Journal of the

Annamalai University

Vol. VIII No. 3.

June. 1939

JL
T4,t4;2114
N39.8.3,
98946.

Vol. VIII, No. 3 June, 1939

JOURNAL

OF THE

ANNAMALAI UNIVERSITY

EDITOR

Professor B. V. Narayanaswami Naidu, M.A., B.Com., Ph.D., Bar-at-law

EDITORIAL BOARD

Professor C. S. Srinivasachariar, M.A.
Professor A. Narasinga Rao, M.A., L.T.
Mahamahopadhyaya Professor S. Kuppuswami Sastriar, M.A.
Professor S. Ramachandra Rao, M.A., D.Sc. (Lond.), F.Inst.P. (Lond.).
Professor R. Ramanujachari, M.A.

Published by the University
ANNAMALAINAGAR
1939

98946

NOTICE

To contributors and others

Contributions, remittances, books for review, exchanges and correspondence regarding all matters may be addressed to:—

Dr. B. V. Narayanaswami Naidu

Economics Department,

Annamalai University,

Annamalainagar.

CONTENTS

PAGE

1. Lytton Strachey the Biographer
   By T. N. Jagadisan .. 177
2. Ancient Tamilian Worship
   By E. S. Varadarajan .. 193
3. Tattvasārāḥ
   By R. Ramanujachari, M.A.
4. Vedārtha-Saṁgraha
   By R. Ramanujachari, M.A., and K. Srinivasacharya
5. Bodhavimarśa
   By V. Subrahmanya Sastri
6. Bhāvanāviveka with Viṣamagranthibhedikā
   By V. A. Ramaswami Sastri and K. A. Sivaramakrishna Sastri

JOURNAL
OF THE
ANNAMALAI UNIVERSITY

VOL. VIII. JUNE, 1939 No. 3.

Lytton Strachey the Biographer

By

T. N. Jagadisan
(*Annamalai University.*)

Criticism recognizes two types of biography—the *objective* or *impersonal* 'record' of a life, the type inaugurated by Mason, perfected by Boswell, and discredited by the writers of the Victorian *Life and letters*; the *personal or subjective* biography, the type of which Dr. Johnson had a pre-vision, and of which Lytton Strachey became the conscious originator and supreme master. Boswell, the best of all biographers, perfected the impersonal type of biography; he collected all the available material, and his aim was, as far as possible, to let his hero speak for himself. The method of Johnson, the hero of the best of all biographies, is different. He, too, collected all available evidence, but he practised a 'becoming brevity.' In the *Life of Savage*, only one letter and a few of his verses are quoted. Dr. Johnson's aim was, like that of Lytton Strachey a hundred and fifty years later, to 'lay bare the facts of some cases as he understood them.' He gave a definitely personal view of the facts he had gathered.

It is not usually recognized that Dr. Johnson's theory and practice of biography anticipated those of Lytton Strachey in certain points. In his preface to *Eminent Victorians* (that manifesto of the New Biography) Strachey complains: "With us, the most delicate and humane of all the branches of the art of writing has been relegated to the journeyman of letters". Dr Johnson in his day made a similar complaint and said: "Biography has been allotted to writers who

seem very little acquainted with the nature of their task. They rarely afford any other account than might be collected from public papers, but imagine themselves writing a life when they exhibit a chronological series of actions or preferments; and so little regard the manners of behaviour of their heroes that more knowledge may be gained of a man's real character by a short conversation with one of his servants, than by a formal and studied narrative, begun with his pedigree and ended with his funeral". Dr. Johnson's words remind us of these oft-quoted words from Strachey's preface: "Those two fat volumes, with which it is our custom to commemorate the dead—who does not know them, with their ill-digested masses of material, their slipshod style, their tone of tedious panegyric, their lamentable lack of selection, of detachment, of design?"

According to Lytton Strachey, the first duty of the biographer is "to preserve a becoming brevity—a brevity which excludes everything that is redundant and nothing that is significant." To Johnson "the business of the biographer is often to pass slightly over those performances and incidents which produce vulgar greatness, to lead the thoughts into domestic privacies, and display the minute details of daily life, where exterior appendages are cast aside and men excel each other only by prudence and virtue."

The second great duty of the biographer, according to Lytton Strachey, is "to maintain his own freedom of spirit. It is not his business to be complimentary; it is his business to lay bare the facts of some cases as he understands them." On this problem of the ethics of biography, Dr. Johnson's views are similar to those of Strachey. "There are many" he writes, "who think it an act of piety to hide the faults or failings of their friends, even when they can no longer suffer by their detection. We therefore see whole ranks of characters adorned with uniform panegyric, and not to be known from one another but by extrinsic and casual circumstances." "If", concludes Dr. Johnson, "we owe regard to the memory of the dead, there is yet more respect to be laid to knowledge, to virtue and to truth." "I esteem biography", remarked Dr. Johnson "as giving us what comes near ourselves, what we can turn to use." Or again, he said: "The value of every story depends on its being true."

From the many passages quoted above, it is clear that Dr. Johnson had a vision of the critical type of biography, which Strachey was to popularise and perfect. Moreover, as one reads Johnson's *Lives of the Poets* one is astonished to note the many Stracheyesque touches scattered among them. Milton receives a severer treatment at the hands of Dr. Johnson than Cardinal Manning at the hands of Strachey. It is generally assumed that it was Lytton Strachey who invented the art of

delicately ironic narrative in biography; but Johnson had anticipated him, as may be seen from his *Life of Savage*, a piece of writing spiced with ironic comments. The methods of Lytton Strachey and of his followers like Andre Maurois and Harold Nicolson, are far more complex, far more subjective and deliberately artistic, but they represent a development along the same lines as Dr. Johnson's. For, Dr. Johnson brought to the composition of his *Lives*, what Lytton Strachey has called, his "immovable independence of thought, his searching sense of actuality,"—qualities which the modern biographer has preached and sometimes attained.

II

Dr. Johnson, however, can in no sense be regarded as the literary ancestor of Lytton Strachey. As far as we know, Lytton Strachey's main inspiration was from France. Sainte-Beuve was the prime inspiration of his life, and St. Simon, his model of a biographer. But Strachey was no servile imitator, and he brought to his biographies his own characteristic approach.

Strachey's manner was partly determined by his own artistic instincts and partly by the nature of the task of 'reaction' against Victorian biography which he set to himself. We cannot at this distant date realise how revolutionary a statement of the ethics of biography the preface to 'Eminent Victorians' was when it appeared. It is Johnson over again complaining that there are many who think it an act of piety to hide the faults and failings of friends, but this time more emphasis was needed, and Strachey gave it. By the beginning of our century, all honesty in biography threatened to become a thing of the past. The Victorian biography, for the most part, was anything but a real portrait or a work of art. It was a funerary monument, an apology, an idyl; a branch of hagiology, a branch of history. "The Victorian biographer," says Virginia Woolf, "was dominated by the idea of goodness. Noble, upright, chaste, severe; it is thus that the Victorian worthies are presented to us." The subject's private life, his daily occupations, his follies, his failings, his oddities were concealed under the mask of decency, if not of hypocrisy. "What business" asks Tennyson, the most victorian of Victorians, "What business has the public to know about Byron's wildness? He has given them fine work and they ought to be satisfied." But another Victorian, Carlyle, knew better. He complained: "How delicate, decent is English biography, bless its mealy mouth! A Damocles' sword of Respectability hangs for ever over the poor English Life-writer (as it does over poor English Life in general) and reduces him to the verge of paralysis."

Into this stronghold of panegyrical biography, Strachey broke forth with his *Eminent Victorians* (1918), which startled all Europe by its

brevity, its scholarship, its style, its irony, its 'malevolence.' Frank Swinnerton, who was publishers' reader, has told us of how in the midst of whirring aeroplanes overhead and the rattle of machine-gun fire, he consorted the evening with Cardinal Manning, Thomas Arnold, Florence Nightingale, and General Gordon, and became as excited about *Eminent Victorians* before its publication, as the world was after it. The four studies immediately established his fame as an artist in biography and his methods changed those of popular biographies all over the world. To Lytton Strachey, "the most delicate and humane of all the branches of the art of writing"—biography—was not merely a record or even a portrait, but the interpretation of a personality. Biography was not only a record of facts, but the biographer's deepest responses to them. "Human beings are too important to be treated as mere symptoms of the past." Strachey's pre-occupation was with human nature and only incidentally with events, their causes and results. That the personality of the subject should shine out, clearly and firmly outlined—this Strachey sought as the central unity of his biographies. He knew the meaning of what Edmund Gosse said: 'Broad views are entirely out of place in biography.' Where, as an integral part of his scheme, Strachey had to deal with portions of history in order to tell a story, he did so admirably (witness his masterly summary of the Oxford movement in *Cardinal Manning*), but he always took care to subordinate history to human and psychological interest. The greatest merit of Strachey as a biographer is that he "gratifies perpetually our curiosity about human beings." No one deals with the inter-play of private and public life more convincingly than Strachey.

With *Eminent Victorians.* Strachey made a reputation for himself by destroying the reputations of others. He assaulted the idols of the Victorian age, adopting his favourite method of 'attacking his subject in unexpected places, of falling upon the flank or the rear, of shooting a sudden revealing searchlight into obscure recesses.' In each one of the four studies, Strachey endeavours to follow the dramatic rhythm of certain lives, and to place them appropriately in the midst of the tone and aspect of their times. He seizes what seems to him to be the central characteristic of his subjects, and in approaching them, he has a certain point of view; and a point of view, as Strachey himself has said, by no means implies sympathy. In Strachey's case, it often implies the reverse. The very opening of the essays gives us unmistakable indication of the point of view. In *Cardinal Manning,* it is Strachey's aim to show that Manning was less spiritual than worldly and ambitious, and in the opening paragraph we read :

'His life was extraordinary in many ways, but its interest for the modern inquirer depends mainly upon two considerations—the light which his career throws upon the spirit of his age, and the psychological problems suggested by his inner history. He belonged to that class of eminent ecclesiastics—and it is by no means a small class—who have been less distinguished for saintliness and learning than for practical ability."

In *Florence Nightingale,* Strachey sets out to show that the picture of the saintly, self-sacrificing, delicate Lady of the Lamp has to be replaced by that of a strong, self-willed, power-loving administrative chief. Here again the first paragraph sets out the point of view :

" Everyone knows the popular conception of Florence Nightingale. The saintly, self-sacrificing woman, the delicate maiden of high degree who threw aside the pleasures of a life of ease to succour the afflicted, the Lady with the Lamp, gliding through the horrors of the hospital at Scutari, and consecrating with the radiance of her goodness the dying soldier's couch—the vision is familiar to all. But the truth was different. The Miss Nightingale of fact was not as facile fancy painted her. She worked in another fashion, and towards another end; she moved under the stress of an impetus which finds no place in the popular imagination. A Demon possessed her. Now demons, whatever else they may be, are full of interest. And so it happens in the real Miss Nightingale there was more that was interesting than in the legendary one ; there was also less that was agreeable."

In the essay on Dr. Arnold, the famous headmaster of Rugby, Strachey has described vigorously the 'harsh muddle-headedness' of this stern disciplinarian. Here is an account of Dr. Arnold's stern chastisement of boys:—

"But next morning the hand of discipline would reassert itself; and the savage ritual of the whipping-block would remind a batch of whimpering children that, though sins against man and God might be forgiven them, a false quantity could only be expiated in tears and blood."

Here is an account of the 'really Christian education' that Dr. Arnold wished to give his students:—

"He would treat the boys at Rugby as Jehova had treated the chosen People: he would found a theocracy; and there should be judges in Isreal."

How artfully the opening picture of General Gordon prepares us for the perpetual tragi-comedy of Gordon's relations to those who used him, and all the cross-purposes inevitable between practical administrators and a violent mystic! Our attention is at once drawn to a short,

slight English gentleman of a sunburnt complexion, with a touch of grey in his hair and whiskers, and a pair of unusually candid blue eyes, wandering in the neighbourhood of Jerusalem. He carried a thick book in his arm. The book was the Bible, and he was engaged in elucidating four questions....the site of the Crucifixion, the line of division between the tribes of Benjamin and Judah, the identification of Gibeon, and the position of the Garden of Eden.

The great merit of *Eminent Victorians* is that it gave us portraits of human beings instead of puppets. In this book Strachey did two things for biography: he humanised it by irony; he gave it form, and raised it to the supreme level of one of the highest arts. With *Eminent Victorians* biography may be said to have entered upon its strictly modern phase. Biography is no longer a pious document; it has become art. "Read a page of a Victorian biography", says Andre Maurois, "and then read a page of Strachey. You will see immediately that you have before you two very different types. A book of Trevelyan or by Lockhart, apart from being constructed as perfectly as it can be, is above all things a document; a book by Mr. Strachey is above all things a work of art."

III

Eminent Victorians made Strachey's reputation; *Queen Victoria*, already a contemporary classic, established it. In this book, for the first time, an author dared to portray at some length a sovereign, personally known to many living persons and remembered by thousands with veneration, in a spirit of critical detachment and ironic dispassionateness unknown to blind hero-worshippers. The amazing biography was a bomb-shell. It was scholarly, ironic, amusing. To the elderly it seemed shocking and impious; to the young it seemed delicious, for it was exactly the picture or the reaction they needed. The book combined biography and history with point and swiftness. '*Queen Victoria*' wrote *The Manchester Guardian* 'skims as powerfully and beautifully as an aeroplane from cover to cover.'

The biographer sees the woman behind the queen, and with a love of significant details inherent in all good biographers, depicts just those details which go to create an adequate picture of the subject. The triumphant compression and composition of *Queen Victoria* shows Strachey's supreme skill—the adroitness with which he handles his material; the skill with which he understands and states his facts; the power with which he selects, discriminates, pulls out of the shapeless material the letter, the passage, the incident which of all others reveals the true personality. Lytton Strachey displays what Dr. Johnson called 'the art of writing trifles with dignity.' The biographer knows the truth of what Plutarch said that "an action of small note, a short saying, or a jest, shall distinguish a person's real character more than the greatest signs or the greatest battles." He produces with faithful exactitude the gestures, the tricks of speech, the mannerisms of Victoria and Albert. His imitation of the Queen's mannerisms, of her underlying all the words of a phrase, of her writing "Lord M." instead of Lord Melbourne, 'Dear Albert' instead of Prince Albert—these and other details help to produce a very natural and human portrait.

The long career of Queen Victoria, the changes she lived through, and her relation to them as head of the state, the five periods of her life, are all made crystal-clear, and we are at every turn surprised and delighted by the neat conclusiveness with which facts are arranged and comments elucidated. The political and social facts are there, but the facts are strictly subordinated to the supreme psychological interest of the 'case.' The book is not merely the life of a queen; it is the examination of a temperament, the study of the growth of a human being. It is this psychological motive, this psychological point of view, which gives the book its unity. The several minor figures—Baroness Lehzen, King Leopold, the Duchess of Kent, Melbourne, Prince Albert, Palmerston, Gladstone, Disraeli—are all vividly drawn, but they are described only in so far as they affect or illustrate Victoria's character. Public events—the Hastings scandal, the Bedchamber question, the prerogative of the Crown, foreign politics, are all strictly subordinated to the central purpose—the unfolding of the rhythm of a life, the elucidation of a personality. The external events are studied only to illustrate the internal development.

One of the earliest reviews of *Queen Victoria* pointed out that Strachey came to scoff and remained to pray. There is truth in this, and the criticism is no reproach against Strachey, if we remember that the book begins with an age which is scoffed at by many another who is not particularly noted for scoffing, and that Strachey's attitude to his period and subject only changed with the times of which he was treating. Strachey, for all his irony and apparent scepticism, can see and admire beauty and goodness where they are, and this is where he differs from his imitators, who lose all their perception of goodness and beauty in their cheaply ironic spirit. It was a Cambridge Don who said that the greatest event of 'Modern Biography' is the conquest of Lytton Strachey by Queen Victoria. The Don has paid a compliment not only to Victoria but also to Strachey, for his statement is in essence an acknowledgment that the alleged irreverence of the biographer is but superficial, and that, whenever it is pronounced, as in his portrayal of the pre-Victorian court, it is justified on solid grounds.

Desmond MacCarthy has summarised admirably Strachey's attitude to the Queen when he says: "He sympathised with and wondered at her." Strachey is astonished at her intense consciousness of her own position, the passionate tenacity of her hold on life, the simple firm outlines of her character, her grand manners unsupported by stature or beauty, her vivid emotions and above all her truthfulness.

"It was her sincerity which gave her at once her impressiveness, her charm, and her absurdity. She moved through life with the imposing certitude of one to whom concealment was impossible—either towards her surroundings or towards herself. There she was, all of her—the Queen of England, complete and obvious; the world might take her or leave her; she had nothing more to show, or to explain, or to modify; and with her peerless carriage she swept along her path. And not only was concealment out of the question; reticence, reserve, even dignity itself, as it sometimes needed, might be very well dispensed with."

Since Strachey's book was published, there have appeared many lives of the queen, and subsequent biographers have pointed out that Strachey was wrong in one or two little details of fact. But Strachey's book still remains the best portrait of the queen, since it is the most artistic. After all, minor errors of fact are common both to the dry-as-dust biographer and to the artistic, and the artistic biographer when he has the discretion and insight of so rare an artist as Strachey, gets at the truth more surely than the patient Recording Angel, with his dull detachment, with his 'generalised, colourless, unimaginative view of things.' A scientific tone might be admirable when one is considering the law of *causality,* but one needs something else if one has to describe Queen Elizabeth or Queen Victoria. Strachey possesses in an eminent degree the three attributes which he expected of a historian—"a capacity for absorbing facts, a capacity for stating them, and a point of view." When he handled history and biography, he handled it as an artist and poet, and there is no finer workmanship of artistry and poetry than *Queen Victoria.* Passages, scenes, moments of this book become prized possessions of our memory. The final passage of *Queen Victoria,* the final stanza of a perfect poem, has become already a classic :—

"She herself, as she lay blind and silent, seemed to those who watched her to be divested of all thinking—to have glided already, unawares, into oblivion. Yet, perhaps, in the secret chambers of consciousness, she had her thoughts, too. Perhaps her fading mind called up once more the shadows of the past to float before it, and retraced, for the last time, the vanished visions of that long history—passing back and back, through the cloud of years, to older and ever older memories—to the spring woods at Osborne, so full of primroses for Lord Beaconsfield—to Lord Palmerston's queer clothes and high demeanour, and Albert's face under the green lamp, and Albert's first stage at Balmoral, and Albert in his blue and silver uniform, and the Baron coming in through a doorway, and Lord M. dreaming at Windsor with the rooks cawing in the elm trees, and the Archbishop of Canterbury on his knees in the the dawn, and the old King's turkey—cock ejaculations, and Uncle Leopold's soft voice at Claremont, and Lehzen with the globes, and her mother's features sweeping down towards her, and a great old repeater-watch of her father's in its tortoise-shell case, and a yellow rug, and some friendly flounces of sprigged muslin, and the trees and the grass at Kensington."

IV

Strachey has a taste for Victorians, not because he was in sympathy with them, but rather because in dealing with them, he found his 'freedom of spirit' and his sense of irony exercised to the full. His most successful portraits are those of Victorians, and he has himself described the strange fascination the Victorian era had for the youthful observer of his day. "It has the odd attractiveness of something which is at once very near and very far off; it is one of those queer fishes that one sees behind glass at an aquarium, before whose grotesque proportions and sombre menacing agilities one hardly knows whether to laugh or to shudder ; when once it had caught one's eyes, one cannot tear oneself away." The Victorians caught the eye of Strachey and he could not easily tear himself away. But now and then he did tear himself away. He went for his subjects to the eighteenth century, with which he was in sympathy, and once as far back as to the Elizabethan times.

Seven years after *Queen Victoria* was born *Elizabeth and Essex.* Here again Strachey was successful in bringing out the clash of character and event. The book abounds in the usual Stracheyean pictures and passages, delicate hyperboles and intellectual niceties. The times are remote, the figures distant; the biographer steps from solid fact into the doubtful and uncertain region of speculation and conjecture. "By what art" he asks in the opening page, "are we to worm our way into those strange spirits, those even stranger bodies?" Perhaps the book is not so much a biography as a biographical novel, but it must be said that Strachey has succeeded in worming his way into the strange spirits of the Elizabethan era, especially into that strangest of all spirits, Queen Elizabeth herself. The subtle portrait of Queen Elizabeth "where each sentence seems to pick up a part of what was stated in the one before, and moves forward in this groping way towards a complicated truth" may be cited as an example both of Strachey's subtle psychological powers and the peculiar magic of his brilliant style.

"Nor was it only her intellect that served her; it was her temperament as well. That too—in its mixture of the masculine and the feminine, of vigour and sinuosity, of pertinacity and vacillation—was precisely what her case required. A deep instinct made it almost impossible for her to come to a fixed determination upon any subject whatever. Or, if she did, she immediately proceeded to contradict her resolution with the utmost violence, and, after that, to contradict her contradiction more violently still. Such was her nature—to float, when it was calm, in a sea of indecisions, and, when the wind rose, to tack hectically from side to side. Had it been otherwise—had she possessed, according to the approved pattern of the strong man of action, the capacity for taking a line and sticking to it—she would have been lost. She would have become inextricably entangled in the forces that surrounded her, and almost inevitably, swiftly destroyed. Her feminity saved her. Only a woman could have shuffled so shamelessly, only a woman could have abandoned with such unscrupulous completeness the last shreds not only of consistency, but of dignity, honour, and common decency, in order to escape the appalling necessity of having, really and truly, to make up her mind. Yet it is true that a woman's evasiveness was not enough; male courage, male energy, was needed, if she were to escape the pressure that came upon her from every side. Those qualities she also possessed; but their value to her—it was the final paradox of her career—was merely that they made her strong enough to turn back, with an indomitable persistence, upon the ways of strength."

Elizabeth and Essex differs from Strachey's other books in that a Renaissance subject stimulates not so much his irony as his sense of beauty. The characters are less puzzling, and the scepticism and the irony of the biographer are absent. It is perhaps on this score that we feel this book is less satisfying than *Queen Victoria,* in which the supreme and characteristic powers of Lytton Strachey are revealed at their height. No other subject, it would seem, could rouse Strachey's irony and wonder to the same extent as a Victorian.

V

Strachey has said: "Perhaps the best test of a man's intelligence is his capacity for making a summary." Again he has said: " A biography should be as long as Boswell's or as short as Aubery's." Strachey abounds in the intelligence to make a summary, and his most characteristic production is the short biography, the 'Portrait in Miniature,' though his *magnum opus* is a full-length portrait of middle size. From a study of his bibliographies, it is clear that Strachey had the industry necessary for the pursuit of living details in the thickets of memoirs. Strachey had also the gift of compressed statement of significant facts. He could

concentrate the amplitude of a long life in a narrow space. In *Books and Characters,* in *Portraits in Miniature,* in *Characters and Commentaries,* it is a pleasure, intellectual and aesthetic, to watch his alert and swift mind moving about in a world perfectly realised. Everything is made uncannily simple in a short space; we wonder at the cocksureness of the author, but we are immensely pleased. In a few pages we have 'the pure essentials'—a vivid image, without explanation, transition, commentary or padding—a sense of the pleasing, anxious being, which was and is not.

In his short sketches, Strachey takes for his particular domain the Odd, and fishing in the ocean of the Past he "draws up strange oddities with the sea-weed still clinging to them." He rescues from eternal oblivion to momentary importance many who have been long forgotten—Sir John Harrington, who wrote epigrams and invented the water-closet, Lady Hester Stanhope, lying back on her death-bed 'inexplicable, grand, preposterous, with her nose in the air'; Mr. Creevy, regarding railways as 'the devil's own;' the President De Brosses, who could not bear to think of parting with 281 francs due by Voltaire in payment for faggots and therefore lost a seat in the Academy; Mary Berry, who lived for half a century under the shadow of an irremediable disappointment, 'pre-potent, scolding, loud voiced ;' Madam Du Deffand, for whom conversation was the very substance of life itself, for whom men might come and men might go, but talk went on for ever.

VI

Strachey is an artist for whom art is a means of self-expression. When such an artist puts his pen to paper, he is only writing of himself, whatever his subject. It is the great charm of Strachey's books that among the portraits he has painted is the portrait of his own self. We are constantly in communication with an arresting personality so easily felt, so difficult to define. He has been called a classicist, a romanticist, a man of the Eighteenth century, an Eminent Victorian, a spirit of our own era. Perhaps from some point of view or other every one of these labels fits him. Strachey's is a complex spirit mixing rationality with poetry; love of neat precision and economy with 'the vivid and palpable evocations' of the romantic; scepticism with cocksureness; and an eighteenth century outlook with a sensibility that is modern and romantic.

In the writings of Strachey we discern an implicit vision of life; even a study of his favourite words reveals this underlying vision. Strachey surveys the world with a live curiosity. With a distant and yet near look at this strange spectacle of life, he goes in search of the indescribable complexities of personality. He loves nothing better than

to worm his way into the secrets of some strange 'chimera-like' spirit. "Who," he asks, "shall limit the strangeness of the possibilities that lie in wait for the sons of man?" It is interesting to note that the words which Strachey uses frequently are: *curious, strange, mysterious, singular, amazing, wonderful, extra-ordinary, unparalleled, subtle; perhaps.* But Strachey was no mystic (he disapproved of mysticism as his essay on Blake shows); he is only a subtle-souled psychologist who has a vivid sense of the complexity and mobility of human nature, who understands the truth of Walt Whitman's remark: "Do I contradict myself?" "Very well, I contradict myself, I contain multitudes."

The strange spectacle of the world and of the myriad consciousnesses that dwell in it arouse not only his curiosity and delight but also his sense of irony. Stratchey's irony is not merely the superior scoffing of a smart idol-breaker; it is the product of a profound and poetic outlook on life, which reaches at conclusions not unlike those of persons for whom Strachey has no sympathy—the metaphysicians, mystics and saints.

In Strachey we must distinguish between two kinds of irony—the smart and superior irony of the idol-breaker who loves to satirise the pretensions and hypocrisies of men and women; the profound involuntary irony of the rationalist-poetical philosopher who sees the drama of existence as a transitory, illusory process which has happened so often that even the greatest of lives is at once real and unreal, significant and insignificant. On this life of the world, different lines of inquiry may lead to the same conclusions, and Strachey, the sceptic and Blake, the mystic, may both see life as an illusion. Strachey sees that beneath the pomp and circumstance of life, there lie the vanity and pity of it. Strachey portrays life as an illusion, and his work is most profound, where suppressing his conscious and aggressive irony, he releases his poetic irony which creates an unmistakable sense of the dreamlike evanescence of life. The pathos and futility of living, the passage of time with its inevitable sequel in death—these are themes which stir the chords of irony in Strachey's imagination. Newman weeping outside the house at Littlemore, old Disraeli bearing flowers to the aged Queen, the little woman who sat on the throne of England sorrowing for her lord, the tiny figure of Gordon standing on the toy ramparts of Khartoum, gazing over a desert which only to him was unlimitable—these move Strachey to the fine balance of compassion and dispassion, which is irony of the profoundest type.

It is sometimes claimed that impartiality is one of Strachey's chief virtues. Andre Maurois made the claim that Strachey does not criticise, he does not judge—he exposes. He, no doubt, set a high value on the

" divine art of impartiality." In his essay on David Hume he says: " To have no axe to grind is something very noble and very rare. It may be said to be the antithesis of the bestial." But Strachey had an axe to grind; he was writing from motives of reaction against Victorianism. The strain of reaction, as Virginia Woolf has pointed out, is upon his works and Strachey does take sides. It is impossible not to feel that the focus is slightly wrong in his portraits of Florence Nightingale and of General Gordon and definitely inadequate in the picture of the Elizabethan scene. But it is possible to exaggerate Strachey's character as an idol-breaker. He could often abandon irony for admiration, when the occasion kindled him to warm appreciation. Those who regard Strachey as an irreverent mocker must remember that he is capable of highly eulogistic speech, as for instance, when he describes the untiring energy of Florence Nightingale.

VII

Lytton Strachey's importance as a biographer is both historic and intrinsic. He led the reaction against Victorian biography and rescued the reading public from those two fat volumes of *Life and Letters* which were the offspring of misdirected piety. He raised biography to the level of the highest arts, and influenced the methods of biographers all over Europe. But to emphasise this aspect of Lytton Strachey's work would be to underrate his intrinsic worth as a biographer. When, at no distant date, the methods of his imitators will be regarded as an amusing fashion of early twentieth century, Strachey will still be read, as a fine critic of literature, as a prose writer of rare excellence, and above all as an artist in biography. He has the gift of " a becoming brevity "—of selecting, omitting, arranging facts, brightening some, shading others so that the truth of personality may shine through the life which he essays. To Strachey biography is art, not science. It is not enough to narrate facts; it is necessary to make a living portrait. The truth which Strachey sought after was not merely the truth of science; it was the poetic truth of the artist who sees facts in their inter-relations and as a whole.

Strachey's greatness as a biographer is in the supreme intellectual adroitness with which he handles his material. "From his power to set a single scene unforgettably before the reader's eyes—a scene such as that of Rome, in *Life of Manning,* or of the hospital at Scutari—to the whole composition and compression of *Queen Victoria,* his artistry in the management of mass and of felicitous detail is superb." In breadth of design, in narrative dexterity, in the creation of dramatic scenes, in the subtle analysis of the complexities of character, in masterly summaries of vast material, Strachey has few equals. He is an adept in the art of story-telling. As a portrait-painter, he has a curious method

by which he pursues an indefinable character and succeeds in giving a lifelike sketch. " He begins by designing a rather crude portrait; then he corrects a line, then another, and he keeps on making it more involved, more confused and at the same time near to life." Witness the wonderful portrait of the Prince Consort:

" Albert, certainly, seemed to be everything that Stockmar could have wished—virtuous, industrious, persevering, intelligent. And yet —why was it?—all was not well with him. He was sick at heart.

For in spite of everything he had never reached to happiness. His work, for which at last he came to crave with an almost morbid appetite, was a solace and not a cure..... The causes of his melancholy were hidden, mysterious, unanalyzable perhaps—too deeply rooted in the innermost recesses of his temperament for the eye of reason to apprehend. There were contradictions in his nature, which, to some of those who knew him best, made him seem an inexplicable enigma; he was severe and gentle; he was modest and scornful; he longed for affection and he was cold. He was lonely, not merely with the loneliness of exile but with the loneliness of conscious unrecognised superiority. He had the pride, at once resigned and overweening, of a doctrinaire. And yet to say that he was simply a doctrinaire would be a false description; for the pure doctrinaire rejoices always in an internal contentment and Albert was very far from doing that. There was something that he wanted and that he could never get. What was it? Some absolute, some ineffable sympathy? Some extraordinary, some sublime success? Possibly, it was a mixture of both. To dominate and to be understood! To conquer, by the same triumphant influence, the submission and the appreciation of men—that would be worth while indeed! But, to such imaginations, he saw too clearly how faint were the responses of his actual environment. Who was there who appreciated him, really and truly? Who could appreciate him in England? And, if the gentle virtue of an inward excellence availed so little, could he expect more from the hard ways of skill and force? The terrible land of his exile loomed before him a frigid, an impregnable mass....He believed that he was a failure and he began to despair."

One cannot admire too much the skill of the artist, the way in which "the description of a mind slowly becomes a monologue of the mind itself." Like the modern novelist Strachey pictures the stream of consciousness in his biographical studies.

Strachey has the novelist's habit of shedding the light of romance on every scene he describes. No wonder, Virginia Woolf, in a list of half-a-dozen approved Georgian novelists, included Strachey. Perhaps he resembles most the novelist in his power to convey to us a sense of the passage of time. This is an all-important element in a picture of life, and Strachey is the biographer who gives us that sense in the greatest perfection, whether he is writing a memoir in four pages, or forty or two-hundred. This visible passage of time enables the reader to feel intensely " the pathos and comedy of human lives, the magnificence and futility of efforts, the significance of triumphs and defeats." Other biographies, compared to Strachey's are static. In Sir Sidney Lee's learned and truthful book, Queen Victoria is described as having lived; in Lytton Strachey's equally learned and truthful book, the Queen lives. In Lytton Strachey's books events are not merely passed, they are actually passing, men and women are not merely dead, they are dying; 'everything is flowing away while we read.'

Lytton Strachey's biographies are unique in another point of resemblance to the novel—the presence of atmosphere. The ultimate excellence of *Queen Victoria* is neither wit nor picturesqueness nor wealth of appropriately chosen detail. It is atmosphere, something indefinable, something which it has been the privilege of the greatest novelists to achieve. His characters move about each in their own atmosphere, carrying it about with them like a mysterious aura. We can but make ineffectual attempts to define these atmospheres; we may speak of the solid vitality of Queen Victoria, the romantic charlatanism of Disraeli, the sad conscientiousness of Prince Albert, but atmosphere is the secret of the artist which we may but dimly perceive.

The great merit of Strachey as a biographer is that he brought to the writing of biography the gifts of a novelist along with the erudition and the method of a scientific biographer. Roughly we may say that Strachey did to biography what Macaulay did to history. Like Macaulay, Strachey has been unfortunate in his imitators. They copy the externals of his method, without possessing his gifts of style and without understanding his discretion. With his imitators, irony degrades into cheap cynicism.

A detailed consideration of Strachey's style is beyond the scope of this essay—such a consideration might well form a separate theme. Strachey's style is the instrument of a scholar and artist, and it has a pervading effect of grace, polish and glitter. His style is highly epithetical (no noun is free from the warm embrace of the neighbouring adjectives) but the epithets are well-chosen and well-arranged, and they form phrases of striking imaginative beauty. He has the vividness of Macaulay without his false ring.

Strachey's style is akin to that of his contemporaries in its epigrammatic vigour, in its brilliant paradoxes and antitheses. The most notable,

witty, and individual feature of his style is his use of anti-climax, and neat, pithy, ironical statement. In one respect Strachey's style is unlike that of the most modern writers; his sentences, in their serpentining windings and in the general intoxication of vivid phrases, have colour and rhythm—qualities which modern prose, in its bald simplicity and snip-snappy brevity, is fast losing.

VIII

There is little use in trying to fix Lytton Strachey's place in literature so soon after his death. But it seems certain that Strachey will be reckoned among the masters of English prose. It is equally certain that *Queen Victoria* will be ranked as a great biography, and that it will be read long after the fashion which Strachey set in biography has become an amusing relic of the past. Strachey's artistic achievement will live longer than his influence. "It is almost as difficult", said Carlyle, "to write a good life as to live one." In writing *Queen Victoria* Strachey has accomplished this difficult achievement.

பழந்தமிழர் கடவுள் வழிபாடு

BY

E. S. VARADARAJAN,
(*Annamalai University.*)

சமயக்கோட்பாடென்பது எந்நாட்டினர்க்குள்ளும், எஞ்ஞான்றும் இருந்து வருகின்றது. மாறிமாறி நிகழும் பிறப்பிறப்புக்கள், யாக்கை நிலையாமை, ஆன்மாவைப்பற்றிய பல்வேறு கொள்கைகள், உயிர்த்தோற்றத்தின் உண்மைக் காரணம், இயற்கையிற் காணப்படும் ஒருவித ஒழுங்கு என்ற இவைகளும், இன்னுஞ் சில நிகழ்ச்சிகளும், உலகில் நிகழ்வனவும், எளிதிற் காரணமறிய முடியாதனவுமான பல்வேறு அற்புதங்களைப்பற்றிச் சிந்திக்கச் செய்து, அச்சிந்தனையின் பயனாக, இவ்வித மாறுதல்களுக்கெல்லாம் யாதோ ஒரு மூலகாரணம் இருத்தல் வேண்டும் என்று எண்ணும்படி செய்கின்றன. இந்த மூல காரணம் பல சமயவாதிகளால் அவரவர் கொள்கைக்கேற்பப் பலவாறாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. கடவுளே இம்மூல காரணமென்பர் சிலர். அதன் கண்ணும் ஓர் ஒற்றுமைப்பாடின்றி ஒவ்வொருவரும் தனித்தனியே ஒவ்வொரு கடவுளைப் பராவுவர். சத்தியே காரணமென்பர் சிலர். அணுக்களானாயதே சகலமும் என்பர் வேறு சிலர். சிலர் கன்மந்தான் காரணம்; அக்கன்மாவை நடத்துபவனோ, நடத்தும் ஓர் சக்தியோ வேண்டும். அதுதான் மூலமென்பர் சிற்சிலர். ஆகவே சமயம் என்பது பரந்து பட்ட ஓர் விஷயம். அதன் பல்வேறு பாகங்களும் அம்சங்களும் பல தத்துவ சாஸ்திரிகளாலும், மத வாதிகளாலும் பல்காலும் ஆராயப்பெற்று வந்துள்ளன. நம் செந்தமிழ் நாட்டினும், கிறிஸ்து சகாப்தத் தொடக்கத்திற்குச் சிறிது முன்னும் பின்னும் பல்வேறு சமயங்களும், சமயக் கடவுளரும், ஆலயங்களும், பூசை வழிபாடுகளும். திருவிழாக்களும் உண்டென்று பழைய தமிழ் நூல்களால் அறிகின்றோம். மேற்கூறிய பிரிவுகளைப்பற்றி நூல்கள் கூறுவன யாவை என்று ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

சமயக் கொள்கைகளை ஆராய்தற்கு முன்னர் அக்கொள்கைகளை மேற்கொண்டிருந்த மக்கள் யாவர், அவர் நின்று நிலவிய பகுதி எது. அவர்கள் நாகரீகம் எத்தகையது, அவர்கள் அப்பகுதியின் பூர்வவாசிகளா அல்லது வந்தேறிகளா. அவர்கள் தனித்து வாழ்ந்தனரா இன்றேல் வேறு நாகரிக மக்களுடன் சேர்ந்து வதிந்தனரா என்ற இவைகளும் பிறவும் ஆராயத்தக்கனவாம்.

முதற்கண், தமிழராவார்

“வேங்கடம், குமரி, தீம்புனற் பௌவம்”

என்ற இந்நான்கெல்லைக்குட்பட்ட தமிழகத்து வசித்த மக்களென்றும், இவர்கள் மக்கட் பிரிவில் திராவிடர் வகுப்பைச் சேர்ந்தவரென்றுங் கூறுப. அவர்கள் அவ்விடத்திலேயே தொன்றுதொட்டிருந்தவர்களா, இன்றேல் வேற்றுத் திசையினின்று போர்தவர்களா என்பதைப்பற்றிப் பல கொள்கைகள் உள்ளன. தமிழ் மொழிக்குப் பெரிதும் இயைபுடைய பிராஹூவி பலுச்சிஸ்தானத்திற் பேசப்படுவதைக்கொண்டு, தமிழ் மக்கள் இந்தியாவின் வடமேற்குக் கணவாய்களின் வழியே வந்திருக்க வேண்டுமென்பர்

ஒரு சாரார். *சமீபத்தில் அகழ்ந்து கண்ட மஹெஞ்சதரோ கட்டிடங்களையும் அவற்றிற் கண்ட பொருளையுங் கொண்டு, திராவிடர் நாகரீகமே அவைகளிற் பெரிதுங் காணப் படுகிறதென்பர் நவீன ஆராய்ச்சியாளர். மார்ஷல் (Marshall) என்பவர் ஹரப்பா (Harappa), மஹெஞ்சதரோ (Mohenjadaro) என்ற இடங்களிற் காணப்பட்டவை களைக் கொண்டு, அவைகளை உண்டுபண்ணினவர் ஆரியர் வருவதற்கு முன் இந்நாட்டி லிருந்த ஒரு வகுப்பினரென்றும், அவ்வகுப்பினர் நாகரிகத்தில் முதிர்ந்தவர்களென்றும், அவர்களே திராவிடராக இருத்தல்கூடும் என்றும் கருதுவர். *இக்கொள்கையை ஒத்துக் கொள்ளாது பலவகையிலும் மறுப்பவரும் உளர். ஸ்ரீ. T. R. சேஷய்யங்கார் அவர்கள் தமது "திராவிட இந்தியா" என்ற புத்தகத்தில். தமிழர் தென்னாட்டுப் புராதன வாசிகளே என்று சில காரணங்காட்டி நிறுவுவர். "லெமூரியா" கொள்கையைக் கடைப்பிடிப்பவர், முன்னொரு காலத்தில், குமரி முனைக்கும், ஆப்ரிக்காவின் தென் பாகத்திற்கும் இடையே இப்பொழுதுள்ள கடற்பகுதி ஒரு பெரு நிலப்பகுதியாயிருந்த தென்றும், அப்பகுதியிற்றான் முதன் முதல் மக்கள் நாகரிகமே முளைக்கத் தலைப்பட்ட தென்றும், அந்நாகரிகத்தை உண்டாக்கியவர் தமிழ் மக்களே என்றுங் கூறுகிற்பர். தமிழர் எப்பொழுதும் வியாபாரத் துறையில் மிக்க ஊக்கமுள்ளவரென்றும், பண்டைக் காலத்தில் உலகின் பல பாகங்களோடும் அவர்க்கு வாணிகத் தொடர்புண்டென்றும் அறிகின்றோம். இம்மக்கள் தாங்கள் தங்கி வதிந்த இடங்களிற் தங்கள் நாகரிகத்தைப் பரப்பினரோ, இன்றேல் அவ்விடத்து நாகரிகத்தைக் தாங்கள் மேற்கொண்டனரோ உரைப்பரிது.

தமிழர் நாகரிகத்தைக் கூறுந் தென்றமிழ் நாட்டுப் பழைய நூல்கள் தொல்காப்பியம், பத்துப்பாட்டு, பதிற்றுப்பத்து, எட்டுத்தொகை, பதினெண் கீழ்க்கணக்கு, சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை என்ற இவைகளாகும். அந்நாளிலும் அதற்கு முன்னரும், தமிழ்ச் சங்கங்கள் மூன்றிருந்தனவாகவும், மேற்கூறிய நூல்கள் கி. பி. இரண்டாவது நூற்றாண்டினிருந்த கடைச்சங்க நூல்களென்றும், ஆராய்ச்சியாளர் துணிந்திருக்கின்றனர். இக்காலத்து இந்நிலப்பகுதி சேர சோழ பாண்டியர் என்ற முடிமன்னர் மூவராலும், சில சிற்றரசர்களாலும் ஆளப்பட்டு வந்தது. வடமொழி வியாகரண நூலாசிரியரான பாணினீ பகவான் பாண்டிய சோழ இராஜ்யங்களையும், பதஞ்சலி பகவான், காஞ்சீபுரம் கோளம் என்ற இந்த நாடுகளையும் முறையே குறித்தனர். ஏறக்குறைய 'மெகாஸ்தினீஸ்' என்ற கிரேக்க யாத்திரிகரின் சமகாலத்தவரும், சிறந்த அர்த்த சாஸ்திர நூல் ஆசிரியருமான சாணக்யர், தாமிரபர்ணி முத்தினையும், பாண்டிய நாட்டுக் கவாடபுரத்தையுங் குறிப்பிட்டனர். அசோகனது 13-வது கல்வெட்டிலிருந்து சேர சோழ பாண்டிய மன்னர் அக்காலத்திற் றன்னிகரற்ற முடியுடை வேந்தராக இப்பகுதிக்கண் இருந்தனரென அறிகிறோம்.

"வழங்குவ துள்வீழ்ந்தக் கண்ணும் பழங்குடி
பண்பிற் றலைப்பிரித லின்று"

என்ற குறளுரையில் உரையாசிரியர் பரிமேலழகர் 'பழங்குடி' என்பதற்குச் "சேர சோழ பாண்டியர்போன்று படைப்புக் காலந்தொட்டு மேம்பட்டகுடி" என்றெழுதிச் சென்றனர். இவர்கட்கு முன்னரும் நாகர் என்ற ஒரு வகுப்பினர் இந்நிலப்பகுதியில் இருந்தனரென்று காலஞ்சென்ற V. கனகசபைப் பிள்ளை யென்பவர்

"ஆயிரத்தெண்ணூறு ஆண்டுகட்கு முற்பட்ட தமிழர்"

* Dravidian India by T. R. Seshaiyangar p. 20.

என்ற தமது நூலிற் கூறினர். புறநானூற்றுச் செய்யுள் ஒன்றில், நீலநாகன் என்ற ஒருவன் தனக்குதவிய சிறந்த நுண்ணிய வேலைப்பாடமைந்த கலிங்க மொன்றை, வேள் ஆய் என்ற ஓர் வள்ளல் ஆலமர் செல்வனான சிவபெருமாற் களித்ததாகச் கூறப்பட்டுள்ளது. தமிழ்ப் பஞ்ச காவியங்களில் ஒன்றான மணிமேகலை நூலில் நாகர்களைப்பற்றிக் கூறிய பகுதி பின்வருமாறு:

"நக்க சாரணர் நயமிலர் தோன்றிக்
கள்ளடு குழிசியுங் கழிமுடை நாற்றமும்
வெள்ளெலும் புணங்கலும் விரவிய விருக்கையில்
எண்குதன் பிணவோ டிருந்ததுபோலப்
பெண்டுட னிருந்த பெற்றி நோக்கி
வருந்தின னளியன் வம்மின் மக்காள்
நம்பிக் கிளையவோர் நங்கையைக் கொடுத்து
வெங்களு மூனும் வேண்டுவ கொடுமென".

இவ்வரிகளால் மேற்படி நாகர்கள் கருநிறத்தவரென்றும், அநாகரிகர்களாகவும் வெறுக்கத் தக்கவர்களாகவும் இருந்தனரென்றும், ஊனும் மதுவும் உகந்தனர் என்றும், பெண்டிர் சேர்க்கையைப் பெரிதும் விழைந்தவரென்றும் அறிகின்றோம். ஆகவே, சிறந்த நாகரிக மக்களாகக் கோடற்கில்லை. ஆயினும், மணிமேகலை நூலாசிரியர் பௌத்த சமயத்தவராகலின், தமது கொள்கைக்கு முற்றும் முரணான கோட்பாட்டினராகிய இந்நாகர்களை இவ்வாறு வேண்டுமென்றே இழித்துப் பேசினரோ என்று ஊகிக்கவுங் கூடும்.

நிற்க, கி. மு. 350-இல் எழுந்த தொல்காப்பியம் என்ற இலக்கண நூலே ஆதி நூலாக இப்பொழுது தமிழ் மக்களிடம் உள்ளது. இந்நூலினுங்கூட ஆரியர் நாகரீகமும், தமிழர் நாகரீகமுங் கலந்து காணப்படுகின்றன. பண்டை நூல்களிற் பல்லிடத்தும் இந்த ஆரியர் என்ற பதம் வழங்கக் காணலாம்.

"ஆரியர் துவன்றிய பேரிசை முள்ளூர்ப்
பலருடன் கழித்த வொள்வாண் மலையன
தொருவேற் கோடி யாங்கு"

என்ற நற்றிணையால் மலையமான் திருமுடிக்காரிக்குச் சொந்தமான முள்ளூர்க் கோட்டையை ஆரியர் முற்றியிருந்ததாக அறிகிறோம். இமயவரம்பன் நெடுஞ்சேரலாதன் என்ற சேர மன்னன், "பேரிசை மரபின் ஆரியரை வணக்கியவன்" எனப் பதிற்றுப்பத்து கூறும். சிலப்பதிகாரத்துட் சேரமான் செங்குட்டுவன், தான் பத்தினி தேவியாகிய கண்ணகியின் படிமத்திற்குக் கற்கொணரச் செல்லுங்கால் தன்னை யெதிர்த்த கனக விஜயர் என்ற ஆரிய மன்னரைச் சிறைப்படுத்தி அக்கல்லைச் சுமக்கச் செய்தனன் என்றும், பின்னர் அப்படிவத்திற்குக் கடவுண் மங்கலஞ் செய்தபொழுது, அவர்களைச் சிறைவீடு செய்தனன் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. பட்டினப் பாலைத்தலைவனும் வடவரை வென்றதாக அந்நூலானறிகின்றோம்.

"வடவர் வாடக் குடவர் கூம்ப" (பட்டினப். 276).

என்பது பட்டினப்பாலை. இன்னும் வடநாட்டினரான வடுகரும், மழவரும், கோசரும், மௌரியரும் தென்னாட்டு வந்திருந்ததற்குப் பழைய நூல்கள் சான்று பகர்கின்றன.

"நுழைநுதி நெடுவேற் குறும்படை மழவர்"
"பயநிரை தழீஇய கருங்கண் மறவர்". (அகம். 35, 309).
"விண்பொரு நெடுவரை யியறேர் மோரியர்" (அகம். 69).
"மாகெழு தானை வம்ப மோரியர்" (அகம் 251).
"துனை காலன்ன புனைதேர்க்கோசர்" (அகம் 251).

என்ற வரிகள் இதனை விளக்கும்.

இவற்றால் அப்பழைய காலத்திலேயே ஆரிய நாகரிகம் தென்னாட்டிற் றமிழரிடம் பரந்து கலந்ததென்று ஒருவாறு அறிதல் கூடும். அறியவே ஆரியர்கொண்ட சில பல மதக் கொள்கைகளும் அவர்கள் பொருந்தி விளங்கிய தமிழ் நாட்டிலும் விரவியிருக்க வேண்டுமென்று கூறலாம்.

தமிழர் நாகரீகத்தைக் கூறும் தொல்காப்பியம், கிடைத்த தமிழ் நூல்களுள் மிகப் பழையதெனினும் அதன்கண் கண்ட "என்ப", "மொழிப", "என்மனார்" என்ற சொற்களான் அந்நூற்குமுன்னே பல்வேறு நூல்கள் இந்நாட்டில் இருந்திருத்தல் வேண்டுமென்று ஊகிக்கக் கிடக்கின்றது. அவைகள் யாவும் அழிந்தொழிந்தன. ஆகவே நமக்குக் கிடைத்துள்ள இந்நூலினின்று தமிழரின் மதக் கொள்கையைப்பற்றி யறியக் கிடப்பன யாவை என ஆராய்வாம்.

தொல்காப்பியம் என்னும் பேரிலக்கணம், பழந்தமிழ் மக்கள், நிலத்தினைக் குறிஞ்சி, முல்லை, பாலை, மருதம், நெய்தலென ஐந்து வகையாகப் பாகுபடுத்தினர் என்றும், அவை முறையே மலை, காடு, பாலை நிலம், வயற் புறம், கடற்கரை எனப்படுமென்றும், அவ்வந் நிலங்கட்கு முறையே முருகவேள், திருமால், துர்க்கை, இந்திரன், வருணன் என்பவர் தெய்வமென்றும் கூறும். இத்தெய்வங்களைப் பற்றியும், அவைகள் தமிழ் நாட்டில் வழிபடப்பெற்ற முறைகளைப் பற்றியும் ஆராயுமுன்னர், அக்காலத்திலேயே ஆரியர் தமிழ் மக்களுடன் கலந்துறைந்தனராதலின் ஆரியர் மதக்கொள்கைகளும், கடவுள் வழிபாடும் எவ்வாறிருந்தன வென்றறிவது பொருத்தமேயாம். ஜார்ல் கார்பெண்டர் (Jorl Carpenter) என்ற ஓர் மேனாட்டறிஞர் ஆரியர் சமயக் கொள்கைகளைப்பற்றிப் பேசுங்காற் பின் வருமாறு கூறியுள்ளார்:

"ரிக் வேதம் என்பது இந்தியாவில் வந்தேறிய ஆரியர் மதத்தைப்பற்றிக் கூறுகிறது. அவர்களின் மதக் கோட்பாடும் ஜன சமூகத்தில் உயர்ந்து விளங்கும் சிலரானன்றிப் பொது மக்களான் கைக்கொள்ளற் பாலனவல்ல. ஏனெனில் அவைகளிற் காணப்படும் கிரியைகளும் அநுஷ்டானங்களும் எளிதில் மேற்கொள்ளக் கூடியனவல்ல. அவர்கள் வழிபட்ட தெய்வங்களில் முக்கியமானவை, அக்கினி, வருணன், மைத்ரா, இந்திரன், அசுவினி தேவர்கள் என்ற இவர்களே. காலக்ரமத்தில் யக்ஞநாராயணனாகிய விஷ்ணுவும், ஓர் பழம் பூதமெனக் கருதப்பட்ட உருத்திரனும் வணக்கத்திற்குரியராயினர். இறுதியிற் குறித்த இருவரும் ரிக் வேத காலத்திற்குப் பிறகு ஏனைய தெய்வங்களினும் மிக்கு விளங்கி, இந்தியர்களுக்கே மிக வுயர்ந்த தெய்வமாக மாறினர்".

பின்னும் ஓரிடத்தில் "மேற்கூறிய தெய்வங்கள் யாவும் ஆண் தெய்வங்களே. புலரி தேவதையாகிய உஷஸ்ஸைத் தவிர, இதர பெண் தேவதைகள் தத்தம் கணவர்க்கு மனைவியர் என்ற முறையில் தவிர வேறெவ்வகையிலுஞ் சிறந்து விளங்கியதாகத் தெரியவில்லை, ஆலயமுமில்லை" என்றெழுதுகிறார்.

வழிபாடு என்பதென்ன

ரெவரெண்ட் குட்வில் (Goodwill) என்பவர் தமது "நாகர் வழிபாடு" என்ற நூலின்கண் எழுதுவதாவது: E. J. M. S. Vol. I.

"தெய்வ வுணர்ச்சி அல்லது மத வுணர்ச்சி என்பது மிகப் பழைய காலத்திலேயே மக்கட்கு அச்சத்தினின்று எழுந்திருக்கவேண்டுமென்றும், மதச் சடங்குகள் மக்களின் இன்ப வாழ்க்கைக்கு ஊறு செய்யும் பூதப் ரேத பைசாசங்கள்போன்ற அப்ராகிருதமான உருவங்களைத் திருப்தி செய்வனவென்றும் எண்ணப்பட்டு வந்தது. இந்தியர் மதக் கொள்கையின் ஆதி அமிசத்தை, மிகப் பெரிய உலக நிகழ்ச்சிகள் முதலாக, மக்களை வருத்தும் பல்வேறு நோய்கள், விபத்துக்கள் இறுதியாக உள்ள எல்லாம், இறந்துபட்ட தலைவர்கள், பிதிர்க்கள் ஆகிய இவர்களின் ஆன்மாக்களே என்று கருதப்பட்ட பல்வேறு தோற்றங்கள் அல்லது அவைகளின் செயலெனவே கூறுகின்ற ஓர் கொள்கை என்னலாம். ஊறு செய்யும் பூத பைசாசங்களில் எப்பொழுதும் மக்கட்கு ஓர் நம்பிக்கையுண்டு. மரங்களிற் குடிகொள்ளும் ஆண் பெண் பூதங்களைக் குறித்து வழங்கும் கதைகள் எண்ணிலவாகும். பிசாசடைந்ததாகக் கருதப்பட்டு அவ்வாறே புறக்கணிக்கப்பட்டொழிந்த வீடுகளும், முழுக் கிராமங்களும் அவ்வாறே அநந்தமாகும்" என்பதே. எனவே மக்கள் நாகரிகத் தொடக்கத்தில், தற்காத்துக்கொள்ளும் எண்ணமே உலகியற் கடந்த சிலவற்றை வழிபடுமாறு தூண்டியது. சில விஷயங்களில் வழிபாடு செய்பவற்கும், வழிபடும் தேவதைக்கும் ஓர் ஒப்பந்தமாக இவ்வழிபாடு அமைவதும் உண்டு. அஃதாவது வழிபடுவோன், தன் எண்ணம் நிறைவேறினால் தெய்வத்திற்கு இன்னது படைப்பேன் என்று வேண்டிக்கொள்ளுதல். எண்ணம் நிறைவேற்றப் படுமாயின் வேண்டிக்கொண்டவாறே படைப்பது. இன்றேல் படைத்தலைத் தவிர்வது என்பது.

இத்தகைய வழிபாடு, கிறிஸ்து சகாப்தத் தொடக்கத்திற்குமுன் இத்தென்றமிழ் நாட்டில் எவ்வாறிருந்ததென்பதற்கு மிகச் சிறந்த சான்றுகள் இல்லை. கிடைத்த சில சான்றுகளைக்கொண்டு ஆராய்வாம்.

தொல்காப்பியக் கடவுளர்

தமிழ்ப் பேரிலக்கணமாகிய தொல்காப்பியம் சொல்லதிகாரத்து:

"காலமுலக முயிரே வுடம்பே
பால்வரை தெய்வம் வினையே பூதம்
ஞாயிறு திங்கள் சொல்லென வருஉ
மாயீ ரைந்தொடு" (தொல். சொல். 57)

என்ற சூத்திரத்து, உரையாசிரியர் சேனாவரையர், காலம் என்றது காலக் கடவுளை என்றும், பால்வரை தெய்வம் என்பது எல்லோர்க்கும் இன்பதுன்பத்திற்குக் காரணமாகிய இருவினையை வகுப்பது என்றும், வினையென்பது அறத் தெய்வம் என்றும், சொல் என்பது நாமகளாகிய தெய்வமென்றும் எழுதிச் சென்றனர். எனவே, மேற்கூறியவைகளும் தெய்வ வரிசையில் வைத்து எண்ணப்பட்டன என்றறிகின்றோம். அந்த மிகப் பழங்காலத்திலேயே சொல்லை நாமகளாகிய தெய்வம் என்று கொண்டதிலிருந்து, விலங்குகட்கில்லாததாய் மக்கட்கே சிறந்து மதிக்கப்படுவதான சொல்லிற்கும், அதனையுடைய மொழிக்கும் எத்துணைப் பெருமை அளித்து வந்தனர் என்பது புலனாம். மேலும் தமிழ் மக்கள் நிலங்களை ஐவேறு வகையாகப் பகுத்தனர் என்றும், ஒவ்வொன்

நிற்கும் ஒவ்வொரு தேவதை யுண்டென்றும், அவ்வந்நிலத்தார் அவ்வத் தெய்வங்களை உரிய முறையில் வழிபட்டு வந்தனர் என்றும் முன்னரே காட்டப்பட்டது. ஒல்காப் பெருமைத் தொல்காப்பியத்தில்,

“ மாயோன் மேய காடுறை யுலகமும்
சேயோன் மேய மைவரை யுலகமும்
வேந்தன் மேய தீம்புன லுலகமும்
வருணன் மேய பெருமண லுலகமும்
முல்லை குறிஞ்சி மருதநெய் தலெனச்
சொல்லிய முறையாற் சொல்லவும் படுமே ” (தொல். அகத். 5)

என்று சூத்திரஞ் செய்தனர் ஆசிரியர். இதனின்று அவர் காலத்தும், அதற்கு முன்பும் நான்கு தெய்வங்கள் நன்கு மதிக்கப்பெற்று வந்தன என்பது தேற்றம். அதே நூலில் நீரற்று வறண்ட பாலைத் தெய்வமாகக் கொற்றவை அல்லது துர்க்கையைக் கூறி யிருக்கிறது. உரையாசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் “ திருமால் மகனாகிய காமனும் தொழப் பட்டு வந்தனன் ” என்றெழுதுகின்றார். (தொல். அகத். 5 உரை). தனித்தனி நிலத்திற் குரிய இத்தெய்வங்களன்றி, பொதுப்படத் தெய்வம், கடவுள் என்ற மொழிகளும் மேற் கூறிய நூலிற் காணலாம். இம்மொழிகள் பொதுவாகப் பலவகைப்பட்ட சிறு தேவதை களினும் மிக்கு விளங்கிய தெய்வத்தைக் குறித்து நிற்கக்கூடும். இன்றேல் வழிபடுவோர் தத்தமக்குகந்த தேவதையை இப்பொது மொழிகளான் வழங்கியிருத்தலுங் கூடும்.

இனித் “ தெய்வமுணாவே ” என்ற அகத்திணையியற்சூத்திரத்தில் ஒவ்வொரு நிலத்தின் கருப்பொருள்களுக்குள் தெய்வமும் ஒன்றாகக் கூறப்பட்டது. புறத்திணைத் துறையாகிய காஞ்சியில் உலகம், யாக்கை, இளமை, செல்வம், இவற்றின் நிலையாமையைப் பற்றி ஆசிரியர் கூறுவர். என்றைக்கும் கூற்றுவன் வருவது திண்ணம் என்ற எண்ண மும், புண்ணியம், பாவம், மோக்ஷ நரகங்களைப் பற்றிய நினைவுகளும், மூப்பு முடிவும் எவர்க்கும் உண்டு என்ற கொள்கையும், காற்றுள்ளபோதே தூற்றிக்கொள்ளவேண்டும் என்ற முதுமொழிக்கேற்ப மக்களைப் பாவங்களைப் போக்கும் நற்செய்கைகள் புரியுமாறு தூண்டற்கும், அழியாப் பேரின்ப வீடெய்தி வாழ்தற்பொருட்டு இறைவனின் பல் வேறுருவங்களை வழிபடுமாறு செய்தற்கும் கருவிகளாகி நின்றன. தொல்காப்பியம் புறத் திணையியல் 33-ஆம் சூத்திரத்து நூலாசிரியர் கொடி நிலை, கந்தழி, வள்ளி என்ற மொழி களைக் குறிக்கின்றனர். உரையாசிரியர் இவற்றைக் கீழ்த்திசையில் உதிக்கும் ஒளிக் கதிரோன் என்றும், சுதந்தரனாய் உருவிலியாய்ச் சகல தத்துவங்களையுங் கடந்து நிற்கும் பராபரன் என்றும், தண்ணிய கதிர்களுடன்கூடிய மதியென்றும் முறையேகொண்டு அவைகளைத் தெய்வமாகக் கூறிப் போந்தனர். ஆகவே, கந்தழி என்ற சொல்லாற் பழைய மக்கள் ஒரு நாமம் ஒருருவமற்ற கடவுளை இன்ன வகையிற் பாவித்திருந்தனர் என்பது புலனாகின்றது. புறப்பொருள் வெண்பாமாலை ஆசிரியரான ஐயனாரிதனார் இச் சொல் திருமாலைக் குறிப்பதென்று கூறி, அத்துறையின்கீழ்ப் பாணாசுரன் நீமதிலெரித்த திறமார் செயலைச் செப்பினர். உலகின் உறையும் மக்கள் வேறு, ஒளியுலகான தேவ ருலகத்தவர் வேறு என்று பிரித்தும் கூறப்பட்டுள்ளது. ஆயினும் “ பூவை நிலை ” என்ற துறையில் ஓரரசனை மேற்கூறிய தெய்வங்களுள் எத்தெய்வமாகவேனும் குறிக்கும் வழக்கமும் தொன்றுதொட்டுள்ளது. சிறப்பாகத் திருமால் காப்புக் கடவுளாகலானும், அரசன் மேற்கொள்வதுங் காப்புத் தொழிலே யாகலானும் அரசனைத் திருமாலாகவே கூறுவது பெருவழக்கு. பிற்காலத்தும்,

“ நாவிஷ்ணு ப்ரதிவீபதி : ” என்றும்,
“ திருவுடை மன்னனைக் காணிற்றிருமாலைக் கண்டேனே ” என்றும்,

பெரியார் பணித்தனர். மேற்கூறிய தெய்வங்கள் தவிர, மறைகளைப் பற்றியும் அம்மறை பயின்றுவந்த அந்தணரைப் பற்றியும் ஷெ நூலிற் பலவிடங்களிலும் காணலாம்.

“ நூலே கரக முக்கோல் மணையே
ஆயுங் காலை யந்தணர்க்குரிய ” (தொல். மரபி. 70)
“ படையுங் கொடியு மரசர்க்குரிய ” (ஷெ. 71)
“ வைசிகன் பெறுமே வாணிக வாழ்க்கை ” (ஷெ. 77)
“ வேளாண் மாந்தர்க் குழுதூணல்ல
தில்லென மொழிப பிறவகை நிகழ்ச்சி ” (ஷெ. 80)

என்ற சூத்திரங்களான் நால்வகைக் வருணப்பாகுபாடு தொல்காப்பியர்க் குடன்பா டெனத் தெரிகின்றோம். அந்தணர் அறுதொழிலும், வேள்வியும் முறையே குறிக்கப் பெற்றுள்ளன. இவைகளைக்கொண்டே அந்த மிகப் பழங் காலத்திலேயே தமிழர் பழக்க வழக்கங்களில் ஆரிய வழக்கங்கள் பரவியிருந்தன வென்பதை யுணரலாம். எனி னும் ஊன்றி ஆராயின், இவ்வித ஆரிய வழக்கங்கள் விரவியிருந்தும், அவைகளால் மறைந்தொழியாமல், அப்பழங்குடிமக்கள்பாலிருந்து இன்றுவரையும் நிலைத்திருப் பனவும், தமிழர்க்கே சிறப்பாக உரியனவென்று கருதப்படுவனவுமான கொள்கைகளும், வழக்கங்களும் இல்லாமற் போகவில்லை யென்பது தெளியக்கூடும். தொல்காப்பியத்தில் உருத்திரனைப்பற்றியோ, சிவபிரானைப்பற்றியோ ஒன்றுங் குறிக்கப்படவில்லை. தமிழ் மக்கள்பாற்கண்ட சில மதக்கொள்கைகளும், வழிபாட்டு முறைகளும் பின்னர்க் கூறப்படும்.

இனி, மிகச் சிறந்த நீதிநூலாகவும், இலக்கியமாகவுங் கருதப்பட்டு வந்திருக்கும் தெய்வப் புலமைத் திருவள்ளுவர் இயற்றிய திருக்குறள், கி. பி. முதல் நூற்றாண்டி லெழுந்ததாகக் கொள்ளலாம். இதனைக் கிறிஸ்து சகாப்தத்திற்குமுன் எழுந்ததாகவுங் கூறுவர்.

இந்நூல் அறம், பொருள், இன்பம் என்ற மூன்று பிரிவினது. பொதுவாக எந் நூலும் அறம், பொருள், இன்பம், வீடு என்ற நான்கு உறுதிப் பொருள்களையே விரித் துக் கூறும்.

“ அறம்பொரு ளின்பம்வீடடைத னூற்பயனே ”

என்றது காண்க. செந்நாப்போதாரும் இம்முறையைப் பின்பற்றித்தான் தமது நூலை யியற்றினர். முப்பால் என்று அந்நூற்குப் பெயராதலாலும், நூற்கண், அறம், பொருள், இன்பம் என்ற பாகுபாடே காணப்பட்டு வீடென்ற பகுதி காணப்படாத தாலும், சிலர் திருவள்ளுவர் வீட்டைப்பற்றிக் கூறவில்லை யென்பர். அற்றன்று உரையாசிரியர் பரிமேலழகர் “ வீடு என்பது சிந்தையு மொழியுஞ் செல்லா நிலைமைத் தாகலின், துறவறம் என்ற காரண வகையாற் கூறப்படுவதல்லது இலக்கண வகையாற் கூறப்படாதது ” என்றெடுத்தோதி, வீட்டினை அறத்துப்பாலின் இறுதிக் கணமைந்த துறவு, நிலையாமை, மெய்யுணர்தல், அவாவறுத்தல் என்ற நான்கு அதிகாரங்களினாற் கூறினார் ” என்றெழுதினர். ஆதலின் திருவள்ளுவர் நான்கு உறுதிப் பொருளைப் பற்றியும் கூறியுள்ளார் என்று கோடலே ஏற்புடைத்து. இனி இந்நூலிற் காணப்

படும் சமயவுணர்ச்சி, தெய்வ வழிபாட்டு முறைகளை ஆராய்வோம். உத்தர வேதத்தின் முதற் பகுதி முதல் அதிகாரத்தில், ஆதிபகவன் என்றும், வாலறிவன் என்றும், மலர் மிசையேகினான் என்றும், வேண்டுதல் வேண்டாமையிலான் என்றும், இறைவன் என்றும், பொறிவாயிலைந்தவித்தான், தனக்கு வமையில்லாதான். அறவாழி யந்தணன் என்றும் தெய்வத்திற்குரிய அடைமொழிகளாகக் காணப்படுகின்றன. முதற் குறளில் உலகிற்கு மூலகாரணம் ஆதிபகவன் என்று கூறுகிறார். கட்புலனாய உலகினின்று காணப்படாத இறைவன் ஒருவன் உளனென ஊகிக்கின்றார். இரண்டாவது குறள் அவன் எல்லா முணர்ந்தவனென்றும், உயர்ந்து நிறைந்த அறிவினன் என்றும் அறிவிக்கின்றது. மூன்றாவது குறள் இறைவனை "மலர்மிசை யேகினான்" என்று கூறும். இங்கே குறிக்கப்பட்ட மலர் தன்னை வணங்குபவரின் உள்ளக் கமலமென்றும், அதன் கண் எஞ்ஞான்றும் அவன் உறைவன் என்றும் நாம் அறியக்கிடக்கின்றது. நான்காவது குறள் இறைவனைப் பகை நட்பற்றவனாக அறிவிக்கின்றது. ஐந்தாவது, பத்தாவது குறள்கள் இறைவன் என அவனைக் கூறும். இதனால் எப்புவனங்கட்கும் அவன் தலைமை வகிப்பவன் அல்லது எவ்வுயிர்க்கண்ணுந் தங்குபவன் என்பதறியலாம் ஆறாவது செய்யுள் அவனைப் பொறிவாயிலைந்தவித்தான் எனக் கூறும். அதாவது எல்லா இந்திரியங்களையும் ஒருசேர அடக்கினவன் என்பது. ஏழாவது செய்யுள் அவனுக்கு நிகர் யாருமில்லை என்று கூறும். எனவே அவனினுமிக்காருமில்லை யென்பதும் தெளியப்பட்டது. எட்டாவது குறள் அறவாழி யந்தணன் என்று அவனைக் கூறும். அதாவது எல்லா நற்குணங்களும் வாய்ந்தவன் என்பர். ஒன்பதாவது குறள் அவனை எண் குணத்தான் என்னும்.

இங்ஙனம் மேலே காட்டிய பத்துச் செய்யுட்களும் ஓர் பரம்பொருளின் உண்மையை நிலைநாட்டுகின்றன. இரண்டு, மூன்று, நான்காவது குறள்கள் அவனை நினைத்து வாழ்த்தி அவனால் மக்கள் உய்தற்கருளப்பட்ட கொள்கைக்கண் ஈடுபடவேண்டுமென்று கூறுகின்றன. ஐந்து, ஆறு, ஏழாவது செய்யுட்கள் மேற்கூறிய நெறிகளைக் கடைப்பிடியாமலிருப்பின் நிகழும் பாவங்களைக் குறிக்கின்றன. இறுதிக் குறள் வேறு சிந்தனையின்றி இறைவனையே ஒரு மனப்பட்டெண்ணுவோர் பிறப் பிறப்புக்களினின்றும் விடுபடுவரென்றும், எண்ணாதவர் பெரிதும் வருந்துவரென்றும் கூறும்.

ஆகவே இறைவனது சகுணம் அல்லது உருவோடுகூடிய அம்சம் மேற்காட்டிய செய்யுட்களிற் கூறப்பட்டிருக்கிறது. அவனை எண்குணத்தான் என்று குறிக்கப்பட்டது. குணத்தினின்று குணத்தையுடைய குணி ஊகிக்கப்பெறும். மேலும் அவன் திருவடியைக் குறித்து அதனைத் தொழுமாறு வற்புறுத்துகிறது. கற்றதனாலாய பயன் அவனை யறிந்து தொழுவதே என்றும், பகை நட்பின்றி விளங்கும் பராபரனருட்குப் பாத்திரமாக வேண்டுமெனின், வேண்டுவோரும் அவ்வாறு அவற்றினின்றும் நீங்கப் பெறவேண்டுமென்றும் நாம் மேற்கூறிய செய்யுட்களினின்று அறிகிறோம். பின்னும் நல்வினை தீவினைகளைப்பற்றியும், அவைகள், எஞ்ஞான்றும் ஆண்டவனைத் துதிப்பாரைப் பற்றா என்றும் அவைகள் குறிக்கின்றன. "பொறிவாயிலைந்தவித்தான்" என்ற தொடர் ஒவ்வொருவனும் இறைவன் அருள்பெற வேண்டின் இந்திரிய நிக்கிரகம் செய்ய வேண்டுமெனக் காட்டுகின்றது. நெறி என்ற சொல் உண்மை நிலையையும் அதனை யெய்தும் வழிகளையுங் கூறுவதோடு, வேதங்கள் ஆகமங்கள் உபநிடதங்கள் முதலியவற்றையும் குறிக்கும். இறுதிக் குறள் பிறவிக் கடலையும், அதைக் கடக்கு மாற்றையும் கூறும். இன்னும் இதே நூற்கண் பின்வரும் அதிகாரங்களில் இறைவனைக்

குறிக்கும் பல சொற்கள் உள்ளன. திருக்குறளாசிரியர் திருமாலை அடியளந்தான், தாமரைக் கண்ணான் என்று கூறுகிறார். ஐந்தவித்தானாற்றலை இந்திரனடைந்த சாபத்தைக் கொண்டு விளக்குகின்றார். அவர் இயற்றிய இப்பெருநூலில் ஊழ் என்பது ஓர் தனி அதிகாரமாக அமைக்கப்பட்டுள்ளது. வான் சிறப்பு என்ற அதிகாரத்தில் இறைவர்க்குரிய பூசனைகளும் சாறுகளும் குறிக்கப் பெற்றுள்ளன.

"அவிசொரிந் தாயிரம் வேட்டலி னொன்றன்
உயிர் செகுத் துண்ணாமை நன்று"

என்ற குறள் அக்காலத்தில் நிகழ்ந்த பல வேள்விகளைக் குறித்து நிற்கும். இவ்வாறு இவ்வரிய நீதி நூற்கண் மதத்தின் முக்கியமான கொள்கைகளும், மதாசாரங்களும் காணப்படுகின்றன. ஆனால் கடவுட்கென்று குறிப்பிடப்பட்ட ஓருருவவருணனை காணப்பெறவில்லை. எனினும் "உலகளந்தான்" என்று அவர் குறிப்பதினின்று இறைவனை எங்கும் பரந்த பேருருவத்தோடுகூடிய ஒருவனென அவர் கருதினர் என்பது ஒருவாறு துணியலாம். மேலும் சாக்காடு, மறுபிறப்பு இவைகளின் உண்மை, தத்தம் நல்வினை தீவினைகட்கேற்ப ஆன்மாக்கள் இன்ப துன்பங்களைத் துய்த்தல் இவை யாவும் பின் குறிப்பிட்டுள்ள குறள்களிற் றெளிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளன.

"நெருந லுளனொருவனின்றில்லை யென்னும், பெருமை யுடைத்திவ்வுலகு"
ஒருமைக் கட்டான் கற்ற கல்வியொருவற், கெழுமையுமே மாப்புடைத்து"
"அறத்தாறி துவென வேண்டா சிவிகை, பொறுத்தானொ டூர்ந்தானிடை"

என்ற குறள்களை நோக்கி யறிக.

உருவ வழிபாடு

"இந்தியர் விக்கிரக வரலாறு" என்ற தமதரிய நூலிற் காலஞ்சென்ற கோபிநாத ராவ் அவர்கள் பின்வருமாறு எழுதியுள்ளார்: "இந்தியாவில் உருவ வழிபாடு மிகப் பழமையான காலந்தொட்டு இருந்து வருகிறது. அது எவ்வாறெழுந்தது என்பது தெரியக்கூடவில்லை. பலர் கௌதம புத்திரரை அவரது அடியார்கள் உருவமைத்து வழிபட்டதுதான் இதற்குக் காரணம் என்றூகிக்கின்றனர். ஆனால் கௌதம புத்தருக்கு வெகு காலத்திற்குமுன்பே இவ்வுருவ வழிபாடு இந்நாட்டில் இருந்ததாகத் தெரிகின்றது. யோக முறையிற்றியானத்தின் பொருட்டு மனதைச் செலுத்துதற்கென ஒரு பொருளை அமைத்துக் கொள்வதென்பது இந்தியாவிற் றொன்றுதொட்டுக் கேட்கப்படுவதொன்று. பாணினி பகவான் தமது சூத்திரத்தில் விக்கிரயஞ் செய்யாமல், ஜீவியத்திற்காக வைத்துக்கொள்ளும் உருவங்கள் கண் பிரத்யயத்தைப்பெறா" என்று கூறினர். எனவே அவர் காலத்தே, இறைவன் இறைவிகட்கு உருவங்கள் தீட்டப்பெற்றன வென்பது புலனாகின்றது. வேத காலத்தில் உருவ வழிபாடு உண்டா என்பது இன்னும் விவாதத்திற்குள்ளான விஷயம். Maxmuller (மாக்ஸ்முல்லர்) என்ற மேனாட்டறிஞர் வேத காலத்தில் உருவங்களிருந்ததில்லை என்பார். அவரை மறுத்து Dr. Bellensen என்பார் வேத வாக்கியங்களில் இறைவன் உருவவருணனைகள் காணப்படுவதாகக் கூறுவர். நமதுள்ளத்தில் ஓர் பொருள் நன்றாகப் பதியப் பெறுமேல், அதற்கு ஓர் வடிவினை நமது மனம் கற்பித்து விடுகின்றது. பின்னர் அதனை வ்யக்தமான தொழத்தகுவடிவிற் சித்திரித்தமைப்பதென்பது ஓர் அரிய காரியமன்று. ஆகலின் இந்திய மக்கள் தெய்வங்கட்கு மானிட வடிவங்களை நினைவில் மாத்திரமன்றி, சிறந்த உருவங்கள் மூலமாகவும் அளித்தனர் என்பது தேற்றம்.

ஒவ்வொரு இந்துவும் உலகிற்கு இறையாய் எங்குமுள்ள கடவுள் ஒவ்வொரு பொருட் கண்ணும் உள்ளனர் என்றும், கல்லில் இருப்பது போலவே அடியார்களின் கனிந்த வுள்ளத்தினும் இருக்கின்றனர் என்றும் நம்புகின்றான். வழிபடுவோனது அறிவு நிலைக் கும் ஆற்றற்கு மேற்றபடி உருவங்கள் வேறு படலாம். தனதுள்ளக் கமலத் துறையும் ஒருவனை அகக் கண்ணால் நோக்கும் முனிவரர்க்கு வெளிப்படையாகத் தொழற்கென ஓருருவம் வேண்டப்படுவதின்று. அத்தகைய மனநிலை எய்தாதவர்க்குத்தான் உருவ வழிபாடு வேண்டப்படுவதாகும். கிரியா ரூபமாகவும், தியான ரூபமாகவும் இறைவனை வழிபடற்கென உண்டாய நெறிகளும் முறைகளும் எண்ணிலவாகும். மனவுறுதியற் றுப் பக்குவநிலை யெய்தாதவர்க்கே இவ்வுருவ வழிபாடு அவசியமென இந்து சாத்திரங்கள் கூறுகிற்கும். யோகி தன்னுள்ளத்திலேயே இறைவனைக் காண்கின்றானென்றும், மட வோர்ப்பொருட்டே உருவங்கள் ஏற்பட்டன வென்றும், ஜாபாலி தமது உபநிஷத்திற் கூறியுள்ளார். மேலும் உருவ வழிபாடு பிறந்திறத்தற்கே ஏதுவென்றும், அதனின்றும் விடுபட எண்ணும் யோகி அதனை மேற்கொள்ளக்கூடாதென்றும் அவரே கூறியுள் ளனர்.

ஆகலின் உருவ வழிபாடு எவ்வாறெழுந்திருத்தல் கூடுமென்று ஒருவாறுணரலாம். இனித் தமிழரிடமிருந்த தெய்வத் தொகுதிகளையும், வழிபாட்டு வகைகளையும் குறித்து ஆராய்வோம்.

புவித்தாய் வழிபாடு

மக்களிடமுள்ள பகுப்புணர்ச்சி தம்மையும், ஏனைய சராசரங்களையும் ஈன்று காத் தளிக்கும் உலகைத் தமதன்னை யெனக்கொண்டு, அவளை அம்முறையில் வழிபாடு செயத் தூண்டியது. சில ஆண்டுகட்கு முன்னர் அகழ்ந்தெடுத்த மஹெஞ்சதரோ ஹரப்பா என்ற இடங்களிற் புவித்தாய் உருவங்கள் காணப்படுகின்றன. மேலை ஆசியா விலும், இஜீயன் கரைகளிலும் இவ்வழிபாடு இருந்ததென மார்ஷல் என்பவர் எழுது கிறார். 'தெய்வக் கொள்கை' என்ற தலைப்பின் கீழ் அவர் எழுதுவதாவது :

" இந்தியாவிலுள்ளதுபோல உலகின் பலபாகங்களிலும் தொன்று தொட்டு இவ் வழிபாடு இருந்ததில்லை. புவித்தாய்க்கென அமைக்கப்பட்ட ஆலயங்கள் எங்கு பார்த் தாலும் காணப்படுகின்றன. அவளே பேரன்னை, அவளே பராசத்தி. நாளடைவில் இப்புவித்தாய் வழிபாடு சிறிய நிலப்பகுதியளவில் நிகழ்ந்து வந்தது. தொடக்கத்தில் உலகு முழுதையும் அவ்வாறு கொண்ட கொள்கை மாறி, சிறு நிலப்பகுதியளவிற் குறுகிவிட்டது. இப்புண்ணிய பூமியாகிய ஜம்புத்வீபம் புவித்தாயாகவே கருதப்பட்டு அத்தாயை யாவரும் வணங்கினர். தமிழ்ப் பஞ்ச காவியங்களில் ஒன்றாகிய மணிமேகலை என்ற நூலில், தென்னிந்தியா பூதங்களாற் றுன்புறுத்தப்பட்டபோது, ஜம்புத்வீபத்தின் காவற் றெய்வமாகிய சம்பாபதி வடக்கணிருந்து தனதிருப்பைவிட்டு, அத்துன்பத்தை நீக்குதற்குத் தெற்கண் போந்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது." அப்பகுதி பின்வருமாறு :

" இளங்கதிர் ஞாயிறெள்ளுந் தோற்றத்து
விளங்கொளி மேனி விரிசடை யாட்டி
பொன்றிகழ் நெடுவரை யுச்சித் தோன்றித்
தென்றிசைப் பெயர்ந்த வித்தீவத் தெய்வதம்
சாகைச் சம்புத் தன்கீழ் நின்று
மாநில மடந்தைக்கு வருந்துயர் கேட்டு
வெந்திற லரக்கர்க்கு வெம்பகை நோற்ற
சம்பு வென்பாள் சம்பாபதியினள் ". (மணி. பதி. 1—8)

இத்தெய்வத்திற்கு முன்னாளிற் சோழர் தலைநகரான புகார் நகர்க்கண் அழகிய கோயிலுண்டு. அவட்குப் பலவுருவங்களும் பெயர்களுங் கூறப்பட்டுள்ளன. மணிமே கலையில் அவளைக் குமரி (மணி. 18, 152) என்றும், தொன்மூதாட்டி (மணி. பதி. 26) என்றும் கூறப்பட்டிருக்கிறது. தவத்திறம் பூண்டொழுகும் ஓர் முதியாளாக அத் தெய்வத்தைப் புனைந்து அவளைச் சிந்தித்து வழிபடுவோர்க்குத் தாயின்பாற் காட்டற் குரிய அன்பு பக்தி என்ற விவைகளைத் தவிர்த்து வேறு பிறவுணர்ச்சிகள் இல்லாம லிருத்தற்கென்றே உணரலாம். ஒளிசான்ற செந்நிறத்தாளாக அவளைக் குறித்திருப் பது, செம்மண் நிலச்செழுமையை உண்டாக்கும் என்று காட்டற்குப்போலும், இன் னும் ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் வழிபடும் கிராம தேவதைகள் இத்தெய்வத்தின் பிரதி நிதிகளே. ஒவ்வொரு கிராமத்தாரும் தத்தம் யோக க்ஷேமங்கட்கு இத்தேவதைகளின் அருளையே எதிர்பார்க்கின்றனர். மஹெஞ்சதரோவைப்பற்றித் தாம் எழுதிய விரி வுரையில் மார்ஷல் என்பவர் பின்வருமாறு கூறுகின்றார் :

" மேலை ஆசியாவிற் காணப்பெறும் புவித்தாய்த் தெய்வங்களைப்போன்று கிராம தேவதைகளும் தாய்க்கு முதன்மை கொடுத்துத் தாயை வழிபடும் ஒரு கூட்டத்தாரிடமே தோன்றியிருத்தல் கூடுமென்பது ஓர் பொருத்தமான எண்ணமே. அஃதெவ்வாறெனி னும் ஆரியரல்லாத ஜன சமூகங்களில், இத்தேவதைகள் பெரிதும் பயில்வன என்பதிற் சிறிதும் ஐயமில்லை. பழைமையான வகுப்பினரிடமுள்ள மதக் கொள்கைகளாலும் அவர்களின் வழிபாட்டுச் சடங்குகள் பெரும்பாலும் பிராமணரல்லாதாரைக் கொண்டே நடத்தப்படுவதினின்றும் இஃதறியக் கிடக்கின்றது. ஆரியர்க்கு முற்பட்ட சில சமூகத் தார் இந்து மதத்திற்குப் புறம்பாயிருந்தும், இப்புவித்தாய் வழிபாட்டை மேற் கொண் டுள்ளனர். உண்மையிற் பழைய ஆரியர்கள், மேற்கூறிய புவித்தாய் வகித்துவந்த உயர் நிலைக்கு, ஒரு பெண் தெய்வத்தை யுயர்த்தினர் என்பது கேட்கப்படுவதின்று. வேத காலங்களில் முன்னரே காட்டியபடி பெண் தெய்வங்கள் அதிகமாக வழக்கி லிருந்ததாகத் தெரியக்கூடவில்லை. வேத காலத்து ஆரியர் வணங்கி வழிபட்டதாகக் கூறும் பிருதிவி என்ற பூமி தேவதை இன்னும் பழைய காலத்தவர் கொண்டாடிய புவித் தெய்வத்தினின்றும் வேறு ".

இவண் மேற்கூறிய கொள்கையினின்றும் சிறிது மாறுபடவேண்டியுள்ளது. இவ்விரு தெய்வங்கட்கும் உண்மையில் எவ்வித பேதமும் இருப்பதாகத் தோற்றவில்லை. தைத்திரிய உபநிடதம் புவித் தெய்வத்தைப்பற்றிக் கூறுகின்றது. மஹா இதிகாச மாகிய இராமாயணத்தில் சீதாதேவி தன்னை ஏற்றுக்கொள்ளுமாறு புவித்தாயைத் துதி செய்ததாகக் கூறப்படுகிறது. கவிஞர் பெருமான் காளிதாஸன் இயற்றிய சாகுந்தலம் என்னும் நாடகத்தில் நாடகத்தலைவி பூமியை உலகமாதாவாகப் புகழ்ந்து பேசுகின்றாள். இவைகளின் விவரத்தை மஹா வித்வான் R. இராகவையங்கார் Madras 'Journal of Oriental Research 'இல் " புவித்தாய் வழிபாடு " என்ற தலைப்பின்கீழ் எழுதியுள்ளார் கள். ஆய்ந்து கூறின் புவியைத் தாயாக வழிபடுதல் ஆரியர் திராவிடர் என்ற இரு பிரிவினரிடமும் இருந்ததென்பதே பொருத்தமுடைத்து.

இனி, கி. பி. முதல் அல்லது இரண்டாம் நூற்றாண்டிற் றோன்றினவாகக் கருதப் படுஞ் சங்க நூல்களிற் பற்பல தெய்வங்கள் குறிப்பிடப்படுகின்றன. எட்டுத் தொகையுள் ஒன்றான பரிபாடலில் உருத்திரன் ஆதிரைக்கிறைவன் எனக் கூறப் பட்டான். இந்நூலிற் சிவன் என்னுஞ்சொல் யாண்டுங் காணப்படவில்லை. ஆயினும் பதினோரு ருத்திரர்கள் கூறப்பட்டுள்ளனர். செந்நிறமுடைமையால் உருத்திரனைக்

கபிலர் எனக் குறித்தனர். கதிரோனையும் உருத்திரனையும் ஒற்றுமைப்படுத்திக் கூற வதும் வழக்கு. உருத்திரனைப்பற்றிச் சில குறிப்புகள் இந்நூற்கண் காணப்படினு சிவபிரானைப் புகழ்வனவாகவுள்ள பரிபாடல்கள் இதிற் காணப்படவில்லை,

> " திருமாற் கிருநான்கு செவ்வேட்கு முப்பத்
> தொரு பாட்டுக் காடுகாட்கொன் று—மருவினிய
> வையையிரு பத்தாறு மாமதுரை நான்கென்ப
> செய்யபரி பாடற்றிறம் "

என்ற வெண்பாவிலும் சிவபிரானைப்பற்றிய பரிபாடல்கள் உண்டெனக் குறிப்பிட வில்லை. சங்க நூல்களில் சிவபிரான் வருணனையாக வெழுந்த பகுதிகளை நோக் வோம். அவன் கங்கைநீர் கரந்த சடையன் என்பதும் கருமிடற்றன் என்பதும்,

" சலதாரி மணிமிடற்றண்ணல் " (பரி. 9.6-7)
" மறுமிடற்றண்ணல் " (பரி. 8, 127)
" பெரும் பெயர்க் கணிச்சியோன் மணிமிடற்றணிபோல " (கலித். 105)
" பிறங்கு நீர்ச் சடைக்கரந்தான் " (கலித். 150)
" மணிமிடற்று மாண்மலர்க் கொன்றையவன் " (கலித். 142)
" கறைமிடற்றண்ணல் " (புறம். 55)
" நீணிமிர் சடை முதல்வன் " (புறம். 166)
" கங்கை நீர் முடிக்கணிந்த கண்ணுதலோன் " (சிலப். வேட்டுவவரி)
" செஞ்சடை வானவன் " (சிலப். கால் கோட்)
" யாழ்கெழு மணிமிடற் றந்தணன் " (அகம். கடவுள் வாழ்த்து)

என்ற பகுதிகளாலுணரலாம்.

அவன் முக்கண்ணன் என்பது,

" முக்கண்ணன் " (கலித். 1)
" முக்கட்செல்வன் " (அகம். 181 ; புறம். 6)
" முக்கட் பார்ப்பான் " (பரி. 5, 27)
" கண் மூன்றுடையான் " (இனியது நாற்பது)
" முக்கட் பகவனடி " (இன்னா நாற்பது)
" நுதல்விழி நாட்டத் திறையோன் "
(சிலப். ஊர்காண் ; மணி-விழாவறை 54)

என்ற வரிகளாலுணரலாம்.

அவன் மதியணி சடையோன் என்பது,

" மிக்கொளிர் தாழ்சடை மேவரும் பிறைநுதல் முக்கண்ணன் "
(கலித். 104)
" பிறைமுடிக் கண்ணிப் பெரியோன் " (சிலப். காடுகாண் 72-3)

என்பனவற்றால் விளங்கும்.

அவன் ஆலின் கீழமர்வோன் என்பர்,

" ஆலமர் செல்வன் "
(கலித். 81, 9 ; 83, 14 ; மணி. மலர்வனம் 144)

" ஆலமர் செல்வன் புதல்வன் " (சிலப். குன்றக்குரவை)
" ஆலமர் செல்வன் அணிசால் பெருவிறல் "

என்பன கண்டு தெளியலாம்.

அவன் விடையேறி என்பதும் சூலம் கணிச்சி யேந்தியவன் என்பதும்,

" பெரும்பெயர்க் கணிச்சியோன் மணிமிடற்றணிபோல " (கலித். 105)
" மாற்றருங் கணிச்சி மணிமிடற்றோன் " (புறம். 56)
" பிறைமுடிக் கண்ணிப் பெரியோனேந்திய வறைவாய்ச் சூலத்தருநெறி "
(சிலப். காடுகாண். 72-3)
" ஆனேறூர்ந்தோன் " (சிலப். வரந்தரு. 141-2)

என்னும் வரிகளாற் றெரிகின்றன.

அவன் கைலை யிமயங்கட்கிறைவன் என்பதும் உமாதேவியாரைத் தமது வாமபாகத்து வைத்துள்ளான் என்பதும்,

" இமயச் சிமயத் திருங்குயிலாலுவத் துமையொரு பாகத்தொருவன் "
(சிலப். நடுகற். 226-7)
" கயிலை நன்மலையிறை " (சிலப். நடுகற். 226-7)
" உமையவள் ஒரு திறனாக "

என்ற வரிகளாற் குறிக்கப்பட்டன.

" முக்கண்ணன் மூவெயிலு முடன்றக்கால் " (கலித். 1)
" செவ்விடைப்பாகன் றிரிபுரஞ்செற்றுழி " (பரிபாடற்றிரட்டு)
" மூவகை யாரெயிலோரழலம்பின் முனிய " (பரி. 5)
" ஒருகணை கொண்டு மூவெயிலுடற்றி " (புறம். 55)
" திரிபுர மெய்த தேவர் வேண்ட வெரிமுகப்
பேரம் பேவல் கேட்ப " (சிலப். 6, 40, 4)

என்ற வித்தொடர்கள் இறைவன் திரிபுர மெரித்ததைக் கூறும். சிலப்பதிகாரம் இயற்றியருளிய ஆசிரியர் இளங்கோவடிகள் சிவபெருமானைப்

" பிறவா யாக்கைப் பெரியோன் " (சிலப். 5, 169)

எனக்கூறிப் போந்தனர். பத்துப்பாட்டுள் ஒன்றாகிய சிறு பாணாற்றுப்படை ஆ அய் என்னும் ஓர் தமிழ்த்தலைவன் தனக்கு நீலநாகன் பரிசாக அளித்த ஓர் நுண்ணிய கலிங்கத்தை ஆலமர் செல்வனான சிவபெருமானுக் களித்ததாகக் கூறும்.

> " நீலநாக நல்கிய கலிங்கம்
> ஆலமர் செல்வற் கமர்ந்தனன் கொடுத்த
> ஆர்வ நன்மொழி ஆ அயும் " (சிறுபாண். 96-97)

என்றது காண்க.

திருமால்

முல்லைக்கு முல்லைசார்ந்த இடங்கட்கும் தெய்வம் திருமாலென்பது மேலே குறிக்கப்பட்டது. கோபிநாத ராவ் பின்வருமாறு எழுதுகிறார் :—

" திருமால் அல்லது மஹாவிஷ்ணு நான்கு மறைகளிலுங் கூறப்பெற்ற பழைய வேதகாலக் கடவுளே. அவனைச் சூரியனாகவும் அவன் மூவுலகையும் ஈரடியா லளந்தவன் என்றும் நூல்கள் பகரும். சதபதப்ராமணத்தில் அவன் ஓர் ஆதித்தனாகக்

கூறப்பட்டுள்ளான். மகாபாரதமும் பதினொரு ஆதித்தரைக் கூறிப் பனிரெண்டாவதாக விஷ்ணுவைக் குறிக்கின்றது. இதனால் ஆதித்தனே விஷ்ணுவாக மாறியிருத்தல் கூடும் என ஊகிக்க இடனுண்டு. இதே விஷ்ணு யக்ஞஸ்வரூபம் என்றே மறைகளாற் கூறப்பட்டு அம்முறையில் யக்ஞ நாராயண வடிவில் வணங்கப்பட்டு வருகிறான். இதிகாச புராணங்களில் விஷ்ணுவே பரதேவதையாகவும், திருமூர்த்திகளில் ஒருவனாகவும் காணப்படுகிறான்."

மேற்கூறியவற்றால் விஷ்ணு ஆரியக் கடவுள் எனத் தெரிகின்றது. அவ்வாறிருந்தும் அவன் திருநாமங்களும், திருவிளையாடல்களும் தொல்காப்பியர் காலத்திலேயே பெரிதும் தமிழ் நாட்டிற் பயின்றனவாகவும் அறிகின்றோம். அவரைக் குறித்தாற்றும் வழிபாடு முதலியன ஆரிய முறைப்படியேதான் இன்றும் நடைபெறுகின்றன. நமக்குக் கிடைத்துள்ள பரிபாடல்களில் ஆறுபாடல்கள் திருமாலைப் புகழ்வனவாகும். அப் பாடல்களில் அவன் லீலைகளைப் பரக்கக் காணலாம். அட்டமூர்த்தம் என்பது பொதுவாகத் திருமால், சிவபிரான் என்ற இருவர்க்குங் கூறப்பெறினும், மூன்றாவது பரிபாடலில் அது சிறப்பாகத் திருமாற்கே கூறப்பட்டுள்ளது. இப்பாடல்களிலும், இதர சங்கப் பாடல்களிலும் இப்பெருமானைப் பற்றிய பல குறிப்புகளைக் காணலாம்.

திருப்பாற்கடலில் அரவணையில் யோக நித்திரை புரிவதாக இப்பெருமான் புகழப் படுவன். இதனை,

"அணங்குடை யருந்தலை யாயிரம் விரித்த
கணங்கொண் சுற்றத்தண்ணல்" (பரி. பக். 169)
"பாற் கடலுப்பண்
மின்னவிர் சுடர்மணி யாயிரம் விரித்த
கவைநா வருந்தலைக் காண்பின் சேக்கைத்
துளவஞ் சூடிய வறிதுயி லோனும்" (பரி. 13, 26-28)
"பாடிமிழ் பரப்பகத் தரவணை யசைஇய
வாடுகொ ணேமியான்" (கலித். 105)
"அணிகிள ரரவி னறிதுயிலமர்ந்த
மணி வண்ணன்" (சிலப். நாடுகாண். 9-10)

என்ற பகுதிகள் அறிவிக்கும்.

அவன் திருமேனியும் விழியிணைகளும் கருநிறமென்பர்.

"நின்னது திகழொளி சிறப்பிரு டிருமணி கண்ணே" (பரி. 2, 52, 3)
"கோளிரு ளிருக்கை யாய் மணிமேனி" (பரி. 4, 57)
"பூவை விரிமலர் புரையு மேனியை" (பரி. 1, 7)
"பைங் கண் மால்" (பரி. 3, 82)
"கடல் வண்ணன்" (சிலப். ஆய்ச்சியர்)

என்ற வரிகளையும் தொடர்களையும் நோக்குக. திருமால் திருமகளையும் ஸ்ரீவத்ஸம் என்ற மறுவினையும் தன் மார்பகத்துக் கொண்டுள்ளான் என்பர். இதனை,

"திரு ஞெமர்ந் தமர்ந்த மார்பின்" (பரி. 1, 8)
"திரு மறு மார்ப" (ஷை 1, 36)
"திருவின் கணவ" (ஷை 3, 90)
"திருமறு மார்பன் போல்" (கலித். 104)
"மாயவன் மார்பிற்றிருப்போல்" (ஷை 145)

"திருவமர் மார்பன்" (சிலப். காடுகாண். 40)
"மதிமறுச், செய்யோன் சேர்ந்த நின் மாசிலகலம்" (பரி. 2, 31)

என்று கூறுவனவற்றால் அறியலாம்.

அவன் விரைந்த செலவுள்ள கலுழனைத் தன் பரியாகவும், கொடியாகவும் கொண்டுள்ளான் என்பது,

"புள்ளினிவந் தோங்குயர் கொடிச் சேவலோய்" (பரி. 3, 17-18)
"ஆயிரவணர் தலை யரவு வாய்க்கொண்ட சேவலூர்தியும்" (ஷை 3, 59)
"சேவ லோங்குயர் கொடியோயே'; (ஷை 4, 36)
"புள்ளூர் கடவுளைப் போற்றுதும்'; (சிலப். ஆய்ச்சியர்)

என்ற வரிகளாலுணரலாம்.

அவன் சங்கு, சக்கரம், கதை, கட்கம், சார்ங்கம் என்ற பஞ்சாயுதங்களை ஏந்தியவன் என்று புகழப்படுவன். இதனை,

"மிகாஅ விருவட மாழியான் வாங்க" (பரி. பக். 168)
"இடி யெதிர் கழறும் நனிமுதல்வனை" (ஷை 2, 37)
"செருமிகு திகிரிச் செல்வ" (ஷை 13, 58)
"அணங்குடை நேமிமால்" (ஷை 13, 6)
"நேமித் திருமறுமார்பன்" (கலித். 104)
"தொல்கதிர்த் திகிரியாற் பரவுதும்" (ஷை 104)
"நேமியஞ் செல்வன்" (அகம். 175)
"ஐம்படை நனைப்ப" (மணி. மலர். 138)

என்ற பகுதிகளிற் காண்க.

அவனைப் பொன்னுடை புனைவோன் என்பர்.

"அணி வனப் பமைந்த பூந்துகில்" (பரி. 13, 2)
"பொலம்புனை திருமறுமார்பன்" (கலித். 104)
"எரிதிரிந்தன்ன பொன்புனை யுடுக்கையை" (பரி. 1, 10)

என்ற தொடர்களிற் காண்க.

திருத்துழாய் மாலை அவற்குப் பெரிதும் உகந்ததென்பர். இதனை,

"வண்டூது பொலிதார்த் திருஞெம ரகலத்துக்
கண்பொரு திகிரிக் கமழ் குரற்றுழாஅ
யலங்கற் செல்வன்" (பதிற். 31)

என்பது தெரிவிக்கும். இங்குச் செல்வன் என்றது திருவநந்தபுரத்துத் திருமாலை யென்பர் பழைய வுரைகாரர்.

மாலின் அவதாரங்கள் பழைய நூல்களிற் பலவிடங்களிலும் குறிக்கப் பெற்றுள்ளன.

"வளர்திரை மண்ணிய கிளர்பொறி நாப்பண்
"வைவான் மருப்பிற் களிறு மணனயர்பு"
"கேழல் திகழ்வரக் கோல மொடு" (பரி. 2, 16)

இவ்வரிகள் அவனது வராகவதாரத்தைக் குறிக்கின்றன.

"நீணில மளந் தோன்"

"ஞால மூன்றடித் தாய முதல்வர்க்கு" (கலித். 125)
"அடி யளந்தான்" (குறள். 610)

இவைகள் அவனது ஐந்தாவ தவதாரமாகிய வாமனாவதாரத்தைக் குறிக்கும். சில இடங்களில் அவனது வியூகாவதாரங்களுங் குறிக்கப்படுகின்றன.

"செங்கட் காரி கருங்கண் வெள்ளை
"பொன்கட் பச்சை பைங்கண் மாஅல்" (பரி. 3, 81-82)

இத் தொடர்கள் வாசுதேவன், சங்கர்ஷணன், செந்நிறக்காமன், நீனிறஅநிருத்தன் என்ற அவனது வியூக உருவங்களைக் குறிக்கின்றன.

மேற்காட்டிய பகுதிகளினின்று திருமால் மும்மூர்த்திகளி லொருவனென்றும், காப்புக் கடவுளென்றும், ஆதிசேடன் எனப் பெயரிய ஆயிரந்தலை யரவணையிற் கிடந்து அறிதுயில்கொண்டு திருப்பாற் கடலிலேயே நிலையாக உறைபவன் என்றும், அவன் நீனிற வண்ணனென்றும், அவன் மார்பிற்றிருவும் ஸ்ரீவத்ஸமும் காணப்படுமென்றும், அவன் சங்கு, சக்கரம், கதை, கட்கம், சார்ங்கம் என்ற பஞ்சாயுதமேந்தியவன் என்றும், பொன்னுடை புனைபவனென்றும், நில மகளைக் காப்பாற்றுவதற்காக வராக வுருவம் எடுத்தவனென்றும், அவனது ஊர்தியும் கொடியுங் கலுழனென்றும், அவனது வியூகாவதாரங்கள் நான்கென்றும் உணர்கின்றோம். முதற் பரிபாடலிலேயே சங்கு போன்ற வெண்ணிறமுடையவனும், யானை யெழுதிய கொடியை யுடையவனும், கலப்பையாகிய ஆயுதத்தையுடையவனும், குழை ஒன்றே உடையவனுமான பலராமன் விஷ்ணு அம்சமெனக் கூறப்பட்டுள்ளது. திருமாலின் பத்து அவதாரங்களுள் பலராமவதாரமும் ஒன்றென்பர். அதே பாடல் காமன், பிரமன், இவர் இருவர்கட்கும் இவன் தந்தை என்றும், இவ்வுலகில் எவற்றிற்கும் இவனே மூலகாரணமென்றும் கூறு நிற்கும். பின்வரும் பாடற் பகுதிகள் இவற்றை விளக்கும்:—

"நீயே அன்பு. ஐந்துதலைகொண்ட அறிவன் நீ,
அறிவும் நீ, படைப்புத்தொழிலை இயற்றுபவன் நீ,
மேகம் நீ, ஆகாயம் நீ, நிலமும் மலையும் நீ,
நீ ஒப்புயர்வற்றவன்".

"பஞ்ச பூதங்கள், கதிர், மதி, யாகபதி, ஐந்து கிராமங்கள், அசுரர்கள், பன்னிரண்டு ஆதித்தர்கள், அஷ்ட வசுக்கள், பதினொரு ருத்திரர்கள், அசுவினி தேவர்கள், இயமன், அவன் ஏவலாளியான கூற்றுவன், இருபத்தொருலகம், அவ்வுலகினுள்ளோர், யாவும், யாவரும் உன்னிடமிருந்தே தோன்றினவாகும்".

"கேசி என்ற அரக்கனைக் கொன்றவன் நீயே; பாற்கடல் கடையும்போது மேல் வந்த அமுதத்தை நீ மோகினி வடிவில், அசுரர்களைப் புறக்கணித்துத் தேவர்கட் களித்தனை. வேதங்களோ ஆகமங்களோ உன் உண்மை ஸ்வரூபத்தை அறியக்கூடியன வல்ல. விண்ணுறை தேவர்கட்கெல்லாம் மேலான தெய்வம் நீ".

"நீ அனலின் வெம்மையென்றும், மலரில் மணமென்றும், மணியின் சிவப்பென்றும், சொல்லில் உண்மையென்றும், காரியத்தில் உறுதியென்றும், நியாய வழிகளில் அன்பென்றுங் கூறப்படுவை. நீ பிறவாப் பிறப்பிலை பிறப்பித்தோரிலை".

"இரணிய கசிபு உன்னை இகழ்ந்துரையாடியபோது நின்னையே தன் உள்ளத்துக் கொண்டிருந்த நின் அன்பின் பிரகலாதனைக் காப்பாற்றுவதற்காக ஓர் தூணில் வந்து தோன்றினை. உன் பகைவனது மார்பை உகிர் கொண்டுண்டனை."

பதினைந்தாவது பரிபாடலில் திருமாலும் அவன் முன்னோனான பலதேவனும் காயில் கொண்டுள்ள சோலைமலை புகழப்படுகிறது. அதே செய்யுளில் திருமாலின் ருப்பான இருந்தையூருங் குறிக்கப்படுகிறது.

இவற்றால் திருமால் எங்கும் நிறைந்தவன் என்றும், எல்லாம் வல்லவனென்றும், யோரை அழித்து நல்லோரைப் புரப்பவனென்றும், யாவரும் எளிதில் அறியமுடியாத ன்மையனென்றும், அன்பர் அன்புக் கெளியனென்றும் நாம் அறிகிறோம். ஸ்ரீபகவத் தையிலும் இறைவனது மேற்காட்டிய தன்மைகள் விரிவாகக் கூறப்பட்டிருப்பதை றிஞர் உணர்வர். உபநிடதங்களும் இதே வகையிற் றிருமாலைப் புகழ்ந்து கூறியுள்ளன. றவாப் பிறப்பிலை பிறப்பித்தோரிலையே" என்ற தொடரும், "அ ஜாய மானொபஹு T விஜாயதெ" என்ற வரியும் ஒத்திருப்பதைக் காணலாம். ஆகவே பரி பாடல் யற்றப்பட்ட காலத்தும் அதற்கு முன்பும் ஆரியர் வேதங்களும், உபநிஷத்துகளும் மிழ் நாட்டிற் பெரிதும் பயிலப்பெற்று வந்தனவென்றும், அவைகளிலுள்ள பல உயரிய ருத்துக்களைத் தக்க தமிழறிஞர் தமது செய்யுட்கண் அமைத்தனர் என்பதும் வளிப்படை.

பின் குறிக்கப்பெறும் சிலப்பதிகாரப் பகுதிகளிலிருந்து திருமாலின் பல்வேறு ருவ நிலைகளை யறியலாம்.

"நீலமேக நெடும்பெருங் குன்றத்துப்
பால்விரிந் தகலாது படிந்ததுபோல
ஆயிரம் விரித்தெழு தலையுடை யருந்திறற்
பாயற் பள்ளி பலர் தொழுதேத்த
விரிதிரைக் காவிரி வியன் பெருந்துருத்தித்
திருவமர் மார்பன் கிடந்த வண்ணமும்". (சிலப். காடுகாண். 35-40)
"வீங்கு நீரருவி வேங்கட மென்னும்
ஓங்குயர் மலையத் துச்சி மீமிசை
விரிகதிர் ஞாயிறுந் திங்களும் விளங்கி
யிருமருங் கோங்கிய விடைநிலைத் தானத்து
மின்னுக் கோடி யுடுத்து விளங்குவிற் பூண்டு
நன்னிற மேக நின்றது போலப்
பகையணங் காழியும் பால்வெண் சங்கமும்
தகைபெறு தாமரைக் கையிலேந்தி
நலங் கிளராரா மார்பிற் பூண்டு
பொலம்பூ வாடையிற் பொலிந்து தோன்றிய
செங்க ணெடி யோனின்ற வண்ணமும்". (ஷை காடுகாண். 41-51)

திருமாலின் வீர சயனமும், யோக சயனமும் இவ்விரு பகுதிகளிலுங் குறிக்கப் ட்டிருப்பதைக் காணலாம். மிகவும் புகழ்பெற்ற திருவரங்கமும், திருவேங்கடமும் ங்கே காணப்படுகின்றன. அவன் அவதாரங்கள் அம்சாவதாரமென்றும், ஆவேசாவ ாரமென்றும் இருதிறப்படும். அவனது மச்ச கூர்மாதி அவதாரங்கள் அம்சாவ ாரங்கள், பரசுராமாவதாரம் ஆவேசாவதாரம். பழைய நூல்களில் இராமாவதாரத்தைப் ற்றிய குறிப்புகள் காணலாம். புற நானூற்றுச் செய்யுள் ஒன்றில் (368) ஊன்பொதி சுங்குடையார் என்னும் புலவர், இளஞ்சேட் சென்னியென்று தன்னை ஆதரித்த சல்வனைப் புகழ்ந்த செய்யுட்கண், இராவணன் சீதையைத் தூக்கிச்சென்றதை

வருணிக்கின்றார். அவ்வருணனையில் அவன்பால் நகையுருவிற்றும் பெற்ற பரிசிலை நகைச்சுவைபடக் கூறுவர். வீடு சென்றபோது அவர் மனைவி மக்கள் இந்நகைகளை அணிமுறை யறியாது மாறுபட வணிந்து அலங்கோலமாக நின்றனர். இதனைக்கண்ட புலவர் தம் மனைவி மக்கள் ஆற்றிய செயற்கும், விண்வழிப் படரும் சானகி களைந்து போகட்ட அணிகலங்களைக் கண்டவுடன் அவைகளைப் பொறுக்கி விரலணிகளைச் செவி களிலும், கழுத்தணிகளை இடையிலும் பூண்டு விளங்கிய குரங்குகளின் செயலுக்கும் ஒப்புக் கூறினர். அப்பகுதி பின்வருமாறு :—

" விரற்செறி மரபின செவித் தொடக்கு நரும்
....
அரைக் கமை மரபின மிடற்றியாக்கு நரும்
கடுந்தெற லிராமனுடன் புணர் சீதையை
வலித்தகை யரக்கன் வௌவிய ஞான்றை
நிலஞ்சேர் மதாணி கண்ட குரங்கின்
செம்முகப் பெருங்கிளை யிழைப்பொலிந் தாங்கு" (புறம். 378)

இன்னுஞ் சிலப்பதிகாரத்துக் காமஞ் சார்பாக்
காதலினுழந்தாங் கேமஞ் சாரா விடும்பை
யெய்தினரைக் குறிக்கு மிடத்துக் கவுந்தி
யடிகள் கூற்றாகத்
" தாதை யேவலின் மாதுடன் போகிக்
காதலி நீங்கக் கடுந்துயருழந் தோன்
வேத முதல்வற் பயந்தோ னென்பது"

என்ற வரிகள் காணப்படுகின்றன,

இங்கு வேத முதல்வன் என்றது ஸ்ரீராமபிரானை. இனிக் கண்ணன் அவதாரமும், பழைய நூல்களுள் ஆங்காங்குக் குறிக்கப்படுகின்றன.

" வண் புனற் றொழுனை வார்மண லகன்றுறை
யண்டர் மகளிர் தண்டழை யுடீஇயர்
மரஞ்செல மிதித்த மாஅல் போல" (அகம். 59)

என்ற அகப்பாட்டும்,

" நீணிற வண்ணனன்று நெடுந்துகில் கவர்ந்து தம்முன்
பாணிற வண்ண னேக்கிற் பழியுடைத்தென்று கண்டாய்
வேணிறத்தானை வேந்தே விரிபுனற் றொழுனை யாற்றுட்
கோணிற வளையினார்க்குக் குருந்தவனொசித்த தென்றான்" (சிந்தா. 209)

என்ற சிந்தாமணிச் செய்யுளும் நோக்கி யறிக. ஆயர் பாடியில் எருமன்றத்து மாய வனுடன் பலராமன் ஆடிய பாலசரிதை நாடகங்களில் வேனெடுங்கட் பின்னை யோடாடிய குரவை, சிலப்பதிகாரம் ஆய்ச்சியர் குரவையிற் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. இதில் திருமால் ஏழு ஏறுகளை யடர்த்து நப்பின்னைப் பிராட்டியை மணந்த வரலாறு குறிப்பாகக் காணப்படும். இதே குரவையில்,

" கொல்லைப் புனத்துக் குருந்தொசித்தான்" என்றும்
" கன்றுகுணிலாக் கனியுதிர்த்த மாயவன்" என்றும்

" பாம்பு கயிறாக் கடல்கடைந்த மாயவன்" என்றும்
" தொழுனைத் துறைவன்" என்றும்

அவன் ஆம்பலந் தீங்குழல் பயில்பவன் என்றும் கண்ணபிரான் வரலாறுகளைக் காணலாம்.

" இறுமென் சாயனுடங்க வொடுங்கி
யறுவை யொளித்தான்"

என்ற வரிகள், அவன் தொழுனை யாற்றிற் புனலாடிக்கொண்டிருந்த கோவியர் ஆடை களைக் கவர்ந்த கதையைக் கூறுநிற்கும். மகா பாரதத்தில் அருச்சுனர்க்காகக் கதிரைத் திகிரியான் மறைத்த கதையும் இக்குரவையிற் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. அவன் புள்ளூர் கடவுள் என்பதும், கோகுலம் மேய்த்தவன் என்பதும் வடவரையை மத்தாக்கி வாசுகியை நாணாக்கிக் கடல் வயிறு கலக்கிய திறமும், யசோதையாற் கட்டுண்ட திறமும், உறுபசி யொன்றின்றி உலகடைய வுண்ட வண்ணமும், வெண்ணெயுண்ட செய்தியும், இரண்டடியான் மூவுலகு மளந்த விவரமும், பஞ்சவர்க்குத் தூது நடந்தபடியும், தன் மாமனாகிய கஞ்சனார் வஞ்சங்கடந்த செயலும் குறிக்கப்பட்டுள்ளன.

திருமாலின் பரசுராமாவதாரம்,

" மன் மருங்கறுத்த மழுவா ணெடியோன்
முன்முயன் றரிதினின் முடித்த வேள்விக்
கயிறரை யாத்த காண்ட குவனப்பி
னருங் கடி நெடுந்தூண் போல" (அகம். 220)

என்ற அகப்பாட்டு வரிகளிற் குறிக்கப்பட்டது. இப்பகுதியில் தன் தந்தையைக் கொலைபுரிந்த கார்த்தவீரியார்ஜுனனைப் பழிக்குப்பழிவாங்க வெண்ணி அரசகுலத்தை இருபத்தொரு தலைமுறை யழிப்பதெனப் பரசுராமன் மேற்கொண்ட சூளுறவும், அவன் இயற்றிய மகாயக்ஞமுங் கூறப்பட்டன. திருமாலின் இந்த அவதாரம் ஆவேசாவதார மாகும். அஃதாவது ஏதோ ஒரு காரியம் நிறைவேறவேண்டி அவ்வப்பொழுது மேற் கொள்ளப்படும் ஒரு அவதாரம் என்றிதனைச் சொல்வர். பாற்கடல் கடைந்த காலத் தில்தான் கூர்மமாகவிருந்து மத்தாகிய மந்தரகிரியைத் திருமால் தாங்கி நின்ற வரலாறு மேலே கூறப்பட்டது. ஆகவே இனிக்கலிமுடிவில் வரவிருக்கும் கல்கி அவதாரம் தவிர ஏனைய அவதாரங்கள் யாவும் பழைய நூல்களிற் குறிக்கப்பெற்றுள்ளன. இப் பெருமானை வழிபடும் வகைகளும், இவற்கென ஏற்பட்ட திருவிழாக்களும் இவைகள் சம்பந்தமான தாழிசைகளும் சிலப்பதிகாரத்தில் உள்ளன. அவைகள் மேலே காட்டப்பட்டன. இவன் பத்துவித ஆடல் மேற்கொண்டதாகத் தெரிகிறது,

" அஞ்சன வண்ணனாடிய வாடலும்" (சிலப். 6, 47)

என்றது காண்க. இச்சிலப்பதிகாரம் என்னும் காவியத்தால் ஒவ்வொரு தேவதைக்கும் உரிய மூலமந்திரங்கள் அடியார்களால் உச்சரிக்கப்பட்டுவந்தனவாக அறிகின்றோம்.

" அருமறை யெழுத்தினைந்தினு மெட்டினும்
வருமுறை யெழுத்தின் மந்திரமிரண்டும்" (சிலப். காடுகாண். 128-29)

என்ற வரிகளைக்காண்க. இவன் சிவபெருமான், திருமால் இவர்கட்கு முறையே உரித்தான திருவைந்தெழுத்தும் திருவெட்டெழுத்தும் குறிக்கப்பெற்றுள்ளன. சிறப் பாகத் திருமாலைப்புகழும் பாசுரத்திற்குத் தேவபாணியெனப் பெயரிட்டு வழங்கினர்.

" மாயோன் பாணியும்" (சிலப். கடலாடு. 35)

என்றது காண்க.

பலதேவன்

திருமாலின் தசாவதாரங்களுள் பலராமாவதாரமும் ஒன்றென்பர். சங்க நூல்களிலிருந்து அவர்க்குங் கோயிலிருந்ததாக உணர்கிறோம். மேலே காட்டியபடி மதுரை ஜில்லா சோலைமலையிற் றிருமாலுடன் கூடப் பலராம விக்கிரகமும் காணப்படுகிறது. தன் முன்னோனை பலராமற்கஞ்சிக் கண்ணன் தொழுனையாற்றிற் குருந்த மரத்தை வளைத்த வரலாறு முன்னமே கூறப்பட்டது, எட்டுத்தொகையில் ஒன்றான கலித்தொகையில்,

"ஒருகுழை யொருவன் போலிணர்சேர்ந்த மரா அமும்" (கலித். 26)

என்ற வரியில் வெண் கடப்பமலர் பலதேவன் நிறத்திற் குவமையாகக் கூறப்பட்டது. முல்லைக் கலியில்,

"பனைக்கொடிப் பானிறவண்ணன்போற் பழிதீர்ந்த வெள்ளையும்"

என்ற இடத்து வெள்ளையேறுபோன்ற அவன் நிறமும் அவனது பனைக்கொடியுங் கூறப்பட்டன. மேலும்

"நாஞ்சிலொருகுழை யொருவன்" (பரி. 1)
"வளையொடு புரையும் வாலியோன்" (பரி. 2, 20)
"புதையிரு ளுடுக்கைப் பொலம் பனைக்கொடியோன்" (பரி. 22)
"பொலியகழ் புழுதியின் நிறனுழு வளைவாய் நாஞ்சிலோனும்" (பரி. 13, 32-33)
"மேழிவலனுயர்த்த வெள்ளை நகரமும்" (சிலப். ஊர்காண். 9)
"மாமணி வண்ணனுந் தம்முனும் பிஞ்ஞையுமாடிய குரவை" (மணி. 19, 65)
"கடல்வளர் புரிவளை புரையுமேனி அடல்வெந் நாஞ்சிற்
பனைக்கொடியோனும்" (புறநா. 56)
"மாநிறவுருவிற் பனைக்கொடியோனும் நீனிறவுருவி
னேமியோனும்" (புறநா. 58)

என்ற வரிகளாற் பண்டைநாளிலிருந்து பல தேவற்குக் கோயிலிருந்ததும், அவனது பனைக்கட்டையின் அமைந்த மேருக்கொடியும், அவனது வெள்ளை நிறமும், நப்பின்னைப் பிராட்டியுடன் கண்ணன் குரவைக் கூத்தாடுங்காற்றானுங் கலந்துகொண்டதும் பிறவும் அறிகின்றோம். தற்காலத்திற் பலராமற்கென அமைந்த கோயில்கள் இல்லை. சிலர் புத்தனை வேதவிரோதியாகக் கொண்டிருந்தபோதிலும் திருமால் வழிபாட்டிற் சிறந்தவர்களாலேயே தசாவதாரத்திற் பலராமற்குப் பதிலாகப் புத்ததேவன் வைத்து வழங்கப்படுகின்றான்.

முருகன்

கோபிநாதராவ் இத்தெய்வத்தைப்பற்றிக் கூறுவன பின்வருமாறு :—

"தமிழரால் முருகன் என்று வழங்கப்படும் சுப்பிரமண்யம் தென்னிந்தியத் தெய்வமே. சிறிதோ பெரிதோ, ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் முருகனுக்குக் கோயில் உண்டு. வட இந்தியாவில் முருகன் வழிபாடு மிகக் குறைவு. அவற்கென அமைந்த கோயில்களும் மிகக் சிலவேயாகும்."

இத்தெய்வத்தைக் குறித்து எழுந்த விவாதங்கள் எண்ணிலவாகும். சிலர் இவனைத் தென்னிந்தியத்தெய்வம் என்பர். சிலர் ஆரியத்தெய்வமே என்பர். கிடைத்த வரலாறுகளைக்கொண்டு ஆராய்வோம்.

சிவன், பார்வதி, அக்கினி, வாயு, அறுவர் மகளிர் என்ற நாமங்களும், முருகன் இந்திரன் தனையையான தேவகுஞ்சரியை மணந்ததும், சரவணத்திற் பிறந்ததும், காங்கேயன், குன்றெறிந்தோன், தேவசேனாபதி என்ற பெயர்களும், பிறவும் இவனை வட இந்தியத்தெய்வமெனக் கொள்ளுமாறு தூண்டுவன. தொல்காப்பியர் காலத்துக்கு முன்னமேயே தமிழ்நாட்டில் முருகன் அல்லது சேயோன் வழிபாடு இருந்ததென முன்னர்க் குறிக்கப்பட்டது. ஆரியர் கொள்கைகளும் பழக்க வழக்கங்களும் அக்காலந் தொட்டே தமிழ்நாட்டில் வந்து விரவின என்பதும் முன்னமேயே கண்டோம். அகத்தியமியற்றியவராகக் கூறப்படும் அகத்தியமுனிவர், சிவபிரானிடமும் முருகனிடமும் தமிழ்கற்றுத் தேர்ந்ததாக வரலாறுகள் உள்ளன. வடநாட்டிலிருந்து அகத்தியர் தென்னாட்டுவந்த வரலாறு பழைய நூல்களிற் காணப்படுகிறது. தமிழ்நாட்டிற் சிறந்து விளங்கிய கோசர், வேளிர், மோரியர் முதலியவர்கள் வடபாலிலிருந்து தெற்கண் போந்தனரென்று தெரியவருகிறது.

இவ்வாறு இடையீடின்றி வடக்கிலிருந்து தெற்கண்போந்த பல மக்களின் கொள்கைகள், பழக்கவழக்கங்கள் என்ற யாவும் தமிழ்நாட்டிற் பரவி, இரு நாகரீகங்களும் ஒன்றுபட்ட நிலையில் முருகன் வழிபாட்டை இருதிறத்தாரும் மேற்கொண்டனரென்று கொள்வதே ஏற்புடைத்தாகும். சீற்றமிகுந்து ஆற்றல் சான்ற தெய்வமாகத் தமிழர் அவனைக் கூறுங்கூற்று வடநாட்டு நூல்களில் அவனை அக்னியினின்றுந் தோன்றியவனாகக்கூறும் வரலாற்றிற்கியைந்து நிற்கின்றது. பிங்கலம் என்ற தமிழ் நிகண்டும் 'பாவகி' என்பது முருகன் திருப்பெயர்களுள் ஒன்றெனக் கூறும். வடமொழியிற் பாவகன் என்பது அங்கித்தேவற் கொருபெயர். மற்றும் முருகனை ஆரியர் வழிபடும் முறைக்கும் தமிழர் வழிபடுமுறைக்கும் வேறுபாடுண்டு. நக்கீரர் இயற்றிய திருமுருகாற்றுப் படையை நன்கு ஆராய்ந்து நோக்கின் இருதிறத்தார் நாகரிகமும் அப்பண்டைக்காலத்திலேயே ஒன்றுபட்டு நின்றதைக் காணலாம். திருவேரகத்திற் கோயில் கொண்டமர்ந்த பெருமானின் வழிபாடு வைதீக முறையைத் தழுவிநிற்பப் பழமுதிர்சோலையில் அதே பெருமான் வழிபாடு தமிழ் முறைக்கேற்ப மிளிர்கின்றது. எனவே, வடநாட்டெழுந்த சுப்பிரமண்யக் கடவுளின் வழிபாடு தென்னாட்டுப் போந்து தமிழ்நாட்டிற் பயின்றுவந்த கூத்துக்கள், வேலனாட்டம், வெறியாட்டு முதலியவைகளோடு விரவிவிட்டன; அவ்வாறு விரவவே முருகன் வழிபாடு எங்கும் பரவியது என்று கோடலே ஏற்புடைத்தாம். இக்கலப்பின் உண்மை தென்னாற்காடு ஜில்லாவில் உள்ள வள்ளிமலைக்குறத்தி வள்ளிப்பிராட்டியை முருகன் மணஞ்செய்ததினின்று நன்குணரலாம். இம்மணமும், தமிழரால் பலபடப் பாராட்டப்பெற்றதும், தமிழர்க்குச் சிறந்து விளங்கியதுமான களவுமுறையில் நிகழ்ந்ததாகப் பல வரலாறுகள் உள்ளன. தற்போதில் ஆரியர், தமிழர் என்ற இருவகுப்பினரும் இப்பெருமானைக் கலியுக வரதனென்றும், நினைத்த வரமளிப்பவனென்றும் புகழ்ந்து வழிபட்டு வருகின்றனர். அநேக அடியார்களுக்கு அவன் குலதெய்வமாகவே விளங்குகின்றான். அவனிடம் அன்பு சான்றவர்கள் பல பிரார்த்தனைகள் செய்துகொண்டு, காவடியெடுத்தல், அபிஷேகம் செய்தல் முதலியன இன்னுஞ் செய்துவருவதைக் காணலாம். இந்தியத் தெய்வங்களில் இவனுக்கமைந்த இடம் இன்னதென்றினி ஆராய்வோம். இவனைப் புகழும் பரிபாடல்கள் இப்பொழுது கிடைக்கப்பெற்றன எட்டாகும். ஆனாலும் வையைநதியைப் புகழ்ந்து வருணிக்கும் சில பாடல்களில் இப்பெருமானைப்பற்றியும், அவன் கோயில்கொண்டொளிரும் திருப்பரங்குன்றம் பற்றியும் குறிப்புகள் கிடைக்கின்றன.

பெருமான் பிறப்பு

இவன் பிறப்பைப் பற்றிய வரலாறுகள் பல. செவ்வேளைப்பற்றிய ஐந்தாம் பரிபாடலிற் பின்வரும் வரலாறு காணப்படுகின்றது :—

“ திரிபுரமெரித்த விரிசடைக் கடவுள் தனது சத்தியான உமாதேவியுடனிருந்த பொழுது உமையின் வயிற்றிற் கருவுண்டாயிற்று. இதனை உணர்ந்து அஞ்சிய இந்திரன் வேண்டுகோட்கிணங்கி, இறைவன் அக்கருவைப் பல்லாற்றானும் அழிக்கத் தலைப்பட்டான். இருடிகள் எழுவர் சிதறிய பகுதிகளைப் பொறுக்கித் தமது ஆகுதியிற் பெய்தனர். பெய்த சேடத்தை வசிட்டர் மனைவி அருந்ததி யொழிந்த அறுவரும் உட்கொண்டு கருவுற்றனராய், அழகிய சரவணப்பொய்கையில் தாமரைச் சேக்கையில் ஆறுமுகனைக் கருவுயிர்த்தனர். இவன் பிறந்த நாளிலேயே இந்திரன் மிகவும் வெகுண்டு தனது வஜ்ஜிராயுதத்தை அப்பெருமான் மீதெறிந்தனன். எறிந்தவளவில் முருகன் ஆறு வேறு திருவுருவங்கொண்டு பின்னர் ஒருருவாகி விளங்கினன். இவ்வாறு நிராயுதபாணியாயிருந்தும் இந்திரன் ஆற்றலை வென்றதிறத்தை வியந்து தேவர்கள் இப்பெருமானைத் தேவசேனாபதியாக்கினர். தோலாச்சேவலை அங்கித்தேவன் இவற்களித்தான். இயமன் ஓர் மயிலையும் ஆட்டுக்கிடாவையுங் கொடுத்தான். சிலர் அவனுக்கு அம்பு, மரம், கட்கம், எறியீட்டி, கோடரி, மழு, அக்கினி, மாலை, மணி முதலிய பலவும் அளித்தனர். இவையனைத்தையும் தன் பன்னிருகரங்களிலுங் கொண்டு வாலைப்பருவத்திலேயே இவன் தேவசேனாபதியாக விளங்கினன். இவ்வாறு தேவர்கட்கிறைவனான இந்திரனினும் மிகுந்த கீர்த்தியுடன் ஒளிர்ந்தான். இவன் கடப்பமாலை யணிவோன். கொலை செய்வோரும், மறம்புரிகுநரும், தவத்திறம் பூண்டும் தகாதவழிச் செல்வோரும், மறுமையில்லை யென்போரும் இம்முருகப்பெருமான் அருட்கிலக்காகார். அவனது தெய்வப் பண்புகளைச் செவ்விதின் உணர்ந்து பேரின்பம் அடையுந் தகுதியுடையாரே அவன் திருவடி நிழலிலே அடைந்துறைவர். ஆகலின் அவன்பால் வேண்டுவது அழியும் மாலைத்தாகிய செல்வமும் போகமுமன்று. அவனதருளை எஞ்ஞான்றும் பெற்றொளிர்தற்கு மூலமான அன்பும் அறமும்மையாகும்.”

ஏனைய பரிபாடல்களில் முருகப்பிரானைப்பற்றிய குறிப்புகள் பின்வருமாறு :—

திருப்பரங்குன்றம் ஸ்ரீ ஷண்முகப்பெருமானின் ஆறு படைவீடுகளுள் ஒன்று. முப்பத்து முக்கோடித் தேவர்களும் அவன் காட்சிபெறற்காக அம்மலைக்கண் உறைவரென்பர், முருகன் தன் கைவேலாற் கிரௌஞ்சகிரியைத் துளைத்ததாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. அவன் நீலகண்டன் மகன் என்றும், மான் மகளார் வள்ளியைத் திருப்பரங்குன்றத்திற் களவுமுறையில் மணந்ததாகவுங் கூறுவர். இம் மணச்செய்தியைச் செவியேற்ற இவள் மூத்ததேவியும் இந்திரன் மகளாருமான தேவகுஞ்சரியார் விண்ணிழி மழையெனக் கண்ணீர் பெருக்கினராம். வேதப்பொருளை விரித்துரைக்கும் ஆற்றலுள்ளவன் இப்பிரான் என்பர். தன் ஆண்மைக்கேற்பச் சக்திவேலை யேந்தியும், சேவற்கொடியை உயர்த்தும் உள்ளவன். சூரபன்மனை வேரொடுங்களைந்தவன் இவனே. அவ்வசுரன் ஆழியுள் ஓர் மாமரமாக மறைந்து நின்றபொழுது அம்மரத்தை யழித்தவன், எப்பொழுதும் கடப்ப மரத்தடியில் உறைபவன். பரங்குன்றிலும் அதன் அருகிலும் அன்பர் கண்டு களிக்கக்கூடிய சித்திரங்கள் அநேகம் உண்டெனச் சொல்வர். அவன் தேவி வள்ளி குறக்குலப்பெண் என்பர். தனது ஊர்தியாகிய மயிலல்லாது பிணிமுகம் என்ற யானையும் அவற்கோர் வாகனம் என்பர்.

ஓங்கு பரிபாடல் எனப்புகழப்பெற்ற சங்கத்தொகை நூலில் இப்பெருமானைப் பற்றிக் கூறப்பெற்றவையிவை. இனிப்பத்துப் பாட்டில் முருகன் புகழைத் தனித்துக் கூறும் திருமுருகாற்றுப்படை என்ற நூல் ஒன்றுண்டு. இது நக்கீரதேவரால் இயற்றப் பெற்றது. தமிழ்மொழியிலுள்ள 96 வகைத் தனிப்பிரபந்தங்களில் ஆற்றுப்படையென்பதொன்று. தன்னைப்பெரிதும் ஆதரித்துப் பரிசில் பலவளித்த ஓர் வள்ளலிடம் ஒரு பாணன் மற்றொரு வறிஞனாகிய ஓர் பாணனை ஆற்றுப்படுத்துவது இதனிலக்கணம். இத்தொகைநூற்கண் இதனைத் தவிர்த்து மூன்று ஆற்றுப்படைகள் உள்ளன. அவை யாவும் மேற்கூறிய இலக்கணத்திற்கு நேரிலக்கியங்களாகும். ஆனால் இம்முருகாற்றுப்படையோ நக்கீரர் தாம்பெற்ற அருளை ஏனைய அன்பரும் பெறக்கருதி முருகனிடம் ஓர் அன்பனை ஆற்றுப்படுத்துகின்றார். இச்செய்யுள் முந்நூறு வரிகளாலாயது. சைவர்களாற் பெரிதும் போற்றப்படுவது. இதிற்கண்ட பொருள் பின்வருமாறு. இந்நூல் சரவணபவனது ஆறுபடை வீடுகளையும் புகழ்வதாகும். அவை முறையே திருப்பரங்குன்றம், திருச்சீரலைவாய், திருவாவினன்குடி என்ற பழனிமலை, மலைநாட்டில் உள்ளதாகச் சிலப்பதிகார அரும்பதவுரை காரராலும், கும்பகோணத்தை யடுத்துள்ள சுவாமிமலையென்று திருப்புகழை அருளிச்செய்த அருணகிரிநாதராலும் குறிக்கப்பட்டுள்ள திருவேரகம், குன்று தோறாடல், திருமாலிருஞ் சோலைமலை என்ற பழமுதிர் சோலை என்பனவாம்.

ஆயிரம் பெயர்களை ஒருசேர உண்ண நினைந்து 999 பேர்களைப் பிடித்து ஓர் மலைக் குகையிலடைத்து மற்றொருவரையும் தேடிச்சென்றிருந்த ஓர் பூதம், வழிக்கண் நக்கீரர் அகப்பட, அவரையுஞ் சிறையிட்டுத் தன் பசியாறுதற்குமுன் நீராடச் சென்ற பொழுது, தம்முயிர்க்கிரங்கி அழுதரற்றிய அனைவரையும் தேற்றி, முருகன்மீது இப்பாடலைப் பாடி நக்கீரர் அவர்கட் குயிர்ப் பிச்சையளித்துத் தாமும் பெருமான் திருவருட்குப் பாத்திரராயினர் என்பது வரலாறு. இந்நூலை அன்பர்கள் படித்தும், பாடஞ் செய்தும் முருகன் சந்நிதிகளிற் கூறியும் வருகின்றனர்.

“ நக்கீரர் தாமுரைத்த நன் முருகாற்றுப் படையைத்
தற்கோலம் நாடோறுஞ் சாற்றினால்—முற்கோலி
மாமுருகன் வந்து மனக்கவலை தீர்த்தருளித்
தானினைந்த வெல்லாந் தரும் ”

என்பது இவர்கள் மனமார எண்ணுவது.

இனி, திருமுருகாற்றுப்படையிற் கூறப்படுவன யாவை என்று நோக்குவோம். முதற் பகுதியில் முருகன் உலகிருள் அகற்றும் ஞாயிறாகப் புகழப்படுகிறான். அவன் இந்திரன் மகளாகிய தேவயானை கொண்கனென்றும், கடப்பமலை யணிபவனென்றும் கூறப்பட்டது. கிண்கிணி யணிந்த அவனது திரண்ட கால்களும், நுட்பமான இடையும், பரந்த புயமும், செந்நிற வாடையும், மேகலையுடுத்தும் பின்புறமும், பொதுவாக அவன் பாதமுதற் கேசம்வரையுள்ள யாவும், அவன் கைக்கொண்ட சேவற்றுவசமும், தெய்வ மகளிரால் அவன் புகழப்படும் நேர்மையும், பிறவும் விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. பின்னர் கடல் நடுவில் மாவாய் நின்ற சூரபன்மாவைத் தடிந்த திறம் கூறப்பட்டது. முடிவாகத் தான் செய்த பூர்வ புண்ணியப் பலனாக முருகன் வழிபாடியற்றும் எண்ணம் தோன்றுமெனின், பெருங் கடைவீதிகளும், வானளாவிய மாடங்களால் இருபுறமும் நிறைந்த அகன்ற நெடுந் தெருக்களும் உள்ள திருப்பரங்குன்றத்திற்கு ஏகும்படி அவ்வன்பன் பணிக்கப்படுகின்றான்.

இரண்டாவது பகுதியில் அவனது ஆறு முகங்களும் பன்னிரு கைகளும் வருணிக்கப்படுகின்றன. பல்லாயிரம் பரிதியென ஒளி வீசும் ஓர் முகம். பரவுவார் விழைந்த வரங்களைப் பாலிக்கும் ஓர் திருமுகம். அந்தணர் வேத விதிப்படி ஆற்றும் வேள்விகள் பல்க நினைக்கும் ஓர் திருமுகம். தமிழ் நாட்டில் வழங்காத பலவாய வேதங்கள் சமய நூல்கள், ஆகமங்கள் இவைகளிற் கூறிப் போந்தவற்றைச் சிந்திக்கும் ஓர் திருமுகம். பூதங்களையும் அவற்றின் பரிவார வர்க்கங்களையும் அறவே யொழிக்க வெண்ணும் ஓர் திருமுகம். குறவர் மகள் வள்ளிதன் அருகிருப்பக் குன்றா மகிழ்ச்சி கொண்டொளிரும் ஓர் திருமுகம். அவனது பன்னிரு கரங்களில் இருடிகளைப் புரக்கும் ஒன்று, இடைக்கண் பொருந்தியிருக்கும் ஒன்று, அங்குசம் கடாவும் ஒன்று, செவ்வாடை யுடுத்த துடையிற் பொருந்தும் ஒன்று. முறையே கேடகத்தையும் எறி யீட்டியையும் பற்றி நிற்கும் இரண்டு. மார்பிற் பொருந்தியது ஒன்று. மாலை யணிந்திலங்கும் ஒன்று. தான் தன் வலியாற் கொன்று குவித்தவற்றை நோக்கும் ஒன்று. முகினின்றும் மாரி பெய்விப்பதொன்று. தெய்வயானையைத் திருமணஞ் செய்தற் கறிகுறியாக அவள் கழுத்தில் மாலை யணிவதொன்று. இவ் வைபவங்களைக் கண்ணிற்காணத் திருச்செந்தூர் சென்று சேருமாறு அன்பன் பணிக்கப்படுகின்றான்.

மூன்றாவது பகுதியிற் றிருவாவினன்குடி வருணிக்கப்படுகிறது. இவண் தெய்வயானையுடன் முருகன் வீற்றிருக்குந் திருமணக் கோலமும், திருமூர்த்திகளும் முப்பத்து முக்கோடி தேவர்களும் அவன் திருவடித் தாமரையை வணங்கி வழிபட்டுத் தாம் வேண்டியவற்றை யெய்து மாறும் குறிக்கப்பெற்றுள்ளது.

திருவேரகத்தைக் குறிக்கும் நான்காம் பகுதி நான்மறை பயின்ற நவை தீரந்தணர் பெருமானைப் பூசித்து வழிபாடியற்றும் முறையைக் கூறும்.

ஐந்தாவது பகுதி குன்று தோறாடலைக் குறித்துக் கூறும். இப்பகுதியிற் பெருமான் சம்பந்தமான திருவிழாக்களிலும், அவனைக் குறித்தியற்றும் பல சடங்குகளிலும், பெருமான் பிரதிநிதியாக இருந்து நடிக்கும் வேலன் அல்லது படிமத்தானைப் பற்றி விரிவாகத் தெரிகின்றோம். பச்சிலையு மலரும் விரவித் தொடுத்த மாலையை யணிந்து, மலைப்பக்கங்களிற்றாம் குடித்த கள்வெறியால் மகிழ்ச்சி கூர்ந்து நிற்கும் குறவரும் வேட்டுவருங் குழுமி நிற்பப் பல பல பெண்டிருடன் இவ்வேலன் குரவை யாடும் வழக்கம் உண்டென்று தெரிகிறது.

ஆறாவதாகப் பழமுதிர் சோலை நிகழ்ச்சி கூறப்படுகின்றது. ஆரிய வழிபாட்டு முறையினும் வேறாய்த் தமிழ் நாட்டிற்கே சிறப்பாக உரியதெனக் கருதக்கூடிய வழிபாட்டு முறை காணப்படுகின்றது. இங்கு அவர்க்கென அளிக்கும் பலிகளையும் பிறவற்றையும் பெற்றுக் கோடற்கு இப்பெருமான் தோன்றக்கூடிய இடங்கள் கூறப்பெற்றுள்ளன. அவைகள் யாவையெனில்,

எங்கள் குல தெய்வமாகிய முருகன் இவண் தோன்றியருள்க என்று மனதில் நினைந்து தினையும் அரிசியும் படைத்தும், ஆட்டுக் கிடாய்கள் பலியூட்டியும், சேவற்கொடி நாட்டியும் கொண்டாடும் ஒவ்வொரு கிராம விழாவும், வேலன் வெறியாடுகளமும், ஆற்றிடைக் குறையும், குளக்கரையும், நாற்சந்திகளும், புதுமலர் பொதுளிய பூங்கடம்பினடியும், கிராமத்தார்க்குப் பொதுவான மன்றங்களும், ஆடுமாடுகள் உரிஞ்சுந் தறிகளும் ஆமென்பர்.

பின்னர் பெருமான் வழிபாட்டுமுறை கூறப்படுகின்றது.

முதலாவதாகச் சேவற்கொடி அவற்கென நாட்டிய கோயில் முன்னதாக அமைக்கப் பெறல்வேண்டும். ஐயவியும், நெய்யுங்கலந்த குழம்பால் அவன் திருமேனி பூசப் பெறவேண்டும். பின்னர் அவற்குரிய மூலமந்திரமோதி, அவன் திருவுருவத்தின்மீது மலர்களை யிட்டருச்சித்தல் வேண்டும். செந்நூலைக் கையிற் காப்புநாணாகக் கட்டிக் கொண்டு பொரிகளை எல்லாப் பக்கங்களிலும் இறைக்கவேண்டும். பின்னர் கொழுத்த கிடாய்களின் உதிரந் துஉய்ப்பிசைந்த அரிசியும், பலவகைப் பிரப்பரிசிகளும் அவன் சந்நிதிக்கண்வைத்து, மஞ்சளும், மணங்கமழ் சாந்தமும் இறைக்கவேண்டும். தோரணங்கள் நாட்டவேண்டும்; மலைநாட்டு வாசிகளைப் பசி, நோய், பகை இவற்றினின்றும் காக்கவேண்டுமென எல்லோரும் பெருமானை ஏத்தவேண்டும். வாசனைத் திரவியங்களும் அகிற்புகை முதலியனவும் பின்னர் ஊட்டப்பெறுதல் வேண்டும். உடனே குறமகளிர் முருகனை மகிழ்வித்ததற்குக் குரவைக் கூத்தயர்வர் என்று விரித்துக் கூறப்பட்டுள்ளது.

இதன் பிறகு, மேற்கூறியவாறு முருகனை வழிபடும் இடங்கட்கு அன்பன் செல்லுமாறு ஏவப்படுகின்றான். சரவணப்பொய்கையில் முருகன் தோன்றிய வரலாறு அவனுக்கு அறிவிக்கப்படுகின்றது. இவண் கூறும் பிறப்பு வரலாறு பரிபாடலிற் கூறப்பட்ட வரலாற்றைப் பெரிதும் ஒத்து விளங்குகின்றது. இதன்பின் பழமுதிர் சோலையில் அருளுருவமைந்து வேண்டுவர் வேண்டுவன ஈந்தருளும் வேலப்பிரானைப் பலபடப்புகழ்ந்து, அவனதருள்பெறும் வழி குறிக்கப்படுகின்றது.

இவ்வாறு படைவீடுகள் ஆறாகக் கூறப்படினும் சிலர் குன்று தோறாடலை ஓர் தனித் தலமாகக் கோடற்கியைகின்றிலர். உண்மையிற் "சேயோன் மேய மைவரை யுலகம் என்பதற்கேற்ப, முருகன் மலைநாடுகள் எல்லாவற்றிற்கும் தெய்வம் ஆவன். குன்று தோறாடல் என்பதனால் யாம் அறியக்கிடப்பது அவன் ஒவ்வொரு மலைக்கணும் திருவிளையாடல் புரிபவன் என்பதே ஆகும். இத்தலத்திற் கூறப்படும் வழிபாட்டுமுறை சிறப்பாகத் தமிழர் முறையே. மேற்கூறிய பெருமானைப்பற்றிய சிறப்புக்கள் யாவும் ஏனைய சங்க இலக்கியங்களிலும் ஆங்காங்குக் காணலாம். குறிஞ்சிப் பகுதிகள் வருமிடங்களிலெல்லாம் பெரும்பாலும் முருகன் அல்லது வேலனைப்பற்றியோ, அவனது வெறியாட்டைக் குறித்தோ பலகுறிப்புகள் காணப்படும். இந்த வெறியாட்டு என்பது அகப்பொருட்டுறைகளுள் ஒன்று.

ஒரு தலைவி பெற்றோரு மற்றோரு மறியாமல் களவுமுறையிற் றான்கலந்த ஓர் தலைவன் கூட்டத்தை விரும்பியழுங்கினள். அவர்கட்குள் எழுந்த காதல் மறைவில் நிகழ்ந்ததாதலின், அதனை வெளியிடத் துணியவில்லை. அவள் நற்றாயும் செவிலித்தாயும் அவளது மனக்கவலையின் காரணம் அறியாராய், அவளை முருகன் அணங்கினன் என்றும், வெறியாட்டெடுப்பின் அந்நோய் தீருமென்றும் உன்னி, வெறியாடத் தொடங்கினர். வேலனை நினைந்து வழிபட்டுப் பலிகள் படைக்கப்பெற்றன. இடைநடுவிற் றலைவி அவ்வாறு அவர்கள் செய்வதைத் தடுக்கவெண்ணி அறத்தொடு நிற்கின்றாள். வெறிவிலக்கு நிகழ்கின்றது. முருகனைக் குறித்து ஆடும் குரவையாட்டு,

"வரையுறை தெய்வ முவப்ப வுவந்து குரவைதழீஇ" (கலித். 39)

என்ற வரிகளிற் கூறப்பட்டுள்ளது.

முருகப்பெருமான் சூரபன்மாவை அழித்தது,

"சூர்கொன்ற செவ்வேலாற் பாடி"

"மாகடல் கலக்குற மாக்கொன்ற மடங்காப்போர்
வேல் வல்லான்" (கலித். 104)

என்ற வரிகளிற் சிறப்பிக்கப்படுகிறது. அகநானூற்றில் நெடுவேளைப் பற்றியும், அவற் குரித்தான கோயில்களைப் பற்றியும் உள்ள பகுதிகள் காணப்படுகின்றன. அந்நூல் 22-ஆம் பாட்டில் வெறிபாடிய காமக்கண்ணியார் பாடிய செய்யுள் மேற்குறித்த வெறியாட்டைப் புனைந்து கூறுகின்றது. அவ்வரிகள் பின்வருமாறு :—

“ கான்கெழு நாடன்
மணங்கமழ் வியன்மார் பணங்கிய செல்ல
லிதுவென வறியா மறுவரற் பொழுதிற்
படியோர்த் தேய்த்த பல்புகழ் தடக்கை
நெடுவேட் பேணத் தணிகுவ ளிவளென
முதுவாய்ப் பெண்டி ரதுவாய்க் கூறக்
களநன் கிழைத்துக் கண்ணிசூட்டி
வளநகர் சிலம்பப்பாடிப் பலி கொடுத்
துருவச் செந்தினை குருதியொடு தூஉய்
முருகாற்றுப்படுத்த வுருகெழு நடுநாள் ”. (அகம். 22)

இவ்வரிகள், கான்கெழுநாடன், தன் மகளது நோய்க்கு உண்மைக்காரண மின்ன தென வுணராத நிலையில், முதுமகளிர் போந்து, நெடுவேள் வழிபாடியற்ற இவள் மையல் தீர்வளெனப் புகல, பூசைக் கிடனமைத்து, மலர்களாற் புனைந்து, துதிசாற்றி, மலைகள் எதிரொலிக்குமாறு பாடிக் கிடாய்ப்பலி கொடுத்து, மலையுறை தெய்வங்கள் மகிழ்வெய்துமாறு கிடாயிரத்தங்கலந்த தினையைப் பலியீந்தனன் என்று கூறுகின்றன.

“ சூர்மருங் கறுத்த சுடரிலை நெடுவேள்
சினமிகு முருகன் தண்பெருங் குன்றத்து ” (அகம். 59)

“ கூடற்குடா அது
பல்பொறி மஞ்ஞை வெல்கொடி யுயரிய
வொடியா விழவி னெடியோன் குன்றத்து ” (அகம். 149)

என்ற அகப்பாட்டு வரிகள் திருப்பரங்குன்றத்தைக் குறித்து நிற்கின்றன.

முருகன் கை கொற்றவேற்கு விழாவெடுப்பது வழக்கென்பது,

“ நெடுவேல் விழவயர்ந்தன்ன ” (அகம். 113)

என்ற வரியால் உணரலாம். அவன் ஆறுமுகன் என்பதும், வள்ளியைத் தன் துணைவி யாகக் கொண்டுளன் என்பதும்,

“ அறுமுகச்செவ்வே ளணிதிகழ் கோயிலும்” (சிலப். இந்திரவிழ. 170)
“ அறுமுக வொருவன் ” (சிலப். மனையறம். 49)
“ அறுமுகமில்லை யணிமயிலில்லை
குறமகளில்லை செறிதோளில்லை ” (குன்றக்குரவை)

என்ற வரிகளால் உணர்க. அந்நூலிலேயே குகக் கடவுட்குச் சொந்தமான திருச் செந்தில், திருச்செங்கோடு, வெண்குன்று, ஏரகம், என்ற இந்நான்கும் கூறப் பெறுகின்றன. கடலுண் மறைந்துநின்ற சூரபன்மனை முருகன் கொன்றதும் கூறப் பட்டுள்ளது.

“ சீர்கெழு செந்திலும் செங்கோடும் வெண்குன்றும்
ஏரகமும் நீங்கா விறைவன்கை வேலன்றே
பாரிரும் பௌவத்தினுள்புக்குப் பண்டொரு நாட்
சூர் மாதடிந்த சுடரிலைய வெள்வேலே ”

என்ற வரிகளைக் காண்க. சிலப்பதிகாரத்திற் றிருச்செங்கோடு நெடுவேள்குன்றம் என்று கூறப்பட்டுள்ளது.

“ நெடுவேள் குன்ற மடிவைத் தேறி ” (சிலப். கட்டுரை)

என்றார் இளங்கோவடிகள்.

இவ்வாறு பழைய சங்கநூல்களில் முருகனைக் குறித்தும், அவன் ஆற்றல் சான்ற திருவிளையாடல்களைக் குறித்தும் பற்பல குறிப்புகள் உள்ளன. சில இடங்களில் சீற்ற முள்ளவனாகக் கூறப்படினும் அவனுக்கு அருள் புரிதற்கேற்ற அரும் பெரும் உருவங்களும் உள.

இந்திரன்

“ மழையின்றி மாநிலத்தார்க்கில்லை ” யென்றும், நீரின்றமையாதுலகு என்றும் கூறியதற் கேற்ப, நீர்க்குக் காரணமாகிய மேகம் தமிழராற் போற்றப்பட்டது அந்த முகில் காரணமாகவே முகில் வாகனனாகிய இந்திரன் தெய்வமாக வணங்கப் பட்டான். இவ்விந்திரனும் ஆரியத் தெய்வக்குழுவிற் காணப்படுகின்றான். இவன் தேவர் கட்கிறைவனென ஆரிய நூல்கள் பகரும். எனினும் தொல்காப்பியத்திலும், சங்க இலக்கியங்களிலும் மருதநிலத் தெய்வமாக இவன் கூறப்படுவன்.

“ வேந்தன் மேய தீம்புன லுலகமும் ”

என்பது தொல்காப்பியம். (அகத். 5)

‘, அமரர் தலைவனை வணங்குதும் யாமென ” (சிலப். கடலாடு. 27)
“ விண்ணவர் தலைவனை விழுநீராட்டி ” (இந்திரவிழா. 168)

என்ற வரிகளையுங் காண்க. அவன் கருநிறமென்றும், ஆயிரங் கண்ணனென்றும் அறிகின்றோம்.

“ கரியவன் ”
“ ஐயிரு நூற்று மெய்ந்நயனத்தவன் ” (பரி. 9, 9)
“ ஆயிரங் கண்ணோன் ” (சிலப். கடலாடு. 20)
“ மாதவன் மடந்தைக்கு வருந்து துயரெய்தி
ஆயிரஞ் செங்க ணமரர் கோன் பெற்றதும் ” (மணி. 18, 90-91)

என்ற தொடர்கள் இவற்றை வலியுறுத்தும். இவன் அரசிருக்கை நகர் அமராவதி என்றும், நூறு பரிமேதமியற்றித் திசைக்காவலர்க்கரசென்ற ஆகண்டல பதவியை எய்தினன் என்றும்,

“ அமராபதி காத்து ” (சிலப். கடலாடு. 14)
“ ஒரு நூறு வேள்வி யுரவோன் ” (சிலப். பதி. 33)

என்ற வரிகளால் அறியலாம். அவனது ஊர்தி, பாற்கடல் கடைந்த காலத்து அதனின்றும் தோன்றிய ஐராவதம் என்ற வெள்ளை யானை என்பர். பண்டைக்காலத்தில் இவன் ஊர்தியாகிய யானைக்கும், இவன் கரத்திற் பிடித்துள்ள வஜ்ஜிராயுதத்திற்கும் தனித்தனிக் கோயில் இருந்ததாகக் கேட்கப்படுகிறது. பின் கூறப்பெற்ற ஆயுதம் ததீசி முனிவரின் முதுகெலும்பினின்றும் செய்ததென்பர்.

“ ஐராவதக் கோயில் ”
“ களிற்றுக் கோட்டம் ”
“ வால்வெண் களிற்றரசு வயங்கிய கோட்டம் ” (சிலப். இந்திரவிழா. 143)

என்ற வரிகளும்,

"அரிதமர் சிறப்பி னமரர் செல்வன்
எரியுமிழ் வச்சிரங் கொண் டிகந்து வந் தெறிந்த" (பரி. 5. 51-2)

என்ற பரிபாடல் வரிகளும் இவற்றை விளக்கும். இவன் இடியை ஆயுதமாக உடையவ னென்றும், கற்பகத்தருவிற் கதிபன் என்றும்,

"அமரர் தருக் கோட்டம்" (சிலப். கனாத்திறம். 9)
"தரு நிலைக் கோட்டம்" (ஷை இந்திரவிழா. 145)
"தருநிலை வஜ்ஜிர மெனவிரு கோட்டம்" (மணி. 5, 114)

என்ற அடிகளால் உணரலாம். முனிவர் இயற்றும் வேள்விகளில் அவிர்ப்பாகம் பெறுபவன் இவன் எனப் புகழப்படுகின்றான்.

"வேள்வி முதல்வன்" (சிலப். 5, 31)

என்பது காண்க. கண்ணன் அவதரித்து ஆயர் பாடியில் இவ்வவிர்ப்பாகத்தைத் தான் ஏற்றுக்கொள்ள எண்ணிய வரையில், இந்திரனுக்கே இவ்வுரிமையும் பெருமையும் இருந்து வந்தன. இவன் மனைவியின் பெயர் அயிராணி என்பதும், அவள் கடையம் என்னும் ஆடலை ஆடினவள் என்பதும்,

"வடதிசை நின்று வடக்கு வாயிலுள்
அயிராணி மடந்தை யாடிய கடையமும்" (சிலப். கடலாடு. 62-3)

என்றதனாலுணர்க. இவன் ஆயிரம் விழிகள் பெற்ற வரலாற்றைப் பின்வரும் வரிகளிற் காண்க.

"இந்திரன் பூசை யிவளக லிகையின்
சென்ற கௌதமன் சினனுறக் கல்லுரு
ஒன்றியபடி யிதென்றுரை செய்வோரும்" (பரி. 19, 50-3)
"மாதவன் மடந்தைக்கு வருந்து துயரெய்தி
ஆயிரஞ் செங்க ணமரர்கோன் பெற்றதும்". (மணி. 18, 90-91)

இவ்வரிகளில், கௌதம முனிவன் தருமபத்தினியை முறைதவறிக் காதலித்ததனால் அம்முனிவன் சாபம் இவனையுற்றதும், பூசையுருவாக அவன் போக முயன்றதும், சாபத்தின் பயனாக இவன் ஆயிரங்கண் பெற்றதும், தன் கெட்ட நடத்தைக்காக அகலிகை கல்லுருவாக மாறியதும் பிறவுங் காணலாம். திருவள்ளுவர், ஐம்புலனடக்கிய அறிவரின் ஆற்றற்கு இவன் வரலாற்றையே உதாரணமாக எடுத்துக்காட்டுவர்.

"ஐந்தவித்தா னாற்ற லகல்விசும்பு ளார்கோமான்
இந்திரனே சாலுங் கரி"

என்ற குறள் கண்டுணர்க. சங்க காலத்து விண்ணுறை அமரரும்விழைந்து காணுமாறு மண்ணகத்து வந்து கூடுவதும், இந்திரனுக்காக நடத்தப்படுவதுமான திருவிழாக்கள் நிகழ்ந்தனவாக அறிகின்றோம். அவ்வாறு இந்திரவிழாவை நடத்தத் தவறினால் அநேக கேடுகள் நிகழக்கூடு மென்றும், இந்திரன் ஏவலில் அவனது பிரமத கணங்கள் யாவரையும் கொன்று அழித்து விடுமென்றும் கூறப்பட்டுள்ளது.

"இந்திர விழவு கொண்டெடுக்கு நாள்" (சிலப். கடலாடு. 6)
"விண்ணவர் கோமான் விழவுநா ளகத்தென் (ஷை இந்திர. 240)
"வானவன் விழவு (சிலப். கடலாடு. 73)
"ஆயிரங் கண்ணோன் விழாக்கால் கொள்கென" (மணி. விழாவறை. 28)
"தேவர்கோற் கெடுத்த பெருவிழாக்காணும் பெற்றியின்" (மணி. 3, 35)

என்ற வரிகளிற் காண்க. பிற்காலத்தில் இந்திர வழிபாடு கேட்கப்படவில்லை. அவற்கென ஆலயமிருப்பதாகவும் தெரியக்கூடவில்லை. கீழ்திசைக் காவலனாக மட்டும் கூறப்படுகின்றான். வானவில்லை இந்திரதனுசெனக் கூறுகின்றனர்.

வருணன்

மேற்றிசைக் காவலனான இவன் கடல், கடல் சார்ந்த இடம் இவற்றிற்குத் தெய்வம் என்பர்.

"வருணன் மேய தீம்புன லுலகமும்"

என்பது காண்க.

இவனைக் குறித்த வழிபாடுகள் நெய்தனிலத்தில் நுளையர்களால் நடத்தப்படும். கடற்றெய்வத்தைப் பரவி, சுறாக்கோட்டை நட்டு வழிபாடு நடத்துவர். குறுந்தொகை 164-ஆம் பாட்டிற் கடற்றெய்வம் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. தமிழ் மக்களாற் பண்டைக் காலத்திருந்தே போற்றப்பட்டபோதிலும் இவ்வருணன் ஆரியத் தெய்வமென்றே கொள்வர் பலர்.

நாமகள்

"கால முலகம்" என்னும் தொல்காப்பியச் சொல்லதிகாரச் சூத்திரத்தில் சொல் என்பது நாமகளாகிய தெய்வம் என்றார் உரையாசிரியர். சொல்லையே தெய்வமாகக் கொண்டதால் சொல்லாலாகிய பாஷையையும் தெய்வம் எனக் கொண்டனர் தமிழ் மக்கள்.

"மொழிப் பொருட் டெய்வம்" (அகத். 36)

என்றது காண்க. இத்தெய்வம் சிந்தாதேவி என்ற பெயரான் பண்டை நூல்களில் வழங்கக் காணலாம். இவளுக்குத் தென்மதுரையிற் கலா நிலயம் ஒன்றிருந்ததென்பர். மணிமேகலையில் ஆபுத்திரனுக்கு அமுத சுரபியளித்தவள் இச் சிந்தாதேவியென்று கூறப் பட்டுள்ளது. அங்கு உரையாசிரியர் சிந்தாதேவி சரஸ்வதி தேவியென்றும், யாவருக்கும் சிந்தையிற் றோன்றிச் சொற்பொருள் உணர்த்துதலால் அப்பெயர் பெற்றனள் என்றும் கூறுவர். இவளையே, "நாமிசைப் பாவாய்" (மணி. 14, 18) என்றும், தென்றமிழ் மதுரைச் "செழுங்கலைப் பாவாய்" (ஷை 25, 139) என்றும் விளிப்பர்.

பழைய நூல்களில் இச் சிந்தாதேவியைப் பற்றிய குறிப்புகள் அதிகமாக இல்லை. தற்காலத்தில் திருமகட்குச் சிற்சில இடங்களிற் கோயில் விளங்கக் காணலாம். ஆனால் கலைமகட்கிருப்பதாகத் தெரியவில்லை. நூல் நிலையங்களும் கல்லூரிகளுமே அம் மகளின் ஆலயங்களாகும். இயற்கையில் ஒரொழுங்குபட அமைந்த உலகம் முழுதும், ஒவ்வொரு அறிஞனும் அவரவர்க்கு வேண்டிய பொருள்களைத் தேடி யெடுத்துக் கொள்ளற்கேதுவான சிறந்த கல்விக் களஞ்சியம் என்று கருதியதே இக்கலைமகட்குத் தனி ஆலயம் அமையாததன் காரணமென ஊகிக்கலாம். கலைமகளும், உணர்வுசான்ற மக்களால் நன்குணரப்படவேண்டிய சிறந்த பொருள்களின் உருவமன்றி வேறு யார்? இயற்கையை யுணர்ந்து இயற்கைத் தெய்வத்தை உணர்தல் என்று 19-ஆம் நூற்றாண்டில் விளங்கிய வார்ட்ஸ் வொர்த் என்ற ஆங்கிலக் கவிஞர் கூறினர். இயற்கை யெழிலே இணையற்ற தனதுருவாக விளங்கும் இப்போழகி, உலகினையும், அதன்பாலுள்ள கண்ணைக் கவரும் வனப்புவாய்ந்த பொருள்களையும் உண்டாக்கிய இறைவனுடன் இரண்டறக் கலந்து, இணையற்ற இன்பம் எய்துதலாகிய உயரிய நோக்கம் முற்றுப் பெறுதற்குதவி புரிகின்றனள். எந்த உண்மையான கல்வியின் முடிவான நோக்கமும் ஈதேயாகும்.

"கற்றதனா லாய பயனென் கொல் வாலறிவ
னற்றாடொ ழாஅ ரெனின்"

என்று திருமயிலையிலிருந்த தெய்வப் புலவர் தமது திருவாக்கால் அருளிச் செய்தனரன்றோ.

அருந்ததி

இக் கற்புடையாட்டி தமிழ் மக்களாற் போற்றப்படும் பெருமை வாய்ந்தவள். விண் மீனில் ஒருவராகிய வசிட்டரின் மனைவி. சிலப்பதிகாரத்திற் கண்ணகியைப் புகழும்போது இளங்கோவடிகள் அவளைச்

"சாலி யொரு மீன் தகையாள்" (மங்கல. 51)

என்றார். அதற்குரைகாரர் அருந்ததியினது தகையாளை என்று உரைகூறிச் செல்வது காண்க.

"வடமீன் கற்பின் மனையுறை மகளிர்" (சிலப். இந்திரவிழா. 229)

என்றதுங் காண்க.

"அருந்திறன் முனிவர்க் காரணங்காகிய
....
அங்கி மனையாள் அவரவர் வடிவாய்த்
தங்கா வேட்கை தனையவட் டணித்த தூஉம்" (மணி. உதயகுமரன் 93-96)

என்ற இடத்து, முன்னொரு காலத்தில் அக்கினி தேவன் ஸப்த ரிஷிகளுடைய மனைவிகளை விரும்பினன் என்றும், அவன் எண்ணத்தையறிந்த ஸ்வாகாதேவி என்னும் அவன் மனைவி, அம்முனிவர் எழுவர் மனைவிகளுள், அருந்ததி யொழிந்தோருடைய வடிவத்தை முறையே யெடுத்து வேறு வேறு காலங்களிற் சேர்ந்து அவன் வேட்கையைத் தணித்தாள் என்றும் (வியாஸ பாரதம், ஆரண்ய. 224-226 ஆம். அத்) உரையிற் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. அருந்ததி யொழிய என்பதனால் இவளது கற்பு மேம்பாடு நன்கு விளங்கும். மேலும் பரிபாடலில் முருகக் கடவுள் அவிதாரம் கூறும் பொழுது, சிவபிரான் நெற்றிக்கண்ணிலிருந்து உண்டாகிய கருவை அக்னி தேவனிடம் இட, அதனைக் "கடவு ளொரு மீன் சாலினி யொழிய" ஏனைய முனி பத்தினிகள் அதனை அயின்றார் என உரையாசிரியர் பரிமேலழகர் குறிப்பர். இவ்வரலாற்றானும் கடவுட் கற்பினையுடைய அருந்ததியின் பெருமை விளங்கும். இன்னும்

"விசும்பு வழங்கு மகளி ருள்ளுஞ் சிறந்த
செம்மீ னனையணின் றொன்னகர்ச் செல்வி (பதிற்று. 31)
"மீனொடு புரையுங் கற்பின் வாணுதல்" (பதிற்று. 89)
"வடமீன் புரையுங் கற்பின் மடமொழி" (புறம். 122)
"அங்கணுலகி னருந்ததி யன்னாளை" (சிலப். மங்கல. 63)
"அருந்ததி யகற்றிய வாசில் கற்பினாய்" (சிந்தா. 327)

என்ற அடிகளும் இப்பெருந்தகையாளது கற்பின் சிறப்பை யுணர்த்தும். இன்னும் இந்துக்களின் மணங்களில் மணம்கார் எரிவலஞ் செய்து அம்மிமிதித்து அருந்ததி பார்க்கும் வழக்கம் பயிலக் காணலாம்.

"எரிமுன் வலஞ் செய்திடப்பா
லருந்ததி காணுமளவும்" (திருக்கோ. 300)

என்ற அடிகளை நோக்குக.

உரோகிணி

விண் மீனில் ஒன்றாக விளங்கும். இவள் சகடெனவும் வழங்கப்படுவள். சந்திரனுக்கு இவள்பாற் பேரன்புண்டு என்று நூல்கள் கூறும்.

"வானூர் மதியஞ் சகடணைய" (சிலப். மங்கல. 50)

என்றது காண்க. அக நானூற்றிலும்

"சகட மண்டிய துகடீர் கூட்டத்து" (136)

என்ற இடத்தில் "திங்களை உரோகிணி கூடியதனால்" என்று உரைகாரர் எழுதுவதும் காண்க. இவளே "மதியங் கெடுத்த வயமீன்" (சிந்தா. பதி. 17) எனச் சிந்தாமணியில் வழங்கப்படுவாள். தன்னை விரும்பி மணந்த 27 விண் மீன்களிலும் உரோகிணியிடமாத்திரம் பேரன்பு பூண்டொழுகி, ஏனைய இருபத்தறுவரையும் புறக்கணித்ததால், மதி தன் மாமனாகிய தக்ஷனிடம் சாபம் பெற்றதையும் அதன் காரணமாகக் கலை குறையப் பெற்று வருந்தியதையும் இவ்வடி குறிப்பிடுவது காணலாம்.

கொல்லிப்பாவை

இத் தெய்வம் பேரழகும் எழிலும் வாய்ந்ததென்றும், யாவரையும் தன் வசமாக்கும் தன்மைத்தென்றும் பண்டைய நூல்கள் பகரும். திருமகள், அவுணரை மோகிக்குமாறு செய்யவெண்ணி இப்பாவை வடிவம் பூண்டு பாவையென்னும் ஆடலை யாடியதாகச் சிலப்பதிகாரம் கூறும்.

"செருவெங் கோல மவுணர் நீங்கத்
திருவின் செய்யோ ளாடிய பாவையும்" (சிலப். கடலாடு. 60-1)
"திருவின் செய்யோ ளாடிய பாவை" (மணி. 5, 4)

என்ற வரிகளைக் காண்க.

"பாவையன்ன குறுந்தொடி மகளிர்" (புறம். 251)

என்ற புற நானூற்றிலும் உரைகாரர் பாவை என்பதற்குக் கொல்லிப்பாவை என்று பொருள் கூறினார்.

"செய்வுறு பாவை யன்ன வென்,
மெய் பிறிதாகுதல்" (குறுந். 195)
"வல்லவன் தைஇய பாவை கொல்" (கலித். 56)

என்ற இடங்களிலும் இத்தெய்வம் குறிக்கப்படுதல் அறிக. இன்னும்

"கடவு ளெழுதிய பாவை" (அகம். 62)
"கொல்லி நிலைபெறு கடவுளாக்கிய
பலர் புகழ் பாவை யன்ன" (அகம். 209)

என்பதனால், இப்பாவை கடவுளாக வழிபடப்பட்டு வந்ததென்றும், கொல்லி மலையில் நிலைபெற்று விளங்கியதென்றும் உணரத்தகும். இத்தெய்வமே "ஒப்பரும் பாவை" "வாக்கமை பாவை" (சிந்தா. 667) என்று வழங்கப்பட்டது.

இனி, கலித் தொகையில் (குறிஞ்சிக். 20) "வல்லவன் தைஇய பாவைகொல்" என்றவிடத்து உரையாசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் "கொல்லி மலையிலே வல்லவனாலே பண்ணப்பட்ட ஒப்பில்லாத பாவையோ" என்றெழுதுவர். மேலும்

" கொல்லிக் கருங்கட் டெய்வம் குடவரை யெழுதிய
நல்லியற் பாவை " (குறுந். 89)
" கொல்லிக் குடவரைப் பாவையின் " (குறுந். 100)
" செந்நீர்ப் பசும்பொன் புனைந்த பாவை,
செல்சுடர்ப் பசுவெயிற் றேன்றியன்ன " (மதுரைக். 410)
" தாவினன் பொன் றைஇய பாவை " (அகம். 212)

என்னும் அடிகளால் இப்பாவை தெய்வத்தாற் செய்யப் பெற்றதென் றறியலாம்.

" பாவையிற் போத லொல்லா
ளென்னெஞ் சத்தானே " (நற். 201)
" ஒப்பரும் பாவை போன்றுறையும் ;
அவனுக்குக் கொல்லிப் பாவை போன்று தங்கும்
வேறு கருத்துச் செல்லாமல் தன்னையே
கருதுவித்தலின் பாவை என்றார் " (சிந்தா. 197 உரை)
" வாக்கமை பாவை யொப்பார்—நீங்கலாகா
மையிற் கொல்லியம் பாவை யன்னாராய் " (சிந்தா. 667)

என்ற அடிகளாலும், உரை வாக்கியங்களாலும் இத்தெய்வம் கண்டவர் உள்ளத்தைக் கவரும் வனப்பும் ஆற்றலும் வாய்ந்த தென்றறியலாம். இப்பாவை, காமப்பித் தேறியவரைக் கொல்லும் இயல்புடைமையாற் கொல்லியெனப் பெயர் பெற்றதென்றும், பின்பு இம்மலையே அப்பெயர் பெற்றதென்றும் கூறுவர். இதனையே தற்காலத்துப் பச்சை மோகினி யென்பர். காமவெறி கொண்டவனைப் பச்சை மோகினி பிடித்தவன் என்பது உலக வழக்கு.

சூரரமகளிர்

திருமுருகாற்றுப்படையில் " சூரரமகளிராடுஞ்சோலை " என்ற இடத்துச் சூரரமகளிரைக் கொடுமையையுடைய தெய்வமகளிர் என்பர் உரைகாரர். இவர்கள் தேவதைகளேனும் அடிக்கடி பூமியின் வந்து ஆங்குள்ள மக்களை வருத்துவர்போலும்.

" அணங்கு வீழ்வன்ன பூந்தொடிமகளிர் " (மதுரைக். 446)
அணங்கு வானுறை தெய்வங்களாகக் கூறப்படுதல் காண்க : மேலும்
" அணங்குடை யாரிடை" (கலித். 49)

என்றவிடத்து அணங்கு என்பதைச் சூரரமகளிர் என்று உரைகார் குறித்தல் காண்க. மலைச்சுனைகளில் இவர்கள் நீராடுவரென்றும், மக்களை வருத்துவது இவர்கட்கியல் பென்றும் கூறுவர்.

" அருவியான்ற பெருவரை மருங்கிற்
சூர்ச்சுனை துழை இ " (அகம் 91)
" நிறைசுனை யுறையுஞ் சூர்மகள் மாதோ " (அகம். 198)
" சூர்புகனனந்தலை மாயிருங் கொல்லி " (அகம். 303)
" சூரரமகளினின் றநீ மற்
றியாரையோ வெம்மணங்கியோ யுண்கென " (அகம். 32)

என்றவரிகளால் இதனையுணர்க.

வேள் அல்லது காமதேவன்

செந்தமிழ் நூல்களில் இக்காமதேவன் உருவிலானென்றும், மாரனென்றும் புகழப் படுவன். ஆடவர் மகளிர் தமக்குட் பொருந்தி இன்பந்துய்த்து உலக வாழ்வில் ஈடுபடுதற்கு இன்றியமையாது தமிழராற் போற்றப்பட்ட தெய்வம். கருப்பு வில்லையும் ஐந்துமலர் வாளிகளையும் மகரக்கொடியையும் உடையோன்.

" உருவிலான் "
" விரைமலர் வாளி வெறு நிலத் தெறிய " (சிலப். வாந்தரு. 583)
" மாமலர் வாளி வறுநிலத் தெறிந்து
காமர் கடவுள் கையற் றேங்க " (சிலப். அடைக்கல. 101-2)
" விரைமலர் வாளியொடு கருப்பு வில்லேந்தி
மகர வெல்கொடி மைந்தன் றிரிதர " (சிலப். அந்திமாலை. 81-2)
" ஐங்கணை நெடுவேளரசு வீற்றிருந்த
வெண்ணிலா முன்றிலும் (சிலப். நடுகற். 6-7)
" விரைமலர் வாளியின் வியனில மாண்ட
வொருதனிச் செங்கோ லொருமகன் " (வேனிற். 50-5)

என்ற வரிகள் இவற்றைக் குறிக்கின்றன. இவனை வசந்தகாலம் அல்லது வேனிற் கிறைவன் என்பர்.

" மன்னன் மாரன் மகிழ்துணை யாகிய
இன்னிள வேனில் " (சிலப். வேனிற். 6-7)

என்றது காண்க. மாரனுக் கென நிருமித்த காமக் கோட்டங்களிற் பங்குனி மாதத்தில் இவனுக்குத் திருவிழாக்கள் நிகழும். இவ்விழாவை வில் விழா என்றும் வழங்குவர். இவன் பேடி யாடல் ஆடியதாகச் சிலப்பதிகாரம் கூறும்.

" சோமகுண்டஞ் சூரியகுண்டந் துறைமூழ்கி
காமவேள் கோட்டந் தொழுதார் " (சிலப். கனாத்திறம். 89-90)
" வெங்க ணெடு வேள் வில்விழாக் காணும்
பங்குனி முயக்கத்து " (சிலப். ஊர்காண். 111-112)
" காமனுடிய பேடி யாடலும் "

என்ற வரிகளைக் காண்க. புதுமணம் புணர்ந்த ஆடவர் பெண்டிர்களுடைய இன்பத்திற்குக் காரணமாகலின் இவன் மக்களால் வணங்கப்படுவன். இவனைத் திருமால் மகனென்பர். இவன் உருவிலியான வரலாறு பண்டைக் காலத்திருந்தே இத்தமிழ் நாட்டில் வழங்கிவருகின்றது. அவனைக்குறித்துக் கொண்டாடும் காமன் பண்டிகை இன்றைக்கும் பங்குனி மாதம் வளர் பிறையில் நிகழ்கின்றது. ஆனால் அவற்கென அமைந்த கோயில்கள் தற்காலத்திலில்லை.

ஆதித்தர்கள்

அக்காலத்திற் கதிரவன் வழிபாடும் நன்கு நடைபெற்றது. கதிர், பரிதி, பகல் செழு செல்வன் முதலிய தமிழ்ப் பெயர்களான் இவ்வழிபாடு மிகவும் பழமையானதாக அறியலாம். அவற்கென அமைந்த தனிக்கோயில்களும் இருந்தன. இக்கடவுளைப் பற்றி ஸ்ரீமான் கோபிநாத ராவ் பின்வருமாறு எழுதுவர் !

"வேத காலத்திலேயே புகழப்படுவதால், இந்தியாவில் மிகவும் பழைய தெய்வமாக இவன் கருதப்படவேண்டும். பழைய குறிப்புகளிலிருந்து இவ்வாதித்தர் எழுவரோ அல்லது எண்மரோ எனக் கருதவேண்டியிருக்கிறது. அவர்கள் அதிதி புத்திரர் ஆவர். வட இந்தியாவில் ஆதித்தரை வழிபடுவோர் பலர். தென்னிந்தியாவில் சூரியனுக்கெனக் கோயில் அமைத்து, வழிபாடு நடக்குமிடம் குலோத்துங்கனாற் பதினொரா நூற்றாண்டிற் கட்டப்பட்ட குலோத்துங்க சோழ மார்த்தாண்டாலயமென்னும் பெயரினதும், தஞ்சாவூர் ஜில்லாவில் உள்ளதுமான சூரியனார் கோயில் ஆகும். நாகேந்திரநாத் வசு என்பவர் மயூர பஞ்சாவின் (Antiquities of Mayurabhanj) பழமை வரலாற்றில் இந்துக்கள் வணங்கும் நவக்கிரகங்களைப்பற்றிக்கூறி, சிதியப் பிராமணர்கள் அல்லது மாகர்கள்தான் முதல் முதலிற் சூரிய வழிபாட்டை இந்தியாவிற்குக் கொணர்ந்தவர்" என்றெழுதுகிறார்.

பரிபாடலில் ஆதித்தன் தேயாமண்டலம் (பரி. 17, 22) எனப் புகழப்படுவன். அதே நூலிற் பதினொரு ருத்திரர், பன்னிரண்டு ருத்திரர் என்றும் குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன.

"பதினொரு கபிலரும்" (பரி. 3, 7)
"உலகிருளகற்றிய பதின்மரு மிருவரும்" (பரி. 8, 4)

என்றது காண்க. சிலப்பதிகாரத்து

"வான் கண் விடியா வைகறை" என்றும் (சிலப். நாடுகாண். 1)

கலித்தொகையில்

"ஞாயிற்றுப் புத்தேள்" (கலித். 108)
"ஒண்கதிர்" (பாலைக். 2) "விடியல் வெங்கதிர்" (குறிஞ்சிக். 8) என்றும்
நற்றிணையில் "செங்கதிர்ச் செல்வன்" (164)
"பகல்கெழு செல்வன்" (215)

என்றும் இக்கதிரவன் புகழப்படுகின்றான். பழந்தமிழுலகத்து இவனது கோயில்

"உச்சிக்கிழான் கோட்டம்" (சிலப். ஊர்காண். 4)

என வழங்கியது. இருளகற்றும் இறைவனாக இவன் உலகத்தோராற் றொழப்பட்டான்.

"உலகு தொழு மண்டிலம்" (சிலப். ஊர்காண். 4)

என்றது காண்க.

இக்கதிரோன் உலகில் நிகழும் ஒவ்வொரு செயற்கும் நிலைத்த சான்றாக உள்ளவன் என்பர். கோவலன் மனைவியும் சிலப்பதிகாரக் கதாநாயகியுமான கண்ணகி, தன் கணவனைச் சிலம்பு திருடியவன் என்று கைப்பற்றிப் பாண்டியன் சிறையிலிட்ட ஞான்று, தன் கணவன் உண்மையிற் குற்றவாளியா அன்றா என்று கூறவேண்டி, எந்நிகழ்ச்சியும் கண்டுணரும் ஆதித்தனை வேண்டுகின்றாள்.

"பாய்திரை வேலைப் படுபொருள்நீயறிதி
காய்கதிர்ச் செல்வனே கள்வனோ என் கணவன்"
(சிலப். துன்ப. 50)

இவன் கீழ்த்திசைக்கண் தோன்றுவதைக் கீழ்கடலில் உதிப்பதாகவும், மேற்றிசைக்கண் மறைவதை மேற்கடலில் விழுவதாகவும் நூல்கள் கூறும். உதயகிரியென்ற கீழ்திசை மலையிற்றோன்றிக் குடமலையில் மறைவதாகவும் கூறும்.

"செழுங்கதிர் மண்டிலம் மால்வரை மறைய" (நற். 67)
"கல்சுடர் சேருங் கதிர் மாய் மாலை" (நற். 321)
"பகல் கெழு செல்வன் குடமலை மறைய" (நற். 215)

என்ற அடிகளைக் காண்க.

சந்திரன்

நவக் கோள்களில் ஒன்றான சந்திரனும் அக்காலத்திற் சிறந்த முறையில் வழிபடப்பட்டான். அவனது கோயில் நிலாக்கோட்டம் என வழங்கியது. (சிலப். கனாத்திறம். 13). பின்வரும் பரிபாடலில் அவனைப் பற்றிய வரலாறுகள் காணப்படும்.

"அங்கணேர் வானத் தணி நிலாத்திகழ்தரும் திங்களும்" (பரி. 1, 41-2)
"நின் தன்மையுஞ் சாயலுந் திங்களுள" (பரி. 4, 26)

பாற்கடலில் தோன்றிய காரணத்தால் அவன்பால் அமுதமுண்டென்றும், அவ்வமிர்தத்தையே விண்ணவர் எஞ்ஞான்றும் உட்கொண்டுறைவர் என்றுங் கூறப்பட்டுள்ளன.

"பிறைவளர் நிறைமதி யுண்டி
அணிமணிப் பைம்பூ ணமரர்க்கு முதல்வனீ" (பரி. 3, 52)

என்ற பரிபாடல் வரிகளைக் காண்க. அவன் பாற்றோன்றுங் களங்கத்தை முயலென்றும் மானென்றும் கூறுப.

"திங்களுட் டோன்றி யிருந்த குறுமுயால்" (கலித். 144)
"முயலுந் தொழப்படூஉம்"

என்ற தொடர்களை நோக்குக. ஒரு தலைவி தன் தலைவனிடத்துப் பொய்தோன்றுமெனின் "திங்களுட் டீத்தோன்றி யற்று" என்று மொழிகின்றாள். இதனால் மிகவுந் தண்ணிய வியல்பினன் என்பது புலனாம்.

"ஒரு புடை பாம்பு கொளினு மொருபுடை
யங்கண்மா ஞாலம் விளக்குறூஉம்"
திங்களைத் தக்கார்க்குத் தம்மாலியன்ற வரை நன்றாற்றும் நன்மகட்கு

வமித்துக் கூறும் நாலடியார் என்ற தமிழ் நீதிநூல், "திங்களன்ன தண்பெருஞ்சாயல்" என்பது புறநானூறு. சிலப்பதிகாரக் காப்புச் செய்யுளில் ஞாயிறு, திங்கள், மாமழையென்ற மூன்றையுமே வணக்கத்திற் குரியனவாக இளங்கோவடிகள் எடுத்தாண்டனர். அப்பழங் காலத்திலேயே இரவி மதியை இராகு கேதுக்கள் விழுங்குமென்றும், அதுவே கிரகணத்திற்குக் காரணமென்றும் யாவருங் கருதினர் எனப் புலனாகின்றது. இச் சாயாக் கிரகங்களைத் தவிர ஏனைய கோள்களும் பழைய நூல்களிற் குறிப்பிடப்படுகின்றன. பின்கண்ட பரிபாடல் வரிகள் இக் கூற்றினை விளக்கும்.

"உருகெழு வெள்ளிவந் தேற்றியல் சேர
வருடையைப் படிமகன் வாய்ப்பப் பொருடெரி
புந்தி மிதுனம் பொருந்தப் புலர் விடியல்
அங்கி யுயர்நிற்ப வந்தணன் பங்குவின்
இல்லத் துணைக்குப்பா லெய்த விறையமன்

வில்லிற் கடைமகர மேவப்பாம் பொல்லை
மதிய மறைய வருநாளில் ''

இப்பகுதியிற் சந்திர கிரகணம் வருணிக்கப்படுகின்றது. இவ்வரிகட்குப் பொருள் காண்பதில், சிறந்த அறிவாளிகளும் தம்முள் மாறுபடுகின்றனர். இதனால் கோள்கள் அக்காலத்தில் வழிபாட்டிற்குரியனவாக இருந்தன என்ற அம்மட்டில் ஏற்றுக் கொள்வோம். இவ்வரிகள் கூறுவதை ஆராய்வோம்.

"இராசிச் சக்கிரத்தில் சுக்கிரன் தனக்குச் சொந்த வீடாகிய இடபத்திலும், புதன் மிதுனத்திலும், குரு மீனத்திலும், சனி மகரத்திலும் இருந்தனர். கார்த்திகை உடு உச்சத்திலிருந்தது. மகரத்தில் மதியும் இராகுவு மிருந்தனர். கேது கடகத் திருந்தது."

இவ்வாறு மதிமறைவு நிகழ்ந்ததென்று நூல் கூறும். சந்திரன் வழிபாடும், அவனை அரவு விழுங்குவதும் சிலப்பதிகாரத்தும் கலித்தொகையிலும் கூறப்பெற்றுள்ளன.

"அங்கண் வானத் தரவுப் பகை யஞ்சித்
திங்களு மீண்டுத் திரிதலு முண்டுகொல்'' (சிலப். இந்திரவிழா 206-7)
"வாண்மதி சேர்ந்த வரவினைக் கோள் விடுக்கு
நீனிற வண்ணனும் போன்ம்'' (கலித். 104)

என்ற வரிகளிற் காண்க. பின் வரிகளிற் குறித்த வரலாறு இன்னதென ஒருவகையிலும் அறியக்கூடவில்லை. சூரிய சந்திரர்கள் மிகவும் மதிக்கப்பெற்று விளங்கினர் என்பது சோழரும் பாண்டியரும் தத்தம் குல முதல்வாக முறையே அவ்விருவரையும் கொண்டதாற் றெரிகின்றது. இன்றைக்கும் சோழரைக் கதிர் வழியினராகவும், பாண்டியரை மதி வழியினராகவும் கூறி வருகின்றனர்.

திசைக்காவலர்கள்

காவலர்கள் எண்மருள் இந்திரன் வருணன் இவர்களைப்பற்றி முன்னரே கூறப் பட்டது. அங்கி, கூற்றம், வாயு, குபேரன் இவர்கள் முறையே தென்கிழக்கு, தெற்கு, வடமேற்கு, வடக்கு என்ற திசைகளைக் காவல்புரிவதாகப் பழைய நூல்கள் பகரும்.

"கனைகதிர்க் கனலி'' (கலித். 16)
"அங்கித் தேவனருளென'' (பெருங். 1, 43)

என்ற வரிகளைக் காண்க. அக்கினியின் மனைவி சுவாகா தேவி யெனப்படுவள். உற்பத்திக்கிரமத்தில் அக்கினி அல்லது தேஜஸ் என்ற பூதம் வாயுவினின் றெழுவதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. (மணி. 18. 93.) வேள்விகட்கின்றியமையாததாலும் யாகத்தீ மூட்டற்கு அவசியமாதலாலும், அக்கினி போற்றற்குரிய ஒருவனாக விளங்கினன். ஆகவனீயம், காருகபத்தியம், தென்றிசைத்தீ என்ற மூன்றும் பழைய நூல்களிற் குறிக் கப்படுகின்றன. நியமப்படி ஆகுதி செய்து, அங்கி சாக்ஷியாக நடைபெறுவிடின் திருமணம் செவ்வனே நிகழ்ந்ததாகக் கொள்ளப்படுவதில்லை. பண்டைத்தமிழ் நாட்டில் நிகழ்ந்தனவாகக் கூறப்படும் களவு முறையிற் கூடிய காந்தருவ மணங்களும், தக்கார் பலர் முன்னிலையில் அங்கிசான்றாகப் பின்னர் உறுதிப்படவேண்டிய நிலை இருந்ததென அறிகிறோம். சங்கநூல்களிற் பற்பல இடங்களிற் கற்புக்கெடுத்துக் காட்டாகக் கூறப் படும் அருந்ததி குறிக்கப்படுதலின் திருமணங்களில் மணமகட்கு அருந்ததி காட்டும் வழக்கம் தொன்றுதொட்டு இருந்ததெனத் தெரிகின்றது.

"அந்தியந்தண ரருங் கடனிறுக்கும்
முத்தீ விளக் கிற்றுஞ்சும்''

என்ற புறநானூற்று வரிகளால் முத்தீ வழிபாடிருந்தது உணரலாம்.

இனி இயமனும் ஓர்திசைக் காவலனே. பரிபாடல் இயமன் வேறு, கூற்றுவன் வேறு எனக் கூறும். சாதாரணமாக இவர்களிருவரையும் நூல்களில் வேறுபாடின்றி வழங்கக் காண்கின்றோம். பரிபாடலில்,

"ஒன்றா ருடங் குண்ணுங் கூற்றம் (பரி. 2, 50)
"தாமாவிருவருந் தருமனும்'' (பரி. 3, 8)

என்ற அடிகளில் இவன் கூறப்படுதல் காண்க. அவரவர் புண்ணிய பாவச் செய்கை கட் கேற்ப நடுநிலை தவறாது ஆண்மக்களைத் தண்டிப்பவன் ஆகலின் தருமன் எனப் பட்டான். இவனைப்

"பல்லுயிர் பருகும் பகுவாய்க் கூற்றம்'' (சிலப். இந்திர. 219)

எனச் சிலப்பதிகாரத்து இந்திரவிழாவிலும்

"எருமைக் கடும்பரியூர்வோன் உயிர்த்தொகை
ஒரு பக லெல்லையிலுண்ணுவோன்''

என்று கால்கோட்காதையினும் இளங்கோவடிகள் கூறுவர். (சிலப். கால்கோட். 215-17)

திருமகள்

இருநிதித் தெய்வமான திருமகளும் அக்காலத்தே வழிப்பாட்டிற்குரியவளா யிருந்தனள். கலித் தொகையில்வரும்,

"செய்யவ ளணியகலத் தாரமொடு'' (கலித். 28)
"திருமறு மார்பன்போல்'' (கலித். 104)
"மாயன் மார்பிற்றிருப்போல'' (கலித். 145)

என்ற வரிகள் இவள் எஞ்ஞான்றும் திருமாலின் மார்பகத்துறைவதாகக் கூறும். பரி பாடல் இத்தெய்வ மகளை "அல்லியந்திருவென'' அழைக்கும் (1, 36). இவள் பாவையாடல் புரிந்ததாகச் சிலப்பதிகாரம் பகரும்.

"செரு வெங்கோல மவுணர் நீங்கத்
திருவின் செய்யோ ளாடிய பாவையும்'' (சிலப். கடலாடு. 60, 1)

என்றது காண்க. இவள் தேவாசுரர் பாற்கடல் கடைந்த காலத்து அமுதுடன் எழுந்த ஆரழகி எனக் கூறப்படுவள். புறநானூற்றில் (358)

"விட்டாரை விடா அள் திருவே
விடா அதோ ரிவள் விடப்பட் டோரே''

என்று இவளைப்பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. அதாவது மண், பெண், பொன்னாசையை அறவே வெறுத்து நீத்த மாசற்ற மக்களைத் திரு எப்பொழுதும் விடாள் என்பதும், இப்பற்றுக்கள் ஒரு சேர நிரம்பியவர்களை அவள் நீத்து ஒழிவள் என்றும் இவ்வரி களால் உணருகிறோம். பிற்காலத்தும் வைணவ ஆழ்வாராகிய குலசேகரப் பெரு மானும்

" நின்னையே தான்வேண்டி நீள்செல்வம் வேண்டாதான்
தன்னையே தான் வேண்டுஞ் செல்வம் "

என்று இக்கருத்தையே நயம்பெற வுரைத்தலுங் காண்க.

" அறனறிந்து வெஃகா வறிவுடையார்ச்சேருந்
திறனறிந் தாங்கே திரு " (179)

என்ற குறட்கண் பரிமேலழகர் "இஃது அறனென்றறிந்து பிறர் பொருளை விரும் பாத அறிவுடையாரைத் திருமகள் தானடைதற்கான காலமும், இடனுஞ் செவ்வியும் அறிந்து சென்றடையும் என்றார். மேலும்

" இருமனப் பெண்டிரும் கள்ளுங்கவறும்
திருநீக்கப் பட்டார் தொடர்பு " (920)

என்ற குறளிலும் கவர்த்த மனமுடைய மகளிரும் கள்ளுஞ் சூதுமென்ற இம் மூன்றும் திருமகளால் துறக்கப்பட்டார்க்கு நட்பு என்றார். பாலைக் கலியிலும், (பாலைக். 7)

" மரீ இத்தாங் கொண்டாரைக் கொண்டக்காற் போலாது
பிரியுங்காற் பிறரெள்ளப் பீடின்றிப் புறமாறுந்
திருவினுங் நிலையில்லாப் பொருளையு நச்சுபவோ "

என்றவிடத்தும் திருமகள் ஒருவர்பால் எஞ்ஞான்றும், நிலைத்திராள் என்றும் சகடக்கால் போல மாறுவள் என்றும் கூறப்பட்டது. எனவே திருமகள் பண்டைத்தமிழர் காலத்தி லேயே நிதித் தெய்வமாகக் கொண்டாடப்பெற்ற செய்தி தெளியலாம்.

துர்க்கை; சக்தி அல்லது தேவி வழிபாடு

சக்தியை முதன்மையாகக்கொண்ட சாக்தர்கள் இவள் உதவியின்றிப் பிரம்மம் ஒன்றும் இயற்றுதற்கியலாது என்று கூறுவர். உலகத்திற் காணப்படும் ஆற்றல் அல்லது சக்தியே இத்தெய்வ வுருவாகக் கொள்ளப்பட்டதென்பர். மக்கள்பாலுள்ள சக்தியை ஆராய்ந்தறிதற்கு மூலகாரணமாக இருந்தது மந்திர சாஸ்திரமே.

இச்சக்தி வழிபாடு வைணவத்தைக்காட்டிலும் சைவத்திற்கு அதிகமாக ஒற்றுமை யுள்ளதென்பர். முன்னமே சிவசக்தியாகிய உமாதேவியாரைப் பற்றியும், விஷ்ணு சக்தியாகிய திருமகளைப் பற்றியும், பிரமன் மனைவியாகிய கலைமகளைப் பற்றியும் குறித்திருக்கிறேன். ஏனைய கடவுளரைப்போன்று இவர்களும் வழிபாட்டிற்குரியரா யிருந்ததோடு, அவரவர்கட்கேற்பட்ட கடமைகளும் இருந்தனவாக அறிகிறோம். சில சமயங்களில் அவர்கள் ஆடிய கூத்துக்களுங் கூறப்பட்டன.

பண்டை நூல்களில் இத்தெய்வங்களின் பல்வேறு வகைகளும், அவைகளை வழி பட்டுத் திருப்தி செய்யும் வழிகளும் கூறப்பட்டுள்ளன. இவைகளில் முக்கியமானது துர்க்கை வழிபாடு. தமிழ் மக்கள் இவளை மிகவும் போற்றி வழிபட்டதற்குப் பல சான்றுகள் உள்ளன. கொற்றவை எனும் பெயருள்ள இவள் பாலைத் தெய்வம் என்று தொல்காப்பியங் கூறும். சிலப்பதிகாரத்தில் அவளது பல பெயர்களும் கூறப்பட் டுள்ளன. அவை பின்வருமாறு :—

" பாய்கலைப் பாவை ....
.... அமரிளங் குமரி " (சிலப். வேட்டுவவரி. 55-73)

" வெற்றி வேற்றடக்கைக் கொற்றவை " (,, வழக். 34-37)
" அறுவர்க் கிளைய நங்கை யிறைவனை
யாடல் கண்டருளிய வணங்கு சூருடைக்
கானக முகந்த காளி தாருகன்
பேருரங் கிழித்த பெண் " (,, ,, 37-40)
" திருமாற் கிளையோள் " (,, வேட்டுவவரி)
" ஆடியல் கொள்கை யந்தரி " (,, புறஞ்சேரி 104)
" மாமகளு நாமகளு மாமயிடற் செற்றுகந்த கோமகள் "
" அடர்ந்தெழு குருதி யடங்காப் பசுந்துணிப் பிடர்
தலைப் பீட மேறிய மடக்கொடி " (,, வழக்குரை 34-36)

மேலே குறித்த மேற்கோள்களிலிருந்து துர்க்கை பிறையணிந்த நெற்றிய ளென்றும், நெற்றி விழியினள் என்றும், பவள வாயும், வெண்ணகையும், கறுத்த கண்டமும் உடையவள் என்றும், வாசுகி யென்னும் அரவை நாணாக்கி மேருமலையை வில்லாக வளைத்தவள் என்றும், அரவக் கச்சினள் என்றும், காப்பணிந்த கையிற் கழுமுள் உடையவள் என்றும், அவள் தானே உரித்த சிங்கவுரியும், கரியதளும், அவட்கு முறையே மேகலையும் அரைக்கலையுமென்றும், அவள் வல இடக்கால்களில் சிலம்புங் கழலும் அணிந்தவள் என்றும், மகிடாசுரனை வதைத்து அவன் தலைமீது நின்றனள் என்றும், தேவர்களும் முனிவர்களும் அவளை எப்பொழுதும் வழிபடுவார்களென்றும், அவள் எஞ் ஞான்றும் அணிகளை விழைபவள் அன்றென்றும், போர்த்திறம் வாய்ந்தவள் என்றும், இருள் வண்ணமாயவள் என்றும், திருமாற்கிளையாள் என்றும், வெற்றி, நீதி, கல்வி இம் மூன்றிற்கும் உரிய தெய்வமகள் என்றும், அவளது அழியாத மங்கையுருவம் அரி பிரமாதற் றொழப்படுமென்றும், எழுமாதருள் ஏழாமவள் என்றும், கைலை யிறைவனை நடம் புரியச்செய்தவள் அவள் என்றும், காட்டின் கண்ணேயே விரும்பி யுறைபவள் என்றும், தாருகன் என்னும் அவுணனது தடமார்பைக் கீண்டவள் என்றும் அறி கின்றோம். தொல்காப்பியம் புறத்திணையியலின் நான்காஞ் சூத்திரத்தில் "கொற்றவை நிலை" யென்ற துறை காணப்படுகின்றது. அவ்விடத்து உரையாசிரியர் நச்சினார்க் கினியர், போர் வீரர்கள் இத்தெய்வத்திற்குப் பலியிடுங்கால் போர் மகளாகிய அவளது நிலையைக் கூறுவதும் புறத்துறை என்று பொருள் கூறுவர்.

" அத்தொழிற்கு (போர்த் தொழிற்கு)ச்
சிறந்த கொற்றவைக்குப் பாவுக்கடன்
கொடுக்குங் கால் அவளது (கொற்றவை)
நிலைமை கூறுதலும் "

என்று அவர் வரைதல் காண்க. சிலப்பதிகாரம் வேட்டுவ வரியிற் பின்வருஞ் செய்யுட்கள் காணப்படுகின்றன.

" உட்குடைச் சீறூ ரொருமக னாணிரை கொள்ள வுற்றகாலை
வெட்சி மலர் புனைய வெள்வாளுழத்தியும் வேண்டும் போலும்
வெட்சி மலர் புனைய வெள்வாளுழத்தியும் வேண்டின் வேற்றூர்க்
கட்சியுட் காரி கடிய குரலிசைத்துக் காட்டும் போலும் " (வேட்டுவவரி)
" கள்விலை யாட்டி மறுப்பப் பொருமறவன் கைவிலேந்திப்
புள்ளும் வழிபடப் புல்லார் நிரைகருதிப் போகுங்காலைக்
....

கொள்ளுங் கொடியெடுத்துக் கொற்றவையுங்
கொடுமர முன் செல்லும் போலும் " (,,)

இவற்றுள் முதற் செய்யுளிற் குறித்துள்ள பொருளாவது :—

பகைவர்க்கச்சம் விளைக்கும் சிறு கிராமவாசியான ஓர் சிறந்த போர் வீரன் பகைவர் நிரையைப்பற்ற நினையின் அவன் வெட்சி மாலையுடன் வென்று வெளியேறத் துர்க்கையின் உதவி இன்றியமையாதது. அவள் அவனைச் செருக்களத்து அழைத்துச் செல்ல உடன்படின் அவனது பகைவர்க்கு நேரக்கூடிய கெடுதிகளைக் காரி என்னும் புள் கழறு நிற்கும் " என்பது.

இரண்டாவது செய்யுளிற் குறித்துள்ள பொருளாவது :—

தான் முன் தரவேண்டிய தொகையைக் கொடாததால் கள் விலைஞன் தனக்குக் கடனாகக் கள் கொடுத்தற்கு இசையாமல் மறுத்து நிற்க, இதனைப் பொறாத ஓர் வீர மகன், பகைவர் ஆநிரையைக் கவர எண்ணிப் புட்சகுனம் பொருந்தா நிற்ப, வில்லைக் கையிலேந்திப் புறப்படுகின்றான். துணிந்து இவன் செல்ல ஒருப்படுங்கால், கொற்றவையும் தன் யாளிக்கொடியை உயர்த்தி இவனுடன் செல்வள் "
என்பது. மேலும் அதே நூற்கண் (புறத். 13) வாண் மங்கலம் என்ற புறத்துறையும் குறிக்கப்படுகின்றது. வாண் மங்கலமாவது போர் மகளின் இணைபிரியாச் சுற்றப் படைகளாகிய பேய்களும் பூதங்களும் போர்க்களத்தில் மிகுதியாகக் கொன்று குவித்துத் தமது ஆறாப்பசியைப் ஆற்றுதற்குத் துணையாயிருந்த கூரிய வாள்களைப் புகழ்வதென்பர். இன்னும் புறத்திணையியல் 13-ஆம் சூத்திரத்து,

" வென்ற வாளின் மண்ணோ டொன்ற "

என்று காணப்படுகின்றது. இதன் உரையிலிருந்து தனக்கு வெற்றியுதவிய வாளைக் கொற்றவையின்மீது வைத்து அவ்வாளை நீராட்டுதல் வெற்றியுற்றோன் செயலாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. அதே வேட்டுவ வரியில் (16-40) போர்மகள் தனக்குத் தக்க பலியூட்டாமற்போனால் வாளுக்கேற்ற வெற்றி வழங்காளாகலின், அத்தெய்வத்தை மகிழ்வூட்டும் பொருட்டு வேட்டுவர்கள் நோய்வாய்ப்பட்டு இறவாதவராது வீரக்குலத்துத் தோன்றிய சிறுமியைத் தேர்ந்து, அவள் கூந்தலைச் சடையாகச் செய்து, அதன்மீது ஓர் இள அரவின் வடிவமாகப் பொன்னாணைக் கட்டி, இளம் பிறைக்குப் பதிலாக காட்டுப்பன்றியின் வெண்கொம்பை நெற்றியிற் செருகிப் புலியின்வாயை வலியக் கிழித்துத் தாமே பிடுங்கிய புலிப்பற்றாலியைக் கழுத்திற்கட்டிக் கொன்ற புலிகளின் புள்ளித்தோலாலாகிய மேகலையைப் புனைவித்து, வலியவில்லைக் கரத்தளித்து முறுக்கிய கொம்புகளையுடைய மானின் மீதிருத்தி, வேண்டிய வரிசைகளுடன் துர்க்கை அல்லது அந்தரிகோயிலுக்கு அழைத்துச் சென்று, அங்கு வீற்றிருக்குங் காளிக்குப் பலியூட்டுதற்கமைத்த பலிமேடையைச் சுற்றிவந்து துர்க்கா தேவியைத் துதிப்பார்கள் என்று கூறப்பட்டது. இதனால் மக்கள் உதிரத்திற்கவாவி நிற்கும் இத்தேவதையின் வழிபாடு தமிழ் நாட்டெவ்வாறிருந்ததென்று ஒருவாறறியலாம்.

சங்கத் தொகை நூலாகிய குறுந்தொகையிலும் துர்க்கை வழிபாடு குறிக்கப்பட்டுள்ளது. (218). இவண் குறித்த காலத்து வருவது தவிர்ந்தனர், அன்பிலர், கொடியர் எனத் தன் ஆருயிர் நேயனைக் குறித்துக் குறைகூறிய தோழியை மறுத்துத் தலைவி கூறுவதாகக் காண்கின்றோம். தலைவி கூறுவதாவது :—

" சூலமேந்திய மலைப்பக்கத்துத் தேவதையாகிய துர்க்கைக்குப் பலியூட்ட யான் சூள் கொள்ளேன். அதற்காக என் கையிற் காப்புமணியேன். புள் நிமித்தங்களோ வேறு சகுனங்களோ நான் தேர்ந்தறிய உடன்படேன். நான் அதைக் குறித்து நினைதலுஞ் செய்யேன். ஏனெனில் என் நாயகன் வாக்கில் அவ்வளவு திடமான உறுதியுடையேன் " என்பதே.

இதிலிருந்து இத்தெய்வ வழிபாட்டு முறையிற் சிலவற்றைத் தெரிகின்றோம். மணி மேகலையில் (6, 50-54) உயர்ந்தோளிரும் பலி பீடமும், பலி கொடுக்குங்கால் உடலினின்று வெட்டி வீழ்த்திய தலைகள் தோரணமாகத் தொங்கவிடப்பட்ட உயர்ந்த தருக்கள் முன்னே நிறைந்து இத் தெய்வத்திற்கென அமைக்கப்பட்ட கோயிலும் கூறப்பட்டுள்ளன. தெய்வத்திற்குகந்த மூல மந்திரங்களிலும் தந்திரங்களிலும் வல்லுநராய்த் தெய்வத்தைத் தம் வசமாக்கிக்கொண்ட பூசாரிகளும், பலியிடுவோர்களும் பைரவ வேடம் தரித்திருப்பரென்றும் அந்நூல் கூறும். பலி பீடத்தின் முன்பு பலியிடப்படும் மக்களின் தலை மயிரை அதன் முன்புள்ள மரக்கிளைகளிற் கட்டித் தொங்கவிடுவது வழக்கமென்றும் அறிகின்றோம். இதே வழக்கம் சயங் கொண்டார் என்னும் புலவர் பெருமானால், தமது கலிங்கத்துப் பரணியிற் குறிக்கப்பெற்றுள்ளது. (கலிங். கோயில் 21). பழைய காலத்தில் இத் தெய்வத்திற்குப் பல கோயில்கள் இருந்தனவென்று அறியக்கிடக்கின்றது.

" கானமர் செல்வி...........யேழிற் குன்றத்து " (அகம் 345)

என்ற அடியிலிருந்து சேரநாட்டில் உள்ள ஏழில் மலை ஒரு ஆற்றல் சான்ற துர்க்கை அல்லது காடுகிழாளின் இருப்பிடமென்று அறிகின்றோம். பெரும்பாலும் அவளது கோயில் இடுகாட்டிலோ அதற்கணித்தாகவோ காணப்படும்.

" கோளி யாலமுங் கோழரை மரங்களுங் குழுமித்
தூளி யார்த்தெழு சுடலையு முடலமுந் துவன்றி
மீளி யாக்கையதாக்கி யுண் பேய்க்கண மிசைசூழ்
கூளி தாய்க்கென வாக்கிய கோட்ட மொன்றுளதே "

என்ற நீலகேசிச் செய்யுளாலும் இச்செய்தியை யுணரலாம். மேலும் இதிலிருந்து கூளிகட் கிறைவியான துர்க்கைக்கு ஓர் கோயில் அமைந்திருந்ததென்றும், அவள் எப்பொழுதும் பூத பைசாசங்கள் புடைசூழ விருப்பளென்றும், அவைகள் இடையறாது மக்கள் ஊனுதிரத்திற்கு அவாவுவவென்றும் அறிகிறோம். கோயிலின் உள்ளும், புறம்பும், சுற்றியும், உயிரற்ற வுடல்களும் சவங்களைச் சுட்ட சாம்பருமே காணப்படும். ஆலயத்தின் முன்பு கோளியாலமும் பிற தருக்களும் நிற்கும். துர்க்கைக்குச் சண்டிகை, ஐயை, அந்தரி என்ற வேறு பெயர்களும் உண்டு. என்றும் விந்திய மலைக்கண் உறைவதால் இவள்

" விந்தமால் வரை யந்தரி யெனப் படுவள் " (மணி. 20, 116)

உண்மையில் துர்க்கை என்ற பெயரே அவள் மலைப்பக்கத்துத் தெய்வம் என்று உணர்த்தும். வடமொழியில் துர்க்கம் என்பது மலைக்குப் பெயர். முருகப் பெருமானை

" வெற்றி வெல்போர்க் கொற்றவை சிறுவ " (திருமுரு. 258)

என்பர் நக்கீரர். உரையாசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் இவ்விடத்தில் " வெற்றியை உலகத்திற்குக் கொடுக்கும் வன துர்க்கையினுடைய புதல்வ—வெல்போர் என்றது மகிடனைச்

செற்றதனை" யென்பர். இன்றும் நவராத்திரி காலங்களில் அவள் வணங்கப்படு கின்றாள். முதல் மூன்று நாட்கள் இவள் வழிபாட்டிற்குரிய வென்பர். பணியாளரும் சிறப்பாகப் போர்வீரரும் தாம் மேற்கொள்ளுங் காரியங்களில் வெற்றி பெறவேண்டி இத்தெய்வத்தை மணங்கொண்டு பரவுவர் என்ப.

"குருதி விதிர்த்த குவவுச் சோற்றுக் குன்றோ
டுருகெழு மரபி னயிரை பரை இ" (பதிற். 88)
"நிறம் படு குருதி புறம்படி னல்லது
மடை யெதிர் கொள்ளா வஞ்சுவரு மரபிற்
கடவு ளயிரை பரை இ" (பதிற். 79)

என்ற பகுதிகளால் சேரநாட்டில் உள்ள அயிரை மலையும் இத்தெய்வம் வீற்றிருந்த ஓர் சிறந்த இடம் என்று விளங்கும். இவ்விடத்து உரையாசிரியர் "அயிரை யென்றது அயிரை மலை யுறையுங் கொற்றவை யினை" என்றெழுதியது கண்டுகொள்க. "விந்தாடவி யைக் கடவுட் பெயரிய கானம் (பதிற். 88) என்று பதிற்றுப் பத்திற் கூறப்பட்டது. விந்தா அல்லது விந்தை துர்க்கையின் ஓர் பெயரென்ப.

தென்புலத்தார் வழிபாடு

எல். ஏ. கிருஷ்ணய்யர் என்பவர் இந்தியன் ஆண்டிக்வரி (Indian Antiquary) 24-வது தொகுதியிற் பின்வருமாறு எழுதுகிறார் :

மக்களின் மதத்தை யொட்டிய கொள்கைகளில் இது ஓர் பெரும் பிரிவு. இந்தியாவில் எவ்வகையிலும் இது முதன்மை பெற்றிருக்கிறது. இந்தக் கொள்கைகள் சமூக வாழ்வை ஒன்றுபடுத்தி நிற்கின்றன. டெய்லர் (Taylor) என்பவர் "தெய்வமாகக் கருதப்பட்ட தென்புலத்தார் அவர்களின் வழித்தோன்றல்களைத் தீது நேராமற் காத்து அவர்களளிக்கும் பலிகளைப் பெறுகின்றனர்" என்பர். ஆகலின் தென்புலத்தார்கள் தம்மைச் சேர்ந்தவர்கள் தம்மை ஆதரிப்போர் என்ற இவர்களைக் காத்து நிற்கின்றனர் என்ப.

இக்கட்டுரைத் தொடக்கத்திலேயே பழந்தமிழ் மக்களின் மத சம்பந்தமான வழிபாடு உயிரில்லனவற்றிற்கும் ஆன்மா உண்டென்ற கொள்கையை அடிப்படையாகக் கொண் டிருந்ததென்று குறிக்கப்பட்டது. ஆன்மாவின் அழியா வியல்பு, மறுபிறப்பு, பூதப் பிரேத பைசாசங்கள் உள என்ற கோட்பாடு, இவைகளை மகிழ்விக்காத வழி அவைகள் தம்மை வருத்தும் என்ற அச்சம் ஆகிய இவைகள் ஒருவகை வழிபாட்டை மேற்கொள்ளு மாறு மக்களைத் தூண்டிற்று. இவ்வாறு வழிபடப்பட்ட ஆன்மாக்கள் உருவற்றன வாகலின் அவைகட்குச் செயற்கை உருவம் ஏற்படவில்லை. உருவமில்லையாகவே கோயில்களும் அவைகட்கின்றாயின.

இந்தியன் ஆண்டிக்வரி (Indian Antiquary) 14-ஆம் தொகுதியில் புரொபஸர் ஆவேரி என்பவர், தென்னாட்டுப் பழைய வாசிகளின் சமயம் என்ற தலைப்பின்கீழ்ப் பின் வருமாறு எழுதுகிறார் : "உயிருள்ளனவற்றிற்கும், உயிரில்லாதனவற்றிற்கும் அழியாத தன்மைவாய்ந்த ஆன்மா வுண்டென்பது அவர்கள் கொள்கை. அவர்களால் வழிபடப் பெறும் சிறு தேவதைகள் மக்களை வருத்துவதிலும் பழி வாங்குவதிலும் நோக்கமுள்ளன. ஒவ்வொரு நோயும் ஒவ்வொரு தேவதையால் உண்டுபண்ணப்படுவதென்றும், அந் நோயைப் பரவச்செய்து பலரையும் அதற்குள்ளாக்குவதில் அத்தேவதைகட்குப் பெரு

மகிழ்ச்சி யுண்டென்றும் நம்பினர். இம்மக்கள் தாம் வழிபடும் தெய்வங்கட் கிருப்பிடம் சுவர்க்கமென்றும், சேய்மைக்கண் உள்ள மலைகள் என்றும், தருக்கள் நிறைந்த அடவி என்றும் பலவாறு கூறுவர். தங்கட்கு நன்மை புரியக்கூடியவைகளாகத் தம்மாற் கொள் ளப்பட்ட தேவதைகளைத் தம் ஊர்க்கணித்தாக வைத்துப் போற்றுவது வழக்கம். ஒவ் வொரு ஊரிலும் பொதுமக்கள் வழிபடற்குரிய தோப்புகள் உண்டு. மண் குவியலோ, சிலையோ அல்லது கோல்களோ இவைகள் வழிபடற்குரிய தெய்வக் குறிகளாம். தன்னைப் போற்றி வழிபடாத சிலரிடம் தாம் கொண்ட சினங் காரணமாகப் பெருநோயை உண்டு பண்ணி ஊர்ப்புறங்களை யழிப்பது இச்சிறு தெய்வங்களின் வேலை என்பது நாகர்கள் முதலிய பழ மக்கள் கொள்கை. இத்தேவதைகளின் குறிப்புணர்தற்கு இம்மக்கள் மேற் கொண்ட வழிகள் பலவாகும். நாணற் கழியை வெட்டி அது எவ்வாறு விழுகின்றது என்று பார்ப்பார்கள். சேவலைப் பலியிட்டு அதன் கால்கள் எவ்வாறு விழுகின்றன என்று நோக்குவர். இடது கால் கீழும், வலது கால் மேலுமாக அச்சேவல் விழுந்திருப்பின் அது நல்ல அறிகுறியாகும். மாறி விழுந்தாற் கெட்ட சகுனம் ஆம்.

இறந்த பின்னரும் உயிர் அழியாது நின்று நிலவும் என்பது இவரதுட்கோள். சிலர் மறுமை வாழ்க்கை இம்மை வாழ்க்கையின் தொடர்புதான் என்றும், ஆயினும் இவ்வுலக வாழ்வைவிடச் சிறிது சிறந்ததாகக் கூடும் என்று கூறுவர். இவர்கள் உயிரின் அழியாத் தன்மையில் நம்பிக்கை யுள்ளவர் என்பது இறந்தவர்களுடன் அவர்கட்குச் சொந்தமான அரிய பொருள்களைச் சேரப் புதைப்பதினின்றும் உணரலாம். முன் காலத்தில் பேரரசரும் பெருஞ் செல்வரும் மரித்தால் அவர்களுடன் மறுமை வாழ்க்கை யிலும் அவர்கட்குப் பணிவிடை செய்தற்கென, அவரது ஏவன்மாக்களையும் கொல்வது வழக்கம். இறந்த பின்னும் உயிர் அல்லது ஆன்மா தான் முன் இருந்து வதிந்த இடத்திலேயே உலாவும் என்பதும் அவர்களிற் பலரது கொள்கை. இவ்வுயிர் கூட்டி னின்று நீங்கியவுடன் தெய்வத்தன்மை யெய்துவதாகவும், தான் முன் வதிந்த இடத்தி லேயே அலைந்து திரிவதாகவும், தான் முன்பு அனுபவித்தவைகளையே மீண்டும் துய்க்க எண்ணுமென்றும், அவ்வாறு துய்த்தற்குத் தடை நிகழின், தடையாயுள்ளவர்களைப் பல வாறு வருத்தி நிற்குமென்றும் எண்ணினர். சில மக்கள் மறுமையில் நிகழும் வாழ்க்கை நிலை, இம்மையிற் செய்த நன்மை தீமைகளைப் பொறுத்தே நிற்கும் என்பர். ஆனால் இந்தக் கோட்பாடு இந்து மதக்கொள்கையைப் பின்பற்றிப் பிற்காலத் தெழுந்ததெனக் கோடல் வேண்டும்."

மேற்காட்டிய பகுதியால் பண்டை மக்களின் கோட்பாடுகள் சில தெரியலாம். இறந்த பிதிரர் வழிபாடு என்பது இந்நாட்டிற்குமட்டுமல்ல. உலகிற் பல இடங்களிலும் பயில்வதொன்று. ஸ்பென்ஸர், கிராண்ட் என்ற தத்துவ சாஸ்திரிகள் இதனை ஒவ்வொரு மதத்திற்கும் ஆணிவேரென்பர். இறந்தவரின் ஆன்மாக்கள் இருப்பவரின் நன்மையைப் பெருக்குமென்பர். இவ்வுயிர்கள் எங்கும் திரிவதாகவும், மனவலியற்றவர்களைப் பற்றிக் கொண்டு அவர்களைத் துன்புறுத்துமென்றும் கூறப்படுகிறது. தற்காலத்தும் மேனாட் டறிஞர்களும் இவ்வித ஆன்மாக்கள் உண்டென்று நம்பத் தலைப்பட்டனர். தீரா நோயினாலோ, தற்கொலை செய்துகொண்டோ, கொலையுண்டோ, அகால மரண மெய்தி னோர், அவரவர்கட்குத் தோற்றத்திலேயே ஏற்பட்ட கால அளவு முழுதும் தீரும் வரை யில் பேய்களாகத் திரிவரென்றும், பூவுலகிற் போந்து பின்னும் வசிக்க எண்ணங் கொள்வரென்றும் கருதுகின்றனர். உலகியலான உடல் இல்லாமற் போகவே, சிறிது காலம் இவ்வுலகிலிருந்து போகந் துய்ப்பதற்காக மன வன்மையற்றவர்களையும், கோழை

களையும் அற்றம் பார்த்துப் பற்றிக்கொண்டு மக்கட்குத் துன்பஞ் செய்வர். தொத்து நோய்களாகிய வாந்திபேதி, மகாமாரி முதலிய பெரும் பிணிகளை உண்டாக்கக்கூடியவைக ளென்று மக்கள் இத்தேவதைகளைப் பெரிதும் அஞ்சுவர்.

இனித் தென்புலத்தார் வழிபாட்டு முறையை ஆராய்வோம். தேவர் திருக்குறளில்

“தென்புலத்தார் தெய்வம் விருந்தொக்கலொன்றாங்
கைம்புலத்தா றோம்ப றலை”

என்று கூறப்பட்டுள்ளது. இங்குக் கூறிய தென்புலத்தாரை வடமொழியாளர் பிதிரர் என்பர். இல்வாழ்வான் ஒவ்வொருவனும் பலிகளோ, நிவேதனங்களோ தனது இறந்து பட்ட முன்னோர்களுக்கு அளித்தல் வேண்டுமென்பது நியதி. புதல்வனில்லாமல் இறந்த ஒருவன் வீட்டிற்குரியனன்றென்றும், புத்தென்னும் நரகத்திற்கே உரியவன் என்றும் நம்பி யிருந்தனர். புறநானூற்றில் அறப்போரே ஆற்றி நிற்கும் ஓர் மன்னன் தான் படையெடுத்துச் சென்ற காலத்துப் பகைவர் மதிலை முற்றுகை யிடுங்கால், மதிலகத் திருக்கும் மக்கட்கு எச்சரிக்கை செய்வது வழக்கம் என்று தெரிகின்றோம். அவ்வாறு எச்சரிக்கை செய்யுங்கால்,

“தென்புலம் வாழ்நர்க் கருங்கட னிறுக்கும்
பொன்போற் புதல்வர்ப் பெறா தீரும்
எம்மம்பு கடிவிடுது நும்மரண் சேர்மினென
அறத்தாறு நுவலும் பூட்கை” (புறம். 9)

என்ற புறநானூற்றிலிருந்து இறந்த பிதிரர்க்கியற்றவேண்டிய கடனை ஆற்றற்கு மகப் பெறாதோர் யாரும் தம்மைப் புரப்பார்களிடஞ் சென்று புகுமாறு கூறுவர்.

“இம்மை யுலகத் திசையொடும் விளங்கி
மறுமை யுலகமு மறுவின் றெய்துப
சிறுவர்ப் பயந்த செம்மலோரெனப்
பல்லோர் கூறிய பழமொழி”

என்ற அகநானூற்று (66) வரிகளும் இச்செய்தியை விளக்கும். மக்கட்கு அவர் தம் பாட்டன்மார் பெயரை வைத்து வழங்கும் முறையும் இவ்வழிபாட்டை யொட்டியே ஏற்பட்டிருத்தல் கூடும். ஒவ்வொரு அந்தணனும் பொதுவாக இல்வாழ்வானும் தேவ யக்ஞம், பிதிர் யக்ஞம், மனுஷ்ய யக்ஞம் என்ற மூன்றையும் ஆற்றியே தீரவேண்டும் இவை மூன்றும் அவன் பட்ட கடனுகலின். நடுவண் கூறியதுதான் மேற்சொல்லப்பட்ட பிதிரர் அல்லது தென்புலத்தார் வழிபாடாகும். எட்புனலிறைத்தோ, அல்லது ஆண்டு தோறும் இறந்த பிதிரராக அவர் இறந்த திதியில் தக்க அந்தணர்களை வரித்து அவர்களை வயிறார ஊட்டியோ தென்புலத்தாரை மகிழ்வுறுத்தலாம். பின் கூறப்பட்ட முறையைத் திதி அல்லது சிராத்தம் என வழங்குவர்.

இந்த வழிபாட்டோடு பெரிதும் இயைபுடையதுதான் மிகவுஞ் சிறப்பு வாய்ந் ததும் பெரு வழக்கினதுமான நடுகல் அமைப்பு என்பர். போர்முகத்து வீரஞ் செறியப் பொருது, விழுமிய முடி வெய்திய போர்வீரன் கல்லறைமீது எழுப்பப்படும் கல்லே நடுகல் அல்லது வீரக்கல் என்று பண்டை நாளில் வழங்கப்பட்டதென அறிகின்றோம். தம் உயிரைச் சிறிதும் பொருட்படுத்தாதவரும், புகழ் யாக்கையையே பெரிதும் விழை பவரும் ஆன சிறந்த போர்வீரர்கள், இவ்வாறு தமக்குக் கல் நடப்படுவதைப் பெரும் பேறாகக் கருதி நின்றனர். இக்கருத்துப் பின்வரும் புறப்பொருள் வெண்பாமாலைச் செய்யுளால் விளங்கும்

“வந்த படை நோனாள் வாயின் முலை பறித்து
வெந்திற லெஃக மிறைக் கொளீஇ—முந்தை
முதல்வர்கற் றன்காட்டி மூதின் மடவாள்
புதல்வனைச் செல்கென்றாள் போர்க்கு”. (பு. வெ. மா. வாகை 21)

இதிலிருந்து கோட்டைவாயிலை முற்றுகையிடப் பகைவர் வந்தனர் என்று கேட்கப்பொறாத ஓர் வீரத்தாய் தன் சிறுவனை அழைத்து, வளைந்திருந்த வாளைத் திருத்தி யளித்துப் போர்க்களத்தில் முன்னாளிற் சிறப்புறப் பொருது வீழ்ந்து அவரவர் தகுதிக் கேற்ப நடு கல் அமைக்கப்பெற்ற அவனது முன்னோர்களைச் சுட்டிக் காட்டிப் போர்க் கனுப்பியதாக அறிகின்றோம்.

இந்நடு கல் அல்லது வீரக் கல் நடுவதைப்பற்றித் தொல்காப்பியத்திற் சில குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன.

“காட்சி, கால்கோ ணீர்ப்படை நடுகல்
சீர்த்தகு சிறப்பிற் பெரும்படை வாழ்த்தலென்
றிருமூன்று வகையிற் கல்லொடு புணர” (தொல். புறத். 5)

என்ற சூத்திரத்தைக் காண்க. உரையாசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் இங்குப் பின்வருமாறு எழுதுகின்றார் :

“காட்சி இருவகைப்படும். மலைபடு கானில் அக்கல் உள்ளபடி யிருந்ததொன்று, பின்னர் வெட்டியுருச் செய்த பின்னர்க் காணப்பட்டது ஒன்று. கால்கோள் என்பது இறந்த பிதிரரை அக்கல்லின் உறுமாறு செய்தற்குக் கல்லை உருச் செய்யத் தொடங்கு தல். நீர்ப்படை என்பது கல் கொணரப்பட்டவுடனே அதனை நீர்ப்படுத்தித் தூய்மை செய்வதென்றும், மரித்த வீரனின் பெயரும் பீடும் எழுதிய பின்றை நீர்ப்படுத்துவ தென்றும் இரு வகைத்து. நடுதலும் இருவகைத்தாகும். கல் நடுதலும், கல்லில் இறந்த வீரனை நடுதலும் என்று. சீர்த்தகு சிறப்பிற் பெரும்படையென்றது அக்கல்லினை இறந்த வீரனைக் குறிக்கும் தெய்வமாகவே கொண்டு பலி முதலியன ஈதல். மேலும் முதன்முதல் அவர்கள் கற்கொணரச் செல்லுங்கால், கடவுட்கு வணக்கங் கூறுதலும் பின்னர் நட்ட கல்லிற்கு வணக்கங் கூறுதலும் உண்டென்பர்”.

நடுகல் வழிபாட்டு முறை

கல்லிற்கு மாலை அணிவித்து மணி யடிக்கப்படும். கள்ளை அக்கல்லின்மீது ஊற்றுவர். மயிற் பீலிகளைக் கல்மீதணிவர்.

“இல்லடு கள்ளின் சில்குடிச் சீறூர்ப்
புடை நடுகல்லி னாட்பலி யூட்டி
நன்னீராட்டி நெய்ந்நறைக் கொளீஇய
மங்குல் மாப்புகை மறுகுடன் கமழும் அருமுனை யிருக்கை”

என்ற புறப்பாட்டைக் காண்க. இவண் இறந்த வீரனைக் குறிக்குஞ் சிலையை நீர்ப் படுத்துகின்றனர். கள்ளும் பிறவும் அவ்வீரர்க்குதவப்படுகின்றன. மணங்கமழ் புகைகள் ஊட்டப்படும். பழந்தமிழ் நூல்களில் இவ்வகையான சமாதிக் கல்லைப்பற்றி அநேக

குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன. அதன் வழியே செல்வோர் அக்கல்லைக் கும்பிட்டு வழி படாமற் செல்வதில்லை.

" கடும்பொடு கைவண் குரிசில்கற் கைதொழூஉச் செல்பாண
தெய்வமாய் நின்றான் திசைக்கு " (பு. வெ. மா. 10, 13)

என்று ஓர் பாணனை நடுகல் வழிபாடு செய்யுமாறு கூறியதாகப் புறப்பொருள் வெண் மாலையிற் காணலாம். இதில் தெய்வமாய் நின்றவன் இறப்பதற்குமுன் ஒரு பேருபகாரி யாக விருந்தவன் என்று தெரிகிறது. இதனால் ஐம்பெரும் பூதங்கள், மும்மூர்த்திகள், எண்டிசைக் காவலர், நாமகள், திருமகள் துர்க்கைபோன்ற தெய்வங்களன்றி, நிலவுலகில் இருந்து புகழ் எய்திப் பின்னர் இறந்த உயிர்களும் அவைகட்கெனக் கல் நாட்டப்பட்டுத் தெய்வங்களாக மதிக்கப்பட்டு வழிபடப்பெற்றன என்பது போதரும்.

பாலையைக் கூறும் அகச் செய்யுட்களிற் பல்விடத்தும் இந்நடு கல்லைப் பற்றிய வருணனைகள் காணலாம்.

" நல்லமர்க் கடந்த நாணுடை மறவர்
பெயரும் பீடு மெழுதி யதர் தொறும்
பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல் " (அகம் 67)

" பெயரும் பீடுமெழுதி யதர் தொறும்
பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல்
வேலூன்று பலகை வேற்றுமுனை கடுக்கும் " (அகம் 131)

என்ற வரிகளைக் காண்க. தெய்வப் புலவர் ஓர் வீரன் தன் தலைவனது வீரத்தைப் புகழ்வதாக

" என்னைமு னில்லன்மின் தெவ்விர் பலரென்னை
முன்னின்று கன்னின்றவர் ". (குறள். 771)

என்ற குறளில் இக்கல் நடும் வழக்கத்தைச் சுட்டுதல் காண்க.

இனி இவ்வீரக் கற்களை யொப்ப மாஸ்தி கல் என்று பெயரிய கற்களும் பண்டைக் காலத்திலிருந்தே உண்டு. இச்சொல் மகா சதிக் கல் என்பதன் திரிபு. மகா சதிக் கல் என்பது இவ்வுலக வாழ்வை நீத்த ஓர் கற்புடை யாட்டிக்கு உயர்த்திய கல்லாகும். இக்கற்கள் வீரக் கற்கள்போல அத்துணை மிகுதியாகக் காணப்படவில்லை. ஆயினும் சிலப்பதிகாரக் கதா நாயகியும், கோவலனின் கற்பார் மனைவியுமான பத்தினி தேவி கண்ணகிக்கு நாட்டிய கல்லுருவம் சிந்திக்கற்பாலது. அந்நூலிலுள்ள 30 காதையில் இரண்டு அல்லது மூன்று காதைகள் அதன் ஆசிரியரான இளங்கோவடிகளால் இக்கல்லைச் சிறப்பித்தற்காக எழுந்துள்ளன. கண்ணகியின் உருவம் வகுத்தற்குக் கல்லின் பொருட்டு இமயமலைக்குப் புறப்பட்டுச் சென்றதை நன்கு வருணிக்கின்றனர் இப்புலவர் பெருமான். அரசன் செங்குட்டுவன் தன் நகர்க்கருகில் இருந்து கல்லை யெடுத்து வருவது தன் பெரு வீரத்திற்கு இழுக்கென எண்ணி வடநாடு நோக்கிப் புறப் பட்டான். வழியில் எதிர்த்த மன்னரை வணக்கினான். அவனை யெதிர்த்துப் பொருத வடநாட்டு மன்னர்களாகிய கனகவிசயரை முறியடித்து, அவர்கள் தலையில் தான் கொணர்ந்த பத்தினிப் படிவக் கல்லைச் சுமத்தித் தூக்குமாறு செய்தான். பின்னர் கண்ணகியின் சிலை முறைப்படி நிறுவப்பட்டது. இவ்விழாவைக் காணவந்த ஈழ

நாட்டு மன்னரும் பிறரும் தங்கள் நாட்டிலும் இக்கண்ணகிக்குக் கல் நாட்டி வழி பட்டனர் என்ப.

" அது கேட்டுக் கொங்கிளங்கோசர் தங்கணாட்டகத்து நங்கைக்கு விழவொடு
சாந்தி செய்ய "

என்ற சிலப்பதிகார வரிகளால் இதனையறியலாம். தற்காலத்திற் சுமங்கலைப் பிரார்த்தனை என்று இல்லங்கடோறும் நடைபெறுவது சுமங்கலைகளாக இறந்த பெண் பிதிரரை அவர்க்குகந்தன வளித்து வழிபடுவதென்பர். இவ்வழிபாடும் மேற்கூறிய கண்ணகி வழிபாட்டிற் கியைபுடைத்தென்பதை உய்த்துணரலாம்.

திருவிழாக்கள்

கோயில்களிற் றெய்வங்களை நிறுவிய பின்னர் அத்தெய்வங்கட்குத் திருவிழாக் கள் நடத்தவேண்டிய அவசியம் எழுந்தது. ஆனால் பிற்காலத்தில் ஆகமங்கள் தோன்றிய பிறகு காணப்படுவதுபோல, அவ்வளவு அதிகமாகவும் முறையாகவும் அத்திருவிழாக்கள் அக்காலத்திருந்ததில்லை. எனினும் அத்தெய்வங்களை மகிழ்வித்தற்காக நிகழ்ந்த திரு விழாக்கள் குறிக்கப்பெறாமலில்லை. தொல்காப்பியம் அகத்திணையியல் சூத்திரம் 28-இல் " படிமைய " என்ற சொல் காணப்படுகிறது. உரையாசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் இதனை விரதம் அல்லது மதச் சடங்கு என்று கொள்வர். இளம் பூரணரோவெனின் இதனைத் "தேவர் பூசையும் விழவும் " என்று கொள்வர். இப்பகுதி முழுதும் பின் வருமாறு :

" மேவிய சிறப்பினேனோர் படிமையவென்பது நால்வகை நிலத்தினும் மேவிய சிறப்பையுடைய மக்களை யல்லாத தேவராது படிமையவாகிய பொருள்கள். படிமை என்பது பிரதிமா வென்னும் வட சொற்றிரிபு. அது தேவர்க்கு ஒப்புமையாக நிலத்தின் கண் செய்தமைத்த தேவர்மேல் வந்தது. அவருடைய பொருளாவன பூசையும் விழா வும் முதலியன." உரையாசிரியர் இவ்விடத்து

" பகைதொழு மரபிற் கடவுள் சான்ற
செய்வினை மருங்கிற் சென்றோர் "

என்ற (அகம் 124) பாடல் வரியை மேற்கோளாகக் காட்டுவர். சேரன் செங்குட்டுவன் கண்ணகியைக் கடவுண் மங்கலம் செய்தற்குப் பிரிந்த பிரிவு சிலப்பதிகாரத்திற் கண்டு கொள்க.

இவ்வாறு நடைபெற்ற திருவிழாக்களிற் சிறப்பாகக் கேட்கப்படுவது இந்திர விழாவாகும். இதைக் குறித்து முன்னரே கூறியுள்ளேன். சிலப்பதிகாரத்தும், மணி மேகலையினும் இவ்விழா நன்கு சிறப்பிக்கப் பெற்றுள்ளது. இதன் தொடக்கத்திற் புகார் வாசிகள் அனைவரும் பெரு மகிழ்வுற்றிருந்தனர். காவற் றெய்வங்கள் உட்பட சகலமான உபதேவதைகளும் பூசிக்கப்பட்டன. இந்திரனையும், அவன் ஊர்தியாகிய ஐராவதத்தையும், அவன் ஏந்தும் வஜ்ராயுதத்தையும் பெருமைப் படுத்தற்காகச் செய்யப் பெறும் திருவிழா நாட்களை வள்ளுவன் களிற்று மிசையோனாய் நகர்க்கறிவுறுத்தினன். வீடுகளிலும் பொதுக் கட்டிடங்களிலும் கொடிகள் உயர்த்தப்பட்டன. தேவேந்திரன் பொற்கலச நீரால் அபிடேகம் செய்யப் பெற்றனன். அதே தருணத்திற் சிவபிரான், முருகன், திருமால் என்ற இத்தெய்வங்கட்கும் திருவிழாக்கள் நடைபெற்றன. இந்தி ரனைச் சிறப்பித்தற்காக வெவ்வேறு சாறுகள் நிகழ்ந்தன. இந்திரவிழா ஆண்டுதோறும்

கொண்டாடப்பட்டு வந்தது. இவ்விழாச் சிறப்பிக்க மறந்தால் அவ்வூர் வாசிகள் பெருந் துன்ப மடைவர் என்று கருதப்பட்டது. அழகிய புகார் நகரம் ஆழி வாய்ப்பட்டு ஒழிந்தது இவ்விழாவைப் புறக்கணித்ததன் பயனே யாகும். மணிமேகலையில் இதே விழாவைக் குறித்துக் கூறுவதையும் நோக்குவோம்.

இவ்விழா முதன்முதலிற் றூங்கெயி லெறிந்த தொடித்தோட் செம்பியன் என்ற ஓர் சோழ மன்னனால் ஏற்படுத்தப்பட்டது. இவன் இந்திரன் உத்திரவுபெற்று 28 நாள் இவ்விழாவை நடத்தினன். இவன் பின்வந்த சூரியகுல மன்னரும் இதனைத் தொடர்ந்து நடத்தி வந்தனர். ஆகவே அவ்வூர் வாசிகளும், வெவ்வேறு சமயச் சார்பினரும் ஒருங்கு கூடி இவ்விழாவை நடத்தத் தவறினால் நாளங்காடிப் பூதம் யாவரையும் புடைத்துண்ணு மாகலானும், அந்நகர்க் காவற்றெய்வம் ஊரை விட்டகலுமாகலானும், அதனை நடத்தத் துணிந்து முரசறைவோன்பால் இக்கருத்தைக் கூறினர். அவனும் யானைமீதிவர்ந்து நகர் வாசிகட்குப் பின்வருமாறு சாற்றினன்.

"நகரறிஞர்களே! தேவர்களும் தமது தலைவனான இந்திரன் விழாவைக் காண விண்ணுலகம் வறிதாகப் புகார்நகரிற் புகுவர் என்பது துணிபாகலின், பூரண கும்பங்களும், பொற்பாலிகைகளும், பாவை விளக்குகளும் வைத்து அணி செய்மின். வாழை, கமுகு, கரும்பு முதலியவைகளை வீதிகளில் நாட்டுமின். தூண் முகங்களில் முத்து மாலைகளை நாற்றுமின். பழ மணலைப் பாற்றிப் புது மணலைப் பரப்புமின். மாடங்களிலும், மனை வாயில்களிலும் கொடிகளைக் கட்டுமின். சிவனாதியாகச் சதுக்கச் சந்திகளைக் காத்து நிற்கும் பூத மிறுதியாக எல்லாத் தெய்வங்கட்கும் வழிபாடியற்றுமின். அறநூல் வல்லவர்களே! நீவிர் மன்றங்களிலும், பொது மண்டபங்களிலும் உங்கள் சொற்பொழி வாற்றுமின். மதத் தலைவர்களே! உங்கள் வாதத்தைத் தொடங்குங்கள். ஆனால் ஒருவர் பாலும் பகை கொள்ளாதீர்கள்."

இவ்வாறு இந்திரவிழா நகரத்தார்க்கு அறிவுறுத்தப்பட்டது. இத்துணை விரிவாக இவைகளை யெடுத்துக் கூறியதன் கருத்து என்னவெனின், பெரும்பாலும் எந்த விழாவும் இம்முறையிற்றான் நடைபெறும் என்று காட்டற்கேயாம். கற்புக்கரசியான கண்ணகிக் குச் சேரன் செங்குட்டுவன் கோயில் அமைத்ததும், கடவுண் மங்கலஞ் செய்ததும், அவள் பொருட்டு நிகழ்த்திய திருவிழாக்களும் மேலே கூறப்பட்டன. இதனையே இளங்கோவடிகள் சிறந்த முறையிற் பின்வருமாறு கூறுவர் :

"மேலோர் விழைய நூனெறி மாக்கள்
பால்பெற வகுத்த பத்தினிக் கோட்டத்
திமையவ ருறையு மிமயச் செவ்வரைச்
சிமயச் சென்னித் தெய்வம் பரசிக்
கைவினை முற்றிய தெய்வப் படிமத்து
வித்தக ரியற்றிய விளங்கிய கோலத்து
முற்றிழை நன்கல முழுவதும் பூட்டிப்
பூப்பலி செய்து காப்புக் கடை நிறுத்தி
வேள்வியும் விழாவும் நாடொறும் வகுத்துக்
கடவுண் மங்கலஞ் செய்கென வேவினன்
வடதிசை வணக்கிய மன்னவ ரேறென்". (சிலப். நடுகற். 224-34)

திருவிழாக்களிற் சில ஆண்டுதோறும் நிகழும். சில திங்கள்தோறும் நடைபெறும். பக்ஷோற்சவங்களும் நித்தியோற்சவங்களும் உண்டு. பத்தினி தேவிக்கு நித்தியோற் சவங்கள் ஏற்பாடு செய்யப்பட்டன.

அகநானூற்றில் (368) உள்ளி விழாவைப்பற்றிய குறிப்புக் காணப்படுகிறது. கொங்கு நாட்டார் அவ்விழாக் காலத்துத் தமது அரையில் மணிகள் கட்டிக்கொண்டு ஆடுவது வழக்கம் என்று தெரிகின்றது.

"கொங்கர் மணியரை யாத்து மறுகின் ஒடு முள்ளி விழவின்"

என்றது காண்க. அதே நூலிற் திருச்சிராப்பள்ளி ஜில்லாவில் உள்ளதும், பழைய காலத்துச் சோழர் தலை நகருள் ஒன்று யிருந்ததுமான உறந்தையில் நிகழ்ந்த பங்குனி உத்திர விழாவும் குறிக்கப்பட்டுளது. இவ்வுறந்தைமா நகரும், அதன் கிழக்கேயுள்ள திருச்சி மலைக் கோட்டையும் அந்நூற்கண் குறிக்கப் பெற்றுள்ளன.

"கறங்கிசை விழவி னுறந்தைக் குணா அது
நெடும் பெருங் குன்றம்" (அகம் 4)

என்றது காண்க.

நிற்க, திருமால் உவந்துறையும் சீரிய தலமான திருவேங்கடத்தில் அநேக சாறுகள் நிகழ்ந்தனவாகப் பழைய நூல்கள் அறிவிக்கின்றன.

"விழவுடை விழுச்சீர் வேங்கடம்" (அகம் 61)

என்பது அகநானூறு. இஃதன்றி ஆற்றல் சான்ற மழவரால் நடத்தப்பட்டு வந்த பூந் தொடை விழாவுங் கேட்கப்படுகின்றது. இதனாற் குறிக்கப்படுவது இன்னதென்றறியக் கூடவில்லை. ஒரு வேளை, இப்பொழுது புதுக்கோட்டைச் சீர்மையில் உள்ள நார்த்தா மலை மாரியம்மன் முதலிய தெய்வங்கட்குச் செய்யப்படும் பூச்சொரிதல் அல்லது பூச் சாத்துற்சவமாக இருத்தல் கூடும். இன்றேல் பூந்தொடை யுடையோனாகிய மாரனைப் பெருமைப் படுத்தக்கூடிய திருவிழாவாக இருத்தலும் கூடும், அல்லது வீரர்களாதலின் அம்பு தொடுத்து விளையாடும் வில் விழாவாகவும் இருக்கலாம்.

"மள்ளர் குழீஇய விழவினானும்"

என்பதிலிருந்து வீரர்களின் வில் விழா முதலியன இருந்தது தெரியலாம்.

திருப்பரங்குன்றத்தில் முருகப்பிரானுக்கு நடத்தப்படும் திருவிழாவைப்பற்றி,

"சேரலர் சுள்ளியம் பேரியாற்று வெண்ணுரை கலங்க
யவனர் தந்த வினைமா ணன்கலம்
....
பருஞ்சமங் கடந்து படிமம் வெளவிய
நெடுநல் யானை யடுபோர்ச் செழியன்
கொடி நுடங்கு மறுகிற் கூடற் குடா அது
பல்பொறி மஞ்ஞை வெல்கொடி யுயரிய
வொடியா விழவி னெடியோன் குன்றத்து" (அகம் 149)

என்ற அகநானூற்றுப் பகுதியால் அறிகிறோம். இதிற் படிமம் வவ்விய செய்தி இன்ன தென்றுணரக் கூடவில்லை. ஆனால் இத்தலத்தைப்பற்றிக் கூறுங்காற் காலஞ்சென்ற டி. ஏ. கோபிநாத ராவ் திருப்பரங்குன்று முதலில் ஓர் சிவாலயமாக இருந்ததென்றும், கி. பி. 8-ஆம் நூற்றாண்டில் சடிலவர்மபராந்தக பாண்டியன் இச்சிவாலயத்தின் அருகி லுள்ள ஓர் பாறையில் ஓர் துர்க்கை கோயில் அமைத்து அதில் ஜேஷ்டா தேவி சிலையை வைத்தனன் என்றுங் கூறி அதற்குச் சிலாசாசனச் சான்றுங் காட்டினர். அக்கோயில்

முருகப்பிரானுக்கே உரியதென்று அவர் ஒத்துக்கொண்டபோதிலும் முருகனுக்காக நிருமித்த ஆலயமோ, அவற்கென வகுத்த உருவமோ அம்மலையிற் கிடையா எனக் கூறுவர். அவர் கூறுவதாவது :

"ஏதோ ஒரு காலத்தில் ஜேஷ்டாதேவி பரிவாரத்தின் முக்கிய தேவதைக்கு ஆண் உடை உடுத்து அதனையே முருகக் கடவுளாக இப்பொழுது வணங்கி வழிபடுகின்றனர். ஜேஷ்டா தேவிக் குரியதும், அவள் சிலைக்கருகிற் காணப்படுவதுமான காக்கைக் கொடியைக் கோழிக்கொடியெனக் கொண்டனர். அர்ச்சகர்க்கும், ஆறு தலைகளும், இரு மனைவியரும், மயிலூர்தியும், இன்னும் முருகற்கே சிறந்த பலவும் அக்கோயிலிலில்லாமலிருப்பது ஒரு பொருட்டாகத் தோன்றவில்லை" என்பதே. இவ்வாறு இவர் கூறுவது விந்தையாகக் காண்கிறது. மிகப் பழைய தமிழ் நூல்கள் சேவற்கொடியோனாகிய முருகவேளின் ஆறு படை வீடுகளில் ஒன்றாக இத்தலத்தைக் குறிக்கின்றன. இதனை முன்னரே எடுத்துக் காட்டிய அகநானூறு புறநானூறு இவைகளிலுள்ள செய்யுட்களால் அறியலாம். நக்கீரர் தமது திருமுருகாற்றுப்படையில் இத்தலத்தைப் புகழ்ந்து கூறுமுறை முன்னரே விரிக்கப்பட்டது. போரில்வெற்றிகொண்ட அரசர், தோல்வியுற்றவரிடமிருந்த பலவகைப் பொருளோடும் அவராற் பூசித்து வழிபடப்பெற்ற படிமையையும் கவருதல் வழக்கமென்பது மேற்குறித்த அகநானூற்றுச் செய்யுளினின்றும் அறியலாம்.

இனிச் சிலப்பதிகாரத்தில் ஆய்ச்சியர் குரவையாடக் காண்கின்றோம். ஆயர்பாடியில் முல்லைநிலத் தெய்வமாகிய திருமாலை வழிபடற்காக ஆயர் ஆய்ச்சியர்கள் கைகோத்தாடியும், அவனைத் துதித்தும், அவனது பல வீரச்செயல்களைப் புகழ்ந்து போற்றியும், இன்னியங்களுடன் குழுமி நிற்பர். சில சாறுகளில் உயிர்ப் பலியும் கொடுக்கக் காணலாம்.

"வாயின் மாடந் தொறு மைவிடை வீழ்ப்ப
நீ யாங்குக் கண்ட விழவினும் பலவே" (புறம். 33)

என்ற வரிகளால் வீடுதோறும் கிடாய் முதலியன வெட்டப்படுதல் காணலாம். இவ்வழக்கம் இன்றும் ஒவ்வொரு கிராமத்திலும் பிடாரி விழாக் காலத்து நடைபெறுவதை யாவரும் அறிவர். விழாத் தொடக்கத்தைக் கால் கோள் கொள்ளுதல் என்பர். அப்பொழுது விழாவிற்குரிய தெய்வத்தின் கொடியைக் கொடிநிலை அல்லது துவஜ ஸ்தம்பத்தின்மீது உயர்த்துவர். இவையல்லாது பழைய நூல்களில் விழா நடைபெறுங்கால் மிகவும் சினத்துடன் இருப்பதாகக் கருதப்படும் தெய்வத்தின் வெகுளியையோ, களைப்பையோ மாற்றி, அதனைத் தணிக்கக்கூடிய சாந்தி விழாவும் அதனையொட்டிச் சாந்திக் கூத்தும் நடைபெற்றதாகக் கேட்கப்படுகின்றது. இன்றைக்கும் எந்த கிராம தேவதை விழாவானாலும் தெருக்கூத்தின்றி முடிவு பெறுவதில்லை.

கார்த்திகை நாள் விழாவும் மிகவும் பழமையான விழாக்களில் ஒன்றாகும்.

"வேலி நோங்கிய விளக்கு நிலையும்" (புறத். 35)

என்ற தொல்காப்பியச் சூத்திரத்தில் நச்சினார்க்கினியர் கார்த்திகைத் திங்களில், கார்த்திகை நாளிற் கோவில் மாட்டி வீடுகளின் முன்பு அமைத்த தீப வரிசைகளை இவ்விளக்கு நிலை என்பது குறிக்கலாகுமென்பர்.

"கார்த்திகைத் திங்களில் கார்த்திகை நாளில் ஏற்றிய விளக்குக் கீழு மேலும் வலமு மிடமுந் திரிபரந்து சுடரோங்கிக் கொழுந்து விட்டெழுந்ததென்று அறிவோராக்கந் கூறப்படுவதாம்"

என்ற அவர் கூற்றை நோக்குக.

"மறை கானீங்கிய மாக விசும்பிற்
குறுமுயன் மறு நிறங் கிளர மதி நிறைந்
தறு மீன் சேரு மகலிரு நடு நாண்
மறுகு விளக் குறுத்து மாலைதூக்கிப்
பழ விறன் மூதூர்ப் பலருடன் றுவன்றிய
விழவுட னயர"

என்ற அகநானூற்றிலும் இவ்விழாவின் சிறப்பு நன்கு கூறப்பட்டுள்ளது. இதனால் முயற்கறையுடன் விளங்கும் நிறைமதி உரோகிணியுடன் கூடி நிற்குங் கார்த்திகைத் திங்கள் நள்ளிரவில் வீடுகளின் வாயிற்புறத்திற் றீபங்கள் வைத்தும், தோரணங்கள் கட்டியும், பெரு மகிழ்வுடன் இக் கார்த்திகை விழாவைக் கிராமவாசிகள் கொண்டாடுவது வழக்கம் என உணரலாம். மேலும் பதினெண் கீழ்க்கணக்கிற் சேர்த்தெண்ணப்பட்டுள்ள கார் நாற்பது, களவழி நாற்பது என்ற நூல்களில் இத் திருவிழாவைப்பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன.

"நல மிகு கார்த்திகை நாட்டவரிட்ட
தலை நாள் விளக்கிற் றகையுடைய வாகி" (கார். நாற். 26)

என்ற வரிகளைக் காண்க. இங்குத் தலை நாள் என்பது கார்த்திகை மாதத்துக் கார்த்திகை நாள் என்பர்.

சாத்தன் அல்லது ஐயனார்

பண்டைத் தமிழ்ப் பனுவல்களிற் பலவிடத்துங் குறிக்கப்படும் தெய்வங்களுள் சாத்தன் ஒன்றாகும். கோபிநாத ராவ் இத்தெய்வத்தைப்பற்றிப் பின்வருமாறு எழுதுகின்றார் :

"ஐயனாரென்றும், சாத்தன் என்றும், ஹரிஹர புத்திரன் என்றும் வழங்கும் இத்தெய்வம் வடஇந்தியாவில் அதிகமான வழக்கிலில்லை. திராவிட நாட்டிலும் இத்தெய்வம் பெரிதும் பயில்வது மலையாள நாட்டிற்றான். கேரள தேசத்தில் ஆலயந்தோறும் தென்மேற்கு மூலையில் சாஸ்தா கோயிலைக் காணலாம். தமிழ்நாட்டில் இதனை ஐயனாரென வழங்குவர். ஐயன் என்பது ஆரியன் என்ற சொல்லின் மரூஉ என்பர். சாத்தன் என்னும் பெயர் பெருவழக்கிலிருந்திருக்க வேண்டுமென்பது பண்டைய இலக்கணத்தில் எடுத்துக்காட்டாகக்கூறும் இடங்களிலெல்லாம் சாத்தன் கை, சாத்தனிவ்வெருது, உண்டான் சாத்தன் ஊருக்குப் போனான் என்றாற்போன்று சாத்தன் என்ற சொல்லே எடுத்தாளப்பட்டிருப்பதினின்றறியலாம். இவ்வாறு திராவிட நாட்டிற் சிறப்பாகக் காணப்பட்ட இத்தெய்வம் கோதாவரி நதியின் வடபாற் கேட்கப்படவில்லை. பழைய வடமொழி நூல்களுள் இப்பெயர் குறிக்கப்படவில்லை. நிகண்டு அகராதிகளும் இப்பெயரையும், இதன் பெயர்க் காரணத்தையும் குறித்திருப்பதாகத் தெரியவில்லை. ஆகவே இத்தெய்வம் திராவிடத் தெய்வமென்றும், பிற்காலத்திற் றமிழ் நாட்டிற்றங்கித் தமிழருடன் ஒன்றுபட்ட ஆரியர் இதனை ஏற்றுக்கொண்டனரென்றும் ஊகிக்க வேண்டியிருக்

கின்றது. தற்காலத்தில் தமிழ் நாட்டில் ஐயனார் வடிவம் ஓர் கிராம தேவதையாகக் கொண்டாடப்பட்டுப் பிராமணரல்லாதாராற் பூசிக்கப்பட்டு வருகிறது."

முடிவாகப் பல சான்றுகளும் இதனைத் தென்னிந்தியத் தெய்வமெனவே உறுதிப் படுத்துகின்றன.

"கடவுட் சாத்தனுடனுறைந்த தேவந்தியும்"
"சாத்தன் மங்கல மறையோனாகத் தோன்றி" (சிலப். வரந்தரு 87-88)
"சாதவாகனன் கோயில்" (ஷை கனாத்திறம் 12)
"புறம் பணையான் வாழ்கோட்டம்" (ஷை 12)
"பாசண்டச் சாத்தன்" (மணி.)

என்ற மேற்கோள்களிலிருந்து சாத்தன் ஓர் தெய்வமாகக் கருதப்பட்டனன் என்றும், அவனுக்குச் சாதவாகனன் (யானையூர்தி) என்றும், புறம்பணையான் என்றும் பெயர்களுண்டென்றும் உணர்கின்றோம். அவன் செண்டைக் கையிலேந்தியவனாகக் கூறப் படுகின்றான். இன்றைக்கும் அவன் கோயில்களின் முன்பு வழிபடுவோர் உதவிய யானைகள் குதிரைகள் இவைகளின் உருவங்களைக் காணலாம். உயிர்ப்பலிகள் பெரும் பாலும் இவன் கோயிற் பலி பீடத்திற்கு முன்னிலையில் நிகழும். நிகண்டில் இவன் பெயர்கள் பலவற்றைக் காணலாம். சாதவாகனன், கோழிக் கொடியோன், சாத்தன், செண்டாயுதன், அரிகர புத்திரன் என்பன அவற்றுட் சிலவாகும். இப்பெயர்கள் நிகண்டிற் காணப்படுவதால், நிகண்டு அகராதிகளில் இச்சாத்தன் பெயர் குறிக்கப்படவில்லை என்ற கோபிநாத ராவ் கூற்றுப் பொருந்தாதாகும்.

சில மத வழக்கங்களும், கொள்கைகளும்

ஆரியர்களுக்குள் வழங்கும் கதைகளும் கொள்கைகளும் பெரும்பாலுந் தமிழ் நாட்டிலுங் கேட்கப்படுகின்றன. உலகின் படைப்பு முறை, ஐம்பெரும் பூதங்களின் உண்மை, அவைகள் பரம்பொருளினின்று தோன்றிய வகை, அவைகள் முடிவில் ஆகாயத்தில் மறைந்தொழிதல், இவ்வுலகமேயன்றி ஏனைய வுலகங்களும் உள என்ற உறுதியான நினைவு, எண்டிசைக் காவலரும் அவர் ஊர்திகளும், ஆன்மாவின் அழிவின்மை, அழியாப் பேரின்பம், போகவுலகு, நாகம், யுகவிறுதியில் நிகழும் ஊழிகள், கடையூழி என்ற இவைகளும் இன்னும் பலவும் பழந்தமிழ் நூல்களிற் காணப்படும்.

மறைகளை யுணர்வதன் அவசியம் மறை வல்லோரிடம் காட்டிய மதிப்பு, நால் வகை வருணப் பகுப்பு, ஆகமப்பயிற்சி, வேள்விப்பயன் என்ற இவைகளும் மேற்கூறிய நூல்களிற் கூறியிருப்பதைக் காணலாம்.

"கருவளர் வானத் திசையிற் றோன்றி
உருவறிவாரா வொன்ற னூழியும்
உந்து வளி கிளர்ந்த வூழு மூழியும்
செந்தீச் சுடரிய வூழியும் பனியொடு
தண் பெய றலை இய வூழியும்"

என்ற பரிபாடற் பகுதியில் உரையாசிரியர் பரிமேலழகர்

"பரம் பொருளினின்றும் ஆகாயந் தோன்றி, அதனின்றுங் காற்றுத் தோன்றி, அதனினின்றுந் தீத் தோன்றி, அதனினின்றும் நீர் தோன்றி, அதனினின்றும் நிலந்

தோன்றிற்றென்று வேதத்துள்ளுங் கூறப்பட்டது" என்றெழுதுகிறார். மேலும்

"மறு பிறப்பில் லெனு மடவோர்" (பரி. 5, 76)
"மறுமை யின்பம்" (ஷை 91)
"அவிய மா ரழ லென" (ஷை. 10, 84)
"படிநிலை வேள்வியுட் பற்றியாடு கொளலும் (பரி. 2, 62)
"அந்தணர் காணும் வரவு" (பரி. 2, 62-68)
"நிலந்தீ நீர் வளி விசும் போடைந்தும்
கலந்த மயக்க முலக மாதலின்" (தொல். மரபி. 89)
"சென்ற வுயிரினின்ற யாக்கை" (தொல். புறத். 71)
"ஒருமைக் கட்டான் கற்ற கல்வி யொருவற்
கெழுமையு மேமாப் புடைத்து" (குறள் 398)
"அளவிற் கோட லந்தணர் மறைத்தே" (தொல். எழுத். பிறப்பு. 20)
"மறை யோர் தேஎத்து மன்ற லெட்டு" (தொல். களவி. 1)
"விரிந் தகன்ற கேள்வி" (பரி. 3, 48)
"உரித மர்து றக்கம்" (பரி. 13, 13)

என்ற மேற்கோட் பகுதிகள் பழந்தமிழ் மக்கள், மறுபிறப்பு, வேள்வி, வேதம், ஆகமம், புண்ணியம் புரிவோர் புகுந்தமர் வீடு, ஐம்பெரும் பூதத்தான் உலகம் இயன்றதென்பது. உயிர் அல்லது ஆன்மாவின் அழியாமை, முறைப்படி ஓதப்பெறும் மறைகள், மறைகளால் வகுக்கப்பட்ட எண்வகை மணங்கள் என்ற இவைகளைப்பற்றிக் கொண்டிருந்த கருத்துக்கள் இன்னவென வுணரலாம். இறுதி மேற்கோளிற் குறிக்கப்பட்ட துறக்கம் திருமால் என்றும் அமர்ந்து விளங்கும் வைகுண்டமென்று கூறினர் பரிமேலழகர். இதனையே "தாமரைக் கண்ணானுலகு" என்பர் திருவள்ளுவர். "மறப்பினு மோத்துக் கொளலாகும்" (குறள் 134) என்ற குறளில் ஓத்து என்பதற்கு வேதம் என்று கூறினர் பரிமேலழகர்.

"அவி சொரிந் தாயிரம் வேட்டலின்"

என்ற குறட்கண் வேத வேள்விகள் பெருவழக்கினவாக விருந்ததைத் திருவள்ளுவர் குறித்தனர்.

நிற்க, அற்புதமான அல்லது தெய்வீக நிகழ்ச்சிகளிற் பெரிதும் நம்பிக்கை இருந்து வந்ததாகக் காண்கின்றோம். (Miracles) மிரகிள்ஸ் என்ற இவ்வற்புதச் செய்திகள் பெரும்பாலும் எத்தேசத்திலும் எச்சாதியார் கண்ணும் இன்றுங் காணலாம். சிறுபாணாற்றுப் படையிற் பின்கண்ட வரலாறு காணப்படுகின்றது. பாட்டுடைத் தலைவன் ஓய்மாநாட்டு நல்லியக் கோடன் என்பவன் முருகப் பெருமான் சிறந்த அடியார்களுள் ஒருவன். ஓரமயம், அவனை அவனது எதிரி எதிர்த்து மேல்வந்த ஞான்று அவன் தனது குல தெய்வமாகிய அறுமுகனைப் போற்றினான். உடனே இறைவன் அவனுக்குக் கனவிடைத் தோன்றி, அவன் வீட்டுக் கிணற்றிற் காணப்படும் மலர்களை வீசி யெறிந்து எதிரியுடன் போர் புரியுமாறு கூறி மறைந்தனன். அம்மலர்கள் அவ்வளவில் வேல்களாக மாறின. இவ்வியக்கத்தகு நிகழ்ச்சியை முன்னிட்டு அவனூர் வேலூர் என வழங்கப்பெற்றதென்பர்.

"திறல் வேனுதியிற் பூத்த கேணி
விறல் வேல் வென்றி வேலூ ரெய்தி" (சிறுபாண். 172-3)

என்ன வரிகளில் இவ்வரலாற்றைக் காணலாம்.

இனிச் சகுனங்களும் குறிகளும் அடிக்கடி பார்த்து வந்ததாகத் தெரிகின்றது. அவைகளைப் பற்றிய குறிப்புகளும் பலவாகக் காணலாம். "விரிச்சியோர்த்தல்" என்பது பெரிதும் வழங்கியது. பிரிந்து வேற்றுநாடு சென்றிருந்த தன் கணவன் வரவை யெதிர்நோக்கித் தலைவி குறி பார்க்கின்றனள். நாழி நெல்மீது முல்லை மலரும் அரளி யலரும் விரவித் தெய்வத்திற்குப் படைத்துத் தெய்வத்தைக் குறி கேட்கின்றனர்.

"நெல்லொடு நாழி கொண்ட நறுவீ முல்லை
யரும்பவி ழலரி தூஉய்க் கைதொழுது
பெருமுது பெண்டிர் விரிச்சி நிற்ப"

என்ற முல்லைப்பாட்டு வரிகளைக் காண்க. ஆயர் மகள் மேயச் சென்றிருந்த தன் தாய்ப் பசுவைக் காண விழையும் ஆன் கன்றின் நிலைக்கிரங்கிக் கன்றை நோக்கி "இன்னே வருவர் தாயர்" என்று கூறி ஆற்றுகின்றாள். இவ்வார்த்தைகள் தலைவியை ஆற்றி நிற்கும் முதுமகளிர் செவியிற் படுகின்றன. அவர்கள் உடனே இவ்வசரீரி வாக்கை நல்லதோர் அறிகுறியாகத் தலைவிக்குச் சாற்றுகின்றனள். இதைக் குறித்துத் தொல் காப்பியம் புறத்திணையியலிற் பின்வருஞ் செய்திகள் காணலாம்:

"ஒரு அரசன் தன் பகைவன் நாட்டிற் படையெடுக்க வெண்ணும்பொழுது அந் தணரையும், ஆவையும் புரப்பது அவனது முதற்கடமை. ஆகலின் தன்னுடன் சூழ் வாரைக் கொண்டு பகைவர் நாட்டிலுள்ள எல்லாப் பசுக்களையுங் கைப்பற்றுமாறு கட் டளையிடுவன். கட்டளையை மேற்கொண்டு அவர்கள் பகைவர் நாட்டின் எல்லையை எய்தித் தங்கள் தொழிலைச் செய்யத் தொடங்கு முன்னர் தாம் மேற்கொண்ட காரியத் திற் றமக்கு வெற்றி கிடைக்குமா என்று குறிபார்ப்பர். இம்முறையைத்தான் "விரிச்சி யோர்த்தல்" எனவழங்குவர். (தொல். புறத். 2-3) பல்லி சொல்லும், புருவத்துடிப் பும், காகம், கருடன் முதலிய புட்சகுனங்களும் கனவின் நன்மை தீமைகளும், பிறவும் ஆராயப்பட்டு வந்தன.

"பாங்கர்ப்பல்லி படுதொறும் பரவி" (அகம் 9)
"பல்லியும் பாங்கொத் திசைத்தன
நல்லெழிலுண் கணுமாடு மாலிடனே" (கலித். 11)
"பகுவாய்ப் பல்லிப்பா டோர்த்துக் குறுகும்" (அகம் 88)
"கனவும் கங்கு லொறுறினிய நனவும்
புனைவினை நல்லிற் புள்ளும் பாங்கின" (அகம் 141)
"நாளன்று போகிப் புள்ளிடைத்தட்ப" (புறம். 124)
"புள்ளும் வழிப்படார் புல்லார் நிரைகருதிப் போகுங்காலை"
(சிலப். வேட்டுவவரி)

என்ற வரிகள் இப்பழைய வழக்கங்களை விளக்கும்.

இவற்றால் பகுத்தறிவில்லாதனவான புள், விலங்கு முதலியன மூலமாகவும், அவை கட்குள் எள்ளும் எண்ணெயும்போற் கலந்துறையும் தெய்வ சங்கல்பம் வெளிப்படும் என்று கொண்டனரென்றும், அவைகளின் குரல் செயல்களைக்கொண்டே தமது காரி யங்களைத் துணிந்தனரென்றும் போதரும்.

"பல்லியின் சொல்லையும் சொல்லாகக் கொள்வர் பண்டு பண்டே"

என்றார் நம்மாழ்வாரும். மேலும் "கட்டினுங் கழங்கினும்" குறிபார்க்கு முறையும் பழைய நூல்களில் உள்ளன. முன்னரே குறிஞ்சிநிலத் தெய்வத்தின் ஆவேசங்கொண்ட வேலனை மக்கள் வழிபட்டுக் குறிகேட்ட செய்தி கூறப்பட்டது.

"தெய்வமுற்று மெய்ம்மயிர் நிறுத்துக் கையெடுத்தோச்சி"
(சிலப். வேட்டுவவரி)

"தெய்வமேறிக் கூறுதல்" (குறுந். 23)

என்ற அடிகளை நோக்குக. சிலப்பதிகாரம் அரங்கேற்று காதையுள், "தெய்வமுற்றோன விநயம்" என்று காணப்படுகின்றது. இன்னும் கிராமத் தெய்வங்களின் திருவிழாக் காலங்களில் மருளாளி என்ற ஆவேசங்கொண்டவன்பால் மக்கள் திரள் திரளாய்ச் சென்று குறி கேட்பதைக் காணலாம். சிலப்பதிகாரத்திற்கண்ட தேவந்தியின் ஆவே சமும், அவள் அதனையுற்றவழி அவள் கூறிய கூற்றுக்களும் முன்னரே காட்டப்பட்டன.

இவ்வாறு மாறிமாறி நிகழும் பிறப் பிறப்புக்கள், மறுமையுண்மை, பாவபுண்ணி யங்கள் உயிரைப் பின்பற்றிச் செல்கை, ஒவ்வொரு உயிரும் தனது இறுதிக்காலத்துக் தன் உள்ளத்துள்ள நினைவிற் கேற்பப் பிறவியினை யெய்துதல் என்ற கருத்து, வீரம் விளங்கப் படுகளத்திறந்தோர் வீர சுவர்க்கம் அடைந்து அரமகளிராற் றழுவப்படுவர் என்னும் விழுமிய கொள்கை, சதி அல்லது உடன்கட்டை யேறுதல் என்ற முறையால் வீடெய்தல் கூடும் என்ற கோட்பாடு, ஆகிய இவைகளும் இன்னும் சிலவும் பழந்தமிழ் நிலத்து மக்கள் பாற்பெரிதும் வழங்கி நின்றன.

"இறந்த பிறப்பின் எய்திய வெல்லாம் பிறந்த பிறப்பிற் காணுயோ நீ"
(சிலப். காடுகாண். 156-7)
"தொல்லை வினையாற் றுயருழந்தார்" (ஷை வாழ்த்து)
"உரிகளை யரவ மானத்தானே
அரிதுசெல் லுலகிற் சென்றன னுடம்பே" (புறம் 260)
"ஒலிகடல் சூழ் மண்ணகலம் வேண்டாது வான்வேண்டி யீண்டினார்"
(தொல். புறத். 21 மேற்கோள்)
"வான்றுறக்கம் வேட்டெழுந்தார் வாண்மறவர்"
(ஷை 17 மேற்கோள்)
"குழவி யிறப்பினு மூன்றடி பிறப்பினு
மாளன் றென்று வாளிற் றப்பார்" (புறம் 74)
"பெருந்தோட் கணவன் மாய்ந்தென வரும்பற வள்ளிதழவிழ்ந்த தாமரை
நள்ளிரும் பொய்கையுந் தீயுமோரற்றே" (புறம் 246)
"பல்லார் புகழ, விருந்தாயடை குறுவார் விண்"
(பு. வெ. மா. வஞ்சி. 12)
"இகன்மறவர் வென்றியமரர் விருந்து" (ஷை நொச்சி, 2)
"உறத்தழீஇ இத்தோட்குரிமை பெற்ற துணைவனையார்
பாராட்ட வாட்குரிசில் வானுலகினான்" (ஷை நொச்சி 7)
"ஆங்கஃதால் வீரியரெய்தற் பால வீடு" (ஷை வாகை 30)

என்ற வரிகள் மேற்கூறியவற்றை விளக்கா நிற்கும்.

நிற்கத் தனக்கு மிகவும் வேண்டியவர்களை முன்னிட்டுச் சூளுறுதலும் அக்காலத் துண்டென அறிகின்றோம்.

"கொடுஞ்சுழிப் புகார்த் தெய்வ நோக்கிக்
கடுஞ் சூடருகுவனினக்கே" (அகம் 110)
"குன்றினடி தொடல்" (பரிபா)
"தலை தொட்டேன்" (ஷை)

என்பன காண்க. இன்னும் இத்தகைய பழைய வழக்கங்களில் ஒன்றாகக் குறிக்கப்பட்டவற்றுள் தைந்நீராடல் என்பது சிறப்பாகக் காணப்படுகின்றது. ஆறுகளும் மலைகளும் அக்காலத்துத் தொழப்பட்டு வந்தன. அதிகாலையிலெழுந்து புண்ணிய நதிகளில் முழுகிடின், கன்னியர்கள் தமக்குகந்த கணவரை மணந்து பெரும் போகமெய்துவர் என்ற நம்பிக்கை யிருந்தது.

“தைந் நீராடல்” (பரிபா.)
“தைந் நீராடுந் தவந் தலைப்பட்டாயோ” (கலித். 23)

எனப் பரிபாடலிலும், கலித் தொகையிலும் வருதல் காண்க. பாரி மகளிர் பறம்பு மலையைக் தை தொழுது சென்றதாகப் புறப்பாட்டான் அறிகிறோம். இவையன்றிப் பிற வழக்கங்களும் பல இருந்தன. முடிவாகப் பழைய நூல்களை யாராய்வதினின்று பழந்தமிழ் மக்கள் உயர்ந்த நாகரீகமுள்ளவரா யிருந்தனர் என்றும், கடவுள் பக்தி உடையவரென்றும், உயிரைப் பற்றியும், மக்களுக்கும் கடவுட்கும் உள்ள தொடர்பு பற்றியும், துதிக்குள்ள பெருமையைக் குறித்தும், அழியாப் பேரின்பத்தைக் குறித்தும் சிறந்த கருத்துக்கள் உடையவரென்றும் தெரிகின்றோம். பக்தி மார்க்கத்திற் பிற்காலத்தெழுந்த சமயப் பகுப்புணர்ச்சி அக்காலத்தில் அதிகமாக இல்லையென்றே கூறலாம். சங்கப் புலவர்களிடமும், காப்பிய ஆசிரியர் பாலும், அவர்கள் வெவ்வேறு மதங்களைத் தழுவி நின்றபோதிலும் பொதுவாக ஒற்றுமை இருந்ததென உணர்கின்றோம். இளங்கோவடிகள் சமணப் பற்றுடையவரேனும் ஏனைய சமயக் கொள்கைகளையும் பெருமை பெற எடுத்து மொழிவர். மணிமேகலை யாசிரியரும் பௌத்தருமான கூலவாணிகன் சாத்தனார்க்கு ஆருயிர் நண்பராய் இவர் சமணப் பற்றுள்ளவராக, அவர் தம்பின்றோன்றல் சேரன் செங்குட்டுவன் சிறந்த சைவனென அறிகின்றோம். ஒரு சார்மதப் பற்றுக் கொண்டு பிற மதங்களின்மீது வெறுப்பும் அக் காலத்திருந்ததாகத் தெரியக்கூடவில்லை. எம்மதத்தினர் ஆயினும் கல்வி வலாராயிருப்பின் மத வேற்றுமையின்றிப் பலராலும் பெருமைப் படுத்தப்பட்டனர். அவைதிக மதங்களாகிய சமணம், பௌத்தம் என்ற இவைகட்கும், வைதீக சமயங்கட்கும் சில வேறுபாடுகளும், சச்சரவுகளும் இருந்திருக்கக் கூடும். தமிழ் நூல்களில் அவைகளைப் பற்றிய விரிந்த விவரங்களில்லை. தமிழிலக்கியந் தழைத்தோங்கின காலம் எனக் கருதப்பட்டு வருகின்ற கி. பி. முதல் இரண்டா நூற்றாண்டுகள் அன்பும், அமைதியும், செழிப்புமுள்ள காலமாகவே விளங்கியது என்னலாம்.

TATTVASĀRAḤ

BY

VĀTSYA VARADAGURU

EDITED WITH INTRODUCTION AND NOTES

BY

R. RAMANUJACHARI, M.A.,

Na dvaitaṁ partipādayanty upaniṣadvācaḥ prasiddham hi tat
kin tv advaitam ananyagocaratayā tadvedyam āsthīyatām |
aprāpte khalu sāstram arthavad iti vyarthaḥ prayāso yataḥ
prakhyātād itaras tu śāstraviṣayo bhedaḥ tvadadvaitavat || 50

Yacchvetāśvataraśrutir nṛbahutām eko bahūnām iti
brūte tatra vidhir viśiṣṭaviṣayas tv aṣṭākapālādivat |
nityatvāt mabahutvam atra nigamād anyatra vidmaḥ katham
pratyaktvena parāktayā svaparayor muktau ca bhedas
sphuṭaḥ || 51

Sāmānādhikaraṇyabhāgiṣu padastomeṣu sarveṣu kim
pratyāyyam vyatiricyate pratipadaṁ vaktavyam advaitinā |
yad vā ne'ti na ced anarthakatayā nai'kātiriktaṁ padam
paṭhyeta prativādinas tv itarathā yuktis svam āsīdati || 52

Dṛśyatvād anṛtam vigītam iti yad dṛṣṭāntayanto jaguś
śuktyāropitarūpyam atra katicit tatre'dam ācakṣmahe |
dharmigrāhakamānadhikkṛtam idaṁ sopādhikatvaṁ punaḥ
sautraṁ vyaktam abhaṅguram vyabhicaral lingñ ca
bhaṅgāya vaḥ || 53

Mithyātvaṁ bhrāntisiddhaṁ yadi khalu jagatas sādhyate
siddhasādhyo
hetus satyaḥ prapañco bhavati hi yadi vā satyam advaitahāniḥ |
sādhyaṃ brahmasvarūpam yadi bhavati tadā siddhasādhyatvam
eva
syád evañ ca prapañcavyudasanasaraṇir dūratas te nirastā || 54

चिन्मात्रव्यतिरेकि वस्तु सकलं मिथ्येति जोघुष्यते
योगाचारमते यदौपनिषदीकर्तुं तदाकृष्यते ।
मायावादिभिरप्रतीतनिगमन्यायप्रमाणान्तर-
प्रस्थानैरपहस्तयन्ति हि सह न्यायैः प्रमाणानि तत् ॥ ५५ ॥

नानात्वक्षणिकत्वयोरुपगतेरेकत्वनित्यत्वयो-
रप्येकत्र मतेऽपरत्र च धियो वैषम्यमस्तीति चेत् ।
मायावादिमतस्य सौगतमतादेतन्न यत्तात्त्विको
धर्मस्तत्र मतद्वयेऽपि न धियः कश्चित् स्वरूपादृते ॥ ५६ ॥

स्वरूपानादित्वस्वपरघटने दुर्घटनता
प्रवाहानादित्वं पुनरिति चतस्रो हि गतयः ।
असत्या विद्याया गदितुमनवस्थापरिहृतौ
मतास्त्वेतास्तुल्याः स्फुटमसदधिष्ठानसरणौ ॥ ५७ ॥

रे रे खण्डनकार खण्डय भवत्पक्षः प्रतिक्षिप्यते
तर्कैस्त्वत्कथितैस्ततः किमिति चेदस्मन्मतं तिष्ठति ।
यद्वन्माध्यमिकोक्तचिद्व्युदसनप्रत्यासतस्त्वन्मतं
तिष्ठत्येव यथा च बाधकहतौ लोके स्वरूपस्थितिः ॥ ५८ ॥

अधीत्वं वेद्यत्वे प्रसजति धियः कुम्भवदिति
स्वसिद्धिस्सा धीत्वादिति यदिह कोऽप्याह तदसत् ।
स्वसिद्धिः स्वाधारं प्रति हि न परं प्रत्यपि नरं
परज्ञेया सेयं तदपि न मतित्वं विघटते ॥ ५९ ॥

Cinmātra-vyatireki-vastu sakalam mithye'ti Joghuṣyate
yogācāra-mate yad-aupaniṣadīkartum tad ākṛṣyate |
māyāvādibhir apratīta-nigama-nyāya-pramāṇāntara-
prasthānair apahastayanti hi saha nyāyaiḥ pramāṇāni tat || 55

Nānātva-kṣaṇikatvayor upagater ekatva-nityatvayor
apy ekatra mate'paratra ca dhiyo vaiṣamyam astī'ti cet |
māyāvādi-matasya saugatamatād etan na yat tāttviko
dharmas tatra matadvaye'pi na dhiyaḥ kaścit svarūpād ṛte || 56

Svarūpānāditva-svaparaghaṭane durghaṭanatā
pravāhānāditvam punar iti catasro hi gatayaḥ |
asatyā vidyāyā gaditum anavasthā-parihṛtau
matās tvetās tulyāḥ sphuṭam asadadhiṣṭhāna-saraṇau || 57

Re re Khaṇḍanakāra khaṇḍaya bhavat-pakṣaḥ pratikṣipyate
tarkais tvatkathitais tataḥ kim iti ced asman-matam tiṣṭhati |
yadvan mādhyamikokta-cidvyudasana-pratyāsatas tvanmatam
tiṣṭhaty eva yathā ca bādhaka-hatau loke svarūpa-sthitiḥ || 58

Adhītvam vedyatve prasajati dhiyaḥ kumbhavad iti
sva-siddhis sā dhītvād iti yad iha ko'py āha tad asat |
sva-siddhis svādhāram prati hi na param praty api naram
parajñeyā se'yam tad api na matitvam vighaṭate || 59

तथाहि प्रत्यक्षप्रभृतिमितिवर्गप्रकटितः
स्वभावो भावानामपसरति वेद्यास्त इति किम् ।
स्वभावप्रत्यासो यदि भवति वेद्यत्ववशतः
पटस्य ज्ञेयत्वे घटवदपटत्वं प्रसजति ॥ ६० ॥

प्रकाशः कुम्भादौ जडिमवति तद्गोचरमितिः
तिरोधिश्चैतस्या विरतिरजडे ब्रह्मणि पुनः ।
स्वरूपं चिन्मात्रं स्फुरणमपिधिश्च स्वनिधनं
जडं वा ब्रह्म स्यादपिधिविधुरं वाप्यपरथा ॥ ६१ ॥

पुरोवर्तिद्रव्यस्फुरणमपि रूप्यभ्रमसहं
न शुक्तित्वस्फूर्तिर्भ्रमविहतये या प्रभवति ।
यदि ब्रह्म प्राग्वन्न खलु जगदध्यासविरतिः
क्व सिद्ध्येदध्यासो यदि भवति शुक्तित्वसदृशम् ॥ ६२ ।

इदं मायावादे विविधमुदितं दूषणमिह
स्वयं ज्योतिर्ब्रह्म व्यपगतविशेषं यदि कथम् ।
मते तस्मिन्नस्मद्दृशि तु स विशेषः पुरुष इ-
त्यतद्रूपारोपस्तदुपरतिरित्यादि घटते ॥ ६३ ॥

अधिष्ठाने पुंसि स्वयमहमिति स्फूर्जति वपुः
प्रकाराध्यारोपः पशुरहमहं मानुष इति ।
अणुत्वादौ देहव्यतिकरविदूरे च विहिते
तिरोधिस्सङ्कोचो ननु भवति तद्गोचरधियः ॥ ६४ ॥

Tathā hi pratyakṣaprabhṛti-mitivarga-prakaṭitaḥ
svabhāvo bhāvānām apasarati vedyās ta iti kim |
svabhāva-pratyāso yadi bhavati vedyatvavaśataḥ
paṭasya jñeyatve ghaṭavad apaṭatvam prasajati || 60

Prakāśaḥ kumbhādau jaḍimavati tadgocaramitiḥ
tirodhiś cai'tasyā viratir ajaḍe Brahmaṇi punaḥ |
svarūpam cinmātram sphuraṇam apidhiś ca sva-nidhanam
jaḍam vā Brahma syād apidhi-vidhuram vā'py aparathā || 61

Purovarti-dravya-sphuraṇam api rūpya-bhramasaham
na śuktitva-sphūrtir bhrama-vihataye yā prabhavati |
yadi Brahma prāgvan na khalu jagadadhyāsa-viratiḥ
kva siddhyed adhyāso yadi bhavati śuktitva-sadṛśam || 62

Idam māyāvāde vividham uditam dūṣaṇam iha
svyam jyotir Brahma vyapagata-viśeṣam yadi katham |
mate tasminn asmaddṛśi tu saviśeṣah puruṣa ity·
atadrūpāropas taduparatir ityādi ghaṭate || 63

Adhiṣṭhāne puṁsi svayam aham iti sphūrjati vapuḥ
prakārādhyāropaḥ paśur aham aham mānuṣa iti |
aṇutvādau dehavyatikara-vidūre ca vihite
tirodhis saṅkoco nanu bhavati tadgocara-dhiyaḥ || 64

98946

अहंत्वज्ञातृत्वे ननु पुरुषधर्मौ न तु वपु-
र्गुणौ वस्तुस्थित्या तदपि न तथात्वन्नु तयोः ।
अनादेरध्यासादवगतमिदानीं श्रुतिनयः
स्वयोगाद्यैरन्यः स्फुरति वपुरादेस्तु पुरुषः ॥ ६५ ॥

जीवन्मुक्तिमतन्न जीवति यतश्शस्त्रेण शास्त्रात्मना
लूनं लोकविरुद्धसिद्धि च यतस्तेनेदमादावपि ।
आपस्तम्बनिरस्तमौपनिषदं प्रस्थानमातस्थुषा-
माचार्योऽपि निराचकार खलु तद्द्वैपायनाख्यो मुनिः ॥ ६६ ॥

क्व वेदान्ताः क्वामी निहितमतयश्शङ्करमते
वदन्तः प्रामाण्यं भ्रमविलसितं वेदवचसाम् ।
अहो यद्वद्बुद्धग्रथितफणितीनामथ च ते
कलिग्राहग्रस्तैरगणिषत वेदान्तिन इति ॥ ६७ ॥

यत् सामान्यविशेषवर्त्मसु गुणप्रत्यासविध्यात्मसु
त्रय्यन्तेषु जनार्दनप्रणयिषु प्राबल्यदौर्बल्ययोः ।
प्रस्तावं प्रतिपेदिरे कतिचनापच्छेदनीतिच्छला-
न्मीमांसापदवीपरिश्रमकथादूरेषु तच्छोभते ॥ ६८ ॥

यद्ब्रह्मणो गुणविकारशरीरभेद-
कर्मादिगोचरविधिप्रतिषेधवाचः ।
अन्योन्यभिन्नविषया न विरोधगन्ध-
मर्हन्ति तन्न विधयः प्रतिषेधबाध्याः ॥ ६९ ॥

Ahamtva-jñātṛtve nanu puruṣadharmau na tu vapur-
guṇau vastusthityā tad api na tathātvan nanu tayoḥ |
anāder adhyāsād avagatam idānīm śrutinayaḥ
svayogādyair anyas sphurati vapurādes tu puruṣaḥ || 65

Jīvanmukti-matan na jīvati yataś śastreṇa śāstrātmanā
lūnam lokaviruddha-siddhi ca yatas tene'dam ādāv api |
Āpastamba-nirastam aupaniṣadam prasthānam ātasthuṣām
ācāryo'pi nirācakāra khalu tad Dvaipāyanākhyo muniḥ || 66

Kva vedāntāḥ kvā'mī nihitamatayaś Śaṁkara-mate
vadantaḥ prāmāṇyam bhramavilasitam veda-vacasām |
aho yadvad buddha-grathita-phaṇitīnām atha ca te
kali-grāha-grastair agaṇiṣata vedāntina iti || 67

Yat sāmānya-viśeṣavartmasu guṇa-pratyāsavidhyātmasu
trayyanteṣu Janārdana-praṇayiṣu prābalya-daurbalyayoḥ |
prastāvam pratipedire katicanā'paccheda-nīticchalān
Mīmāmsāpadavī-pariśrama-kathā-dūreṣu tac chobhate || 68

Yad Brahmaṇo guṇavikāra-śarīrabheda-
karmādigocara-vidhi-pratiṣedha-vācaḥ |
anyonya-bhinna-viṣayā na virodha-gandham
arhanti tan na vidhayaḥ pratiṣedhabādhyāḥ || 69

अग्नीषोमीयहिंसा निजविधिविहिता किन्निषिद्धा न हिंस्या-
भूतानीत्येतयोक्त्या पशुपदविषयश्छाग एव न्यरूपि ।
छागो वा मन्त्रवर्णादिति च तदुभयन्यायतो हेयधर्म-
क्षेपार्था निर्गुणोक्तिश्श्रुतशुभगुणके निर्मले ब्रह्मणि स्यात् ॥ ७० ॥

कस्त्वं तत्त्वविदस्मि वस्तु परमं किन्तर्हि विष्णुः कथं
तत्त्वेदम्परतैत्तिरीयकमुखत्रय्यन्तसन्दर्शनात् ।
अन्यास्तर्हि गिरः कथं गुणवशादत्राह रुद्रः कथं
तद्दृष्ट्या कथमुद्भवत्यवतरत्यन्यत्कथं नीयताम् ॥ ७१ ॥

यदुक्तो याज्ञिक्यामुपनिषदि निस्सीममहिमा
स उक्तः पुंसूक्ते परमपुरुषः कारणतया ।
पुनस्सौबालिक्यामुपनिषदि माहोपनिषदी
गतिश्चैवं तद्वत्कलय कठवल्लीप्रभृतयः ॥ ७२ ॥

व्याजह्रे जगदेककारणतया साकूतमेको ह वे-
त्यारम्भवता महोपनिषदुद्घोषेण नारायणः ।
ब्रह्मेशद्युवसुन्धरोडुसलिलस्वाहेशसोमांशुम-
त्पूर्वाशेषजगत्प्रणाशयति यः काले समुन्मीलति ॥ ७३ ॥

अप्राप्तत्वान्महत्यामुपनिषदि जगत्कारणत्वानुवादो
न स्यादेको ह वा इत्ययमुपरि हि देवेभ्य इत्यादिनीत्या ।
वाक्यस्वारस्यतो हि व्यगणि भगवतः कारणत्वं परेषां
कार्यत्वञ्चाविरुद्धं तदपि न परमस्त्यत्र किञ्चिद्विधेयम् ॥ ७४ ॥

Agnīṣomīyahiṁsā nijavidhi-vihitā kim niṣiddhā na hiṁsyād
bhūtānī'ty etayo'ktyā paśupadaviṣayaś chāga eva nyarūpi |
chāgo vā mantravarṇād iti ca tadubhaya-nyāyato heyadharma-
kṣepārthā nīrguṇoktiś śruta-śubhaguṇake nirmale Brahmaṇi
syāt || 70

Kas tvam tattva-vid asmi vastu paramam kim tarhi Viṣṇuḥ
katham
tattvedampara-taittirīyakamukha-trayyanta-sandarśanāt |
anyās tarhi giraḥ katham guṇavaśād atrā'ha Rudraḥ katham
taddṛṣṭyā katham udbhavaty avataraty anyat katham
nīyatām || 71

Yad ukto yājñikyām upaniṣadi nissīmamahimā
sa uktaḥ puṁsūkte parama-puruṣaḥ kāraṇatayā |
punas saubālikyām upaniṣadi Māhopaniṣadī
gatiś cai'vam tadvat kalaya kaṭhavallī-prabhṛtayaḥ || 72

Vyājahre jagadeka-kāraṇatyā sākūtam eko ha ve'
ty ārambhavatā Mahopaniṣad-udghoṣeṇa Nārāyaṇaḥ |
Brahmeśa-dyu-vasundharoḍu-salila-svāhe'śa-somāṁśumat
pūvāśeṣajagat praṇāśayati yaḥ kāle samunmīlati || 73

Aprāptvatvān Mahatyām upaniṣadi jagat-kāraṇatvānuvādo
na syād eko ha vā ityayamupari hi devebhya ityādinītyā |
vākya-svārasyato hi vyagaṇi Bhagavataḥ kāraṇatvam pareṣām
kāryatvam cā'viruddham tad api na param asty atra kiñcid
vidheyam || 74

यत्संज्ञामूर्तिकर्तुः परमपुरुषतः किञ्चिदाकाशनाम्नो
हृत्पद्मे स्यादुपास्यं श्रुतिशिरसि परा सामगानामगायि ।
तत्र प्रश्नोत्तराभ्यामघविहतिमुखान्सत्यसङ्कल्पतान्ता-
नष्टौ शिष्टांस्तदीयाननिदमुदयिनस्तद्गुणानुद्गृणन्ति ॥ ७५ ॥

प्रस्तुत्यामृतहेतुमादिपुरुषं न्यक्कृत्य मार्गान्तरं
तस्यैतद्घटनाय निष्प्रतिभटामुद्घुष्य सार्वेश्वरीम् ।
उक्तिस्तत्र ततो यदुत्तरतरं तन्मुक्तिदायीति या
तच्छ्वेताश्वतरागमे निगमनं प्रोक्तस्य हेतूक्तिमत् ॥ ७६ ॥

यच्छ्वेताश्वतरागमे भगवति स्पष्टप्रयोगान्तरं
तस्मिन्निर्दिशति ध्रुवं शिवपदं प्रक्रान्तमुक्तिप्रदे ।
सर्वव्यापिनि सर्वतोमुखशिरोग्रीवे स एव प्रभुः
सत्वस्यैष महाप्रवर्तक इति व्यक्तः पुनः पूरुषः ॥ ७७ ॥

यच्छ्वेताश्वतरश्रुतिश्शिवपदं वक्ति प्रयुक्तं हरा-
वग्रे जाग्रति विश्वकारणपरं तत्रैव युक्तं हि तत् ।
साधारण्यविदूरविष्णुभगवन्नारयणाद्याह्वयै-
राहुः कारणमेनमौपनिषदा भागास्तदाकाङ्क्षिणः ॥ ७८ ॥

यदग्रे जागर्ति श्रुतशिवपदं ब्रह्म परमं
जगद्धेतुश्श्वेताश्वतरनिगमान्ते स भगवान् ।
प्रयुक्तो यत्तस्मिन् यजुषि शिवशब्दश्रुतिशिर-
स्यतत्साधारण्यं न समगणि नारायणगिरः ॥ ७९ ॥

Yat saṁjñāmūrti-kartuḥ parama-puruṣataḥ kiṁcidākāśa-
nāmno
hṛt-padme syād upāsyam śrutiśirasi parā sāmagānām agāyi |
tatra Praśnottarābhyām aghavihatimukhān satya-saṅkalpatāntān
aṣṭau śiṣṭāṁs tadīyān anidam udayinas tadguṇān udgṛṇanti || 75

Prastutyā'mṛtahetum ādipuruṣam nyakkṛtya mārgāntaram
tasyai'tad-ghaṭanāya niṣpratibhaṭām udghuṣya sārveśvarīm |
uktis tatra tato yad uttarataram tan muktidāyī'ti yā
tac chvetāśvatarāgame nigamanaṁ proktasya hetūktimat || 76

Yac chvetāśvatarāgame Bhagavati spaṣṭaprayogāntaram
tasmin nirdiśati dhruvam śivapadam prakrānta-mukti-prade |
sarva-vyāpini sarvatomukha-śirogrīve sa eva prabhuḥ
sattvasyai'ṣa mahān pravartaka iti vyaktaḥ punaḥ pūruṣaḥ || 77

Yac chvetāśvataraśrutiś śivapadam vakti prayuktam harāv
agre jāgrati viśvakāraṇaparam tatrai'va yuktam hi tat |
sādhāraṇyavidūra-viṣṇu-bhagavan-Nārāyaṇādyāhvayair
āhuḥ kāraṇam enam aupaniṣadā bhāgās tadākāṅkṣiṇaḥ || 78

Yad agre jāgarti śruta-śivapadam Brahma paramam
jagaddhetuś śvetāśvatara-nigamānte sa Bhagavān |
prayukto yat tasmin yajuṣi śivaśabdaś śruti-śirasy
atatsādhāraṇyaṁ na samagaṇi Nārāyaṇagiraḥ || 79

यद्देवैरनुयुक्त उत्तरमुशन् रुद्रो विवृत्यात्मनि
व्याजह्रे महतीमधीश्वरधुरामाथर्वणे मूर्धनि ।
स प्रादुर्भवदन्तरात्मभगवद्भूमाफणत्सोऽन्तरा-
दन्तः प्राविशदित्यधीतविधया तद्वामदेवादिवत् ॥ ८० ॥

नान्यः कश्चिन्मत्त इत्युग्रवाक्या-
दूर्ध्वं नेतिस्तत्समाप्तिं ब्रवीति ।
प्राग्वत्पश्चादुग्रवाक्यानुवृत्तेः
सोऽहं नित्योनित्य इत्यादिभङ्ग्या ॥ ८१ ॥

सोऽतो हेतुं वक्ति नेतिः प्रकारं
प्रह्लादोक्तो हेतुरन्तः प्रवेशः ।
प्रह्लादोक्तिस्सर्वगत्वादनन्त-
स्येति व्यक्ता वैष्णवाख्ये पुराणे ॥ ८२ ॥

अथवेति पदेन हेतुरत्र व्यतिरेकोऽकथि नान्य इत्यधीतः ।
अहमेक इतीरितान्वयस्य प्रतिपत्तुं सुकरः प्रकारपक्षः ॥ ८३ ॥

रुद्रस्योक्तिस्सोऽन्तरादित्यतोऽसौ
तस्मादन्यः कोऽपि तस्यान्तरात्मा ।
अन्येषाञ्चेत्युच्यते सोन्तरादि-
त्युक्त्या रौद्र्या सोऽपि विष्णुः प्रसिद्धः ॥ ८४ ॥

इत्युक्तिर्वा समाप्तिं वदतु हरगिरस्सोऽन्तरादित्यतोऽसौ
माभूद्रुद्रोक्तिरित्थं सति न विघटना किञ्चिदस्मन्मतस्य ।
रुद्रस्स्वात्मात्मभूतं हरिममलधिया स प्रविष्टश्चिकीर्षुः
मेधावीव स्ववश्यं नरमपरमिति व्यज्यते वेदवाचा ॥ ८५ ॥

Yad devair anuyukta uttaram uśan Rudro vivṛtyā'tmani
vyājahre mahatīm adhīśvaradhurām ātharvaṇe mūrdhani |
sa prādurbhavad antarātma-bhagavad-bhūmā'phaṇat so'ntarād
antaḥ prāviśad ity adhītavidhayā tad vāmadevādivat || 80

Nānyaḥ kaścin matta ityugravākyād
ūrdhvam ne'tis tatsamāptim bravīti |
prāgvat paścād ugravākyānuvṛtteḥ
so'ham nityo nitya ity ādibhaṅgyā || 81

So'to hetum vakti ne'tiḥ prakāram
Prahlādokto hetur antaḥ praveśaḥ |
Prahlādoktis sarvagatvād ananta-
sye'ti vyaktā vaiṣṇavākhye purāṇe || 82

Athave'ti padena hetur atra vyatireko'kathi nā'nya ity adhītaḥ |
aham eka itī'ritānvayasya pratipattum sukaraḥ prakāra-
pakṣaḥ || 83

Rudrasyo'ktis so'ntarād ityato'sau
tasmād anyaḥ ko'pi tasyā'ntarātmā |
anyeṣām ce'ty ucyate so'ntarād i-
ty uktyā raudryā so'pi viṣṇuḥ prasiddhaḥ || 84

Ity uktir vā samāptim vadatu Haragiras so'ntarād ity ato'sau
mā bhūd Rudroktir ittham sati na vighaṭanā kiñcid asman-
matasya |
Rudras svātmātmabhūtam harim amala-dhiyā sa praviṣṭaś
cikīrṣuḥ
medhāvī'va svavaśyam naram aparam iti vyajyate vedavācā || 85

श्रुत्वा रुद्रवचस्तदीयमहिमस्तोत्राय लब्धोद्यमाः
सर्वैश्वर्यमथर्वमूर्ध्नि यदपि व्यजह्रिरेऽस्यामराः ।
तेऽन्तर्यामिसमाधिहेतव इह व्यक्ता हि रुद्रोक्तयः
तद्युक्तास्तदनूक्तयस्तु दिविषद्वाकास्तदेकाशयाः ॥ ८६ ॥

ओङ्कारपूर्वकतया प्रतिपादितानि
नामान्तराणि ननु रुद्रपुरस्सराणि ।
आथर्वणे शिरसि तानि तु न प्रसिद्ध-
रुद्रेशितृत्वमुपपादयितुं क्षमन्ते ॥ ८७ ॥

समाख्याः प्रक्रान्तप्रणवविषयिण्यः प्रतिपदं
निरुक्ता रुद्राद्या यदपि हि महादेवशिरसः ।
श्रुतेराथर्वण्याश्शिरसि तदिदं तारविभवं
व्यनक्त्योङ्कारस्स्यादुपरितनविद्यापरिकरः ॥ ८८ ॥

पन्था बन्धस्य शान्तेः पशुपतिभजनं नन्विहाथर्वमूर्ध्नि
प्रोक्तः प्राच्या तदुक्त्या स्फुरति हरिरिहोपासनीयस्तदात्मा ।
यद्वन्मध्वादिविद्यास्वितरसुरतनुस्रष्टृसृज्यादिभावः
श्रौतस्त्वत्रापि तुल्यश्श्रुतमिह भसितं प्रस्तुतोपास्तिशेष ॥ ८९ ॥

प्रस्तुत्य रुद्रवपुषः पुरुषोत्तमस्य
विद्यामथर्वशिरसीरितमङ्गमस्याः ।
भस्मप्रसक्तिरितरत्र न चास्ति यद्व-
त्सौत्रामणिप्रकरणस्थसुराग्रहस्य ॥ ९० ॥

Śrutvā Rudra-vacas tadīya-mahimastotrāya labdhodyamāḥ
sarvaiśvaryam atharvamūrdhni yad api vyājahrire'syā' marāḥ |
te'ntaryāmi-samādhi-hetava iha vyaktā hi Rudro'ktayaḥ
tadyuktās tadanūktayas tu diviṣadvākās tadekāśayāḥ || 86

Oṁkāra-pūrvakatayā pratipāditāni
nāmāntarāṇi nanu Rudrapurassarāṇi |
Ātharvaṇe śirasi tāni tu na prasiddha-
Rudreśitṛtvam upapādayitum kṣamante || 87

Samākhyāḥ prakrānta-praṇava-viṣayiṇyaḥ pratipadam
niruktā Rudrādyā yad api hi Mahādeva-śirasaḥ |
śruter ātharvaṇyāś śirasi tad idam tāravibhavam
vyanakty oṁkāras syād uparitanavidyā-parikaraḥ || 88

Panthā bandhasya śānteḥ paśupati-bhajanam nanv ihā' tharvamūrdhni
proktaḥ prācyā taduktyā sphurati harir iho'pāsanīyas tadātmā |
yadvan madhvādi-vidyāsv itara-suratanusraṣṭṛ-sṛjyādibhāvaḥ
śrautas tv atrā'pi tulyaś śrutam iha bhasitam prastutopāsti-śeṣaḥ|| 89

Prastutya Rudra-vapuṣaḥ puruṣottamasya
vidyām atharvaśirasī'ritam angam asyāḥ |
bhasma-prasaktir itaratra na cā'sti yadvat
sautrāmaṇi-prakaraṇastha-surāgrahasya || 90

आथर्वण्यां शिखायामगणि भगवतो या जनिः कारणैक-
ध्येयत्वेदम्परायां जगदुपकृतये सोऽयमिच्छावतारः ।
यद्विष्णोः कारणैकप्रवणफणितिभिः कारणत्वोपदेशः
स्पष्टो दृष्टप्रयोगस्सुखजनकतया शम्भुशब्दोऽपि तस्मिन् ॥ ९१ ॥

उदितमुपासनद्वयमथर्वशिरश्शिखयोः
स्फुटमपुनर्भवाय पुरवैरिकळेबरिणः ।
कमलदृशः क्वचित्क्वचन कारणतत्त्वपर-
श्रुतिविहितस्य हार्दसुषिमध्यजुषो विदुषः ॥ ९२ ॥

उक्तं केनचिदीश्वरः पुरुष इत्युक्ती शिवश्रीशयोः
वर्तेते बहुशो महत्परमवाग्युक्ते वियुक्ते अपि ।
इत्युत्कर्षनिकर्षगोचरपदव्याख्यातयोरेतयो-
रुत्कर्षो गिरिशस्य वक्तुमुचितः पुंसः प्रधानादिव ॥ ९३ ॥

नैतत्साधु समाख्यया हि बलवद्वाक्यादिभग्नार्थया
नोत्कर्षो गिरिशस्य वक्तुमुचितः केनापि देवेन्द्रवत् ।
इन्द्रस्स्यात्परमेश्वरस्त्वितरथा तत्तत्समाख्यावशा-
दाख्या हि प्रबलप्रमाणविहता तस्मिन्महावृक्षवत् ॥ ९४ ॥

किं जीवः पुरुषोक्तिगोचर इति श्रीशोऽपि तद्गोचरः
जीवः स्याद्गिरिशो ध्रुवो भवति किं तौ स्थाणुसंज्ञाविति ।
तक्षत्वाय घटेत किं मुखभुवामाचार्यसंशब्दनं
मण्डूकत्वमुपैति किं हरिपदस्पर्शेन कण्ठीरवः ॥ ९५ ॥

Atharvaṇyām śikhāyām agaṇi Bhagavato yā janiḥ kāraṇaika-
dhyeyatvedamparāyām jagadupakṛtaye so'yam icchāvatāraḥ |
yad viṣṇoh kāraṇaika-pravaṇa-phaṇitibhiḥ kāraṇatvo'padeśaḥ
spaṣṭo dṛṣṭa-prayogas sukha-janakatayā śambhu-śabdo' pi
tasmin || 91

Uditam upāsanadvayam atharva-śiraśśikhayoḥ
sphuṭam apunarbhavāya puravairi-kalebariṇaḥ|
kamala-dṛśaḥ kvacit kvacana kāraṇatattva-para-
śruti-vihitasya hārda-suṣi-madhya-juṣo viduṣaḥ|| 92

Uktam kenacid īśvaraḥ puruṣa ity uktī śiva-śrīśayoḥ
vartete bahuśo mahatparamavāgyukte viyukte api |
ity utkarṣa-nikarṣagocara-pada-vyākhyātayor etayoḥ
utkarṣo giriśasya vaktum ucitaḥ puṁsaḥ pradhānād iva || 93

Nai'tat sādhu samākhyayā hi balavad vākyādibhagnārthayā
no' tkarṣo giriśasya vaktum ucitaḥ kena'pi devendravat|
Indras syāt parameśvaras tv itarathā tattat-samākhyāvaśād
ākhyā hi prabala-pramāṇa-vihatā tasmin mahā-vṛkṣavat || 94

Kim jīvaḥ puruṣoktīgocara iti śrīśo'pi tadgocaraḥ
jīvas syād Giriśo dhruvo bhavati kiṁ tau sthāṇu-saṁjñāv iti |
takṣatvāya ghaṭeta kim mukhabhuvām ācārya-saṁśabdanam
maṇḍūkatvam upaiti kiṁ haripada-sparśena kaṇṭhīravaḥ || 95

प्राणाकाशमुखैः पदैरुपनिषद्भागेषु जोघुष्यते
किन्न ब्रह्मपरं परत्वगणना जागर्ति किं तावता ।
प्राणाद्येषु शिवादिशब्दगदितं तच्चेत्परत्वं कुतः
तत्तत्कारणवाक्यसिद्धभगवत्सृज्येषु रुद्रादिषु ॥ ९६ ॥

यदुपनिषद्भिरप्रथि परिब्रढिमा परमः
कमलदृशो विशुद्धनयलब्धपरिष्कृतिभिः ।
इतरगिरोऽनुरोद्धुमिदमेव घटन्त इति
स्फुटमुपबृंहयन्ति मुनयोऽपि मनुप्रमुखाः ॥ ९७ ॥

ऐदम्पर्यमपौरुषेयवचसामर्थेषु नैसर्गिकं
साक्षादक्षरसिद्धिपर्यवसितस्स्वाध्यायविध्याशयः ।
व्याहन्तीति वदन्ति ये जपविधिन्यायेन सन्तुष्यता-
मायुष्मद्भिरनन्यलभ्यविषये शब्दस्समुज्जृम्भते ॥ ९८ ॥

यस्स्वार्थेष्वनिदम्पराश्श्रुतिगिरस्स्वाध्यायविध्याशया-
दाचष्टे स विकल्पमर्हति विधिस्सार्थः किमास्थीयते ।
यद्वानर्थक इत्यनेन वचसा तुल्यत्वमासां गिरा-
माद्ये स्यादितरत्र तत्प्रतिभटः किं स्यादकस्माद्विधिः ॥ ९९ ॥

यच्छ्रोतुर्गृहमेधिनो गुरुगृहे काष्ठोदकाद्याहृति-
व्यासक्तस्य न सम्भवत्यवसरस्तत्तत्स्वकर्मक्रमे ।
स्याच्चेद्गुर्वनुवर्तनाद्यनुगुणः कुत्रावकाशो भवे-
दित्युक्तं कतिभिश्चिदत्र कुशलैरित्थं समाधीयते ॥ १०० ॥

Prāṇākāśamukhaiḥ padair upaniṣad-bhāgeṣu joghuṣyate
kin na Brahmaparam paratva-gaṇanā jāgarti kim tāvatā|
prāṇādyeṣu śivādiśabda-gaditam tac cet paratvam kutaḥ
tattatkāraṇa-vākya-siddha-bhagavat-sṛjyeṣu Rudrādiṣu || 96

Yad upaniṣadbhir aprathi paribraḍhimā paramah
kamala-dṛśo viśuddha-naya-labdha-pariṣkṛtibhiḥ |
itara-giro'nuroddhum idam eva ghaṭanta iti
sphuṭam upabṛhmayanti munayo' pi Manu-pramukhāḥ|| 97

Aidamparyam apauruṣeya-vacasām artheṣu naisargikam
sākṣād akṣarasiddhi-paryavasitas svādhāya-vidhyāśayaḥ|
vyāhantī'ti vadanti ye japavidhinyāyena santuṣyatām
āyuṣmadbhir ananya-labhya-viṣaye śabdas samujjṛmbhate|| 98

Yas svārtheṣv anidamparāś śruti-giras svādhyāyavidhyāśayād
ācaṣṭe sa vikalpam arhati vidhis sārthaḥ kim āsthīyate |
yadva' narthaka ity anena vacasā tulyatvam āsām girām
ādye syād itaratra tat pratibhaṭaḥ kim syād akasmād vidhiḥ || 99

Yac chrotur gṛhamedhino guru-gṛhe kāṣṭhodakādyāhṛti-
vyāsaktasya na sambhavaty avasaras tattatsvakarmakrame |
syāc ced gurvanuvartanādyanuguṇaḥ kutrā'vakāśo bhaved
ity uktam katibhiścid atra kuśalair ittham samādhīyate || 100

यद्वेदाक्षरराशिसिद्ध्युपरतस्स्वाध्यायविध्याशय-
स्तत्तन्मूलकशिष्यकृत्यविरतेर्लब्धावकाशाः क्रियाः ।
श्रोतुः श्रावयितुर्यथेत्यवसरश्श्रोतुश्च सिद्ध्येत्तथा
स्नेहेन स्पृहया च वित्तयशसोश्शिष्यं गुरुः श्रावयेत् ॥ १०१ ॥

अर्चिरहस्सितपक्षानुदगयनाब्दमरुदर्केन्दून् ।
अपि वैद्युतवरुणेन्द्रप्रजापतीनातिवाहिकानाहुः ॥ १०२ ॥

शेषत्वं ननु दुःखमीक्षितमतो मुक्तेषु युक्तन्न त-
न्मैवं माधवदास्यमौपनिषदं जागर्ति भूयः प्रियम् ।
धर्मिग्राहकमानधिक्कृतमतस्तद्दुःखतासाधनं
यद्वा तद्व्यतिरिक्तदास्यमसुखं साध्येत सिद्धं हि तत् ॥ १०३ ॥

वरदाह्वयमण्डनो मनीषी यतिबृन्दारकभागिनेयपौत्रः ।
निगमन्तपयोधिकर्णधारो विदधे विश्वहिताय तत्त्वसारम् ॥ १०४ ॥

॥ वात्स्यवरदगुरुविरचितस्तत्वसारस्सम्पूर्णः
श्री गोविन्दः प्रीयताम् ॥

Yad vedākṣara-rāśi-siddhyuparatas svādhyāya-vidhyāśayas
tattanmūlaka-śiṣya-kṛtya-virater labdhāvakāśāḥ kriyāḥ |
śrotuś śrāvayitur yathe'tyavasaraś śrotuś ca siddhyet tathā
snehena spṛhayā ca vittayaśasoś śiṣyam guruś śrāvayet || 101

Arcirahas-sitapakṣān udagayanābdamarudarkendūn |
api vaidyuta-varuṇendra-prajāpatīn ātivāhikān āhuḥ || 102

Śeṣatvam nanu duḥkham īkṣitam ato mukteṣu yuktan na tan
mai'vam mādhava-dāsyam aupaniṣadam jāgarti bhūyaḥ priyam |
dharmigrāhakamāna-dhikkṛtam atas tad duḥkhatāsādhanam
yadvā tadvyatiriktadāsyam asukham sādhyeta siddham hi tat|| 103

Varadāhvaya-maṇḍano manīṣī
yatibṛndāraka-bhāgineya-pautraḥ
nigamānta-payodhi-karṇadhāro
vidadhe viśva-hitāya Tattvasāram|| 104

Vatsya-Varadaguru-viracitas Tattvasāras sampūrṇaḥ ||

Śrī Govindaḥ prīyatām

VEDĀRTHA-SAṀGRAHA

BY

BHAGAVĀN RĀMĀNUJA

EDITED WITH ENGLISH TRANSLATION AND NOTES
BY

R. RAMANUJACHARI, M.A.

AND

PANDIT K. SRINIVASACHARYA.

तदेतत्सकलस्य वस्तुजातस्यैककारणत्वं पितृहृदि निहितमंजानन्पुत्रः परस्पर-विलक्षणेषु वस्तुषु अन्यस्य विज्ञानेन तदन्यविज्ञानस्याघटमानतां बुद्ध्वा परिचोदयति 'कथन्नु भगवस्स आदेशः' इति ।

परिचोदितः पुनस्तदेव हृदि निहितं ज्ञानानन्दामलत्वैकस्वरूपमपरिच्छेद्यमाहात्म्यं सत्यसङ्कल्पत्वमिश्रैरनवधिकातिशयासङ्ख्येयकल्याणगुणगणैर्जुष्टमविकारस्वरूपं परं ब्रह्मैव नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरं स्वलीलायै स्वसङ्कल्पेनानन्तविचित्रस्थिरत्रस-रूपजगत्संस्थानं स्वांशेनावस्थितमिति तज्ज्ञानेनास्य निखिलस्य ज्ञाततां ब्रुवन् लोकदृष्टं कार्य-कारणयोरनन्यत्वं दर्शयितुं दृष्टान्तमाह—'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्यात् वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्' इति । 'एकमेव मृद्द्रव्यं स्वैक-

Not knowing the fact which the father has borne in mind, namely, that the entire collection of things has but a single cause and doubting the appropriateness involved in maintaining that by a knowledge of one thing among many differing from one another there results a knowledge of some other thing, the son raised the objection, "O Revered Sire! can there be such an *ādeśa* (controller)? What is it like?"

The Supreme Brahman Himself—who possesses as His essential nature knowledge, bliss and freedom from evil,[11] has immeasurable greatness and possesses hosts of qualities, such as owning a will that is ever fulfilled, which are auspicious, infinite and of unsurpassed excellence and who is essentially unchanging[12]—has for His body all the sentient and non-sentient things in a subtle form, i.e., in that state wherein they cannot be differentiated by names and forms. For the sake of sport (*līlā*) He assumes with the aid of His will the shape of the world constituted of infinite and wonderful things, movable and immovable; and (He) exists along with His modes (*amśa*). Therefore, by a knowledge of Brahman all things become known. To prove this (Uddālaka thinks it necessary) to elucidate the idea that he had all along borne in mind, namely, that the cause and the effect are non-different; and, for this purpose, when interrogated, he cites illustrations drawn from everyday experience.—"Just as, my dear boy, from (a knowledge of) one lump of clay whatever is made of clay becomes known, modifications and names being given to clay for the purpose of daily intercourse, clay alone being real . . ."[13] That is to say.—Although, for the purpose of daily inter-

11. Knowledge (*jñāna*), bliss (*ānanda*) and freedom from evil (*amalatva*) are qualities that reveal the very essence of Brahman (*svarūpa-nirūpaka-dharmas*).

12. Brahman is essentially unchanging (*avikāra*) in so far as the *viśeṣya* element is concerned.

13. *Chānd. Up.* VI. i. 4.

देशेन नानाव्यवहारास्पदत्वाय यथा घटशरावादिनानासंस्थानावस्थारूपविकारापन्नं नानानामधेयमपि मृत्तिकासंस्थानविशेषत्वात् मृद्द्रव्यमेवेत्थमवस्थितम्, न वस्त्वन्तरमिति, यथ मृत्पिण्डविज्ञानेन तत्संस्थानविशेषरूपघटशरादि सर्वं ज्ञातमेव भवति ' इत्यर्थः ।

ततः कृत्स्नस्य जगतो ब्रह्मैककारणतामजानन्पुत्रः पृच्छति १ ' भगवांस्त्वेव मे तद्ब्रवीतु '१४ इति ।

ततः सर्वज्ञं सर्वशक्ति ब्रह्मैव सर्वकारणमित्युपदिशन् स होवाच १' सदेव सोम्येदमग्र आसीत्, एकमेवाद्वितीयम् '१५ इति ।

अत्र ' इदम् ' इति जगन्निर्दिष्टम् । ' अग्रे ' इति च सृष्टेः पूर्वकालः । तस्मिन् काले जगतः सदात्मकतां ' सदेव ' इति प्रतिपाद्य, तत्सृष्टिकालेऽप्यविशिष्टमिति कृत्वा ' एकमेव ' इति सदापन्नस्य जगतस्तदानीमविभक्तनामरूपतां प्रतिपाद्य, तत्प्रतिपाद-

course, one and the same substance, viz., clay, from out of a part of itself, undergoes modifications in the form of shapes, such as, the diverse configurations of jars, plates, and so forth, and acquires various names, yet, inasmuch as these things are the manifold modifications of the selfsame substance, viz., clay, it is definitely established that it is only clay, and no other substance, which exists in these forms ; and by a knowledge of a lump of clay all things, such as, jars and plates which are diverse configurations assumed by clay, become known.

Thereupon, the son (Śvetaketu), who does not understand how the entire universe has Brahman for its unitary source, entreats (his father thus): " May it please your reverence to explain it to me ! "[14]

Then, in order to show that the omniscient and omnipotent Brahman Himself is the cause of all things, the father says, " In the beginning, this, my dear boy, existed as *Sat* alone, which was one only, and without a second."[15]

Here, the world is referred to by the word 'this' (*idam*); and the period of time prior to creation is signified by the expression 'in the beginning' (*agre*). By means of the expression 'Sat alone' (*Sadeva*) it is first pointed out that at this period the world existed as *Sat* (i.e., in the causal condition). Keeping in mind the fact that even in the period of creation the world continued to be so (i.e., to be *Sat*), it is next pointed out by the expression 'one only' (*ekameva*) that the world which was in the form of *Sat* was at that stage not differentiated by names and forms. Since by this assertion alone it is stated that *Sat*

14. *Chānd. Up.* VI. i. 7.
15. *Chānd. Up.* VI. ii. 2.

नेनैव सतो जगदुपादानत्वं प्रतिपादितमिति स्वव्यतिरिक्तनिमित्तकारणमद्वितीयपदेन प्रतिषिद्धमिति ।

' तमादेशमप्राक्ष्यः येनाश्रुतं श्रुतं भवति ' इत्यादावेव प्रशासितैव जगदुपादानमिति हृदि निहितं इदानीं सुव्यक्तम्* । एतदेवोपपादयति--स्वयमेव जगदुपादानं जगन्निमित्तञ्च सत् ' तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय ' इति ।

तदेतत्सच्छब्दवाच्यं परं ब्रह्मैव सर्वज्ञं सर्वशक्ति सत्यसङ्कल्पमवाप्तसमस्तकाममपि लीलार्थं ' विचित्रानन्तचिदचिन्मिश्रजगद्रूपेणाहमेव बहु स्याम् तदर्थं प्रजायेय ' इति। स्वयमेव सङ्कल्प्य स्वांशैकदेशादेव वियदादिभूतानि सृष्ट्वा, पुनरपि सैव सच्छब्दाभिहिता परा

is the material cause of the world, the existence of an efficient cause other than *Sat* is excluded by the term 'without a second' (*advitīya*).

The idea that the Controller (*Praśāsita*) Himself is the material cause of the world—an idea which was borne in mind even at the very outset when the father put the question : " Did you ask about that *Ādeśa* by a knowledge of whom what was not heard becomes heard ? "—is now rendered explicit. The father explains this very idea more clearly by stating that *Sat* or Brahman which is in itself both the material and the efficient cause of the world " resolved 'let me become manifold, let me be born as many'."[16]

Although this Supreme Brahman who is referred to by the expression *Sat* is omniscient and omnipotent and has a will that is ever fulfilled, and although He possesses all objects that are desired, yet, for the sake of sport (*līlā*), He makes of His own accord the resolve " May I become manifold, in the shape of infinite entities, sentient and non-sentient, and may I, for that purpose, be born as many ! " ; and creates[17] ether and other elements from a part of matter (*prakṛti*) which is but a part (*amśa*) of Himself. Afterwards the same Supreme Lord (*Parā Devatā*),[18] who is denoted by the word *Sat,* makes the further resolve " By entering into these three divinities (not directly, but indirectly) through the individual

*** Abhivyaktam is a variant reading.**

16. *Chānd. Up.* VI. ii. 3. " In the beginning, this, my dear boy, existed as *Sat* alone, which was one only and without a second " is taken by the Advaitins to deny all differences, *sajātīya, vijātīya* and *svagata.* Such an interpretation is hardly consistent with subsequent passages, such as " It resolved 'let me become manifold . . .'"

17. The reference here is to *samaṣṭi sṛṣṭi.* At this stage Brahman enters into created things directly (*advāraka*).

18. This equation of *Sat* with *Parā Devatā* must clearly stand in the way of any attempt to distinguish the Absolute of philosophy from the God of religion.

देवता ऐक्षत—‘ हन्ताऽहमिमास्तिस्रो देवता अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि ’ इति । ‘ अनेन जीवेन आत्मना ’ इति जीवस्य ब्रह्मात्मकत्वं प्रतिपाद्य, ब्रह्मात्मकजीवानुप्रवेशादेव कृत्स्नस्याचिद्वस्तुनः पदार्थत्वम् , एवं भूतस्यैव सर्वस्य वस्तुनो* नामभाक्त्वमिति च दर्शयति ॥

एतदुक्तं भवति–जीवात्मा तु ब्रह्मणः शरीरतया प्रकारत्वात् ब्रह्मात्मकः ‘ यस्यात्मा शरीरम् ’ इति श्रुत्यन्तरात् । एवंभूतस्य जीवस्य शरीरतया प्रकारभूतानि देवमनुष्यादिसंस्थानानि वस्तूनीति ब्रह्मात्मकानि तानि सर्वाणि । अतो देवो मनुष्यो यक्षो राक्षसः पशुर्मृगः पक्षी वृक्षो लता काष्ठं शिला तृणं घटः पट इत्यादयः सर्वे प्रकृतिप्रत्यययोगेनाभि-

self, let me create distinctions of names and forms." [19] After conveying by the expression 'anena jīvena ātmanā' the idea that the individual self has Brahman for its self (*ātman*), (the passage just cited) asserts that all non-sentient things acquire the character of being objects (*padārthatva*, i.e., come to possess their respective shapes) only because of the entry into them of the individual souls who have Brahman for their self, and that only such objects acquire distinctions of names.[20]

This amounts to saying that the individual self has Brahman for its Self, since it is but a qualification (*prakāra*) of Brahman in the sense of being His body, and since another text explicitly declares "whose body the self is". All (non-sentient) objects have Brahman for their self, because these objects, having the shapes of gods, men and so forth are the qualifications (*prakāra*), in the sense of bodies, of the individual self described just now (as being itself the *prakāra* of Brahman).

Hence, all words, such as god (*devaḥ*), man (*manuṣyaḥ*), *yakṣaḥ*, demon (*rākṣasaḥ*), animal (*paśuḥ*), beast (*mṛgaḥ*), bird (*pakṣī*), tree (*vṛkṣaḥ*), creeper (*latā*), wood (*kāṣṭham*), stone (*śilā*), grass (*tṛṇam*), jar (*ghaṭaḥ*) and cloth (*paṭaḥ*)—which are well known to refer to objects by virtue of the association of the stem (*prakṛti*) with suffix

* अचिद्वस्तुनो (Acidvastuno) is a variant reading.

19. *Chānd. Up.* VI. iii. 2. The reference here is to *vyaṣṭi sṛṣṭi*. At this stage Brahman enters into created things indirectly (*sadvāraka*), through the finite self. It is sometimes contended that at *vyaṣṭi sṛṣṭi* Brahman may also enter directly into what He has created.

20. "Vastuno nāmabhāktvam iti" has been preferred to "vastuno nāmarūpabhāktvam iti" found in all the printed editions; because the previous statement that "all non-sentient things acquire *padārthatva* . . ." means that they acquired distinctions of forms (*rūpa*), and it would be needless to refer to that again in the next passage. Further, in commenting on this passage, Sudarśanācārya refers in his *Tātparya Dīpika* only to distinctions of names. Cf. "tat paryantasyaiva devādi nāmabhāktvam cetyāha evambhūtasyaiveti."

धायकतया प्रसिद्धाश्शब्दा लोके तत्तद्वाच्यतया प्रतीयमानतत्तत्संस्थानवस्तुमुखेन तदभिमानिजीवतदन्तर्यामिपरमात्मपर्यन्तस्य सङ्घातस्यैव वाचका इति ॥

एवं समस्तचिदचिदात्मकप्रपञ्चस्य सदुपादानता सन्निमित्तता सदाधारता सन्नियाम्यता सच्छेषतादि सर्वं च ‘ सन्मूलाः सोम्येमाः प्रजास्सदायतनास्सत्प्रतिष्ठाः ’२१ इत्यादिना विस्तरेण प्रतिपाद्य कार्यकारणभावादिमुखेन ‘ ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यम् ’ इति कृत्स्नस्य जगतो ब्रह्मात्मकत्वमेव सत्यमिति प्रतिपाद्य , कृत्स्नस्य जगतः स एवात्मा, कृत्स्नं जगत्तस्य शरीरम् , तस्मात्त्वंशब्दवाच्यमपि जीवप्रकारं ब्रह्मैव इति जीवविशेष उपसंहृतम् ।

एतदुक्तं भवति ‘ ऐतदात्म्यमिदं सर्वम् , इति चेतनाचेतनप्रपञ्चं ‘ इदं सर्वम् ’ इति

(*pratyaya*)—first denote objects having various shapes which are made out to be the meanings of the respective words. Thereby they signify an aggregate of entities including the individual self, who controls those things (*tadabhimāni*), and extending as far as the Supreme Self, who is the Inner Controller of the individual self.

Thus, in the passage commencing with the statement, "All things that originate, my dear boy, have their origin in *Sat* and have *Sat* for their support, and are absorbed in *Sat*",[21] it is first established that the entire world composed of sentient and non-sentient things has *Sat* for its material cause, *Sat* for its efficient cause, *Sat* for its support, and is directed by *Sat* and is wholly subservient to *Sat*. Then, in the passage—"All this has *Sat* for its Self, this is true" [22]—it is proclaimed, on the ground that the relation of Brahman to the world is the relation of cause and effect, (the supporter and the supported) and so forth, that the following view alone is true, namely, that the entire world has Brahman for its Self." Finally, in the text "that thou art" (*tat tvam asi*) the proposition enunciated earlier, namely, "All things have Brahman for their Self", which conveys the idea that Brahman Himself is the Soul of the entire world, that the whole world is His body, and that, consequently, even the thing denoted by the word 'thou' (*tvam*) is really Brahman who has the individual self for His mode (*prakāra*)—is applied to a particular finite self (i.e., Śvetaketu).

What has been said comes to this:—In the passage, "All this has That (*Sat*) for its Self" (*aitadātmyam idam sarvam*), the world consisting of sentient and non-sentient things is referred to by the expression

21. *Chānd. Up.* VI, viii. 4.
22. *Chānd. Up.* VI. viii. 6.

निर्दिश्य तस्य प्रपञ्चस्यैष आत्मा इति प्रतिपादितः; प्रपञ्चोद्देशेन ब्रह्मात्मकत्वं प्रतिपादितमित्यर्थः

तदिदं ब्रह्मात्मकत्वं किमात्मशरीरभावेन ? उत स्वरूपेण ? इति विवेचनीयम् । स्वरूपेणेति चेत् , ब्रह्मणस्सत्यसङ्कल्पत्वादयः ' तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय , इत्युपक्रमावगता बाधिता भवन्ति । शरीरात्मभावेन च तदात्मकत्वं श्रुत्यन्तराद्विशेषतोऽवगतम् । ' अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानां सर्वात्मा ' इति । प्रशासितृत्वरूपात्मत्वेन सर्वेषां जनानामन्तः प्रविष्टः अतः सर्वात्मा सर्वेषां जनानामात्मा ; सर्वञ्चास्य शरीरमिति विशेषतो ज्ञायते। ' य आत्मनि

'all this' (*idam sarvam*),[23] and then it is declared that He is the soul of this world. In other words, in respect of the world Brahman is said to be its Self.

It has (now) to be determined whether the *Brahmātmakatva* just now referred to is based on the relation of soul to the body or on identity (of Brahman and the world). Should it be said that it is one of identity, then qualities, such as the possession of a will that is ever realised, which are learnt at the very outset in the passage, "It resolved 'may I become manifold, and may I be born as many'," would become contradicted.[24] That *Brahmātmakatva* is based on the relation of the soul to the body is specifically learnt from other scriptural texts. (For example) "Entering within and ruling over all things that are born, He is the Self of all."[25] From this passage it is learnt specifically that He has entered into all things that are born as their Self in the sense of His being their Ruler, and it is also specifically learnt He is, therefore, spoken of as "the Self of all' (*sarvātmā*). *Sarvātmā* means "He is the Self of all things; and all things constitute His body". (Yet another text is :—)

23. It is contended that 'aitadātmyam idam sarvam' teaches the oneness of Brahman and the material world, while 'tat tvam asi' speaks of the identity of Brahman and the jīva. But there is little warrant for interpreting 'idam sarvam' to refer to material nature alone. Hence, it is here insisted that 'idam sarvam' signifies the world consisting of sentient and non-sentient things.

24. *Satyasaṁkalpatva* (the possession of a will that is ever realised) cannot be attributed to Brahman so long as it is identified with the jīva or with matter; for the jīva, being subject to karma, cannot be said to possess *satyasaṁkalpatva*. As for matter, it has no will at all.

25. *Tait. Up.* III. 24. Whatever enters into another cannot be treated as its Self; for ether which is all-pervasive is not considered the self of what it pervades. Again, whatever exercises sway over another cannot be called the self of the latter; for, obviously, the king is never treated as the self of his subjects. Thus, both the *antaḥ-praveśa* (entry within) and *praśāsana* (control) are essential elements in the definition of the self.

तिष्ठन्नात्मनोऽन्तरो यमात्मा न वेद यस्यात्मा शरीरं य आत्मानमन्तरो यमयति स त आत्मान्तर्याम्यमृतः ' इति च । अत्रापि ' अनेन जीवेनात्मा, इति इदमेव ज्ञायत इति पूर्वमेवोक्तम्। अतस्सर्वस्य चिदचिद्वस्तुनो ब्रह्मशरीरत्वात्सर्वशरीरं सर्वप्रकारं सर्वशब्दैर्ब्रह्मैवाभिधीयत इति ' तत् ' 'त्वं ' इति सामानाधिकरण्येन जीवशरीरतया जीवप्रकारं ब्रह्मैवाभिहितम् ।एवमभिहिते सति अयमर्थो ज्ञायते - त्वं इति यः पूर्वं देहाधिष्ठातृतया प्रतीतः स परमात्मशरीरतया परमात्मप्रकारभूतः परमात्मपर्यन्तः पृथक्स्थितिप्रवृत्त्यनर्हः । अतः ' त्वं ' इति त्वत्प्रकारविशिष्टं त्वदन्तर्यामिणमेवाचष्ट इति । 'अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि ' इति ब्रह्मात्मकतयैव जीवस्य शरीरिणः स्वनामभाक्त्वात् 'तत् त्वं ' इति सामानाधिकरण्यप्रवृत्तयोर्द्वयोरपि पदयोर्ब्रह्मैव वाच्यम्। तत्र तत्पदं जगत्कारणभूतं सकलकल्याणगुणाकरं निरवद्यं

"He who stands in the self, he who is within the self, whom the self does not know, of whom the self is the body, He who directs the self from within—He is thy Self, the Inner Ruler, the Immortal."[26] It has already been pointed out that here also (i.e., in the *Chāndogya*) the same idea (as is conveyed in the texts quoted from the other upaniṣads) is learnt from the passage beginning with '*anena jīvena ātmanā*' (through the individual self). Hence, for the reason that all things, sentient and non-sentient, constitute His body, Brahman Himself, who has all things as His body, and as His modes, is denoted by all words. Therefore, by means of the equation contained in *Tat tvam asi* Brahman Himself who has the individual self for His mode is referred to, because He has the self for His body.

When this statement is made (*Tat tvam asi*), what has to be understood is this.—The individual self who was at first understood by the term *tvam* as the controller of the body is but a mode of the Supreme Self in virtue of His being the body of that Supreme Self; he finds his completion in the Supreme Self and is incapable of either existing or acting independently of Brahman. Therefore the term 'thou' (*tvam*) means really Him who is the Inner Controller within thee and who is associated with thee as His mode. Since according to the passage—"After entering (the three divinities) through the individual self, let me create distinctions of names and forms"—the individual self associated with the body acquires his name only by reason of having Brahman for his Self, what is intended to be conveyed by both the words (*tat* and *tvam*) which are put in apposition is really Brahman (Himself). Of the two, *tat* signifies Brahman who is the cause of the universe, who is the

26. *Bṛh. Up.* V. vii. 22.

ब्रह्माचष्टे 'त्वम' इति च तदेव ब्रह्म जीवान्तर्यामिरूपेण स्वशरीरजीवप्रकारविशिष्टमाचष्टे । तदेवं प्रवृत्तिनिमित्तभेदेव एकस्मिन्ब्रह्मण्येव तत्' 'त्वं' इति द्वयोः पदयोर्वृत्तिरुक्ता । ब्रह्मणो निरवद्यत्वं निर्विकारत्वं सर्वकल्याणगुणाकरत्वं जगत्कारणत्वञ्चाबाधितम् ।

अश्रुतवेदान्ताः पुरुषाः सर्वे जीवात्मानश्च ब्रह्मात्मका इति न पश्यन्ति । सर्वशब्दानाञ्च केवलेषु तत्तत्पदार्थेषु वाच्यैकदेशेषु वाच्यपर्यवसानं मन्यन्ते । श्रुतवेदान्तास्तु वेदान्तवाक्यश्रवणेन ब्रह्मकार्यतया तदन्तर्यामितया च सर्वस्य ब्रह्मात्मकत्वं सर्वशब्दानां तत्तत्प्रकारसंस्थितब्रह्मवाचित्वञ्च जानन्ति ।

नन्वेवं गवादिशब्दानां तत्तत्पदार्थवाचितया व्युत्पत्तिर्बाधिता स्यात् । नैवम् । सर्वे

seat of all auspicious qualities, who is without any taint and without any change; and *tvam* also denotes the same Brahman viewed as the Inner Controller of the individual self and as being associated with the jīva, who is a mode of Himself and who constitutes His body. Thus, it is pointed out that the two words *tat* and *tvam* denote one and the same entity, i.e., Brahman, but in two different aspects. (This interpretation accords best with the definition of *sāmānādhikaraṇya*). Besides, the qualities of Brahman, such as freedom from taint and changelessness, His being the seat of all auspicious qualities and the cause of the universe—these are not contradicted (as they would have to be on the theory which seeks to equate *tat* and *tvam* on the basis of identity, and which makes Brahman the seat of *avidyā*).

Persons who have not understood the Vedānta fail to realise that all inanimate things and all individual selves have Brahman for their Self. Further, they consider that the words refer only to their respective objects which are only a part of what those terms really signify. On the other hand, persons well versed in the Vedānta, after listening to discourses on upaniṣadic passages (from a competent *guru*) realise that all objects have Brahman for their Self, since they are the effects of Brahman and since they have Brahman for their Inner Controller; they also realise that all words denote Brahman who has for His modes the objects signified by the respective terms.

It may be objected that, on such a view, the common understanding of words, such as 'cow' (*gau*) as denotative of their respective objects would be falsified. The reply to this objection is "It is not so". In commenting upon the text 'nāma rupe vyākaravāṇi . . .' (let me dis-

शब्दा अचिज्जीवविशिष्टस्य परमात्मनो वाचका इत्युक्तं 'नामरूपे व्याकरवाणि' इत्यत्र । तत्र लौकिकास्तु पुरुषाः शब्दं व्याहरन्तः शब्दवाच्ये प्रधानांशस्य परमात्मनः प्रत्यक्षाद्यपरिच्छेद्यत्वाद्वाच्यैकदेशभूते वाच्यसमाप्तिं मन्यन्ते । वेदान्तश्रवणेन च व्युत्पत्तिः पूर्यते ।: एवमेव वैदिकास्सर्वे शब्दाः परमात्मपर्यन्तान् स्वार्थान् बोधयन्ति । वैदिका एव सर्वे शब्दा वेदादेवोद्धृत्योद्धृत्य परेणैव ब्रह्मणा सर्वपदार्थान् पूर्ववत्सृष्ट्वा तेषु परमात्मपर्यन्तेषु पूर्ववन्नामतया प्रयुक्ताः । तदाह मनुः....

'सर्वेषां तु स नामानि कर्माणि विविधानि च ।
वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक्संस्थाश्च निर्ममे'॥ २८ इति ।

संस्थाः—संस्थानानि रूपाणीति यावत् । आह च भगवान्पराशरः

'नामरूपञ्च भूतानां कृत्यानाञ्च प्रपञ्चितम् ।
वेदशब्देभ्य एवादौ देवादीनां चकार सः'२९॥ इति ॥

tinguish by names and forms), it has already been pointed out that all words denote the Supreme Self who is in association with non-sentient objects and individual selves. For the reason that of these three the primary part, namely, the Supreme Self, is beyond the reach of perception and other means of knowledge (*pramāṇa*) based thereon, laymen (i.e. those unacquainted with Vedānta-śāstra), however, when they employ words, believe that the significance of each word ends with the particular object which is but a part of its total signification. But the understanding of the significance of words becomes complete only on hearing the Vedānta (expounded by a competent *guru*). Similarly, all the words found in the Veda reveal as their respective meanings what extend as far as the Supreme Self. All words, in fact, belong to the Veda.[27] After creating all things as before (as in the previous *kalpa*), and then taking all words one after another from the Veda itself, they were employed, as of old, by the Supreme Brahman Himself as names of several objects which find their completion in Brahman. Manu has expressed the same idea thus.—"From the words of the Veda itself He (i.e., the Lord) created in the beginning the diverse names and varied activities as also the manifold shapes (*samsthā*).[28] Here the term *samsthā* means *samsthānaḥ*, that is, shapes or configurations. The revered Parāśara also says:—In the beginning He fixed from the Vedic words themselves the diverse names and forms of all beings commencing from the divinities and also

27. Compare Lokavedādhikaraṇa in *Pūr. Mīmāmsā Sūtra,* I. iii. 9.
28. *Manu Smṛti,* I. 20.

श्रुतिश्च....

'सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथा पूर्वमकल्पयत्' इति। सूर्यादीन् पूर्ववत् परिकल्प्य नामानि च पूर्ववच्चकारेत्यर्थः ।

एवं जगद्ब्रह्मणोरनन्यत्वं प्रपञ्चितम् । तेनैकेन ज्ञातेन सर्वस्य ज्ञातता उपपादिता भवति । सर्वस्य ब्रह्मकार्यत्वप्रतिपादनेन तदात्मकतयैव सत्यत्वं नान्यथेति 'तत्सत्यम्' इत्युक्तम् ; यथा दृष्टान्ते सर्वस्य मृद्विकारस्य मृदात्मनैव सत्यत्वम् ।

शोधकवाक्यान्यपि निरवद्यं सर्वकल्याणगुणाकरं परं ब्रह्म शोधयन्ति । सर्वप्रत्यनीकाकरताबोधनेऽपि तत्तत्प्रत्यनीकाकारतायां भेदस्यावर्जनीयत्वान्न निर्विशेषवस्तु–सिद्धिः ।

the wide range of their functions".[29] The Veda also declares, "The Sustainer created the sun and the moon as before (as in the previous *kalpa*)."[30] It means that the Lord, after creating the sun and the moon as in the previous epoch, assigned to them names as before. In this manner the non-difference of Brahman and the world has been expounded.

Hence the proposition is established that by knowing that one thing (i.e., Brahman) all things become known. From the teaching that all things are the effects of Brahman, it follows that they are constituted of Brahman (*Brahmātmaka*); on this ground and on no other, do all things become real;[31] that is why it is declared *tat satya* (it is real); as in the example cited,[32] all the modifications of clay are real solely because they are constituted of clay (*mṛtātmaka*).

Those texts also which attempt to determine the nature of Brahman (*śodhaka-vākya*) establish the Supreme Brahman as one in whom all auspicious qualities abide and one who is taintless. Even on the view that they teach that Brahman is opposed to the negative of each of the features suggested by the terms, it is impossible for these texts to establish a distinctionless entity, because distinction is bound to arise in respect of the several features negatived.

---

29. *Viṣṇu Purāṇa*, I. v. 63.

30. *Tait. Up.* IV. 1.

31. The world is real precisely because it has Brahman for its Ātman, and not on its own right.

32. The examples of clay, iron and copper adduced by the father are instances of causal substances undergoing genuine change (*pariṇāma*) and giving rise to real effects. It is interesting to note that the rope-snake illustration suggestive of the phenomenality of the effects and the fictitious character of causal change is nowhere employed.

BODHAVIMARSA

BY

V. SUBRAMANYA SASTRI.

एवं प्रातिपदिकार्थव्यतिरिक्तः सुबर्थलिङ्गसंख्याव्यतिरिक्तश्च सर्वोऽपि भावनायामन्वेति इत्युक्तावपि तत्तत्पदार्थस्य भावनायां भिन्नभिन्नसम्बन्धेनैवान्वयो वाच्यः । लडर्थस्यैव वर्तमानकालस्य पचतीत्यादौ आधेयतासंबन्धेन, नश्यतीत्यत्र स्ववृत्त्युत्पत्तिकनाशनिरूपितत्वसंबन्धेनान्वयेन तत्तत्सम्सर्गकबोधे तादृशतादृशसमभिव्याहारज्ञानस्य हेतुत्वं कल्पनीयमिति अनन्ताः कार्यकारणभावाः प्रसज्यन्त एव । नच घटवद्भूव्यमित्यत्रेव शाब्दबोधे सर्वत्र संबन्धः संबन्धत्वेनैव संसर्गमर्यादया भासते । पश्चात् प्रमाणान्तरादेव संसर्गविशेषावगतिरिति न संसर्गभेदेन कारणताभेद इत्युक्तमिति वाच्यम् । संसर्गः विशेषरूपेणैव संसर्गमर्यादया भासते न संबन्धत्वेन सामान्यरूपेण । स्पष्टञ्चैतत् गदाधरीये प्रथमस्वलक्षणे । शाब्दबोधः विशिष्यैव संबन्धावगाहीति संसर्गभेदेन कार्यकारणभावभेदः अवर्जनीय एव । मतुबर्थस्संबन्धी । वैयाकरणैरपि तथैवार्थनिरूपणात् । एवञ्च घटवद्भूव्यमित्यत्र संबन्धः प्रकार इति संबन्धत्वेन भाने न कापि क्षतिः । पर्वतो वह्निमानिति वाक्याद्वह्निसंबन्धी पर्वतः इति बोधो जायते । तत्र च संबन्धत्वेन प्रकारतया संबन्धो भासते इति संबन्धविशेषस्याज्ञानाद्युक्त एव केन संबन्धेन वह्निमानिति जिज्ञासोदयः ।

अपि च सर्वत्र संबन्धसामान्यसंसर्गकशाब्दबोधानन्तरं प्रवृत्त्यादिनिर्वाहाय संसर्गविशेषावगाही मानसो बोध इष्यते मीमांसकैः । एवञ्च शाब्दबोधसमनन्तरक्षणे न प्रवृत्तिः अपि तु विलम्बेनेति कल्पनीयम् । एवं सर्वत्र मानसबोधकल्पने तेनैव शाब्दबोधफलनिर्वाहात्संबन्धसामान्यसंसर्गकः शाब्दबोध एव निरर्थक इति शब्दप्रामाण्यमेव विलीयेत । किञ्च पदादनुपस्थितोऽर्थः आकांक्षाबलात्संसर्गतया भासते इति स्थितिः । यत्र सकलविभक्त्यन्तपदघटितं वाक्यं तत्र सर्वेषां विभक्त्यर्थानां स्वनिरूपकधात्वर्थघटितेन परम्परासंबन्धेन भावनायामन्वयः स्वीकृतस्तैः । तत्र धातूपस्थापित एवार्थः अनेकधा परम्परासंबन्धघटकतया भासते । एवं सुबर्थसंख्यायाः तदर्थे परम्परासंबन्धः इति प्रायः गुरुभूतपरम्परासंबन्धावगाही बोधः । चैत्रः सुन्दरः इत्यादौ प्रतिपिपादयिषिताभेदः मानसबोधविषय इति शाब्दानन्तरक्षणे विषयान्तरसञ्चारानुभवविरोधश्च । एतेषां पर्यालोचनमेव साक्षात्संबन्धावगाहिनं सति संभवे प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यकं बोधमङ्गीकारयति । अपि च

सामान्यतः संबन्धसंसर्गकशाब्दबोधानन्तरं यो जायते संसर्गविशेषावगाही मानसो बोधः तत्र तादृशसमभिव्याहारस्य तादृशानुपूर्वीकवाक्यजन्यशाब्दबोधस्य वा कारणत्वमवश्यकल्पनीयम् । अन्यथा मानसबोधे संसर्गविशेषभाननियमो न स्यात् । तथाच कार्यकारणभावानन्त्यमापतति । न हि शाब्दबोधनिरूपितकारणतानन्त्यमेव दोषः न मानसबोधनिरूपितकारणतानन्त्यमित्यत्र नियामकमस्ति । नच कार्यकारणभावकल्पनालाघवेन भावनामुख्यविशेष्यके बोधे सिद्धे तदनुरोधिमानसबोधनिरूपितकारणतानन्त्यं न दोषः फलमुखत्वादिति वाच्यम् । प्रयोगातिप्रसङ्गाप्रसङ्गाप्रयोजकस्य साक्षात्संबन्धेन तत्र तत्र तत्तत्पदार्थावगाहिनश्शाब्दबोधस्यानुभवसिद्धत्वात्तद्बलायातकार्यकारणभावानन्त्यमपि न दोषः फलमुखत्वात् । अनुभवसिद्धबोधानुसारेण व्युत्पत्तयः कल्प्यन्ते । न तु व्युत्पत्त्यनुसारेण बोधः शिक्ष्यते । आरोपे सति निमित्तानुसरणं न तु निमित्तमस्तीत्यारोपः इति ह्यभियुक्ता वदन्ति । न च बोधानुरोधेन व्युत्पत्तिनानात्वस्वीकारे राजपुरुषः इत्यत्रापि विनैव लक्षणां नामार्थयोरिति व्युत्पत्तिं संकोच्य राजपदार्थस्यैव स्वस्वामिभावसंबन्धेन पुरुषपदार्थेऽन्वयः कुतो न स्वीक्रियते इति वाच्यम् । यतः राजप्रकारकं स्वत्वसंसर्गकं पुरुषविशेष्यकं बोधं राजपुरुषः इति समस्तपदादनुभवन्तो जगदीशभट्टाचार्याः समासस्थले नामार्थयोरपि भेदान्वयव्युत्पत्तिं स्वीकुर्वन्ति । लिङः समभिव्याहृतपदोपस्थापितकामनाविषयतावच्छेदकत्वोपलक्षितधर्मावच्छिन्नसाधनत्वे शक्तिस्वीकारेण यजेत स्वर्गकामः इत्यत्र लिङैव स्वर्गसाधनत्वबोधसंभवात् न स्वर्गपदार्थस्य लिङर्थैकदेशे इष्टेऽभेदान्वयव्युत्पत्तिः स्वीकरणीया प्रसज्यते । उक्तञ्च नागेशभट्टैः लघुमञ्जूषायां तिङर्थनिरूपणे "तत्तद्व्युत्पत्त्यनुसारेण तथा तथा बोधस्य तेषां तेषां जायमानत्वेन तथा तथा कार्यकारणभावानां सर्वेषामावश्यकत्वेन तल्लाघवगौरवविचारस्यायुक्तत्वात्" इति ॥

चैत्र एव पचतीत्यत्र चैत्रः पाकानुकूलकृतिमान् चैत्रान्यः पाकानुकूलकृत्यभाववानिति बोधः । मुख्यविशेष्यभेदाद्वाक्यभेदः इष्यते एव । चैत्रवृत्तिश्चैत्रान्यावृत्तिश्चैककर्तृका भावना इति बोधस्वीकारे चैत्रे मैत्रे च पचति सति चैत्र एव पचति इति प्रयोगापत्तिः । भावनापदार्थः कृतिः । सा च चैत्रनिष्ठा मैत्रनिष्ठा च भिन्नभिन्नेति चैत्रनिष्ठायां पाकानुकूलकृतौ चैत्रान्यावृत्तित्वस्याबाधात् । अस्मन्मतेतु न कोऽप्यतिप्रसङ्गः संभवति ।

प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यकबोधस्वीकारे चैत्रः कीदृशः इति प्रश्ने पचतीत्युत्तरं न सङ्गच्छते। घटः कस्मादिति पृष्टे दण्डादित्युत्तरयन्ति। न तु दण्डजन्य इति। घटत्वावच्छिन्ने जिज्ञासितधर्मावच्छिन्नजन्यत्वप्रकारकं बोधं जनयति प्रश्नवाक्यम् । उत्तरवाक्यमपि घटत्वावच्छिन्ने जिज्ञासितदण्डत्वावच्छिन्ननिरूपितपञ्चम्यर्थजन्यत्वप्रकारकबोधं जनयति । दण्डजन्य इति तु नोत्तरं तेन घटत्वावच्छिन्ने दण्डजन्यत्वावच्छिन्नप्रकारकाभेदसंसर्गकबोधजननेऽपि आश्रयतासंसर्गकजन्यत्वप्रकारकबोधाजननात् । एतेन स्पष्टं जानीमः प्रश्नवाक्यं जिज्ञासितधर्मावच्छिन्नीययत्संबन्धसंसर्गकं बोधं जनयति जिज्ञासितधर्मावच्छिन्नीयतत्संबन्धसंसर्गकबोधजनकमेवोत्तरवाक्यमिति । जिज्ञासितपदार्थस्य संसर्गो येन गम्यते । तदुत्तरमिति प्रोक्तमन्यदाभासशब्दितम् ॥ इत्यस्याप्ययमेवार्थः। चैत्रः कीदृश इति प्रश्नवाक्यं हि चैत्रविशेष्यकं जिज्ञासितधर्मावच्छिन्नप्रकारकमभेदसंसर्गकं बोधं प्रसूते । उत्तरवाक्येनापि अभेदसंसर्गकबोधजनकेनैव भाव्यम्। चैत्रः पचतीति वाक्यात् आख्यातार्थकृतिप्रकारकः समवायसंसर्गको बोधो जायते। नत्वभेदसंसर्गकः । चैत्रः पाचकः इति वाक्यात्तु अभेदसंसर्गकः कृत्यवच्छिन्नप्रकारकः शाब्दबोधो जायते इति भवति तदुत्तरं कीदृशश्चैत्र इति प्रश्नस्य ।

न चेदेवं भावनाविशेष्यकबोधस्वीकारेऽपि कीदृशी कृतिरिति प्रश्नस्य चैत्रः पचतीत्युत्तरं स्यात्। नच स्त्रीलिङ्गविशिष्टकृतिबोधकस्य प्रश्नस्य तादृशलिङ्गविशिष्टकृतिबोधकमेवोत्तरम् । आख्यातार्थकृतेः लिङ्गानन्वयित्वाल्लिङ्गानास्कन्दितकृतिबोधकं पचतीति वाक्यं नोत्तरमिति वाच्यम्। कृतिरित्यत्र बाधेन स्त्रीत्वस्य बोधासंभवात् । यदितु वैयाकरणरीत्या शब्दनिष्ठस्य स्त्रीत्वस्य बोधः स्वीक्रियते । तदापि प्रश्नवाक्ये लिङ्गस्याविवक्षितत्वे लिङ्गाबोधकस्याप्युत्तरवाक्यत्वे क्षत्यभावात् पचतीत्युत्तरापत्तिर्दुर्वारैव । अस्मदुक्तप्रकारादरे तु न कस्यापि दोषस्यावसरः । अनयैव सरण्या कीदृशौ चैत्रतदन्याविति प्रश्ने चैत्र एव पचतीत्युत्तरापत्तिः परिहरणीया । एवञ्च सति संभवे प्रथमान्तपदप्रयोगे प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यक एव बोधः संगच्छते ॥

ननु प्रथमान्तार्थस्य मुख्यविशेष्यत्वे कथं पश्य मृगो धावतीत्येकं वाक्यम् । मृगस्य दर्शनकर्मतयान्वये च कुतो न मृगपदाद्द्वितीयेति चेन्न ।

धावति मृगः इत्यवान्तरवाक्यबोध्यस्य धावनविशिष्टस्य मृगस्य कर्मतया दर्शने-

ऽन्वयः । दर्शनञ्च आख्यातार्थे आश्रयत्वे तच्चाध्याहृतत्वंपदार्थेऽन्वेति इत्येकमुख्यविशेष्यकबोधजनकत्वात्पश्य मृगो धावतीत्येकं वाक्यम् । वाक्यार्थस्य कर्मतासंबन्धेन (भेदसंबन्धेन) दर्शनक्रियायामन्वयोऽपि न व्युत्पत्तिविरुद्धः । व्युत्पत्तेः नामार्थविषयकत्वेन वाक्यार्थविषयकत्वाभावात् । नचैवं सति नीलरूपविशिष्टघटस्य ज्ञानकर्मत्वे प्रतिपिपादयिषिते सति नीलो घटो जानातीति प्रयोगः स्यात् । नीलं घटं जानातीति प्रयोगश्च न स्यात। नीलविशिष्टघटस्य वाक्यार्थत्वेन तद्बोधकात् द्वितीयाया अप्रसक्तेरिति वाच्यम्। विशिष्टस्य ज्ञानकर्मत्वतात्पर्येण नीलो घटो जानातीति प्रयोग इष्ट एव। नीलं घटं जानातीति वाक्यात् विशेष्ये विशेषणं तत्र च विशेषणान्तरमिति रीत्यैव शाब्दबोधः। यदात्वस्माद्वाक्यान्नीलविशिष्टघटकर्मकज्ञानशाब्दबोधः । तदा घटपदस्य नीलविशिष्टे लक्षणा। नीलपदं तात्पर्यग्राहकम् । एवञ्च विशिष्टबोधकस्य पदत्वात्तदुत्तरं द्वितीया उपपद्यते। वाक्यार्थस्य कर्मतयान्वयादेव ‘जानामि सीता जनकप्रसूता’ ‘श्रुत्वा ममैतन्माहात्म्यं तथाचोत्पत्तयः शुभाः’ इत्यादयः प्रयोगाः साधु संगच्छन्ते । एवञ्च पश्य मृगो धावतीत्यत्र वाक्यैकवाक्यता सिद्धा । एवमेव ‘देवाकर्णय संग्रामे चापेनासादिताश्शराः’ इत्यादावपि वाक्यैकवाक्यता बोध्या ।

यदि च पदैकवाक्यतैवात्र महाभाष्यसिद्धेति ब्रूयात् । तदा धावत्यर्थान्वितस्य मृगस्य प्रथमान्तार्थस्य विषयतापर्यवसितेन कर्मतासंबन्धेन दर्शनक्रियायामन्वयः। तस्य चाध्याहृतत्वं—पदार्थेऽन्वय इति पदैकवाक्यता सूपपादैव । नच तण्डुलस्य कर्मतासंबन्धेन धात्वर्थपाकेऽन्वयतात्पर्येण तण्डुलः पचतीति प्रामाणिकप्रयोगवारणाय नामार्थधात्वर्थयोः साक्षाद्भेदेनानन्वयव्युत्पत्तेः स्वीकरणीयतया मृगस्य विषयतासंबन्धेन दर्शनेऽन्वयो न संभवतीति वाच्यम् । आख्यातार्थाविशेषितनामार्थधात्वर्थयोरेव भेदेन साक्षादनन्वय इति व्युत्पत्तिस्वरूपम् । तण्डुलस्य आख्यातार्थाविशेषितस्य कर्मतासंबन्धेन पाकेऽन्वयो न संभवतीति न तण्डुलः पचतीति वाक्यं प्रामाणिकम् । धावतीत्याख्यातार्थधावनकर्तृत्वान्वितस्य मृगस्य नामार्थस्यापि कर्मतासंबन्धेन दर्शनक्रियायामन्वयो युज्यत एव । स्पष्टञ्चैतत् प्रतिज्ञालक्षणविवरणे कृष्णभट्टीये । पश्य लक्ष्मण पम्पायां बकः परमधार्मिकः इत्यत्रापि अस्तीति क्रियापदस्याध्याहारात् तादृशक्रियाकर्तृत्वान्वितस्यैव बकस्य नामार्थस्य दर्शनक्रियायामन्वयान्न कोऽपि

व्युत्पत्तिविरोधः । दृश्यते च व्युत्पत्तिवैचित्र्येण प्रथमान्तार्थस्यापि कर्मतासंबन्धेन कर्मत्वान्तरविशेषणतापन्नक्रियायामन्वयः काष्ठं भस्म क्रियते इत्यादौ । कर्तृत्वान्तरविशेषणतापन्नायां च क्रियायां प्रथमान्तार्थस्य कर्तृत्वसंबन्धेनान्वयः नीलो घटो भवति, काष्ठं भस्म भवति इत्यादौ ।

अथवा पाकविशेष्यककर्मतासंसर्गकतण्डुलप्रकारकशाब्दबोधस्यैवाप्रसिद्ध्या तत्सामग्र्या अकल्पनात् आपादकाभावेन तण्डुलः पचतीति वाक्यात्तादृशबोधापादनस्यैवासंभवात् नामार्थधात्वर्थयोरिति व्युत्पत्तिरेव न कल्पनीयेति मृगस्य कर्मतासंबन्धेन दर्शनेऽन्वये न कोऽपि व्युत्पत्तिविरोधः । एवञ्च पश्य लक्ष्मण पम्पायां बकः परमधार्मिकः इत्यत्र निरुक्तव्युत्पत्तिविरोधपरिहाराय अस्तिपदाध्याहारोऽपि नावश्यकः । एवञ्च मृगवृत्तिकर्मतायाः संसर्गतया न मृगपदात् द्वितीयापत्तिः । अनभिहिते कर्मणि द्वितीयेत्यनेन प्रातिपदिकार्थविशेष्यतया कर्मत्वे विवक्षित एव द्वितीयानुशासनात् । अनभिहितसूत्रस्य चात्रैवार्थे तात्पर्यमिति निपुणतरमुपपादितं भट्टाचार्यैः । एषैव सरणिरादृता काष्ठं भस्म क्रियते इत्यत्र भस्मपदोत्तरं द्वितीयावारणे भट्टाचार्यैः द्वितीयार्थनिरूपणे व्युत्पत्तिवादे । एवञ्च पश्य मृगो धावतीत्यत्र पदैकवाक्यतोपपादिता भवति ।

यदि च महाभाष्यसिद्धायाः पदैकवाक्यताया उपपादनेऽपि भाष्यसिद्धं धावनक्रियायाः दर्शनक्रियाकर्मत्वं नोपपादितमिति मन्यते । तदा प्रथमान्तार्थविशेषिताख्यातार्थधावनकृतेः कर्मतया दर्शनक्रियायामन्वयस्वीकारेण पदैकवाक्यत्वं धावनस्य दर्शनकर्मत्वञ्चेत्युभयमपि सिद्धं भवति । तथाहि प्रथमान्तकर्तृवाचकपदसमभिव्याहारे प्रायः प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यक एव बोधः । कचित्पश्य मृगो धावतीत्यादौ प्रथमान्तार्थस्यापि आख्यातार्थे विशेषणतयान्वयः व्युत्पत्तिवैचित्र्यात् । एवञ्च मृगस्य आधेयतासंबन्धेन धावनान्वितकृतावाख्यातार्थेऽन्वयः । मृगान्वितायाश्च धावनविशिष्टकृतेः कर्मतासंबन्धेन दर्शनक्रियायामन्वयः । तदन्विताख्यातार्थाश्रयत्वस्य चाध्याहृतत्वंपदार्थेऽन्वयः । तथा च मृगनिष्ठधावनानुकूलकृतिकर्मकदर्शनाश्रयस्त्वमिति शाब्दबोधः । एतत्स्थलानुरोधाद्व्युत्पत्त्यन्तरकल्पनन्तु सर्वेषामभिमतमेव । धात्वर्थस्यापि धात्वन्तरार्थेऽन्वयार्थं अन्यस्या व्यु-

त्पत्तेः वैयाकरणैः, धावनभावनायाः दर्शनभावनायामन्वयायान्यादृश्या व्युत्पत्तेः मीमांसकैश्च स्वीकारात् । नच प्रथमान्तार्थस्याविशेष्यत्वे अपसिद्धान्तापातः । व्युत्पत्तिवैचित्र्येण प्रथमान्तार्थस्यापि अन्यत्रान्वयस्य बहुषु स्थलेषु प्रदर्शितत्वात् । नहि नैयायिकाः वाक्यघटकप्रथमान्तार्थस्सर्वोऽपि मुख्यविशेष्यतया भासते इति, प्रथमान्तपदासमभिव्याहारेऽपि अध्याहृत्य प्रथमान्तपदं तदर्थमुख्यविशेष्यक एव बोधः इति वाभ्युपगच्छन्ति । नीलो घटः इत्यत्र प्रथमान्तार्थस्य नीलस्य, भूतले घटो नेत्यत्र घटस्य, अर्घ्यं नमः इत्यत्र अर्घ्यस्य च मुख्यविशेष्यतया भानानङ्गीकारात् । 'अत एव यत्र समानविभक्तिकं विशेष्यवाचकपदं निपातपदं वा नास्ति तत्र प्रथमान्तार्थस्य विशेष्यभासकसामग्र्यभावादसौ मुख्यविशेष्यतया भासते' इति व्युत्पत्तिवादे गदाधरभट्टाचार्या निरूपयन्ति । एवञ्चात्र मुख्यविशेष्यस्त्वंपदार्थ एक एवेति एतदेकं वाक्यम् । आख्यातार्थस्य दर्शनेऽन्वयाच्च पदैकवाक्यता । आख्यातार्थस्यैव धात्वर्थेऽन्वयोपगमेन न नामार्थधात्वर्थयोरिति व्युत्पत्तिविरोधः । आख्यातोत्तरं द्वितीया शङ्कितुमपि न शक्यते । कृतेरतीन्द्रियत्वाद्धावनविशिष्टकृतेः दर्शनकर्मत्वमवगाहमानो बोधः सविशेषणे हि विधिनिषेधौ विशेषणमुपसंक्रामतस्सति विशेष्ये बाधे इति न्यायेन विशेषणधावनस्यैव दर्शनकर्मत्वे पर्यवस्यति । एवञ्च धावनस्य दर्शनकर्मत्वं महाभाष्योक्तं उपपद्यते । आवश्यकी चेयं रीतिः वैयाकरणानामपि । आनय मृगो धावतीत्यत्र मृगकर्तृकधावने आनयनकर्मत्वस्य बाधात् मृगविशिष्टस्य धावनस्य बोधितं आनयनकर्मत्वं सविशेषणे हीति न्या. येन मृगे पर्यवस्यतीति तैर्वक्तव्यत्वात् । एवञ्च नास्माकं मते पश्य मृगो धावतीत्यत्र काचित् क्षतिः । शृणु मेघो गर्जति इत्यत्रापि एवमेवोपपादनीयम् ॥

पचति भवतीत्यत्र भवनाश्रयत्वस्य पचधात्वर्थान्विताख्यातार्थे कृतावन्वयः । पाकानुकूलकृतिर्भवनाश्रय इति बोधः । पाकविशिष्टकृतेर्भवनाश्रयत्वबोधे विशेषणीभूतपाकस्यापि भवनाश्रयत्वं भवनकर्तृत्वरूपं बुद्धं भवतीति 'पचादयः क्रियाः भवतिक्रियायाः कर्त्र्यो भवन्ति इति महाभाष्यमपि संगच्छते ।

प्रथमान्तपदाभावे अध्याहृत्य प्रथमान्तपदं तदर्थमुख्यविशेष्यक एव बोधो वाच्य

इति नामाकं निर्बन्धः । चैत्रः पचति भवतीत्यत्र तु भवत्यर्थान्वितायाः पाकान्विताख्यातार्थकृतेः प्रथमान्तार्थेऽन्वयः । भवनाश्रयपाकानुकूलकृतिमांश्चैत्रः इति प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यको बोधः । एकवाक्यता चानायासेन निर्वहति ।

नच राजपुरुषो भार्यायाश्च, घटो द्रव्यत्वस्य इति प्रयोगवारणाय एकसंबन्धेन एकविशेषणविशिष्टे तज्जातीयसंबन्धेन विशेषणान्तरानन्वयव्युत्पत्तेः स्वीकरणीयतया, चैत्रः पचतीति वाक्यात् समवायेन चैत्रत्वविशिष्टे समवायेन पाकानुकूलकृतिवैशिष्ट्यावगाहिबोधो न संभवतीत्युक्तमिति वाच्यम् । शाव्दबोधे विभक्त्यर्थः प्रकोरतया भासते इति येऽभ्युपगच्छन्ति तैः निरुक्तव्युत्पत्तिस्वीकारेण निरुक्तप्रयोगो न वारयितुं शक्यते । घटो द्रव्यत्वस्येति वाक्याद्धि द्रव्यत्वप्रतियोगिकषष्ठ्यर्थसमवायसंबन्धप्रकारकः घटविशेष्यको बोधो भवेत् । सच नोक्तव्युत्पत्तिविरुद्धः तस्य समवायेन घटत्वविशिष्टे विशेष्ये विशेषणान्तरप्रतियोगिकसजातीयसंबन्धप्रकारकत्वेन समवायेन द्रव्यत्वरूपविशेषणान्तराप्रकारकत्वात् । एवं राजपुरुषो भार्यायाश्च इत्यत्रापि स्वस्वामिभावसंबन्धेन राजविशिष्टे पुरुषे भार्यानिरूपितषष्ठ्यर्थसंबन्धप्रकारक एव बोधो भवेत् । न तु स्वस्वामिभावसंबन्धेन भार्याप्रकारकः । अतः विभक्त्यर्थप्रकारतावादिभिः निरुक्तप्रयोगयोर्वारणाय एकसंबन्धेन एकविशेषणविशिष्टे विशेषणान्तरनिरूपितसजातीयसंबन्धप्रकारकबोधो नेति व्युत्पत्तिरङ्गीकरणीया । चैत्रः पचतीति वाक्यजबोधे समवायेन चैत्रत्वविशिष्टे पाकानुकूलकृतेः समवायेन प्रकारत्वेऽपि कृतिरूपविशेषणान्तरनिरूपितसजातीयसमवायसंबन्धप्रकारकत्वाभावात् निरुक्तव्युत्पत्तिविरोधो नास्ति । तथाच प्रथमान्तार्थविशेष्यकः आख्यातार्थकृतिप्रकारको बोधः नाव्युत्पन्न इति सिद्धम् ।

पचति व्रजतीति प्रयोगश्च येषां धात्वर्थविशेष्यः आख्यातार्थः कर्ता तान्प्रत्येवापादयितुं शक्यते । पाककर्ता व्रजनाश्रयः इति बोधसंभवात् । अस्मन्मते च आख्यातार्थः कृतिः । पाकानुकूलकृतेश्च व्रजनाश्रयत्वं बाधितमिति कथं तादृशप्रयोगापत्तिः। यैः आख्यातस्य कर्तरि निरूढलक्षणा स्वीकृता तेषां मीमांसकानां मते कर्तुर्भावनाविशेषणतया भानान्नो-

क्तापत्तिः । तदा कैव कथा आख्यातस्य कृतिमात्रवाचकतावादिनां नैयायिकानाम्। तस्मादसति बाधके प्रायः प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यक एव बोधस्समुचितः ॥

चैत्रस्तण्डुलं पचति इत्यत्र द्वितीयार्थः आधेयत्वम् । तथाहि कर्मणि द्वितीयेत्यनुशासनात्कर्मत्वम् द्वितीयया बोध्यते। तच्च क्रियाजन्यफलशालित्वं नत्वखण्डं सखण्डस्य निर्वचनासंभव एव अगतिकतया अखण्डपदार्थस्वीकारात् । क्रियाजन्यफलशालित्वात्कर्मत्वमित्यत्र कर्मत्वपदं कर्मसञ्ज्ञायां कर्मपदव्यवहार्यत्वे वा लाक्षणिकम् । न च लक्षणायां गौरवमिति शङ्क्यम् । आश्रयनिरूपकभेदेन भिन्नानां अनेकेषामखण्डपदार्थानां कल्पनागौरवात्तस्यागुरुत्वात्। नच कर्मसंज्ञामजानतापि क्रियाजन्यफलाश्रयत्वात्कर्मत्वमिति व्यवहारात् कर्मत्वपदस्य न संज्ञायां लक्षणेति वाच्यम् । अखण्डकर्मत्वशक्तिमजानतापि तादृशव्यवहारादखण्डशक्तिपरत्वमपि तस्य न संभवतीति वक्तुं शक्यत्वात्। अपि च तद्वति तत्प्रकारकत्वाद्याथार्थ्यं शब्दाश्रयत्वादाकाशत्वमित्यादिव्यवहारात् याथार्थ्याकाशत्वादीनामप्यखण्डता प्रसज्येत। तस्मात्सखण्डमेव क्रियाजन्यफलशालित्वं कर्मत्वम् । तदेव द्वितीयया बोध्यते । क्रियाकारकभावश्च न द्वितीयार्थः वाक्यजन्यबोधे तस्याभानात् । तस्य विभक्त्यर्थत्वे प्रमाणाभावाच्च । नच 'कष्टं श्रितो भवतीत्यत्र क्रियाकारकयोरभिसंबन्धस्य द्वितीया वाचिका भवति इति भाष्यं प्रमाणमिति वाच्यम् । कर्मत्वमपि संबन्ध एव । तस्य च निरूपकत्वाश्रयत्वाभ्यां क्रियाकारकोभयनिष्ठत्वमक्षतमेव । तथा च भाष्यस्थं संबन्धपदमपि न लाक्षणिकम् । अत एव अखण्डकर्मत्वस्य द्वितीयाशक्यत्ववादिनो मीमांसकाः स्वोक्ते क्रियाकारकयोरभिसंबन्धस्य द्वितीया वाचिका भवतीति महाभाष्यं प्रमाणयन्ति ।

एवञ्च विशेषणत्वे ज्ञात एव तन्नियामकसंबन्धाकांक्षणात् विशेषणत्वमपि द्वितीयार्थः इति न । क्रियाकारकभावसंबन्धस्यैव द्वितीयार्थत्वाभावात् । व्यवसायातिरिक्तमनुव्यवसायमङ्गीकुर्वतामस्माकं मते शाब्दबोधे विशेषणत्वादीनां भानाभावात् अनुव्यवसाय एव तद्भानात् ।

तस्मात्कर्मत्वमेव द्वितीयार्थः । शक्तिः कारकमिति पक्षस्य वैयाकरणैरपि स्वीकारात् । कर्मार्थकत्वापेक्षया कर्मत्वार्थकताया लाघवेनोचितत्वाच्च । तत्र क्रिया फलञ्च धातुत एव

लभ्यते । फलं व्यापारश्च धात्वर्थ इति सिद्धान्तात् । फलस्य व्यापारजन्यता च विनैव पदार्थतां संसर्गमर्यादया भासते । एवञ्चानन्यलभ्यमाश्रयत्वं द्वितीयार्थः इति वक्तव्यम् । प्रकृत्यर्थतण्डुलान्वितस्याश्रयत्वस्य निरूपकतासंबन्धेन धात्वर्थे फलेऽन्वयः स्वीकरणीयः । तथा च सति तेमनं पचति न तण्डुलमित्यत्र द्वितीयार्थाश्रयत्वस्य निरूपकतासंबन्धावच्छिन्ना-भावः फले नञा बोधनीयः । तच्च न संभवति । वृत्त्यनियामकस्य निरूपकत्वस्य प्रतियोगि-तानवच्छेदकत्वेन तत्संबन्धावच्छिन्नतदभावाप्रसिद्धेः । अतः आधेयत्वमेवार्थः । निरूपि-तत्वसंबन्धेन तण्डुलान्वितं तत् आश्रयतासंबन्धेन फलेऽन्वेति । धातोः फले पृथक् शक्त्यङ्गीका-रान्नैकदेशान्वयक्लेशोऽपि । आख्यातार्थभावनायाः करोत्यर्थत्वेन सकर्मकत्वेऽपि भावनाकर्मणि न द्वितीया । अकर्मकशीङ्धात्वर्थभावनाकर्मबोधकात् द्वितीयाया अदर्शनात् । अतः धात्वर्थ-कर्मत्वमेव द्वितीयाप्रयोजकम् । एवञ्च द्वितीयार्थकर्मत्वस्य साक्षात्संबन्धेन धात्वर्थ एवान्वयो युक्तः न तु धात्वर्थघटितपरम्परासंबन्धेन भावनायाम् । संबन्धांशे गौरवात् । भावनात्व-स्यानुगतानतिप्रसक्तस्य दुर्वचत्वेन कारकप्रकारकशाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति भावनाविशेष्य-तासंबन्धेन लिङ्गानन्वयिपदजन्योपस्थितिः कारणमित्येककार्यकारणभावकल्पनालाघवस्याप्य-भावात् । न च काष्ठैरोदनं पचतीति वाक्यं काष्ठैः पाकेनोदनं करोतीति विवृण्वन्ति । अतः विवरणवाक्ये काष्ठादीनां करोत्यर्थेऽन्वयात् विव्रियमाणवाक्येऽपि तेषां कृतावेवान्वयो युक्त इति वाच्यम् । न हि विवरणवाक्याद्यद्विशेष्यकः यत्संसर्गकः यत्प्रकारको बोधः तादृश एव बोधः विव्रियमाणवाक्याज्जायते इति मीमांसकैरेव वक्तुं शक्यते । पाकेनोदनं करो-तीत्यत्र आख्यातार्थाश्रयत्वरूपभावनायामेव ओदनमिति द्वितीयान्तार्थः प्रकारतया भासते ओदनं पचतीत्यत्र तु आख्यातार्थकृतौ (भावनायां) सः प्रकारतया भासते । एवञ्च निरुक्त-विवरणानुरोधात्कर्मत्वादीनां आख्यातार्थभावनान्वयित्वं नावश्यकम् । तण्डुलमित्यत्र द्वितीयार्थसंख्या समवायेन साक्षात्संबन्धेन प्रकृत्यर्थेऽन्वेति । न तु परम्परासंबन्धेन कर्मत्वादौ, संबन्धांशे गौरवात् । तथा च द्वितीयार्थसंख्याविशेषितप्रकृत्यर्थतण्डुलान्वितं द्वितीयार्थाधे-यत्वं धात्वर्थेऽन्वेतीति सिद्धम् ।

पचधात्वर्थः रूपपरावृत्तिजनकतेजस्संयोगः विक्लित्त्यनुकूलव्यापारो वा । आख्या-

तार्थः कृतिरेव । न कर्तृत्वरूपाखण्डधर्मवान्कर्ता आख्यातेन बोध्यते । न च पचतीति वाक्यजन्यबोधे सति पाककर्ता एको नवेति संशयानुदयात् पाककर्ता कः इति पाककर्तृत्वावच्छिन्नविशेष्यकजिज्ञासोदयाच्च कर्तृबोधः आख्यातादावश्यक इति वाच्यम् । प्रथमान्तपदासमभिव्याहृते पचतीत्यादौ आख्यातार्थसंख्या स्वाश्रयसमवेतत्व-संबन्धेन कृतावन्वेति । बोधे सम्सर्गविधया कृत्याश्रये (कर्तरि) एकत्वं भासते इति न तादृशबोधानन्तरं पाककर्ता एको नवेति संशय उदेति । एवं कृतेर्बोधे कृत्याश्रयस्य कर्तुरुपस्थितिसंभवात् पाककर्तृत्वावच्छिन्नधर्मिकजिज्ञासाप्युपपद्यते । न च शाब्दबोधानन्तरं ज्ञानान्तरकल्पनया जिज्ञासोदयविळम्ब इति वाच्यम् । यद्याख्यातबोध्ये कर्तरि तदर्थसंख्यायाः धात्वर्थस्य चान्वयः स्वीक्रियते । तदा एकः पाककर्तेति बोधसंभवात् क्षणविळम्बं विनापि निरुक्तजिज्ञासोदयः एको नवेति संशयानुत्पादश्चोपपादयितुं शक्यते । न चैवमभ्युप-गच्छन्ति आख्यातात्कर्तृबोधवादिनो वैयाकरणा मीमांसका वा । वैयाकरणैः आख्यातार्थै-कत्वान्वितः तदर्थः कर्ता धात्वर्थविशेषणमिष्यते । तथा च एककर्तृकः पाकः इति बोधो जायते । अनन्तरं पाककर्तृत्वावच्छिन्नविशेष्यकमेकत्वप्रकारकं मानसज्ञानमुत्पद्यते इति क्षणविळम्बेनैव निरुक्तसंशयानुत्पादजिज्ञासोदयावुपपादनीयौ । मीमांसकमतेऽपि धात्व-र्थो न कर्तर्यन्वेति । अपि तु भावनायामेव । धात्वर्थसाधारणकारकप्रकारकशाब्दबुद्धित्वा-वच्छिन्नं प्रति भावनाविशेष्यतासंबन्धेन लिङ्गानन्वयिपदजन्योपस्थितेः हेतुत्वस्वीकारात् । आख्यातार्थसंख्यापि कर्तृघटितपरम्परासम्बन्धेन भावनायामेवान्वेति न कर्तरि । भावप्रधान-माख्यातमिति स्मृत्या भावनातिरिक्ताख्यातार्थं प्रति भावनाया एव प्राधान्यबोधनात् । एवं कर्तापि भावनायामन्वेति । एवञ्च पचतीति वाक्यजन्यबोधे पाककर्तृत्वेन पाककर्तुः तत्र चैकत्वस्यानवगाहनात् पाककर्ता एकः इति मानसं बोधं संपाद्यैव निरुक्तसंशयानुदय-जिज्ञासोदयावुपपादनीयौ इति क्षणविळम्ब आवश्यकः । तस्मादाख्यातात्कर्तुर्निरूढलक्षणया बोधो न समञ्जसः । यदि लाघवेन कृतेः शक्यत्वेऽपि लः कर्मणीत्याद्यनुशासनबलात्कर्तापि निरूढलक्ष्य इत्युच्यते । तदा अनुशासनाक्षरार्थानतिलङ्घनेन कर्तुरेवाख्यातवाच्यत्वस्वीकारो युक्तः । तस्मान्न कर्ता आख्यातस्य लक्ष्यः । नापि वाच्यः अनन्तानां कृतिव्यक्तीनां शक्यतावच्छेदकत्वे गौरवात् । तस्मात्कृतिरेवाख्यातार्थः । तत्र धात्वर्थः विषयत्वसहितानु-

कूलत्वसम्बन्धेनान्वेति। पचतीति वाक्यं पाकं करोतीति वाक्येन विव्रियते। तेन च पाककर्मककृतिबोधो भवति। कृतेः पाककर्मकत्वञ्च पाकविषयकत्वम्। तच्च विषयत्वं पचतीत्यत्र पाकस्य कृतौ संसर्गतया भासते इति पाकं करोतीति वाक्येन विव्रियमाणत्वं पचतीत्यस्योपपद्यते। विषयतामात्रस्य संसर्गत्वे पाकाद्यनिष्पत्तिस्थले पचतीति प्रयोगापत्तिः। अतः उपधायकत्वरूपानुकूलत्वस्यापि संसर्गता स्वीकरणीया । युक्तञ्चैतत् आख्यातेन हि पाककर्तृत्वं प्रतीयते । तत्तत्क्रियाकर्तृत्वञ्च नाखण्डपदार्थ इति पूर्वमेवावेदितम् । न च तथानङ्गीकारे दम्पत्योः कर्तृत्वं व्यासज्यवृत्ति न स्यात् । उभयादिपर्याप्तस्यैकस्य व्यासज्यवृत्तित्वात् कृतिमत्तायाश्च पतिनिष्ठायाः पत्नीनिष्ठायाश्च भिन्नभिन्नत्वादिति वाच्यम् । प्रकृतयागक्रियाविषयककृत्याधारतात्वेन अनुगतरूपेण कृत्याश्रयतारूपकर्तृत्वस्य व्यासज्यवृत्तित्वसम्भवात्। न चायमपसिद्धान्तः । सम्बन्धादिभेदेन भिन्नाया अपि महानसीयत्ववह्नित्वादिनिष्ठावच्छेदकतायाः महानसीयवह्न्यभावप्रतियोगितावच्छेदकतात्वेनानुगतरूपेण व्यासज्यवृत्तितायाः वह्नित्वे प्रतियोगितानवच्छेदकत्वसङ्गमनाय भट्टाचार्यैः सिद्धान्तलक्षणे प्रतिपादनात् ॥ अतश्च तत्क्रियाकर्तृत्वं तत्क्रियानुकूला तत्क्रियाविषयिणी च या कृतिः तद्वत्त्वम् । एकक्रियाविषयककृतितः यत्र नान्तरीयकक्रियान्तरनिष्पत्तिः तत्र कृतिमति पुरुषे तत्क्रियाकर्तृत्वं नास्ति । अत एव तत्र मत्तो भूतं नतु मया कृतमिति व्यपदेशस्संगच्छते । अतः क्रियाविषयकत्वमपि कर्तृत्वशरीरे प्रवेशनीयम् ।

न चोदनं पचतीत्यस्य पाकेनोदनं करोतीति विवरणाद्धात्वर्थस्य करणतासम्बन्धेनैव कृतावन्वयो युक्त इति वाच्यम् । पाकं प्रति कृतेः कारणतया न पाककरणकत्वं कृतेः सम्भवति । अपि तु पाककरणकोदनोद्देश्यकत्वमेव । पाकेनोदनं करोति इति वाक्यात्पाककरणकोदनोद्देश्यकत्वं करोत्यर्थे कथञ्चिद्भासते इति वक्तव्यम् । अतः तत्र विवरणवाक्ये पाकेनेति तृतीया न करणे, अपि तु हेतौ। हेतुत्वञ्च प्रयोजकत्वम् । तच्च फलसाधारणम्। ‘फलमपीह हेतुः अध्ययनेन वसति’ इति प्रामाणिकैरभिधानात् । पाकस्य ओदनविषयककृतिफलत्वमक्षतम् । तद्वाक्याच्च पाकप्रयोज्योदनविषयककृतिमानिति बोधो जायते । ओदनकृतेः पाकप्रयोज्यत्वञ्च पाकफलकत्वं पाकानुकूलत्वपर्यवसितम् । एवञ्च धात्वर्थस्य कृतावनुकूलतासम्बन्धेन अन्वय एव निरुक्तं विवरणमनुकूलं भवति ।

तत्सिद्धं धात्वर्थः पाकः विषयत्वानुकूलत्वोभयसम्बन्धेन कृतावन्वेतीति ॥ अत एव ‘यत्नमात्रं शक्यं विषयत्वं जनकत्वं वा संसर्गमर्यादया भासते’ इत्याख्यातवाददीधितौ वाकारस्समुच्चयार्थ इति मथुरानाथभट्टाचार्या निरूपयन्ति ।

आख्यातार्थवर्तमानकालश्च व्युत्पत्तिवैचित्र्यात्कृतावेवान्वेति । कृतिश्च प्रथमान्तार्थे। आख्यातैकवचनार्थः एकत्वसंख्या प्रथमान्तार्थे नान्वेतीति निष्कर्षानुसारिणः । एवञ्च तण्डुलनिरूपिताधेयताश्रयरूपपरावृत्तिजनकतेजस्संयोगानुकूलकृतिमानेकत्वविशिष्टश्चैत्रः इति निरुक्तवाक्याधीनो बोधः ।

चैत्रेण तण्डुलः पच्यते इत्यत्र तृतीयार्थः कृतिः । तस्य जन्यत्वविषयत्वोभयसंबन्धेन धात्वर्थव्यापारेऽन्वयः । कर्माख्यातस्थलनियन्त्रितव्युत्पत्तिवैचित्र्याद्धात्वर्थो व्यापारः धात्वर्थफले जन्यतासंबन्धेनान्वेति कर्माख्यातार्थश्च आश्रयत्वं कर्मत्वघटकस्याश्रयत्वातिरिक्तस्यान्यलभ्यत्वात्। आश्रयत्वञ्च प्रथमान्तार्थे स्वरूपसंबन्धेनान्वेति । स च संबन्धो वृत्तिनियामक एवेति नञा तत्संबन्धावच्छिन्नतदभावबोधनं प्रथमान्तार्थे सङ्गच्छते। एवञ्च चैत्रनिष्ठकृतिजन्यव्यापारजन्यरूपपरावृत्त्याश्रयः एकत्वविशिष्टस्तण्डुलः इति तद्वाक्याधीनो बोधः ।

चैत्रेण सुप्यते इत्यत्राख्यातस्य भावे विहितत्वाद्भावस्य च धातोरेव लाभात्साधुतासंपादकत्वमेव । आख्यातार्थसंख्या न शाब्दबोधे भासते तदन्वयिनः अभावात् । तथाच चैत्रकर्तृकः स्वापः इति धात्वर्थविशेष्यको बोधः ।

चैत्रो न पचतीत्यत्र पचतिप्रतिपाद्यपाकविशिष्टकृतेः नञर्थाभावे प्रतियोगितयान्वयः । तस्य च प्रथमान्तार्थेऽन्वयः। एवञ्च पाकानुकूलवर्तमानकृत्यभाववांश्चैत्रः इति बोधः ।

चैत्र एव पचतीत्यत्र एवकारस्य अन्यः अभावश्चार्थः । प्रथमान्तपदोपस्थाप्यस्यापि प्रतियोगितया एवकारार्थैकदेशे भेदेऽन्वयः । आख्यातार्थकृत्यन्वितस्यैवकारार्थाभावस्य एवकारार्थेऽन्यस्मिन्नन्वयो व्युत्पत्तिवैचित्र्यात् । एवञ्च चैत्रः पाकानुकूलकृतिमान् चैत्रान्यः पाकानुकूलकृत्यभाववानिति बोधः। एवं सति न कस्यापि प्रयोगस्यातिप्रसङ्ग अप्रसङ्गो वा भवति।

तस्मात्सति संभवे प्रथमान्तपदसमभिव्याहारे प्रायः प्रथमान्तार्थमुख्यविशेष्यको बोधः युज्यते। प्रथमान्तपदसमभिव्याहारेऽपि क्वचिन्निपातार्थविशेष्यकः भावाख्यातस्थलेषु धात्वर्थविशेष्यकः प्रथमान्तपदाभावे आख्यातार्थविशेष्यकश्च बोधो जायते। सर्वत्र प्रथमान्तार्थ एव मुख्यविशेष्य इति न नियमः इति व्यवस्थापयन्ति ॥

॥ इति बोधविमर्शः समाप्तः ॥

BHĀVANĀVIVEKA

BY

MAṆḌANAMIŚRA

WITH

VIṢAMAGRANTHIBHEDIKĀ

BY

NĀRĀYAṆA

EDITED WITH INTRODUCTION

BY

V. A. RAMASWAMI SASTRI

AND

K. A. SIVARAMAKRISHNA SASTRI

॥ श्रीरस्तु ॥

॥ भावनाविवेकः ॥

(आचार्यमण्डनमिश्रविरचितः)

विष्णुनन्दननारायणकृतया विषमग्रन्थिभेदिकाख्यया

व्याख्यया संवलितः ।

संसर्गमोहितधियो विविक्तं धातुगोचरात् ।
भावात्मानं न पश्यन्ति ये तेभ्यस्स विविच्यते ॥ १ ॥

यत्पादसेवैकनिबन्धनानि
पुंसां समस्तानि समीहितानि ।
सेन्द्रामराभ्यर्चित[1]पादपद्मं
विघ्नेश्वरं तं प्रणतोऽस्मि मूर्ध्ना ॥ १ ॥

उज्जहारागमाम्भोधेर्यो धर्मामृतमञ्जसा ।
न्यायैर्निमथ्य[2] भगवान् स प्रसीदतु जैमिनिः ॥ २ ॥

[3]स्वान्तध्वान्तनुदं देवं सर्वज्ञं पुरुषोत्तमम् ।
प्रणतोऽस्म्यखिलेशानं स दिश्यान्नो मनोरथम् ॥ ३ ॥

---

१. ध्यर्चित—च

२. निर्मथ्य—छ

३. स्वान्तर्ध्वान्त—छ

श्रीमन्मण्डनमार्तण्डसन्न्यायोक्तिगभस्तयः ।
स्फुरन्तो हृदयव्योम्नि मोहध्वान्तं हरन्तु नः ॥ ४ ॥
भावनाया विवेकस्य तात्पर्यप्रतिपत्तये ।
टीकेयं क्रियतेऽस्माभिः विषमग्रन्थिभेदिका ॥ ५ ॥

[1]सर्वो हि सांशयिकः सप्रयोजनश्चार्थो विचारगोचरो भवति नान्यः । अत्रास्य प्रारिप्सितस्य प्रकरणस्य तथा[2]विधो विषयो वक्तव्य इति प्रथमं[3] तत्प्रतिपादनायाह—संसर्गमोहितधियो[4] विविक्तं धातुगोचरात् । भावात्मानं न पश्यन्ति ये तेभ्यः स विविच्यते इति ॥ अयमर्थः—अस्य प्रकरणस्य भावनापदार्थो विषयः । तस्य च स्वरूपसद्भावे शब्दार्थत्वे च विप्रतिपद्यन्ते । न संयोगविभागादेर्गुणविशेषाद्भेदेन क्रियात्मा भावनापदार्थो विद्यते । यद्यपि विद्यते तथापि नासावाख्यातप्रत्ययस्यार्थः, किन्तु धातोरेवेति ।

किं पुनरस्या विप्रतिपत्तेः कारणम् ? विवेकानवधारणमेव ।

ननु स्वतो विविक्ते वस्तुनि कुतो विवेकानवधारणम् ? संसर्गात् । पदार्थान्तरसंसर्गात् । तथाहि—स्वतो विविक्तानामपि पदार्थानां पदार्थान्तरसंसर्गाद्विवेकानवधारणं दृश्यते, यथा देहादिसंसर्गादात्मनः, यथा वोदात्तादिसंसर्गाद्वर्णानाम्, तथेहापि धात्वर्थेन गुणविशेषेण संसर्गात् क्रियारूपा भावना प्रत्ययाभिधेया विवेकेन नावधार्यते । अतो विवेकानवधारणाद्विप्रतिपत्तिः । विप्रतिपत्तिदर्शनाच्चान्येषामपि संशयो भवति । तेन तन्निरासेन भावनास्वरूपावधारणाय युक्तः प्रकरणारम्भः ।

किं पुनरनया [5]भावनया विवेकेन प्रतिपादितया प्रयोजनम् ? स्वर्गादीनां साध्यत्वसिद्धिः ।

१. सर्वोऽपि—छ
२. तथा विषयो—च
३. 'प्रथमं' नास्ति—च
४. धिय इति—च
५. भावनाया—च

तथाह्याहुः[1]—सामानाधिकरण्यात्तदर्थभेदाभिधानुमा ।

तथाहि—'यजेत स्वर्गकामः' इत्यादौ आख्यातप्रत्ययेन यदि भावना प्राधान्येन प्रतिपाद्येत तदा तदाकाङ्क्षावशात् पुरुषविशेषणानामपि सतां स्वर्गादीनां साध्यत्वेन संबन्धस्सिध्यति । ततश्च यागेन भावयेत्स्वर्गमित्येषोऽर्थः शब्दनिर्मितः स्यात्; अन्यथा स्वर्गकामस्य यागे नियोगमात्रं वाक्यार्थः स्यात् इति । वक्ष्यति चैतदुपरिष्टादाचार्यस्स्वयमेव । वक्ष्यमाणत्वादेव चेह विवक्षितमपि मुखतो नोक्तवान् । अतः सांशयिकत्वात्सप्रयोजनत्वाच्च भावनापदार्थस्य, तद्विवेकायेदं प्रकरणमारभ्यत इति श्लोकस्य तात्पर्यार्थः ।

इदानीमक्षराणि विव्रियन्ते । योऽयं धात्वर्थेन भावनायाः संसर्गः संवलितत्वं तदनुरक्ततया प्रतीयमानत्वम्, तेन संसर्गेण मोहिता धीः बुद्धिः येषां ते संसर्गमोहितधियः । तत एव हेतोः धातुगोचराद्धात्वर्थात् विविक्तं भावात्मानं भावनास्वरूपं ये न पश्यन्ति तेभ्यः स विविच्यते तेषां प्रतिपत्त्यर्थं विवेकेन भावनास्वरूपं प्रतिपाद्यत इत्यर्थः ॥ १ ॥

ननु धात्वर्थसंसर्गे सत्यपि भावनायाः ततो विवेकेऽपि हेतुर्विद्यत एव । तथाहि—सर्वाख्यातानां करोतिसामानाधिकरण्यमुपलभ्यते । तच्चैवं सत्युपपद्यते यदि करोतिना भावनावचनेनै[2]कार्था आख्यातप्रत्यया भवेयुः, अन्यथा कुशपलाशादिशब्दवद्वैयधिकरण्यमेव स्यात् । न चैवं मन्तव्यम् तिङन्ते पदे पचत्यादौ प्रकृत्यंशस्य करोतिना सामानाधिकरण्यम्, न प्रत्ययांशस्येति; व्यभिचारात् प्रकृत्यंशस्य, अव्यभिचाराच्च प्रत्ययांशस्य । नहि पचति यजतीत्यादौ करोतिसमानाधिकरणे

१. 'तथाह्याहुः' नास्ति—क
२. कार्थाख्यात—च

न तादर्थ्यानुमा [१]नाह वृक्षतां शिंशपाश्रुतिः ॥ २ ॥

इह खलु गगनशशविषाणयो[२]रक्रियमाणत्वादभवतोः [३]भवतश्च

प्रयोगे एको धातुरनुवर्तते, अनुवर्तते तु [४]प्रत्ययो लकारात्मकः ; अतः करोतिसामानाधिकरण्यादाख्यातानां भावनार्थत्वं सुज्ञानमिति न तदर्थः प्रयासः कर्तव्य इत्याशङ्क्याह—तथाह्याहुः—सामानाधि[५]करण्यात्तदर्थभेदाभिधानुमा । न तादर्थ्यानुमा नाह वृक्षतां शिंशपाश्रुतिः ॥ (इति ॥) अयमर्थः—करोतिसामानाधिकरण्यस्याख्यातानां भावनार्थत्वे हेतुत्वं यथा न संभवति तथा आहुः । कथम्? सामानाधिकरण्याद्धेतोः पचत्यादीनां तदर्थविशेषाभिधान[मात्र]मनुमातुं शक्यम् ; न तन्मात्राभिधानम् । नहि वृक्षशब्दसमानाधिकरणः शिंशपाशब्दः वृक्षतामाचष्टे अपि तु तद्विशेषम् ; एवमत्रापि करोत्यर्थविशेषाभिधानमेव पचत्यादीनां शक्यतेऽनुमातुम् । तथा च सति प्रकृतिभूता धातव एव करोत्यर्थविशेषाभिधायिनः स्युः, तेषां नानात्वात् नानात्मसु विशेषेषु वृत्त्युपपत्तेः । नप्रत्ययः, तस्यैकत्वादनेकेषु विशेषेषु [६]वृत्त्यनुपपत्तेः । धातूनां (च) करोत्यर्थविशेषाभिधायित्वमस्माभिरपीष्यत एवेत्यभिप्रायः ॥अत्राक्षरानुलोम्यं सुबोधम् ।

इदानीं 'सामानाधिकरण्यात्' इति श्लोके निराकार्यतयोपन्यस्तस्य करोति-

---

१. नाह्वा—क, ग, घ, ङ.
२. रभवतोरक्रियमाणत्वात्—ख
३. भवितुश्च—क, ख.
४. प्रत्ययलकारा—च
५. करण्येति—च
६. वृत्त्युपपत्तेः—छ

घटादेस्तत्त्वा[१]द्भवत्यर्थस्य कर्तुः करोतिकर्मता । तथा च भवितुः करोत्यर्थस्य कर्ता प्रयोजक इति भवतेः प्रयोजकव्यापारे-

---

सामानाधिकरण्यस्य पचत्यादीनां भावनावचनत्वहेतोः निराकरणार्थतया श्लोकं व्याख्यातुकामः प्रथमं करोतेर्भावनावचनत्वोपपादनेन तस्य हेतुत्वं संभावनापदवीमुपारोहयितुमाह—इह खल्वित्यादिना अनुमानमित्यन्तेन ॥

अयमभिप्रायः—अस्ति तावत्सर्वजनप्रसिद्धा करोत्यभिधेया क्रिया, [२]या कारकैः साक्षात्साध्यतया संबध्यते, यत्संबन्धनिबन्धनश्च कारकाणां परस्परसंबन्धः । सा च क्रिया भावनैव ; तस्याः कर्मापेक्षिणीत्वात् भवितुश्च तत्कर्मत्वात् । यो हि भवनस्य कर्ता घटादिः, कादाचित्कत्वेन, स करोत्यर्थकर्मतां प्रतिपद्यमानो दृष्टः । यश्च नित्यं [३]सत्त्वेन नित्यसमवेतत्वेन (नित्यमसत्त्वेन) च भवनस्य कर्ता न भवति—गगनादिः गगनकुसुमादिश्च, न स करोत्यर्थकर्मतां प्रतिपद्यते । अतोऽन्वयव्यतिरेकाभ्यां भवनस्य कर्ता करोत्यर्थस्य कर्मेति निश्चीयते । तथा च सति यः करोत्यर्थस्य कर्ता स [४]भवितुः प्रयोजक इति भवितुः प्रयोजकव्यापारः करोत्यर्थः । स एव च भावनाशब्दस्याप्यर्थः, भवतेः प्रयोजकव्यापारे णिजुत्पत्तेः । तस्मात्सिद्धं करोत्यर्थो भावनेति । करोतिसमानाधिकरणाश्च पचत्यादयः प्रयुज्यमाना दृश्यन्ते । तथाहि—'किं करोति देवदत्तः' इति केनचित्पृष्टोऽन्यः[५] प्रतिवक्ति—'पचति, पठति' इति वा । अतः करोतिसामानाधिकरण्यात्पचत्यादीनां [६]भावनार्थत्वानुमानमिति ।

ननु 'किं करोति' इत्यत्र प्रकृत्यर्थविषयः प्रश्नः, न प्रत्ययार्थविषयः; क्रियाविषयो ह्यसौ । क्रिया च प्रकृत्यर्थः । तस्याः प्रत्ययार्थत्वे प्रकृतिवैयर्थ्यप्रसङ्गात् । प्रकृत्यर्थत्वे तु

---

१ त्तथात्वात्—क, ग, घ, ङ.
२. 'या' नास्ति.—च
३. समत्वेन नित्यमसमत्वेन च—छ
४. भवितुं—च
५. ष्टेऽन्यप्रतिपत्तिः—छ
६. भावार्थ—च

णिजुत्पद्यमानः करोत्यर्थमवलम्बते। तेन सा भावना। करोतिसमानाधिकरणाश्च पचत्यादय इति तेषां [१]तादर्थ्यानुमानम्।

प्रत्ययस्य कर्त्रा तत्संख्यया वा अर्थेनार्थवत्त्वोपपत्तेर्न वैयर्थ्यप्रसङ्गः। तस्मात्प्रकृत्यर्थविषयः प्रश्नः। भवतु; को दोष इति चेत्—एवन्तर्हि पचतीत्युत्तरवाक्येऽपि प्रकृत्यंशेनैव [२]क्रियासमर्पणेनोत्तरं वक्तव्यम्। ततश्च करोतिसामानाधिकरण्यान्न प्रत्ययाभिधेया क्रिया सिध्यतीति चेत्—नैष दोषः। प्रश्नवाक्येऽपि क्रियायाः प्रत्ययार्थत्वादुत्तरवाक्येऽपि तथात्वोपपत्तेः॥

नन्वेवं सति प्रकृतिवैयर्थ्यं स्यादित्युक्तम्। नैवम्; प्रकृतेरपि क्रियार्थत्वात्। नन्वेकतरांशादेव क्रियासिद्धेः कथमुभयोस्तादर्थ्यम्? एकतरांशादेव क्रियासिद्धौ संभवन्त्यामपिं प्रकृतिप्रत्यययोः सहप्रयोगनियमात्परस्परापेक्षा न विरुध्यते। यद्यपि प्रकृतिः प्रत्ययमात्रमपेक्षते प्रत्ययोऽपि प्रकृतिमात्रम्, तथापि कर्तृविशेषणकक्रियासामान्यप्रतिपत्तिः तिङन्तेन करोतिना भवति, प्रकृत्यन्तरे सामान्याप्रतिपत्तेः, प्रत्ययान्तरे कर्तृविशेषणत्वाप्रतिपत्तेः। अतो यथोक्तक्रियाविवक्षायां अर्थवान्करोतिस्तिङन्तः। तस्मात्करोतिसामानाधिकरण्यात्पचत्यादीनां भावनावचनत्वमनुमीयत इति तात्पर्यम्।

इदानीमक्षराणि विव्रियन्ते॥ इह खलु गगनशशविषाणयोरभवतोः अविद्यमानाभूतप्रादुर्भावयोर्नित्यं भवनान्नित्यमभवनाच्चाक्रियमाणत्वाच्च[३] करोत्यर्थकर्मत्वाभावादित्येवं भवनकर्तृत्वाभावे करोत्यर्थकर्मत्वाभावो दर्शितः। भवितुश्च घटादेस्तत्त्वात् भवनकर्तुर्घटादेः क्रियमाणत्वाद्भवत्यर्थस्य यः कर्ता घटादिः तस्य करोत्यर्थकर्मता दृष्टेत्येवं

---

१. तदर्थत्वानुमानम्—क, ग, घ, ङ.

२. क्रियाविशेषसम—छ

३. 'च' नास्ति—छ

तदसत्। एकाधिकरणता हि तदर्थभेदाभिधाननिमित्तं नैकार्थ्यमवगमयति। तादृशोस्सहप्रयोगानुपपत्तेः। न खलु वृक्षता शिंशपादिशब्द[१]गोचरः, अपि त्वभिधेयपरिप्रापिततया गम्यमाना।

भवनकर्तृत्वेन करोत्यर्थकर्मताया अन्वयो दर्शितः। तथा च सति करोत्यर्थस्य यः कर्ता स भवितुः प्रयोजकस्संपद्यत इति भवतेः प्रयोजकव्यापारे णिजुत्पद्यमानः करोत्यर्थं प्रयोजकव्यापारात्मकमभिधेयतया [२]अवलम्बते। तेन करोत्यर्थो भावनेति सिद्धम्। करोतिसमानाधिकरणाश्च पचत्यादयः प्रयुज्यन्ते। अतः तेषां तादर्थ्यमनुमीयत इति।

इदानीमेतन्निराकरणार्थतया श्लोकं व्याचष्टे—तदसदित्यादिना। अयमाशयः—यद्यपि सामानाधिकरण्यमत्यन्तभिन्नार्थयोश्शब्दयोर्न दृष्टम्, तथापि नैकार्थ्यं गमयितुमलम्; अपि तु तद्विशेषाभिधानमात्रम्। एकार्थयोश्शब्दयोस्सहप्रयोगानुपपत्तेः करहस्तादिशब्दवत्। ननु 'सोऽयं देवदत्तः' इत्यादावेकार्थयोरपि शब्दयोस्सहप्रयोगो दृष्टः। न, तत्रापि वाच्ययोर्भेदाभ्युपगमात्। लक्ष्यमाणस्यैव ह्यर्थस्य भेदाभाव इष्यते। ननु वृक्षशिंशपाशब्दयोस्समानाधिकरणयोरैकार्थ्यं दृष्टमित्याशङ्क्याह — न खल्विति। अथवा—एकाधिकरणता हि तदर्थविशेषाभिधाननिमित्तमित्युक्तम् [३]तत्कुतो व्यज्ञायि? इत्याशङ्क्याह। ननु कथं वृक्षश्शिंशपाशब्दगोचरो न भवतीत्युच्यते, यावता शिंशपाशब्दाद्वृक्षोऽपि नियमेन प्रतीयत इत्याशङ्क्याह—[४]अपि त्विति। शिंशपाशब्दार्थाविनाभावनिबन्धना वृक्षार्थप्रतीतिः, नाभिधाननिबन्धनेत्यर्थः।

---

१. 'शब्द' नास्ति—ङ

२. आलम्बते—च

३. 'तत्' नास्ति—च

४. 'अपिस्त्विति' इत्यारभ्य 'दृष्टत्वादित्याह' इति पर्यन्तो भागः नास्ति 'छ' मातृकायाम्।

[1]तदेवमैकाधिकरण्यं स्फुटं विपर्ययसाधनम्[2]। विशेषाभिधानोन्नयनमेवेत्थमिति चेत्–न, तस्याः प्रत्ययार्थत्वेनाभ्युपगमात् । प्रत्ययस्य चैकत्वे वाचकभेदादृते वाच्यनानात्वायोगात् । धातवस्तु नानात्मानः करोतिसमानाधिकरणतया तदर्थ[3]विशेषाभिधायिन इति साम्प्रतम् ।

न केवलं सामानाधिकरण्याख्यस्य हेतोः दृष्टान्ताभावात्सिषाधयिषितार्थासाधकत्वमेव, किन्तु विपरीतसाधकत्वमपि प्राप्नोति, वृक्षशिंशपादिदृष्टान्तेषु अर्थभेदस्य दृष्टत्वादित्याह—तदेवमिति । अथ तद्दोषपरिजिहीर्षया करोतिसामानाधिकरण्यात्पचत्यादीनां तदर्थविशेषाभिधानमनुमीयत इति शङ्कते–विशेषाभिधानमि(धाने)ति। एतन्निराकरोति–नेति । निराकरणहेतुमाह—तस्या इति । तस्या भावनायाः प्रत्ययार्थत्वमभ्युपगम्यते भावनावादिना । तच्चैवं सति न सिध्यति, प्रत्ययस्यैकत्वे वाच्यनानात्वानुपपत्तेः । नहि वाचकभेदादृते वाच्यनानात्वं संभवति । करोत्यर्थविशेषाश्च नानात्मानः । तस्मान्न तेष्वेकः प्रत्ययो वर्तितुमर्हति । नन्वेवं सति करोतिसामानाधिकरण्यं पचत्यादीनां निर्निबन्धनमेव स्यादित्याशङ्क्याह–धातव इति । पचियज्यादयो धातवो नानात्मानः करोत्यर्थविशेषान्नानात्मनोऽभिधातुं प्रभवन्तीति सामानाधिकरण्योपपत्तिः, धातूनामेव च करोत्यर्थविशेषाभिधानानुमाने सिद्धसाध्यता ; करोत्यर्थस्य धात्वर्थसामान्यमात्रस्याभ्युपगमादिति ।

---

१. तदिदमैका—**क, ख, ग, घ, ङ.**

२. साधनः—**ख**

३. तदर्थमेदाभि—**क, ग, घ, ङ.**

अपि च—

भावाभावे प्रयोगस्य द्विधापि खलु दर्शनात्।
धात्वर्थवर्तिसामान्यं करोत्यर्थमुपागमत् ॥ ३ ॥

किं करोति घण्टा? ध्वनतीति न ध्वनिजन्यमन्यत्। सदपि वा

इदानीं करोतेरपि भावनावचनत्वासंभवाच्चैतन्नोपपद्यत इत्याह—अपि च, भावाभावे प्रयोगस्य द्विधापि खलु दर्शनात् । धात्वर्थवर्तिसामान्यं करोत्यर्थमुपागमत् ॥

यो हि शब्दो यस्यार्थस्याभावेऽपि प्रयुज्यते न स तदर्थो भवितुमर्हति । प्रयुज्यते च करोतिर्भावनायाः[1] अभावे द्विधापि–भाव्याभावेन भावनाभिधायिशब्दाभावेन च । अतो न करोतेर्भावनार्थत्वं युक्तम् । कस्तर्हि करोतेरर्थः? धात्वर्थवर्तिसामान्यम् । तद्भावे प्रयोगात् तदभावे चाप्रयोगात् । ततश्च धात्वर्थसामान्यविशेषातिरेकी भावनापदार्थः करोत्यभिधेयः पचत्याद्यभिधेयो वा न सिध्यतीति श्लोकस्य तात्पर्यार्थः । नात्रातीवाक्षरवैषम्यमस्ति। एतदेव विवृणोति–किं करोतीत्यादिना । यदा हि कश्चिदेवं पृच्छति 'किं करोति घण्टा' इति? तदा [2]अन्यः प्रतिवक्ति–'ध्वनति' इति । तत्र भवनाया अभावे करोतेः प्रयोगो दृष्टः । ननु तत्रापि भावना विद्यत एवेत्याशङ्क्याह–न ध्वनिजन्यमिति । यदि तत्र ध्वनिना अन्यज्जन्यं स्यात् तदा भवेदपि भावना । न च तदस्ति । ननु तत्र सुखं दुःखं ज्ञानं वा अन्यज्जन्यमस्त्येवेत्याशङ्क्याह–सदपि वेति । सदपि वा जन्यं [3]नास्मिन्प्रयोगे विवक्षितम् । किं पुनरविवक्षाकारणमित्याशङ्क्याह–धात्वर्थेति । धात्वर्थमात्रं ही[4]ह जिज्ञासितम्। घण्टादय (घण्टा ध्वनति वा न वेति), न पुनर्घण्टाध्वनने-

---

१. भावानायाम्—**च**

२. अन्यप्रतिपत्तिः. **छ**

३. नान्यस्मिन्—**च**

४. हि न जिज्ञासितम्—**छ**

न विवक्षितम्, धात्वर्थमात्रजिज्ञासनात्, तथा च नाभूतप्रादुर्भावनम् । अतो वस्तुतस्तदभावेऽपि प्रयुज्यमानस्य करोतेरिह कुतस्तदर्थः ।

तथा का क्रिया? पाकः इति धात्वर्थ[1]मात्राभिधानात् भावनाया अपरामर्शान्न भावनाविशेषनिमित्तमैकाधिकरण्यम् ।

नान्यज्जनयति वा न वेति । भवतु धात्वर्थमात्रस्य जिज्ञासितत्वम्, किमत [2]इत्याशङ्कयाह—तथा च नाभूतप्रादुर्भावनमिति । अभूतप्रादुर्भावनमिति भावनोच्यते । यदा धात्वर्थमात्र एव करोतेः प्रयोगो निश्चितः स्यात्, तथा च सति न भावना (करोत्य)-भिधेया सिध्यति । मा भूत्तर्हि तत्र करोतेः भावनार्थत्वम्, प्रयोगान्तरे तु भवत्येवेत्याशङ्कयाह—अतो वस्तुत इति । यत्र व्यभिचारः करोतेर्भावनां प्रति तत्रान्यार्थत्वस्य निश्चितत्वात् अन्यत्रापि तादर्थ्यनिश्चयाभावादन्यार्थत्वमेव ग्रहीतुं युक्तम्, न भावनार्थत्वमित्यर्थः ।

द्विधा भावनाया अभावे करोतेः प्रयोग इत्युक्तम् । तत्रैकधा भाव्याभावेन भावनाया अभावे प्रयोगो दर्शितः । इदानीं भावनावाचिनश्शब्दस्याख्यातप्रत्ययस्याभावेन भावनाया अभावे निश्चिते करोतेः प्रयोगं दर्शयति—तथेत्यादिना । 'का क्रिया' इति केनचित्पृष्टोऽन्यः[3] प्रतिवक्ति 'पाकः' इति । तत्र पाकशब्देन घञन्तेन धात्वर्थमात्र-

---

१. मात्रस्यात्र जिज्ञासनात्—**ग, घ, ङ.** भावनायास्त्वपरामर्शः ...**क, ख.**

२. इत्यत आह—**छ**

३. अन्यं—**छ**

गम्यमानापेक्षमिति चेत्—न, तिङन्तेष्वपि [1]प्रसङ्गात् । प्राधान्यात्तिङन्तेष्वभिधेयत्वमिति चेत्—न, इहापि तद्विशेषप्रश्नाद्धात्वर्थस्य

मभिधीयते, [2]न भावना, तत्र तस्य सामर्थ्याभावात् । भवतु पाकशब्देन भावनाया अनभिधानम्, कथमेतावता करोतेर्भावनावचनत्वमपाक्रियते इत्याशङ्कयाह—न भावनाविशेषनिमित्तमिति । यदि पाकशब्देन भावना न परामृश्येत तदा तस्य न भावनाविशेषाभिधानमुखेन करोतिसामानाधिकरण्यमुपपद्यते, अपि तु धात्वर्थविशेषाभिधानमुखेनैव । ततश्च करोतेर्धात्वर्थसामान्यातिरेकेणार्थान्तरं न सिध्येत् । ननु पाकशब्देन यद्यपि नाभिधीयते भावना तथापि तदभिहितार्थानुपपत्त्या [3]गम्यते, पाकस्य भावनाफलत्वात् । अतो गम्यमानभावनाविशेषापेक्षमेवैकाधिकरण्यम्, न धात्वर्थविशेषापेक्षमिति शङ्कते—गम्यमानेत्यादिना । अस्योत्तरमाह—न, तिङन्तेष्वपीति । न पाकशब्दस्य गम्यमानभावनापेक्षं सामानाधिकरण्यमिति शक्यते वक्तुम्, तिङन्तेष्वपि तथाप्रसङ्गात् । यथा घञन्ते भावनाभिधानमन्तरेणाप्युपपद्यते करोतिसामानाधिकरण्यम्, तथा तिङन्तेष्वपि; विशेषाभावात् । ततश्च तिङन्तानां भावनावचनत्वमिष्टं न सिध्यतीत्यभिप्रायः ।

इदानीं घञन्तेभ्यस्तिङन्तेषु विशेषं शङ्कते—प्राधान्यादिति । यतस्तिङन्तेषु [4]भावनायाः प्राधान्यम्; अतोऽभिधेयत्वं युक्तम् । भावनापरो हि तिङन्तानां प्रयोगः, धात्वर्थपरस्तु घञन्तानामिति । एवं विशेषमाशङ्कयाविशेषं दर्शयति—इहापीति । तिङन्तानां भावनापरत्वनिश्चये. यत्कारणं तद्घञन्तानामपि समानम् । तथाहि—यथा

---

१. प्रसङ्गप्राधान्यात्—**ख**

२. न तु भावना—**च**

३. गम्यपाकस्य—**च**

४. भावनायां—**च**

तल्लक्षणार्थत्वात्प्राधान्यमभिन्नम् । अतः सकलधात्वर्थानुयायिनः करोतेः तत्सामान्यमर्थो नाभूतप्रादुर्भावनमिति शब्दप्रवृत्तिविदः

‘किं करोति’ इति प्रश्नस्य भावनाविशेषविषयत्वात् पचतीति प्रतिवचनस्यापि तत्समानाधिकरणस्य [1]तत्प्रधानत्वं गम्यते, तथा ‘का क्रिया’ इत्यस्यापि क्रियाविशेषविषयत्वात् क्रियायाश्च भावनात्वाभ्युपगमात् ‘पाकः’ इति प्रतिवचनस्य तत्समानाधिकरणस्य भावनाप्रधानत्वं गम्यते ।

ननु पाकशब्दस्य भावनाप्राधान्यमशक्यमभ्युपगन्तुम्; तस्य धात्वर्थमात्रे सामर्थ्यादित्याशङ्क्याह—धात्वर्थस्येति । यद्यपि पाकशब्देन धात्वर्थ एवाभिधीयते तथापि [2]भावनालक्षणार्थः न स्वरूपप्रधानः[3] । का क्रियेति प्रश्नविषयं[4] भावनाविशेषं लक्षयितुं पाकशब्देन तत्संबन्धिधात्वर्थोऽभिधीयत इत्यर्थः । ततश्चोभयत्र तिङन्ते घञन्ते च भावनाप्रधानत्वमभिन्नं अविशिष्टमिति यावत् ।

एवं श्लोकस्य पूर्वार्धं व्याख्यायेदानीं उत्तरार्धं व्याचष्टे—अतस्सकलधात्वर्थेत्यादिना । यत उक्तेन न्यायेन भावना करोतेरर्थो न संभवति; अतो धात्वर्थसामान्यमेव *तस्यार्थः, सर्वधात्वर्थानुगमात्—यथा गोशब्दस्य खण्डमुण्डाद्यशेषपिण्डानुयायिनः* तत्सामान्यं गोत्वमर्थः । न च भावाभाव इव धात्वर्थसामान्याभावेऽस्य प्रयोगो दृष्टः, येन पूर्ववदनवक्लृप्तिस्स्यात् । अतो धात्वर्थसामान्यमेव करोतेरर्थः, नाभूतप्रादुर्भावनम् न भावनेत्येवं शब्दप्रवृत्तिविदः प्रतिपेदिरे ॥ उक्तमर्थमाप्तोक्तिभिस्संवादयति—तथा चोचुरिति ।

---

१. प्रधानता—च
२. स्वभावना—च
३. प्रधानम्—च
४. विषयः—छ

प्रतिपेदिरे । तथा[1] चोचुः—“क्रियावचना[2] धातवः । कथं ज्ञायते क्रियावचनाः पचत्यादयः इति? यदेषां करोति[3]ना सामानाधिकरण्यम् । कृभ्वस्तयः क्रियासामान्यवचनाः, क्रियाविशेषवचना[4]श्च पचत्यादयः” ॥

अथ मतं [5]न भावरहितो धात्वर्थः । सर्वेण तेन कि[6]चिदसदुपजन्यते इति[7] । तन्न ।

एवं तावद्भावनाभावे प्रयोगात् सकलधात्वर्थानुगमाच्च करोतेस्तत्सामान्यमर्थः, न भावना । अतः पचत्यादीनामपि तत्समानाधिकरणानां न धात्वर्थविशेषातिरिक्तभावनार्थत्वमित्युक्तम् । तत्रेदानीं शङ्कते—अथ मतमित्यादिना । अयमभिप्रायः—अस्ति तावत्सकलधात्वर्थानुगता भावना । तत्सामान्यं वदतः सैव व्यापारात्मिका करोत्य(तेर)र्थः । कथं पुनः सर्वधात्वर्थसंबन्धिनी भावना अस्तीति? उच्यते, सर्वेण धात्वर्थेन किंचित् असदुपजन्यते । न चोपजननया विनोपजनयितव्यं संभवति । उपजनना च भावना ।

नन्वचेतनसंबन्धिनि धात्वर्थे भाव्यं किंचिन्नास्ति? न नास्ति; नहि सरति समीरणे दहति वा दहने [8]प्रागभूतं किंचिन्न प्रादुर्भवति । तस्मात्सकलधात्वर्थेषु भाव्य-

---

१. यथा—ङ
२. वचनो धातुः—ग, घ, ङ.
३. करोतिसामाना—क, ग, घ, ङ.
४. च नास्ति—ग, घ, ङ.
५. नाभावरहितो धात्वर्थः—क, ख. न भाव्यरहितो—ग, घ. नहि भाव्य—ङ
६. किञ्चिदुपजन्यते—क, ख. किञ्चिदसज्जन्यते—ग.
७. इति—नास्ति क, ग.
८. प्राग्भूतं—छ

सर्वत्र यदि धात्वर्थभाव्यं सैवास्तु भावना ।

स्वर्गभूतिसमर्थोऽन्यो व्यापारः [१]कोऽनुपागतः ॥ ४ ॥

भाव्य[२]भवनसमर्थो हि व्यापारो भावना । धात्वर्थ एव चेत् कस्यचिदात्मलाभानुकूलात्मा, स एव भावना अस्तु, न तदतिरिच्यमानशरीरा ।

नियमात् भावनापि भवत्येवेति सैव करोतेरर्थः, [३]तत्समानाधिकरणानां च पचत्यादीनां इति साम्प्रतम् । अत्रैषा अक्षरयोजना—अथ मतम्—अथैवमभिप्रायः—न भावरहितो भावनारहितो धात्वर्थः, यतस्तेन सर्वेण धात्वर्थेन किंचिदसद्वा प्रागभूतमुत्पद्यते भाव्यते इति । एतन्निराकरोति—तत्र—

सर्वत्र यदि धात्वर्थे भाव्यं सैवास्तु भावना । स्वर्गभूतिसमर्थोऽन्यो व्यापार कोऽनुपागतः ॥ अयमर्थः—यदि सर्वत्र धात्वर्थे भाव्यं नियमेन किंचिदभ्युपगम्यते, तर्हि धात्वर्थ एव भाव्यभवनानुकूलस्वभावत्वाद्भावनेत्यभ्युपगम्यताम् , किमर्थान्तरेण कल्पितेन ? एतदेव च न्याय्यम् । यागादन्यस्स्वर्गभवनसमर्थो व्यापारः कः ? न कश्चिदपि, अनुपलब्धेरित्यर्थः । एतद्व्याचष्टे—भाव्यभवनेत्यादिना । इदं हि भावनाया भावनात्वं यदुत भाव्यभवनसमर्थव्यापारत्वम् । तत्र यदि धात्वर्थ एव कस्यचिदात्मलाभानुकूलस्वभावव्यापारात्मा स्यात् , तर्हि स एव भावना अस्तु, न ततस्तत्त्वान्तरम् ; भावनास्वरूपलक्षणस्य तत्रैव भावादिति श्लोकपूर्वार्धस्यार्थो व्याख्यातः ।

---

१. कौनु पागतः—ख.

२. फत्तमवन—क, ख.

३. 'तत्समानाधिकरणानां' इत्यारभ्य 'धात्वर्थः' इत्यन्तो भागो नास्ति—च. मातृकायाम् ।

[१]एवं चैतत्; न खलु स्वर्गादिफलोदयानुकूलं यागादिधात्वर्थभेदप्रभाव्यं [२]व्यापारान्तरमुपलभामहे [३]यद्भावनाशब्दोऽभिनिविशेत[४] । यागादय एव तु स्वर्गादिफलोदयाय [५]चोदितास्तत्समर्थतया तथाव्यपदेशमर्हन्ति । अव्यापाररूपत्वाद्धात्वर्थस्य नैवम् , इति यदि मन्येत, वक्तव्यो[६] व्यापारः—यदि समीहितकार्यो-

---

एवं चैतदित्यादिनोत्तरार्धं व्याचष्टे । अयमर्थः—न केवलं भावनाया धात्वर्थात्तत्त्वान्तरत्वस्यानध्यवसायमात्रम् अपितु तावन्मात्रत्वाध्यवसायोऽपि शक्यते, यतः न स्वर्गादिफलोदयानुकूलो [८]यागादिधात्वर्थविशेषनिष्पाद्योऽन्यो व्यापार उपलभ्यते, [९]यं भावनाशब्दो धात्वर्थं परित्यज्याभिधेयतया अवलम्बेत । कथं तर्हि यागादीनां भावनाव्यपदेशभाक्त्वमित्याशङ्क्याह — यागादय इति । यतो यागादय एव स्वर्गादिफलोदयार्थतया चोदिताः अतस्त[१०]दुत्पादनसमर्थाः, ततश्च भावनाव्यपदेशमर्हन्ति इति ॥ तत्र शङ्कते—अव्यापारेत्यादिना । अयमर्थः—भाव्यभवनसमर्थो हि व्यापारो भावना । तत्र यद्यपि धात्वर्थस्य भाव्यभवनसामर्थ्यम् , तथापि न व्यापाररूपत्वमस्ति, तस्य स्वभावसिद्धत्वात् । अतो न भावनात्वमिति । एवमाशङ्क्योत्तरं वक्तुं व्यापारस्वरूपं

---

१. एवं चेन—ग

२. व्यापारभेद—ख

३. यं भावनाशब्दो—क, ग, घ, ङ.

४. अभि नास्ति—ख

५. मोदिता—ग, घ, ङ.

६. वक्तव्यः स व्यापारः—ग, घ, ङ.

७. धात्वर्थो विधिमिममतिवर्तते—क, ख.

८. यागादिर्धात्वर्थ—छ

९. यद्भावना—छ

१०. स्तदुपादान—च

पजननानुगुणः साध्यस्वभावो धर्मभेदः तदपेक्षया तथा व्यपदेश्यः, न [१]धात्वर्थस्तथाविधत्वमतिवर्तते इति । अथ परिस्पन्दः, तदा [२]तदात्मनां तावत् धात्वर्थानामविहतं भावनात्वम् ।

विकल्पयति—वक्तव्य इत्यादिना । किं समीहितकार्योदयानुकूलः साध्यस्वभावो धर्मविशेषो व्यापारः, किं वा परिस्पन्दः, आहोस्वित्प्रयत्नः इत्येवं विकल्पाभिप्रायेण 'वक्तव्यो व्यापारः' इत्युक्त्वा आद्यं[३] विकल्पं विविक्तमनुकीर्तयति—यदीत्यादिना । समीहितकार्योपजननानुगुणस्य साध्यस्वभावस्य धर्मविशेषस्य भावनाव्यपदेशभाक्त्वं कथम् [माशङ्क्यत] इत्याशङ्क्याह—तदपेक्षयेति । भाव्यभवनानुगुण्यापेक्षया । तथा व्यपदेश्यः—भावनेति व्यपदेश्य इति। इदानीमस्मिन्पक्षे दूषणमाह—न धात्वर्थ इत्यादिना। धात्वर्थोऽपि तथाविधत्वम्—यथोक्तलक्षणत्वम् , नातिवर्तते, अतः स एव व्यापारो भावना चेति साम्प्रतमिति ।द्वितीयं विकल्पं दूषणायोत्थापयति—अथ (परि) स्पन्द इति । तत्र दूषणमाह—तदि(दे)त्यादिना । ये तदात्मानः—स्पन्दात्मानः धात्वर्थाः तेषां भावनात्वमविहतम् ।

ननु कथं परिस्पन्दात्मकत्वं धात्वर्थस्योच्यते, यावता गच्छत्यादावपि(स्ति) तद्व्यतिरिक्तः संयोगविभागात्मा धात्वर्थ इति चेत्—नैष दोषः; परिस्पन्दबुद्धेः संयोगविभागातिरिक्तव्या-

---

१. तदात्मना धात्वर्थानां—ग, घ, ङ.

२. अस्पन्दमानसाधनेषु—क, ग, घ, ङ.

३. घं कल्पम्—छ

[१]अस्पन्दमानकर्तृकेषु[२] 'आस्ते' 'यजते' 'जानाति' इति चात्मकर्तृकेषु तदभावप्रसङ्गः ।

आत्मकर्तृकमेवाह [३]व्यापारं योऽपि भावनाम् ।
कर्त्रन्तरेऽस्य नाख्यातं [४]धीसाम्यान्नोपचारतः ॥ ८ ॥

पारविषयसद्भावे वक्ष्यमाणनीत्या प्रमाणासद्भावात् संयोगविभागात्मा धात्वर्थ एव परिस्पन्दबुद्धेर्विषयस्संपद्यत इत्यभिप्रेत्येदं धात्वर्थानां स्पन्दात्मकत्वमुक्तमिति । अथवा—संयोगविभागातिरिक्तं परिस्पन्दमेव धात्वर्थं गृहीत्वैवमभिधीयते इति । तत्रैव दूषणान्तरमाह—अस्पन्दमानेत्यादिना । 'आस्ते' 'शेते' इत्यादिषु स्पन्दरहितदेहकर्तृकेषु व्यापाररूपत्वाभावप्रसङ्गः । तथा च सति दर्शनेन विरोधः स्यात् । न चैवमाशङ्कितव्यम्, परिस्पन्दाभावेऽपि तद्योग्यस्य भावात् तन्निबन्धनो व्यापारप्रत्यय इति । परिस्पन्दायोग्यात्मकर्तृकव्यापाराभावप्रसङ्गादित्येतदुदाहरणान्तरोपादानेन द्योतयितुमाह— 'यजते' 'जानाति' इति । आत्मा हि सर्वगतत्वेनामूर्तत्वेन च परिस्पन्दायोग्य इति तस्य व्यापाराभावेन कर्तृत्वाभावात् 'यजते' 'जानाति' इत्यादिव्यापारानुपपत्तिप्रसङ्गः शास्त्रवैयर्थ्यप्रसङ्गश्चेति भावः ॥

इदानीं प्रयत्नव्यापारभावनापक्षमनुभाष्य दूषयति—

आत्मकर्तृकमेवाह [५]व्यापारं योऽपि: भावनाम् । कर्त्रन्तरेऽस्य नाख्यातं धीसाम्यान्नोपचारतः । (इति) ॥ आत्मकर्तृक एव प्रयत्नव्यापारो भावनेति यो वदति तस्य पक्षे

---

१. अपरिस्पन्दमान—ख.

२. साधनेषु—क, ग, घ, ङ.

३. व्यापारोऽपि भावना ग, घ, ङ. आत्मकर्तृकमेवाह—इत्ययं कारिकाभागः उम्बेकवृत्तिग्रन्थेन संयोजितः सरस्वतीभवनमुद्रितपुस्तके—घ.

४. धीस्वाम्यात्—क.

५. व्यापारो—च.

योऽपि मन्यते सकलपुरुषप्रत्यात्मवेदनीयः चेतनस्यात्मन [1]औदासीन्यप्रच्युत्युपलक्ष्यमाणात्मा[2] [3]प्रयत्नशब्दसंवेदनीयो व्यापारो भावना, कर्त्रन्तरेऽस्य नाख्यातं प्रयुज्येत–'कूलं पतति', 'रथो गच्छति', 'अग्निर्ज्वलति' [4]इति। [5]न च [6]'श्रृणोत ग्रावाणः'

अचेतने रथादौ कर्त्रन्तरे आख्यातप्रयोगो न स्यात्, तत्र तदभिधेयप्रयत्नाभावात्। न च तत्रौपचारिकः प्रयोगः, धीसाम्यात्–चेतनाचेतनविषययोः प्रयोगयोः प्रतीतिवैलक्षण्याभावादिति । एतद्व्याचष्टे–योऽपि मन्यत इत्यादिना । सकलपुरुषप्रत्यात्मवेदनीय इति प्रयत्नसद्भावे मानसं प्रत्यक्षमुपन्यस्यति । औदासीन्येत्यादिना शरीरचेष्टालिङ्गकमनुमानम् । तथाहि–सत्यप्यात्मसंबन्धे कदाचिदेव शरीरं चेष्टते; ततश्च तद्धेतुकत्वेनात्मसमवायी कश्चिद्व्यापारोऽनुमीयते; स प्रयत्न इत्युच्यत इति । तत्रैव हेत्वन्तरमाह–प्रयत्नशब्देति। प्रयत्नशब्दश्च साधुत्वेनानुशिष्टो न विना कारणेनानर्थको भवितुमर्हतिर[7] । न च तस्यार्थान्तरं संभवति । तस्मादस्त्यात्मकर्तृको व्यापारः प्रयत्नाख्यः, स च भावनेति । एवं श्लोकस्य पूर्वार्धव्याख्यानेन परमतमनुभाष्य तन्निराकरणार्थतयोत्तरार्धं व्याचष्टे–कर्त्रन्तरेऽस्येत्यादिना । कर्त्रन्तरे प्रयोगं दर्शयति–[8]तु(कू)लमित्यादिना । ननु [9]समारोपेणायं प्रयोगः स्यादित्याशङ्क्याह–न चेति । यथा 'श्रृणोत ग्रावाणः' इत्यादौ

---

१. औदासीन्यप्रच्युप—ग, घ, ङ. पलभ्यते—ग, घ, ङ.
२. लक्षणीयात्मा....क.
३. प्रयत्नादिशब्दप्रवेदनीयो—ग, घ, ङ.
४. इति—नास्ति—क, ग, घ, ङ.
५. 'न च' इत्यादिः 'विशिष्यत इति' इत्यन्तोऽयं भागः उव्वेकवृत्तावेवो-
६. शृण्वन्ति—ग, घ, ङ.
७. मर्हतीति—च.
८. तुल्यमि—च.
९. समारोपणोऽयं—छ.

इतिवत्समारोपेण[1] प्रयोगः, प्रत्ययस्यावैलक्षण्यात् । नहि[2] 'रथो गच्छति' 'करी गच्छति' इति प्रत्ययो विशिष्यते[3]।

अपि च–

धातुगोचरनिर्वृत्तिपर्यन्तत्वाच्च कर्मता ।
सर्वत्र तस्य न परः करणाभिमतेऽप्यसौ ॥ ६ ॥

पुरुषप्रयत्नो[4] हि [5]धात्वर्थनिर्वृत्तिमात्रापवर्गी; सर्वत्र

समारोपेण प्रयोगो न तथा पततीत्यादौ, प्रत्ययस्यावैलक्षण्यादिति[6] । एतदेव दर्शयति–नहीति ।

इदानीं प्रयत्नव्यापारभावनापक्षे दूषणान्तरमाह—

धातुगोचरनिर्वृत्तिपर्यन्तत्वाच्च कर्मता ।
सर्वत्र तस्य न परः करणाभिमतेऽप्यसौ ॥ (इति) ॥

अयमर्थः—धातुगोचरः–धात्वर्थः, तस्य निर्वृत्तिः पर्यन्तः–अवधिः–यस्य सोऽयं धातुगोचरनिर्वृत्तिपर्यन्तः प्रयत्नः । ततश्च धात्वर्थस्य पुरुषव्यापारलक्षणायां भावनायां कर्मत्वापातः । सर्वत्र–काम्ये नित्ये नैमित्तिके च । न चैवं मन्तव्यं एकत्र कर्मभूतोऽपि धात्वर्थो व्यापारान्तरे करणत्वं प्रतिपद्यते इति, व्यापारान्तरानुपलब्धेः । न खलु काम्ये

---

१. इतिवद्धर्मारोपेण—क, ख.
२. हि—नास्ति—क.
३. विशिष्यत इति—ग, ङ.
४. प्रयत्नोऽपि—ख
५. धात्वर्थमात्रावगाही—क; धात्वर्थमात्रापवर्गी इति—ख; धात्वर्थनिर्वृत्तिमात्रापवर्गात्—ग, घ, ङ.
६. दित्यादि—छ.

काम्ये नित्ये नैमित्तिके च तत्कर्मताप्रसङ्गः, व्यापारविशेषानुपलम्भात् । नहि काम्येऽपि[१] प्रयोगे करणाभिमतस्य धात्वर्थस्य परस्तात्तत्साध्यस्वर्गादिफलविशेषसाधनः[२] प्रयत्नभेदः समस्ति ।

[३] अपूर्वन्नाम न प्रयत्नभेदः, [४] न कर्तृव्यापारः, करणव्यापार[५]-त्वाभ्युपगमात् । [६] अन्यथा व्यापारसङ्करात्कारकभेदाभावप्रसङ्गादित्यलमनेन[७] ॥

प्रयोगे करणत्वाभिमतेऽपि धात्वर्थे तत्कर्मकाद्व्यापाराद्भेदेन तत्करणकोऽन्यो व्यापार उपलभ्यते इति । एतदेव विवृणोति—पुरुषप्रयत्नो हीत्यादिना । यतः पुरुषस्य प्रयत्नो धात्वर्थनिर्वृत्तिमात्रपर्यवसायी, अतः सर्वत्र तस्य धात्वर्थस्य कर्मत्वमेव स्यात् न करणत्वम् । व्यापारविशेषानुपलम्भनात् (लम्भात)—व्यापारभेदानुपलम्भनादिति । एतदेव दर्शयति—नहीति । यत्र करणत्वेनाभिमतो धात्वर्थः काम्ये, तत्रापि तस्य परस्तात् उत्तरकालम् , तेन धात्वर्थेन साध्यस्वर्गादिफलविशेषभावनालक्षणः प्रयत्नविशेषः संभवति ।

ननु अपूर्वं नामास्ति व्यापारान्तरमित्याशङ्क्याह-अपूर्वं नामेति । अपूर्वन्तु न प्रयत्नविशेषः, यतो नासौ कर्तृव्यापारः; करणस्य यागादेर्व्यापारत्वेन तस्याभ्युपगमात् । यदि करणव्यापारोऽपि कर्तुः स्यात् , तदा व्यापारसङ्करात् कारकभेदस्याभावः प्रसज्येत,

---

१. 'अपि' नास्ति—ग, घ, ङ.
२. साधनप्रयत्न—क, ग, घ, ङ.
३. अपूर्वस्तु—क, ख; अपूर्वन्तु—ग, घ. ङ.
४. न च कर्तृ—ग, घ.
५. व्यापाराभ्युप—क, ख, ङ.
६. अन्यथा कारकव्यापार—ख.
७. मतिप्रसङ्गेन—ग, घ, ङ.

कर्मणो भावभेदं यः[१] फलावधितया [२]वदेत् ।
तस्यादृष्टफलेष्विष्टमनुष्ठानं न युक्तिमत् ॥ ७ ॥

धातुर्हि कर्म स्वरूपमात्रेणोपादत्ते । आख्यातोप[३]संधानात्तु

व्यापारव्यवस्थया हि कारकव्यवस्थेति । तदेतदाह—अन्यथेति । प्रासङ्गिकीं व्यापारस्वरूपचिन्तामुपसंहरति—अलमिति ।

इदानीं प्रसङ्गान्मीमांसकैकदेशीयपरिकल्पितं धात्वर्थस्यैव फलावधिकस्य फलभावनात्वमनुभाष्य निराचष्टे—

[४] कर्मणो भावभेदं यः फलावधितया वदेत् ।
तस्यादृष्टफलेष्विष्टमनुष्ठानं न युक्तिमत् ॥ (इति) ॥

अयमाशयः—न धात्वर्थात्तत्त्वान्तरं भावना, किन्तु स एव फलावधिकेन रूपेण भावनेत्युच्यते इति यो मन्यते, तस्य पक्षेऽदृष्टार्थेषु यागादिषु नियतोपक्रमोपसंहारमिष्टमनुष्ठानमनुपपन्नं स्यादिति तात्पर्यार्थः । इदानीमक्षराणि विव्रियन्ते । कर्मणो धात्वर्थस्य भावभेदं भावनाख्यविशेषं फलावधितया फलपर्यन्तरूपेण यो वदेत् , अथवा कर्मणो धात्वर्थात् भावस्य भावनाया भेदं विशेषं फलावधितया यो वदेदिति, तस्य पक्षेऽदृष्ट स्वर्गादिफलेषु कर्मसु यागादिषु नियतोपक्रमोपसंहारत्वेनेष्टमनुष्ठानं न युक्तिमदिति । एतदेव विवृणोति—धातुर्हीत्यादिना । अयमर्थः—धातुः कर्म स्वरूपेणोपादत्ते, तस्य फलावधिकरूपं साध्यतारूपं च परिहृत्य; आख्यातसंबन्धात्तु फलावधिकेन भावनारूपेणावगम्यत इति । एतदेव प्रपञ्चयति—तथा हीत्यादिना । यावता कर्मक्षणोत्पादनिच-

---

१. यत्—ख.
२. भवेत्—क.
३. संदानात्तु,—क, ग, घ, ङ.
४. कर्मण इति—क.

[1]भावनात्मना अवगम्यते । तथाहि—यावता [2] कर्मक्षणोत्पादनिचयेनेष्टमर्थं साधयति तावत्याख्यातं प्रयुज्यते । अतस्तेन तेन फलेना[3]वच्छिद्यमानः [4]स स कर्मक्षणोत्पादनिचयः तेन तेनाख्यातेनाभिधीयते। तदिदं फलावधिकं कर्म भाव्यतया[5] अवसीयते, नाभाव्यमानं [6]फलभावनायालमिति । [7]फलोत्पादिका अवस्था

येनाभिलषितमर्थं साधयति तावत्याख्यातं प्रयुञ्जा(ज्य)ते । नैरन्तर्येणोत्पद्यमानानां[8] क्षणिकानां कर्मणां समुदायेऽभिलषितफलनिवृ(र्वृ)त्तिपर्यन्ते प्रयोगादाख्यातप्रत्ययस्य तादर्थ्यं गम्यत इत्यर्थः । अतस्तेन तेनेत्यादेरयमर्थः—यद्यद्धात्वभिधेयेन येन येन कर्मक्षणनिचयेन यद्यत्फलमुत्पद्यते तेन तेन फलेन ओदनादिना स्वर्गादिना वा अवच्छिद्यमानः [9]स स-कर्मक्षण(णोत्पाद)निचयः तस्य तस्य धातोः परेणाख्यातप्रत्ययेनाभिधीयते 'पचति' 'यजति' इत्यादिना । कथं पुनरस्य फलावधिकस्य कर्मणः साध्यतारूपसिद्धिरित्याशङ्क्याह—तदिदमिति । फलावच्छिन्नं कर्म प्रतीयमानं भाव्यतया प्रतीयते ; कुत इति चेत्तत्राह—नाभाव्यमानमिति । यतः तत्कर्म अभाव्यमानं असाध्यमानं फलभावनाय फलोत्पादनाय नालं न समर्थमिति ।

---

१. भावात्मना अवगम्यते—ख.
२. कमणोत्पादनी च येनाभीष्टमर्थं— ख.
३. फलोत्पादनिश्चयेनावच्छिद्यमानः—ग, घ, ङ.
४. नः स कर्मक्षणोत्पादनी चयः—ख.
५. भावनात्मतया—ग, घ.
६. फलं—ग, घ, ङ.
७. फलोत्पादिता—ख. फलोत्पादिका चावस्था ङ.
८. त्पाद्यमानानां—छ.
९. मानः स कर्म—छ.

आख्यातार्थः । 'तथा यतेत यथा [1]यत्किञ्चिद्भवति' इति दर्शितम् । एवं अवस्थाभेदेन [2]भावनाकर्मणोर्भेदः । उक्तं च—'पूर्वापरीभूतं [3]भावमाख्यातेनाचष्टे व्रजति पचतीत्युपक्रमप्रभृत्य-

---

उक्तमथ मीमांसाभाष्याक्षरानुगुण्येन द्रढयति—फलोत्पादिका अवस्था आख्यातार्थः इति। यदुक्तमस्माभिः तत् 'तथा यतेत' इत्यादिना भाष्येण दर्शितम् । भावार्थाधिकरणे हि भावशब्द-विचारावसरे यजेत, जुहोतीत्यादीनां शब्दानां भावशब्दत्वे उक्ते तेषां यागादिशब्दत्वमेव न भावशब्दत्वमित्याशङ्कितम् ; तत उत्तरमुक्तम्—न केवलं यागादिशब्दा एवैते किन्तु भावशब्दा अपीति । तत्र हेतुरप्युक्तः—यत एवंजातीयकाच्छब्दाद्यागाद्यर्थोऽवगम्यते भावयेदिति चेत्यर्थद्वयप्रतीत्यन्वयव्यतिरेकानुविधानात् उभयार्थत्वमिति । कथं पुनरेभ्य-श्शब्देभ्यो भावयेदित्यवगम्यते इत्यस्यामाकाङ्क्षायां तेषां भावनार्थत्वं व्याचक्षाणेन भाष्यकारेण 'तथा यतेत यथा यत्किञ्चिद्भवति' इति फलसंबन्धोक्त्या कर्मण एव फलोत्पादिका अवस्था [4]आख्याताभिधेया दर्शिता ।

ननु तत्रापि धात्वर्थादर्थान्तरभूतैव भावना फलोपलक्षिता दर्शिता, न तस्यैवावस्थामात्रमित्याशङ्क्याह—एवमिति । अवस्थाभेदेनैव भावनाकर्मणोर्भेदोऽभिप्रेतः न स्वरूपभेदेन । स्वरूपभेदे तु फलानपेक्षया स्वशब्देनैव स्वरूपोक्तिसंभवात् फलसंबन्धोक्तिरनर्थिका । यदा तु कर्मण एव फलोत्पादिकावस्था विवक्षिता स्यात् तदा तस्याः फलाधीत(नं) निरूपणमिति तदुक्तिरर्थवती स्यादिति। निरुक्तकारेणाप्येतदेवमेवोक्तमित्याह—उक्तमिति । अयमर्थः—पूर्वापरीभूतो यो भावः तमाख्यातप्रत्ययेनाचष्टे वक्ता व्रजति

---

१. 'यत्' नास्ति....ग, घ.
२. भावकर्मभेदः—ख.
३. माख्यातमाचष्टे—ग.
४. 'आख्याताभिधेया' इत्यादिः 'यदा तु' इत्यन्तो भागः ङ. मातृकायां नास्ति ।

पवर्गपर्यन्तम्' [१]इति ॥ तत्र प्रतिक्षणमपवर्गवतः कर्मणः[२] कावुपक्रमापवर्गौ[३] ? फलापेक्षया तु कल्प्येते इति यो वदेत्, तस्य प्रत्यक्षफलेषु कर्मसु काममारम्भविरामौ कल्प्येते, [४]पुरः परस्ताच्च तत्पर्यन्तकर्मक्षणप्रचयपरिज्ञानात् । अदृष्टफलेषु[५]

पचतीति । उपक्रमप्रभृतीति पूर्वापरीभावं दर्शयति । नन्वस्मिन्वाक्ये कथ फलावधिकस्य [६] कर्मक्षणनिचयस्याख्याताभिधेयत्वमभिप्रेतमिति गम्यत इत्याशङ्क्याह— तत्र प्रतिक्षणमिति । अत्र हि कर्मण उपक्रमापवर्गावुक्तौ । तौ च कर्मणः स्वरूपापेक्षया न संभवतः । एकस्य कर्मणः क्षणद्वयेऽवस्थानाभावात् । एकक्षण-सबन्धिन्यनेकक्षणसंबन्धिष्वनेकेषु च तयोरसंभवात् । (?) फलावच्छिन्नं तु कर्मणो यद्रूपं फलोत्पादकरूपेण निरूप्यमाणं तस्य सकलक्षणानुयायिनः पूर्वापरीभावसंभवाद्युक्तावुपक्रमोप-संहाराविति । तदेव(वं) फलावधिकं रूपमाख्याताभिधेयमिहोक्तमिति गम्यते । तस्माद्धात्वर्थ एव फलावा[र्थ]को भावना न ततस्तत्त्वान्तरमिति यो वदेदिति श्लोकस्य पूर्वार्धं परमतानुवादपरं व्याख्यायेदानीं तदुत्तरार्थतयोत्तरार्धं व्याचष्टे—तस्येत्यादिना । तस्य एवं वदतः पक्षे ; यद्यपि प्रत्यक्षफलेष्वन्वयतिरेकसिद्धफलेषु कर्मस्वारम्भविरामावुपपद्येते । पुरः—पूर्वस्मिन्काले । परस्ताच्च—उत्तरस्मिन्काले; तत्पर्यन्तस्य—फलपर्यन्तस्य कर्मणः(णां) समुदायस्य परिज्ञानसंभवात्

---

१. इति—नास्ति क. ग.
२. कर्मणा—क.
३. वर्गौ स्याताम्—क. ख.
४. पुरस्तात्—ग.
५. फलकेत्व—ग.
६. कर्मस्वक्षण—छ.

त्वनिरूपितफलपर्यन्तपरिमाणभेदेषु[१] कथं प्रवर्तेत ? नहि नियुक्तोऽप्यप्रसिद्धविषयविशेषः प्रवर्तितुं [२]प्रभवति । प्रवृत्तौ वा पुरः [३]फलादर्शनात् [४]अकृतशास्त्रार्थमात्मान[५]मवबुध्यमानो न विरन्तुमर्हति । शास्त्रात्फलोत्पत्तिं प्रतिपद्य विरंस्यतीति चेत्—न; कृतशास्त्रार्थस्य फलोत्पत्तेः, फलोत्पत्त्या च [६]कृतशास्त्रार्थत्वादितरेतराश्रयप्रसङ्गादित्यलं[७] प्रसङ्गेन ।

पूर्वापरकोट्योस्सुज्ञानत्वादिति यावत्, तथापि अदृष्टफलेषु शास्त्रीयेषु कर्मसु न कथञ्चित्प्रवर्तेत, यतस्तान्यनिरूपितफलपर्यन्तपरिमाणभेदानि । नहि तेषु फलपर्यन्तपरिमाणविशेषो निरूप्यते, तस्यातीन्द्रियत्वात् । ननु नियोगः प्रवृत्त्यभावे स्वात्मानमलभमानः पुरुषं प्रवर्तयति, ततश्च पुरुषः प्रवर्तते इत्याशङ्क्याह—(नहि) नियुक्तोऽपीति । अयमर्थः—नियोगो विषयज्ञानापेक्षयैव पुरुषं प्रवर्तयति यस्मात् , तस्मादप्रसिद्धविषयविशेषैः(षः) पुरुषो न प्रवर्तितुं प्रभवति । एवमुपसंहारानध्यवसायादप्रवृत्तेरुपक्रम एव न स्यादित्युक्तम् । इदानीमुपक्रमाभ्यु-पगमेन विरामानुपपत्तिं दर्शयति—प्रवृत्तौ वेति । [पूर्वं] कर्मक्षणसमुदायस्य पूर्वकोटेः सुज्ञान-त्वात् प्रवृत्तोऽपि पुरुषो न विरन्तुमर्हति, यतोऽयमकृतशास्त्रार्थमात्मानं मन्यते, फलपर्यन्तस्य कर्मणः शास्त्रार्थत्वात् । तस्य च फलादर्शने दर्शनानुप(कृतशास्त्रार्थता)नुपपत्तेः, अकृतशास्त्रार्थस्य च पुरुषस्य विरामानुपपत्तेरिति । तत्र शङ्कते—शास्त्रादिति । मा भूत्प्रमाणान्तरात्फलावगतिः, शास्त्रात्तु फलोत्पत्तिं प्रतिपद्य विरंस्यतीति ;

---

१. परिमाणे—ख.
२. प्रवर्तितुमर्हति—ग, घ.
३. फलस्यादर्शनात्—क. फलदर्शनात्—ङ
४. कृत...ख, ङ.
५. मनवबुध्यमानो—ख, ङ.
६. कृतशास्त्रार्थ इतीतरे—ख.
७. लमतिप्रसङ्गेन—ख, ग,घ.

प्रकृतमनुसरामः—

धातुप्रत्यययोर्वाच्ये प्रतीयेते नहि क्रिये ।
संबन्धो नावकल्पेत[1] द्वयोः साध्याभिधायिनोः ॥ ८ ॥

[2] 'येषान्तूत्पत्तौ' इत्याख्यातवर्ती धात्वर्थः साध्यः[3] क्रियात्मोपेयते । यदि च प्रत्ययः क्रियान्तरमाचक्षीत, क्रियाद्वयं प्रतीयेत—ओदनं पचति, करोति घटमिति यथा। [4]न च तथा प्रतीयते । [5] तस्मान्न धात्वर्थव्यतिरेकिणी आख्यातेषु क्रिया अस्ति ।

एतन्निराकरोति—नेति । कृतशास्त्रार्थस्य हि पुरुषस्य फलोत्पत्तिः शास्त्राच्छक्यावगमा नान्यस्य, कृतशास्त्रार्थत्वमपि फलोत्पत्त्येतीतरेतराश्रयप्रसङ्गः[6] इति । प्रासङ्गिकमुपसंहृत्य प्रकृतमनुसंदधाति—अलमिति । प्रासङ्गिकं ह्येतद्धात्वर्थस्यैव फलावधिकस्य भावनात्वनिराकरणम् , धात्वर्थात्तत्त्वान्तरभूता (तु) भावनेह निराकार्यतया प्रकृता इति ।

धातुप्रत्यययोर्वाच्ये प्रतीयेते नहि क्रिये । संबन्धो नावकल्पेत द्वयोस्साध्याभिधायिनोः ॥ (इति) ॥

धातोस्तावत् क्रियावचनत्वमेष्टव्यम् । यदि प्रत्ययोऽपि भावनाख्यां अन्यां क्रियां आचक्षीत,एकस्मिन्नाख्यातप्रत्ययान्ते पदे द्वे क्रिये प्रतीयेयातां धातुवाच्या प्रत्ययवाच्या च। न च प्रतीयेते । तस्मान्नाख्यातप्रत्ययवाच्या क्रिया अस्ति । अपि च यदि धातुप्रत्ययावुभावपि क्रियाभिधायिनौ स्याताम् , तदा तदभिधेययोः क्रिययोस्साध्यत्वेन समत्वात् परस्परसंबन्धानुपपत्तेः तयोस्समभिव्याहारो न स्यादिति ॥

---

१. कल्प्येत—ग.
२. येषामुत्पत्तौ–ख, ङ.
३. साध्यक्रियात्मा–क, ग.
४. नच तथा प्रतीयते–नास्ति. ग, घ, ङ. 'न च प्रतीयते' इति मुद्रितपुस्तके उव्वेकवृत्तौ दृश्यते। अयं मूलग्रन्थ एवेति भाति ।
५. तस्माद्धात्वर्थ ...ख.
६. तीतराश्रयप्रसङ्गः....छ.

साध्यस्य [1]च साध्यान्तरेण समत्वादसंबन्धता[2] । ततश्च तदभिधायिनोः प्रकृतिप्रत्यययोः समभिव्याहारानुपपत्तिः । करणत्वाद्धात्वर्थस्यानुपालम्भ इति चेत्—न; '[3]येषान्तूत्पत्तौ'

येषामित्यादिना श्लोकं व्याचष्टे । 'येषाम्' इत्यस्मिन्सूत्रे आख्यातान्ते पदे धात्वर्थः साध्यः क्रियास्वरूप उपेयते । तत्र यदि प्रत्ययोऽपि भावनाख्यं क्रियान्तरमाचक्षीत क्रियाद्वयं प्रतीयेत, यथा—करोति घटम् , ओदनं पचतीति । [4]तथा नेह प्रतीयते । तस्मान्न धात्वर्थव्यतिरिक्ता आख्यातेष्वभिधेया क्रिया विद्यते इति श्लोकपूर्वार्धस्यार्थः ।

साध्यस्येत्यादिनोत्तरार्धं व्याचष्टे । साध्यस्य साध्यान्तरेण असंबन्धता अविद्यमानसंबन्धता । कुतः? समत्वात् । तथाहि—यदलब्धात्मकं वस्तु तत् स्वनिर्वर्तनसमर्थमर्थान्तरमपेक्षते । न च स्वयमलब्धात्मकमन्यन्निर्वर्तयितुं प्रभवति । न चाकाङ्क्षां योग्यतां चानपेक्ष्य सन्निधिमात्रेण संबन्धो भवति । अतो न साध्यस्य साधनसाकाङ्क्षस्य साध्यान्तरेण तथाविधेन साधनत्वासमर्थेन संबन्धः संभवति । ततश्च तदभिधायिनोः प्रकृतिप्रत्यययोर्नियमेन सहोच्चारणं न स्यात् , अर्थान्वयसापेक्षत्वाच्छब्दान्वयस्य । तत्र शङ्कते—करणत्वादिति। करणत्वं तावद्धात्वर्थस्याभ्युपगन्तव्यम् , 'उद्भिदा यजेत' इत्यादौ धात्वर्थनामधेयादुद्भिदादेरुपपदात्तृतीयाविभक्तिश्रुतेः । अतः करणत्वाद्धात्वर्थस्य प्रत्ययाभिधेयया क्रियया संबन्धसंभवान्नोक्तदोष इति । अस्योत्तरमाह—नेत्यादिना । 'येषामुत्पत्तौ स्वे प्रयोगे रूपोपलब्धिः तानि नामानि, तस्मात् तेभ्यः पराकाङ्क्षा न विद्यते, भूतत्वात् स्वे प्रयोगे । येषान्तूत्पत्तौ स्वे प्रयोगो न विद्यते, तान्याख्यातानि, तस्मात्तेभ्यः प्रतीयेताश्रितत्वात्प्रयोगस्य' इत्यत्र सूत्रद्वये नाम्नां आख्यातानां च सिद्धार्थकत्वं साध्यार्थत्वं च विशेषो दर्शितः। स च धात्वर्थस्य साध्यत्वेऽवकल्पते, तस्य करणत्वे सूत्रविरोधः स्यात् ।

---

१. 'च' नास्ति—क, ग.
२. दसंबन्धात्—क, ख, ङ. साध्यान्तरेण संबन्धादर्शनात्—ग, घ.
३. येषामुत्पत्तौ—ख.
४. न तथेह प्रतीयते—छ.

इति विरोधात्। न हि तद्भावनाभिप्रायम्; नामपदार्थस्य धात्वर्थ-संबन्धे दृष्टार्थता, [1] अपेक्षितसंबन्धप्रतिपादनार्थत्वात् ।

अपि च—

न भावे नापि धात्वर्थे काष्ठैरिति समागमः ।
अक्रियात्वादन्यरोधाच्छाब्दत्वात् करणस्य च ॥ ९ ॥

ननु तत्राख्यातार्थस्य साध्यत्वमुक्तम् । तच्च धात्वर्थस्य करणत्वेऽपि भावनायाः साध्यत्वात्तदभिप्रायेणोपपद्यत इत्याशङ्क्याह—नहीति । तत्र हेतुमाह—[2]नामेत्यादिना । भावार्थाधिकरणे हि दृष्टार्थतान्यायेन नामपदार्थसाध्यत्वं धात्वर्थस्य स्पष्टमभिहितमित्यभिप्रायः। नामपदार्थस्य सिद्धस्य प्रयोजनवता साध्येन धात्वर्थेन [3] साधनत्वेन संबन्धे सति दृष्टार्थता । ततश्चापेक्षितः संबन्धो भवति । यदा तु नामपदार्थस्य फलेन संबन्धः, धात्वर्थस्य च नामपदार्थेन, तदा (अ)दृष्टार्थत्वादनपेक्षितः संबन्धः स्यादित्येतत्प्रतिपादयितुं द्रव्यगुण-शब्दानां कर्मशब्दानां च सिद्धार्थत्वसाध्यार्थत्वलक्षणो विशेषः 'येषां' इति सूत्रद्वयेन [4]दर्शितः । तच्च (स च) धात्वर्थस्य साध्यत्वे उपपद्यते । अतो न भावनाभिप्रायमिति ।

अत्रैषा अक्षरयोजना । येषां शब्दानां उच्चारणोत्पत्तौ क्रियमाणायां स्वे अभिधेये विषये यः प्रयोगः तस्मिन्सति रूपं स्वार्थ[5]संबन्धनिष्पन्नमुपलभ्यते, तानि निष्पन्नरूपो-पलभ्यमानार्थविषयप्रयोगाणि नामानि । तस्मात्तेभ्यः परं प्रत्याकाङ्क्षा न विद्यते, स्वे प्रयोगे भूतत्वात् शब्दप्रयोगकाले तदर्थस्य निष्पन्नत्वात् । येषां तु शब्दानां उच्चारणोत्पत्तौ (स्वे) सिद्धरूपे अभिधेये प्रयोगो न विद्यते साध्यरूप एवार्थः प्रतीयते, तान्याख्यातानि । तस्मात्तेभ्यः प्रतीयेत फलस्य भावनं अपूर्वं च, सिद्धार्थप्रयोगस्य साध्याश्रितत्वात् केव-लस्य सिद्धस्य भावार्थमनाश्रितस्य फलहेतुत्वायोगादिति ॥

न केवलं धात्वर्थस्य करणत्वे सूत्रविरोध एव, पदान्वयविरोधश्च स्यादित्येतदाह—अपि च—न भावे नापि धात्वर्थे काष्ठैरिति समागमः। अक्रियात्वादन्यरोधाच्छाब्दत्वात्करणस्य च॥

---

१. अपेक्षिते—क. अपेक्षते...ख.
२. नामार्थेत्यादिना—च.
३. साध्यत्वेन—च.
४. दर्शितम्...ख.
५. सम्बद्ध—च.

न तावद्धात्वर्थसंबन्धिता काष्ठानाम्, [1] करणानां क्रिया-पेक्षिणां अतदात्मना [2] करणान्तरेण [3] संगमायोगात् । नापि भावनासंबन्धिता, तस्याः [4] करणान्तरोपरुद्धत्वात् । [5] नाप्यं-शान्तरतया संबन्धः, शाब्दत्वात्करणत्वस्य[6] । तदेवं यत्र [7] करणभावः क्रियायां [8] तस्या अवरुद्धत्वात्, धात्वर्थे च अक्रिया-त्मन्यकरणत्वात् काष्ठैः पचतीति संबन्धाभावः । अर्थाक्षिप्त-

---

(इति)॥ अयमर्थः—यदि धात्वर्थः करणमिष्यते, क्व तर्हि काष्ठैः पचतीति काष्ठानां संबन्धः, किं धात्वर्थे? आहोस्वित्प्रत्ययाभिधेयायाम् भावनायाम्? न तावद्धात्वर्थे, अक्रियात्वाभ्युपगमात् । क्रियायां हि करणत्वेन संबन्धो भवति। न च भावनायाम्, अन्येन धात्वर्थेन समानपदोपात्ते-नान्तरङ्गेणावरोधात्काष्ठानामनवकाशात् । न चेतिकर्तव्यताभावेन काष्ठानामन्वयः आशङ्कितुं शक्यते, काष्ठैरिति करणभावस्य श्रुतत्वादित्यर्थः । अतदात्मनेत्ययमर्थः—अक्रियात्मना धात्वर्थेन करणकारकस्य संबन्धायोगात् । नापि काष्ठादेः करणस्य भावना-न्वयः, करणान्तरेण धात्वर्थेनावष्टब्धत्वात् । तदेवमित्यादिनोपसंहरति। एवम्—उक्तेन प्रकारेण । क्रियात्मिकायां भावनायां [9] करणान्तरावरोधात्[10] धात्वर्थ-स्याक्रियात्वाभ्युपगमात् काष्ठैः पचतीति प्रसिद्धस्य [11] सबन्धस्याभावप्रसङ्ग इति । तत्र शङ्कते—अर्थेत्यादिना । मा भूत्प्रत्ययाभिधेयायां भावनायां सङ्गतिः, मा च भूद्धा-

---

१. कारकाणां—क, ग.
२. कारका—ग.
३. असंयोगात्—क, ख.
४. कारणा—क. कारकान्तरावरुद्धत्वात्-ग.
५. नचांशा—ङ.
६. करणस्य—क, ख.
७. करणाभावः—क, ख. करणता—ङ.
८. तस्यां—क.
९. क्रियान्तरा—छ.
१०. वधेरेधात्—च.
११. संबन्धाक्षिप्तस्या—छ.

भावनाद्वारकः[1] संबन्ध इति चेत्—न ; [2] अव्यवधानेन संबन्धबोधनात्[3] । नहि मृदा घटम्, काष्ठैः पचतीति समः संबन्धावगमः, एकत्र नैराकाङ्क्ष्यात्, अन्यत्रान्यापेक्षणात्[4] ॥

विक्लिद्यन्ति पचन्तीति न विशेषः प्रकल्प्यते ।
कः प्रत्ययार्थो धातूक्तव्यापारो[5] यदि कर्तृता ॥ १० ॥

त्वर्थे पाके साक्षात्, तदाक्षिप्तभावनाद्वारकस्तु भविष्यतीति । कथमिति चेत्—उच्यते । पचतीति तावदयमर्थः प्रतीयते—पाकेन भावयत्योदनमिति । न च निष्पन्नः पाकोऽस्ति । न चानिष्पन्नस्य करणत्वम् । अतोऽर्थात्तन्निष्पत्तिफला भावना [6] प्रतीयते, तस्यां करणान्तरानवरुद्धायां साक्षात्करणत्वेनान्वयः काष्ठानां संभवति तद्द्वारेण पाके । (ते)नायमर्थः—काष्ठैर्निर्वर्तितेन पाकेनोदनं भावयतीति । तदेतन्निराकरोति—न, अव्यवधानेनेत्यादिना । साक्षात्काष्ठानां पाकेनान्वयावगमान्न भावनान्तरव्यवधानेन संबन्धो घटते । नहीत्यादि । मृदा घटमित्यत्र यथाक्षिप्तकरोतिक्रियाद्वारो घटे मृदस्संबन्धः, साक्षान्न,[7] न तथा काष्ठैः पचतीति, तत्रैव नैराकाङ्क्ष्यावगमात् । तस्मान्नेहार्थाक्षिप्तभावनाद्वारः संबन्धः, किन्तु साक्षादेव । स च धात्वर्थस्य करणत्वे नोपपद्यते । एकत्रेति । काष्ठैः पचतीत्यत्रेत्यर्थः । अन्यत्रेति । मृदा घटमित्यत्रेत्यर्थः । तत्रैव दूषणान्तरमाह—[8] विक्लिद्यन्ति पचन्तीति न विशेषः प्रकल्प्यते । कः प्रत्ययार्थो धातूक्तव्यापारे(रो) यदि कर्तृता ॥ इति ॥

---

१. द्वारः—क, च.
२. अव्यवधानसंबन्ध—ङ.
३. बोधात्—क. ग, घ, च.
४. व्यपेक्षणात्—ग, घ, च.
५. व्यापारे—क, ख, ग, घ, ङ.
६. 'प्रतीयते' नास्ति ख.
७. 'न' नास्ति—छ.
८. विक्लिद्यन्तीति—छ.

अपि च—'विक्लिद्यन्ति पचन्ति' इत्युभयत्र प्रयोजकव्यापारस्य प्रत्ययेनाभिधानम्[1]; धातुभ्यां च विक्लित्तेरिति नार्थभेदः स्यात् । [2]नन्वस्ति तावत्कर्तृभेदेन व्यापारभेदः तदभिधानान्न दोषः । तथाहि—[3]विक्लिद्यन्तीति तण्डुलाः कर्तारः,

---

विक्लिदिः पचिश्च विक्लित्तिमात्रं सङ्कल्पमात्रं(?) च आचक्षाते । उभयत्रापि प्रत्ययस्तदुपरक्तां[4] कर्तृव्यापाररूपां[5] भावनामिति नार्थविशेषो घटते । अथ कर्तृभेदात्तद्व्यापारभेदः तदुपरञ्जकधात्वर्थभेदेऽपीति यद्युच्यते, तदा तण्डुलानां कर्तृत्वे किं [6]कर्तृलक्षणम्? न तावत्साधनान्तरनियोक्तृत्वम्, तेषां तदभावात् । ततश्चागुणतो धातूपात्तव्यापारत्वमेव कर्तृलक्षणं वाच्यम् । तथा च धात्वभिहितत्वात् कर्तृव्यापारस्य प्रत्ययार्थत्वं न स्यात्, इति श्लोकस्यार्थः । अस्य स्पष्टीकरणाय अपि चेत्याद्याह । अयमभिप्रायः—[8] 'स्वतन्त्रः कर्ता' इति कर्तृलक्षणम्; स्वातन्त्र्यं च द्वेधा प्रतिभाति—साधननियोक्तृत्वमित्येकः प्रकारः, अगुणतो धात्वभिहितव्यापारत्वमित्यपरः । तत्र कर्तृभेदाद्व्यापारभेदं वदतः अनयोः कतरत्कर्तृलक्षणमभिप्रेतम्? पूर्वस्मिन्न कर्तृभेदः, तण्डुलानां तल्लक्षणाभावात्, देवदत्तादय एवोभयत्रापि कर्तारः स्युः । नह्यचेतनानां तण्डुलानां साधननियोगलक्षणं[7] कर्तृलक्षणं संभवति । अतो नार्थभेदः स्यात् । उत्तरस्मिन्नुभयत्रापि कर्तृव्यापारस्य धातुनैवाभिहितत्वान्न प्रत्ययाभिधेयत्वमभिप्रेतं सिध्यतीति । 'कः प्रत्ययार्थः' इति पर्यनुयोगस्य

---

१. धानात्—क, ग, घ, च. ङ.
२. नन्वस्ति तावत्—नास्ति क, ख.
३. विक्लिद्यन्ति तण्डुलान्—क, ख.
४. रक्तात्—च.
५. रूपा—च.
६. कर्तृत्व—च.
८. लक्षणः कर्तृलक्षणः—च.

पचन्तीति[१] देवदत्तादयः । किं[२] पुनर्भवान्कर्तृलक्षणं[३] मत्वैवमाह– यदि साधननियोगादिकम्, कथं तण्डुलानां कर्तृत्वम्? देवदत्तादय एव कर्तार इत्यविशेषप्रसङ्गः । अथागुणतो[४] धातुना अभिधीयमान-व्यापारता, क इदानीं प्रत्ययार्थः? कर्तृव्यापारस्य भावनाया धातुनै[५]वाभिधानात् । फलधात्व[६]र्थार्थभावनानात्वा[७]द्धात्वर्थार्थो व्यापारो धातुवाच्यः, फलार्थस्तु धात्वर्थकरणकः प्रत्ययवाच्यः । नैतत्सारम् ।

नहि [८]धात्वर्थकरणफलभेद[९]प्रभावनः ।
[१०]धात्वर्थं फलभेदं च व्यापारो दृश्यतेऽन्तरा ॥ ११ ॥

परिहारं शङ्कते– [११]फलधात्वर्थार्थभावनानात्वादित्यादिना । अयमर्थः–फलार्थस्य धात्वर्थार्थस्य च भावस्य भावनाया नानार्था(त्वा)त् भेदात् धात्वर्थार्थो यो व्यापारः स धातु-वाच्यः, फलार्थस्तु व्यापारो धात्वर्थकरणः प्रत्ययवाच्य इति 'कः प्रत्ययार्थः' इति पर्यनुयोगस्य अनवकाश इति । एतद्दूषयितुमाह—नैतत्सारम्–नहि धात्वर्थकरण[१२]फलभेदप्रभावना(नः) । धात्वर्थं फलभेदं च व्यापारो दृश्यतेऽन्तरा ॥ (इति)॥ व्यापार-भेदे प्रमाणं नास्तीत्यर्थः ।

---

१. इति—नास्ति—**क, ख**.
२. किं—नास्ति—**ग, घ, ङ**.
३. लक्षणत्वेऽपीति यदि—**क, ख**.
४. अगुणतया—**ग, घ** ; तथा अगुणतया—**ङ**.
५. एव—नास्ति—**क, ङ**.
६. धात्वर्थभावनात्वात्—**क**.
७. धात्वर्थो व्यापारो—**क, ख** ; धात्वर्थोऽर्थो व्यापारो—**ग**.
८. धात्वर्थकरणः—**क, ख, ग, घ, ङ**.
९. फलाभेद...**ङ**.
१०. 'धात्वर्थः....अन्तरा'—अयं कारिकाभागः उब्वेकवृत्तावेवोपलभ्यते मुद्रितपुस्तके ।
११. धात्वर्थार्थिभावनानात्वादिना—**च**.
१२. करणम्—**च**.

ACKNOWLEDGMENTS

Brown University, Rhode Islands:
Selected topics in function theory of a complex variable by Otto Syasz.
Theory of Abstract spaces by David Tamarkin
The Service
Lingnan Science Journal
The Modern Student
The Empire Times
Madras Y.M.C.A. Bulletin
Subodin
Government College Miscellany
Karnataka College Miscellany
Indian Swarajya
The Journal of Greater India Society
A Journal of Indian Renaissance
The Lingaraj Miscellany
The Madras Law College Magazine.
Rektorwechsel ander Universitet Leipzig
Travaux De L'Institut Mathematique De Tbilissi I
Academy Des Sciences De L'U. R. S. S.—Filial Georgienne
On the Devonian Coelacanthids of Germany with special reference to the Dermal Skeletar (Stockholm).
Ethnology, Folklore and Archaelogy in the U.S.S.R.
E. A. Weiss: Sinfuhrung In Die Linien Geometrie Und Kinematik
Proceedings of the Durham Philosophy Society Volume.
Osaka Imperial University: Collected papers from the Faculty of Science
Series A Mathematics Vol. V.
B Physics " " "
C Chemistry " " "
Man in India, Volume XVIII, No. 1 (January-March)
Spolia Zeylanica.
Bulletin of the Calcutta Mathematical Society.
Scripta Mathematica.
Gram Udyog Patrika.
Philosophy—the Journal of the British Institute of Philosophy.
Hamburgische Universitat-Keden.
Report of the South Indian National Association and Ranade Library.
Financia Expertus, Udipi.
The Orient Gong.

ACKNOWLEDGMENTS (*Contd.*)

Kungl Sveuska Veteuskaspsakademiens Handlingar Tredje Serien Band 14 Nos. 1 to 3.

1. *Das Wachstum Der Korper Lange Des Menschen.*
2. *Studies in the Gems Astelia Banks Et Solander.*
3. *Examen Rosarum Sneciae Granskringavden Sveuska Florans Rosa-Former.*

Etudes Sur Un Probleme De Majoration.
Government Victoria College Magazine, Palghat.
The Journal of the Madras Geographical Association.
Wealth and Welfare.
Hermathena: Literature, Science and Philosophy.
The Indian Historical Quarterly.
Annales de Universite de Paris, Vol. XIII, No. 3.
New Indian Antiquary, Vol. I, Nos. 1 and 2.
Wealth and Welfare.
The Modern Education Society, Poona, Annual Report.
Madras Youngmen.
The Jaina Antiquary, Vol. IV, No. 11.
The Alcyonanian Genus Bathyalcyon (Stockholm) Band 16, No. 5.
Litorale Amphipoden Des Trophischen Pacifiks Band 16, No. 6.
Uber Due Oxydation Von Zinkblonde-Einkinstallen An Hand Von Elekroneninterference zen Studiert.
Nagaripracharani Patrika.
The National College Magazine, Vol. VIII, No. 2.
Indian Academy of Sciences—Abstracts of papers.
The Commercial Review.

EXCHANGE LIST

The Servant of India Society.
Hindustan Review.
Half Yearly Journal of the Mysore University.
Economica, London.
Philosophical Quarterly.
Journal of the Indian Chemical Society.
Reading University Gazette.
Mysore Economic Journal.
Chemical Abstracts, Easton P.A.
The Punjab University Gazette.
Journal of the Bombay University.
Quarterly Journal of the Mythic Society.
Publications by the Oriental Library, Baroda.
Publications by Kungl. Universitetes Bibliotek, Uppsala, Sweden.
Publications by Tohoku Imperial University, Sendai, Japan.
Journal of the Madras University.
Bulletin de L'Ecole Francaise d'Extreme-Orient—Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Hanoi (Indo-China).
Djwa—Java-Institute, Kweekschoollaan, Jogajkarta, Java
Varendra Research Society, Rajshahi, Bengal—Annual Report and Monographs
Quarterly Journal of the Kannada Literary Academy.
Journal of the Andhra Historical Research Society.
Indian Culture.
Scripta Mathematica.
Indian Historical Quarterly, Calcutta.
Publications of the Bombay Royal Asiatic Society.
The Indian Library Journal.
Review of Philosophy and Religion.
U.S.S.R. Society for Cultural relations with foreign countries, Russia.
'Drama' *published by the British Drama League, London.*
Proceedings of the Durham Philosophical Society, Newcastle.
Collected papers from the Faculty of Science, Osaka.
Bulletin of the Calcutta Mathematical Society.
Science and Culture, Calcutta.
Indian Co-operative Review, Madras.
Epigraphica Indica.
Spolia Zeylanica.
Publications of the R. Swedish Academy of Sciences, Stockholm.
Bijendragen Tet De Taal, Land-En Volken Kunde Van Nederland Sch-Indie-s-Gravenhage.

EXCHANGE LIST (*Contd.*)

Monthly Weather Report, Poona.
Scientific Reports of the Imperial Institute of Agricultural Research.
The Aryan Path.
The Mimansa Prakash.
Indiana.
Vishwa Vani—A journal of Indian Renaissance.
Journal of the Madras Geographical Association.
Man in India
The Poona Orientalist
Publications by the Industrial Intelligence and Research Bureau, Simla
The Mathematical Teacher, New York
Duke Mathematical Journal
Publications of the Brown University, U.S.A.
Transactions of Tbilissian Mathematical Institute, Russia
Lingnan Science Journal
London University Gazette
The Adyar Library Bulletin.
The Indian Historical Quarterly.
The Vedanta Kesari.
Tamil Poyil.
Annals de l'University de Paris

UNIVERSITY PUBLICATIONS

Names of Publications.	Author.	Price.
1. Factory Labour in India	Prof. A. Mukhtar ..	3 0 0
2. Bhoja Raja	Prof. P. T. Srinavasa Ayyangar ..	1 8 0
3. Swaramelakalanidhi	Mr. M. S. Ramaswami Ayyar	2 0 0
4. Naveena Tarkam	Mr. K. R. Applachariar ..	2 0 0
5. Text and commentary of *Tattvavibhavana* by Parameswara, a commentary on Vacaspati Misra's Tattvabindu.	Mr. V. A. Ramaswami Sastriar	3 0 0
6. Sri Mukundamala	Prof. K. Rama Pisharoti ..	3 0 0
7. Svarasiddhanta Candrika	Srinivasayajvan. Edited by Mr. K. A. Sivaramakrishna Sastri ..	5 0 0
8. Acoustics	Mr. R. K. Viswanathan ..	1 8 0
9. Pari Pattu	Vidvan R. Raghava Ayyangar	2 0 0
10. Trimsacchloki		
11. The Distributive Co-operation in India	Mr. V. G. Ramakrishna Ayyar	1 0 0
12. Nyāyakuliśa	Edited by Prof. R. Ramanujachari and Pandit K. Srinivasacharya.	
13. The Madras Agriculturists' Relief Act—A study.	Dr. B. V. Narayanasvami Nayudu and P. Vaidyanathan, M.A.	
14. Report on the Working of Prohibition in Salem.	C. Jagannathachari, M.A., M. Litt.	

For copies apply to:—The Registrar, Annamalai University, Annamalainagar.

15. The University Journal Published by the University —Annual Subscription	The Editor, The University Journal, Annamalainagar .	7 0 0 (Internal) 10s. (Foreign)

A Text-book in Tamil on Chemistry.—(*In the Press*)
Siddhitraya Do.
Nītimāla Do.
Vedārthasamgraha Do.

PUBLICATIONS

OF

The Inter-University Board, India.

1.	Handbook of Indian Universities	..	2	0	0 *or* 3s.
2.	Facilities for Oriental Studies and Research at Indian Universities	..	0	8	0
3.	Facilities for Scientific Research at Indian Universities	..	0	12	0
4.	Bulletin of the Inter-University Board, India, No. 1 to 13	..	1	0	0 *each*
5.	Biological Outlook on life and its Problems.—By J. Arthur Thomson, M.A., LL.D., Regius Professor of Natural History, University of Aberdeen	..	0	2	0
6.	Third Conference of Indian Universities	..	1	0	0
7.	Training of Teachers in Indian Universities	..	0	8	0
8.	Annual Report of the Inter-University Board for 1935-36	..	1	0	0
9.	Bibliography of Doctorate Theses in Science and Arts accepted by Indian Universities from January, 1930	..	0	8	0

POSTAGE AND V. P. CHARGES EXTRA.

Available from

THE BANGALORE PRESS,
"LAKE VIEW"
Mysore Road, Bangalore City.

MYSORE ECONOMIC JOURNAL.

The only Journal of its kind published regularly on the 7th of each month for over twenty years. Has a number of contributors and reviewers attached to it. Bright and topical in its contents, it has ever stood out for progressive and suggestive comments on public affairs and well being. Sir Roper Lethbridge called it the "Most admirable Journal". Annual subscription Rs. 6.

From the Book Department, books on economic matters can be always ordered. The following books are available for sale from stock:

PLANNED ECONOMY FOR INDIA by Sir M. Visvesvaraya, K.C.I., LL.D. Price Rs. 6.

MADURA SOURASHTRA COMMUNITY by K. R. R. Sastry, M.A., M.L., F.R. ECON. S. Price Re. 1.

INDIAN CASTE SYSTEM by C. Hayavadana Rao, B.A., B.L., F. R. ECON. S. Price Re. 1.

STUDIES IN RURAL ECONOMICS by S. Kesava Iyengar, M.A. Price Rs. 8.

TOWARDS NATIONAL SELF SUFFICIENCY by Dr. P. J. Thomas, M.A., B.LITT., PH.D. Price As. 4.

MYSORE GAZETTEER (3 VOLS.). Edited by C. Hayavadana Rao, B.A., B.L. Price per set Rs. 20. Can also be had in parts at prices varying from Rs. 2 to Rs. 8 per volume.

Postage extra in all cases

Apply to:—

MANAGER, "Mysore Economic Journal",
No. 19, Gundopunt Buildings, Siddicutta,
BANGALORE CITY.

THE ADYAR LIBRARY

Director: Dr. G. Srinivasa Murti, B.A., B.L., M.B. & C.M., Vaidyaratna.

Jt. Director and Curator for Western Section: A. J. Hamerster.

Curator for Eastern Section: Prof. C. Kunhan Raja, M.A., D.Phil. (Oxon.).

BRAHMAVIDYĀ

THE ADYAR LIBRARY BULLETIN

APPEARING FOUR TIMES A YEAR.

Editor: Prof. C. Kunhan Raja, M.A., D.Phil. (Oxon.)

Asst. Editor: A. N. Krishna Aiyangar, M.A., L.T.

***Rates of Subscription*:**

Life Subscription Rs. 100
or $ 50
or £ 10

	Per Annum	Single Copy
India & Ceylon ..	Rs. 6	Rs. 2-8
U. S. A. ..	$ 3	$ 1·25
British Empire ..	Sh. 12	Sh. 5.
Other Countries ..	Rs. 9	Rs. 3-8

***All Communications to be addressed to*:**

The Director,
Adyar Library,
Adyar, Madras, S., India.

THE VEDANTA KESARI

A high class monthly devoted to the solution of spiritual problems, and to the study of religion, philosophy and culture of all countries, from the liberal and catholic point of view embodied in the life and teachings of Ramakrishna-Vivekananda.

It has been in existence from 1914, and publishes articles, both popular and learned, from the pen of leading thinkers and writers of the East and the West. Has circulation in India, Ceylon, F.M.S., U.S.A. and Europe.

Subscription: *Inland Rs. 3; Foreign $ 2 or Sh. 8, per annum. Its subscribers get several of our publications at concession rate.*

Apply to:—

The Manager
VEDANTA KESARI
Mylapore, Madras.

98946

RATES OF ADVERTISEMENT

Particulars.	Per issue.			Per two issues.		
	Rs.	A.	P.	Rs.	A.	P.
Back Cover	15	0	0	28	0	0
Inside Back Cover	10	0	0	18	0	0
Inside Page	8	0	0	15	0	0
Inside Half Page	4	0	0	8	0	0

Printed by G. Srinivasachari, at G. S. Press, Narasingapuram Street, Mount Road, Madras,
and published by the Registrar, Annamalai University.