணெய், துணி, திரி, வர்த்தி என்பவற்றிற் றங்கி நின்று விளங்குவ தன்றி அது தங்குதற்குச் சூரிய விம்பம் போன்ற மற்றோர் திரவிய மின்றா மென்பது பெற்றாம். ஆதலில் தேயு என்பது ஒளி சொரூபமாக அத் தேயுவுக்கு ஒளியைக் குணமாகக் கோடல் பொருந்தாதாம்” எனறார்.

இதில் அக்கினி அல்லது தேயுவுக்கு ஒளி சொரூப மென்றும், குண மன்றென்றுங் கூறுகின்றார். குணம் இருவகை: ஒன்று இயற்கை, ஒன்று செயற்கை. இவர் இயற்கையைச் சொரூப மென்று கூறி, செயற்கையைக் குண மென்கிறார். சொரூபத்தையே இயற்கைக் குண மென்றால் நாம் கூறியதும், இவர் கூறியது மொன்றாய்ப் போம். ஷை வாக்கியத்தினால் தேயு வுள்ளபோது ஒளி யுள்ள தென்றும், ஒளி யில்லாதபோது தேயு வில்லை யென்றும், இருளா யிருக்குங்கால் தேயு வென்பது இல்லையே யன்றி, தேயு இருந்து நாம் கூறிய படி ஒளியின் குறைவாக இருள் இருக்கிறதாகச் சொல்லப்படா தென்றும் சொல்லுகிறதாக ஏற்படுகின்றன. இதன் பேரில் எமது கருத்தை விளக்குவாம். பூரண நீர்: குறைந்து அபூரணப் படுங்கால், நீரே யில்லை யென்று சொல்லப்படுமோ? கனத்த கழி கனக் குறைவா மேல், கழியே யின்றெனக் கூறப்படுமோ? நல்லவன் கெட்டவ னானாயின் மனிதனே யில்லை யென இயம்பப் படுமோ? ஒளி யில்லாக் காலத்துத் தேயுவே யில்லை யென்று சொல்வதா யிவர் வாக்கியத்தினா லேற்படுகின்ற தன்றா? அங்ஙன மாயின், இவர் கூறு மாறு இருட் பிருதிவியி னிடத்தும் விரோத முண்டாகின்றது. ஒளி: தேயுவின் சொரூப மென்பதனால், ஒளியை விட்டுத் தேயு பிரிகிற தில்லை யென்றாகின்றது. என்று ஒளி யுளதோ, அன்றெல்லாம் தேயு வுண்டு; என்று தேயு வுண்டோ, அன்றெல்லாம் ஒளி யுண்டு. நிற்க; இவர் பக்கப்படி இருள் பிருதிவியின் சொரூப குண மாகின்றது. சொரூப குண மாங்கால் இருளை விட்டுப் பிருதிவியும், பிருதிவியை விட்டு இருளும் பிரியா. அங்ஙன மாயின், ஒளி வந்த போது இருள் போகக் காரண மென்னை? இருள் ஒளிக்குப் பகைக் குண மாகலின், போகின்ற தென்று சொல்லக் கூடும். அங்ஙன மாயின் ஒளியும் இருட்குப் பகைக் குண மாகலின் ஒளிதான் போகட்டுமே. பூனைக்கு எலியும், எலிக்குப் பூனையும் பகை யாயினும் பூனைக்கு முன் எலி நிற்காமல் ஓடிப் போவது போல் ஒளிக்கு முன் இருள் நில்லாமல் ஓடிப்போகின்றது என்று சொன்னால் குற்றம் என்னை? எனின், நீர் சொல்லு மாறு ஒன்றுக்கொன்று பகை யாயினும் பூனைக்கு முன் எலி நிற்காமல் ஓடிப்போவது போல் இருளைக் கண்டு ஒளிதா னோடட்டுமே. இவ்வாறு கூறிடின் குற்றம் யாது? இவ்வாறு சொல்லிக் கொண்டு போனால் முடி வில்லாமற் போகிறது. இதி லின்னொரு குற்ற மிருக்கின்றது. ஒன்றைக் கண்டு ஒன்று ஓடுகிறதானால் ஓடுகின்றது திரவியமா யிருக்க வேண்டுமே யன்றிக் குணமாக அதிலுஞ் சொரூப குண மாக விருக்கப் படாது. பூனையைக் கண்டு ஓடும் எலி: திரவியமே யன்றிக் குண மன்று. அதிலுஞ் சொரூப குண மன்று. எலி நிற்க எலியின் சொரூப குணம் பிரிந்து போமா? போகா தன்றோ? இங்ஙனமாக,

ஒளி வந்த போது இவர் கூறு மாறு பிருதிவியின்கண் சொரூபமாக வுள்ள இருள் எப்படிப் பிருதுவியை விட்டு ஓடிப் போகும்? பிருதிவியின் சொரூப மிரு ளாயின் இருள் ஒரு போதும் பிருதிவியை விட்டு விலகாது. விலகுவ தோ கண் கூடு. இருளைச் சொரூப மாகப் பிருதுவி பெற வில்லை யென்பா ராயின், ஒளியையும் தேயு: சொரூப மாகப் பெற வில்லை யெனச் சொல்லக் கடமைப்பட் டிருக்கின்றனர். இவர் தேயுவின் குணம் குறைந்த வொளியாம் இரு ளென்பதை யொத்துக் கொள்ள மாட்டோ மென்று வாதிக்க எழுந்து, ஈற்றில் தேயுவுக்கு ஒளியும் இயற்கைக் குண மென வொத்துக் கொள்ள மாட்டாதவராய்ப் போகின்றார். இது அரசனை நம்பிப் புருடனைக் கைவிட்ட மை போலா மென்க.

“பகல் வர்த்தி வாயி லாக ஒளியி னபாவ மாகிய இருளைத் தேயுவின் குண மென்று சொல்வா ராகில் ஓர் விசிறியை யேனும் மற்றோர் வாயு பிறப் பிக்கும் கருவியை யேனுங் கொண்டு இராப் போதிலே நீண்ட போது இருளை யோட்ட வீசினும் அந்த இருள் பூமியின் இருப்பு விட்டு அற்ப மேனும் அசை தலும், போதலும், வருதலு மில்லா திருத்தலால், இருள் என்பது பிருதிவி யின் குண மென்றும், அவ் விருளுக்குப் பிருதிவியே தான மென்றுங் கூறி னால் என்னையோ”

எனப் பின்னர்க் கூறினார். இருளை மாத்திரந்தானா ஓட்டினாற் போகாது; ஒளியை யோட்டினாலுந்தான் போகாது. இதனால் ஒளியையும் தேயுவின் குண மன்றெனச் செந்திநாதையர் சொல்வார் கொலோ! ஒரு குணம் அதன் குணியை விட்டுப் போக வேண்டு மாயின் உள்ள குணம் விலகினா லன்றி எதிர்மறைக் குணம் வராது. பாத்திரத்திற் பூரணமா யிருக்கும் நீர்: அபூரணத் தைப் பெற வேண்டுமாயின், உள்ள பூரணங் கழிந்தாற்றான், அதாவது பூரண நீரில் சிலபாகங் கழிந்தாற்றான் அபூரணமாகும். மற்றப்படி வேறு காரணங்க ளால் அபூரண மாகாது. அது போல உள்ள வொளி நீங்கினா லன்றிக் குறை ந்த வொளியான இருள் வாராது. இருள் வருகிற தென்பது உபசாரமேயன்றி யதார்த்த மன்று. பூரண நீர்: அபூரண மாகுங்கால் உள்ள நீர் கழிதலே யன்றி வருவ தொன்று மின்று. அங்ஙனமே உள்ள வொளி விலகுவதே யிருளன்றி, மற்றப்படி இரு ளென்ப தொன் றிருந்து வருத லின்று. இவ் விஷயத்தின் உண்மை செந்திநாதையர்க்கு விளங்காமையால் விசிறியினால் இருள் போதல் வேண்டு மென்கிறார். அங்ஙன மேல் வாயு வினது குண மான ஸ்பரிசத்தை விசிறி கொண்டு விசிறிப் பிருதிவியி னின்றும் அதை விலக்க வேண்டும் போலும். விலக்கா விடில் ஸ்பரிசம் வாயுவின் குண மன்றெனச் சொல்வார் போலும். பூரணமான நீரை விசிறி கொண்டு விசிறி அபூரணத்துவ மாக்கா விடின், அபூரணம்: நீரின் குண மென அங்கீகரிக்க மாட்டா ராக்கும்!

“பகல் வர்த்தி எரியும்போது இருளனார் ஓட்டம் பிடிக்கின்றாரே என்று அவர் ஆசங்கிப்பின், நகர மொன்றிலே அரசன் ஒருவன் பரிபாலனஞ் செய்து கொண் டிருந்த காலத்துத் தனது சத்துருவுக்குப் பயந்து ஓட்டம் பிடித் துப் பின்னர் அவன் ஒழிந்த பின் பழைய படி வந்து அரச னாவது போல, பூமியைத் தானமாகக் கொண்ட இரு ளரசன் இராப்போதிலே அரசு செய் யுங் காலத்துச் சத்துரு ஒளி தரிக்கும் சிறு போதுக்குப் பயந்து ஓதுங்கிப் போய் ‘சாமானாதிகரண்யம்ஹி தேசத்தி மிரயோகத’ ஒளியும் இருளும் எவ் வாறு ஓரிடத்து ஒன்று பட்டிருக்கு மென்னும் மகா கவியின் வழக்கின்படி அமைந்து பின்னர் ஒளியனார் ஒழியும் போது அவ் விருள் அரசன் பழைய

petrous portions of the temporal bones, and terminating in the lateral sinuses:
uses situated at the roots of the ... Inferior Petrosal sin...

கின்றானென்று சமாதானஞ் சொல்லலா மன்றோ'' என்றார்.

இவ்வாக்கியத்தில் தமக்குச் சார்பாகக் காட்டிய வுவமானம் தமக்குச் சார்பில்லாது போவதோடு நமக்கே சார்பாய் முடிகின்றது. யாங்ஙன மெனின் கூறுவாம் ஒரு நகரத்திற்கு இருவர் அரச ராகின்றனர். இருவரும் விரோதிகள். இருவரும அரசாளும் நகரம் ஒன்றே. இது போல ஒளியும் இருளும் விரோத குணங்கள். இவ் விரு குணங்களும் ஒரு பொருளையே யிடமாகப் பெற்றிருத்தல் வேண்டும். இவரோ தேயுவுக்கு ஒளியை மாத்திரமும், பிருதிவிக்கு இருளை மாத்திரமும் குண மாகக் கூறுகின்றார். ஆதலால் இவ் வுவமானம் இவருக்குப் பொருந்தாது. இரு குணங்களையும் ஒரு பொருளுக்கே யொப்பும் எமக்கே பொருந்து மென்க. உலகில் நேர் விரோத மான இரு குணங்களை வேறு வேறு காலத்தில் ஒரு பொருள் பெற்றிருப்பது கண்கூடு. நல்லவனுங் கெட்டவனும் ஒருவனே, மகத்தும் அணுவும் ஒரு பொருளே, வன்மையும் மென்மையும், ஒரு பொருளே யாம். இன்று நல்லவனா யிருக்கிறவன் நாளை கெட்டவனாகிறான்; இன்று மகத்தா யிருக்கிற மலை நாளை தூள் தூளாய் அணுவாகின்றது; இன்று வன்மையா யுள்ள பனிக் கட்டி நாளை சூடு கொண்டு இளகி மென்மை யாகின்றது. இவ்வாறே உலகி லனுபவ மிருக்கிற படியால், இதன் பிரகாரமே ஒளியையும் இருளையும் ஒரு பொருளுக்குக் குணமாகச் சொல்வதில் ஏதுங் குற்ற மின்றென் றறிக.

"அங்ஙன மாயின் ஆரியனார் தேயுவின் காரியம் அப்பு, அப்புவின் காரியம் பிருதிவியால் அது தேயுவுக்கு அபின்ன மாதலின் நாம் பூமியிலே இருளானது அரசு செய்த தென்று சொன்னமை யதார்த்த மென்று பேசினும் பேசுவார்! அப்படி யாகில் இவர் மறந்து போய்ப் பகல் வர்த்தி பிடித்த தென்னையோ? இதனால் அவர் இருளுக்கு இருப்பிடம் தேயு என்ற எடுப்புப் போய் இருளுக்கு இருப்பிடம் பிருதிவியு மாகலா மென்றா ராயிற்று'' என்றார்.

இருளுக்குக் குணி பிருதிவி யென்ற பக்ஷத்திலும் ஆகாயத்திற்கு இருள் அபின்னமாமே யென்று கூறினோமே யல்லது, அஃது எமது சித்தாந்தமாய் யாம் ஒப்பினோ மின்றே. மற்றொரு முறை பிரம வித்தையை எடுத்து வாசித்துப் பார்த்து யாம் கூறிய துண்மை யெனவும், இவர் கூறிய துண்மை யன்றெனவும் உணர்ந்து இனி யெப்பட்சத்திலும் வெளிக்கு இருள் அபின்ன மென் றறிந்திடுவாராக.

(ப்ரம்மவித்யா 9 ம் புத்தகம் 18 ம் பத்திரிகை.)

"சென்ற பன் னிரண்டாம் இலக்கப் பிரம வித்தியாவில் சிற்சுகா சாரியார் சொல்லியபடி' இருளுக்கு ஓர் திரவியமாகக் கூறிடினும் அதுவும் வெளிக்கு அபின்னமாமே யன்றிப் பின்ன மாகாது என்று கூறி, ஈண்டு ஆகாயத்தையும் இருளையும் வேறன்றெனக் கூறற்குப் பிரமாணப் பாட்டுக் கிட்டாமையினாற் போலும்! இங்கே விடுத்து 'இருளும் பிரமத்துக்கு அபின்ன மென்று சொல்ல நேரிடு மன்றோ' என்று நாம் கேட்ட விடத்துப் போய் 'வானாகி மண்ணாகி வளி யாகி' என்றும், 'சோதியனே துன்னிருளே' என்றும் ஸ்ரீ மாணிக்க வாசகர் திருவாசகத்தைப் பாடிப் பிரமத்தையும் இருளையும் அபேத மாக்கினார். இப்படிப் பிரமத்தையும் இருளையும் ஒன்றாக்கியும், இருளையும் ஆகாயத்தையும் ஒன்றாக்கியும், அவ்வாறே கட்டையையும் பிரமத்தையும் ஒன்றாக்க நேருபவர் தமது பெட்டகத்துள்ள சுவர்ண வெள்ளிச் சாமான்களையும் வெளியி லுள்ள மட் பாண்டங்களையு மெடுத்து வைத்து 'வானாகி

மண் ணுகி' என்றற் ெருடக்கத் தேவார திரு வாசகங்களைப் பாடியும் சொப்பன வுலகைக் காட்டியும் அபின்ன மாக்கிப் பொழுது போக்காது உமாபதி சிவாசாரியர் பாடிய பாட்டி லுள்ள இருள் வெளியைத் தேடி அவரிற் பிழை பிடிக்கின்றோ மென்று தமது அறியாமையைக் காட்டி வீண் காலம் போக்குவ தென்னையோ ?'' என்று கூறி, இவ் விஷயத்தில் உள்ளதை மறைத்து வெகு மாறு பாடுகள் செய்து விட்டார். தொடக்கத்தில் ஆகாயத்துக்கு இருள் அபேத மென்று நாம் கூறியதனுல், பிரமத்துக்கும் இருள் அபேத மாகுமே யென்றூர். இவர் கூறியபடி இருளைப் பிருதிவியின் குண மென்ருலும் அப்போதும் பிரமத்துக்கு இருள் அபேதமாய் விடுமே யென்றும், பிரமத்திலிருந்து பூதங்களுண்டாம் என்றதனுலும், வானுகி மணணுகி வளியாகி என்றதனுலும் பிரமம் சடமாய்ப் போமே யென்றும் கூறி, எமது பட்சத்துக்கு அப்படி யாகா தென்பதற்குச் சமாதானஞ் சொல்ல எழுந்து, சாக்கிராவஸ்தையில் சூரியன் நன்ருய்ப் பிரகாசிக்கும் பகல் பதினைந்து நாழிகையில் நித்திரை செய்து சொப்பனங் கண்டு, அச் சொப்பனம் இருட்காலமா யிருக்குமாயின், அவ் விருட்டு, சாக்கிர சூரியனை யேதுஞ் செய்யா தென்றும், ஏதுஞ் செய்யாமைக்குக் காரணம் சாக்கிரம் மெய்யும் சொப்பனம் பொய்யுமா யிருப்பதா லென்றும், இப்படியே பிரமம் மெய்யும் உலகு பொய்யுமா யிருத்தலால் மெய்யான ஞான வொளியைப் பொய் யான அஞ்ஞான சட இருள் போய் ஏதுஞ் செய்யா தென்றும் இன்னும் இவ்வாறு இது விஷயமாகப் பல சங்கதிகள் எழுதினோம். அவைகளை யெல்லாம் எடுத்துக் காட்டாமல் மறைத்து விட்டும், அவற்றைப் பூர்வபக்ஷஞ் செய்யாமலும் நாமெழுதிய பொருள் விளங்கா திருக்கும்படி மேற்கண்ட வாறு சில எழுதினுர். நாம் பிரமத்தையும் இருளையும் ஒன்ருக்கவு மாக்கினோம்; அதனுற் குற்ற மின்றெனவுங் கூறினோம்; அதற்குச் சாக்கிர சூரியனையும் சொப்பன இருட்டையும் உவமானமாகவுங் காட்டினோம்; அதற்குத் திருவாசக தேவாரப் பிரமாணங்களையும் எடுத்து விளக்கினோம். இவர் சுருதி யுக்தி யனுபவங்களால் அது குற்ற முள்ளதெனக் காட்டாது வெற்றுரையா லிகழ்ந்து கூறினுல், கற்றவர் கழகத்து அது கனம் பெறுமா ? 'கட்டையையும் பிரமத்தையும் ஒன்ருக்க நேருபவர்' என்கிருர். நாம் ஒன்ருக்க வில்லை. வேதமும், வேதப் பொருளான திருவாசக தேவாரங்களும் ஒன்ருக்கி யிருக்கின்றன. 'சுவர்ன வெள்ளிச் சாமான்களையும் வெளியி லுள்ள மட்பாண்டங்களையு மெடுத்து வைத்து' என்ருர். இவர் சுவர்ன வெள்ளிப் பாத்திரங்கட்குப் பிரமத்தையும்,மட்பாண்டங்கட்கு இருள் அல்லது உலகையும் வைக்கின்ருர். இது சுருதி தேவாராதிகட்கு விரோதம்.

சர்வசாரோபநிஷத்.

மித்தை யெது ? இல்லாத பிரபஞ்சத்தைப் பிரமத்தி லாரோபிப்பது.

நிராலம்போபநிஷத்.

பிரமம் சத்தியம், ஜகத் பொய்.

ஆத்மபோதோபநிஷத்.

பழுதையிற் பாம்பு முதலியன போலப் பிரபஞ்சத்திற் காதார ரூபமாய் ப்ரம்ம சத்து மாத்திரஞ் சூழ்ந்துகொண் டிருக்கிறது. ஆகையால் ஜகத் தில்லை.

சூதசம்மிதை பஞ்சாக்கர மந்திரம்.

பரமசிவ சொரூபத்திற் கன்னியமாயுள்ள வெல்லா மித்தையாவதினுலே,(கூ)

கூர்மபுராணம் சாங்கிய யோகம்.

ஆதலாற் பிரம மொன்றே நித்தியம் அலகைத் தேரிற் பேதுறத் தோன்றும் நீரிற் பிரபஞ்ச மருண்டு தோன்றும். (உடு)

காசிகாண்டம்.

கானலிடைத் தெண்ணீரும் கயிற்றினில் வாளரவும் அலைகடலிற்பட்ட கூன முதுகிப்பியிற் ௱ேன்றும் வெள்ளியு மம்முத லுண்மை குறிக்கிற் றீரு, மானவைபோ லினையறியிற் ௱ேன்று சகமனைத்து நில்லாதழியும்.

திருவாசகம்.

பூத்தாரும் பொய்கைப் புனலிதுவே யெனக் கருதிப் பேய்த்தேர் முகக்குறும் பேதை குணமாகாமே தீர்த்தாய்.

இந்திரஞால இடர்ப்பிறவித்துயர்.

சிவஞானபோதம்.

உணருரு அசத்தெனின். (சு)

யாவையுஞ் சூனியஞ் சத்தெதிராகலின். (எ)

உராத்துனைத் தேர்த்தெனப் பாசம் ஒருவ. (கூ)

இப்படிப்பட்ட பிரமாணங்களினல் பிரமம் சத்தும் உலகு சத்துப்போலியும் ஆகின்றன. இவர் காண்பிக்கும் சுவர்ண வெள்ளிப் பாத்திரங்களும், மட் பாத்திரங்களும் சத்துப் பொருள்கள். ஒன்று சத்தும், ஒன்று சததுப் போலியு மென நாம் சொன்னல், இவர் இரண்டு சத்துப் பொருள்களையுங் காட்ட வருகின்ருர். மேலான பொருளுக்கும் தாழான பொருளுக்கும் சமானங் கூறப்படா தென்ற வரையில் உவமான மென்னின் அங்ஙனமேல் மேலான பொருள் சத்தாகவும் தாழான பொருள் அசத்தாகவும் (அது சாக்கிர சொப்பனம் போன்றது) சொன்ஞல் குற்ற மென்னை ? பொற் குடமும் மட் குடமும் ஒன்றென்ருல் குற்றமே; ஏனெனில் இரண்டுஞ் சத்தானமையானென்க. அவ்வாறு பிரமமும் உலகமும் சத்தன்றே. இவ்வித விசாரணையின்மையினல், எத்தனை முறை பெயெத் தெடுத்துச் சொன்னலும் இவர்க்கு உண்மை விளங்க வில்லை. இவர் மாணிக்கவாசகர் முதலானவர்மீது குற்றங் கூறுபவர் மாத்திர மன்று; அவர் கூறிய பாடல்களின் பொருள்களையும் அவை சுருதி யாதிகட் கொத் திருக்கின்றன வென்பதையும் அறியாத வருமாம்! ஷை வாக்கியத்தில் 'ஆகாயத்தையும் இருளையும் வேறன்றெனக் கூறற்குப் பிரமாணப் பாட்டுக் கிட்டாமையினுற் போலும்' என்ருர். ஆகாயத்திலிருந்துண்டான பூதங்கள் காரண காரிய சம்பந்தமா யிருக்கின்றமையினுலும், காரண காரியங்கள் அபேத மென்பது பிரத்தியக்ஷ மாகையினுலும், ஆகாயத்திலிருந்து மற்றப் பூதங்க ளுண்டாயினவாக இவரே தைத்திரீய சுருதியைக் காண்பித் திருக்கின்றமை யாலும் இதற்கு நாம் வேறு பிரமாணம் காட்டவேண்டுவ தத்தியா வசியகமாம். காரண காரியங்கள் அபேத மென்பதில் இவர்க்கு ஐய முண்டானல், பஞ்சின் அணு, பஞ்சு, நூல், வஸ்திரம், வஸ்திரத்தி னகல நீளம் இவற்றிலும்; பரமாணு, அணு, மண், குடம், குடத்தின் வளைதலாதிகள் இவற்றிலுங் கண்டு தெளியலாம். இவ்வித வுவமானம் இவ்வாதத்திற்கு முத னூலான 'பதி பசு பாச வாத' த்திலேயே கூறப் பட்டிருக்கின்றது.

இது போக "எசமான் ஒருவன் தன் வீட்டுக் குபயோக மாகச் சல மெடு த்தற்கு வேண்டற் பாலதா மட் குட மொன்று கடையினிற் கொணரு மாறு தனது வேலைக்கார னிடத்திலே பணங் கொடுத் தனுப்ப, அவன் அப் பணத் தைத் தன் வீட்டில் ஓசைபடாது மறைத்து வைத்துவிட்டு ஒரு*பெட்டி மண் ணெடுத்து வந்து எசமானனுக்கு முன்னே வைப்ப அவ்வெசமானனும் வீட்டுக் காரியும் பந்துக்களும் குடமெடுத்துவரப் பணங் கொடுப்ப நீ பணத்தை யென் செய்து பெட்டிமண் கொணர்ந்தனை என்று கடிந்து பேச அவனோடிப்போய் ஆரியனூர் எழுதி அச்சிட்டு வைத்த புஸ்தகத்தைப் பார்த்து மண்ணினது காரி யம் குடம் குடத்துக்குக் காரணம் மண்ணென்று படித்துக் காட்டிக் குடமும் மண்ணும் அபேதந்தான் அதிலும் காரணம் மண் ணுதலின் காரியமாகிய குட த்தினும் காரணமாகிய மண்ணே மிக விசேஷம் என்று சாஸ்திர சம்மதப்படி யே ஓர் பெட்டி மண் கொணர்ந்தேன் என்று சொன்னால் அந்த விவேகிக்கு அவரெல்லாம் யாது உபகாரங் கொடுப்பார்களோ."

என்று கூறி, தமது விசாரணை யின்மையை யாவரும் பாருங்க ளென்று வலியக் காட்டிக் கொண்டார்! இவர் செய்யும் பரிகாசம் விஷய மறியாமை யால் நேர்ந்தது. அவ்விஷயத்தின் யதார்த்தம் வெளிப்பட்டால் ஒரு விதத் துக்கு ஒன்பது விதப் பரிகசிப்பு இவர் மேல் விழும். இவ்விதமாய்ப் பரிகசிக்கி ன்றாரே யன்றி, காரணமும் காரியமும் வேறு என்று சொல்லி, அதற்குச் சுருதியாதிப் பிரமாணங்களையேனும், யுக்தி அனுபவங்களையேனுங் காட்டினா ரின்று. இலக்கணந் தெரியாதவர் இலக்கணம் படித்துப் பிழை யறப் பேசு பவரை நோக்கி: இவர் உலக்கணம் படித்தவர் என்று பரிகசிப்பது வழக்கம். இதற்கு நியாயம் ஏது மில்லை; அறியாமை தான் காரணம். இப்படியே செந்தி நாதையர் அவர்கள் அத்வைதத்தைச் சுருதி யுக்தி அனுபவங்களால் வெல்ல முடியா தென்று கண்டுகொண்டார்; பின் வெல்வதற்கு மார்க்கம் யாதென யோசித்தார்; யோசனையில் மற்றேதும் புலப்பட வில்லை; இலக்கணந் தெரி யாதவர் இலக்கணந் தெரிந்தவரை இகழ்ந்து பரிகசிப்பது ஞாபகத்துக்கு வந் திருக்கும். அதன் பேரில் மண் கதையை யெடுத்துக் கொண்டு பரிகசிக்கின் றார். வேலைக்காரன் மண்ணுங் குடமும் ஒன்றென வன்றோ கொண்டான்? அப்படியே செம்பும் செப்புக் காசும் அபேத மானதால் வேலைக் காரனது விசார நுண்மையினை யறிந்து செப்புக் காசின் எடைக் கிணைய வெறும் செம்பைக் கொடுத்தால் அப்போது வேலைக்காரன் யாது செய்வான்? ஓலை யும் பெட்டியு மொன்றுன போது ஓலையில் கொண்டு வந்தே னென்று சொ ல்லாமல் பெட்டியில் கொண்டு வந்தே னென்று சொன்னது மென்னே? பெட்டி விஷயத்தி லுண்டான பேத ஞானம் குட விஷயத்தில் இல்லாமற் போன தேன்? பொது வாய்க் காரண காரியங்கள் அபேத மென ஆரியனூர் கூறி, அதற் குவமானமாக மண் குட உவமானத்தைக் காட்டினாரே யன்றி, மற்றப்படி யன்றே. அங்ஙன மாக வொன்றைப் பேதமாகவும் மற்றவைகளை யபேதமாகவுங் கொண்ட தென்னே? வீட்டுக் குபயோகமாக என்று சொன் தினும் இக்குற்றமே நிகழ்வதோடு, இவ்வாறு ஒவ்வொன்றிலும் ஷ குற்றமே நிகழ்கின்றது. காரியமான குடத்தினும் காரணம் விசேஷ மென்று குடத்து க்குப் பதில் மண்ணைக் கொண்டு வந்ததாகச் சொல்லுகின்றார் என்ன விசேஷ மானாலும் உதவி யில்லாதது பயன் படாது. பசியா யிருக்கிறவனுக்கு விசேஷ மில்லாமற் போனாலும் சோறே அவசியம்; பொன்னரிசி எவ்வளவு விசேஷமானாலும் அது பசியைத் தணிக்காமையினால் அவசிய மில்லை. இவர்

* இவ்விடத்தில் பெட்டியென்பது பனை ஓலையினால் செய்யப்படுவது.

சொல்லுமாறு காரணமான மண் விசேஷமானாலும் எசமானனுக்கு மண் உதவியில்லாதபடியால் அவசிய மில்லை. குடம் உதவியானபடியால் அவசியமே யாம். அஞ்ஞானிக ளான உலகினர்க்குப் பொய் யான காரியமே விசேஷம்; முமூட்சுக்களுக்கு மெய்யான காரணமே விசேஷம். ஏனெனின் காரியம் பொருளல்லாதது; காரணம் பொருளாயிருப்பது. பொருளல்லாததைப் பொருளாகக் கொள்வது மருள்; பொரு ளல்லாததைப் பொருளல்லவெனத் தள்ளிப் பொருளைப் பொருளாகக் கொள்வது தெருள். உலகு பொரு ளல்லாதது; பிரமம் பொருளா யிருப்பது. முமூட்சுக்கள் உலகை வெறுத்துப் பிரமத்தை நாடுகின்றார்கள்; உலகினரோ பிரமத்தை வெறுத்து உலகை நாடுகின்றார்கள். பந்த விஷயத்தில் காரியம் விசேஷம்; விடுதி விஷயத்தில் காரணம் விசேஷம். இந்தப் பேதந் தெரியாது குழப்பின வேலைக்காரனது புத்தியை இவர் மெச்சிப் புகழ்கின்றார். விடுதி விஷயத்தில் காரணம் விசேஷமென்பது சித்தாந்தமானால் இவர் பந்தவிஷயத்தில் காரணம் விசேஷ மென்கிறார். காரண காரியங்கள் பொருளால் ஒன்றென்பதை மாத்திர மெடுத்துக் கொண்டாரே யன்றித் தோற்றத்தால் வேறென்று கூறியதை இவர் கவனித்தா ரல்லர். கயிறே அரவாதலால் கயிறும் அரவும் ஒன்றென்று சொல்லப் படுமாயினும் தோற்றத்தில் பார்க்கும்போது கயிறென்பதும் அரவென்பதும் வேறுதானே. ஒன்றென்றால் அரவைக் கண்டபோ துண்டான பயகம்பனாதிகள் கயிற்றைக் கண்ட போதும் உள வாக வேண்டும். அங்ஙன மின்மையின் காரணத்தை விடக் காரியந் தோற்றத்தால் வேறே யாம். இவ் வாறே மண்ணும் குடமும் பொருளால் ஒன்றாயினும் தோற்றத்தால் வேறேயா மென்க.

(ப்ரம்மவித்தியா 9-ம் புத்தகம் 20-ம் பத்திரிகை.)

அன்றியும் ஒன்றினா லாகும் பயன் மற்றொன்றி லாகாது. யார் யார் எந்தெந்தப் பயனைக் கருதி யெது எதைத் தேடுகின்றனரோ, அவரவர்க்கு அது அது தேவை யாகுமே யன்றி வேறு தேவை யிராது. தேவை யற்ற பொருளை வேலைக்காரன் கொண்டு போய்க் கொடுப்பது குற்ற மாகும். வேலைக்காரனுக்குச் சாஸ்திரார்த்தந் தெரியாமையால் குற்ற முள்ள வேலை செய்தாலும் குண முள்ள விவர்: குற்றவாளியின் குற்றத்தைக் கண்டுபிடிக்கத் தெரியாது, அவனது குற்றத்தைக் குண மென மருண்டு பேசியதற்காக விசனிக்கின்றோம்!

"இருளைத் தேயுவினது அபாவ குண மென்று ஓர் சாஸ்திரத்திலுஞ் சொல்லப் படாமையால்" என்கிறார். பிருதிவியினது குண மிரு ளென்று சொல்வதற்கு மாத்திரம் இவர் காட்டிய சாஸ்திரம் யாது? இவர் பிரமாணமாக எடுத்துக் காட்டும் தருக்க நூல்களுள் தருக்க சங்கிரகத்தின் உரையில் "பேரொளியுடைய தேயுப் பொதுமையின் அபாவமே யிருளென்பது பெறப்படுதலின்" என்னும் வாக்கியமே இவருக்குப் போதுமானதா யிருக்குமென்று நினைக்கின்றோம். எது சாஸ்திரங்களில் சொல்லப்பட வில்லையோ, அதனை யுக்தி அனுபவங்களால் அறிந்து கொள்ளவேண்டும். இவர் இருளினைக் குறைந்த வொளியென வறியாமையால் இவ்வள வனர்த்தத்திற் கிடனாகின்றார்.

இவர் இருளைப் பிருதிவியின் குண மென்று சொல்லி, அது ஒளியினால் விலகு மென்றதனால், இருளும் ஒளியும் பிருதிவியின் குணமாதல் வேண்டும். பூரணத்துவம் நீங்கி அபூரணத்துவம் பெறும் நீர்: அவ் விரண்டனையுங் குணமாகப் பெறுதல் போலா மென்க. இன்னும் இதனை விளக்குவாம். பிருதிவி இருளில் இருளா யிருக்கின்றது; ஒளியில் ஒளியா யிருக்கின்றது. அங்ஙனமாயின், பிருதிவிக்கு இருள் மாத்திரங் குண மென வெங்ஙனங் கூறலாம்?

தேயுவிற்கு எவ்வித ஆசங்கை செய்கின்றனரோ, அவ்வித ஆசங்கை பிருதி விக்கும் வந்து விட்டது. இனி யாது புரிவரோ அறிந் திலம். தேயுவுக் காணுனுஞ் சரி, பிருதிவிக் காணுனுஞ் சரி, ஒளி யிருள்களான இரண்டையுங் குண மாகச் சொல்ல வேண்டும். அன்றி ஆகாயத்துக்கு அவை யிரண்டுங் காரிய மாகலினுனும், காரண காரியங்கள் அபேத மாகலினுனும் ஆகாயத்துக்கு இருள் வேறன் றென்பது திண்ணம். இவர் பிருதிவிக்கு ஒளியைக் குண மாக ஒப்பாமையினுனும், தேயுவுக்கு ஒப்புகின்றமை யானும், (மகத்து அணு, பூரணம் அபூரணம், பெரிது சிறிது, நீட்சி குறுகல் முதலான எதிர் மறைகளை யொரு பொருளே குணமாகப் பெற்றிருப்பது போல) இரு குணங்களை ஒரு பொருளே பெற்றிருக்க வேண்டு மாகலினுனும், இரு ளென்பதும் ஓர் ஒளியே யானமையானும், தேயு ஒளிக் குண முடைய தெனப் பிரமாண நூல்கள் கூறுகின்றமை யானும், பஞ்ச பூதங்களில் எதற்கும் இருள் குண மென நூல்கள் பேசாமையானும்; உலக பதார்த்தங்களை நெடுநாள் சோதித்தும், தர்க்க நூல் வழியே தர்க்கித்தும், கருவிகளைக் கொண்டு பார்த்தும் தீர்மானித்த ஐரோப்பிய சாஸ்திரிகளும் குறைந்த வொளியினையே இருளெனத் தீர்மானித்தமையானும் தேயுவின் குணம் ஒளியும், இரு (குறைந்த வொளி) ளுமா மென்பது முடிபா மென்க.

(1) சித்திரை வைகாசி மாசங்களில் மேக சஞ்சார மில்லாத பகல் பதினைந்து நாழிகைக்கு இருக்கும் ஒளியைப் பார்க்கிலும் (2) சற்று மப்பா யிருக்கும் அதே காலத்தில் ஒளி சற்றுக் குறைச்சலா யிருக்கின்றது. அந்தக் குறைந்த பாகம் வரையில் கிஞ்சித்து இருளே யாம். (3) அதைவிட இராக் காலத்துப் பூரண சந்திரோதயத்தில் ஒளி யின்னுங் குறைந்து, குறைந்த பாகத்துக்கு இருள் அதிகப் படுகின்றது. (4) மூன்ரும் பிறைக் காலத்து இன்னும் ஒளி குறைந்து அவ்வளவுக்கு இருள் ஏறுகின்றது. (5) சந்திரனே யில்லாது நக்ஷத்திரங்கள் மாத்திரம் பிரகாசிக்குங் காலத்து ஒளி பின்னுங் குறைந்து இருள் பின்னும் அதிகப்படுகின்றது. (6) அந்நக்ஷத்திரங்களையும் மேகம் மறைத்திடுங் கால் இன்னும் ஒளி குறைந்து இருள் இன்னும் அதிகப்படுகின்றது. (7) ஆருவது நிலையான இருட் காலத்தில் இமய மலை போன்ற பெரிய மலையி னுட்பாகத்தி னிடையில் குகையும் கதவு மிருந்து அந்தக் கதவை மூடி விடுவோ மாயின், அக்குகையினுள் ஒளி இன்னும் வெகு அதிகமாய்க் குறைந்து, குறைந்த அளவுக்கு அவ்வளவு இருள் அதிகப்படும். இந்த வொளியும் இருளும் ஒன்றை நோக்க வொன்று ஏற்றக் குறைச்சலா யிருக்கின்றனவே யன்றி, மற்றபடித் தனியே யெடுத்து இதுதான் ஒளி, இதுதான் இருளெனச் சொல்வதற் கிட னின்று. சூரிய னில்லாத காலம் இருளெனச் சொல்லப்படு மாயினும் அந்த இருளிலும் ஒளியும் இருளு முள்ளன. ஷை ஏழாவ திலக்கத்திற் காட்டிய மலைக் குகையி லுள்ளதை நோக்க மேக மில்லாத இரவு நட்சத்திர காலமும், சந்திர காலமும், தீப காலமும் ஒளி யுள்ள காலங்க ளாயினும் மொத்தத்தில் சூரியனுள்ள பகற் காலத்துக்கு அவை யிருட் காலங்களே யாம். மிக உயர்ந்த குணத்துக்குச் சூரியனை வைத்து ஒளி யென்றும், மிகத் தாழ்ந்த குணத்துக்குக் குகையை வைத்து இருளென்றும் முடிவாகச் சொல்லினும் இதற்கு மத்தியில் சந்திரன், நக்ஷத்திரம், தீப முதலியவைகளை வைத்து, அவ்வப்போது அதற் கியைய வொளியென்றும், இருளென்றுஞ் சொல்லிக் கொள்ளுகின்ரேம். இதற்கு இன்னெரு திருட்டாந்த முங் கூறுகின்ரேம்.

வெந்நீர் தண்ணீ ரென்று சொல்லப் படுவதும் இது போலத் தான். (Fahrenheit) பாரன்ஹீட் என்பவரா லியற்றப்பட்ட (Thermometer) டெர்

மாமிட்டர் என்னுந் தாபமானியின் கணக்குப்படி வெந்நீர் 212 டிக்கிரியும், தண்ணீர் 32 டிக்கிரியு மாக வுஷ்ணம் பிரத்தியக்ஷ மாகக் காணப்பட்டு, அதிக டிக்கிரிக்கு உஷ்ண மென்றும், குறைந்த டிக்கிரிக்குக் குளிர்ச்சி யென்றுஞ் சொல்லப் படுகின்றன. அப்படிச் சொல்லப் பட்டாலும் இரண்டும் ஒரு வித குணமே. ஒருவித குண மானாலும் அதிக வுஷ்ணத்துக்குச் சூடு என்றும், குறைந்த வுஷ்ணத்துக்குக் குளிர்ச்சி யென்றுஞ் சொல்லுகின்றோம். சொன்னாலும் ஷை தாபமானியின் கணக்குப்படி யாவும் உஷ்ணமே யாம். பனிக் கட்டியை நோக்க 32 டிக்கிரி யுள்ள தண்ணீர் உஷ்ண மானாலும் 212 டிக்கிரி யுள்ள வெந்நீரை நோக்கக் குளிர்ச்சி யாகும். ஆதலால் இதுதான் உஷ்ணம், இதுதான் குளிர்ச்சி யெனச் சொல்வதற்குக் கூடாது. ஒன்றை நோக்க வொன்று சூடென்றும், ஒன்று குளிர்ச்சி யென்றும் சொல்லப்படுகின்றன வென்க. சூடு குளிர்ச்சியும், ஒளி யிருளும் ஒருவகைப்பட்ட குணங்க ளாக லின், ஒன்றின் சந்தேகத்தை மற்றொன்றினால் நிவிர்த்தித்துக் கொள்ளலாம்.

ஆடைகள் யாவும் நீட்சிக் குறுக்க லெனச் சொல்லுகின்றார். இதற்குக் கழி விஷயத்தில் வந்த சமாதானத்தை யமைத்துக்கொள்க.

இதுவரையில் பேசினமையை வைத்துக்கொண்டு "ஆகாயத்துக்கும் இருளுக்கும் பேத முண் டென்று அறிவிற் குறைந்த வயதின் முதிர்ந்த மாதரும் சொல்லுகின்றார். ஆதலால் ஆகாயமும் இருளும் வேறும்" என்கிறார். அறிவிற் சிறந்து வயதின் முதிர்ந்தவ ரெனச் சொல்லப்படும் புருஷரே: இது காறும் மறக்கப்பட்டுப் போயின ராகலின், அறிவில்லாப் பெண் பாலரைப் பற்றி யாம் ஏதும் பேச வேண்டிய ஆவசியக மின்று. ஆகாயத்துக்கும் சூரிய னுக்கும் பேதமா, அபேதமா வென அப் பெண் பாலரைக் கேட்கின், "ஆகா யம் ஒன்று மில்லா வெளியா யிருக்கின்றது; சூரியனோ எவ்வளவோ பிரகாச முள்ள உருவா யிருக்கிறான். ஆதலால் இரண்டு மொன் றென்று சொல்லப் படாது" என்பாள். அதன்பேரில் "ஆகாயத்தி லிருந்து சூரியனுண்டாவனே" என்றால் அறிவற்ற அந்தக் கிழவி பரிகசிப்பள். அப்படி யிருக்கவும் ஆகாயத்தி லிருந்து வாயு தேயு வாதிக ளுண்டாயின வாக வொத்துக் கொண்டு தைத் திரீய சுருதியையும் இவர் காண்பித்தார். காரணமும் அதிற் றோன்றிய காரி யமும் அபேத மெனல் காட்சிப் பிரமாணம்; மண்ணுங் குடமும் போல வென்க. முன்பு: ஷை சுருதியை ஷை யறிவில்லாக் கிழவியிடத்தில் படித்து, அதன் பொருளும் விளங்க எடுத் துரைத்து, அதை மண குட வாயிலாகக் காட்டினால் அவளுக்கு அறிவுதயமாய், பின் ஆகாயத்துக்கு இருள் வேறன் றென வொத்துக்கொள்ளுவாள். சுருதிப் பிரமாண மிருக்கவும், அதை யிவ ரும் எடுத்துக் காட்டி யிருக்கவும், காரண காரியங்கள் அபேதமா யிருத்தல் கண்கூடா யிருக்கவும் இவ்வளவுக்கு மாறாக அறிவிற் சிறந்து வயதில் முதிர் ந்த செந்திநாதைய ரவர்களே அதற்கு மாறாகப் பேசுவா ரானால், அறிவற்ற கிழவியைப் பற்றி நாம் சொல்லவும் வேண்டுமோ? ஆகாயத்துக்கும் இருளுக்கும் பேத மென்றாவது அபேத மென்றாவது சொல்வதும், அவ்விஷயத்தைத் தெரிந்து கொள்வதும் சிறிது கஷ்டமே. அப்படி யிருந்தும் பெண் பாலார், அதிலுங் கிழவி, அதிலும் அறிவற்ற கிழவி தெரிந்து சொல்வது வியப்பே! இப்படிப்பட்ட கிழவியைச் செந்திநாதைய ரவர்கள் எங்குத் தேடிப் பிடித்த னரோ தெரிய வில்லை; அதோடு அவள் காசியி லிருப்பவளோ, யாழ்ப்பாண த்தி லிருப்பவளோ அதுவுந் தெரிய வில்லை. அறி வில்லாதவள் என்றதால் கல்வி கற்றவ ளல்ல வெனத் தெரிகிறது. இப்படிப்பட்டவள் ஒருத்தியிருந்து சொல்லி யிருப்பா ளென்பதில் நமக்குச் சந்தேகமாகவே யிருக்கின்றது. ஆனா லும் அறிவற்ற ஓர் கிழவி யிப்படிச் சொல்லாம லிருந்து செந்திநாதைய ரவ

கள் பொய் சொல்ல மாட்டார். அதனால் அவள் தெய்வீகம் பொருந்தியவளா யிருக்கவேண்டும். அவள் இச்சன்மத்தில் கல்வி வாசனையே கிழத்தனம் வரை யில் இல்லாம் லிருந்து அது காரணமாக அறிவற்றவ ளெனச் செந்திநாதைய ரால் சொல்லப் படினும் ஜன்மாந்திரத்தில் கல்வி கற்றவ ளாய் உமா பதி சிவனார் நூல்களை நன்றாய் உருப் போட் டிருப்பள்; அதிலும் வெளிக்கு இருள் வேறென்னுஞ் செய்யுளை மிகு நன்றா யுருப் போட்டிருப்பள். அத னால் இந்தச் சன்மத்தில் கல்வி வாசனை யில்லா திருந்தும் 'வெளிக்கு இருள் வேறு' என்று சொன்னாள் போலும். அப்படியும் இல்லா விட்டால் வெளி க்கு இருள் வேறு என்று இவர் எழுதுவதைக் கண்ட யாரோ சில வம்பர் கள்: வெளிக்கு இருள் வேறு எனச் சொல்லும்படி கல்வி யில்லாச் சில கிழவிகளுக்குக் கற்பித்துக் கொடுத்து, அவர்களைச் செந்தி நாதைய ரவர்கள் முன்னர்க் கொணர்ந்து சொல்வி வைத் திருக்கவேண்டும். அவர்கள் பலரா யிருப்பதாலும் அவர்களுக்குக் கல்வி யில்லா திருப்பதாலும் மெய்யென நம் பிக் கிழவிக ளெனப் பன்மையில் வைத் தெழுதி விட்டார். மற்றப்படி அவ் வாறு சொல்லும் கிழவிகளை யாம் கண்டிலேம். மேலும் கல்வி யற்ற பெண் பாலாரே அவ் வாறு சொல்வி விட்டமையின், கல்வி கற்று அறி வுடையரா யிருக்கு மிவர்: அவ்வாறு சொல்லாதிருப்பது அவமான மென்றெண்ணியிருக் கக் கூடும்! அன்றிக் கல்வி யற்ற பெண் பாலரே உமாபதி சிவனார் வாக்குக் குக் குறைவு வராமல் பேசும்போது, கல்வியிற் சிறந்த இவர்: அவர் வாக்குக் குறை வுறுமாறு பேசுவதும் அவமான மெனக் கருதி யிருக்கவுங் கூடும்! இவ் விதமா யேதேனு மிருந்திராவிடில் பெண்பாலாரை, அதிலுங் கிழவியை, அதி லும் கல்லாக் கிழவியைச் சாட்சியாக வைத்துப் பேசுவாரா? இப்படிப்பட்ட கிழவிகள் எமக்கு எவரும் அகப்பட வில்லை. அகப்பட் டிருந்தால் செந்திநா தைய ரவர்களுடனே சேர்ந்து கொண்டு வெளிக்கு இருள் வேறென யாமும் சொல்லிவிடுவோம்.

இனி இலக்கணங் காட்டவேண்டி "ஆகாயத்திற்கும் அதின் பிரதிபதங் களுக்கு முள்ள தாது அர்த்தங்களையும் இருளுக்கும் அதின் பிரதிபதங்களுக்கு முள்ள தாது அர்த்தங்களையும் வியாகரண சகித வட மொழிச் சப்த கோச வியாக்கியானங்களை ஆராயுங்கால் பொருட்பற்றி ஆகாயமும் இருளும் வேறு மென்பது வடமொழிச் சப்தகோசம் படிக்கும் சிறுபாலர்களாலும அறியக் கிடப்பதாம்."

என்று கூறுகின்றார். பொன்னுக்கும், அதின் பிரதி பதங்களுக்கு முள்ள தாது அர்த்தங்களையும், பூஷணத்துக்கும் அதன் பிரதிபந்தங்க ளுக்கு முள்ள தாது அர்த்தங்களையும் வியாகரண சகித வட மொழிச் சப்த கோசங்களை ஆராயுங்கால் பொருட் பற்றிப் பொன்னும் பூஷணமும் வேறு மென்பது வடமொழிச் சப்த கோசம் படிக்குஞ் சிறு பாலாரும் அறி யக் கிடப்பதாம். இதனால் பொன்னுப் பூஷணம் பின்னமா? அபின்னமா? என ஆராயின் அபின்ன மென்பது காட்சிப் பிரமாணமாகலின், பிரத்தியக்ஷ விரோதமான இவருடைய வார்த்தை பய னற்றதா மென் றறிக. காரணப் பொருளின் சப்தமும், காரியப் பொருளின் சப்தமும் வேறு வேறுதான். அப் படியே அவைகளின் இலக்கணமும் குணமும் வேறு வேறுதான். அவ்வா றிருந்தாலும் பொன்னும், பூஷணமும் பொருளா லொன்றுதானே. காரண காரியங்கள் வேறு வேறென்பதுகொண்டு திரவியமும் வேறு வேறெனக் கூறு வது யுக்தி அநுபவ விரோதமாமென்க. வேறு வேறெனச் சொல்லின் முதற் காரணத்தை விட்டு அதன்காரியம் வேறுபட வேண்டும்; மண்ணுங் குடமும் வேறு படக் கண்டி லேம். ஆகாயத்தை விட்டு இருள் வேறு படுகின்றதே

யெனின், அது வேறுபடுத லன்று, குறைந்த வொளியா யிருப்பதே யாம்; பூரணமாயிருந்த நீர் குறைவாகவும், நீண்டகழி குறைவாகவும், நல்ல மனிதன் தீய மனிதனுகவு மிருப்பதுபோலா மென்க. பூரணத்திற்கும், குறைவிற்கும்; நீட்சிக்கும், குறுகலுக்கும்; நன்மைக்கும், தீமைக்கும்; நீர், கழி, மனிதன் இடமா யிருப்பதுபோ லென்க. இவ்விஷயத்தை விரி வஞ்சி விடுத்தாமென் கிருர். அதிகமாய் விடுத்தால் அதிகமாய் மறுப்பும் வருமாகலின், அதை யுத்தேசித்தே விரிவஞ்சி இவர் விடுத்தாலும் யாம் அஞ்சாது விரித்தா மென்க. இவர் இன்னும் விரிக்க வெழுவரேல் அது இவர்க்குப் பயன்படாது போம்; எமக்கே பயன்படுமென் றறியக்கடவர்.

பின் அலங்கார சாஸ்திர விஷயமாய்ச் சில வெற்றுரைகள் கூறி, நாம் அலங்கார சாஸ்திரத்தை யடியோடு பாறச் செய்வதாய்க் கூறுகின்ருர். வெற்றுரைக்குப் பதில் கூறவேண்டுவ தென்ன விருக்கின்றது? அலங்கார சாஸ்திரத்தை யனுசரித்து எடுத்த விஷயத்தில் ஏதேனுங் குற்றங் கூறுவாராயின், அது இவர் பக்கத்திற்கே நஷ்டமாய் முடியுமென எமக்குத் தோன்றுகின்றது.

(ப்ரம்மவித்தியா 9-ம் புத்தகம் 21-ம் பத்திரிகை.)

இனி1896ஷு ஜனவரிமீ 5௳ விவேக திவாகரன் மூதற் பரிசோதிப்பாம்.

“நியாய நூலுடையார் ‘பேரொளியை யுடைய தேயுப் பொதுமையின் அபாவமே இருள்’ என்றும், இருள் ஆண்டியங்குகின்றது, கரு வடிவினது என்னு முணர்ச்சி பிராந்தியினுற் ருேன்றியது’ என்றுங் கூறு மாற்ருல் இருளானது ஆரியனுர் சொல்வது போலத் தேயு வினது குணமாகப் பெறப்பட்டிலது என நன் குணர்வாராக” என்ருர். அங்ஙன மாயின் நியாய நூலுடையார் இருளைப் பின் எதன் குணமாகக் கொண்டனர்? அதனை யேன் இவர் கூறிற்றிலர்? இது கூறிய பின் “சுலோக வார்த்திக மெனப்படும் மீமாஞ்சையில் ‘இருளானது இயங்குவது கருவடிவினது’ என்றும் அது ‘பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயு, ஆகாயம், காலம், திக்கு, மனம், ஆன்மா என்னும் ஒன்பது திரவியத்துக்கும் வேருய பத்தாந்திரவியமாகக் கொள்ளப்பாற்று என்றுஞ் சொல்லப்படுகின்றது. மேலே போந்த பிருதவியாதி ஒன்பது திரவியங்களுக்கும் இருளாந் திரவியம் வார்த்திகக்கார மீமாஞ்சருடைய வாய்மையினுல் பத்தாந் திரவியமாகக் கொள்ளப்படுங்கால் அது ஒன்பதுட்பட்ட ஆகாயத்துக்கும் இருள் வேருயிற் றென்பது சதே பஞ்சாசத என்னும் நியாயத்தினுற் பெறப்படும்” என்ருர். இவ்வாக்கியங்களினுல் இவ்விருவருடைய கொள்கைகளும் ஒன்றுக்கொன்று மாறுபடுகின்றன என்பது வெளிப்படை. இவற்றி லெது உண்மை? எது பொய்மை? எது கொள்ளத்தக்கது? எது கொள்ளத்தகாதது? எது வைதிகம்? எது அவைதிகம்? இரண்டும் வைதிகமாவது பொருந்தாது. ஏனெனின் ஒன்றை யொன்று பகைக்கின்றமையா னென்க. ஒன்று வைதிக மாங்கால் மற்ருென்று அவைதிகமாயும், ஒன்று அவைதிகமாங்கால் மற்ருென்று வைதிகமாயு மாகின்றன.

பின்னர் அத்துவித சிற்சுகாசாரியார் மீமாஞ்சருடைய கொள்கையினை அனுசரித்ததாய்க் கூறி; நையாயிகர், மீமாஞ்சர், சிற்சுகாசாரியார் ஆகிய மூவரும் இருளைத் தேயுவின் குணமாக அங்கீகரிக்க வில்லை யென்ருர். நையாயிகர் இருளை ஓர் திரவியமாக வொப்பவில்லை; ஒப்பும் மீமாஞ்சரை மறுத்தலுஞ் செய்கின்றனர் என்பதற்கு இவர் காட்டிய ஷை வாக்கியமே சாக்ஷி. மீமாஞ்சர் பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயு, ஆகாயம், காலம், திக்கு, ஆன்மாவாகிய திரவியங்களின் மேல் இருளை வேறெனச் சொல்வது போன்று நையாயிகர்

சொல்லுகின்றா ரென்று கூறி ஆதலால் மீமாஞ்சரோடு நையாயிகரை யொற்றுமைப்படுத்தி, இருளைப் பத்தாந் திரவியமாகக் கூறுகின்றா ரென்பது கூடாது; நையாயிகர் 'தேயுப் பொதுமையின் அபாவமே இருளென்று கூறி, இருள் இயங்குவது, கரு வடிவினது என்றமை பற்றி அஃதோர் திரவிய மெனக் கூறும் மீமாஞ்சரை மறுக்கின்றமையா னென்க. ஆதலால் இவ் விஷயத்தில் மீமாஞ்சர் சித்தாந்தம் வேறு, நையாயிகர் சித்தாந்தம் வேறென்பதாம். தேயுவாகிய வொளியின தபாவமே இருளென யாமும் பன்முறை கூறி யிருக்கின்றோ மென்க. சிற்சுகியார் மீமாஞ்சரது கூற்றை யனுசரித்துக் கூறின், அது அத்வைத மல்லா ஸ்தூலப் புறவிஷயத்தில் அபிப்பிராய பேத முடைய தென்று முன்னரே யெடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றோம். இவ்வாறு இவர் மதஸ்தரிடத்து முண்டெனஆதாரத்தோடு எடுத்து விளக்கியு மிருக்கின்றோம். மீமாஞ்சர் கூறறில் சில பாகம் இவரும் அங்கீகரிப்ப தில்லை; அத்வைதிகளும் அங்கீகரிப்பதில்லை. அம்மீமாஞ்சர் பிரம மெனப தொரு பொருள் இல்லை யென்கிறார்கள்; இவர் உண்டென்று சொல்லுகிறார்; அத்வைதிகளு முண் டென்று சொல்லுகின்றார்கள். பிரமத்தை அங்கீகரியாமையால் மீமாஞ்சர் வைதிக நாஸ்திகரெனச் சொல்லப்படுகின்றனர். இவ்வாறு இன்னும் சில விஷயங்களில் பேதப்படுகின்றனர். இப்படிப்பட்டவரது கூற்றினை முற்றும் தழுவ வேண்டு மென்ப தநாவசியகம். சுருதி யுக்தி அனுபவங்க ளில்லாத வரையில் யார் எது சொன்னாலும் அப்பிரமாணமேயாம்.

நிற்க; சங்கராசாரியரும் திபட் என்ற ஐரோப்பியரும் இருளும் ஒளியும் விருத்த மென்று கூறியதாகக் கூறுகின்றார். எமது பக்ஷமும் அதுவே யா மெனப் பன்முறையு மெடுத்துக் கூறியிருக்கின்றோம். இருளும் ஒளியும் தேயுவின் குண மெனத் தம் பாஷியத்தில் சங்கராசாரியர் கூறி யிருக்கின்றனரா வென வொரு கேள்வி கேட்கின்றார். அன்றென்றேனும் கூறி யிருக்கின்றாரா வென யாம் கேட்கின்றோம். "சப்தகோச வியாக்கியானம், அலங்கார சாஸ்திரம், நியாயசாஸ்திரம், மீமாம்சாசாஸ்திரம், வேதாந்தசாஸ்திர முதலிய சமஸ்த சாஸ்திர சம்மதிப்படி இருளும் ஆகாயமும் பேத மெனத் தெளி வாய்க் காணப் படுவனவேயாக" என்றார். சப்த கோச வியாக்கியானம், அலங்கார சாஸ்திரம் இவற்றில் இருளும்ஆகாயமும் பேதமெனக் கூறியதாய் இதுகாறும் இவரெடுத்துக் காட்டினாரில்லை; நியாயநூலுடையார் கூறியதாயும் காட்டினாரில்லை. மீமாஞ்சரும் அங்ஙனமே யாம். மீமாஞ்ச நூலை அநுசரித்துக் கூறியதாய்ச் சொல்லப்படும் சிற்சுகாசாரியார் இருளைப் பத்தாந் திரவியமாகக் கூறினாரெனச் சொன்னாரே யன்றி, இருளும் ஆகாயமும் பேத மெனக் கூறியதாய்ச் சொல்ல வில்லை. ஆகவே 'சமஸ்த சாஸ்திர சம்மதிப்படி இருளும் ஆகாயமும் பேதமெனத் தெளிவாய்க் காணப்படுவனவேயாக' என இவர் கூறியது உண்மை யன்றென வறிக. அதிலும் 'தெளிவாய்க் காணப்படுவனவே யாக' எனக் கூறியது பின்னும் உண்மை யன்றென வறிக. அத்வைதியான சிற்சுகியார் இருளைப் பத்தாந் திரவியமாகக் கொள்ளினும் சுருதி சம்மதப்படி அது ஆகாயத்தின் காரியமாக வேண்டுமாகலின், காரண காரியம் அபேதமாதல் பற்றி, ஆகாயமும் இருளும் அபேதமெனத் தொடக்கத்திலேயே விளக்கியிருக்கின்றோம். இவ்வள வெழுதியும் அதை மாத்திரம் இவர் கவனிக்கின்றா ரில்லை. கவனிப்பாராயின் இவ்வித விபரீதத்திற்கு இலக்காகமாட்டார்.

இனி வரும் விஷயத்தினைத் தொடர்வோம். "இருள் வெளி போற் பேத மென்றது மத்துவ மதத்தின்மேல் நின்றதென் றறியாது ஆரியனார் அது சைவ சித்தாந்திகள் மதமென்று நினைந்தோ உவமானத்தில் பிழைபிடித்து அதனால் சிவேசுவரராம் உவமேயத்தில் பிழைபிடிக்க ஓடிவந்து அஃதில்லாமை கண்டு

யாரும் பரிகசிக்க வெட்கிப் போக நேரிட்டது" என்றார். உமாபதி சிவாசாரி
யார் பேத திருட்டாந்தங் காட்ட வேண்டின், பேத திருட்டாந்த மில்லாமற்
போக வில்லை., அதை விட்டு எப்பக்ஷத்திலும் அபேத மாகும் இருள் வெளி
திருட்டாந்தத்தைப் பேத மெனக் கூறினது குற்றமே யாம். "இருளை ஐந்து
பூதங்க ளுள்ளே ஒன்றென்றாரே! இருளைப் பூதமென்று எந்த வைதிக சாஸ்
திரஞ் சொல்லிற்று?" என்றார். இவர் மதத்தினர் மறுக்குங்கால் அவைதிக
சாஸ்திர மாயினும் இப்போது இவர் கொண்ட வைதிக சாஸ்திரம் மீமாஞ்சா
சாஸ்திரந்தான். அப்போது அவைதிகமும், இப்போது வைதிகமு மானமை
யின், அது இவர் கணக்கின் படி வைதிகா வைதிக சாஸ்திர மாம். அங்ஙன
மின்றி என்றும் வைதிக சாஸ்திரமாகவே விளங்கும் சுருதியும், அதன்படி
பேசும் ஸ்மிருதி புராண இதிகாசங்களும், கீதைகளும் பூதம் ஐந்தே யெனச்
சொல்லி, அவற்றுள் தேயு ஒளியெனச் சொல்லின ; இருளும் ஓர்வித அதா
வது குறைந்த வொளியே யாகலின், அதைப்பற்றிச் சொல்லவேண்டிய ஆவ
சிக மின்றெனச் சொல்ல வில்லை. "நமது கருநிற இந்துக்களுள்ளே பூதங்கள்
ஐந்துமாத்திர முள்ளன; வெண்ணிற ஐரோப்பிய ருள்ளே ஐம்பத் தாறு எழு
பது பூதங்க ளிருக்கின்றனவென்று பொருள் பண்ணி இந்துக்களிற் பார்க்க
ஐரோப்பிய ரிடத்தில் அதிகமாக இருக்கின்றனவே, 'நியாயம் யாரிடத்
துண்டோ அதை நாம் கிரகிப்பதில் குற்ற மேது மில்லை' என்று சொல்லி,
அவரை உலகத்துள்ள எவரினும் சிறந்த சாஸ்திரஞ்ஞரென்று புகழ்ந்து தமது
அஞ்ஞான மூட்டையைத் திறந்து விடினும் விடுவார்" என்றார்! 'நியாயம்
யாரிடத்தி லுண்டோ, அதை நாம் கிரகிப்பதில் குற்ற மேது மில்லை' என்ற
தற் கிவர் சொற்பம் நியாய மற்றதென்றும், அதிகம் நியாய முற்ற தென்றும்
பொருள் கொண்டனர் போலும்! நியாயமென்ற சொற்கு இவ்வாறு பொருள்
கொள்ள இவர் எங்குக் கற்றுக்கொண்டனரோ அறிந்திலேம். இவரது தப்
புரைக்கு யாம் உத்தரவாதி யாகோம்.

"குண மென்றாலுந் திரவியமென்றாலும் ஒன் றென்கிறாரே" என்கின்
றார். யாம் அங்ஙனங் கூறினோ மல்லேம். "இருளைக் குண மென்றாலுஞ் சரி,
பொரு ளென்றாலுஞ் சரி, இரண்டும் அத்வைதிகளுக்குச் சாதகமும், இவர்க்
குப் பாதகமுமா மென்க" என்று கூறினோம். இவர் எமது வாக்கியத்தை
மாறுபா டாகச் சொல்லி, அதன் பேரில் ஏதோ குற்றங் கூற வருகின்றார்.
இருளைக் குண மென்பது எமது பக்ஷம்; பொரு ளென்பது இவ ரெடுத்துக்
காட்டிய பிறர்பக்ஷம். பிற ரெவ்விதமாய்க் கூறினும் சுருதி சித்தாந்தப்படி
இருள் ஆகாயத்தின் காரிய மாகலினானும், காரண காரியம் அபேத மாகலி னா
னும் வெளிக்கு இருள் அபேதமா மென்க. "நியாய வைசேஷிக மீமாஞ்சா
வேதாந்தங்களில் எங்கேனும் இரு ளானது பஞ்ச பூதங்க ளுள்ளே அடங்கின
வாகச் சொல்லப் படவு மில்லை காணப் படவு மில்லை" என்று கூறி, "ஐந்து
பூதங்களையும் இருளா மொன்றையுங் கூட்டினால், ஆறாகின்றதே யன்றிப்
பின்னும் ஐந்தாகின் றிலதே" என்கிறார். இரு ளென்பது குணமே யன்றித்
திரவிய மன்று. அங்ஙனமாகத் திரவிய மென யாரேனுங் கூறி, இருளோடு
பூதம் ஆறெனக் கூறினும் வேதாதி நூல்களில் ஐந்தென்றே கூறுகின்றமை
யின், வேதப் பிரமாண வாதிகள் ஐந்திலேயே அடக்க வேண்டும். ஆகவின்
நாம் ஐந்திலேயே அடக்கினோம். ஐந்துக்கு மேற்படக் கூறின், அது சுருதி
சித்தாந்த மன்றாகலின், அது பொருந்தாது. நியாய வைசேஷிகர் இருளை
யோர் திரவியமாக வொப்ப வில்லை. மீமாஞ்சர் ஒப்பியது சுருதி விரோதம்.
வேதாந்த மான வுபநிஷத்தோ பூதம் ஐந்தே யெனக் கூறிற்று; அதில் தேயு
வுக்கு ஒளியைச் சொல்லி விட்டமையின், குறைந்த வொளி யான இருளைச்

சொல்லவேண்டிய ஆவசியக மில்லையென முன்னரே கூறி விட்டோம். வேத வேதாந்தாதிப் பிரமாணப்படி மீமாஞ்சர் பேசி யிருப்பா ராயின், பஞ்சபூதங் கட்குமேல் இருளை யோர் பூதமாக அல்லது ஒரு பொருளாக வேதாதிகளிற் காட்டக் கடவர். ஷை பிரமாணங்களை அனுசரித்துப் பேசுபவர் ஆகாயத்தி லிருந்து மற்றப் பூதங்க ளுண்டாயினவென வொப்பி, ஆகாயத்திற்கும் ஏனைப் பூதங்கட்கும் காரண காரியப் படுத்தி அபேதஞ் சாதிப்பர். அந்தப் பக்ஷத்தில் இருளை யெவ்விதமாய்ச் சொல்லினும் ஆகாயத்திற்கு இருள் அபேதமே யாதல் வேண்டும். ஒருசமயம் ஆகாயத்திற்கு இருள் முன்னமே யுண்டாயிற் றென்று சொல்லினும் அப்போது இருளின் காரியம ஆகாயமாய், இருளுக்கும் ஆகாயத் திற்கும் அபேதஞ் சொல்ல வேண்டும். இவர் எங்கெங்கு ஓடி யார் யாரைப் பிடித்தாலும் வேதாதிகளை அங்கீகரிக்கிற வரையில், ஆகாயத்திற்கு இருள் அபேதமெனச் சொல்லாமற் றீராது. வேத மார்க்கம் சரியான மார்க்கமாய்ச் சமீபத்தி லிருக்க, வேறு தப்பு மார்க்கத்தில் கால் கடுக்க வெகு தூரம் போய் அலைவ தென்னோ! இவரது உமாபதி சிவனார் சொல்லியது பிழை படாமற் போக வெண்ணி, ஏதேதோ குமார்க்கங்களி லெல்லாம் நுழைகின்றார். இவர் தப்புவழியிற் புகுந்து பேசப்பேச இன்னு முள்ள குற்றங்களெல்லாம் வெளிப் படுவனவே யன்றி மற்றொரு பலனுங் காணமாட்டார்.

சொற்பொருள் பேதாபேதமா?

பூர்வபக்ஷியார் அடியில் வருமாறு கூறுகின்றார்:—

"சப்தார்த்தயோஸ்தாதாத்மியம் தாதாத்ம்யஞ்சதத்பிந்நத்வேசதித தபே தோப்ரதியமாநத்வமிதி பேதாபேதசமநியதம் அபேதஸ்யாத்யஸ்தத்வாச்சநத யோர்விரோதஃ"

அவர் கூறியவாறு அதனுரை:—

"சொல்லுக்கும் பொருளுக்கு முள்ள சம்பந்தந் தாதான்மிய மென்றும், தாதான்மிய மென்பது அர்த்தமானது(சொல்லுக்கு)பேதமாயிருக்கும்போதே (அவ்வர்த்தம் அச்சொல்லுக்கு) அபேதமாய் அறியற் பாற்றென்றும், பேதா பேத மானது நியதமாய் ஒன்றுபட் டிருக்கு மென்றும், அத்தியாச நோக்கி அபேதஞ் சாற்றியவிடத்தும் சப்தார்த்தங்கள் பேதாபேதமா யிருத்தல் பற்றி விரோதமில்லையாம்."

நாகேசபட்டர் கூறியதாக இவ்வாறு சொல்லிவிட்டு "அதனால் உமாபதி சிவாசாரியார் சொற்பொருள்கள் பேதாபேதமென்று அருளியது உண்மையா மென அறியக் கிடக்கின்றது" என்றார்.

இனி யெமது கருத்தை விளக்கு வாம். நாகேச பட்டர் சொல்லுக்கும் பொருளுக்கு முள்ள சம்பந்தம் தாதான்மிய மென முன்னர்க் கூறி, பின்னர் அத்தியாசமென்று கூறுவதால் அத்தாதான்மியம் அத்தியாச தாதான்மியம், அதாவது கற்பித தாதான்மியமென வியக்த மாகின்றது. கயிற்றின்கண் அரவு கற்பிதமாய் அதாவது பொய்யாய்த் தாதான்மியப் பட்டிருக்கின்றமை போ லாம். இதனால் சொல்லின்கண் பொருள் உண்மை யன்று, கற்பனையா மென முன்னர்க் கூறியதே திண்ண மாயிற்று. 'பேதமா யிருக்கும் போதே' என நாகேசபட்டர் கூறினமையின் சொல்லின்கண் பொருள் இன்றென்பது அவர் கருத்தேயா மென்க. கயிற்றின்கண் அர வில்லை யென்று தெளிந்த பின்னர், அர வில்லாமற் போகின்றமையின், கயிற்றுக்கு அரவு பேத மாம். அங்ஙனமே சொல்லின்கண் பொருள் கற்பனையென விசாரித்துத் தெளியின் வேறுபட்டுப்

பேதமாகின்றது. 'பேதமா யிருக்கும்போதே அபேதமாய் அறியற்பாற்று என நாகேசபட்டர் விளம்பினமையும் விளக்குவாம். பேதமா யிருக்கும் போதே 'அபேதமா யிருக்கின்றது' எனச் சொல்லாமல் 'அபேதமா யறியற் பாற்று' என்றமையான், சொல்லின்கண் பேதம் பேதமேயாமென்றும், பேதமாயினும் இலக்கியம் இனிது முடியவேண்டி அபேதமாய் அறியற்பாலதென்றும் கூறினு ரென்க. இலக்கியம் இனிது முடியாது போமாயின், சொல்லின்கண் பொருள் இன்றெனத் துணியப்பட்டு, இலக்கிய ஞானமே யுலகி வில்லாமற்போம்.

(ப்ரம்மவித்தியா 9-ம் புத்தகம் 22-ம் பத்திரிகை.)

'பதி பசு பாச வாத' த்திற் கூறிய வாறு 'படி' என்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொருள் 'வாசி' என்றும், 'அளவு படி' என்றும் ஆகின்றன. 'வாசி' என்று பொருள் கொள்ளுங்கால் 'அளவுபடி' என்னும் பொருள் இல்லாமற் போகின்றது; 'அளவுபடி' என்று பொருள் கொள்ளுங்கால் 'வாசி' என்னும் பொருள் இல்லாமற் போகின்றது. நாகேசபட்டர் கூறியவாறு இரண்டு பொருள்களும் அத்தியாசமாய் அதாவது கற்பனையாய்ச் சொல்லின்கண் பேதப்பட் டில்லா மற் போகின்றன. அங்ஙனம் கற்பனையாய்ப் பேதப்பட் டில்லாமற் போயினும் பொருளாகக் கொள்ளும் அவசரத்தில் அபேதமாகவே கொள்ளவேண்டி யிருக்கின்றது. இல்லா விடில் அதின் பொருள் அது வன்று, வேறு போலு மெனக் கொள்ள நேர்ந்து, இலக்கியப் பய னில்லாமற் போம். நியாய வாதத் தாற் சொல்லின்கட் பொரு ளில்லவே யில்லையென்று துணியினும் இலக்கிய மினிது முடியுமாறு அக்காலத்து அபேதமாய் அறியற் பாலது என்றூர். ஒரு மனிதனுக்கு இராம னென்கிற இடுகுறிப்பெயர் கற்பனையே யன்றி யதார்த்த மன்று. கற்பனை யாகுங்கால் அப்பெயர் அவனி னின்றும் வேறு பட்டுப் பேத மாகின்றது. இராம னென்னும் பெயர் பொய் யென அம் மனிதன் தெரிந்து கொள்ளினும் விவகாரத்தில் அப் பெயரைக் கொள்ள வேணடுவதே யாம். கொள்ளும் போது அபேத மாகின்றது. இராம னென்னும் பெயர் தனக்குக் கற்பிதமென்றும், ஆதலால் தனக்கு அப்பெயர் பேதமென்று முணர்ந்தாலும் உணர்ந்த அதே க்ஷணத்திற்றுனே ஒருவன் 'இராமா!' என் றழைப்பானேல் ஏனெனப் பதில் கொடுக்கின்றுன். அப்படிப் பதில் கொடா விடில் அவன் இராம னன்று போலு மென வரும். அன்றி எந்தப் பயனுக் காக இராம னென்ற பேர் கற்பிக்கப்பட்டதோ, அந்தப் பய னில்லாமற்போம். அப்போது உலக விவகாரம் நடவாது. அது பற்றியே நாகேச பட்ட ரவர்கள் சொல் லின்கண் பொருள் கற்பித மென்று சொல்லிப் பேதப் படுத்திய ஞான்றும் அபேதமாக அறியற் பாலதென்றூர். இதனுல் சொல்லின்கண் பொருள் அய தார்த்த மாயிற்றென்றும், அதனுல் பேதமாமென்றும், அபேதஞ் சொல்வது பொய்யென்றும் விளங்கினமை காண்க.

குடமென்பது பொருட் பெயராக இலக்கணத்திற் சொல்லப்படுகின்றது. ஆயினும் இஃதுண்மை யன்று. மண்ணு யிருக்குங்கால் குடமின்று. மண்ணின் கண் வனைதலாதித் தொழி லேற்பட்ட காலத்துக் குடமென்று சொல்லப்படு கின்றது. அக்குட மென்பது வனைதலாதித் தொழிலே யன்றிப் பொருளன்று; ஷை வனைதலாதித் தொழில் இடையி லுண்டானது. அத் தொழி லுண்டான மைக்கு முன்னர் இருந்தது மண்ணே யாம். இடையில் தொழி லுண்டாகவும் அதற்குக் குடமெனப் பொருட் பெயராய் இலக்கணங் கூறுகின்றது. இது கற் பனையே யன்றி யதார்த்த மன்று. இப்படிப்பட்ட இலக்கணங் கல்லா விடின் ஷை குற்றமும் விளங்காது; விசாரணை செய்வதற்குப் புத்தி கூர்மையுமிராது. ஆதலால் இலக்கணமும் வேண்டும்; அந்த இலக்கணங் கற்ற புத்திக் கூர்மையி

ருல் அதி லுள்ள தோஷத்தைக் கண்டு பிடிக்கவும் வேண்டும். இவ்வளவு உப காரஞ் செய்வதால் வேதத்திற்கு இலக்கணத்தைச் சாதக மாக விரித்தார் மேலோர். மேற் காட்டிய வாறு குட மென்னுஞ் சொற்குப் பொரு ளில்லா திருந்தும் பொரு ளுள்ளதாய் வைத்து, குடம் பொருட் பெய ரென இலக்க ணம் எங்ஙனம் கூறுகின்றதோ, அங்ஙனமே சொல்லின்கண் பொரு ளில்லா திருந்தும் இருப்பதாய் வைத்து அபேதமாய் அறியற் பாலது என்றார் நாகேச பட்டரவர்கள், இதை யுணராது சொல்லின்கண் பொருள் பேதமா யிருக்கும் போதே யதார்த்தத்தில் அபேதமாயிருக்கின்ற தென்று சொல்லியதுபோலப் பிரமித்தா ரிப்பூர்வ பக்ஷியார். ஸ்படிகம் கரு நிறமாய்த் தோன்றிய ஞான்று ஸ்படிகத்துக்குக் கருமை அபேதம்போற் றோன்றுவது யதார்த்தமன்று. அது போலச் சொல்லுக்குப் பொருள் அபேத மென்பது யதார்த்த மன்று. இன் னொரு வகையில் ஸ்படிக திருட்டாந்தங் கூறுவதுங் கூடாது; ஏனெனில் ஸ்படிகத்தில் கருநிறங் காணப்படுவது நமது மனோ கற்பித மன்று,ஸ்படிகத்தி னிடத் துள்ள கற்பிதமே யாம். அவ்வாறு சொல்லின்கண் பொருள் அத னிடத்துள்ள கற்பித மன்று; நமது மனத்தி னிடத் துள்ள கற்பிதமே யாம். நமது மனோ சற்பனையை நீக்கி விட்டால் சொல்லின்கண் பொரு ளிருக்கவே மாட்டாது. ஸ்படிகத்தின்கண் கருமை யதார்த்த மன்று; கற்பனை யென நாம் மனத்தினு னிச்சயிக்கினும் அது தோன்றாமே விராது. கருமை யாய்த் தோன் றும் ஸ்படிகம் யார்க்குமே கருமையாய்த் தோன்றும். சொல்லின்கண் பொருள் அங்ஙனந் தோன்றுவ தில்லை. பிறர் சொன்ன பிறகு தான் தோன் றும். அதாவது இன்ன சொல்லுக்கு இன்ன பொருளைக் கற்பித் திருக்கின் றார்களென்று சொன்ன பிறகுதான் தோன்றும்.

சொல்லின்கண் பொருள் கற்பனை யென்று சொல்லி, கற்பனை யானதி னாலே பேதமென்றுஞ் சொல்லிய நாகேசபட்டர்: பிறகு பேதாபேதமென்று கூறியதி னுண்மையை யிவர் ஏன் உணர வில்லை? சொல்லின்கண் பொருள் உள்ளதென் றுரையாமல் 'அறியற் பாற்று' என்று சொல்லியதி னுண்மை யினையும் இவர் ஏன் உணரவில்லை? கையில்வெண்ணெயை வைத்துக்கொண்டு நெய் தேடுவதுபோல, நாகேசபட்டர் வாக்கியத்தையே கையில் வைத்துக் கொண்டிருந்தும் முன்பின் சம்பந்தம் பார்த்து உண்மையை யுணராமற் போனமைக்கு விசனமுறுகின்றேம்! நாகேசபட்டர் சொல்லின்கண் பொருள் அத்தியாசமென்று சொல்லிவிட்டபிறகு இவர்க்கு எம்மோடு வாதமேன்? எப் போது அத்தியாசமென்று சொல்லிவிட்டாரோ, அப்போதே சொல்லின்கண் பொருள் அபாவமென ஏற்பட்டு விட்டது. பொருளே யில்லாத போது இல் லாதபொருள் சொல்லின்கண் அபேதமென யாங்ஙனங் கூறற்பாற்று?

சொல்லின்கண் பொரு ளில்லையென்றதற் கின்னுஞ் சில திருட்டாந்தங் கள் கூறுகின்றோம். சொல்லின்கண் பொரு ளிருப்பது துண்மை யாயின், ஒரு பாஷைக்காரர் பேசுவதை மற்றொரு பாஷைக்காரர் அறிய வேண்டும். அவ் வா றில்லை யென நாம் தினந் தினம் அனுபவமா யறிகின்றோம். 'காது' என்ற சொல்லின் பொருள் 'செவி' யெனத் தமிழர் கற்பித்துக்கொண்டனர்; தெலு ங்கரோ அதனை 'இல்லை' எனக் கற்பித்துக் கொண்டனர். 'காது' என்ற சொல் 'செவி' க்கே யுரியதானால், 'இல்லை' யென்ற பொருளை அது ஏற்காது. 'இல்லை' என்பதற்கே யுரியதானால், 'செவி' என்ற பொருளை யேற்காது. இத னால் சொல்லின்கண் பொருள் அவரவர் மனோகற்பனையே யன்றிச் சொல்லின் கண் இன்றென்பது திண்ணம். 'அத்தம்' என்ற சொல்லுக்குப் பொருள் கண்ணாடியு மாகும்; பொன்னு மாகும். எஜமானன் வேலைக்காரனை நோக்கி: 'அத்தம்கொண்டுவா' என்றால், கண்ணாடியைக் கொண்டுவருகின்றதா? பொன்

லைக் கொண்டு வருகின்றதா? அதன் பொருள் எஜமானன் கருத்தி லிருக்கின்றமையால், அவன் கருத்தை யறிந்தே கொண்டு வர வேண்டும். சொல்லினிடத்துப் பொருளிருப்பது வாஸ்தவமானால் அந்தச் சொலலே அப்பொருளை விளக்க லாமே. அப்படி விளக்க வில்லையே. இதனால் சொல்லி னிடத்துப் பொருளில்லை யென்றும், சொல்லுக்குப் புறம்பாக மனத்தின்கண் இருக்கின்றதென்றும் வெளி யாகின்றன. சொல்லி னிடத் தில்லாத பொருளை அபேதமென்றுதல், பேதாபேதமென்றுதல் யாங்ஙனஞ் சொல்லற் பாற்று? மரத்தினின்கண் பறவை பேதமா யிருக்கின்றமையின் பேதமென்றும், பாலின்கண் வெண்மை அபேதமா யிருக்கின்றமையின் அபேத மென்றும் சொல்லலாம். அவ்வாறு சொல்லின்கண் பொருள் பேதமா யிருக்கின்றதா? அபேதமாயிருக்கின்றதா? சொல்லின்கண் பொரு ளின்றென்பது திண்ண மாயிற்றே, மனத்தினிடத் தன்றோ சொல்லின் பொருள் இருக்கின்றது? அங்ஙனமாகச் சொல்லின்கண் பொருள் பேதமென்றுதல் அபேதமென்றுதல் யாங்ஙனஞ் சொல்லற் பாற்று? பேத மென்றும், அபேத மென்றும் சொல்ல வியையாத போது பேதாபேத மென்று சொல்வது கூடுமோ? எது உள்ள பதார்த்தமோ, அது பேதமாகவேனும் அபேதமாகவேனும் இருக்கும். அவ்வளவேயன்றிப் பேதாபேதமா யொரு போது மிருக்க மாட்டாது. இதற்குக் காரணம் நேர் மறுதலையான இரு தருமம் ஒரு பொருளின்கண் இருக்கமாட்டாவென்ற நியாயப் பிரமாணமே யாம். எங்கே இரு பதார்த்தங்க ளுண்மையோ, அங்கே யொன்று மற்றொன்றுக்குப் பேதமாகவேனும், அபேதமாகவேனும் இருக்குமேயன்றி, பேதாபேத மாய் ஒரு போது மிராது. எங்கே உண்மையில் ஒரே பதார்த்த மிருந்து, அதில் மற்றொரு பதார்த்தம் இல்லாமற் கற்பிக்கப் படுகின்றதோ, அக் கற்பனைப்பதார்த்தம் பேதா பேதமா யிருக்கலாம். ஆனால் அந்தப் பேதாபேதமும் ஒரே காலத்தி லிராது. இருக்கு மெனின், அது நமது மனோ கற்பிதமேயன்றி யுண்மையன்று. இல்லாததை மனம் கற்பித்துக் கொள்வதற்கு நியதமின்று. அந்தக் கற்பனையு மனத்தி னிடத் திருக்குமே யன்றிப் பதார்த்தத்தின்க ணிராது. பதார்த்தத்தி னிடத்துப் பாலில் வெண்மைபோல் உண்மையிலு மில்லாது, கயிற்றரவுபோலப் பொய்மையிலு மில்லாது மனோகற்பனையிலிருக்கும் (இல்லையென்று தெரிந்த காலத்துப் பேதமாமென அறிந்தும் உள்ளதென மனங் கற்பித்துக் கொள்ளும்)பேதாபேதத்தை யுண்மையெனக் கொள்வது எவ்வளவு நியாயவிரோதம்! இந்தப் பேதாபேதத்தைத்தான் (எக்காலத்தும் சத்தியப் பொருள்களாய்ச் சொல்லும் வைணவர்களுடைய) ஜீவேசர்களுக்கு உவமானமாக உமாபதி சிவாசாரியர் சொன்னதாய்ச் சொல்லுகின்றார் பூர்வ பக்ஷியார். வைணவர்கள் ஜீவேசர்களைப் பேதாபேதமென்று சொல்லுகின்றார்களாம். அது கூடாதெனடா மறுக்க வந்த உமாபதி சிவாசாரியர்: ஜீவேசர்களுக்குச் சொல்லையும் பொருளையும் உவமானமா யெடுக்கின்றார். சொல்லினிடத்துப் பொரு ளில்லா திருக்க இருப்ப தாகச் சொல்லிப் பேதாபேதங் கூறுவது யாங்ஙன மிருக்கின்ற தென்னின்; மலடி யொருத்திக்கு ஏதோ ஒரு காரியத்தினிமித்தம் மக னிருப்பதாகக் கற்பித்துச் சொல்லி, அம்மலடிக்கும் மகனுக்கும் பேதாபேதஞ் சொல்வதுபோ லிருக்கின்றது. இதுகாறுஞ் செய்து வந்த வாதத்தி னுண்மையால் சொல்லின்கண் பொருள் பேதாபேத மெனல் கற்பனையேயாமன்றி யதார்த்த மன்றெனக.

"வர்ணாபிவியங்க்யோர்த்த ப்ரத்யாயகோநித்தியசப்தஃஸ்போடஃ" இதற்கு அவர் எழுதிய உரை "அக்ஷரங்களால் வெளியுறற் பாலதாய்ப் பொருளை விளக்குவதா யுள்ள நித்தியசப்தமே ஸ்போட மெனப்படு மென்று சொல்லப்பட் டிருக்கின்றது" என்று கூறினார்.

இதனை விளக்குவாம். இன்ன சத்தத்துக்கு இன்ன பொருளென முன்னரே கற்பித்துக்கொண் டிருக்கின்றமையான், அந்தப் பொருளை அந்தச் சத்தம் விளக்காமற் போமா? மகாராணியார் வருங்கால் நூற்றொரு குண்டு போடப் படுமென, அரசாட்சியார் முன்னரே கற்பித்துக்கொண் டிருக்கின்றார்கள்; அந்தக் கற்பனைப் பிரகாரம் என்று நூற்றொரு குண்டு போடுகின்றார்களோ, அன்று மகாராணியார் வந்தார்க ளென்ற பொருளை விளக்குகின்றது. இது போல் நமது கற்பனையின்படி சொல்லின்கண் பொருள் விளங்குகின்றது. நமது கற்பனையை இழுத்துவிட்டுப் பார்த்தால் சொல்லின்கண் பொருளில்லையென லுண்மையாம்.

நாகேச பட்டர் 'சப்தார்த்தங்கள் பேதாபேதமா யிருத்தல் பற்றி விரோதமில்லையாம்' என்றதோடு 'அபேதஞ் சாற்றிய விடத்தும்' என்றதையும் 'அத்தியாசம் நோக்கி' என்றதையும் இவ ருய்த்துணர்வா ராயின், இவர்க்கு உண்மை விளங்கும். 'அத்தியாசம் நோக்கி அபேதஞ் சாற்றிய விடத்தும்' என்றதனுல், யதார்த்தத்தில் அபேதஞ் சாற்றுதல் கூடா தெனல் திண்ணம். அத்தியாசம் அதாவது பொய்யினுல் அபேதம் என்றதனுல், உண்மையில் அபேதங் கூடாதென்றுகின்றது.

நாம் 'பதி பசு பாசவாத'த்தில் அபேதமே யுண்டென்றும், பேதம் பேதாபேதம் இன்றென்றுங் கூறியதாகவும், பிறகு பிரம வித்தையில் கயிற்றரவை யுவமானமாக வைத்துச் சொற் பொருள் பேத மென்றும், அபேதமென்றும், பேதாபேதமென்றுங் கூறி; முன்னர் மறுக்கியும், பின்னர் இளகியும் பேசியதாகவுங் கூறுகின்றார். இது இவரது மனோ பிராந்தியின் முதிர்ச்சியே யாம். நாம் பேதமாகவேனும் அபேதமாக வேனும் இருக்கவேண்டுமேயன்றி, பேதாபேதம் இருக்கப்படா தென்றும், அன்றி எது பேதமோ, அது பேதமே யாமென்றும், எது அபேதமோ, அது அபேதமேயா மென்றும், பேதம் அபேதமாகாதென்றும், அபேதம் பேதமாகா தென்றும் பேசியதோடு பேதா பேதம் ஒன்றின்கண் இராதென்றும் பேசினோமே யன்றி, பேதமே யுண் டென்றும், அபேத மின்றென்றும் பேசினோ மின்று. பேதாபேத மாத்திர மிரா தென அன்றுங் கூறினோம், இடையிலுங் கூறினோம், இன்றுங் கூறினோம். இது தவிரக் கயிற்றரவை யுவமான மாகக் கொண்டு, சொற் பொருளைப் பேதம், அபேதம், பேதாபேத மென்று கூறியதாகக் கூறுகின்றார். கயிற்றின்கண் பொய்யாய் அர வுண்டென்று சொல்லி, பேதம், அபேதம், பேதாபேதம் சொல்லியதால், இவர்க்கு வந்த லாப மென்னை? கயிற்றின்கண் அர வுள்ளதாய்ப் பிரமிக்கும் போது கயிற்றை விட்டு வேறு காணுமையால் அரவு பேதமென்றும், அர வில்லை யெனத் தெளிந்த போது வேறு பட்டுப் போகின்றமையால் பேத மென்றும், ஒரு காலத்துப் பேத மாகவும், ஒரு காலத்து அபேத மாகவும் இருத்தல் பற்றிப் பேதா பேத மென்றுஞ் சொன்னுல் இது யதார்த்தமாமா? அரவு பொய்யாகிற போது பேத மென்பதும், அபேத மென்பதும், பேதா பேத மென்பதும் பொய்யாய்ப் போக வில்லையா? கயிற் றரவு உவமானஞ் சொன்ன போதும் ஒரு பொருளில் மற்றொரு பொருள் பொய்யா யிருக்கு மாயின் அவ்விடத்தில் பேதம், அபேதம், பேதா பேதம் சொல்லலாமே யன்றி, மெய்யா யிருக்கும் அவசரத்தில் சொல்லப்படா தெனச் சொல்லி யிருக்கின்றோமே; அப்படிப்பட்ட பொய்யிலும் பேதாபேதம் ஒரே காலத்தில் இருக்க மாட்டா தென்றுஞ் சொல்லி யிருக்கின்றோமே. உண்மையில் பேதாபேத மிருக்க மாட்டா தென்பதற்குச் சாக்ஷியாக வன்றோ தொடக்கத்திலேயே 'பதி பசு பாச வாத'த்தில் பேதத்திற்கு மரமும் பறவையும், அபேதத்திற்கு மரமுங் கிளையும் கூறி யிருப்பது? அது மாத்திரமா, பொய்யா

ணது பேதமா யிருந்தே அபேதமாய்க் காட்டு மெனற்குத் திருட்டாந்த மாகப் படிகத்தையும் கறுப்பு முதலிய வருணத்தையுங் காட்டி யிருக்கின்றோமே. இங்ஙனமாக முன்னர் முறுக்கியும், பின்னர் இளகியும் கூறியதாகக் கூறுவது நியாய மாமோ? இவர் உண்மையை மறைத்தும், திருத்தியும், உண்மையின் வலியைக் குறைத்தும், இன்மையை உண்மையாக விளக்கியும் காட்டி எமது வாதத்தைத் துர்ப்பலப் படுத்துகின்றார். இது இவர்க்கு நியாய மன்று.

நாகேச பட்டர் "சப்தத்துக்கும் அர்த்தத்துக்கும் பேதா பேதங் கொள்வா ராகில் தாதான்மிய சம்பந்தங் கூறார்" என நாம் முன்னர்க் கூறி யிருந்தோம். அதற் கிவர் 'அப்படிப் பேதா பேத சம்பந்தங் கூறப்பட்ட சப்தார்த்தத்துக்கே தாதான்மிய சம்பந்தம் மேலே காட்டிய வாறு நாகேச பட்டரால் கொள்ளப் பட்டமைக்கு ஆரியனார் என்ன வகை சொல்வார்? தாதான்மிய பேதா பேத சம்பந்தம் இதுவா மெனச் சொன்ன விடத்திலே அத்தியாசஞ் செப்புத லானும் பேதா பேதஞ் சொல்வது விரோத மில்லை யென்று நாகேச பட்டர் கூறினார். இஃ திங்ஙன மாக ஆரியனார் நியாய வாதத்திற் போய்க் கற்பனை தேடிப் பிடித்து வரவேண்டிய காரிய மென்னை?" என்றார்.

அத்தியாசம், ஆரோபம், கற்பனை யென்பன ஒருபொருட் கிளவி யென இவ ரறிந்திலர் போலும். நியாய வாதத்திற் செல்வோர் அத்தியாசத்திற்குக் கற்பனை யென்னும் சொல்லைப் பிரயோகிக்கப் படாது போலும். சொல்லின் கண் பொருள் அத்தியாச மென நாகேச பட்டர் கூறியதாக இவரே காட்டி விட்டு, அத்தியாசத்திற்குப் பதில் கற்பனை யென நாம் சொன்னால் அது மாத்திரங் குற்ற மென்று கூறுவ தென்னோ!

அபின்னம் மூன்று வகையா யிருக்கின்றது. அதை விளக்கிக் காட்டுவாம்:—

முதலாவது பாலின் வெண்மை, கிளியின் பசுமை, குயிலின் கருமை முதலனவாம். ஷை வெண்மை முதலியன பால் முதலிய வற்றில் உண்மையா யிருக்கின்றன.

இரண்டாவது கயிற்றி லரவு, கட்டையிற் கள்ளன், கிளிஞ்சலில் வெள்ளி முதலனவாம். ஷை அரவு முதலியவைகள் கயிறு முதலியவற்றிலேயே கற்பனையா யிருக்கின்றன.

மூன்றாவது சொல்லின் பொருள், பொருளின் பெயர் முதலியன. சொல் முதலிய வற்றில் பொருள் முதலியவை யதார்த்தமா யில்லை. கற்பனையா யிருக்கின்றன. அதிலும் கயிறு முதலிய வற்றில் அரவு முதலியன கற்பனையா யிருப்பது போன் றில்லை. சொல்வோர் உள்ளத்திலேயே இருக்கின்றன. அவ்வா றிருப்பவற்றைச் சொல் முதலிய வற்றில் ஆரோபித்து, பின் அவற்றி லிருப்பது போல் நினைக்கின்றோம். நாகேச பட்டரும் சொல்லின்கண் பொருள் மனோ கற்பித மென் றுமஞ்சூஷையில் ஸ்போட வாதத்தில் கூறி யிருப்பதாய் முன்னரே கூறி யிருக்கின்றோம்.

நிற்க; இலக்கணம் உலக நூல். அது பொருளல்ல வற்றைப் பொருளாகக் கூறுவது. அது விஷயமாக முன்னரே கூறி யுள்ளோம். அவ் விலக்கண நூலிலும் இவர்க்கு ஏதும் ஆதர வில்லை யென்றும், எமக்கே ஆதர வென்றும் இவர் காட்டிய நாகேச பட்டர் வாக்கியத்தைக் கொண்டே காட்டி விட்டோம். இனிப் பொருளைப் பொரு ளாகவும், பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளல்ல வாகவும் வாதிக்கும் சுருதியை ஆராயு மிடத்து, அது பேதா பேதம் எம்மாத்திரமு மிருக்க மாட்டா தெனக் கூறுகின்றது. அது வருமாறு:—

சூதசங்கிதை சாந்தோக்கிய உபநிஷத்.

செப்புபேதாபேதம்எம்மாத்திரமும்வரமாட்டாது. (௫)

பிரமகீதை ஷை உபநிஷத்.

பேதம் மொட பேதம்மது பேசல் பிழையேயாம். (௨௯)

பின்னமென்றுரைக்கிலந்தவுருவுவேருகையாலே
சொன்னவவ்வுருவேயாகுந்தற்பதஞ்சொல்லுங்காலே
பின்னமன்றென்னிற்ருனேயாயிடும்பின்னுபின்ன
மென்னின்முன்சொன்னகுற்றமிரண்டும்வந்திசையுமென்க (௯௭)

இதனுல் பின்னு பின்ன மிருத்தல் கூடா தென்றும், கூடு மென்பது பிழையேயா மென்றும் சுருதி சம்மத மாய் வெளிப்பட்டமை காண்க.

சிவஞான சித்தியார் இயற்றிய வரும் சொற் பொருள் பேதம் என்றே கூறுகின்ருரெனக் கூறி, அவரியற்றிய செய்யுளையும் பிறர் செய்த அதனுரையையு மெடுத்துக் காண்பித்தோம். அது 1895ஹு நவம்பர்மீ 2உ பிரசுரமான ப்ரம்மவித்தியா ஒன்பதாவது புத்தகம் 13-வது இலக்கப் பத்திரிகை 205 வது 206 வது பக்கங்களில் எடுத்துக் காட்டப்பட் டிருக்கின்றது. அதற்கு மேல் இப் பூர்வ பக்ஷியார் "சப்தமும் பொருளும் ஒன்றுபட் டிருந் தாலும் இரண்டும் வேறு என்று காண்க" என்றும், அச்சப்தப் பிரம வாதிக்கு உணர்த்திய வுரையினுலும், சப்தார்த்தம் பேதா பேத மென்பது பெறப்பட்டது. சப்தமும் பொருளும் ஒன்றுபட் டிருக்க வில்லை யென்று கூருது ஒன்றுபட் டிருந்தும் என்றமையால் அபேதமும், இரண்டும் வேறு என்றமையால் பேதமும் பெறப்பட்டு, அதனுற் பேதா பேதமாகச் சப்தார்த்தங் கொள்ளற் பாலதாம் என்பது உமாபதி சிவாசாரியருடைய ஆசாரியருடைய ஆசாரிய ராகிய அருணந்தி சிவாசாரியராலும் அங்கீகரிக்கப்பட்டமை வெளிப்படையேயாகவும்" என்கிருர். "சப்தமும் பொருளும் ஒன்றுபட் டிருக்க வில்லை யென்று கூருது ஒன்றுபட் டிருந்தும்" என்று கூறினமைபற்றிப் பேதாபேதஞ் சொல்லுகின்ருர் என்ருர். 'ஒன்றுபட் டிருக்கவில்லை' யென்று ஏன் கூற வில்லை? 'ஒன்றுபட் டிருந்தும்' என்று ஏன் கூறினு ரெனின், அதை விளக்கு வாம். சொல்லின்கண் பொரு ளின்றெனவும், அப்பொருள் சொல்வோனது மனத்திலேயே இருக்கின்ற தெனவும் முன்னரே நன்கு விளக்கினும். அப்படி யிருந்தும் மனத்திலுள்ள பொருளைச் சொல்லினிடத்து அத்தியாசமாய் அதாவது கற்பனையாய் ஏற்றி விவகரிக்கப்படுகின்றமையின் விவகரிக்கப் படுகின்றவரையில் அத்தியாச அபேதமாய்க் கொள்ள வேண்டுவது நியாயமேயாம். இதனுல் வாஸ்தவத்தில் சொல்லின்கண் பொரு ளில்லையென்றும், முற்கூறியபடி கயிற்றரவுபோல் கற்பனையாகவு மில்லையென்றும் சித்தாந்தமாய், நமது மனே கற்பனை யென்றே சொல்லுதற் கிடனுயிற் றென்க. உலக விவகாரம் நடக்கும் பொருட்டும், இலக்கிய ஞான மூண்டாம் பொருட்டும் அபேதமாய் அத்தியாசப்படுத்திக் கொண்டோ மாகவின், 'ஒன்றுபட் டிருந்தும்' என ஷை உரைகாரர் கூறினுர். இதுவே நாகேச பட்டர் கருத்தெனவும் முன்னர் நன்கு வெளிப்படுத்தினும். இதுவரையில் வாதித்த வாதத்தினுல் சொல்லின்கண் பொருள் இல்லவே யில்லை யென்று தீர்மான மாகின்றமையான், சொல்லின்கண் பொருள் பேதமாமென் றறிக. இவர் நாகேச பட்டர் கூறிய வாக்கியத்தின் பொருளை ஆராயாது, அதை விபரீதப் படுத்திக் கொண்டு, நாகேச பட்டர் கூறினுர், நாகேச பட்டர் கூறினுரெனக் கூக்குரல் போடுகின்ருர்! இவர் சொல்லையும் பொருளையும் உவமேயத்தில் வைத்து, அதற்குச் சில உவமானங்களை

யெடுத்துச் சோதனை செய்வாராயின், இவர்க்கு உண்மை புலப்படும். அவ்வாறு நாம் பல உவமானங்களை யெடுத்துச் சோதனை செய்து காட்டி யிருக்கின்றோம்.

கண்ணுக் கொளி இன்றென்னும் வாதம்.

“மனிதருடைய கண்ணுக்கு இயல்பாகவே ஒளி யுண்டென்பது சுருதி நூற் பிரமாணம்” என்கிறார். அந்தச்சுருதியை எடுத்துக் காண்பித்தால் அதன் பேரில் பதில் சொல்லுவாம். “இராப் போதிலே அம் மனிதருடைய கண் காண வன்மை யிலதாய்ப் போவது இருட் பிரதி பந்தகத்தினு லாம்” என்கிறார். ஒளிக்கு இருள் பிரதிபந்த மென்பது விந்தையிலும் விந்தை! சூரியன் இருட் பிரதி பந்தகத்தினால் மறைகின்றா னென்றால் யாரேனும் அங்கீகரிப்பார்களா? எப்படிப்பட்ட இருட்காலத்திலும் மினிமினி தனக்குள்ள வொளியோடு பிரகாசிப்பது கண்கூடாமே. மினிமினியினது மிகு அற்பவொளியை மறைக்க மாட்டா இருள் : மினிமினியினது உருவிலும் எத்தனையோ பங்கு பெரிய வுருவான கண்ணொளி (?) யை இருள் மறைக்கு மென்பது வெறும் வார்த்தையே யன்றிப் பிறிதன்று. ஒளி யுள்ள விடத்து இருள் தலை காட்டா தோடுவது பிரத்தியக்ஷக் காக்ஷியா யிருக்க, இருள்: ஒளியை மறைக்குமென்று சொல்வது பொருந்துமா? உஷ்ண நீரில் ஒளி காணப்படா தேனும் தேயு இருப்பதாக வொத்துக் கொள்ளுகின்றோமாம்; அது போல் இருட் காலத்து ஒளி காணப்படாதேனும் கண்ணுக் கொளி யுண் டென்று ஒத்துக் கொள்ள வேண்டு மென்கிறார். அப்படியானால் உலகிலுள்ள எப்பொருள்களுக்கும் ஒளி இயற்கையி லுண்டெனச் சொல்லவேண்டும். சூரியப் பிரகாசமுள்ள காலத்து எந்தப் பொருள்களும் அததற் கமைந்த வாறு ஒளி செய்கின்றன. இதற்கு வெள்ளைக் காகித மொன்றை யெடுத்துக் கொள்ளுவோம். வெள்ளைக் காகிதமானது சூரிய னுள்ள காலத்து ஒளி செய்து, சூரிய னில்லா இருட் காலத்து அது இருக்கிற விடந் தெரியாது இருளோ டிருளா யிருக்கின்றது. இதனால் இருட் காலத்தும் காகிதத்துக்கு ஒளி யுண்டெனச் சொல்லி, “அங்ஙனமாயின் என ஒளி செய்ய வில்லை?” எனக் கேட்பாருக்கு, உஷ்ண நீரில் ஒளி காணப் படாதேனும் தேயு இருப்பதாக வொத்துக் கொண்டமையின், இருட் காலத்துக் காகிதத்தின்கண் ஒளி காணப்படாதேனும் ஒளி யிருப்பதாக வொத்துக் கொள்ள வேண்டும் போலும். இவ்வாறே யொவ் வொன்றையு மெடுத் தாராயின், உலகில் ஒளியில்லாப் பொருளே யின்றென்று சொல்லவேண்டும்; யாவுமே யொளிப் பொரு ளென்று சொல்ல வேண்டிய தாய் நேரிடும். உஷ்ண நீரில் ஒளி காணப்படாதேனும் தேயு இருப்பதாக வொத்துக் கொள்வதற்குக் காரணம் உஷ்ண மிருத்தலேயாம். அவ்வாறு இருட் போதில் கண்ணின்கண் ஒளி யுண்டெனற்கு ஹேது யாதிருக்கின்றது? சூரிய னுள்ள காலத்தில் சூரிய வொளியைப் பெற்று ஒளி செய்யும் பொருள்களெல்லாம் இருட் காலத்திலும் அவைகட்கு ஒளி யுள்ள தென்றும், அவ்வொளி விளங்காமைக்குக் காரணம் இருட் பிரதிபந்தக மென்றும் சொல்லலாமோ? சொல்லலாமெனின், அங்ஙனமே கண்ணுக்கும் ஒளி யுள்ள தென்று சொல்லலாம். அங்ஙனஞ் சொல்வது கூடாதென்னின், கண்ணுக்கும் ஒளி யுள்ளதெனச் சொல்வது கூடாது. உஷ்ண முண்டென்பது காரணமாக வெந்நீரில் தேயு உண்டெனச் சொன்னால், உஷ்ண மற்ற கண்ணுக்கு அவ்வா றுண்டெனச் சொல்வது கூடுமோ? இருட் காலத்தில் கண்ணின்கண் உஷ்ணமேனும் மற்றப்படித் தேயுவின்கூறு ஏதேனும் இருக்கின்றதா யிவர் கூறுவாரா? “ஆகாயத்துக்குச் சப்த குணம் இயற்கையா யுளதேனும் வாயு முதலிய துணைக் கருவியால் சப்த முண்டா

இன்றது என்று எழுதக் கூடாத ஆரியனார் கண்ணுக்கு ஒளிக் குணம் இயற்கையா யுளதேனும் சூரியப் பிரகாச முதலிய துணைக் கருவியால் ஒளி யுண்டாகிறதென்று எழுதக் கூசுவானேன்?'' என்கிறார். இவ்வாசங்கையை மறவாது ஞாபகப்படுத்தி ஒப்பிவித்தவர்: இதற்கு ஷை 'பதி பசு வாதம்' 38, 39 வது பக்கங்களில் வந்த உத்தரத்தை மாத்திரம் மறவாது ஞாபகப் படுத்தி ஒப்பி விக்காமற் போன தெனனோ! இஃது அநியாயமும், துரபிமானமு மன்றோ?

மற்றொன்று தொடுக்கின்றார். அது இது:—

“நியாயம் யாரிடத் துண்டோ அதனை நாம் அங்கீகரிப்பதில் குற்றமில்லை.'' என்று ஆரியனாரால் போற்றப்பட்டுச் சைவ சித்தாந்தத்தை இவர் தூஷித்ததற்குத் தம்மால் சகாயமாய்த் தேடிப் புக லடையப்பட்ட கண்ணுக்கொளி யில்லை யென்று கூறும் ஐரோப்பியரே ஆகாயம் என்னும் ஓர் பூதமிருப்பதாகவும் அதற்குச் சத்த குண முளதாகவும் அங்கீகாரஞ் செய்யாதிருக்க, ஆரியனார் அவ் வைரோப்பிய சாஸ்திரத்தைத் தழுவி ஆகாயமும் அதற்குச் சத்தமு மாக இரண் டில்லை என்று உடன்படாது அவை யுண்டென்று கூறும் நமது வைதிக சாஸ்திரக் கொள்கையை அங்கீகரித்த தென்னையோ'' என்பது.

'நியாயம் யாரிடத் துண்டோ அதனை நாம் அங்கீகரிப்ப தில் குற்றமில்லை' என்று கூறினோமே யன்றி, ஐரோப்பிய சாஸ்திரத்தையே தழுவுவதாக யாம் கூறினோ மில்லையே! ஷை வாக்கியத்தில் அவ்விதப் பொருளுந் தரவில்லையே! ஷை வாக்கியத்தால் ஐரோப்பியரிடத்தில் நியாய மிராவிடில் அங்கீகரிப்பதில்லையென விளங்கவில்லையா? நாம் எழுதியதின் பொருள் தெள்ளத் தெளியச் சிறுவர்க்கும் விளங்குவதா யிருக்க, அதற் கில்லாத அர்த்தஞ் செய்து ஏன் விபரீதத்திற் குள்ளாகவேண்டும்? 'நியாயம் யாரிடத் துண்டோ அதனை நாம் அங்கீகரிப்பதில் குற்றமில்லை' யென்று சொன்னதினால் ஐரோப்பிய ரிடத் துள்ளன வெல்லாம் நியாய மென இவர் கொள்ளுகின்றனரோ? அப்படி யானால் ஐரோப்பியர்க்குள் சட சாஸ்திர விஷய மாகவும், தத்துவ சாஸ்திர விஷயமாகவும், மத விஷயமாகவும் ஒன்றுக் கொன்று மாறான பல கொள்கைக ளிருக்கின்றனவே. அவை யாவுமே நியாயமாமா? ஆகாயத்தை யொத்துக் கொள்ளத்தக்க ஐரோப்பியர் எவரு மிலரென இவர் நினைக்கின்றனரோ! ஐரோப்பியரில் ஒருசாரார் ஆகாய மின்றெனக் கூறுவதே யுண்மையென இவர் நம்புகின்றனர் போலும்! அத்துடனே சுருதி, ஸ்மிருதி, புராண, இதிகாசாதி நூல்கள் ஆகாய முண்டென்று கூறுவதற்கு நியாய மின்றெனவும் இவர் நம்புகின்றனர் போலும்! “சுருதியாதிகளில் ஆகாய முண்டென நியாய மின்றிக் கூறுகின்றது, இன்றென ஐரோப்பியர் கூறுவதற்கு நியாய முளது'' எனக் கூறி, எவரோ இவரை ஆசங்கை செய்திருக்கவேண்டும். அதனுண்மை தெரிந்து கொள்வதற்கே இப்போது இவர் கேட்கிறதாய்த் தெரிகின்றது.

(ப்ரம்மவித்யா 9-ம் புத்தகம் 23-ம் பத்திரிகை.)

தர்க்க மதத்தினர் கண்ணுக் கொளி யுண்டெனக் கூறுகின்றார்க ளென்றும், அவர்கள் நூல் வைதிக நூலென்றுங் கூற வந்தார். அவர்கள் நூல் வைதிக நூலானால் அவர்கள் கொள்கையினை யிவர் மதத் தவர் ஏன் மறுத்தார்க ளென்று கேட்டு, இவ ரினத்தவர் தர்க்க மதத்தை மறுத்த செய்யுள்களையும், வாக்கியங்களையும் இதன் முன்னர் எடுத்துக் காட்டினோம். அதற்கிவர் “சங்கராசாரியர் உரைத்த தர்க்க மத கண்டனத்தைக் கொண்டு

அவர்மேற் ருக்காது நம்மதத்தவர் வாக்கியங் கொண்டு அத் தார்க்கிகரைக் கண்டிக்கப் போந்த தென்னையோ?" என்கிருர். இவ்வற்ப காரண மிவர்க்குப் புலப் படாமைக்கு விசன முறுகின்ரும்! சங்கராசாரியர் அத்வைதி. அவர் சொல் இவர்க்கு எற்குமா? அதை யிவர் பிரமாண மாகக் கொள் வாரா? கொள்ளுமாறு சொல்வது நியாயந்தா னுகுமா? இவர் மதஸ்தர் சொல்வதை, அத்வைதிகள் அங்கீகரிக் கின்ருர்களா? இவர் தர்க்க மதஸ்தர் வாக்கியம் வைதிக மென்று சொல்லிப் பிரமாணமாகக் காட்ட வந்தமையான், அம்மதத்தை அவைதிக மெனக் கொண்டு, இவர் மதஸ்தர் மறுத்த மறுப்பினை யெடுத்துக் காண்பித்தோம். நாம் தர்க்க மதத்தை முற்றும் வைதிக மென ஒப்புவதில்லையே. சுருதி விரோத மில்லாத வரையிலும், நாஸ்திக மதத்தைக் கண்டித்து ஆஸ்திக மதத்தை ஸ்தாபிக்கும் வரையிலுமே ஒப்புக்கொள்ளுகின்ரும். இவ்விஷயம் சங்கராசாரியர் சரித்திரமாகிய சங்கரவிஜயம் ஒன்பதாம் அத்தியாயத்தில் சங்க ராசாரியரால் விரித்துக் கூறப்பட் டுள்ளது. ஆங்குக் கண்டு கொள்க.

நிற்க; யாழ்ப்பாணம் சைவபரிபாலன சபையாரால் அச்சிடப்பட்ட 5-ம் பாட புத்தகத்தில் கண்ணுக் கொளி யின் றெனக் கூறி யிருப்ப தாய்க் கூறி யிருந்தாமன்ருே? அதற் கிப் பூர்வபக்ஷியார் கூறுவதாவது:—

"லௌகிக விருத்தியின் பொருட்டுக் கல்கத்தா ஸ்தானீக பாதிரி சபையார் தமது யந்திர சாலையிலே நமது வைதிக சாஸ்திரங்களாகிய சுருதி ஸ்மிருதி புராணங்களை அச்சிடுவித்தும் அவ ரவற்ருல் தொடக்குண் ணுத வாறு போல [லௌகிக அங்கிலேய வித்தியா விஷய நோக்கிப் பாதிரிமாரால் இடையூறு எய்த வொட்டாது] விபூதி பரிபாலன விருத்தியின் பொருட்டு யாழ்ப்பாணம் சைவ பரிபாலன சபையார் ஸ்ரீ கோப்பாய் வேலுப்பிள்ளை முதலாயினேரைக் கொண்டு இடை யிடையே சைவ விஷயங்கள் புகட்டிப் பெரும் பான்மையும் ஐரோப்பிய பால பாட புஸ்தக பாடங்களின் மொழி பெயர்ப்பாய்ச் செய்யப்பட்டு விளங்கும் தமிழ்ப் புஸ்தகங்களை அச்சிடுவித்தும் இந்து காலீசில் ஐரோப்பிய சாஸ்திரங்களைப் படிப்பித்தும் தாம் அவற்ருற் ருெடக்குண்ணுர். இங்கிலீசு பாடசாலையிலே ஐரோப்பிய சாஸ்திரங்களைப் படிக்கும் மாணுக்கர்களும் தமிழ்ச் சைவபாடசாலைகளிலே ஐந்தாம் பாலபாட முதலியவைகளைப் படிக்கும் மாணுக்கர்களும் தாம் படிப்பது சைவ சித்தாந்த நூல்களன்று. பின்னை லௌகிக நூல்களென்றே அறிவர்" என்பது.

பாதிரிகள் வைதிக சாஸ்திரங்கள் அச்சிடுவது லௌகிக விருத்தியின் பொருட்டு. லௌகிகம் விருத்தி யானல் யாது பயன்? பணந்தான் பயன். ஷை 5-ம் பாட புஸ்தகத்தில் கண்ணுக்கு ஒளி யின்றென எழுதிவைத்ததற்குக் காரணம் லௌகிக விருத்தியின் பொருட்டே. அவ்லௌகிக விருத்தியினல் யாது பயன்! பணந்தான் பயன். 'பின்னை லௌகிக நூல்களென்றே அறிவர்' என்றும் செந்திநாதையர் கூறினமையால் கண்ணுக் கொளி யுண்டென்பது லௌகிக மென்பதே தீர்மானம். அதன் பயன் பண மென முன்னரே கூறினும். சுருதி யாதிகள்: பாரமார்த்திகமும் அப் பிரத்தியக்ஷமு மான கடவுள், ஜீவன், மாயை, பந்தம், நிவிர்த்தி இப்படிப்பட்ட விஷயங்களுக்கு உவமானங்கள் கூறும்போது உலகப் பொருள்களைத்தான் எடுத்துக் கூறுகின்றன, இதற்குத் திருட்டாந்தமாகப் பிரமம் யதார்த்தம், உலகு அயதார்த்தம் என்று சொல்வதற்குக் கயிற்றரவு, கானனீர் முதலிய உலகப் பொருள்கள் சொல்லப் படுகின்றன. விட்ட லக்கணை, விடாத லக்கணை, விட்டு விடாத லக்கணைகளும் உலகப் பொருள் திருட்டாந்தங்களே யாம். இவ் வாறே கண் ணெளி,

கண்ணுக்கொளி யுண்டென்று கூறுவது யாதுக்கு? கண்ணொளியும் சூரிய னொளியும் ஒன்றுபடுவதுபோலக் கடவுளும் ஜீவனு மொன்றுபடுவதற்கு. இப்படிச் சொன்னால் கடவுளுக்கு அபரிபூரண தோஷ முண்டாமென்றும், கண்ணுக்கொளி யுண்டென வொப்பினும் அது இவரது உவமேயத்துக்கு ஏதும் அநுகூல மில்லையென்றும் 'பதி பசு பாச வாத'த்திற் கூறி, அது பற்றி யிவரேதும் பேசாது மௌனஞ் சாதித்தமையால் பின்னும் ப்ரம்மவித்தியா 9-வது புத்தகம் 13-வது பத்திரிகை 208-ம் பக்கத்தில் வற்புறுத்திக் கூறியிருக்கின்றோமே. அதற் கிவர் ஏன் பதி லொன்றுங் கூறாம லிருக்கின்றார்? பதி லொன்றுங் கூறாத போது கண்ணுக் கொளி யுண்டென வொப்பினும் அது தப்பு உவமானந்தானே. இந்தத் தப்பு உவமானத்திற்கு இவரேன் மல்லாட வேண்டும்? உவமானம் எப்போது தப்பாய் விட்டதோ, அப்போதே அது ரசமற்ற சக்கையாய் விட்டது. ரசமற்ற சக்கைக்கு இவ்வளவு பிரயாசை ஏன் படவேண்டும்? இது நீரின்றிச் சந்தனம் அரைப்பதுபோ லாமே. இது வெளிப் பட்டுப் போமென்று கருதியே நாம் இரு முறை பிழை யுளதென எடுத்துக் கூறிய உவ மேயத்தைப் பாராததது போலச் சாடையாய் நழுவ விட்டாரென்க.

(ப்ரம்மவித்தியா 9-ம் புத்தகம் 24-ம் பத்திரிகை.)

அத்வைதிகளே மாயா ரகித வாதிகளும், த்வைதிகளே மாயா சகித வாதிகளும்.

பூர்வ பக்ஷியார் " அத்வைதிகளே மாயா வாதிகள் என்பது" என்னும் பெயர் கொடுத்த 1896௵ மார்ச்சு௴ 8வ விவேக திவாகரன் பத்திரிகையில் மீண்டுஞ் சில ஆபாசங்கள் வரைந்தனர். இவ் விஷயத்திற் செந்திநாதையரவர்கள் தவறிப்போனமை ஏழுபிறப் பெடுக்கினும் மாறாது! மாறாது!! அத்வைதிகள் மாயா வாதிகள் என்றதற் கிவர் காட்டும் நியாயங்கள்: கற்றவர் மாத்திர மன்று, கல்லாத இழிஞரும் எள்ளி நகையாடற் கிடனாம்! இவர் பக்கத்தினரே மாயாவாதிக ளென்றதற்குப் பற்பல சுருதியாதிப் பிரமாணங்களும் யுக்தி அநுபவங்களுங் காட்டித் " துவித சைவரே மாயா வாதிகள் " என்ற நூல் எழுதப்பட் டிருக்கும்போது அதற்கு நியாயங் காட்டி மறுத்து, தாம் மாயாவாதி யல்லரெனத் தாபித்துக் கொள்வதை விட்டு, கல்வி கேள்வியுடையார் வெறுக்கத் தக்கதும், தாமே பின்னும் பலமாய் மாயாவாதி யாகத் தக்கதும், அத்வைதிகளை மாயாரகித வாதிகளெனப் பின்னுஞ் செய்யத் தக்கதுமான ஆறா நியாயங் கூறிவிட்டு, பிறகு அத்வைதிகளை மாயாவாதிகளென்றுங் கூறுகின்றார். இவ் விஷயத்திலும் அத்வைதிகளை மீதிப் படுத்திவிட்டு அதற்குத் தாமேயிரையாயினமை மிகப் பரிதாபமாமென்க! இனி அது விஷயமாகச் செந்திநாதையர் வரைந்தமையும், அதற்கு யாம் மறுப்பு வரைகின்றமையும் அடியில் வருமாறு காண்க.

செந்திநாதைய ரவர்கள் " அத்வைத உபநிஷத் சார சங்கிரகத்தினால் மாயா வாத ஆரிய புருஷர்க்கு உலகமோ சொப்பன உலகு; அவர் நகரமோ கந்தர்ப்ப நகரம்; அவர் நகர விருக்ஷமோ ஆகாய விருக்ஷம்; அவர் சிரோ புஷ்பமோ ஆகாயத் தாமரை; அவர் வித்தையோ இந்திர ஜாலம்; அவர் ஆயுதமோ முயற் கொம்பு கயிற்றரவு; அவர் புதல்வனோ மலடி மகன்; அவர் பாங்கரோ தாணு புருஷன், வேதாளம்; அவர் பானீயமோ கானற் சலம்; அவர் நாணயமோ கிளிஞ்சல் வெள்ளி; அவர் விநோத தரிசனமோ கடுகின் கட்டுண்ட மதயானை, அணுவின் பொந்துட்பட்ட கொசுகு சிம்ம யுத்தம், தா

சூரிய னொளி திருட்டாந்தமும் உலகப் பொருளே யாம். இவரும் கண்ணுக் கொளி யின்றென்று கூறும் நூலை லௌகிக நூலென்றே கூறினார். லௌகிக நூல் அவ்வாறு கூறுங்கால் அதற் கேன் இவர் மாறு படுகின்றார்? கண்ணுக் கொளி யுண் டென்பது துணி பானால் அந்நூலிலேயே கண்ணுக் கொளி யுண் டெனக் கூறி, அதற்கு வேண்டிய நியாயங்களுங் காட்டி யெழுத லாமே. அப் படி யெழுதினால் கவர்ன் மெண்டாரும் அங்கீகரித்துப் பரிசுங் கொடுத்து, அதையேஎங்கும் பாடமாயும் வைப்பார்களே. ஐரோப்பிய தத்துவசாஸ்திரிகள் பிடிவாத முள்ளவர்க ளல்லரென இவரே யறிவர். அவர்கள், பிறர் சொல்வ தில் நியாய மிருந்தால் அதை யொத்துக் கொண்டு, அதையே தங்கள் சித் தாந்தமாய்க் கொள்ளுகின்றார்கள். ஒளி விஷயமாய் எவ்வளவோ தர்க்கங்கள் நடந்து எவ்வளவோ புத்தகங்களெழுதி யிருக்கின்றார்கள். அவற்றில் தீர்மானிக்க ப்பட்டது கண்ணுக் கொளி யின் றென்பதே. அதைத் தடுக்க இட மின்மை யான் மேற்படி ம-ா-ா-ஸ்ரீ கோப்பாய் வேலுப் பிள்ளை அவர்கள் கண்ணுக் கொளி யின்றெனக் கூறுவா ராயினார். அவ ரெழுதிய ஷை புத்தகத்தில் அவர் அங்கீகரித்து எழுதியவையும் உள்ளன; பிறர் சொல்வதாய்ச் சொல்லுபவையு முள்ளன. கிறிஸ்து சரித்திரம், மகம்மது சரித்திரம் முதலியன அவர்கள் சொல்வதுபோலச் சொல்பவை; ஒளி முதலிய விஷயங்கள், தாம் அங்கீகரித்து ச் சொல்பவை.

"கிறிஸ்தவர்கள் கொள்கைப்படி உணவிற்கு வேண்டிய எந்த வுயிரை யுங் கொல்லலாம், சில வெறி யுள்ள பதார்த்தங்களை உண்ண லாம். அவர்க ளுள் ஒரு பாலார் எவ்விதமான பெரும் பாவங்களையும் செய்து விட்டுக் குரு வுக்கு அறிவித்தால் அப்பாவங்களை அவர் சாந்தி பண்ணி விடுவார் என்னுங் கொள்கையை உடையவர்களா யிருக்கிறார்கள்."

"மகமது சமயக் கொள்கைப்படி பெண்கள் அநேக ஆடவரையும், ஆட வர் அநேக பெண்களையும் ஒருங்கே மணந்து கொள்ளலாம்."

இவ்விரண்டு பத்திகளி லுள்ளவை ஷை புத்தகத்தி லிருக்கின்றன. அவற்றை ஷை 5-ம் பாட நூலாசிரியர் ஒப்புக் கொள்ள வில்லை யென்று தெரி கின்றது. அவ்வாறு கண்ணுக் கொளி யின் றென்னும் விஷயம் அங்கீகார மாய் எழுதாமல் அங்கீகாரத்தோடேயே எழுதியிருக்கின்றார்.

'தமிழ்ச் சைவபாடசாலைகளிலே ஐந்தாம் பால பாட முதலியவைகளைப் படிக்கும் மாணாக்கர்களும் தாம் படிப்பது சைவசித்தாந்த நூல்களன்று' எனச் செந்திநாதையர் கூறுகின்றார். அங்ஙன மாயின், ஷை புத்தகத்தி லுள்ள ௬-ம் பாடத்தி லுள்ள 'சிவ பெருமான்' ௧௧-ம் பாடத்தி லுள்ள 'சைவ சமயம்' ௧௬-ம் பாடத்தி லுள்ள 'சைவ சமய பரிபாலனம்' ௨௧-ம் பாடத்தி லுள்ள 'சைவ வித்தியாசாலை' ௨௬-ம் பாடத்தி லுள்ள 'சைவப் பிரசங்கம்' ௩௧-ம் பாடத்தி லுள்ள 'அநாதியா யுள்ள பொருள்கள்' இவைக ளெல்லாம் சைவ சித்தாந்தங்க ளல்லவோ? 'தமிழ்ச் சைவ பாட சாலைகளிலே ஐந்தாம் பால பாட முதலியவைகளைப் படிக்கும் மாணாக்கர்களும் தாம் படிப்பது சைவ சித்தாந்த நூல்க ளன்று' எனக் கூறிய இவரே: அதற்கு நான்கு வரிக்குமேல் 'யாழ்ப்பாணம் சைவ பரிபாலன சபையார் ஸ்ரீ கோப்பாய் வேலுப்பிள்ளை முதலாயினோரைக் கொண்டு இடை யிடையே சைவ விஷயங்கள் புகட்டி' என முன் பின் முரணக் கூறினார். முடி வாக இவரது கருத்துக் கண்ணுக் கொளி யுண்டென ஷை நூலிற் கூறினும் அதனாற் றேடக் கில்லை யென்பது. அதை விடக் கண்ணுக் கொளி யுண்டென எழுதித் தொடக் குண்ணு மாறு செய்வதுதானே.