1

அறிமுகம்
மார்க்சியமும் இந்தியத் தத்துவங்களும்

இந்த விவாதத்தை மார்க்சியத் தத்துவத்திலிருந்து தொடங்குவோம். மார்க்சியத்தின் தத்துவம் எனத் துவங்கும் போதே, அதற்கும் இந்தியத் தத்துவங்களுக்கும் இடையிலான உறவு என்ன? என்ற ஒரு கேள்வி உடனே எதிர்ப்படுகிறது. இந்தியச் சூழல்களில் வாழ்ந்து கொண்டு, இந்தியத் தத்துவங்கள் பற்றிய ஒரு புரிதல் இல்லாமல், நாம் வெறுமனே மார்க்சியத் தத்துவத்தை அறிந்துவிட்டோம் என்று கூறுவதே கூட நியாயமானதாகத் தெரியவில்லை. இந்தியாவில் மார்க்சியராக இருப்பது என்பதே மார்க்சிய நோக்கில் இந்தியத் தத்துவங்கள் பற்றிய புரிதல் கொண்டிருத்தல் என்பதை உள்ளடக்கியதாகவே இருக்க முடியும். எனக்கு மார்க்சியம் தெரியும், ஆனால் இந்தியத் தத்துவமோ தமிழர் தத்துவமோ தெரியாது என்று கூறுவதில் நியாயம் கிடையாது.

இந்தியத் தத்துவம் என்பதை அகில இந்திய அளவில் அறியப் பட்டதான பண்டைய இந்தியத் தத்துவங்கள் என குறுக்கிக் கொள்ளுவது கூட சரியானதல்ல. இந்தியா, அதன் பல்வேறு பிரதேசங்களில் வெவ்வேறு காலக்கட்டங்களில் பலவகையான செழிப்பான தத்துவங்களைப் படைத்துத் தந்துள்ளது. சார்வாகம், ஆசீவகம், சமணம், பௌத்தம், தாந்திரீகம், சாங்கியம், நியாயம், வைசேடிகம், யோகம், அத்வைதம், மீமாம்சம் போன்றவை பண்டைய இந்தியத் தத்துவங்கள் எனப் பரவலாக அறியப்பட்டுள்ளன. ஆயின் இந்தியாவில் தோற்றம் பெற்ற தத்துவங்கள், செல்வாக்கு பெற்ற தத்துவங்கள் இவை மட்டுமே அல்ல. அவை இன்னும் பல. பண்டைத் தமிழின் திணைக் கோட்பாடு, தமிழ்நாட்டு சைவ சித்தாந்தம், தென்கலை வைணவம், சித்தர் தத்துவம், காஷ்மீர் சைவம், கர்நாடகத்து வீரசைவம், இந்திய இஸ்லாம் மற்றும் சூபிய சிந்தனைகள், வங்காளத்தில் சைத்தன்யர் மரபு, மராட்டிய நாட்டில் [illegible], நாமதேவர், வட இந்தியாவில் கபீர், ரவிதாசர்,

தமிழகத்தில் வள்ளலார், அயோத்திதாசர், பெரியார் என இந்த வரிசை மிகப்பெரிதாக வளருமாக இருக்கலாம். பண்டைய இந்தியாவில் தோன்றிய தத்துவங்களைப் போல் இன்னும் பல மடங்கு தத்துவங்கள் இந்தியாவின் பல்வேறு வட்டாரங்களில் மத்தியகாலத்தில் தோன்றியிருக்கின்றன. இந்தியா பலவகையான தத்துவங்களைக் கொண்டிருந்தது என்பதோடு அவை ஒவ்வொன்றையும் சம அளவில் முக்கியமானவையாக, அவை வாழ்வின் அறியப்படாத ஒவ்வொரு பக்கத்தை எடுத்துரைக்கின்றன என்பதாக அங்கீகரிக்க வேண்டும் என்பதும் இங்கு முக்கியமாகிறது. எனது நாட்டின், எமது மக்களின் பன்முகப்பட்ட வாழ்க்கைப் பிரச்சனைகள் பலவகைத் தத்துவங்களால் பேசப்பட்டுள்ளன என்பது ஆழமாக அங்கீகரிக்கப்பட வேண்டும்.

பண்டைய இந்தியா/இடைக்கால இந்தியா

பண்டைய இந்தியா/ இடைக்கால இந்தியா என்ற வேறுபடுத்தலின் ஊடாகவும் இந்தியப் பண்பாட்டை, தத்துவங்களை அணுகிப்பார்க்க வேண்டியுள்ளது. இந்தியாவின் இன்றையப் பிரச்சனைகளோடு பண்டைய இந்தியத் தத்துவங்களைவிட இடைக்கால இந்தியத் தத்துவங்களே அதிகத் தொடர்பு கொண்டவையாக உள்ளன என்றும் குறிப்பிடலாம். இந்தியாவிற்கு ஓர் அரிய, பெரிய பழமை, தொன்மை உள்ளது என்பதை எடுத்துக் காட்டி பெருமை கொள்ள காலனிய ஆட்சிக்காலத்தில் ஓர் அரசியல் தேவை 19 ஆம் நூற்றாண்டின் கடைசி ஆண்டுகளில் உருவாக்கப் பட்டது. அது இந்திய (இந்து) தேசியம் என்ற ஒன்றைக் கட்டமைக்கவும், இந்திய தேசியத்தின் அடிப்படைகளில் ஒன்றாக சமஸ்கிருத மொழியைச் சுட்டிக்காட்டவும் முயற்சி செய்தது. ஐரோப்பிய அறிவொளி இயக்கத்தால் உற்சாகம் பெற்ற சில இந்திய தேசியவாதிகள் பண்டைய இந்தியா சுயாதீனமான பல தத்துவங்களை உற்பத்தி செய்தது என்றும் எடுத்துக்காட்டினர். இடைக்கால இந்தியாவோ சைவம், வைணவம், சாக்தம் போன்ற புராணிய சமயங்களையே உற்பத்தி செய்தது என்றும் குறைத்துக் காட்டினர். இடைக்கால இந்தியாவில் இஸ்லாமின் செல்வாக்கு, சூபிய சிந்தனை ஆகியவற்றை அங்கீகரிக்காத போக்கும் இவ்வகை அணுகுமுறையில் பின்புலமாக அடங்கியுள்ளது.

ஆனால் சமீபத்திய சில இந்தியவியல் ஆய்வுகள் பண்டை

பிரதேச மொழிகள் எழுத்திலக்கியங்களுடன் தம்மைப்பற்றிய சு... எடுத்துரைப்புகளுடன் அரங்கத்திற்கு வந்தன என்ற மதிப்பீ... முன்னுக்கு வருகிறது. சமஸ்கிருதம்/பிரதேச மொழிகள் (Cosmopolita... and vernaculars) என்ற வேறுபாடு புரோகித அறிவுத்துறையின... சாதாரண மக்கள் (Elite and Popular) என்ற வடிவில் முன்னுக்... வந்தது என்பதை அவ் ஆய்வுகள் எடுத்துரைக்கின்றன. இடைக்கா... இந்தியாவில் வட்டார மொழிகளின் புரட்சி (Vernacular Revolution... என்ற சொல்லாக்கத்தையும் சில ஆய்வாளர்கள் (Sheldon Palloc... போன்றோர்) பயன்படுத்துகின்றனர். சமஸ்கிருதம் பிரதே... அடிப்படையிலான வேர்களைக் கொண்டிருக்கவில்லை என்பது... இதை குறித்து பேராசிரியர் தொ. பரமசிவன் அடிக்கடி சொல்லுவார்... பிரதேச மொழிகளே இந்தியாவின் பல்வேறு வட்டாரங்களின்... கலாசாரங்களை அள்ளிச் சுமந்துகொண்டு வெளிப்படுகின்ற... என்பதும் சுட்டிக்காட்டப்படுகின்றன. இந்த நோக்கில் பார்க்கு... போது, தமிழ்நாடு, கர்நாடகம், மராட்டியம், உத்திரப் பிரதேசம்... காஷ்மீரம், ராஜபுதானம், வங்காளம் போன்ற பல்வேறு வட்டார... களில் தோன்றிய பக்தி இலக்கியங்களில் வெவ்வெறு பிரதேச... பண்பாட்டுக் கூறுகள் அழுத்தமாகப் பதிவாகியுள்ளன என்ற முடிவு... ...கப்பெறுகிறது. இந்தியாவை பண்டைய தத்துவங்களை விட... ...ச் செழுமையாக இடைக்கால இலக்கியங்களே பிரதிநிதித்துவ... படுத்துகின்றன என்பதனைக் காணமுடிகிறது. பிரதேச பண்பாட்டு... ...களை வெளிக்கொணர்ந்த இடைக்கால பக்தி இலக்கியங்கள்... சமஸ்கிருதத்திற்கு மாற்றாகவும் யக்ஞம், வைதீகம் ஆகியவற்றுக்கு... மாற்றாகவும் தொழில்பட்டன என்ற செய்தி அவற்றின் கருத்தியல்... ...பாடுகளைச் சுட்டிக்காட்டுகின்றன. பிராமணர் அல்லாத... ...நிலவுடைமை மேட்டுக்குடிகள் உருவான கதையையும் அவை... ...கொண்டுள்ளன.

தத்துவப் பிரச்சனைகள், கருத்தாக்கங்கள் குறித்த விவாதங்கள்

மார்க்சியத்திற்கும் இந்தியத் தத்துவங்களுக்கும் இடையில்... ...பேசும் கருத்தாக்கங்கள் குறித்த விரிவான விவாதங்கள்... இன்னும் நடைபெறவில்லை. சாருவாகம் (லோகாயதம்), சாங்கியம்... ...பொருள்முதல்வாதத் தத்துவங்கள், பௌத்தத்தில் இயங்கியல்... ...உண்டு என்ற அளவில் நாம் நிறுத்திக் கொண்டோம்...

குறித்த விரிந்த விவாதங்களுக்குள் நாம் இறங்கவில்லை. மார்க்சியத்திலிருந்து நாம் தெரிந்து கொண்ட பொருள்முதல்வாதமும் இயங்கியலும் சில இந்தியத் தத்துவங்களில் இருப்பதாகக் கண்டு கொண்டோமே தவிர சுயமாக, சொந்தமாக இந்தியத் தத்துவங்களைப் புரிந்து கொள்ள, அவற்றின் சமூக நிலைப்பாடுகளை அறிந்து கொள்ள நாம் போதுமான முயற்சி செய்ததாகச் சொல்ல முடியவில்லை. இந்தியத் தத்துவங்களை ஊடுருவிச் சென்று உட்புகுந்து நாம் அறிய முற்படவில்லை. தத்துவப் பள்ளிகளைக் கலைத்துப் போட்டு அவை பயன்படுத்தும் கருத்தாக்கங்களை மார்க்சியக் கருத்தாக்கங்களோடு ஒப்பிட்டு, ஊடாடவிட்டு, உறவாடவிட்டு பொருத்திப் பார்க்கும் அல்லது வேறுபடுத்திப் பார்க்கும் வேலையை நாம் செய்யவில்லை. எனவேதான் இந்தியத் தத்துவங்கள் இன்னும் நம்மால் கடக்கப்படாதவையாகவே உள்ளன. சொந்தக் கலாசாரத்தின் தத்துவ அடிப்படைகள் இன்னும் அறியப்படாமலேயே இருக்கும்வரை நம்மை நாம் இந்திய மார்க்சியர்கள் என்று சொல்லிக்கொள்ளுவது எப்படி?

தத்துவங்களின் அடிப்படைப் பிரச்சனை, எது முதன்மையானது? பொருளா, கருத்தா? என்று மார்க்சியத்திலிருந்து நாம் தெரிந்து கொண்டோம். உண்மைதான். எது முதன்மையானது, பொருளா, கருத்தா? என்ற கேள்வி தத்துவங்கள் பலவற்றின் முதன்மையான பிரச்சனையாக அமைந்துள்ளது. அது ஒரு முக்கியமான பிரச்சினை என்பதிலும் நமக்கு சந்தேகமில்லை. ஆயின் இந்த ஒரு கேள்வியினுள்ளேயே தத்துவங்களின் எல்லாப் பிரச்சனைகளும் அடங்கிவிடுமா? ஐரோப்பாவில் நிலைகொண்டிருந்த அந்த தத்துவப் பிரச்சனை அதே வடிவில் அப்படியே இந்திய மொழிகளிலும் நிலை கொண்டிருக்க வேண்டும் என்பது சட்டமா, என்ன? தமிழின் தொன்மையான இலக்கண நூல் "முதலெனப்படுவது நிலமும் பொழுதும்" என்ற ஒரு தத்துவச் சொல்லை விட்டுச் சென்றுள்ளது. இச்சொற்களை முறையியலாகக் கொண்டு சமூக வாழ்வு முழுவதையும் அந்நூல் வகைப்படுத்தியுள்ளது. எனது நாட்டில் ஒரு பழைய தத்துவவாதி, மானுடர் வாழ்வில் துக்கம் உள்ளது, துக்கத்தைப் போக்குவது எப்படி? என்ற பிரச்சனையை அடிப்படையாகக் கொண்டு பேசத்தொடங்கியிருக்கிறார். அந்தக் கேள்வியிலிருந்து புறப்பட்டு வெகுதூரம் பயணப்பட்டிருக்கிறார். மானுடர் வாழ்வில் துன்பத்தை நீக்குவது எப்படி? என்பது சாதாரணப் பிரச்சனையா? ஒரு மார்க்சியனுக்கு இது அந்நியமான பிரச்சனையா? இவரது தத்துவத்தை எந்த வரிசையில் சேர்க்க? இன்னொரு தத்துவவாதி

உண்மையானவனாக வாழ்வது எப்படி? என்ற கேள்வியை அடிப்படைப் பிரச்சனையாகக் கொண்டு பேசியிருக்கிறார். பிறிதொரு தத்துவாதி, பசி, பசி நீக்கம், உணவு, உடல் ஆகியவற்றிலிருந்து தத்துவம் செய்ய ஆரம்பித்துள்ளார். இவர்களது தத்துவங்களை எந்த வரிசையில் சேர்க்க? இந்தத் தத்துவாதிகள் என்னுடையவர்களா, எனக்கு வேண்டாதவர்களா?

ஈராயிரம், மூவாயிரம் ஆண்டுகளாக வேறு வேறு சொல்லாடல்களில் தத்துவம் செய்த எமது மூதாதையர்கள் பற்று, பந்தம், பாசம் என்ற வகைப்பட்ட ஒரு பிரச்சனை குறித்து ஏராளமாகப் பேசியுள்ளனர். பற்றற்ற நிலையை எட்டுதல், பந்தங்களை அறுத்தல் போன்ற பிரச்சனைகளைப் பேசியுள்ளனர். ஆணவம், அகங்காரம், நான்-எனது என்ற உணர்வு ஆகியவற்றை அகற்ற வேண்டும் எனத் திரும்பத் திரும்பப் பேசியுள்ளனர். மண்ணாசை, பொன்னாசை, பெண்ணாசை (?) ஆகியவற்றிலிருந்து விடுதலை பெறவேண்டும் எனப் பேசியுள்ளனர். இந்தப் பிரச்சனைகளெல்லாம் தீவிரமாக அகவயப்பட்ட ஒரு மொழியில் பேசப்பட்டுள்ளன என்பது உண்மை. அப்படி அகவயப்பட்ட மொழியில் இருந்ததாலேயே அவை வெகுமக்களை எளிதில் பற்றிப் பீடித்திருக்கின்றன.

இந்தப் பிரச்சனைகள் இந்திய வரலாறு நெடுக வெவ்வேறு கோணத்திலிருந்து பேசப்பட்டுள்ளதாக நாம் அறிந்த போதிலும், இப்பிரச்சினை பௌத்தத்தின் அனான்மவாதத்திலிருந்து தொடங்கியிருப்பதைக் காணமுடிகிறது. தனிமனிதம், உடைமை உணர்வு, அகங்காரம் மற்றும் ஆதிக்க உணர்வு ஆகியவற்றை விமர்சிக்கும் நிலைப்பாடு அனான்மவாதத்திற்கு இருப்பதைக் காணமுடிகிறது. பௌத்தத்தின் அனான்மவாதம் இல்லாமல், பௌத்தத்திற்குப் பின் வந்த சைவம், வைணவம் போன்ற சிந்தனைகளில் ஆணவம், அகங்காரம் ஆகியவற்றை ஒழித்தல், பற்றறுத்தல், பந்தங்களிலிருந்து விடுபடுதல் என்ற லட்சியங்கள் சாத்தியமில்லை. தனிமனித சொத்துடைமை உருவாக்கத்திற்கு எதிராக சங்கம் எனும் கூட்டுணர்வினை பௌத்தம் முன்மொழிந்துள்ளது.

கூட்டு வடிவங்களும் கனவு தேசங்களும்

அனான்மம், சங்கம் எனும் மிகப்பழைய அந்த லட்சியங்கள் வரலாறு முழுவதிலும் பலவிதமான கூட்டு வடிவங்களை (Communitarian modes) உருவாக்கியிருக்கின்றன. உடைமைச் சமூக காலத்தில் அது சாதி போன்ற வடிவங்களுக்கும் இட்டுச்

சென்றுள்ளது. வரலாற்றில் உருவான அந்த கூட்டு வடிவங்கள் எல்லாமே முற்போக்கானவை என்று கூறுவதற்கில்லை. ஆயின் அடுத்தடுத்து சிறிய பெரிய கூட்டு வடிவங்களை நாடிச் செல்லும் ஒரு மனப்பாங்கு இந்தியச் சமூக வரலாற்றில் விதை கொண்டுள்ளது. அவை சமூக இயக்கு சக்திகளாகவும் தொழில்பட்டுள்ளன. அனான்மம், சங்கம் ஆகியவற்றில் தொடங்கி இந்திய வரலாறு பல உட்டோப்பியாக்களை (Utopias), கனவு தேசங்களை உற்பத்தி செய்திருக்கிறது. சமூக வாழ்க்கை கொடூரமாக அமைந்திருக்கும்போது வெகு மக்கள் அலங்காரமான கனவு தேசங்களைக் கட்டியெழுப்புகிறார்கள். கருணைமயமான கடவுளர்களைக் கற்பனை செய்துகொண்டு ஆறுதலடைகிறார்கள். அனான்மவாதம் என்ற அருவமான தத்துவப்பிரச்சனையில் தொடங்கிய நாம் சமூக வாழ்வில் கூட்டு வடிவங்கள் மற்றும் கனவு தேசங்கள் குறித்துப் பேசும்போது சமூகவியலோடும் அரசியலோடும் தொடர்பு கொண்டவர்களாக ஆகிவிடுகிறோம். மார்க்சின் ஆசிய உற்பத்தி முறை போன்ற விஷயங்களை நோக்கி நாம் நகரத் தொடங்கிவிடுகிறோம். எனவே இந்தியத் தத்துவங்கள் வாழ்விலிருந்து அந்நியப்பட்டவை என்று பொத்தாம் பொதுவாகக் கூறுவதும் சரியல்ல.

"மார்க்சியமும் இந்தியத் தத்துவங்களும்" என்ற இந்த விவாதம் மிக முக்கியமானது. இந்தியப் பண்பாடு, தமிழ்ப் பண்பாடு ஆகியவை குறித்து ஆழங்கால் படாமல் நாம் வெற்றிகரமான மார்க்சியர்களாக ஆக முடியாது. இந்தியத் தத்துவங்களோடும் பண்பாடுகளோடும் ஊடாடி வெளிப்படாமல் நாம் அரசியல்ரீதியாக வெற்றிபெறுதல் கூட கடினமான ஒரு பயணமே. இந்தியப் பண்பாடு. தமிழ்ப் பண்பாடு என்பனவற்றைத் தத்துவங்கள் என நான் குறைப்பதாகக் கொள்ள வேண்டாம். நமது மக்களின் நாட்டுப்புறப் பண்பாடுகளையும் இணைத்தே இங்கு நாம் பேசுகிறோம். இவை குறித்த விரிந்த விவாதங்கள் தேவைப்படுகின்றன என்பதே நாம் வலியுறுத்தும் செய்தி.

2.

பின்னைக் காலனியமும் இந்தியத் தத்துவங்களும்

எனது நுழைவு

நான் பின்னைக் காலனியம் நோக்கி நகருகிறேன். மார்க்சியப் பின்புலத்தில் நின்றுகொண்டு அமைப்பியல், பின்அமைப்பியல், பின் நவீனத்துவம் பற்றிக் கடந்த இருபது ஆண்டு காலமாக எழுதிக் கொண்டிருக்கும் எனக்கு, பின்னைக் காலனியம் குறித்து [illegible] நீட்சியில் இப்போதைக்குப் பெரிய வேறுபாடு எதுவும் தோன்றவில்லை. பின்னைக் காலனியம் பற்றிய எனது சுருக்கமான விளக்கம் என்னவென்றால், பின்னை நவீனத்துவச் சூழல்களில், [illegible] கண்டங்களான ஆசிய, ஆப்பிரிக்க, லத்தீன் அமெரிக்க [illegible] பின்னைக் காலனியத்திற்குள் பிரவேசிப்பது தவிர்க்க முடியாதது; ஏனென்றால் அந்த நாடுகளில் நவீனம் என்பதுவே காலனியம்தான். இந்தியனான, மிகச் சரியாகச் சொல்வதானால் தமிழனான நான், இருபத்தைந்து வருடகால 'சீக்கிய கற்கை'யில் ஈடுபட்டிருக்கும் எனது பின்னைக் காலனியம் குறித்த அக்கறை இந்திய, சீக்கிய, தமிழ் தத்துவங்களில் சமீபகாலங்களில் நிகழ்ந்து வரும் விவாதங்களுடன் சரியாகப் பொருந்திப் போகிறது. இதன் தொடர்ச்சியாக, மேற்குறித்த தத்துவங்களில் காலனிய நீக்கம் ([illegible]) பற்றி நான் விளக்க முற்படுகிறேன்.

இந்து எனப்படும் மதம் குறித்து

பின்னைக் காலனிய நோக்கில் இந்திய சிந்தனைகள் குறித்து சமீபகாலத்தில் எழுந்துள்ள சில பிரபலமான விவாதங்களிலிருந்து தொடங்குகிறேன். பெரும்பாலும் அவை இந்து மதத்தைப் பற்றியவை. இந்து மதம் என்ற ஒன்று எதுவும் இல்லை; அது ஐரோப்பிய மேற்கத்தியர்களால் காலனியக் காலத்தில் உருவாக்கப்பட்டது அல்லது கண்டுபிடிக்கப்பட்டது எனச் சில

கல்வியாளர்கள் எழுதுகிறார்கள். நாம் இதைக் கிட்டத்தட்ட ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டியிருக்கிறது. இவ்வாறு கூறுவது, தமிழ் எழுத்துகளில் நீண்ட காலமாக அறியப்பட்ட ஒரு கருத்துதான். இந்த பின்னை நவீனத்துவ, பின்னைக் காலனியத் தத்துவங்கள் தோன்றுவதற்கு நெடுங்காலத்திற்கு முன்பாகவே இந்தக் கருத்து தமிழ் வழக்கில் இருந்து வருகிறது. எந்த வகையிலும் இந்து மதம் ஒருங்கிணைந்த ஒரு மதம் இல்லை என்று திராவிட எழுத்தாளர்கள், இடதுசாரி எழுத்தாளர்கள் எப்போதுமே குறிப்பிட்டு வந்துள்ளனர். அம்பேத்கர் இது குறித்து விரிவாகவே எழுதியுள்ளார். மிகவும் பிரசித்தி பெற்ற தென்னிந்திய ஸ்மார்த்த பிராமண மடத் தலைவரான காஞ்சி காமகோடி சந்திரசேகரேந்திர சுவாமி என்பார், தனது "தெய்வத்தின் குரல்" உரைகளில், இந்து மதம் என்ற முழுமைப்பட்ட ஒன்றை நமக்குக் கிடைக்கச் செய்த ஆங்கிலேயர்களுக்குத் தாம் நன்றி கூறுவதாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அப்படியும் இப்படியுமாக சொல்லப்பட்ட அந்த விவாதமானது இப்போது விரிவுபட்டுள்ளதாகக் கருதவேண்டியுள்ளது. ஆம், உண்மையில் "இந்து மதம்" என்ற சொல்லாக்கம், காலனிய ஆட்சிக் காலத்தில் இந்தியர்களைப் புரிந்து கொள்வதற்கும் அவர்களை நிர்வாகம் செய்வதற்கும் மேற்கத்தியர்களால் உருவாக்கப்பட்டதே ஆகும். ஆங்கிலேயர் ஆட்சிக் காலத்திற்கு முன்பாக இந்து மதம் என்று எதுவும் இருக்கவில்லை. எந்த மேற்கத்திய கல்வியாளரும் இது குறித்துப் பேசியதும் இல்லை. தமிழைப் பொறுத்தமட்டில் தமிழில் பலவகைப்பட்ட பக்தி இலக்கியங்கள் - தோத்திரங்கள், சாத்திரங்கள், பிரபந்தங்கள் - உள்ளன. அவற்றில் இந்து என்ற சொல் அறிந்தோ அறியாமலோ ஒருமுறைகூட உச்சரிக்கப்பட்டது கிடையாது.

மேற்கத்தியர்கள் இந்து மதம் எனப்படுவதைப் புரிந்து கொள்வதற்காக சமயம் அல்லது மதம் (Religion) என்ற வார்த்தை உள்பட ஏராளமான ஐரோப்பிய வார்த்தைகளைப் பயன்படுத்தி யுள்ளனர். மறைஞானம், ஆன்மீகம், ஓரிறைக் கொள்கை, இறையியல் (Mysticism, Spiritualism, monotheism, Theology) போன்ற சொற்கள் மேற்கத்தியர்களால் இந்து மதத்தை விளக்குவதற்குப் புதிதாகப் பயன்படுத்தப்பட்ட வார்த்தைகள் ஆகும். இந்தியாவில் உள்ள ஒவ்வொரு மதமும் தத்தம் மதமே மறைஞானத்திலும் ஆன்மீகத்திலும் சிறந்தது எனக் காட்டிக் கொள்வதற்காகப் போட்டி போடுகின்றன. எவ்வளவுக்கெவ்வளவு குறிப்பிட்ட ஒரு மதத்தில்

இறை அனுபவம் எட்டமுடியாததாக உள்ளதோ அவ்வளவுக் கவ்வளவு அந்த மதம் மறைஞானத்தில் உயர்ந்ததாகச் சொல்லப் படுகிறது. சுமார் இரண்டு நூற்றாண்டுகளுக்கு மேலாக வறட்டுப் பகுத்தறிவுக் கொள்கையைப் பேசிவந்த ஐரோப்பா, இருபதாம் நூற்றாண்டில் மறைஞானம், ஆன்மீகம், இறையியல் என்பனவற்றை நோக்கித் திரும்பியுள்ளது. மாறுபட்ட ஐரோப்பிய மனங்கள் இவற்றை நோக்கி ஈர்க்கப்பட்டுள்ளன. இந்தியாவில் தம்மை இந்துக்களாகக் கண்டு கொண்டவர்கள், எல்லா வகையிலும் தங்களை ஆதிக்கம் செலுத்திய மேற்கத்தியர்களுக்குத் தம்மாலும் ஏதாவது பதிலுக்குக் கொடுக்க முடிந்துள்ளதே என்று மகிழ்கின்றனர்.

காலனியக் கலப்பினம்

நாம் இப்போது, இந்திய சமுதாயத்தில் புதிதாகத் தோன்றிய ஒரு விடயத்தை நோக்கி நகர்ந்துவிட்டோம். அதாவது காலனிய ஆட்சிக் காலத்தில் ஒரே நேரத்தில் இந்தியனாகவும் மேற்கத்தியனா கவும் வாழக்கூடிய இரட்டைத் தன்மை கொண்ட வாழ்வுமுறையை இந்தியச் சமுதாயம் வெளிப்படுத்தியது. இன்றுவரை அது [illegible]கிறது. அதுதான் பிரச்சனை. ஹோமி பாபா இதனைக் 'கலப்பினம்' (Hybrid) என்று கூறுகிறார். அவர்கள் இரட்டை வாழ்வுமுறை, இருவகை சமூகத் தகவுகள், இரட்டை அறிவுப் [illegible] போன்ற பலவற்றில் இரட்டைக் கலப்பினங்களாக [illegible]. பிரான்ஸ் ஃபனோன் இவர்களைக் "கருப்புத் தோலும் வெள்ளை முகமூடியும்" கொண்ட கூட்டத்தினர் என்று [illegible]றார். அவர்கள் தங்கள் எஜமானர்களைப் பாவனை செய்து [illegible]றார்கள். பிரபல எழுத்தாளரான ரிச்சர்ட் கிங் என்பார், [illegible] அந்தச் சமூக வடிவம் [கலப்பினம்] தோன்றுவதற்கு [illegible] தாக்கம் அடிப்படையாக இருந்தது உண்மைதான், ஆனால், அது மட்டுமே போதுமானதாக இருக்கவில்லை. [illegible] கீழைத்தேயவாத நோக்கிலான இந்து மதக் [illegible] கட்டமைப்பதில் உள்ளூர் பிராமணியக் [illegible] தீர்மானகரமான பாத்திரத்தைத் தவிர்த்து விட்டு [illegible] அணுக முடியாது" என்கிறார். கலப்பின அறிவு [illegible] காலனியத்தின் தேவைகளையும் தேசியத் [illegible] திருப்திப்படுத்திவிடுவதாக ரிச்சர்ட் கிங் கூறுகிறார். [illegible] எஜமானர்களுக்கு ஒரே நேரத்தில் வேலை செய்ய [illegible] இந்து அறிவாளிகள் அதைச் செய்தனர். குறிப்பாக, நம்மூர்

கீழைத்தேயவாதம்

பின்னைக் காலனிய விவாதங்களில் சிறப்பானவராகச் சொல்லப்படும் மற்றும் ஒருவர் எட்வர்ட் சையத் என்பார் ஆவார். பாலஸ்தீனத்தைச் சார்ந்த கிறித்தவரான அவர் தமது 'கீழைத் தேயவாதம்' என்ற நூலில், கீழைத்தேயங்கள் குறித்த மேற்கத்தியர் களின் எழுத்துக்களைச் சோதித்தறிந்து, அவை அனைத்தும் ஐரோப்பிய மையவாதம், வெள்ளை இனம், காலனியம் குறித்தே பேசுகின்றன என்ற அச்சமூட்டும் முடிவுக்கு வந்து சேர்ந்தார். கீழைத் தேயவாதிகளின் எழுத்துகளில், "ஐரோப்பா அடிப்படையில் பகுத்தறிவு கொண்டது, வளர்ச்சியடைந்தது, கருணையுள்ளது, மேனிலையானது, நம்பத் தகுந்தது, சுறுசுறுப்பானது, படைப்புத் தன்மை உடையது, ஆண்மையுடையது என்றும், அதே வேளையில் கீழைத்தேயமானது பகுத்தறிவற்றது, நேர்மையற்றது, பின் நோக்கியது, ஒழுங்கற்றது, கொடுங்கோன்மையானது, கீழ்த்தர மானது, உண்மையற்றது, செயலற்றது, பெண் தன்மையுடையது, பாலியல் கேடுடையது" என்ற கருத்துகள் காணப்படுகின்றன.

இந்தியாவின் புதிய-இடதுசாரிகளால் ஆரம்பிக்கப்பட்ட 'அடித்தள மக்கள் வரலாறு' பின்னைக் காலனிய ஆய்வுகளுக்கு பங்களிப்பு வழங்கிய மற்றுமொரு கல்வித்துறையாகும். இந்தியத் தேசியவாத அறிவாளிகள் குறித்த விமர்சனத்தை மிகத் தீவிரமாக முன்வைத்தவர்கள் அடித்தள மக்கள் வரலாற்றாசிரியர்களே. இவர்கள்தாம் முதன் முதலில், காலனிய அறிஞர்களுடன் அறிந்தோ அறியாமலோ கூட்டுசேர்ந்த, இரட்டைத் தன்மை கொண்ட தேசியவாத அறிவாளிகள் என்ற பிரச்சனையை முன்னுக்குக் கொண்டுவந்தனர்.

தேசியவாத மேட்டுக்குடியினர் மற்றும் அறிவாளிகள்

அந்தோனியோ கிராம்சியின் சிந்தனைக்கும் அடித்தள மக்கள் வரலாற்றாய்வாளர்களின் மரபிற்கும் இடையில் நடந்த ஒரு விவாதம் பற்றி இங்குச் சொல்லியாக வேண்டும். அந்தோனியோ கிராம்சியின் சிறைச்சாலை எழுத்துகளில் இருந்து அடித்தளமக்கள் வரலாற்றாய் வாளர்கள் தங்களது பெயரையும் ஆய்வுக்கருவிகளையும் எடுத்துக் கொண்டனர் என்பது எல்லோரும் நன்கு அறிந்த ஒன்றே. எனினும் அவர்கள் அந்தோனியோ கிராம்சியின் தேசியவாத மேட்டுக் குடியின் மேலாண்மை (Hegemony) என்ற கருத்தை முழுமையாக ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. வெகுமக்கள் பரப்பு முழுமைக்குமான மேலாண்மையைப் பெறுவதற்காக மேட்டுக் குடியினர்

பலவகைகளில் முயற்சிகள் செய்தபோதும், அடித்தள மக்களின் போராட்டங்களும், எழுச்சிகளும் சுயஉரிமையும் சுயாதீனமும் கொண்டவையாக விளங்குகின்றன என்று அடித்தள வரலாற்றாசிரி யர்கள் வாதிட்டனர். "மேட்டுக்குடிகள் அடித்தளமக்களின் மீது வன்முறையாகச் செலுத்தும் ஆதிக்கம் குறித்தும், அவர்கள் மீது கொள்ளும் மேலாண்மை குறித்தும் கிராம்சி அழுத்தமான கருத்துக்களைத் தெரிவித்துள்ளார்... மேலாண்மை குறித்த இக்கோட்பாட்டிலிருந்து வேறுபடுவது போன்ற தோற்றத்துடன் ரணஜித் குப்தா, காலனியக் காலத்தில், இந்தியாவில் அடித்தள மக்கள் அரசியல் "சுயாதீனமான பரப்பினைக்" (autonomous domain) கொண்டிருந்தது. அது மேட்டுக்குடி அரசியலிலிருந்து ஆரம்பிக்கப் பட்டதாகவோ, அல்லது மேட்டுக்குடி ஆதாரங்களைக் கொண்டு அமைந்ததாகவோ இருக்கவில்லை என்கிறார்." அடித்தளமக்கள் வரலாற்றாய்வாளர்கள், வேளாண் மக்களின் எண்ணற்ற சுதந்திர மான புரட்சிகர எழுச்சிகளை விவரிக்கும் ஏராளமான நூல்களை வெளிக்கொண்டு வந்தனர். இந்திய வேளாண் மக்கள் எல்லா சமயங்களிலும், மேட்டுக்குடிகளின் அதிகாரத்தின் கீழ்தான் இருந்தார்கள் எனச் சொல்வதற்கில்லை என்று அவர்கள் எடுத்துக் காட்டினர். கிராமப்புற விவசாயிகளுடைய செயல்பாடுகளும் போக்குகளும் சுதந்திரமானவை; நாட்டு விடுதலை பற்றிய அவர் களுடைய சொந்தக் கருத்து மேட்டுக்குடிகளின் கருத்துகளிலிருந்து வேறுபட்டிருந்தது. அடித்தளமக்கள் வரலாற்றாய்வாளர்களின் மேற்சொன்ன இக்கருத்துகள் பின்னைக் காலனிய ஆய்வுகளில் தேசியவாதத்தைப் பிரச்சினைக்குரிய ஒன்றாக்கியது.

அடித்தளமக்கள் வரலாற்றாய்வாளர்கள் இந்தியத் தத்துவத்தில் விரிவாக ஆய்வுகள் ஏதும் செய்யவில்லை. ஆனால் இந்தியத் தத்துவங்களில் தேசியவாதம் என்றால் என்ன? என்று புரிந்துகொள் வதற்கு நாம் கொஞ்சம் வேலை செய்யவேண்டியுள்ளது.

சர்வபள்ளி ராதாகிருஷ்ணன் என்ற ஒரு தேசியவாதத் தத்துவ அறிஞர்

நாம் இப்போது பிரபலமான ஒரு தேசியவாதச் சிந்தனை யாளரைப் பற்றிப் பேசுவோம். ஆங்கிலம் பேசும் மேற்கு உலகிற்கு இந்தியத் தத்துவத்தை எடுத்துச் சென்றவர் சர்வபள்ளி ராதா கிருஷ்ணன் என்பது நாம் அறிந்ததே. அவர்தான் இந்தியத் தத்துவத்தை இரண்டு பெரிய நூற்தொகுதிகளாக ஆங்கிலத்தில் வெளியிட்ட முதல் இந்தியர் ஆவார். நூலின் முதல் தொகுதி

1923லும் இரண்டாம் தொகுதி 1927லும் வெளியாகின. ஆங்கிலேயர்களால் அவருக்கு 'சர்' பட்டம் வழங்கப்பட்டது. 60களில் அவர் சுதந்திர இந்தியாவின் துணைக்குடியரசுத் தலைவராகவும், அதன் பின்பு குடியரசுத் தலைவராகவும் நியமிக்கப்பட்டார். காலனியத்திற்கும் தேசியவாதத்திற்கும் இடையில் கலப்பின அறிஞர் என்று சொல்வதற்குச் சிறந்த உதாரணமாக இவரைச் சொல்லலாம். எப்படி இரண்டு அதிகாரிகளுக்கு அவரால் ஒரே சமயத்தில் வேலை செய்ய முடிந்தது? மாறுபட்ட கருத்துகள் எப்படி ஒன்றிணைந்தன? யாருக்கு எதிராக அவை ஒன்றிணைந்தன?

கீழைத்தேயச் சமயங்கள் பற்றிய மேற்கத்திய சிந்தனைகளான மறைஞானம், ஆன்மீகம் என்ற மதிப்பீடுகளையே ராதாகிருஷ்ணன் தொடர்ந்து பேசி வந்தார். "கம்பீரமான குணம் கொண்ட இந்திய மனம் முழுமையும் பண்பாடு என்ற நிறத்தால் பூசப்பட்டது. அதன் சிந்தனைகள் அனைத்தும் ஆன்மீகப் போக்கு கொண்டவை. இது ஒரு மறைஞானம். ஆயின் குறிப்பிட்ட ஒரு மறைஞான சக்தியால் அது பயிற்சிக்கு உள்ளாக்கப்பட்டது என்ற பொருளில் அல்ல, ஆன்மீக அனுபவத்தைச் சாதிப்பதற்காக அது மனித மனத்தை இட்டுச் செல்கிறது என்ற பொருளில். ஹீப்ரு மற்றும் கிறித்தவப் புனித நூல்கள் தீவிர மதக் கொள்கைகளையும், நீதிநெறிகளையும் கொண்டனவாக இருக்கின்றபோது, இந்து மதம் ஆன்மீகத் தன்மையுடன் உள்முகமான சிந்தனை உடையதாக இருக்கிறது. இந்திய வாழ்வின் ஒரே அடிப்படையாக இருப்பது அழிவற்றக் கடவுளின் இருப்பு ஒன்றே" என்று அவர் எழுதினார்.

வேதாந்தம்தான் அனைத்து இந்திய தத்துவங்களுக்கும் மையப்பகுதி என்ற எண்ணத்தை ராதாகிருஷ்ணன் உருவாக்கினார். "..இந்து மதத்தின் அனைத்து வடிவங்களும் அதன் வளர்ச்சி நிலைகளும் பொதுவாக வேதாந்தப் பின்புலத்திலேயே தொடர்புபடுத்தப்பட்டன. இந்து மதச் சிந்தனை ஏராளமான புரட்சிகளைக் கடந்த போதிலும், நிறைய வெற்றிகளைக் கண்ட போதிலும் அது நான்கு அல்லது ஐந்து ஆயிரம் ஆண்டுக் காலங்களாக மாறாத சில முக்கிய கருத்துக்களையே சாராம்சமாகக் கொண்டிருந்தது. அதன் முளை வேதாந்த நிலைப்பாட்டில் கருவுற்றிருந்தது. காட்டில் சிங்கத்தின் முன்னால் நரிகள் ஊளையிடாது அமைதி காப்பது போல வேதாந்தத்திற்கு முன்னால் மற்ற சமய கருத்துகள் அமைதியில் மூழ்கிவிடுகின்றன. இந்து மதத்தின் எல்லா பிரிவுகளும் அவ்வவற்றின் சொந்தக் கண்ணோட்டத்தில் வேதாந்தத்தை விளக்க

முயற்சிக்கின்றன. வேதாந்தம் தனித்த ஒரு மதம் அல்ல; ஆனால் அதுவே எல்லா மதங்களுக்கும் ஆகப்பொதுவான, பிரபஞ்சம் தழுவிய ஒரு மதச் சட்டகமாகவும் அம்மதங்களின் ஆழ்ந்த பொருளாகவும் உள்ளது." இந்திய மக்களின் பலவகைப்பட்ட மரபுரிமைகளை வேதாந்தம் என்ற ஒன்றில் ஒட்டுமொத்தமாகக் கரையச் செய்துவிட்டு மற்றவை அனைத்தையும் பொருளற்றதாகச் செய்யும் தேசியவாதத்திற்கு இது ஒரு சிறந்த எடுத்துக்காட்டு ஆகும். மேற்கோள் காட்டப்பட்ட சொற்கள் தெளிவாக விளக்குவது என்னவென்றால், வேதாந்த தேசியவாதம், நாட்டுப்புற மற்றும் அடித்தள மக்கள் பண்பாட்டின் மீதும், மொழிவழி வட்டாரப் பண்பாடுகளின் மீதும் ஒரு முரட்டுத்தனமான ஒழுங்கைத் திணிக்கிறது என்பதாகும். இது மற்ற எல்லா இந்தியத் தத்துவங்களையும் சிந்தனைப் போக்குகளையும் வேதாந்தத் தலைமையின் கீழ் கொண்டுவருகிறது. அனைத்து வழிகளும் வேதாந்தத்தை நோக்கி இட்டுச் செல்கின்றன என்பது தேசியவாதிகளின் முழக்கமாயிற்று. வேதாந்தம், வேதாந்தமற்ற அனைத்தையும் உறிஞ்சியது; உட்கிரகித்துத் தன்வயமாக்கியது; உண்டு செரித்து மகிழ்ந்தது. இந்தியாவின் மிகச் செழுமையான தத்துவ விவாதங்களைச் சிங்கம்/நரி கதைக்குள் அடக்கவே மிகப்பெரிய வேதாந்திகளும் முயற்சித்திருக்கிறார்கள்.

ராதாகிருஷ்ணன் சமஸ்கிருத வார்த்தையான 'ஆத்மா' என்பதனை சுயம் (Self) என்று மொழிமாற்றம் செய்கிறார். மேற்கத்திய வாசகர்களுக்கு அவர் சுட்டிக்காட்டுவது என்னவென்றால் இந்திய தத்துவத்தில் உள்ள 'சுயம்' என்பது பெரும்பாலும் "நான் அறிகிறேன், ஆகையால் நான் இருக்கிறேன்" (Cogito, Ergo Sum) என்ற தெக்கார்த்தின் சொற்களுக்கு இணையானது. சுயம் என்பது முன்னதாகவே, முன் நிபந்தனையுடன் அனைத்து இருத்தல்களிலும், செயல்பாடுகளிலும் ஏற்கனவே உள்ளது ஆகும். ஆத்மா என்று சொல்லப்படும் சுயம் 'பிரம்மன்' என்பதைக் காட்டிலும் அடிப்படையானது என்று ராதாகிருஷ்ணன் கருதுகிறார். இரண்டாயிரம் ஆண்டுகாலப் பழைமையான ஒரு தத்துவம் திடீரென்று ஒரு சமகால, நவீன ஐரோப்பிய தத்துவத்திற்கு அருகில் கொண்டுவரப்பட்டுவிட்டது. உபநிடதம் அல்லது வேதாந்தத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ள தத்துவம், நவீன ஐரோப்பிய தத்துவத்துடன் நெருங்கி வந்ததுடன், அதுதான் பிறகு எல்லா இந்திய தத்துவங்களையும் அளக்கக்கூடிய ஓர் அளவுகோலாக அல்லது பிரமாணமாகக் கொள்ளப்பட்டுவிடுகிறது.

ஒரு சாதி அல்லது ஓர் இனக்குழுவின் ஒருமையைக் குறித்து நின்ற உபநிடதத் தத்துவம், நவீனகால மேற்கத்திய தேசியவாதத் தத்துவங்களுடன் பொருந்திப் போவதாக ஆக்கப்படுகிறது. பிறிதொரு நோக்கில் வேதாந்தத் தத்துவமானது ஒரே நேரத்தில் ஒரு மதமாகவும் ஒரு தத்துவமாகவும் சித்தரிக்கப்படுகிறது. தனி மனித ஆத்மா பரமாத்மாவுடன் கலக்கிறது என்ற ஒற்றைக் கருத்தாக்கம் இறுதியான ஒரு தத்துவ விளக்கமாகவும் ஒரு சமய விளக்கமாகவும் கொள்ளப்படுகிறது. அனைத்து தத்துவக் கருத்தாக்கங்களும் இந்த ஒற்றைப் பொதுவிளக்கத்தின் கீழ் கொண்டுவரப்படுகின்றன. தத்துவம், மதம் ஆகிய இரண்டுமே சுய உணர்தல்(Self-realization)தாம் என்று ராதாகிருஷ்ணன் முடிக்கிறார். முடிவாக வேதாந்தம் என்பது தேசியவாத இந்துத் தத்துவம் என்று ஆகின்றபோது சமண, பௌத்த, சீக்கிய, மராட்டிய, அல்லது தமிழ்த் தத்துவங்கள் எந்த வகையிலும் அவசியமற்றன வாகி விடுகின்றன. எல்லா வகையான இந்தியத் தத்துவங்களும் பண்பாடுகளும் ஒரே நொடியில் அர்த்தமற்றவையாக ஆக்கப்படுகின்றன. இந்துமதவாதம் மட்டுமே நேர்மையான தேசியவாதம் ஆகிறது.

இந்து மதம் குறித்த விவாதங்கள்

கடந்த இருபது, முப்பது வருடங்களாகத் திடீரென்று இந்து மதத்தின் பெயர், அதன் வரலாற்று உருவாக்கம், கருத்தியல்ரீதியாக அதன் கட்டமைப்பு போன்றவற்றின் மீது விவாதங்கள் விசையுடன் வெளியாகி வருகின்றன. இருபதாம் நூற்றாண்டின் கடைசி பத்து ஆண்டுகளில், மத்திய அரசில் இந்துத்துவ அரசியல் கட்சி (பா.ஜ.க) பங்கு பெற்ற சமயத்தில் இதற்கான சந்தர்ப்பம் ஏற்பட்டிருக்கலாம். ஒற்றைப் பெருஞ்சொல்லாடல்களை உடைத்து, பன்மியப் பண்பாட்டினை உருவாக்கும் பின் நவீனத்துவ அலை வீசியது மற்றுமொரு ஒரு சந்தர்ப்பமாக இருந்திருக்கலாம். கீழை நாடுகள் மீதான மேற்கத்திய ஆய்வுகளில், மேற்கத்திய கருத்தாக்கங்கள் குறித்து இந்திய ஆய்வாளர்கள் விழிப்புணர்வுடன் செயல்பட வேண்டும் என்ற முத்திரையை, பின்னை நவீனத்துவம் வருவதற்கு முன்பாகவே, எட்வர்ட் சையதுவின் கீழைத்தேயவாதம் பதியவைத்துள்ளது. எது எப்படி இருந்தாலும் சூழ்நிலைகள், பூதம் அடைபட்டுக் கிடந்த பண்டோரா பெட்டியைத் திறக்கவைத்து விட்டன. மதம், இறையியல், ஓரிறைக் கொள்கை, ஆன்மீகம், மறைஞானம் போன்ற மேற்கத்திய கருத்தாக்கங்கள், அவற்றின்

குணாதிசயங்கள், பயன்பாடுகள், இந்திய பண்பாட்டிற்குக் குறிப்பாக கீழைப்பண்பாடுகளுக்கு அவை பொருந்தாமை போன்ற வாதங்கள் இப்போது முன்னெப்போதையும் விடத் தீவிரமாக முன்வைக்கப் படுகின்றன. 'இந்து மதம்: ஒரு மறுபரிசீலனை' (Reconsidering Hinduism), 'இந்து மதம்: ஒரு கற்பிதம்' (Imagining Hinduism), 'இந்து மதத்தைக் கண்டுபிடித்தது யார்?' (Who Invented Hinduism?), 'இந்து மதம்: கட்டமைத்தலும் மறுகட்டமைத்தலும்' (Construction and Reconstruction of Hinduism), 'மதம் என்பதன் மீதான விசாரணை' (Questioning the term Religion) போன்ற தலைப்பு களின் கீழ் கட்டுரைகளும் நூல்களும் வெளிவந்த வண்ணம் உள்ளன. இவற்றில் காணப்பட்ட பெரும்பான்மையான சொற்கள் மேற்கோள் குறிகளுடனோ அல்லது 'என அழைக்கப்படும்' என்ற [illegible] சொற்களுடனோ எழுதப்பட்டிருப்பதால் அக் கட்டுரை களையும் நூல்களையும் தொடர்ச்சியாக வாசிப்பதுகூட சிரமமாக உள்ளது.

யார் மீது குற்றம்?

அடிப்படைச் சிக்கல் என்னவென்றால் மேற்கத்தியர்கள் தங்களது சொந்த மதக் கருத்தாக்கங்களை அவற்றை ஒத்த இந்தியப் பண்பாட்டு நிகழ்வுகளுக்குள் புகுத்தியதோடு ஒரு வழியாக இந்து மதத்தை உலக மதமாகக் கட்டமைத்து விட்டார்கள். ஓர் ஆய்வாளர், இந்து மதம் என்ற கருத்தாக்கம் அதன் வரையறுக்கப் [illegible] வடிவில் ஆய்வாளர்களிடம் மட்டுமே இருப்பதாக [illegible] அளவுக்கே சென்றுவிட்டார். எதற்காக மேற்கத்தி யர்கள் இப்படி ஓர் "ஒருங்கிணைந்த" மதத்தை இந்தியாவில் ஏற்படுத்த வேண்டும்? ஏனென்றால் அது இந்தியர்களை மேற்கத்தியரின் சொந்த நடையில், மத அடிப்படையில் [illegible] கொள்வதற்கு உதவியது. காலனிய நிர்வாகத்தின் [illegible] படுத்தவும் ஆட்சி புரியவும் உதவியது. இவ்விவாதமானது எட்வர்ட் சையதுவின் கீழைத்தேயவாதக் கருத்துக்களோடும், [illegible] உலக நாடுகளின் தேசியவாத ஆய்வாளர்களின் [illegible] றும் ஒத்துப்போகின்றன.

[illegible] மேற்கத்திய ஆய்வாளர்கள் திருப்பித் தாக்கினர். [illegible] சிலர் மேற்கத்திய ஆய்வாளர்களின் தரப்பில் எந்தக் [illegible] யாது என வாதிட்டனர். மேற்கத்திய ஆய்வாளர்களில் [illegible] பகுதியினர் கீழைத்தேயவாதிகளுடன் அன்று இருந்த

பிராமணத் தகவலாளிகள் குறித்துப் பேசத் தொடங்கினர். மேற்கத்திய ஆய்வாளர்களின் கருத்துக்களை ஆவலுடன் ஏற்றுக்கொண்டு செயல்பட்ட தேசியவாதப் பிராமணத் தலைமை குறித்தும் பேச்சு வளர்ந்தது. இந்த விவாதத்தின் பங்கேற்பாளரான பால் ஹக்கர் (Pal Hacker), "புதிய இந்து மதம் ஒன்றுபட்ட கருத்துகளை உடையது அன்று. இந்தப் புதிய சிந்தனையாளர்களை நான் புதிய இந்துக்கள் (Neo-Hindus) என்று வகைப்படுத்துகிறேன். அவர்களுடைய அறிவு உருவாக்கம் மிக முக்கியமாக மேற்கத்தியர்களுடையது. இது ஐரோப்பிய பண்பாடு. இது நிறைய வியாச்சியங்களில், மதம், நீதிநெறி, சமூகம், அரசியல் மதிப்பீடு போன்றவற்றில் கிறித்தவ மதப் பண்புகளைத் தழுவிக்கொள்கிறது. ஆனால், அதன் பிறகு அவை இந்த மதிப்பீடுகளை இந்து பாரம்பரியத்துடன் இணைத்துவிட்டு, அவற்றை இந்து பாரம்பரியத்தின் ஒரு பகுதி என்றே நிச்சயப்படுத்திவிடுகிறது."

மற்றும் சில மேற்கத்திய ஆய்வாளர்கள், கடந்த ஆண்டுகளில் மேற்கத்திய நிபுணர்கள் எல்லா வேளைகளிலும் இந்து மதத்தை ஒற்றைக் கொள்கையாக ஏற்கவில்லை என்பதைச் சுட்டிக்காட்டு கின்றனர். பிரியன் கே. ஸ்மித், "பெரும்பான்மையான மேற்கத்திய நிபுணர்களின் பார்வையில் இந்து மதம் ஒரு திரவம் போல் நிலை யற்றது, பன்முகத்தன்மை கொண்டது, இன்றைய கட்டுடைப் பாளர்கள் சொல்லுவது போல நெகிழ்வானது" என்று கூறுகிறார். அடிப்படைத் தவறு, இந்தியா அல்லது இந்திய தேசியம் என்பதனை அடையாளப்படுத்துவதற்கு ஒருங்கிணைந்த இந்து மதத்தைப் பயன்படுத்துவதற்குக் கிடைத்த வாய்ப்பை நழுவவிட விரும்பாத தேசியவாத அறிவாளிகளிடமே உள்ளது என்று பிரியன் ஸ்மித் குறிப்பிடுகிறார்.

மூன்று கூட்டாளிகள்

இந்த விவாதத்தில் பங்கேற்ற ராபர்ட் பிரிக்கென்பெர்க் (Robert Frykenberg) என்னும் ஒரு தீவிர விமர்சகர், ஒரு விதத்தில் மேற்கத்திய கீழைத்தேயவாதிகள், இந்து தேசியவாதிகள், பிராமணிய ஆய்வாளர்கள் என்ற மூன்று தரப்பினருக்கு இடையிலான கூட்டணியைப் பற்றிக் கூறுகிறார். ஐம்பது தொகுதிகளாக வெளிவந்த "கீழை நாட்டுப் புனித நூல்கள் (Sacred Books of the East)" வெளியான நாட்களிலிருந்து இன்றுவரை, இந்திய தேசியத்தைக்

கட்டமைப்பதில் அடிப்படை நூல்களாக விளங்கி வருகின்றன. அவை பிராமணிய-ஐரோப்பிய கீழைத்தேயவாதம் என்ற அச்சில் சில ஒருங்கிணைந்த கோட்பாடுகளை உருவாக்கி பிரிட்டிஷ் சாம்ராச்சி யத்திற்கு அடித்தளம் அமைத்துக் கொடுத்ததோடு மட்டுமல்லாமல், வளர்ந்துவந்த இந்திய தேசியவாதிகளின் அரசியல் அதிகாரத்திற்கும் உதவி செய்தது." பிரிக்கென்பெர்க் உறுதியாகச் சொல்வது என்னவென்றால், இந்து மதம் என்பது ஆங்கிலோ - இந்திய, ஆங்கிலோ - பிராமணிய, ஆங்கிலோ - இஸ்லாமிய மூலகங்களின் கலவை என்பதாகும். இந்தியம், ஐரோப்பியம் இரண்டும் அதில் இணைந்திருக்கின்றன. பிரிட்டானியர்கள் தனியாக அதனை உருவாக்கிவிடவில்லை. இப்போது ஏளனமாக மேற்கத்தியர்கள்தான் இந்து மதத்தை உருவாக்கினார்கள் என்று பேசும் அளவுக்கு அது அவர்களால் தனியாக உருவாக்கப்படவில்லை என்று பிரிக்கென் பெர்க் உறுதியாகக் கூறுகிறார்.

ஜெர்மானியத் தொடர்பு

இந்து மதத்தின் மீதான இன்றைய விவாதங்களில், ஜெர்மானிய கீழைத்தேயவாதிகள் கீழை நாடுகளின் தத்துவ நூல்களில் குறிப்பிட்ட சிலவற்றைத் தேர்வு செய்து மொழிமாற்றம் செய்ததும் அவற்றுக்கு முன்னுரிமை கொடுத்து விளக்கம் எழுதியதும் தவிர்க்க முடியாத ஒரு பிரச்சனையாக அமைகிறது. இந்தியவியலில் ஜெர்மானியர்கள் ஏன், எப்போது ஆர்வம் காட்டத் தொடங் கினார்கள்? இது ஒரு மர்மமான பிரச்சனையாகும். எப்போது இந்த கீழைத்தேயவாதத்திற்குள் ஜெர்மானியர்கள் நுழைந்தார்கள்? ஜெர்மானியருக்கும் ஆங்கிலேயர்களுக்கும் இடையில் ஏதேனும் [illegible] அளவிலான அரசியல் போட்டி இருந்து, அதுதான் 19 ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் இந்தியவியல் கற்கையின் போக்கு களைத் தீர்மானம் செய்ததுவா? போன்ற கேள்விகள் எழுகின்றன.

"ஜெர்மானிய வரலாற்றியல் ஆய்வுகளில் நிகழ்ந்த குறிப்பிட்ட [illegible] சேர்க்கை, இந்தியா குறித்த ஒரு புதிய தேடுதலை" ஐரோப்பாவுக்கு இடையில் ஏற்படுத்தியதாக ஜெர்மானிய ஆய்வாளர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர். ஜெர்மானிய கான்ட்டிய மெய்யியல், ஒப்பீட்டு வரலாற்று மொழியியல் ஆய்வுகளால் [illegible] சமஸ்கிருதமும் அத்தகைய புதிய சேர்க்கையை உருவாக்கியதாக டைட்மர் ரோதர்முன்ட் விவரிக் கிறார். இந்தியத் தத்துவத்தின் மீதான ஜெர்மானியப் புரிதல்கள்

அமைவதற்குப் பின்புலமாக இருந்த இரண்டு சிந்தனையாளர் களை அவர் குறிப்பிடுகின்றார். "சோப்பென்ஹவுரின் (Schopenhauer) மறைவிற்குப் பின் தோன்றிய அவருடைய சீடரான இந்திய ஆய்வாளர் பவுல் டெயூசென் (Paul Deussen) வேதாந்த தத்துவத் திற்கு விளக்கம் அளித்தார். மேலும் அவர் அவரது காலத்திலிருந்த வேதாந்த தத்துவத்தைத் தேசிய அறிவு மீள்கட்டமைப்புக்கு ஆதாரமாக உயிர்ப்பிப்பதில் ஆர்வம் கொண்டிருந்த, இந்திய சிந்தனையாளர்களின் மீது அனுதாபம் உடையவராகவும் இருந்தார். டெயூசென் உபநிடதத் தத்துவத்தைப் பற்றி அழுத்தமாகப் பேசிக் கொண்டிருந்த வேளையில், அவருடன் பணிபுரிந்த மூத்த அறிஞர் பிரெட்ரிக் மாக்ஸ் முல்லர் வேதங்களின் முக்கியத்துவத்தை வலியுறுத்துபவராக இருந்தார். ஆரம்பகால இந்திய தேசியவாதி களுக்கு அவர் கூட்டாளியாகவும் இருந்தார்.

ஜெர்மானியர்கள் வேதாந்த தத்துவத்திற்கும் கான்டியன் தத்துவத்திற்கும் இடையில் ஒரு தொடர்பு இருந்ததாக நம்பினர். இன்னும் சிலர் "கான்டைத் தாண்டிய பூர்வீக இறைச்செய்தி கடவுளால் முதலில் பேசப்பட்ட என்று சொல்லப்பட்ட மொழி சமஸ்கிருதத்தில் இருப்பதாக" நம்பினர். இக்கருத்து இன்றைக்கு அறிவீனமான ஒன்றாகத் தோன்றலாம். ஆனால் இதே போன்ற கருத்து, பின்னாளில் பவுல் டெயூசனால் 1893-ஆம் ஆண்டு மும்பையில் நடந்த "வேதாந்த தத்துவமும் மேலைநாட்டினரின் அனுபூதவியலுடனான அதன் தொடர்பும்" என்ற தலைப்பிலான அவருடைய விரிவுரையில் சொல்லப்பட்டுள்ளது. மாக்ஸ் முல்லரும் இதற்கு இணையாக ஆதிகால ஆரிய சிந்தனைகளுக்கும் தற்கால ஜெர்மானிய சிந்தனைகளுக்கும் இடையிலான தொடர்பு பற்றி கூறியுள்ளார். அவர் கான்டின் ரசிகர். அவர் கான்டினுடைய "தூய அறிவு குறித்த விமர்சனம்" (Critique of Pure Reason) என்ற நூலினை ஆங்கிலத்தில் மொழிமாற்றம் செய்தார். சிந்தனைகளாலும் பெருமூச்சுகளாலும் நிரம்பிய ஆரிய உலகின் வரலாற்றில் முதற்கணுவாக வேதங்களும் இறுதிக்கணுவாக கான்டின் விமர்சனமும் அமைந்துள்ளன என்று அவர் குறிப்பிடுகிறார்."

இந்தியத் தேசியத்திற்கும், இந்து மதத்திற்கும், வேதாந்தத்திற்கும் இடையில் முழுமையான ஒத்துழைப்பும், சக உணர்வும், புரிதல் களும் ஏற்படுத்தப்பட்ட ஒரு புள்ளியை இப்போது நாம் நெருங்கிக் கொண்டிருக்கிறோம். இந்த மூன்றில் எது மிக முக்கியமானது என்று

[illegible] யாளப்படுத்துவது இயலாத ஒன்று. ஆனால் அவை மூன்றும் ஒன்றுக்கொன்று மிகுந்த அக்கறை கொண்டவை. சில வேளைகளில் [illegible] தேசிய எல்லைகளைத் தாண்டி உலக இலக்கினை [illegible] தோன்றுகிறது. குறிப்பாக ஆரிய கோட்பாட்டை [illegible] ஜெர்மனியில் பாசிச உருவாக்கம் நிகழ்ந்ததையும், அது [illegible] உலகப் போருக்கு இட்டுச் சென்றதையும் சொல்லியாக [illegible].

இன்றைய தருணம்

[illegible], காலனியத்தின் கீழ் ஏராளமான நிகழ்வுகள் [illegible]. இந்தியச் சமூகக் கட்டமைப்புக்குள் ஆதாயமான [illegible] அமர்ந்திருந்த சமூகக் கூட்டங்கள், காலனியம் வழங்கிய [illegible] வாய்ப்புகளை மிக அதிகமாகப் பயன்படுத்திக் கொண்டன. [illegible] சில வாய்ப்புகள் எதிர்த் திசையில், காலனிய அரசியல் [illegible]த்திலிருந்து விடுபடுவதை நோக்கி நகர்கின்றன. [illegible] பிலிமோரியா என்ற ஒரு பின்னைக் காலனிய [illegible] வரலாற்றாசிரியர் கீழ்க்கண்டவாறு குறிப்பிடுகிறார்: [illegible] எழுத்தாளர்கள், ஏகாதிபத்திய தத்துவவாதிகள், [illegible] மேட்டுக்குடி பிரதிநிதிகள் அல்லது அவர்களது [illegible] தகவலாளிகள் ஆகியோரின் கரங்களாலும் [illegible] சுதந்திரத்திற்கு முந்தைய காலங்களில் [illegible] எல்லாவற்றையும் ஒன்று விடாமல் திருப்பி [illegible] பின்னைக் காலனிய விமர்சனம்" என்கிறார் அவர். [illegible] ஆசிரியரின் பின்னைக் காலனிய-அடித்தள [illegible] என்ற சேர்க்கை போற்றுதற்கு உரியது.

[illegible] கதையைக் கீழ்க்காணும் பிரியன் ஸ்மித்தின் [illegible] முடித்துக்கொள்வோம். "சமீபகால வரலாற்றில், [illegible] வேறு வேறு புள்ளிகளிலிருந்து வேறு வேறு [illegible] உலகத்துடனும் நவீன அறிவுப் போக்குகளுடனும் [illegible] கொண்டிருக்கின்றன. இந்து மதம் (புதிய [illegible] மட்டுமே அப்படிச் செய்து கொண்டது என்று [illegible] யிருப்பினும் பின்னைக் காலனியம் இந்து [illegible] ஒரு வரலாற்று மறுகட்டமைப்பைக் [illegible] இந்த நோக்கிலிருந்து பார்க்கும்போது, இந்து [illegible] அல்லது பன்மீயப்படுத்துவதற்கும்,

3

வேதாந்தத்தின் கலாசார அரசியல்

வேதங்கள் - புனித அரசியலின் தொடக்கம்

இந்திய வைதீகத்தின் முதல் நூல்கள் வேதங்கள். ரிக், யஜுர், சாம, அதர்வணம் என அவை நால் வகைப்படும். இவை தத்துவ நூல்கள் அல்ல; சடங்கியல் நூல்கள். வேதகால ஆரியர்கள் இந்தியாவிற்குள் நுழைவதற்கு முன்னரே இவற்றில் பல இயற்றப்பட்டிருக்க வேண்டும். ஆரிய நாடோடி இனக் குழுக்கள் யக்ஞங்களை மையப்படுத்தி இயற்றிய சடங்குப் பாடல்களே வேதங்கள். யக்ஞங்கள், அவற்றில் ஏற்றப்படும் நெருப்பு (அக்னி), யக்ஞங்களில் பாடப்படும் பாடல்கள் (மந்திரங்கள்), பாடல்களில் அழைக்கப்படும் வானத்துத் தெய்வங் களான இந்திரன், வர்ணன், வாயு, சூரியன், சந்திரன், அஸ்வினி, சோமதேவன் போன்றோர் என்பதாக வேதங்களின் உள்கட்டமைப்பு அமைந்திருந்தது. யக்ஞம், அக்னி, மந்திரங்கள் ஆகியவற்றைப் பேணிப் பாதுகாக்கும் சமூகப் பிரிவினராக பிராமணர் என்ற தனிவர்க்கம் ஆரிய இனக்குழு மக்களிடையில் தோன்றியிருக்க வேண்டும்.

வேதகால ஆரியர்கள் வடமேற்கு இந்தியா வழியாக உள்ளே நுழைந்து அங்குமிங்குமாகச் சில காலம் அலைந்து, இறுதியில் யமுனை நதிக்கும் மேற்கு கங்கைக்கும் இடைப்பட்ட நிலப்பகுதியில் குடியேறினார்கள். இறக்கை கட்டிய வெறும் வார்த்தை ஜாலத்தைத் தவிர வேறு எதுவும் இல்லாத ஆரிய இனக்குழுக்கள் கங்கை யமுனை நதிக்கரைகளில் நிலைத்த வாழ்க்கையைத் தொடங்கின.

கங்கை - யமுனைக் கரைகளில் வாழத் தொடங்கிய பிற்காலத்தில்தான் ஆரியர்கள் தமது வேதப் பாடல்களுக்குப் புனிதத் தன்மையை ஏற்றத் தொடங்கினார்கள். வேதங்கள் மனிதர்களால் இயற்றப்பட்டவை அல்ல என்றும் அவை தேவ

ரிஷிகளால் 'கேட்கப்பட்டவை' (சுருதி) என்றும் அறிவிக்கத் தொடங்கினர். 'அபௌருஷ்யம்' என்ற சொல்லால் வேதங்களைக் குறிக்கத் தொடங்கினார்கள். அபௌருஷ்யம் எனில் 'மனிதத் தன்மை அற்றது' என்று பொருள். அதாவது, வேதங்கள் தெய்வத் தன்மை கொண்டவை என்ற அலங்காரச் சொல் வேதங்களுக்குச் சூட்டப்பட்டுள்ளது. வேதங்களுக்கு இப்படிப்பட்ட புனிதத் தன்மை ஏற்றப்பட்டது ஏன்?

இந்தியச் சமவெளிகளுக்குள் வேதகால ஆரியர் குடியேறி நிலைத்த வாழ்வைத் தொடங்கியபோது பூர்வீக இந்தியக் குடிகளுக்கும் தமக்குமான உறவை அவர்கள் வரையறுத்துக் கொள்ள வேண்டி வந்தது. தாம் யார்? தமது அடையாளங்கள் யாவை? அவற்றைக் காத்துக்கொள்வது எப்படி? எண்ணிக் கையில் அடங்காத பூர்வீக இந்திய இனக்குழுக்களுக்கு இடையில் கரைந்து போய்விடாதபடி தம்மையும் தமது அடையாளங்களையும் தற்காத்துக் கொள்வது எப்படி? தம்மோடு ஒப்பிட்டு, பூர்வீகக் குடிகளை எப்படி வரையறுப்பது? என்பவை எல்லாம் ஆரிய இனக்குழுக்களின் முக்கிய பிரச்சனை களாயின. வேதகால ஆரியர்கள் தம்மை வரையறுக்கத் தொடங் கினார்கள்; தமது அடையாளங்களைத் துல்லியப்படுத்திக் கொண்டார்கள். வேதப் பாடல்கள்தாம் தமது அடையாளம் என அவர்கள் வரையறுத்துக் கொண்டார்கள். யக்ஞம், அக்னி, மந்திரங்கள், பிராமணர்கள் என அவர்களது அடையாள வரிசை உருவானது. தமது அடையாளத்தின் முக்கியத்துவத்தை வலியுறுத்த வேதங்களுக்குப் புனிதத் தன்மை ஏற்றப்பட்டது. சுருதி, அபௌருஷ்யம் என்ற அலங்காரங்களும் தோன்றின. வேதங்களுக்கு எப்போது புனிதவுரு ஏற்றப்பட்டதோ, அப்போது தான் வைதீகத்தின் கலாசார அரசியலும் தொடங்கியது என்று கூற வேண்டும். வேதங்களின் புனிதத்தோடு யக்ஞங்களின் புனிதமும், வேள்வித்தீயின் புனிதமும், மந்திரங்களின் புனிதமும் இவற்றையெல்லாம் பேணிக்காத்து நின்ற புரோகிதனின் புனிதமும் தொடர்பு கொண்டன.

வேதகால ஆரியர்கள் தமது அடையாளங்கள் பிற மக்களோடு கலந்து போய்விடக்கூடாது என்பதில் கவனமாக இருந்தனர். வேதப்பாடல்கள் தமக்கே உரியவை, பிறர் அவற்றைத் தெரிந்து கொள்ளக்கூடாது என்பதில் கவனமாக இருந்தனர். வேதங் களுக்கு ஏற்றப்பட்ட புனிதம் அதன் முக்கியமான பாதுகாப்பு

சமூக உளவியல்ரீதியாக உருவாக்கப்படும் உயர்வு, தனித்த பண்பு, மரியாதை ஆகியவை குறித்த அங்கீகாரம். வேதங் களுக்குப் புனிதம் ஏற்றப்பட்டதற்கு இணையாக அகமண முறையும் உருவாக்கப்பட்டது.

வேதகால ஆரியர்கள் ஒருபுறம் அடையாளக் கலப்பையும் இன்னொருபுறம் ரத்தக் கலப்பையும் தடை செய்தார்கள். இரண்டுமே ஒரே விசயத்தைக் குறித்தவைதாம்.

புனிதம் என்பது தன்னில் தானே உள்ள ஓர் உள்முகப்பட்ட மதிப்பு அல்ல. அது வெளியே உள்ள சிலவற்றைத் தன்னிலிருந்து பிரித்துக்காட்டுவதற்குப் பயன்படுத்தப்படும் கருவி ஆகும். அது வகைப்படுத்துவதற்கான ஒரு முறையியல். புனிதம் என்பது புனிதமற்றது என்பதோடு ஒப்பிட்டே வகைப்படுத்தப்பட முடியும். அது சமூக உறவுகள் குறித்த ஒரு விஷயம். இப்படித் தான் ஆரியர்கள்/பூர்வீக இந்திய மக்கள் ஆகியோரின் சந்திப்பில், அவர்களுக்கு இடையிலான சமூக உறவுகளை வகைப்படுத்தும் பொருட்டு புனிதம்/புனிதமின்மை, அகமணம்/புறமணம் ஆகிய கலாசார எதிர்வுகள் நிறுவப் பெற்றன.

ரிக், யஜ"ர், சாம, அதர்வண வேதங்களுக்குப் பிறகு பிராமணங்கள், ஆரண்யகங்கள் என்ற இருவகை இலக்கியங்கள் இயற்றப்பட்டன. இவை வேதங்களைப் போன்றே சடங்கியல் இலக்கியங்கள்தாம். இருப்பினும், பிராமணங்கள், ஆரண்ய கங்கள் ஆகியவற்றின் பிரத்தியேகப் பண்புகளைப் பற்றிக் குறிப்பிட வேண்டும். பிரம்மன், பிராமணர் என்ற சொற்கள் வைதீகச் சொல்லாடல்களுக்குள் அதிகம் நிலைப்பட்டது இந்த இலக்கியங் களில்தான். வேதச் சிந்தனை தனது புனிதம் குறித்த கருத்தாக் கத்தைப் பிரமன், பிரம்மம், பிராமணர் என்ற சொற்களைச் சுற்றி மேலும் மேலும் வலுவாக்கிக் கொண்டது இந்த இலக்கியங் களில்தான். பிரம்மம் என்பது பிரபஞ்ச அளவிலான புனிதம் குறித்த பொதுவான கருத்தாக்கம். மனித உருவில் அப்புனிதத்தைச் சுமப்பவர்கள் அல்லது அதே அளவு புனிதத்திற்கு உரியவர்கள் பிராமணர்கள். யக்ஞங்கள், மந்திரங்கள் ஆகியவற்றோடு தொடர்பு கொண்டவர்களாக இருந்தமையால் அவற்றிற்குச் சூட்டப்பட்ட புனிதம் பிராமணர்களின் மீதும் ஏறிக்கொண்டது. ஆரண்யகங்கள் என அழைக்கப்பட்ட நூல்கள் கானகங்களில் வாழ்ந்த வேதரிஷிகளால் இயற்றப்பட்டவை எனக் கருதப்படு கின்றன. வேதரிஷிகள் கானகங்களுக்கு ஏன் சென்றனர்?

வேதகால மக்கள் கங்கை - யமுனைக் கரைகளில் குடியேறி நிலைத்த வாழ்க்கையைத் தொடங்கிய காலத்தில் இந்தியப் பூர்வீகக் குடிகளைச் சந்தித்தனர் என்று முன்பு குறிப்பிட்டோம். இந்தியப் பூர்வீகக் குடிகளின் சமய நம்பிக்கைகள், வழிபாடுகள், அவர்களது தத்துவத் தேடல்கள், வாழ்க்கை முறைகள் என ஏராளமான விஷயங்கள் ஆரியக் குடிகளின் கவனத்திற்குள் வருகின்றன. ஆரிய மக்களின் வாழ்க்கையில் இது ஒரு முக்கியமான திருப்புமுனைக் காலம். அதாவது, ஆரியரல்லாத மக்களிடமிருந்து வேதகால ஆரியர்கள் ஒருபுறம் தமது அடையாளங்களைத் தற்காத்துக் கொண்டபோதிலும், பூர்வீக இனக்குடிகளின் சமய, தத்துவ, வாழ்வியல் கூறுகள் பலவற்றைக் கற்றுக் கொள்ளத் தயங்கவில்லை. யக்ஞம் எனப்படும் யாகம் வேத மக்களின் உத்தி. வேதப்பாடல்களை மந்திரங்கள் என உச்சரிப்பது வேத மக்களின் மரபு. ஆனால் தவம், தியானம், யோகம், பூசை போன்ற விஷயங்கள் எல்லாம் ஆரியர்களல்லாத பூர்வக் குடிகளின் தத்துவ, சமய முறையியல்கள். வேத ரிஷிகள் இப்போது அந்த முறையியல்களைக் கற்றுக் கொள்ளத் தொடங்கினார்கள். ஆரண்யகங்கள் எனும் வைதீக இலக்கியங்கள் வேதரிஷிகள் பூர்வக் குடிகளின் தத்துவ சமய விவகாரங்களை எடுத்தாளத் தொடங்கிய காலகட்டத்தைக் குறித்து நிற்கின்றன. வேதங்கள், பிராமணங்கள், ஆரண்யகங்கள் என்ற வரிசையில் அடுத்து வரும் வைதீக நூல்களே உபநிடதங்கள் ஆகும்.

உபநிடதங்கள் – ஒரு முன் விசாரணை

வேதங்கள், பிராமணங்கள், ஆரண்யகங்கள் என்ற வரிசையில் அடுத்து தோன்றும் நூல்கள் உபநிடதங்கள் என்று அழைக்கப் படுகின்றன. வேத- பிராமண - ஆரண்யகங்களைப் பொதுவாக கர்ம காண்டங்கள் என்றும், உபநிடதங்களை ஞான காண்டம் என்றும் பிரித்துக் காட்டுகின்றனர். அதாவது, உபநிடதங்களுக்கு முந்திய வைதீக நூல்களைச் சடங்கியல் (கர்மங்கள் = சடங்குகள்) நூல்களென்றும், உபநிடத நூல்களைத் தத்துவ அறிவு குறித்த நூல்களென்றும் (ஞானம் = சமய அறிவு, தத்துவம்) குறிப்பிடுகிறார்கள். இந்த வகைப்படுத்தலை ஓரளவு ஏற்றுக்கொள்ள முடியும். உபநிடதங்களுக்கு முந்திய நூல்களெல்லாம் வைதீகர்களின் யக்ஞ சடங்குகளை முதன்மைப்படுத்துவனவாக உள்ளன. உபநிடதங்களில் வைதீகத்தின் தத்துவமான வேதாந்தம் தோற்றம் பெறுகிறது. இன்றுவரை வைதீகர்களில் ஒரு பிரிவினரான

மீமாம்சகர்கள் கர்ம காண்டம் எனப்படும் வேத நூல்களை மட்டுமே தமது முதல் நூலாகக் கொள்ளுவார்கள். வேதாந்தத் தத்துவ விசாரணைகள் செய்யும் உபநிடதங்களை (ஞான காண்டத்தை) மீமாம்சகர்கள் முதல் நூல்களாக ஏற்றுக் கொள்வது கிடையாது. வேதங்கள் கூறும் சடங்குகளுக்கும் உபநிடதங்கள் பேசும் தத்துவத்திற்கும் இடையில் கடக்க முடியாத ஒரு பெரிய இடைவெளி உள்ளதாக மீமாம்சகர்கள் கருதுகிறார்கள். மீமாம்சகர்கள் மட்டுமல்ல, வேதங்களுக்கும் உபநிடதங்களுக்கும் நடுவில் பெரும் இடைவெளியிருப்பதாக ஆய்வாளர்கள் பலரும் சுட்டிக்காட்டுகின்றனர். யக்ஞங்கள், யாகத் தீ, மந்திரங்கள் என்று கறாரான சடங்கியல் கட்டமைப்பைக் கொண்ட வேதமரபு தத்துவப் பிரச்சினைகளைப் பேசும் மரபாக எப்படி மாறியது? சில உபநிடதங்களில் வேதக் கல்வியும் சடங்கியல் அறிவும் மேலோட்டமானவை, உண்மை பிரம்ம ஞானம் அவற்றைக் கடந்தது என்பது போன்ற வரிகளும் குறிப்பிடப்படுகின்றன. உபநிடதங்கள் ஏன் இப்படி வேதச் சடங்குகளை மறுக்கின்றன? இடையில் என்ன நடந்தது?

வேதகால ஆரியர் கங்கை - யமுனைக் கரைகளில் குடியேறி பூர்வ இந்தியக் குடிகளைச் சந்தித்த காலத்தில் முதலில் தமது சடங்கியல் அடையாளங்களை வரையறுத்துக் கொண்டு தங்களைப் பாதுகாத்துக் கொள்ள வேண்டும் என்றுதான் கருதினார்கள். அப்படியே செய்யவும் செய்தார்கள். இந்த முறை இன்று வரை தொடரவும்கூட செய்கிறது. வேதங்களின் புனிதம், யாகங்களின் புனிதம், பிராமணர்களின் புனிதம் என்று அது பேசப்படுகிறது. ஆனால் உபநிடதக் காலச் சிந்தனையாளர்கள் வைதீக மரபைக் காப்பாற்றிக் கொள்ளச் சடங்கியல் அடையாளங்கள் மட்டும் போதாது, அதற்குத் தத்துவக் காப்பு வேண்டும் என அவர்கள் கருதியிருக்கிறார்கள். பிராமணங்கள், ஆரண்யகங்களில் யாகத் தீ புனிதத்தைக் குறிக்கத் தோன்றிவிட்ட பிரம்மம் என்ற சொல்லின் அர்த்தத்தைத் தத்துவரீதியாக வளர்த்தெடுக்க வேண்டும் என அவர்கள் கருதியிருக்கிறார்கள். உபநிடதங்களில் இந்த வேலைதான் மேற்கொள்ளப்படுகிறது.

வேதங்களுக்கும் உபநிடதங்களுக்கும் நோக்கம் ஒன்றுதான். அது ஆரிய இனக்குழுக்களின் புனிதத்தைக் கட்டமைப்பது. வேதங்கள் அதனைச் சடங்கியல்ரீதியாகவும் அகமணமுறை போன்ற சமூக நடைமுறைரீதியாகவும் செய்கின்றன. உபநிடதங்கள் பிரம்மம் என்ற தத்துவக் கருத்தாக்கத்தின் மூலமாகச்

செய்கின்றன. உபநிடதங்கள் தோன்றிய காலத்தில் அவை சடங்குகளை மறுப்பது போன்ற தோற்றத்தைக் காட்டின வெனினும், பிற்காலத்தில் ஞானகாண்டமும், கர்ம காண்டமும் தமது ஒரே சமூகக் கலாசார அரசியலை உணர்ந்து சமரசம் செய்து கொண்டன. பிற்கால வேதாந்திகள் வேதத்தின் புனிதம், யக்ஞங்களின் புனிதம், மந்திரங்களின் புனிதம் ஆகியவற்றில் எதனையுமே மறுப்பது கிடையாது.

உபநிடதச் சிந்தனையாளர்கள் தத்துவச் சொல்லாடல் களுக்குள் நுழைவதற்கு வேறு ஒரு முக்கியமான காரணமும் உண்டு.

வேதங்களுக்கும் உபநிடதங்களுக்கும் இடைப்பட்ட காலத்தில் வேதச் சிந்தனையாளர்கள் வைதீக மரபுக்கு வெளியி லிருந்த பல தத்துவப் போக்குகளையும், சமயப் போக்குகளையும் பற்றித் தெரிந்து கொண்டார்கள். அவை ஆரியரல்லாத மக்களின் சமய, தத்துவ மரபுகள். இந்திய மண்ணில் நீண்ட நெடிய கால வேர்களைக் கொண்ட மரபுகள் அவை. சிந்துவெளி நாகரிகம் தொட்டே பழமைகொண்ட தாய்த் தெய்வ வழிபாடுகள் தாந்திரிகத் தன்மை கொண்ட வழிபாட்டு மரபுகள் முதல் வகை நிலம் சார்ந்த, விவசாயக் கலாசாரம் சார்ந்த சமய மரபுகள் அவை தாய்த் தெய்வங்களோடு தொடர்பு கொண்ட வளமை, செழிப்பு ஆகியவற்றின் குறியீடுகள், யோனி வழிபாடு, கரு வழிபாடு ஆகியவை இவற்றோடு சேரும். விவசாய, தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டு மரபுகள் பிரகிருதி எனும் இயற்கையை முதன்மை யாகக் கொண்ட சாங்கியத் தத்துவத்தையும் உற்பத்தி செய்தன. சாங்கியத்தோடு ஜோடி சேரும் மற்றுமொரு தத்துவமரபு யோகம் ஆகும். யோகாசனங்கள் பற்றிய முதல் குறிப்புகளையும் சிந்துவெளி நாகரிகத்திலிருந்தே பெறுகிறோம். உடலில் மறைந்து கிடக்கும் ஆற்றல்களைத் திரட்டி, அதீத ஆற்றல்களைப் பெற உதவும் பயிற்சிகளைக் கொண்டது யோகமரபு. யோகமரபு மிக நுட்பமான உடல், சுவாசம் மற்றும் மனப் பயிற்சிகளை உள்ளடக்கியது. யோகத்தின் தியானம் போன்ற பயிற்சிகள் உளவியல் மற்றும் மருத்துவ ஆற்றல்கள் கொண்டவை. வைதீக மரபுக்கு வெளியில் வழக்கில் இருந்த மூன்றாவது வகைச் சிந்தனை சாருவாக மரபு, தேகவாதம், பூதவாதம், காலவாதம், எதேச்சாவாதம் எனப் பலவகையான உலகியல் தத்துவங்களின் சேர்க்கை சாருவாகம். சாருவாகம்

வேதச் சடங்குகளையும் பிராமணர்களையும் கடுமையாகச் சாடியது. சாருவாகத்தில் வேதாந்தம் குறித்த விமர்சனங்கள் குறைவு. வேதங்களைப் பற்றிய உடனடி விமர்சனங்களே அதிகம். எனவே இது வேதகாலத்தை ஒட்டியே வழக்கில் இருந்திருக்க வேண்டும். வைதீக மரபிற்கு வெளியிலிருந்த நான்காவது வகை மரபு ஆசீவக சமண சிந்தனை மரபுகளாகும். சமணத்திற்கு முந்தியது ஆசீவகம். சமணம் மகா வீரருக்கு முன்னால் 23 தீர்த்தங்கரர்கள் இருந்ததாக ஒரு வரலாற்றைக் கொண்டுமுள்ளது.

வேதங்களைக் கடந்து தத்துவரீதியாக தமக்கு ஒரு தத்துவக்காப்பை ஏற்படுத்திக் கொள்வதற்காக உபநிடதங்கள் வேதாந்தத்தை உற்பத்தி செய்தன. அப்படி ஒரு தத்துவக் காப்பை ஏற்படுத்துவதற்கு வைதீகத்திற்கு வெளியிலிருந்த தத்துவ மரபுகள் ஒரு மாபெரும் தூண்டுதலை ஏற்படுத்தியிருக்க வேண்டும். உபநிடதங்களில் நாம் வெறுமனே வேதாந்தத் தத்துவத்தை மட்டும் சந்திக்கவில்லை. சாங்கியம் பற்றிய குறிப்புகளையும் யோகம் பற்றிய குறிப்புகளையும் தேகவாதி - பூதவாதி ஆகியோருக்கான மறுப்புகளையும் சந்திக்கிறோம். இக்குறிப்புகளெல்லாம் உபநிடதச் சிந்தனையாளர்களுக்கு இவை போன்ற வைதீகமல்லாத தத்துவங்கள் தெரிந்திருந்தன என்பதை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. அவைதீகத் தத்துவங்கள் சிலவற்றை உபநிடதங்கள் அடியோடு மறுக்கின்றன. இன்னும் சிலவற்றை வேதாந்தத் தத்துவத்திற்கு ஆட்படுத்திக் கொள்ளுவதற்கு உபநிடதங்கள் முயலுகின்றன. எந்த ஒரு அவைதீகத் தத்துவத்தின் நிலைப்பாட்டையும் வேதாந்தம் ஒத்துக்கொண்டதாகத் தெரியவில்லை. ஆனால், தத்துவ சிந்தனையில் ஈடுபடுவதற்கான சில மரபார்ந்த முறையியல்களை உபநிடதச் சிந்தனையாளர்கள் வெளியிலிருந்து எடுத்து, தம் வசப்படுத்திக் கொண்டிருப்பது தெரிகிறது. நாம் முன்பே குறிப்பிட்ட தவம், தியானம், யோகம் போன்ற முறையியல்களே அவை. வேதங்களல்லாத மரபுகளிலிருந்து முறையியல்களை எடுத்தாண்டு, அவற்றின் வழி தமது கலாசார அரசியலுக்குத் தேவையான வேதாந்தத் தத்துவத்தை உபநிடதங்கள் கட்டி எழுப்புகின்றன

உபநிடதச் சிந்தனையின் உள்சரடுகள்

உபநிடதத் தத்துவத்தைப் பிரம்ம தத்துவம் என்று கூறலாம். எது பிரம்மம்? என்ற கேள்வி உபநிடதங்களில் திரும்பத் திரும்ப கேட்கப்படுகிறது. இந்தக் கேள்விக்குப்

பலவிதமான பதில்கள், வெவ்வேறு விதமான பதில்கள் சொல்லப் படுகின்றன. இப்படி வெவ்வேறு விதமான விளக்கங்கள் காணப்படுவதால்தான் பிற்காலத்தில் வேதாந்தம் சங்கரரின் அத்வைதமாகவும் ராமானுஜரின் விசிஷ்டாத்வைதமாகவும் மத்வரின் துவைதமாகவும் இன்னும் பலவாகவும் விரிய முடிந்தது. இப்படிப் பலவிதமாக அது விரிய முடிந்த போதிலும், அவை அனைத்திலும் உள்ள பொதுச் சரடு அவை அனைத்துமே பிரம்மம் என்ற கருத்தாக்கத்தின் முதன்மையையும் புனிதத்தையும் தலைமையையும் வலியுறுத்துகின்றன என்பதாகும்.

பிரம்மம் என்றால் என்ன? என்பதற்குக் கூறப்படும் பதில் களில் சிலவற்றைக் காண்போம்.

1. பிரபஞ்சக் கூறுகளில் ஏதோ ஒன்றை பிரம்மம் என்று வரையறுக்கும் முயற்சியை முதலில் சொல்லவேண்டும். சூரியனே பிரம்மம், ஆகாயமே பிரம்மம், வாயுவே பிரம்மம், திக்குகளே (திசைகளே) பிரம்மம் என்பன போன்ற பதில்களைக் காணு கின்றோம். உபநிடதங்களில் மிகப் பழைய உபநிடதம் என்று கருதப்படுகின்ற பிருகத் ஆரண்யக உபநிடதத்தில் இத்தகைய பதில்கள் அதிகமாகக் காணக் கிடைக்கின்றன. இப்படிப் பதில் கூறும்போது சூரியன் அல்லது ஆகாயம் என்பது பிரபஞ்சத்தின் எல்லாப் பகுதிகளுக்கும் மேலான ஒன்றாக, சகலவற்றையும் வியாபித்திருக்கும் ஒன்றாக அடையாளப்படுத்தப்படுகிறது என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. சூரியன், ஆகாயம், வாயு, திக்குகள் என்ற பதில்கள் ஒற்றை வடிவம் ஒன்றைத் தேடியதற்கான முயற்சிகளாகவும் உள்ளன என்பதும் கவனிக்கத்தக்கது. பெரும் போக்கான ஒன்றை, சகலவற்றையும் ஆட்படுத்தும் ஒன்றைத் தேடும் முயற்சிகளாக அவை உள்ளன. வேதகால ஆரியர்கள் நாடோடிக் கூட்டத்தினராக இருந்ததால் அவர்கள் நிலம் சார்ந்த கூறுகளில் அதிகம் ஈடுபடாதவர்கள், அவர்களது கடவுளர்கள் ஆரம்பம் தொட்டே வானம் சார்ந்தவர்களாக இருந்தனர் என்று முன்பு நாம் குறிப்பிட்டுள்ளோம். உபநிடதங்களில் அவர்கள் பிரம்மத்தைத் தேடத் துவங்கும்போது மேற்குறித்த சிந்தனைப் போக்கு தொடர்ந்தது என்றே கூற வேண்டும். சகலவற்றையும் ஆட்படுத்தும் பூடகமான ஒற்றைப் பெரும்போக்கு ஒன்றை அவர்கள் தேடி அடைய முயன்றிருக்கிறார்கள்.

பிரம்மத்தின் ஒற்றைப் போக்கு சகலரையும் ஒன்றுபடுத்தும் நோக்கு கொண்டது என்றும் நாம் கருதி விட முடியாது. மாறாக

ஆரம்பத்திலிருந்தே ஆரிய இனக்குழுக்கள் தமக்குள்ளான ஒற்றுமையை வலிமைப்படுத்திக்கொள்ளவேண்டும் என்பதையே அது குறிப்பதாகத் தெரிகிறது. பலதரப்பட்ட பூர்வீகக் குடி களுக்குள் அவர்கள் வாழத் தொடங்கிய போது தமது சொந்த ஒற்றுமை, அடையாளம், தனித்தன்மை, உயர்வு ஆகியவற்றைக் [illegible]க்கும் ஒன்றாக அவர்கள் பிரம்மம் என்ற கருத்தாக்கத்தைக் கட்டி எழுப்பியதாகத்தான் தெரிகிறது.

2. பிரம்மம் எது? என்ற கேள்வியை உபநிடதங்கள் தொடர்ந்து கேட்கின்றன. மேலும் அதிகமாக ஒழுங்குபடுத்தப் பட்ட வடிவில் உபநிடதங்கள் தமது தேடலைத் தொடர்கின்றன. பிரம்மத்தின் முதன்மையை விளக்க உபநிடதங்கள் குறிப்பிட்ட பல வகை உவமைகளைப் பயன்படுத்துகின்றன. பிரம்மத்தைச் செம்பு எனும் உலோகமாகவும் பிரபஞ்சத்தில் காணப்படும் பிற பொருட்களைச் செம்பிலிருந்து செய்யப்பட்ட பாத்திரங் களாகவும் உபநிடதங்கள் சித்தரிக்கின்றன. பிரம்மத்தைக் களிமண்ணாகவும், உலகப் பொருட்களைக் களிமண்ணால் செய்யப்பட்ட பாண்டங்களாகவும் உபநிடதங்கள் சித்தரிக் கின்றன. இதேபோல பிரம்மத்தைக் கடல் நீராகவும், உலகின் பொருட்களைக் கடல் நீரில் எழும் அலைகளாகவும் சித்தரிக் கின்றன. இன்னும் பிரம்மத்தை 'ஓம்' என நீட்டி ஒலிக்கக்கூடிய [illegible]தமாகவும், உலகின் பொருட்களை வேறுபட்ட ஏற்ற [illegible]களைக் கொண்ட பிற ஒலிகளாகவும் உபநிடதங்கள் [illegible]க்கின்றன. ஒன்றுபட்ட பிரம்மம் ஒருபுறமும், பன்மீயத் தன்மை கொண்ட உலகின் பொருட்கள் மற்றொரு புறமும் [illegible]படுத்தப்பட்டு ஒப்பிடப்படுகின்றன. ஒன்று /பல, ஒருமை/ பன்மை என்ற தத்துவப் பிரச்சனை இங்கு பேசப் பட்டதாகத் தெரிகிறது. பிரம்மத்திற்கும் உலகிற்குமான உறவு [illegible] மேற்குறித்த உவமைகள் பேசுகின்றன என்றும் கூறலாம். [illegible] உயர்வுத் தன்மை கற்பிக்கப்படும் வைதீகக் கூட்டத் [illegible] பல்வேறுபட்ட பண்புகள் கொண்ட பூர்வீக இந்தியக் [illegible]களுக்கும் இடையிலான உறவுகளைத் தத்துவ மொழியில் [illegible] தங்கள் பேசுகின்றன என்றும் கூறலாம்.

செம்பு, களிமண், கடல்நீர், ஓம் ஆகியவை பற்றிய [illegible] உவமைகள் "வேற்றுமையில் ஒற்றுமை" (Unity in di- versity) என்ற கருத்தை வலியுறுத்துகின்றன எனச் சில அறிஞர்கள் கூறுவார்கள். ஆனால் உபநிடத உவமைகள் [illegible] வேறுபாடுகளை, பன்மீயத்தை எந்தவிதத்திலும்

நியாயப்படுத்துவதற்காகச் சொல்லப்படவில்லை என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. உபநிடதங்களின் நோக்கமெல்லாம் செம்பு, களிமண், கடல், ஓம் ஆகியவை போல பிரம்மமும் அடிப்படை யானது, முழுமையானது, சகலவற்றிற்கும் மேலானது என்பதை வலியுறுத்துவதேயாகும். வேறுபட்ட, பன்மைத்தன்மை கொண்ட யதார்த்தத்தின் முக்கியத்துவத்தைக் குறைத்துக் காட்டுவது உபநிடத உவமைகளின் உட்பொருள். பன்மீயப் பொருட் களுக்கு, வேறுபாடுகளுக்கு அடிப்படை யதார்த்தம் அல்லது சொந்த யதார்த்தம் கிடையாது என்பதே உபநிடதங்களின் வாதம். வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதானால், மீண்டும் பிரம்மத்தின் புனிதத்தைக் கட்டமைக்கும் பணியையே மேற்குறித்த உவமைகளும் செய்கின்றன.

எது அதிக யதார்த்தம் கொண்டது? எது அடிப்படை யதார்த்தம்? எது அதிக உண்மைத் தன்மை கொண்டது? என்ற பிரச்சனைகள் உபநிடதங்களின் இப்பகுதிகளில் அரங்கிற்கு வருகின்றன. கடைசி கடைசியாக எது உண்மை? அறுதி உண்மை எது? (Ultimate Reality) என்ற கேள்விகள் தத்துவ விவாதங்களில் இடம்பெறத் துவங்கிவிடுகின்றன. உண்மை, யதார்த்தம் ஆகியன குறித்த சொல்லாடல்கள் புனிதம், உயர்வு ஆகியவற்றுடன் ஒன்றுபடுகின்றன. பிரம்மமே உண்மையானது, அறுதியானது என்ற பதிலும் தரப்படுகின்றது.

கோட்பாட்டுரீதியாகப் பேசப்புகுந்தால் பிரம்மம் என்பதும் உபநிடதங்கள் தருகின்ற செம்பு, களிமண், கடல், ஓம் என்ற [illegible] களுக்குப் பின்னால் உள்ள தருக்கவியல் அவ்வளவு வலுவானது அல்ல. உபநிடதங்கள் பயன்படுத்தும் தருக்கவியல் பிற்போக்குத் தன்மை கொண்டது. எப்படி? பிரம்மத்தின் முதன்மையைக் காட்ட விரும்பும் உபநிடதங்கள் செப்புப் பாத்திரங்களைச் செம்பு எனும் அவற்றின் முந்திய வடிவத்திற்கு அல்லது [illegible] வடிவத்திற்குக் கொண்டு செல்கின்றன. களிமண் பாண்டங்களை அவற்றின் முந்திய வடிவமான களிமண்ணாகக் குறைக்கின்றன. கடலில் எழும் அலைகளை வெறும் நீராகக் குறைக்கின்றன. வெவ்வேறு வகை ஒலிகளை மலட்டுத்தனமான ஒரே சீரான [illegible] என்று ஒற்றை ஒலியாகக் குறைக்கின்றன. செம்புப் பாத்திரங் களின், களிமண் பாண்டங்களின், கடல் அலைகளின், [illegible] ஒலிகளின் தனித்தன்மை மறுக்கப்படுகின்றது. இது [illegible] பிற்போக்குத் தருக்கவியல் (Regressive method). புதி[illegible]

[illegible]தோன்றியவற்றை அங்கீகரிக்க மறுத்து பழையனவே எல்லாம் [illegible] அணுகுமுறை இங்கு தொழில்படுகிறது.

உபநிடதங்களின் தருக்கவியலை வேறுசில இந்தியத் தத்துவங்களோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கலாம். வைசேடிகத் தத்துவம் பொருட்களுக்கிடையில் பொதுப்பண்புகளும் [illegible]பண்புகளும் இருக்கின்றன என்று கூறும். அப்படி [illegible]க்கப்பட்ட பண்புகள் இருந்தபோதும், குறிப்பிட்ட ஒரு [illegible] அதற்கே உரிய சிறப்புப் பண்பைக் கொண்டே [illegible]ளப்படுத்த வேண்டும் என்று அத்தத்துவம் கூறும். [illegible] வரையறுக்கும் அத்தகைய சிறப்புப் பண்பையே [illegible] விசேடம் எனக் கூறும். விசேடத்திற்கு முதன்மை [illegible] இத்தத்துவம் வைசேடிகத் தத்துவம் என்று [illegible] பெற்றது. பொருளின் அல்லது நிகழ்வின் விசேடப் [illegible] அதன் முந்திய அல்லது பழைய நிலையாகக் குறைக்கும் [illegible] பொருள் அதன் அடையாளத்தை இழந்து போகும். வைசேடிகத் தத்துவம் அடையாள அழிப்பை ஆதரிக்காது. [illegible] உருவாக்க முனைந்த வேதாந்தத்திற்குச் சரியாக [illegible] வைசேடிகம் சிந்தித்திருப்பதைக் காணுகின்றோம்.

[illegible] தத்துவம் பிரகிருதி என்ற கருத்தாக்கத்திலிருந்து [illegible] பிரகிருதி என்பது இயற்கை எனப் பொருள்படும். [illegible] இயற்கையை முதல்பொருள் எனக்கூறும். ஆனால் [illegible] செத்துப் போன சடப்பொருள் என்று அது [illegible] இயற்கை (பிரகிருதி) தொடர்ந்த பரிணாமத்தில் [illegible] பல்வேறு பொருட்களை அது உற்பத்தி செய்த [illegible] பிரகிருதித் தத்துவத்தோடு பரிணாமம் என்ற [illegible] கலந்தது. சாங்கியத்தின் முறையியலும் [illegible] எண்ணற்ற புதிய பொருட்களை அது [illegible] செய்துகொண்டே இருக்கும். பழையதை நோக்கி, [illegible] நோக்கி அது எதையும் குறைக்காது.

[illegible] பூதவாதம் என்று அழைக்கப்படும். ஐம்பூதங் [illegible] இவ்வுலகின் பலவகைப்பட்ட பொருட்கள் [illegible] கூறும். ஆனால், உலகப் பொருட்களை அதன் [illegible] ஐம்பூதங்களாகக் குறைப்பது அதன் [illegible] உயிர் என்றால் என்ன? என்ற கேள்விக்குச் [illegible] பதில் கவனிக்கத்தக்கது. குறிப்பிட்ட ஒரு [illegible]த்தில் ஐம்பூதங்கள் ஒன்று சேர்ந்து

புதுவகைப் பண்பு ஒன்றை அவை உற்பத்தி செய்கின் [illegible] அதுவே உயிர் என்று சாருவாகம் கூறும். அதாவது, [illegible] விகிதாச்சாரம் என்ற அளவுரீதியாக நிகழ்வு நடைபெறும் [illegible] பண்புரீதியான மாற்றம் ஏற்படுகிறது. ஐம்பூதங்கள் [illegible] ரீதியான மாற்றம் பெற்று உயிர் என்ற விசேடித்த [illegible] ஏற்படுகிறது என்பது சாருவாக விளக்கம். வெற்றிலை, [illegible] சுண்ணாம்பு, உமிழ்நீர் ஆகிய பொருட்கள் சரியான [illegible] சாரத்தில் சேர்ந்து ரத்தச் சிவப்பில் வெற்றிலைக் [illegible] உண்டாவதை சாருவாகம் மேற்குறித்த பண்புரீதியான [illegible] திற்கு எடுத்துக்காட்டும். சாருவாகத்தின் இந்த முறை [illegible] முற்போக்கானது. பண்புரீதியான மாற்றம் என்ற சாருவாக [illegible] கருத்து ஒரு கனமான கருத்து. பண்டைய இந்தியத் தத் [illegible] களில் பண்புரீதியான மாற்றத்திற்கு வேறு எந்தத் தத்து [illegible] இடமளிக்கவில்லை என்பது ஒரு கணிசமான தகவல். [illegible] பண்புரீதியான மாற்றம் என்பதில் தொடர்ச்சியின்மை என்ற [illegible] உள்ளது.

வைசேடிகம், சாங்கியம், சாருவாகம் ஆகியவற்றின் [illegible] யியல்களோடு ஒப்பிடும்போது வேதாந்தத்தின் முறை [illegible] மிகவும் பாமரத்தனமானது.

3. பிரம்மம் எது? என்ற கேள்விக்கு மேலே குறிப் [illegible] இருவகைப் பதில்களைத் தாண்டி உபநிடதங்கள் [illegible] கட்டத்தை நோக்கி நகருகின்றன. பிரம்மத்தைச் [illegible] ஆகாயம் எனக் குறிப்பதன் மூலமும் செம்பு, களிமண், [illegible] எனக் காணுவதன் மூலமும் இன்னும் பிரம்மத்தின் [illegible] அதன் சுத்த சுயாதீன வடிவில் வரையறுக்கப்படவில்லை [illegible] உபநிடதச் சிந்தனையாளர்கள் கருதியிருக்க வேண்டும். [illegible] அவர்களது அடுத்த கட்ட நகர்வை நியாயப்படுத்துகிறது.

பிரம்மம் எது? என்ற கேள்விக்கு இப்போது உபநிட [illegible] "நேதி, நேதி" என்ற சொற்களால் பதில் தருகின்றன. "நேதி, [illegible] எனில் "இதுவல்ல, இதுவல்ல" என்று பொருள். முன்பு, [illegible] பிரம்மம்? என்பதற்கு 'சூரியன்' என்று பதில் கூறிய உபநி [illegible] இப்போது "சூரியன் பிரம்மமா?" என்ற கேள்விக்கு "அது [illegible] அதுவல்ல" என்று பதில் கூறும். ஆகாயம் பிரம்மமா? [illegible] கேட்டால் "அதுவல்ல, அதுவல்ல" என்று பதில் தரும். [illegible] சூரியன், இது ஆகாயம் என்று சுட்டப்படும் எந்தப் பொரு [illegible] பிரம்மம் அல்ல என்று உபநிடதம் கூறும். இது இதுதான் [illegible]

[illegible] க்கூடிய எந்தப் பொருளுமே பிரம்மம் அல்ல என்பதே [illegible] உபநிடதத்தின் பதில். இது இந்தக் குணத்தைக் [illegible] என்று சுட்டப்படக்கூடிய எந்தக் குணமும் [illegible] பிரம்மம் என்று உபநிடதம் கூறுகிறது. பிரம்மம் [illegible] இதுதான் என்பதைச் சுட்டிக்காட்ட முடியாது. அது [illegible] முடியாதது. பிரம்மம் எந்தக் குணமும் இல்லாதது [illegible] பிரபஞ்சத் தன்மை எதுவும் அற்றது (நிர்பிரபஞ்சம்), [illegible] இதுதான் என வார்த்தைகளால் சொல்ல முடியாதது (நிர் [illegible] என்பது போன்ற விளக்கங்களுக்கு உபநிடதங்கள் [illegible]

[illegible] குறித்த இவ்வகை விளக்கங்களே உபநிடதங்களின் [illegible] வளர்ச்சி என்று சொல்லப்படுகின்றன. பிரம்மம் [illegible] புனிதம் இவ்வகை வரையறைகளில் நிறுவப் [illegible] என்று கூறவேண்டும். இதுவரையில் பொருளுல [illegible] ஒரு பொருள் அல்லது ஒரு பண்பு பிரம்மம் [illegible] தெனில் இப்போது பிரபஞ்சத்தின் எந்தப் [illegible] அல்லது எந்தப் பண்பும் பிரம்மம் அல்ல என்ற [illegible] உபநிடதம் சென்று சேருகிறது. இதுவே [illegible] நிர்குணம் என்பதன் பொருளாகும். அதாவது, [illegible] பிரபஞ்சத்தின் குணங்கள் ஆகியவற்றிற்கு முற்ற எதிர் [illegible] வரையறுக்கப்படுகிறது. இதுவே பிரம்மத்தின் [illegible] நிலை. இதுவே பிரம்மத்தின் சுதர்மம். [illegible] பொதுவான ஏதோ ஒன்று நிலவும்வரை [illegible] பிரம்மத்தின் சுதர்மம் நிறுவப்பட்டதாக அர்த்த [illegible] உலகும் முழுக்க முழுக்க வேறு வேறானவை [illegible] படும்போதுதான் பிரம்மத்தின் சுதர்மம் [illegible] பொருள். பிரம்மம் நிர்பிரபஞ்சமானது [illegible] பிரம்மத்திற்கு பிரபஞ்சம் தீண்டத்தகாததாக [illegible] பிரம்மத்தின் சுதர்மம் ஒருபுறமும் பிரபஞ்சத்தின் [illegible] இன்னொரு புறமும் நிறுவப்பட்டு ஒன்றுக்கொன்று [illegible] கற்பிக்கப்படுகிறது. பிரம்மத்தின் சுதர்மம் [illegible] பிரபஞ்சத்தின் சுதர்மம் தீட்டுச் சுதர்மம். [illegible] வரையறுக்கப்பட்டுவிட்டன. பிரம்ம வேதாந்தம் [illegible] தத்துவம்.

[illegible] சொன்னார்: பொருளுலகின் செயல்பாடு [illegible] ப்பட்டு விட்டது என்று. இது அவர்

ஹெகலின் தத்துவம் பற்றிக் கூறியது. இந்தியத் தத்துவத்தில் பொருளின் செயல்பாடு களவாடப்படவில்லை. செயல்பாடு எனும் பண்பு (குணம்) பொருளுலகிற்குச் சொந்தமானது என்று கூறி பிரம்மம் அதனைப் பொருளுலகிற்கே விட்டுவிட்டது. சகல பண்புகளையும் பொருளுலகிற்கு விட்டுவிட்டு, புனித அந்தஸ்து என்ற ஒன்றை மட்டும் பிரம்மம் தன்னோடு தக்கவைத்துக் கொள்கிறது. இதுதான் வேதாந்தத்தின், இந்தியச் சாதி அமைப்பின் ரகசியம். இங்கு புனித அந்தஸ்து அடிப்படையில் சுதர்மங்கள் வரையறுக்கப்படுகின்றன. பொருளுலகிற்கு எந்தப் புனிதமும் கிடையாது. செயல்பாடுகளுக்கு எந்தப் புனிதமும் கிடையாது. உலகப் பண்புகளில் எந்தப் புனிதமும் கிடையாது, உணர்ச்சிகளில் எந்தப் புனிதமும் கிடையாது, உலகு சார்ந்த அறிவுகளில்கூட எந்தப் புனிதமும் கிடையாது என உலகம் வற்றடிக்கப்பட்டு, நிர்பிரபஞ்சமான, நிர்குணமான பிரம்மம் மட்டுமே அறிவிக்கப்படுகிறது. செயல்பாடு, அறிவு என்பது போன்ற அளவுகோல்களால் பிரம்மமோ பிரபஞ்சமோ உபநிடதங்களில் மதிப்பிடப்படவில்லை. அந்தஸ்து அடிப்படையில், புனிதத்தின் அடிப்படையில் பிரம்மமும் உலகமும் அளக்கப்பட்டு ஒன்று புனிதமயமானதாகவும், மற்றது தீட்டு மயமாகவும் கண்டறியப்படுகின்றன. சரியாகச் சொல்வதானால், புனிதம்/தீட்டு என்ற கலாசார எதிர்வுகள் கட்டமைக்கப் படுகின்றன. உலகின்மீது புனித அதிகாரம் அறிவிக்கப்படுகிறது.

உலகைத் தீட்டு என அறிவிக்காமல் பிரம்மத்தின் புனிதத்தைக் கட்டமைக்க முடியாது என்பது கவனிக்கத் தக்கது. உலகைத் தீட்டு என்று அறிவிப்பதன் மூலம் பிரம்மம் புனிதமாக்கப்படுகிறது; உலகம் சடப்பொருளாக்கப்படுகிறது. ஒன்றைச் சடப்பொருள் ஆக்குவதன் மூலம் அதன்மீது மற்றதன் ஆதிக்கம் நிறுவப்படுகிறது. உபநிடதங்கள் கூறுகின்றன: "பிரம்மம் மட்டுமே சுயம் கொண்டது; பிரபஞ்சம் சுயம் அற்றது" சுயம் கொண்ட பிரம்மத்திற்குச் சுயமற்ற பிரபஞ்சத்தை ஆட்சி செய்யும் உரிமை கிடைத்துவிடுகிறது. இனி பிரம்மம் பிரபஞ்சத்தை வெறும் சடமாகக் கருதலாம்; அதைக் காலால் மிதிக்கலாம், வெட்டலாம், குத்தலாம், ஊருக்குப் புறத்தே சேரியில், மண்ணில் வீடு கட்டிக் கொள்ளச் சொல்லலாம். வேண்டாத சமயத்தில் அந்த வீட்டைத் தீ வைத்துக் கொளுத்தலாம். அந்த மக்களை ஊரை விட்டே விரட்டலாம். அதற்குத் தான் சுயம் கிடையாதே! வெறும் சடம்தானே! ஆதிக்கத்தின் சுத்த சுயம் பிரகாசமான தத்துவத்தை இங்குக் காணுகின்றோம்.

இதுவரையில் உபநிடதங்களில் காணப்படும் பிரம்மம் என்ற கருத்தாக்கத்தை முன்வைத்து வேதாந்தத் தத்துவத்தின் உருவாக்கத்தைப் பேசி வந்தோம். உபநிடதங்களில் இடம் பெறும் மற்றொரு கருத்தாக்கமான ஆத்மா (ஆன்மா, ஆன்மம்) என்பது குறித்து இதுவரை எதுவுமே பேசவில்லை. பிரம்மத்திற்கு இணையாக உபநிடதங்களில் வளர்த்தெடுக்கப்படும் மற்றொரு கருத்தாக்கம் ஆன்மம் ஆகும். காலவரிசையில் முதலில் அதிகம் பேசப்பட்ட கருத்து பிரம்மம் ஆகும். கொஞ்சம் பின்னதாகப் பேசப்படும் ஆன்மா எனும் கருத்தாக்கம் படிப்படியாக உபநிடத விவாதங்களினூடாக முக்கியத்துவம் பெறுகிறது. பிரம்மம் என்பது பிரபஞ்ச அளவிலான கருத்தாக்கம். பிரபஞ்ச அளவில் ஆகப் புனிதமானதை உபநிடதங்கள் முதலில் தேடின. இன்னொரு புறம் மனித அளவில் எது புனிதமானது? என்ற கேள்வி அடுத்துக் கேட்கப்பட்டது. இந்த இரண்டு தளங்களும் தொடர்புபடுத்தவும் படுகின்றன. அதாவது, பிரபஞ்ச அளவில் பிரம்மம் புனிதமானதாக இருக்கலாம். ஆயின் மனித அளவில் பிரம்மத்தின் புனிதத்தைச் சுமப்பவர்கள் யார் என்ற கேள்வி அது. ஆக மனித அளவில் புனிதமானதைக் குறிக்கப் பயன்படுத்தப் படும் சொல்லே ஆன்மா என்பது. பிரம்மம் எது? என்ற கேள்வி திரும்பத் திரும்பக் கேட்கப்பட்டது போலவே உபநிடதங்கள் [illegible] ஆன்மா எது? என்ற கேள்வியும் கேட்கப்படுகிறது. கண்களே ஆன்மா, காதுகளே ஆன்மா, மூச்சுக் காற்றே ஆன்மா, [illegible] ஆன்மா என்ற தனித்தனிப் பதில்களும் தரப்படுகின்றன. மனித உறுப்புகளில் எது முக்கியமானது? என்று உபநிடதங்கள் தேடிக் கொண்டிருக்கின்றன என்பது போன்ற உணர்வும் கூட சில வேளைகளில் தோன்றுகிறது. கண், காது, உடல் ஆகியவற்றைவிட மூச்சுக் காற்று எனப்படும் பிராணன்தான் மிக முக்கியமானது என்ற பதிலும் தரப்படுகிறது. கண், காது, உடல் ஆகியவற்றைவிட உயிர் (பிராணன்) முக்கியமானது என்று [illegible] கூற வருகிறதோ என்றுகூடத் தோன்றுகிறது. மூச்சுக்காற்று (பிராணன்) "போய் விட்டால்" கண்களால் பார்க்க முடியாது, உடலால் செயல்பட முடியாது என்றும்கூட உபநிடதம் கூறுகிறது. இந்த விவாதத்தோடு உபநிடதம் நிறுத்திக் கொண்டிருக்குமேயானால் உபநிடதம் உயிர் என்ற கருத்தாக் கத்தைத் தேடிக் கொண்டிருக்கிறது என்ற முடிவுக்கு நாம் வர வேண்டியிருந்திருக்கும். ஆனால், உபநிடதம் உயிர் என்று கருத்தாக்கத்தைத் தேடவில்லை. அதன் தேடல் மனித அளவில்

எது புனிதமானது? என்ற கேள்வியின்பால் பட்டதாகும். இதன் காரணமாக, கண், காது , தேகம், மூச்சுக்காற்று என்ற பதில்களில் திருப்திப்படாமல் இவை அனைத்திற்கும் அப்பாற்பட்ட, இவை அனைத்திலிருந்தும் வேறுபட்ட, இவை அனைத்தையும் தீண்டாத ஒன்றைக் கட்டமைப்பதை நோக்கி உபநிடதங்கள் நகர்கின்றன. அப்போதுதான் பிரபஞ்ச அளவில் பிரம்மத்திற்கு இணையாக மனித அளவில் புனிதமான ஆன்மா என்ற கருத் தாக்கத்தை உபநிடதங்கள் உண்டாக்குகின்றன. பிரம்மத்திற்கு முன்பு சுட்டப்பட்ட அதே அலங்காரங்கள் இப்போது ஆன்மா விற்குச் சூட்டப்படுகின்றன. ஆன்மா நிர்குணமானது, நிர்பிரபஞ் மானது, மாற்றமடையாதது, அழிவற்றது என்பது போன்ற சக ஜோடனைகளும் இப்போது ஆன்மாவின் மீது ஏற்றப்படு கின்றன.

இந்நிலையில், பிரம்மமும் ஆன்மாவும் ஒரே தளத்தை எட்டுகின்றன; சமப்பட்டு விடுகின்றன. உபநிடதங்கள் கூறுகின்றன "ஆன்மாவே பிரம்மம்; பிரம்மமே ஆன்மா. இரண்டும் வேறு வேறானவை அல்ல; இரண்டறக் கலந்தவை. அத்வைதமானவை அவை இரண்டு அல்ல." இந்தக் கருத்துநிலையைத்தான் சங்கரர் உபநிடதங்களிலிருந்து தேர்ந்து எடுத்து அத்வைத வேதாந்த மாகக் காட்டுகிறார். ஆன்மாவும் பிரம்மமும் இரண்டு அல்ல ஆனால், உலகமும் பொருட்களும் குணங்களும், உடலும் செயல்பாடுகளும் உணர்ச்சிகளும் மாயையானவை என்பது சங்கர வேதாந்தம்.

அத்வைத வேதாந்தமாகக் காட்சி அளிக்கும் உபநிடதக் கருத்துக்களின்படி, பிரபஞ்ச அளவில் புனிதம் கொண்டதான பிரம்மமும், மனித அளவில் புனிதமான ஆன்மாவும் சமப்படுத்தப் பட்டு இரண்டறச் சேர்க்கப்படுகின்றன. இப்புனிதக் குடும்பத் திற்கு எதிர்நிலையில், அதனால் தீண்டப்படாத தூரத்தில் உலகமும் உடலும் நிறுத்தி வைக்கப்படுகின்றன. புனிதம் அது சுத்த சுயாதீன சுதர்ம வடிவில் பிரம்ம ஆன்ம அத்வைதக் கூட்டில் கட்டி எழுப்பப்படுகிறது.

இராமாயணமும் மகாபாரதமும்: ஒரு சத்திரியத் தலையீடு

உபநிடதங்களுக்குப் பிறகு தொகுக்கப்பட்ட மிகப் பெரும் நூல்கள் ராமாயணம், மகாபாரதம் ஆகியவை ஆகும். வேதங் களிலும் உபநிடதங்களிலும் நாம் பிராமண ரிஷிகளைத்தான்

அதிகம் சந்திக்கிறோம். உபநிடதங்களில் சில அரசர்களை ஆங்காங்கே சந்திக்கிறோம். அவர்களும் அங்கே பிரம்ம - ஆன்ம தத்துவங்களைத்தான் பேசுகிறார்கள். ஆனால், ராமாயண, மகாபாரத இதிகாசங்களில் சத்திரியகுல அரசர்களின் குடும்பங்கள் ... கதைகளின் மையப் பாத்திரங்களாக இடம்பெறுகின்றன. ...களுக்கும் உபநிடதங்களுக்கும் கதைத் தன்மை (Narrativity) ...யாது என்பதும் கவனிக்கத்தக்கது. வேதங்களும் உபநிடதங் ... கதைத்தன்மை அற்ற தத்துவத் தளத்தில் புனிதம் பற்றிய ...டல்களை நடத்தின. கதைத் தன்மை என்பது காலத் ... தொடர்பு கொண்டது என்று பால் ரிக்கர் என்ற அறிஞர் ...டுவார். கதை என்பது காலம், காலம் என்பது வரலாறு. ...று என்பது ராமாயண - மகாபாரதத்தில் அரசகுடும்பங் ... வரலாறு, வாழ்க்கை, ஆட்சி உரிமை குறித்த சண்டைகள், ... விஸ்தரிப்பதற்கான அரசர்களின் கூட்டணிகள், ...கள், ஆட்சி உரிமை, சொத்துரிமை, பெண்கள் அவமதிக்கப் ... கடத்தப்படுவது, மீட்கப்படுவது ஆகியவையும் ... - மகாபாரதத்தின் மையப் பிரச்சினைகள். உபநிடதங் ... ஒப்பிடும்போது ராமாயண மகாபாரதத்தில் வேறு ஒரு ... சொல்லாடலைச் சந்திக்கிறோம். வாழ்க்கையும், ...ம், உணர்ச்சிகளும், மோதல்களும் வெள்ளம்போல் ... மகாபாரதத்தில் பெருக்கெடுத்து ஓடுகின்றன. அவை ... தன்மை கொண்டிருப்பதாலேயே, முக்கிய அரச ...ங்கள் மட்டுமின்றி இன்னும் பல நூற்றுக்கணக்கான ...கள், விளிம்பு நிலையில் காட்டப்படும் பழங்குடிகள், ... மக்கள் எனப் பலவகைப்பட்ட சித்திரங்கள் இதிகாசங் ... விரிகின்றன.

இராமாயண - மகாபாரதத்தை நடந்த வரலாறு என்றோ, ... மகாபாரத நூல்கள் ஒரே காலத்தில் உருவாக்கப் ... என்றோ நாம் கருதவில்லை. ராமாயண - மகா ...த்தில் இடம் பெறுபவை வரலாற்றுத் தன்மை கொண்ட ... சொத்து, அரசு, குடும்பங்கள் என்ற புதிய வரலாற்றுக் ... இக்கதைகளுக்கு உட்புலமாக அமைகின்றன. ... மகாபாரத நூல்கள் கி.மு. 5-ஆம் நூற்றாண்டிலிருந்து ... ஆம் நூற்றாண்டு வரை பலமுறை பதிப்பிக்கப்பட்டுள்ளன ... குறித்து தனியாக ஆராய்ச்சிகள் உள்ளன. கி.மு. 5-ஆம் ... ஒட்டி சில ஆயிரம் கதைகளாகத் தொகுக்கப் ... ராமாயண மகாபாரத நூல்கள் கி.பி.3-ஆம் நூற்றாண்டை

ஒட்டி பல ஆயிரம் கதைகளாகப் பெருகிவிட்டதாக ஆய்வாளர்கள் எடுத்துக் காட்டுகிறார்கள். கதைகளின் எண்ணிக்கையில் மட்டுமின்றி, கதைப் போக்குகளிலும் பதிப்பாளர்கள் மாறுதல்களை ஏற்படுத்தினார்கள் என்பதை அவர்கள் சுட்டிக் காட்டுகிறார்கள். ராமாயண - மகாபாரதக் கதைகள் சமணர்களிடமும் பௌத்தர்களிடமும் சில அடிப்படையான மாறுதல்களுடன் வழங்கி வந்தன என்பது குறித்தும் ஆய்வாளர்கள் எழுதியுள்ளார்கள். இவையெல்லாம் ஒருபுறம் இருக்க, வேதாந்தத்தின் உருவாக்கம், மீட்டுருவாக்கம் ஆகியவற்றில் ராமாயண மகாபாரதத்தின் பாத்திரத்தைப் பற்றி மட்டுமே நாம் இங்கு பேச விரும்புகிறோம்.

இந்திய வைதீகச் சிந்தனையின் வரலாற்றில் ராமாயண மகாபாரதக் கதைகள் உருவான காலம் ஒரு மாபெரும் சத்திரியத் தலையீடு என மதிப்பிடப்பட வேண்டும். சமூகப் பண்பாட்டு வாழ்க்கைக்குள் மிகப் பிரும்மாண்டமான அளவில் சத்திரியச் சொல்லாடல்கள் உள் நுழைந்தன எனக் குறிப்பிட வேண்டும். வேத உபநிடதச் சிந்தனை புனித அதிகாரம் என்ற விஷயத்தில் தான் அக்கறை காட்டியது. ஆரியப் புரோகித வர்ணத்தின் புனித அதிகாரத்தைக் கட்டி எழுப்புவதுதான் வைதீக இலக்கியங்களின் வேலைத் திட்டமாக இருந்தது. சடங்கியல்ரீதியாகவும், தத்துவ ரீதியாகவும் வேத உபநிடதங்கள் அந்த வேலையைச் செய்தன. சமூகரீதியாக வருண அமைப்பின் தோற்றமும், அகமணமுறையும் அதே வேலையைக் குறித்து நின்றன. ஆயின் இத்தகைய சூழல்களுக்குள் அரசியல் அதிகாரம் என்ற ஒரு புதிய தலையீட்டை ராமாயண மகாபாரத இலக்கியங்கள் ஏற்படுத்துகின்றன.

ஆரிய இனக்குழுக்கள் யமுனை - கங்கை நதிக்கரைகளில் எண்ணிலடங்கா பூர்வீக இந்தியப் பழங்குடிகளைச் சந்தித்தார்கள் என்று முன்பு குறிப்பிட்டோம். அந்தச் சந்திப்பின் பல விரிந்த பரிமாணங்களை இதிகாசக் காலத்தில் காணுகின்றோம். ராமாயண - மகாபாரதங்களில் குறிக்கப்படும் சத்திரியக் குடும்பங்களெல்லாம் பூர்வ இந்தியக் குடிகளைச் சேர்ந்தவை என்று இங்கு நாம் கூற வரவில்லை. ஆனால், ராமாயண மகாபாரத நூல்களில் குறிக்கப்படும் அரச குடும்பங்களெல்லாம் ஆரியக் குடிகளைச் சேர்ந்தவை என்றும் கூற முடியாது. வேத உபநிடதங்கள் குறித்து நின்ற பூகோள எல்லைகளை ராமாயண மகாபாரதக் கதைகள் வெகுவாகத் தாண்டி விட்டன என்பது

கவனிக்கத்தக்கது. யமுனை - கங்கை நதிக்கரைகளைத் தாண்டி பெருமளவிலான வட இந்திய நிலப்பகுதிகளைத் தழுவியவையாக இதிகாசக் கதைகள் அமைகின்றன. கதைகளின் சில முக்கிய போக்குகள் தென்திசை நோக்கியவை என்பதும் கணக்கில் கொள்ளப்பட வேண்டும். அரச குலங்கள் தவிர வனங்களில் வாழ்ந்த "ராட்சசர்கள்", "அசுரர்கள்", கிஷ்கிந்தாவின் வானரக்குலம், இலங்கையின் ராவணக் குடும்பம் ஆகியவையும் கதைகளில் பெரும் இடத்தை வகிக்கின்றன.

இதிகாசக் காலம் ஏற்படுத்திய சத்திரியத் தலையீடு என்ற கருத்தை, இதிகாசங்களுக்கு வெளியில் கிடைக்கிற பிற வரலாற்றுத் தகவல்களும் ஊர்ஜிதப்படுத்துகின்றன. கி.மு. 7-ஆம் நூற்றாண்டில் தொடங்கி வட இந்திய வட்டாரங்களில் காசி, குரு, கம்போஜம், மகதம் போன்ற சிறிய, பெரிய அரசுகள் தோன்றின என்பதை வரலாற்றாசிரியர்கள் தெரிவிக்கின்றனர். கங்கையின் கிழக்குப் பகுதிகளில் குறிப்பிட்ட இக்காலத்தில் சாருவாகம், சமணம், பௌத்தம் ஆகிய சிந்தனைப் போக்குகள் தோன்றிவிட்டன. சமணத்தைத் தோற்றுவித்த மகாவீரரும் பௌத்தத்தைத் தோற்றுவித்த கௌதமபுத்தரும் அரச குடும்பங்களைச் சேர்ந்தவர்கள் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. மகாவீரர் ஏன் அரசகுடும்பத்தில் பிறந்தார் என்பது குறித்து சமணர்களிடையில் ஒரு கதை உண்டு. குறிப்பிட்ட அக்காலத்தில் எந்த வர்ணம் அதிகச் செல்வாக்குடன் விளங்குகிறதோ, அந்த வர்ணத்தில்தான் வர்த்தமான மகாவீரர் பிறக்கவேண்டுமென்று ஒரு தெய்வ விதி" இருந்ததாக அக்கதை கூறுகிறது. அரச குடும்பங்கள் செல்வாக்குப் பெற்ற காலமாக அக்காலம் இருந்தது இக்கதையில் பதிவாகியுள்ளது. ஜீனன் (வெற்றி பெற்றவன்), மகாவீரர் என்ற சொற்களெல்லாம் அரசியல் தொடர்பு கொண்டவை. சாருவாகத் தத்துவம் மார்க்சிய அறிஞர்கள் பலரால் மக்கள் தத்துவம் (லோகாயதம்) என்று அழைக்கப்படுகிறது. ஆனால், சாருவாகத்தில் காணப்படும் பிராமண எதிர்ப்பின் வேகம் அது ஒரு சத்திரியத் தத்துவமாக இருக்க வேண்டும் என்றுதான் எமக்கு உணர்த்துகிறது. அரசியல் கௌடில்யரின் அர்த்த சாஸ்திரத்தில் அரசர்கள் கற்றுத்தேற வேண்டிய வித்தையாக சாருவாகம் சுட்டிக்காட்டப்படுகிறது. மகாபாரதத்தில் யுதிஷ்டிர மன்னனின் சபையில் சாருவாகர்கள் அமர்ந்திருந்து தத்துவம் உரைத்ததாக திரௌபதி ஓரிடத்தில் குறிப்பிடுவாள். தத்துவார்த்த ரீதியாக பிராமணர்களின் புனித அதிகாரத்தை

முதலில் கேள்வி கேட்டவர்களாக சத்திரியர்கள்தான் அமைந் தார்கள் என்பது புரிந்து கொள்ளத்தக்கது. பிராமணர்களின் புனித அதிகாரத்தைக் கேள்வி கேட்பதன் மூலம்தான் சத்திரியர்கள் தமது அரசியல் அதிகாரத்தை அரங்குக்குக் கொண்டுவர முடியும். இது உபநிடதக் காலத்திற்குப் பிறகு நடந்தது.

பிரம்மத்தின் புனித அதிகாரத்தைச் சத்திரியர்கள் தீவிரமாகக் கேள்வி கேட்டனர் என்பதை ராமாயண மகாபாரத இலக்கியங்களே ஏராளமாக எடுத்துக்காட்டுகின்றன. ராமாயண மகாபாரத நூல்கள் கி.பி.3-ஆம் நூற்றாண்டுவரை பலமுறை பதிப்பிக்கப்பட்ட பிறகான வடிவில்தான் நமக்கு இப்போது கிடைக்கின்றன. சத்திரியர்களின் தீவிர எதிர்ப்புகளெல்லாம் இப்போது கிடைக்கும் நூல்களில் முனை மழுங்கடிக்கப்பட்டு விட்டன. இருந்தபோதிலும் கூட ராமாயண - மகாபாரதத் திற்குள் ஒளிந்து கிடக்கும் பிராமண எதிர்ப்புச் சம்பவங்களை நாம் கண்டறிய முடியும். ராமாயண மகாபாரதத்தில் அடிக்கடி பேசப்படும் ஒரு கதை விசுவாமித்திரரது கதை. விசுவாமித்திரர் ஒரு சத்திரியர். அவரது பெயர் கௌசிகன். அவர் அரசராக இருந்தபோது வசிஷ்டர் எனப்படும் பிரம்ம ரிஷிக்கும் அவருக்கும் ஏற்பட்ட மோதலை ராமாயணம் விவரிக்கிறது. யாகத்தில் பிறந்த காமதேனு எனும் பசு வசிஷ்டரது சொத்தாக இருக்கிறது. மன்னன் என்ற முறையில் அவனது நாட்டு எல்லைகளுக்குள் உள்ள சகல சொத்துக்களும் தனக்கே சொந்தம் எனக் கௌசிகன் உரிமை கொண்டாடுகிறான். இதன் விளைவாக, பிரம்ம ரிஷியான வசிஷ்டனுக்கும் சத்திரியனான கௌசிகனுக்கும் போர் மூளுகிறது. பிராமணனின் யாகப் பலம் பெரிதா, சத்திரியனின் அரசியல் பலம் பெரிதா என்ற கேள்வியே, அவர்களுக்கிடையில் முக்கிய பிரச்சனை ஆகிறது. வசிட்டனுடன் நடந்த போரில் கௌசிகன் தோற்கிறான். போரில் தோல்வியடைந்த கௌசிகன் பிரம்ம ஆற்றலைப் பெறுவதற்காக ஆட்சியைத் துறந்து யாகக் கல்வியை முனைந்து பெறுகிறான். அவன் எவ்வளவு முயற்சி செய்தும், அவன் பிறப்பால் பிராமணனாக இல்லாததால் பிரம்மரிஷி என்ற பட்டத்தைப் பெற முடியாமல் போகிறது. ஆறுதல் பரிசாக ராஜரிஷி (அல்லது சத்திரியரிஷி) என்ற பட்டத்தைக் கௌசிகன் எட்டுகிறான். விசுவாமித்திரன் என்ற பெயரைப் பெறுகிறான். ராஜரிஷி விசுவாமித்திரனுக்கும் பிரம்மரிஷி

வசிட்டனுக்கும் இடையிலான போட்டி ராமாயணம், மகாபாரதம் இரண்டிலுமே பல வடிவங்களில் தொடருகின்றது. பிரம்ம பலம் பெரிதா, சத்திரிய பலம் பெரிதா என்ற கேள்வி மீண்டும் மீண்டும் கேட்கப்படுகிறது. திரிசங்கு எனும் அரசனின் பொருட்டு சத்திரியர்களுக்கென்று ஒரு சொர்க்கத்தை உருவாக்கும் முயற்சியில் விசுவாமித்திரன் ஈடுபடும் கதை பிராமணர் சத்திரியர் மோதலை விரிவாக எடுத்துரைக்கும். யாகம், தவம் ஆகிய சகல வித்தைகளையும் கற்றுத் தேர்ந்தவன் என்றபோதிலும் விசுவாமித்திரன் கடும் கோபக்காரன், மேனகையின் அழகில் ஒரு முறை மயங்கிப் போனவன் என்பது போன்ற 'செய்திகள்', அவன் பிறப்பால் சத்திரியன் என்ற எல்லையைத் தாண்ட முடியாமல் போனவன் என்பதை உறுத்தலாகச் சொல்லிக் காட்டுபவை, 'சத்திரியன் உணர்ச்சிவசப்படுபவன்' என்ற முத்திரைக்குள் அவனை அவை ஆழ்த்துகின்றன.

பிராமண - சத்திரிய மோதல்கள் இன்னும் பல வடிவங் களில் ராமாயண மகாபாரதத்தில் காணக் கிடைக்கின்றன. பரசுராமன் என்ற போர்க்குணம் கொண்ட பிராமண ரிஷி சத்திரியக் குலங்களைப் பூமியிலிருந்து பலமுறை அழித்தொழித் தான் என்கிற செய்தியும் இதிகாசங்களில் குறிப்பிடப்படு கிறது. பரசுராமன் சில அரிய போர்க்கலைகளை அறிந்திருந் தான் என்றும், அவற்றை அவன் எந்த சத்திரியனுக்கும் கற்றுக் கொடுக்கவில்லை என்றும் மகாபாரதம் குறிப்பிடும். பரசுராமன் என்ற பிராமணனுக்கு எதற்கு போர்க்கலை? அவன் ஏன் சத்திரியர்களை அழித்தொழித்தான்? இந்தக் கதைகளெல்லாம் இதிகாசக் காலத்தில் எழுந்த சத்திரிய - பிராமண அதிகார மோதல்களையே காட்டுகின்றன. சத்திரியன் (கௌசிகன்) பிரம்ம வித்தையைப் பயில முனைவதும், பிராமணன் (பசுராமன்) போர்க்கலையைத் தெரிந்திருந்தான் என்பதுவும் பரஸ்பரம். இருதரப்பாரும் ஒருவர் மற்றொருவரை அச்சத்துடன் பார்த்தனர் என்பதைக் காட்டுகின்றன.

ராமாயண மகாபாரத இலக்கியங்களில் தேவர் - அசுரர் யுத்தங்கள் பற்றிய செய்திகள் ஏராளமாக இடம்பெறுகின்றன. தேவர் - அசுரர் யுத்தங்கள் என்பவை பொதுவாக ஆரியர் களுக்கும் ஆரியர் அல்லாத பூர்வக் குடிமக்களுக்கும் இடை யிலான மோதல்கள் குறித்தவை என்று ஆய்வாளர்கள் கருது கின்றனர். இது பெருமளவில் உண்மையே. இருப்பினும்,

ராமாயண மகாபாரத சத்திரியச் சூழல்களில் தேவ - அசுர யுத்தங்கள் அரசியல் அதிகாரத்தை மையப்படுத்திச் சித்தரிக்கப் படுகின்றன என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. பூலோக ஆட்சியைக் கைப்பற்றும் அசுரர்கள் அத்தோடு திருப்திப் படாமல் தேவலோக ஆட்சியையும் கைப்பற்ற முனையும்போதுதான் தேவ- அசுர யுத்தங்கள் விளைகின்றன என்ற சித்திரிப்பை இதிகாசங்களில் காணுகிறோம். தேவலோகம் எனும் இந்திராதி தெய்வங்களின் (இவர்கள் வேதக் கடவுளர்கள்) அதிகாரத்தை அச்சுறுத்துபவர்களாக பூலோக அரசர்கள் உருவானார்கள் என்ற செய்தியை மேற்குறித்த கதைகள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. தேவர்கள் எனப்படுவோர் வைதீக வேள்விகள் (யக்ஞங்கள்) சார்ந்து தமது ஆற்றல்களை ஈட்டிக் கொள்பவர்களாகவும் இதற்கு மாறாக அசுரர்கள் தவங்களின் மூலம் ஆற்றல்களைத் திரட்டிக் கொள்பவர்களாகவும் குறிக்கப்படுகின்றனர். சத்திரியர்கள் மிக விரிந்த அளவில் வைதீக எல்லைகளுக்கு வெளியில் தோன்றியவர்கள் என்பதனை இது சுட்டிக் காட்டும்.

இந்த நிலையில், வைதீகச் சிந்தனையின் வரலாற்று வரிசைக்குள் இதிகாசக் காலம் ஏற்படுத்திய தலையீட்டைக் குறித்துக் கொள்வோம். பிராமணர்களின் புனித அதிகாரத்திற்குச் சத்திரியர்களின் அரசியல் அதிகாரம் இக்காலத்தில் மிகப்பெரும் சவாலாக எழுகிறது. யக்ஞங்களின் தேவையும் பிரம்மத்தின் ஆற்றலும் கேள்விக்குள்ளாக்கப்படுகின்றன. சத்திரிய 'குணங் களான' செயல்பாடு, தன்முனைப்பு, உணர்ச்சி வசப்படுதல் போன்றவை அரசியல் முக்கியத்துவம் கொண்டவையாக முன்னுக்கு வருகின்றன. சத்திரியர்களின் செயல்பாடு இந்தக் காலத்தில் முன்வைக்கும் சில பிரச்சனைகள் வைதீகச் சிந்தனையை நிலைகுலைய வைக்கின்றன என்று கூறவேண்டும். உபநிடதங்களின் வேதாந்தத் தத்துவம் சில புதிய பிரச்சனை களைச் சந்திக்கின்றது. அவற்றை அது எதிர்கொண்டாக வேண்டும். வேதாந்தம் புதிய நிலைமைகளைக் கணக்கில் கொண்டு தனது தத்துவத்தை மறுகட்டமைப்பு செய்ய வரவேண்டும். இதனைச் செய்யாவிடில் அது தனது புனித அதிகாரத்தை இழந்துவிடும். மகாபாரதத்தின் இறுதிப் பகுதியில் சேர்க்கப்படும் பகவத் கீதை வேதாந்தத்தின் கலாசார அரசியலைப் புதிய சூழல்களுக்கேற்ப உருமாற்றுகிறது.

பகவத் கீதை – புனித அதிகாரமும் அரசியல் அதிகாரமும்

வைதீக இலக்கிய மரபில் பகவத் கீதை முக்கியமான நூலாகக் கருதப்படுகிறது. வேதாந்தத் தத்துவத்தின் மூன்று அடிப்படை நூல்களில் (பிரஸ்தான திரயம்) ஒன்றாக பகவத் கீதை சொல்லப்படுகிறது. மகாபாரத காப்பியத்தின் இறுதிப் பகுதியில் குருசேத்திரப் போர்க்களத்தில் கிருஷ்ணன் அர்ச்சுனனுக்கு உரைத்ததாக பகவத் கீதை மகாபாரதத்தின் ஒரு பகுதியாக இடம்பெற்றுள்ளது. இருப்பினும், பகவத்கீதையின் மொழி நடை, உள்ளடக்கம் ஆகியவை மகாபாரதத்தின் கதை ஒழுங்கிற்குப் பொருந்தாதவையாக இருப்பதால், அது ஒரு தனித்த நூல் என்றே ஆய்வாளர்கள் கருதுகிறார்கள். இது ஒருபுறமிருக்க, கருத்தியல்ரீதியாக மகாபாரதத்திற்கும், பகவத் கீதைக்கும் சில உள்ளீடான உறவுகள் உள்ளன. அவற்றைப் பின்வரும் இப்பகுதியில் நாம் பேச இருக்கிறோம்.

உபநிடத காலத்திற்குப் பிறகு இதிகாசக் காலத்தில் முன்னுக்கு வரும் சத்திரியர்களின் தீவிரச் செயல்பாடுகள் உபநிடத வேதாந்தத்திற்கு எழுப்பிய சவால்களைப் பிரம்ம வேதாந்தம் எப்படி எதிர்கொண்டது என்ற கதையைப் பகவத் கீதை சொல்லி நிற்கிறது. பிரம்மத்தின் புனித அதிகாரத்தைவிட வலிமையான சக்தியாக சத்திரியர்கள் தமது அரசியல் அதிகாரத்தை முன்னிறுத்தியதை வைதீகம் எப்படி எதிர்கொண்டது என்ற பிரச்சனையைப் பகவத் கீதை பதிவு செய்துள்ளது.

உபநிடதங்களுக்குப் பிறகு இந்திய வைதீக மையம் இரண்டு முக்கிய வரலாற்றுச் சக்திகளைச் சந்திக்கின்றது. அவை:

1. ஆரிய மற்றும் ஆரியரல்லாத சத்திரிய அரசர்களின் அரசியல் அதிகாரச் செயல்பாடுகள்;
2. கிழக்கு, மத்திய வட இந்திய மற்றும் தென்னிந்திய வட்டாரங்களில் எழுச்சி பெறும் ஆரியரல்லாத பூர்வக் குடிமக்களின் சிந்தனை மற்றும் பண்பாடு.

இந்த இரண்டு வரலாற்றுச் சக்திகளின் செயல்பாட்டை பகவத் கீதை எதிர்கொள்ளுகிறது. வைதீகம் மற்றும் பிரம்மத்தின் புனித அதிகாரத்தைத் தக்கவைத்துக் கொள்ளும் விதத்தில் வேதாந்தத் தத்துவத்தில் கணிசமான மாறுதல்களை அது மேற்கொள்கின்றது. சத்திரிய மற்றும் பூர்வக் குடிகளின்

அரசியல் செயல்பாட்டால் வைதீக புரோகிதமும் வேதாந்தமும் வீழ்த்தப்பட்டிருந்தால் இந்திய வரலாறு எப்படி வளர்ந்திருக்கும் என்பது ஒரு சுவாரசியமான கணக்கு. இருப்பினும், வரலாற்றில் இது நடைபெறவில்லை. ராமாயண மகாபாரத காலங்களுக்குப் பிறகு வைதீகம் தன்னை மறுதிரட்சி செய்து கொண்டது. தத்துவ ரீதியாக, வேதாந்தத்தின் புதிய வடிவங்களை அது உற்பத்தி செய்தது. குறைந்தது இரண்டு வடிவங்களில் வேதாந்தம் தன்னை மறுதகவமைப்பு செய்து கொண்டதாகத் தெரிகிறது.

1. சத்திரியச் செயல்பாட்டை உள்வாங்கி அகப்படுத்திக் கொண்ட வடிவில் தத்துவ வேதாந்தம் வரையறுக்கப்பட்டது.
2. பூர்வக் குடிகளின் வெகுசனச் செயல்பாட்டை உள்வாங்கி அகப்படுத்திக் கொள்ளும் விதத்தில் பக்தி வேதாந்தம் வடிவமைக்கப்பட்டது.

இந்த இரண்டு பணிகளையும் செய்யும் நூலாகத்தான் நாம் பகவத் கீதையைக் காணுகிறோம். இவற்றில் முதலாவதான பிரம்ம சத்திரியக் கூட்டணி பற்றி முதலில் பேசுவோம்.

குருசேத்திரப் போர்க்களத்தில் எதிரணி வரிசையில் தனது உறவினர்களையும் ஆசிரியர்களையும் கண்ட அர்ச்சுனன், இவர்களோடு போரிட்டு உயிர்க் கொலைகள் செய்வது தகுமா என மனம் தளர்ந்து காண்டீபத்தை நழுவ விடுகிறான். அவனது மனத்தளர்ச்சியைப் புரிந்து கொண்ட கிருஷ்ணன், 'அர்ச்சுனா போரிட்டே ஆக வேண்டும், அதுவே சத்திரிய தர்மம்' என்று எடுத்துரைக்கிறான். இதனை இன்னும் சரியாகப் புரிந்து கொள்ளாத அர்ச்சுனனுக்குக் கிருஷ்ணன், விரிவாக பகவத் கீதையின் புதிய வேதாந்தத்தை எடுத்துரைக்கிறான். இதை ஏன் புதிய வேதாந்தம் என்று கூறுகிறோம்?

உபநிடத வேதாந்தத்தில் பிரம்மம் நிரந்தரமானதாகவும் மாறாததாகவும் செயல்பாடற்றதாகவும் வரையறுக்கப்பட்டது. செயல்பாடு எனும் பண்பு பிரபஞ்சத்தின் பண்பாகவும் (குணமாகவும்) அது பிரம்மத்திற்கு அந்நியமான பண்பாகவும் உபநிடதத்தில் சொல்லப்பட்டது. இது சுதர்மத்தின் தத்துவம் என்று அப்போது நாம் அடையாளப்படுத்தினோம். உபநிடதத்தில் பிரம்மத்தின், பிராமணர்களின் சுதர்மம் மட்டுமே வரையறுக்கப்பட்டிருந்தது. இப்போது பகவத் கீதையில் சத்திரியர்களின் சுதர்மம் வரையறுக்கப்படுகிறது. சத்திரியர்கள்

போர்புரிய வேண்டும், செயல்பட வேண்டும், அரசியல் அதிகாரத்தை ஈட்ட வேண்டும் என்று பகவத்கீதை கூறுகிறது. செயல்படத் தயங்கும் அர்ச்சுனனுக்கு அவனது வர்ணக் கடமை போர் புரிவது என்று கிருஷ்ணன் எடுத்துரைக்கிறான்.

பகவத் கீதையின் இந்த விவாதத்தை ஒரு தத்துவ விவாதம் என்று கொள்ளமுடியாது. உபநிடதங்களில் பிரம்மம் செயல் அற்றது என்று வரையறுத்த வேதாந்தம் இப்போது செயல்பாட்டை ஏற்றுக்கொண்டு விட்டதா? எந்தவித உள்ளடக்கமும் இன்றி பிரம்மத்தைப் புனித அந்தஸ்து என்று முன்பு வரையறுத்த வேதாந்தம் இப்போது செயல்பாட்டைத் தனது வரையறைகளில் ஒன்றாக ஏற்றுக்கொண்டு விட்டதா? இல்லை, இல்லவே இல்லை. பிரம்மம் தனது அடையாளத்தில் எந்தத் திருத்தத்தையும் ஏற்படுத்திக் கொள்ளவில்லை. செயல்பாட்டின் எதார்த்தத்தைத் தர்க்கரீதியாகவோ, வாழ்வின் ஓர் உண்மை என்றோ பகவத் கீதை ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. பகவத் கீதையின் பிரம்மம் பற்றிய வரையறை முன்புபோலவே இப்போதும் எந்த உள்ளடக்கமும் அற்ற புனித அந்தஸ்தாகத்தான் இருக்கிறது. ஆனால், சத்திரியனின் கடமையாகவே செயல்படுதல் அல்லது போர் புரிதல் சுட்டப்படுகிறது. அதாவது, பகவத் கீதையில் நடப்பது தத்துவ விசாரணை அல்ல, வருண கடமைகள் பற்றிய விசாரணையே. நான் நானாகவேதான் இருப்பேன். நீ நீயாக இருப்பதற்கான கடமைகள் இவை என்பதுதான் அங்கு சொல்லப்படுகிறது. வர்ணங்களின் எல்லைகளும் வர்ணக் கடமைகளின் எல்லைகளும் அங்கு துல்லியப்படுத்தப்படுகின்றன. குறிப்பாக, சத்திரிய வர்ணத்தின் எல்லைகள்தான் அங்கு நிச்சயிக்கப்படுகின்றன.

சத்திரியன் செயல்பட வேண்டும், ஆனால், பலனை எதிர் நோக்காமல் செயல்பட வேண்டும் என்று பகவத் கீதை கூறுகிறது. இது நிஷ்காமிய கர்மம் என விளக்கப்படுகிறது. காமம், காமியம் என்றால் ஆசை. நிஷ்காமியம் எனில் 'ஆசைகளின்றி' என்று பொருள். சத்திரியன் ஆசைகளின்றிச் செயல்பட வேண்டும் என்ற புதிய விளக்கம் தரப்படுகிறது. "ஆசைகளின்றி" அல்லது பலன்களை எதிர்நோக்காமல் செயல்படுதல் என்ற கட்டுப்பாடு வேதங்களில் கிடையாது. வேதப் பாடல்களில் குழந்தை பேறுகளுக்காக, மேய்ச்சல் காடுகளுக்காக, கால்நடைகளுக்காக,

எதிரிகளை அழிப்பதற்காக என்றுதான் யாகங்கள் நடத்தப்பட்டன. உபநிடதங்களிலும்கூட நிஷ்காமியம் ஓர் அடைமொழியாக இடம்பெறவில்லை. நிஷ்காமியம் அல்லது ஆசைகளின்றிச் செயல்படுதல் உபநிடதங்களுக்குப் பிறகான புதிய வேலைத்திட்டம். இதிகாசக் காலத்தில் கட்டுப்பாடு அற்ற அரசியல் செயல்பாடு என விரிந்து விட்ட சத்திரியரை ஒரு வட்டத்தை வரைந்து அதற்குள் வட்டாடவிடுவதுதான் நிஷ்காமிய கர்மம் என்ற கோட்பாடு. வர்ண எல்லைக்குள் ஆடிக்கொள் என்பது ஓர் உத்தி; ஆசைகளற்று செயல்பட்டுக் கொள் என்று விதிப்பது இன்னொரு உத்தி. இந்த உத்திகளைத் தான் பகவத்கீதை முன்மொழிகிறது.

ஆசைகளற்ற அல்லது பலனை எதிர்நோக்காத என்ற அடைமொழி பகவத் கீதைக்கு எங்கிருந்து கிடைத்தது? ஆசைகளோடு கூடிய கர்மங்கள் (வினைகள்) அந்தச் செயல்பாடுகளின் மீதும், செயல்பாடுகள் விளைவிக்கும் பலன்கள் மீதும் பந்தத்தை ஏற்படுத்துகின்றன என்ற கோட்பாடு சமண - பௌத்தத் தத்துவங்களின் அடிப்படையான கோட்பாடு. எனவே செயல்பாடுகளை நிறுத்துதல், பந்தத்தை அகற்றுதல், ஆசைகளை அகற்றுதல் என்றெல்லாம் சமண - பௌத்தத் தத்துவங்கள் சிந்தித்தன. பகவத் கீதையின் ஆசைகளற்ற, பலனை எதிர்நோக்காத செயல்பாடு என்ற கருத்து சமண பௌத்தக் கருத்தாக்கங்களிலிருந்து வந்திருப்பதற்கு ஏராளமான வாய்ப்புகள் உண்டு.

எது எப்படியோ, சத்திரிய செயல்பாடுகளுக்குப் பகவத் கீதையின் வேதாந்தம் கால்கட்டு, கை கட்டு போடுகின்ற அரசியல் அதிகாரம் ஏற்கப்படுகிறது. ஆனால், பிரம்மத்தின் புனித அதிகாரத்திற்கு எந்தச் சேதாரமும் ஏற்படுத்தி விடாமல் சத்திரிய அரசியல் அகப்படுத்தப்படுகிறது. ஒரு கோடு வரையப்பட்டுள்ளது. அதைத் தொடாமல் அந்தக் கோட்டைச் சிறிய கோடாக மாற்றுவது எப்படி? அதைவிட பெரிய கோடு ஒன்றை வரைந்து விட்டால் அது சிறிய கோடாக மாறிவிடும். சத்திரிய செயல்பாட்டைவிட மேலதிகாரம் கொண்டதாக பிரம்ம அதிகாரத்தை ஆக்கி விட்டால் சத்திரிய அதிகாரம் உள்ளடங்கிவிடும்.

பலனை எதிர்நோக்காதே என்பது மட்டுமல்ல பகவத்கீதை இந்த ஏற்பாடு ஏன்? என்ற கேள்வியையும் சத்திரியர்கள் கேட்கக் கூடாது. பகவத் கீதையில் கிருஷ்ணன், 'நானே விஷ்ணுவே பிரம்மம், நானே வருணங்களையும் அவற்றின் [illegible]களையும் நிர்ணயித்தேன்' என்று கூறுகிறான். நானே விஷ்ணு என்று கூறிய கிருஷ்ணனது சொற்களை நம்பத் தயங்கிய அர்ச்சுனனுக்கு விஷ்ணு தனது விசுவரூபத்தைக் காட்டி சகல [illegible]யும் தனது உடலில் காட்டுகிறார். அர்ச்சுனன் நல்ல [illegible]யாக ஏற்றுக் கொள்கிறான்.

பகவத்கீதையின் வழியாக வேதாந்தத்திற்கு ஓர் அரசியல் [illegible] கைவசப்பட்டு விடுகிறது. இந்த அரசியல் ஆயுதத்தின் [illegible] என்ன? என்பதையும் சிறிது யோசித்துப் பார்க்கலாம். [illegible] சத்திரிய நலன்களை முன்னிறுத்திய ஒரு சமூக வர்க்கம் [illegible]டைத் தடுத்து நிறுத்த முடியாது என்று வைதீக [illegible] வர்க்கம் உணர்ந்து கொண்டிருக்க வேண்டும். சத்திரி[illegible] வட்டாடுவதற்கு ஓர் இடத்தை விட்டுக் கொடுத்தாக [illegible] தவிர அதன் உணர்ச்சியை, எழுச்சியை அடியோடு [illegible] ஒழிக்க முடியாது என்பதை வேதாந்தம் புரிந்து [illegible]ருக்க வேண்டும். பரசுராமன் சத்திரியரைப் பூண்டோடு [illegible] என்ற பருப்பு வேகவில்லை. சத்திரியரை ஏதாவ[illegible] சகித்துக்கொள்ள வேண்டும் என்ற நிர்ப்பந்தம் [illegible].

இன்னொருபுறம், சத்திரியருக்கும் வெளியே 'பளிச்'சென [illegible] தம்மை அறிவித்துக் கொண்ட நூற்றுக்கணக்கான [illegible] குடிகளை, பழங்குடிகளைக் கட்டி ஆளுவதற்கு [illegible] அதிகாரம் தேவை. உக்கிரமான உயிர்க்கொலைகளும் [illegible] கொண்ட வட்டாரம் அது. பரந்த வட இந்திய [illegible] நிலப்பரப்புகளில் வாழ்ந்த விவசாயக் [illegible] பழங்குடிகளையும் ஆக்கிரமித்து ஆளுகை செய் [illegible] இரும்புக் கரம் தேவைப்பட்டது. அடங்காத பழங் [illegible] அழித்து துவம்சம் செய்யவேண்டும். சத்திரியர் [illegible] தர்மத்தம்தான் என்ற அங்கீகாரத்தை வைதீக [illegible] வழங்கிவிட முடியும். ஆனால், ஆயுதங்களோடு [illegible] புரிவதற்கு ஒரு கூட்டம் வேண்டும். [illegible] கூட்டமாகத்தான் வைதீக புரோகிதத்திற்கு [illegible] கிடைத்தார்கள். இந்தியச் சூழல்களில் ஆரிய [illegible] வெளியிலிருந்த விவசாய மற்றும் பழங்குடிகளின் [illegible]மானது. இம்மக்கள் வைதீக மற்றும் [illegible] எல்லைகளுக்குள் நுழைந்துவிட்டார்கள் [illegible] இதிகாசக் காலம் காட்டுகிறது.

எண்ணிலடங்காத விவசாய மற்றும் பழங்குடிகளை ஆளுகைக்குள் கொண்டு வருதல் என்பதில் பொருளாதார ரீதியாக அவர்களது செல்வத்தைச் சுரண்டி புனித அந்தஸ்து கொண்ட புரோகித வர்க்கத்திற்குக் கொண்டு சேர்க்க வேண்டும் என்ற "கடமையும்" உண்டு. அதாவது, உழைக்கும் மக்களைச் சுரண்டி அவரது செல்வத்தின் ஒரு பகுதியைத் தான் எடுத்துக் கொண்டு இன்னொரு பகுதியைப் புனித அந்தஸ்து கொண்ட புரோகித வர்க்கத்திற்குக் கொண்டு சேர்க்க வேண்டும். இத்தகைய அக்கறை கொண்ட, ஒழுங்கான "தர்ம புத்திரர்களாக" சத்திரியரைப் பயிற்றுவிக்கும் பணி பகவத் கீதையில் தொடங்கிவிட்டது என்று கூற வேண்டும். சத்திரியரது சுதர்மங்களில் ஒன்றாக பிராமணரைப் பாதுகாப்பது என்ற கடமை இப்படித்தான் உருவாகிறது. எனவே வர்ணம், சுதர்மம், நிஷ்காமிய கர்மம் என்ற கோட்பாடுகளின் மூலமாக பகவத் கீதையில் வேதாந்தம் புரோகிதத்தைப் பேணிப் பாதுகாக்கும் அரசியல் கடமையையும் பொருளாதாரக் கடமையையும் சத்திரியர்கள் மீது சுமத்துகிறது.

"நிஷ்காமிய" சத்திரியர்களுக்குப் பல பண்பாட்டுக் கடமைகளையும் புரோகிதம் விதிக்கிறது. யாகங்களைப் பாதுகாப்பது, தங்களைப் பாதுகாப்பது, யாகங்களுக்குத் "தொந்தரவு" செய்யும் பழங்குடிகளை அழித்தொழிப்பது, வைதீக - வர்ணாசிரம "ஒழுக்கங்களை" அறியாத மக்கள் கூட்டங்களைச் சமஸ்கிருதமயப் படுத்துவது, பழங்குடிகளைச் சூத்திர, பஞ்சம சாதிகளாக்குவது இதுபோன்ற ஏராளமான கலாசாரக் கடமைகள் சத்திரியர்களுக்கு உண்டு. ராமாயணக் கதை தென்திசையை நோக்கிப் பரவியபோது தென்திசையின் மக்கள் கூட்டங்களை வைணவராக மாற்றுவது என்ற கலாசாரப் பணியையும் அது செய்தது. சிவபக்தனாக இருந்த விபீடணன் ராம பக்தனாக மாறுகிறான். ருத்திர (சிவ) அவதாரம் என்று பாராட்டப்பெற்ற அனுமான் "ஜே ஜே சீதாராம்" பக்தனாக மதமாற்றமடைகிறான். வடநாட்டில் உள்ள இடைத்தள, அடித்தள, வைணவ பக்தர்களிடையே அனுமான் தான் பிரபலம் அடைந்தார், ராமனல்ல.

இறுதியாக, பகவத் கீதையில் உருவாகிய பிராமண சத்திரியக் கூட்டணி நிகழாமல் இருந்தால், இந்திய வரலாறு எப்படி வளர்ந்திருக்கும்? என்பது ஒரு சுவாரசியமான கேள்வி. சத்திரிய உலக நோக்கு வலுவடைந்து இருந்தால், அது இந்திய

வரலாற்றை எப்படி மாற்றியிருக்கும்? தத்துவரீதியாக, சாருவாகம், [illegible], வைசேடிகம், சமணம், பௌத்த வகைப்பட்ட தத்துவங்கள் பலப்பட்டிருக்கும். சாருவாகம் சத்திரிய நிலைப் [illegible] ஒரு தீவிர வடிவம் என்று எடுத்துக்கொண்டால் [illegible] சமணமும், பௌத்தமும் சத்திரியச் சிந்தனையின் மிதமான [illegible] காட்சியளிக்கின்றன. பிரம்ம ஏகாந்தத்தை [illegible] வடிவமாகக் கண்ட சமணம் அநேகாந்த வாதத் [illegible] தத்துவ அடிப்படையாகக் கொண்டது. உலகின், [illegible] அடிப்படையாகப் பலவிதப் பொருட்களும் (அணுக் [illegible] பலவித உயிர்களும் அமைந்திருக்கின்றன என்று [illegible] கூறியது. உலகையும் வாழ்வையும் புரிந்துகொள்ள [illegible] அணுகுமுறைகள் இருக்க முடியும் என்று அது [illegible] பிரம்மத்தின் ஒற்றைச் சர்வாதிகாரத் தத்துவத்திலிருந்து [illegible] வேறுபட்ட ஒரு தாராளவாத அணுகுமுறையாக [illegible] அமைந்தது. பொருட்களும் உயிர்களும் அணுகுமுறை [illegible] தன்மை கொண்டவையாக இருக்கும் பொழுது, [illegible]யிலான உறவுகள் அஹிம்சை உறவுகளாகத்தான் [illegible] முடியும் என்பது சமணத்தின் முடிவு. பிரம்ம ஏகாந்த [illegible] என்பது புனித அதிகாரத்தின் கட்டுப்பாடற்ற வன்முறைத் [illegible] அதற்கு எதிராக எழுந்த ஒரு பழைய குரல் சமணம்.

பௌத்தமும் ஒரு சத்திரியத் தத்துவம்தான். அது ஏகாந்தத் [illegible] ஏற்கவில்லை; அநேகாந்தத்தையும் ஏற்கவில்லை. அது [illegible] குரலாக இருந்தது. ஏகாந்தம் கூறும் பிரம்மத்தின் [illegible] நிலையும் அநேகாந்தவாதம் கூறும் உயிர்களின் [illegible] நிலையும் எதார்த்தத்தில் சாத்தியமில்லை [illegible] கூறியது. உலகப் பொருட்களும் உயிர்களும் பரஸ்பரம் [illegible]வையாக, ஒன்றையொன்று சார்ந்தவையாகத்தான் [illegible] என்பது பௌத்தத்தின் தத்துவம். பிரம்மத்தின் சுத்த [illegible] என்பது வருண சுதர்மங்களின் தத்துவ அடிப்படை. [illegible] சுயாதீன மறுப்பு சமூக ரீதியாக சுதர்மங் [illegible] பரஸ்பர பரிமாற்றங்கள் கொண்ட, ஒன்றை [illegible] சார்ந்திருக்கக் கூடிய 'சமூகம்' என்ற ஓர் அமைப்பை [illegible] கருதியிருப்பதாகத் தெரிகிறது. ஒன்று (ஏகம்), பல [illegible] எதுவாக இருந்தாலும் அவை மாற்றத்திற்கு [illegible] தத்தமது ஒற்றை இருப்பில் நிரந்தரமாக இருக்க [illegible] என்பதையும் பௌத்தம் ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை.

எல்லாமே உறவு கொள்ளுகின்றன, எல்லாமே மாறுபா[illegible] அடைகின்றன என்பது பௌத்தத்தின் நிலைப்பாடு.

சரி, சமணத்தையும் பௌத்தத்தையும் பற்றி விரிவாகப் பே[illegible] வதற்கு இங்கு நமக்கு இடமில்லை. ஆனால் கிட்டத்தட்[illegible] இதிகாசக் காலத்தில் எழுந்த இரண்டு சத்திரிய சிந்தனைக[illegible] அவை. கங்கையின் மேற்குக் கரையில் மனித உயி[illegible] கொலையையும் வன்முறையையும் வருண தருமம் என்ற பெயரி[illegible] ஏற்றுக்கொண்ட ஒரு புரோகிதத் தத்துவம் உருவான அ[illegible] காலத்தில் கங்கையின் கிழக்குக் கரைகளில் அனேகாந்தமு[illegible] அஹிம்சையும் இன்னும் ஏராளமாக அறவியலும் பே[illegible] இரண்டு சத்திரிய தத்துவங்கள் தோன்றின என்ற இந்திய வரலா[illegible] புரிந்து கொள்ளப்பட வேண்டும். இதன் வழி இந்திய வரலா[illegible] தொடர்ந்திருந்தால் எப்படி இருந்திருக்கும் என்ற கண[illegible] இன்றும்கூட நமக்குப் பயனுள்ள ஒரு கணக்குதான்.

பகவத் கீதையின் காலச் சூழலை, குறைந்தபட்சம் இரண்[illegible] நாடுகளின் பழைய வரலாற்றோடு நாம் ஒப்பிட்டுப் பார்[illegible] முடியும். ஒன்று, சீனா. இந்த ஒப்பீட்டை மாக்ஸ்வேபர் எ[illegible] சமூகவியல் அறிஞர் செய்திருக்கிறார். பண்டைய சீனாவி[illegible] மக்கள் திரளிடமிருந்து தன்னைத் தனிமைப்படுத்திக் கொ[illegible] புரோகிதச் சாதி இருந்தது. ஆனால் பேரரசுகளை உருவா[illegible] சத்திரிய சாதி அங்கு எழுச்சி பெற்றபோது புரோகித வர்க்[illegible] உடைந்து அதிகாரிகளாக, சட்ட நிபுணர்களாக, நிர்வாகிக[illegible] அது பரிணமித்தது. இந்த அடிப்படை மாற்றம் அந்த நாட்[illegible] பழைய வரலாற்றில் வருண அமைப்பு தோன்றாமல் அர[illegible] சமூகம் உருவாவதற்கு இட்டுச் சென்றது. ஆனால், இந்தியா[illegible] அத்தகைய மாற்றமோ பரிணமிப்போ நிகழவில்லை. புரோ[illegible] வர்க்கம் மீண்டும் மீண்டும் தன்னைத் தக்கவைத்துக் கொள்[illegible] கலாசார அரசியலில்தான் ஈடுபட்டு வந்திருக்கிறது. [illegible] சுதர்மத்தை, புனித அந்தஸ்தைக் காப்பாற்றுவதற்கு அது [illegible] நாடு முழுவதையும் சுதர்மங்களின் நாடாக மாற்றி உள்[illegible] மக்கள் அனைவரையும் வர்ண சுதர்மிகளாக மாற்றியுள்[illegible] சமண பௌத்த காலத்தில் சத்திரியர், வணிகர், வேளாளர் சா[illegible] ஒரு புதிய சமூக அமைப்பு தோன்றுவதற்கான வரலாற்று வா[illegible] இந்தியாவிற்கு இருந்ததென மாக்ஸ்வேபர் குறிப்பிடுகி[illegible] ஆனால், அது நடைமுறைப்படவில்லை என்கிறார் அவர்.

[illegible] இந்தியாவில் நடந்தவற்றைப் பழைய தமிழகத்தின் [illegible]றோடும் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கலாம். புரோகித [illegible] இல்லாத ஒரு பழைய வரலாறு தமிழகத்திற்கு [illegible]திருக்கிறது. சமணம், பௌத்தம் பரவிய காலத்தில் [illegible], அறவியல் மற்றும் கல்வி அடிப்படையிலான [illegible] வர்க்கம் தோன்றி வளர்ந்திருக்கின்றன. பக்தி சிந்தனை [illegible] படாத காலம் வரையில் புனித அந்தஸ்து [illegible]யிலான ஒரு வர்க்கம் தமிழகத்தில் தோன்றியிருக்க [illegible] என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

[illegible] வேதாந்தத்தின் வெகுசன கலாசார அரசியல்

[illegible]த்தின் பிரம்ம வேதாந்தம் தன்னைத்தானே நோக்கியது. [illegible] அது தனது புனித அதிகாரத்தையும் சுதர்மத்தையும் [illegible]த்துக் கொண்டது. பகவத் கீதையின் வேதாந்தம் அரசியல் [illegible] பேசிய சத்திரியரை நோக்கியது. பிராமணச் சத்திரிய- [illegible] அது அரங்கேற்றியது. சத்திரியருக்கு அவரது [illegible] எடுத்துக் கூறியது. பக்தி வேதாந்தம் வெகுசனங் [illegible] நோக்கியது. வெகுசனங்களுக்கிடையில் சுதர்மக் [illegible] அது பரப்புவது. சுதர்மத் தத்துவத்திற்கு வெகுசன [illegible] திரட்டுவது. பக்தி வேதாந்தம் வரலாற்றுரீதியாகவும் [illegible]யாகவும் வேதாந்தத்தின் மூன்றாவது முக்கிய வடிவ [illegible].

[illegible] காலத்திற்குப் பிறகு ஆரியர் / பூர்வக் குடிகள் [illegible] இந்திய, இன்னும் தென்னிந்திய நிலப்பரப்பு [illegible] நிகழ்ந்ததாகக் குறிப்பிட்டோம். அந்த மிகப் [illegible]களின் பண்பாட்டு வடிவமே பக்தி வேதாந்தம். [illegible] குடிகள் சந்திப்பை வைதீகத்திற்கு ஆதாயமான [illegible] அமைத்ததே பக்தி வேதாந்தம்.

[illegible] சமூகப் பண்பாட்டு நிகழ்வைத் தனியாக [illegible], அது ஆரியருடையது அல்ல. வேதங் [illegible], உபநிடதங்களிலிருந்தோ பக்தியை வருவிக்க [illegible]. வேதங்களில் யக்ஞம், மந்திரங்கள் அவற்றை [illegible] என்ற மையம்தான் முதன்மையானது. [illegible]களோ, அவர்களைப் பாராட்டும் மக்களோ, [illegible] இடையிலான உறவுகளோ வேதங்களில் முக்கியப் [illegible] உணர்ச்சிவசப்பட்ட தெய்வ வழிபாடுகளுக்கு [illegible]. யக்ஞங்கள் சரியாக நடத்தப்படுமானால்

வேதக் கடவுளர்கள் வந்து இறங்குவார்கள் என்ற எந்திரகதியான உறவுகளே அங்கு ஆளுகை செலுத்தின. யக்ஞங்களும், மந்திரங்களும் கடவுளர்களைவிட அதிக ஆற்றல் கொண்டவை என வேத ரிஷிகள் நம்பினார்கள். பக்தியில் அதிகம் பேசப்படும் பணிவு எனும் உணர்வுக்கு வேதங்களில் இடமில்லை.

பக்தி ஆரியரல்லாத பூர்வக் குடிகளிடையே தோன்றியது. ராமாயண - மகாபாரத கதைகள் யாகம் அல்லாத பலவகை வழிபாட்டு முறைகளை, வேதக் கடவுளர் அல்லாத பலவித தெய்வங்களைப் பற்றிய தகவல்களைத் தருகின்றன. பெரும்பாலும் அத்தெய்வங்கள் தாய்த் தெய்வங்களாக இருந்தன. வளமை, செழிப்பு சார்ந்த குறியீடுகளாக இருந்தன. கருப்பு, நீலம், பச்சை ஆகிய நிறங்களைக் கொண்ட ராமனும் கிருஷ்ணனும்கூட ஆரிய வட்டத்திற்குள் தோன்றவில்லை. வாசுதேவன், காமன் (மன்மதன்), நாராயணன் போன்ற பலவகை தெய்வங்களின் கூட்டாக கிருஷ்ணனும் விஷ்ணுவும் உருவானார்கள். விஷ்ணு வழிபாட்டின் முன்னோடியாக பஞ்சராத்திரம் சொல்லப்படுகிறது. இவற்றில் பல தாந்திரிகப் பின்புலம் கொண்டவை.

பக்தி தென்னாட்டில் தோன்றியது என்று சில பிற்கால புராணங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. பக்தி எனும் பெண் தாமிரபரணி நதிக்கரையில் தோன்றி, தனது இரு பிள்ளைகளுடன் முதலில் வடமேற்கு இந்தியாவிலும் பின்னர் வட இந்தியாவிலும் பரவிச் சென்றாள் என்று அவை குறிப்பிடுகின்றன. தென்னாடு, வங்காளம் ஆகிய இடங்களில் அதிக எச்சங்கள் காணப்படும் சைவசமயத்தின் சிவன் வைதீக மரபால் ஆரம்பத்தில் பெரிதும் புறக்கணிக்கப் பட்டவன் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. சிவன் தோலை ஆடையாக அணிந்தவன். தோல் கருவியான உடுக்கை ஏந்தியவன், இடுகாடு சுடுகாடு ஆகியவற்றில் அலைபவன், அவன் மகாயோகி, வைத்தீஸ்வரன், பூத கணங்களின் தலைவன் என்பன போன்ற அடையாளங்கள் எல்லாம் அவனை வைதீக மரபுக்கு வெளியில் நிறுத்தி வைக்கின்றன. வேத வேள்விகளின் அவி பாகம் பலமுறை மறுக்கப்பட்ட தெய்வம் சிவன். பிராமணனைக் கொன்ற பிரம்மஹத்தி தோஷம் கொண்டவன் சிவன். பக்தி ஒரு சூத்திர மரபு எனக் கூறி ஆரம்ப காலம் தொட்டு வைதீகமரபு அதனை ஒதுக்கி வைத்தது. ஆனால், பக்தியின் வெகுசன செல்வாக்கு வேதாந்தத்திற்கு அதனைத் தவிர்க்க முடியாததாக்கியது.

பக்தியை வேதாந்தம் உள்வாங்கத் தொடங்கியதன் முதல் குறிப்புகளைப் பகவத்கீதையில் காணுகின்றோம். பக்தி வேதாந்தம் வடக்கில் பகவத் கீதையிலிருந்து தொடங்கியது எனக் கூறலாம். பகவத் கீதை பிரம்மத்தை விஷ்ணுவோடு சமப்படுத்துகிறது. விஷ்ணுவை உணர்ச்சிவசப்பட்டு பணிந்து வணங்குதல், வழிபடுதல் ஆகியவையே பக்தி என அது விளக்குகிறது. "எந்தெந்த வடிவில் இறைவனை வணங்கினாலும் எல்லா வழிபாடுகளும் இறுதியில் என்னையே வந்து சேருகின்றன" என்ற அகலமான அணுகுமுறையை விஷ்ணு பகவத் கீதையில் முன்வைக்கிறார். இது தாராளத்தன்மை கொண்டதாகக் காட்சியளிக்கும். ஆனால், ஏராளமான வட்டார வழிபாடு மரபைச் செரித்து அகப்படுத்தும் ஒரு பேரிறைக் கொள்கை அது. அத்தோடு பகவத் கீதையின் புதிய ஏற்பாடான அவதாரக் கோட்பாட்டினையும் சேர்த்துக் கொள்ள வேண்டும். பக்தர்கள் இறைவனின் முன் தம்மை முழுவதும் இழந்து சரணாகதி அடைதல் என்ற கோட்பாடும் கீதையில் பேசப்படுகிறது.

பகவத் கீதை பக்தியை மட்டும் உள்வாங்கவில்லை. பூர்வக் குடிகளின் வெகுசன தளத்தில் நிலவிய தாந்திரிகப் பண்பாட்டுக் கூறுகள் பலவற்றை உள்வாங்கியது. தாந்திரிகப் பின்புலத்தில் [illegible] சாங்கிய - யோகத் தத்துவக் கூறுகளைக் குறிப்பாக [illegible] பகவத் கீதை முழுவதுமே சாங்கிய - யோகச் [illegible] ஊடுருவப்பட்டுள்ளது. இன்னொருபுறம் [illegible] யோகக் கூறுகள் வேதாந்தமயப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. [illegible] (இயற்கையின்) கிரியா சக்தி, மாயா சக்தி எனும் [illegible] மொழியோடு விஷ்ணுவின் உடனுறை ஆற்றலாகச் [illegible] உள்ளது. தாய்த் தெய்வ வழிபாட்டுக் கூறுகள் ஆண் [illegible] ஆட்பட்டோ அல்லது தாய்த் தெய்வங்களை [illegible] சேர்த்துக் கொண்டோ வைணவம் செழித்தது. [illegible] வெகுசனங்களை நோக்கி ஏற்படுத்திய திறப்பு, [illegible] வந்த காலத்தில் வைணவ உருவாக்கத்தில் [illegible] ஏராளமாக இடமளித்தது. ஆண் - பெண் [illegible] வைணவ சித்தாந்தத்தில் பேரிடம் வகிக்கிறது. [illegible] கோபியரின் கிருஷ்ணன் என்ற படிமங்கள் [illegible] வெகுசனங்கள் பெருவிருப்புடன் இப்படிமங் [illegible] ர். லீலை எனும் இறைவன் - இறைவி [illegible] படைப்பின் துவக்கம் என்று வைணவம் [illegible] செய்தது. பக்தி இலக்கியம் முழுவதும்

நாயகன் - நாயகி பாவனை ஆளுகை செலுத்துகிறது. லீலையும் கோபியரின் கிருஷ்ணனும் நாயக - நாயகி பாவனையும் பக்தி மரபை சந்நியாசத்திலிருந்து வெகு தூரம் வெளிக்கொண்டுவந்து கிரகஸ்த (குடும்ப) வாழ்க்கை முறையோடு தொடர்புபடுத்தின. வைணவ மற்றும் சைவக் கோயில்களில் கடவுளர்கள் தம்பதி சமேதராக அமர்ந்து அருள்பாலிக்கத் தொடங்கினார்கள். கோயில் திருவிழாக்கள் கடவுளின் திருமண விழாக்களாக நடத்தப்பட்டன. திருமணம் முடித்து வைத்த சூடோடு பக்தர்கள் கடவுளரை ஊஞ்சலில் வைத்து ஆட்டினார்கள். தெப்பத்தில் வைத்து குளத்து நீரில் மிதக்க விட்டார்கள். கோயில் கருவறைகளுக்குள் கடவுளரைத் தங்க வைத்து உலகை ஒவ்வொரு வருடமும் திரும்பத் திரும்ப உற்பத்தி செய்யச் செய்தார்கள். இந்த மாதிரி விஷயங்களெல்லாம் மக்களுக்குப் பெரிதும் பிடித்திருந்தன. தங்களின் வாழ்க்கைக் குறித்த புரிதல்களுக்கு அவை பெரிதும் அருகாமையில் இருப்பதாக மக்கள் உணர்ந்தார்கள்.

பௌத்தத்தின் பிற்கால வடிவங்களுக்கும் பக்தி இயக்கத்திற்கும் நெருங்கிய தொடர்பு உண்டு. கால வெள்ளத்தால் இந்த உறவுகள் மூழ்கடிக்கப்பட்டுள்ளன. உருவ வழிபாட்டின் சில முக்கிய முன்னோடி வடிவங்களை பௌத்தமே வழங்கியுள்ளது. முழுக்கக் கண்களை மூடி யோக நிஷ்டையில் அமர்ந்திருக்கும் புத்தரின் சிலைகள் சிறிது காலத்திற்குப் பிறகு மக்களை நோக்கி சற்றே திறந்த கண்களுடன் அருள்பாலிக்கும் வடிவில் வடிவமைக்கப் பட்டுள்ளன. கருணை கொண்ட கடவுள் என்ற கருத்தாக்கம் தோன்றியது. பௌத்த வழிபாடுகளுக்குள் பெண் தெய்வங்களும் சேர்த்துக்கொள்ளப்பட்டனர். தந்தராயனா, வஜ்ராயனா போன்ற பிற்கால வெகுசன பௌத்தம் மக்கள் வழிபாடுகளைத் தன்னோடு சேர்த்துக் கொண்டது. புத்த ஜாதகக் கதைகளின் வடிவில் பிறப்பு முதல் இறப்பு வரையில் அவதாரங்களின் கதைகள் இயற்றப்பட்டன. விஷ்ணு புராணம், பாகவத புராணம் ஆகிய பெரும் புராணங்கள் எழுதப்பட்டன.

தத்துவரீதியாக பௌத்தத்திற்கும் பக்தி வேதாந்தத்திற்குமான உறவுகள் பேசப்பட வேண்டியவை. ஆன்மா தன்னில் தானே தன்னந்தனியாக இருத்தல் என்ற பழைய வேதாந்தக் கருத்தை பௌத்தம் அடிப்படையிலேயே மறுத்தது. பௌத்தத்தின் இக்கோட்பாடு அனாத்மவாதம் என்றழைக்கப்படுகிறது.

ஆன்மா என்ற ஒற்றை உண்மையைச் சொன்ன வேதாந்தத்தைப் [illegible] உண்மைகள் உள்ளன எனக் கூறி சமணம் எதிர்கொண்டது. பௌத்தமோ ஆன்மாவையே மறுத்தது. ஆன்மா என்ற 'மெய்ப்பொருளை' அங்கீகரிக்காத நிலையில், மனித மனங்களில் [illegible] "நான்" என்ற உணர்வை அடியோடு கரைத்துவிடும் போது மனிதர்கள் நிர்வாண நிலை அடைகிறார்கள் என்பது பௌத்தம். ஆன்மா என்ற ஒன்று கிடையாது, எனவே [illegible]' என நாம் பொய்யாகச் சூடிக்கொண்டவற்றை [illegible] கழற்றி எறிந்துவிடும்போது நிர்வாணம் [illegible] ஏற்படுகிறது. ஆன்மா என்ற தனித்த இருப்பை முன் [illegible] கொண்டு நம்மில் நாமே கட்டமைத்துக் கொண்ட தன்னகங்காரமே வாழ்வில் துன்பத்திற்கான காரணமாக அமைகிறது. எனவே, துன்பத்தை விலக்க வேண்டுமானால் தான் [illegible] கட்டுடைக்க வேண்டும். தான் கழன்று [illegible] எஞ்சுவது நிர்வாண நிலை. முழுக்கத் தன்னை [illegible] அந்த நிர்வாண நிலையை பௌத்தம் சூன்யம் என்றும் [illegible] சூன்ய நிலையில் தன்னகங்காரம் சார்ந்த தளைகள் [illegible] விட்டு விலகி விடுவதால் நாம் முழுச் சுதந்திரம் [illegible] இந்தச் சூனிய நிலையை பூரண நிலை என்றும் [illegible] தன்னகங்காரம் சார்ந்த எல்லைகள் உடைந்து [illegible] நாம் எல்லைகளற்ற முழு (பூரண) நிலையை [illegible] நிர்வாணமே சூன்யம்; சூன்யமே பூரணம். [illegible] நிலை சகலத்தையும் எட்டிய நிலையாக [illegible] பெறுகிறது. தன்னை இழக்கும் போது [illegible] எட்டுகிறோம் என்பது அதன் தருக்கவியல் ([illegible] is equivalent to everything). எதுவுமில்லாதது [illegible] ஆகிறது.

[illegible] மேற்குறிப்பிட்ட இயங்கியல் உருமாற்றத்தை [illegible] வளர்த்தெடுத்தது. இது எந்த அளவிற்குச் [illegible] என்பது மிகச் சிக்கலான தத்துவ விவாதங்களுக்கு [illegible] செல்லும். எதுவுமில்லாதது எல்லாமுமாக [illegible] எட்டுவதாக ஆகுமா? விட்டுக் கொடுப்பது [illegible] ஆகுமா? இந்த இயங்கியலை மேலைநாட்டுத் [illegible] வளர்த்தெடுத்துள்ளன. கிறிஸ்துவ சமயம் [illegible] பயன்படுத்தி உள்ளது. ஏழைக்கு [illegible] என்று கிறிஸ்துவம் கூறியது. ஊசியின் [illegible] நுழைய முடியாது; ஆயின் மெலிந்து

எதுவுமற்றுப் போன ஏழை அத்துவாரத்தின் வழியாக நுழைந்து சொர்க்கத்துக்குப் போகலாம் என அது கூறியது. இல்லாதவனுக்காக எல்லாம் காத்திருக்கிறது என்பது கிறிஸ்துவம். கார்ல் மார்க்ஸ் இத்தருக்கவியலைச் சமூக வரலாற்றுக்குப் பொருத்திப் பேசினார். பாட்டாளி வர்க்கத்திற்கு இழப்பதற்கு எதுவுமில்லை. ஆனால், அது வெல்லுவதற்கு முழு உலகமும் உள்ளது என்று அவர் கூறினார். இருபதாம் நூற்றாண்டில் ஷான்பால் சார்த்தர், மனிதன் எதனாலும் தீர்மானிக்கப்படாதவன், இன்மை (Nothingness) என்பதே அவனது உண்மை என்றார். இன்மை என்பதே அவனது யதார்த்தமாக இருப்பதால் அவன் முழுச் சுதந்திரமானவனாக ஆகிறான் என்று சார்த்தர் கூறினார்.

பல அற்புதமான தத்துவ அறிஞர்கள் இக்கோட்பாட்டை பல்வேறுவிதமாக வளர்த்தெடுத்துள்ள போதும் ஜெர்மானியத் தத்துவ அறிஞர் நீட்சே இக்கோட்பாட்டைத் தாறுமாறுமாக விமர்சனம் செய்துள்ளார். கிறித்தவ மதம் இக்கோட்பாட்டைப் பயன்படுத்தி அடிமை மனோபாவத்தைக் கட்டி எழுப்பியுள்ளது என்பது நீட்சேயின் வாதம். ஏழையாக இருப்பதை ஒப்புக் கொள்ளுதல், பணிவு, தியாகம், விட்டுக் கொடுத்தல் போன்ற பல மதிப்புகளைக் கிறித்தவம் மேற்குறித்த தருக்கவியலைப் பயன்படுத்தி வெகுசனங்களுக்கிடையில் பரப்பி வந்துள்ளது. கிறித்தவ மதத்திற்கு வெளியேயும் கூட இது போன்ற அறவியல் பரவிக்கிடந்து மனிதரை அவர்களது இயல்புக்கு எதிராக வாழச் சொல்லுகின்றது. அடிப்படையில் இது துறவியின் தருக்கவியல் என்று நீட்சே கூறுகிறார்.

எதுவுமில்லாதது எல்லாமாக மாறுகிறது என்ற பௌத்த இயங்கியல் பக்திச் சிந்தனைக்குள்ளும் பரவியது. தான் என்ற உணர்வை இழந்து முழுக்க சரணாகதி அடைதலைப் பக்தி லட்சியமாக்கியது. பௌத்தத்தில் கடவுள் கொள்கை கிடையாது; தனி மனித ஆன்மா என்ற கருத்தும் கிடையாது. ஆனால் பக்தியிலோ இவை இரண்டுமே உண்டு. எனவே முழுக்கத் தன்னை இழந்து சரணாகதி அடையும்போது எஞ்சியிருக்கும் தனிமனித ஆன்மா இறைவனைச் சேருகிறது. அந்த இறைவனைப் பிரம்மம் என்ற பரம்பொருளாகச் சமப்படுத்தும்போது ஆன்ம - பிரம்ம ஒருமை தோன்றுகிறது என்பது பக்தி வேதாந்தம். பௌத்தத்திலிருந்து பக்தியும் பக்தியிலிருந்து பக்தி வேதாந்தமும் தோன்றுகின்றன.

பக்தி மரபுக்குள் ஆக மொத்தம் மூன்று உள்சரடுகள் தென்படுகின்றன.

1. வேதாந்தமயப்பட்ட பக்தி - இது ஆரம்பத்தில் பகவத் கீதையிலும் பிற்காலத்தில் ராமானுஜரின் விசிஷ்டாத்வைதத் திலும் வேர் கொண்டது.
2. வட்டார மேட்டுக்குடிகளுடன் தொடர்பு கொண்ட பக்தி - இது தென்கலை வைணவம், சித்தாந்த சைவம் ஆகியவற்றிற்கு ஆட்பட்டது.
3. வேதாந்தம், சித்தாந்தம் ஆகியவற்றுக்குள் ஆட்படுவதற்கு முந்திய அல்லது அவற்றுக்கு வெளியிலேயே தங்கிவிட்ட வெகுசன பக்தி.

இந்த மூன்றாவது வகை பக்தி பூர்வக்குடிகளின் நாகரிகத்திலிருந்து தோன்றியது. இது சனநாயகத்தன்மை கொண்டது. வெகுசனத் தன்மை கொண்டது. பக்தி எனும் உணர்ச்சி பூர்வமான பேரியக்கம் இது. இது நிறுவனரீதியாக ஒன்றுபடாதது. பன்மைத் தன்மை கொண்டது.

இரண்டாவது வகைப்பட்ட வட்டார மேட்டுக்குடி பக்தி இரண்டும் கெட்டான் தன்மை கொண்டது. இது வைதீகத்தோடு இரட்டை உறவு கொண்டது. அதுபோலவே அடித்தள மக்களோடும் இரட்டை உறவு கொண்டது. வைதீக மேலாதிக்கத்தை இது ஒரு புறம் எதிர்க்கும்; இன்னொரு புறம் வைதீகம் முன்மொழியும் வருண வரிசையை வட்டார மக்களிடையில் பரப்பும். வைதீகத்தை எதிர்க்கும்போது இது அடித்தள மக்களை ஆரத்தழுவிக் கொள்ளும்; உள்ளுக்குள்ளேயே தனது மேலாண்மையை நிறுவிக் கொள்ள அவர்களைத் தன்னிலிருந்து பிரித்துக் காட்டும். தமிழ்ச் சூழல்களில் வட்டார மேட்டுக் குடிகள் தமிழ்மொழியோடும் தமிழ்நிலத்தோடும் தமிழ்ப் பண்பாட்டு உணர்வோடும் தம்மை இணைத்துக்கொண்டனர். இன்னொருபுறம் ஆகமங்களோடு வேதங்களும் தமது புனித நூல்கள் என்று அறிவித்துக் கொண்டனர். வட இந்திய வைணவ, சைவ புராணங்களைத் தமிழுக்கு இறக்குமதி செய்துகொள்ளவும் இவர்கள் தயங்கியதில்லை. தொண்டர் குலம், அடியார் குலம் என்ற புதிய அடையாளத்தை உருவாக்க இவர்கள் உற்சாகம் காட்டியதுண்டு. ஆனால், இந்த உற்சாகம் மீறித்தான் உள்ளூர் சாதியத்தை இவர்கள் பலப்படுத்தியதுண்டு.

இந்த இரட்டை நிலைதான் வட்டார மேட்டுக்குடிகளின் தனித்தன்மை.

இறுதியாக, முதல் வகைப்பட்ட பக்தி வேதாந்தம். இ[illegible] வருண சுதர்மங்களை உச்சிமுதல் உள்ளங்கால்வரை பா[illegible] வேண்டும் எனக் கூறுவது. சங்கர வேதாந்தத்தாலும் பக[illegible] கீதையின் வேதாந்தத்தாலும் ஈட்டப்படாத வெகுசனத் தளத்[illegible] இது பக்தி வேதாந்தத்தின் மூலம் ஈட்டிக்கொள்கிறது. ப[illegible] எனும் வெகுசன உணர்வின் அடையாளங்களான கோ[illegible] களுக்குள் சமஸ்கிருத அர்ச்சனையையும் யாக குண்டங்களை[illegible] பரப்பியது இந்த மரபு. வட இந்திய மற்றும் நடு இந்[illegible] வட்டாரங்களில் (ஆந்திரா வரையிலும்) வைணவம் என்[illegible] பேரடையாளத்தை இது கட்டி எழுப்பியது. கர்நாட[illegible] மலையாளம், தமிழகம் ஆகிய பகுதிகளில் இது முழு வெ[illegible] பெறவில்லை. வடக்கே வங்காளம், மராட்டியம், காஷ்[illegible] பஞ்சாப் பகுதிகளிலும் இது முழு வெற்றி பெறவில்லை. [illegible] நடு இந்தியப் பகுதிகளில் இது சைவத்தின் செல்வா[illegible] பெருமளவில் கட்டுப்படுத்தியது. ஒரு வரலாற்றுக் கட்ட[illegible] வைணவ / சைவ வேறுபாடுகள் மையம் / விளிம்பு [illegible] நிலையைக் கொள்ள முடிந்தது. கபாலிகர்கள், காளாமுக[illegible] பைரவர்கள், நாதர் சம்பிரதாயம், சித்தர் போன்ற உதிரி வ[illegible] களில் சைவம் தன்னை அக்காலத்தில் தக்க வைத்துக் கொ[illegible]

வட - நடு இந்தியாவில் நிலஉடைமையின் பரவல் [illegible] வத்தின் பரவலோடு தொடர்பு கொண்டது என ஆர்.எ[illegible] என்ற அறிஞர் எழுதுவார். வட இந்தியாவில் வைணவ ப[illegible] பரவல் (1) உழவுத் தொழிலின் பரவல்; (2) நிலஉடைமை உ[illegible] பரவல்; (3) சாதி அமைப்பின் பரவல் என்ற மூன்று ப[illegible] கொண்டது என்று ஆர்.எஸ்.சர்மா கூறுவார். சாதி நில உ[illegible] பரவலின் கருத்தியலாக பக்தி வேதாந்தம் அமைந்தது.

இந்திய நில உடைமை மேலிருந்தும் கீழிருந்தும் இ[illegible] யாகக் கட்டி எழுப்பப்பட்டன என்று டி.டி.கோசா[illegible] குறிப்பிடுவார். "மேலிருந்து" என்பதை பிராமணிய[illegible] கொண்டிருந்த மேட்டுக்குடிக் கருத்தியல்களிலிருந்து [illegible] சாதிய அமைப்பு முறை என்று புரிந்துகொள்ள வேண்டு[illegible] இயக்கம் வேதாந்தமயப்படுத்தப்படுவதை, வெகுச[illegible] சாதியம் திணிக்கப்படுவதை "மேலிருந்து" உருவாக்க[illegible] உடைமை எனப் புரிந்துகொள்ள வேண்டும். உழவுத் தொ[illegible]

[illegible] நில உடைமை தோன்றுவதையும் வட்டார மேட்டுக் [illegible] உருவாவதையும் "கீழிருந்து" தோன்றிய நிலஉடைமை [illegible] கொள்ளல்வேண்டும். பக்தி இயக்கம் மடங்களின் [illegible] ஏற்பதும், கோயில் பொருளாதாரத்தின் தோற்றமும் "[illegible]" தோன்றிய நிலஉடைமை முறையின் அடையாளங் [illegible] திருத்தொண்டர்களின் சைவம் இக்காலத்தில் [illegible] சைவமாக நிறுவனப்படுகிறது. உழவுத்தொழில் [illegible] வேளாளர் வட்டங்கள் இக்காலத்தில் சைவ வேளாளரா [illegible] வேளாளராகவும் இரண்டு பட்டனர். வைதீகம் [illegible] சாதிமுறைமை இப்போது இவர்களால் ஏற்றுக் [illegible] விட்டது. இது கீழிருந்து தோன்றிய நிலப் [illegible]

[illegible] வெகுசன வடிவம் ஏன் தேவைப்பட்டது? [illegible] ஒருவகை சமூக உறவின் கருத்தியல் வடிவம். [illegible] சுதர்மத்தையும் பிற மக்கள் கூட்டங்களின் [illegible] வரையறுத்துக் காட்டும் கருத்தியல் அது. [illegible] வர்க்கங்களுக்கிடையில் கலாசாரத் தடை [illegible] ஏற்பாடு அது. தமது சுதர்மத்தைக் காத்துக் [illegible] சுதர்மங்களை நிர்ணயித்த ஏற்பாடு அது. [illegible] வெகுசன வடிவம் வருண - சாதி அமைப்பு குறித்த [illegible] வேதாந்தத்தின் வெகுசன வடிவம் [illegible] எதிராகவும் பழங்குடிகளுக்கு எதிராகவும் [illegible] திரட்டுவதற்கும் உதவுவது.

[illegible] நூற்றாண்டின் இறுதியிலிருந்து வேதாந் [illegible] "இந்து" என்ற புதிய பேரடையாளம் [illegible] இது இந்து தேசியம் என்ற நேரடி [illegible] என்ற மறைமுக வடிவிலும் [illegible] முஸ்லிம்கள், கிறிஸ்தவர்கள், மேற் [illegible] பழங்குடிகள் ஆகியோருக்கு [illegible] இது பயன்பட்டிருக்கிறது.

[illegible] உருவாகி வந்துள்ள வேதாந்தத்தின் [illegible] கட்டிக்காட்டுகிறது. அவை: [illegible] பிரம்மத்தின் புனிதத்தையும் [illegible] சுத்த சுயாதீன சுதர்ம வடிவம்.

2. வைதீகத்தின் தலைமையை ஏற்றுக்கொண்ட சத்திரிய அரசிய வடிவம்.

3. வருண தருமத்தை வெகுசனப் பரப்பு முழுவதும் செயல்படுத்து பக்தி வேதாந்தம்.

இந்த மூன்றும் ஒன்றை மறுத்து மற்றது தோன்றவில்லை ஒன்று மற்றொன்றோடு கூடி வளர்ந்துள்ளது. மூன்றினுள் நிலைபேறு பெற்ற கூறாக விளங்குவது வைதீகத்தின் தலைமையிலான சாதி - வருண ஏற்பாடே. வரலாற்றில் வெவ்வேறு காலங்களில் வைதீகம் மேற்குறித்த மூன்றினு ஏதாவதொன்றிற்கு அதிக அழுத்தம் தந்து வந்துள்ளது.

நமது காலத்தில் இந்துத்துவம் வேதாந்தத்தின் மூன்று வடிவங்களையுமே ஒரு சேரப் பயன்படுத்தி வருகிறது. சனநாய சத்திகளுக்கு இது ஒரு மாபெரும் சவாலை ஏற்படுத்தியுள்ளது சமகாலத்தின் சனநாயக சக்திகளைத் திரட்டுவதோடு வரலாற்றில் முன்பு தொழில்பட்டு வந்துள்ள மாற்றுக் கலாசாரச் சக்திகளின் ஆற்றலைத் திரட்டிக்கொள்ள வேண்டிய அவசியமு இப்போது ஏற்பட்டுள்ளது.