நெய்தல் - தொகுதி 11, எண் ii, 2020, கலை கலாசார பீடம், கிழக்குப் பல்கலைக்கழகம், இலங்கை
வெளியீடு 31 ஆகஸ்ட் 2022

சௌத்திராந்திக பௌத்தம் பற்றிய சிவஞான சித்தியார் நோக்கு: ஒரு விமர்சன ஆய்வு

Sivajnana Siddhiyar's View on Sautrantika Buddhism: A Critical Study

S. Jeganathan[1]

Abstract

The orthodox Philosophical school that accepts Vedas as a verbel testimony and the heterodox Philosophical school that do not accept Vedas as a verbel testimony have both been included in Indian philosophical tradition. Both philosophical schools have been attempting to establish their arguments as valid for a long time. Both schools have declared grudges, condemnations and refutations related to religions. In these circumstances, Buddhism, the great philosophical school which was conceived as a heterodox religion, its sects and their great thoughts also have been refuted by orthodox scholars. Thus, it is important that the Sivajnana Siddhiyar, which refuted the four sects of Buddhism, paid especial attention to the Sautrantika sect. The Siddhiyar identified that the Sautrantika had attempted to refute the concept of God and Soul based on the empirical world and its contents and elaborated the basic concepts of Sautrantika's Philosophy in Parapakkam, then refuted them with the evidence and existence of the Empirical world. In this background, Siddhiyar exposes only weak points of the Sautrantika sect of Buddhism while it fails to express reasonable, Ethical, and Philosophical ideas in the Sautrantika sect. Thus, this study has attempted to evaluate the validity of the refutation and the drawback of Siththiyar on Sautrantika's arguments of their philosophical concepts by using comparative, analytical and critical methods.

Keywords: *God, Heterodox, Orthodox Parapakkam, Sautrantika, Sivajnana Siddhiyar*

1.0 அறிமுகம் (Introduction)

இந்திய மெய்யியலில் வரும் வைதிக அவைதிக தத்துவச் சிந்தனைகளுக்கிடையில் மாறுபாடுகள் இருந்த போதும், அவை பொதுவான விருத்தி முறையியல் ஒன்றைப் பெற்றிருந்தன. இந்திய மெய்யியலில் கருத்துக்களை நிலைநாட்ட வாதப் பிரதிவாதங்களை ஒரு உத்தியாக பயன்படுத்தியுள்ளனர˙ (கிருஷ்ணராஜா 1995 p.25). இத்தகைய சிந்தனை மேலைத்தேயத்திலும் பொருள் முதல்வாதத்திலும் ஹெகலின் முழுமை வாதத்திலும் பின்பற்றப்பட்டுள்ளது. எதிர் தரப்பினரின் நிலைப்பாட்டை அவர்கள் சார்பாகக் கூறுவது பூர்வபட்சம் ஆகும். பின்னர் பூர்வபட்சக் கருத்தை எதிர்த்து விவாதிப்பது பூர்வபட்ச நிகரம் ஆகும். இந்த வாதத்தின் மூலம் தாங்கள் நிலைநாட்ட வந்த கருத்துக்கு மற்றைய தத்துவத்தில் சார்பான தனித்துவமான கருத்துக்கள் இல்லாத போது, அல்லது தாங்கள் எழுப்பிய வினாக்களுக்கு விடை கிடைக்காத போது, தங்களுடைய கருத்துத்தான் சரியானதென கூறுவது சுயபட்சம் என அழைக்கப்படும்.

[1] *Senior Lecturer in Philosophy, Eastern University, Sri Lanka. Email: jeganathans@esn.ac.lk*

இத்தகைய விளக்க முறை பரபக்கம் என அழைக்கப்படுகிறது. இதனை மேலைத்தேயத்தில் பயன்படுத்தப்பட்ட இயங்கியல் முறையில் (Dialectical method) உள்ளடங்கும் வாதம் (Thesis), எதிர் வாதம் (Anti Thesis), பிரதி வாதம் (Synthesis) என்ற அம்சங்களுடன் தொடர்புபடுத்த முடியும். இந்த பரபக்க அடிப்படையிலான ஆய்வு முறை கீழைத்தேய மெய்யியலில் சங்ககாலம் தொடங்கி இக்காலம்வரை காணப்படுவதைக் கொண்டு அதன் நீண்ட வரலாற்றுப் பாரம்பரியத்தையும் யாரும் மறுத்தற்கில்லை. இந்த அமைப்புகேற்ப சோழர் காலத்தில் வாழ்ந்த அருணந்தி சிவாசாரியார் சிவஞானபோதத்தினை முதல் நூலாகக் கொண்டு சிவஞான சித்தியார் என்ற நூலினை உருவாக்கினார் (ஞானகுமாரன் 1994, p.28).

சித்தியாரின் அமைப்புமுறையினைப் பார்க்கும் போது சிவஞான போதத்தின் பொது அதிகாரம், சிறப்பதிகாரம் என்ற அம்சம் இங்கு சுபக்கம், பரபக்கம் என்றவாறு மாற்றமடைகின்றது. சிவஞான போதத்தின் பன்னிரெண்டு சூத்திரங்கனையும் பன்னிரண்டு அதிகாரங்களாக முந்நூற்று இருபத்தெட்டு (328) விருத்தப்பாக்களில் விரித்துக்கூறும் பகுதி சுபக்கமாகும். பிற சமயக்கருத்துக்களை எடுத்துக்கூறி அவற்றினை தர்க்க முறையில் நிராகரித்து சைவ சமயமே உண்மையானது என விளக்குவதற்காக முந்நூற்றியொரு (301) விருத்தப்பாக்களைக் கொண்டமைந்த பகுதி பரபக்கமாகும். அதில் பௌத்தத்தை நால்வகையாக பிரித்து அவற்றின் கருத்துக்களை முதலில் விளக்கிப் பின்பு தனது நிலைப்பாட்டைக் கூறுவதற்கு மொத்தமாக 79 பாடல்களை இயற்றியுள்ளார்.

இந்திய மெய்யியலில் இடம்பெற்ற இந்த பரபக்க அடிப்படையிலான ஆய்வு முறையியலானது கருத்துப் பரிமாற்றத்திற்கும் சிந்தனை உருவாகத்திற்கும் வழி கோலினாலும் இம்முறையியலில் சில குறைபாடுகளும் காணப்படுவது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். அதாவது இந்திய மெய்யியலில் அடங்கும் ஒவ்வொரு பிரிவும் தனது தத்துவமே சரியானது என்பதை வலியுறுத்த தனது தத்துவத்தில் காணப்படும் நிறைவான சிந்தனைகளையும் அது மறுக்கும் தத்துவத்தினது குறைகளையும் மட்டுமே முக்கியப்படுத்தியுள்ளன. இந்த அடிப்படையில் தான் பிறமத கண்டனங்கள் கனதியாக இடம் பெற்றுள்ள சைவ சித்தாந்த சாஸ்த்திர நூல்களில் ஒன்றான சிவஞான சித்தியார் மறுக்கும் பௌத்த பிரிவுகளில் ஒன்றான சௌத்திராந்திக சிந்தனைகள் பற்றிய விமர்சனத்தின் ஏற்புடைமையினை மதிப்பிட இந்த ஆய்வு முனைகிறது.

2.0 ஆய்வு நோக்கங்கள் (Research Objectives)

- கடவுள் ஆன்ம இருப்பை மறுத்த சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தின் வாதங்களைத் தெளிவுபடுத்தல்.
- சௌத்திராந்திக பௌத்தத்திற்கு எதிரான பரபக்க விமர்சனத்தை எடுத்துக்காட்டல்.

- சித்தியாரின் சௌத்திராந்த பௌத்தத்திற்கு எதிரான விமர்சனத்தின் ஏற்புடைமையினை மதிப்பிடல்.

3.0 ஆய்வுப்பிரச்சினை (Research Problem)

பரபக்கத் தளத்தில் நின்று சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தின் தத்துவக் கருத்துக்களை தர்க்க ரீதியாக நிராகரிப்பதற்கு சிவஞான சித்தியார் முன்வைக்கும் நியாயங்கள் பெருத்தப்பாடுடையதாக அமைகின்றனவா

4.0 ஆய்வு முறையியல் (Research Methodology)

நூல்கள், கட்டுரைகள் மற்றும் முதல்தர தரவுகளையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு ஆய்வினை மேற்கொள்ளும் துறையாக மெய்யியல் விளங்குகிறது. இந்த ஆய்வுக்கான மூலங்கள் என்ற வகையில் பௌத்த மெய்யியல், சைவசித்தாந்தம், சிவஞான சித்தியார் பற்றி எழுதப்பட்ட நூல்கள் கட்டுரைகள் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. ஆய்வு முறையியல் என்ற வகையில் மெய்யியலுக்குரிய நம்பிக்கை பற்றிய விமர்சன ரீதியான மதிப்பிட்டு முறை, எண்ணக்கருக்களின் தெளிவுபடுத்துகை முறை என்பனவும் பகுப்பாய்வு முறை, தொகுப்பு முறை, ஒப்பீட்டு முறை மற்றும் விமர்சன முறை என்பனவும் பயன்படுத்தப்பட்டடுள்ளன. எடுத்துக் கொள்ளப்பட்ட பிரச்சினை சார்பாக எழுத்துருவிலுள்ள ஆக்கங்களிலிருந்து பெறப்பட்ட கருத்துக்களின் அடிப்படையில் பகுப்பாய்வு செய்யும் முறையும் இங்கு பின்பற்றப்படுகிறது.

5.0 முடிவுகளும் கலந்துரையாடலும் (Results and Discussion)

5.1 சிவஞான சித்தியாரில் சௌத்திராந்திக பௌத்தம் பற்றிய சிந்தனை

சௌத்திராந்திகம், வைபாடிகம், யோகாசாரம், மாத்தியமிகம் என்னும் நால்வகைப் பௌத்தத்தில் சௌத்திராந்திகம் பற்றியே கூடுதலாகச் சித்தியார் விளக்கியுள்ளது. மொத்தமாக முப்பத்தொரு (31) பாடல்களில் அம்மதத்தைப் பற்றியும் நாற்பது பாடல்களில் அதன் நிராகரணம் பற்றியும் விளக்கியுள்ளார். அம்மதம் பற்றிக் குறிப்பிடும் முப்பத்தொரு பாடல்களில் பதினொரு பாடல்கள் அம்மதத்தின் அடிப்படைகளைக் கூறி நிற்கும் அதேநேரம் ஏனைய இருபது பாடல்களில் சைவ சித்தாந்தம் ஏற்றுக்கொள்ளும் அடிப்படைக் கருத்துக்களை தர்க்க அடிப்படையில் சௌத்திராந்திகன் மறுக்கின்ற முறைமை கூறப்பட்டுள்ளது. ஏனைய யோகாச்சாரம், மாத்தியமிகம் என்பன முறையே ஒவ்வொரு பாடல்களில் விளக்கியுள்ளார். இரண்டு பாடல்களால் மறுத்துள்ளார். வைபாடிகம் பற்றி ஒரு பாடலில் குறிப்பிட்டு ஒரு பாடலில் மறுக்கப்பட்டுள்ளது. சௌத்திராந்திகம்

பற்றி விரிவாகவும் ஏனைய மூன்று பௌத்தப் பிரிவுகளும் சுருக்கமாகவும் விளக்கப்பட்டதற்கு பின்வரும் காரணங்களைக் காட்டமுடியும்.

1. அக்காலப்பகுதியில் செல்வாக்குப் பெற்றதாக சௌத்திராந்திகம் இருந்திருக்கலாம்.
2. சௌத்திராந்திகம் கூறிய கருத்துக்களையே ஏனைய பௌத்தப் பிரிவுகளும் கூறியிருக்கலாம். எனவே கூறியது கூறல் என்ற மெய்யியற் போலிக்கு தப்பியதோடு சௌத்திராந்திகம் குறிப்பிடாத கருத்துக்களை மட்டும் ஓர் இரு பாடல்களில் குறிப்பிட்டிருக்கலாம்.
3. கூடுதலான விமர்சனத்தை சௌத்திராந்திகம் கொண்டிருந்திருக்கலாம்.

வேதவாக்கல்லாத பிடக நூலை நாடோறும் ஓதி உருவம், வேதனை, குறிப்பு பாவனை, விஞ்ஞானம் எனும் ஐந்து கந்தங்களின் குணமுடையவராய் உடம்பை காவியுடையால் போர்த்து, அரச மரத்தினைத் தெய்வமாக மதித்து வாழும் பௌத்தர்கள் நால்வகையினரில் சௌத்திராந்திகன் எனும் பகுதியினரின் கொள்கைகளைப் பார்ப்போம்.

எல்லாவற்றையும் அறிந்து உலகிலே கொலை, களவு, காமம், பொய், பிறர் மனை விளைதல் என்ற ஐந்து மாபாதங்களை வெறுத்து குற்றமற்ற கருணையால் பிற உயிர்களுடைய துன்பங்களையும் தமது துன்பமாகக் கருதி தேவரும் தொழுது துதிக்கும் படியாக குற்றமில்லாத பிடக நூல் உண்மைகளைச் சொல்லிய புத்தபெருமானே உலக பிதாவாவான் எனக் கூறுவதனூடாகப் புத்தரை இறைநிலைப்படுத்தும் தன்மையைக் காணலாம். இதனைப் பின்வரும் பரபக்க பாடல் தெளிவுபடுத்துகிறது.

முழுதுணர்ந் துலகிற் கோறல்
  முதற்செயல் முனிந்து மற்றும்
பழுதிலா அருளி னாலே
  பரதுக்க துக்க னாகித்
தொழுதுவா னவரும் போற்றத்
  தொல்பிட கங்க ளான
வழுவிலா கமங்கள் சொன்ன
  மாதவன் நாத னாவான்.   (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 64).

காட்சி, அனுமானம் எனும் இருவகை அளவைகள் பிடக நூலில் கூறப்பட்டுள்ளன. இவை அறிவையும் அறியப்படும் பொருளையும் விளக்குவன. அவை கணத்தில் தோன்றியழியும். மேலும் அவை உருவம், அருவம், வீடு, வழக்கு என நால்வகைப்படும். இவற்றுள் ஒவ்வொன்றும் இரண்டாக அமைவதால் அறியப்படும் பொருள் பின்னர் எட்டாகும் (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 65). பூதங்களாலான வடிவமும் அதற்குப் பற்றுக்கோடான வடிவமும் என உரு இருவகைப்படும். அருவம் என்பது சித்தவருவு, வினையருவு என இருவகைப்படும். குற்றவீடு,

கந்தவீடு என வீடு இருவகைப்படும். அதேபோல் வழக்கும் இல்வழக்கு, உள்வழக்கு என இருவகைப்படும். இதனை,

உருவியல் பூத மோடங்
குபாதாய ரூப மாகும்
அருவியல் சித்தங் கன்ம
மென்றிரண் டாகும் வீட்டின்
மருவியல் குற்றம் கந்தம்
எனவழங் கிடும்வ ழக்கின்
இருவிய லுள்ள தோடங்
கில்லதா மியம்புங் காலே. (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 65)

என்ற பரபக்கப் பாடல் விளக்கிற்று.

மண், நீர், தீ, காற்று எனும் நான்கும் பூதமாகும். வலிமை, சுவை, நிறம், நாற்றம் என்பன உபாதனமாகும். இவை எட்டும் கூடி உருவாகின்ற பொருள் உருவமாகும். புறத்திலுள்ள உருவப் பொருள்கள் பொறிவாயிலாக அறிவிலே தமது வடிவை வைத்துவிட்டழிய அவ்வடிவினைக் காண்பது சித்தம். ஒன்றை நல்லது, தீயது எனப் பிரித்தறிவதற்கு ஏதுவாக இருப்பது வினை. (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 67). குற்றவீடென்பது குற்றங்களுக்கு ஏதுவான காமம், வெகுளி, மயக்கம் என்பவற்றை விடுத்தலாகும். கந்த வீடு என்பது உள்ளே காணப்படும் உருவக்கந்தம், குறிக்கந்தம், அறிவுக்கந்தம், வேதனைக் கந்தம், வாசனைக் கந்தம் என்ற ஐந்து கந்தங்களும் இல்லாது அழியப்பெறல். கந்தம் என்ற சொல்லுக்கு கூட்டம் என்றும் பொருள் கொள்ளப்படுகின்றது. உருவக்கந்தம் அகத்தே காணப்படும் பொருள்களின் உருவக்கூட்டமாகும். அதனை அறியும் அறிவு ஞானக் கந்தம், அந்த அறிவால் தோன்றும் இன்ப துன்பம் வேதனைக் கந்தம், பொருள்களின் பெயர்த்தொகுதி குறிக்கந்தம், செய்கைகளின் தொகுதி வாசனைக் கந்தமாகும். இதனை பின்வரும் பரபக்கப் பாடலடிகள் மூலம் அறியலாம்: “குற்றவீ டராக மாதி / குணங்களைக் குறைத்த லாகும் / மற்றவீ டுருவ மாதி / யைந்தையும் மாய்த்த லாகும்…” (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 68).

வழக்கிரண்டு அவை தனித்தனியே தொகை தொடர்ச்சி மிகுத்துரை என மூவகைப்படும். மிகுத்துரை என்பது தோற்ற மறைவு. ஒருவன் என்று பேசப்பட்டவன் உருவக் கந்தம் முதலிய ஐந்து கந்தங்களும் நாடி வருபவன் என்று சொல்லுதல், தொகையுண்மை வழக்கு. உருவக் கந்தம் முதலிய ஐந்தையும் அவற்றினைச் சாராதவன் உருவாக்குவான் என்று கூறல் தொகையின்மை வழக்கு. காரண காரியத் தொடர்ச்சியாய்ப் பொருள்கள் எப்போதும் அழிந்து தோன்றுவன என்று கூறல் தொடர்ச்சியுண்மை வழக்கு. ஒருவனே மூன்று காலத்திலும் உள்ளான் என்று கூறுவது தொடர்ச்சியின்மை வழக்கு. தோன்றிய பொருள்கள் எல்லாம் அழியும் என்று

கூறுதல் மிகுத்துரையின்மை வழக்கு. தோன்றி நின்ற பொருள்கள் காரிய வடிவங்கெட்டுக் காரணமாய் நிற்பனவென்று கூறுதல் மிகுத்துரையின்மை வழக்கு. மேலும் வழக்கு என்பது உள்வழக்கு, இல்வழக்கு, உள்ளது சார்ந்த உள்வழக்கு, உள்ளது சார்ந்த இல்வழக்கு, இன்மை சார்ந்த உள்வழக்கு, இன்மை சார்ந்த இல்வழக்கு என்ற ஆறுவகையினை முயற்கொம்பு, உள்ளங்கை உரோமம் என்ற உதாரணங்கள் கொண்டு விளக்கியுள்ளது (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல்கள் 69-73).

சௌத்திராந்திக மதத்தின் கொள்கைகளை சாராம்சப்படுத்துகையில் உலகத்துப் பொருட்களில் அகத்துப் பொருட்களைப் போல புறத்துத் தோன்றுவனவும் உள்பொருள்களேயாகும். ஆனால் அவை காட்சிப் பொருள்கள் அல்ல. கணத்தில் தோன்றி தத்தம் வடிவினை ஞானத்தின் வைத்திட்டு அழியும் பொருள்களாகும். இவ்வாறு அழியும் பொருள்கள் வழியளவையில் வைத்து எண்ணப்படும். இவற்றுக்கு காரணம் அகம் புறம் எனும் இருவகைச் சமுதாயங்களாகும். புறச் சமுதாயம் நிலம், நீர் முதலானவையாகும். அவற்றுக்கு காரணம் பரமாணுக்கள். அகச் சமுதாயம் சித்தமும் சித்தப்பகுதியுமாகும். அவற்றுக்கு காரணம், நாற்பத்தி மூன்று வகையாக எண்ணப்பட்ட உருவம் வேதனைக் குறிப்பு பாவனை விஞ்ஞானம் என்ற ஐவகைப்படும் கந்தங்களாகும். உலகம் முழுவதும் இருவகைச் சமுதாயங்களுள் அடங்கும். இவற்றுக்கு வேறாய் ஆன்மா இல்லை. கந்தங்களே பந்ததுக்கமாவன. இந்த ஐவகைக் கந்தங்களும் அறக்கெடுவதே முத்தி என்றும் தனது இறுக்கமான கொள்கையை சௌத்திராந்திகம் முன்வைத்தது. மேலும் சைவ சித்தாந்தம் வலியுறுத்தும் கடவுள், ஆன்மா, உலகம் என்பவற்றை தர்க்க முறையினூடாக மறுத்து தன்னுடைய இறை, ஆன்மா, உலகு, நிர்வாணம், சமாதி நிலை பற்றிய நிலைப்பாட்டை விளக்கியுள்ளதை சித்தியார் பரபக்கத்தில் காணக்கூடியதாக உள்ளது. இதனைத் தொடர்ந்து சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தின் முக்கிய தத்துவ சிந்தனைகளை தர்க்க ரீதியான வலுவான வாதங்கள் மூலம் சித்தியார் மறுத்தரைக்கின்றது.

5.2 சிவஞான சித்தியாரில் சௌத்திராந்திக பௌத்தம் பற்றிய மறுப்புச் சிந்தனை

சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தின் அடிப்படைச் சிந்தனையில் காணப்படும் புத்தரின் இறைத்தன்மை, பிடக நூல், அறிவின் வாயில்கள், பொருட்களின் தோற்றம், அறிவின் அநித்தியத் தன்மை போன்றவற்றை சித்தியார் மறுக்கும் தன்மையானது மிகவும் நுட்பமானதாகும்.

5.2.1 புத்தரும் பிடக நூல்களும்

சௌத்திராந்திகம் தாம் கடவுளாகக் கருதும் புத்தபெருமான் உலக விவகாரங்கள் யாவற்றையும் முழுமையாக உணர்ந்தவர் என்று கூறுகிறது. அவ்வாறு கூறுவது பொருத்தமற்றது எனக் கூறி சித்தியார் மறுக்கிறது. இதற்கு சித்தியார் தரும் நியாயம் யாதெனில் புத்தர் உருவெடுத்து ஓரிடத்தில் வாழ்ந்தவர் என்பதால் உலகம் முழுவதையும் அவரால் அறிய முடியாது. இது சாத்தியமற்றது எனவும் ஒவ்வொன்றாக எல்லாவற்றையும் அறிவது சாத்தியமோ எனப் பார்ப்பின் ஒவ்வொன்றின் இயல்பையும் பிறிதோடுள்ள தொடர்பையும் அறிதல் வேண்டும். அவ்வாறு நடைபெற முடியாததால் அதுவும் சாத்தியமற்றது. மேலும் அறத்தை நிலைநாட்டவே புத்தர் பிறந்தார் என்றால் எல்லா உயிர்களும் அறத்தை நிலைநாட்டவே பிறந்தன என்று வந்துவிடும். காரணம் புத்தர் ஓர் உயிர். அவ்வுயிர்க்குரிய இயல்பு மற்றைய உயிர்களுக்கும் பொருத்தமாய் வரும் என்பதனாலாகும். இதன் காரணமாகவே புத்தர் துன்பம் நீக்கப் பிறந்தார் என்ற கருத்து நிராகரிக்கப்படுகின்றது. இதனை, "அனைத்தினையும் உணந்தானெம் இறைவ னென்றிங் /கறியாது புத்தநீ அறைந்தாய்..." (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 94) என்ற பாடல் வரிகள் விளக்குகின்றன. உயிர்கள் செய்கின்ற வினையின் படியே பிறக்கின்றன என நிபந்தனையின் பெயரிலே புத்தரும் இவ்வுலகில் பிறந்தவர். அவ்வாறல்லாமல் தனது விருப்பின் படியே அவர் பிறந்தார் எனில் இவ்வுலக ஜீவராசிகளும் தமது விருப்பின் படியே பிறந்தனவாகும். புத்தர் ஏனைய உயிர்களைப் போன்று ஒரு யோனிவாய்ப்பட்டுப் பிறக்காது தாயின் வயிற்றைப் பிளந்து பிறந்தான் எனப் பௌத்தம் கூறுவது போல் கூறினால் புத்தர் தாயைக் கொன்ற பாவத்திற்குள்ளாவார் (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 98). இப்பாவி அறம் உரைக்க எந்த அடிப்படையில் தகுதியுடையவன் எனப் பரபக்கத்தில் சித்தியார் கேள்வியெழுப்பினார்.

சௌத்திராந்திகம் கூறும் புத்தரின் புனிதத் தன்மையை மறுத்த சித்தியார் அவனால் ஆக்கப்பட்ட பிடக நூல்களையும் மிகவும் தர்க்க முறையில் மறுத்துரைக்கின்றார். பௌத்தக் கணபங்க வாதத்தின்படி கணந்தோறும் எல்லாம் மாறிக்கொண்டேயிருக்கும். இதன்படி பௌத்தத்திற்கு நூல் உண்டு எனக் கூறுவது கணபங்க வாதத்திற்கு முரணானது. அதாவது ஒரு பொருளைக் குறித்து அதற்குரிய சொல்லைத் தேடிச் செல்வதற்குள் அவ்வறிவு கெட்டுவிடும் எனின் அவர்களுக்கு நூல் செய்வதும் முடியாத காரியமாகும். இதனைச் சிவஞான சித்தியார்,"ஒரு பொருளைத் தேடியதற்கு குரையுந் தேடி / உரைப்பதன்முன் னுணர்விறக்குமுனக்கு நூலென்..."

(சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 100) என்ற பாடலடிகள் மூலம் தெளிவுபடுத்தியுள்ளது. ஒரு நூலானது முதல், நடு, இறுதி எனும் பகுதிகளில் முரண்படாது விளக்கியுரைக்க வேண்டும். ஆனால் பௌத்தக் கொள்கையினரின் படி முதல் தோன்றிய அறிவு அடுத்து தோன்றும் அழிவுக்கு முன் அழியும். எனவே மாறுபாடுகள் இல்லாத நூலினைப் புத்தன் கூறினான் என்று சொல்வது பௌத்தத்தின் அடிப்படைக் கொள்கைக்கு முரணானது எனக் கூறிப் பிடக நூலை மறுத்துரைக்கின்றார்.

ஒரு நூலானது முதனூல், வழிநூல், சார்பு நூல் என்று மூன்றுவகைப்படும் அவைதான் பரமேஸ்வரனால் அருளிச் செய்யப்பட்ட சிறப்பும் பெருமையும் பொருந்தியவை. இம்மூவகை நூல்களில் பௌத்தரது பிடக நூல் எந்த வகையைச் சார்ந்தது? ஒன்றினுள்ளும் அடங்கமாட்டாது. இதனால் இது ஒரு நூலேயில்லை எனவும் சிலந்தி செய்த நூல், பருத்தி நூல் ஆகியவற்றின் தகுதி கூட இந்நூலுக்கு இல்லை எனவும்கூறி அந்நூல் அறத்தைப் பறைசாற்றியிருக்கும் என்பதும் பொய்யெனச் சித்தியார் பின்வரும் பாடலடிகளினூடாகத் தெளிவுபடுத்தியுள்ளது: "முன்னூலும் வழிநூலுஞ் சார்பு நூலும் / மூன்றாகு முலகத்து மொழிந்த நூல்கள் / இந்நூலி லுன் னூலிங் கெந் நூலென்…" (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 103). பௌத்தம் புத்தரை இறைநிலைப்படுத்தியதோடு மட்டுமல்லாமல் பிடக நூல்களை உண்மைப்படுத்தி அதில் காட்சி, அனுமானம் எனும் இரண்டு அளவைகளை முக்கியப்படுத்தியிருந்தது. இவ்விரு அளவைகளாலும் அறியப்படும் பொருட்கள் யாதெனில் அறிவும், அறியப்படும் பொருளுமாகும். அவை கணந்தோறும் தோன்றியழிபவை. இதனை, "மருவிய அளவை காட்சி / மானமென் றிரண்டி வற்றால் /கருதிய பொருள்கள் ஞான / ஞேயமாய்க் கணத்திற் பங்கம் … (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 65) என்ற பரபக்கச் செய்யுளடிகள் விளக்கின. இக்கருத்தினைச் சித்தியார் தர்க்க ரீதியாக விமர்சிக்கிறது. அதாவது ஒரு நூலைக் கண்டவுடன் அந்நூலை ஆக்கியவன் ஒருவன் உண்டென்பது அனுமானித்து அறியக் கூடியது. அதேபோல் நூலிலுள்ள பொருள்கள் யாவற்றையும் அனுமானித்து அறிய முடியுமென சௌத்திராந்திய பௌத்தம் கூறுகின்றது. ஆனால் பூமிக்கு மேலுள்ள உலோகங்களும், கீழுள்ள உலோகங்களும் அனுமானத்தால் அறிய முடியாதது. எனவே காட்சி, அனுமானம் ஆகியவற்றால் அறிய முடியாதவற்றை எல்லாம் ஆகமப் பிரமாணம் மூலமே அறியமுடியும். இவ்வாகமப் பிரமாணத்தின் ஏற்புடமையை சௌத்திராந்திகம் மறுப்பதால் அவர்களது பிடக நூல் பிரமாணத்தையும் ஏற்கமுடியாது. எனவே சித்தியார் இங்கு சௌத்திராந்திகனது கொள்கை வழிநின்றே அவர்களது பிடக நூலை மறுக்கும் திறன் மிகவும் சிறப்புக்குரியதாகும். இதனைப் பின்வரும் பாடலடிகள் தெளிவுபடுத்துகின்றன: "...நூலா நூலின் / பாலுரைத்த பொருள்களெல்லா மநுமான மென்னில் / பரலோக பாதாள லோகங்க ளொருசொல் / லாலுரைத்த நூலின்றி யறையா…" (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 105).

புத்தரது முற்றுணர்ந்த தன்மையை நிராகரிப்பதனூடாக அவரை இறைநிலைப்படுத்தும் தன்மையும் புத்தரால் அருளிச் செய்யப்பட்ட பிடகநூல்களை மறுப்பதனூடாகப் பொருட்களின் நிலையற்ற தன்மையும் மறுக்கப்பட்டு பரமேஸ்வரனாகிய கடவுள் உள்ளார் எனவும் அவரால் அருளிச் செய்யப்பட்ட வேதாகமங்கள் உண்மையானவை எனவும் சித்தியார் பரபக்கம் நிரூபித்துள்ளது. அத்தோடு இவ்வுலகில் உள்ள பொருள்கள் எல்லாம் நித்தியமானவை என்றும்

அவற்றைப் படைக்க ஒருவன் தேவை என்றும் அவனே கடவுள் என்றும் அருணந்தி சிவாசாரியார் விளக்கியுள்ளார்.

5.2.2 அறிவின் தன்மை

பௌத்தம் கணந்தோறும் தோன்றி அழியும் பொருள்கள் பூத உரு நான்கும் உபதாய உரு நான்கும் சேர்ந்து உருவானவை எனவும் அறிவு அநித்தமானது எனவும் கூறுகின்றது. ஆனால் சித்தியார் இதனை மறுப்பதனூடாகவும் கடவுள் இருப்பை நிரூபிக்கின்றது. இந்த எட்டும் உருவாக முடியாது, அவை ஒன்றுக்கொன்று பகைமை இயல்புடையவை. ஒரு வைத்தியன் பல எண்ணெய் வகைகளை அளவுக்கேற்றபடி கலந்து மருந்தை உருவாக்குவதைப் போல பூத உருவையும் உபாதன உருவையும் கூட்டியுண்டாக்கும் முதல்வன் வேண்டும் எனவும் அவன் அறிவிக்காமலே இயல்பாக அறியும் ஆற்றல் உடையவன் எனவும் சித்தியார் பல உதாரணங்கள் மூலம் விளக்கியுள்ளது.

பௌத்தமானது அறிவானது அழியுந் தன்மையுடையது என்பதை உணர்ச்சி கெட்டாலும் அதன் தொடர்ச்சி கெடாது என்ற உத்தியைப் பயன்படுத்தி நிறுவ முற்படுகிறது. அதனைச் சித்தியார் மறுக்கிறது. தோன்றிய அறிவு கெட்டுப் பின்னர் ஓர் அறிவை உண்டாக்கும் என்பது உனது கொள்கையாயின் அது பொருந்தாது. அழிந்த அறிவால் மற்றோர் அறிவினைத் தோற்றுவிக்க முடியாது. அழிந்த அறிவு இல்பொருளாகும். தோன்றிய அறிவு கெட்டால் அவ்வறிவினால் அறிந்த பொருளும் செய்த வினையும் புதிதாய் வரும் அறிவோடு எவ்வகையில் பொருந்தும்? முன்தோன்றிய அறிவானது பின்தோன்றிய அறிவை உண்டாக்கிய பின்பே கெடும் எனின் ஒரே காலத்தில் இரண்டு அறிவு தோன்றி நிற்கமுடியாது. முன்தோன்றிய அறிவானது முழுமையும் அழியாது சிறிது நின்று பின்தோன்றும் அறிவைத் தோற்றுவித்து விட்டு அழியும் எனில் உணர்வுக்குச் சுபாவம், நித்தம், அநித்தம் என்பன அல்லாது, அநித்தம் மட்டும் உண்டு என்று கூறுவது பொருத்தமற்றது. பயிருக்கு இடும் எருவும் வைக்கோலும் கெட்டுப் பயிருக்கு நன்மையைத் தரும். அதேபோன்று முன்னைய அறிவு கெட்டுப் பின்னைய அறிவை உண்டாக்கும் எனில் எருவும் வைக்கோலும் தூலம் கெட்டுச் சூக்குமமாகிய வீரியம் பயிருக்கு நன்மையைத் தருவது போன்று அறிவு ஒருமித்து முழுவதும் அழிவதில்லை. எருவில் நன்மை பெறும் பயிர் வேறு உருவமாவது போன்று அறிவால் ஆன பொருளும் வேறுவடிவம் பெறுகிறது. எனவே அறிவு அநித்தமன்று நித்தமானது என்பதைச் சித்தியாரின் பின்வரும் பாடல் விளக்கிற்று: “… தங் கறக்கே டின்றி /அழிந்துணர்வை யுணர்வுதரு மெனினித்தா நித்தம் / அடையுமுணர் வுனக்கநித்த மாயே செல்லா…“ (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 112).

சௌத்திராந்திகர் காலத்தை அடிப்படையாக வைத்தும் கன்மத்தை அடிப்படையாக வைத்தும் அறிவு அநித்தம் என்பதை விளக்க முனைகின்றனர். பௌத்தம் காலம் பேதப்படாதது என்கிறது.

இதன்படி ஒரு காலத்திலே அறிவு உண்டாகுதலும் அழிவடைந்து மறைதலும் நிகழ்கிறது என்றால் சிருˆடியும் (படைத்தல்), சங்காரமும் (அழித்தல்) ஆன இரண்டு முரண்பாடான தொழிலும் ஒரே தொழிலாகக் கொள்ள வேண்டும். மேலும் பொருட்களின் திரிபடைந்த நிலையே காலம் என்றால் எதிர்காலம், நிகழ்காலம், இறந்தகாலம் எனக் காலத்தை வகுக்க முடியாது. காலபேதம் இல்லை என்றால் இருது பேதங்களும் குணபேதங்களும் இருக்கமுடியாதது. பொருள் எல்லாம் ஒரே செயலுக்குரியன என்று கூற வேண்டும். தோன்றல், நிலைத்தல், அழிதல் என்ற மூன்று தொழிலும் ஒரே நேரத்தில் நடக்குமென்றால் ஒரே நேரத்தில் காலம் மூன்றும் உள்ளது என்பது பெறப்பட்டுவிடும்.

சௌத்திராந்திகர் முன்தோன்றிய அறிவின் காரணமாகப் பின்பு அறிவு தோன்றுகிறது என்பர். இக்கருத்தானது, அறிவு அநித்தம் என அவர்கள் கூறும் கருத்துக்கு எதிரானது. அநித்தமான அறிவு மற்றொரு அறிவை உண்டாக்காது. மேலும் அறிவு தான் வரும் தொடர்ச்சி வழி மறைந்தால் பின்னர் வேறு அறிவு தோன்றாது. உடலே அறிவுக்கு மூலகாரணம் எனின் ஒருவன் நித்திரை செய்யும் போது இங்கு அவ்வுடலில் அறிவு இருப்பதில்லை. உடம்பில் எந்நேரமும் அறிவில்லை என்பதனால் அறிவு உடம்பில் இல்லை. உடல் அறியும் தொழிலைச் செய்வதன் மூலம் அறிவு உண்டு என்ற முடிவு பெறப்படுமானால் இந்திரியங்கள் கன்மத்தைச் செய்வதால் அறிவு அழிவதில்லை அத்துடன் அறிவுக்கும் செயலுக்கும் வேறுபாடில்லை. செயலே அறிவு மாறாக அறிவு செயலுக்கு காரணமல்ல. எனவே அறிவு உடம்பிலிருந்தோ கர்மத்திலிருந்தோ தோன்றாது. அது (அறிவு) ஆன்மாவிலிருந்தே தோன்றுகின்றது என்பதைச் சித்தியார் பின்வரும் பாடலடிகள் மூலம் தெளிவுபடுத்தியுள்ளது: "… குணர்வுசந் தானவிடத் தொழிந்தாற் பின்னை / உண்டாகா துடலுணர்வுக் குபாதான மென்னில் / உணர்வுடலி னிடையறா துதிக்க வேண்டும் …" (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 116)

கன்மம் அறிவையும், அறிவு கன்மத்தையும் உண்டாக்கும் என்றனர். இதன்படி அறிவுக்கு நினைவுண்டு செயலுக்கு நினைவில்லை. எனவே ஒன்றையொன்று உண்டாக்கமாட்டாது. அறிவு கன்மம் ஆகிய இரண்டும் அநித்தம் என சௌத்திராந்திகர் கூறுவதனாலும் அவை ஒன்றையொன்று உருவாக்கி மறையமாட்டாதவை. உதாரணமாக விறகிலே தீப்பிடித்து அவ்விறகையே சாம்பலாக்குவது போல அறிவு கன்மத்தில் தோன்றி மீளவும் அக்கன்மத்தைக் கெடுக்கும் என்றால் விறகில் உண்டாகும் தீயானது அதனைச் சாம்பலாக்கின் மீண்டும் ஒரு தீயை உண்டாக்க மாட்டாது. அதுபோல் முன்பிறந்த அறிவு அது தோன்றிய போதே கன்மத்தைக் கெடுக்கும், பின்பு அந்தக் கன்மம் அறிவை உண்டாக்காது, அறிவு கன்மத்தைத் தோற்றுவிக்காது. எனவே கன்மம் அறிவையும் அறிவு கன்மத்தையும் உண்டாக்கும் என்பதை அருணந்தி சிவாசாரியார் பின்வரும் பாடலடிகள் மூலம் விளக்கி, சௌத்திராந்திகன் கொள்கையை மறுத்துள்ளார்: "…யுணர்வுபோல் வினையி னுக்கு / நினைவுவரு மொன்றையொன்று நிகழ்த்தி டாபின் / நிலையின்மை யானிகழ்த்திக் கெடுதல் செய்யா… "

(சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 117)

இவ்வாறாக அறிவு அநித்தமானது என்பதையும் அதனை நிருபிப்பதற்குச் சௌத்திராந்திகர் கையாண்ட உத்திகளையும் அருணந்தியார் தர்க்க முறையாக மறுத்து இறுதியாக அறிவு என்பதற்குரிய ஒரு வரைவிலக்கணம் கூறும் தன்மையினை தனது பரபக்கப் பாடல் மூலம் தெளிவுபடுத்தியுள்ளார். பௌத்தத்தில் அறிவு தோன்றுவதற்கான சரியான காரணங்கள் தெளிவுபடுத்தப்படவில்லை. ஆராய்ந்து பார்த்தால் உலகம் தோன்றுவதற்கு முதற்காரணம், துணைக்காரணம், நிமித்தகாரணம் எனக் காரணங்கள் மூன்றுள்ளன. அவற்றினை ஆராய்ந்து அறிவதே அறிவு எனக் கூறுகிறார். இதனை, "… யுலகுக் / காதிதுணை நிமித்தகா ரணமறிவ தறிவே (சிவஞானசித்தியார், பரபக்கம்: பாடல் 118) என்ற வரிகள் சுட்டி நிற்கின்றன. சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தினது கருத்துக்களைப் பொதுமைப்படுத்திப் பார்க்கையில் கடவுள் ஆன்மா என்பவற்றின் மறுப்புதான் பிரதான தொனிப்பொருளாக இருந்துள்ளது. இவ்விடயத்தினை வலுப்படுத்துவதற்காகவே உலகம், அதில் அடங்கியுள்ளவை இதர உதாரணங்களாகக் கையாளப்பட்டுள்ளன. ஆனால் சித்தியார் கடவுள், ஆன்மா இருப்புடையவை என்பதை உலகத்தை ஆதாரமாக வைத்து சௌத்திராந்திகத்தை விமர்சிக்கின்ற அதேவேளை அந்த விமர்சனம் எந்தளவிற்குப் பொருத்தமுடையது என்பதைப் பார்க்கவேண்டியுள்ளது.

6.0 சௌத்திராந்திக பௌத்தம் பற்றிய சித்தியார் விமர்சனத்தின் பொருத்தப்பாடு.

ஒரு தத்துவத்தை நிராகரிப்பதாயின் அத்தத்துவத்தின் முழுக்கருத்துக்களையும் கூறி அவற்றிலுள்ள குறைகளைச் சுட்டியே நிராகரிக்க வேண்டும். இதனைச் சித்தியார் செவ்வனே செய்துள்ளதா? சித்தியாரின் சௌத்திராந்திக பௌத்தத்திற்கு எதிரான விமர்சனங்கள் முழுமையும் ஏற்புடையதா? என்பவை முக்கியமான மதிப்பீட்டுக்குரியவையாகும். சௌத்திராந்திக பௌத்த எண்ணக்கருக்களுள் சிலவற்றுக்கு சித்தியாரின் விமர்சனம் ஏற்புடையதாயினும், முழுமைக்கும் ஏற்புடைத்தாகாது. சௌத்திராந்திக பௌத்தம் தொடர்பான சில எண்ணக்கருக்களை சித்தியார் விமர்சிக்கும் போது தக்க ஆய்வறிவு நேர்மையுடன் செயற்பட்டது என்பதற்கில்லை.

சௌத்திராந்திக பௌத்தமானது கணபங்க வாதத்தினூடாக எல்லாமே மாறக்கூடியவை எவையுமே நிலையானதல்ல என்பதைக் கூறுகின்றது. இதன்படி நிலையான கடவுளோ ஆன்மாவோ இல்லை ஆன்மாக்கள் செய்கின்ற வினைக்கேற்ப பிறவிகளைக் கொடுப்பதற்கு இறைவன் தேவையில்லை எனவும் உலகு என்பது கணந்தோறும் மாறுவது எனவும் கூறுகிறது. இதனைச் சித்தியார் விமர்சிக்கும் போது இவ்வுலகிலுள்ள உயிர்களுக்கும் அனைத்து இயக்கங்களுக்கும் காரணமாக உள்ளவன் இறைவன் என்றும் அவரே மாயையினூடாக, உயிர்கள் வினைகளை அனுபவித்து விடுதலை பெறும் பொருட்டு இவ்வுலகினைப் படைத்தார்

என்றும் உலகின் முத்தொழிற்பாட்டிற்கும், ஆன்மாவின் பிறப்பிறப்பிற்கும் இறைவனை விட வேறு எக்காரணத்தையும் கூறமுடியாது என்றும் கூறியது. சௌத்திராந்திக பௌத்தம் நிலையாமையையும் கணபங்கவாதத்தையும் முதன்மைப்படுத்திக் கூறும் கன்ம வாதத்தினூடான விளக்கத்தில் தர்க்கரீதியான தெளிவின்மைகள் காணப்படுவதால், தர்க்க ரீதியில் அறிவியல் துறை சார்ந்த அதற்கு விளக்கம் கூறமுடியாது போய்விட்டது. சௌத்திராந்திக பௌத்தர்கள் கணபங்க வாதத்தினூடக மறுத்த அடிப்படைச் சிந்தனைகளை அவர்கள் சார்பாகவே நின்று மறுத்துச் சென்றமை சித்தியார் 'நியாயித்தல்முறை'யை திறம்படச் செய்துள்ளது என்றே கூறவேண்டும். நிலையான ஆன்மா என்ற ஒன்றில்லை என்பதே சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தின் அறுதியான முடிவாகும். ஆன்மா இல்லை எனக் கூறும் அதேவேளை கன்மம், மறுபிறப்பு, வீடுபேறு என்பவற்றை பௌத்தம் ஏற்றுக்கொள்வது பௌத்தத்தைப் பலவீனப்படுத்தியுள்ளது. ஆத்மாவைப் பௌத்தம் மறுத்திருந்தால் கன்மம், மறுபிறப்பு, வீடுபேறு என்பவற்றை மறுத்திருக்க வேண்டும். சாதாரணமாக எல்லோருக்கும் வெளிப்படையாகத் தெரியும் இந்த வெளிப்படையான முரண்பாட்டை பௌத்தர்கள் கவனியாது விட்டிருப்பார்களா? என்பது இங்கு கவனிக்கத்தக்கது.

புத்தர் காட்சியையும் அனுமானத்தையும் கொண்டு தனது அனுபவத்தாலும் ஞானத்தாலும் பெற்றவற்றை செவி வழியாகத் தனது சீடர்களுக்கு உபதேசித்தாரே தவிர, புத்தர் கைப்பட எந்த நூலையும் எழுதவில்லை. மேலும் அவர் தனது சீடர்களுக்கு தனது கருத்துக்களை கூறும் போது அவற்றை அவர்கள் தமது மனத்திற்கு சரியாகத் தோன்றினாலே சரியென எடுக்கவேண்டும் எனவும் கூறியுள்ளார். இதிலிருந்து புத்தரது கருத்துக்களில் சரியெனக் கருதியவற்றையே அவரது சீடர்கள் நூலாக்கியிருப்பர். மேலும் செவிவழியாக உபதேசிக்கப்பட்ட போது அவற்றை முழுமையும் கிரகித்து அப்படியே எழுத்தில் கொண்டு வருவது என்பது இயலாத காரியம். இதன் மூலம் புத்தரது கருத்துக்களை அவர் வெளிப்படுத்திய நோக்கிலிருந்து விலகி சீடர்களின் நோக்கத்திற்கும் விளங்கிக் கொள்ளும் தன்மைக்கும் ஏற்ற விதத்தில் நூலாக்கியிருக்கலாம். இதனால் மிகைப்படுத்திக்கூறல், குன்றக்கூறல், இடைச் செருகல்கள் எனப் பல இடம்பெற வாய்ப்புக்கள் அதிகமாகும். அநாத்ம கொள்கையைப் பாதிக்காத வகையிலேதான் புத்தர் கன்ம மறுபிறப்பு வீடுபேறு பற்றிக் கூறியிருப்பார் என்றே கருதவேண்டியுள்ளது. மாறாக ஆத்மா இல்லை என்பது தான், சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தின் கருத்து நிலையென்றால் அது பலவீனப்பட்ட கருத்தியலையே சுட்டிநிற்கின்றது எனலாம்.

புத்தரது காலச் சூழ்நிலையை பார்க்கும் போது அறக்கருத்துக்கள் நலிந்த நிலையில் மக்கள் அறியாமையினால் மூழ்கிக்கிடந்தனர். பலியிடுதல் மற்றும் யாகக் கிரிகைகள் மூலமே இறைவனை அடையமுடியும் என வேதங்கள் வலியுறுத்தின. இது அறிவு பூர்வமான கருத்தியல் அல்ல என்பதை உணர்ந்த புத்தர் ஞானத்தின் மூலமே ஒருவன் விடுதலையைப் பெறமுடியும் எனக் கூறினார். இச்சிந்தனையை நாம் உபநிடதத்தில் காணமுடியும். ஆயினும் புலன்களுக்கும் மனத்திற்கும் அப்பாற்பட்ட பிரமத்தின் இயல்பு பற்றிக் கூறும் உபநிடத சிந்தனையை புத்தர் ஏற்கவில்லை. புத்தர் ஆரம்ப காலத்தில் மக்கள் வாழ்வியலோடு இணைந்த ஒரு தத்துவ

நெறியாகத் தான் பௌத்தத்தை உருவாக்கினார். அதனால் அங்கு கடவுள் கொள்கை முக்கியப்படுத்தப்படவில்லை. ஆனால் வைதிக மதங்கள் பௌதிக அதீத நிலைப்பட்ட மனித வாழ்வியலுக்கு அப்பாற்பட்ட உலகினையும் அதைப் படைத்த கடவுள் உள்ளார் எனக் குறிப்பிட்டு சமயங்களின் பால் ஆற்றுப்படுத்த முற்பட்டிருக்கின்றன. இதன் செல்நெறிப் போக்கினை சித்தியாரிலும் காணலாம். இதனால் புத்தர் வைதிக நெறியினர் கொண்ட பிரம்மக் கொள்கைக்கு மாற்றீடாகவே அறிவை முதன்மைப்படுத்தியிருக்கலாம். இருந்தாலும் அவ்வாறு மதிப்பிட முயல்வது இறைமறுப்பு என்னும் நிலைக்கு எம்மைக் கொண்டு சென்றுவிடும். அறிவைக் கொண்டு ஓர் எல்லைக்கப்பால் உள்ள எல்லா விடயங்களையும் விளக்கமுடியாது என்ற இக்கட்டான நிலையைப் சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தில் காணக் கூடியதாகவுள்ளது. மேலும் தத்துவமாக இருந்த பௌத்தம் சமயம் என்ற அந்தஸ்த்தைப் பெற்றமையே அதன் சுயமுரண்பாட்டிற்கு காரணம் எனலாம்.

ஒன்றின் தனித்துவத்தைக் கொண்டு மற்றையதிற்கும் அத்தனித்துவம் இருக்க வேண்டும் என எதிர்பார்ப்பது நியாயமாகாது. அந்தவகையில் ஒரு நூலானது முதல் நூல், வழி நூல், சார்பு நூல் என மூவகைப்படும் என்பதை வைதிக மதங்கள் ஏற்கின்றன. இதில் பௌத்தரினது பிடக நூல் எந்தவகையைச் சார்ந்தது? ஒருவகையும் சாராததால் பிடக நூலை ஏற்கமுடியாது எனச் சித்தியார் மறுக்கின்றமை ஒரு நியாயமற்ற தன்மையையே எடுத்துக்காட்டுகிறது. புத்தர் அக்காலத்தில் சமுதாயத்தில் காணப்பட்ட பிற்போக்கான சிந்தனைகள் அனைத்தையும் களைந்து தனது நீண்ட கால தவத்தின் பலனாக அவர் கண்ட உண்மைகளை மக்களுக்குப் போதித்தார். குரு வழிபாட்டை ஏற்றுக்கொள்ளும் சித்தியார் அறத்தை மக்கள் மத்தியில் பரப்பிய சௌத்திராந்திக பௌத்த சிந்தனையில் வரும் புனித புத்தரை குருவாகக் கொண்டதை தவறானது என முடிவு செய்தது பொருத்தமற்றதாக உள்ளது.

ஆன்ம விடுதலை தொடர்பான கருத்துக்களில், சித்தியார் ஆன்மாக்களை ஏற்கும் அதேவேளை அது செய்யும் கன்மங்களின் பலாபலனுக்கு ஏற்ப அவற்றை பகிர்ந்தளித்து இருவினையொப்பு, மலபரிபாகம், சத்தினிபாதம் என்பவற்றின் வழி, கடவுள் ஆன்மாக்களுக்கு முத்தியினை வழங்குகின்றான் எனவும் இந்நிலையில் ஆன்மா இறைவனோடு இரண்டறக் கலந்து நிற்கும் எனவும் கூறுகிறது. சௌத்திராந்திக பௌத்தம் நிலையான ஆன்மா என எதுவுமில்லை எனவும், கன்மம் தானாகவே செயற்படும். அதனைச் செயற்படுத்த கடவுள் என ஒருவர் தேவையில்லை எனவும் கூறுகிறது. கன்மமும் உணர்வும் கெட்டொழிய நிர்வாணப் பேற்றை அடையலாம். இந்நிலையை பௌத்தம் விளக்கணைந்த மாதிரியான ஒரு சூனியநிலை எனக் கூறுகிறது. இவ்வாறு ஆன்ம விடுதலை என்ற நிலைப்பாட்டில் முரண்படக் காரணம் சித்தியார் இறைவனையும் ஆன்மாக்களையும் ஏற்றுக்கொள்ளதும், சௌத்திராந்திக பௌத்தம் இவற்றை ஏற்றுக்கொள்ளாததுமான அவற்றின் கருத்தியல் சார்பு நிலையாகும்.

சௌத்திராந்திக பௌத்தம், கொன்றால் பாவம் தின்றால் போகும் என்றடிப்படையில் புலால் உண்பதை ஏற்றுக்கொண்டுள்ளது என்பது சித்தியாரின் ஒரு விமர்சனமாகும். உண்மையில் பௌத்தம் தோற்றம் பெற்ற சூழ்நிலையை நோக்கும் போது சடங்குகளும் சம்பிரதாயங்களும் வேள்விகளும் மனித விடுதலையைக் கொடுக்கும் என்ற கால கட்டத்தில் உயிர்க் கொலை போன்றவற்றைக் கண்டிக்கும் முகமாகப் புத்தர் தனது சிந்தனைகளை முன்வைத்தார். பசுவதை முதலானவற்றைக் கண்டித்த புத்தர் புலால் உண்பதை ஒரு போதும் அனுமதித்திருக்க மாட்டார். துறவிகள் தமது உணவிற்காகவும் ஏனைய வசதிகளுக்காகவும் இல்லறத்தாரேயே நம்பியிருந்தனர். இல்லறத்தார் துறவிகளுக்குரிய உணவுகளை சமைத்து வைத்திருப்பர் எனக் கூறமுடியாது. எனவே அவர்கள் தரும் உணவுகளை பேதம் பாராமல் உண்ண வேண்டும் என்பதற்காகவே இதைப் புத்தர் கூறியிருக்கலாம். “ஆவுரித்துத் தின்றுழலும் புலைய ரேனுங் கங்கைவார் சடைக்கரந்தார்க் கன்ப ராகில் அவர் கண்டீர் நாம்வணங்கும் கடவு ளாரே”(ஆறாம் திருமறை, தனித் திருத்தாண்டகம், பாடல் 10) என இறைவனிடம் ஆட்பட்டவர்கள் அனைவரும் சமம், என்று அப்பர் சுவாமிகள் பாடியுள்ள இந்த சமய சமரச உணர்வினை உலகிலேயே புத்தர்தான் முதன் முதலில் போதித்தார் என தம்மபதம் ஊடாக நாம் அறியமுடிகிறது. தீவினைகள் தான் ஒரு மனிதனை கறைபடியச் செய்யுமே தவிர புலால் உண்ணுதலால் தீங்கில்லை எனப் பௌத்த நூல்கள் கூறிய கருத்துக்களை தனக்கு சாதகமாகப் பயன்படுத்திக் கொண்ட பிற்கால சௌத்திராந்திகன் கொன்றவனுக்குப் பாவம், தின்பவனுக்குப் பாவமில்லை என்றவாறு புலால் உண்பதற்குரிய வாய்ப்புக்களையும் வசதிகளையும் மூல நூல்களில் புகுத்தியிருக்கலாம் எனக் கருதமுடியும். அதேபோல இவ்வாறான மாயை ஒன்றை சித்தியாரும் தனது சமயப் பிரச்சாரத்திற்காக, பௌத்த நிராகரணத்திற்காக வலிந்து பொருள்கொண்டு கூறியிருக்கவும் கூடும்.

ஒழுக்கவியல் நோக்கில் சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தின் கருத்துக்கள் ஏலவே இந்து மதத்தில் கூறப்பட்டுள்ளன. துக்கம், துக்க உற்பத்தி, துக்க நிவாரணம், துர்க்க நிவாரண மார்க்கம் என்ற நான்கு வாய்மைகளின் அடிப்படையில் நடைமுறைச் சாத்தியமான வாழ்க்கைக்கு உகந்த அறங்களை சௌத்திராந்திக பௌத்தம் முன்வைக்கின்றது. மனித வாழ்வு துன்பமானது. இத்தகைய துன்பத்திற்கு காரணம் காரண காரிய அடிப்படையில் தோன்றுகின்ற பன்னிரெண்டு நிதானங்களாகும் (சார்புகள்). எனவே இப்பன்னிரெண்டு நிதானங்களை உணர்ந்து அவற்றிலிருந்து விடுபட முயலவேண்டும் இதனை வள்ளுவர், சார்புணர்ந்து சார்பு கெட ஒழுகின் மற்றழித்துச் / சார்பற்ற சார்பு தரும் நோய் (திருக்குறள் : 359) எனக் கூறுவதன் மூலம் சார்புகள் விலகுவது நோய் நீக்கத்தை அளிக்கும் என்றார். எனவே இச்சார்பில் இருந்து விலகுதன் பொருட்டு எண்வகை மார்க்கங்களையும் ஏனைய ஒழுக்க சிந்தனைகளையும் சௌத்திராந்திக பௌத்தம் முன்வைத்துள்ளது. இவ்வாறான ஒழுக்கவியல் கருத்துக்கள் தமது சைவசமயத்தில் கூறப்பட்ட போதும் அதனைப் பற்றிச் சித்தியார் எதுவும் கூறவில்லை. இதற்குக் காரணம்

தன்சமயக் கருத்துக்கு நேரொத்த கருத்தாக இவை இருந்திருக்கலாம் அல்லது அவற்றை அவரால் மறுக்க முடியாது போயிருக்கலாம்.

7.0 முடிவுரை

ஒரு விடயம் தொடர்பாக கண்டனம் செய்யும் போது அதில் உள்ள சரியானதும் பலமானதுமான விடயங்களுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்காமல் விட்டுவிட்டு அதில் உள்ள பலவீனமான கருத்துகளை மட்டும் எடுத்துகாட்டி மறுப்பது நடுவுநிலை தவறாத் தத்துவத்திற்குரிய குணமாகாது. சௌத்திராந்திக பௌத்தம் தொடர்பாகப் பல மூல நூல்கள் கிடைக்கவில்லை. கிடைத்த நூல்கள் கூறும் தத்துவ முழுமையை சித்தியார் எடுத்து நோக்காது சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தின் குறைபாடுகளை மட்டும் தேர்ந்தெடுத்து அவற்றினைத் தர்க்க ரீதியாக மறுக்க சித்தியார் முற்பட்டிருக்கின்றமையை பரபக்கத்தில் காணக்கூடியதாகவுள்ளது. இதன் அடிப்படையில்தான் சித்தியார் சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தைப் பலவீனப்படுத்தப்பட்ட ஒன்றாக காட்ட முற்படுகின்றது. சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தின் தத்துவார்த்த விளக்கங்கள், ஒழுக்கவியல், உளவியல் முதலானவை தொடர்பாகக் காணப்படும் நேர்நிலையான விடயங்களைக் கருத்தில் கொள்ளாமல், அவற்லுள்ள குறைபாடுகளைச் சுட்டிக்காட்டி அதுதான் சௌத்திராந்திக பௌத்தத்தின் நிலைப்பாடு என சித்தியார் கூறியுள்ளமை பல சர்ச்சைகளைத் தோற்றுவித்துள்ளன.

8.0 உசாத்துணை நூல்கள் (References)

Ananda Kumarasamy, Harnar I.P (2002). *Gowthama Buththar* (N. Kumarasamy, Trans.), Santhiya Pathipakam, Chennai.

Arunaivadevel Muthaliyar, S (1968). *Saiva Siddhanta Theliviyal,* Tharumaiyathenam. Tamil Nadu.

--------(1991). *Sivagnagapotha Maapaadiya Porulnilai Vilakkam*. Tamil University, Thanjavur.

Chandredhar Sharma (1983). *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banaridass,

Dasgupta, S (1991). *A History of Indian Philosophy Volume-IV*, Motilal Banarsidass Publication, Delhi.

Devasenathipathy, V. A (1981). *Saiva Siddhanththaththin Adipadaikal*, Meyunarvu Melnilai Kalvi Nilayam, University of Madras, Chennai.

Deviprasaad Saddopathyaaya (1977). *Inthiiya Thaththuva Iyalil Nelaiththiruppanavum Alinthanavum*, Chennai Books, Chennai.

Gnanakumaran, N. (1994). *Nayantharum Saiva Siddhanta*, Chennai: New Century Book House.

------------(1994). *Saiva Siddhanta Thelivu,* Selvam Publication, Point Pedro.

------------(2003). *Meiyiya*l, Selvam Publication, Point Pedro.

Gnanasampanthan, A.S (ed.) (2005). *Adankanmurai Devaarath Thiruppathikankal,* Gangai Puthaga Nilayam, Chennai.

Hiriyanna, M (1950). *Outlines of India Philosophy*, George Allen & Unwind Ltd, London.

Jayatilaka, K.N (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Motilal Banaridass, Delhi.

John Piet (1952). *A Logical Presentation of the Saiva Siddhanta Philosophy*, the Christian Literature Society for India, Madras.

-----------(1977). *Pautham,* Meiyunarvu Melnilai Kalvi Nilayam, University of Madras, Chennai.

Kandasamy, S.N (1977). *Tamil Ilakkiyaththil Pauththam,* University of Madras, Chennai.

Krishnarajah, S ----------(1995). *Saiva Siddhanta Arivaaraachchiyiyal- Oru Arimugam*, Department of Hindu Religious and Cultural Affairs, Colombo.

Krishnarajah, S -----------(2005). (ed.) *Kiriyannaavin Indiya Meieyal*, Department of Hindu Religious and Cultural Affairs, Colombo.

Krishnarajah, S (1998). *Saiva Siddhanta Marupaarvai*, Poobalasingam Bookshop, Colombo.

Kulaththuran, K (2006). *Pouththamum Kalaikalum*, Rajahmani Publication, Colombo.

Murti, T.R.V (1955). *The Central Philosophy Of Buddhism*, Unwin, London.

Nadarasan, S (1989). *Puththapakavan Aruliya Pothanaikal* (Tamil Translation), Cultural Affairs Ministry, Colombo.

Narayanan, K (1989). *Melainaddu Meipporul*, Tamil Puththakaalayam, Chennai.

Radhakrishnan, S (1991). *Indian Philosophy, Volume –2*, Centenary Edition, Oxford University Press, London.

Radhakrishnan.S (1970). *Keezhai Melai Naadukalin Meipporiliyal Varalaru*, Annamalai University, Tamil Nadu.

Ramanathan, K (1997). *Saiva Siddhanta Meipporiliyal*, Karthikeyan Private Ltd, Colombo.

Ramanathapillai, P (ed.) (1968). *Thiruvarulpayan*, Saiva Siddhanta Noolpathippukkalakam, Chennai.

Retnasapapathy, Y (ed.) (1988). *Sivagnanapotham* .Dept. of Saiva Siddhanta, University of Madras. Chennai.

Sivagnana Sittiyar Parapakkam -Thaththuvap pirakaasar Urai (1955). Thiruvaavaduthurai Aatheenam, Thiruvaavaduthurai.

Thirukkural Parimelazhakar Urai, (2002). Palaniyappa Brothers, Chennai.

Thiruvilangam, M (ed.) (1971). *Sivagnana Sittiyar*, Jaffna Co-operative Tamil Books Publications and sales Society Ltd, Jaffna.