

401

Journal of the Annamalai
university.

1954 - July. VOL - 19



Vol. XIX

July 1954

JOURNAL
OF THE
ANNAMALAI UNIVERSITY

EDITOR:

Professor R. RAMANUJACHARI, M.A.

EDITORIAL BOARD:

Professor M. S. DURAISWAMI, M. A.

„ Dr. V. BALIAH, M. Sc., Ph. D. (Stanf.)

„ L. P. KR. RAMANATHAN CHETTIAR, *Pandita Vidwan.*

„ P. RAJAGOPALA PILLAI, B. A., A. I. I. SC.

„ SANGITA KALANIDHI CHITTOOR SUBRAMANIA PILLAI.



PUBLISHED BY THE UNIVERSITY
ANNAMALAINAGAR

1954



Printed at
The Trichinopoly United Printers Ltd.,
Tiruchirapalli.

CONTENTS

	PAGE
1. Saiva Siddhanta Prof. Sri S. Satehidanandam Pillai, B. A., L. T. ..	1— 50
2. The Concept of Dharma in the Ithihasas and the Puranas Sri N. Raghunathan, M. A., B. L. ..	51— 80
3. A Critique of the Philosophies of History Dr. K. C. Varadachari, M. A., Ph. D. ..	81—100
4. The Tiruvetkalam Temple Sri C. R. Myleru, M. A. ..	101—104
5. The Theory of Full Employment and Its Application to India Sri A. Ramaswami, M. A., M. Litt. ..	105—138
6. Practical Application of Time Study Sri K. S. Ramamurti ..	139—157
7. A Statistical Method of Estimating the limits of Growth in Fish Populations Prof. Dr. P. Govindan, B. Sc. (Hons.), Ph. D. (Mich.) ..	158—165
8. Studies on Neyveli Lignite Prof. N. P. Palaniappan, M. Sc., M. Sc., Tech., (Manc.) F. C. S. and Sri B. S. Murthy, B. Sc. B. E., A. M. I. E. ..	166—168
9. Development of <i>Ariophanta Bistrialis</i> Beck (Contd.) Sri T. S. Balasubramaniam M. Sc. ..	169—172
10. Sri Aurobindo's Philosophy Sri A. B. Purani ..	173—178
11. Electrical Strain-Gauges Sri V. S. Subramanian ..	179—188
12. The Mercuration of Xanthone and Some of its Derivatives Sri Sp. Shanughanathan, M. A. ..	189—200
13. தொல்காப்பியம் - நன் னால், எழுத்ததிகாரம் - தொகை மரபு Sri K. Vellaivaraman ..	1 — 28
14. தேவாரப் பண் ஆராய்ச்சி Sri V. S. Gomati Sankara Aiyar ..	29— 52
15. கவுந்தியடிகள் Sri M. Shanmugam, M. A., B. Sc. ..	53— 76
16. Nyayaparisuddhi Edited by Sri. R. Ramanujachari and Sri K. Srinivasachariar ..	121—142

JOURNAL
OF THE
ANNAMALAI UNIVERSITY

VOL. XIX

SAIVA SIDDHANTA¹

SRI S. SATCHIDANANDAM PILLAI

I

THE general tendency in modern times is to look askance at all philosophy. Metaphysical enquiry has been likened to the search in a dark room for a black cat which is not there. Even such a great thinker as John Ruskin would appear to have an unkind word for the metaphysician, the thinker. He says : “I believe that metaphysicians and philosophers are, on the whole, the greatest troubles the world has got to deal with, and thatbusy metaphysicians are always entangling *good* and *active* people, and weaving cobwebs among the finest wheels of world business, and are as much as possible, by all prudent persons, to be brushed out of their way, like spiders, and the meshed weed that has got into the Cambridgeshire canals, and other such impediments to barges and business.” [*Modern Painters*]. He regards him as “an affected thinker”. But he has great regard for a “*true* thinker who has practical purpose in his thinking, and is sincere ” and “becomes in some sort a *seer*”. In our country too it is the

¹ Lectures delivered at the Benaras Hindu University in November 1952 under the Sri Arulnandi Sivacharya Swamigal Sivagnana Siddhiar Lectureship Endowment.

seer who is revered, and not the mere logician or the metaphysician, whose arrogance has often been snubbed by our saints and seers. Logic and metaphysics have their utility in so far as they help the seeker after truth to detect fallacies in his own thoughts and in the thoughts of others presented to him, and to have a coherent system of ideas concerning the perennial objects of enquiry. But the true end and aim of all thought and study has always been stated to be the actual vision of Reality—the ability to see the Supreme Being and remain in unison with It.

As another great thinker in the West has said: “To be a Philosopher is not merely to have subtle thoughts, but so to love wisdom as to live according to its dictates.”

No sane and healthy man can in any century fail to think of the problems of life, both immediate and ultimate, and try to arrive at some more or less coherent system of thought relating to God, man and the universe, which will mould his life with reference to his chosen goal.

Viewed in this light, a study of philosophy, along with other necessary subjects, is essential to a true liberal education and culture. Therefore the establishment of several chairs for Religion and Philosophy in the Banaras University and the creation of Endowments by the present enlightened Head of the Kasi Mutt at Tiruppanandal for the regular teaching of Saiva Siddhanta Philosophy and for the delivery every year of special lectures thereon are praiseworthy. This is one of the great systems of Indian Philosophy formulated by seers and saints on the basis of divine revelation and verification by their own realisation.

Modern students of history and philosophy may be presumed to have some idea of the antiquity of Saivism. The nature of the Indus Valley Civilization as it existed over 5000 years ago has been described in a more or less detailed manner by historians in the light of the revelations made by the excavations at Mohenjo Daro and Harappa. The main point which alone need be noted here is that, in those areas, the worship of Siva and the Mother Goddess was widely prevalent. In ancient Babylon, Summeria, Egypt and even in distant America there are traces of Siva worship. We

may note in this connection what Sir John Marshall says: “Among the many revelations that Mohenjo Daro and Harappa have had in store for us, none perhaps is more remarkable than this discovery that Saivism has a history going back to the Chalcolithic Age or perhaps even further still, and it thus takes its place as the most ancient living faith in the world. [Preface to “*Mohenjo Daro and the Indus Civilisation*” Vol. I. Page vii].

As for literary evidence, the Rig Veda, the earliest book extant in there are, references to the Siva Linga workshop. In the other three Vedas there are ampler details given and greater claims made regarding Siva worship. In the Ramayana and the Mahabharata there are clear references to the greatness, which may even be described as supremacy, of Lord Siva. It is interesting to note that out of the eighteen major Puranas ten are Siva Puranas, and that in the Bharatha Sastra the mudra prescribed to denote Lord Mahadeva is the Namaskara Mudra. In Tamil works also the earliest collection of poems going back to the early B. C's, and coming down to the early centuries of the Christian Era give primacy to Siva in their hierarchy of gods. In some of these works which happen to mention the temples in certain cities, the temple of Lord Siva is mentioned first. Rev. W. F. Gowdie writes: “This system possesses the merits of a great antiquity. In the religious world the Saiva system is heir to all that is most ancient in South India”.¹

Even at present Saivism is one of the best living forms of Hinduism in India. Here is an inspiring vision for the Hindu eye: Far away among the lofty Himalayas is Mount Kailas—the seat of Lord Siva. Coming slowly down from that great height we have the shrines of Amarnath and Khedar-nath on the West, and Pasupathinath in the East. Down in the plains, we have the famous temples of Lord Viswanath in the east and Somnath in the West. Down in the South, we have Gokarnanath in the West, and Sabhanath and Ramanath in the East. From Kashmir to Cape Comorin is the land of Mahadeva. At the northern extremity Lord Siva has his seat, and faces South. At the southern extremity His Consort is performing

¹ “Christian College Magazine” Vol. XX—9. Quoted by J. M. Nallasami Pillai.

tapas, facing north. Thus the Universal Father and Mother of all are watching over us as it were. And it is most interesting also to note that all Hindus have for ages been having, as one of their religious ambitions, the performance of a Kasi - Rameswara Yatra. The religious and cultural unity of the Bharata Desa has thus been formed and maintained intact for thousands of years.

Saivism as a religion has had to formulate a full-fledged philosophy in clear terms when it was attacked by the Buddhist and Jaina missionaries, and when the Brahma Sutras and its great commentaries had appeared. Accordingly from its own past literature, the Vedas, the Sivagamas and the Tirumurais, it has developed a clear-cut system known as Saiva Siddhanta. 'Saiva' means 'connected with Siva', and 'Siddhanta' means 'conclusion'. But the term 'Siddhanta' in this school of thought is understood to mean the 'conclusion of conclusions' (of other systems of thought) and denotes by itself the Saiva Siddhanta system. The Saiva Siddhanta system is not one standing exclusively, all by itself. It does not denounce other systems as wholly false and claim a sole monopoly of all knowledge and wisdom for itself. In fact, it studies with respect all religions and philosophies and sees their merits and defects, finds that all of them have their place in human thought and progress, and takes delight in seeing them all as forming a progressive series like steps in a ladder. Saiva Siddhanta includes and accepts all these systems as having some truth at their core, and transcends them in the sense of eliminating their shortcomings and presenting a mature system. In fact, it is a system of systems—a federation of religions and philosophies. It claims to be the conclusion of conclusions. This is well expressed in a verse in *Sivagnana Siddhiar* which has been translated thus:

“Religions and postulates and text books are various, and conflict one with the other. It is asked which is the true religion, which the true postulate, and which the true book. That is the true religion, postulate and book, which, not conflicting with this or that, comprises reasonably everything within its folds. Hence all these are comprised by the Vedas and Saivagamas. And these two latter are imbedded under the sacred Foot of Hara.”¹

1. J. M. Nallaswami Pillai's translation of *Sivagnana Siddhiar*—Page 229.

Saiva Siddhanta recognises perception, inference, and scripture as the three means at the disposal of the enquiring soul which, by its power of thinking (atma chit sakthi) studies things and comes to know their nature.¹ Here 'perception' is used in a very comprehensive sense. It includes perception (1) by means of external senses, (2) by means of internal senses; (3) by feelings of pleasure and pain, and (4) by means of Yoga or seership. Thus the authority for Saiva Siddhanta is not solely the scriptures, but direct experience and reasoning as well. In other words, it claims that its system stands the test of reason also, and is not content with mere blind belief. St. Umapathi Sivacharya in his preface to one of his works on Siddhanta, declares his rational stand thus:

“Whatever is old does not *ipso facto* become good; nor will any book written today become bad because it is new. The wise ones who evaluate Truth will not reject a precious gem simply because it happens to be covered with dust, but will appreciate its worth. The mediocres will content themselves by recognising in the new book the beauties of the old ones. Those who are incapable of judging the merits and demerits of a book after careful study will praise it, or condemn it, according as it is praised or condemned by a large number of scholars. They have no opinions of their own.”²

Thus what is contrary to reason cannot claim validity through revelation, though it is admitted that ultimate Truth and its realisation transcend the limits of ordinary human thought and speech. Logic has its place in the enquiry of the seeker after Truth. It helps him to detect fallacies in his own thought and in the thoughts of others who may confront him with different philosophies, and to have a clear conception of Truth on which he may then meditate.

As for the scriptural authorities for Saivism, we may note that they are the four Vedas and the twenty eight Sivagamas in Sanskrit, and the

1. The author of *Sivagnana Siddhiar* devotes a separate chapter to the pramanas, and discusses the question of the number of pramanas—whether they are 6 or 8, and concludes that all of them can be reduced to the 3 specified above.
2. *Sivaprakasam*

Twelve Tirumurais and the Fourteen Siddhanta Sastras in Tamil. There is no antagonism between the two sets of scriptures; nor is there any antagonism between the Vedas and the Sivagamas. While all Hindus accept the authority of the Vedas, only the Saivites accept the authority of the Sivagamas as well. St. Tirumular has described the relation between the two thus: "The Vedas and the Agamas are true revelations from the same Supreme Lord. Understand that the Vedas are general and meant for men of all grades of spiritual evolution,¹ whereas the Sivagamas are special and are meant only for the advanced souls. Those who read these words of the Lord say that the conclusions reached by each are different. But to the great ones, the conclusions are the same".² In his Bhashya on the Brahma Sutras, Srikanta also states that he sees no difference between the Vedas and the Sivagamas with their three main divisions into Tantra, Mantra and Upadesa.³ Hence, Saiva Siddhanta is sometimes spoken of as "Vedagamokta Saiva Siddhantam". St. Umapathi speaks of Saiva Siddhanta as the essence of Vedanta. And St. Kumara-gurupara, who is the founder of the Saiva mutt at Kasi, likens the Veda to a tree growing up from the field of pranava. He speaks of the followers of the various schools of the Vedic religion as those who are satisfied with the leaves, tendrils, buds, flowers or fruits of the tree, and describes the Saiva Siddhantins as those who have tasted the honeyed nectar of the juice of the fully ripe fruit (Vedanta i.e., the Upanishads)—the topmost region of the tree. Hence Saiva Siddhanta is known also as "Vaidika Saivam".

Of the Fourteen Siddhanta Sastras in Tamil, *Sivagnana-Bodham* by St. Meikanta Deva, *Sivagnana Siddhiar* by his disciple Arulnanthi Sivacharya, and *Sivaprakasam* by St. Umapathi Sivacharya are the best for purposes of getting a clear and systematic exposition of Saiva Siddhanta. Of these, *Sivagnana Bodham* is noted for its brevity and logic. It is in the form of 12 sutras accompanied by their splittings into divisional sentences, and stanzas containing illustrative examples for the sections into which the

1. Hence also the Vedas admit of different interpretations of its mantras. The Agamas are quite clear and definite in their statements.

2. *Tirumantram* (VIII-28).

3. Srikanta's Bhashya on the *Brahma Sutras* (II-38).

Sutras are divided. Rev. Dr. J. H. Piet writes about this treatise thus: "This book contains forty lines of Tamil poetry, and is without doubt one of the most closely reasoned religious philosophies found anywhere in the world."¹ Besides these there are great many works on Saiva religion and philosophy, both in Tamil and in Sanskrit.

Sivagnana Siddhiyar is a unique philosophical work in verse. It consists of two parts called *Para Paksha* and *Supaksha*. Part I, in 296 stanzas, states and refutes the philosophies of the Lokayatas (materialists), the Buddhists, the Jains, the Purva Mimamsakas, the Mayavadins, the Nirisvara Sankhyas, and two other Vaidic schools, making a total of 14 systems. This part serves as an introduction to Part II, the *Supaksha*, where, in 328 verses, the philosophy of Saiva Siddhanta is stated positively in great detail. While doing so, the objection which the other schools of thought may possibly raise against Saiva Siddhanta are all stated and answered. There are six commentaries for this part. These were written between the 16th and 19th centuries by six commentators.² Four of these are also authors of several original works in Sanskrit and in Tamil. The *Supaksha* portion follows closely the order of topics adopted in the 12 Sutras of the Tamil *Sivagnana Bodham*.

Now the principles of Saiva Siddhanta are expounded in the *Sivagnana Bodham* by arranging its themes in the following manner: It consists of two main parts—the general and the special. The first six sutras form the general

1. A Logical Presentation of the Saiva Siddhanta Philosophy (p. 11)

2. These are (1) Marai Gnana Sambandar who wrote *Para Mala Timira Bhanu* etc., (2) Sivagra Yogi of bholadesa who wrote 12 original books, a *Kuru Tika* with 12,000 Sloka Udharanas for *Sivagnana Bodham*, and a commentary in the manipravalam style on *Sivagnana Siddhiar*. (3) Gnanaprakasara of Jaffna who wrote works in Sanskrit two of which are *Siva Yoga Saram* and *Siva Sannadhi Mahatmya Sangraham*. (4) *Sivagnana Yogi* who wrote the *Dravida Maha Bhasyam on Sivagnana Bodham*, *Kanchi Puranam* etc. in Tamil. Nos. 1, 2, and 3 belong to the 16th century, and No. 4 to the 18th. The other two commentators are (5) Niramba Alagia Desikar and (6) Subramanya Desikar. No. (5) belongs to the 15th century.

part (chapter). These deal first with proofs of the existence of Pati (God) pasa (world), and pasu (soul), and then with the attributes of pasu, pasa, and Pati. The next six sutras constitute the special part or chapter. These deal first with the sadhanas (methods and practices) for realisation and with the benefits of such realisation. Under these two comprehensive heads, the special characteristics of the soul, the appearance of God as Guru before the ripened soul, the methods of obtaining purification of the soul (atma suddhi), the removal of pasa, the realisation of Pati and the state of the Jivan Mukta are all considered. Sivagnana Siddhiyar, which was designed to elaborate and explain the *Sivagnana Bodham*, follows the same order. It shall now be our endeavour to deal more or less in the same order with main principles of Saiva Siddhanta.

First the reality of the three entities—God, soul and the universe—is stressed. These three are known as the “Tripadarthas”, and their respective names are pati (God), pasu (Soul), and pasa (that which binds the soul). There are certain schools of thought which affirm the reality of Pati alone, and look upon pasu and pasa as mere illusions, like the appearance of the serpent in the rope and of silver in the shell. Some have held that consciousness is only the result of a combination of the five elements (bhutas) in the body, and that there is no separate entity like the soul. There have been others who have held severally that the body, the five senses, the life-breath (prana vayu), the mind and the inner organs (anthakaranas) are the soul. Others have held that the world and the soul are the only existents, and not God. Saiva Siddhanta stresses the reality of the existence of all the three padarthas—God, souls, and the world and all else that bind the souls. This is known as Tripadartha Nischaya. It may be noted that the term pasa is sometimes used to denote only anava mala—the primary principle of darkness which binds the soul, and sometimes to denote also karma mala (the law of cause and effect), and maya mala which is the primordial substance out of which the material bodies evolve.

The arguments for the existence of God are as follows: The seen world which is perceived as he, she and it is subject to the threefold changes of appearance in form, sustenance and disappearance.

It must, therefore, have a Maker or Producer of these changes. He is God. At the back of this argument lies a postulate—the doctrine of *sat karya vada*.¹ It means that only from an existing cause—remote or otherwise—can an effect come into existence. It means also that nothing that exists can ever be destroyed, and that out of nothing no thing can come, but only nothing. These are the refutations of Buddha and Jaina views on the matter. Another important point to note in the argument is the principle that whatever thing has *avayavas* (component parts) is subject to change and can be cognised as an object, and that the entity which does not have avayavas cannot undergo change.

Since maya (the primordial matter) out of which the world evolves is unconscious, it cannot by itself evolve into a world with laws governing its evolution. Nor can finite man evolve either the world or his own body out of matter by his own knowledge or power, as he is dependent even for his imperfect knowledge on his body and mind which he cannot create. Therefore, a Supreme Being who does not undergo changes Himself, like the world, even at the dissolution of the Universe is required for all evolutions from maya. He alone is the Pure Being the Beginning of all. This unchanging Being cannot be cognised as an object among objects. He is an entity of non-relational knowledge. He is the Unchanging Real, whereas the world is a changing real.²

1. Sat - Existence. Karya - Effect or product. Vada - Doctrine.

2. This is akin to the cosmological argument stated and refuted in European Philosophy. It was advanced in some form or other by thinkers like Anselm, Thomas Aquinas, Locke, Hume and Leibniz. But it has been smashed by Kant. His criticism is first that we cannot validly conclude from the idea of the world or cosmos experienced by us the existence of a necessary Being. Our thinking that such a Being must exist is no proof that it actually exists. Further this argument infers from the accidental or contingent the existence of a cause, and this has no meaning outside the world of our experience. Kant proceeds then to criticise the assumptions underlying this argument, as known to him from the writings of earlier philosophers of the West. There is also the attack on the idea of a First Cause. But all distinction between cause and effect, in fact, all thought will cease, if we demand a cause *ad infinitum*.

There is the teleological argument—the argument from design or purpose—advanced by those engaged in a religious search for truth. This is respected by Kant. But the moral argument makes the strongest appeal to him as proof for the existence of a Pure Being. If the objective validity of the Moral Law is questioned or denied, the argument cannot proceed further.

The value of these three lines of argument consists in their cumulative strength. A. E. Taylor says; “We cannot prove the existence of God. These arguments can make His existence extremely probable”¹. We may admit that certain truths of very great practical importance are wholly undemonstrable. As Dean Inge says, “there are some questions which we cannot answer, and must leave alone”².

The Saiva Siddhanta also says that the Supreme Being is beyond the ken of logic and metaphysics—beyond the reach of human thought and speech. The real ground on which he bases his assumption of the existence of God is personal verification of that existence, by any one who takes the necessary pains to tread the inner path which is always open to the earnest seeker of Ultimate Reality. It is most remarkable that there is in this land an unbroken chain of seers, of those who have realised God and remained in a state of union with Him even while staying in the human body. There are clear testimonies furnished by the Saiva Samaya Acharyas and a number of other saints—too numerous to mention—to their personal realisation of the Supreme. That these claims are not mere fantasies is supported by the facts of their lives and by the existence of similar mystics in other lands. *Tirumantram* by Tirumular, *Olivil Odukkam* by Kannudaya Vallalar, *Sivabhoga saram* by Guru Gnana Sambandar³, Hymns of Thayumanar, and *Tiruvarutpa* by St. Ramalingaswami may be cited as remarkable specimens of the records in Tamil of such spiritual experiences. These and similar other records of seers have to be made available through proper translations and notes to fellow-seekers in other lands than ours. The only real proof then for the

1. *Does God Exist?*

2. “*Theism in Philosophy*”

3. The founder of the Saiva Mutt at Dharmapuram (Tanjore District).

existence of God is self-experience and the testimony of the gnanis, men of spiritual illumination and realisation of the Supreme.

So, according to Saiva Siddhanta, there are three ultimate realities which are eternal—Pati, pasu and pasa. Though these are equal in so far as this mere co-existence through eternity is concerned, they are not equal in other respects: Pati is supreme and has infinitely higher status, qualities and powers. He permeates, dominates and controls the pasu and the pasa. He is the Creator, Preserver, and Destroyer of all the worlds, and is the Master of all orders of souls.

We shall now try to get a fuller account of God according to Saiva Siddhanta. In His transcendental aspect, “He is neither a rupi (one with form), nor an arupi (formless one). He is neither chit (sentient), nor achit (insentient). He does not create or sustain, or perform other functions. He is neither a yogi nor a bhogi. Though he dwells in everything and pervades all, He remains unaffected by them and retains His own nature”¹. The author of *Sivaprakasam* sets forth Pati lakshana (nature of God) thus: “The object of all the Vedas, the Sivagamas and the manifold arts and sciences (or other works based on the Vedas and the Agamas) is to expound the different natures of Pati, pasu and pasa. Of these, Pati is the highest. It is neither rupi nor arupi. It has no finite attribute or mark. It remains ever free from mala (impurity). It is one and eternal. It awakens consciousness in countless souls. It is motionless and indivisible into parts. It has ananda (bliss) for its form. It remains beyond the reach of the perverted and is the goal of the devout. It is the smallest of the small, and the biggest of the big. Men of spiritual realisation call it Sivam”².

Here we may take note of the mistaken, but widely prevalent, notion that Siva is one of the Trimurthis—Brahma, Vishnu and Rudra. In the Sanskrit and the Tamil Vedas it is clearly stated that Lord Siva is not the Rudra or Siva of the Hindu Trinity, but one above them all—the Fourth, “Chathurtham”, as the Upanishad would call Him. The Rudra of the Trinity

1. *Sivagnana Siddhiur*: Sutra I-verse 90.

2. *Sivaprakasam*—Verse 14.

is Guna Rudra, as distinguished from Turiya Rudra who is Lord Siva. It is clearly stated in some of the Tevaram and Tiruvachagam hymns that there are numerous Brahmas, Vishnus and Rudras who are holding the offices respectively of creators, preservers and destroyers of the particular worlds placed in their charge by the Supreme Being, Lord Siva—the Chaturtha Entity. These office-bearers retire in due course after their love of power ceases, and they long for union with the Supreme. They derive their power from Lord Siva who dwells in them and induces them to act. Of the three, Rudra—the god of destruction—is nearest to Lord Siva. This is due conceivably to the fact that his function is ever to dissolve worlds and bodies, and he is in a special degree saturated with the knowledge of the impermanence of things material, and is more attached than others to the Pure, Changeless Lord of Bliss—Siva. On account of this, Rudra or the Hara of the Trinity is loosely identified with the Supreme Lord—Siva.¹

Incidentally, another point regarding the relation between the Trimurthis and the Supreme Being may be clarified in the light of Saiva Siddhanta. Both in the Aryan and the Tamil Vedas it is often stated that it is the One Supreme Being who appears or functions as Brahma, Vishnu and Rudra. The Puranas, however, appear to claim superiority for one of the three over the remaining two. Stories are not wanting to tell us that two of the three worshipped the third. Religious scholars advise us not to attach too much

i. *St. Manicka Vasaga* asks of Lord Siva “Even the Trimurthis know Thee not, Who else can know Thee”? (*Tiruvagasam—Tiruppalli Eluchi*). In another hymn he says: “He is Maha Deva all. He (the Deva of the Devas), He is the true warrior, is the Ananda-Rupi and the source of all, whom the Trimurthis themselves cannot know. He is the resplendent light who cannot be seen by any but the bakthas (lovers of god)”.

St. Sambanda speaks of “The three-eyed Lord whom the Trimurthis who are the foremost among the devas worship as the One who is birthless” (*Tiru Araiuni Nallur Tevaram—Hymn: 3*), *St. Appar* speaks of the death of “100 crores of Brahmas, 6 crores of Vishnus and of Indras as numerous as the sands of the Ganges”, and of the Deathless Supreme Being Isa.

importance to such exaggerations which were meant only to create a special love in the heart of the devotee for one or the other of the Trimurthis. This confusion of views is got over by the Saiva Siddhantin by a conception of inter-relation of the Trimurthis and the Supreme Siva, which is not widely known. This may be stated here. The Supreme Being in its transcendental (swarupa) aspect is neither a rupi (one with form) nor an arupi (one without form), nor a rupa—rupi (one with and without form). But in its relation to souls and matter, it assumes nine variations, pervades them, and acts through them. These are (1) Siva, (2) Sakti, (3) Nada, (4) Bindhu, (5) Sadasiva, (6) Maheswara, (7) Rudra, (8) Vishnu, and (9) Brahma. The first four are formless. The fifth (i. e. Sadasivam) is of form and without form as symbolised in the Sivalinga; and the last four have definite forms. The Trimurthis noted above are emanations from the Supreme Siva Himself, and are known as Karaneswaras, and they reign in the regions of the Suddha Vidya Tattva. These are to be distinguished from souls who, by virtue of their tapas and punya, have risen to the posts of creators, protectors and destroyers—one set for each of the andas in the sthula material plane. These are known as Karyeswaras, and their jurisdiction is confined to the respective worlds in which they exercise their functions. The Karaneswaras aforesaid, however, exercise their special jurisdictions over the whole Universe with its millions of worlds.¹ The countless Brahmas, Vishnus and Rudras at the Karyeswara level are given the names and emblems of their three respective Lords at the Karaneswara level, that is, their names, forms, emblems etc. follow the patterns of their respective Masters.

This conception may help to reconcile the two different views regarding the relation between Siva and Vishnu. One is that both are inseparable from each other, and that one dwells in the heart of the other. This is illustrated by a Tamil proverb which means that Hari and Siva are one, and that nothing but dust and clay will fall into the mouths of those who do not know this truth. Many authoritative texts could be quoted in support of this inseparability of the two. On the other hand, there are found some stories of not a very edifying character about Brahma, Vishnu and Rudra.

1. Vide Sloka 42—*Siva Tattva Viveka*.

These can be reconciled, if we accept the above notion that the inseparability of Siva and Vishnu and their honourable mention have a reference to the relation between the Supreme Sivam and His own form of Karaneswara Vishnu, and that stories told of the egotism, desire, anger etc. of the Trimurthis relate to the Karyeswara murthis who are but souls occupying posts of power and are serving in their limited spheres under divine control.

The Supreme Being as He is in Himself is known as *Sivam* or *Brahmam* viewed in its relation to souls and the world—*pasu* and *pasa*—it is known as *Pati* (or *Sivam*). As *Pati* He is impelled by His own attribute of Grace (*Sakthi*) or *Karuna* to embark on His *Panchakrityas*—the five fold activities of creation, preservation, involution (destruction), concealment and revelation. To do this He takes suitable forms i. e. in the *rupa*, *rupa-arupa* and *arupa* states. But these forms are not taken from out of *maya* or matter in its primordial (*sukshma*) state which furnishes material for bodies and souls. It is His own *Sakthi* that furnishes these Forms to Him. His *Sakthi* is conceived of as *Gnana* and *Grace* which are among the pure attributes of the Supreme—attributes beyond the fold of the three *gunas* experienced by embodied souls viz. *satva*, *rajas* and *tamas*. Moderns investigations also confirm that thoughts too have forms.

His *Sakthi* as it is in itself as *gnana* is *Para-Sakthi*. When it turns towards the souls, it is called *Adi-Sakthi* or *Tirodhana Sakthi*. When the desire arises in the Lord's heart to help souls, this *Sakthi* is called *Icha Sakthi*. When the Lord then notices the fruits of *Karma* which souls have to experience, His *Sakthi* is called *Gnana Sakthi*. When He wills to provide the means and the environments for the enjoyment by souls of the fruits of their *Karma*, His *Sakthi* is known as *Kriya Sakthi*. Thus His one *Sakthi* assumes five different names. The relation between *Sivam* and *Sakthi* is compared to that between the Sun and its rays, the bell and its sound, and the flower and its fragrance. That is, they are inseparable and stand in the relation of substance and attribute. This *Sakthi* is represented by the gracious female form of *Uma* or *Sivakami*. She takes a form which is appropriate to the one which He takes for various purposes. To sum up, God's knowledge, grace and power are known as His *Sakthi*.

Because of His inherent infinite compassion, He performs the five-fold action (*Panchakritya*) as stated already to redeem souls from the bonds of *mala*—the principle of darkness—which holds them in its grip. Of these five actions, *srishti* (creation) is the first. It is meant to make the bonds of *pasa* fit for dissolution in due time, by creating the necessary bodies, organs and environments required for each soul. The second activity is *sthithi*. It is meant to protect or preserve for a time the created things, so as to enable the souls to enjoy the fruits of their action, and thus get rid of them. *Samhara* is the third activity which consists in dissolution of bodies and worlds in order to give rest to the wearied souls, and help them to get rid of the fatigue of their births and deaths. The fourth act is *Thirobhava* which means concealment of the Lord from the gaze of the soul until it steadily enjoys the fruits of *Karma*, and at the same time makes sufficient progress in spiritual knowledge and longing for union with the Lord, rejecting the *Pasa* which has been holding it so far in bondage. The last act is known as *anugraha*—bestowal of ineffable bliss on the aspirant soul after it has become fully qualified to feel as one with the Lord and enjoy His *Ananda*.

Here we may notice the factors involved in creation. For a thing without name or form to be evolved into one with name and form, three agencies or causes are required. In the classical example of the potter, we see that clay, the wheel and the rod, and the potter himself are required to make a pot from the shapeless clay. The clay is known as the material cause (*muthal karanam*). The *danda* (rod) and the *chakra* (wheel) of the potter form the instrumental cause (*thunai karanam*), and the potter himself is the efficient cause (*nimitha karana*). The *nimitha karana* should be an intelligent being if the desired effect is to be produced by uniting the remaining two *karanas* (causes). Now, for the creation of the world, *maya* is the material cause; the Lord's own *Sakthi* or will or *gnana*—and nothing external to him—is the instrumental cause, and the Lord Himself is the efficient cause. Thus creation takes place. It may be noted also that this creative activity and other activities take place by His mere *sankalpa* (will), by His mere presence. He remains unaffected by them, just like the sun which remains unaffected by the different changes which take place simultaneously in his presence in different kinds of flowers etc.

We shall now proceed to note the Siddhantic conception of the nature of pasu (soul). This is conveniently summarised in one verse in Siva-prakasam, which has been translated thus: "The seers of truth say that souls are countless, eternal, and sunk in spiritual darkness. By the grace of God, they take up bodies suited to work out their twofold (good and evil) karmic tendencies and are born as lower and higher beings. In the course of experiencing the endless fruits of their karma, they commit acts of merit and sin, and have births and deaths. When the season arrives for the dissolution of the dark bond affecting the soul, the light of grace in the inmost soul dawns, and darkness is dispelled. Then the good freed souls reach the Feet of Providence"¹. The soul is known as 'pasu' because it is found bound by pasa—the principle of darkness or ignorance.¹ *Sivagnana Siddhiyar* states the nature of the soul thus:

"It is formless (arupa) and all-pervasive (vibhu) but unlike that of achit or matter, its vyapaka consists in becoming one with the thing it dwells in for the time being (body or God). Its eternal intelligence and power is eternally concealed by the pasa (bondage) of anava mala, and hence called pasu".²

Two important features of pasu can be noticed. One is that it never stands alone, all by itself; it is always found in association with some other thing, either with the world or with God. The other feature is that the soul assumes the nature of that with which it stands associated. It does not, however, get itself transformed into the thing which it contacts. It has been compared to the crystal which takes on the colour of the object with which it comes in contact, while retaining its own nature. On account this characteristic of the soul it is called *sadasat*. *Sat* is the eternal and never-changing Reality. *Asat* is a real which undergoes change in its condition. Such is *pasa*. Pasu (soul) is capable of knowing both *sat* and *asat*.

1. Translation of *Sivaprakasam* by K. Subrahmanya Pillai—Published by the Dharmapuram Mutt (p. 19).

2. Translation of *Siddhiyar*: Sutra IV. 2. 20. J. M. N. Pillai's *Sivagnana Siddhiyar* (P. 206-7).

God and soul belong to one category in so far as both are chit (intelligent beings), and have iccha (emotion), jnana (intellect), and kriya (will) sakthi. But they differ in three respects: (1) whereas God ever remains Pure and untainted by malas, the soul is so tainted. (2) whereas God undergoes no change in His condition, attributes and powers, the soul is, from the beginning, covered by mala (principle of ignorance), and passes through various conditions. (3) whereas God is ever all-knowing and omniscient, the soul, though capable of knowing, can know only with God's help. The nature of the soul is intelligence, though it stands in need of God to come into play. Hence the soul is known as sthula chit, whereas God is sukshma chit. Sivam (God) is Sat, Chit, and Ananda.

There are three orders of souls. The vignana kalars belong to the first order. They are tainted by only one mala, namely anava mala. The pralayakalars belong to the second order. They are covered by two malas, namely anava and karma. To the third order belong the *sakalars* who are tainted by all the three malas, namely anava, karma and maya. It is to the third and last order that most men and all the ordinary devas in other worlds belong. The human soul is enveloped in five sheaths or kosas as they are called. They are (i) anna maya kosa, (ii) pranamaya kosa, (iii) manomaya kosa, (iv) vignanamaya kosa, and (v) anandamaya kosa. All these are evolved out of maya.

Souls pass through three stages before they are finally emancipated from the clutches of pasa. The original and first stage in which they are found is called the *kevala avastha* (avastha = state). While in this state, the soul is fully enveloped in the darkness of the principle of ignorance i. e. anava mala. The powers of intellect, emotion and will which are inherent in the soul are all kept down and remain unmanifest. The soul lies inactive as though it is inert. In the next stage known as the *sakala avastha*, God provides souls with suitable bodies and environments and goads them on to activities of an increasingly fruitful character. We men are in this stage. The last and the highest stage is called the *suddha avastha*. Only after passing through the mineral, vegetable, animal and sub-human kingdoms, the soul reaches the human kingdom. Here it takes several births to wear

off gradually the tainting grip of anava; and at long last the great questions about the whence and whither of man are seriously asked and correct answers sought. Divine Grace continues to give necessary assistance, all unseen by the soul, till the final step is reached; and through Divine Grace again the bonds of anava, karma and maya are snapped once for all, and the soul attains freedom, purity and bliss.

Having studied the attributes of Pati and pasu, we may consider those of pasa. These are usually taken to be three in number. They are anava, karma and maya. *Anava mala* is the primary mala which, through eternity, has remained with the soul, as though it is naturally so connected. The other two malas begin to come and join the primary mala later on. Hence, anava mala has been called *sahaja* (natural), and the other two *akantuka* (those which joined later). This anava mala is one, but has innumerable agencies through which it works in innumerable souls. It is capable of hiding everything from the soul—both itself and everything else. Just as verdigres is ever present in copper, this mala is ever found in conjunction with the soul's consciousness, and hides all its inherent powers of knowing, feeling and willing. It is eternal. It stands like bran in rice. Since all through eternity it stands connected with anus (i. e. souls), it is called anava. But it is not an attribute of the soul, nor is it a product of maya. Just as rice remains purer when bran is removed, so will the freed soul shine better after anava mala is removed. It is not the mere absence of knowledge, but a positive principle of darkness whose nature is to hide though it is jada (unconscious). When souls get into the sakala (embodied) state, the anava mala permeates all the bodily and mental organs, and generates through them qualities like (i) passion and lust, and the feeling that there is nothing else than the objects of passion which could give greater happiness, (ii) intense sorrow when the object of this passion moves away, (iii) covetousness in spite of awareness of its undesirability, (iv) starving and suffering when material desires are not fulfilled, (v) developing likes and dislikes for fellow human beings, thinking that these have brought him happiness or misery, and (vi) pride and self-satisfaction at the sight of wealth and family. The power of anava is gradually weakened in individual souls as they are led on to higher stages of spiritual advancement, and finally it

ceases to affect the soul which has attained Mukthi i.e. at-one-ment with the Supreme.

Maya is unintelligent, primordial matter which, at first, is without name or form. It is also eternal like Pati and pasu. It is the stuff out of which worlds are created, as also bodies, minds and environments. It affects all souls through its various powers which pervade all its evolutes. It binds the sakalas—souls of the third order—very closely, and provides them with infinite varieties of bodies, instruments and environments. It clings to souls so long as the primary mala i. e. anava clings to them. According to its state of fineness or grossness it is divided into three grades. In its subtlest stage it is known as *Suddha Maya* (pure-matter). From it God evolves five *tatwas* (reals, evolutes) called Nada Tatwa, Bindhu Tatwa, Sadhakya Tatwa, Iswara Tatwa and Suddha Vidya Tatwa. These five are called *Suddha Vidya tatwas*. The Supreme Lord acts directly in this Suddha Maya, and assumes His Forms. Hence these tatwas are known also as *Siva Tatwas*.

In the second stage, this maya is usually called *asuddha maya*. From it evolve seven tatwas known as *vidya tatwas*. Time, causation and agencies for evolving mental organs are among these five. The aforesaid *sudha tatwas* energise this *asuddha maya* and produce the *vidya tatwas* which are for this reason spoken of, at times, as *Suddha Tatwas*.

Prakriti maya is the name given to maya in its grossest stage. Out of this, twenty four tatwas known as *Atma Tatwas* are evolved. These include the five elements, the sense organs, the sensations, the mental instruments, and three gunas (satwa, rajas and tamas).

The tatwas also provide worlds of different orders; and in these worlds live beings of different grades. And there are several devas (celestial beings) who function in them under Divine control. At the time of *samhara* (involution), disembodied souls have their rest in maya. Sivam, the Supreme Being, stands above all these thirty six tatwas, though He pervades them, and energises them through His Sakthi. The highest

salvation for souls means the transcending of all the worlds and experiences pertaining to these 36 tatwas.

Maya is like the husk which covers the rice-grain, and is removable. The rice becomes pure when the husk is removed. So does the soul become pure when maya is left behind.

Anava mala is like darkness which always hides things. Whereas physical darkness reveals itself while concealing other objects, Anava-darkness conceals itself also from soul's view. Maya serves to afford light, though partial, and thus differs from anava.

Karma mala is the third of the malas to be noticed. It provides cause for the varieties in bodies which are given to souls, and also experiences of pain and pleasure to them, and takes them through cycles of births and deaths. It is also co-existent with the eternal souls with which it remains in contact, and which it induces to act through body, mind and speech, and thus accumulate punya and papa. At the time of samhara this karma mala also rests inactive in maya. It is divided into the three well-known branches—*prarabda*, *agamyā* and *sanchitha karmas*.

This mala is like the sprout in the paddy and is removable. It ceases to affect the souls which, through *jnana*, attain *mukthi*.

We have so far considered the nature and attributes of *Pati*, *pasu* and *pasa*, and the relation between *pasu* and *pasa*. We shall now notice briefly the relationship between *Pati* and *pasu* (God and soul). This is indicated in the opening verse of Sutra II of *Siddhiyar*, which can be translated thus :

“He is one with the souls and different from them ; He is one-and-different as well. He is the *Sakthi* which shines in souls as Light Transcendant. He is the Lord of all (*Pati*) who, through His fivefold activity, guides innumerable souls in consonance with each one's karma and His own will. He is in inseparable relation with them, but remains unaffected by their nature and actions. He stands self-luminous and spotless, and is omnipresent”. His relation to souls can be likened to that of the letter

A to the other letters ; and it is a direct relation. His relation with the world is through, and for, the soul. God is one and different from the souls, as is the soul in relation to its body or organs, Saiva Siddhanta interprets the famous Upanishadic term *advaita* as meaning *ananya*. It is a non-dual relationship between two things which are inseparably connected, like fire in wood, ghee in milk, juice in fruit, and oil in gingelly. Sivagnana Munivar (author of the *Dravida Maha Bhashya*) compares this *advaita* relation of inseparability to that between music and tune, fire and iron, water and salt, air and space, life and body, water and shadow, sun and crystal, sunlight and lamplight, sunlight and eyesight etc. Thus the *advaita* relation is not one similar to that between gold and the jewels made out of it, nor the one between darkness and light. It means neither one nor two, nor the negation of either ¹.

In one of the Tevaram Hymns by St. Sambanda also we find this relation stated beautifully. It is found in the decade sung in the temple at Tiruveeli Milalai.² It can be freely translated as follows : “The abode of Him who is one as the Beginning and End of All, who is two as woman and man, who is three as the three *gunas* (*satvam*, *rajas* and *thamas*), who is four as the eternal four Vedas, who is five as the five elements, who is six as the six tastes, who is seven as the seven musical notes and who is eight as the eight directions, but one who is at the same time different from all these and (yet) their *indweller and mover* is in Tiruveelimilalai”. God is all, but all is not God. He is all, and not all. He is immanent in everything, but still transcends them all.

St. Meikandar has clearly distinguished the term ‘*Ekam*’ from ‘*Advaitam*’ and has given the above interpretation to ‘*Advaitam*’. This view of *Advaitam* is known as “*Suddha Advaitam*”, to distinguish it from *Kevala Advaitam* or *Eakatma Vadam*.³ This view refutes a number of

1. This is the description given by the author of *Siddhiyar* itself in another work of his called *Irupa Irupadu*.

2. This temple is in the Tanjore District.

3. Hence St. Meikandar has been called “*Advaita Meikandan*”. St. Thayumanava—one of the greatest seers and philosophers of the 17th century—also pays

other views which are discussed at length in the Sivagnana Siddhiar and the Dravida Maha Bhashya on Sivagnana Bodham.¹ Thus it may be noted that Saiva Siddhanta is different from monism, dualism, and qualified monism (Visishtadwaitam).

III

So far we have considered the reality of God, souls and the world, their attributes and their relation to one another. We shall now take up the question of the goal of human existence, the means of reaching it, and the nature of life in the state of spiritual freedom. Souls which have risen up to the human level have, broadly speaking, reached a stage distinctively higher than those in the sub-human kingdom. But even among human beings, all have not risen to the same level of achievement and refinement of intellect, emotion and will. In spite of some fundamental common traits, there are great variations in capacity, temperament, and action. But, after man reaches a certain level of thought and culture, he begins seriously to enquire about the whence and the whither of himself and of the world, and about the means of attaining freedom from the imperfections of human life and of becoming one with the Supreme Being. He sees that the whole creation is moving towards one far-off Divine event. He realises that all religions are paths leading to this goal, and finds that some men have reached the end of their journey, while others are still treading their paths slowly, crossing one mile-stone after another. Several births are required before one can near the final goal. He has first to practise several disciplines to build up a good and strong character. He has to achieve purity in body, and in thought, word and deed. He has to learn to refrain from evil and to try to do good to others.

his tribute to St. Meikandar as one who has discovered and presented "Suddha Advaita" which remained beyond the vision of many thinkers.

1. Advaitam is different from Aikkyam, Samavayam, Saiyogam and Anirvachaniyam. J. M. Nalluswami Pillai points out that Manilal Dvivedi has stated in his "Monism or Advaitism" that Advaita means only *Ananya*, and not *Eka*, or *Abheda*, or *Abhinna*. (P. 164—Sivagnana Siddhiyar).

Of the eight steps in the *Ashtanga Yoga* ending in samadhi (state of remaining in union with God) the first two are yama and niyama. Non-injury, truthfulness, non-coveteousness, humility, impartiality, hospitality, purity, refraining from drink and lust, and the winning of the approbation of good men are listed under yama. Under niyama, purity, compassion, moderation in food, endurance, straightforwardness, honesty, firmness, acceptance and rejection according to law, abstaining from lust, theft and injury are put in. Next, tapas, japa, santhosha, asthikya, dana, vratha, Siddhanta vichara (study of ultimate problems of life), performance of daily homas and Siva puja, and faith in scriptural practices are prescribed. (Vide Tantra III in Tirumantram by Tirumular). It is only after these two steps are crossed can one enter upon yoga. *Sivagnana Siddhiar* points out that God is Supreme Law, and that Love is Law. Good conduct, love, compassion, achara, courtesy, friendliness, good nature, tapas including sense-control and observance of austerities, charity, respect for others, reverence to the deserving great, truthfulness, manly rejection of all temptations, humility, sense of discrimination and worship of elders are mentioned as the general and basic virtues of the spiritual aspirant, whether he is a theist or not. These are the ordinances of the Lord for the purification and upliftment of souls to a high spiritual state.

But, for making further progress from the above basic level of virtues, one has to cultivate love of God and worship Him in all sincerity and humility. Such worship is acceptable to God. To the question "What God is to be worshipped", the answer is "the God of your choice, one whom you love". The worship offered to any God is ultimately the worship of the one Supreme Lord. Without this love and devotion to God, no amount of penance will take the worshipper to the highest goal. God is the nearest to us, and should be felt as the dearest to us as well. Profound gratitude for all His mercies shown to us through aeons, all unasked, will melt the worshipper's heart. And the realisation that He is love, that He is our Eternal Father and Mother and that the highest quality of love is to become merged in the person loved will spur all healthy minds to quicken their pace in their march on the path of Bhakti. Such union with the Supreme will also mean freedom from all imperfections and conferment of eternal bliss.

When that yearning for a vision of God, for communion and union with Him matures, the Lord appears in a suitable form in or before the aspirant soul, and gives it spiritual initiation. The nature of this initiation varies according to the order to which the aspiring soul belongs. Mention has already been made of the three orders of souls, namely, the *vijnanakalars*, *pralayakalars* and *sakalars*. To the souls of the first order, the all-knowing Lord who is the indweller in all gives the initiation from within themselves by intuition. To those belonging to the *pralayakala* group, He appears in His well-known divine form with four hands, three eyes and blue throat, and initiates them as a Guru present in front of the disciple. He adopts yet another method in initiating qualified aspirants of the *sakala* group. Ordinarily He induces a *jnani* (a perfected soul) still in the human body to appear before the aspirant and give him *diksha* (initiation). In special cases, He himself appears as a guru in human form, and gives the initiation, as He did for St. Manicka Vasaka, the author of *Tiruvacakam*. The will of the Lord manifested through His *Kriya Sakti* confers this benefit on the advanced aspirants.

The object of *Diksha* is first to put down the force of *mala* and free the soul from its grip, and immediately thereafter to confer on the disciple the vision and bliss of *jnana*. Minute details of several kinds of *diksha* for the *sakala* souls are given in *Siddhanta* works. It will be sufficient here to indicate the nature and aim of just a few of the varieties of this *diksha* for the *sakala* souls. There are three grades in one category of *diksha* known as (1) *samaya diksha* (2) *visesha diksha* and (3) *nirvana diksha*.

In *samaya diksha* the acharya performs *homa* with the object of initiating the entrant into religious life and making him fit for observing its *acharas* and disciplines calculated to improve the purity of body, mind and soul—of thought, word and deed, and introduce him to the initial step of concentration on, and love for, God. In *visesha diksha* which is the next higher initiation, the acharya takes the disciple mentally through a certain form of divine *sakthi*, and makes him qualified to do *Siva pooja* himself, to study the *Sivagamas* with understanding, and to embark on *yoga marga*. In the still higher form of *diksha* known as *nirvana diksha* the acharya

who has already God-vision and is ever in touch with His Holy feet, wills that all the six means of acquiring *karma* for the soul are resolved, one into the other, in a certain order, until the last is absorbed in the *tirodhana sakthi* of *Siva*. When this is done, the thoughts, words and deeds of the disciple become spotless and pure, and continue as such; and his progress towards God-realisation is greatly quickened.

Apart from these recognised forms of *diksha* accompanied by *mantra-kriya*, and *bhavana*, there are less formal acts of initiation given to deserving *sakala* souls. This may be imparted by mere sight, touch, word *bhavana*, exposition of *jnana* *sastras*, or *yoga*. These may be adopted either as parts of the aforesaid formal *dikshas*, or as independent *dikshas*, all by themselves.

It is interesting to note that even for those who are incapable of observing the disciplines of *samaya achara*, like lads, old men, women, mental defectives, sick people, slaves etc., a form of *diksha* known as *Nirbeeja diksha* has been prescribed with a view to help them to gradually learn to observe the necessary *samayacharas*.

After initiation, one or an other of the four main paths is followed according to the stage of spiritual development attained by the seeker after God. They are known as the *charya marga*, the *kriya marga*, the *yoga marga* and the *jnana marga*. The *charya marga* marks the beginning stage. Each of the three remaining *margas* constitutes a stage higher than the one next preceding it. These four *margas* are also known as *dasa marga*, *satputra marga*, *saha marga* and *san marga*, respectively. These are so called because the seekers treading these paths look upon God respectively as their master, their fathers, their friend and their lover.

In the *charya* (*dasa*) *marga*, the devotee renders bodily service in *Siva's* temple (cleaning its premises, gathering flowers and weaving them into garlands for the image of the Lord, lighting the lamps in the temple etc.). He delights in singing the Lord's praise, and serving those who wear the *Saiva chinna*s (marks)—the sacred ashes and the *rudraksha* beads. Thus in this stage the worship is offered to an image of the Lord—a *rupa* or *sthula*

form—by means of service largely external. Such devotees attain, after death, Siva Saloka i. e. life in the world or plane where Srikanta Parameswara dwells.

In the *kriya* (satputra) marga the devotee does loving puja directly to Siva Linga (Sukshma form of God), with all the prescribed mantras and rites, sings Siva's praise, does the daily agnikarya, and takes preparatory steps for yoga. Thus in this stage, the worship is both external and internal; and it is directed to the rupa-arupa form of God. The reward for such worship is Siva samipya—the privilege of living in proximity to Srikanta, after leaving this world, and offering service to Him.

Those who have reached the *yoga* (saka) marga begin with pranayama, see the six adharas within themselves, and meditate on the devatas of those regions, and concentrate on the Inner Light Transcendent (the Nishkala or ati sukshma form of God). They drink of the divine nectar welling up from within after concentrating on the highest adhara. After shedding their mortal coil, they obtain the very form of Lord Siva. This state is known as *sarupa mukthi*. All these three states are known as *pada mukthis*—stages of a lower order in spiritual freedom and perfection.

The fourth and the final stage in spiritual evolution is reached in the *jnana marga* (sanmarga) with several stages. The nature and form of worship pertaining to this stage are different from, and higher than, those noticed in the three earlier margas where the activity of worship is directed to a form, either without or within, through body and mind. It may be noted also that only for the soul that has crossed the first three stages that the Lord Himself appears in human form and gives *Jnana Diksha*—initiation to the path of Jnana. The path has to be pursued through its several stages before the final goal—the highest mukthi—can be attained. Only those who pursue this *jnana marga* practise samadhi, and succeed ultimately in remaining in union with the Supreme. The fruition of the samadhi is Siva Sayujya. This is known as *para mukthi*—the highest mukthi as distinguished from the three grades of *pada mukthi* noticed already. The relative merits of all the four have been indicated by a seer and saint by comparing charya, kriya, yoga and *jnana* to the bud, the flower, the

unripe fruit and the fully ripe one, respectively.¹ It may also be noted in passing that the lives ordained by Lord Siva for the four great Acharyas of Saivism—viz. St. Tirunavukkarasar, St. Tirugnana Sambandar, St. Sundaramurthi and St. Manicka Vasakar—who were all perfect Sivagnanis—illustrate in the main the *dasa marga*, the *satputra marga*, the *saka marga* and the *sanmarga* respectively.

Now a short account of the practice of Jnana Marga may be attempted. Most of those who come up to this stage study all the various siddhantas concerning God, man and the universe and then begin to practise meditation within themselves on the Supreme Being in Its Swarupa state, and see Sivam both within and without. But objective consciousness may continue to persist. This is an indication that *anava mala* is still active, and that the vision of the Supreme cannot yet be had. To put down this assertion, or the invasion of the ancient *anava*, a special practise or *sadhana* is prescribed. First, the Sri Panchakshara (*Na ma si va ya*) should be chanted in the proper manner, and in the proper spirit. The plain or surface meaning of this great Siva mantra is “Namaskar to Siva”. He is our Lord and Master, and the soul is His servant who bows to the Master's will. His very form is composed of these five sacred letters which are enshrined right at the centre or *hridaya* of the Vedas both in Sanskrit and in Tamil (Tevaram). They are held in the highest esteem in all the Saiva Hymns and in all the Siddhanta Sastras. Their *japa* is held to be capable of warding off the invasion of the *vasana mala*—traces and tendencies of the *prarabdha karma*. Along with this *japa*, another practice should also be followed. This practice is known as *Sivoham Bhavana*.

In this method, the soul identifies itself in imagination with Siva, and repeats constantly “Aham Sivam,” “I am Sivam”. This will facilitate the obtaining of the vision of Sivam ultimately. So long as the I—consciousness of the soul and objective knowledge remain, vision of the Supreme cannot be had. But, when, by the strength of the *Sivohambhavana* and *dhyana*, that I-consciousness is subdued, the world will disappear, and

1. St. Tayumanavar.

only the jnana swarupa of Sivam will appear, shining in all its glory. In order to make sure that the soul does not get slack in its meditation and lose sight of this vision Panchakshara japa should be practised after getting the necessary initiation from a jnanacharya who has himself attained to a state of undisturbed vision of Sivagnana. This should be supplemented by Antaryaga puja in which Siva is worshipped in one's own heart-lotus, navel and the spot between the eye brows—i.e. where the penial gland is situated. The vision of Sivam which is had in the Sivohambhavana state is also partial, but indispensable as a step to the higher stage. The soul should strive to give up all consciousness of itself and remain completely merged in Sivam. This Jnana is known as Pati jnana—Jnana imparted by Pati out of His Grace, and it is only through this God-given insight that one can have a vision of Reality. This supreme jnana is to be distinguished from *pasa jnana* and *pasu jnana* which are sometimes mistaken to be true or full jnana. *Pasa jnana* is only knowledge derived from the scriptures, the various arts and sciences, and the world itself. *Pasu jnana* is the awareness of the existence of the knowing soul apart from the worldly objects and the mind, and the feeling or pride that the soul itself is God or the equal of God. These types are imperfect varieties of Jnana. Pati-jnana which alone is perfect jnana is obtained by practising the sadhana which the guru has shown.

The question may be asked whether the continued possession of its human body may not prove to be a hindrance to a soul in the said state of merger in Sivam. If only such a soul leaves off all acts concerning its body and clings only to Sivam, and if it realises that all the activities of all things and all sentient creatures around it are really the activities of God, it stands one with God. It will pass the danger of invasion by its body-consciousness and of attack of anava mala. Its very body and its physical and mental apparatus will be transformed into body and instruments of God. When thus anava becomes powerless to attack, maya and karma will also become incapable of disturbing the purified soul. The freed soul will have neither likes nor dislikes. Hence the past karma cannot touch the purified soul, but only its body. Nor can any karma accumulate for the future. When in this manner the soul has got rid of the influence of

anava, karma, and maya, the vision of the Grace of God will dawn, followed by the vision of Sivam. In this vision, the soul sees the infinite compassion of the Lord, and the manner in which He has been helping the soul all through its stages of evolution—from its kevala avastha right up to the suddha avastha—by ever remaining in union with it, by helping the soul to see and by seeing Himself as well, and by promoting activity calculated to wear out the bonds of pasa. The realisation of this infinite compassion and love of the Supreme melts the heart of the soul freed from pasa. Overwhelmed by a sense of gratitude it loves the Lord intensely. This may be called Siva nishta—reaching the Holy Feet of Siva. When a soul still inhabiting its human body reaches this stage, it is known as a Jivan Muktha—one who has obtained mukthi (freedom) while still in the body. Only such active and intense love born of immense gratitude for the Lord, will fructify in Infinite Bliss, Siva Bhoga—Sivananda. Without such love for God, there can be no Ananda. Love leads to Ananda. The great spiritual seer St. Manicka Vachaka addresses the Lord in one hymn as “Oh Bliss! Oh my Love!”

Such jivan mukthas merged in the love for, and bliss of, the Supreme Sivam see nothing but God in all things around them. They have no likes or dislikes. They are not mindful of social etiquette, nor of tapas, nor of ashramic rules. They are beyond the control of their body and mind. They have no caste or creed. They behave like children, and may act sometimes like mad men, or those possessed by spirits. They may be found singing and dancing in ecstasy. They stand fixed in union with the Supreme, and nothing in the world can effectively drag them down. They are freed finally from birth in this world. They will be enjoying the vision and Bliss of the Supreme even when they are in the waking state. According to the Siddhanta conception of mukthi, salvation consists in becoming united to the feet of the Lord. The soul is entitled only to the full enjoyment of the Ananda of the Supreme. But it does not become the equal of Siva, and cannot perform His *Pancha Krityas*. Its separate existence continues, though its nature is transformed. Pasa also continues to exist, though its power to bind the released souls has become extinct. In a subtle sense,

pasa even helps the mukta soul to enjoy the Divine Bliss.¹ Thus, in the Siddhanta conception of Mukthi, all the three padarthas continue to exist, though the nature and action of pasu and pasa become different.²

The soul which has attained this mukthi will remain immersed in the eight great auspicious attributes of the Supreme Being. It will be in the enjoyment supreme bliss. The relation between Siva and Jiva in the mukthi state has been compared to that between magnet and iron, fire and the iron piece in it, water and the salt in it, and the rasa kuliga and copper. The first of these analogies is meant to show that God undergoes no change Himself when the freed soul is in union with him. The second one is to show that God transmutes the mukta soul into His own swarupa. The third is meant to suggest that God bestows His attributes on the freed soul. The last analogy suggests that God takes into Himself the mukta soul without making explicit His power to transform. The nature of the Bliss enjoyed by the soul has been stated by many a mystic as being beyond all words. It has been suggested that some vague idea can be gained by thinking of the difficulty of separating the taste of each individual component of a mixture of the juice of sugar-cane, honey, milk, fruit, juice, sugar candy, sugar etc.

Such is the grand picture of the life of the jivan mukthas. But, so long as they live in the physical body, they too are expected to continue to be on their guard against a possible attack, however feeble, by their old enemy—their vasana mala. This is the possibility of the recrudescence of the spent up tendencies of prarabda karma, and of its attempt to slacken, if possible, the steadfastness of the jnani's meditation on the Supreme. If,

1. Anava mala does this by screening off pasu and pasa from the view of the soul in mukthi, so that its bliss resulting from its union with Sivam may not be interrupted by cognising them.

2. This conception of Siddhanta mukthi differs from those of several other schools of thought (e. g) Monism, Dualism, Visishtadvaitam, Bheda vadam, Parinama vadam, Aikya vadam, Sivasuma vadam, Pashana vadam and Isvara Avikara vadam, Lokayatam, Buddhism and Jainism.

while the effect of his prarabda karma begins to appear, he becomes conscious of himself and develops likes and dislikes, things of the world will once again begin to present themselves before him; and he will once again be exposed to invasion by maya which he has once transcended. Revival of this objective knowledge will bring about a renewal of an attack of anava. These may cost him temporary loss of his sense of union with the Lord, and of his enjoyment of Siva Bhoga. But this is only a possibility, and that too perhaps may not exist for all jivan mukthas, but only for some. And all of them will remain undisturbed in spiritual freedom and perfect bliss once their prarabda karma ends and they leave their body.

However, certain preventive steps are suggested in the Siddhanta Sastras for avoiding all possibility of such invasions from vasana mala. Since consciousness of the individual self is the source of this danger, the jivanmukthas should once again plant themselves firmly in the experience of Siva jnana, and thus wash out the touch of mala. They are enjoined firstly to avoid the company of low-minded persons, and ever be in the company of real devotees or jnanis of God and honour them as God Himself. Secondly they are enjoined to honour also Bhasma and Rudraksha, which are the Saiva emblems worn by the devotees, as Lord Siva Himself. Thirdly they are to worship the Siva Linga, in the temples as Lord Siva Himself, and take delight in singing His praise and dancing in ecstasy. The great saints and acharyas have practised all this, and exhorted people to honour these.

Bhasma (sacred ashes), Rudraksha, and Siva Linga are symbols pregnant with meaning. Bhasma or Vibhuti is prepared by burning dried cow-dung with appropriate Siva mantras. It may be remembered that the cow is also called pasu, and the dung its mala, and that the ashes are white. The bhasma dharana is a symbol to remind human beings of the ultimate object of their life on earth—that they, the pasus, should burn away their three malas in the fire of Sivagnana and attain purity (whiteness). The tripundara suggests that the malas to be burnt away are three in number. The ashes suggest also the perishable nature of all things of the world. The Vedas, both in Sanskrit and Tamil, greatly insist on the wearing of Bhasma,

The gist of the Upanishadic story of the Rudraksha is that it was created out of the drops of tears shed by Lord Mahadeva on hearing from the Devas about the suffering and humiliation which had been inflicted on them by the asuras. (Rudra—aksha means Rudra's eyes, tears welling out from the eyes). The wearing of the Rudraksha also is enjoined by the Vedas. This is the symbol of the compassion which one should have at the sight of distress of others.

The Siva Linga is also an emblem of very great spiritual significance. It stands for light—jnana jyoti. St. Tirumular states in one of his revelations thus: "The human heart is the sancta sanctorum (garba griha). The fleshy body is the temple. The mouth is the entrance with the gopuram thereon to the presence of the compassionate Lord. To the clear sighted seers, the jiva is the Siva Linga and the five deceptive indriyas are the lamps burning in the shrine". Thus the installation of the Siva Linga in the sancta sanctorum suggests that the highest form of worship is to try to see Siva in jiva and worship Him in the Atma Linga which is stated to be of the size of the thumb—(Ankushta pramana). The Supreme Being can be worshipped in His eight forms—His ashta murthas, namely the five elements, the sun, the moon and the jivatma. But as the first seven are nonsentient objects, worship in the chitform—one's own self—is the highest form of worship. Hence the unique praise of the worship of Siva Linga in the greatest scriptures of our land.

The temple too is symbolical of the human body. The famous shrine of Lord Nataraja at Chidambaram has been definitely designed to represent a number of yogic facts and experiences. So the aspirant for salvation is expected to know the inner meanings of all these symbols, undergo the prescribed disciplines, and perform the practices suggested by them in accordance with the yoga and mantra sastras.

Hence the jivan muktha is directed to wear Vibuthi and Rudraksha, to worship Siva Linga, and be in the company of jnanis. He is to regard all these as Siva Himself. It may also be noted that worship of Siva in His temples has been enjoined on the aspirants in all the four margas—charya, kriya, yoga, and jnana. The worshipper in the first of these stages looks

upon the images of the Lord as the Lord Himself, and the Lord bestows His Grace upon such worshippers without any special manifestation. The worshipper in the kriya stage believes that Lord Siva who has no form has been invoked to stay in this Linga in a mantra form. He will, therefore, try to see the Lord in His mantra form when he offers worship to the Siva Linga. To him the Lord appears like the fire in fuel. The yogi feels that Siva who occupies his whole heart as His Shrine accepts worship also in the Siva Linga in the temple. To him the Lord will appear in the form in which he desires to see him. The jnani feels that Lord Siva is everywhere and that, for the benefit of the souls, He accepts worship through this Siva Linga. The jnani worships the Linga in all love. To him Siva always manifests Himself from the Linga and blesses him, like the cow which gives out its milk at the sight of its calf. These jnanis realise that the worship of the Lord offered in all the four stages is real and is acceptable to Him. And as jnanis have to be the natural gurus of the aspirants for spiritual bliss, they have themselves to set examples of worship in all the four margas. They who have risen to the highest stage can well afford to adopt also the forms suited to the earlier stages, in order to induce others to get on to the path of Freedom and Bliss. When the Siva jnanis thus perform worship, Lord Siva will act through them, and give appropriate initiations to aspirants.

One other characteristic which must be noted in the jnanis is their great compassion for the struggling mortals. In the closing verse of one of his philosophical works (Tiru Arul Payan), St. Umapathi Sivacharya states that the jivanmukthas are incessantly tossed about in their flood of compassion at the sight of the suffering of men who are involved in worldly activities standing at the head of their deceptive senses. And St. Sambandar asserts that Siva bhakthas would surely have Jiva Karunya, and hints that those who have no compassion are asuras like Ravan¹. All the great Saiva Samaya Acharyas have exemplified in their daily lives their love for their fellowmen. Their ground for loving others and serving them is stated in the following command contained in a Saiva work called "*Saiva Samaya Neri*"—(The Path of Saiva Religion). "Be loving to all living beings, since Lord Siva is ever present in them as their In-dweller".

1. St. Sambandar's Tevaram sung in the Mathurai Temple.

We have seen in the course of these lectures how the ancient seers and saints of our land have been reminding us of the ultimate goal of human existence—of a life of spiritual freedom and Divine Bliss, and have given us a philosophy and religion based on reason, revelation, and verification by our own experience. Their message has a special value in these days of growing secularism and life of confusion, conflict, worry, frustration, fear and misery. The great experiment of democracy in a Republic can prove a blessing only if it is clearly recognised that the true purpose of good government is to actively help the citizens in their march through the stages of Dharma, Artha and Kama to the ultimate goal of Moksha—life of spiritual freedom and bliss. All the moral virtues like honesty, purity, love and service have to be developed in the life of the nation, and *tyaga* as opposed to *bhoga* has to be upheld as the definitely superior ideal, and means to the attainment of the final goal of man's existence. We have seen how the *jivan muktas*—those who have no attachment even for their bodies—are impelled by their love for others to render active social service in an unselfish spirit. Those who have not yet risen to their level—they too have to practise this form of service to the best of their ability. It is not to be in a spirit of condescension or patronage, but in a spirit of service to the Lord Himself who dwells in the “Daridra Narayans” as Sri Ramakrishna would call the poor.

Let me conclude this series with two requests made to the Supreme Being by St. Tayumanavar :

In one verse he cries out :

“Thou Supreme one! vouchsafe to me Thy grace, so that I may for ever enshrine Thee in my heart, and worship Thee as a duty never to be forgotten”. After thus praying for the grant of love for God, the saint proceeds in the very next verse to pray for love of His creatures. He prays :

“Thou Supreme One, bestow on me Thy Divine Grace to enable me to look upon all living beings as myself, and to love and feel for them”.

Love of God manifested in the love of all living beings is thus the quality which is practised and preached by our jnanis. May we also pray likewise to the Supreme One, in all sincerity! May He bless us all and guide us aright!

Om Shanti! Shanti!! Shanti!!!

SAIVA SIDDHANTA¹

We are living in an age of marvellous progress in the field of science, coupled with the amazing inability of civilised man to live with fellowmen in peace and amity. Selfishness, both individual and national, leads to greed and competition, and provokes antagonism leading to war. Confusion and frustration, worry and fear, want and misery, and increasing cruelty poison human life in millions of homes. While atomic science promises prospect of plenty, what we find now are only atomic bombs and other weapons in abundance. Among some of the intellectuals the heart has not developed *pari passu* with the head. Secularism and materialism spread all round. Wherefrom can the motive force come to change men's heart to remove the basic ignorance regarding the end and aim of life? As Bernard Shaw says, “religion is the only motive force in the world.” And as H. G. Wells has observed, “Religion is the first and the last thing, and until man has found God, and been found by God, he begins at no beginning and he works to no end”. Hence a correct understanding of religion and philosophy is essential for human progress and happiness.

We have to steer clear of the extremes of modern secularism and religious fanaticism, both of which are playing great havoc in human life. The people of our motherland have from time immemorial been devoting very great attention to the fundamental problems of life.

Prof. Max Muller says, “there existed in India a large common fund of philosophical thought which, like language, belonged to no one in particular, but was like the air breathed by every living being and thinking man. Thus only can it be explained that we find a number of ideas in all, or nearly all, the systems of Indian philosophy which all philosophers seem to take simply for granted, and which belong to no one school in

1. The substance of a lecture delivered by Sri S. Satchidanandam Pillai at the Allahabad University on the 11th November 1952.

particular". Several such schools of thought have arisen, and nearly all of them have a practical side which was considered even more important than the theoretical one. In other words, our systems of philosophy did not aim at mere systematisation of thought at the intellectual level, but also at practical realisation of the ends envisaged by them. There was a religious side to philosophy.

Saiva Siddhanta is one of the greatest of such philosophical systems. One of its special features is that it approaches all the other schools of thought with respect, and recognises the elements of truth in each of them, and their need for man in the various stages of spiritual evolution. It finds place for all of them in a comprehensive system, and is thus universal in its outlook on other religions. Saivism is also one of the most ancient religions of the world, if not the most ancient one, as Sir John Marshall states. The excavations in Mohenjo Daro and Harappa and the culture of South India have clearly established that Siva and Sakthi worship was the most prevalent religion in India even before 5000 years. Its prevalence in other lands than ours, like ancient Babylon, Summeria, Egypt, and even distant America is well known to students of ancient history. Mention is made of Siva Linga worship in the Rig Veda which is the most ancient book now extant. Right in the heart of the Yajur Veda is the Sri Panchakshara. That Saivism is still a living religion in India is obvious to any one who travels from the Himalayas to Cape Comerin.

The religion of Lord Siva from whom Lord Vishnu is inseparable is Saivism, and it is the most widely prevalent religion among the Hindus. The literature pertaining to this religion and its philosophy is found in several languages, but mainly in Sanskrit and Tamil. There is no question of race, colour, or language in religion. India is a sub-continent into which several streams of human migration flowed in the past. These have largely mixed with one another in the course of centuries of co-existence. As I bathed in the Triveni Sangama, I recollected how our great poet Rabindranath has compared the mixing of the Ganges and the Jamna to the intermixture of the Aryan and the Dravidian races in India.

Beyond the Sangam, one cannot say which drop of water is from the Ganges, and which from the Jamna. At Banaras, the river is known only as the Ganges. The Sakthi remains merged in the Saktha. It is interesting also to note how in one of his poetical works in Tamil, Cheraman Perumal Nayanar¹, the last of the Chera emperors and one of the 63 canonised Saiva Saints—compares the Ardhanariswara form of Siva to the junction of the Ganges and the Jamna, the bhasma smeared Siva resembling the whitish waters of the Ganges, and the green colour of Uma resembling the greenish waters of the Jamna. The Hindus must then cease to think any longer of the Aryan or Non-Aryan, and must feel that they are all one.

It does not require any special acumen to see in what direction the world is moving. The vision of "One world" and of "Under Heaven One Family" is no longer confined to the poets and the jnanis. Millions of ordinary men and women have begun to feel this need, and are longing for the realisation of this vision in the daily life of humanity. There is but one God, by whatever name we may call him, and all living beings are His children in various stages of growth and development. In all spheres of our activity we must be guided by this sense of unity and brotherhood.

The practice of Saivism, in its essentials, is not necessarily confined to any one country, race, or language. While the old lists of names of Saiva Saints relates only to India, it is clearly stated in an inspired poem of St. Sundara, which gives the names of the 63 individual saints and 9 groups of other saints, that Saiva saints may be found in other lands and other times than the ones noticed by the author. The roots of this system of thought are found in the earliest Upanishads and in some of the extant Tamil works of the Sangam and the Pre-sangam Age (e. g. Tolkappiyam and Tirukkural).

1. This emperor who lived in the early quarter of the 9th century A. D. was the friend of St. Sundaramurthi, one of the four Saiva Samaya Acharyas. The language of the Chera kingdom was Tamil even during his time. He had written three beautiful poetical works in Tamil, when he visited Chidambaram, Tiruvarur and Mount Kailas for worship. The comparison quoted above is found in verse 90 of his *Ponvannattu Anthuthi*, sung at Chidambaram.

St. Tirumular's *Tirumantram*, and more particularly the Siva Agamas contain vast elaborations of the system.

The Saiva Vedas in Tamil viz. *Tevaram* and *Tiruvachakam* which correspond to the Sanskrit Vedas and the Upanishads and are in the form of hymns, contain all the concepts of Siddhanta philosophy. These concepts appear again in the Tamil land in fuller philosophical form from the 12th Century A. D. onwards to meet the situation created by the controversies raised by Buddhism and Jainism, and the appearance of Sri Sankara's famous Bhashyam. They were expounded in fourteen works in Tamil. Of these, the first two are statements in verse of the spiritual experiences of their saintly authors. The third work *Sivgnana Bodham* by St. Meikanda Deva is in the form of 12 sutras in 40 lines. Each one is provided with an analysis of its topics, and with verses containing illustrations for the respective sections. The next great work, *Sivagnana Siddhiar*, is an expansion in verse of the themes in the *Sivagnana Bodham*. Its author is St. *Arul nanthi Sivacharya*, the disciple of St. Meikanda Deva. Only one more of the 14 sastras need be mentioned. It is *Sivaprakasam* by St. Umapathi Sivacharya¹, one of the *Dikshithas* of Chidambaram. A learned and elaborate commentary on the *Sivagnana Bodham* has been written in Tamil by *Sivagnana Yogi*. It is known as the *Dravida Maha Bhashya*. And six commentaries have been written on *Sivagnana Siddhiar*. A very large number of philosophical and religious works on Saivism have appeared since.

A bare outline of the Saiva Siddhanta thought will now be attempted. The term "Saiva" means "relating to Siva"; and "Siddhanta" means literally "conclusion". But "Siddhanta" is often used to denote the *Agamantha*, the conclusion of the *Sivagamas*, and it is deemed to be the Siddhanta or conclusion of the examination of all the other Siddhantas or conclusions. In other words, it is the conclusion of all conclusions or systems of thought. Since the Vedas and the *Sivagamas* are recognised as

1. These three and St. Maraignana Sambanda are known as Four Santhana Acharyas of Saivism.

the basic scriptural authorities in Sanskrit, this system is known also as *Vaidika Saivam*.

The sources of knowledge are reckoned as three, namely, *prathyaksha*, *anumana* and *agama*. Perception comprises not only the ordinary mental perception got through sensation, but also yogic perception. *Anumana* is reasoning, and *agama* is scriptural authority—primarily the Vedas and the *Sivagamas* and next the records left by Saiva saints and seers. After the days of the four Saiva Samaya Acharyas and the Four Santhana Acharyas, there appeared a great many philosophers and seers like, St. Tayumanavar, Gurugnana Sambanda, Sivaprakasa, Appayya Dikshita, Haradatta Sivacharya and Ahora Sivacharya who have all left behind them religious and philosophical works in Tamil and Sanskrit. They are of immense value to students of Saiva thought and culture.

One of the main points stressed by Saiva Siddhanta is *Tripadartha Nischaya*—the doctrine that the three entities God, soul, and the world in its causal state are eternal existents; that the soul and the substance out of which the world is created are uncreated and co-existent with God Himself. These three eternal entities are known as *Pati*, *pasu*, and *pasa* respectively. The existence of God is sought to be proved by the fact that since insentient matter cannot by itself take on the form of a world in cosmic order, and since imperfect souls with very limited knowledge and power cannot either create the world or even provide themselves with bodies and internal and external instruments by their own effort, one who has the knowledge, wish, and power is required for creation, preservation and destruction or involution. Such one is God. He is the Lord of *sristi*, *sthithi* and *samhara*. This reminds us of the cosmological and the teleological arguments discussed in western philosophy. These have been vehemently criticised by Kant. It is quite conceivable that any proposition or system of thought can be adversely criticised, and confusion and defeat in controversy brought about by a logician or metaphysician sufficiently well trained in the art of controversy. There are various devices by which an adversary can be cornered by unscrupulous controversialists. That art was not confined only to the sophists of ancient Greece. We had their prototype in our country

as well—men who would go about in search of others for verbal combats, men who would argue not to discover truth, but only to defeat another by fair means or foul. Existence of God is not a matter for mere logical debate. Primarily it is a matter of faith and ultimately a matter of direct personal verification. Surely there is some help to be derived from logic, when it is used properly by learned men who are earnest seekers after truth. Logic is useful also to a seer who has realised God and wishes to present in clear and cogent terms the Truths that he has realised. It is useful also to an earnest enquirer, in so far as it enables him to guard against confusion or fallacies in thought.

There is absolutely no doubt that there is a Supreme Being to whose existence and nature thousands have testified by actual experience. It is a spirit which is so transcendental that it cannot be seen or contacted like a finite object of the world. It has no form, or name, or mark. It is one, all-pervading, and eternal. It is the indwelling and activating spirit or life in all. Its qualities are above satwa, rajas and tamas with which we are familiar. Only through long and severe spiritual discipline, one could develop the insight to see it both within and without. That eternal and Supreme Being as it is in itself is called *Sivam* (the Blissful). Due to its own divine grace, It assumes forms out of Its own sakthi (power), which may be of the rupa, or arupa, or ruparupa category, in order to redeem souls from their bonds of ignorance and evil. When It (the *Sivam*) thus begins to feel and work for the soul, It is known as *Pati*. This *Pati* performs the five activities known as (1) srishti, creation (2) sthithi, preservation (3) samhara, destruction (4) tirobhava obscuration and (5) anugraha revelation. He creates bodies and worlds out of the primordial substance called maya constituting the material cause. The instrument He uses in this activity is His own Sakthi which constitutes the instrumental cause. This Sakthi is inseparable from Him, and manifests itself as *Adi Sakthi*, *Icha Sakthi*, *Gnana Sakthi* and *Kriya Sakthi*. Siva and Sakthi are related as the Sun and its rays, or the flower and its fragrance. He is the efficient cause. By His mere will or sankalpa He does all the panchakrityas. He shines unaffected by His activities, just like the sun which is not affected by the

various changes taking place in his presence in different kinds of flowers. He who stands above the prakritic qualities of satwa, rajas and tamas is stated to have higher mangala gunas which are counted as eight, six or three. The three attributes are (i) eternal and unchanging existence, (ii) omniscience, and (iii) infinite bliss. He is Sat, Chit and Ananda.

Lord Siva is not one of the Trimurthis described in the puranas as Brahma, Vishnu and Rudra. He is the Fourth or Chathurtham. He carries on the work of creation, preservation and destruction through those three murthis. It is even stated that there are several such groups of Trimurthis to carry on work in different andams or worlds, and that these are souls qualified for these posts—souls on whom the form of the Trimurthis is bestowed when they take up work in their appointed worlds.

Souls (pasus) are countless, eternal, and sunk in spiritual darkness. *Pati* provides them with bodies and worlds suited to their needs, in order to release them gradually from the clutches of the said darkness by taking them through several births according to His plan. He reveals Himself when they are completely purified. Two characteristics of the soul specified in the Saiva Siddhanta are: (i) the incapacity of the soul to stand all by itself, unassociated with anything else, and (ii) the assumption of the nature of the thing with which it comes into contact, (e. g) assumption of different colours by the crystal when objects of different colours come near it. Since the soul can conceivably stand united either to God who is *Sat* or to pasa which is *asat*, it is called *sat-asat*. Though the pasu is *chit*, i. e. an individual capable of knowing, it can know only when helped by God to do so, and its knowledge is only finite.

Souls pass through three states. In the first stage known as *kevala avastha*, they are completely enveloped by pasa, and their inherent intelligence and power are kept wholly suppressed and unmanifest. In this stage they are not provided with bodies and the environments in which to move. In the next stage known as *sakala avastha* they are provided with suitable bodies and worlds to live in. In the third and final stage called *sudda avastha*, they are freed from the grip of pasa which is the name given

to anava, karma and maya. It is in the suddha avastha that the soul is freed once for all from all birth and death, and enjoys divine bliss, ananda, for ever.

There are three orders of souls according as they are bound by one or two, or all three malas. Those who are bound only by anava are named *vijnanakalas*. Those who are bound both by anava and karma are *pralayakalas*. And those who are fettered by anava, karma and maya as well are *sakalas*. It is to this group all living beings from amoeba to man and all the devas too belong.

Pasa as stated above denotes anava, karma and maya. These are known also as the three malas or impurities. Of these the *anava mala* is the primary mala or impurity. It is known also as *mula mala*—the primary one without which the remaining two cannot begin to operate. It is called also *sahaja mala*, since it has been with the soul and enveloping it in its darkness from eternity. It is like verdgris in copper and bran in rice. Its essential nature is to hide from the soul all knowledge, including the knowledge of even the darkness which hides it. It generates in the soul bad qualities like ahankara, moha, covetousness, sorrow, and likes and dislikes.

Karma mala provides for experience of pleasure and pain according to law. Bodies furnished to the souls are determined with reference to this mala. It acts through body, mind, and speech, and facilitates the emergence of action, and the accumulation of good and bad deeds. It is divided into three categories *prarabda karma*, *agamy karma* and *sanchita karma*. The first is that portion of the total karma whose fruits of pain and pleasure are to be enjoyed in the present birth. The second is the karma which is newly acquired by attachment, or likes and dislikes, while reaping the fruits of one's *prarabda karma*. *Sanchita karma* is the unspent balance of the total karma accumulated through all the previous births. Karma means primarily action. It means also the law of cause and effect applied to human activity through body, mind and speech. Action done with attachment produces a relation. Non-attachment to action frees the soul from contact of the effect of that action.

Thus karma does not mean eternal bondage to the law of cause and effect, and no fatalism need be accepted. Maya is primordial material substance from which the world evolves, and into which it returns. It is unintelligent. It is without name or form at first. It is not an illusion, but an ever existing thing. In Siddhanta, maya is broadly divided into three grades according to the degree of its purity and grossness. That strata of maya which is the subtlest and the purest is known as *suddha maya*. The next strata which is a little impure and gross is called either *misra maya* or *asuddha maya*. The third strata which is most impure and most gross is known as *prakriti maya*. Through His Sakthi, Pati causes several evolutes or tatwas to come up from each grade of maya. From *suddha maya*, five tatwas known as *siva tatwas* are evolved. Nadam and Bindu are the first two. From *misra maya* seven tatwas called *vidya tatwas* are evolved. And from *prakriti maya*, twenty-four tatwas known as *Atma tatwas* are brought into existence. In all there are 36 tatwas. The last of them is prithvi (earth). All the bodies, minds, and objects that we have in this world are evolved from this last grade of maya. The *pralayakalas* and the *vijnanakalas* live in the two higher and purer strata of maya.

The object of the evolution of the tatwas from maya is to provide souls with appropriate bodies and worlds, so that these may be employed to fight and come out of the grip of anava. Objects created out of maya provide light, though partial and imperfect. But anava stands for keeping the souls in complete darkness. Lord Siva stands above all the 36 tatwas. He is both immanent and transcendent.

The relation of God to the soul is one of *adwaita*. *Adwaita* means neither one nor two, but the inseparable union of two in one. It is not mere non-difference; it is union in separateness. The entities so united are ever distinct, yet they are ever united. What Evelyn Underhill says may be noted with interest.

“The soul's union with Him is a love-union, a mutual inhabitation, that essentially dualistic relation which all mystical religions express, not a self-mergence which leaves no place for personality. This eternal distinction, the mysterious union-in-separateness of God and the soul is a necessary

doctrine of all sane mysticism; for no scheme which fails to find a place for it can represent more than a fragment of that soul's intercourse with the spiritual world"¹. Thus God is one, different and non-different at the same time in His relation to the soul. He helps the soul to see by seeing things Himself, although He is not affected thereby. He is like the sun which helps the human eye to see things. This view of Advaita relation is called in Saiva Siddhanta *suddha advaitam*, to distinguish it from certain other interpretations of the Upanishadic term, *advaitam*.²

Thus standing within, the Lord pushes up the soul in its ascent of the spiritual ladder. First, a strong and noble character is to be built up. Its features are comprised in the first two steps of the Ashtanga yoga—the yama and the niyama steps. The qualities to be achieved are non-injury, truthfulness, non-covetousness, humility, impartiality, hospitality, purity, compassion, moderation, endurance, straightforwardness etc. Then tapa, japa, santhosha, ashtikya, dana, vratha, study of the jnana sastras and the performance of Sivapuja have all to develop, and all this is to ripen into a strong love for God in whatever form or name of the aspirant's choice.

Before reaching this stage, diksha (initiation) from a qualified person will be found necessary. There are three grades of diksha for the souls of sakala order to which we belong. These are called the *samaya diksha*, *visesha diksha* and *nirvana diksha*. The aim of the first and preliminary diksha is to initiate the entrant into religious life and make him fit to observe its discipline, and improve his purity. In the second grade of diksha, the aspirant is taught to do Siva puja himself with some understanding of inner significance. The third form of diksha is calculated to make him wholly pure, and to keep his mind constantly in touch with consciousness of the divine.

1. Preface by Evelyn Underhill to *One Hundred Poems of Kabir*. Quoted by Dr. V. A. Devasenapathy. 2. Kevala Advaitam and Visishta Advaitam.

2. Saiva Siddhantam is neither the Pluralism nor Realism of Western philosophy.

After the appropriate initiation is given, the aspirant soul enters upon one or other of the four margas known as (1) *the charya marga*, (2) *the kriya marga*, (3) *the yoga marga*, and (4) *the jnana marga*. These are known also as (1) *the dasa marga*, (2) *the satputra marga*, (3) *the saha marga*, and (4) *the sanmarga*, since God is looked upon by the devotees treading these paths, as Master, Father, Friend and the Lover, respectively. In the charya marga the devotee worships the Lord externally in some form which attracts him, and renders bodily service in the temple. In the kriya marga, he begins to do puja himself at home, besides worshipping in the temple. In the yoga marga, the worship becomes internal and takes the form of concentration or certain divine forms within his own body. In the last stage, jnana marga, the seeker after God sees him everywhere. The seekers of the first three margas are rewarded with Saloka, Samipya and Sarupa mukthis after their death. That is, they get the privileges respectively of living in the loka of the God of their worship, enjoying life in proximity with him, and getting His very form for themselves.

Higher than all these are the jnana marga and its resulting bliss. The Lord either induces a perfect jnani to initiate the deserving aspirant, or does so Himself, assuming a human form for the purpose. This takes place only after the aspirant learns to look alike upon all actions and experiences without any attachment to them, and as actions of the Lord Himself. That is the stage when his anava mala begins to leave off its hold on him, and the Grace of God descends on him.

The senses and the mind will not help the seeker to see God; they will only tend to screen and confuse. But he cannot afford to remain in total isolation from them; for then he may run the risk of going back to his earlier kevala state. Therefore, he should see them as false and misleading. Then he will reach the Holy feet of the Lord. And by former association, if he feels like renewing his contact with the senses, he should intensely fix his thought on the Lord and thus escape from their renewed contact and wholly reject them.

When the sadaka realises the fleeting nature of the world and rejects it, the Jnana Svarupa of Siva will become manifest to him, by His Grace. He

will practise also proper aids what is known as *Sivoham Bhavayana*, so that he may rise above consciousness of the world. Still there is the possibility of an invasion of what is called *vasana mala*—renewal of his awareness of, and his likes and dislikes for, objects of the world, due to his previous associations with them and to the tendencies formed thereby. In order to avoid thus slipping back into consciousness of the world, the *sadhaka* should meditate on the sacred *Panchakshara*, and also perform internal *archana* to the Lord conceived as being seated in the lotus of his heart, with the *Panchakshara* itself as His Form. In this manner *Atma Suddhi* will be achieved. This will be followed first by freedom from the hold of the three malas. This is achieved by the obliteration by the soul of its sense of separate existence even while having the vision of God, by standing in complete union with Him, and by seeing every action proceeding, either from him or from others, as verily His own. This attitude will secure freedom from *anava*, *karma* and *maya*. Any action proceeding from a soul in this state will be accepted by the Lord as His own. Any attack on such a person by his old *prarabdha karma* will remain ineffective, as he has become a *jnani* blessed with the vision of God and his state of realisation of the Supreme can no longer be lost. Further, the very senses and the mind which had previously been controlling him and tossing him about will come under his control. Thus remaining secure from the mischief of the three malas, he will realise, as never before, the depth and magnitude of the *upakara* (help) that God has been rendering to him, all unasked by remaining in intimate *advaita* relation with him and activity purifying him all through his *kevala*, *sakala* and *suddha* conditions. This realisation produces a feeling of overwhelming love and gratitude. This is the cause of true *bakthi*. Such a *jnani* desires nothing but constant love for and service to God. Such a soul enjoys infinite and ineffable bliss which cannot be described. This is salvation or *mukthi*.

This *mukthi* is of two categories—*para mukthi* and *jivan mukthi*. It is called *para mukthi* when the redeemed soul has cast off its body on the liquidation of its *prarabdha karma*. It is known as *jivan mukthi*, when the full fledged *jnani* in unperturbed union with God, enjoying all the Bliss that it brings, happens to be still inhabiting his human body. He will see

nothing but God, both within and without, and he will remain immersed in His *mangala gunas*.

In his waking state the *jivan-muktha* is likely to be disturbed by occasional recollections and recrudescence of his previous knowledge, desire and action, like the darkness which looks out for the removal of light, so that it may regain its enveloping and darkening power of old. He is, therefore, enjoined to direct his thought to the removal of *mala*, his desire to the search for true *jnanis* and companionship with them, and his will or action to the worship of the Lord in *Sivalayas*. He is to see the manifestations of the deep devotion of the *jnanis*, and realise that they are Lord Siva Himself, and long to serve them. The *Siva chinna*s (marks) which they wear, and the *Siva temples* in which they worship and serve are all to be looked upon as Siva Himself. These are prescribed as necessary safeguards and aids for ensuring steadiness in the *jnana* – state for the *jivan-muktha* who has already had a clear vision of the *Jnana Svarupa* of the Lord.

The inner meaning of the *Siva chinna*s, the *Siva temple* and *Siva linga* may now be noticed. Marks and symbols form an essential part of practical religion. For example let us notice briefly the meaning of wearing the two *Siva chinna*s (marks worn by the *Saivites*)—the sacred ashes and the *rudraksha* beads. The *bhasma dharana* (smearing of the sacred ashes) is a mark which reminds, or ought to remind, the wearer and the observer of the ultimate aim of their life on earth. How? The ashes which he wears are got by burning the *cowdung*—the *mala* of the cow or *pasu* in a fire; and they are smeared all over the body by the ascetics, and in *tripundara* (three lines) by others. These acts symbolise the burning up of the *mala* or impurity of the soul (*pasu*) in the fire of divine knowledge. The *tripundara* suggests that the impurities (*malas*) to be removed from the soul are three, namely, *anava mala*, *karma mala* and *maya mala*. Whiteness is suggestive of purity and *jnana*. Hence the goal suggested for human life is the removal of all impurities covering the soul and the attainment of *jnana*. Similarly, the *rudraksha* beads suggest that their wearer should have compassion for those in sorrow and suffering, bearing in mind that the scriptural account of the *rudraksha tree* is that it

was created by the will of Lord Siva from the drops of the tears He shed on hearing from the devas the details of the suffering and shame inflicted on them by the asuras.

The Siva Linga, the squatting Nandi (Bull) facing the Linga, the Bali pita behind the Nandi, and the Flag staff usually found in all Siva temples are also symbols of great ideas. The Siva Linga stands for the flame-like jivatma in the lotus of the human heart¹. There are eight forms in which Siva can be worshipped i.e. the 5 elements, the Sun, the moon, and one's own soul. The highest of these forms is the jivatma since it alone is chit. And worshipping in one's own heart, and not in an external object, is of the highest order. The squatting Nandi represents the purified jiva which has discarded all sense of I and mine, and has willingly surrendered itself—body, mind, soul—to the Lord, and thus remains in union with the Supreme Being². The Bali pita stands for the pasa or bond of ignorance and evil which binds all souls and which are sacrificed and left behind by the soul which has attained jnana. The flag staff at the top of which a flag with the figures of a bull is hoisted at the time of the annual Brahmotsavam (great festival) suggests that the Lord lifts up the pasu (soul) from the earth to the highest state—Siva Loka or jnana. It suggests further that a worshipper should fix his mind only on the Lord when he enters the temple for worship, and stand unperturbed like the dvaja stambha.

The temple also has much symbolic significance. It represents the human body and some of its important parts. The outer walls—one, three or five—represent one, three or five kosas or bodies enveloping the soul. The sanctam sanctorum stands for the heart. Here the symbolic nature of the great temple at Chidambaram may be noted. Its walls—prakaras—represent the bodies encasing souls. The Kanaka Sabha where Siva as Lord Nataraja dances represents the heart of the Viratpurusha. There is no direct entrance from the front to the sabha; there are but two side-entrances, one from the right and the other from the left. These two entrances represent the main

1. This is known as Atma Nivedana.

2. Because of this surrender, the Bull does not stand erect, but lies down seeing only the Lord with whom it is in a state of at-one-ment.

artery and the vein of the human heart. There are five steps leading up to the Sabha where the glorious figure of Lord Nataraja stands. These steps represent the sacred *Panchaksharas*—*Na ma si va ya*, and are known as the Panchakshara steps. In the thin wall in front of the Sabha there are 96 holes representing the 96 tatwas through which the soul peeps, in its *sakala avastha*, and which it leaves behind when it enters, the *suddha avastha*. There are in the Sabha clusters of pillars numbering 4, 6, 18 and 28. These stand for the Vedas, Vedangas, Puranas and the Sivagamas, respectively. In the ceiling there are 64 rafters representing the 64 kalas-arts and sciences. In the roof there are 21,600 golden tiles representing the total number of our daily svasas (breaths), and 72,000 nails driven into these tiles to suggest the number of nadis in the human body. There are nine golden kalasas on the roof to represent the nine sakthis through which the Lord acts. Within the Hall, there are five *pitams* to represent the Trimurthis, Maheswara and Sadasiva. To the north of the inner shrine there is a thousand pillared mantapam, and there is also a tank called *Sivaganga*. The Mantapam with its 1000 pillars represents the *Sashasrara* of the human brain the thousand petalled lotus seen by the Yogi in the region of his brain. And the Sivaganga or Amrita Pushkarani suggests the amrita or nectar-juice which exudes from the region of the *Vena Cava* in the brain. It may be noticed also that there is a vacant portion which is marked off from the major portion of Kanaka Sabha. That is known as *Chidambara Rahasya*. There is no image installed in it. It is meant to suggest the arupa (formless) and athitha (transcendental) aspect of the supreme. In the main portion of the Sabha there is a silver case with a crystal Siva Linga. It represents the *Rupa-arupa* form of the Lord. Right behind it, stand the superb figure of Lord Sri Nataraja, and the gracious form of His Consort, Sivakami, on His left. Thus are the *Athitha*, *Ruparupa*, and Rupa Forms of the Supreme Being represented in the Kanaka Sabha.

Unless the Supreme One out of Its infinite Mercy descends from Its incomprehensible and unapproachable state to come within the reach of the earnest, but imperfect, mortals, there is no possibility of their ever becoming one with Him. "It is clear", says St. John of the Cross, that God in order to set a soul in movement, and raise it from one extreme, the abject condition of the creature, to the opposite extreme, that is to the infinite height of the divine union, must act gradually, gently, and in accordance with the nature of the soul. Now the ordinary mode of knowledge proper to the soul requires the use of the forms and images of created things; for we can know and savour nothing without the stimulation of the senses. Hence God, to raise the soul to supreme knowledge and do it with gentleness must begin to touch her in her lowest extremity, that of the senses, in order to raise her gradually and in accordance with her proper nature to her other extremity—that spiritual

wisdom which is independent of the senses. God works man's perfection according to man's nature. He begins with that which is lowest and most external and ends with that which is highest and most interior.¹

The jivan-mukta who is a jnani sees all this and sees far more in the Siva chinna, the *Siva Alaya*, and the Sivalinga than those who are treading the paths of charya, kriya, and yoga. The jnanis see in the Siva Linga, not any finite object, but only the Omnipresent Lord, and to them the Lord manifests Himself directly, with love like that of a cow for its calf. Thus they too worship in the temple along with others in the three lower stage, though with a different attitude and result. Those who have passed on to higher stages can and do worship as in the lower stages. By offering worship in temples they induce others to congregate in such holy places to do service and worship, and thus gain spiritual benefits.

Only one other feature of the life of jivan-muktha will be noticed before closing this lecture. It is his great love for all forms of life—his *jiva karunya*. He sees the Lord present in all of them, and therefore, he loves them. He is moved deeply by the sight of his fellow-men distracted and tossed about by their deceitful senses, and moved to do service to them, in some suitable form. St. Ramalinga Swami² declares that *Karuna* (compassion) and (*Sivam*) are the highest objects to be achieved, and explains both most elaborately in his entrancing verses and his prose writings. He brushes aside all beliefs, acharas and social arrangements which do not promote the realisation of these two supreme objectives. Also in an oft-repeated prayer of his, he puts *karuna* first and prays to the Universal Father that the might be enabled to love all living beings.

Another seer states that there are only three things to be done by all men. These are speaking nothing but *satya* (truth), doing *hitha* (good) daily to living beings around us, and constantly thinking of *Sivam*. Thus he has given directions as to how we should use our speech, body, and mind—our *trikaranas*. He adds that these three injunctions are those found in the Vedas and the Agamas revealed by God, and that these are acceptable to the followers of all religions and all persons. May the Lord who is both immanent and transcendent guide us and help us to lead such a pure life, and reach at no distant time the state of a jnani who is dear to him.

Om Shanti: Shanti: Shanti:

1. Quoted by Evelyn Underhill in "The Golden Sequence"—PP. 32-33.

2. One of the most powerful living forces in Tamil Nad. He was born in 1823 and lived for about 50 years. He has composed thousands of heart-melting songs widely read and enjoyed.

THE CONCEPT OF DHARMA IN THE ITIHĀSAS AND THE PURĀNAS

By

N. RAGHUNATHAN, M. A., B. L.,
Assistant Editor, 'The Hindu,' Madras.

1

THE RĀMĀYANA

THE Rāmāyana has in its time been put to many uses. It has the authority of scripture and is the basic text of Prapatti Sāstra. At the same time it is used by the devout to find out whether a course or project proposed would be auspicious or otherwise, in exactly the same way as the Romans used Virgil for the *Sortes Virgiliane*. It is not therefore surprising that a people so fundamentally ethical as the Indians should have from the beginning regarded it as a rich mine of information and an undying source of inspiration for morals and conduct. Trayambaka Rāya Makhin, a Minister of the Tanjore King Shaji, has left a remarkable disquisition on the Rāmāyana styled *Dharmākootam*, of which only parts have been published. In this work the author expounds the view that Valmiki set out to write a Dharma Sāstra, but unlike Manu, Yājñavalkya and the rest he did not wish to make it an abstract dissertation. He thought it would be much more convincing if he could portray faithfully a man whose life had been lived in close accordance with the *smritis* and who was himself an exemplar of *sadāchāra*. The author of this ingenious thesis even goes so far as to maintain that Valmiki preferred to portray Sri Rama rather than Vasishta, Viśvāmitra and other heroes on the spiritual path because these latter had occasionally stumbled in Dharma (been guilty of धर्मव्यतिक्रम) though they later lifted themselves up by their own prowess, whereas Sri Rama alone wore the white flower of a blameless life.

The flaw in this argument is that the Rāmāyana is a Kāvya as well as an Itihāsa and a character in a poem constructed laboriously as a working model of Dharma might remain devoid of life, a mere figure of lath and plaster. That, in fact, was the gist of the less well-informed Orientalist criticism of the poet's picture of Sri Rama—that it was a rather unconvincing attempt

to portray the ideal man—who had never lived. But the Rāmāyana is an Itihāsa—our nearest equivalent to History. It embodies the primordial tradition. If Sri Rama did not live be sure that some one like him had lived, had won the hearts of his people by his nobility of character, had become a legend in his life-time and a god in the grateful memory of his countrymen. There is ample internal evidence in the poem itself to support this view. Sri Rama is shown against a background which is so true to life and his reaction to the trials and tribulations of an extraordinary career is so unique and yet so clearly marked by the stamp of authenticity that the Dharma Sastras seem to us of a later age to derive their validity from their conformity with his conduct. A brief sketching in of the background and of the principal figures in the early drama in Ayōdhya will help to bring out this truth.

King Dasaratha was one of the best examples of the old-type ruler. He was a man who had lived a full life. Kindly but 'autocratic by temperament, he had ruled his kingdom with wisdom and firmness, had distinguished himself by his prowess on the field of battle and striven his best to follow the precepts of Dharma. He was a much-married man, however, and he had his full peck of troubles. When in his old age he married Kaikēyi he had promised her father that her son should inherit the Kingdom. Primogeniture was the rule with the Ikshwākus and Dasaratha had two reigning queens when he took a third; so it was a rash promise to make. But he probably thought that as they had borne him no children and he was contracting a third alliance with a view to progeny, there would be little danger of his being unable to fulfil his promise. But the risk, however remote, was there. When he performed the Putrakāmēshti and divided the *pāyasam* among his three queens, he must have been aware of this, but his sense of duty would not allow him to deny his senior queens their right to receive their share.

1. Sumantra, asked by Kaikēyi to fetch Sri Rama, goes as far as the door; seeing Vasishtha and others assembled there, who ask him why the King is not making ready for the day's function, he comes back without discharging his errand and begins singing the praise of the King again under the impression that he is still asleep. In Dasaratha's rebuke there is more than a glint of the old fire:

राममानय सृतेति यदस्यभिहितोऽनया ।

किमिदं कारणं येन ममाज्ञा प्रतिहन्यते ॥ II, 15-26, 27

In due course, four children were born and Rama the eldest, born to the seniormost of the queens, was also the best-loved of his father because of his innate qualities. Not the least of his charm for his father must have been the fact that, though he was too intelligent not to see and too sensitive² not to feel acutely the daily slights put upon his mother by Kaikēyi and the indifference amounting almost to callousness shown by the old King, who was a slave to his young and pretty wife, he would not utter a word of protest or show in any way that his respect and love for his father had diminished. So early had Rama found equipoise. But in the mind of the old King there was a simmer growing continually more agitated. Though he was somewhat uxorious,³ his sense of duty aided and abetted by natural love prompted him to make reasonably sure that Rama would get the Kingdom after him. That Bharata, who immediately after his marriage was sent to his maternal grandfather's state on a brief visit, should have stayed on there for a dozen years is one of the minor mysteries of the drama. Mantharā roundly blamed the King for having been guilty of Machiavellism in this matter. Unfair as this probably was, the King, though often prompted by fatherly longing to see his long-absent child, somehow refrained from sending for him as he could have easily done. That suggests that he was drifting along on the tide of events and hoping for the best.

Meanwhile age was beginning to tell. Notwithstanding his old promise to Kēkaya Aswapathi, both duty and inclination spurred him to make the future safe for Rama. And this desire was powerfully reinforced by the strong hold Rama had over the hearts of his people. Dasaratha probably reasoned within himself thus: "After all Yauva Rājya Abhishēka is not the same thing as the outright transfer of sovereignty. It would be only conferring

2. He lets the world have a glimpse of his feelings when, taking leave of the King, he asks him to be considerate towards the old and sorrow-stricken queen.

इयं धार्मिक कौसल्या मम माता यशस्विनी ।

वृद्धा चाक्षुद्रशीला च न च त्वां देव गर्हते ॥

मया विहीनां वरद प्रपन्नां शोकसागरम् ।

अदृष्टपूर्वव्यसनां भूयः संमन्तुमर्हसि ॥ II, 38-15 & 16

3. स कामबलसंयुक्तो रत्यर्थं मनुजाधिपः ।

अपश्यन् दयितां भार्या पप्रच्छ विषसाद च ॥ II, 10-17, 18

on Rama a presumptive right. That need not necessarily clash with Bharata's right which would arise only when the throne is vacant. The odds are that when the vacancy does arise in the course of nature Bharata, being so good by disposition and so affectionate towards me and Rama, will not insist on his rights, if meanwhile the world (which knows nothing of those rights) has been led to expect that Rama, being Yuva Raja, would naturally step into the vacancy." Thinking thus, and goaded by the ill omens that came upon him thick and fast at this time, Dasaratha must have planned to take time by the forelock.

He consulted his ministers, took counsel with his most trusted advisors, placed the matter before his subjects and, fortified by their enthusiastic approval, told Rama and ordered the Yauva Rājya Abhishēka for the morrow. And then, in the fond belief that it was a settled fact, he hastened to his favourite queen by long habit. His anxiety to tell the good news—Kaikeyi loved Rama as much as she loved her own son—oddly enough did not take him to Kausalyā's palace—which he had probably not entered for many years.

What followed is too well known to need re-telling. But it is worth noting that Kaikeyi never once referred to the King's promise to her father. Probably she too had a shrewd suspicion that Bharata might prove too loyal to the tradition of his race to agree to such a violation of the Rule of Succession. And she or, rather, Mantharā counted on just those factors—chance, Bharata's good disposition, the passive acceptance by the people of the established order—which Dasaratha himself relied upon for the smooth working out of his plans, though her objective was diametrically opposed to his. She too asked only that Bharata be made Yuva Raja—she also probably expected that he would acquiesce in the accomplished fact,—and that Rama be sent away for fourteen years. In making these demands she was in all likelihood calculating that by the time Rama returned Bharata would be so firmly entrenched in the affections of the people that they would desire him to be Raja whenever the old King should die. But Kaikeyi, when she set herself to oppose Rama's elevation, though, in fairness to her it must be said, very much against the grain, was merely obeying a

master-impulse, even as Dasaratha had done in promising, at the time of his marriage to her, the kingdom to her son-that-might-be. The ruling force was jealousy and guilt-consciousness in her case as in that of Dasaratha it was concupiscence. Their sins had found them out. Kaikeyi in that frightful transformation that came over her for those tragic twenty-four hours was so unlike her normal self that Sri Rama declared that she and he and the King were alike puppets in the hands of fate. Sumantra's fierce words of derision and condemnation leave her wholly unmoved as if she has not heard them, says the poet⁴.

Meanwhile, how did the other principal actor in this drama respond to these goings on? Rama is first told of the King's proposal by the King himself in public assembly. He receives the good tidings in silence, with becoming deference, and withdraws. Almost immediately the King disperses the assembly and again sends for Rama who meets him in the privacy of his chamber. Here the King is more open and more urgent in pressing the Yauva Rājya Abhishēkam on Sri Rama. He tells him of his ill-health, the evil omens he has seen, and the conviction that has been growing upon him that it is best that the anointing is done when Bharata is away. He may have revealed to Rama at this moment the promise he had made to Kaikeyi's father, or Rama may have known of it even earlier. The latter supposition is more probable for the following reasons.

When Bharata goes to Chitrakūta to persuade Rama to return, it is Rama who tells him of that ancient promise⁵; and there is nothing to suggest that it has been sprung upon him suddenly by Dasaratha on the eve of the Abhishēkam. If that had been the case Rama might not have received in silence Dasaratha's private exhortations, even if good manners had constrained him not to argue with his father in public. He might have expostulated with him, if Dasaratha had let out suddenly that Bharata had legitimate expectations of succession to the Throne. But Dasaratha said

-
4. नैव सा क्षुभ्यते देवी न च स्म परिदूयते ।
न चास्या मुखवर्णस्य लक्ष्यते विक्रिया तदा ॥ II, 3-35, 36
5. पुरा भ्रातः पिता नः स मातरं ते समुद्रहन् ।
मातामहे समाश्रूयति राज्यशुल्कमनुत्तमम् ॥ II, 107-3

enough to make it clear to Rama that matters were a bit complicated. And yet Rama did not think it necessary to ask his father to consider Bharata's claim or even to send for him so that he could be present on the auspicious occasion. He merely listened in silence and went back to his palace. Clearly he did not think that he was being asked to do wrong. If the King had made up his mind what his duty was in the circumstances, that sufficed for Rama.

So far as he (Rama) was concerned, what the King proposed was the natural and rightful thing to do. Rama was the heir-apparent, was fully qualified for the position of responsibility to which he was to be called and had in fact been long preparing himself for the duties of that office; he loved his subjects and was loved by them and in their service found his richest reward. He had the natural ambition of the Kshatriya born to be King.⁶ That the King's communication of his decision to him in open assembly had pleasantly excited him was apparent from the nervousness with which he questioned Sumantra when the old charioteer went again, almost immediately, to fetch him for private conference with his father.⁷ When Kaikāyī communicates the fatal request Rama's iron self-control does not give way. And he puts up a cheerful front, before his old, long-suffering mother who mixes her tears of pity for her own unhappy self with her upbraidings of the favourite, her bitterness against the King and her grief over this last and direst of the misfortunes that are her lot. But when, at last, he meets Sita in the privacy of his own home he can no longer keep up appearances. He gives way to his unhappiness for a moment,⁸ though he blames nobody, in fact he gives credit to his father for having acted nobly in fulfilling his vow against his own inclinations.

6. कुलोचितमतिः क्षात्रं धर्मं स्वं बहुमन्यते ।
मन्यते परया कीर्त्या महत्स्वर्गफलं ततः ॥ II, 1-16
7. श्रुत्वैव चापि रामस्तं प्राप्तं शङ्कान्वितोऽब्रवीत् ।
प्रविश्य चैनं त्वरितं रामो वचनमब्रवीत् ।
यदागमनकृत्यं ते भूयस्तद्वृत्त्यशेषतः ॥ II, 4-5 & 6
8. तां दृष्ट्वा स हि धर्मात्मा न शशाक मनोगतम् ।
तं शोकं राघवः सोढुं ततो विवृततां गतः ॥ II, 26-6

On one or two occasions, later when he passes through the vicissitudes of exile, he permits himself a bitter reference or two to the way Kaikāyī had made a dupe of the old infatuated King. The commentators, who are anxious to explain away these expressions from the feeling that they were unbecoming in one of his lofty disposition, seem to have been oblivious of Vālmiki's sense of realism. Raghava, he says, was *सदोष-परदोषवित्*. He has no illusions, no sentimental use for make-believe. He takes men as he finds them; but unlike the cynic who exploits the weaknesses of human nature, he cherishes every man for the best that there is in him and thus puts him on his best behaviour, inspires him to rise to his fullest height. Thus, for all his love and affection for Sugriva, he does not think it is necessary to pretend that he is a paragon of a brother.⁹ While he is resolved to give succour at all costs to him who has besought his protection, he knows that Vibheeshana seeks to secure his brother's kingdom when the latter should in due course pay the forfeit for his misdeeds with his life.¹⁰ He, who could even momentarily forget his grief for the lost Sita thinking of Bharata's self-sacrifice and altruistic suffering, yet thinks it necessary to send Hanumān, on the eve of his return to Ayōdhya, to make discreet enquiries regarding Bharata's disposition towards himself and towards the kingdom. Whose heart, he says, will not succumb to the temptation of ruling such a kingdom?

Are we to think that Rama showed himself excessively mistrustful or cynical in these cases? We should, if we did, be wholly on the wrong track. Did not Rama refuse to stay in Lankā a minute longer than necessary, notwithstanding Vibheeshana's earnest beseeching, because, as he told the King of Lankā, Bharata was eating out his heart in Ayōdhya yearning for his return? What prompted him to send Hanumān was not suspicion of Bharata's *bona fides* but that scrupulous concern for his own integrity which would not allow him to assume comfortably—as most of us are apt to do—that what is good and convenient for us must be good and

9. न सर्वे भ्रातरस्तात भवन्ति भरतोपमाः ।
मद्विधा वा पितुः पुत्राः सुहृदो वा भवद्विधाः ॥ VI, 18-15, 16

10. राज्यकाङ्क्षी च राक्षसः । VI, 18-13

convenient for others also. Rama knows his own rights very well. He knows too that the world expects him to enter on his long-deferred heritage. But has he not said more than once that he wants kingdom and comfort and the good things of life not for himself but for the sake of his brothers? If Bharata, by long contact, has perchance developed a taste for kingly power, why, let him rule on. For Rama it is more important that he should not unwittingly frustrate another man's wishes if acquiescence in them would not amount to an abdication of duty on his own part.

It is this eternal vigilance in preserving his own personal integrity from the assault of circumstance without and temptations within that invests Sri Rama's personality with a dynamic quality. He was no world renouncer,¹¹ says the poet, summing him up. And the citizens of Ayōdhya, at the moment of the sudden dashing of their fondest hopes, pay him the highest tribute that a man and a King may hope for¹². He was as assiduous in his devotion to the *trivarga* as any of his distinguished ancestry. But he pursued them with a difference. It was no empty boast that he indulged in when he told Kaikēyi¹³ that he had pondered long and deep on the ultimate problems of life and death. As he told Valin, it is no easy thing to attain certitude in regard to these things. But a man who neglects this duty does so at his peril. The more earnestly he questions himself setting aside likes and dislikes the less is the answer likely to elude him.¹⁴ It is not all set down in a book which he who runs may read. *Sruti*, *smṛiti*, *sadāchāra* and the approval of one's own conscience are the traditionally accepted criteria of knowledge in a descending order of importance. In most of the normal life situations one knows, as a member of a class or a caste or a nation, what is done and what is not done. But there may arise a crisis—*धर्मकृच्छ्रः*—for which no exact precedent seems available. Or, alternative

11. अर्थधर्मौ च संगृह्य सुखतन्त्रो न चालसः । II, 1-27.

12. ऐश्वर्यस्य रसज्ञः सन् कामिनां चैव कामदः ।
नेच्छत्येवानृतं कर्तुं पितरं धर्मगौरवात् ॥ II, 33-7.

13. नाहमर्थपरो देवि लोकमावस्तुमुत्सहे ।
विद्धि मां ऋषिभिस्तुल्यं केवलं धर्ममास्थितम् ॥ II, 19-20.

14. हृदिस्थः सर्वभूतानां आत्मा वेद शुभाशुभम् । IV, 18-15.

solutions may offer themselves from which it is not easy to choose. It is in these circumstances that a man must look into his own heart and decide. But he would be following a mere will-o'-the-wisp if he has not habitually schooled his heart to discipline and learnt to be ever on the guard against erratic or wilful behaviour, against passion, prejudices or self-interest however cleverly hidden behind a mask of altruism. It is in the fire of trouble and tribulation that a man who is anxious to be true to the highest in him tempers his will like steel and keeps it ready in the service of the values he cherishes.

Sri Rama found little difficulty in fulfilling the demands of *sadhāraṇa dharma*; for straight-forwardness, compassion and other such virtues came naturally to him. He was meticulous, too, in the observance of Varna and Āshrama dharmas. He had what he himself seems to have thought at times an excessive passion for the chase; as his father too had in his fancy-free youth, as he sadly tells Kausalyā remembering the curse it had brought him. To Rama prowess in the chase incidentally had brought the friendship of Guha who, to him, was *आत्मसमः सखा*. Still Sri Rama thought it necessary to justify this passion to Sumantra, saying that, after all, the chase was the sport of kings. In the forest Sri Rama lived the true Āshrama life of the Vānaprastha. He told Sita that, in agreeing to take her with him, he felt fortified by the practice of the ancients. There are, however, certain duties cast upon him, not as a Kshatriya of the common or garden variety, but as a King, which are repugnant to his personal inclinations but which he steels himself to perform from a sense of duty. Thus he had made a firm rule or himself that he would only give, never receive; such was the duty enjoined on the Kshatriya, and it went with his own inclinations in the matter.¹⁵ But when Agasthya in the Uttara Kānda tells him that he must accept at his hand the jewel that Svēta has given him (the rishi), because as King he represents Indra in one aspect and Indra receives the offerings of the devout and blesses them, Rama allows his repugnance to be overborne.

15. दद्यान्न प्रतिग्रहीयात् — says Sita proudly, praising Rama to Rāvana— II, 47-17.

In fact Sri Rama had started early disciplining himself for the discharge of unpleasant tasks at the call of duty. Thus the first wicked person who met death at his hands was a woman Tātakā. In spite of Viswāmitra's exhortation he would have let her off lightly, but she gave him no loophole for the exercise of compassion. And Rama took to heart the lesson imparted by the sage in the emergency.¹⁶ It was his duty as a Kshatriya that he emphasised when he justified the dispatch of Vālin on the ground that he had been guilty of monstrous and unnatural cruelty towards his brother. When he gave other reasons, too, for that much-misunderstood act it must not be supposed that he thought it needed buttressing up. Vālin is portrayed by the poet as the type of man who lives as he pleases, according to his own wayward impulses, in whom the moral sense has no chance to take root¹⁷. Sri Rama tells him in effect, "I had no obligations to you; your whole way of living was repugnant to me; I as a Kshatriya had a duty to redress wrongs, and that duty is imperative when the person wronged is my dear friend".

There is one other argument he uses on which it is necessary to dwell; for it seems to set him, as a moral being, in a class apart. "I promised all-out aid to Sugrīva in the presence of the Vānaras. How can the likes of me violate a promise?" It will be remembered that when Sita remonstrates with him on his readiness to pick up other people's quarrels, he regards the same argument as conclusive. "I would rather give up you or Lakshmana or even my own life than go back on a promise I made, much less the promise I made to the *rishis* who sought my protection." And later, in the famous scene of Vibheeshana's surrender, he tells Sugrīva, with a peremptory definitiveness which brooks no contradiction, "Be it Vibheeshana or his brother Rāvana himself or whoever else it is that beseeches me saying 'I am thine' I shall protect him—that is my fixed resolve".¹⁸

16. चातुर्वर्ण्यदितार्थाय कर्तव्यं राजसूनुना ।

नृशंसमनुशंसं वा प्रज्जरक्षणकारणात् ॥ I, 25-17

17. चपलश्चपलैः सार्धं वानरैरकृतात्मभिः ।

जाल्यन्ध इव जाल्यन्धैः मन्त्रयन् द्रक्ष्यसे नु किम् ॥ IV, 18-26.

18. सकृदेव प्रपन्नाय तवास्मीति च याचते ।

अभयं सर्वभूतेभ्यो ददाम्येतद्व्रतं मम ॥ VI, 18-33, 34.

This, to him, is not bravado, but plain duty—"When a dove could give up his life to save the life of an avowed enemy, could the likes of me do less?"¹⁹ *Noblesse oblige* is but a pale shadow of this exalted conception. *Vrata* is very weakly translated by the term 'resolve' or even 'vow'.

On the doctrine of *Saranāgati* a vast literature has grown up which it is not my purpose to explore here. I will merely say that the doctrine as expounded by Sri Rama is very much wider and deeper than the law of sanctuary which has been practised by many nations. It involves an acceptance of responsibility for the succour of the distressed which is permanent, absolute and unqualified. Rather less understandably, it would seem to ignore the obligation to make sure that in promising protection to one you will not be guilty of injustice to another; looked at that way it would appear to conflict with the Kshatriya King's right to punish the wicked. But the matter will appear in another light if we remember that the man who has made true submission is reborn in righteousness. The impulse that makes him seek protection comes of Divine grace. And that should save him from backsliding. In any case, the *saranya's* duty ends if he stands by his word without calculating the cost.²⁰

To offer *Saranāgati* would thus seem open to the repentant sinner; to be *saranya* would be the privilege of God or of the God-like man. And it is in propagating this mode of self-transcendence by which the *dheera* can attain his moral apotheosis that Sri Rama makes his unique contribution to the enriching of the concept of Dharma. He takes care to emphasise that this is not just a whim or private fantasy of his own. "I take my stand on what the Rishi Kandu taught," he says. Likewise, when he exalts obedience to parents above even *satya*, he maintains, paradoxically as it might appear, that he is not setting up a new law but is merely walking in the footsteps of his great ancestors. Here is a creative interpretation of *svadharma* which, in seeking to follow *sadāchāra*, does not choose the easier alternative, but

19. किं पुनर्मद्विधो जनः । VI, 18-26.

20. अप्यहं जीवितं जह्यां त्वां वा सीते सलक्ष्मणाम् ।

न तु प्रतिज्ञां संश्रुत्य ब्राह्मणेभ्यो विशेषतः ॥ III, 10-19.

prefers to tread the more arduous way, the way of perfection. Modern ethics would seem to regard such absolute self-negation as not much more estimable than unabashed hedonism. It is here that it parts company with the Indian outlook on life which is fundamentally grounded in metaphysic. The man who dies to this world becomes *sarvabhoota-suhrt*.

For such a man, it is apparent, there are no loves and hates. Infinite compassion goes hand in hand with inexorable judgment. Lakshmana is rebuked for deserting Sita; she might have wounded him but he had no business to desert the post of duty.²¹ Rama had no use for mealy-mouthed sentimentalism.

Sambūka, the sūdra ascetic, is killed for performing *tapas* against the injunctions of the *sāstras*, because such violation is believed to disturb the moral order of the universe; such an unnatural happening (for those days!) as the premature death of a young Brahman boy is attributed to this transgression of dharma. This shocks our moderns' notions of right and wrong. And the comfortable theory that the Uttara Kānda and other parts of the Ramayana in which similar unpleasant incidents are narrated must be interpolations may be salve for a too tender conscience. I am not here concerned to discuss the authenticity of any part of the Ramayana. For my purpose it is sufficient that the corpus of the epic which has come down to us engaged the faith and devotion of our people for many centuries and has moulded their mores and outlook. Looking at the matter with the eye of the believing Hindu it should be clear that, if the injunction of the *sāstras* were explicit, a Hindu King had no option but to obey them, however much they might outrage his private affections or instinctive responses. Not to have done that would have been to succumb to a false sentimentalism.

It was in the light of his duty as a King and a Kshatriya, as the upholder of the social order, as the sword arm of the state, that Sri Rama

21. न हि ते परितुष्यामि त्यक्त्वा यदसि मैथिलीम् ।

कुन्दायाः परुषं वाक्यं श्रुत्वा यत्त्वं इहागतः ॥

सर्वथा स्वपनीतं ते सीतया यत्प्रचोदितः ।

क्रोधस्य वशमापन्नो नाकरोः शासनं सम ॥ II, 59-23, 24.

had to take those tragic decisions involving Sita for which he has been most criticised. Curiously enough, neither Valin nor Sambūka nor Sita had ultimately any doubts about the propriety of Rama's conduct. They felt that as King he had no choice but to take the course he did. That he knew that Sita was perfectly innocent and that evil would wilt in her presence made the task all the more horrible to him. But his sense of duty would not permit him to shirk the ordeal. He had to set aside his personal sentiments and ask of himself no less a sacrifice than he would ask of any private individual in a similar plight who yet wanted to retain his place in an organic society. Those who accuse him of callousness forget that the very harshness of his words betray extreme agony. And they forget too, what the great Kālidasa so wonderfully expressed in the *Sākuntala*, that in the Indian tradition renunciation is the consummation of the highest kind of love, the love that forgets self. Abdication in order to pursue domestic happiness was not a solution that could commend itself to a Dhārmic Ruler. Sri Rama who, grieving for the banished Sita, fails to attend to State duties for a few days cannot forgive himself for this remissness²². The work of the world must go on, and the man who is firmly entrenched in the Self does not allow private emotions to interfere with the work that falls to him to do.

As for Sita, she is truly a *duḥkhamūrti*, as she calls herself, the most tragic figure in all literature. She does not forget that men are puppets in the hands of destiny: कृतान्तः परिकर्षति ।

But there is nothing devitalising in her 'fatalism' or in that of Sri Rama, who incidentally uses the same word कृतान्त to describe inscrutable Providence. There are many gods but only one God, Whom we see in His handiwork. Sri Rama asks, "How can we anticipate or hope to annul the workings of Providence, since we know them only by the upshot?"²³

22. चत्वारो दिवसाः सौम्यं कार्यं पौरजनस्य वै ।

अकुर्वाणस्य सौमित्रे तन्मे मर्माणि कृन्तति ॥ VII, 35-4.

23. कश्च दैवेन सौमित्रे योद्धुमुत्सहते पुमान् ।

यस्य न ग्रहणं किञ्चित्कर्मणोऽन्यन्न दृश्यते ॥ II, 22-21.

The wiser course is, therefore, not to break your head against a stone wall but to fall in step with the Power that governs the universe.²⁴ Whether a man shall follow the hard way of Dharma or follow his own untutored bent is the question that life poses at every turn. And it is this freedom of choice, this moral responsibility, that distinguishes the Indian doctrine of Karma from the fatalism with which superficial criticism often confounds it. Ravana, who held the gods in fee, forgot that that was not the end of the matter. He was his own greatest enemy. But he shied away whenever he was asked to look into his own heart, to scrutinise his own conduct, to see where the flouting of Dharma was landing him—"धर्मो वै प्रसतेऽधर्मः," says the wise Mālyavān, Ravana's grand-uncle, who goes on to point out that अधर्म and प्रमाद are a formidable combination.²⁵ "I may break²⁶ in two, I shall never bend; that was the way I was born," Ravana testily replies, almost as if it were a thing to boast of, as if life was not given to man to get rid of the debilitating defects with which he is born, by remorseless self-scrutiny and unremitting discrimination, by the pursuit of good works and, above all, by steady loyalty to the Great Affirmation which we make by virtue of faith and without which life would be but an empty shadow show.

In all these respects Ravana's antithesis is Sri Rama whose victory is a victory for Dharma which the Rāmāyana represents as the axle that connects the seen with the unseen and confers on the man who makes it his rule of life the freedom of both worlds—heir to the little that has been realised and the much that is yet to be realised. The German philosopher Schweitzer allows that the Sanātana Dharma, unlike the civilisation of the Western world based on Graeco-Roman culture and Christianity, presents a world-view, a philosophy that comprehends the whole of life. But he thinks

24. धर्मो हि परमो लोके धर्मे सत्यं प्रतिष्ठितम् ।
धर्मसंश्रितमेतच्च पितुर्वचनमुत्तमम् ॥ II, 21-42.
25. अधर्मः प्रगृहीतश्च तेनास्मद्वलिनः परे ।
स प्रमादाद्विद्वदस्तेऽधर्मोऽहिर्ग्रसते हि नः ॥ VI, 35-16.
26. द्विधा भज्येयमप्येवं न नमेयं तु कस्यचित् ।
एष मे सहजो दोषः स्वभावो दुरतिक्रमः ॥ VI, 36-11.

that it is at the same time world-negating and that this deprives its ethics of vitality and makes it ineffective for progress. The positive conception of Dharma which Vālmiki has set forth so unforgettably is a complete refutation of this thesis. He has shown that ethics and metaphysics, truly conceived, are not uneasy bedfellows, that they find their perfect harmonisation in a Personality Who is so vivid, so real and so compelling that India has not only identified Him with the Godhead but has regarded Him as the supreme model and exemplar for aspiring men.

2

THE PURĀNAS

The Rāmāyana nowhere makes explicit reference to the fourth *purushārtha*—*mōksha*. But the idea that men by their good deeds can achieve a state of blessedness is very common. Brahmaloka and Swarga are often spoken of. In a famous passage Sri Rama, performing the last rites for Jatayu, says :

या गतिर्यक्षशीलानां आहिताग्नेश्च या गतिः ।
अपरावर्तिनां या च या च भूमिप्रदायिनाम् ।
मया त्वं अभ्यनुज्ञातो गच्छ लोकाननुत्तमान् ॥ III, 68-29, 30.

Some commentators have interpreted this as referring to Vishnu Loka. Hanuman landing at Lankā and shrinking to his own normal size evokes a striking simile²⁷. And 'veeta-mohah' has been understood by others to refer to the *jivan-mukta* state.

The equipoise of the man who has transcended joy and sorrow is vividly pictured by Sita who, harried by the Rākshasis, laments that she cannot attain that serenity.²⁸ From these references and the constant harping

27. ततः शरीरं संक्षिप्य तन्महीधरसंनिभम् ।
पुनः प्रकृतिमापेदे वीतमोह इवात्मवान् ॥ V, 1-205.
28. धन्याः खलु महात्मानः मुनयः त्यक्तकिल्बिषाः ।
जितात्मानो महाभागा एषां न स्तः प्रियाप्रिये ॥
प्रियाञ्च संभवेदुःखं अप्रियादधिकं भवेत् ।
ताभ्यां हि ते विद्युज्यन्ते नमस्तेषां महात्मनाम् ॥ V, 26-47, 49.

on 'par-lōka-bhaya' it may be reasonably assumed that speculation on the after-life which leads to the formulation of the *mōksha* ideal was the common climate of thought in which the protagonists of the Epic lived. That speculation comprehended Daivam, Deity, as well as a hierarchy of powers, the *devas*, who move so familiarly with men in the heroic age. Sri Rama was respectful towards the latter, but there were emergencies—as when Sita was lost and Samudra Raja delayed in responding to his prayer—when Sri Rama declared that he would defy these celestial powers if they should be a party to unrighteousness. And Rama was no boaster. The *devas* in fact are represented as not wholly exempt from our human foibles and fears. They form a superior order but in the ultimate analysis have as little *swātantrya* as man. They are no less subject to the mutations of Time, which again is but the instrument of Daivam.

Sri Rama himself, though he does not indulge in systematic speculation or speak of *mōksha* offers a justification of his *pitṛ bhakti* in terms which are suggestive of a larger scope. "If you are not going to propitiate those (father and mother and guru) whom you have physically with you, how are you going to propitiate the unseen God?" he asks, justifying to Sita his decision to follow his father's wish.²⁹ With him, however, the sense of the transitoriness of life does not lead to a futile fatalism. He tells Bharata, mourning his lost father, not to grieve for what cannot be recalled, but on that postulate to build a positive outlook.³⁰ In loving and honouring his parents Sri Rama showed *bhakti*. In doing what they commanded and in fulfilling those duties to the departed which would conduce to their blessedness in the after-life he conducted himself as a Karma-yogin. And yet all the time he was fully conscious that every man

29. स्वाधीनं समतिक्रम्य मातरं पितरं गुरुम् ।
अस्वाधीनं कथं देवं प्रकारैरभिराध्यते ॥ II, 30-33.

30. तमापन्नं कथं शोचेयस्य नास्ति व्यतिक्रमः ॥
वयसः पतमानस्य स्रोतसो वाऽनिवर्तिनः ।
आत्मा सुखे नियोक्तव्यः सुखभाजः प्रजाः स्मृताः ॥ II, 105-30, 31.

walks alone and must dree his weird, as they say. This is the *jnani's* approach.³¹

In the Purāṇas and in the Mahābhārata, which in these respects is also conceived as a Purāṇa, *mōksha* is affirmed as the goal, interpreted though this may be variously by the different Siddhāntas. Dharma, Artha and Kāma are to be sought as aids to speeding the aspirant on the spiritual path. And that path is shown to take three forms—Karma, Bhakti and Jñāna. The Purāṇas, it is said, have five *lakshanas* (some say ten). They tell the story of primal creation, the rebirth of the worlds at the beginning of every Kalpa, the epochs of the Manus, the origin of the *rishis* and the *devas* and the genealogies of the great Princely Houses tracing their descent from the Sun and the Moon. In other words, the Purāṇas concern themselves with the sum of things and try to account for them. They present a world-view which regards the world as transient but persistent, which does not believe in unlimited progress in a straight line, but which, far from encouraging a negative attitude towards existence, looks upon life as a continual challenge to the highest in man to strive and seek and not to rest till the goal is reached. And that goal is explicitly affirmed as the One without a second, whom the wise know by many names. Prahlāda bound by Varuna Pāsa and cast into the deepest sea attains *tanmayatva* by the practice of Bhāvanā-yōga.³² Thus past and future are annihilated only when a man comes to live in the ever-present.

He attains to that state not by short-circuiting his duties but by fulfilling them with due awareness. He has his duty to the fathers who bore him, to the *devas* and the *rishis* who gave him the knowledge that brings freedom and to his fellow-men and all created things. The story of

31. यथा काष्ठं च काष्ठं च समेयातां महार्णवे ।
समेत्य च व्यपेयातां कालमासाद्य कंचन ॥
एवं भार्याश्च पुत्राश्च ज्ञातयश्च धनानि च ।
समेत्य व्यवधावान्ते ध्रुवो ह्येषां विनाशकः ॥ II, 105-26, 27.

32. सर्वगत्वादनन्तस्य स एवाहं अवस्थितः ।
ममः सर्वं अहं सर्वं मयि सर्वं सनातनम् ॥

—Vishnu Purana, Amsa I, Adhyaya 19, Sl. 85.

Dharma-Vyādha shows how *pitṛ susrooshā* brings a man the knowledge and detachment that lead to *māṅksha*. The story of Dadichi shows how a man may cheerfully give up his life for the service of the gods. And Sri Rama, for thirteen years in the forest, put himself entirely at the service of the *rishis*.

The chief enemy of the aspirant on the spiritual path is the ego; and it takes many subtle forms. The Purānas in illustrating these obstacles and pitfalls in the way of the spiritual life show a rare insight into human psychology and have served, for this reason, as incomparable guides to the mystical life. Chitrakētu, the Vidyādhara King who has attained his position by Vishnu Bhakti rooted in *vairāgya*, cannot yet refrain from gibing at the Lord Siva when he finds Him holding His Divine Consort in close embrace in the presence of the *rishis*. He is cursed by Umā, for his pride and lack of respect, to fall into the *āsura yōni* and is in due course born as Vṛttra. But such is the power of bhakti that after his momentary lapse, he recovers his balance, receives the curse with equanimity, nay, joy, saying, "What the gods decree has already been decreed by Fate"³³. But to us borne along on the flood of the *trigunas* what meaning has curse or blessing?"³⁴ As Vṛttra, he wages relentless war against Indra, thus following the promptings of heredity and of his own nature (*svabhāva*) moulded by past *karma*. But his Vishnu Bhakti does not desert him even when, knowing he must die, he hands to Indra the Vajra that has fallen from his nerveless hand and exhorts him to do his duty. There are few more beautiful passages in Sṛmad Bhāgavata than that in which he pours out his heart in love to the Highest³⁵. And he asks for nothing but the

33. प्रतिगृह्णामि ते शापं आत्मनोऽञ्जलिनाऽम्बिके ।

देवैर्मर्त्याय यत्प्रोक्तं पूर्वदिष्टं हि तस्य तत् ॥ Sṛmad Bhagavata,—VI, 17-17.

34. गुणप्रवाह एतस्मिन् कः शापः को न्वनुग्रहः ।

कः स्वर्गो नरकः को वा किं सुखं दुःखमेव वा ॥ Sṛmad Bhagavata—VI, 17-20.

35. अजातपक्षा इव मातरं खगाः स्तन्यं यथा वत्सतरा शुभार्ताः ।

प्रियं प्रियेव व्युषितं विषण्णा मनोऽरविन्दाक्ष दिदक्षते त्वाम् ॥

Sṛmad Bhāgavata VI, 11-26.

friendship of Bhaktas and freedom from *Māyā*³⁶. "My Karma makes me swirl helplessly in the sea of *samsāra*: but grant me, Lord, the friendship of the good who are centred in Thee, and save me from falling again into the wiles of *māyā* and forming attachments to the body, kin and possessions."

The rigorous operation of Karma and the steadfastness of faith by which a man may ultimately break its bonds are, again, the central lesson of the story of Bali. Bali is the grandson of Prahlāda, the Bhakta *par excellence*. But he pursues the ancestral feud with the gods, not being free from the *ahamkāra* derived from his past *Karma* and *Āsura* birth. When that wonder child Vāmana seeks but three cubits of earth of him Bali commiserates him on his limited intelligence:

मां वचोभिः समाराध्य लोकानामेकमीश्वरम् ।

पदत्रयं वृणोति योऽबुद्धिमान् द्वीपदाशुषम् ॥

(Sṛmad Bhāgavata, VIII, 19-19).

In his pride of possession and in the rather overwhelming consciousness of his own generosity he forgets that man possesses nothing but what is given to him. It is this pride that prevents him from scrutinising more closely the strange request of his mysterious petitioner. From this slight *adharma* which tarnishes his *dhārmic buddhi* follow inexorably his travail and tribulation. The curse of his Guru Sukra whose prudential counsel he would not heed is not the efficient cause of his fall, but only the proximate. However he emerges unscathed from the ordeal because of the steadfastness of faith which opens his eyes, after a momentary forgetfulness of the Law. And the Lord proclaims him as the *Dheera* who has conquered *Māyā*³⁷.

36. ममोत्तमश्लोकजनेषु सख्यं संसारचक्रे भ्रमतः स्वकर्मभिः ।

त्वन्माययाऽत्यात्मजदारगेहेष्वासक्ताचित्तस्य न नाथ भूयात् ॥

Sṛmad Bhagavata VI, 11-27.

37. जन्मकर्मवयोरूपविद्यैश्वर्यधनादिभिः ।

यद्यस्य न भवेत्तस्मिन्स्तत्रायं मदनुग्रहः ॥

मानस्तस्मिन्निमित्तानां जन्मादीनां समन्ततः ।

सर्वश्रेयः प्रतीपानां हन्त मुह्येन मत्परः ॥

एष दानवदैत्यानां अग्रणीः क्रीर्तिवर्धनः ।

अजैषीदजयां मायां सदिदं न मुह्यति ॥ Sṛmad Bhāgavata VIII, 23-26 to 28

Blamed for favouring the gods at the expense of the Asuras the Lord points out that both have their ups and downs, bound to the Wheel of Time. And Kala itself is at the mercy of Karma, as is vividly brought out in the well-known story of the Brahmani in the Mahābhārata whose child is bitten by a snake. And the Lord will not disturb this natural Law. When Aditi grieves for Indra's eclipse at the hands of Bali, Mahā Vishnu counsels patience³⁸.

Evil cannot be cut like the Gordian Knot; it has to be patiently unravelled. The *rishis*, goaded beyond endurance by the arrogance of Vēna who declares there is no God higher than himself and no offerings should be made except to him, destroy him by a breath. The poet reminds us that Vēna has already been doomed by *Bhagavan-nindā*. Then starts all the trouble. The earth, lacking the strong hand of the ruler, is overrun by thieves. So the *rishis* churn the hand of the dead Vēna. He, like most mortals, was compounded of good and evil; the latter is traced to his ancestry, his mother being the daughter of Mrityu. In the churning, the evil comes on top and is skimmed off and comes to life as a Nishāda. And the good that is left is so pure as to be the worthy vehicle of an avatar of God as Prithu.

Prithu is the restorer of a lost civilisation. And he has to adopt some drastic measures, going so far as to threaten the unco-operative earth with destruction. Baffled in her efforts, disguised as a cow, to escape his wrath, she tries to play upon his feelings. 'Is it not unrighteous to seek to kill me, a defenceless woman?' Prithu's unhesitating reply is that "it is better to save the many by sacrificing one". Because it is a hard choice one cannot evade it.

That choice is never harder than when one's own deepest attachments are involved, including attachment to one's life. The attitude of the Purānas and of our ethical literature generally would seem to be ambivalent, as is inevitable in documents which have an appeal at two different levels.

38. प्रायोऽधुना तेऽसुरयूथनाथा अपारणीया इति मे मतिः ।

यतोऽनुकूलेश्वराविप्रगुप्ताः न विक्रमस्तत्र सुखं ददाति ॥ Srimad Bhāgavata VIII, 17-16

For the man at the *Vyāvahāric* level the Dharma Sāstra injunctions are largely modified by the precepts of Nīti, as in the prescriptions of Āpat Dharma. Thus it is said that no man may give his all in charity; further, that every one has an infeasible right and duty to protect himself against attack. This is for the vast majority of us who live by use and wont and find strength and sustenance not in the support of our conscience but in the approval of our fellows. The reason is plain. The man who in a sudden fit of generosity gives his all to the needy may, falling from that exaltation, reproach himself bitterly for the rest of his life-time. And the readiness to give up his life, which comes on the soldier in the excitement of battle, is very far removed from that steady effort of will by which a man may face slow death in the strictest spirit of Ahimsā. For those who are not of this heroic kidney the Dharma Sāstra prescribes a course which is alike prudent and wise. But a large and prosperous country which refuses succour to a small and poor neighbour perishing by famine, on the ground that, who knows, she might herself be in the same plight next year and so must conserve her resources, will not be allowed to plead Prithu's majority-claims rule.

For heroes on the spiritual path, however, even the prudence of our everyday life may well seem selfishness. Sri Rama, defending his resolve to receive Vibheeshana, cited the ancient *itihāsa* of the huntsman and the pair of doves that fed him with their own flesh, a story that so impressed itself on the racial memory that it is repeated again and again in later literature. In the Mahābhārata we have a similar example of self-denial in the beautiful legend of Vipaschit. And Rantideva in the Bhāgavata gives immortal expression to this passion for service at the cost of self which distinguishes those rare souls who are the salt of the earth³⁹.

Rantideva's compassion takes no note of caste or creed: "Let me only have the privilege of taking upon myself the suffering of all created

39. न कामयेऽहं गतिमीश्वरात्परां अष्टर्दियुक्तामपुनर्भवं वा ।

आतिं प्रपद्येऽखिलदेहमाजां अन्तस्थितो येन भवन्त्यदुःखाः ॥

—Srimad Bhāgavata IX, 21-12.

things". This *bhāta-dayā* is the distinctive note of the *Bhāgavata-dharma*. When Kardama, the great progenitor of the race, asks for *moksha* forthwith the Lord says, "All in good time, but you must first practise *dayā* and *abhaya*". This love for all things is prompted by the Lord seated in the heart: स्वान्तस्थेन गदाभृता । And it is that which gives validity to all other loves. Daksha, because of his self-esteem, could not find it in his heart to forgive the Lord Siva for lacking in respect to him. The Lord might have forgiven the ignorant man deluded by *Ahamkāra* : but when this *Ahamkāra* led Daksha to ignore the promptings of natural love, and to repudiate his own loving daughter, swift was the punishment.

All worth-while Karma must culminate in *maitrī*. The King Prāchīna-Barhis who has sacrificed millions of sheep has a frightful vision of them waiting for him to die, when they can gore him with their iron horns. And Nārada, having induced the vision and put this *karmatha* in a proper frame of mind, recites the Puranjana Upākhyana and rebukes him in these words :

आस्तीर्य दमैः प्रागग्रैः कात्स्न्येन क्षितिमण्डलम् ।
स्तब्धो बृहद्विधान्मानी कर्म नावैषि यत् परम् ॥

—Srimad Bhāgavatam, IV, 29-49.

The subtle spiritual pride (मान and स्तब्ध) that comes of the consciousness that one has laid up a great store of merit, say the Purāṇas again and again, is even more difficult to eradicate than the pride of possession, power and glory. Indradyumna, the Pāndya, who had taken a vow to observe silence during the worship of Hari, did not show due respect to the sage Agasthya when he visited him by chance at puja-time. And the sage cursed him ⁴⁰.

And the Pāndya was born as Gajendra—the ponderous elephant is given as the symbol of unmoving pride—in his next birth, and attained the lotus feet of the Lord by his unswerving Bhakti.

40. विप्रावमन्ता विशतां तमोऽन्धं यथा गजः स्तब्धमतिः स एव ।

—Srimad Bhāgavata, VIII, 3-10.

To those who see in this story the hand of the Brahman chronicler exalting his own race I would commend another, that of the King Ambareesha. The sage Durvasa came as an unexpected guest when the King, having observed the *dwādasi vrata*, was about to break his fast in the early morning as ordained. Durvasa went for a bath and time was slipping fast. The King was faced with the dilemma (*dharma sankata*) of having either to break his vow by delaying *pārana* till his guest should return or having to eat without waiting for him. He consulted the experts in Dharma Sāstra and having assured himself that a technical compliance with the rule of *pārana* by drinking just a mouthful of water would save the vow without involving him in disrespect to the guest, he followed that course. The irascible Durvasa would not forgive him for this ; but he—with no irreverence be it spoken—had caught a Tartar. Pursued by the Vishnu Chakra that had been appointed by the Lord to protect his *bhakta* he sought refuge in all the three worlds ; finding none he sought the protection of Ambareesha himself who, far from rejoicing in the discomfiture of Durvasa, prayed to the Chakra to cease pursuing the poor Brahman. ⁴¹ And a whole year, says the poet, had elapsed in the meanwhile and during all that time the King had taken nothing but water. And Durvasa, moved by this superb generosity, exclaims : ⁴²

"What shall they lack, the servants of the Gracious Lord, by hearing whose name uttered a man becomes purified of his sins?"

Ambareesha illustrates the ideal of *maitrī* which goes hand in hand with *parā-bhakti*. It flowers in the consciousness so finely expressed by Prahlāda when he says, "What is the sense, father, in speaking in terms of

41. यद्यस्ति दत्तमिष्टं वा स्वधर्मो वा खनुष्ठितः ।
कुलं नो विप्रदैवं चेत् द्विजो भवतु विज्वरः ॥
यदि नो भगवान् प्रीतः एकः सर्वगुणाश्रयः ।
सर्वभूतात्मभावेन द्विजो भवतु विज्वरः ॥

—Srimad Bhāgavata, IX, 5-10 & 11.

42. यन्नाम श्रुतिमात्रेण पुमान् भवति निर्मलः ।
तस्य तीर्थपदः किं वा दासानामवशिष्यते ॥ —Srimad Bhāgavata, IX, 5-16,

friend and foe, of Govinda Who is the soul of all created things, Who is the Lord of the universe and the universe itself, Who is the supreme Soul, the Paramātmā ?”⁴³

3

INDIA'S ETHICAL OUTLOOK

The two rather rambling discourses you have been good enough to listen to suffer not only from my own deficiencies. Their amorphous character was to some extent imposed upon them by their subject matter. On the one hand Dharma is a word whose rich content no single definition can exhaust. On the other the epics and the Puranas are not systematic presentations of any philosophical or ethical systems. They are primarily religious literature. In India, it is true, the distinction between philosophy and religion has never been regarded as water-tight, and in the ultimate analysis it is an unreal distinction. But while philosophy in its lower reaches is a matter for the discursive intellect and in its higher concerns itself with an immediate and integral apprehension of Reality, religion directs at man a less sharply focussed but more pervasive influence. It seeks to work on him through all his faculties and directs its appeal to every kind of *adhikāri*. The epics, in which our heroic ideal—itsself of many facets—is formulated, and the Purānas which aim to tell the permanent history of man, which is the story of his striving after self-knowledge and self-integration against the failings of the flesh and the distractions of the world, speak therefore with many voices, or at least one voice of many inflections which falls differently on different ears as they are attuned to hear it. It is right attitudes rather than a unified point of view that one learns to look for in them. And the fact that the living religion of India today is largely derived from the epics and the Purānas makes it all the more necessary that we should seek some Ariadne's thread with whose help we may hope to traverse this maze with profit and enjoyment. That thread to my mind is the concept of Dharma.

43. सर्वभूतात्मके तात जगन्नाथे जगन्मये ।
परमात्मनि गोविन्दे मित्रामित्रकथा कुतः ॥

--Vishnu Purāna Amsa I, Adhyaya 19, Sloka 37,

That might look like begging the question. Did I not begin by saying that no satisfactory and complete definition of Dharma was available? But that does not mean that we cannot have a working definition. “The whole duty of man” may well serve this purpose. The Dharma Śāstras profess to outline that duty under the authority of Sruti. The epics and the Purānas clothe the rules of Dharma Śāstra with flesh and blood. The Smritis are not only concerned with *dharmasookshma*, with which I have, in my rather wayward manner, been preoccupied in the last two lectures. They also prescribe the institutions and the machinery which would allow men to follow the pursuit of the *purushārthas* in the true spirit of Dharma. It might therefore be worth examining, though necessarily sketchily, the elements of sociological thinking that one may discover illustrated and illumined for us in the epics and puranas, the records of the racial memory.

They present, as the ideal, an organic society in which every part is dependent on every other for its own smooth functioning and highest satisfaction. And function is specialised, being based on both birth and breeding. The King is the linchpin of such a society. For, the normal tendency of things being to degenerate, to fall from their pristine state—such is the disintegrating effect of Kāla—there must be a *sāstā* as well as a *gōptā*. In the modern idiom, there must be a reserve power in society that will come automatically into operation when the machine behaves erratically or somebody throws a handful of sand into the works. Even the theorists of democracy do not dispute the need for such a corrective, though they think it may be found not in authority centred in one man but in the will of the people ascertained through the delphic oracle of the vote.

The Kings therefore rank high in ancient society; in the hyperbolic language of poetry they are ‘gods walking the earth’.⁴⁴ But they are expected to behave like gods, to free themselves by elaborate study and discipline from the frailties and temptations of common humanity. The Rāmāyana gives us a vivid picture of two mighty Kings who differ sharply only in one thing; whereas Dasaratha sets great store by the ideal of *jitēndriyatva* and has largely realised it, Rāvana, for all the tremendous austerities of his early life which brought him great boons, remains an

44. देवा मनुष्यरूपेण चरन्त्येते महीतले :

says Sri Rama refuting Vāli's charges: but the reason given is worth remembering:

दुर्लभस्य च धर्मस्य जीवितस्य शुभस्य च ।
राजानो बानरश्रेष्ठ प्रदातारो न संशयः ॥

unashamed *ajitendriya*. The poet would seem to suggest, indeed, that in this matter a miss is as good as a mile. But while Dasaratha's weakness led to his own undoing, Ravana's perverted mind became a menace to the three worlds. The greater the moral flaw in a man's character the greater the harm that his exceptional knowledge and intelligence may do. Thus, when Ravana seeks to decoy the unwilling Urvashi, she points out that she stands to him in the relation of a mother. But he glibly replies that the *dharma sāstra* does not apply as between a mortal and an immortal. Contrast this with Arjuna's attitude to the same Urvashi who, fascinated by his charm and good looks, is only too glad to oblige Indra, when he, hoping to please his valourous son, suggests that she should wait upon him. Arjuna reminds her that, as the consort of Purooravas, she stands in the relation of an ancestress to him. She discounts the argument in the same way as Ravana does, but Arjuna's mind is firmly fixed in *dharma* and he repulses her, though deferentially; this is all the more noteworthy since, normally, he is by no means ascetic in his tastes. The difference between Ravana and Arjuna is that, whereas the latter represses a natural inclination from a sense of duty, with the result that even Urvashi's curse is productive of good, Ravana sacrifices *dharma* to inclination seeking to delude himself with sophistry.

It is because the temptation to abuse immense power must be immense too, our ancient polity prescribed that the theoretically absolute power of the King should be subject to many practical checks, though the most important of these was his own sense of right and wrong. Hence the Purohita's high place in the counsels of the King and the special rights and responsibilities of the Brahmana in society. The sage Vasishta rarely appears on the stage, but his intervention in state affairs is always effective; for he steps in only when there is likely to be *dharma vyatikrama*. He saves the situation by persuading Dasaratha to allow Rama to go with Viswamitra. But when Dasaratha, held to ransom by Kaikēyi, resiles from his proclaimed intention to make Rama *yuva raja*, the *purohita* does not feel called upon to rebuke him or remonstrate with him, presumably because he accepts Dasaratha's plea: *अर्मपात्रेन बद्धोऽस्मि*. Not for nothing is he described as *प्रकृतिमान्* and *वैद्यः*. His was the true knowledge rooted in the nature of things. It is of such men that Kautilya would constitute the King's Council of Advisers who will keep him in check, by gentle persuasion and pressure, exercised not in the limelight of publicity but within the Council Chamber.

As for the Brahmana as a class, his position in the ancient economy was one of great prestige but little profit and less power. There may have

been a few men who were well off, but as a rule they were poor and were content to make a meagre living. They may not all have been Trijatas, Kuchēlas and Srutadēvas; but non-acquisitiveness was a virtue to be cultivated by them; and they were expected to maintain a high standard of conduct. *सुरापं ब्राह्मणं यथा* and *उक्तावृतं ऋषिं यथा* are similes used in the Rāmāyana which tell their own tale. The Brahmanas were debarred from the Kingly office; nor could they take up arms, though they could teach archery and the use of weapons. Such exceptions as Drōṇa merely prove the rule and justify it. Nor again could they normally buy and sell for profit, though *āpat dharma* provided some exceptions. In brief they were the custodians of culture who provided the spiritual power by which any dynamic society must continually renew itself. It was in this sense that in Rama Rajya *क्षत्रं ब्रह्ममुखं चासीत्* ।

The Vaisyas enjoyed great consideration, as will be seen from the King being described in the old literature as *विश्वपतिः* and the part they played in the organised guilds or *srenis*, whom the King consulted on important matters, as on the proposal to make Rama *Yuva-Raja*. As for the fourth Varna, notwithstanding the Sambūka episode, I think that there is nothing in the Rāmāyana to suggest that they were treated as of no account or with scant courtesy. Vibeeshana's statement that he was insulted by his brother as if he were a 'Dāsa' suggests that slaves may have been treated by some harsh masters with little regard for their feelings. But Vālmiki thought that the Sudra was potentially capable of *mahattva*. The actuality may have been different, but can that not be truthfully said of most of our modern institutions?

Western thought, though it is contemptuous of caste, is slowly veering round in favour of a society in which there would be a logical division of functions and the sense of hierarchy would fulfil itself on the basis of natural aptitudes and not on the stultifying principle of class. The *āshrama* ideal, however, has not won even a theoretical allegiance in the West; in fact there is a noticeable retrogression in this respect. Mediaeval Europe, with its wandering scholars and its monastic orders, had a notion of the utility of the Brahmacharya and Vānaprastha *āśramas*, which is wholly incomprehensible to the atomised western societies of today. This is largely because the over-all purpose of education has been lost sight of in the jungle of specialisms; the artisan has triumphed at the expense of the artist. If the average man in the modern world gets little joy out of his work, we must remember that he is too often a square peg in a round hole and much of his work is meaningless. The old-type education in India, to which the study of the Vedas was central, may not have solved the problem of educated unemployment, but it at least did not add to man's

miseries by giving him a false sense of values and making him think of a standard of living in terms of accumulation. That self-directed discipline for which not all the constraints of law or the horrors of totalitarian rule can be a substitute was the chief art that the old education taught.

Thanks to that discipline the *brahmachāri* entering on *gārhastya* found the transition harmonious. Today, the moment he leaves school, the callow youth finds himself launched under modern industrial conditions as an apprentice or wage-earner and takes his pleasure where he finds it. His natural instinct is to avoid the responsibilities of family life. The normal rule in ancient India was marriage on the completion of education. Theoretically it was open to the *brahmachāri* to skip the next two *āshramas* and take to *sannyāsa*. But men who did this, not as the result of deep-rooted *vairāgya*, but merely to advertise their holiness, were comparatively rare, and most certainly they enjoyed no esteem. While the true *sannyāsi* was honoured, the man who founded a family enjoyed equal esteem; he was not regarded as dedicating himself to an inferior order of excellence.⁴⁵ On the contrary, the *grihasta* is exalted in much of the Purāṇic literature as entitled to special honour, because he is the mainspring that keeps society going. It is to him that the *brahmachāri* looks for support so that he may dedicate himself undistractedly to his studies. It is on him, again, that the fourth *āshrama* depends for the satisfaction of the irreducible minimum of human needs. By *yagna*, *dāna* and *tapas* he keeps the world moving in its orbit. His *tapas* takes the form of self-denial and self-control.

यावद्भियेत जठरं तावत्स्वर्गं च देहिनाम् ।

अधिकं योऽभिमन्येत स स्तेनो दण्डमर्हति ॥

so says the Bhāgavata, declaring the *grihasta's* duty not to hoard. It seems a fantastically impossible ideal until we remember that, like the ass in the fable, we in India are being immobilised by the equal and opposite forces of the two slogans that hold the field today—that “we must produce or perish” and that “we must raise the standard of living”.

The family is the *grihasta's* laboratory and the testing ground of his progress in virtue. He learns the right attitudes in human relations by bearing himself towards wife and children, brothers and sisters in such

45. To kshattriyas *sannyāsa* and to Vaishyas the last two *āshramas* were not normally open, which shows how much importance was attached to the carrying on of the world's work.

a way as to put no constraint on them from motives of egoistic self-assertion.

ज्ञातयः पितरः पुत्रा भ्रातरः सुहृदोऽपरे ।

यद्वदन्ति यदिच्छन्ति तानुमोदेत निर्ममः ॥

The disappearance of the joint family, which we are assured by our progressives is a very good thing, is to be regretted at least for this that the art of behaviour, of acting in a spirit of give and take, of accommodating oneself, even at some inconvenience, to the idiosyncrasies and angularities of others, can no longer be learnt in the most favourable conditions, that is, in the family, where people are held together by the natural ties of blood and affection. Curiously enough it is those who condemn the joint family as an anachronism and an impediment to personal freedom, that are appalled by our indifference as a people to civic virtues and our deplorable lack of public spirit. The individualistic West no doubt regards every man's home as his castle—and a castle, too, that is so narrow that it can accommodate only husband and wife and minor children. And yet, if public spirit is markedly developed in a people like the English, it is not only because of the fortunate accident of national temperament. It is in large measure the product of history; they have gone the hard way to learn the art of national survival.

Indian psychology, on the other hand, laid little emphasis on the exclusive loyalties of patriotism and racial affinity. Its scheme of social training was directed rather to the progressive but natural enfranchising of the spirit, to the growth of man in charity and love towards his neighbour till in the end he comes, freed from all inhibiting bonds, to regard the whole world as kin.

Thus *pravritti* and *nivritti* are not the distinctive and mutually exclusive ways of life of different classes; though in the *āshrama* scheme the last two stages are regarded as being devoted to renunciation. They are the twin disciplines that are constantly and concurrently operating in the life of every man who is not content to live the life of mere instinct or unreasoning impulse. By constant and well-directed aspiration he rises from lower to higher, but not losing his foothold on the lower rung till he makes sure of the higher. The *trina-jalooka* is the favourite symbol the Purāṇas employ to indicate this progress.

That this method has nothing to do with asceticism, if by that is meant an unnatural suppression of natural appetites by a mere effort of will, should be apparent from the results, which are very different from

those of repression. Of this latter we find abundant evidence in the numberless neuroses that afflict the unhappy beings caught in the tangles of a mechanical civilisation and an artificial mode of living. The chronic spinsterhood that is the lot of many women in the West is an example that should suffice. The pursuit of *artha* and *kāma* is in the Indian scheme regarded as normal and natural, provided they do not clash with Dharma.

धर्मविरुद्धो भूतेषु कामाऽस्ति भरतर्षभ ।

says the Lord in the Gita.

Not barren pleasure pursued as an end in itself but the balanced life of duty and enjoyment leads to the gradual sublimation of the self. Thus *pravritti* and *nivrtti* are to be regarded as making the rhythm that controls the emergence of man into freedom, just as it controls evolution in nature. Self-regulation and not control from without is the cardinal principle of the Indian scheme of social ethics.

खल्विन्द्रवृत्तिः पुरुषाणां परमं रसायनम् ।

says a writer on Neeti.

The discipline laid down in the Gita and in the *Ekādasa-skanda* of the Bhāgavata is devised, not to reconcile what, to our modern political writers, seem pretty irreconcilable values, that is, responsibility and freedom, but to relate them naturally as fruit and flower. Dharma, says Sri Rama, when well-served rewards us not only with Dharma, but also with Kāma and Artha. It is the seed grain which the good husbandman hoards so that he may be sure of the next harvest.

धर्मार्थकामाः खलु जीवलोके समीक्षिता धर्मफलोदयेषु ।

ये तत्र सर्वे स्युरसंशयं मे भार्येव वदयाऽभिमतं सुपुत्रा ॥

यस्मिंस्तु सर्वे स्युरसंनिविष्टाः धर्मो यतस्स्यात् तदुपक्रमेत ।

द्वेष्ट्यो भवत्यर्थपरो हि लोके कामार्थता खल्वपि न प्रशस्ता ॥

That may well stand for the message of the epics and the Purāṇas.

A CRITIQUE OF THE PHILOSOPHIES OF HISTORY *

BY

DR. K. C. VARADACHARI, M.A., Ph.D.

THERE have been philosophies of History, that is to say, attempts to understand the meaning of the series of events which have occurred from the beginning of time and whose occurrence we cannot stop. History has been usually the story or biography of great men, usually rulers of nations who have attempted to build states or communities and organize them. Nations are in one sense made by these great men, soldiers and warriors of history, who have given the 'consciousness of self' to people, uniqueness in traits and character, which differentiate them from the masses. But the life-histories of great men, warriors so to speak, miss the broad cultural evolutions which seem to play a greater part in human affairs. More than the warriors, the religious seers have always played a dominant part in the organization of the mental shape and pattern of the people. The lives of individuals are closely linked up with the class or the mass, and the greatness of these individuals is relative to the influence which they exercise over it. The history of the reactions and responses of these masses is as important an aspect of history as the lives of the individuals. This shift from the study of men (individuals) to the study of mass (community) is plainly the meaning of the 'materialistic' interpretation of history, even as it is the meaning of the shift from the cultural to the economic life in respect of ends pursued (*purushārtha*).

History in the context of the modern world has been claiming a scientific status. There was a time (it looks almost quite a long time ago) when all sciences even wooed to be called philosophies. The tide has now turned. Even philosophy likes to be scientific. There is something to be said in favour of this movement. Sciences seek to determine laws, discern the system within certain fields of investigation. Philosophy is the science of sciences, for it acts on the belief that all events are interrelated in a Whole

* Substance of an Address delivered before the Philosophical Association, Annamalai University, on 12th March, 1953.

or System or Experience or Reality. Philosophy affirms the certainties of the inductive generalisations and sanctions their validity. Sciences can only generalize and yet be uncertain in their conclusions. Philosophy certifies the validity on the basis of a large understanding of Reality. History as the succession of events, not merely pertaining to man but also to the entire creation or evolution of all life, is the latest comer into the fields of scientific enquiry. As science, history cannot be merely a catalogue of the succession of events but a determination of the laws of sequence, which always can be true. Every science is an 'IS,' which requires however the explanation of the uniformity that it perceives. But though science determines the 'eternal is,' the law and the truth, it cannot be limited to it. It has to determine the dimension and the direction of the process, its goal, its purpose, its finality. Final causes are as much relevant to it as material and efficient and instrumental causes. Thus history needs the philosophic touch. Science stops with the 'is', unable to comprehend the 'ought.' The meaning of process, the succession of contingent events, is to be gleaned only from the 'final' end to which all process tends. Positive science cannot but be a partial science of truth. Values emerge only in the context of the historical process seen to be moving towards a goal. This conception alone can make our life intelligible, and not the view of historical succession as a meaningless repetitions or chance revolutions and convulsions which seem to be as much part of reality as the repetitions themselves.

At this point of our enquiry certain important questions arise. Is History a process which is progressively realising perfection or unity or happiness? Is there a goal capable of being apprehended by the human intellect? Or are the goals just human postulations or ideals, fictions of imagination? Is History a series of meaningless or purposeless events endlessly unrolling themselves in a uniform manner or cyclically repeating themselves? Is it a question of eternal recurrence or endless progression to higher levels of consciousness or human adaptation or civilization? Or is it, as the scientists hold, leading up to a final 'entropy', quiescence, or what not? Is meaning to be discerned only in the middle of the process not at the beginning nor at the end? Or should we also consider that the entire movement of history is the progress of the conception and

achievement of liberty or freedom? Or after all is it a drama of illusion, or a delirium of the will, cosmic, or a *lila* of the Absolute Spirit that plays at hide and seek with itself or in relation to its own constituents, 'organs' (*angas*)?

All these questions have been raised during the course of the attempts to find meaning to life and its history. Several theories have been propounded. There are metaphysical interpretations, as also psychological, economico-materialistic or scientific-physical or biological-evolutionary interpretations. Many of these have a long history. But I shall content myself by taking the modern representatives of these views, since they claim to be more scientific than the older theories. I shall also try to canvas briefly the several views in the order of their emergence as explanations and finally give a synthetic view, however tentative it might be.

Metaphysical theories of history are interested in explaining the *raison d'être* of the process of change in Reality. The discussions centre round the fundamental problem of being and becoming, absolute changelessness and change. The most important writers on this subject were the Absolutists who wanted to explain the facts of change, heterogeneity, diversity. The earliest efforts tended to explain these as due to sensory illusiveness, on the principle that reason is trustworthy not sensations. This division of the fields of reality and illusion led to strange results till an attempt was made to show that it is permanence that is unreal and change real and rational.

All kinds of contradictions have been raised between these two spheres. Thus empiricism and rationalism have always sponsored the illusoriness of their contradictories. It was left to Hegel to show that reality is the notion of synthesis of these two opposite concepts of being and non-being, and that change is the synthesis of these two. But then this becoming is not permanent as such since it almost immediately takes itself to be 'being' which posits its contradictory non-being. Thus the entire process though negative in function builds up or gives rise to an endless process of synthesis. It must in this connection be remembered that Fichte, Hegel's predecessor in German Philosophy, assumed that the Absolute

'*anstossed*' or posited an opposite against which it affirmed itself constantly. This idealistic positing by the Absolute of its opposite is said to be the explanation for the next step of the process of change by an effort to come to terms with it. Thus we find that in Herbert Spencer we have the original homogeneity urging itself to its opposite, the heterogeneity. Identity is real only when it realises itself in its manyness. And evolution itself has been described as the process of moving from identity to unity through the process of self-diversification and division, analysis and synthesis.

All that Hegel strove to present was the notion of the synthesis of opposites as the essential principle of History. The progressive realisation is logical. This process is real because it is logical (rational). Thus history is the process of the Absolute objectifying itself in and through self-determination by means of the dialectical dynamism which is inherent in thought itself. The particular efficacy of this dialectical process or apparatus lies in its clear-cut affirmation of the perceived polarisations or positings of the opposites or negations which are necessary at each stage. Becoming, significant and every time increasingly enriched by prior syntheses, is the truth about reality and not non-change or non-being or abstract being. History then is the necessity of Reality. All reality, conversely speaking, is seething with process whether we explain it by a dialectical explanation or explain it as at once a self-analysing and self-revealing process or as a self-realising process. Hegelian dialectic is weak in so far as it does not clearly explain the process of emergence of new or novel characteristics. It can explain what have so far happened but not predict what might. It is strictly, logically teleological but not axiologically, for it is but a process of contradictions or anti-theses. Evolution-theories on the other hand reveal to us the presence of the unexpected or the emergence of alternative modes of meeting the conditions of life and environment, and the emergence of higher forms and planes of consciousness other than the unconscious, subconscious and the conscious and the self-conscious which cannot be said to be capable of being explained by the Thesis-Anti-thesis-Synthesis formula.

The dynamic formulation of the Marxian philosophy has not done much to ease this situation. All that it has done is to substitute for

the logical procession of categories which emerge at each stage of the self-determinations of the Absolute (the only evolution being the emergence of these categories from the bosom of the Absolute) the processes of the economic institutions (capitalism, labour and so on which are not abstract negations of each other but polar and real opposites). History becomes concrete so far as the events themselves are concerned, since a logical evolution need not also be a concrete evolution whose each step is dictated by the logic of the previous step. Indeed it is this difficulty of discerning the real event to be the rational development or synthesis of the prior processes analysed as the dialectical opposition of two polar opposites that makes both Hegelian and Marxian interpretations difficult to accept. It is an 'Ought,' and not an 'Is' of history. No one can yet discern on the horizon of the human evolution that dictator who could coerce events to conform to the dialectical pattern of the human mind, though we have amidst us such as would command and coerce human wills to do what they want. History is strewn with the derelicts of dictators - though each of them attempted gallantly "to make" history! Reason of the human mind is not the arbiter of the process of history. History transcends human measures. Indeed the larger patterns of human evolution have sometimes been marked by the confidence of the mind to order growth and development according to the logical will. But history has shown how the uncanny human mind gets beaten and debarred from imposing its logical intellectual solution. The Spirit behind the History or the Absolute seems to laugh at the intellect of man, for whilst using it to further its own scheme it lands it in discomfitures.

The modification made by that great Italian Philosopher, Senator Benedetto Croce, in the dialectic gives a more concrete picture of the integrative process of the Spirit which has a double poise or movement simultaneously operating without the one perhaps interfering with the other. His dialectic of distincts showed how in our logical and realistic understanding the four elements of our experience and action get integrated. Intuition is the basis of our logical apprehension and our practical conduct is based on the logical and is itself in turn the basis of the ethical life of the Good. Much of his exposition is devoted to showing this inevitable

autonomy of each within its field, governed by its own development through the dialectic of opposites but in respect of the higher form getting subordinated or subsumed by the higher form. It is indeed a great contribution to show that the Thesis-Anti-thesis-Synthesis is not all in the logical nature of the Absolute Spirit; it is as big a discovery as Hegel's own when he pointed out that there is this constant presence of the other forms of the Absolute which could not be brought into the Hegelian pattern. Indeed intuition and reason, and practical and good are not capable of being reduced to the status of opposites or anti-theses: they are rather the eternal quartets of being. But despite this discovery, history for Croce is no more than this synthesis of the opposites. This is a double-action interpretation, richer and more profound than the Hegelian, more liberal and logical than the Marxian, (since this includes the real or the practical and the political in the pattern of conflict and synthesis). But the essential process of the emergents in history or the true spiritual transcendence over reason or intellect is not brought under the scope of this interpretation.

Croce's contribution is indeed fundamentally an advance on the German theories and even over the British Hegelians but it is not quite comprehensive, being 'humanistic' rationality.

Professor R. G. Collingwood argues in his conception of History that historical positivism is just a collection and accumulation of facts, external series of events, dogmas and their interactions. It is descriptive, analytical and good so far as it goes. Even an effort to discover causes and efforts and the interaction between ideals and the environment may be beyond it, since there could be any number of possibilities of explanation of the events. It is true that there can be an anti-historical view of all these events which refers all these to the dialectical logical process. The uncertainty of events and the irrelevance of two or more orders of events always make history a mere medley or chaos without meaning and purpose to life. This is because we do not really take into consideration the 'internal history', as events are being made in the minds of men who play their part in the making of events or share in impacts and adjustments. A biographical view of history has pretty much to commend itself. But the inner trend and

psychological reactions of individual participants would yet be represented by a surface-expression of their reactions to the scene, not the integral revelation of the why and purpose underlying these". History is the life of its great men, men who have played their significant part by bringing into events the tempo and the characteristic of ideals which inwardly have made themselves possible of achievement in the external world. This 'ingression' of ideas such as we find in the values and their elaboration in Philosophic minds given to the contemplation on them, into the scheme of practical life of the people and the nation and the world is the internal process assimilated into the external form of history. The Kantian dictum that mere facts without theories are blind and theories without facts are empty is invariably true, and it is the meaning behind history that their mutual assimilation achieves in it. As Collingwood states 'History like Philosophy is the knowledge of the one real world: it is historical subject to the limitation of time, because only that is known and done which has been known and done'. Nor is it fully true to say that History is the knowledge of the particular whereas philosophy is the knowledge of the universal. Philosophical presuppositions of history are history, historically exemplified as the historian discerns the patterns of epochs.

Nicolai Berdyaev's conception of History is eschatological. The full meaning of History is already typified by a unique manifestation of the self-giving of God as Jesus for the redemption of mankind. The catastrophic manner of that incident is held by him to be its real significance. It is indeed God's revelation of Himself in and through History. History exhibits the influx, incarnation and ingression of the Divine and his own self and being and his values. The reality of freedom is the most significant realisation in History. History is not the inevitable causal chain of necessity. It is on the other hand the patent manifestation of the Freedom which is the essence of spirit in the lives of the creatures who participate in the Creator's Spiritual nature. Freedom is not sin nor its essence but the essence of spirituality. The mystery of History lies in the realisation of fullness and love freely, that is to say, chosen freely. It is the fundamental quality of will to choose the God. No one demonstrated the free choosing of God through the sanctification of love of God more than Jesus.

It is the measure of His love that led Him to the Cross rather than the refractoriness of Nature or Law. In the free choice of the Divine Will, the free consecration of one's will to do the Will of the Father in Heaven, to live for it and die for it and none other, lies at once its greatest strength and the tragedy. But what appeared to be a humiliation and a catastrophe revealed also the triumph and the conquest over the world. In one word Jesus, the Christ, kept the world from falling back into the freedom that leads away from God by showing the glory and the wisdom of the freedom that freely gives itself up to the enjoyment of the splendours of God-experience. Berdyaev's claim that this is the sole instance of Divine Influx or Incarnation and that is because there can be no other similar instance since such an occurrence would neither enhance nor strengthen it, can carry no valid conviction. On the other hand, Indian Historical eschatology claims firstly that God constantly, that is to say, in every age, reveals this Grace in descents, and that catastrophe is not and need not be the only means or measure of Love freely chosen and followed, and that different occasions demand differing types of incarnation, i. e., as Saviour, Redeemer, as Teacher, as Warrior—Ruler—or as Manu (Ruler) as Rishi, as Avatar, as Alvar or Acharya.

Professor Toynbee is one of the greatest philosophers of History of the XXth Century. His approach is clearly stated in the following passage taken from his *Civilization on Trial*.*

"We must accustom ourselves to taking a synoptic view of history as a whole - to perceive and to present to other people, the history of all the known civilizations, surviving and extinct. There are two ways of presenting it as an encounter between civilizations by which higher religions are born or as a study of all histories of civilizations as a unity looking at them as so many representatives of one particular species of the genus Human society—a morphology of the species of society called civilizations would be possible." (p. 159)

* In his Magnum Opus *Study of History*, Prof. Toynbee indeed canvasses a much larger panorama than his own summary above suggests.

In a sense Professor Toynbee sees that civilizations are contemporaneous. "Whatever chronology might say, Thucydides' world and my world had now proved to be philosophically contemporary. History in the sense of histories of human societies, so called civilizations, revealed itself as a sheaf of parallel contemporary and recent essays in a new enterprise." This again is proved by the fact that there are in actual presence in the world today, though in a torpid condition, many primitive communities in out of the way places like New Guinea, Tierra del fuego etc. and Siberia, which now have begun to move again. And secondly, we find that the smallest intelligible fields of historical study were whole societies and not arbitrarily insulated fragments of them like the native states. There is thirdly parallelism of all these.

Prof. Toynbee recognizes that his view is similar to Spengler's thesis which postulates the birth, growth and decline of human societies like human beings. This cyclical view is however *a priori* and non-empirical. It is not as if the passing of the individual means a complete passing; likewise the passing of the society does not mean its entire banishment. There is something absorbed and prepared for a greater successor. History is not cyclic merely, except in appearance. It is not a mechanical process. It is the masterful, progressive execution of a divine plan which is revealed to us in this fragmentary glimpse of this civilization at the top and another relegated to the limbo, so to speak, awaiting its opportunity and turn to play its role. Prof. Toynbee sees clearly that whilst every race had contributed to civilization, the black races have yet to play their part. There is again the inexplicability of the failure of the Mayaic civilization in the Andes and the collapse of the Aztecs. Nor are we able to explain how the sword triumphs over reason. And the question is very pertinent whether the Higher religions will make for the survival of the human society against the threats of mechanized civilization with its robotising of men and use of atom-power.

The Greco-Indian view of the process of History is that it is cyclical. Indeed there is an eternal recurrence so to speak; ages of gold are succeeded by those of silver, and copper and iron, or in another manner

Ages of Truth are followed by those of Dharma, and Kama and Artha. There is the hope of an ascent to the age of Truth from that of Artha and Iron. Dropping for a while the long periods astronomically reckoned, these four ages may be considered to be not after all a pessimistic view which promises the golden return, the Utopia wherein truth in all its four parts would be established not in contradiction to the others but in a synthesis of the lower values and ends under and through the highest concept.

Prof. Toynbee rightly looks forward then to the manifestation of the divine plan, which obviously is beyond the human powers. He tries to synthesise the above Greaco-Indian view with the Jewish Zoroastrian view of continuous progress. "After all if a vehicle is to move forward on a course which its driver has set, it must be borne along on wheels that turn monotonously round and round, while civilizations rise and fall and in falling give rise to others, some purposeful enterprise higher than others, may all the time be making headway, and in a divine plan, the learning that comes through suffering caused by the failures of civilizations may be the sovereign means of progress." (p. 15). A reconciliation between the cyclical and the progressive views of History may thus be got and this in a sense may be seen to be the incorporation of the two dialectics of Hegel and Croce in the concrete presentation of History with the added significance that this is an occult process unintelligible to the reason.

Criticising Professor Toynbee, Professor G. M. Trevelyan* makes out that so far as he could see there can be no theory of the historical process. Prof. Toynbee's conception of History as a series of episodes or outbursts of activity in one region and then in another is interesting. The attempt to discover which challenges get which response is all worthy but there are indeed challenges which get no response whatever. Further the emergence of great men has always diverted the course of history. Nor could it be claimed that the same type of challenges gets the same type of response. It is indeed recognised by Prof. Toynbee that in this incapacity to respond

* G. M. Trevelyan: *An Autobiography and Other Essays*. p 82 ff an essay on "Stray Thoughts on History (1948)"

lies the failure and arrest and decay of civilizations. There is according to Prof. Trevelyan a large play of chance - 'this arbitrary choice of Fate is constantly repeating itself every moment of time' rather than history repeating itself. There can be two ways of reading history as a repetition of events or as a non-repetition of events. On the other hand, history by itself may be treated more like an unfolding poem and it is only philosophy which tries to extract a scheme or a pattern from this process. Hegel may call it the development of the idea of freedom or the realisation of the Absolute, or Lord Acton may hold that this freedom grows out of the balance of opposing forces. But as for himself he has just a love of good things and hatred of bad and this bias alone is sufficient to guide the reading of History and the writing of History. Behind this denial of the ability to discern in events any 'inevitability' or logical necessity or any teleological purpose 'that far-off event to which all creation moves' which Tennyson envisages, one can see the critical appreciation by Prof. Trevelyan of the fact that freedom (by which is meant the freedom to shape the future according to the highest moral purposes) plays an important role in the conception of history as poetic experience. Count Hermann Keyserling held that there is an *antinomy* between the two views of History, namely that (1) history is a logical process, and (2) ideas and theories prevalent in a state count for nothing. The logic of history is governed not by the logical ideas or thoughts of the members as such. There is a spiritual process at work which works itself out in accordance with its own laws. This need not at all be according to the ideas and theories floating on the surface-consciousness. Only those ideas among the vast number of floating ideas, (or as Leibniz might say 'possible') which correspond with the spirit of the times, that is to say which appear obvious to the period in question, get approved and this might be referred to a psychic reality which corresponds to the unconscious will of that period. The fact that certain ideas get accepted however much they may be repugnant to intelligence of the past bespeaks of the real condition of the soul of the people or the period. It may be logically false but becomes 'compossible' in the history of the people. Says Hermann Keyserling "To the extent ideas are the exponents of historic realities then logical development will be reflex of these, but not logical development be the exponent of historical realities". (*World in the Making*-p. 207).

Thus the process of History must be understood from the totality of the *psychically real*, which comprehends or contains both (ideas and bare facts). The crucial fact however is the psychic reality. An analysis of the psyche reveals (i) a smallest minority even know what they are actually doing, (ii) creative action springs from the founts of the unconscious, (iii) a great many ideas are only interpreted as subjective compensations of true reality, and (iv) smallest number of ideologies are true.

And thus the *psyche* is almost the universal basic Unconscious, a superindividual if it might be so named, from which all the individuals take rise and seek ends, accept or approve or move towards ends of which they are but faintly conscious. The ideas which they propound and hug are symbols of a deep unconscious demand. In one sense it is that which grants momentum to the intellect or restricts the past body of the ideation or system. Thus when serious men wistfully look backward to the golden age or the age of Liberalism or Neutralism they are aware of the disjunction between their own ideals which no longer command the acceptance of the 'psyche' of the age nor correspond to the new ideals and ideas which have become 'obvious' to it.

Ages of rationalism are succeeded by ages of irrationalism. There is thus compensatory action even in the swing of the pendulum of the psyche which contains both the intellectual and the romantic ideals. That the liberal arts no longer hold the centre of consciousness is not a wonder because the cult of the chauffeur, the mechanic, the practical scientist has taken the stage. This is a version of the cyclical progress from humanities to science, from truth and goodness and law of human conduct to the possessive life of triumph over Nature. Every age gets its prophet, and such a sage or prophet is above all in close touch with the time-spirit or the psyche which makes him divine its direction and clearly lead his people or the state. The prophet is a realist. Such was Rousseau. Such a person was Lenin according to Keyserling. But we must assume that the age of Lenin has passed. The age seems to be with Gandhi and Nehru. Such men have the initiative of the Spirit; such are persons in whom the 'real idea' of the 'one world' has become flesh. They do not possess 'theoretically' the

idea; they might not be even clear about its detailed presentation. They do not, like idealists, merely abuse the wicked world; they go about redeeming it according to their dominant 'elemental' unconscious psychic reality, which moves millions to one grand upsurge of transformation. That this transformation or conversion of the social conscience may not be permanent does not bother them in the least. Theirs is the optimum of energy of the psyche in a free movement of itself in the lives of the community, race or humanity itself. And it appears as an awakening to the great creative possibility of itself. The prophet thus becomes a statesman and the liberator of mankind. He accepts the responsibility of his task, the task the *zeit geist* has called upon him to perform.

Summarising in the words of Sri Aurobindo:

"Scientific history has been conceived as if it must be a record and appreciation of the environmental motives of Political action of the play of economic forces and developments and the course of institutional evolution.

The few who still value the psychological element have kept their eye fixed on individuals and are not far from conceiving of history as a mass of biographies.

The true and more comprehensive science of the future will see that these conditions apply to the imperfectly selfconscious period of national development."

Sri Aurobindo: *HUMAN CYCLE*, P 39. (Am. Ed.)

* We have also theories of Progress which trace development of individuals and their societies or communities through hunting, pastoral, agricultural, industrial stages. This cultural epoch theory is of the same order as the biogenetic theory in a sense that 'each individual recapitulates the evolution of the race'—'ontogeny recapitulates phylogeny.' This view is very valuable in educational theories. In India, this conception of process or development is from Sudra to Vaisya, Vaisya to Ksatriya and Ksatriya to Brahmana—labour to capital, capital to conquest, conquest to self conquest or culture. The second correspondence is from Bramacharya (Sudra) to Grahastha (Vaisya), Grahastha to Vanaprastha (Ksatriya), Vanaprastha to Sanyasa (Brahmana). This is individual recapitulation.

So far we have surveyed the attempts of the most great and fine minds of history, philosophy and religion who have attempted to give us the explanation of the process. There seems to be the necessity for a belief in religion and higher spirituality to make us strive after a transcendent goal, which seems to be the meaning and purpose of all this creative adventure.

Though he sought to deny finalism in favour of Creative Evolution, Henri Bergson, was at last convinced that the destiny of the evolution was to make Gods on earth; though some thinkers question why we should ever think that evolution would get its finest product on earth at all.

The scientific mind of H.G. Wells and Sir Charles Galton and Darwin can see in the future nothing more glorious than the degeneration of the human, as there can be nothing of the modification of the mind of man that is absolutely necessary for the transcendence of the contradictions. Even the modern mood of Bertrand Russell does not change the prospect of a scientific triumph over the barbarian within us. The speculative genius of these scientific men does not see any way by which the entropy-law could be circumvented. Whilst we live we ought to make the best of our virtues and make life happy for all. Socialism in a sense is all that we can achieve, and like Stoics (the Stoics however believed in a divine spirit every where) accept with grace the world that is around us. But the very consciousness of a transcendent destiny for man or for evolution of life is abolished. There is not so much of an atheism as an agnosticism in this unwillingness to trust the inner pulse of spirit within each which yearns for freedom from the precariousness of all life and society and civilization.

So far my study of the philosophies of history shows that almost all the standpoints are partial explanations and not one of them is capable of helping us to discover the meaning and process of History fully; even taken together they do not become a consistent explanation. I cannot venture to present to you any constructive thesis. But let me indicate the Philosophy of History which Indian thought has presented.

The Philosophy of History in Indian Thought.—

The philosophy of History in Indian Thought is, as is to be expected, closely linked with the concept of purushārtha and of God. The purpose of

evolution or process is to realise freedom, mokṣa; and mokṣa is therefore called the parama-purushārtha. The economic and vital satisfactions and fulfilments are indeed the lower ends which are more or less organic ends of life in general. The evolutionary history or creation story is shown to have one purpose, the realisation of the Absolute in and through the process as the fundamental truth. Indeed there have been a large number of interpretations of the realisation of the Absolute, and the theories of realisation are closely tied up with them. The realisation of the Nature of the Absolute is said to be the purpose of this process, which is otherwise meaningless Māyā, indescribable illusion and delirium of the will to be separate. Thus in one sense the creative history is the increasing realisation of the heterogeneity as the real, but such a realisation leads to sorrow. This pravṛtti is self-destroying in its effects. Nivṛtti, the return to the Identity or Oneness, is the significant reversal to be made by the soul. This is indeed the negation of the historical and the attainment of the eternal. Thus there is a school of thought which assumes the contradiction between the temporal history or process and the eternal state of non-process. Transcendence of history is the truth to be striven after assiduously. History is bondage. The Absolute has no history.

Whilst this view is held by a large number of philosophers, yet there is another view also shared by an equally large number. History is not merely a tracing of the course of events with just the intimation of causal connection needed to explain succession of events. It is a significant perception of the events as interrelated to a totality which exceeds the human level of mind and includes the sub-human and the supra-human forces operating in and through the events. The world of experience is the world of the Absolute which is the creator of the process and the sustainer of it. Further the Indian conception of History also saw behind the process of the reigns of kings and the struggles of men the extraordinary movement of the Divine process which was upholding the law and putting down the unlaw and showing that all causes breed their effects in and through the plane to which one prepares oneself. The law of karma is the strict law of equation of causes and their effects; though quantitatively true at the level of matter it becomes significantly true and equal in a qualitative sense also. It operates

between the individual in his two incarnations or rebirths as well as between the individual and his environment within which his activities had their resultant effects. And since man lives not only among men but preys on other animals as well, the consequences of his activities on the sub-human levels are also included in this law of commensurate effects or deserts. Nor is that the limit, since it might also be shown that the improvidence of man in respect of inorganic things (e. g. in respect of food, water, light or air or metal or fuel) leads to distressing consequences which rebound on his existence and make life itself intolerable and unsufferable. Thus the process of History can be shown to be a struggle for survival against Nature (even as the Darwinians claim) with all its consequences in respect of the forces of Nature. The Modern age is once again witnessing on a colossal scale and in an undreamt of manner the harnessing of Nature to man's economic and amusement needs, needs which are unfortunately not the highest nor the most helpful to his realisation. As against the impoverishment of Nature to satisfy the men, lusting after comfort, we have also a second endeavour made to utilise the animal kind also firstly as a method of survival against competing lives and latterly as a method of feeding and clothing mankind. These two have mounted up to phenomenal scales. All these have made man undoubtedly a king among animals, dependent however on Nature and animal. Culture was a word connoting strength, freedom from dependence on Nature and animal, but now it has become a byword for enjoyment and comfort. It is such ages as these that are stated to be *āsūric ages* or *kali ages*.

Hindu thought conceived Time as divided into the cyclical progress of four kinds of ages: *krta* when dharma rules with all its four legs (the metaphor is that of the cow of dharma), the *treta* (when dharma rules with three feet standing), the *dvāpara* (when the dharma rules with two feet standing), and *kali* (when it stands on one foot alone).^{*} The ages move on in a cyclical manner. But this does not mean that there is eternal

^{*} Sri Aurobindo refers to the Psychological Theory of Human Social Development of Lamprecht which assumes it to have passed through four distinct stages: viz. Symbolic, Typal, Conventional and Individual-subjective; these four stages are cyclical.

recurrence in respect of the individuals and the events as Nietzsche held, but the process of creation proceeds on the general pattern of this division of time. There has been also the view that this process is cyclical because it is concerned not merely with individuals but with the entire souls which are on the ascending process of evolution to greater freedom. The concept of time is closely linked up with the dharma or the law of liberating endeavour or freedom. A secondary conception has been introduced by the saints who have held that even though the large mass of mankind is under the grip of *kali* (*kāma* and *artha*), the presence of dharma cannot be denied and indeed can be availed of by the mystical yogi. The yogi then can create for himself the *krta* yuga and can manage to create it for a large number. This is the passion for the Kingdom of God on Earth. It is also conceded that this return to the *krta* from *kali* is by an act of descent of the Absolute into the creation, an avatar, to restore the dharma on its four legs (in respect of *purushārthas* which are four) and (which are related very integrally to the concept of the four *ashramas* and *varṇas*) *dharmasamsthāpanāya*. Thus History is the recurrent feature of this *avatārs* periodically whenever dharma declines utterly and the principle of revolution, constructive and not destructive, is introduced in fact. If at each age we find that the revolution brings about a degeneration of values, there is a fundamental revolution towards the restoration of the highest values of liberty of the soul and responsibility for works and the beneficent acquisition and service subsumed under the general principles of *moksha* and dharma. It is true Hindu thought also conceived of the intermediate attempts by great seers to restore the *krta* even during the periods of *treta*, *dvāpara* and *kali*. Thus subdivisions of the *yugas* have also been made such as periods of *krta* in *treta*, *dvāpara* and *kali*, and so on. All these can be granted provided we also appreciate the principle behind the conception of the four *yugas* to be the general structure of time in relation to the transcendent influx or ingression of fundamental values which are apprehended and chosen by the minds of great men (*mahātmas*) in each age.

Thus we have the concept of the 'entropy' or decadence view of reality along with the renewal view of History, justifying the faith in the religious values and power of the Absolute spirit. The complexity of the

evolutionary history is such that we can have ever so many views. The decay of lower forms or their abolition may presage the appearance of higher levels of consciousness and ability, more freely to dominate the lower forms and to meet the changing conditions of Nature already modified by prior evolutionary forces. There may also be non-return to the lower. The process of evolution need not be exactly cyclical, for it may really be considered to be spiral, which conception includes the truth of the cyclical and the progressive. The great aim of Indian evolutionary thought is to pass beyond the human level of ignorance, conflict and division to attain the status of harmony and beatitude, and truth and knowledge, a status that is transcendent to the human world. This is the didactic of the itihāsa and the purāṇa.

The purāṇa pañchalakṣaṇa' includes the five-fold concept of the creation (*sarga*), sustention, (*sthiti*) and *samhāra* (dissolution), the reigns of rulers and avatars and rishis and the description of society with its dharma and the purushārthas. The transcendent state of mukti is undoubtedly gleaned to be the one increasing purpose behind all creation and process. God or the Universal Spirit, single and utterly transcendent to process is to be realised, for in that lies our peace (*śānti*). The Process of History is to reveal the significance of God in creative life. And in the lives of the individuals this godhead plays a significant part by revealing Himself to them as their inner soul and self and truth and the love or Grace in the process. The philosophy of History accordingly is the explanation of the progress—which is the grand sweep of the divine events and not human wars and reigns of heroes even, not merely the ideological battles of haves and have-nots, nor again the vital battles for *lebensraum* and exploitation and colonisation. This spiritual interpretation of the History may be said to be one of progress in the real sense of the term, for ultimately the destiny of time is to reveal itself to be the exhibition of the Timeless Being, in and through the many who are inseparably related to it.

1. Sarga, Pratisarga, Vamśa, Manvantara, Vamśānucarita.

"Sargaśca pratisargaśca vamśo manvantarāṇi ca,
Vamśānucaritam caiva purāṇapañchalakṣaṇam.

The Pāncarātra¹ gave us the conception of the five-fold nature of the Godhead, as the transcendent, as creator-destroyer-sustainer, as the historical avatars and the inner Ruler Immortal in all, and lastly but not least as the radiant person of worshippingability in our temples. The Purāṇa Pañcalakṣaṇas give us the conception of history as the correlative archetypal representation of the apprehension and realisation of that Divine in all his five forms, and as the progressive evolution of the soul through the several stages of His Nature and his Society.

We can see thus that the philosophy of History as the growth and fall of civilizations conforms to the concept of the Vyūha of the Purāṇa and Pāncarātra. The philosophy of History as the life and exploits of great men who have helped shape its progress and survival, and who have striven to establish eternal values or dharma, moral and religious and aesthetic, comes close to the vibhava or avatār concept of the puranas and pancaratra; though there is a difference in this that the Divine Descent is for the larger purpose of evolutionary mutation to the higher level than a mere restoration of eternal dharma by means of a revolutionary spirituality. The Philosophy of History as the evolution guided towards the Transcendent realisation by even a negation of it is seen to be the truth about the Para or Timeless concept of the Absolute. The eternal speculum (*sub specie eternitatis*) denies the temporal speculum according to some, but in the concept of Sri Aurobindo this is substituted by the mediating concept of the Supermind to which the double revelation of the eternal and the temporal is luminously interfused and made real and necessary to each other. The temporal would cease to be the manifestation of the Ignorance but become the Platonic 'moving image of eternity'. The process is not merely concerning the individuals but also the collective many because they are truths necessary to each other. The materialistic interpretation of History accordingly gets its sanction in the concept of antaryāmin whose realisation in each makes the individual of unique value and significance to the collective reality and the Whole and towards each. History thus becomes the living experience simultaneously and successively in all its multiple status and includes fully all planes and purposes of highest value.

1. Idea of God: K. C. Varadachari.

The Purāṇas however must be said to have left behind the integral view though they seem to have felt the need for it. At least this inference follows from the *present* structure of the purāṇas. A full and complete history must contain the psychological as well as the metaphysical and the biological and the axiological evolutions, both in the collective and the individual. This would be a complete conception of history. It would then be known as the integral philosophy of History, which would give meaning to the temporal process and significance to the theories of evolution, of facts of transmutation and rebirth.

If a philosophy of History must truly be integral, it must be capable of giving meaning to the facts of evolution and mutation, emergence of different levels of life, vitality, mind and overmind and spiritual realisations which at once releasing the higher subsume the lower under the laws of the higher. Reason has come to stay with man, but in the collective history of the peoples of the world Reason is only just now coming to play an important part, through the conceptions of one world, cooperative activity rather than competitive conflicts even when each individual or group or nation is imbued with selfish motives. But the one spiritual reality needs must fulfil itself in History. Our philosophy of History whilst being objective should not miss the important subjective psychological and supramental factors urging the world and its members to spiritual fulfilment of Saccidānanda at all levels.

Thus our ancients attempted to present all the trends which have been in one sense or other redacted by the moderns in the West. But it must be said that Sri Aurobindo in his '*Human Cycle*' presents a next step as the consequence of the study of the tendencies of Philosophies of History canvassed by both the ancient past and the immediate present. An organic conception which includes the dynamical unfolding of the Spirit inherent in the eternal and the temporal, individual and the collective, personal and the impersonal, is the result.



THE TIRUVĒTKALAM TEMPLE—, THE 'VARSITY CHAPEL' AT ANNAMALAINAGAR.

BY

Sri C. R. MYLERU, M.A., Associate Professor of English.

THE ancient and beautiful little temple at Tiruvētkalam, about two and a half miles to the East of Chidambaram, is in the nature of a chapel to the Annamalai University campus, which is a very happy coincidence. It reminds us of the famous chapels at the Universities of Oxford and Cambridge, and for the many students and teachers who go to worship at the fane of "Pasupatheeswara", it is, a place where they can get quiet, calmness and mental solace by a few minutes' prayer, at the "sannidhi" of the Lord. One wishes that the clean precincts of the temple were used often by the members of the University, and that congregational prayers and religious discourses were arranged there as often as possible.

And now, for a few words about the name "Tiruvētkalam"; the suffix "Kalam" (களம்) at the end means "a plain" or "level ground"; "vēt," in the middle is a cognate of "vedan" or "vettai" which means a hunter or "hunting" and "Tiru" is merely a sort of prefix added like 'Sri' in Sanskrit to names. This place has mythological associations, like some other places in Tamil Nad. The story is found in the "Mahābhārata" our great epic, in the "Vanaparva" in the chapter on "Arjuna's Tapas" (தவாபிஷேச்சுருக்கம்). At the instance of Dharmaputra, Arjuna performed his great "tapas" in the forest at 'Tiruvētkalam' to get "Pasupathasthra" (a great and powerful weapon) in order to annihilate the "Kauravas" in the Mahābhārata war. Dhuryōdhana, the Kaurava chief came to hear of it, and to prevent Arjuna from attaining his aim, despatched "Mōōkasura" (an "asura" or "rākshasa") in the form of a pig, to attack Arjuna and kill him. Lord Siva, realising the danger in which Arjuna was, assumed the disguise of a hunter, with Parvati as a huntress, and Lord Muruga his son, as a boy-hunter, and came near the place where Arjuna was actually engaged in his great "tapas", to save him. The Lord aimed an arrow at the pig which was about to jump on Arjuna. At the same moment Arjuna also opened his eyes, and aimed an arrow in his turn at the animal and hit it on the nose. The Lord in a mischievous mood, claimed that his arrow had hit the pig, while, Arjuna mistaking the Lord for an ordinary hunter, shouted that the game was his, as he had hit the animal first; of course, that led to a skirmish.

and the two the Lord and his "bakhtha"—very curiously—began to fight with each other! When the Lord thought that he had tested his devotee enough, he revealed himself to him, and gave him the "Pasupathasthra" with his blessings.

The Lord in the temple is consequently, called "Pasupatheeswara" and that is why round about Chidambaram, we find the name "Pāsupa-tham" for men, and "Sargunambal" for women, as Parvathi is called "Sargunamba" here, in the temple. The Tamil version of the name is "Nallanayaki", which is also popular.

Some other places near Tiruvētkalam also are named in a manner which supports this theory of the mythological origin of the village. The land behind the Ladies Club at Annamalainagar, is called even now "Eāsan Pōr Veli" (ஈசன் போர் வெளி), meaning the "open space where Lord Easwara fought with Arjuna". About a few furlongs to the South of Tiruvētkalam is a village called "Usuppūr" (உசுப்பூர்) which means the place from which the pig. (i.e.,) Mōōkasura was given the start and asked to go and jump upon Arjuna in "tapas". There is another place, which is known as "Villiruthān Kuttai" (வில்லிறுத்தான் குட்டை), where perhaps the Lord drew the bow or broke it, during his fight with the great Pāndava. That place is found near the New Clerks' Quarters, at Annamalainagar. A little to the West of "Eāsan Pōr Veli" referred to earlier, there is a small pond, which is called "Sankaran Kuttai" (சங்கரன் குட்டை) in honour of Lord Siva, and it is said to have been dug with his heel by the Lord himself at the instance of Parvati, after the fight with Arjuna.

To this day, every year in the month of "Vaikasi" (வைகாசி) during "Visākha" (விசாகா) "nakshatra", a festival takes place in Tiruvētkalam, when the whole story of the fight between the Lord and Arjuna for the pig, is enacted, with a number of people of the village taking the different parts. Many people from the surrounding places attend the festival.

Apart from the above-mentioned mythological associations, there are also some historical or semi-historical facts which could be gathered about the place. It is likely that the temple was built originally by one Hiraniya Varman, who is supposed to have stayed at a small village between Tiruvētkalam and Chidambaram. The village is even now called "Kotravankudi" (கொற்றவன்குடி) i. e., "the place where a king stayed". The story goes that he kept his Queen and children separately in Tiruvētkalam, at a place called "Chandramahal", which has now been corrupted into "Chandramalai" (சந்திரமலை) where the Annamalai University has built its peons' quarters. The king was suffering from a bad kind of leprosy, and therefore, he was staying separately and worshipping at the fane of Sri Nataraja at Chidam-

baram every day. It appears that he got cured of his disease by bathing in the Sivaganga tank and that therefore, he wanted to build a big temple for the Lord at Chidambaram. He seems to have been a king over the country, which later came to be known as the "Chōla country". There is a small pond in Tiruvētkalam, which is even now known as "Chōlasimhan Kuttai" (சோழசிம்மன் குட்டை), or as "சோழமான் குட்டை" in a corrupted form. There must have been a fort also in the village in the old days, because even now there is an image of Ganesa, which is called "Kottai Pillaiyar" (கோட்டைப் பிள்ளையார்). To the South of the Sivapuri Professors' Quarters, there is a place called "Bēerangi Medu" (பீரங்கி மேடு). Perhaps, it must have served as a sort of mount for the cannon to be fired from, when the British and Hyder Ali's or Tippu's forces were fighting against each other. These historical points require further investigation and corroboration. Any way, the place is full of evidence which has great possibilities for further work.

Then, we also find references to Tiruvētkalam in some of our great literary works in Tamil. For example there are two "Thiruppathikams" (திருப்பதிகம்) in the Thēvaram. There is also a song in the famous "Thiruppugazh" (திருப்புகழ்) of Arunagirinathar. Of the two "Thirupathikams", one is written by Thirugnānasambandar and the other by Thirunāvukkarasar. The former calls the village "Mūngilvanam" (மூங்கில் வனம்), perhaps, because the place was full of bamboo-forests in those days, when Chidambaram was also called "Thillaivanam" (தில்லைவனம்). It appears that Saint Sambandar stayed at Tiruvētkalam, and used to go to Chidambaram to worship, Lord Nataraja daily. The Saints' ten stanzas deal with Pāsupatheeswara's figure, head, chest, hands, his adventures like burning of Manmatha, swallowing poison etc.

Saint Thirunāvukkarasar on the other hand gives several ideas in praise of the Lord, which tell us about the great veneration and respect in which He was and has been held by all "Bhakthas." He calls the village "வேடனாருறை வேட்களம்", "the place where the hunter (the Lord) lives," and asks all people to come to the place and worship him daily. Talking about the glories and powers of the Lord of Tiruvētkalam, the Saint says :— "Oh ye people! don't worry and distress yourselves too much. It is certain that life will depart from our bodies. Before that happens go to Thiruvētkalam, and have "dharsan" of the Lord there; worship his golden feet with flowers. He will protect you from all dangers and give you what ever you want. If you have leprosy it will disappear, our bad deeds and their bad effects will all be washed off by Him; you will have no trouble, no sorrow, no difficulty thereafter. You can thus get over the result of all your "karma" and always live in happiness." This perhaps explains why all the people who visit Chidambaram during "Arudhra Dharsanam"

make it a point to visit Annamalainagar also, and worship the Lord at Tiruvētkalam, as also why all the University students go to the temple without fail just before important examinations!

As stated previously, the temple is a small fane situated to the East of the University Colony, at the very end of the village of Tiruvētkalam. There is a beautiful little tank opposite, with fine steps all round it. The temple seems to have been neglected and was in ruins for a number of years in spite of its hoariness and historicity, until the late, Raja Sir Annamalai Chettiar made up his mind to found the Sri Minakshi College there in 1920, which later developed into the now famous Annamalai University in 1929. Then a new chapter began in the history of Tiruvētkalam village also, and the old temple was renovated by another Nattukkottai Chettiar gentleman, by name Mr. Pedda Perumal Chettiar, 36 years ago, and whose family are still trustees of the temple. The temple has very little landed-property and all the "pōōjas", festivals and payment to temple-servants are looked after by the above-mentioned family. Round the temple there are many houses, used by the temple-servants, and to the South there are some streets, where the village people live. In the "Sanctum Sanctorum" we have "Utsava" images of Arjuna with the "Pasupathāsthra" and without it, which are very remarkable. Prof. T. B. Nayar in an article on the "Images in the Tiruvētkalam temple" says that the "Utsava" image of the Goddess Sri Sargunāmba, bears distinct resemblances to the figures of Goddesses in Amaravathi and Ellora sculptures, which means, that perhaps the image was made during the heyday of the Vijayanagar Empire of Krishnadēvaraya, who also seems to have built one of the towers of Sri Nataraja temple at Chidambaram. The whole tiny temple and its surroundings are kept scrupulously clean, and it is a pleasure to visit the shrine and spend a few minutes in it, in deep meditation and silent prayer. Occasionally music concerts and "Kālakshēpams" (religious discourses) are held there, to which many members of the University go.

Thus, as we began saying, the temple is a sort of chapel to the University at Annamalainagar, and may we hope that soon we will have a Keble or a Newman to preach to the people around and rouse up their religious consciousness. It is a happy coincidence that the new temple of learning has arisen by the side of this old temple of Lord Pasupatheeswara, and may He bless us with the "asthra" of intelligence and wisdom to slay the demons of ignorance and darkness!

I am indebted to Sri Krishnan, a former peon of the English Department and a native of Tiruvētkalam, for information regarding traditions and folklore about the place.

THE THEORY OF FULL EMPLOYMENT AND ITS APPLICATION TO INDIA.

BY

Sri A. RAMASWAMI, M.A., M. Litt.,

Lecturer in Economics.

I

A Movement from Unemployment to Full Employment.

The scope of the subject.

WORK forms the foundation of the social structure. The duties and responsibilities of the individual member in society can be carried out only if the individual member is gainfully employed. The ideal unit of the social framework, the family, is maintained by the efforts of the bread-winner of the family. Assurance of employment to the bread-winner keeps the family intact and enables him to undertake social responsibilities. By the same reasoning lack of employment promotes on its wake a number of social problems. If the modern governments find the solution of the social problems an uphill task, it is because they are not ready to place their fingers right on this danger spot.

The occurrence of two wars within a generation has altered the ideas of people about unemployment. The wars have marked the periods during which we have made a significant departure from the beliefs of the past. We have begun to learn during the war periods and the post-war cataclysms that unemployment like many other social, economic and political evils, is not the result of 'sun spots' or 'an act of God' but a man-made problem. For during the periods of war, when we make an all-out effort for winning the war, there is a vanishing of unemployment. But when we return to peace, unemployment rises its ugly head; we find masses of people unemployed, and also signs of poverty and squalor. It has given mankind an opportunity to realise that the wars for which mankind alone is the cause are capable of eradicating unemployment. During periods of war we work with an outlook

which is far more different from the one we cultivate during the piping days of peace. We adopt some policies during the war periods, when we fight with our backs to the wall which we do not countenance during the periods when the urgency of the war fear has luckily passed off. It is madness to desire a continuous state of war to obviate the problems of unemployment. War is a waste of social resources. It is a destruction of wealth and people. But all the destruction and devastation following a war should make us realize that the Nation state has indulged in unsocial activities without solving the problem of unemployment. If they are able to have a plan for war, why should they fail to adopt a plan for peace? Why is a plan for the solution of unemployment not forthcoming? How are we to explain the absence of a plan for unemployment?

Fifty years of the present century have given us continuous opportunities to grapple with this problem. The nation states were undecided. They were unable to shake off the mask of *laissez-faire* and assume completely the complexion of social service states. It is not easy to cast off the weight of a long period of lethargy promoted by a policy of *laissez-faire*.

The tenacious clinging to the vestiges of *laissez-faire* infused into the people a belief that any one who wants work can obtain it. If a man is unemployed, it was construed as due to his desire not to be employed. The growth of a sense of public responsibility for the unemployed was at first gradual. The society may well neglect cases when an insignificant percentage of the people is affected by adverse circumstances e. g. stray cases of malaria among citizens, lunacy among individuals. But when a vast majority of its citizens is under the tight grip of poverty and want, as a result of mass unemployment, and if the society plays hide and seek with the problem there is the risk of grave social harm.

The voices of economists like Beveridge, Pigou and Keynes have been stilled or on many occasions were only feebly heard above the noise and thunder of preparation for another war. But after the last war, the Russian Revolution, the American New Deal Administration and the Four Year plans in Nazi Germany have all filled the world with a new outlook and a new fervour. As a result of the policies pursued in Russia,

in the United States of America and in Germany the evils of unemployment were mitigated to a large extent. The people in other parts of the world looked with eagerness at the great happenings. Besides, when the democracies were engaged in a titanic struggle in order to save themselves and in order to make the world safe for democracies they gave an assurance to the people of the world by giving a charter of four-fold freedoms: freedom from want, freedom from fear, freedom of worship and freedom of expression. Thus in the years after World War II, people have looked towards the state to fulfil the assurances they have given during the war. The war was fought on ideological grounds. It was the ideology that filled the men's heart with hope and made them brave all the hazards of war. If after the war, the democracies of the world happily forget the promises made during the war and happily go to sleep, the people will be dissatisfied. In such a situation if there is a call for united action you will find a lack of unanimity among the people. It will pave the way for revolution and sensational developments. To avoid a revolution of this kind, the democracies can come forward with a plan for the eradication of unemployment and the establishment of full-employment.

The meaning of unemployment.

The term "unemployment" indicates a state of involuntary idleness among the members of the society. It does not at all take into account voluntary idleness. A man is unemployed when he is both unemployed though he desires to be employed.¹ The volume of employment in any occupation over a definite period is defined by Pigou as the number of man-hours that exists over a period during which people are not employed. The whole concept of unemployment arises because people desire to be employed. The desire to be employed must be analysed in relation to the three facts: (i) hours of work per day; (ii) rate of wages; (iii) the state of man's health. Under the term 'unemployment' we take into account lack of work for the people during the normal days. It does not take into consideration the desire to work for long hours. If a man wants to work for long hours and if he is able to secure employment only for normal working day, he should not be considered unemployed. The desire to be employed is reckoned

1. A. C. Pigou: *The Theory of Unemployment*.

with at the current rate of wages. If a man desires to be employed not the existing rate of wages, but wants a higher rate he cannot be included in the ranks of the unemployed. It only means that the employment available at the existing rate of wages is not satisfactory to him. The desire to be employed is also controlled by the state of man's health. If a man is ill and consequently he is not employed, he should not be taken as being an unemployed person. Sickness can bring about only non-employment and not unemployment.

An estimate of the quantity of unemployment.

The quantity of unemployment is equal to the number of would-be-wage-earners minus the quantity of employment.² The qualifications of this definition should be fully understood. The quantity of employment should not be identified with the quantity of labour demanded. The quantity of employment is equal to the quantity of labour demanded minus the unfilled vacancies. For, at all times, the employer will leave unfilled a number of jobs under his control. The employer may like to fill them up, but he is not finding it worthwhile to fill up at the existing rate of wages. To represent it in the form of an equation: $E = D - V$, where

E = the aggregate quantity of employment

D = the aggregate quantity of labour demanded

V = the aggregate quantity of unfilled vacancies.

When V is equal to zero, i.e. when the unfilled vacancies are nil, the amount of labour demanded is equal to the quantity of employment.

The quantity of unemployment prevailing at any period is equal to the number of would-be-wage-earners minus the quantity of labour demanded plus the number of unfilled vacancies.

$$U = A - E = A - (D - V) = A - D + V.$$

where A = would-be-wage-earners and E = quantity of employment. From the above equation, we find that even if the number of would-

2. Ibid.

be-wage-earners and the demand for labour are constant the quantity of unemployment that exists will fluctuate in the same and to an equal extent of the quantity of unfilled vacancies.

The social cost of unemployment.

The cost of keeping a number of people unemployed is very huge for society apart from the cost to the individual who is unemployed. The social cost of unemployment may be divided into two kinds: (i) the cost to the community i.e. the society or the nation as a whole (2) cost to the persons themselves. Unemployment should be considered as not merely a loss of benefits to the individuals but also to the society. The cost to society may be further subdivided into (i) the subjective cost (ii) objective cost. The objective cost to the community is measured by the goods and services which they have not produced as a result of unemployment. The money-value of the objective cost of unemployment is arrived at by assessing the hypothetical output of the unemployed workers at the current prices. The subjective cost of the unemployment is the loss of satisfaction that would have been caused by the non-consumption of goods that were not produced. This subjective cost should however be reduced by the dissatisfaction that would have been involved in the production of the goods.

The unemployment of the workers involves the objective and subjective costs. The social cost of the unemployment is by-far more important than the individual cost. To the individual unemployment may bring about idleness and loss of a sense of prestige and self-reliance. Involuntary unemployment among a section of the community will drive the section to activities which may undermine society. But if the idleness of the worker is voluntary it will not produce bad results. For, the voluntary idleness which is equivalent to leisure will produce some benefits which will outweigh the loss of benefits which the employment produces. However when the leisure or idleness is enforced it will have an adverse effect upon the worker.

The cause of unemployment.

To examine the causes of unemployment.

Seasonal fluctuations may cause unemployment. Building trade thrives in summer rather than in winter. The printing trade has a sprout during the year-ends and continues up to March-April. Thus particular industries are under full swing during a season and during other seasons there is a slack period. These seasonal fluctuations in industries are met by (1) reduction in the hours of work for the workers in the industries during the slack period and (2) by starting subsidiary industries in order to provide employment for the persons not absorbed in the industries, and (3) by mobilising the private or the collective savings.

The causes of seasonal fluctuations are climatic and social. Seasonal fluctuations do not result in actual discharge of the workers. The seasonal variations only drive the management to reduce the hours of work for workmen. Thus the loss due to the reduction of work is spread over all the unemployed. On other occasions, the displaced worker during the slack period finds employment in other occupations. For example, the workers in the harbour during slack seasons may be employed in the agricultural farms. The cases when the unemployed workers in a seasonal industry depend on their savings are few. During the period of curtailment of employment they are in acute distress. They have no savings to fall back upon. For, even during periods when employment is said to be fair and the industry is overflowing with orders these workers are disorganised and under-paid, men who winter after winter are in acute distress are men who, summer after summer, can only live from hand to mouth, men whose earnings even in the busy months are cut down by irregularity of employment. They have no reserve and no credit."³ Thus seasonal unemployment is a constant feature in the modern economic structure.

Cyclical Unemployment.

The unemployment percentage may rise or fall alternatively. These fluctuations in the labour market occur with some regularity. The causes

3. Beveridge: Unemployment, a Problem of Industry, p. 36

of the cyclical fluctuations are many. The stress is sometimes laid on financial causes - the variation in the volume of metal currency and also in the supply of bank credit. The ebb and flow of bank money and metallic money causes corresponding variations in the industrial activity and also in the volume of employment.

The misdirection of productive efforts may also cause mass unemployment. A particular industry would have over-estimated the demand for the products and would have produced more than what it can sell at remunerative prices. As a result of the misdirection of productive efforts this industry might meet with difficulties. The distress of one industry might spread to other industries and there may be all round curtailment of employment.

Another cause of the cyclical fluctuation is over production. Market can absorb a limited quantity of products at a time. Expansion of the productive capacities of the industries quite unrelated to the limitations of the market brings about the glut of product in the market. When the productive operations are checked, unemployment results. The root cause of this industrial disease is 'over-saving' or in another form 'under consumption'. The only remedy for the industrial fluctuations due to 'over-savings' is to raise the standard of spending and limit savings. The consuming power of the people should be increased by a reform of the distribution of purchasing power, by imposing fresh taxation on large incomes, by raising wages and by shortening the hours of work.

Both the monetary theory and the over production theory offer no satisfactory explanation for the recurrence of trade cycles and fluctuations in employment. If inducement is given to spending and people are deterred from saving a situation will arise where there will be inadequacy of capital for investment and for further development of industries. Thus there can be no sure remedy for industrial fluctuations. From these discussions, whatever may be the cause of industrial fluctuations, one fact is apparent, i. e., the causes are deep-seated. These deep-seated causes will loom large in practical politics for the next few decades. In the next few

decades even though the root causes of cyclical fluctuations are not removed, some palliatives may be suggested for meeting the evil. The cyclical fluctuations cause grave individual distress. To combat this individual distress, policies and plans are essential.

The Reserve of Labour.

An irreducible minimum of unemployment is always assumed to be a permanent feature in a progressive industrial economy. The reason for the existence of an irreducible minimum of unemployment is that the industries are not reaching their busiest periods of production during particular parts of the year or the unemployment may be due to the changes in technique. A portion of the working population who are thrown out as a result of the technical changes may be in the process of adopting themselves to the new technique. The reserve of unemployed labour is the price paid for technical progress. The demand for casual labour also adds to the reserve of unemployed labour. The casual employment implies two elements-engagements for short period and lack of selection among the people offering themselves for employment. For example, in the wharves if each day 50 to 100 men are employed, a reserve of 50 more men will spring up in that area. That is, along with the people employed each day there will be a section of unemployed workmen who will be ready to offer their services and who can be readily drawn upon. The principle of lack of selection among men may be substantiated as follows: A number of workers compete with each other for jobs. For instance, at the beginning of the day the labourers may stand in a queue in front of the wharf gate or factory gate. The number required for the day may be taken and the rest may be asked to return home. In this selection no personal characteristic of the worker is taken into account. For the casual labour one worker is as good as another worker. If A succeeds today and B is unsuccessful in all probability B will succeed tomorrow and A may fail. Besides the casual labourers are accustomed to low standards of living. Any continuous employment for a few days may weaken their desire to compete. Hence, the casual labourers, as the name indicates, are less continually employed and a reservoir of unemployed casual labourers is a chronic problem among the casual labourers. This reservoir turns to be the regular reserve for the employer to draw upon.

Personal characteristics and unemployment.

The Industrial worker has got different characteristics and intellectual qualities. On the one extreme we have 'the vagrant' who will not stick on to a job and who is always on the move from one position to another. The industrial worker may lack adaptability to different situations as a result of advancing years, deficiency in training or due to a particular trait of his character which eggs him on to insubordination to authority. There are some who suffer from a sense of distorted judgement and abnormal estimate of values which forces them to prefer the path of vice and criminality to the path of virtue and self-help. These criminal types of men, habitual 'never-do-wells' may be brought under the term 'unemployables'. The personal characteristics e. g. laziness, dishonesty, intemperance, irregularity, stupidity, lack of enterprise and lack of adaptability - may tell upon individual progress or failure. During periods of business prosperity the personal characteristic may be lightly spoken of. But as the depression deepens when manufacturers actively think of reducing the staff they usually decide upon applying the axe to the least valuable part of the labour population. Thus during the depression the worst-time keepers and the inefficient workers are the first to lose their situations. They are also the persons who sign up the registers maintained by the Trade Unions and Relief Institutions. These worst sinners against regularity in work and personal good conduct are the persons who are regularly affected by any phase in the industrial situation. They add to the tide of unemployment.

Remedies of the past:

In the past poor relief was rendered in the work houses. The poor laws of England from 1600 A. D. onwards constituted one vast attempt at relieving the distress of the poor who cannot find an employment. The poor relief may take the following forms:

(1) Relief in the work houses: The work houses were places where poor people were taught a trade. They were made self-reliant as a result of the training. The work houses were criticised because they involved extreme suffering and they were not capable of raising the moral stature of the workers. The respectable poor people who were thrown into

the poor relief will shudder at the thought of living in the work houses and subject themselves to the horrors of the workhouse life.

(2) Relief was also rendered to the family, outside the workhouse provided the headman of the family subjected himself to the workhouse test. This was started at the Whitechapel Union and administered by the Whitechapel Board of Guardians. This system maintained the home from breaking up as a result of poverty. But it exposed the headman of a family to the degrading conditions of the workhouse and it resulted in the loss of self respect. The whole plan revolved around the imposing of workhouse test for the headman of the family as a preliminary to the giving of outdoor relief to the family.

(3) Outdoor relief was also rendered without performing of a labour test in case of a "sudden and urgent necessity." This was permitted by the Outdoor Relief Regulation Order of 1852 (Article 7) as an exception.

(4) Relief in the casual ward. Casual wards were maintained in order to provide boarding and lodging to genuine workmen who have not succeeded in winning a job. In the casual ward bare food was given. The wayfarer who was thus admitted into the casual ward should do some test work given to him by the casual ward. The regular visitors to the casual wards are penalised by detention for four days and extraction of work. Yet the casual ward had no reformatory effect. It benefitted a few. Among them it did not inculcate a spirit of self-help and self-reliance. Many of the visitors to the casual ward were incorrigible vagrants and almost all of them turned into unemployables as a result of their evil associations. Very few of the genuine workmen who were in search of employment were relieved by the casual ward.

(5) There were also the Municipal Relief Funds for the unemployed and special charitable funds e. g. Mansion House Funds, London Unemployed Fund, etc.

(6) The Unemployed Workmen Act, 1905 was a further improvement on the legislations existing for the benefit of the workmen. According to the provisions of the Act in every municipal borough and urban district with

a population of not less than fifty thousand, a Distress Committee should be composed of councillors, guardians and "persons experienced in the relief of distress." This committee should inquire into the applications received for relief and dispose of benefits according to the merits of the applicant.

If any applicant impresses the authorities that he is honestly in search of employment, but as a result of exceptional circumstances is unable to find employment, he is considered to be suitable for relief. The applicant must further satisfy the authorities that he is suitable for treatment under the unemployed workmen Act rather than under the poor laws. The assistance that was given to the workmen who satisfied these test were:—

- (a) Aiding emigration.
- (b) Aiding migration and removal to another area.
- (c) Providing or contributing towards the provision of temporary work which may finally put him in a position to obtain regular work.

The finances required for the carrying out of the provisions of the Act were obtained partly from State grants and partly from the voluntary contributions.

The Act was passed on the 11th August 1905. As a result of the application of this Act a number of Distress Committees were established in England and Wales.

The Distress Committees opened offices, maintained registers of unemployed men, and the type of relief required. The Committees opened relief works and provided employment to men without forcing them on to the demoralising influence of the poor laws and the reliefs provided by those laws. But the relief provided by the Act was entirely inadequate to meet the problem of distress among the unemployed.

The provisions enumerated above have demonstrated in succession how haphazard policies though well-intentioned may not result in a complete solution of the problem of unemployment. All these measures relieving the distress of the unemployed are mere palliatives and they are mistaken for

a strong policy. In order to permanently solve the problem of unemployment we must clarify our premises about unemployment. "Unemployment is a question not of the scale of industry but of its organisation, not of volume of the demand for labour but of its changes and fluctuations." These changes and fluctuations are many. They may be 'seasonal, cyclical and casual.' As a result of these changes unemployment results. The solution of the problem of unemployment must consist partly in smoothening industrial transitions, partly in diminishing the extent of the reserve required for fluctuation or their intervals of idleness. The problem is essentially one of the business organisation, of meeting without distress the changes and fluctuations without which industry is not and probably could not be carried on."¹

Mere increase in the scale of industry and promotion of greater demand for labour will not solve the problem of unemployment. To tackle the problem of unemployment a policy perfect in every detail must be planned and put into active use. The principles of the policy must be drawn up as follows:—

1. The working days in various industries may be suitably adjusted so as to provide employment for all the people engaged in the trade. In busy seasons, it may be lengthened. In slack seasons, the working day be reduced, so that all in the trade may find employment.

2. Organisations of unemployment insurance is another method of tackling unemployment. Trade Union organisations usually take up the responsibility of relieving distress among the unemployed.

In England we have got the Amalgamated Society of Gasworkers, Brick makers and General Labourers, the London Society of Compositors etc.. The workers are insured against unemployment. They pay a premium as they work and from out of the fund created from the premiums the workers are insured against unemployment.

3. A judicious and systematic distribution of public works may act as a very good padding for private enterprise. When private enterprise is

4. Beveridge: Unemployment, a Problem of Industry, p. 193

slack, the public authorities should come forward with a plan to provide employment in various lines. In this work of the preparation of plans there should be complete co-operation of the national authorities with the local authorities.

4. A provision for greater elasticity of wages will also improve the scope of employment. If the wages instead of remaining stationary at a particular level, change from period to period according to the demand for labour for the period, the employment may be increased. For example in the building trade, if the wages are slightly lower in winter, the spectre of unemployment may be eliminated.

5. Besides measures may be devised for absorption of the temporary surplus of men. Temporary surpluses may be absorbed by measures which may promote emigration, reduction of working hours and the creation of new industries.

6. By increasing the general efficiency and prosperity of the working classes by the provision of better wages, better conditions of work and a higher standard of life, their power to resist the rigours of unemployment can be increased.

7. The poor laws in the country should be reformed. Mr. Beveridge advances a case for the proper defining of the sphere of the application of the Unemployed Workmen Act and the poor laws for the relief of distress among the unemployed persons. The Unemployed Workmen Act must be made more comprehensive so that relief may be available to the workers more easily during the period of emergency without in any way multiplying the channels of applications for relief. The poor laws must not only relieve the unemployed and the poverty-stricken worker but also undertake an educative mission. By the educational activities of the poor law administration, the worker may learn to be self-reliant. The poor laws in the country must be planned in such a way that all cases of industrial unemployment may be relieved by the Unemployed Workmen Act. Such cases of failures due to unexpected changes of fortune of the workmen must be appropriately attended to by the poor laws.

II

A Policy for Full Employment.

All along the nineteenth century the whole world was experiencing an era of unprecedented expansion of industrial activity. The theories of employment enunciated during that period, which for the time being explained the true situation, became unreal in the twentieth century when capitalism was fast attaining maturity. In the nineteenth century, the existence of unemployment was explained by the fluctuations of demand, seasonal and cyclical, and by the tendency of each industry to accumulate and retain reserves of labour greater than that required for the local and individual changes of industries. The classical theories assumed the demand for labour to be elastic and the supply of labour to be perfectly fluid. The demand and supply are tending to an equilibrium. Any unemployment that may be found in an industrial society will be always in the process of disappearing. Therefore any ideal policy for solution of unemployment should try to increase the demand for labour and ensure the fluidity of supply of labour. The cheery optimism of the nineteenth century economists was recorded in the following words, that "with every pair of hands God sends a mouth". The burden of the word is that labour supply will create its own demand and that forces at work will constantly bring about an equilibrium of the demand for labour with the supply of labour. With the classical economists the equilibrium of supply and demand is normal. Hence labour supply and the demand for labour will be in a static equilibrium and full employment will be attained as a normal feature of the economic system. But with the beginning of the twentieth century and especially after the World War I the demand for labour and supply of labour were out of balance. Though there was a rising productivity of industries and an increase in the volume of employment, there was persistent unemployment. This phenomenon was experienced in the years immediately proceeding the outbreak of the First World War. The economists were at their wits end to suggest correctives. As early as 1913 Professor Pigou argued that by a suitable adjustment of the wage rates the volume of employment may be varied. He explained

that unemployment is wholly caused by the maladjustment between wages and demand. He was of opinion that at any time unemployment may be made to vanish by adjusting the wage gear.

The new era in economic thought.

With the rise of J.M. Keynes a new line of thinking was developed for solving the familiar old problems. In his *General Theory of Employment, Interest and Money*, published in 1936, he has explained his new approach to the problem. He has defined employment as dependent on spending - spending on consumption goods and spending on capital goods. The whole income of the community is used up in two ways : partly as expenditure on consumption goods and partly as savings i. e. $I = S + C$ where I represents the total income of the society, S represents the amount saved and C represents the expenditure on current consumption. The expenditure on goods of current consumption gives employment. The savings give employment only when the savings are invested ; i.e. by expenditure on promoting and equipping industries. In the free and unplanned economy there is no automatic force that brings about the balance of the total expenditure of the income of the community either on consumption or on capital goods. A part of the income is immobilised and is not available for investment. People like to keep it as idle money. As a result of the lack of expenditure on capital goods there is a shrinkage in the volume of employment.

Any activity in the economic policy which keeps up at a high level the expenditure on current consumption and the investment of the savings (i. e. off-setting savings) will increase the volume of employment. According to Keynes savings are merely residual. They are merely the amounts which the community does not spend on current consumption. An individual by himself may save by prudence and by abstinence. Some individuals save because they earn a large income and they save a good percentage of the incomes automatically. All these activities may be praised as virtues from the point of view of the individual. But from the point of view of the community savings will be of some use to the society only if it is spent in some way either on consumption or on investment.

It is sometimes claimed that a great economic inequality among the people promotes savings as the richer groups save a greater percentage of their income than the poorer groups. But according to Keynes' analysis the inequality of wealth instead of being a social advantage is a great social disability. Because, in a society where inequality of wealth prevails the savings and investment do not start with a tendency to keep step. They frequently fall out of tune with each other as a result of which the opportunities for further employment are blasted up. If there is greater equality of wealth, the smaller incomes of the many will be used up in the expenditure on consumption goods and the smaller residual savings can easily be mobilized for investment. Greater economic equality is a better measure for the support of a full employment policy. Thus the economic inequality which was once supported for the purpose of increasing savings of the community had to give way to Keynesian idea of economic equality which alone can bring the society nearer to the goal of full employment through increased consumption expenditure and canalised savings.

Under the older theories, the capitalistic system through the rate of interest is expected to bring about a balance between savings and investment. The concept of equilibrium brings into balance the total savings of the community and the total opportunities for investment. The Keynesian analysis destroys the fundamental concept of the old capitalistic economy. Keynes rebelled against the old concept that the rate of interest by its power to bring about a balance between savings and investment is also incidentally capable of equating the supply and demand for labour. Keynes has pointed out that "there may be unemployment through chronic deficiency of demand for labour as well as unemployment through fluctuation of demand and through friction."

Keynes has put forward in his General Theory that a reduction of money wages paid to the workers will not expand the scope of employment. Economists like Pigou have harped upon the fact that a reduction of real wages will reduce the real wage bill and increase the profitability of industries and that they will expand production. Pigou was trying to tackle the unemployment problem by a wage policy. Keynes has also disproved the

idea that a general rise of money wages will ever cause unemployment. He has advanced the view that in a full employment economy the trade unions and the employers' associations have to act with great responsibility. Their responsibility should be exercised in a way which surpasses the compass of individual unions and individual industries. The national authorities should view every sectional wage policies—rise or fall in every section—in the light of the economy as a whole. Mere flexibility of wages as a potent factor to expand or contract the employment of labour in particular occupation may lead to a rise of the standard of living of particular sections as against other sections or vice versa. Hence in a full employment economy wages policies are not allowed to decide the quantity of labour employed in particular occupations. It is to be decided by the central authority who directs the labour force according to a plan to various occupations.

The main emphasis of Keynesian analysis is based upon the relation between savings and investment. In explaining the relationship he has revised the doctrines of J. A. Hobson which was considered to be the economics of heretics and not the economics of the orthodox school. Hobson at a very early period has pointed out that in the society where income is maldistributed the percentage of savings to expenditure on consumption is higher at the higher income groups and lower at the lower income levels. With the progressive concentration of riches, a major portion of the national income is concentrated in fewer and fewer hands; the savings increase but not the expenditure on consumption. A stage is reached where the meagre expenditure on consumption is not able to support all the existing industries and keep them going with orders for fulfilment. At that stage, all the saved up incomes are not invested for there may be no scope for investment. The demand for goods may be so low as to restrict the scope for investment. Keynes has taken the clue from Hobson and has given a solution for the apparently intricate problems of the advancing societies—the problems of diminishing consumption.

Keynes has suggested that the wisest course that should be adopted by the advancing industrial societies is the control of investment by the State. The social control over investment should be coupled with a

policy for increasing the propensity to consume. Both the policies should go together. The policies should be adopted not only to bring about a balance between the existing propensity to consume and the productivity as a result of the investment but also to promote and increase the level of production and consumption so that they may balance at newer levels.

The central theme of Keynes' General Theory is the exposition of the cardinal relationship of general price and employment. He has pointed out clearly how increasing investment can synchronise with increasing consumption. Without increased consumption the increased productivity due to increased investment cannot be absorbed. If increased consumption is not taking place the productive system will come to a standstill and people will be thrown out of employment. There will be idleness or unemployment. In order to promote productivity and investment consumption must be increased. In order to increase consumption the purchasing power among the people may be brought about either by larger money incomes or falling prices. Thus a suitable price policy has turned to be the inevitable accomplishment of a full employment policy.

The pursuit of a suitable price policy is the touchstone for any full employment policy. It should not be a policy for falling prices or rising prices. Falling prices may be claimed to be advantageous to the rentier classes. By that reasoning the rising prices do not cut down the benefit to the 'rentier' classes. For the greater proportion of the 'rentier' classes is constituted by the great army of the "aged pensioners" who are increasing in society and who are numerically important. Everyday there are increasing legislations for the care of old men and for giving old age pensions. If the 'rentiers' incomes are to be cut down the proper policy is direct taxation, e.g., death duties, by differentiating between earned and unearned incomes. Raising price level is a bad form of taxation.

Hence in a full employment set up the prices must be controlled. The prices of essential goods and services should be strictly controlled. A stable price level should be maintained. As production increases by a policy of offsetting savings, the difficulties of maintaining a stable price level is not insurmountable.

Keynes did not himself provide us his considered views on the economic fluctuations well known as trade cycles. But using Keynesian analysis we can arrive at the conclusion that the cyclical fluctuations are merely the inevitable features of an unplanned market economy. The cyclical fluctuations are the results of lacuna between the industries engaged in the production of goods for current consumption and those engaged in the production of capital goods for expanding the industries of the country. These cyclical fluctuations occurring with some uniformity from 1785 in Britain go to prove that the causes are deep seated in the capitalist economy. But whenever we make an attempt to substitute a planned economy for an unplanned economy just as we do during the period of wars, the causes that bring the fluctuations are held under check.

Keynes did not tackle the question of unemployment purely from the side of consumption. He also indicated in the General Theory that the average propensity to consume is almost a stable factor and it may not be varied from time to time. He has pointed out that employment fluctuates primarily because investments fluctuate. Inadequacy of investments will promote conditions of unemployment. "If investment can be controlled, total employment can be controlled. A high level of employment depends on a high level of investment."¹

The effect of a particular investment on the general income of the community is dependent on the multiplier. The multiplier in turn depends on the marginal propensity to consume. If the marginal propensity to consume is high the multiplier is high; if the marginal propensity to consume is low, the multiplier is also low.

The multiplier is the number which indicates the effect of a particular investment. It indicates the number of times the effect of the investment on earning of the society is magnified. The multiplier is equal to the reciprocal of one minus the marginal propensity to consume. If the marginal propensity to consume is $\frac{8}{10}$, the multiplier is the reciprocal of $1 - \frac{8}{10}$ i.e. $\frac{10}{2} = 5$. If the marginal propensity to consume is $\frac{3}{4}$ or $\frac{75}{100}$, the multiplier is $1 - \frac{75}{100}$ i.e. $\frac{100}{25} = 4$. Thus we find the higher the propensity to consume, the higher

1. Dillard: Economics of K. M. Keynes, p. 8.

the multiplier. The multiplier explains the fact of how a particular investment can increase the general income earned by the society.

For example if the multiplier is 5, the marginal propensity to consume is 8/10 and the marginal propensity is 1/5. Any additional investment to the existing level of investment would add to the general income of the society five times the actual investment. If one crore of rupees is invested, there will be an additional consumption expenditure of Rs. 4 crores and additional saving of one crore of rupees which will be reinvested.

Effect of increased investment on income, consumption and savings.

Original increase in investment	Induced increase in income.	Additional consumption from increased income.	Saving out of income.
1,00,00,000	1,00,00,000	80,00,000	20,00,000
	80,00,000	64,00,000	16,00,000
	64,00,000	51,20,000	12,80,000
	51,20,000	40,96,000	10,24,000
	40,96,000	32,76,800	8,19,200
	etc.		
Total Rs. 1,00,00,000 Investment	Rs. 5,00,00,000 Income	Rs. 4,00,00,000 Consumption	Rs. 1,00,00,000 Saving

As a consequence of additional investment there is an allround increase in income both in the consumption goods industries and by way of increased savings. Increased savings may be kept as idle cash balances or may be used to buy bonds and stocks or may be reinvested in capital goods industries in order to create more of wealth. If the savings are reinvested in industries producing real goods, they in combination with the stimulated productivity of the consumption goods industries will promote employment.

The cyclical fluctuations which occur in the capitalist society are the results of the unplanned nature of capitalism. They are the results of the gap between the investment in consumption goods industries and capital

goods industries. If by a planned system the gap is filled up by addition to investment, the nemesis of capitalism, unemployment and under-employment will vanish. We can establish a society where full employment prevails.

In order to obtain the conditions for full employment the volume of investment must be suitably controlled. The private investment alone cannot bring about full employment as it is a highly variable quantity depending upon the marginal efficiency of private capital. The public policy should be not only designed to encourage the flow of private investment, but it should also be prepared to offset the effects of the variations in the volume of private investment by offsetting counter variation in public investment. By this policy, the total investment, both from private and public sectors, will be of such magnitude as to fill up the gap between the desired level of income to support a level of employment aimed at and the consumption out of that income. If the quantity of investment from the private sector is chronically deficient, the State should supplement the private investment by investing in public works programme so that the desired level of employment may be reached.

According to the classical economic thought the demand for labour will adjust itself to the supply of labour. In a book by Beveridge published in 1909, "Unemployment, A Problem of Industry" an exhaustive account of the frictional, cyclical and seasonal unemployment was given. But the revolution brought about by the publication of Keynes' General Theory in 1936 never took for granted that adequate demand for labour was existing in the society. The General Theory has assumed that there may be chronic deficiency in the total demand for labour and that full employment is always a cause worth striving for. Only a conscious plan for saving and investment in society can bring about the full employment.

Types of unemployment.

The unemployment in society may be of three types :—

- (1) Unemployment due to chronic or recurrent deficiency of demand.
- (2) Unemployment due to misdirection of demand.
- (3) Unemployment due to the disorganization of the labour market.

The measures for solution of unemployment should have three-fold objectives :—

(1) To ensure sufficient and steady demand of the products of industry.

(2) To direct demand in such a way as to employ the available specialised labour.

(3) To organise the labour market and to assist the supply of labour to move in unison with the demand for it.

War and Employment.

Unemployment which is a live problem in peace vanishes during the period of war. We must try to know why unemployment which disappears during the period of war appears again during peace. Some of the activities of the state during the war period which promotes full employment may be analysed as follows :—

1. State turns to be the biggest buyer during the war period. It has its priorities of purchases of goods and services over the common citizen. Unlike the common citizen the State has powers to create purchasing powers to an illimitable extent and this power promotes the state further in its purchasing activities.

2. During the period of the war the state removes many of the restrictions on the use of man power. Conditions for employing men are made easy to that many employers are attracted by those conditions and they increase the number of men in service.

3. During the period of war the state does not give security of service to any one in particular job. This further has an effect on the fast multiplication of employment.

4. In order to meet the mounting expenses of war the State increases the taxes collected from the people. It also supplements the taxes collected by heavy borrowing. With those amounts the State increases its expenditure on goods and services which stimulates employment.

5. During the period of war State passes laws for the restriction of consumption and for the allocation of labour and productive resources to various types of industries. All these laws place the state on an advantageous position to direct the course of employment to various industries in the state.

6. Under war conditions, state controls the prices of all essential articles and also the wages. During that period the stoppage of work due to dispute is usually prohibited and arbitration is made compulsory.

7. The State also assumes large control over the industries, by consciously directing their productive work, and by limiting the profits of the private capital. These policies are adopted in order to promote maximum production.

The decisive importance of war economics is in the great impression produced on the government about the effects of money outlay on employment. Besides during the period of war the State controls the outlay of private citizens. It also comes forward with its own policies of public expenditure. This work on the part of the state far surpasses the individual efforts of private citizens in creating employment by the money outlay. The State in war determines the direction of almost all expenditure. The part played by unrestricted private enterprise is restricted to the very limited field in the national economy.

During war people's psychology receives a change. Everyone is working at a red-hot speed in order to increase the war efforts and succeed in the war. Sinking the differences among different classes and groups people are work for the war. But this psychology does not continue during the period of peace. During the period of peace people will necessarily demand more of leisure and peace in the pursuit of social and cultural objectives. Hence during the period of peace the targets for achievements are not as high as they are during the war period; they are a little more modest in fixing their targets being sobered by reason and reality. But even in peace if full employment is to be achieved the effective demand for the products of labour must constantly exceed the supply. This must be the guiding light for any peace time full employment policy.

The chief features of the full employment policy for peace.

We have already analysed the threefold causes of unemployment, chronic or recurrent deficiency of demand for the products of industries through misdirection of demand and failure to organise the labour market involving both insufficient or excessive movement of people in search of work. Any policy for the solution of unemployment and for the promotion of full employment should make a powerful attack on the problems mentioned above. The policy for full employment has for its objective the maintenance of a situation where there are more vacant jobs than men seeking jobs. This definition of full employment offered by Beveridge assumes that there will be some immediate irreducible minimum of unemployment which may be termed as frictional unemployment. This irreducible minimum of unemployment is necessary in order to facilitate the changes in industrial technique and the movement of labour from one type of job to another type of job.

What is the irreducible minimum of unemployment? This irreducible minimum is fixed by the effects of factors on industries which are beyond the control of businessmen - seasonal variation in the volume of employment, the minimum number of unemployed persons required so as to facilitate movement from one position to another in industries, and also the quantity of unemployment that exist due to friction among industries within the country with industries in other countries. Lord Beveridge has analysed the British conditions and arrived at a conclusion that under British conditions 3 per cent. minimum unemployment may be allowed to exist. He has pointed out that full employment for Britain should mean that 97 per cent. of the people in Britain who are willing to be employed should be employed.

This analysis should be applied to every country in order to assess the volume of minimum unemployment over which no control can be exercised and to fix the full employment level. It is not necessary that every country should fix a target at 97 per cent. employment in order to attain full employment level. It can be varied according to the conditions of different countries. Sometimes large reserves of men may be necessary for

meeting emergencies of war. Then the unemployed minimum may rise. The full employment policy does not promise to every individual a high and prized job. It will only assure to every individual that if he loses one job there will be another job which he can take up. Individuals who aim very high may not choose to get employed even though full employment drive is on. Such individuals may go to swell the unemployed minimum.

The policy of full employment revolves around the problem of creating more and more of wealth. It not only results in the creation of more of wealth, but it also adds to human happiness by removing the human misery. By removing the cause for human misery and squalor the very cause for hate and disunity in society is dispelled.

The Full Employment Policy.

1. *The outlay* : The first of the conditions for full employment is the out lay out of money for the products of current industry. The scope of the term 'industry' used here is very wide. It includes the extraction, manufacture, construction, agriculture, distribution, finance and personal service. It concludes all forms of human activity which satisfy human needs. If full employment of our man power is to take place the proper method to tackle the problem is to raise the investment level.

The term 'outlay' used here indicates spending. But more than spending, it indicates spending with a design or purpose. In spending the money the authorities who bring about the outlay do so with a plan and with a wise purpose. The outlay falls into three main classes.

(1) Out-lay on marketable goods and services directly demanded ; that is, marketable goods and services desired for its own sake and which are not used for producing other goods and services. This can also be termed as consumption outlay.

(2) Out-lay on means of producing marketable goods and services which are of a direct demand. This outlay is invested in business in order to promote the volume of industrial equipment. This outlay can be termed as investment outlay.

(3) Outlay on goods and services which are not marketable and the means of producing such equipments. They may be of the type of goods and services resembling defence, maintenance of law and order, public health, free education, roads, drainage and other public works. This outlay may be termed communal outlay.

Full employment can be attained only if the outlay is sufficient to absorb the whole of labour that is available for employment. The State today has got the great responsibility of making both the investment in the public and the private sector, just sufficient to ensure full employment. The private institutions or authorities cannot have enough power to promote the conditions of full employment as they have limited resources and authority. Hence it devolves upon the modern state to assume the responsibility of adjusting the total outlay of the community so as to employ all the available man power.

In order to promote full employment the budget policy of the state should receive a new orientation. It should not be the ordinary money budget by which the financial resources of the country are put to the maximum use. It should be a man power budget or a 'human budget' by which all the available man power can be fully employed. The state cannot afford to remain with equanimity waiting for the factors employed in production to create their own effective demand. Deficiency in private investment may occur which will make the goal of full employment ever receding. Hence a mere passive policy of compensating the vagaries of private enterprise will be least hopeful. The State should assume the whole responsibility for the total investment of the society and prepare a man-power budget.

In the man-power budget which the State should prepare six main elements must be taken into consideration :—

- (1) The private consumption outlay (C)
- (2) The private investment outlay (I)
- (3) The balance of payment abroad (B)
- (4) The revenue account as indicated by the tax income and revenue account of the State (R)

(5) The loan account i. e. outlay caused by loans (L)

(6) The output capacity of the community (M).

The private outlay indicates the amount spent by the consumers in fulfilling their consumption requirements. The private investment outlay includes all amounts spent by the private members in increasing capital equipment available for the community. The balance of payment abroad is the difference between exports and imports including all visible and invisible items. If the exports exceed imports the balance is positive and the outlay gives employment. If the exports fall short of imports, the balance is negative. It connotes a net disinvestment abroad, which is met by reducing employment at home. The loans raised by the State are used for public outlay. The public outlay includes all items of expenditure incurred by the State for the purchase of goods and services that are being produced currently. It does not include any item of expenditure of the State which does not result in any addition to employment. For instance, it excludes the payment made for the purchase of existing assets or for the purchase of government bonds or bills or the expenditure incurred from public funds for payment of pensions, unemployment insurance, interest on national debt and other transfer of payments. The outlay which alone causes real increase in capital equipment and increase in consumption goods and services is capable of increasing employment. The creation of bank deposits and raising of debts by subscription by banks and other means of transfer payments do not increase the employment. The taxation or current revenue includes all process of transfer of purchasing power from the private citizens to the public authorities. It includes all payments made to the state such as insurance contributions and other compulsory payments.

Having understood the definitions of the various elements that have to play a part in the promotion of full employment we must understand what course the state should adopt in order to realise the goal of full employment: The goal is attained when, $C + I + B + R + L = O = M$. If $C + I + B + R$ exceed M (the output capacity) there will be an inflationary gap and a tendency for rise in prices would be experienced. If C, I, B, R added up together is less than M , there will be a deflationary gap and unemployment. The deflationary gap should be filled up in order to cure any

continued unemployment. In all activities connected with the full employment the unused resources (which may be indicated by the letter U) should be made zero. If every available resource is employed, O the total output will be equal to the total output capacity. The five elements are inter-related and the policy of the state should be so designed as to promote a maximum of friction among the elements and at the same time maximum of employment. What are the possible solutions for unemployment which will finally establish full employment? Three main lines of policies can be enunciated:—

- (1) Increase of public outlay leaving rates of taxation unchanged.
- (2) Increase of public outlay, with all round increase of taxation, sufficient to balance public income and expenditure.
- (3) All round reduction of rates of taxation leaving public outlay unchanged.

The adoption of the first route will result in increased outlay by the State. The state has to borrow funds for the purpose and use them up in wise projects. Such utilization of funds will also have a stimulating effect on the consumption outlay and the import trade of the country. Even if the tax structure is unaltered, the higher incomes earned by the people will bring in more income to the exchequer. Thus a policy for the increase of outlay on investment under state auspices will help the country to touch the level of full of employment through the round about processes of increase in consumption, increase in private investment outlay, increase in public outlay on goods and services from revenue and the development of trade. This policy however is the simplest of policies and it brings about the least amount of friction.

There is also a different route for achieving full employment. This route is in conformity with the orthodox cannons of public finance. According to this method there should be an all round increase in public outlay which should be met not by borrowing but by increasing the taxation both direct and indirect. The consumption outlay should be reduced in order to bring the unused resources into active employment. As the taxation is made severe the consumption outlay necessarily falls. This system avoids the raising of loans and the consequent loading of the exchequer with the responsibilities of payment of interest on those loans.

The third system contemplates the remitting of taxation and the stimulating of private outlay. The loss of revenue due to the remitting of taxation is made good by borrowing on a large scale. Under this scheme full employment is promoted by increase of consumption outlay. This increase in consumption outlay is brought about by reduction of taxation levels.

All these three methods are developed on the assumption of a policy of non-interference with the course of the external trade of the country. The foreign trade position of the country will not be altered by the planning for full employment. But any continuous period of adverse balance of trade will upset the plan for full employment. Hence any full employment policy cannot for long neglect the adverse foreign trade position and hence correctives should be introduced for regulating the adverse foreign trade by restriction of imports and by the promotion of the production of substitutes within the country.

In choosing a method for achieving full employment we should not merely advocate one of the three methods as the only method capable of delivering the goods. The chosen method should be applied for a fairly long period. It should plan for financing the expenditure on current items from taxation and expenditure on capital items by borrowing. The rate of interest prevailing in the country should be maintained at a progressively low rate and the sinking fund for all the loans should also be built up. The programme should have a realistic approach to common problems of the people and it should be so designed as to give stability to the economic system. A full employment programme should take action under all the following five heads:—

1. Public business investment: This includes the taking over the administration of public corporations such as transport and power.
2. Communal outlay on non-marketable goods and services such as roads, schools, hospitals, defence and order.
3. Regulation of private business investment. Under this policy the private business firms should be offered assistance by loans at low rates of interest and by favourable taxation policy.

4. Government may encourage the development of the collective demand for essential goods consumption. These consumption goods may be ordered under state auspices on a large scale and distributed through a large number of retailers. The state may also adopt a policy of giving subsidies to such distribution of commodities as will encourage consumption and indirectly develop production. Essential goods covered by this programme may on the first instance include food and fuel and clothing. It may extend to other spheres and the State may take up more and more the general business of wholesaling.

5. An increase of private consumption may also be thought of by a programme for increasing the national income and by redistribution of the incomes through social security measures and by progressive taxation.

A programme for full employment should be flexible. It should not be rigid and unchanging. The public works and plans for promoting production and redistribution of national income should be capable of being adjusted from time to time. The programme for investment outlay should have such objectives as social security, National Health Service and Nutrition Service, supply of necessities like fuel and clothing, improvement of education and town and country planning, housing and improvement of transport.

Controlled location.

We have been dealing at length with the financial aspect of the full employment programme. In evolving a full employment policy the controlled location of industries plays a very important part. The Report of the Royal Committees on the Distribution of Industrial Population (published in 1940) has analysed the defects of the hapazard and uncontrolled location of industries. The Report has pointed out four main defects as a result of uncontrolled location of industries. They are (1) Higher mortality rates in the towns. (2) The congestion and discomfort of the living conditions in towns. (3) The congestion and discomfort of the travelling conditions in towns. (4) The cost of the measures to mitigate the evils of the three disadvantages. The Report has also pointed out that the concentration of industries in particular cities has not only

caused the evils of over crowding but also kept as a standing menace the problem of derelict areas. These areas turn to be areas with no employment whenever structural changes occur in industries and whenever depressions in trade take place. During such periods one-third or two-thirds of the industrial population in the specialised regions is unemployed resulting in the destruction of the morale of the community. It also results in a great waste of social capital which the labour of the community represents.

The Royal Commission on the Distribution of Industrial Population presided over by Sir Montague Barlow and the Expert Committee on Compensation and Betterment presided over by Justice Uthwas were almost identical in their conclusions. They have called for a high degree of initiative and control by the Central Planning Authority. The central authority should have both national and local considerations in mind and its control should be based on organised research in the social and economic life of the country. It should be directed to securing the use of land to the best advantage. "The control must be exercised by a central authority (e.g. the Minister for National Development)." ² drawing a national plan for the whole country and at the same time making use of the local authorities for the local execution of the plan and the adjustment of the plan to local conditions. Such a controlled location can secure the second condition for full employment; that is, the total outlay of all kinds can be wisely directed taking into account the labour available.

Organised mobility of labour.

We have learnt that of all the goods in the world labour is the least mobile. Man clings fast to his surroundings. He builds up an attachment for the place or the job he has taken up for some-time. Even chances of betterment do not influence him to leave the old job or the place to take up a new one.

In a full employment programme, complete mobility of labour should be ensured. Under the stress of war men and women change their occupations and place of work. In the piping days of peace workers once again

² Beveridge: Full Employment in a Free Society, p. 168.

return to claim their annoying vestiges of individuality about the choice of work and the place of work. As a result there is much misdirection of labour and also accumulation and maintenance of needless reserves of labour.

The only method of solving the difficulties of the peace time employment is by bringing about organised mobility of labour. Mobility of labour does not mean that labour must be always on the move. Mobility merely indicates that labour should be capable of moving if necessary. "Organised mobility means that men do not move if movement is futile and do move rapidly and directly to the job when there is job."³

In promoting organised mobility of labour, the State, the managers of industry and the workers themselves have their part to play. A national system of employment exchanges should be set up. Such a body will act as a liaison between the workers and the employers to bring the best men for the employers and the best chances for the workers. It avoids the needless waste of energy on the part of the employer in going through the mass of applications for jobs most of which are presented in person. The workers also get the best possible advice in choosing their careers. They are prevented from being caught up in a blind alley. It periodically advertises to the workers the availability of jobs anywhere and tempts them to move on to a better job.

Thus with the inauguration of a full employment programme there should be an acceptance on the part of the employers to use either the national employment exchanges or employment exchanges organised under the auspices of the trade unions. This acceptance of policy is necessary in order to put an end to aimless wandering of workers in search of employment, just like the hawkers of goods wandering from door to door wending their wares. This necessarily involves a change of procedure. Workers will have to register themselves with the employment exchanges and the employers will have to notify to the employment exchanges any occurrence of vacancies. The gulf between the worker and the employer is bridged by the organisation of the Employment Exchange.

³ Beveridge: Full Employment in a Free Society.

Full employment and administrative control.

The governmental machinery should be suitably remodelled in order to fit into the new policy of full employment. The functions of a Government which wants to establish conditions of full employment are three-fold:

1. Ensuring sufficient total outlay both private and public just sufficient to employ available man power.
2. Ensuring economy in the utilization of the outlay.
3. Allocation of the outlay to the various items found among the national programme according to the best interests of the community.

Various governmental departments should work in close co-operation in order to promote full employment. The Ministry of National Finance will determine the total outlay necessary for full employment; the department for the control of public expenditure must ensure economy in utilisation. A large number of executive departments should supervise the work on the various items in the programme to which funds have been allocated. There should be a special ministry to control the location of industries and guide the establishment of industries at particular spots. This Ministry may be termed as the Ministry of National Development. A Ministry of Labour should be set up which should make continuous survey of employment and unemployment. It should engage in man-power planning and also promote the co-operation of the employers and the employees and facilitate organised mobility of labour.

The task of the Minister of Finance should receive a new orientation. His budgeting policy should not be merely confined to balancing monetary budgets but should be increasingly devoted to budget for the full employment of the available man-power. The total man-power resources in the country should be estimated and budget should be drawn up for the absorption of the man-power. The Finance Minister should embark on activities that will make full employment within the reach of the people. He should maintain the rate of interest at such a level by the control of the bank rate policies and by open market operations so that the industrial fluctuations

may be counteracted. The Finance Minister in facing the new responsibilities should further seek the co-operation of a new organisation which may be designated as a National Investment Board. This Board will have powers of regulating investment by public and private enterprise alike.

To cope with the task of organising mobility of labour, reorganisation of management and nationalization of industries, there is the need for a Production Planning Board. It should have a research side to assemble the multifarious data of production and consumption. Secondly, it would contain an interpretative and policy forming section which would study the data and estimate the adjustments that are to be made. Thirdly, there would be an executive body to bring about the adjustments.

The task of planning the industrial structure must be coordinated with economic decisions in neighbouring spheres. The Production Planning Board must co-operate with those who decide the volume of savings and the volume of investments, the dimensions of the foreign trade, the volume of money and the level of wages. It must co-operate in any world production plan. Furthermore, all this economic planning must be co-ordinated with the social policy, with the physical planning of town and country, with the provision of housing, schools and hospitals, and with the development of roads and railways. There would therefore seem to be a good reason to incorporate the Production Planning Board in a general Economic Planning Committee and to incorporate the latter in the Ministry of National Planning and Development with a policy-forming group at the top. The group should work in close association with the Cabinet.

This Board in co-operating with the Finance Minister will act in a way furthering the realisation of the plans drawn. The success of any full employment policy depends on the energy and enthusiasm with which men at the helm of affairs are able to drive the projects. The men chosen to direct the policies should be men with leisure and with a great desire to read, think and discuss before they launch on a plan. A Minister for the National Plan for Full Employment should solely devote his attention to increasing employment and he should have the co-operation of the Prime Minister and the Minister for External Affairs.

(to be continued)

PRACTICAL APPLICATION
OF TIME STUDY.

SRI K. S. RAMAMURTHI.

IN my last article entitled "Time Study and its Purpose". I had stated that through the use of sound time study methods, the efficiency of any department can be improved quite appreciably. Now the results of investigations carried out by me on a structural Engineering workshop are set out. This is typical of the report an Industrial consultant is called upon to make, after analysing the existing conditions using Time Study methods, and finding out ways and means of improving them.

PART I.
GENERAL

A. FACTORY.

The Works under investigation, consists of the following :—

- 1. Foundry Shop.
 - 2. Machine Shop.
 - 3. Points & Crossing.
 - 4. Horse-Shoe Department.
 - 5. Blacksmith Shop.
 - 6. Structural Shop.
- and they are laid out as under :—

STRUCTURAL SHOP.			BLACK-SMITH SHOP.	HORSE-SHOE DEPT.	POINTS AND CROSS-ING.	MACH-INE SHOP.	FOUN-DRY.
BAY. 3	BAY. 2	BAY. 1					

The Structural Shop consists of three bays, approximately 400' x 120' each, laid out at the East end of the Works. The Pneumatic Rivetting Section is in the middle of the centre bay, irregularly arranged, and occupies a space of about 85' x 25'. The Hydraulic Rivetting Section is situated in the third bay close to the Pneumatic Section. There are Assembly Section, Painting Section, Welding Section, Drilling Section and necessary machines for cutting plates, straightening them and shaping them, distributed in the three bays.

There are five 5 ton Electric cranes serving the Structural Shop, one for the first bay, three for the second bay and one for the third bay. Generally materials like plates, joists, channels, etc., are dumped in at the Northern end of the middle bay. The two cranes which work inside the middle bay, carry the above materials to the other end from where the third crane removes them to the Stores situated at the South end.

B. PNEUMATIC RIVETTING SECTION.

In the Pneumatic Rivetting Section, platforms have been built up of girders, for the gangs to work upon the different structures; the platform is approximately three feet in height. Necessary tools, like pneumatic hammers, spanners, punches, hand hammers, caulking tools, bolts, nuts, and washers, and tackles, are put in a box in the Section. There are three Pneumatic Forges placed at convenient places and they feed hot rivets to three or four gangs at a time. There is a hand forge kept ready for emergencies. There is a Paraffin Forge feeding rivets to two gangs working on a Hydraulic Hammer. This forge is placed in the middle of the two hydraulic hammers and there is one rivet boy who throws hot rivets to the gangs.

Air Compressor Plant is situated in the South end corner of the third bay and the pressure of air is 85 lbs. per square inch. The Pneumatic Hammer is "BOYER No. 6 LONG STROKE, Size 1-1/16" x 6" manufactured by Messrs. Consolidated Pneumatic Tool Co., Ltd., London.

All types of structures are rivetted in the Section, requiring 3/8", 1/2", 5/8", 3/4", 7/8" and 1" rivets, though those requiring 3/4" rivets are very common.

Rivets are issued from the Stores in hundred-weights, periodically, but no records are kept of wastages.

The following structures were rivetted during the time of investigations :-

1. Stanchion.—Requiring, 34 countersunk rivets requiring horizontal rivetting, 10 round head rivets also requiring horizontal rivetting and 198 Round head rivets requiring down-hand rivetting. All rivets are 3/4" diameter.....A gang of 5 men are required.
2. Door-frame—Requiring 4 counter sunk rivets requiring horizontal rivetting, 2 round-head rivets requiring horizontal rivetting, and 43 round-head rivets requiring down-hand rivetting.....A gang of 4 men are required.
3. Derricks.—13 countersunk rivets 7/8"; 72 round-head rivets 7/8" all horizontal rivetting.....A gang of 5 men are required.
4. Diaphragm.—2 round-head 5/8" rivets horizontal rivetting.....A gang of 4 men are required.

There are four gangs of five members each; sometimes when there is rush of work another gang is called in. Each gang consists of:—1 Hammer Man, 1 Helper to Hammer Man, 1 Dolly Man, 1 Helper to Dolly Man and 1 Rivet boy. There are two men doing the work of chisel ling and punching out bad rivets for all the five gangs. There is a Head rivetter to supervise the work of the gangs and there is one assistant to him.

All the employers in the Section are on Day Wage System.

At present the Section is working one shift of 8½ hours per day except on Saturdays when it works for 4 hours only. There are 26 working days in a month.

Product and output for the last six months could not be obtained from the department as no regular records are being maintained.

PART II

TIME — STUDY FINDINGS.

A. PRESENT PROCEDURE.

The present practice is for the rivet boy to attend forge, bring the heated rivet to the place of rivetting over a distance of 6 to 20 feet, and fix the rivet in the hole. He repeats the above operations only throughout the day. The Dollyman receives the bottom of rivet in his dolly, his helper hammers just away from the leverage of the dolly, by a hand hammer; both the Dollyman and his helper tug at the end of the dolly and keep on turning it while the hammering is being done, and move to the next hole and adjust the dolly. The Hammerman fixes the pneumatic hammer on to the top of the bolt and operates the hammer. His helper presses the pneumatic hammer while being operated; after rivetting, moves to the next hole, punches the same and jams the hot rivet while being fixed by the rivet boy.

Though the rivet boy traverses a distance 6 to 50 feet sometimes, and also has to go through many obstacles in the way, it has been assumed that the normal distance is only 12 feet, considering that if the Section can be properly supervised and finished articles removed in time, the distance cannot be more than that. Heating time of rivets depends upon the size of the rivets and the number of rivets that can be heated at a time.

Though the Hammerman does not chisel bad rivets, it is considered proper to allot this work also to him, as also caulking rivets once in a way, and re-drilling holes which have not been properly aligned. The helper to Hammerman helps him while re-drilling also. Moving over to the next hole removing and refixing temporary fixtures, initial cleaning, filing and alignment are to be done by all the operators excepting the Rivet boy.

B. VARIABLES.

The time for rivetting depends upon the following factors :—

1. The nature of the structure :—
 - (a) The size of the rivets required.

- (b) The shape of the structure, whether requiring hand dolly or tackle or supporting bar, and tackle or wooden blocks or merely butting with a hammer, or whether requiring too many shiftings over from place to place.
- (c) The number of temporary bolts required to be fixed, initially and during rivetting.
2. The thoroughness of initial assembly by the assembly gang.
3. Number of temporary bolts required to be removed.
4. Number of times the structure has to be turned over by the crane.
5. The shape of the rivet, whether, Roundhead or countersunk.
6. The direction in which hammering has to be done, whether horizontal or vertical.

The next step is hence to determine the B-value of each element and its frequency.

C. FINDINGS.

Exclusive studies were taken on the following auxiliaries :—

1. Turn girders.
2. Caulk rivets.
3. Chisel rivets and punch out.
4. Crooked rivets rejected and another rivet fixed.
5. Repair hammer.
6. Remove and refix fixtures.
7. Initial alignment.
8. Drilling hole, if the holes in the plates are not in alignment.
9. Remove bolt.

To find the frequency of the above auxiliaries, special studies were made maintaining a record of their happenings as they occurred during the rivetting of the different structures, average of the different readings taken and due allowance is made to suit all kinds of structures and all sizes of rivets. The time for each auxiliary at 80 speed per rivet and their frequency are as given in the table of "Standard Values",

Standard cycle time when the team works at 80 for the different sizes of rivets, for both Round Head and Counter Sunk and for Down Hand and Horizontal rivetting are also given.

PARTICULARS.	SEL. ACT.	N. T. @ 80	B VALUE	S. T. @ 80
HAMMERMAN.				
R. H Vertical Hammer,				
3"	14 ⁴⁵	—	0.280	0.210
4"	—	—	—	—
5"	—	—	—	—
6"	19 ⁶⁵	—	0.550	0.410
R. H. Horizontal Hammer,				
3"	—	—	—	—
4"	13 ⁶⁰	—	0.350	0.260
5"	22 ⁴⁸	—	0.470	0.350
6"	16 ⁶⁵	—	0.600	0.450
7"	28 ⁶⁰	—	0.750	0.560
C. S. Vertical Hammer,				
3"	—	—	—	—
4"	13 ⁶⁹	—	0.360	0.270
5"	—	—	—	—
6"	—	—	—	—
C. S. Horizontal Hammer,				
3"	—	—	—	—
4"	—	—	—	—
5"	—	—	—	—
6"	—	—	—	—
Go to next & fix hammer	30 ⁹⁰	—	1.200	0.900
on to bolt	5.5 ⁹⁰²⁰	6.0	0.170	0.130

PARTICULARS	SEL. ACT.	N. T. @ 80	B VALUE	N. T. @ 80
DOLLYMAN.				
Press dolly			Same as Hammer.	
Go to next & hold rivet	3.0 ⁸⁵²⁰	4.0	0.085	0.064
RIVET BOY.				
Bring rivet 10'-20'	5.0 ⁶⁶²⁰	4.0	0.110	0.083
Fix rivet				
Easy position	4.0 ⁷⁶³⁵	3.5	0.100	0.070
Difficult position	6.0 ⁷⁶³⁵	5.5	0.146	0.110
Go back	6.2 ⁵⁰¹⁵	5.5	0.140	0.105
Attend fire	80 ³⁰⁷⁰	19	0.710	0.530
HELPER TO HAMMERMAN.				
Hammer			Same as for Hammerman.	
Remove bolt	25 ⁴⁰³⁰	12	0.360	0.270
Punch & align	12 ⁸⁰⁸⁰	9	0.260	0.200
Guide hot rivet	3 ⁶⁰²⁰	2	0.060	0.045
HELPER TO DOLLYMAN.				
Press dolly			Same as Hammer.	
Hammer dolly	4 ⁶⁰⁴⁰	3	0.093	0.070

HEATING TIME FOR RIVETS.

Pneumatic Forge :—

No. of rivets that can be heated at a time	...	6.
Time for heating six rivets	...	4'-0"
Time for one rivet	...	0'-40"

D. STANDARD VALUES.

The team is expected to work at 80 speed when doing any element.

On this assumption the following values are derived :—

1. Hammer time.

It is assumed that the rivet is just white hot when fixed; hammering if done at 80 speed must be finished while the rivet is still slightly red. If done at normal speed the rivet would have just turned black.

Type	Position.	TIME IN SECS PER RIVET.				
		$\frac{3}{8}$ "	$\frac{1}{2}$ "	$\frac{5}{8}$ "	$\frac{3}{4}$ "	$\frac{7}{8}$ "
R H.	Ver.	8	9	12	15	19
	Horizon.	9	10	13	17	21
C.S.	Ver.	—	10	—	—	—
	Horizon.	—	11	—	—	30

Note :—For horizontal rivetting add 10% to the hammer time of D.H. rivetting. Time for R. H. horizontal rivetting = time for C. S. vertical rivetting.

2. Other elements.

Particulars.		$\frac{1}{2}$ "	$\frac{5}{8}$ "	$\frac{3}{4}$ "	$\frac{7}{8}$ "	Freq. 1 in.
Punch	..	9.0	11.0	12.0	13.0	1
Remove bolt	..	5.0	5.0	7.0	8.0	2
Wait for rivet	..	5.0	5.0	5.0	7.0	2
Bring & fix	..	8.0	9.0	11.0	12.0	1
Refix tackle	..	3.0	3.0	6.0	6.0	5
Rehammer	..	—	—	0.2	0.3	50
Move 4 to 10'	..	1.0	1.5	1.5	2.0	10
Caulk	..	0.5	1.0	1.2	2.0	10
Remove & refix temporary fixtures	..	1.0	1.0	1.2	2.0	100
Initial cleaning filing and alignment	..	10.0	10.0	12.5	15.0	100
Turn structure	..	—	—	1.5	3.0	10
Chisel bad rivet and re-rivet	..	5.5	6.0	6.25	8.5	200
Re-drill hole	..	1.0	1.0	1.0	1.0	100
		49.0	53.5	66.85	79.8	

3.. Total.

Particulars.	$\frac{1}{2}$ "	$\frac{5}{8}$ "	$\frac{3}{4}$ "	$\frac{7}{8}$ "
R. H. - Down hand				
Hammer time ...	9.00	12.00	15.00	19.00
Constants & auxiliaries ...	49.00	53.50	66.85	79.80
	58.00	65.50	81.85	98.80
Contingency for periodical cleaning of forge, repairing hammer, rivets to be reheated, crooked rivets etc. @ 5%	2.90	3.30	4.10	4.90
Cycle time ...	61.00	69.00	86.00	104.00
For $\frac{1}{2}$ " & $\frac{5}{8}$ " rivets only 4 men work; hence decrease by 10%	55.00	62.00	86.00	104.00
No. of rivets per hour ...	65.00	58.00	42.00	89.00
No. of rivets per day of 8½ hours	550.00	490.00	360.00	330.00
R. H. - Horizontal or C. S. Down hand				
Hammer time ...	10.00	13.00	17.00	21.00
Constants & auxiliaries ...	49.00	53.50	66.85	79.80
	59.00	66.50	83.85	100.80
Contingencies @ 5%	3.00	3.30	4.20	5.00
Cycle time ..	62.00	70.00		106.00
For $\frac{1}{2}$ " & $\frac{5}{8}$ " rivets 4 men in gang, hence less 10%	56.00	63.00	88.00	106.00
No. of rivets per hour ...	64.00	57.00	41.00	34.00
No. of rivets per day of 8½ hours	545.00	485.00	350.00	290.00
C. S. - Horizontal.				
Cycle time ..	56.00	63.00	88.00	106.00
Add 25% of hammer time ..	2.50	3.00	4.00	5.00
	58.50	66.00	92.00	111.00
No. of rivets per hour ...	61.50	54.50	39.20	32.50
No. of rivets per day of 8½ hours	523.00	463.00	333.00	276.00

Particulars	$\frac{1}{2}"$	$\frac{3}{8}"$	$\frac{3}{4}"$	$\frac{7}{8}"$
Summary.				
R. H. - Downhand per hour ...	65	58	49	39
Per day ...	550	490	360	330
R. H. - Horizontal or C. S. - Downhand				
Per hour ...	64	57	41	34
Per day ...	545	485	350	290
C. S. - Horizontal				
Per hour ...	61.5	54.5	39.2	32.5
Per day ...	523	463	333	276

ACTUAL ACTIVITY OF INDIVIDUAL OPERATORS.

If the team works at 80, as shown under "Standard Values", the B-Hour rate of the individual operators will be as follows for $\frac{3}{4}"$ Down Hand Rivetting.

Hammer man.

Hammer	...	...	19'00 ^{65 60}	=	33'00
Go to next & fit hammer on bolt	...	...	5'50 ^{90 20}	=	10'00
Re-hammer.	...	...	0'20 ^{80 60}	=	0'50
Move 4'—6'	...	...	1'50 ^{80 40}	=	2'50
Caulk	...	...	1'20 ^{80 60}	=	2'40
Remove & a refix temporary fixtures	...	...	1'20 ^{80 40}	=	2'20
Initial cleaning, filing & alignment	...	...	12'50 ^{80 20}	=	20'00
Redrill hole	...	...	1'00 ^{80 50}	=	2'00
Auxiliaries	...	...	4'00 ^{80 20}	=	6'40
Chisel	...	...	6'25 ^{80 50}	=	12'50
B-Hour = $91.5 \times 60/86$	...	...	64.		91'50

Helper to Hammer man.

Hammer	...	...	19'00 ^{65 80}	=	27'00
Remove bolt	...	...	25'00 ^{40 80}	=	22'00
Punch	...	...	12'00 ^{60 30}	=	15'60
Guide fixing of rivet	...	...	3'00 ^{60 20}	=	3'60
Rehammer	...	...	—	=	0'50
Move 4' to 10'	...	...	—	=	2'50
Remove & refix temporary fixtures	...	...	—	=	2'20
Initial alignment, cleaning & filing	...	...	—	=	20'00
Rehammer	...	...	0'28 ^{80 30}	=	0'35
Redrill hole	...	...	—	=	2'00
B-Hour = $95.75 \times 60/86$	...	...	67.		95'75

Dolly Man.

Press Dolly	...	...	19'00 ^{65 60}	=	33'00
Go to next & hold rivet	...	...	3'00 ^{80 20}	=	5'10
Refix tackle	...	...	6'00 ^{80 80}	=	10'50
Move 4' to 10'	...	...	—	=	2'50
Remove & refix temporary fixtures	...	...	—	=	2'20
Initial cleaning, filing & alignment	...	...	—	=	20'00
Rehammer	...	...	—	=	0'50
B-Hour = $73.6 \times 60/86$	...	...	51.		73'60

Helper to Dolly man.

Press Dolly	...	...	19'00 ^{65 80}	=	27'00
Hammer Dolly	...	...	4'00 ^{60 40}	=	5'60
Refix tackle	...	...	—	=	10'50
Move 4 to 10 ft.	...	...	—	=	2'50
Remove & refix temporary fixtures	...	...	—	=	2'20
Initial cleaning, filing and alignment	...	...	—	=	20'00
Rehammer	...	...	—	=	0'35
Auxiliaries	...	...	4'00 ^{80 20}	=	6'40
B-Hour = $74.55 \times 60/86$	...	...	52.		74'55

Rivet Boy.

Bring rivet	...	...	5.00 ⁶⁶ ₂₀	=	6.60
Fix rivet	...	...	5.00 ⁷⁰ ₂₀	=	7.30
Go back	...	...	6.20 ⁵⁰ ₁₅	=	5.95
Attend fire	...	...	50.00 ³⁰ ₇₀	=	42.50
Remove cinders and ash put					
fresh coal & restart	...	...	292.00 ³⁰ ₅₀	=	4.50
			100		
Reheat rivet	...	...	40.00 ⁷⁰ ₈₀	=	1.00
			80		
Put fresh coal & stir-up	...	...	38.00 ⁸⁰ ₅₀	=	1.00
			50		
Auxiliaries	...	...	5.00 ⁸⁰ ₂₀	=	6.00
				=	74.85

B-Hour = 74.85 × 60/86.00... 52.2

From the above it is seen that the B-Hour rate of the Helper to Hammer man is the maximum being 67, whereas that of the Dollyman is the minimum being 51. No member of the gang is being worked at the expected B-Hour rate of the gang and it can be safely assumed that a hundred percent efficiency is within easy reach under piece work system.

PART III.

LABOUR ACTIVITY.

As existing records were found unsuitable, a control was kept by the undersigned for a short interval. The findings, over the control period, are as under :—

GANG A.

Time Worked Hours.	Particulars of Rivets.				Standard.		Eff. %
	No.	Dia	R. H. or C S.	Vert or Horizon.	Rivets Per hour.	Total Hours	
33.45	72	3/4"	R.H.	Vert	42.0	8.60	35.0
	26	"	"	Horizon	41.0	3.20	
21.15	72	3/4"	R.H.	Vert	42.0	8.60	55.5
	26	"	"	Horizon	41.0	3.20	
31.15	72	3/4"	R.H.	Vert	42.0	8.60	38.0
	26	"	"	Horizon	41.0	3.20	
15.00	72	3/4"	R.H.	Vert	42.0	8.60	79.0
	26	"	"	Horizon	41.0	3.20	
20.00	72	3/4"	R.H.	Vert	42.0	8.60	59.0
	26	"	"	Horizon	41.0	3.20	
20.00	72	3/4"	R.H.	Vert	42.0	8.60	59.0
	26	"	"	Horizon	41.0	3.20	
11.15	36	3/4"	R.H.	Vert	42.0	4.30	60.5
	20	"	"	Horizon	41.0	2.50	
37.30	107	3/4"	R.H.	Vert	42.0	12.75	35.6
	5	"	"	Horizon	41.0	0.61	
65.00	114	3/4"	R.H.	Vert	42.0	13.50	23.0
	11	"	C. S.	Horizon	39.2	1.40	
33.15	70	5/8"	R.H.	Horizon	57.0	6.15	18.5
10.00	24	3/4"	R.H.	Horizon	41.0	2.92	
	52	"	"	Vert	42.0	6.20	91.2
10.00	39	3/4"	R.H.	Vert	42.0	4.65	
	32	"	"	Horizon	41.0	3.90	85.5
308.15						129.68	42.0

GANG B.

28.15	90	7/8"	R.H.	Horizon	34.0	13.25	59.5
	12	"	C. S.	"	32.5	1.85	
82.30	222	3/4"	R.H.	Vert	42.0	26.40	40.0
	15	"	"	Horizon	41.0	1.83	
	34	"	C. S.	"	39.2	4.34	26.4
	3	5/8"	"	"	54.2	0.28	
43.15	96	3/4"	R.H.	Vert	42.0	11.40	40.0
66.15	172	3/4"	C. S.	Horizon	32.5	26.50	
10.00	52	3/4"	R.H.	Vert	42.0	6.20	93.7
	26	"	"	Horizon	41.0	3.17	
10.00	38	3/4"	R.H.	Horizon	41.0	4.65	94.4
	40	"	"	Vert	42.0	4.75	
240.15						104.62	43.5

GANG C.

57.30	125	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	15.00	
	11	3 1/2	C.S.	Horizon	39.2	1.40	28.5
35.00	65	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	7.75	22.2
26.00	138	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	16.50	
	72	3 1/2	"	Horizon	41.0	8.80	97.5
3.45	12	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	1.43	38.2
25.00	71	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	8.45	
	11	3 1/2	C.S.	Horizon	41.0	1.34	39.2
2.30	12	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	1.43	57.5
30.00	101	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	12.00	40.0
2.30	12	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	1.43	57.5
17.30	61	3 1/2	R.H.	Horizon	41.0	6.20	
	2	"	"	Vert	42.0	0.24	
	24	"	C.S.	Horizon	39.2	3.06	54.0
10.00	29	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	3.45	34.5
10.00	67	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	8.00	80.0
219.45						96.48	43.0

GANG D.

22.30	43	3 1/2	R.H.	Horizon	41.0	5.25	23.3
11.15	14	3 1/2	R.H.	Horizon	57.0	1.23	10.9
8.45	18	3 1/2	R.H.	Horizon	57.0	1.58	18.1
2.30	4	3 1/2	C.S.	Horizon	39.2	0.51	20.4
20.30	33	3 1/2	R.H.	Horizon	57.0	2.90	
	6	3 1/2	R.H.	"	41.0	0.73	17.7
36.15	11	3 1/2	C.S.	Horizon	39.2	1.40	
	78	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	9.20	29.6
7.30	18	3 1/2	R.H.	Horizon	57.0	1.58	21.1
63.00	100	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	11.90	
	10	"	"	Horizon	41.0	1.22	
	22	"	C.S.	"	39.2	2.81	25.3
10.00	16	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	1.90	19.0
10.00	63	3 1/2	R.H.	Horizon	41.0	7.70	
	11	3 1/2	"	Vert	42.0	1.30	90.0
10.00	12	3 1/2	R.H.	Vert	42.0	1.43	
	22	"	"	Horizon	41.0	2.62	40.5
202.15						55.36	27.4

SUMMARY.

Gang No.	Total No. of Hours Actually Worked.	Total Standard Hours.	Efficiency %
A	308.25	129.68	42.0
B	240.25	104.62	43.5
C	219.75	96.48	43.0
D	202.25	55.36	27.4
	970.50	386.14	40.0

At present there is no incentive for labour and even in its absence the efficiency reaches nearly 100% some times. Hence it is reasonable to assume that the labour can be expected to work at 80 B-Hour rate. The present over all activity, the efficiency of which is 40%, can be increased by 150% of its present value, thus bringing their efficiency to 100%.

PART V.

CAUSES LIMITING PRODUCTION.

The average efficiency of the section is determined to be 40%. It is now proposed to discuss why the present efficiency is low.

1. DAY WAGE SYSTEM.

At present all the labourers including the Head Rivetter are being paid daily wages. Though by this form of payment, the earnings of each worker is calculated easily and the method of payment is simple and feasible, it is observed that it affords no incentive for labour, there is no check on production and cost, good and efficient work by a gang is not suitably rewarded and favouritism creeps in. Good results cannot be expected relying on the conscientiousness of workers and the driving power of supervision, without providing them any incentive. Workers take

their job in an easy manner and it has been observed that gangs wait for cranes to remove finished articles, without even informing the Head rivetter or the crane man, for as long as 30 minutes. Each gang tend to work at the slow speed of the other gang and each member of a gang tends to work at the slow speed of his neighbour.

To overcome the above drawbacks, Piece Work system is recommended. Gangs may be paid the same rate for whatever they do in a day, or they may be paid a higher rate in case production exceeds the standard figures shown elsewhere in this report. By this system workmen are encouraged to use their brains and skill to the advantage of themselves and the management. They are paid according to the number of rivets rivetted and hence less time is wasted by them. Favouritism is eliminated. The workers do minor repairs and unmeasured work themselves. Another great advantage is that the cost of any structure can be known fairly accurately beforehand.

To overcome any set back due to Absenteeism, all the workers may be formed into one gang. Gangs of 5 men for big structures like stanchion, Derricks and Channel iron structures, and of four men for smaller structures like door-frames and diaphragms should be arranged.

2. LACK OF CONTROL.

At present each worker is credited with his earnings for a certain day as under :—

DAILY TIME SHEET.				
Job No.....				No.....
Date.....	Place.....	Const. Dept.....		
Ticket No.	Rate .	Category.	Hrs.	Remarks.
511	1/14		8½	

The above form of control gives no idea of the activity of the labour as high earnings may be due to high rates. As a remedy a Posting Sheet is recommended later.

3. LACK OF SUPERVISION.

At present there is a Head-rivetter in charge of the section. No record is kept of spoilt work and work is not subject to constant supervision by the Foreman and the Assistant Foreman of the shop. The Head-rivetter may be paid a bonus according to the volume of work turned out thus creating an incentive for him.

4. LACK OF FLOW OF WORK.

At present the gangs wait for long periods between jobs. This drawback is mainly due to lack of orders, lack of organization and planning which is evidenced by, want of proper air pressure for the pneumatic hammers many a time, assembly gangs not available in time and cranes not available to turn the structures or remove the finished articles.

5. BAD LAYOUT AND LACK OF SPACE.

The pneumatic forges are not properly distributed and the rivet boys have to run long distances, sometimes 50', and through obstacles. There is no order in the arrangement of articles on which the gangs have to work. New jobs are not ready at hand and hence gangs wait for long periods.

6. LACK OF CO-ORDINATION BETWEEN THE DIFFERENT SECTIONS.

This drawback has been found to be very conspicuous, in that the temporary bolts fixed by the Assembly gangs are either found to be insufficient or not properly tightened. Again, whenever temporary fixtures are to be fixed during the course of rivetting, Assembly gangs are not available and the rivetting gangs wait over long periods. The above drawbacks should be overcome by better supervision.

7. EMERGENCY ORDERS.

It has been observed that, sometimes, the gangs are called on to attend to an urgent work, stopping the work on hand. This sudden change entails loss of time in changing tools, shifting over etc.

POSTING SHEET.

SECTION : RIVETTING.

DATE 10-2-42

GANG "A"

T. No. 462: 246: 560: 420: 312.

Day Rate 1-14-0: 1-14-0: 1-8-0: 1-8-0: 1-4-0.

Particulars of Job.	T. No.	Time Worked.		At Day Rate Earnings	Particulars of Rivet.				Standard.		Eff. %	Per 100 Rivets Rs.	Earnings.		
		From	To	Hrs.	No.	Dia.	R.H. or C.S.	D.H. or Horiz.	Rivets per Hr.	Total Hours.			For Gang	Profit %	For T. No.
Stanchion	462	8.30	6.00	8.5	490	3/4"	R.H.	D.H.	42	47.6	124	3.34	13 6 0	81	3 6 0
No. X 2	246	"	"	8.5											3 6 0
	560	"	"	8.5											2 11 0
	420	"	"	8.5											2 11 6
	312	"	1.00	4.5											1 3 6
															13 6 0
				38.5											

PART VI.

CONCLUSION.

The average activity of labour is, under existing conditions, good but taking into consideration what can be done by introducing Piece Work system, the present efficiency is about 40%.

The main recommendations to obtain 100% efficiency are :—

1. Introduction of Piece Work System and paying the labour for number of rivets rivetted, thus giving incentive to labour.
2. Maintain daily Posting Sheets for each gang and efficiency records so as to have control over labour and provide a healthy competition.
3. Give bonus to the Head Rivetter and the Crane men.
4. Have sufficient work assembled in time.
5. Appoint a chargeman to supervise the cranes exclusively so that delay due to waiting by the rivetting gangs may be considerably reduced.
6. Move the forges as near to the rivetting places as is convenient and thus reduce the waiting time as well as the bringing time for each rivet.

With the above suggestions carried into effect, production can be increased by 150%. The earnings of labour would increase by 50% and the Management would gain 34% net after allowing for extra overhead etc.

A STATISTICAL METHOD OF ESTIMATING THE LIMITS OF GROWTH IN FISH POPULATIONS

BY

DR. P. GOVINDAN, B. Sc. (Hons.), Ph. D., (Mich.),
Associate Professor of Zoology.

MUCH work has been done in the field of fisheries to date on growth evaluation. Van Oosten, Hile, Beckman, Carlander, Jobes and other investigators have published several curves showing length-weight relationships for several common species of Michigan fish. These curves in themselves are valuable but, when a fisheries biologist compares his sample from a particular body of water with the published curves for this species, it does not exactly agree with any of these curves. For example, while Carlander (1950) estimates the calculated length at end of third year of a 3-age class male Yellow perch from Lake of the Woods, Minnesota, as 149 m. m., Hile and Jobes (1942) record the length as 136 m. m. for the three year old males of the same species in the Wisconsin waters of Green Bay. Length discrepancies in any two samples of particular age class of a fish have been observed by all the workers.

Govindan (1950) has suggested that the wide discrepancy in the growth history of the Great Lakes cisco from Grand Traverse Bay where the commercial fishing is prohibited could possibly be due to a dissimilar distribution of different populations of this species. Such discrepancies in growth histories of fishes raise the questions: Is there existing any growth pattern characteristic of a specified population of fish? If it is so, to what extent the growth either in length or weight is limited for different age classes of a species?

This problem is devised to set up methods of handling data statistically and computing limits beyond which a fish population may be considered significantly different and within which considered homogeneous.

MATERIALS AND METHODS

For the purposes of this study data on the length, weight and age distribution of 272 Great Lakes cisco, *Leucichthys artedi* (Lesueur) collected from the waters off Escanaba, Lake Michigan, were taken from the original work of Govindan (1950).

The fishes in each age class are grouped into 5 millimeter length intervals. The total number of fish for each age group, their mean length, standard deviation, the standard error of the mean, the coefficient of variation and the fiducial limits of the age classes are recorded in the bottom rows of the table. At the extreme right column of the table the total number of fish for the corresponding length interval irrespective of the age group is shown. Similarly the weight frequency and its related statistics are shown in table 2.

Table 1. Length-frequency distribution of 272 Great Lakes cisco taken off Escanaba, Lake Michigan, 1950.

Standard Length Millimeters.	Age class frequencies						Total
	II	III	IV	V	VI	VII	
180 — 184	..	1	..	..	..	..	1
185 — 189	1	1	..	..	..	..	2
190 — 194	1	2	..	..	..	..	3
195 — 199	1	4	1	..	..	..	6
200 — 204	1	7	1	..	..	..	9
205 — 209	3	18	5	1	..	..	27
210 — 214	1	11	9	3	..	..	24
215 — 219	1	17	19	5	..	..	42
220 — 224	..	12	32	12	..	..	56

Standard Length Millimeters.	Age class frequencies						Total
	II	III	IV	V	VI	VII	
225 — 229	..	..	22	15	..	..	37
230 — 234	..	1	13	11	3	..	28
235 — 239	..	1	7	7	3	..	18
240 — 244	..	1	2	4	1	1	9
245 — 249	..	1	2	..	1	..	4
250 — 254	..	..	1	2	..	..	3
255 — 259	..	..	..	1	..	..	1
260 — 264	..	..	..	..	1	1	2
Total	9	77	114	61	9	2	272
Mean Length, $\bar{X}$	203.1	212.0	223.4	228.5	239.8	..	
Standard deviation, σ	9.60	10.95	9.25	9.80	9.65	..	
Standard error of mean, $S_{\bar{x}}$	3.20	1.26	0.87	1.26	3.22	..	
Coefficient of variation, C	4.7%	5.1%	4.1%	4.3%	4.0%	..	
Fiducial limits							
l_1	213.8	215.3	225.7	231.9	250.6	..	
l_2	192.4	208.7	221.1	225.1	229.0	..	

Table 2. Weight-frequency distribution of 272 Great Lakes cisco taken off Escanaba, Lake Michigan, 1950.

Total Weight Grams	Age Class frequencies						Total
	II	III	IV	V	VI	VII	
70 — 79	..	1	..	..	..	..	1
80 — 89	3	2	..	..	..	..	5
90 — 99	1	6	1	..	..	..	8
100 — 109	4	18	2	1	..	..	25
110 — 119	1	17	13	3	..	..	34
120 — 129	..	20	28	8	..	..	56
130 — 139	..	9	37	16	..	..	62
140 — 149	..	1	19	16	1	..	37
150 — 159	..	1	7	7	5	..	20
160 — 169	..	1	4	7	1	1	14
170 — 179	..	1	2	..	1	..	4
180 — 189	..	..	1	2	..	..	3
190 — 199	..	..	..	1	..	..	1
200 — 209	..	..	..	..	1	..	1
210 — 219	..	..	..	..	..	1	1
Total	9	77	114	61	9	2	272
Mean Weight, $\bar{X}$	97.80	116.58	133.97	142.7	162.3	..	
Standard deviation, σ	11.11	16.70	15.0	17.40	17.90	..	
Standard error of mean, $S_{\bar{x}}$	3.70	1.91	1.40	2.20	5.90	..	
Coefficient of variation, C	11%	14%	11%	12%	11%	..	
Fiducial limits							
l_1	110.2	121.6	137.6	148.6	182.1	..	
l_2	85.4	111.5	130.3	136.9	142.5	..	

As an example the computational steps leading to the estimation of the fiducial limits of the standard length of the 4-age class of cisco are given in table 3. The explanatory part for applying the relevant statistics in this work is omitted as this could easily be referred in any standard statistics book.

Table 3. Statistical steps to determine the fiducial limits of the standard length of 4-age class of Great Lakes cisco taken off Escanaba, Lake Michigan 1950.

Class limits	Class mark	Frequency (f)	Deviation (d)	fd	fd ²
195 — 199	197	1	-5	- 5	25
200 — 204	202	1	-4	- 4	16
205 — 209	207	5	-3	-15	45
210 — 214	212	9	-2	-18	36
215 — 219	217	19	-1	-19	19
220 — 224	222	32	0	0	0
225 — 229	227	22	1	22	22
230 — 234	232	13	2	26	52
235 — 239	237	7	3	21	63
240 — 244	242	2	4	8	32
245 — 249	247	2	5	10	50
250 — 254	252	1	6	6	36
Total		114		32	396

$$\bar{X} = \bar{Z} + \frac{I(\sum fd)}{n} = 222 + \frac{5 \times 32}{114} = 223.4$$

$$\sigma = \sqrt{\frac{\sum (fd^2) - c^2 n}{n-1}} \times 5; \text{ where } c = \frac{\sum fd}{n}$$

$$= \sqrt{\frac{396 - .0784 \times 114}{113}} \times 5$$

$$= 9.25$$

$$S_{\bar{x}} = \frac{\sigma}{\sqrt{n}} = \frac{9.25}{\sqrt{114}} = 0.87$$

$$C = \frac{\sigma}{\bar{X}} = \frac{9.25}{223.4} = 0.041$$

$$l = \bar{X} \pm t \cdot 01 S_{\bar{x}} = 223.4 \pm 2.621 \times 0.87$$

$$l_1 = 223.4 + 2.280 = 225.68$$

$$l_2 = 223.4 - 2.280 = 221.11$$

DISCUSSION

As shown in table 3 the fiducial limits of length for the different age classes are computed for the 99 per cent level of confidence. It is understood that 99 per cent of the population, assuming that the sample is truly representative, will fall within these fiducial limits and 1 per cent outside the limits. In other words, if we say that the population mean, $\bar{X}$, lies between these limits the probability of being misled by the sample is only 0.01. The level of confidence may be varied according to desire of the investigator.

The mean lengths of the different age classes are plotted to a convenient scale on a square paper and are joined by a solid line (fig. 1). With each mean the associated fiducial limits are also plotted and are then joined resulting in two dotted limits on either side of the mean, $\bar{X}$, line. This then represents the length pattern of the population under study.

Any significant growth of the population of the same species outside the limits of confidence warrants the investigator as to the factor, or series of factors that changes the growth of the population, net selectivity, or the mixing up of another population having its own characteristic growth pattern. Studies on the size of fish populations

may throw light on the relationship of the aforesaid and other factors to the behaviour of the fish populations.

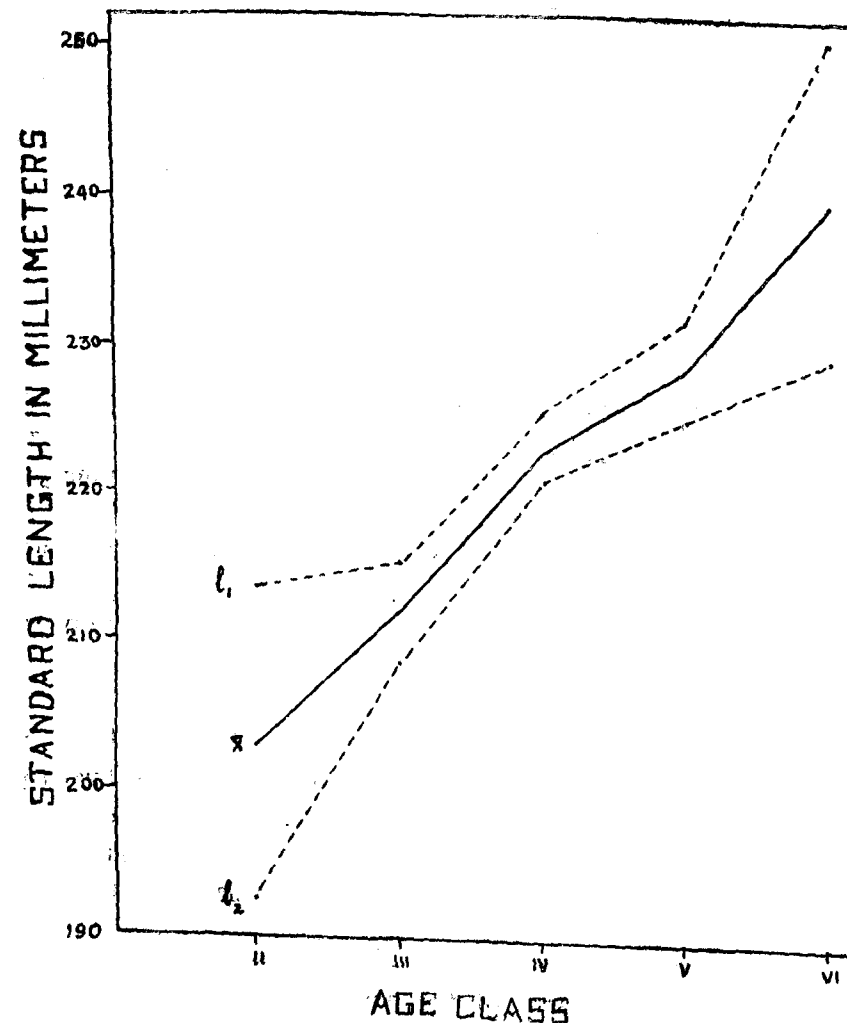


Fig. 1. Mean length and fiducial limits, by age class, for 270 Great Lakes cisco taken off Escanaba, Lake Michigan, 1950. 7-age class is omitted.

The curve of the weight-frequency data (table 2) closely resembles the length-frequency curve; but is omitted for it adds nothing of value to the paper.

ACKNOWLEDGMENT

The writer wishes to express his appreciation to Dr. Peter I. Tack, Professor and Head of the Department of Fisheries and Wildlife, Michigan State College, for suggesting this problem during the period of writer's study under him.

LITERATURE CITED

- Carlander, Kenneth D. 1950. Growth rate studies of Saugers, *Stizostedion canadense canadense* (Smith) and Yellow perch, *Perca flavescens* (Mitchell) from Lake of the Woods, Minnesota. Trans. Amer. Fish Soc. 79: 30—42.
- Govindan, P. 1950. The age and growth of the Great Lakes cisco, *Leucichthys artedi* (Lesueur), from Saginaw Bay, Green Bay, and Grand Traverse Bay. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, Michigan State College.
- Hite, Ralph and Frank W. Jobes. 1942. Age and growth of the Yellow perch, *Perca flavescens* (Mitchell), in the Wisconsin waters of Green Bay and Northern Lake Michigan. Papers of the Mich. Acad. Sci. Arts and Letters, Vol. XXVII (1941): 241—266.
- Snedecor, George W. 1948. Statistical Methods applied to Experiments in Agriculture and Biology. The Iowa State College Press.

STUDIES ON NEYVELI LIGNITE

BY

Sri N. P. PALANIAPPAN M.Sc., M.Sc. Tech., (MANC.) F.C.S.,
Head of Department of Technology.

and

Sri B. S. MURTHY, B.Sc. B.E. A.M.I.E.,
Reader in Mechanical Engineering.

WAR time economy and shortage of imported fuel oils necessitated use of producer gas as a fuel in running motor vehicles. This reached a high state of perfection in Sweden¹, where both wood and charcoal were used as a gas generator fuel; wood for tractors, lorries and buses as well as for stationary engines and ships, and charcoal for motor cars and smaller motor trucks. In India, charcoal has been so far the sole solid fuel for producer gas production for traction vehicles. It is only recently that lignite has been sought to be used as a cheaper substitute for charcoal, particularly due to its abundant occurrence in Neyveli, South Arcot District were, about 200 million tons are said to be available in an area of 100 square miles.²

A systematic investigation of the limits of usefulness of lignite as a source for producer gas fuel has been undertaken by us. Two aspects which are of fundamental interest are being investigated. One aspect concerns with the inherent qualities of lignite and its char justifying its use for the said purpose. The second aspect concerns with the constructional details of a plant that could utilise to the maximum, the available essential fuel qualities of this indigenous lignite. Information regarding the first aspect could be got by an analysis of lignite and its char.

Proximate analysis and low temperature assay of seven samples of lignite were conducted and the results are recorded below. Those seven samples of lignite are from different bore holes and from different depths.

1. Wood and charcoal producer gas for stationary and traction purposes in Sweden 1939—45 — Blomquist U. O. and Widell T. A. — Trans. Fourth World Power Conference 1950.

2. Significance of Lignite Development in the Fuel Economy of Asia — Li. C. Y. Fuel, Oct. 1953.

Experimental: Proximate analysis was conducted as per methods given in Fuel Research Publication³. For moisture determination a vacuum oven was used and a vacuum of 20" and a temperature of $102 \pm 1^\circ\text{C}$ were maintained. Calorific values were determined using Parr oxygen calorimeter according to Parr Manual⁴. Sulphur contents were determined from the bomb washings. Results obtained are given in Table-I. (Page 169)

Gray King method was used for the low temperature assay of the lignite samples. A temperature of $550 \pm 5^\circ\text{C}$. was maintained. A slightly larger gas container of 6220 c.c. capacity was found to be necessary because of the larger amount of gas evolved. Results obtained are given in Table-II. (Page 170-171)

Analysis of the proximate values of these samples show that on air dry basis, the moisture content varies from 9.2% to 12.32% and the volatiles content is fairly high being 43.48% to 53.05% with an average of 48.31%. Ash is low, being less than 5% in most of the samples. Sulphur content is also low and the maximum value of 2.32% was given by one sample from Bore hole No. 3. The other samples contain only about 1% sulphur. Calorific value on air dry basis averages 9300 B.T.U./lb.

During low temperature carbonisation it was observed that this yields on an average 56.99% char at $550^\circ \pm 5^\circ\text{C}$. and it is completely non-caking and is thus suitable as a gas producer fuel. The char corresponds to Gray King type B. Char obtained by carbonising lumps of lignite $\frac{1}{4}$ " to $\frac{1}{2}$ " size under similar conditions showed sufficient mechanical strength with a few cracks where they tend to break easily. As this lignite contains high % of moisture and volatiles, a down draught gas producer plant will be more suitable if this lignite as a whole is to be used.

An experimental down draught pilot gas plant has been designed and fabricated in the laboratories to try the suitability of Neyveli lignite and its low temperature char as a producer gas fuel. This gas plant was coupled to a 5 H. P. petrol engine and was run on charcoal during preliminary trials. Particulars on the design of the producer gas plant will be published later with more complete trails.

The authors wish to thank Neyveli Lignite Investigation Committee for kindly supplying the samples.

3. Fuel Research Publication No. 44 H. M. Stationary Office

4. "Oxygen Bomb Calorimetry" Parr Manual No. 120.

TABLE - I
PROXIMATE ANALYSIS

Details of Samples		Moisture % (Air dry basis)	Volatiles		Fixed carbon % (Air dry basis)	Ash		Sulphur % (Air dry basis)	Calorific Value (Air dry basis) B. T. U/Lbs.
Bore hole No.	Depth		Air dry basis %	Dry ash free basis %		% (Air dry basis)	Colour		
3	266' — 269'	10.30	46.45	54.60	38.57	4.67	White	2.32	8200
143	207'	10.45	47.47	56.70	36.35	5.72	Yellowish white	1.04	8921
144	214' — 215'	10.70	50.90	59.75	34.46	3.94	Dirty green	2.14	9690
156	255' — 265'	9.20	53.05	60.00	35.25	2.50	Light yellow	0.56	10475
L 155	269' — 279'	10.60	49.40	57.10	37.22	2.78	Deep yellow	1.26	9650
156	285' — 295'	12.32	43.48	58.90	39.32	4.88	Light yellow	1.04	9320
Random Sample		8.15	47.45	56.80	36.05	8.35	Light Pink	1.49	8850
Average		10.25	48.31	57.69	36.75	4.69	..	1.41	9300

DEVELOPMENT OF *ARIOPHANTA BISTRIALIS* BECK (Contd.)

PART III

DEVELOPMENT OF THE HEART

BY

Sri T. S. BALASUBRAMANIAM, M. SC.,
Department of Zoology.

It was pointed out before that the ventral part of the right mesodermal band constitutes the common primordium of the pericardium and kidney. Meisenheimer (1896—98) described this primordium to be of ectodermal origin, which, as we pointed already, must be regarded as an incorrect observation.

On the forth day of the embryonic life, the 'Anlage' of the pericardium and kidney (Fig 1 & 2., a.k.p.) is in the form of a compact mass of cells, lying slightly ventral to the origin of the hind gut (Fig. 1. h. g.), between it and the pulmonary invagination (Fig. 1. pul. in.), and a little posterior to the external opening of the larval kidney (Fig. 1. l. k.). During further development this primordium remains in close association with the pallial cavity.

During the fifth day of development, the pulmonary invagination (Fig. 3. pul. in.) deepens and the primordium of the renopericardial complex (Fig 3. a. k. p.) increases considerably in size and comes to lie higher up than before. It also differentiates now into an inner portion which is the 'Anlage' of the pericardium (Fig. 4. a. p.) lying close to the shell gland, and an outer portion which is the primordium of the kidney (Fig. 4. a. k.), lying close to the pulmonary cavity.

During the sixth day of development, there is further differentiation of the renopericardial complex. What was originally a single compact mass of cells gets clearly differentiated into two portions, one placed towards the shell gland and more to the left and the other towards the lung cavity and

more to the right. The former is the pericardial rudiment and the latter the kidney rudiment. At the same time owing to the extension of the pulmonary invagination and coiling of the intestine, the 'Anlage' of the renopericardial complex appears dorsal to the hind gut.

During the same day, the kidney rudiment (Fig. 5. k.) appears like an elongated sac with a well developed lumen. It lies towards the primary ureter (Fig. 5. pr. ur.) which has by now developed from the lung cavity. The remaining part of the renopericardial primordium, which is situated dorsally and closed to the sac-like kidney rudiment, shows now an incipient division and becomes surrounded mostly on the ventral side by a lumen. This is the pericardial lumen (Fig. 5. per. l.) which is continuous with the lumen of the kidney, (Fig. 5. r. p. c.). The outer wall of the pericardium and the outer wall of kidney are continuous. The pericardial lumen extends at this stage, almost entirely on the ventral side of the cell mass with traces of a division into two parts. This cell mass is the primordium of the heart (Fig. 5. an. h.).

The differentiation of the pericardial lumen is seen best in the middle region of the renopericardial 'Anlage' and extends but slightly towards the two ends. Later, the pericardial lumen (Fig. 6. per. l.) extends all round the primordium of the heart except at its right and left ends. While the pericardial cavity is developing, the 'Anlage' of the heart gets constricted in the middle and appears as a bilobed mass, the two lobes representing the rudiments of the auricle (Fig. 6. an. au.) and ventricle (Fig. 7. an. v.). The terminal parts of this bilobed mass become invaginated slightly at first and later deepen further with the extensions of the haemocoel into them. Thus the first differentiation of the auricular and ventricular cavities (Fig. 6. au. in, Fig. 7. ven. in) comes about. These cavities are at first very rudimentary as compared with the pericardial cavity.

Further development of the pericardium and heart takes place during the latter part of the sixth day. The pericardial cavity enlarges and its epithelium thins out, and the spaces in the rudiment of the heart also increase in size and form the auricular and ventricular cavities.

My observations on the development of the heart from a common renopericardial 'Anlage' in *Ariophanta* differ in some respects from the observations of other investigators of Pulmonate Embryology. In *Limax*, according to Meisenheimer, (1896—98) the heart is differentiated before the pericardium; and when the cell mass constituting the primordium of the heart begins to show rhythmic contraction, it separates from the outer or peripheral portions which does not contract and gives rise to the pericardium.

According to Heyder (1909) who investigated the development of *Arion*, the pericardial cavity arises first as a lumen in a solid mass of cells and the heart arises by the invagination of the pericardial wall, which communicates with the haemocoelic spaces.

Potzsch (1879) studied the development of the heart and pericardium in *Planorbis*. According to him the heart arises as a groove in a loosened mass of cells. By the constriction of the groove in the middle and by its closure the heart is developed. The pericardium is said to arise as a vesicle near the constriction between the auricular and ventricular rudiments.

In *Ariophanta*, as we said above, the pericardium is differentiated first and then the heart.

SUMMARY.

1. The common 'Anlage' of the renopericardial complex is constituted by the posterior end of the ventral part of the right mesodermal band.
2. The upper part of this 'Anlage' is the rudiment of the pericardium and the lower is that of the kidney.
3. A cavity appears in the former and ultimately surrounds the cell mass which is the primordium of the heart.

LITERATURE.

1. Heyder, P. 1909 Zur Entwicklung der Lungenhohle bei *Arion*. Z. f. wiss. Zool. Bd. 93.
2. Meisenheimer, G. 1896-98. Entwicklungsgeschichte von *Limax maximus*. Z. F. wiss. Zool., Bd. 62-63.

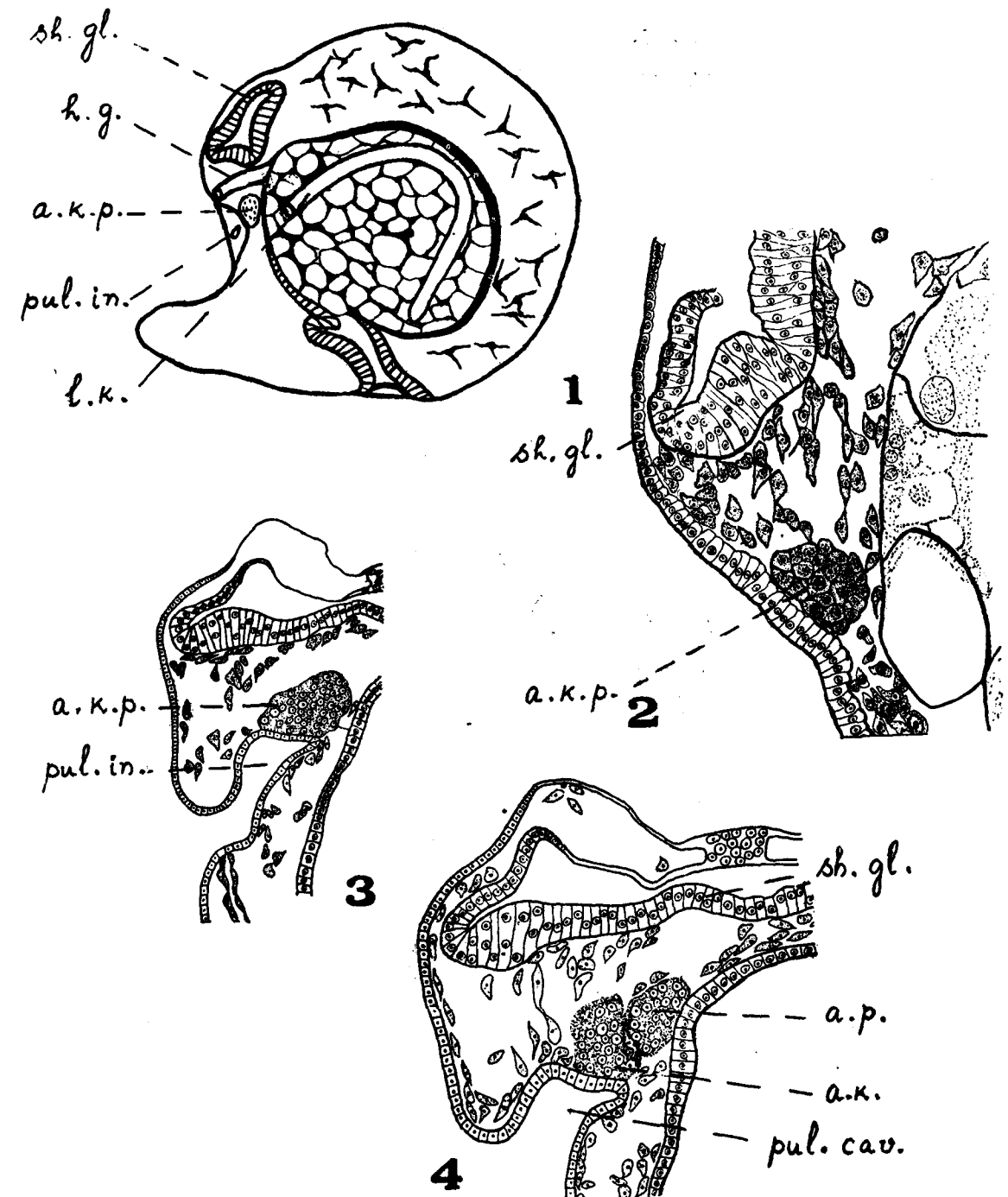
3. Potzsch, G. 1879. Entwicklung von Niere, Pericard.
und Herz bei *Planorbis*.
Zool. Jahrb, Bd. 5.

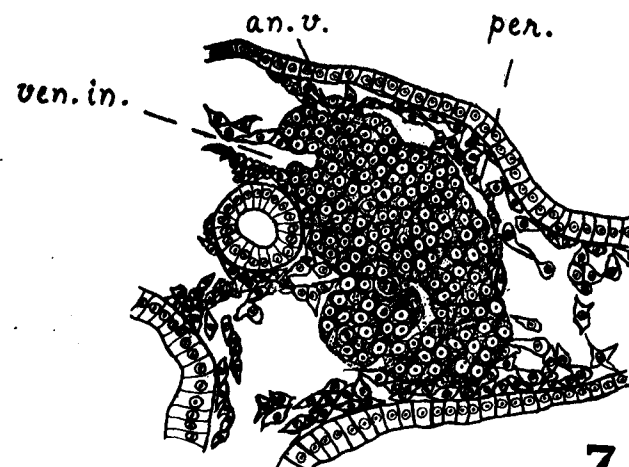
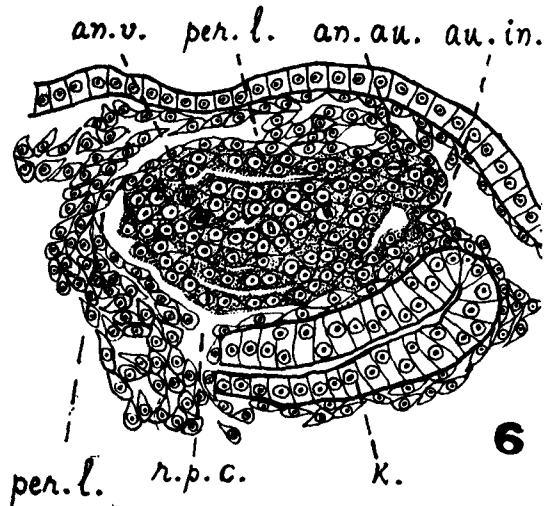
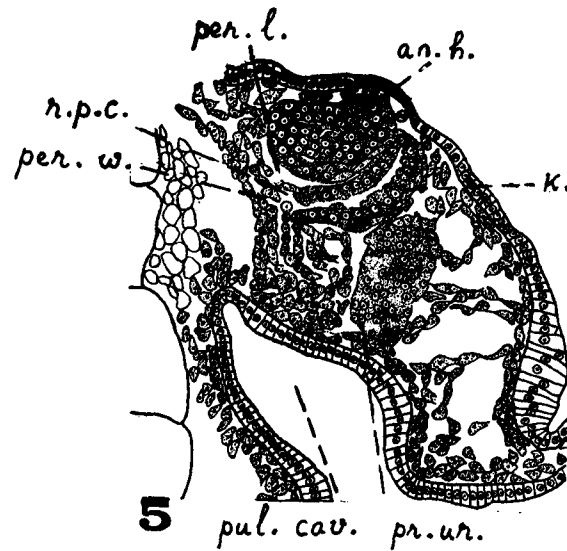
FIGURES.

1. Lateral view of the fourth day embryo.
2. Part of the sagittal section of the fourth day embryo.
3. Part of the sagittal section of early fifth day embryo.
4. Section of a fifth day embryo.
5. Section of an embryo of late sixth day.
- 6 & 7. Sections in the same series.

REFERENCE TO LETTERING.

a. k.	anlage of the kidney.
a. k. p.	anlage of the kidney and pericardium.
a. p.	anlage of the pericardium.
an. au.	anlage of the auricle.
an. h.	anlage of the heart.
an. v.	anlage of the ventricle.
au. in.	auricular invagination.
h. g.	hind gut.
k.	kidney.
l. k.	larval kidney.
per. l.	pericardial lumen.
per. w.	pericardial wall.
pr. ur.	primary ureter.
pul. cav.	pulmonary cavity.
pul. in.	pulmonary invagination.
r. p. c.	renopericardial cavity.
sh. gl.	shell gland.
v. in.	ventricular invagination.





SRI AUROBINDOS' PHILOSOPHY¹

BY

Sri A. B. PURANI,

Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry.

GENERALLY the opening of a dam or a power station is regarded as useful while unveiling a portrait or opening a building or institution is considered "ornamental", "formal", "conventional". But I wish I could make you believe the real significance of to-day's function. Here before us to-day is not merely a reservoir but a perennial fount of unlimited generating capacity, the power Sri Aurobindo creates is a dynamic spiritual power. When an electric generating plant is opened men falsely pride themselves believing, that they have "created" the power. This is not true. The law of physics says that neither matter, nor energy can be created or destroyed. Man merely utilises the power already present in Nature. And even to utilise the power he requires so many technical aids. He needs wheels, turbines, coils, transformers etc. to utilise the energy which Nature gives.

The portrait that I have the honour to unveil is that of a great spiritual personality, of the divine personality, powerful source of spiritual energy. The sceptic and agnostic may question, "In case of the material energy I can see the power and even use it; but where is the power here?" My answer to him would be the so called material energy is seen by you because the scientist, the technician has supplied you the machinery. Similarly, there is a technique, a mechanism which can certainly make available to you in ample measure the unlimited spiritual power of which the master is an embodiment, the canalising agency.

1. The substance of an address delivered before the Philosophy Association by Sri A. B. Purani on the occasion of the unveiling of the portrait of Sri Aurobindo on 12-3-1954,

It is possible there may be people who may not be interested in this kind of power, those who may even think it is not "useful". I have known people who believe that conquest of 'ego,' or of 'desire' is not a useful work as compared with some outer activity. One has to wait for experience to find that "self-control", "peace", "detachment", "unselfishness", "devotion", "knowledge", "true consciousness" etc. are at least as useful as a dam for producing mechanical power.

We are living in an economic-centric age. Like individuals even collectivities want to follow the so-called law of struggle for existence and doing so they tend to perpetuate the very struggle which is the business of man on earth to eliminate. Man's highest mission is not maintaining his animal existence but creation of a world of harmony, a world of perfection. That cannot be done by mere economic or material means; man has to activate in him his soul-powers. But man is so "extroverted" in his outlook that even when he actually uses spiritual power for success in life, immediately the success is attained man tends to forget it. Look at the last world-war. What was the material equipment of the Allies when the war started? Almost nil. What little England had got was completely lost at Dunkirk. How did the Allies get their equipment, by what power did they win the war? It was by evoking spiritual forces—the will to freedom, freedom for thought, action and belief, firmness of the will, and readiness to suffer and sacrifice that ultimate victory was made possible. That kind of Spiritual Power—of a much higher level, is available to man in Sri Aurobindo.

* * *

There have been voices in many lands stressing the need of a synthesis of human knowledge, of the philosophies of the East and the West. A synthesis is already there in the philosophical structure given to the world by Sri Aurobindo. It is not a synthesis of thought merely—but of all the strands of the upward movement of the human soul in his cultural activities in life. It points to a destiny of man that would fulfil all the upward strands of man's dynamic seekings. If study of external Nature, i. e. science, and the organisation of collective life and thinking about its

origin and development are the characteristics of European thought, you find that they have their due place in Sri Aurobindos' view of life.

In his article* "The Meeting of the East and the West in the Philosophy of Sri Aurobindo" Dr. S. K. Maitra says "The position, therefore, of Western philosophy at the present moment is that owing to the excessive growth of the intellectual element in it, which romanticism could not subdue, it has become predominantly logical, and also on account of the influence of science it has become existential, or factual. But it has been able through out to maintain its dynamic character its—[western philosophy's]—main characteristic are:—(1) That it is theoretical, rather than practical, (2) that it is existential, rather than axiological, (3) that it is intellectual or rational, rather than spiritual, (4) that it is cosmic, rather than individualistic, and (5) that it believes in change and evolution, rather than in static consistency."

"Such being the essential difference between the Indian and western point of view, it is easy to see how a synthesis of the two can be effected. In fact, it has been effected in the philosophy of Sri Aurobindo. Thus, a study of Sri Aurobindos' philosophy is the best way of understanding how a synthesis of Indian and western philosophy can be achieved."*

* * *

The Master is not merely old India personified; he presents the new India, the India of the future. There are people in India who constantly hark back to the past,—they say they believe that "Truth is External"—and all that had to be done in the realm of spirituality was already done in the past and nothing new can be attempted. This is to mistake Eternity of the Truth for monotony—for sameness, for statics. The universe is a movement—it is "Jagat." It is a movement in time that has its origin in the Infinite and the Eternal. Eternity of the Truth is its constant—in fact perpetual power of self manifesta-

* The Advent IX No. 1. February 1952.

* Philosophy—East and West, October 1953.

tion in ever new forms of itself. What changes is the form,—but when a new form is taken by the Truth, the votary of the Eternal Truth will accept the new form—and not reject it,—because he will see in and through it the manifestation of the Eternal Truth. This we see every day exemplified even in some natural phenomenon like the dawn. The dawn as a phenomenon is the same, we may say, but no two dawns are the same, each is new, fresh, unprecedented, unique. Sri Aurobindo brings the Eternal Truth to present day humanity. It could not come to the earth at any other time in the form it wears in him.

* * *

He wrote many years back that “Our Yoga is for humanity.” It was not in the philanthropic sense that he used the phrase. What he meant was that as a result of the spiritual endeavour a new level of consciousness would be opened out to humanity,.....that we were doing Yoga not for any personal or individual end, but as representation of humanity. The result of the Yoga would have universal significance. It is not for personal salvation only but that the effort must result one day in a new emergent, a new term of cosmic evolution, just as matter is a basic element of our universe, and Life is stabilised on the basis of matter and also Mind is now a permanent faculty on earth, so should the higher level of consciousness be for mankind in future.

* * *

There are people who believe that mind—i. e. intellect, will solve all the problems of man. They point out idealism, ethics, aesthetics, arts etc. and say that these will solve man's problems. Now, mind is not a new faculty of the human being, it has been operating for nearly three thousand years and it has not yet solved even one problem of life. Besides, the insistence on the intellect as the only power that can solve man's problems deprives any higher faculty of a chance of action. It is like one who is accustomed to primitive instruments and is unwilling to admit and use more efficient means.

Uptil now we have sounded the possibilities of Matter and achieved tremendous progress in the conquest of material processes and have found the

method of releasing unlimited material energy. This has made even acute thinkers like Russel lose sight of the original problem. The problem is not merely to readjust man's mind to the atomic energy-age and thus bring into existence a new economic, international structure. The problem is man and his make up. Man has not yet dived into the ocean of life,—multiple and infinite. As yet man knows a mere smattering of the powers and possibilities of Mind. Only hypnotism, telepathy, thought-reading, premonition and such occult phenomena indicating the wide and subtle range of sense and will are known. If evolution has not reached its culmination—and evidently we see that it has not,—then mind has to be overpassed and another power beyond mind must emerge.

Sri Aurobindo says “Man is a transitional being,—mind is an intermediate term in the process of evolution. Evolution is bound to go forward, and, mind is bound to end in something which is not mind. As Matter was indifferent from mere unformulated, amorphous Inconscient, as Life differed from Matter on which it stood, as Mind stands above and superior to both Matter and Life—not abandoning either,—so must it be with Mind,—it must give rise to something greater than, altogether different from, Mind and its characteristics.

* * *

The synthesis of Matter and Spirit—matter furnishing the material and the form and spirit infusing the consciousness and energy—is Sri Aurobindos' great gift to Indian life and it can be India's precious contribution to International Culture. It is in Sri Aurobindo the rich, many-sided spiritual culture of India, find its meeting place with the scientific, social and political advance achieved by the West. He not only does not deny the spirit—but puts it at the basis of the universe, neither does he deny matter, nor life. He accepts life as a worthy field for the expression of the spirit. Body, life and mind are all the instruments of the spirit; Nature is ultimately the power of the spirit. The individual and collective life are accepted as fields for the expression of the spirits' perfection.

If this great synthesis is to be achieved philosophy must become a way of life,—and remain not merely an affirmation or a belief of the logical intelligence.

* * *

The need for man is not readjustment of his economic or political or social life but a radical change of his nature—a complete transformation.

You will naturally ask : how to bring about this radical transformation. Just as in science there are processes by which an atom is split up and unlimited energy is released, similarly by resorting to psychological and spiritual process the present constitution of man can be radically altered.

The first condition is “to want to change.” One must have the “will” to bring about the required change in one’s nature. One must have aspiration for the higher Truth.

The second condition is, says Sri Aurobindo in his great book, *The Mother*, to reject all that comes in the way of the aspiration, mental ideas, thoughts, pride, lust, greed, idleness etc.

The third requirement is “Surrender”—to surrender oneself to the Reality and give “whatever one is and what one has” to That.

This is royal road for all men—there is no creed, no caste, no nationality, nor any other ceremony for one who wants to march towards the higher life. He has brought this Sun-lit path to mankind,—and not merely this path but the power that would help each one on the path. As the embodiment of that higher power, as the pioneer of the new and divine life upon earth, as the creator of a greater humanity of the future I unveil his portrait before you.

ELECTRICAL STRAIN - GAUGES

By

SRI V. S. SUBRAMANIAN,

M. Sc. Class Student (Civil Engineering), Annamalai University.

A strain gauge can be defined as “an instrument or device, that is used to measure the linear deformation, over a given gauge length, occurring in the material of a structure, during the loading of the structure”. The numerous strain gauges, now available on the market can be broadly, classified, according to the magnification systems employed as (1) Mechanical (2) Optical (3) Acoustical (4) Scratch type (5) Electrical.

The electrical strain gauges can be subdivided into (a) inductance strain gauges (b) capacitance strain gauges (c) Piezo electric strain gauges and (d) Resistance - gauges.

1. Inductance gauges :

The inductance type consists of an iron cored coil, whose inductance can be varied, by changing the air gap or by the motion of an iron armature in the coil. In the case of the air gap type, the gauge must be securely fastened on to the structure, and opening adjusted to about 10^{-3} inch. As the structure is deformed, the air gap gets widened. This induces an appreciable changes in the inductance of the circuit. The gauge forms one of the arms of an inductance bridge and the unbalance of the bridge, is indicated, either by an oscilloscope or a voltmeter. Large strains cannot be measured, since the strain inductance relationship is LINEAR only over a small range.

2. Capacitance gauges :

In the case of the capacitance strain gauge, the capacitance can be altered, either by altering the area of the plate or by changing the spacing. In the latter method, the stress strain relationship is LINEAR over a comparatively long range.

3. Piezoelectric gauges :

Certain crystals like quartz and Rochelle salt, have the property of emitting electrical signals, when subjected to deformation. A serious disadvantage

is that the crystal may be subject to compression or tension only. This necessitates the use of two gauges and a previous knowledge of the nature of stress, that is to be measured. Moreover, the crystal has got to be well insulated. The piezoelectric crystal is best suited for the measurement of dynamic strains.

4. Resistance gauges:

The principle of the resistance type is to express a displacement as a function of resistance change, produced by the displacement. In general, there are three methods by which a change in resistance can be coupled with a change in displacement. The first is the variable potentiometer, whose resistance ratio is altered by the variation of the contact point of the potentiometer, the latter being controlled by the displacement. The second type is the carbon pile resistor of the variable pressure type. In the third type, the resistance of a metal wire changes with displacement.

It is proposed to discuss the last type in detail here, as research work is being carried out in Annamalai University Research Laboratories, using this.

Variable Resistance gauges:

There are two types of variable resistance wire gauges, (a) the unbonded wire gauge (manufactured by Statham & Co., U. S. A.) and the bonded wire gauge (Baldwin Loco Works, U. S. A., Tinsley & Company, England, Phillips-Holland). The resistance wire gauge is composed of a grid of fine wire (of about .001" diameter), cemented between two sheets of treated paper. The gauge is attached to the test surface, and it partakes of the strain, the surface undergoes. This changes the resistance of the gauge, which can be measured.

Requirements of paper:

- (1) The paper should be porous.
- (2) The paper should be moisture-resistant.
- and (3) It should be thin.

Glue:

- (1) It should have adhesive properties.
- (2) It should not be hygroscopic.
- and (3) It should not have chemical reaction with the wire. Ethyl cellulose is commonly used.

Wire:

- (1) It should be free from hysteresis effects.
- (2) It should have a low thermal coefficient.
- (3) The strain-resistance relationship should be linear for a long range.
- (4) The change in resistance should be high for the change in strain i. e.

$\frac{dR}{R} / \frac{dl}{l}$ the so called gauge factor K should be high. The materials commonly used are (a) a Cupro-Nickel alloy for which the gauge factor K is about 2 and (b) a Iron-Nickel alloy, with a gauge factor of about 3.5. These go under the trade names of 'constantin' and 'Isoclastic' respectively.

Derivation of gauge factor:

We know that

$R = \frac{Sl}{A} = \frac{Sl^2}{V}$, where R is the resistance, S is the specific resistance, l is the length of the wire, A is the area of its cross section and V is its volume. Differentiating logarithmically, we have

$$\frac{dR}{R} = \frac{dS}{S} + \frac{2dl}{l} - \frac{dV}{V}$$

According to Bridgeman, the ratio of $\frac{dS}{S}$ to $\frac{dV}{V}$ is a constant.

Denoting $\frac{dS/S}{dV/V} = c$, and noting that $V = \frac{\pi D^2}{4} l$ we have

Differentiating logarithmically,

$$\frac{dV}{V} = 2 \frac{dD}{D} + \frac{dl}{l}$$

But

$$\frac{dl}{l} = e, \therefore \frac{dD}{D} = -ve,$$

where v = the Poisson's ratio.

Substituting these values, we have,

$$\begin{aligned} \frac{dR}{R} &= c \frac{dV}{V} - \frac{dV}{V} + 2e = (c-1) \frac{dV}{V} + 2e \\ &= [c-1] e (1-2v) + 2e = e [2 + (c-1)(1-2v)] \\ \therefore K = \frac{dR/R}{e} &= 2 + (c-1)(1-2v). \end{aligned}$$

In case of constantin, $c = 1.13$, and $v = .30$

Therefore $K = 2 + .13 \times .4 = 2.052$.

Attachment of the gauge to the Structure :

The test surface is first made free of any coating such as paint or mill scale by applying a suitable solvent like carbon tetrachloride. The surface is then roughened with grade O emery paper. A thin layer of Durofix is smeared on the surface and allowed to dry. Another layer is applied and the gauge affixed. The gauge is pressed on with a rolling movement, so that surplus adhesive is rolled out. The gauges are left for 24 hours to dry, but for more accurate work five days must elapse. Quite frequently the gauges are applied to non horizontal surfaces. In such cases, spring arrangements must be provided to apply the desired uniform pressure over the surface of the gauge for the desired period.

Measurement of Strains :

The electrical gauges can be used to measure dynamic, Quasi static and static strains.

Measurement of Static Strains :

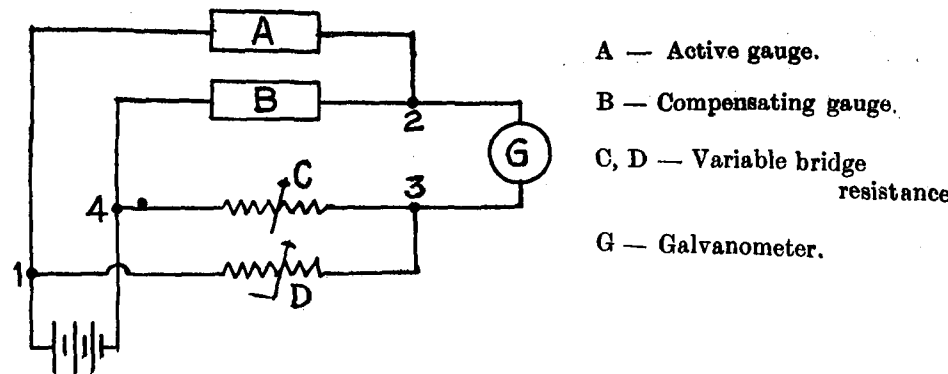


FIG. I

The gauges are not free from temperature effects i. e. a variation in the temperature of the gauge, causes a change in resistance. To compensate for this effect, another gauge is placed in the opposite arm of the bridge, the compensating gauge is secured to the same material, and then placed near the active gauge. Such a gauge is known as a dummy gauge. The bridge indicator is now unaffected by temperature fluctuations. For balance the resistances of the bridge must be in the following relationship $\frac{R_A}{R_D} = \frac{R_B}{R_C}$. Any deviation from this equality, causes a current to flow between points 2 and 3, the magnitude of the current being proportional to the unbalance of the bridge. (Fig: I).

The sensitivity of the bridge circuit, can be considerably increased by using an alternating EMF, instead of a direct EMF. An amplifier and a cathode ray oscilloscope are used in conjunction. (Fig. II)

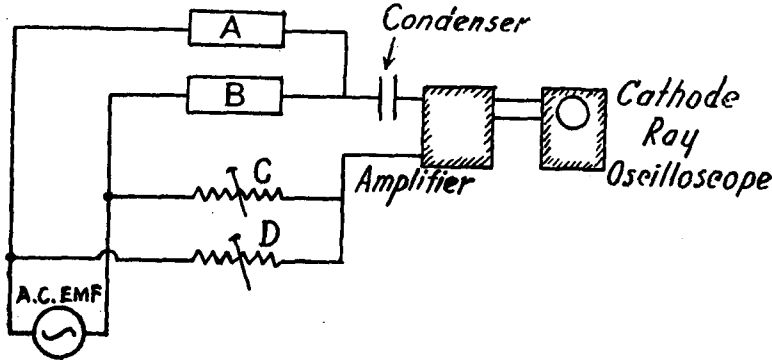


FIG. II

When several gauges are used during a test (such as on an airplane wing) all the gauges must be brought into the circuit in rapid succession. A sweep switch is included in the circuit, which brings the desired active gauge and its compensating gauge into the bridge circuit (Fig. III). If all the gauges used have the same resistance and gauge factor and if the gauges are sufficiently close, only one compensating gauge is enough. But this is not always possible. Because of the small differences in resistance between the gauges, small slide wire resistances are incorporated in the bridge for each individual gauge circuit. This permits initial equalizing of the gauge resistances.

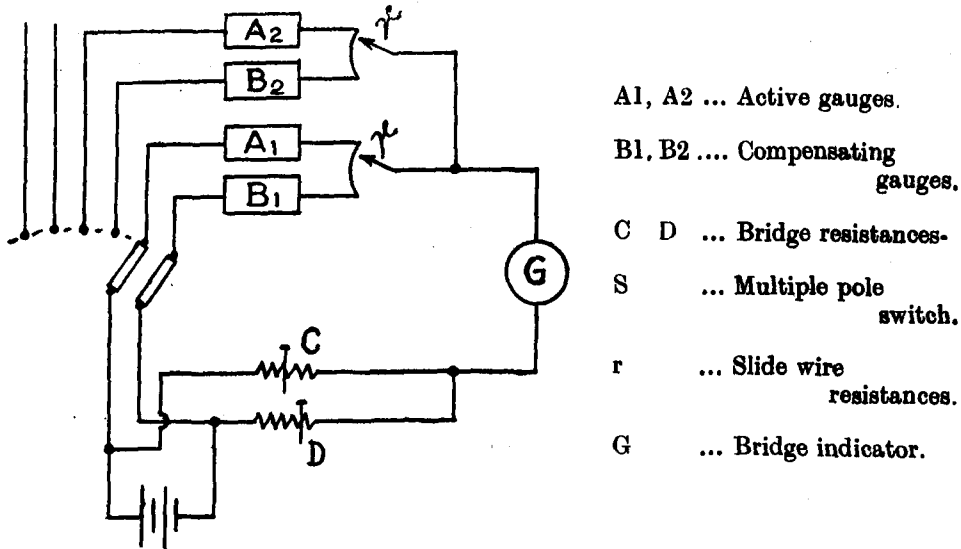


FIG. III

Measurements can be made either by the null point method or by the deflection method. In the first method, the slide wire is adjusted until balance is obtained, or the slidewire reading is kept constant and readings taken directly from the galvanometer scale as in the second method. The latter method can be used, when a series of readings have to be taken with rapidity.

Measurement of Dynamic Strain :

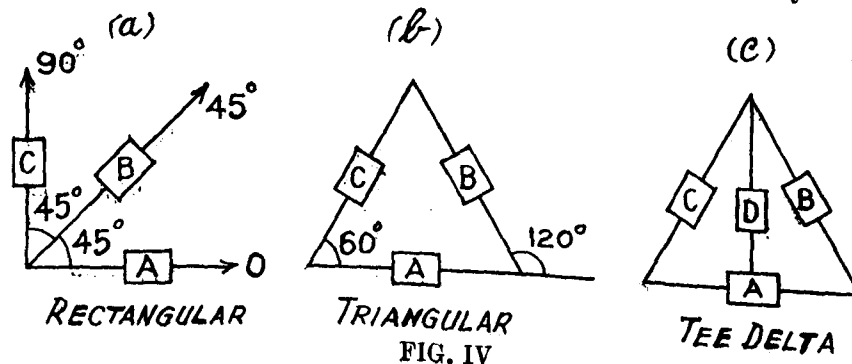
This involves the measurement of (a) oscillatory strains of constant frequency (b) transient and oscillatory strains not of constant frequency. The source of e m f can be either a. c. or d. c. When the active gauge is subjected to an oscillatory strain, an a. c. signal is transmitted to the amplifier even though the source is direct current. When the applied strain frequency is rather low for adequate amplification, a. c. source with a frequency sufficiently high for amplification can be used.

Calibration of the Strain Gauge :

Since the bonded type of gauge cannot be used more than once, it is desirable to calibrate the gauge, without actually attaching it to a bar. This can be done by measuring the resistance proper, and then using the gauge factor.

$$K = \frac{\Delta R}{\frac{R}{\Delta L}} = \frac{\Delta R}{eR} \text{ or } e = \frac{\Delta R}{KR}$$

The instrument need only be calibrated against known ΔR values. Usually, the beam method of calibration, is adopted. A duplicate of the active gauge is attached to a cantilever beam subjected to a known deflexion. The average strain to which the gauge is subjected can be ascertained from the elementary theory.



The gauge is placed in the circuit and the latter is calibrated by relating the circuit unbalance with the known strain of the gauge. One from a package of ten or twenty gauges is calibrated, and its gauge factor is marked on every one of the gauges in the packet.

Strain Rosettes :

We have so far discussed uniaxial strain gauges, which are used either for compression or tension only. If now, the direction of the principal stresses at a point are unknown, a minimum of three strain measurements is necessary to determine the magnitude and direction of principal strains. The three strain-gauges at any point are arranged in one of the following patterns, known as 'Rosettes'. The rosettes can be rectangular, (IV-a) equiangular, (IV-b) or the Delta (IV-c).

Example

Given : $e_0 = -130 \times 10^{-6}$; $e_{45} = +75 \times 10^{-6}$; $e_{90} = +130 \times 10^{-6}$ (where e = Strain).

Young's Modulus $E = 30 \times 10^6$ lbs. 10^6 . Poisson's Ratio = .3.

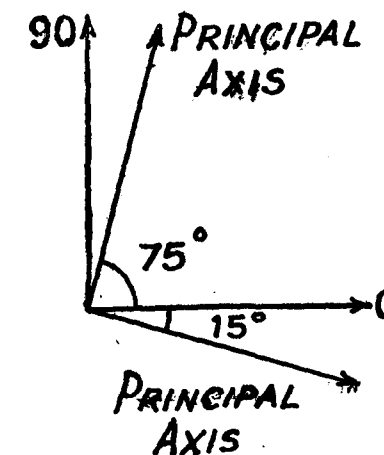
To Find : The principal stresses :-

$$\begin{aligned} \text{We have, } e_{45} &= e_0 \cos^2 45 + e_{90} \sin^2 45 + \frac{a}{2} \sin 45 \cos 45 \\ &= \frac{e_0 + e_{90}}{2} + \frac{a_{0,90}}{2} \end{aligned}$$

$$\therefore a_{0,90} \text{ the shear strain} = 2e_{45} - e_0 - e_{90} = [150 - (130 - 130)] \times 10^{-6} = 150 \times 10^{-6}$$

$$\tan 2\theta = \frac{a}{e_0 - e_{90}} = \frac{+150 \times 10^{-6}}{-260 \times 10^{-6}} = -\frac{1}{\sqrt{3}}$$

$$\text{i. e. } 2\theta = 150^\circ \text{ or } 330^\circ. \therefore \theta_1 = +75^\circ \text{ \& } \theta_2 = -15^\circ.$$



The principal strains are

$$\begin{aligned} e_1 &= \frac{e_0 + e_{90}}{2} + \frac{e_0 - e_{90}}{2} \cos 2\theta_1 + \frac{a}{2} \sin 2\theta_1 \\ &= \left\{ 0 + \frac{-260}{2} \left(-\frac{\sqrt{3}}{2} \right) + \frac{150}{2} \times \frac{1}{2} \right\} 10^{-6} \\ &= +150 \times 10^{-6} \end{aligned}$$

$$e_2 = \frac{e_0 + e_{90}}{2} + \frac{e_0 - e_{90}}{2} \cos(-30^\circ) + \frac{a}{2} \sin(-30^\circ)$$

$$= -150 \times 10^{-6}$$

The principal stresses are

$$\sigma_1 = \frac{E}{1-\nu^2} (e_1 + \nu e_2) = \frac{30 \times 10^6}{1-0.09} (150 - 0.3 \times 150) \times 10^{-6}$$

$$= +3460 \text{ lbs/in}^2$$

$$\sigma_2 = \frac{E}{1-\nu^2} (e_2 + \nu e_1) = \frac{30 \times 10^6}{1-0.09} (-150 + 0.3 \times 150) \times 10^{-6}$$

$$= +3460 \text{ lbs/in}^2$$

Alternative Graphical Solution:

Murphy's Construction: Let C_a , C_b and C_c be the three known strains.

From o along ox , lay off the strains e_a , e_b and e_c to a suitable scale. Through the points a , b and c , drop perpendiculars to the line ox . From a convenient point F on bx , lay off lines corresponding to the gauge lines, maintaining the same directional sense as in the rosette. These lines intersect ax and cx at points A and C respectively. Erect perpendicular bisectors to the lines FA and FC , the point of intersection E , being the centre of the Mohr's strain circle. Describe a circle, with centre at E , passing through A , F and C .

Through E , draw a horizontal line, to intersect the circle at K and L .

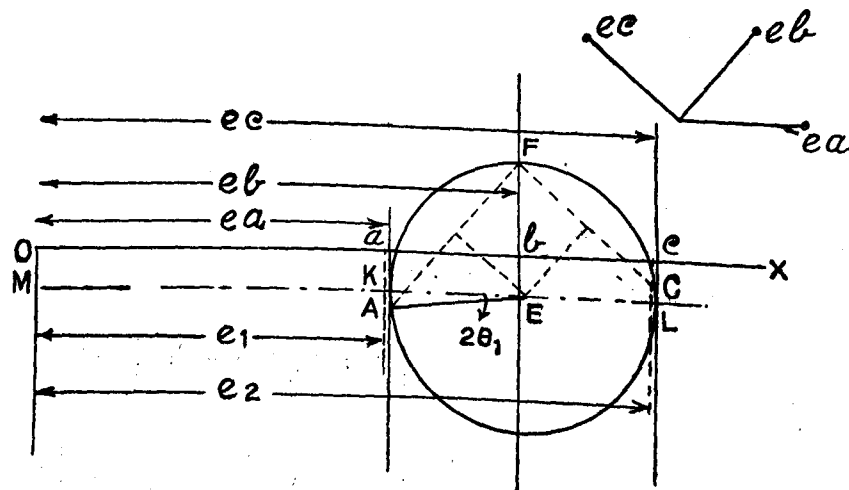
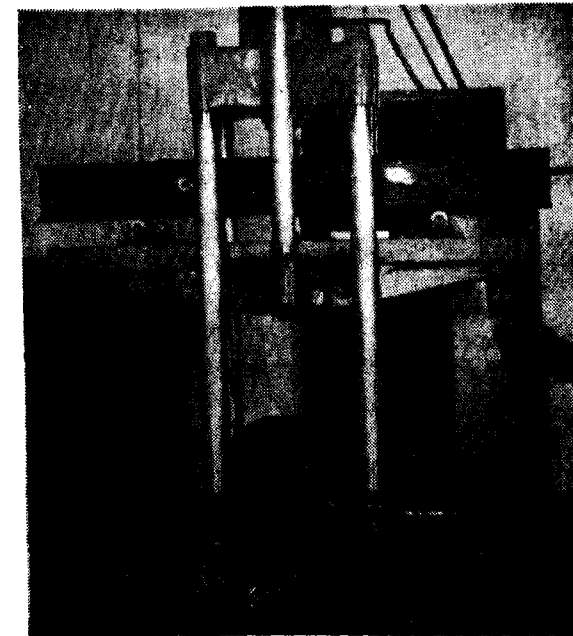
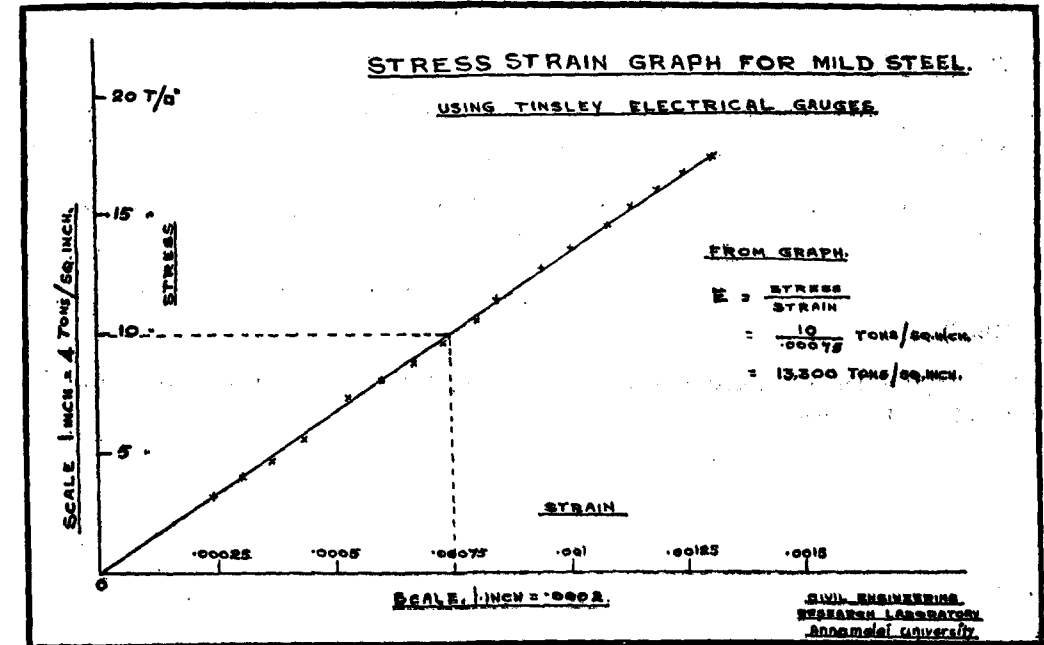


FIG. V

MK and ML represent principal strains e_1 and e_2 .

$\angle KEA$ is twice the angle, the principal strain e_1 makes with e_a (Fig. V).



Bibliography:

(1) "Hand book of experimental stress analysis"—Edited by M. Hetenyi; John Wiley & Sons, (1950). PP :—160-180.

(2) "An introduction to experimental stress analysis"—by G. H. Lee; John Wiley & Sons, (1950) PP :—113-140.

(3) "Strain gauges - theory and application"—Philips Technical Library - (1952). PP :—32-56.

(4) "Tinsley resistance gauges"—Issued by H. Tinsley & Co., Ltd. London - List 210.

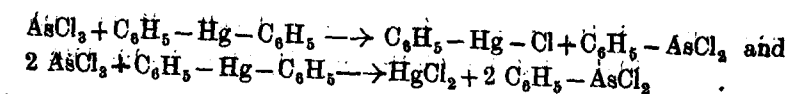
THE MERCURATION OF XANTHONE AND SOME OF ITS DERIVATIVES*

BY

SRI. SP. SHANMUGANATHAN M. A.,
Lecturer in Chemistry.

INTRODUCTION

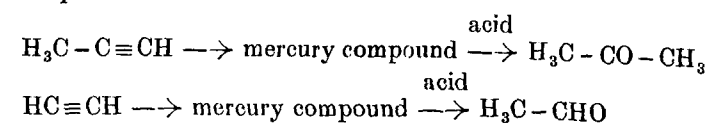
IN 1843 A. W. von Hofmann¹ prepared an organic compound of mercury by treating mercuric chloride with aniline. Probably it was the first organomercury compound ever to be obtained. Frankland^{2,3} and Strecker⁴ obtained mercuri-alkyl halides by treating alkyl halides with metallic mercury in diffused sunlight. By heating bismuth triethyl with mercuric chloride Dunhaupt⁵ prepared mercuri-ethyl chloride. A class of organomercury compounds called mercarbides was obtained by Sobrero and Selmi⁶ by heating mercuric chloride and potassium hydroxide in alcohol. The mercarbides were investigated thoroughly by K. A. Hofmann⁷⁻⁹. For the first time unsaturated organo mercury compounds were got by Zinin¹⁰ and he found that allyl iodide reacted with metallic mercury more readily than methyl iodide or ethyl iodide. Frankland and Duppa^{11, 12} discovered that mercury diethyl and mercury dimethyl could be prepared with exceptional ease by treating the respective iodides with sodium amalgam in the presence of ethyl acetate. This reaction was applied by Otto^{13, 14} for the preparation of mercury dinaphthyl. Further, Otto made a systematic study of the behaviour of organomercury compounds towards halogen acids, halogens, mercuric chloride and oxidising agents. During the course of these investigations he prepared a number of organomercurichydroxides which were found to have strongly basic properties. The action of phosphorus and arsenic halides on organomercury compounds was studied by Michaelis^{15, 16}.



*An extract from the thesis submitted for the M. Sc. degree of the Annamalai University.

These two reactions suggest a close parallelism with the action of halogens on an organomercury compound.

The effect of mercuric salts on unsaturated compounds like allylene and acetylene was studied by Kutscheroff¹⁷⁻¹⁹. The mercury compounds obtained were decomposed by acids giving the hydration products of the acetylene compounds.



This reaction has since been very extensively employed for the manufacture of fatty acids, aldehydes, ketones and alcohols from the unsaturated hydrocarbons, more especially those derived from acetylene. In spite of the fact that this reaction has been very widely studied ever since Kutscheroff first discovered it in 1880, the actual structure of the intermediate organomercury compounds is not quite settled²⁰⁻²⁵. But that in most of these cases the mercuric salt functions like an oxidising agent seems to be certain.

Pesci²⁶ prepared a number of mercury compounds of aromatic amines and studied their properties. Though he interpreted some of his results wrongly, his work has been of the greatest importance in the development of the chemistry of organic mercury. He also showed that when mercuric acetate is treated with aniline, mercuration takes place in the para position. Similarly with dimethylaniline and mercuric acetate, p-acetoxymercuridimethylaniline was got.

It may be said that a systematic study of mercuration of organic compounds began in 1898 when Dimroth²⁷ showed that mercuration is as general a process as nitration, sulphonation, halogenation etc. Indeed the word mercuration suggests such an analogy. Till then the more cumbersome word "mercurisation" was in usage. "Mercurisation" suggests the pharmacist's process involving the physical incorporation of materials with metallic mercury than a strictly chemical process. Dimroth^{28, 29} showed that mercuric acetate could be used for introducing the acetoxymercuric group ($-\text{Hg}-\text{OAc}$) into a great variety of aromatic compounds including hydrocarbons, phenols, nitro compounds etc. with great ease. More recently, however, other mercurating agents have been employed; but these have been

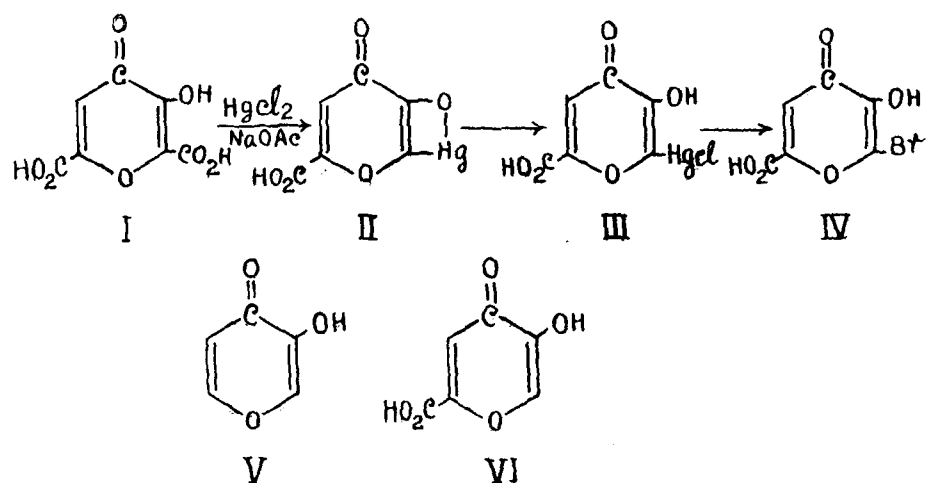
mainly used for the mercuration of a certain class of compounds³⁰⁻³². Further, the credit of correctly interpreting the earlier work of Pesci goes to Dimroth. He also showed that mercuration of aromatic compounds follows the ordinary rules of orientation except in the case of certain meta-directing groups like the nitro and the carboxyl. These have been found to direct the acetoxymercuric group to the ortho position^{27-29, 33}. The work of Bamberger³⁴ on the reaction between diazonium salts and mercurated phenols was extended by Dimroth.

A general method of very great importance in the preparation of organomercury compounds by means of the Grignard reagent was introduced by Pfeiffer and Truskier³⁵ in 1904. From mercuric chloride and phenylmagnesium bromide, they obtained mercury diphenyl. This reaction has been useful in the preparation of mercuri-aryl compounds, particularly in the preparation of "mixed" organomercury compounds.

A number of heterocyclic compounds have been mercurated. Pyridine, pyrrole, quinoline and some of the other related bases have been mercurated⁴⁷. Heterocyclic compounds containing oxygen as the hetero atom seem to have offered some difficulty.

Till 1940 it was thought that γ -pyrones do not form typical organomercury compounds with mercuric salts but only addition compounds^{36, 37}. Subsequently Files and Challenger³⁸ showed that not only γ -pyrone but also all its derivatives can be mercurated in the same manner as aromatic compounds. They mercurated γ -pyrone, 2, 6-dimethyl- γ -pyrone, the four hydroxy- γ -pyrones, meconic acid, comenic acid, pyromeconic acid and kojic acid using mercuric chloride and later mercuric acetate. The parent substance gave a dichloromercury-derivative and 2, 6-dimethyl- γ -pyrone yielded what was apparently a trichloromercury compound. The dichloromercury- γ -pyrone reacted with warm hydrochloric acid to give mercuric chloride. 2,6-Dimethyl- γ -pyrone reacted with mercuric chloride to give a trichloromercuri-derivative; but this involves substitution in one of the methyl groups as also in the γ -pyrone ring. The hydroxy- γ -pyrones readily yielded the anhydrides of monohydroxymercuri-derivatives, mercury entering the position ortho to the hydroxyl group. These anhydrides can be readily converted into the corresponding chloromercuri-derivatives. Thus meconic acid(I) formed hydroxymercuri-

comenic anhydride (II) when treated with mercuric chloride and sodium acetate; carbon dioxide was lost and some mercurous chloride was also formed; the anhydride on treatment with hydrochloric acid gave chloromercuricomenic acid (III) which with bromine yielded 2-bromo-comenic acid (IV). Similarly comenic acid reacted with mercuric chloride



and mercuric acetate in the presence of sodium acetate giving finally 2-bromocomenic acid. Incidentally, this establishes the fact that, during the mercuration of meconic acid, one carboxyl group is removed as carbon dioxide. In a similar way mercuration products of pyromeconic acid (V) and kojic acid (VI) were obtained and their properties studied. That these compounds are true organomercury compounds and not mere addition products of salt-like character is indicated by the behaviour of these mercured compounds with bromine, sodium iodide and potassium iodide.

The mercuration of coumarins was attempted by many workers. A variety of mercurating agents including mercuric acetate, mercuric oxide and mercury acetamide were employed with varying results. Thus Sen and Chakravarti^{39, 40} mercured coumarin by boiling a dilute solution of coumarin in alkali with yellow mercuric oxide. When mercuric acetate was used the corresponding acetoxymercuricoumarins were got. Naik and Patel⁴¹ studied the effect of substituents on the mercuration of coumarins. These workers used mercury acetamide as the mercurating agent. Ahmed

and Desai⁴² mercured coumarins obtained from cyclic β -ketonic esters, using the method of Sen and Chakravarti. The coumarins from resorcinol, orcinol and phloroglucinol gave diacetoxymercuri-derivatives. The coumarins from α -naphthol did not undergo mercuration. Seshadri and his co-workers⁴³⁻⁴⁶ investigated the action of mercuric salts on coumarins with particular reference to the reactivity of the double bond in coumarins.

The use of organomercury compounds in synthetic work, though restricted, is nevertheless important. "In as much as mercuration of the aromatic nuclei is not only a relatively mild reaction compared with nitration or bromination, but also lends sometimes to substitution in otherwise inaccessible positions, mercuration finds itself peculiarly adapted for many aromatic syntheses."²⁹ A striking illustration of the relative ease of mercuration is found with 2,5-dimethoxycarbonylfuran. This compound is inordinately resistant to typical nuclear substitution reactions like nitration, sulphonation, bromination and the Friedel-Crafts reaction; however, mercuration replaces β -hydrogens, giving a mixture of 3-acetoxymercuri-2,5-dimethoxycarbonylfuran and 3,4-diacetoxymercuri-2,5-dimethoxycarbonylfuran. These compounds, on treatment with bromine, hydrolysis and decarboxylation, yield 3-bromofuran and 3,4-dibromofuran respectively. Furan, on mercuration, gives the 2-acetoxymercuri- and 2,5-diacetoxymercuri-derivatives, as in bromination. If the 2,5-positions are blocked, mercuration takes place as indicated above. The preparation of 3-bromo- and 3,4-dibromofurans is extremely difficult otherwise. The same is true of thiophene, and the corresponding bromothiophenes may be got by a similar procedure.

The preparation of 1-bromo-2-nitrobenzoic acid can be easily achieved by mercurating 3-nitrophthalic acid. On mercuration, the carboxyl group in the 2-position is lost and is replaced by the acetoxymercuric group; on treatment with bromine, mercury is removed as mercuric bromide, the desired 1-bromo-2-nitrobenzoic acid being got. In a similar way 2-halogenated isophthalic acids may be got by the mercuration of hemimellitic acid and subsequent treatment of the mercury compound with the halogen. The mercuration of hydroxy-aldehydes provides a method of preparing their halogen derivatives. Thus 2,4-dihydroxybenzaldehyde may be converted to 2,4-di hydroxy-3,5-dibromo- or 2,4-dihydroxy-3,5-diiodo-benzaldehyde through the mercured compounds. Bromination of

TABLE I

Xanthone	Yield, %	M. p.	Formula	Analyses					
				Found, %			Calcd., %		
				C	H	Hg	C	H	Hg
1-Acetoxymercuri	70	223-224°	$C_{15}H_{10}O_4Hg$	39.4	2.0	44.0	39.7	2.2	44.2
2-Acetoxymercuri	61	207-208	$C_{15}H_{10}O_4Hg$	39.3	2.0	43.9	39.7	2.2	44.2
2, 7-Diacetoxymercuri ^a	24	280-300(d)	$C_{17}H_{12}O_6Hg_2$	28.1	1.5	56.2	28.6	1.7	56.4
1, 8-Diacetoxymercuri ^b	30	>300	$C_{17}H_{12}O_6Hg_2$	28.2	1.4	56.0	28.6	1.7	56.4
2-Acetoxymercuri-1-nitro	71	279-280	$C_{15}H_9O_6NHg$	33.8	1.7	39.7	36.0	1.8	40.2
1-Acetoxymercuri-2-nitro ^a	60	214-215	$C_{15}H_9O_6NHg$	..	..	39.8	..	..	40.2
2-Acetoxymercuri-3-nitro	81	197-199	$C_{15}H_9O_6NHg$	..	..	39.7	..	..	40.2
1-Acetoxymercuri-4-nitro ^a	72	291-292	$C_{15}H_9O_6NHg$	..	..	39.8	..	..	40.2
2, 4, 8-Triacetoxymercuri-1-amino	86	331-332	$C_{19}H_{13}O_6NHg_3$	22.8	1.3	60.6	23.1	1.5	61.0
1, 3-Diacetoxymercuri-2-amino	91	312-314	$C_{17}H_{13}O_6NHg_2$	27.6	1.6	54.9	28.0	1.8	55.1
2-Acetoxymercuri-3-amino	87	248-250	$C_{15}H_{11}O_4NHg$	38.1	2.2	42.4	38.2	2.3	42.8
1-Acetoxymercuri-4-amino	91	262-263	$C_{15}H_{11}O_4NHg$	37.9	2.2	42.5	38.3	2.3	42.8
2, 4, 5, 7-Tetraacetoxymercuri-1, 8-diamino	93	310(d)	$C_{21}H_{15}O_{10}N_2Hg_4$	19.8	1.2	63.4	20.0	1.4	63.7
1, 3, 6, 8-Tetraacetoxymercuri-2, 7-diamino	91	280(d)	$C_{21}H_{15}O_{10}N_2Hg_4$	19.7	1.3	63.5	20.0	1.4	63.7
2, 5, 7-Triacetoxymercuri-1-nitro-8-amino	51	>350	$C_{19}H_{14}O_{10}N_2Hg_3$	21.9	1.2	58.1	22.3	1.4	58.4
1, 6, 8-Triacetoxymercuri-2-nitro-7-amino	53	295(d)	$C_{19}H_{14}O_{10}N_2Hg_3$	21.9	1.2	58.2	22.3	1.4	58.4

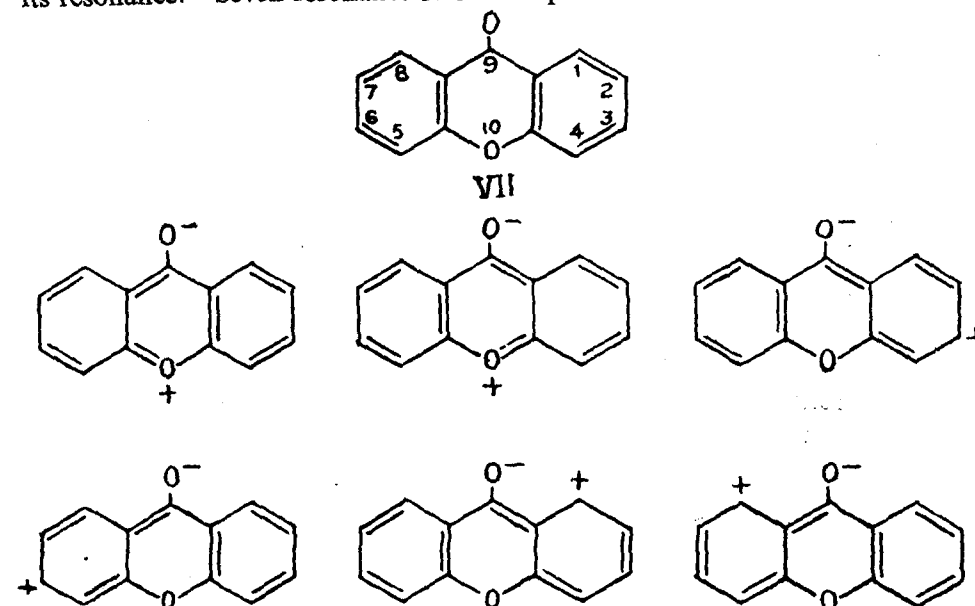
^aFrom benzene. ^bFrom dioxane. (d) with decomposition.

isovanillin gives only the 2,6-dibromo compound. If the 2-bromo compound is needed, it can be conveniently prepared by first mercurating isovanillin and then treating the mercury compound with bromine.

The monobromoxanthenes are usually prepared indirectly by synthesis since direct bromination invariably leads to the formation of polybromoxanthenes of unknown orientation.⁴⁹ It was thought that mercuration of xanthone may provide a method of preparing some of its monohalogen derivatives. Similarly, bromination of the aminoxanthenes directly leads to multisubstitution products. In these cases also it was thought that mercuration of the amines and further degradation of the mercurated compounds may be helpful in preventing or at least minimising multisubstitution. Incidentally it was thought worthwhile to study the mercuration of various other derivatives of xanthone also.

DISCUSSION

The properties of xanthone can be explained by taking into account its resonance. Seven resonance forms are possible:



Le Fevre and Le Fevre and others⁵⁰⁻⁵² showed from physical data such as absorption spectra and dipole moment that VII is the major

contributing state and the other activated states contribute to the extent of only about three per cent. Yet the contributions of these activated states are significant in understanding the properties and reactions of xanthone.

The 2, 4, 5 and 7 carbon atoms are relatively more electro-negative and hence more vulnerable to attack by electrophilic reagents. When xanthone is nitrated, either a mixture of 2,4-dinitro- and 2,8-dinitroxanthenes or 2,7-dinitro-xanthone is obtained⁵³ depending upon the conditions of nitration. The mononitroxanthenes except 3-nitroxanthone are difficult to prepare by direct nitration and are obtained by synthesis⁵⁴. However, the mononitroxanthenes are more easily nitrated to di- and poly nitroxanthenes^{54,55}.

Bromination of xanthone proceeds exactly like nitration. In the presence of a catalyst, usually iodine, bromine in glacial acetic acid at 110° yields mainly 2,7-dibromoxanthone. When the temperature and the amount of bromine are increased, polybromo-xanthenes of unknown orientation result⁴⁹. Monobromexanthenes are prepared indirectly by synthetic means⁵⁴.

The present investigation was carried out with the object of converting xanthone and some of its derivatives to their bromo derivatives through mercuration. Throughout these studies mercuric acetate was used as the mercuring agent. Using equimolecular proportion of xanthone and mercuric acetate, 1-acetoxymercurixanthone was got with alcohol as solvent, and 2-acetoxymercurixanthone with acetic acid as solvent. In either case, treatment with bromine gave the corresponding monobromoxanthone. When the amount of mercuric acetate was doubled, using alcohol or acetic acid as solvent, a mixture of 1,8- and 2,7-diacetoxymercurixanthone was got and further increase in the amount of mercuric acetate did not yield any new product. This mixture was separated by treatment with dioxane in which the former was more soluble. The two diacetoxymercurixanthenes were converted to their respective dibromo derivatives.

Mercuration of 1-nitroxanthone in alcohol yielded 1-nitro-2-acetoxymercurixanthone, 2-nitroxanthone gave 1-acetoxymercuri-2-nitroxanthone, 3-nitroxanthone gave 2-acetoxymercuri-3-nitroxanthone and 4-nitroxanthone yielded 1-acetoxymercuri-4-nitroxanthone. Each of these was converted to the corresponding bromoxanthone. It may be noted that mercuration takes place only in the benzene nucleus containing the nitro group, and the entrant group takes up a position ortho or para to the nitro group.

TABLE II

Xanthone	Yield, %	M. p.	Formula	Analyses					
				Found, %			Calcd., %		
				C	H	Br	C	H	Br
1-Bromo	91	166-167°	C ₁₃ H ₇ O ₂ Br	56.6	2.3	28.7	56.7	2.6	29.1
2-Bromo ^a	82	150-151	C ₁₃ H ₇ O ₂ Br	..	..	28.6	..	..	29.1
1, 8-Dibromo	86	182-183	C ₁₃ H ₆ O ₂ Br ₂	43.7	1.6	44.0	44.1	1.7	45.2
2, 7-Dibromo ^b	79	210-212	C ₁₃ H ₆ O ₂ Br ₂	..	..	44.1	..	..	45.2
2-Bromo-1-nitro	81	172-173	C ₁₃ H ₆ O ₄ NBr	48.5	1.7	24.8	48.8	1.9	25.0
2-Bromo-1-amino	67	198-199	C ₁₃ H ₈ O ₂ NBr	53.6	2.6	27.5	53.8	2.8	27.6
1-Bromo-2-nitro	86	192-193	C ₁₃ H ₆ O ₄ NBr	..	..	24.6	..	..	25.0
2-Amino-1-bromo	88	182-183	C ₁₃ H ₈ O ₂ NBr	..	..	27.5	..	..	27.6
2-Bromo-3-nitro	97	203-204	C ₁₃ H ₆ O ₄ NBr	..	..	24.7	..	..	25.0
3-Amino-2-bromo	89	178-179	C ₁₃ H ₈ O ₂ NBr	..	..	27.4	..	..	27.6
1-Bromo-4-nitro	69	207-208	C ₁₃ H ₆ O ₄ NBr	..	..	24.8	..	..	25.0
4-Amino-1-bromo ^c	75	186-187	C ₁₃ H ₈ O ₂ NBr	..	..	27.5	..	..	27.6
1-Amino-2, 4, 8-tribromo	75	>350	C ₁₃ H ₆ O ₂ NBr ₃	..	..	65.9	..	..	65.9
2-Amino-1, 3-dibromo	84	266-267	C ₁₃ H ₇ O ₂ NBr ₂	..	..	43.1	..	..	43.4
1, 8-Diamino-2, 4, 5, 7-tetrabromo	82	253(d)	C ₁₃ H ₆ O ₂ N ₂ Br ₄	..	..	58.8	..	..	58.0
2, 7-Diamino-1, 3, 6, 8-tetrabromo	95	286-287	C ₁₃ H ₆ O ₂ N ₂ Br ₄	..	..	58.8	..	..	59.0
8-Amino-2, 5, 7-tribromo-1-nitro	85	290(d)	C ₁₃ H ₆ O ₄ N ₂ Br ₃	..	..	48.4	..	..	48.7
7-Amino-1, 6, 8-tribromo-2-nitro	88	>350	C ₁₃ H ₅ O ₄ N ₂ Br ₃	..	..	48.4	..	..	48.7

^aDhar (J. Chem. Soc., 1920, 1053) records m. p. 150°.

^bDhar (*loc.cit*) reports m. p. 213°. ^cFrom benzene.

(d) with decomposition.

The monoaminoxanthenes and two diaminoxanthenes were also mercurated. The amino-xanthenes were prepared by reducing the corresponding nitroxanthenes. 1-Aminoxanthone yielded 1-amino-2,4,8-triacetoxymercurixanthone whereas 2-aminoxanthone gave 2-amino-1,3-diacetoxymercurixanthone. In the case of 3- and 4-aminoxanthone, only monomercurated products were obtained; the former gave 2-acetoxymercuri-3-aminoxanthone while the latter yielded 1-acetoxymercuri-4-aminoxanthone. In each case the mercurated product was converted to the bromo compound by treatment with bromine. On mercuration 1,8-diaminoxanthone yielded 2,4,5,7-tetraacetoxymercuri-1,8-diaminoxanthone, and 2,7-diaminoxanthone gave 1,3,6,8-tetraacetoxymercuri-2,7-diaminoxanthone. These were converted to the respective tetrabromoxanthenes by treatment with bromine.

Two nitroaminoxanthenes were also mercurated. 1-Nitro-8-aminoxanthone gave 2,5,7-triacetoxymercuri-1-nitro-8-aminoxanthone, and 2-nitro-7-aminoxanthone yielded 1,6,8-triacetoxymercuri-2-nitro-7-aminoxanthone. The mercurated compounds were converted to the corresponding tribromoxanthenes.

1, 8-Dinitroxanthone showed no signs of undergoing mercuration.

EXPERIMENTAL

General procedure for mercurating xanthone and its derivatives.—The substance to be mercurated was refluxed with a slight excess of mercuric acetate in alcoholic or acetic acid solution. Usually a solid separated after refluxing for 1–2 hours. The solid was removed by filtration and the filtrate refluxed. This process was continued till no more of the solid separated. The product was washed well with hot water to remove any mercuric acetate and recrystallised from ethanol. The melting points of the compounds, the yields and the analytical data are given in Table I.

The mercurated compounds were converted to the corresponding bromo compounds by treating with a solution of bromine in acetic acid, using a slight excess of the reagent. The structure of the mercurated nitro compounds was established by reducing them to the amino compounds and then deaminating to the bromoxanthenes. They were recrystallised from ethanol. The melting points of the compounds got, their yields and their analytical data are given in Table II.

ACKNOWLEDGEMENT

The author records with pleasure his sense of gratitude to Professor V. Baliah for his help and encouragement.

REFERENCE

1. Hofmann, A. W. *Ann.*, 47, 62 (1843).
2. Frankland, *J. Chem. Soc.*, 3, 322 (1850).
3. Frankland, *Ann.*, 77, 225 (1851).
4. Strecker, *Ann.*, 92, 75 (1854).
5. Dunhaupt, *Ann.*, 92, 379 (1854).
6. Sobrero and Selmi, *Ann.*, 80, 108 (1851).
7. Hofmann, K. A., *Ber.*, 31, 2624 (1898).
8. Hofmann, K. A., *Ber.*, 33, 1328 (1900).
9. Hofmann, K. A., *Ber.*, 38, 3654 (1905).
10. Hofmann, K. A., *Ann.*, 96, 363 (1855).
11. Frankland and Duppa, *J. Chem. Soc.*, 16, 415 (1863).
12. Frankland and Duppa *Ann.*, 130, 104 (1864).
13. Otto, *Ann.*, 147, 164 (1868).
14. Otto, *Ann.*, 154, 188 (1870).
15. Michaelis, *Ann.*, 181, 288 (1876).
16. Michaelis, *Ann.*, 201, 184 (1880).
17. Kutscheroff, *Ber.*, 13, 17 (1880).
18. Kutscheroff, *Ber.*, 14, 1536 (1881).
19. Kutscheroff, *Ber.*, 17, 13 (1884).
20. Kutscheroff, *Ann.*, 420, 174 (1920).
21. Kutscheroff, *Ann.*, 421, 316, 331 (1921).
22. Kutscheroff, *J. Am. Chem. Soc.*, 44, 1781 (1922).
23. Kutscheroff, *J. Am. Chem. Soc.*, 45, 1842 (1923).
24. Kutscheroff, *J. Am. Chem. Soc.*, 45, 2763 (1923).
25. Kutscheroff, *J. Am. Chem. Soc.*, 57, 1993 (1935).
26. Pesci, *Chem. Zentr.*, 1892, II, 213.
27. Dimroth, *Ber.*, 31, 2154 (1898).
28. Dimroth, *Ber.*, 32, 758 (1899).
29. Dimroth, *Ber.*, 35, 2044, 2853 (1902).

30. Naik and Metha, *J. Indian Chem. Soc.*, 12, 783 (1935).
31. Naik and Patel, *J. Indian Chem. Soc.*, 11, 1043 (1934).
32. Naik and Shah, *J. Indian Chem. Soc.*, 8, 29 (1931).
33. Dimroth, *Chem. Zentr.*, 1901, I, 449.
34. Bamberger, *Ber.*, 31, 2624 (1898).
35. Pfeiffer and Truskier, *Ber.*, 37, 1125 (1904).
36. Willstätter and Pummerrer, *Ber.*, 37, 3747 (1904).
37. Gomberg and Cone, *Ann.*, 376, 226 (1910).
38. Files and Challenger, *J. Chem. Soc.*, 663 (1940).
39. Chakravarthi, *J. Indian Chem. Soc.*, 12, 139 (1935).
40. Sen and Chakravarthi, *J. Indian Chem. Soc.*, 6, 847 (1929).
41. Naik and Patel, *J. Chem. Soc.*, 1043 (1934).
42. Ahmed and Desai, *Proc. Indian Acad. Sc.* 5A, 277 (1937).
43. Seshadri and Rao, *Proc. Indian Acad. Sc.*, 4A, 163, 630 (1936).
44. Seshadri and Rao, *Proc. Indian Acad. Sc.*, 4A, 169 (1936).
45. Seshadri and Rao, *Proc. Indian Acad. Sc.*, 4A, 638 (1936).
46. Seshadri and Rao, *Proc. Indian Acad. Sc.*, 9A, 22 (1939).
47. Whitmore, "Organic Compounds of Mercury", Chemical Catalog Company, Inc., New York.
48. Gilman, "Organic Chemistry — An Advanced Treatise." 2nd edition, Vol. I, pp. 549—552, Wiley.
49. Dhar, S. N., *J. Chem. Soc.*, 109, 744 (1916).
50. Anderson, *J. Am. Chem. Soc.*, 55, 2094 (1933).
51. Le Fevre and Le Fevre, *J. Chem. Soc.*, 196 (1937).
52. Morton and Earlam, *J. Chem. Soc.*, 159 (1941).
53. Baeyer, *Ann.*, 372, 80 (1910).
54. Dhar, S. N. *J. Chem. Soc.*, 117, 1053 (1920).
55. Le Fevre, *J. Chem. Soc.*, 3249 (1928).
56. Baeyer, *Ann.*, 372, 80 (1910).
57. Elderfield, "Heterocyclic Compounds" Vol. II, pp. 419—500, Wiley.

தொல்காப்பியம்—நன்னூல், எழுத்ததிகாரம்

தொகை மரபு

(க. வெள்ளைவாரணன்)

மேல் மூவகை மொழியும் நால்வகையாற் புணர்வுழி மூன்றுதிரிபும் ஓர் இயல்பும் எய்தி வேற்றுமை அல்வழி யென இருபகுதியவாகி எழுத்தும் சாரியையும் மிக்குப் புணருமாறு இதுவென்று உணர்த்தினார். அப் புணர்ச்சிக்கட்படும் இலக்கணங்களாய்த் தொன்றுதொட்டு வரும் இலக்கண மரபுகளை இவ்வியலின்கண் தொகுத்துணர்த்துதலின் இது தொகை மரபு என்னும் பெயர்த்தாயிற்று. உயிரீறும் புள்ளியீறும் மேலை அகத்தோத்தினுள் முடிக்கும் வழி ஈறுகள் தோறும் விரிந்து முடிவனவற்றை ஈண்டு ஒரோவோர் சூத்திரங்களால் தொகுத்து முடிபு கூறுவர் ஆசிரியர்.

எசுந. கசதப முதலிய மொழிமேற் றேன்றும்
மெல்லெழுத் தியற்கை சொல்லிய முறையான்
நருநம வென்னும் ஒற்றா கும்மே
அன்ன மரபின் மொழிவயி னான.

இஃது உயிர்மயங்கியலையும் புள்ளிமயங்கியலையும் நோக்கியதோர் வருமொழிக் கருவி கூறுகின்றது.

(இ - ள்) உயிரீற்றினும் புள்ளியீற்றினும் இருவழியும் கசதபக்களை முதலாகவுடைய மொழிகளின்மேல் தோன்றும் மெல்லெழுத்தினது இயல்பு கூறின் மெல்லெழுத்து மேற்சொல்லு முறைமையான் கசதபக்களுக்கு முன் நிரனிறை வகையானே நருநம என்னும் ஒற்றாகும்; அங்ஙனம் மெல்லெழுத்து மிகுதற்குரியனவாகிய மொழிகளிடத்து என்றவாறு.

(உ - ம்) விளங்கோடு, செதிள், தேரல், பூ என வரும்.

பின்னர் உயிரீற்றினும் புள்ளியீற்றினும் வல்லெழுத்து வருவழி மெல்லெழுத்து மிகும் என விதிக்குமிடங்களில் எல்லாம் இவ்வல்லெழுத்தின் முன்னர் இம்மெல்லெழுத்து மிகும் என்னும் இயல்பு விளக்கப் பெறுமையின் கசதபமுன் முறையே அவற்றின் கிளையொற்றுகிய நருநம மிகும் என ஈண்டுக் கருவி செய்து கொண்டார்.

'தோன்றும்' என்பதனால் இயல்பாய்த் தோன்றின்றனவும் இம் முறையே திரிந்து மெல்லெழுத்தாகும் என்பதாம்.

(உ - ம்) மரங்குறிது, சிறிது, தீது, பெரிது என வரும்.

அன்ன மரபின் மொழியன்மையின் விளக்குறுமை என்புழி மெல்லெழுத்து மிகாதாயிற்றென்பர் இளம்பூரணர்.

எசுசு. ஞநம யவவெனு முதலாகு மொழியும்
உயிர்முத லாகிய மொழியு முளப்பட
அன்றி யனைத்தும் எல்லா வழியும்
நின்ற சொன்முன் இயல்பா கும்மே.

இஃது இருபத்துநான்கு ஈற்றின் முன்னும் வன்கண மொழிந்த கணங் கட்டு இருவழியும் வருமொழி முடிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) ஞநமயவ என்று சொல்லப்படும் எழுத்துக்கள் முதலாய் நிற்கும் சொற்களும் உயிரெழுத்து முதலாய் நிற்கும் சொற்களும் ஆக அவ் வனைத்தும் அல்வழியும் வேற்றுமையுமாகிய எல்லாவிடத்தும் இருபத்துநான்கு ஈற்றவாய் நின்ற பெயர்ச்சொல் முன்னர்த் திரிபின்றி இயல்பு புணர்ச்சியாய் நிற்கும் என்பதாம்.

'எகர வொகரம் பெயர்க்கு ஈருகா' (உஎஉ) என மேற்கூறுவாராதலின் உயி ரீற்றின்கண் எகர ஓகரம் ஒழிந்தன கொள்க. இவ்வியல்பு வருமொழி நோக்கிக் கூறியதென்று உணர்க.

'எல்லாம்' என்றதனால் ஒற்றிரட்டுதலும், உடம்படுமெய் கோடலும் உயிரேறி முடிதலும் என வரும் இக்கருவித்திரிபு திரிபெனப்படா வென்பர் இளம்பூரணர். எனவே இவை முற்கூறிய மெய் பிறிதாதல், மிகுதல், குன்றல் என்ற மூன்று திரிபினுள்ளும் அடங்கா என்பது அவர் கருத்தாதல் புலனும்.

நன்னூலார் மெய்யீற்றின்முன் மெய்யூர்ந்தும் உயிரீற்றின்முன் உடம்படு மெய் பெற்றும் புணருமியல் பினதாய் உயிர்முதன் மொழியைக் கூறுது ஏனை மென்கணமும் இடைக்கணமும் எல்லாவற்றின் முன்னரும் இயல்பாய் வரு மென்பதனை,

158. என்மு வெழுத்தீற் றெவ்வகை மொழிக்கும்
முன்வரு ஞநமய வக்க ளியல்பும்
குறில்வழி யத்தனி யைந்நொது முன்மெலி
மிகலுமாம் ணளனல வழிநத் திரியும்.

என்ற சூத்திரத்தின் முதல் இரண்டடியாற் கூறினார். இதன்கண் குற் றெழுத்தின் பின்னர் வரும் யகரவொற்று, ஓரெழுத் தொருமொழியான ஐகாரம், நொ, து என்பனவற்றின் முன்னர் வரும் ஞநமக்கள் பிற சொற்கள் முன் இயல் பாதலன்றி மிக்கு முடியுமெனவும் கூறப்பட்டமை காண்க.

மேற்கூறிய ணளனல என்பதன் முன் வரும் நகரமேயன்றித் தகரமும் திரியுமென்பது பின் (தொல். எழுத்து எசுசு, எருய) கூறப்படும்.

எசுரு. அவற்றுள்
மெல்லெழுத் தியற்கை உறழினும் வரையார்
சொல்லிய தொடர்மொழி இறுதியான.

இது சிலவற்றிற்கு எய்தியது விலக்கிப் பிறிது விதி வகுக்கின்றது.

(இ - ள்) மேற்சொல்லப்பட்ட இரண்டிறந்து இசைக்கும் தொடர்மொழி யீற்றுக்கண் மெல்லெழுத்து மிகாது இயல்பாதலே யன்றி ஒருகால் இயல்பாயும் ஒருகால் மிகுந்தும் உறழ்ந்து முடியினும் நீக்கார் என்பதாம்.

உம்மை எதிர்மறை: உறழாமை வலியுடைத்து.

(உ - ம்) கதிர்ஞெரி, கதிர்ஞெருரி, நுனி, முரி என வரும்.

வருமொழி முற்கூறியவதனால் பூஞெரி, பூஞெருரி, காய்ஞெரி, காய்ஞெருரி என ஓரெழுத்தொருமொழிகளுள்ளும் ஈரெழுத்தொருமொழிகளுள்ளும் சில உறழ்ச்சி பெற்று முடியுமெனவும் 'சொல்லிய' என்றதனால் கைஞெருரித்தார், நீட்டினார் எனவும் மெய்ஞ்ஞானம், மெய்ம்மறந்தார் எனவும் அவ்விரு மொழி களுள்ளுஞ் சில மிக்குமுடியு மெனவும் கூறுவர் உரையாசிரியர். இவ்வுரை யினைத் தழுவினே நன்னூலாரும்,

குறில் வழி யத்தனி யைந்நொது முன் மெலி
மிகலுமாம் (சூத். 158)

என விதி கூறினார்.

எசுசு. ணனவென் புள்ளிமுன் யாவும் ஞாவும்
வினையோ ரனைய என்மனார் புலவர்.

இது யகர ஞகர முதன்மொழி வந்தவிடத்து நிகழ்வதோர் கருவி கூறு கின்றது.

(இ - ள்) ணகார னகாரமென்னும் புள்ளிகளின் முன்னர் யாவும் ஞாவும் வினைச் சொல்லின்கண் முதலாதற்கு ஒருதன்மைய வென்று கூறுவர் புலவர்.

(உ - ம்) மண் யாத்த, மண் ஞாத்த எனவும் பொன் யாத்த, பொன் ஞாத்த எனவும் வரும்.

யாவை முற்கூறியவதனால் யா முதன்மொழிக்கண் ஞா வருமென்பர் இளம்பூரணர்.

இவ்வாறு ணகார னகார வீற்றுச் சொற்களின் முன்னர் வரும் வருமொழி வினைக்கு முன்னர் யா நின்ற நிலைக்களத்து ஞா நிற்பினும் ஒக்குமென ஆசிரியர் சூத்திரம் செய்தவாறு நன்னூலார் சூத்திரம் செய்யா தொழிதல் இறந்தது விலக் கல் என்னும் உத்தி என்பர் சங்கரநமச்சிவாயர் (நன்னூல் 124-ம் சூத்திரஉரை).

எசஎ. மொழிமுத லாகும் எல்லா வெழுத்தும் வருவழிநின்ற ஆயிரு புள்ளியும் வேற்றுமை யல்வழித் திரிபிட நிலவே.

இது ணகார னகார வீறுகள் அல்வழிக்கண் இயல்பாமாறு கூறுகின்றது.

(இ-ள்) மொழிக்கு முதலாம் எனப்பட்ட இருபத்திரண் டெழுத்தும் வரு மொழியாய் வருமிடத்து முன்னர்க் கூறிநின்ற ணகாரமும் னகாரமும் வேற்றுமை யல்லாத அல்வழிக்கண் திரியும் இயல்பில வென்பதாம்.

மண், பொன் என நின்று கடிது, சிறிது, தீது, பெரிது என வன்கணத் தோடும் இவ்வாறே இயல்பாதல் காண்க.

‘நின்ற சொன்முன் இயல்பாகும்மே’ (எசச) என்பது வருமொழிபற்றித் திரியாமை கூறியது. இது நிலைமொழி பற்றிய விதி.

எசஅ. வேற்றுமைக் கண்ணும் வல்லெழுத் தல்வழி மேற்கூறியற்கை ஆவயி னான.

(இ-ள்) அல்வழிக்கண் திரியாது நின்ற அவ்விரண்டொற்றும் வேற்றுமைப் பொருட் புணர்ச்சிக்கண் ணும் வல்லெழுத்தல்லாத விடத்து மேற்கூறிய இயல்பு முடிபைப்பெறும் என்பதாம்.

எனவே இவ் விரண்டும் வேற்றுமைக்கண் வல்லெழுத்து வருவழித் திரியு மென்பதாம். திரிபு பின்னர் (நடஉ, நடநஉ ம் குத்திரங்களில்) கூறப்படும்.

(உ-ம்) மண், பொன் என நின்று ஞாற்சி, நீட்சி என வன்கணம் ஒழிந்த எல்லாவற்றோடும் இயல்பாயின.

இவ்விரு குத்திர விதியையும் அறிந்த நன்னூலார்,

209. ணன வல்லினம் வரட் டறவும் பிறவரின் இயல்புமாகும் வேற்றுமைக்கு, அல்வழிக் களைத்து மெய் வரினும் இயல்பா கும்மே.

என ஒரு குத்திரமாக்கிக் கூறினார்.

எசக. லன வென வருஉம் புள்ளிமுன்னர்த் தந வென வரிற் றன வாகும்மே.

இது புள்ளி மயங்கியலை நோக்கியதோர் கருவி கூறுகின்றது.

(இ-ள்) லகார னகாரம் என்று சொல்ல வருகின்ற புள்ளிகளின் முன் னர்த் தகார நகாரமாகிய மொழி முதலாகெழுத்துக்கள் வரின் அத் தகர நகரங் கள் நிரனிறையானே நகர னகரங்களாய்த் திரியுமென்பதாம்.

(உ-ம்) கல் + தீது = கற்றீது; கல் + நன்று = கன்னன்று பொன் + தீது = பொன்றீது; பொன் + நன்று = பொன்னன்று. எனவரும்.

எரு. ணளவென் புள்ளிமுன் டண வெனத் தோன்றும். இதுவு மது.

(இ-ள்) ணகார னகாரங்களின் முன்னர் வரும் அத் தகார நகாரங்கள் நிரனிறையானே டகார ணகாரங்களாய்த் திரியும் என்பதாம்.

மண் + தீது = மண்டது; மண் + நன்று = மண்ணன்று; முள் + தீது = முஃடது; முள் + நன்று = முண்ணன்று எனவரும்.

இவ்வருமொழித் தகர நகரத் திரிபினை,

237. னலமுன் றனவும் ணளமுன் டணவும் ஆகுந் தநக்கள் ஆயுங் காலே.

என்பதனால் குறிப்பிட்டார் நன்னூலார்.

இவற்றின் நிலைமொழித் திரிபினைத் தத்தம் ஈற்றுட் கூறுவர் தொல்காப் பியனார்.

எருக. உயிரீருகிய முன்னிலைக் கிளவியும் புள்ளியிறுதி முன்னிலைக் கிளவியும் இயல்பாகுநவும் உறழாகுநவுமென ருயிரியல வல்லெழுத்து வரினே.

இது முன்னிலை வினைச்சொல் வன்கணத்துக்கண் முடியுமாறு கூறுகின்றது.

(இ-ள்) உயிரீராய் வந்த முன்னிலை வினைச் சொற்களும் புள்ளியீராய் வந்த முன்னிலை வினைச் சொற்களும் வல்லெழுத்து முதலாகிய மொழிவரின் இயல்பாய் முடிவனவும் உறழ்ந்து முடிவனவும் என அவ்விரண்டியல்பினை உடைய என்ற வாறு.

(உ-ம்) எறி கொற்று, கொணு கொற்று, உண் கொற்று, தின் கொற்று, சாத்தா, தேவா, பூதா இவை இயல்பு. நடகொற்று, நடக்கொற்று, ஈர் கொற்று, ஈர்க் கொற்று, சாத்தா, தேவா, பூதா, இவை உறழ்ச்சி.

‘ஈறு’ என்றமையின் வினைச் சொல்லே கொள்க என்பர் நச்சினூர்க்கிணியர்.

நட, வா, உண், தின் என உயிரீறும் புள்ளியீறுமாய் நின்று முன்னின் ருனைத் தொழிற்படுத்துவனவும்; உண்டி, உண்டனை, உண்டாய் என இ, ஐ, ஆய் என்னும் மூன்றிறவாய் நின்று முன்னின்றான் தொழில் உணர்த்துவனவு மென முன்னிலை வினைச்சொற்கள் இருவகைய. அவ்விரண்டினையும் முன்னிலைக்கிளவியென இச் குத்திரத்து ஆசிரியர் ஒன்றாக அடக்கினார்.

இச்சூத்திர விதியினை நன்னூலார்,

161. ஆவியரழ இறுதி முன்னிலை வினை
ஏவல்முன் வல்லினம் இயல்பொடு விகற்பே,

என்ற சூத்திரத்துட் கூறிப் போந்தார்.

இதன்கண் முன்னின்றான் தொழில் உணர்த்துவதாய்த் தன்மைவினை படர்க்கைவினைகட்கு இனமாய் முன்னிலைவினையை 'முன்னிலை' எனவும் முன்னின்றானைத் தொழிற் படுத்துவதாய் முன்னிலை யொன்றற்கே யுரிய வினையை 'ஏவல்' எனவும் பவணந்தியார் விதந்து கூறினமை நோக்கத் தக்கது.

எடுஉ. ஓளவென வருஉம் உயிரிற் சொல்லும்
ஞாமவ வென்னும் புள்ளி யிறுதியும்
குற்றிய லுகரத் திறுதியு முளப்பட
முற்றத் தோன்ற முன்னிலை மொழிக்கே.

இஃது எய்தியது விலக்குகின்றது.

(இ-ள்) ஓள வென வருகின்ற உயிரிற்றுச் சொல்லும், ஞாமவ என்று சொல்லப்படும் புள்ளிகளை இறுதியாகவுடைய சொல்லும் குற்றியலுகரத்தை யிறுதியிலே உடைய சொல்லுமாகிய இவை, முன்னிலை மொழிக்குப் பொருந்தக் கூறிய இயல்பும் உறழ்ச்சியுமாகிய முடிபிற்கு முற்றத் தோன்ற என்பதாம்.

'முற்ற' என்றதனால் ஈண்டு விலக்கப்பட்ட வற்றுள் குற்றியலுகரவீறு ஒழித்து ஒழிந்தனவெல்லாம் நிலைமொழி உகரம் பெற்று வருமொழி வல் லெழுத்து உறழ்ந்து முடிதலும் குற்றியலுகர வீறு வருமொழி வல்லெழுத்து மிக்கு முடிதலும் கொள்க என்பர் இளம்பூரணர்.

எடுஉ. உயிரீருகிய உயர்திணைப் பெயரும்
புள்ளியிறுதி உயர்திணைப் பெயரும்
எல்லாவழியும் இயல்பென மொழிப.

இஃது உயர்திணைப் பெயர் நான்குணத்துக் கண்ணும் இருவழியும் முடியு மாறு கூறுகின்றது.

(இ-ள்) உயிரீரும் வந்த உயர்திணைப் பெயரும் புள்ளியிறுதியை உடைய உயர்திணைப் பெயரும் நான்கு கணத்திலும் அல்வழியும் வேற்றுமையுமாகிய எல்லாவிடத்தும் இயல்பாம் என்று சொல்லுவர்.

நம்பி எனவும் அவன் எனவும் நிறுத்தி அல்வழிக்கண் குறியன், சிறியன், தீயன், பெரியன், ஞான்றன், நீண்டான், மாண்டான் யாவன், வலியன், அடைந்தான் எனவும் வேற்றுமைக்கண் கை, செவி, தலை, புறம், ஞாற்சி, நீட்சி,

மாட்சி, யாப்பு, வன்மை, அழகு எனவும் ஒட்டுக. ஒருவேன் என நிறுத்தி குறியேன் தீயேன் என இவ்வாறே ஒட்டித் தன்மைப் பெயர்க் கண்ணும் இயல் பர்மாறுகாண்க.

இவற்றுள் வன்கண் மொழிந்தவற்றை 'ஞாமயவ' (எசுசு) என்பதனால் முடிப்பாருமுள். உயர்திணைப் பெயரையும் விரவுப் பெயரையும் எடுத்தோதியே முடித்தல் ஆசிரியர் வழக்கமாதலின் இச்சூத்திரத்தில் அடக்குதலே பொருத்தமுடையதாம்.

உயிரீறு புள்ளியிறுதி என்றதனால் பல் சான்றார், கபில பரணர், இறைவ நெடுவேட்டுவர், மருத்துவ மாணிக்கர், பல்லரசர் என ஈறுகெட்டு முடிவனவும்; கோலிகக் கருவி, வண்ணாரப்பாடி, ஆசிவகப் பள்ளி என ஈறுகெட்டு வல் லெழுத்து மிகுவனவும்; குமர கோட்டம், குமரக் கோட்டம், பிரம கோட்டம், பிரமக் கோட்டம் என ஈறுகெட்டு வல்லெழுத்து உறழ்ந்து முடிவனவுமாய் இயல்பின்றி முடிவன எல்லாம் கொள்வர் உரையாசிரியர்.

எடுச. அவற்றுள்
இகர வீற்றுப் பெயர் திரிபிடனுடைத்தே.

இஃது உயர்திணைப் பெயருள் சிலவற்றிற்கு எய்தாது எய்துவித்தது.

(இ-ள்) முற்கூறிய உயர்திணைப் பெயர்களுள் இகரவீற்றுப் பெயர் இருவழியுந்திரிந்து முடியும் இடனுடைத்து என்றவாறு.

உரையிற் கோடலால் இதனை மிக்க திரிபாகக் கொண்டனர் இளம்பூரணர்.

இவ்வீற்று உயர்திணைப் பெயர்கள் எட்டிப் பூ, காவிதிப் பூ, நம்பிப்பேறு என வேற்றுமையினும், நம்பிக் கொல்லன், நம்பிச் சான்றன், நம்பிப் பிள்ளை என அல்வழியினும் மிக்கன. எட்டி, காவிதி என்பன தேய வழக்காய் சிறப்புப் பெயர்கள் என்பர் நச்சினர்க்கினியர்.

எடுஊ. அஃறிணை விரவுப்பெயர் இயல்புமா ருளவே.
இது விரவுப் பெயருள் இயல்பாய் முடிவனவும் உளவென்கின்றது.

(இ-ள்) உயர்திணைப் பெயரோடு அஃறிணை விரவிய விரவுப் பெயர் இயல் பாய் முடிவனவும் உள என்பதாம்.

உம்மையான் இயல்பின்றி முடிவனவும் உள என்பதாம்.

இம் மூன்று சூத்திர விதியினையும் நன்னூலார்

159. பொதுப் பெயர் உயர்திணைப் பெயர்களிற்று மெய்
வலிவரின் இயல்பாம் ஆவியரமுன்
வன்மை மிகா, சில விகாரமாம் உயர்திணை.

என ஒரு சூத்திரத்தார் கூறினார். இதன்கண் சில விகாரமாம் உயர்திணை என்றது, சூத்திரம் எஞ்சல் கூறிய இகரவீற்றுத் திரிபையும் எஞ்சல் “உயிரீறு புள்ளியீறு” என்றதனால் உயர்திணைப் பெயருள் இயல்பன்றி முடிவனவெல்லாம் கொள்க” என உரையாசிரியர் காட்டிய விகாரங்களையும் நோக்கியதாம்.

எஞ்சு. புள்ளியீறுதியும் உயிரீறு கிளவியும்
வல்லெழுத்து மிகுதி சொல்லிய முறையால்
தம்மினாகிய தொழிற் சொல் முன்வரின்
மெய்மையாகலும் உறழத் தோன்றலும்
அம்முறை யிரண்டும் உரியவை உளவே
வேற்றுமை மருங்கிற் போற்றல் வேண்டும்.

இது மேல் உயிரீற்றிற்கும் புள்ளியீற்றிற்கும் வேற்றுமைக்கட் கூறும் முடிபு பெருது நிற்கும் மூன்றாம் வேற்றுமைத் திரிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) புள்ளியீற்றுச் சொல்லும் உயிரீற்றுச் சொல்லும் வல்லெழுத்து மிகுதி மேற்சொல்லும் முறைமையான் மூன்றாம் வேற்றுமைக்குரிய வினைமுதற் பொருளான் உளவாகிய வினைச்சொற்கள் தம் முன்னர் வரின் இயல்பாகலும் உறழத் தோன்றுதலுமாகிய அம் முறையினை யுடைய இரு செய்கையும் பெறுதற்குரியனவும் உள. அவற்றை மேலே வேற்றுமைப் பொருட் புணர்ச்சி சொல்லுமிடத்துப் போற்றியறிதல் வேண்டும்.

(உ - ம்) நாய் கோட்பட்டான், புலி கோட்பட்டான், சார்பட்டான், தீண்டப்பட்டான் இவை இயல்பு. குர்கோட்பட்டான், குர்க்கோட்பட்டான், வளி கோட்பட்டான், வளிக் கோட்பட்டான் இவை உறழ்ச்சி. இவற்றுள் தம் மினாகிய தொழிற்சொல் பட்டான் என்பது. கோள் என்பது முதலாக இடைப்பிற வருவன தம் தொழிலாம்.

‘புள்ளியீறுதி உயிரீறு’ என்றதனால் பேஎய் கோட்பட்டான், பேஎய்க் கோட்பட்டான் என்னும் எகரப்பேறும் ‘உரியவையுள்’ என்றதனால் பாம்பு கோட்பட்டான், பாப்புக் கோட்பட்டான் என்னும் உறழ்ச்சியுள் நிலைமொழி யொற்றுத் திரியாமையும் திரிதலும் கொள்க வென்பர் இளம்பூரணர்.

இம் மூன்றாம் வேற்றுமைத் திரிபினை, நன்னூலார்

258. புள்ளியு முயிரு மாயிரு சொல்முன்
தம்மினாகிய தொழில் மொழி வரினே
வல்லினம் விகற்பமும் இயல்பு மாகும்.

என்பதனும் கூறினார்.

இதன்கண் வரும் உம்மையான் சுருப் பாயப்பட்டான், அராத் தீண்டப் பட்டான் என வேற்றுமைப் பொதுவிதியான் மிக்கு முடிவனவே பெரும்பாலான வென்பர் சங்கர நமச்சிவாயர்.

எஞ்சு. மெல்லெழுத்து மிகுவழி வலிப்பொடு தோன்றலும்
வல்லெழுத்து மிகுவழி மெலிப்பொடு தோன்றலும்
இயற்கை மருங்கின் மிகற்கை தோன்றலும்
உயிர்பிக வருவழி உயிர்கெட வருதலும்
சாரியை உள்வழிச் சாரியை கெடுதலும்
சாரியை உள்வழித் தன்னுருபு நிலையலும்
சாரியை இயற்கை உறழத் தோன்றலும்
உயர்திணை மருங்கின் ஒழியாது வருதலும்
அஃறிணை விரவுப் பெயர்க்கு அவ்வியல் நிலையலும்
மெய்பிறி தாகிடத்து இயற்கை யாதலும்
அன்ன பிறவுந் தன்னியல் மருங்கின்
மெய்பெறக் கிளந்து பொருள்வரைந் திசைக்கும்
ஐகார வேற்றுமைத் திரிபென மொழிப.

இஃது இரண்டாம் வேற்றுமைத் திரிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) மெல்லெழுத்து மிகுமிடத்து வல்லெழுத்தும், வல்லெழுத்து மிகுமிடத்து மெல்லெழுத்தும் தோன்றுதலும்; இயல்பாய் வருமிடத்து மிகுந்து தோன்றுதலும்; உயிர் மிக்கு வரவேண்டிய இடத்துக் கெட்டு வருதலும்; சாரியைப் பேறு உள்ளவிடத்துச் சாரியை கெட்டு நின்றலும்; சாரியைப் பேறுள்ள விடத்துத் தன்னுருபு நின்றலும்; சாரியையின் இயல்பு மிக்குந் திரிந்தும் உறழ்ச்சியாகத் தோன்றுதலும்; இயல்பாக வரும் உயர்திணைப் பெயரிடத்து உருபு தொகாது நின்றலும்; உயர்திணையோடு விரவிய அஃறிணை விரவுப் பெயர்க்கு அத்தன்மையே உருபு தொகாதே நின்றலும்; மெய் பிறிதாதலாகிய திரிபின்கண் திரியாது இயற்கையாய் வருதலும், அவை போல்வன பிறவும் தன்னையே நோக்கித் திரிபு நடக்குமிடத்துப் பொருள்பெற எடுத்தோதப்பட்டு ஏனை வேற்றுமைப் பொருட் புணர்ச்சியது பொதுமுடிபினைத் தான் நிச்சி வேறு முடிபிற்குய் நின்று ஒவிக்கும் இரண்டாம் வேற்றுமையது வேறுபட்ட புணர்ச்சி என்று கூறுவர் ஆசிரியர்.

(உ - ம்) விளக்குறைத்தான் என்பது மெல்லெழுத்து மிகுவழி வல் லெழுத்து மிக்கது; மரங் குறைத்தான் என்பது வல்லெழுத்து மிகுவழி மெல் லெழுத்து மிக்கது; தாய்க்கொலை என்பது இயல்பாய் வருமிடத்து மிக்கது; பலாக் குறைத்தான் என்பது பலாக் குறைத்தான் என உயிர் மிக வருமிடத்து உயிர் கெட்டது; வண்டு கொணர்ந்தான் என்பது சாரியை யுள்வழிச் சாரியை கெட் டது; வண்டினைக் கொணர்ந்தான் என்பது சாரியை உள்வழித் தன் உருபு நிலை யிற்று; புளி குறைத்தான், புளிக்குறைத்தான் ஆல் குறைத்தான், ஆற்குறைத் தான் என இவை சாரியை இயற்கை உறழத் தோன்றின; நம்பியைக் கொணர்ந் தான் என்பது உயர்திணை மருங்கின் உருபு தொகாது விரிந்து வந்தது; கொற்றனைக் கொணர்ந்தான் என்பது அஃறிணை விரவுப் பெயர்க்கண் அவ்வாறு உருபு விரிந்து வந்தது; மண் கொணர்ந்தான் என்பது மெய் பிறிதாகிடத்து னாகரம் டகரமாய்த் திரியாது இயல்பாய் வந்தது.

255. இயல்பின் விகாரமும் விகாரத்து இயல்பும் உயர்திணை யிடத்து விரிந்தும் தொக்கும் விரவுப் பெயரின் விரிந்து நின்றும் அன்ன பிறவு மாகும் ஐ உருபே.

என்பதனால் இத்திரிபினைக் கூறினார் நன்னூலார்.

எருஅ வேற்றுமை யல்வழி இ ஐ யென்னும் ஈற்றுப்பெயர்க் கிளவி மூவகை நிலைய அவைதாம் இயல்பா குறவும் வல்லெழுத்து மிகுறவும் உறழா குறவும் என்மனார் புலவர்.

இஃது இகர ஐகார வீற்றுப்பெயர்க்கு அல்வழி முடிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) வேற்றுமை யல்லாதவிடத்து இ ஐ என்னும் இறுதியையுடைய பெயர்ச் சொற்கள் மூவகையாகிய முடிபு நிலையை யுடைய, அம் முடிபுகள் தாம் இயல்பாய் முடிவனவும் வல்லெழுத்து மிக்கு முடிவனவும் உறழ்ச்சியாய் முடிவனவும் என இவை யென்று கூறுவர் புலவர்.

(உ - ம்) பருத்தி குறிது, சிறிது, தீது, பெரிது. இவை இயல்பு.

மாசித் திங்கள், சித்திரைத் திங்கள், அலிக் கொற்றன், புலைக்கொற்றன் இவை மிகுதி. கிளி குறிது, கிளிக் குறிது, திணை குறிது, திணைக் குறிது, இவை உறழ்ச்சி.

இயல்பு எழுவாய்த் தொடர் உம்மைத் தொகைகளினும், மிகுதி பண்புத் தொகை உவமைத் தொகைகளினும், உறழ்ச்சி சில பெயர்முன் எழுவாய்த் தொடரிலும் கொள்ளப்படும்.

இகர ஐகார வீற்று அல்வழிக்கண் உண்டாம் இம் மூவகை முடிபுகளையும்

176. அல்வழி இஐம் முன்ன ராயின் இயல்பும் மிகலும் விகற்பமு மாகும்.

என்பதனார் கூறினார் நன்னூலார்.

எருக. சுட்டு முதலாகிய இகர இறுதியும் எகரமுதல் வினாவின் இகர இறுதியும் சுட்டுச்சினை நீடிய ஐயென் இறுதியும் யாவென் வினாவின் ஐயென் இறுதியும் வல்லெழுத்து மிகுறவும் உறழாகுறவும் சொல்லிய மருங்கின் உளவென மொழிப.

இஃது ஏழாம் வேற்றுமை இடப்பொருள் உணர்த்தி நின்ற இகர ஐகார ஈற்று இடைச் சொன் முடிபு கூறுகின்றது.

(இ-ள்) சுட்டெழுத்தினை முதலாகவுடைய இகர வீற்று இடைச் சொல்லும் எகரமாகிய மொழிமுதல் வினாவினையுடைய இகரவீற்றிடைச் சொல்லும், சுட்டாகிய உறுப்பெழுத்து நீண்ட ஐகார வீற்று இடைச் சொல்லும், யாவென் னும் வினாவினை முதற்கண் உடைய ஐகார வீற்றிடைச் சொல்லும் வல் லெழுத்து மிக்கு முடிவனவும் உறழ்ச்சியாய் முடிவனவும் மேற் சொல்லப்பட்ட இடத்தின் கண்ணே உளவென்று கூறுவர் ஆசிரியர்.

(உ - ம்) அதோளிக் கொண்டான், இதோளிக் கொண்டான், ஆண்டைக் கொண்டான், யாண்டைக் கொண்டான் இவை மிக்கன. அவ்வழி கொண்டான் அவ்வழிக் கொண்டான், எவ்வழி கொண்டான், எவ்வழிக் கொண்டான், யாங்க வை கொண்டான், யாங்கவைக் கொண்டான் இவை உறழ்ந்தன.

எசுஉ. நெடியதன் முன்னர் ஒற்றுமெய் கெடுதலும் குறியதன் முன்னர்த் தன்னுரு பிரட்டலும் அறியத் தோன்றிய நெறியிய லென்ப.

இது புள்ளி மயங்கியலை நோக்கியதோர் நிலைமொழிக் கருவி கூறுகின்றது.

(இ - ள்) நெட்டெழுத்தின் முன் நின்ற ஒற்றுத் தன்வடிவு கெடுதலும் குற்றெழுத்தின் முன்னின்ற ஒற்றுத் தன்வடிவு இரட்டித்தலும் அறியும்படி வந்த முறைமையியல் என்பர் ஆசிரியர்.

ஈண்டு 'குறுமையும் நெடுமையும் அளவிற் கோடலின் தொடர்மொழி எல் லாம் நெட்டெழுத்தியல் (தொல்-எழுத்து ௩௦) என்றபடி குறில் இரண்டு முத லாகத் தொடர்ந்ததனையும் நெடியதென்று குறிப்பிட்டார் ஆசிரியர்.

இங்ஙனம் நெடியதன் முன்னர் ஒற்றுக் கெடுவன ணகாரமும் ணகாரமும் மகாரமும், லகாரமும் ளகாரமும் என ஐவகையாம் என்பர் நச்சினர்க்கினியர்.

(உ - ம்) கோள் + நிமிர்ந்தது = கோணிமிர்ந்தது; தான் + நல்லன் = தானல் லன்; தாம் + நல்லர் = தாநல்லர்; வேல் + நன்று = வேனன்று; தோள் + நன்று = தோணன்று எனவும், கோல் + தீது = கோறிது; வேல் + தீது = வேறிது எனவும் நகரமும் தகரமும் வருமொழியாய் வருமிடத்து நெடியதன் முன்னர் ஒற்றுக் கெட்டன. மண் + அகல் = மண்ணகல்; பொன் + அகல் = பொன்னகல் எனக் குறியதன் முன்னர்த் தன்னுருபு இரட்டின.

அடுத்த குத்திரத்து (எசுஉ) ஆறனுருபு முற் கூறிய வதனான் ஒற்றிரட்டுதல் உயிர்முதன்மொழிக் கண்ண தென்பர் உரையாசிரியர். இக்கருத்தே பற்றி நன்னூலாரும்,

210. குறிலிணை வில்லா ணனக்கள் வந்த நகரந் திரிந்துழி நண்ணுங் கேடே.

எனவும்,

229. குறில்செறியாலன் அல்வழி வந்த
தகரந் திரிந்தபிற கேடும் ஈரிடத்தும்
வருநத் திரிந்தபின் மாய்பும் வலிவரின்
இயல்புந் திரிபும் ஆவனவுளபிற.

எனவும் வரும் இரண்டு குத்திரங்களான் விளங்க உரைத்தார்.

எகச. ஆறன் உருபினும் நான்கன் உருபினும்
கூறிய குற்றெற நிரட்ட விலலை
ஈருகு புள்ளி அகரமொடு நிலையும்
நெடுமுதல் குறும் மொழிமுன் னுன.

இஃது உருபியலை நோக்கியதோர் நிலைமொழிக் கருவி கூறுகின்றது.

(இ - ள்) நெடியதாகிய முதலெழுத்துக் குறுகிமுடியும் அறுவகைப்பட்ட
மொழிகளின் முன்னர் வந்த ஆறும் வேற்றுமையுருபினும் நான்காம் வேற்றுமை
உருபினும் முன் நிலைமொழிக்கண் இரட்டி வருமென்ற குற்றெழுத்து இரட்டுத
லில்லை; நிலைமொழி யிற்றுக்கண் நின்ற ஒற்றுக்கள் அகரம் பெற்று நிற்கும்
என்பதாம்.

அறுவகைப்பட்ட மொழிகளாவன தாம், நாம், யாம் தான், யான், நீ என்
பன். இவை குவ்வும் அதுவும் ஆகிய உருபிற்குங்கால் முறையே தம், நம், எம்,
தன், என், நின் என நெடுமுதல் குறுகி அகரம் பெற்று நிற்பன.

(உ - ம்) தமது, நமது, எமது, தனது, நினது, எனது, தமக்கு, நமக்கு,
எமக்கு தனக்கு, நினக்கு, எனக்கு என வரும்.

‘நான்காறு இரட்டல்’ (247) என்பது நன்னூல்.

எகஉ. நும்மெ னிறுதியும் அந்நிலை திரியாது.

இதுவும் அது.

(இ - ள்) நெடுமுதல் குறுகாது இயற்கைப் பெயராகிய நும்மென்னும்
மகரனிறும் முற்கூறிய குற்றெற்றிரட்டாமையும் ஈருகு புள்ளி அகரமொடு
நிலையலும் ஆகிய இயல்பினைப் பெறும் என்றவாறு.

(உ - ம்) நுமது, நுமக்கு என வரும்.

எகஉ. உகரமொடு புணரும் புள்ளி யிறுதி
யகரமும் உயிரும் வருவழி இயற்கை.

இது புள்ளி மயங்கியலை நோக்கியதோர் நிலைமொழிக்செய்கை கூறுகின்றது.

(இ - ள்) உகரப் பேற்றோடு புணரும் புள்ளியிறுகள் யகரமும் உயிரும்
வருமொழியாய் வருமிடத்து அவ்வுகரம் பெறுது இயல்பாய் முடியுமென்பதாம்.

அவ்வுகராவன் பின் புள்ளி மயங்கியலுள் உகரம் பெறுமென்று
விதிக்கும் பண்புகளுமாம்.

(உ - ம்) உரிஞ் யானு, அனந்தா, பொருந் யானு, அனந்தா எனவரும்.

எகச. உயிரும் புள்ளியு மிறுதி யாகி
அளவு நிறையு மெண்ணுஞ் சுட்டி
உளவெனப் பட்ட என்வாச் சொல்லும்
தத்தங் கிளவி தம்மகப் பட்ட
முத்தை வருஉங் காலந்தோன்றின்
ஒத்த வென்ப ஏயென் சாரியை.

இஃது அளவு, நிறை எண்ணுப் பெயர்கள் தம்முட் புணரும்பாறு கூறு
கின்றது.

(இ - ள்) உயிரும் புள்ளியுந் தமக்கு ஈராய் அளவையும் நிறையையும்
எண்ணையும் கருதி வருவன வுளவென்று கூறப்பட்ட என்வாச் சொற்களும் தத்
தமக்கு இனமாகிய சொற்களாய்த் தம்மிற் குறைந்த பொருளுணர்ந்துஞ்
சொற்கள் தம்முன்னே வருங் காலந்தோன்றில் ஏயென் சாரியை பெற்று
முடிதலைப் பொருந்து மென்பர் ஆசிரியர்.

முத்தை முத்தையெனத் திரிந்து நின்றது.

(உ - ம்) நாழியே யாழாக்கு, கலனே பதக்கு இவை அளவுப் பெயர்.
தொடியே ககிசு, கொள்ளே ஸயயனி இவை நிறைப் பெயர். ஒன்றே கால்,
காலே காணி இவை எண்ணுப் பெயர்.

‘ஒத்த வென்ப ஏயென் சாரியை’ என்றதன்றி ஏயென் சாரியை பெற்றே
னும் எனக் கூறுமையின் குறுணி நானுழி எனச் சாரியை பெறுது வருதலுங்
கொள்க.

எகஉ. அரையென வருஉம் பால்வரை கிளவிக்குப்
புரைவ தன்றூற் சாரியை இயற்கை.

இஃது எய்தியது விலக்கிற்று.

(இ - ள்) அளவு, நிறை, எண் என்னும் மூவகைச் சொன்முன்னர் வரும்
அரையென்று சொல்லவரும் பொருட்கூற்றை யுணர நின்ற சொல்லிற்கு
ஏவென் சாரியை பொருந்துவதன்று.

(உ - ம்) உழக்கரை, தொடியரை, ஒன்றரை எனச் சாரியை பெறுது வக்
தமைகாண்க.

எகச. குறையென் கிளவி முன்வரு கால
நிறையத் தோன்றும் வேற்றுமை இயற்கை.

இஃது எய்தியது விலக்கிப் பிறிது விதி கூறுகின்றது.

(இ - ள்) குறையென்னுஞ் சொல் அளவு முதலியவற்றின்முன் வருங் காலத்து மேல் வேற்றுமைப் பொருட்புணர்ச்சிக்குச் சொல்லும் இயல்பு நிறையத் தோன்றும்.

வேற்றுமையியற்கை யெனவே இவை வேற்றுமை யன்றென்பது நன்கு புலனும்

(உ - ம்) உரிக் குறை, கலக் குறை, தொடிக் குறை, கொட் குறை, காணிக் குறை, காற் குறை எனவரும்.

‘முன்’ என்றதனால் கலப்பயறு எனப் பொருட் பெயரோடு புணரும்வழி யும் வேற்றுமை முடிபெய்துமென்றும் நிறைய என்றதனால் கூறு என்ற சொல் வருமொழியாய் வருவழியும் நாழிக்கூறு என வேற்றுமை முடிபெய்து மென்றும் கொள்வர் இளம் பூரணர்.

ளசுஎ. குற்றிய லுகரக் கின்னே சாரியை.

இது குற்றுகரவீற்று அளவுப் பெயர், நிறைப் பெயர், எண்ணுப் பெயர் கட்டு வேற்றுமை முடிபு விலக்கி இன்சாரியை வகுக்கின்றது.

(இ - ள்) குற்றியலுகர வீற்று அளவுப் பெயர் முதலியவற்றிற்கு வருஞ் சாரியை இன்சாரியையே யாம் என்றவாறு.

(உ - ம்) உழக்கின் குறை, கழஞ்சின் குறை, ஒன்றின் குறை என வரும்.

ளசுஅ. அத்திடை வருஉம் கலமென் னளவே.

இதுவுமது.

(இ - ள்) கலம் என்னும் அளவுப்பெயர் குறையொடு புணருமிடத்து இடையில் அத்துச் சாரியை வரப் பெறும் என்றவாறு.

(உ - ம்) கலத்துக் குறை என வரும்.

ளசுக. பனையென் அளவுங் காவென் நிறையும்
நினையுங் காலை இன்னொடு சிவனும்.

இதுவுமது.

(இ - ள்) பனை யென்னும் அளவுப் பெயரும் கா வென்னும்நிறைப் பெயரும் குறையென்பதொடு புணருமிடத்து ஆராயுங்காலத்து இன்சாரியை யோடு பொருந்தும்.

(உ - ம்) பனையின் குறை, காவின் குறை என வரும்.

‘நினையுங்காலை’ என்றதனால் பனைக்குறை, காக்குறை என இன் சாரியை பெறுது வல்லெழுத்து மிகுதலுங் கொள்க என்பர் உரையாசிரியர்.

ளஎய. அளவிற்கு நிறையிற்கு மொழி முதலாகி
உளவெனப் பட்ட ஒன்பதிற் மெழுத்தே
அவை தாம்
கசதப என்ற நமவ என்று
அகர உகரமோ டவையென் மொழிப.

இது முற் கூறிய மூன்றனுள் அளவுப் பெயர்க்கும் நிறைப் பெயர்க்கும் முதலாமெழுத்து இனைத் தென்கிறது.

(இ - ள்) அளவுப் பெயர்க்கும் நிறைபெயர்க்கும் மொழி முதலாக உள வென்று கூறப்பட்டன ஒன்பது எழுத்தாம்; அவைதாம் கச த பக்களும் நமவக் களும் அகரமும் உகரமுமாகிய அவை என்று கூறுவர்.

(உ - ம்) கலம், சாடி, தூதை, பாளை, நாழி, மண்டை, வட்டில், அகல் உழக்கு எனவும் கழஞ்சு, சீரகம், தொடி, பலம், நிறை, மா, வரை, அந்தை என வும் அளவுப் பெயரும் நிறைப் பெயரும் வந்தன. நிறைக்கு உகரமுதற் பெயர் காணப்படவில்லை.

உளவெனப்பட்ட வென்றதனானே உளவெனப்படாதனவும் உளவென்று கூறி அவை இம்மி, ஓரடை, ஓராடை, இடா என வரையறை கூறுதனவுங் கொள்க என்பர் உரையாசிரியர்.

ளசுக. ஈறியன் மருங்கின் இவையிவற் றியல்பெனக்
கூறிய கிளவிப் பல்லா மெல்லாம்
மெய்த்தலைப் பட்ட வழக்கோடு சிவணி
ஒத்தவை யுரிய புணர்மொழி நிலையே.

இஃது இவ்வோத்தின் புறனடை.

(இ - ள்) உயிரும் புள்ளியும் இறுதியாய் சொற்கள் வருமொழியோடு கூடி நடக்குமிடத்து இம்மொழிகளின் முடிபு இவையெனக் கூறி முடிக்கப்பட்ட சொற்களினது விதியினால் முடியாதுநின்ற பலவகை முடிபுகளெல்லாம் உண்மையைத்தலைப்பட்ட வழக்கோடு கூடிப் புணரும்மொழிகளின் நிலைமைக் கண் பொருந்தினவை யுரியவாம் என்றவாறு.

நில் கொற்று, நிற்கொற்று என்பதன்கண் நிலை மொழி திரிந்த உறழ்ச்சி யும், துக் கொற்று, துஞ்ஞெள்ளா என்னும் மிகுதியும், மண்ணு கொற்று மண்ணுக் கொற்று, மன்னு கொற்று, மன்னுக் கொற்று, உள்ளு கொற்று, உள்ளுக் கொற்று, கொல்லு கொற்று, கொல்லுக் கொற்று, என வரும் புள்ளி யிறுதி முன்னிலைக் கிளவி உகரம் பெற்று வல்லெழுத்தோடு உறழ்த்தலும், பதக்க நானாழி என அளவுப் பெயர் அக்குச் சாரியை பெறுதலும், வாட்டாளை தோற்றண்டை என்பனவற்றின் நெடியதன் முன்னர் ஒற்றுத் தகரம் வருவழிக் கெடாது இயல்பாதலும், சீரகம் அரை யென்பது புணருமிடத்து சீரகம் என்பதன்கண் மகரவொற்றும் ககரவொற்றின்மேல் நின்ற அகர உயிரும்

கெட்டுச் சீரகரை எனத்திரிதலும், ஒருமா அரை இவ்விரண்டும் புணருங்கால் வருமொழி அகரங்கெட்டு ஒரு மாரை யென முடிதலும், கலம் அரையென இரு சொல்லும் புணருமிடத்து கலரை எனத்திரிந்து முடிதலும், நாகம் அணை எனும் இருசொல்லும் புணருமிடத்து நாகம் என்பதன் ஈற்று மகரமும் அகரமும் கெட்டு நாகணை யென முடிதலும் பிறவும் இப் புறனடையால் அமைவன வாம்.

எஃஉ. பலரறி சொன்முன் யாவர் என்னும்
பெயரிடை வகரங் கெடுதலும் ஏனை
ஒன்றறி சொன்முன் யாதென் வினாவிடை
ஒன்றிய வகரம் வருதலும் இரண்டும்
மருவின் பாத்தியிற் றிரியுமன் பயின்றே.

இது மருஉ முடிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) பலரை அறியும் சொல் முன்னர் வருகின்ற யாவர் என்னும் பெயரிடத்துள்ள வகர வுயிர்மெய் கெடுதலும் ஏனை ஒன்றறியையுஞ் சொன் முன்னர் வரும் யாது என்னும் வினா மொழியிடை வகரவுயிர்மெய் வருதலும் ஆகிய இரண்டும் மருஉக்களது முடிபினிடத்துப் பயின்று வழங்கும்.

(உ - ம்) அவர் யார் எனவும் அது யாவது எனவும் வரும்.

‘ஒன்றியவகரம்’ என்றதனால் இவ்வகரம் உயிர்மெய் என்பது இனிது புலனாம்.

பயின்று’ என்றதனால் இச் சொற்கள் யாவர், யாவது என வருமொழி நிலைமொழியாகிய ஈரிடத்தும் இம்மருஉ முடிவினைப் பெறுமெனக் கொள்க.

உருபியல்

வேற்றுமை உருபுகளோடு பெயர் புணரும் இயல்பு உணர்த்தின்மையின் இஃது உருபியல் என்னும் பெயர்த்தாயிற்று. பெயரும் அதனோடு புணரும் வேற்றுமை யுருபும் ஆகிய அவ்விரண்டிற்கு மிடையே வருஞ் சாரியைகள் இவை யென்பதும் வேற்றுமை உருபினை ஏற்குங்கால் பெயர்கள் பெறும் இயல்பும் திரிபுமாவன இவை என்பதும் இவ்வியலில் வகுத்து விளக்கப் பெற்றுள்ளன.

எஃஉ. அ ஆ உ ஊ ஏ ஓள என்னும்
அப்பால் ஆறன் நிலைமொழி முன்னர்
வேற்றுமை யுருபிற்கு இன்னே சாரியை.

இஃது அகர ஆகார உகர ஊகார ஏகார ஓளகார வீறுகள் உருபினோடு புணருமாறு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) அ, ஆ, உ, ஊ, ஏ, ஓள என்ற அப்பகுதிப்பட்ட ஆறெழுத்தினை யும் ஈறுகவுடைய நிலைமொழிகளின் முன்னர் வருகின்ற வேற்றுமை யுருபிற்கு இடையே வரும் சாரியை இன் சாரியையே என்றவாறு.

(உ - ம்) வினவினை, பலாவினை, கடுவினை, தழுவனை, செவினை, வெளவினை எனவரும். இவ்வாறே ஏனை யுருபுகளையும் ஒட்டும்.

எஃச. பல்லவை நுதலிய அகரவிறு பெயர்
வற்றொடு சிவணல் எச்ச மின்றே.

இஃது எய்தியது விலக்கிப் பிறிதுவிதி வகுக்கின்றது.

(இ - ள்) பன்மைப் பொருளைக் கருகின பெயர்களின் இறுதி அகரம் வற்றுச் சாரியையோடு பொருந்துதலை ஒழிதல் இஃகை.

(உ - ம்) பலவற்றை, சிலவற்றை, உள்ளவற்றை, இல்லவற்றை என்னவரும்.

‘எச்சமின்று’ என்றதனால் ஈண்டும் உருபு இன் சாரியை பெற்றே முடியுமென்றும் இன்னும் இதனானே மேல் இன் பெற்றன மகத்தை, நிலாததை யெனப்பிற சாரியையும் பெறுமென்றும் கொள்வர் இளம்பூரணர்.

பல்லவை நுதலியவற்றின்கண் மூன்றாமுருபு சிலவற்றோடு பலவற்றோடு என வற்றுப் பெற்றே முடியுமென்பர் நச்சினுர்க்கினியர்.

எஃடு. யாவென் வினாவும் ஆயியல் திரியாது.

இதுவுமது.

(இ - ள்) யாவென்று சொல்லப்படும் ஆகாரவிறு வினாப் பெயரும் உருபொடு புணருங்கால் முற்கூறிய முறையில் திரியாது வற்றுச் சாரியை பெறும்.

(உ - ம்) யாவற்றை, யாவற்றோடு எனவரும்.

எஃக. சுட்டு முதலாகும் அன்னோடு சிவணி
ஒட்டிய மெய்யொழித் துகரங் கெடுமே.

இதுவுமது.

(இ - ள்) சுட்டெழுத்தினை முதலாக வுடைய உகரவீற்றுச்சொல் அன் சாரியையொடு பொருந்தித் தான் பொருந்திய மெய்யை நிறுத்தி உகரம் கெடும் என்றவாறு.

(உ - ம்) அதனை, இதனை, உதனை என வரும்.

கஎஎ. சுட்டுமுத லாகிய ஐயென் இறுதி வற்றொடு சிவணி நின்றலும் உரித்தே.

இஃது ஐகார வீற்றுள் சிலவற்றுக்கு முடிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) சுட்டெழுத்தினை முதலாகவுடைய ஐகார வீற்றுச் சொல் வற்றுச் சாரியையொடு பொருந்தி அவ்விற்று ஐகாரம் நின்றலு முரித்து.

(உ - ம்) அவையற்றை இவையற்றை, உவையற்றை என வரும். இங்ஙனம் ஐகாரம் நிற்க வற்று வந்துழி வற்றின் வகரம் கெட்டு முடிதல் 'வஃகான் மெய்கெட' (கஉஉ) என்பதனால் கூறப்பட்டது.

'நின்றலும் உரித்தே' என்ற உம்மையால் ஐகாரம் நில்லாது கெடுதலும் உரித்தென்பது பெறப்படும். ஐகாரம் கெட்டவழி நின்ற வகரத்தினை வற்றின் மிசை யொற்றென்று கெடுத்து அவற்றை, இவற்றை, உவற்றை என முடிப்பர் உரையாசிரியர். இங்ஙனம் ஐகாரமும் மெய்யும் கெட்ட சுட்டுப் பெயர்களை 'ஐயும் மெய்யும் கெட்ட விறுதி' (எழுத்து கஅ௩) என்பர் ஆசிரியர்.

நின்றலுமுரித்தே என்னும் உம்மையான் வற்றொடு சிலவுருபின்கண் இன் சாரியை பெற்று நின்றலு முரித்தெனக் கொண்டு, அவையற்றிற்கு, அவையற்றின்கண் என நான்காவதும், ஏழாவதும் இன் பெற்று வந்தன வென்றும் வற்றும் இன்னும் உடன்பெறுதலாகிய இவ்விதி ஒன்றென முடித்தலால் பலவற்றிற்கு, பலவற்றின்கண் எனப் பல்லவை நுதலிய அகர வீற்றிற்கும் பொருந்து மென்றும் கூறுவர் நச்சினர்க்கினியர்.

அவ்விதிப்படி வற்றுச் சாரியையின் முதலெழுத்து ஆகிய வகரமெய் கெட்ட நிலையில் அற்று என நின்றல் பற்றி அதனை அற்றுச் சாரியையெனக் கொண்டார் நன்னூலார் (குத்திரம் 244).

கஅ௪. யாவென் வினாவின் ஐயென் இறுதியும் ஆயியல் திரியாது என்மனார் புலவர் ஆவயின் வகரம் ஐயொடுங் கெடுமே.

இதுவுமது.

(இ - ள்) யாவென்னும் வினாவின்யுடைய ஐகார வீற்றுச் சொல்லும் முற் கூறிய சுட்டு முதல் ஐகாரம் போல வற்றுப் பெறும் அவ்விதம் திரியாதென்று கூறுவர். அவ்விற்றிடத்து வகரம் ஐகாரத்தோடு கூடக் கெடும் என்பதாம்.

(உ - ம்) யாவற்றை, யாவற்றொடு என வரும்.

வகரம் வற்றின் மிசை யொற்றென்று கெடுவதனை சுண்டுக் கேடு ஓதியவதனால் கரியவை, செய்யவை, நெடியவை, குறியவை எனப் பண்புகொள்பெயராய் வரும் ஐகார வீற்றின் வகரம் ஐயொடுங் கெட்டு வற்றுச் சாரியை பெறுதல் தழுவப்பட்டது என்பர் உரையாசிரியர்.

(உ - ம்) கரியவற்றை, செய்யவற்றை, நெடியவற்றை, குறியவற்றை என வரும்.

கஎ௬. நீயென் ஒருபெயர் நெடுமுதல் குறுகும். ஆவயின் னகரம் ஒற்றா கும்மே.

இஃது ஈகார வீற்றுள் ஒரு மொழிக்கு முடிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) நீயென்னும் ஒரு பெயர் தன்மேல் நெடியதாகிய ஈகாரங் குறுகி இகரமாம்; அவ்விடத்து னகரம் ஒற்றாய் வந்து நிற்கும்.

நீ யென்பதே பெயர்; நின் என்பது அதன் திரிபென்பார் 'நீயென் ஒரு பெயர்' என்றார். நீ என்பதன்கண் நகரமெய் முதலாயினும் அம்மெய்யின்மேல் ஈகாரம் ஏறி உயிர் மெய்யென நின்ற ஒற்றுமை கருதி நகரத்தின்பின் நின்ற ஈகாரத்தை 'நெடு முதல்' என்றார். பெயரொடு வேற்றுமை யுருபு புணருங்கால் இடையே சாரியை பெற்று வருதலைக் கூறி வரும் ஆசிரியர், இச் சூத்திரத்தில் னகரம் பெறுதலாகிய எழுத்துப் பேற்றினைக் கூறியது, மூன்றாம் உருபின் கண் சாரியை பெற்றே வந்த அதிகாரத்தை மாற்றுதற் பொருட் டென்பர் உரையாசிரியர்.

(உ - ம்) நின்னை, நின்னொடு, நினக்கு என வரும். இத்திரிபினை

247. தான் தாம் நாம் முதல் குறுகும் யான் யாம் நீ, நீர், என். எம், நின், நும் ஆம் பிற குவ்வின் அவ்வரும் நான்காறு இரட்டல்.

என்ற சூத்திரத்து நெடுமுதல் குறுகும் மொழிகளோடு சேர்த்துக் கூறினார் நன்னூலார்.

கஅ௮. ஓகார விறுதிக்கொன்னே சாரியை.

இஃது ஓகாரவிறு இன்னவாறு முடியுமென்கின்றது.

(இ - ள்) ஓகார வீற்றிற்கு இடை வருஞ் சாரியை ஒன் சாரியை யாகும்.

(உ - ம்) கோஓனை, கோஓனொடு என வரும்.

'ஒன்றாக வந்த கோவினை அடர்க்க வந்த' எனவும் கோவினை, கோவினொடு ஓவினை எனவும் சிறுபான்மை ஓகாரவிறுதி இன் சாரியையும் பெறுமென்பர் நச்சினர்க்கினியர்.

ஒ—மதகுநீர் தாங்கும் பலகை.

௧௮௧. அ ஆ வென்னும் மரப்பெயர்க் கிளவிக்
கத்தொடுஞ் சிவனும் ஏழன் உருபே.

இஃது அகர ஆகார வீற்றிற்கு எய்தியதன்மேற் சிறப்புவிதி கூறுகின்றது.

(இ - ள்) அ ஆ என்று சொல்லப்படும் ஈற்றினையுடைய மரத்தை உணர
நின்ற பெயரோடு புணருங்கால் ஏழாமுருபு முன்கூறிய இன் சாரியையோ
டன்றி அத்துச் சாரியையோடும் பொருந்தும் என்றவாறு.

(உ - ம்) விளவத்துக்கண், பலாவத்துக்கண் என வரும்.

‘வல்லெழுத்து முதலிய’ (எழுத்து ௧௪௪) என்பதனால் கண்ணுருபின் முன்
ளர் வல்லெழுத்து மிக்கது. ‘தெற்றென்றற்றே’ (எழுத்து ௧௩௩) என்ற மிகை
யால் அத்தின் அகரம் அகரமுனை (௭௨௫) கெடாதாயிற்று என்பர் நச்சினூர்க்
கினியர்.

௧௮௨. ஞநவென் புள்ளிக் கின்னே சாரியை.

இது புள்ளியீறு சிவவற்றிற்கு முடிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) ஞநவென்று சொல்லப்படுகின்ற புள்ளியீறுகட்கு வருஞ்
சாரியை இன் சாரியை என்றவாறு.

(உ - ம்) உரிஞினை, உரிஞினொடு, பொருநினை, பொருநினொடு எனவரும்.

௧௮௩. சுட்டுமுதல் வகர மையு மெய்யுங்
கெட்ட விறுதி யியற்றிரி பின்றே.

இது வகரவீறு நான்கனுள் சுட்டுமுதல் வகரவீற்றிற்கு முடிபு
கூறுகின்றது.

(இ - ள்) சுட்டெழுத்தினை முதலாகவுடைய அவ், இவ், உவ் என்னும்
வகர வீற்றுச் சொல், ஐகாரமும் அதனால்பற்றப்பட்ட மெய்யும் கெட்டுவற்றுப்
பெற்று முடிந்த சுட்டுமுதல் ஐகார வீற்றினைப் போன்று வற்றுப் பெற் முடி
யும் என்பதாம்.

(உ - ம்) அவற்றை, இவற்றை, உவற்றை எனவரும்.

250. ‘வவ்விறு சுட்டிற் சுற்றறல் வழியே’

என்பது நன்னூல்.

௧௮௪. ஏனை வகரம் இன்னொடு சிவனும்

இது தெவ் என்பதன் முடிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) வகரவீற்றுச் சொற்கள் நான்கனுள் சொல்லாது ஒழிந்த தெவ்
என்னும் வகர வீறு இன்சாரியை பெற்றுமுடியும்.

(உ - ம்) தெவ்வினை, தெவ்வினொடு என வரும்.

தெவ் என்பது உரிச்சொல் என்றும் உரிச்சொல்லாயினும் ஈண்டு படுத்த
லோசையாற் பெயராக வைத்து உருபொடு புணர விதி கூறப்பட்ட தென்றும்
விளக்கங் கூறுவர் உரையாசிரியர்.

௧௮௫. மல்கான் புள்ளிமுன் அத்தே சாரியை.

இது மகரவீறு புணருமாறு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) மகரமாகிய புள்ளியீற்றுச் சொல்முன்னர் வருஞ்சாரியை அத்
துச் சாரியை என்றவாறு.

(உ - ம்) மரத்தை, மரத்தொடு, நுகத்தை, நுகத்தொடு எனவரும்.

அத்தே வற்றே (எழுத்து ௧௩௩) என்பதனால் ஈற்று மகரமும், அத்தின்
அகரம் அகரமுனையில்கை (எழுத்து ௧௨௫) என்பதனால் சாரியையின் அகரமும்
கெட்டுப் புணர்ந்தன.

௧௮௬. இன்னிடை வருஉ மொழியுமா றுளவே.

இஃது அவ்வீற்றிற்கு எய்தியது விலக்கிப் பிரிது விதி கூறுகின்றது.

(இ - ள்) மகரவீற்றுச் சொற்களுள் அத்துச் சாரியையையன்றி இன்
சாரியை இடையே வந்து முடியுஞ் சொற்களும் உள் என்றவாறு.

(உ - ம்) உருமினை, உருமினொடு, திருமினை, திருமினொடு என வரும்.

௧௮௭. நும்மென் இறுதி இயற்கை யாகும்.

இது மகரவீற்றுள் ஒன்றற்கு எய்தியது விலக்கிப் பிரிதுவிதி கூறுகின்றது.

(இ - ள்) நும்மென்னும் மகரவீறு மேற்கூறிய அத்தும் இன்னும் பெறுது
இயல்பாக முடியும்.

(உ - ம்) நும்மை, நும்மொடு, நுமக்கு, நும்மின், நுமது, நுங்கண் என
வரும்.

நும் என்பது இயற்கையாகிய மகரவீற்றுச் சொல்லென்பதும் (எழுத்து
௩௨௫) அஃது அவ்வழியில் நீயிர் எனத்திரியும் என்பதும் (எழுத்து ௩௨௬) ஆசிரி
யர் கருத்தாகவின ‘நும்மென்னிற்று’ என இதனை இயல்புருக வைத்து
ஒதினார்.

கஅஅ. தாம்நாம் என்னும் மகர இறுதியும்
யாமென் இறுதியும் அதனோரன்ன
ஆ எ ஆகும் யாமென் இறுதி
ஆவயின் யகரமெய் கெடுதல் வேண்டும்
ஏனை யிரண்டும் கெடுமுதல் குறுகும்.

இது மகர ஈற்றுள் முற்கூறிய முடிபு ஒவ்வாதனவற்றிற்கு முடிபு கூறு
கின்றது.

(இ - ள்) தாம், நாம் என்னும் மகரவீறும் யாம் என்னும் மகரவீறும்
நும்மென்னும் மகரவீறு போல அத்தும் இன்னும் பெறுது முடிதலையுடைய.
யாமென்னும் மகரவீற்றுச் சொல்லில் ஆகாரம் எகரமாம். தாம், நாம் என்னும்
இரண்டும் கெடுமுதல் குறுகித் தம், நம் என நிற்கும் என்றவாறு.

(உ - ம்) தம்மை, நம்மை, எம்மை என வரும்.

கஅக. எல்லாம் என்னும் இறுதி முன்னர்
வற்றென் சாரியை முற்றத் தோன்றும்
உம்மை நிலையும் இறுதி யான.

இது மகரவீற்றுள் ஒன்றற்கு எய்தியது விலக்கிப் பிறிதுவிதி கூறு
கின்றது.

(இ - ள்) எல்லாம் என்னும் மகரவீற்றுச்சொல்முன்னர் அத்தும்
இன்னும் அன்றி வற்றென்சாரியை வந்துமுடியும்; ஆண்டு உம்மென்னும்
சாரியை இறுதிக்கண் நிலைபெறும் என்றவாறு.

மகரம் வற்றின் மிசை ஒற்றன்று கெடுக்கப்படும்.

(உ - ம்) எல்லாவற்றையும், எல்லாவற்றினும், எல்லாவற்றுக்கண்ணும்
எனவரும்.

முற்ற என்றதனால் எல்லாவற்றோடும் என மூன்றாம் உருபின்கண்ணும்
எல்லாவற்றுக்கும் என நான்காம் உருபின்கண்ணும் எல்லாவற்றதும் என
ஆறாம் உருபின்கண்ணும் முற்றுகரத்தின்முன் வரும் உம் என்பதன் உகரக்
கேடு கொள்ளப்படும் என்பர் உரையாசிரியர்.

ககஉ. உயர்திணையாயின் நம்மிடை வருமே.

இஃது எய்தியது விலக்கிப் பிறிது விதி கூறுகின்றது.

(இ - ள்) எல்லாம் என நின்ற மகரவீற்று விரவுப்பெயர் உயர்திணைப்
பெயராயின் நம்மென்னும் சாரியை இடை வந்து புணரும் என்பதாம்.

(உ - ம்) எல்லா நம்மையும், எல்லா நம்மொடும் எனவரும்.

இங்ஙனம் கூறவே எல்லாம் என்னும் விரவுப் பெயர் அஃறிணையாய்
நின்று உருபொடு புணருமிடத்து முற்கூறியபடி இடையே வற்றுச்சாரியை
பெறும் என்றாயிற்று. எல்லாம் என்னும் விரவுப்பெயர் அஃறிணைக்கண்
வருமாயின் இடையே வற்றுச்சாரியையும் உயர்திணைக்கண் வருமாயின்
இடையே நம்முச் சாரியையும் பெற்று அவ்வீரிடத்தும் இறுதியில் உம்முச்
சாரியை பெறும் என்பர்.

நம்முச் சாரியை பெறுமிடத்து எல்லாம் என்னும் சொல்லின் ஈற்று மகரம்
மேற் குத்திரத்துச் சொல்லிய வற்றின்மிசை யொற்றென்று கெடுத்த அதி
காரத்தாற் கெடுக்கப்படுமென்பர் நச்சினுர்க்கினியர்.

245. எல்லாம் என்பது இழிதிணையாயின்
அற்றொருருபின் மேலும் முறுமே
அன்றே நம்மிடை யடைந்தற்றாகும்.

என்ற குத்திரத்தால் இப்பொருளை நன்னூலார் மேற்கொண்டு கூறி
யுள்ளார். ஆசிரியர் வற்றுச் சாரியையெனக் கூறியதனை நன்னூலார் அதன்
வகரமெய் சிலவிடத்துக் கெட்டுவருதல் கொண்டு அற்றுச் சாரியை யாகத்
திரித்துக் கூறினமை காண்க.

ககக. எல்லாரு மென்னும் படர்க்கை யிறுதியும்
எல்லீரு மென்னும் முன்னிலை யிறுதியும்
ஒற்றும் உகரமும் கெடுமென மொழிப
நிறறல் வேண்டும் ரகரப் புள்ளி
உம்மை நிலையும் இறுதி யான
தம்மிடை வருஉம் படர்க்கை மேன
நும்மிடை வருஉம் முன்னிலை மொழிக்கே.

இது மகரவீற்று உயர்திணைப் பெயர்க்கு முடிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) எல்லாரும் என்னும் மகரவீற்று உயர்திணைப் படர்க்கைப் பெய
ரும், எல்லீரும் என்னும் மகரவீற்று உயர்திணை முன்னிலைப் பெயரும் மகர
வொற்றும் அதன் முன்னின்ற உகரமுங்கெட்டு முடியுமென்று சொல்லுவர்
புலவர். அவ்வுகரங் கெடுவழி அதனால் ஊரப்பட்ட ரகர வொற்றுக் கெடாது
முடிதல் வேண்டும். அவ்விரு மொழிக்கும் இறுதிக்கண் உம்முச் சாரியை நிலை
பெறும். படர்க்கையிடத்துத் தம்முச் சாரியை இடைவரும். முன்னிலை மொழிக்கு
நம்முச்சாரியை இடைவரும்.

(உ - ம்) எல்லா நம்மையும், எல்லா நம்மொடும், எல்லீர் நம்மையும்
எல்லீர் நம்மொடும் எனவரும்.

‘படர்க்கை’ ‘முன்னிலை’ என்ற மிகுதியால் கரியே நம்மையும், கரியே நம்
மொடும் என மகரவீற்றுத் தன்மைப் பெயர் இடைக்கண் நம்முச் சாரியையும்
இறுதியில் உம்முச் சாரியையும் பெறும் என்பர் உரையாசிரியர்.

இம் மகரவீற்று உயர்திணை முடிபினை,

849. எல்லாரு மெல்லீரு மென்பவற் றும்மை
தள்ளி நிரலே தம்நும் சாரப்
புல்லு முருபின் பின்ன நும்மே.

என்ற குத்திரத்தாற் கூறினர் நன்னூலார்.

ககஉ. தான்யான் என்னும் ஆயீ ரிறுதியும்
மேன்முப் பெயரோடும் வேறுபாடினவே.

இது நகரவீற்றுட் சிலவற்றிற்கு முடிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) தான் யான் என்று சொல்லப்பட்ட அவ்விரண்டு நகரவீறும்
மேல் மகரவீற்றுட் கூறிய தாம்நாம்யாம் என்னும் மூன்று பெயரோடும் வேறு
பாடின்றித் தான் என்பது 'தன்' எனக் குறுகியும் யான் என்பதற்கண் ஆகாரம்
எகரமாகி யகரவொற்றுக் கெட்டு 'என்' எனத் திரிந்தும் முடியும் என்றவாறு.

(உ - ம்) தன்னை, என்னை என வரும்.

இங்ஙனம் தாம், தான், நாம் முதல் குறுகுதலையும் யாம், யான் என்பதில்
யகர மெய் கெட்டு ஆகாரம் எகரமாகத் திரிதலையும் நீ நெடுமுதல் குறுகி நகர
வொற்றுப் பெறுதலையும்,

247 தான் தாம் நாம் முதல் குறுகும் யான் யாம்
நீ நீர் என் எம் நின் நுமாம் பிற
குவ்வின் அவ்வரும் நான்காறு இரட்டல்.

என்ற குத்திரத்தால் பவணந்தி முனிவர் சேர்த்துக் கூறினமை முன்ன
ரும் விளக்கப்பட்டது.

ககங. அழினை புழினை ஆயிரு மொழிக்கும்
அத்தும் இன்னும் உறழத் தோன்றல்
ஒத்த தென்ப உணரு மோரே.

இதுவுமது.

(இ - ள்) அழன், புழன் ஆகிய அவ்விரு மொழிக்கும் அத்துச் சாரியையும்
இன் சாரியையும் மாறிவரத் தோன்றுதலைப் பொருந்திற்றென்பர் அறிவோர்.

அழன் + அத்து + ஐ = அழத்தை; புழன் + அத்து + ஐ = புழத்தை
இன் + ஐ = அழனினை; இன் + ஐ = புழனினை
என வரும்.

அழன்—பிணம். புழன் என்பதன் பொருள் நன்கு விளங்கவில்லை.

அத்துச் சாரியையோடு புணருமிடத்து நிலைமொழியிற்று நகரம் 'அத்தே
வற்றே' (எழுத்து க௭௩) என்ற விதிப்படி அத்தின்மிசை யொற்றென்று
கெட்டு முடிந்தது.

இச் சூத்திரத்துத் 'தோன்றல்' என்றதனால் எவன் எனவரும் நகரவீற்று
வினாச்சொல்லை எவன் என்றும் என் என்றும் நிறுத்தி வற்றுக் கொடுத்து
வேண்டுஞ் செய்கை செய்து எவற்றை எவற்றோடு எனவும் ஏற்றை, ஏற்றோடு
எனவும் முடித்தல் பொருந்தும் என்றும், 'ஒத்தது' என்றதனால் எகின் என
வரும் நகரவீற்றுச் சொல் உருபோடு புணருங்கால் அத்தும் இன்னும்
பெற்று எகினத்தை, எகினினை எனவும், எகினத்தோடு எகினினோடு எனவும்
முடியுமென்றும் கொள்வர் உரையாசிரியர்.

ககச. அன்னென் சாரியை யேழன் இறுதி
முன்னர்த் தோன்றும் இயற்கைத் தென்ப.

இது முகாரவீற்று எண்ணுப் பெயர்க்கு முடிபு கூறுகின்றது.

(இ-ள்) அன் என்னும் சாரியை ஏழென்னும் எண்ணுப் பெயரின் முன்னே
தோன்றுமியல்பினை யுடைத்தென்பர் ஆசிரியர்.

(உ - ம்) ஏழனை, ஏழனின், ஏழற்கு என வரும்

இச் சூத்திரத்தும் 'ஏழன் இறுதி' என அன் சாரியை பெற்றமை காண்க

ககரு. குற்றியலுகரத் திறுதி முன்னர்
முற்றத் தோன்றும் இன்னென் சாரியை.

இது குற்றுகரத்திற்கு முடிபு கூறுகின்றது.

(இ - ள்) குற்றியலுகரமாகிய ஈற்றின் முன்னர் இன்னென்னுஞ் சாரியை
முடியத் தோன்றும் என்பதாம்.

(உ - ம்) நாகினை, நாகினோடு, வரகினை, வரகினோடு என வரும். ஏனையவற்
றோடும் இவ்வாறே இயைத்துரைக்க.

'முற்ற' என்றதனால் வழக்கத்தாற் பாட்டாராய்ந்தான், கரியதனை என
முறையே அத்தும் அன்னுமாகிய பிற சாரியை பெறுவனவுங் கொள்க என்பர்
இளம்பூரணர்.

ககசு. நெட்டெழுத் திம்பர் ஒற்றுமிகத் தோன்றும்
அப்பால் மொழிக ளவழி யான.

இது மேற் கூறியவற்றுட் சிலவற்றிற்கு எய்தியது விலக்குகின்றது.

(இ-ள்) நெட்டெழுத்தின்பின்னர் வருகின்ற குற்றகரங்கட்கு இனவொற்று மிகத் தோன்றும்; அங்ஙனம் ஒற்றுமிகத் தோன்றாத கசதபக்கள் ஈருகியமொழிகள் அல்லாத விடத்து.

எனவே டகார நகாரங்களை யூர்ந்த குற்றகர மொழிகளை ஒற்று இரட்டிப்பன எனக் கொள்க.

இவ்வாசிரியர் ஒத்த வொற்றை இனவொற்றென்றும் ஒத்தவொற்று இரட்டெலை இனவொற்று மிகுதலென்றும் கூறினமை காண்க.

(உ-ம்) யாட்டை, யாட்டொடு, யாற்றை, யாற்றொடு எனவரும்.

கூஎ. அவைதாம்

இயற்கைய வாகுஞ் செயற்கைய வென்ப.

இஃது எய்தியது விலக்கியது.

(இ-ள்) அங்ஙனம் இனவொற்று மிகுவுனதாம் இன் சாரியை பெருது இயல்பாக முடியுஞ் செயற்கையை யுடைய வென்று கூறுவர் புலவர். முன் குத்திரத்திற் காட்டியன சாரியை பெருமை காண்க.

‘செயற்கைய’ என்றதனால் இனவொற்றுமிக்கன யாட்டினை, யாட்டொடு, எனச் சிறுபான்மை இன் பெறுதலும் கொள்ளப்படும் என்பர் இளம்பூரணர்.

‘செயற்கைய’ என்ற மிகையானே நெடிற் ரெடர்க் குற்றிய லுகரத்திற்கே யன்றி உயிர்த்தொடர்க் குற்றியலுகரத்திற்கும் முயிற்றை, முயிற்றொடு என இவ்விதி கொள்ளப்படும் என்பர் நச்சினர்க்கினியர்.

கூஅ. எண்ணின் இறுதி அன்னொடு சிலனும்.

இது குற்றகர வீற்று எண்ணுப் பெயர் முடிபு கூறுகின்றது.

(இ-ள்) எண்ணுப் பெயர்களினது குற்றகர வீற்று அன் சாரியையோடு பொருந்தும்.

(உ-ம்) ஒன்றனை, இரண்டனை என அவ்வீற்று எல்லாஎண்ணும் எல்லா வருபோடும் கூடும்.

கூக. ஒன்று முதலாகப் பத்தூர்ந்து வருஉம் எல்லா வெண்ணுஞ் சொல்லுங் காலை ஆனிடைய வரினும் மான மில்லை அஃதென் கிளவி யாவயிற் கெடுமே உய்தல் வேண்டும் பக்கான் மெய்யே. இதுவுமது.

(இ-ள்) ஒன்று முதலாக எட்டெருக நின்ற எண்களின் மேலே பத்தென்னும் எண்ணுப்பெயர் ஏறிவருகின்ற ஒருபது முதலான எல்லா எண்களையும் முடிபு சொல்லுங் காலத்து முற்கூறிய அன் சாரியையேயன்றி ஆன் சாரியை இடையே வரினும் குற்றமில்லை. ஆன் பெற்றுழிப் பஃது என்னும் எண்ணிடத்து

தொல்காப்பியம்—நன்னூல், எழுத்ததிகாரம்

அஃது என்னும் சொல் கெட்டுப்போம். அவ்அகரத்தான் ஊரப்பட்ட மெய் கெடாது நிறமல் வேண்டும் என்பதாம்.

(உ-ம்:) ஒருபஃது இருபஃது முதலாகக் குற்றியலுகரப் புணரியலுள் விதித்தவாறே நின்ற அஃதென்பது கெட்டுப் பகரவொற்றுக் கெடாது நின்ற ஆன்சாரியை பெற்று ஒரு பஃது + ஐ = ஒருபாளை, இருபஃது + ஐ = இருபாளை என எல்லாவுருபோடும் கூடி நின்றவாறு காண்க.

ஆசிரியர் ‘ஒன்பான் முதனிலை’ (சகூ) ‘ஒன்பாற் கொற்றிடை மிகுமே (சஎடு) என ஒன்பஃது என்பதன்கண் பகரத்துள் அகரம் பிரித்து அஃதென்பது கெடுத்து ஆன்சாரியை கொடுத்து ஒன்பஃது என்பதற்கும் இவ்விதி உண்டென பதனை உடம்பொடு புணர்த்துக் கூறினார். எனவே ஒன்பஃது என்னும் எண்ணுப் பெயர் உருபொடு புணருமிடத்தும் ஒன்பாளை ஒன்பாடொடு என ஆன் சாரியை பெறுமென்றாயிற்று.

இங்ஙனம் இவ்வெண்ணுப் பெயர்கள் ஆன் சாரியை பெற்று முடிதலை,

249. ஒன்று முதல் எட்டெருக எண்ணார் பத்தின்முன் ஆன்வரிற் பவ்வொற் ரெழியமேல் எல்லா மோடு ஒன்பது மிற்றே.

என்ற குத்திரத்தார் குறிப்பிட்டார் நன்னூலார்.

‘ஆனிடைய வரினும்’ என்ற எதிர்மறை உம்மையால் ஆன் சாரியை பெருது ஒருபஃதனை, இருபஃதனை என இவ்வாறு வருதலுங் கொள்ளப்படும் என்பது நச்சினர்க்கினியர் கருத்தாகும்.

உஎ. யாதென் இறுதியுஞ் சுட்டு முதலாகிய ஆய்த இறுதியும் அன்னொடு சிலனும் ஆய்தங் கெடுதல் ஆவயி னுன.

இஃது எண்ணுப்பெயரல்லாத குற்றகரஈற்றுட் சிலவற்றிற்கு முடிபு கூறுகின்றது.

(இ-ள்) யாது எனவரும் குற்றகரவீறும் சுட்டெழுத்தினை முதலாகவுடைய ஆய்தத் தொடர்மொழிக் குற்றகரவீறும் அன் சாரியையோடு பொருந்தும்; அவ்விடத்து ஆய்தம் கெடும் என்றவாறு.

சுட்டு முதலாகிய ஆய்தத் தொடர்மொழிக் குற்றகரம் ஆய்தங்கெட்டு அன் சாரியை பெறும் என்பதனை,

251. சுட்டின் முன் ஆய்தம் அன்வரிற் கெடுமே. என்ற குத்திரத்தார் கூறினார் நன்னூலார்.

உஎக. ஏழ் நுருபிற்குத் திசைப்பெயர் முன்னர்ச் சாரியைக் கிளவி இயற்கையு மாகும் ஆவயின் இறுதி மெய்யொடுங் கெடுமே.

இதுவும் குற்றகரவீற்றுட் சிலவற்றிற்கு ஏழாம் உருபொடு முடிபு கூறு கின்றது.

(இ - ள்) திசைப் பெயர்களின் முன்னர் வந்த கண்ணென் னுருபிற்கு முடிபு கூறுங்கால் முற்கூறிய இன் சாரியையாகிய சொல் நின்று முடிதலே யன்றி இயல்பாயும் முடியும். அங்ஙனம் இயல்பாயவழித் திசைப்பெயர் இறுதிக் குற்றகரம் தன்னாலுரப்பட்ட மெய்யோடும் கெடும் என்றவாறு.

(உ - ம்) வடக்கின்கண், கிழக்கின்கண், தெற்கின்கண், மேற்கின்கண் எனவும் வடக்கண், கிழக்கண், தெற்கண், மேற்கண் எனவும் வரும். இன் பெறும்வழிக் குற்றியலுகரம் கெடாது நின்றல் 'குற்றியலுகரம் மற்றென மொழிப' (எழுத்து-௭௫) என்னுஞ் சூத்திரவுரையுள் விளக்கப்பட்டது ஆண்டுக் காண்க.

கிழ்சார், கிழ்புடை, மேல்சார், மேல்புடை, தென்சார், தென்புடை, வட சார், வடபுடை என இவ்வாறு சாரியை பெறுது முடிவனவெல்லாம் 'ஆவயின்' என்றதனால் இச் சூத்திரத்தில் தழுவிக்கொள்ளப்படும்.

உஎஉ புள்ளி யிறுதியும் உயிரீற்று கிளவியும்
சொல்லிய அல்ல ஏனைய வெல்லாம்
தேருங்காலை உருபொடு சிவணிச்
சாரியை நிலையுங் கடப்பா டிலவே.

இஃது இவ்வோத்தின் புறனடை.

(இ - ள்) புள்ளியீற்றுச் சொல்லும் உயிரீற்றுச் சொல்லும் என முடிபு சொல்லியவையல்லாத ஒழிந்தவை யெல்லாம் ஆராயுங்காலத்து உருபுகளோடு பொருந்தி இன் சாரியை நின்று முடியும் நியதியை யுடையவல்ல என்றவாறு.

'சாரியை நிலையுங் கடப்பாடி' எனவே அவையெல்லாம் சாரியை பெற்றும் பெறுதும் வரும் என்பதாம்.

புள்ளியீற்றுள் சொல்லாது ஒழிந்தன ணயரலள என்னும் ஐந்துமாம். உயிருள் இகரம் சொல்லாதொழிந்தது.

(உ - ம்) மண் + இன் + ஐ = மண்ணினை, மண்ணை. வேய் + இன் + ஐ = வேயினை; வேயை.

நார் + இன் + ஐ = நாரினை; நாரை. கல் + இன் + ஐ = கல்லினை; கல்லை.

முள் + இன் + ஐ = முள்ளினை; முன்னை. கிளி + இன் + ஐ = கிளியினை கிளியை என வரும்.

இனித் தேருங்காலை என்றதனானே உருபுகள் நிலைமொழியாகநின்று தம் பொருளோடு புணரும் வழி வேறுபடும் உருபீற்றுச் செய்கையெல்லாம் ஈண்டு முடிப்பர் உரையாசிரியர்.

தேவாரப் பண் ஆராய்ச்சி

4. பண் — கொல்லி

திரு. வி. எஸ். கோமதி சங்கர ஐயர்,

வினை விரிவுரையாளர்.

தமிழ் நாட்டின்கண் பூலோக கயிலாசமென்று பெரியோர்களால் வெகு சிறப்பாகக் கொண்டாடப்பட்டு வரும் சிவத்தலமாகிய சிதம்பரம் கோயிலில் ஈசன் திருவருளால் கிடைக்கப்பெற்ற தேவாரத் திருமுறையில் பண்—கொல்லி என்ற ஓர் பண்ணமைதி காணக்கிடக்கின்றது. இத்தேவாரத் திருமுறைகள் தமிழ்நாட்டு இசைக் கருவூலங்கள் என்றும், தமிழ் மக்களின் வழிபாட்டுக்குரிய தமிழ் வேதங்களென்றும் போற்றிக் கொண்டாடப்பட்டு வருகின்றன. இசை சம்பந்தமாக நமக்குக் கிடைத்திருக்கும் ஆதார நூல்கள் எல்லாவற்றினும், இத் தேவாரத் திருமுறைகளின் இசைப்பண்புகளும் இலக்கணங்களும் நம் தமிழ் நாட்டின் பழமையான லட்சிய லட்சண உண்மைகளைத் தெளிவாக விளக்க உதவுகின்றன. இக்காலத்தில் இராக அமைதிகளின் விபரங்களை 72-மேள கர்த்தா முறைகளினாலும், ஆரோகண அவரோகண சுரக்குறிப்புகளாலும், சுரத்தான பேதங்களினாலும் நாம் அறிந்து வருவதுபோல், அக்காலத் தில் இன்று வழங்கும் முறைபாடுகளினின்றும் மேம்பட்ட அமைதிகளான நிலம், பண், யாழ், நிலை, திறம், பெயர் இவைகளால் வெகு தெளிவாக எடுத்து விளக்கியுள்ளனர். மேற்கூறியவைகள் இசையின் அமைதிகளை அறிவிப்பதான சங்கேதப்பதங்களாகும். இவை முறையே சுரப்பரப்பு, சுரத்தான பேதம் அல்லது அதன் எல்லை, முக்கியமான சுரஒலி, கடவுள் பரம்—மனிதபரம் அல்லது வடநாட்டிசை-தென்னாட்டிசை என்ற பாகுபாடு, இராக இயக்கத்தின் சிறப்புக் குணங்கள், இராக அறிவின் சில பண்புகள் என்பனவற்றை எடுத்து விளக்குகின்றன. ஆயிரம் ஆண்டுகளுக்கும் முற்பட்ட நமது இராக லட்சியங்களின் தன்மைகளை மேலே கூறிய இலக்கண வரம்பினை விளக்கும் பிங்கல நிகண்டின் ஆதாரங்கொண்டும், ஒதுவா மூர்த்திகள் தேவாரத் திருமுறைகளை ஒதிவரும் முறைகளைக் கொண்டும் இதற்கு முன்பு சில பண்களை விளக்கி இருக்கிறேன். அம்முறைகளின் விதிகளைத் தழுவி "பண்—கொல்லி" என்ற பண்ணையும் விளக்கச் சிறிது முயலுவோம்.

தேவாரத் திருமுறையில் காணப்படுவதான கொல்லிப் பண்ணிலமைந்த எல்லாத் திருப்பதிகங்களையும் கர்னாடக இசை உலகத்தில் வழங்கி வருகின்ற "நவரோசு" என்ற இராகத்திலேயே ஒதுவா மூர்த்திகளனைவரும் பாடி வருகின்றனர். தேவார ஆசிரியர்கள் நீண்ட காலமாக வழிவழியாக பண்— "கொல்லி"யை "நவரோசு" என்ற இராகத்திலேயே பாடி வருவதால் கொல்லிப்பண்ணிற்குரிய இராகம் "நவரோசு" என்று எண்ண இடமாயிற்று. ஆனாலும் இந்த நவரோசு—இராகத்தின் இயக்கம், ஒலி, அதன் பண்பு முதலியவைகளைப்பற்றிச் சிறிது சிந்தித்து அறியவேண்டுவது இன்றியமையாததாகும்.

“நவரோசு” என்ற பெயர் புத்தகங்களில் காணப்பெறிலும், அப்பெயர் வெகு காலமாகக் கேட்கப்பட்டாலும் இவ்விராகமானது மிகப்பழமையானதா! இதன் இலக்கண விபரங்கள் யாவை? இதன் சுரக்கூட்டங்களின் தொனி பேதங்கள் எவை? பண்டித பாமர மக்களால் எக்காலத்தும் காணஞ்செய்து லட்சியப்பட்டு வருகின்றதா? அல்லது நமது தமிழ் நாட்டில் மிகப்பெருமையோடு விளங்கி வரும் லட்சிய இராகங்களான தோடி, பைரவி, காம்போதி, கல்யாணி, சுருட்டி, கோதாரகௌளை, மோகனம் முதலியவைகளைப்போல இந்த “நவரோசு” என்ற இராகமும் பண்டித பாமர மக்களிடையே அடிக்கடிக்கையாளப்பட்டு லட்சியத்தை அடைந்து வந்திருக்கின்றதா? வருகின்றதா? இக்கேள்விகளுக்கெல்லாம் விடை காண முயலுவது இன்றியமையாத ஒன்று. அன்றியும் “நவரோசு” என்பது நம் தமிழ்நாட்டில் வழங்கிவரும் எந்த லட்சிய இராகத்தை விளக்குகின்றது, விளக்க உதவுகின்றது என்பதையும் சிந்தித்துப் பார்ப்பது பொருத்தமுடைத்தாகும்.

தேவார ஆசிரியர்கள் பரம்பரையாகப் பாடி வருவதுதான் லட்சிய முறையாகும். ஆனால் தேவாரக் காலத்திலிருந்தே (சுமார் 1200—ஆண்டு களுக்கு முன்பிருந்தே) அந்த லட்சிய லட்சண முறைப்படி இவர்கள் பாடி வருகின்றனர் என்று எண்ணுவதற்கில்லை. ஏனெனில் தேவாரத் திருமுறைகள் சுமார் 400—ஆண்டுகளாக மறைவற்று இருந்தன என்பதில் யாதொரு ஐயமுமில்லை. குறைந்தது நான்கு அல்லது ஐந்து தலைமுறைகளாக இவை மறக்கப் பட்டுவிட்டன. இத்தேவாரங்கள் நமக்குக் கிடைத்த அந்நாளில் இவைகளின் பண் அமைதிகள் கிடைக்கவில்லை என்பது அறியத்தக்கது. வெகுகாலமாகத் தலைமுறை தலைமுறையாக மறைவற்றிருந்த இப்பண்களின் அமைதிகளை நாம் எவ்வாறு பெறக்கூடும் என்று மயக்குற்றிருந்தனர். திருநீலகண்ட யாழ்ப்பாணர் என்பவர் திருஞான சம்பந்தமூர்த்திகளுடனிருந்து, அவர் பாடிய பண்களுக்கெல்லாம் யாழ்வாசித்து வந்தமையான், அவருடைய வம்சவழியில் வந்த ஓர் வல்லியினால் சென்று தேவாரங்களுக்குரிய பண்களை விளக்கவேண்டினர், அவ் வல்லியினால் அளித்த பண் அமைதிகளே இன்று உள்ளன. இன்று தேவார ஆசிரியர்களால் பாடப்படும் லட்சிய முறைகள் அவ்வல்லி வகுத்து உதவிய நாளிலிருந்து வருவன வென்பதும், அதற்குமுன்புள்ள லட்சிய அமைதிகளில் இன்று எல்லாப் பண்களும் வழங்கவில்லை என்பதும் உண்மை.

இவ்வல்லி முற்காலத்துள்ள திருநீலகண்ட யாழ்ப்பாணரின் வம்சத் தினள் ஆதலால் அக்காலத்துப் பண்முறைகளையே இவள் வழிவழியாகக் கைக்கொண்டிருக்கவேண்டும் என்றும், பண்களின் எல்லாவித அடைவுகளையும் பரம்பரையாக நன்கு அடைந்திருக்கவேண்டும் என்றும் கூறலாம். அவ்வாறாயின் எல்லாப் பண்களின் அமைதிகளும் தெளிவானதாக இருக்க வேண்டும் அன்றோ? “கொல்லி, கொல்லிக்கொளவாணம், காந்தாரம், பியந்தைக்காந்தாரம்” என்ற இந்நான்கு பண்களும் வெவ்வேறான நிலம், பண், யாழ், திறம், பெயர் இவைகளைப் பெற்று, மிகச் சாமாலியமான ஏதேனும் காரணமுண்டா? இக்கேள்விகளுக்கு விளக்கம் கிடைக்கப்பெற வில்லை. தவிர “சாதாரீ-நட்டராகம்” இவ்விரண்டும் பந்துவராளி இராகத்

திலும், “தக்கராகம்-தக்கேசி” இவ்விரண்டும் காம்போதி இராகத்திலும், “சிகாமரம்-இந்தளம்” இவ்விரண்டும் நாதநாமக்ரியா இராகத்திலும் பாடப் படுகின்றன. இவைகளின் எல்லா அமைதிகளும் வெவ்வேறாகவே நூல்களில் குறிக்கப்பட்டுள்ளன. இவ்வாறு இவ்விரண்டிரண்டு பண்களை ஒவ்வொரு இராகத்திலேயே பாடவேண்டுமென்று அவ்வல்லி வகுத்து உதவினள் என்று கூறுவது பொருந்தமா? இவைகளை எல்லாம் நாம் ஆராய்தல் வேண்டும். தவிர அவ்வம்மையார் பரம்பரை வழக்கிலுள்ள எல்லாப் பண்களின் அமைதிகளையும் தெரிந்தவர்களேயாவர் என்று கூறின், அக்காலத்தில் மொத்தம் இவ்வளவு பண்களுள்ளன; அவற்றின் இயக்கங்கள் இன்ன வாறாகும்; அவற்றில் இவ்விலை மறைவற்றிருக்கின்றன என்பனவற்றையும் மிகத் தெளிவாக எடுத்தியம்பிப்போன்றோ? அதனை அவர்கள் செய்ய வில்லை. நமக்குக் கிடைத்த பண்களுக்காவது தெளிவாகத் தனித்தனியான இராகங்களை வகுத்துச் சொல்லியும் குறித்தும் இருக்கலாம். அதுவும் செய்ய வில்லை. இவைகளெல்லாம் கவனிக்குங்கால் நாம் கீழே காணும் முடிவிற்கே வரவேண்டும்.

அக்காலம் தேவாரப் பண்களின் இசை மறைந்து விட்டபடியால் வேறுயாரிடமிருந்தும் அவற்றின் தன்மைகளைப் பெறுவது இயலாததாயிற்று. ஆதலினால் சங்கீதப் பரம்பரையை ஓட்டிவரும் அவ்வம்மையார் வகுத்துத்தரும் முறைகளே கடவுளின் கட்டளையாமென பயபக்தியுடன் ஏற்றனர். அம்முறைப்படியே அனுபடித்தும் வருவாராயினர். நம் நாட்டு மக்கள் கடவுளிடம் பேரன்பு பூண்டவர்களாகையால் முதன் முதலாக அவ்வம்மையா ரின் வாக்கிலிருந்து வரும் இசை (பண்) அமைதிகள் கடவுளின் வாயிலாக வருவதாகக் கருதிப் போற்றி அம்முறைகளையே தழுவி இன்றும் கையாண்டு இசைத்து வருகின்றனர். தேவாரப் பண்களின் இசை லட்சிய அமைதிகள் கிடைக்க இல்லையே என்று மயங்கி ஏங்கி நின்ற அந்தக் காலத்தில் அவ்வம் மையார் ஒருவாறு இசைவகுத்து உதவினர். இவ்வாறு வகுத்து உதவ வில்லை யாயின் இன்று நாம் அடைந்திருக்கும் நிலைகளைக்கூட தேவாரத்தின் வாயிலாக அடைந்திருக்க மாட்டோம். தேவாரத்தையும் அதன் பண் அமைதிகளையும் நமது அனுபவத்திற்கியையச் சிறப்புறும்படி விளக்கிக் கூறுவதற்கு அவ்வம் மையார் வகுத்துத்தவிய லட்சியமும், நமது வழக்கத்தில் வெகுகாலமாக லட்சியப் பட்டுவரும் இராகப் பண்பாடுகளும், பிங்கல நிகண்டில் குறிக்கப் பெற்ற இலக்கண வரம்பின் முறைகளும் காரணமாகின்றன. இவ்வாறு ஆராய்வதற் குரிய லட்சிய வாய்ப்பை முதன் முதல் நமக்கு உண்டாக்கி அருளிய அவ்வம் மையார் இசையாசிரியர்களுள் முதன்மையானவரும் குரு பீடமுமாவர். அவருக்கு ஒரு கோயில் கட்டிக் கைகூப்பி வணங்குவதே தமிழனின் கடமை யாகும். அம்மாத வகுத்துத்தவி இன்று நான்வரை நிலவி வரும் லட்சியங் களையும் நூல்களில் கூறியுள்ள இலக்கண முறைகளையும் கூர்ந்து ஆராய்ந்து, தற்கால இராக அனுபவத்திற்கிணங்க ஓர் வகை செய்து முறைப்படுத்தி ஆராய்வதே சிறப்புடையது.

தேவார ஆசிரியர்கள் பாடிவரும் லட்சியத்தைப் பின்பற்றிக் “கொல்லி” என்பது தற்காலம் கர்னாடக இசையில் வழங்கி வரும் “நவரோசு”

இராகமே ஆகும் என்பதை ஒப்புக் கொள்ளின் “கொல்லி, கொல்லிக் கொள வானம், காந்தாரம், பியந்தைக் காந்தாரம்” ஆகிய நான்கு பண்களையும் “நவரோசு” இராகத்திலேயே அவர்கள் பாடிவருவது பொருந்தாததாக இருக்கின்றது. இவ்வாறு பாடி வருவது பொருந்தாததென்பதை மூன்பே கூறியுள்ளோம். இப்பண்கள் மறைவற்று வெகு காலமானபடியால் இவற்றின் பண்புகளுக்கு உரிய அக்காலத்து லட்சிய இராகங்களின் பெயர்கள் மறைந்து, வேற்று மொழிகளின் வாயிலாக இப்பண்களுக்கு வேறு பெயர்கள் வரலாயின. பெயர்கள் வேறுபடவே தேவாரப் பதிகங்களிலும், பிங்கல நிகண்டு, திவாகரம் முதலிய நூல்களிலும் கிடைத்த பெயர்களின் லட்சியமும் அவற்றின் ஒலிகளும், தற்காலம் வழங்கிவரும் இராகப் பெயர்களும், அவற்றின் ஒலிகளும் ஒன்றேயாயினும் பெயர் வித்தியாசங்களினால் வெவ்வேறுகக் கருதப்பட்டுப் பண்களின் பெயரில் உள்ள இராக இயக்கம் வேறு, தற்காலத்துப் பெயரில் உள்ள இராக இயக்கம் வேறு என்று நினைத்து மயங்கினர். அதன் காரணமாகவே தேவாரப்பாடல்களைப் பாடிக் காண்பித்த அவ்வம்மையாரும் தமக்குத் தெரிந்த பழக்க முள்ள இராகங்களில் மட்டும் சில பண்களைப் பாடிக் காண்பித்தார்கள். பிற்காலத்தவர்கள் அவர்கள் விளக்காத பண்களையும், அவர்கள் விளக்கிய பண்களிலேயே அமைத்துப் பாடி வந்திருக்க வேண்டும்

நவரோசு-என்பதை ஒரு இராகமாகக் கொண்டு அதற்குரிய பண் அக் காலத்து ஒன்று உண்டு என்று கருதினால் “கொல்லி, கொல்லிக் கொள வானம், பியந்தைக்காந்தாரம், காந்தாரம்” என்ற இந்நான்கு பண்களுள் ஏதேனும் ஒரு பண்தான் “நவரோசு” என்ற இராகத்தைப் பெற்றுவருதல் முறையாகும். மற்ற மூன்று பண்களும் வெவ்வேறு இராக அமைதிகளில் இருக்க வேண்டியதே முறையாகும். நமக்குக் கிடைத்திருப்பதான தேவாரப் பதிகங்களையும் அவற்றைப் பாடிவருவதன் முறைகளையும் கவனித்தால், பல பண்களுக்கு ஒரே இராகம் நூல்களில் கூறி இருப்பதையும் அவ்வாறே ஒதுவா மூர்த்திகள் பாடி வருவதையும் அறியலாம். இவ்வாறு பல பண்களை ஒரே இராகத்தில் பாடுவதற்கும் பல இராகங்களில் ஒரே பண்ணைப் பாடுவதற்கும் காரணங்களும் முறைகளும் தெளிவாகக் கிடைக்கவுமில்லை, தெளிவாக எடுத்துக் கூறுபவர்களுமில்லை. அக்காலங்களில் இவ்வாறு பாடிவரலாமென்பதற்கு ஏதேனும் ஆதாரங்கள் உள்ளனவோ என்று கவனிக்கவேண்டும். ஆனால் திருவாய்மொழி பிரபந்தங்களில் ஒரு பண்ணிற்குப் பல இராகங்களின் பெயர்களையும், ஒரு இராகத்திற்குப் பல பண்களின் பெயர்களையும் குறித்துள்ளனர். ஒரு பண்ணிற்குப் பல இராகங்கள் வருவனவாய் ஓர் அட்டவணை செய்துள்ளனர். இன்றும் ஒதுவாமூர்த்திகள் பல பண்களை ஒரே இராகத்தில் பாடி வருகின்றனர். இவைகளெல்லாம் ஆராயத்தக்கன.

1949-ம் ஆண்டு டிசம்பர் மாதம் சென்னை மாநகரில் நடந்த தேவாரப் பண் ஆராய்ச்சி மகாநாட்டில் தேவார ஆசிரியர்களும், இசை ஆசிரியர்களும் ஒருங்குகூடிப் “பண்—கொல்லி” என்பதை ஆராய்ந்தனர். எல்லா ஒதுவா மூர்த்திகளும் கொல்லி—என்ற பண்ணை “நவரோசு” என்ற இராகத்திலேயே பாடினர். பிரதிநிதிகளானவரும் கொல்லிப்பண் தற்கால இராகமான நவரோசுக்கு ஒத்து வருகிறது என்பதை ஒத்துக்கொண்டனர். ஆகையால் கொல்லி

பண்ணிற்குரிய இராகம் நவரோசு என்று மகாநாட்டில் முடிவு செய்யப்பட்டது. இம்முடிவு பாடுவதை மட்டும் கொண்டு தீர்மானிக்கப்பட்டதேயாகும். இதன் பிறகு “கொல்லிக்கொளவானம்” என்ற பண்ணை ஆராய்ந்தனர். அப்பண்ணையும் ஒதுவா மூர்த்திகளானவரும் நவரோசு—என்ற இராகத்திலேயே பாடினர். “கொல்லியும், கொல்லிக்கொளவானமும் நவரோசு—என்ற இராகத்திலேயே பாடப்படுகின்றன. இது தவிர வேறு இராகத்தில் பாடுவது சம்பிரதாயத்தில் இருக்கின்றதா?” என்ற வினா எழுந்தபோது ஒதுவா மூர்த்திகளானவரும் “இவ்விரண்டு பண்களையும் நவரோசு—என்ற இராகத்திலேயே நாங்கள் பரம்பரையாக இசைத்து வருகின்றோம்” என்றனர். இன்னும் சிலர் “கொல்லிக் கொளவானம்—என்பது தோடி இராகமே” ஆமென்றனர். ஆனால் அதற்குத் தக்க ஆதாரங்களும் லட்சணங்களும் விளக்கப்படவில்லை. இன்னும் சிலர் அது நடபரவி இராகம் ஆமென்றனர். நடபரவி என்பது தற்காலத்திய மேள கர்த்தாப் பெயராகும். இப்பெயர் மேளகர்த்தா இயற்றிய பின்பு வந்ததாகும். மேளகர்த்தாக்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டு சுமார் 300-ஆண்டுகளே ஆகின்றன. “கொல்லிக்கொளவானம்” என்பது 1200 ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்ட காலத்திலேயே வழங்கிய பெயராகும். இதனால் எவ்வித ஆதாரமும் லட்சியப் பீரதானமும் இல்லாமல் தத்தமக்குத் தோன்றுவதைக் கூறும் இயல்பு நம்மிடையே வந்துவிட்டதென்பதை அறியலாம். இது மிக வருந்தத்தக்கது. இவ்வாறு பழமையான பண்களுக்குத் தற்காலத்திய ஏதோ ஒரு பெயரைப் புனைவது நம்மை மட்டுமின்றி நமது வருங்கால சந்ததியாரையும் மயக்கத்தில் ஆழ்த்தி விடும். இவற்றை மிக்கத்திறமையுடன் யாவரும் ஒத்துக்கொள்ளத்தக்க முறையில் விளக்கிக் காட்டினால் ஏற்றுக்கொள்ளலாம். இன்னும் சிலர் “கொல்லியும், கொல்லிக் கொளவானமும் வெவ்வேறு பண்கள். கொல்லி என்பது நவரோசு—என்று முடிவாகிவிட்டபடியால், கொல்லிக்கொளவானமென்பது நடபரவி என்றே முடிவடையவேண்டும். அல்லது அதனை இராப்பண்ணாகக் கருதுவோமானால் தோடி இராகமென்றாவது முடிவுசெய்தல் வேண்டும்” என்றனர். இவ்விவாதங்களின் பின்பு கொல்லி, கொல்லிக்கொளவானம் என்ற பண்கள் பற்றிய விவாதத்தை ஒத்திவைத்துவிட்டு வேறு பண்களை ஆராயத் தொடங்கினர்.

1950-ம் ஆண்டு டிசம்பர் மாதம் சென்னை மாநகரில் நடந்த தேவாரப்பண் ஆராய்ச்சி மகாநாட்டில் ‘காந்தாரம், பியந்தைக்காந்தாரம்’ என்ற இரண்டு பண்களையும் ஆராய்ந்தனர். இப்பண்களை “நவரோசு” என்ற இராகத்திலேயே ஒதுவா மூர்த்திகள் பாடியதுடன், இது எங்கள் வழிமுறையிற் பண்பட்டுவரும் வழக்கமும் ஆகும் என்றனர். மகாநாட்டு அறிஞர்கள் யாவரும் இப்பண்களின் இசையமைதிகளைப் பாடிக்கேட்டனர். கொல்லியும், கொல்லிக்கொளவானமும் எவ்வாறு ‘நவரோசு’ என்ற இராகத்தில் பாடப்பட்டனவோ, அதுபோலவே காந்தாரமும், பியந்தைக்காந்தாரமும் “நவரோசு” இராகத்திலேயே ஒதுவா மூர்த்திகளால் பாடிக்காண்பிக்கப்பட்டன. பிறகு “காந்தாரம், பியந்தைக் காந்தாரம், கொல்லி, கொல்லிக்கொளவானம்” என்னும் இந்நான்கு பண்களையும் “நவரோசு” இராகத்தில் ஒதுவா மூர்த்திகள் நீண்டகால வழக்கமாகப் பாடி வருவதால், இவ்வாறு பாடிவரும் முறைகள் சரியா என்பதைச் சப் கமிட்டி ஆராய்ந்து முடிவு செய்யவேண்டும் என்று அம்மகாநாடு முடிவு செய்தது.

1951-ம் ஆண்டு மகாநாட்டிலும் கொல்லிக்கொளவாணம் என்பது ஒதுவாழர்த்திகள் பாடிவருகின்ற முறையால் வேறு இராகத்திற்குப் பொருந்திவருமோ என்றெண்ணி ஆராய்ந்தனர். “ஆனாலும் வேறு இராகமென உறுதியாகக் கூறக்கூடிய நிலையில் எவ்வித ஆதாரமும் கிடைக்கப் பெருததினால் கொல்லிக்கும், கொல்லிக் கொளவாணத்திற்கும் பொதுவான இராகம் “நவரோசு” என்றே தீர்மானிக்க வேண்டியதாயிற்று” என்று கூறிமுடித்தனர். ஆதலினால் கொல்லி கொல்லிக் கொளவாணம், காந்தாரம், பியந்தைக் காந்தாரம் என்னும் இந்நான்கு பண்களுக்கும் பாடிவருகிற முறையையே காரணமாகக் கொண்டு வெவ்வேறு பொருத்தமான இராகம் கிடைக்கப்பெறவில்லை. இப்பண்களின் தன்மைகளை அறியவேண்டுமாயின் பாடுவதைமட்டும் கொண்டு ஆராய்ந்தால் உண்மை புலப்படுமென்று தோன்றவில்லை. திரு. டி. கே. சிதம்பரநாத முதலியார் அவர்கள் 1950-ம் ஆண்டு அறிக்கையில் “மிகப் புராதனமான நமது தமிழ்நாட்டின் சொத்தாகிற இசைப் பொக்கிஷத்தின் நல்ல நிலைமைகளை உள்ளது உள்ளபடியே அறிந்து ஓர் முடிவைப் பெறவேண்டுமாயில் 2000-ம் ஆண்டுகளுக்கும் முந்திய சங்ககாலம், 1000-ம் ஆண்டுகளுக்கும் முந்திய தேவாரகாலம், இக்காலத்திய இசைப் பண்பாடுகள் ஆகிய மூன்று காலங்களின் முறைகளையும் அமைதி களையும் நன்கு ஆராயவேண்டும்” என்றனர். இதுதவிர இன்னும் தேவாரப் பண்களுக்குரிய இலக்கண அமைதிகளும் அதன் லட்சியப் பகுதிகளும் நமக்கு உள்ளபடி கிடைக்கவேண்டுமாயின், இசைப் பண்களுக்குரிய நிலங்கள், பண்கள், யாழ்கள், திறங்கள், (அகம்-புறம்-அருகு-பெருகுகளாகிய) நிலைகள், பண்களின் பெயர்கள் ஆகிய இவைகளுக்கு உண்மையான பொருளை இசையின் இலக்கண முறையில் அடையவேண்டும். அவ்வாறு அறியவில்லை யாயின் இப் பண்களின் பழமையான உண்மை தத்துவங்களை நாம் பெற முடியாது என்பது உண்மை.

கொல்லி, கொல்லிக்கொளவாணம், காந்தாரம், பியந்தைக்காந்தாரம் ஆகிய இந்நான்கு பண்களையும் “நவரோசு” என்ற இராகத்தில் ஒதுவாழர்த்திகள் பாடிவருவதால், அவர்களின் லட்சிய வழிமுறைகளைக்கொண்டு, இந்நான்கு பண்களில் ஏதேனும் ஒருபண்மட்டும் நவரோசு - என்ற இராகத்தில் விளங்குகிறதாகக் கொள்ளவேண்டும். “நவரோசு” என்பது நமது தமிழ்நாட்டின் பழமையாக வழங்கிவருகின்ற இராகம் ஒன்றினுடைய குண அமைதித் தன்மைகளை விளக்க வந்த ஓர் அடைமொழிப் பெயராகும். இவ்விபரங்கள் “பண்காந்தாரம்” என்ற கட்டுரையின் கீழ் நன்கு விளக்கியுள்ளேன். கொல்லிக்கொளவாணம், பியந்தைக்காந்தாரம் முதலிய கட்டுரைகளிலும் சிறிது குறிப்பிடவேண்டிய நிலை ஏற்படும். இங்கும் அதைச் சுருக்கிக் கூறுகின்றேன்.

“நவரோசு” என்ற இராகத்தின் சுரத்தான ஒலிகளை கவனிக்கும் போது, அதனுடைய ஒவ்வொரு சுரப்பகுதிகளும் நமது லட்சியத்தில் விளங்கி வருகிற சங்கராபரண இராகத்தையே ஒலிக்கச் செய்கின்றன. சங்கராபரண இராகத்திற்கும் நவரோசு இராகத்திற்கும் ஒருவர் பேதங் கூறுவரேல் அதன் தாயியின் அமைதிகளைக் கூறுவரே யன்றி அதன் சுர ஒலிபேதங்களைக் கூற இயலாது. ஆகையால் நவரோசு என்பது சங்கராபரண இரா

கத்தை விளக்கவந்த ஓர் பரியாய நாமமே யாகும். நம் வழக்கத்தில் காணப் பெறும் லட்சிய இராகங்கள் எல்லாவற்றினும், சங்கராபரண இராகமானது ஓர் தனிப்பண்பைப் பெற்று மேலான தத்துவங்களை விளக்கி இராகங்களில் சேவ்முத்த நிலையை எய்தி, நவரசங்களையும், சர்வகமக ஒரிகையையும் சிறப்பாகப் பெற்று ஆசானென்ற உயர்ந்த பீடத்தில் வீற்றிருக்கின்றது. சங்கராபரண இராகத்தின் மேன்மையைப் பலவிதங்களில் எடுத்துச் சிறப்பாகக் கூறலாம். அவற்றுள் ஒரு வகையை இங்கு கூறுகிறேன்.

சங்கீதம் கற்பவர்கள் முதலில் நாட்டை இராகத்தையும், (நைவளம் என்ற இலக்கண அமைதிகளை உடையது) இசைப்பயிற்சியின் முதிர்ந்த நிலையில் சங்கராபரண இராகத்தின் உத்தம கமகாதி நுட்பங்களையும், (நவரசானுபூதியின் குணங்களைப் பெற்றது) கற்று உயர்வடையவேண்டும் என்பர். இவ்விபரங்களை திருஞான சம்பந்த சுவாமிகள், திருநாவுக்கரசு சுவாமிகள் இவ்விருவரும் கையாண்டு நமக்கு அளித்துள்ள தேவாரத் திருமுறைகளின் நன்கறியலாம். திருஞான சம்பந்த சுவாமிகள் இளவயதிலேயே படியால் குழந்தைகளுக்குரிய (இசை பயில ஆரம்பிக்கும் மாணவர்களுக்குரிய) எளிமையான, நைவளம் பொருந்திய (சுருதிகளையே சுரமாகப் பெற்ற) நட்பாடையாகிற நாட்டை இராகத்தில், தான் இயற்றிய முதலாந்திருமுறையின் முதல் பதிகமாகிய “தோடுடைய செவியன்” என்ற பதிகத்தைப் பாடினார். ஆதலின் சங்கீதத்தின் முதல் படிவம் நாட்டை இராகமென அறிகிறோம். திருநாவுக்கரசு சுவாமிகள் வயது முதிர்ந்த ஞானானுபூதியின் எல்லையை அடைந்த அனுபவசாலியாதலால் அவர் தாம் இயற்றிய கடைசித் தேவாரத் திருமுறையாகிய ஆரூர்திருமுறையை (திருத்தாண்டகத்தை)ச் சங்கீதத்தின் மேலான சிறப்புக் குணங்களை அடைந்ததும் நவரசங்களின் தத்துவங்களைப் பெற்றதுமான சங்கராபரண இராகத்தில் அமைத்துள்ளார். ஆரூர்திருமுறையாகிய திருத்தாண்டகத்தைத் தற்காலம் வேறுபல இராக அமைதிகளில் பாடினும், அப்பர் சுவாமிகளின் முதிர்ந்த ஞானானுபவ பக்குவத்தையும், பதிகச் சிறப்பினையும் உற்று நோக்கும்போது நாம் கூறுவது உண்மையெனப் புலப்படும். இதிலிருந்து ஞானானுபூதியின் பரம எல்லையின் தன்மை இவ்விராகத்தில் அமையப்பெற்று விளங்குகின்ற தென்பதை அறிகிறோம். இதனால் இது இசை கற்போர் கற்றுத் தேர்ந்த முடிவில் அடைய வேண்டிய அனுபூதி நிறைந்த இராகமென்பது பெறப்படும். இவ்விரண்டு இராகங்களின் பரிபூரண ஞானத்தை நாம் அடைய வேண்டுமென்ற எண்ணத்தைக் கொண்டும், குழந்தைகளாகப் பிறந்த ஒவ்வொருவரும் தேவலீயும், ஞானவலீயும் பெற்று வாழவேண்டும் என்ற சிறந்த கருத்தை உட்கொண்டும், நமது தாய் தந்தையர்கள் நாம் சுகமாய் உறங்கி மேலான வாழ்வைப் பெறவேண்டும் என்றும், ஆகி கூறும் இராகமாகிய “நீலாம்பரி” இராகத்தைத் தாலாட்டின் போது பாடி வருகின்றனர். இதில் மேலே கூறிய சங்கராபரணம், நாட்டை என்ற இரண்டு இராகங்களின் தன்மைகளும் அமைந்துள்ளன. நீலாம்பரி - இராகத்தின் ஆரோகணமானது சங்கராபரண ஒலியையும் அதன் சுரத்தானங்களையும், அவரோகணமானது நாட்டையின் ஒலியையும் அதன் சுரத்தானங்களையும் பெற்று விளங்குகின்றன.

இவ்வாறு எல்லா இராகங்களையும் விட மிகவும் மேன்மை பொருந்தி விளங்கும் இந்தச் சங்கராபரண இராகம் கல்யாண காலங்களில் நலுங்கு ஊஞ்சல் முதலியவைகளில் பாடப்பெறுகின்றது. அதாவது கல்யாணச் சடங்குகளின்போது தம்பதிகளைப் பார்வதி பரமேசுரர்களாக மதித்து அவ்வைபவத்தின் நவரசக் காட்சிகளையும் இந்த இராகத்தின் மூலம் விளக்கி வருகின்றனர் என்பதே இதன் பொருள். இந்த இராகத்தில் நவரசங்களும் அடங்கியுள்ளன என்பதை உட்கொண்டு கல்யாண காலங்களில் “நவரசம்” பாடுங்கள் நலுங்கு ஊஞ்சல் முதலிய சிறப்புக்கள் நடக்கட்டும்” என்று கூறிவந்தனர். சங்கராபரண இராகத்தை நவரசமென்ற பரியாயப் பெயரினால் கூறிவந்தனர். அவ்வாறு கூறிவந்ததினால் அது பின்னுள்ளவர்களுக்கு வேறு இராகமாகவே இருக்கவேண்டுமென்ற மயக்கத்தை உண்டாக்கிற்று. ஆதலால் நவரசம் என்பதை “நவரோசு” என்று ஆக்கினர். மலையாள நாட்டில் கதைகளி் முதலிய நிகழ்ச்சிகள் நடக்கும் பொழுது நவரசம் நடக்கட்டும் என்பர். அப்பொழுது சங்கராபரண இராகத்திலுள்ள பாடல்களைப் பாடி ஒன்பது ரசங்களையும் ஆடி நடித்துக் காட்டுவர். இதனை இன்றுங் காணலாம்.

கல்யாண காலங்களில் நலுங்கு ஊஞ்சல் முதலிய பாடல்களைப் பெண்களே பாடி வந்தனர். இப்பாடல்களில் வரும் இந்தச் சங்கராபரணமானது பெண்களின் சாரீர அமைதிக்கும், நவரசங்களும் பொருந்திய பா-வின் சொற்பண்புகளுக்கும் ஏற்ப மந்தர மத்ய சுரத்தான நிலைகளோடு நின்று விட்டது. இவ்வமைதியைக் கேட்டவர்கள் இது ஒரு தனியான லட்சிய இராகமாகவே இருக்க வேண்டுமென்று சினைத்தனர். சங்கராபரண இராகத்தின் கமகம் முதலிய ஒலி பேதங்களை மந்தர மத்ய சுரத்தானங்களிலேயே பாடிவந்தால் அதாவது “பத ரிச ரிகமப—தப மக ரிசரீ தரிசா” என்ற நிலையிலேயே கானம் செய்து பார்த்தால் அது இக்காலத்திய “நவரோசு” இராகமாகவே விளங்கும். சங்கராபரண இராகம் “சரிகமபதரிச” என்ற மத்ய தாயியைச் சிறப்பாக உடையதாதலால் சங்கராபரணம் வேறு இராகமென்றும் எண்ணுவதற்கு இடமுண்டாயிற்று. இப்பொழுது நவரோசு-என்பது-சங்கராபரண இராகத்தின் பரியாயப் பெயர் என்பதையும், சங்கராபரணம் வேறு நவரோசு வேறு அல்ல வென்பதையும், சங்கராபரண இராகத்தின் மந்தர மத்ய சுரத்தானப் பகுதிகளையே நவரோசு-சிறப்பாக அடைந்து வருவதால் இவ்விருண்டும் ஒன்றேயாம் என்பதையும், நவரோசு என்ற பெயர்க்காரணத்தினாலும் அதனுடைய ஒலிகளின் இயக்கத்தின் தன்மைகளினாலும் ஒருவாறு உணரலாம். ஆதலால் நவரோசு என்பதும் சங்கராபரணம் என்பதும் எவ்வகையினும் ஒன்றேயாம்.

மேலே கூறிய கொல்லி, கொல்லிக்கொளவாணம், கார்தாரம், பியந்தைக் கார்தாரம் என்னும் இந்நான்கு பண்களில் ஏதேனும் ஒரு பண் மட்டும் நவரோசு அல்லது சங்கராபரண இராகமாக இருத்தலே முறையாகும். ஒதுவா மூர்த்திகள் லட்சிய முறையிற் பாடி வருகின்ற முறையினாலும், நவரோசு-என்பது சங்கராபரண இராகமேயாமென்று கண்டதிலும், இச் சங்கராபரண மென்பது மேலே கூறிய நான்கு பண்களில் ஒன்றாகவே இருக்க வேண்டும். இவ்வாறு ஆராய்ந்தால் பாடையாழின் கீழ்வரும் ஆசான் திறத்தின் வரிசையில் அகநிலையிலுள்ள ‘கார்தாரம்’ என்பது சங்கராபரண இராகமென்பது புலப்படும். இம் முடிபின் காரணத்தைப் பாடையாழ், அகநிலை,

கார்தாரமென்ற பெயர், ஆசானென்ற திறம் இவற்றின் இசை இலக்கணம் ஆகிய இவைகளின் துணைகொண்டு “பண் - கார்தாரம்” என்ற கட்டுரையின் கீழ் விளக்கப்படும். ஒதுவாமூர்த்திகள் ‘பழம் பஞ்சரம்’ என்ற பண்ணை சங்கராபரண இராகத்தில் வழிவழியாகப் பாடி வருகிறபடியால், அவர்கள் வழியினின்று நாம் கூறிவருவது சிறிது முரண்பட்டதேயாகும். ஆனாலும் பழம் பஞ்சர மென்ற பெயர், புறநிலை யென்ற தன்மை, பஞ்சரமென்ற திறம் குறிஞ்சியாழ் என்ற ஒலி ஆகிய இவற்றைக் கொண்டு இது சங்கராபரண இராகமாக இருக்க இயலாதென்றும், “பழம் பஞ்சரம்” என்பது இக்காலத்தில் வழங்கி வரும் இன்ன இராகமே யாகுமென்றும் “பண்-பழம் பஞ்சரம்” என்ற கட்டுரையின் கீழ் விளக்கப்படும். இப்பொழுது நவரோசு அல்லது சங்கராபரண மென்பது பாடையாழின் ஆசான் திறத்தின், அகநிலையில் வரும் கார்தார மாடுமென்று கண்டோமாகையால் “பண்-கொல்லி” என்பது இக்காலத்திய இராகங்களுள் இன்னதென அறியவேண்டியது இன்றியமையாததாகும்.

“பண் கொல்லி” என்பது மருதயாழின் கீழ் குறிக்கப் பெற்றுள்ளது. மருதப்பண் என்பது கரஹரப்ரியா என்ற இராகத்தில் வரும் ஏழு சுரத் தானங்களையே குறிக்கும். மருதயாழ் என்பதை ரிஷபத்தின் (ரீ-யின்) ஒலி என்று பொருள் கொள்ளவேண்டும். கொல்லி என்ற பண்ணை மருதயாழின் கீழ் குறிக்கப்பெற்று உள்ளபடியால் இந்த இராகத்தை ரிஷபசுரத்திலிருந்து (ரீ) எடுத்து ஆலாபிக்கவேண்டும்; அல்லது ரிஷபசுரமானது அடிக்கடிவந்து அம்சமாக விளங்கவேண்டும். மருதயாழ் என்பதனால் முன்பகுதியில் (பூர் வாங்கம்) ரிஷபசுரத்தையும், பின்பகுதியில் (உத்தராங்கம்) தைவத சுரத்தையும் குறிக்கும் நமது கர்னாடக இசையுலகில் லட்சியத்தில் வழங்கி வருகின்ற 30 அல்லது 35-இராகங்களை வகைப்படுத்திப் பார்ப்போமானால் அவற்றுள் 10 இராகங்கள் தான் ரிஷப சுரத்திலிருந்து எடுத்து ஆலாபிக்கக் கூடியதாக அமைந்துள்ளன. அவையாவன :-

1-பைரவி, 2-முகாரி, 3-கேதாரகௌளை, 4-சகானு, 5-ஆரபி, 6-மத்யமாவதி, 7-காப்பி, 8-புன்னாகவராளி, 9-பிலகரி, 10-கானடா முதலியனவாகும். இவற்றில் ஏதேனும் ஒன்று பண்-கொல்லிக்குப் பொருந்தி வருகின்றதா என்று கவனிக்கவேண்டும். தவிர பண் - கொல்லி என்பது புறநிலையில் குறிக்கப்பட்டிருப்பதாகப் பிங்கலரிகண்டு முதலிய நூல்களினின்று அறியப்படுவதால். இதனுடைய சுரநிலைகள் அகநிலைச் சுரங்களின்றி புறநிலைச் சுர அமைதிகளையே பெற்றுவருவேண்டும். அகநிலைச் சுரங்கள் தற்காலத்திய மேளகர்த்தாப் பெயர்களாகிய தீரசங்கராபரணம் மாயாமாளவ கொளளை, கரஹரப்ரியை, அனுமத்தோடி ஆகிய இந்நான்கு மேளங்களின் அமைதிகளில் வரும் சுரங்களையே குறிக்கும். மேலே கூறியவைகளின் சுரங்கள் சம்பூர்ணம், ஷாடவம், ஔடவம், அல்லது வக்ரகதி. இவைகளில் எந்த நிலையைப் பெற்றாலும் அவை எல்லாம் அகநிலை என்று கருதுதல் வேண்டும். ஒரு தாயியை இரண்டாகப் பிரித்து வருங்கால் முற்பகுதியில் ஓர் அகநிலைச் சுரங்களும், பிற்பகுதியில் மற்றோர் அகநிலைச் சுரங்களும், வருமாயினும் அல்லது பிரதிமத்யமத்துடன் விளங்குவதாயினும் அது புறநிலை என்பதை அறிதல் வேண்டும்.

ரிஷப சுரத்திலிருந்து ஆரம்பமாகக் கூடியதாக முன்கூறிய பத்து இராகங்களில் முகாரி, ஆரபி, காப்பி, கானடா, மத்யமாவதி இவ்வைந்தும் அகநிலைச் சுரங்களைப் பெற்றுவருவனவாகும். பைரவி, பிலகரி இவ்விரண்டும் பெருகியல் சுரங்களைப்பெற்று வருகின்றன. கேதாரகௌளை, சகானு, புன்னாகவராளி இம்மூன்று இராகங்களுமே புறநிலைச் சுரங்களைப் பெறுகின்றன. இம்மூன்றில் கொல்லிப் பண்ணிற்குரிய இராகம் எது என அறிதல்வேண்டும். கொல்லிப்பண் “நவீர்” என்னும் திறத்தை (பண்ணின் இயக்கத்தன்மையை)ப் பெற்று வருகின்றதாக நூல்கள் கூறுகின்றன. ஆதலால் நவீர்-என்ற சொல்லுக்குரிய பொருளமைதியைப் பார்க்கவேண்டும். மேலே கூறிய மூன்று புறநிலை இராகங்களுள் எது நவீர்-என்ற திறத்தின் சொற்பொருளைப் பெற்று வருகின்றதென அறிதல்வேண்டும். “நவீர்” என்ற பதத்திற்கு சொல் என்றும், தழதழத்தல் என்றும் இருபொருள்கள் கிடைக்கின்றன. முதலாவது பொருளாகிய சொல் என்பதைக் கொல்லிப் பண்ணோடு பொருத்திப் பார்ப்போம்.

நாம் பேசிவரும்போது அதிலுள்ள ஒரு வாக்கியத்தில் பல சொற்கள் அடங்கி இருப்பதைக் காணலாம். ஒரு சொல்லுக்கும் மற்றொரு சொல்லுக்கும் மத்தியில் இடைவெளியுண்டு என்பதையும் அறிகிறோம். ஒரு பெரிய வாக்கியத்தைச் சொல்லிவரும்போது அதிலுள்ள சொற்களைச் சிறுகுழந்தைகளும் அறியுமாறு மிகத்தெளிவாகவும் சாவதானமாகவும் பேசவேண்டும். இவ்வாறு விளங்கவேண்டுமாயின் ஒரு சொல்லுக்கும் அதற்கடுத்த மற்றொரு சொல்லுக்கும் உள்ள இடைவெளியானது தனித்தனியாகத் தெரியவேண்டும். ஆனால் இவ்வாறு இடைவெளிவிட்டுப் பேசும்போது, கருத்துத்தொடர்பு அற்றுவிடுமாறு அநிக இடைவெளி விட்டுப்பேசுவதும் பொருந்தாது. ஒவ்வொரு சொல்லும் மிகத்தெளிவாகவும், மனதில் நன்கு பதிவதாகவும், தொடர்ச்சியாகவும் இருக்க வேண்டும். இம்முறையில் பேசப்படுவதே உயர்ந்த பேச்சாக மதிக்கப்படும். இக்கருத்துக்கள் எவ்வாறு பேச்சில் விளங்குகின்றனவோ அதுபோல கொல்லிப் பண்ணின் இராக இயக்கமானது விளங்கவேண்டும். இசையுலகில் எழுத்துக்கு நிகராக சுருதியும், சொல்லுக்கு நிகராக சுரமும், வாக்கியத்திற்கு நிகராக பல சுரக்கூட்டங்களடங்கிய இராகத்தின் ஓர் ஆலாபப் பகுதியும் பொருந்திவரும். இப்பண்ணின் ஓர் ஆலாபப் பகுதியில் அடங்கிவரும் பலசுரக் கூட்டங்களை ஒலிக்கும்போது சுரங்களின் ஒவ்வொரு இறுதியிலும் நிறுத்தல் செய்து பாட வேண்டும். இவ்வாறு நிறுத்தல் செய்யும்போது அச்சுரக் கூட்டங்களின் ஒலிகள் மனதைக் கவர்ந்து, இசையை விரும்பிக் கேட்பவர்களுக்கு ஒவ்வொரு சுரப் பகுதியும் மிகத் தெளிவாகவும் சாவதானமாகவும் ஒலிக்கப்பெற்று, இராக சொருபத்தை நன்கு தெரிவித்து வருதல்வேண்டும். இவ்வாறு வரும் விளங்கவேண்டும் இவ்வித கருத்துக் கொண்டு “நவீர்” என்ற சொல்லை நமது முன்னோர் குறித்து உள்ளனர்.

“நவீர்” என்பதற்குத் தழ தழத்தல் அல்லது நடுக்குறல் என்பது போன்ற பொருளும் கிடைப்பதால் அப்பொருளின் அமைதியும் கொல்லிப் பண்ணிற்குப் பொருந்தி வருகின்றதா என்று பார்க்க வேண்டும். தழதழத்தல் என்ற குண அமைதியை அகம், புறம் என இருவகையாகப் பிரித்து அறிய வேண்டும். கடவுளிடத்து உண்மையான அன்புடையவன் ஒருவன், கடவுள்

முன்னிலையில் அவன் அருளை விரும்பி, கை கூப்பி, உள்ளம் உருகி, உடல் நடுங்கி, தழதழத்த குரல் உடையவனாக ஆனந்தக் கண்ணீர் சொரியும் நிலையே அக நிலையாகும். இரண்டாவது வகையான புறநிலை தலைவனும் தலைவியும் பிரிந்து இருக்கும் நிலையில் உண்டாகும் மனக்கலக்கம், சொல்லொணாததான ஓர்வித நடுக்கம், பேசும் பொழுது உண்டாகும் தழதழத்தல் முதலிய தன்மைகளைக் குறிக்கும். அல்லது நல்ல நிலைமையிலுள்ள ஒருவன், அவனும் அறியாது தெய்வச் செயலால் ஏற்பட்ட ஓர் ஆபத்தின் சூழ்நிலையில் சிக்கி அதன் காரணமாக ஏற்படுகின்ற அவனுடைய மனக்கலக்கம், தளர்வடைந்த நிலை, நினைப்புக்கு அடங்காத ஓர்வித பயம், பேசுவதற்கு நா எழாது தத்தளித்தல் முதலிய வகைகளையும் குறிக்கும். இவை புறநிலையின் விளக்கமாகும். சூலைநோய் அப்பர் சுவாமிகளையும், வெப்பநோய் கூன்பாண்டியனையும், திடீரென்று பற்றிக்கொண்டு வருத்த அப்பொழுது அவ்விருவர்களும் அடைந்த மனநிலைகளின் தன்மைகளே புறநிலைக்கு ஓர் உதாரணமாகும்.

முதலாவது சொல்லப்பட்டதான கடவுள் பக்தியினால் ஏற்படும் தழதழத்த செயலை இந்தக் கொல்லிப் பண்ணிற்குப் பொருத்துவது சரியான தன்று. ஏனெனில் கொல்லிப் பண்ணை புறநிலையில் குறித்திருப்பதால் அதற்கு அகநிலைப் பொருள் கொள்ளுதற்கு இடமில்லை. தேவாரப் பண்களின் அமைதிகளை நோக்கும்போது அவை இசை இலக்கணத்திற்குப் பொருந்துவனவாயும், மனிதனுடைய ஒழுக்கம், வாழ்க்கை, அறிவு இவற்றிற்குப் பொருந்துவனவாயும் நமது முன்னோர் அறிவித்துள்ளனர். ஆதலினால் அகநிலைப் பண் பினைப் பெற்றுவரும் பண்களெல்லாம் கடவுள் பரமாகவும் புறநிலைப் பண் பினைப் பெற்றுவரும் பண்களெல்லாம் மனித பரமாகவும் பொருள் படுத் துவதே நல்ல முறையாகும். கொல்லிப் பண்ணைப் புறநிலையில் குறித்தமையான இதற்கு அகநிலை தத்துவங்களின்றி புறநிலைத் தத்துவங்களே பொருந்தி வருதல் வேண்டும். புறநிலையில் வைத்து உணரும்போது, தலைவன் தலைவியின் பிரிவாற்றாமையினால் உண்டாகும் நடுக்கமும் தழதழத்தலும் கூடிய தன்மை, அல்லது தெய்வாதீனமாக ஆபத்தில் சிக்குண்ட ஒருவனின் நிலை, இவற்றை இக்கொல்லிப் பண்ணின் சுர இயக்கங்களும், சுரச்சேர்க்கைகளும், சுரஒலிகளும் விளக்கி வருதல் வேண்டும். கொல்லிப்பண்ணின் இயக்கம் தனித் தனிச் சொற்கள் போலவும், அச்சொற்களைச் சொல்லும்போது தழதழத்தல் ஏற்படுவது போலவும், நெகிழ்ந்து இறங்கி இறங்கிப் பேசுவது போலவும், அதிக இரக்கம் கொண்டு பேசுவது போலவும், ஒலித்து வருதல் வேண்டும்.

ரிஷப சுரத்திலிருந்து எடுத்துப் புறநிலை சுரங்களைப் பெற்று வருவன இராகம் மூன்றே உள்ளன என மேலே கண்டோம். அதாவது சகானு, கேதார கௌளை, புன்னாகவராளி என்பன. இம்மூன்றினுள், தலைவனைப் பிரிந்து தனித்திருக்கும் ஒரு தலைவியினிடமிருந்து உண்டாகும் ஒருவித தழ தழத்தல், நடுக்கம், மனச்சோர்வு, நெகிழ்ந்த நிலை இவைகளின் தன்மை போல வரக்கூடிய இராக இயக்கம் நமது லட்சியத்தில் ஒன்றே உள்ளது. அதுவே நாம் தற்காலத்தில் பாடிவருகின்ற “சகானு” இராகம். மேலே குறித்த நவீர் என்ற தன்மை இதில் நன்கு பொருந்தி வருவதை இசை அறிஞர் யாவரும் அறிவர். இந்த இராகம் மருத யாழாகிற ரிஷபசுரத்தினின்றும்

ஆரம்பமாகிறது. *“ரிர்ரிர்ரி” “ரிகம பாம கக்கக்கமா அரி” “ரிகமப தரி” தபமா கக்கக் கமா அரி” சா-என்று வருவதைப் பார்க்கிறோம். ரிஷபசுரத்தினின்று ஆரம்பமாவது மட்டுமின்றி ரிஷபசுரத்திலேயே பெரும் பகுதியும் முடிவு (நியாசம்) அடைந்து வருவதையும் கவனித்தல் வேண்டும். முன்பகுதியில் (பூர்வாங்கம்) எவ்வாறு மருதயாழாகிற ரிஷபசுரத்தினின்று ஆரம்பமும் முடிவும் பெறுகின்றதோ அதுபோல பின்பகுதியிலும் (உத்த ராங்கம்) மருதயாழாகிற தைவத சுரத்தினின்று ஆரம்பித்தும் முடிவடைந் தும் வருகின்றதைப் பார்க்கின்றோம். இந்த இராகத்தின் ஆலாபனையில் மற்ற எல்லாச் சுரங்களும் ஆரம்பத்தையும் முடிவையும் பெற்று வரு மாயினும், ரிஷப தைவத சுரங்கள் பெரும்பான்மையாக வரும். உதாரண மாக:— பின்பகுதியில் (உத்தராங்கம்) “தமத்தாஅ” “தரீச தபமத் தாஅ” “தரிசரிச்சாஆ ரிசாஅதா” என்பது போல பகுதிகள் கவனிக்கத் தக்கவை. இப்பண்ணை மருதயாழின் கீழ்க் குறித்தமையான் ரிஷபதைவதத் திலிருந்து தொடங்கி ரிஷபதைவதத்திலே முடிப்பது மிகவும் பொருந்தும். இன்னும் இதனுடைய சுர சஞ்சாரங்கள் தழதழத்தும், நெகிழ்ந்த நிலையிலே இரங்கியும் ஒலித்து வருவதை எல்லா எல்லைகளிலும் காணலாம். “கக்கக் கமாஅரி” “ரிகமபாம கக்கக் கமாஅரி” “தாஅரிசா அத” “ரிசரிச அத” “மாதரிசா அப” “ரிதாஅபா” “தரீச தபமா” “மாபதாபமா” “கமாஅ ரிசா” “ரிசா அத” “ரிசரி இசா” என்பனபோல் உள்ள பகுதிகள் எல்லாம் நவீர் என்ற திறத்தின் பொருளமைதிகளைப் பெற்று வருவதைக் காணலாம்.

இஃது புறநிலை என்று குறித்தமையான் இதன் ஆரோகண அவரோ கணங்களிலும் இதன் புறநிலைத்தன்மை பொருந்தி இருத்தல் வேண்டும். இதன் சுரங்கள் வக்ரகதியை உடையதாயினும், இதனுடைய சுரத்தான அமைதிகளைமட்டும் 22-சுருதிப் பதிகத்தால் விளக்கியுள்ளேன்.

22-சுருதித் தானப் பதிகம்.

22-சுருதிகளின் எண்	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	1
சுரக்குறியீடு	ச	ரி	,	ரீ	,	க	,	கா	,	ம	,	மா	,	ப	த	,	தா	,	நி	,	நீ	,	ச
சகானுவின் சுரத் தான நிலைகள்	ச	,	,	ரீ	,	,	கா	,	ம	,	,	,	ப	,	,	தா	,	நி	,	,	,	,	ச

இப் பதிகத்தில் குறிப்பிட்டுள்ளபடி இதன் சுரத்தான நிலைகள் “சரீகாம பதாநிச” என்று வரிசையாகக் காணப்படுகின்றன. இதன் சுரநிலைகள் அரி காமப்போதி மேளத்தினவாகும். ஷட்ஜம், சதுசுருதிரிஷபம், அந்தரகாந்தாரம்,

* சுரங்களுக்கு மேல் இடப்பட்ட புள்ளியானது இங்கு தாரத் தாயியை குறிப்பிடும் சுரக்குறியீடுப் புள்ளியல்லவென்றும், “ரிர்ரிர்ரி” என்று ஒலித்துவருவதில் முதலாவது ரிஷபசுரத்தின் ஒலி நின்ற வரக்கூடாது என்றும், அது ச-என்ற மெய்யினால் அந்த ஒலி அடங்கிவிடவேண்டும் என்ற கருத்துடனேயே இங்கு குறித்து உள்ளன. இதுபோலவே மற்ற சுரங்களில் வருவதையும் கண்டறிக.

சுத்தமத்யமம், பஞ்சமம், சதுசுருதிதைவதம், கைசிகிநிஷாதம் என்பன இக் கொல்லிப்பண்ணின் சுரத்தான நிலைகள். இவை வரிசையாகக் காணப்படினும், இதனைக் கற்பிக்கும்போதும் ஆரோகண அவரோகண சுரக்குறியீடுகள் செய்யும் போதும் “சரிகம-பமத்தாஆ-ரிசாஆ = சரீச-சாஅத-நிதபாஆ-மாபதாபமாஆ-கக்கக்கமாஅரி-சரிசாஆ” என்றே வரவேண்டும். இன்னும் “சாஅ-ரிர்ரிர்ரி-கமபா-மதா-நிசாஅதா = நிதபமா-கக்கக்-கமாஅரி-சரிசா” என்று கூறுவதும் இதன் அழகமைதியைத் தெளிவாக்கும் ஆரோகண அவரோகணமாகும். இந்த வக்ரகதியின் குண அமைதியிலேயே இந்த இராகத்தின் தோற்றம் தெளிவாக அறியப்படுகின்றது. இதன் சுரத்தான நிலைகளில் பின்பகுதியில் (உத்தராங்கம்) கைசிகி நிஷாதம் வராமல் காகவிநிஷாதம் வரினும், அல்லது முன்பகுதியில் (பூர்வாங்கம்) அந்தரகாந்தாரம் வராமல் சாதாரண காந்தாரம் வரினும் இதை அகநிலை இராகமென்று கூறலாம். இவ்வாறில்லாமல் முன் பகுதியின் “சரிகம” என்பவை சங்கராபரண (பாலைப்பண்) சுரத்தானங் களையும், பின்பகுதியின் “பதரிச” என்பவை கரஹரப்ரியாவின் (மருதப்பண்) சுரத்தானங்களையும் பெற்று புறநிலையை அடைகிறது. தவிர இந்தக் கொல்லிப் பண்ணை இராப் பண்ணாக வகுத்திருக்கிறபடியால் இது இரவிற்குரிய இராகம் என்று கூறுகின்றனர். தலைவி தலைவனின் பிரிவின் தழதழத்த நிலையும் செயலும் இரவுக்கே உரியதாகையால் இப்பண்ணை புறநிலை என்று வகுத்த முறையானது மிகப் பொருந்தும். அப்பர் சுவாமிகள் குலை நோய் தாங்காது வேறு வழியின்றி தமது தமக்கையாருக்குச் செய்தி சொல்லியனுப்பியதும், தாம் தமக்கையாரிடம் போய்ச் சேர்ந்ததும், வீரட்டானேசுரரைப் பணிந்து நோய் போகப் பாடியதும் இரவே யாகும். ஞானசம்பந்த சுவாமிகள் சமணர்களை வாதித் வெல்லும் பொருட்டு மதுரையம் பதிக்குப் போய் சேர்ந்த சமயமும், அவர் தங்கி இருந்த மடத்தில் பொருமை மிகுதியால் சமணர்கள் தீயிட்ட செயலும் இரவிலே யாம். இவ்விடங்களிலெல்லாம் இவர்கள் கொல்லிப் பண்ணைப் பாடியது மிகப் பொருந்தும்.

நவீர் என்பதற்குரிய, சொல் என்ற பொருட் குணத்தை இப்பண் பெற்று வரவேண்டும் என்று கண்டோமாதலால், இந்த இராகத்தின் சுரக் கூட்டங் களைப் பாடிவரும்போது சிறுசிறு வார்த்தைகள்போல் இதன் தொனி விளங்க வேண்டும். அச்சிறு வார்த்தைகளைத் தனித்தனியே சொல்லும்போது நாம் சொல்லிவரும் ஒவ்வொரு வார்த்தையையும் குழந்தைகளுக்கும் மனப்பதிவு ஆகும் தன்மையிலும், அவ்வார்த்தைகளை அவர்கள் திரும்பச் சொல்லுவதற்குத் தகுந்த முறையிலும் சொல்லுவது போல, இந்த இராகத்தின் சிறுசிறு கூட்டங் களை நாம் இயக்கும்போது அச்சுரக்கூட்டங்கள் ஒவ்வொன்றும் மிகத் தெளிவாக வும், சாவதானமாகவும் ஒலிப்பதுடன், இசையை அனுபவித்துக் கேட்பவர்கள் தாழும் எளிதாய்ப் பாடிவிடலாம் என்ற எண்ணத்தை உண்டாக்குவது போல வும் பாடவேண்டும். அவ்வாறு அடைவதற்கு ஒவ்வொரு சொல்லிற்கும் இடையே சிறிது நிறுத்தி வரவேண்டும். இதுபோலவே சகானு அல்லது கொல்லிப் பண்ணின் சுர அடுக்குகளானவை பிரிந்து பிரிந்து தனித்தனியாகக் கேட்கப்பட வேண்டும். அவ்வாறு வருவதான சுரக்கூட்டத்தின் ஒவ்வொரு அமைதியும் தலைவனைப் பிரிந்த தலைவியின் மனநிலைகளும், செயல்களும் போல இருக்க வேண்டும். இக்குண நலன்களை உணர்த்த வந்த பெயரே நவீர்-என்ற திறமாகும். இந்தத் திறத்தின் குண அமைதி “சகானு” அல்லது கொல்லிப் பண்ணில் நன்கு அமைந்து வருவதை இசை அறிஞர் யாவரும் நன்கறிவர்.

நவீர்—என்ற திறம் மருதயாழின் கீழ்வரும் அகநிலை தக்கேசியிலும், புறநிலை கொல்லியிலும், அருகியல் ஆரியகுச்சரியிலும், பெருகியல் நாகத்தொனியிலும் வருகின்றது. ஆனால் அருகியலும் பெருகியலும் வடநாட்டாரின் இசைப்பண்புகள் ஆகும். அகநிலையும் புறநிலையும் நமது தமிழ்நாட்டின் தலைசிறந்த பண்கள் (இராகம்) ஆகும். நமது உயர்தரக் கலைகளாகிய நாட்டியம், சிற்பம், சித்திரம், கவி, இசை இவைகளை நமது நாட்டுக்குப் பொருந்திய சிறப்புக்களுடன் அமைப்பதோடு நமது பக்கத்து நாட்டின் சிறப்புக்களையும் பொருத்தி அமைப்பது ஒரு முறையாகும். அம்முறையில் நம்நாட்டு இசை வளத்துடன் நமது பக்கத்து நாடாகிய வடநாட்டு இசை வளத்தையும் நாம் கலந்து வந்தோம். இவ்வாறு கலந்து வந்த காரணத்தான் இவ்விரு நாட்டின் இசை முறைகளும் பிங்கல நிகண்டு முதலிய நூல்களில் குறிக்கப்பெற்றுள்ளன என்று அறிய வேண்டும். இக்காலத்தில் வடநாட்டிசையும் தென்னாட்டிசையும் வெவ்வேறுகக் கருதப்பட்டனும் ஆழ்ந்து கவனித்தால் இரண்டும் ஒன்றேயென விளங்கும். நம் நாட்டிராகங்களுக்குத் துல்லியமாக அவர்கள் நாட்டிலும், அவர்கள் நாட்டு இராகங்களுக்குத் துல்லியமாக நம் நாட்டிலும் இன்றும் பல இராகங்கள் வழக்கிலுள்ளன. ஆனால் வடநாட்டின் மொழிவளத்திற்கேற்ப அவ்விசை அவர்களின் பாணியிலும், நம்நாட்டுத் தமிழ் மொழிக்கேற்ப நமது கர்னாடக இசை நம்ம வரின் பாணியிலும் அமைந்து விளங்குகின்றன. தவிரவும் காபி, கானடா, கம்மாஜ், பேஹாக், ஹிந்தோள், அசாவரி, ஐயஐயவந்தி அல்லது துவஜாவந்தி, கேதார், அட்டாணு, சுரட் முதலிய பெயர்களும் வடநாட்டினவாகும். ஆயினும் நம்மிடையே வெகுதூரம் வழக்கமாக வியாபகத்தில் இருந்து வந்தமையான் நம் நாட்டின் பாணியும் கமகமம் பெற்று வேறு ரூபத்தில் உருவாகி விளங்கி வருகின்றன. மற்ற இராகங்களும் இம்முறையிலேயே வளர்ச்சி அடைந்தன. வடநாடு என்பது நமது தமிழகத்தின் பக்கத்து நாடாகையால் அவ்விசை நுட்பங்களை நாம் இசைத்து வரும்போதும், விளக்கி வரும்போதும் அதை தேசீ என்ற பெயரால் குறிப்பிட்டு வருகிறோம். தேசீ—என்றால் பக்கத்து தேசத்தில் விளங்கும் இராகமென்பது பொருள். நமது நாட்டில் வழங்கும் கர்னாடக இராகத்திற்கு மார்க்கம் என்று பெயர். மார்க்கத்தில் இரண்டு வகையுண்டு. ஒன்று ஈசுரார்ப்பணமாக இறைவனது தொண்டிற்கே உரித்தானதாய் கானம் செய்து வருவது. இது தெய்வபரமெனப்படும். உதாரணமாக:—அப்பர், சுந்தரர், ஞானசம்பந்தர், மாணிக்கவாசகர், முத்துதாண்டவர், தியாகய்யர், கோபாலகிருஷ்ணபாரதி முதலானோர் கையாண்டவழி தெய்வபரமாகும். மற்றொன்று தனது சுயநலனை முன்னிட்டு அதை ஒரு தொழிலாகக்கொண்டு பாடி வருவது. இது மனிதபரம் எனப்படும். அகநிலை என்பது தெய்வபரமாகவும், புறநிலை என்பது உலக இன்பத்தைக் கருதியும் விளங்குகின்றன. அல்லது ஒருவனின் நிற்குண உபாசனை சகுண உபாசனை போன்றதாகும். நவீர்—என்னும் திறத்தின் அகநிலையில் வரும் பண் தக்கேசி என்பது தெய்வபரமாக, கடவுளிடம் பக்திசிரத்தை மேலீட்டினால் ஒருவனது தழதழத்த சொல்லும் செயலும்போல இப்பண்ணில் ஒலிச்சிறப்புப் பெற்றுவரும். இது “பண்—தக்கேசி”யில் தெளிவாக விளக்கப்படும். புறநிலையில் வரும் “பண்—கொல்லி”யில் ஒலி உலகரீதியின் மாயையின் தன்மைகளைப் பெற்றதாக விளங்குகின்றது.

இனி இந்தப் பண்ணிற்குக் கொல்லி—என்ற பெயர் கொடுத்திருப்பதினால் அதன் தன்மைகளை அறிவதும் இன்றியமையாத ஒன்றாகும். இப்பெயர் இசை

நுணுக்கங்களின் நுட்பச் செய்திகளை உணர்ந்துகொள்ள அனுகூலமாக அமைந்திருக்கின்றது. பொதுவாகக் “கொல்லி” என்றபதத்திற்குக் கொல்லுதல் என்ற பொருளே கிடைப்பதாயினும், இசை இலக்கண சம்பந்தமாகக் கூறும் போது இதை வேறு விதமாகப் பொருள் கொள்ளவேண்டும். இப்பண்களில் பாடிய பதிகங்களில் சந்தர்ப்பங்களைக்கொண்டு கொல்லி—என்பதற்கு கொல்லுதல், நிறுத்துதல், அடக்குதல், போக்குதல், என்றெல்லாம் பொருள் கொள்ளலாம். இவ்விபரங்கள் ஆங்காங்கு குறிக்கப்பெற்றுவரும். இந்தப்பண்ணின் இயக்கத்தின்போது அதன் இறுதியிலுள்ள சுர ஒலியின் நாதத்தை நீண்டு ஒலிக்கப்பண்ணாமல் குறுகி ஒலித்து அதை அடக்குவதால் கொல்லி என்ற பெயரை இப்பண்ணிற்கு இட்டனர். இப்பண்ணிற்குரிய திறம் நவீர் ஆனபடியால் இதனை ஆலாபித்து வரும்பொழுது, ஒவ்வொரு சுரக் கூட்டங்களும் நடுக்கத்துடன் விளங்கும் சொல்லின் தன்மைபோல தளர்ந்தும், தழதழத்தும் கேட்கப்படவேண்டும். அவ்வாறு கேட்கப்படுவதற்கு அச்சுரக் கூட்டங்களின் முடிவில் வரும் சுர ஒலியை நீண்டு ஒலிக்கும்படிச் செய்யாமல் நாதத்தை அடக்கியும் (கொல்லி), அச்சுரக் கூட்டங்களை சமயத்திற்குத் தகுந்தவாறு தொய்வுடன் கூடிய தொனியினதாகவும் பாடி வரவேண்டும். இன்னும் இதன் சுரக்கோர்வையில் கடைசி முடிவு சுரமட்டுமின்றி மத்தியப் பகுதிகளிலும் பொருத்தமான பல இடங்களில் நாதத்தை அடக்கி அடக்கியே ஒலித்துவர வேண்டும். பொதுவாக இதன் அமைதி முழுவதிலும் சிறு சிறு துண்டு சுரங்களாகவே பாடி இந்த இராகத்தை ஆலாபிக்கவேண்டும். இதன் முடிவு சுரம் எதிலும் நாதம் நீண்டு ஒலிக்கும்படி பாடாமல் அந்நாதத்தைக் கூடுமான வரை அடக்கி நிறுத்திவரும் குணமே இப்பண்ணின் தன்மையை நன்கு விளக்குவதாகும். இவ்வாறு ஒவ்வொரு சுரக் கோர்வையின் மத்தியிலும், இறுதியிலும் நாதத்தை அடக்கிச் சிறுசிறு துண்டுகளாகப் பாடி வந்தால் இதன் இராக அமைப்பு கெட்டு, தொடர்ச்சியும் அற்றுப்போய்விடுமே என்று ஐயுறலாம். இப்பண்ணின் பாவ ரசமானது நாதத்தை அடக்கிப் பாடுவதினாலேயே உண்டாகிறது. இவ்வாறு பாடிவரும்போது தான் இந்த இராகத்தில் புதிது புதிதான கற்பனைகள் தோன்றும். இவ்வாறு முடிந்த அளவு சிறு சிறு துண்டுகளாக இதன் சுரங்கள் அமைந்திருப்பதும், அவ்வாறு அமைவதற்குக் காரணம் நீண்ட ஒலி இல்லாமல் நாதத்தை அடக்கி வருவதேயாம் என்பதும், இம்முறை களிதலேயே இந்த இராகம் நன்கு பிரகாசிக்கின்றது என்பதும் ஆகிய இப்பொருளை எல்லாம் அடக்கி “கொல்லி” என்ற பெயரை இதற்குச் சூட்டினர்.

நமது மூதாதையர்களால் சொல்லப்பட்டதும் செய்யப்பட்டதுமான ஒவ்வொன்றிற்கும் திட்ட நுட்பங்கள் அடங்கிய பொருளமைதிகள் இருக்குமென்பது இதனால் அறியப்படுகின்றது. மேற்கூறிய எல்லாவித குண அமைதிகளும் சகாணு—இராகத்தின் முழு எல்லையிலும் பொருந்தி வருவது கவனிக்கத்தக்கது. ரிஷப (ரி) சுரத்திலிருந்து எடுப்பது, புறநிலை சுரங்கள் வருவது, புறநிலைத் தன்மையில் இயங்குவது, நவீர் என்ற திறத்தின் சொற்கள், தழதழத்து வருவது போல இதன் ஒலி கேட்கப்படுவது, இதன் சுர அடுக்குகளின் தன்மையான நாதத்தை நீண்டு கேட்கவொட்டாமல் அடக்கி அடக்கி (கொல்லி) வருவது, இதன் பாவ முழுதும் மனிதனின் கெஞ்சுதல், இரங்குதல் ஆன செயலைப் பற்றியே வருவது, இவ்வாறு செய்வதினால் இராகத் தொடர்ச்சியும், இராகச் சுவையும் மிகுந்த சிறப்பை அடைந்து வருவது, இது இரவுக்குரிய இராகமாக

வும் அமைந்திருப்பது ஆகிய இம் முறைகளெல்லாம் சகானு—இராகம் ஒன்றைத் தவிர நமது லட்சியத்தில் காணப்படுவதான பல இராகங்களில் வேறு எதிலும் இல்லை. இக் காரணங்களினால் “பண்-கொல்லி” என்பது சகானு இராகமாகும் என்று கூறலாம். “பண்-கொல்லி” அல்லது சகானு இராகத்தின் சுரக் கூட்டங்கள் எவ்வாறு நாதத்தை அடக்கிவருகின்றது என்பதைச் சில உதாரணத்துடன் இங்கு விளக்குகின்றேன்.

1. “நிர்நிரீஇ” இது ஒரு சுர எழுத்தைப் பல தடவை உச்சரிப்பதனால் உண்டாகும் ஒலியாகும். இவ்வொலி சகானு-இராகத்தை நன்கு எடுத்துக் காட்டுவதாகும். ஒரே சுர எழுத்தாக இருந்தாலும் இது எவ்வாறு சகானு இராகத்தை விளக்குகின்றது என்று கவனிக்கும்போது, சுர எழுத்து குறுகியும், அசைந்தும், நீண்டும், அடங்கியும் வரும் தன்மையினால் இவ்விராகத்தை உணர்த்துகின்றது. இதில் முதல் “நி” ஒலித்ததும் அடுத்த வரும் “ர்” என்பதில் நாதம் அடங்கிவிடும். உடனே அதற்கு அடுத்த “நி” ஒலிக்க வேண்டும். ஒலித்ததும் அதற்குமுடுத்த “ர்” என்பதில் நாதம் அடங்கிவிட வேண்டும். உடனே அதற்குமுடுத்த “நி” என்பது சிறிது அசைவைப்பெற்று ஒரு கார்வை நீண்டு ஒலிக்கும். உடனே அதற்குமுடுத்த “இ” என்ற கார்வையில் நாதத்தை அடக்கிவிடவேண்டும். மேலே கூறிய “நிர்நிரீஇ” என்ற முழுதும் இயங்கிவரும் உயிரொலி அமைதியே சுரமென்றும் கருத வேண்டும். சுருதி, சுரம் என்ற பாகுபாடுகளை வெகு விளக்கமாக நூல்கள் கூறுகின்றன. மேலே கூறிய சுரக் கோர்வையில் இறுதியில் மட்டுமின்றி இடைஇடையே நாதம் அடங்கி வருகிறதென்பதைக் காண்கிறோம். இவ்வாறு ஒரு சுரக் கோர்வையின் மத்தியில் நாதம் அடங்கி வரினும் அக் கோர்வையின் தன்மை தொடர்ந்து ஒலிப்பது போன்றே கேட்கப்படுகின்றது.

2. “கக்கக் கமாஅரி” இவற்றில் க-ம-ரி என்ற மூன்று சுர எழுத்துக்கள் வரினும் க-வைப் பல தடவை உச்சரித்தும் மற்றவைகளில் ஒலிகள் குறுகி, நீண்டு, அடங்கி, நழுவி வருவதால் இவ்விராகம் நன்கு உணர்த்தப்படுகின்றது. இவற்றில் முதல் “க” ஒலித்ததும் அடுத்த “க்” என்பதில் ஒலியை அடக்கியும், உடனே அடுத்த “க” என்பதை ஒலித்தும் பாடவேண்டும். அவ்வொலி கேட்டபொழுதே அடுத்ததான “க்” என்பதில் நாதத்தை அடக்கிவிடவேண்டும். உடனே அதற்கு அடுத்த “க” வையும் அதற்கடுத்த “ம” வையும் சீக்கிரமாக ஒலிக்கச் செய்து “மா” வில் ஒரு கார்வை நீண்டு ஒலிக்கவேண்டும். அவ்வாறு ஒலித்ததும் அதற்கும் அடுத்த “அ” என்ற கார்வையில் நாதம் அடங்கும். அவ்வாறு அடங்குவதன் முடிவைக் கவனித்தால் ம-என்பது நழுவுதலாகக் (சுதம்) கேட்கப்படும். அதன் பிறகு அதற்கும் அடுத்த “நி” யைக் குறுகி ஒலிக்கும்படி செய்து நிறுத்திவிட வேண்டும். இவ்வாறு செய்து வருவதில் இவ்விராகம் தொடர்ச்சி கெட்டு விடாமலும் சுவையுள்ளதாயும் விளங்கிவரும். இவ்வாறு வருவதற்கு இதன் மத்தியப் பகுதியிலும் இறுதிப் பகுதியிலும் நாதத்தை அடக்கி அடக்கிப் பாடப்படுவதே காரணமாகும்.

3. “பமத் தாஅ நிநிந் நிசாஅத” என்பதில் ப-ம-த-நி-ச-என்ற ஐந்து சுர எழுத்துக்களினால் இதன் சுரச் சேர்க்கை வருகின்றது. நீ-யைப்

பல தடவை ஒலித்தும் மற்றும் சில சுரங்கள் நீண்டும், குறுகியும், நாத மடங்கியும், நழுவுதலடைந்தும் வருகின்ற தன்மையினால் இராகத் தோற்றம் நன்கு விளங்குகின்றது. இவற்றில் பம-என்ற இரண்டு சுர எழுத்துக்களும் வேகமாக ஒலித்ததும், உடனே “த்” என்பதில் நாதம் அடங்குகிறது. பிறகு தா-என்பதில் ஒரு கார்வை நீண்டு ஒலித்ததும் அதற்கடுத்த “அ” என்ற கார்வையில் நாதம் அடங்குகிறது. பின்பு நி-என்பது குறுகி ஒலித்ததும், அடுத்த “ந்” என்பதில் நாதம் அடங்குகிறது. அதன் பிறகுள்ள நி-என்பது ஒலித்ததும், அடுத்து வரும் “ந்” என்பதில் நாதம் அடங்குகிறது. அதன் பின்பு வருவதான “நிசா” என்ற இரண்டு சுர எழுத்தும் ஒலிப்பதில் சா-என்பது ஒரு கார்வை நீண்டும், பிறகு, “அ” என்பதில் நாதம் அடங்கி வருகிறது. தொடர்ந்து ஷட்ஜ சுரமானது நழுவுதல் (சுதம்) அடைந்ததும், உடனே கடைசி சுர எழுத்தாகிய “த்” என்பதில் நாதம் குறுகி ஒலித்து அடங்கி நின்றவிடுகிறது. இவ்வாறு வரும் அமைதிகளை இவ்விராகத்தின் எல்லா எல்லைகளிலும் காணலாம். ஒவ்வொரு சுரக் கோர்வையின் முடிவிலே மட்டுமின்றி மத்தியப் பகுதிகளிலும் நாதம் அடங்கிவந்து இந்த இராகத்தை நெகிழ்ந்தும், தழதழத்தும், ஒலித்து வரச் செய்கின்றது. இவ்வாறு கொல்லிப் பண்ணினுடைய தன்மைகளை யெல்லாம் “சகானு” இராகம் பெற்று இன்றும் இலட்சியத்தினின்று மறைவுருமல் இருப்பது மிகவும் கவனிக்கத்தக்கது.

கொல்லிப் பண்ணிலமைந்த சில தேவாரப் பதிகங்களை உற்று நோக்குவோமாகில் அப்பதிகங்களை அமைத்துள்ள சந்தர்ப்பங்கள் “கொல்லி” என்ற பெயர், அதன் திறம், புறநிலை என்பவற்றின் பாகுபாடுகளை நன்கு விளக்குகின்றன. அவற்றையும் நாம் அறிதல் வேண்டும். திருஞான சம்பந்த மூர்த்தி சுவாமிகள் சமண மதத்தை அடக்கி சிவநெறி தழைத்தோங்கத் திருவுளங் கொண்டு பாண்டி நாடாகிய மதுரையம்பதிக்கு வந்து ஓர் திருமடத்தில் தங்கி இருந்தார். பிள்ளையாருடைய மெய்ப்பக்தி அடியார்களுடன் தினமும் பாராயணம் செய்யும் திருமுறைகளின் ஆர்ப்பு, அன்னரின் ஒழுக்கமிக்க திறமை முதலிய யாவற்றையுங்கண்ட சமணர்கள் பொருமை மிக்கவர்களாகி ஒருங்கு கூடி ஆலோசித்துப் பாண்டியன்பாற் சென்று கோளேற்றி அவனுடைய சம்மதத்தினோடு வஞ்சனையாக பிள்ளையாரும் அவருடைய அடியார்கள் கூட்டமும் தங்கியிருந்த திருமடத்தில் தீயிட்டனர். சிவனடியார்கள் துயிலும் மடத்தில் தீயிட்டதையும், இது அரசனுடைய உடன்பாட்டோடு நடந்தது என்பதையும் அறிந்த பிள்ளையார் வருந்தி அத்தியானது வெப்பு நோயாக மாறி அவ்வரசனைப் பையவே சென்று பற்றிக்கொள்ளுமாறு

“செய்யனே திரு ஆலவாய் மேவிய
ஐயனே அஞ்ச லென்றருள் செய்யெனைப்
பொய்யாராம் அமணர் கொழுவுஞ் சுடர்
பையவே சென்று பாண்டியர்க் காகவே”

என்று பாடியருளினார். பாண்டிய மன்னனாகிய கூன் பாண்டியனை இந்த வெப்பு நோய் மெள்ள மெள்ளப் பற்றிக் கொள்ள, அத்துன்பம் தாங்குகொணு

பல வைத்தியங்கள் செய்தும் அவை பயனற்றுப் போயிற்று. பாண்டிய மன்னன் முதலில் சைவப் பற்றும், சிவநேசமுடையவனாகவும் இருந்தும், முற்பிறவியின் தீவினையின் பயனால் சமணர்களின் பெரிய மதமான ஆருகத மதத்தை உண்மை போன்று அவர்கள் போதித்தமையான் அதில் மதி மயக்கங்கொண்டு சமணப் பற்றுள்ளவனானான். ஆதலால் அவனது குருபீடத்திலுள்ள சமணர்கள் யாவரும் வந்து அந்நேரையை மணி-மந்திர-ஒளஷதம் என்ற மூவகை முறையாலும் தீர்க்க முயன்றும் அது இன்னும் அதிகமாக வளர்ந்து துன்புறுத்துவதைக் கண்ட மன்னன் சமணர்களின்பால் கோபங் கொண்டு இவ்விடம் விட்டகலுங்கள் என்று சீறினான்.

பாண்டிய மன்னனும் குடிகளும் சமணமதப் பற்றுடன் இருக்கும்போது பாண்டியனின் பட்டத்தரசியாகிய மங்கையர்க்கரசியும், அரசனின் முதன் மந்திரியாகிய குலச்சிறை நாயனாரும் இருவரும் அரசனறியா வண்ணம் சிவபத்தியும், சிவநேசமுடையவர்களாகவும், அடியார்களிடம் பேரன்பு பூண்டவர்களாகவும் திகழ்ந்து வந்தனர். நோய் அதிகரித்ததனால் தாங்கமுடியாமல் செயலழிந்து, பேச்சற்று, சோர்ந்திருக்கும் அரசன்பால் இவ்விருவரும் சென்று வணங்கி “இவ்வுருக்குத் திருநாள் சம்பந்தமூர்த்தி நாயனார் எழுந்தருளியுள்ளார்கள். அவரது திருநோக்குத் தங்கள்பாற் கிட்டுமாயின் இந்நோய் தீருவதுடன் பிறவி நோயும் தீரும்” என்று கூறியதோடு, அவருடைய அற்புதமான மகிமைகளை எல்லாம் எடுத்துக் கூறினார்கள். அவற்றைக் கேட்ட அரசன் “அவ்வாறாயின் அந்தச் சிவநேசச் செல்வரை உடனே அழைத்து வாருங்கள். என்னுடைய நோயை எந்தச் சமய உண்மை தீர்த்து வைக்குமோ அந்த மதத்திலேயே நான் சேர்வேன் இது உண்மை” என்றான். பாண்டியமாதேவியும், குலச்சிறையாரும் உடனே புறப்பட்டுப் பிள்ளையார் தங்கி இருக்கும் திருமடஞ்சென்று பிள்ளையாருக்கு விஷயங்களை விளக்கி அருள் சுரக்க வேண்டுமென, பிள்ளையாரும் இவர்களுடன் புறப்பட்டு அரசனின் சபாமண்டபம் வந்து சேர்ந்தார். பிள்ளையார் உட்காருவதற்கு அரசன் பொன்னாசனங் காட்ட அதில் மிகப் பொலிவுடன் அமர்ந்திருந்தார். பிள்ளையாரிடம் மிகப் பொருமை உற்றதோடு “எவ்வாறேனும் அரசன் பிள்ளையாரிடம் மயங்கிவிடுவன். நம்முடைய பிழைப்பெல்லாம் இனி நின்றுவிடும்” என்ற அச்சமடைந்தவர்களான ஆனை மலையாதிபதியாய் எட்டு மலைகளிலும் வாசஞ் செய்யும் சமணர்கள் பலரும் ஒன்றுகூடிப் பிள்ளையாரைச் சூழ்ந்துகொண்டு தம்முடைய சமயங்களைப் பலவாறு எடுத்துக் கூறிவாதஞ்செய்து குறைத்தார்கள். பிள்ளையார் நிதானமாக அவர்களை நோக்கி “உங்களுடைய நூற்றுணிரைவக் கிரமமாக எடுத்துக் கூறுங்கள்” என்றார். சமணர்கள் மேலும் பொறுதவராகி எழுந்து கூக்குரலிட்டுப் பதறிக்கதறி ஆரவாரஞ் செய்துவர, அதுகண்ட மங்கையர்க்கரசி அரசனை நோக்கி “சுவாமிகள் சிறுபாலர். சமணர்களோ எண்ணிலாதவர்கள். முதலில் தங்களுடைய நோயை நீக்கியருளட்டும், பின்பு இச் சமணர்களுடன் வாதா செய்யலாம்” எனக்கூற, அரசனும் அவ்வாறே ஆகுத என்று நலின்றான். மங்கையர்க்கரசியார் சுவாமிகளைச் சிறுபாலர் எனக் கருதினமையால் அரசியின் பயத்தைப் போக்கக் கருதியவராக” என்னை நீ பாலனென்று அஞ்சவேண்டாம். திருஆலவாயரனின் துணை நிற்க நான் இச்சமணர்களுக்கு எளியேனல்லேன்” என்னும் கருத்துடைய

“மர்ணினேர்விழி மாதராய்வழு திக்குமாபெருந் தேவிகேள்
பானல்வாயொடு பாலன்சங்கிவன் என்றுநீபரி வெய்திடேல்
ஆனைமாமலை யாதியாய இடங்களிற்பல அல்லல்சேர்
ஈனர்கட்கெளி யேனலேன்திரு ஆலவாயரன் நிற்கவே”

எனும் திருப்பதிகத்தை நவீர் என்ற திறமும், புறமென்ற நிலையும், மருதம் என்ற யாழும், கொல்லி என்ற பெயரும் உடைய பண்ணில் பாடியருளினார்.

பிள்ளையாரைச் சிறு பாலனென்று அரசி பயந்தமையானும், சமணர்கள் யாவரும் உள்ளூர பிதியடைந்தவர்களாக விளங்குகிறார்களென்பதைக் குறிப்பிடுவதாலும், அரசன் திடீரென்று தமக்குற்ற வெப்பு நோய் எவ்வாறு தீருமோ என்ற அச்சமுடையவனாக இருத்தலினாலும், பயம் அல்லது நடுக்கம், அல்லது தழதழத்தல் என்ற குறிப்பினை விளக்குவது போன்ற “நவீர்” என்ற திறத்தில் இத்தேவாரப் பாசுரம் பாடப்பெற்றது நோக்கற்பாலது. நவீர் = சொல். தழதழத்தல், நடுக்கம், பயம் என்னும் பொருளைத் தருவதாகும். மங்கையர்க்கரசியின் பயத்தை அடக்குவது (போக்குவது), சமணர்களின் பெய் மதவாதங்களை அடக்குவது (நசுக்குவது), சமணரின் பெய் மதமாகிய அஞ்ஞானப் படுகுழியில் அரசனும் மற்றும் குடிகளும் வீழ்ந்து விடாமல் அதை அடக்கி (கொல்லி) மேலான ஞான நெறிகளை அவர்கள் அடையும்படிச் செய்வது முதலிய நற் காரியங்கள் பிள்ளையாரின் கடமையாகையினால் இப்பண்ணை “கொல்லி” யிற் பாடியருளினார். கொல்லி = கொல்லுதல், அடக்குதல், போக்குதல், அழித்தல், நசுக்குதல், நிறுத்துதல், சுத்தமாக்குதல், மலை முதலிய பொருள்களுடையதாகும். கொல்லி என்றால் கொல்லிமலை என்னும் பொருளுடைமையால் மலைகளில் வாசஞ்செய்யும் சமணர்களைக் குறிப்பதாகவும் இப்பண் பெயர் அமைந்துள்ளதாகக் கருதலாம். அகமாகிற நாட்டினும் வேறாகிய புறமாகிற, மரம் செடி கொடிகள் அடர்ந்தும், பாம்பும், புலி யானை முதலிய கொடிய மிருகங்களும் நிறைந்ததும் ஆகிய மலையில் சமணர்கள் வாசஞ் செய்வதால் புறம் என்ற நிலையை உணர்த்துவது போன்றும், அரசன் மெய்யான சைவத்தை விட்டுப் புறமான சமணத்தைப் பின்பற்றியதால் அதைக்குறிப்பது போன்றும், சமணர்கள் யாவரும் புறமதப் பற்றுடையவர் ஆதலின் அதை விளக்குதல் போன்றும் இப்பண் புறநிலையிற் குறிக்கப்பட்டுள்ளதாகக் கொள்ளுதல் வேண்டும். பாண்டிய அரசனின் நோயை சமணர்களால் தீர்க்க இயலாமற் போகவே “மந்திரமாவது நீறு” என்ற திருப்பதிகத்தைப் “பண்-காந்தாரத்தில்” பாடி அருள அந்நோய் நீங்கிற்று (கொல்லி). இதன் விபரங்கள் “பண்-காந்தாரத்தில்” விளக்கப்படும். அனல் வாதத்தின்போது சமணர்கள் தோல்வியுற்றும், “போகமார்த்த” என்ற திருப்பதிகத்தை “பண்-பழந்தக்கராகத்தில்” பிள்ளையார் தாமியற்றியதை, அக்கினியிலிட அது வேகாமல் முன்பிருந்தபடியே இருந்தது. இவற்றின் உண்மைகள் “பண்-பழந்தக்கராகம்” என்பதில் விளக்கப்படும். புனல் வாதத்தின்போது சமணர்களால் ஆற்றிலிடப்பட்ட ஏடானது ஆற்றினூடே கிழக்குநோக்கி போக, பிள்ளையார் சிவஞான போதத்தின் பன்னிரண்டு சூத்திரக் கருத்துக்களை எடுத்துக் காட்டும் சிறப்பினை யுடையதும், மெய்ஞ்ஞான அனுபவமுமான “வாழ்க அந்தணர் வானவர் ஆனினம்” என்னும் திருப்பதிகத்து ஏட்டை ஆற்றிலிட அது வெகு வேகமாகத் தண்ணீரைக் கிழித்துக் கொண்டு மேற்குநோக்கி (ஆற்றை எதிர்த்து)ப் புறப்பட்டது. இதன்

உண்மைகள் “பண்-கொளசிகம்” என்ற கட்டுரையிற் கூறப்படும். ஏட்டின் ஓட்டத்தை நிறுத்தி (கொல்லி) அடக்க வேண்டுவது அவசியமாதலானும், சமணர்கள் தாமே கூறிக்கொண்ட சபதப்படி கழுவிலேறி உயிர் துறப்பது (கொல்லி) நீதியாதலானும் ஏடு நிற்கவேண்டி “வன்னியும் மத்தமும்” என்ற திருப்பதிகத்தை “பண்-கொல்லி” யிற் பாடியருளினார். சமணர்கள் அனைவரும் கொல்லப்படுவதைக் குறிப்பது போன்றும், ஏட்டின் ஓட்டத்தை அடக்கி நிறுத்த வேண்டிய தன்மையைக் குறிப்பது போன்றும் இப்பதிகம் கொல்லியிற் பாடப்பட்டதை அறிக. இப்பதிகம் பாடியதும் ஏடு நின்றது மட்டுமின்றி அரசனின் கூனும் நியிர்ந்தது. வளைந்திருந்த கூனைப்போக்கி (கொல்லி) நியிர்ந்து நிற்கும்படி அழகுபெறச் செய்தது. “சினம் எனும் சேர்ந்தாரைக் கொல்லி இனமென்னும் எம்பு புணையைச் சுடும்” (திருக்குறள்). சமணர்கள் பொருமை மிக்கவராயும் சினம் மிக்கவராயும் இருந்தமையான் கடைசியில் அவர்களைச் சேர்ந்த எல்லோரும் தமக்குத் தாமே அழிவைத் தேடிக்கொண்டனர். இங்கு கொல்லி என்பது நன்கு விளங்குவதாகும்.

திருநாவுக்கரசு சுவாமிகள் எல்லாச் சமயங்களினும் சைவ சமயமே உண்மைச் சமயமென்று அறியுமறிவு அவருக்குத் தலைப்படுமுன்பு, சமணர்களின் பள்ளியையடைந்து அங்குள்ள சமணர்களின் போதனையினாலே அவர்களுடைய ஆருகத சமயமே முத்தியை அடைதற்குத் தகுந்த நெறியென்று துணிந்து அதைப் பின்பற்றினார். அந்தச் சமய நூல்களையெல்லாம் ஆராய்ந்தறிந்து பெரும்புலமை உடையவரானார். சமணர்கள் அவருக்குத் தருமசேனர் என்ற பெயரிட்டதுடன் அவரைத் தங்களுடைய மதக்குருவாகவும் வழிபட்டனர். அவர் பௌத்தர்களை தமது புலமையினால் வாதிடவே வென்று புகழ் பெற்று ஆருகத சமயாச்சாரியர்களுக்குள்ளே தலைவராக இருந்தார். அவருடைய தமக்கையரான திலகவதியார் சிவபெருமானிடம் பத்திகொண்டு சிவ நெறிகளையும் சிவத்தொண்டுகளையும் கடைப்பிடித்து வந்தார். ஓர்நாள் தமது தம்பியார், கபடமார்க்கமாகிய ஆருகத மதத்திலே புகுந்து விட்டதை நனைந்து வருந்தி வீரட்டானேசுரரை வணங்கி வேண்டியார்க்கு வேண்டியவற்றை அளிப்பவரே! தேவரீர் என்னை ஆட்கொள்ளுபவர் என்பது உண்மையாயின் சமணர்களுடைய கபட மார்க்கமாகிற படுகுழியில் விழுந்த என் தம்பியை அதினின்றும் தூக்கிக் காப்பாற்றியருள வேண்டுமென்று பலவாறு விண்ணப்பிக்க அதற்கு வங்கிய பாமசிவன் “அவ்வாறே அவனைச் சூலை நோயினால் வருத்தி ஆட்கொள்ளுவோம். உன் மனக்கவலையை ஒழி” என்று கனவிலே தோன்றிக் கூறி மறைந்தருளினார்.

பரமசிவனின் விருப்பத்திற்கிணங்க திருநாவுக்கரசு சுவாமிகளுக்கு வயிற்றிலே கொடிய சூலை நோய் உண்டாகி அது அவரை வருத்தியது. அவர் வருந்தி நடுக்கமுற்று சமண்பாழியறையில் விழுந்தார். சமணர்கள் தமக்குக் கைவந்த சமணசமய மந்திரங்களினால் தடுக்கவும், அந்நோய் தடைபடாமல் மேலும் மேலும் பெருக அவர் பாம்பின் நஞ்சு தலைக்கேறினாற்போல மயங்கி மூர்ச்சை அடைந்து விழுந்தார். சமணர்கள் இந்தக் கொடிய நோய்போல் இதற்குமுன் ஒருபோதும் நாம் கண்டிலம் என்று வருந்தி, கமண்டல நீரை மந்திரித்து ஊட்டியும், மயிர்ப் பீலியால் காலளவும் தடவியும் தணியாமல் அந்நோய் அதிகரித்தது. நாவுக்கரசர் அது சகியாமல் தமக்கு உதவுவாரில்லாமல்

மனம் நொந்து தமக்குத் தமது தமக்கையாரே உதவுவாரென்றெண்ணி, விபரங்களை தமது தமக்கையாருக்கு அறிவித்தார். தமக்கையார் இது பரமசிவனின் அருளேயாகும். உண்மைச் சமயத்தைத் துறந்து கபட சமயத்தில் புகுந்தமையால் வந்த துன்பம் இதுவாகும் ஆதலான் நற்சமயமாகிய சைவத்தில் புகுந்தால் எல்லாம்வல்ல பரமசிவனின் அருளினால் நோய் நீங்கப்பெறலாம் என்கூறி உபதேசித்து திருநீற்றை மந்திரித்துக்கொடுக்க அதை உடம்பெல்லாம் பூசிக்கொண்டார். மறுதினம் திருவீரட்டானேசுரர் சந்நிதானத்திலே சென்று சுவாமியை வலம்வந்து திருச்சந்நியிலே விழுந்து வணங்கி எழுந்து நின்று அவருடைய திருவருளினாலே தமிழ்ச் செய்யுள் பாடும் சக்தி உண்டாகப்பெற்று, தம்முடைய சூலைநோய் நீங்கும் பொருட்டும், பிற்காலத்திலே அன்போடு ஒதுகின்ற யாவர்களுடைய துன்பங்களும் நீங்கும் பொருட்டும் சிவபெருமான்மேல் “கூற்றாயினவாறு விலக்ககிலீர்” என்ற திருப்பதிகத்தைக் கொல்லிப்பண்ணில் பாடியருளினார். பாடியதும் அவருடைய சூலைநோய் குரியனைக்கண்ட பணிபோல உடனே அகன்றது.

தமது சூலைநோய் அகலுவான் வேண்டி இறைவனிடம் கெஞ்சிக்கெஞ்சி பற்பல உத்தமமான பொருள்களைத் தரும் வார்த்தைகளால் அவனை வணங்கித் துதித்தார். ஆதலினால் சொல்—என்னும் பொருள் தருவதான “நவீர்” என்ற திறத்தில் இப்பண் அமைந்ததாகும்.

நாவுக்கரசர் பொய் நிறைந்த மத மயக்கத்திலாழ்ந்தமையான் அதைத் துறந்து (கொன்று) உண்மை மதத்தில் புகுந்தார். ஆனபடியால் பொய் நிறைந்த மத மயக்கத்தின் தன்மையை அறிவிப்பதான புறநிலை என்பதில் இப்பண் குறிக்கப்பெற்றுள்ளது. அந்தப் பொய் மதங்களின் வெளி மயக்குகளை உதறித்தள்ளி, அதை நசுக்கி (கொன்று) உண்மையான சிவநெறியைச் சமயத்தைப் பின்பற்றினார் என்பதை அறிவிப்பதுபோன்று இப்பண்ணிற்குக் கொல்லி எனப் பெயரிட்டதாக எண்ணவேண்டி இருக்கிறது. ஆணவமலமாயங்களை ஒழிப்பது வேகொல்லி என்பதாகும்.

அப்பர் சுவாமிகள் ஆருகத மதத்தில் இருந்தபோது அவருக்குத் திடீரென்று உற்ற சூலை நோயை அம்மதத்தின் உண்மைகளால் போக்க முடியவில்லை. சைவ நெறியில் புகுந்ததும் தமது சூலை நோய், சமணமே உண்மை மதம் என்று மயங்கிக்கொண்டிருந்த மனநோய் முதலிய யாவும் அழிவெய்தின. இதனால் நித்தியமல்லாத அநித்தியமான எல்லா நோயும் அகன்றது என்ற குறிப்பை உணர்த்துவதுபோல் இப் பண்ணிற்குக் கொல்லி - என்ற பெயர் பொருத்தமாக அமைந்திருக்கின்றது.

புறச் சமயமாகிய சமணத்தில் இருக்கும்போது அவருக்கு உற்ற சூலை நோயைக் கண்டு சமணர்கள் பயந்து நடுங்கினர். இவ்வாறு பயந்து நடுங்கிய நிலையை இராக ஆலாபனை முறையிலும் அடையவேண்டும் என்பதை “நவீர்” என்ற வார்த்தை குறிப்பிடுகிறது. அப்பர் சுவாமிகள் உலக ஆசாபாசத்துப் புறநிலைகளை உதறித் தள்ளிய அமைதிகளே “கொல்லி” என்பதாகும். இச்செயலின் பின்பே இவர் உண்மையான சிவநெறியில் நின்று ஜீவன்முத்த ராகத் திகழ்ந்த அழகமைதியை எய்தினார்.

கொல்லி என்ற மலையானது சிறுசிறு குன்றுகளாகவே அமைந்திருப்பினும் அதைப் பார்க்கும்போது எவ்வாறு தொடர்ச்சியுடையதாக விளங்குகிறதோ அதுபோல இந்தக் கொல்லிப் பண்ணின் (சகானு) சுர அமைதி சிறுசிறு கூட்டங்களாகவும் விளங்கி அக்கூட்டங்கள் தொடர்ச்சியாக இணைந்து இராகச் சாயையைக் கொடுக்கின்றன. கொல்லிமலையின் தோற்றம் எல்லோர் மனதையும் கவர்ந்து வருவது போன்று இப்பண்ணின் சுரக் கூட்டங்களும் அதன் ஒலிகளும் அழகு உள்ளதாக அமைந்து பண்டித பாமரர் ஆகிய எல்லோரின் மனத்தையும் கவர்ந்து வருகின்றது.

பாவை - என்றால் பெண்ணிற்கு ஒரு பொருள். ஆயினும் சித்திரப் பாவை, பாவைக்கூத்து, கொல்லிப்பாவை இவைகளை ஆராயும்போது பாவை - என்பது ஒரு அழகிய கற்பனை நிறைந்த சிற்பம் என்றும் பொருள் கூறுதல் நலமாகும். பொதுவாக சிற்பங்களெல்லாம் உண்மைத் தோற்றத்தினின்றும் சிறிதாகவே இருக்கக் காண்கிறோம். அச்சிறிய உருவத்தில் பெரிய உருவத்தின் அங்க அமைதிகளின் இலக்கணங்கள் சிறிதும் மாறாமல் இருக்கவேண்டும். உதாரணமாக ஓர் யானையை கோயில்களில் கல்லில் அமைக்கும்போது அதன் உருவம் உண்மை யானையின் அளவைவிடக் கொஞ்சம் சிறுத்தே இருக்கக் காண்போம். ஆனால் யானையின் இலக்கண அமைதி முழுதும் அதிற் காணப்படும். அதையே ஓர் மரத்தில் செய்யும்போது அல்லது வெண்கலம் வெள்ளி இவைகளில் அமைக்கும்போது மேலும் சிறிதாகவும், தந்தத்தில் மிகச் சிறிதாகவும் செய்து காட்டுகின்றனர். இச்சிறு உருவங்களில் உண்மை உருவத்தின் ஒவ்வொரு அங்க அமைப்புக்களிலும் இலக்கண அமைதிகளும், பொருந்தும்போது இதன் அழகு மேலும் பெருகுகிறது. இதுபோல கொல்லிப் பண்ணை (சகானு) ஆலாபிக்கும்போது அதன் ஒவ்வொரு சிறு சுரக்கூட்டங்களின் ஒலிகளும் சகானுவின் பூரண அழகமைதிகளையும் அடைந்து அழகு பெறுகிறது.

கொல்லிப்பாவை தன் அழகால் வழிச் செல்வாரைத் தடுத்துத் தன்வயப் படுத்தும் ஆற்றல் உடையது. அவ்வாறு ஒவ்வொரு அங்க அமைதிகளிலும் அழகு என்ற ஒன்றையே பெற்று மலையில் எழுந்தருளியிருக்கும் கொல்லிப் பாவையானது, தனது அழகு பொருந்திய சிறந்த தன்மையினாலே தம் பக்கத்தில் செல்லுகின்றவர்களுடைய மனத்தை ஈர்க்கும் திறத்தினைப்போல, இந்தக் கொல்லிப் பண்ணுகிற சகானு இராகமானது தனது சிறுசிறு துண்டு சுர அமைதிகளின் அழகினாலே, இசையை விரும்பிக் கேட்கவரும் பண்டித பாமர மக்கள் யாவருடைய மனத்தையும் வெகு சீக்கிரமாகத் தம்பால் இழுத்து, மயங்கச் செய்து வருவதை இன்றுங் காணலாம். மற்ற இராகங்களைவிட இதில் மனக் கவர்ச்சி விரைவில் உண்டாகும். மற்ற இராக ஆலாபனத்தில் வரும் சுரக் கூட்டங்கள் நீண்ட சொற்கள் போலவன. இதன் சுரக்கூட்டங்களானவை மற்றவைகளினின்றும் மிகச் சிறிய சொற்கள் போல, சிறிய சிறிய துண்டுச் சுரங்களாக அமைதி பெற்று வருகின்றன. இவ்வொவ்வொரு சிறு சுரக்கூட்டங்களும் சகானுவின் நுட்ப அமைதிகளை உயிர்த் தத்துவம்போல எடுத்து விளக்குகின்றன. அதனாலேயே எல்லா இராகங்களையும்விட இது விரைவாக மனக்கவர்ச்சிக்கு இடமளிக்கின்றது. இவ்விராகம் மற்ற நிகழ்ச்சிகளை யெல்லாம் மறக்கச் செய்து மக்களின் மனத்தை ஒடுக்கித் தன்வயப்படுத்தும். ஞானசம் பந்த சுவாமிகள் தமது சிவநெறிச் செயல்களின் நற்றிறமைகளினாலே பாண்டிய

அரசன், அவனுடைய அரசி, மந்திரி, மற்றுமுள்ள மக்கள் ஆகிய இவர்களுடைய மனத்தைக் கவர்ந்து சைவ நெறியின் பால் ஈடுபாடுடையவர் ஆக்கினர். அழகக் காறு முதலிய மற்றைய நினைவுகளைப் போக்கித் தம்பால் மனத்தை ஈர்க்கச் செய்யும் திறத்தின் அமைதியே கொல்லி என்பது. கடவுளிடம் தனது துன்பங்களை பலவிதங்களில் சிறுகச் சிறுக எடுத்துக்கூறி அதைப் போக்கும்படி இரங்கி இரங்கிக் கேட்டு, கெஞ்சும் சுவையே இந்த இராகத்திற்கு உரியதாகும். தன்குறைகளை தன்னிலும் மேலான அரசனிடமோ! கடவுளிடமோ, முறையிடுதற்கு உரிய பொழுது, தாந்தனித்திருக்கும் பொழுதேயாகும். தனிமையின் நேரம் இரவாகும். அதனாலேயே இந்தக் கொல்லிப் பண்ணை இராய் பண்ணாக அமைத்தனர். அர்த்த ஐராம வேளையில் சுவாமியைப் பள்ளியறையில் கொண்டு விட்டதும் இந்த இராகம் வாசிக்கப்படுகின்றது. சுவாமியும் அம்மனும் தனித்திருக்கும் நேரத்தை இந்த இராகம் விளக்குவதுபோல உள்ளது. ஆகையால் இது இரவுக்குரிய இராகமாயிற்று.

“ஞானசம்பந்தமூர்த்திகள் கடவுளின் அருளைப் பெற்றவர். மக்களால் செய்துகாட்ட இயலாத செயல்களைக் கடவுளின் அருளால் செய்து காட்டி அருளினார். அரசன் மக்கள் முதலிய யாவரையும் சைவத்தில் புகுமாறு, சமணர்களைத் தமது திறமையால் வென்றார். மூன்று காலங்களையும் அறியுமறிவு பெற்றவர். இவ்வளவு இருந்தும் சமணர்கள் கழுவேறுவதைத் தடுக்காது பார்த்துக்கொண்டிருந்தாரே, இது எவ்வளவு அநீதி. அவருடைய மேன்மை பொருந்திய தன்மைக்கு இது ஒரு பெரிய இழுக்காகும்” என்று சிவர் கூறுவர்.

சமணர்கள் அனைவரும் வெளி வேடத்திற்காகவே இவரிடம் வாதாடினர். இவருடைய அரும் பெரும் செயல்களைக் கண்டு இவை கடவுளின் அருளாலன்றி மனிதனின் செயலால் ஆகாவென நன்கு உணர்ந்தனர். சைவம் உண்மையான மதமென்பதை தாங்கள் உள்ளூர் அறிந்தனர். அதில் சேரவே அவர்கள் விரும்பம். ஆனால் இதுவரை சமண மதத்திலேயே இருந்து அரசனும் மற்றும் குடிகளும் தங்களை குலகுருவாக மதித்திருக்கத் தாங்கள் திடீரென்று சைவத்தில் சேர்ந்தால் தங்களுடைய மதிப்புக் கெடுவது மட்டுமின்றி தாங்கள் ஏளனத்திற்கும் ஆளாவோம் என்று கண்டனர். ஞானசம்பந்தரின் தெய்வீகமான செயல்களைக் கண்டு தமக்குத் தாமே பச்சாத்தாபமடைவாராயினர். சம்பந்தர் கடவுளின் அருளைப் பெற்றவராதலின் அவர் திருமுன்பு தாங்கள் இந்த அநீதியமான சரீரத்தை விடுத்து நித்தியமான ஞான சரீரத்தைப் பெற்று உய்யவேண்டும் என்பதற்காகவும், உலக மக்களுக்கு உண்மையில்லாத மதத்தவர்களுக்கு இவ்வித துன்பமே நேரிடும் என்ற உண்மையைப் போதிப்பதற்காகவும் மூன்றாவது வாதத்தில் தோற்றால் தோற்றவர்கள் கழுவிலேற வேண்டுமென்று தாங்களாகவே ஒரு சபதத்தைச் செய்தனர். மூன்றாமுறை தாம் தோல்வியுறுவோமென்பதை அவர்கள் நன்கு உணர்ந்தவர்களேயாவர். தங்களது சரீரத்தை விடுத்து சிவத்தில் ஒன்றி ஒடுங்கினர். மனது அல்லது இச் சரீரம் நசித்து ஆத்மாவானது பரப்பிரம்மத்தினிடம் ஒடுங்குகின்ற தன்மையே கொல்லி-எனப்படும். இவர்கள் கழுவேறுவது சம்பந்தருக்கு சம்மதமில்லையாயினும் இவர்கள் நற்கதிபெறவேண்டியது அவசியமென்பதை உணர்ந்தவராதலால், ஆசா பாசங்களுக்கு உட்படும் இச் சரீரங்கள் நசித்துப் போவதில் குற்றமில்லை என்றெண்ணியே வாளாவிருந்தார் என்பது உண்மை.

கொல்லி—என்பதற்கு ஒடுக்கம் என்னும் பொருளும் கூறலாமென்பதை மற்றொரு நிகழ்ச்சியால் விளக்கலாம். கோயில்களில் அர்த்தசாம வேளையில் சுவாமியைப் பள்ளியறையில் கொண்டு விடும்போது முதலில் ஊஞ்சல் முதலிய உபசாரங்கள் நடந்து தீபாராதனை செய்வார்கள். அப்பொழுது நவரோசு என்ற இராகத்தில் ஊஞ்சல் பாட்டு வாசிப்பர். இது நவரசத்தின் அனுபோகத்தைக் குறிப்பிடுவதாகும். பின்பு சகானு இராகம் வாசிப்பர். பள்ளியறையில் சக்தியை சிவன் பூசிப்பதாக ஐதீகம். அப் பூஜை சக்தி சிவம் இரண்டும் ஒன்றிக் கலந்து ஒடுங்கி நிற்குந் தன்மையைக் குறிக்கும். இத்தருணம் இந்த இராகத்தை வாசிப்பது, உலக பற்றுக்களில் இருந்த மனத்தை ஒடுக்கி (கொல்லி) ஆத்மாவானது தன்மயமாகி விளங்குகிறது என்பதைக் குறிப்பிடுகிறது. இது புறநிலை இராகமாதலால் இரவு இராகமாகும். புறநிலைத் தன்மையைப் பெற்ற மாந்தர்கள் உலகப் பற்றைத் துறந்து, வென்று, போக்கி, நிறுத்தி, தீர்த்து, கொன்று ஏகாக்கிர சித்தத்தைப் பெறவேண்டும் என்னும் குறிப்பை கொல்லி— என்ற பண் அல்லது சகானு இராகம் உணர்த்துகின்றது. இதன் பிறகு சௌராஷ்டிர இராகம் வாசிக்கப்படும். இது சுழுத்தி அவத்தையின் குணத்தைக் குறிக்கும். மாந்தர்கள் உலக மாயையின் மத்தியிலே இருப்பினும், ஞானபுவத்தை எய்தி, சாக்கிரதா அவத்தையில் சுழுத்தி அவத்தையின் அனுபவத்தைப் பெற்று சிவன் முத்தராகி விளங்கவேண்டும். இது பண்— வியாழக் குறிஞ்சியில் விளக்கப்படும். இம் முறைகள் இன்றும் பல கோயில்களில் நடைபெற்று வருகின்றன. கால மாறுதல்களால் இவை வரவர நின்று வருகின்றனவாதலால் இவற்றை அனுசரிக்கும்படி கோயில் அதிகாரிகள் உணர்த்தவேண்டும்.

இவ்வளவு சிறப்புக்களையும் ஒளி நுட்பப் பகுதிகளையும் நாமும் நமது பின் சந்ததியார்களும் எளிதாக அறிந்துகொள்ளுமுறையில் இசை வளத்தின் இயக்கங்களுக்கு நல்ல பொருளமைதிகளைக் கொடுக்கும் வார்த்தைகளை அமைத்துப் பண்களின் இலக்கணங்களை நமது முன்னோர் குறித்துள்ளனர். இந்தக் கொல்லிப் பண்ணைத் தற்காலம் ஒதுவா மூர்த்திகள் எவ்வாறு பாடி வந்தாலும் நமது ஆராய்ச்சியின்படி இது “சகானு” என்ற இராகமாகவே இருக்க வேண்டுமெனக் கண்டோம். இதைவிட இன்னும் நல்ல அமைதி காண்பது மிக அரிதாகும். இப் பண்ணிலுள்ள தேவாரப் பதிகங்களைச் “சகானு” இராகத்தில் பாடிப் பார்த்தால் பதிகத்தின் பொருட்சுவைக் கேற்ப இவ் விராகத்தின் ஒலிச் சுவையையும் பொருந்திவரும் என்பதில் சிறிதும் ஐயமில்லை. அவ்வாறு பாடி எல்லோரும் பயனுறவேண்டும் என்று தில்லைக் கூத்தப் பெருமானை வணங்குகின்றேன்.

சுபம்.

கவுந்தியடிகள்

(முன்தொடர்ச்சி)

திரு. மு. சண்முகன், M. A., B. Sc.,

அண்ணாமலைப் பல்கலைக் கழகம்

3. அடிகளும் கதையும்

(அ) அடிகள் வருகிறார்.

ஒருநாள் கழிந்தது

கோவலனும் கண்ணகியும் முதல்நாள் ஒரு காவதம் வழிநடந்து கவுந்திப் பள்ளியை அடைகின்றனர். அப்பொழுதுதான் கோவலன் கண்ணகியினுடைய மென்மைத் தன்மையையும் அவளைத் தான் அழைத்து வந்தது எவ்வளவு தவறு என்பதையும் உணருகிறான். மதுரைக்கு முப்பது காவதம் நடந்தாகவேண்டும். என்பதையும் உணருகிறான். “மதுரை மூதூர் யாது?” கண்ணகி முதல் நாளை சோர்வடைந்துவிடுகிறாள். “என்கின்றாள்”; முதிராக் கிளவியின் முள்ளெயிறு இலங்கக் கேட்கின்றாள். கோவலன் கண்ணகியை மதுரைக்கு எழுமெனக் கூறியபொழுது, மதுரை எங்கிருக்கிறது என்றோ, எவ்வளவு தூரம் என்றோ, எவ்வாறு செல்லவேண்டும் என்றோ கண்ணகி கேட்கவில்லை. கணவன் கூறுவதை மறுக்கமுடியுமா? அதிலும் இப்பொழுது தன்னை வந்தடைந்த கோவலனைப் பிரிந்து வாழ அவள் இசைவாளா? அவளை எங்காயிலும் உடனுறைந்தால்போதும், அதுவே தனது கடமை என்று எண்ணி எழுந்தாள். அத்தகையவன் மதுரைக்கு இன்னும் எவ்வளவு தூரம் இருக்கிறது என்று கேட்கவேண்டுமாயின் அந்த ஒருநாள் நடை அவளுக்கு எவ்வளவு வருத்தத்தைக் கொடுத்திருக்கவேண்டும். முதல்நாள் முடிவிலேயே கண்ணகியினுடைய கால்கள் வழிநடை வருத்தத்தால் சோர்வடைந்து விடுகின்றன. அச்சோர்வு அவள் உள்ளத்தில் ‘மதுரை மூதூர் எங்கிருக்கிறதோ; இன்னும் எத்தனை நாட்கள் இவ்வாறு நடக்க வேண்டுமோ’ என்ற ஐயங்களை எழுப்புகின்றது. எனவே “மதுரை மூதூர் யாது?” என வினவுகிறாள். கோவலன் “இன்னும் ஆறைங்காவதம் தூரம் தான்; பக்கத்தில் தான் இருக்கிறது” என்று கூறி நகைத்தான்.

பேய்த்தேர்

பாலவனத்தில் இருவர் வழிநடந்து செல்லுகின்றனர். வெயிலின் கொடுமையோ தாங்கமுடியவில்லை. ஒருவனுக்குத் தண்ணீர் தாகம் அதி கரித்து விடுகிறது. தண்ணீர் தண்ணீர் என்று அரற்றுகிறான். மற்றவன் அவனுக்குப் பேய்த்தேரைக் காட்டி “அதோ தண்ணீர்; அதோ தண்ணீர்” என்று கூறி மெதுவாக இட்டுச்சென்று, ‘கலங்கற் சின்னீர்’ அருந்த நின்றானே’ நன்னீர் கிடைக்கும் இடத்திற்கு இட்டுச் சென்று விடுகிறான்.

நடக்கக் கற்றுக்கொள்ளும் சிறுபிள்ளை விழுந்து விழுந்து எழுந்து நடந்து செல்லுகிறது. இதற்கு நடக்கக் கற்றுக்கொடுக்கிறோம். விளையாட்டுப் பொம்மையை அதன் கையில் கொடுப்பதுபோல் காட்டி ஒரு மூலையில் எறிந்து விடுகிறோம். பிள்ளை அவ்விடத்தை அடைந்ததும் அப்பொம்மையை வேறொரு மூலையில் எறிந்து விடுகிறோம். கோவலனும் கண்ணகியை இம் முறையிலேயே ஏமாற்ற நினைக்கிறான். முப்பது காவதம் தூரமுள்ள மதுரையைக் கண்ணகிக்கு அது ஆறு அல்லது ஐந்து காவதம் தூரத்தில் தான் இருக்கிறது என்று படுமாறுபோல “ஆறைங்காதம் நம்மகனாட்டும்பர் நாரைங்குந்தல் நணித்து” என்று கூறுகிறான். கண்ணகியை ஏமாற்ற முனைந்ததை நினைத்த கோவலனுக்குச் சிறுநகை தோன்றுகிறது. இவ்வளவு நாட்களும் மாதவியோடு வாழ்ந்து கண்ணகியை ஏமாற்றியது அமையாது போலும்! கோவலன் மனத்தில் பெரிய அதிர்ச்சி ஏற்பட்டு விடுகிறது. கோவலனிடத்தில் தோன்றிய நகை துன்பநகை என்கிறார் அடியார்க்கு நல்லார். அரும்பத உரையாசிரியரும் “நகுதல் சோக கருணதசை தொக்க தால் பிறந்த விகாரம்” என்கிறார்.

கண்ணகி கோவலனை நோக்கி “மதுரைக்கு இன்னும் எவ்வளவு தூரம் இருக்கிறது? எத்தனை நாட்கள் இன்னும் இவ்வாறு நடக்க வேண்டும்” என்ற வினாக்களைக் கேட்கவில்லை. “மதுரை மூதூர் யாது?” என்கிறான். பக்கத்தில் காணப்படுகின்ற இப்பலவூர்களில் மதுரை எதுவோ? என்பது போல அமைகின்றது இவ்வினா. கண்ணகியும் அக்குறிப்புடனேயே இவ் வினாவைக்கேட்கிறாள் போலும்! “இப்பொழுது நாம் வந்தடைந்தது மதுரை போலக் காணப்படவில்லையே; பின் மதுரை எது?” என்று எண்ணி வினவுகிறாள் என்றாலும் பொருந்தும். நீண்ட தூரம் வழிநடக்கச் செய்துக் கோவலன் தன்னைத் துன்புறுத்த மாட்டான் என்று எண்ணினாள் போலும்! கோவலனால் என்ன செய்ய முடியும்? விதி அவனை இவ்வாறு இழுத்துச் செல்கிறது. கண்ணகி அடையும் துன்பத்தைக் காவியத்தைப் படிப்பவர் மனத்தில் மிகுத்துக் காட்டுதற்கே ஆசிரியர் இவ்வாறு வினாவை அமைத்தார் எனலாம். முப்பது காவதம் தூரம் உள்ள மதுரையை ஒரு காவதத் தூரத்தில் அடைந்து விடுவோம் என்று நினைந்து வருந்திக் கேட்ட கண்ணகியில் நிலையைக் கண்டு யார்தான் வருந்தாமல் இருக்கமுடியும்? ஒன்றிரண்டு காவதம் தூரத்தில்தான் இருக்கும் என்று நினைத்துப் புறப்பட்டிருப்பாள். இவ்வினாவை அடியார்க்கு நல்லார் “மதுரை என்னும் மூதூர் யாதுதான்?” என விரித்து, கண்ணகியின் துயரை மேலும் நமக்கு மிகுத்துக் காட்டுகிறார்.

அடிகளின் அவசியம்

கோவலனுடைய மனத்தில் பெரிய அச்சம் தோன்றிவிடுகிறது. ஒரு காவத தூரம் நடந்துவிட்ட உடனேயே இவ்வளவு சோர்வடைந்த கண்ணகி இன்னும் முப்பது காவதம் நடக்கவேண்டுமே! அவ்வளவு காலமும் கண்ணகி வழித்துப் பதைப் பொறுத்து எவ்வாறு மனமகிழ்ச்சியுடன் இருக்கமுடியும்? இவற்றைக் கோவலன் முதலில் நினைக்கவில்லை. இப்பொழுதுதான் உணருகிறான்; உணர்ந்ததும், தளர்ச்சியடைகிறான்; என்ன செய்வது என்று அறியாது வருந்தும்

நிலையில் கண்ணகியுடன் சென்று கவுந்தியடிகளை வணங்கி நிற்கிறான். அவர் “நீங்கள் இவ்வாறு வருவதற்குக் காரணம் யாது? அழகும், குடிப்பிறப்பும், ஒழுக்கமும், விரதத் தப்பாண்மையும் உடையவராகக் காணப்படுகின்றீர்” என்று வினவுகின்றார். கோவலனுடைய துயரம் அவனை அதிகம் பேசவிடாமல் தடுக்கிறது. தான் வந்த காரணத்தை விளக்கமாக அவனால் கூற முடியவில்லை. “தாங்கள் கேட்பதற்கு என்னால் பதில் கூற இயலவில்லை; ஆயினும் நான் கருதியது ஒன்றுண்டு; மதுரை சென்று பொருள் தேடச் செல்லுகின்றேன்” என்கின்றான்.

உரையாட்டில்லை யுறுதவத் தீர்யான்
மதுரை மூதூர் வரைபொருள் வேட்கையேன்

(10.....50-51)

கண்ணகியின் துயரை எடுத்துக் கூறுவதற்கும் கோவலனால் இயலவில்லை. கண்ணகியைக் கண்டவர் எவரும் அவள் படுந் துயரை எளிதில் தாமதமே அறிந்துகொள்ள முடியும். கவுந்தியடிகளே அதனைக் கண்டு கூறுகிறார். “இவளுடைய சிறுமிகளால் பருக்கைக் கற்களாகிய இப்பகையை வெல்ல இயலா; ஆகையால் காடு நாடு ஆகிய இவற்றைக் கடந்து செல்லுவதற்கு இவளுடைய செவ்வி ஏற்றதன்று. இவளை இட்டுச் செல்வதும் ஏலாது. இச் செல்வை ஒழிக் என்று யாம் கூறவும் நீர் தவிர்க்கமாட்டேன் என்கிறீர்” எனக் கூறுகிறார்.

பாடகச் சேறடி பரற்பகை யுழவா
காடிடை இட்ட நாடுநீர் கழிதற்
கரிநீவள் செவ்வி அறிகுநர் யாரோ
உரிய தன்றிங் கெழ்நிகென வொழியீர்

(10.....52-55)

கோவலன் உள்ளத்திலும் இவ்வெண்ணங்களே எழுந்திருத்தல் வேண்டும். இத்தனை நாட்களும் கோவலனைப் பிரிந்திருந்து துன்பம் அனுபவித்தான். இப்பொழுது கோவலனுடன் உறைந்தும் துன்பமே அனுபவிக்கிறான். கண்ணகியின் வாழ்க்கையில் துன்பமல்லது இன்பமே இல்லையா? மேலும் மேலும் துன்பங்கள் பெருகிச் செல்லும் கண்ணகியின் வாழ்க்கையில் விதி மேலும் எத்தகைய துன்பங்களைக் கொடுக்குமோ? கோவலனுக்குப் பெரும் மலைப்பு ஏற்படுகின்றது. கண்ணகியுடன் எப்பொழுதும் உறைந்து உறுதி கூறி உடன் அழைத்துவரத் துணை ஒன்று இருந்தால் கண்ணகியின் துன்பம் ஒரு வாறு குறையலாம்; கோவலனுக்கும் மனவமைதி ஏற்படும். கோவலனே அத்தகைய உறுதி மொழிகளைக் கண்ணகிக்குக் கூறும் துணையாக அமையலாம் என்னின் அவனுடைய மனநிலை இப்பொழுது அந்தப் பொறுப்பை ஏற்றுச் செயலாற்ற இடங்கொடுக்காது. கோவலனுக்கே உறுதிமொழிகள் கூறும் துணை ஒன்று வேண்டும். இல்லையானால் கண்ணகியின் துயரைக் காணக்காண அவன் சோர்ந்து விடுவான். இந்த நிலைமையிலேயே கவுந்தியடிகள் அவர்

களுக்குத் துணையாக வருகிறார். தாமும் அவர்களுடன் மதுரைக்கு வருவதாகக் கவுந்தியடிகள் கூறுகிறார்.¹ அதைக் கேட்டதும் கோவலன் எல்லையற்ற மகிழ்ச்சியில் மூழ்கிவிடுகிறான். பெரும் பழுவொன்று அவன் மனத்தை விட்டு இறங்கியது. 'கண்ணகிக்குத் துணை அகப்பட்டுவிட்டது. இனி வழியின் கொடுமையை எளிதில் மறந்து மகிழ்ச்சியுடன் வருவான்' என்று நினைத் தான் கோவலன். 'அடிகள் நீரே அருளுதிராயின் இத்தொடிவனைத் தோளி துயர் தீர்த்தேன்' என்று கூறுகிறான். இதைவிடச் சிறப்பாக வேறு எதையும் கோவலன் இப்பொழுது விரும்ப வில்லை.

(ஆ) துறவின் நிலை

வழி தெரியாது

கோவலன் கண்ணகியுடன் மதுரைக்குப் புறப்படுகிறான். ஆனால் இரண்டு பேருக்குமே மதுரைக்குச் செல்லும் வழி தெரியாது. ஒருவரும் மதுரை சென்று பழக்கமுடையவரல்லர். புதிய புதிய நகரங்களுக்கும் நாடு களுக்கும் செல்பவர்களெல்லாம் வழிதெரிந்தா செல்லுகின்றனர்? பலரிடம் கேட்டறிந்தே செல்லுகின்றனர். வழியில் பலரிடம் வினவி வழியறிந்து செல்லும் வழக்கம் பண்டைக்காலம் முதல் மக்கள் கையாண்ட முறை களுள் ஒன்று. இதனையே பொருளாகக் கொண்டு இலக்கியங்கள் கூட பண்டை நாட்களில் தோன்றின. ஆற்றுப்படைகள் இம்முறையை அடிப் படையாகக் கொண்டெழுந்த ஒருவகை இலக்கியமே. கோவலன் கண்ணகி இருவருக்கும் துணையாக அமைந்த கவுந்தியடிகளுக்கும் வழிதெரியாது. மதுரை சென்று தம்மத ஆகம நூற்களைக் கேட்டுத் தெளிதல் வேண்டும் என்பது கவுந்தியடிகளினுடைய நெடுநாளை அலா². ஆகையால் மதுரை சென்று மீண்டவரிடம் கேட்டு மதுரை செல்லும் வழியை அறிந்து வைத்திருந் தார் போலும்! அவ்வாறு அறிந்தவற்றையே இப்பொழுது, கோவலனிடம், மதுரைக்குச் செல்லும் வழியிலுள்ள துன்பங்களாக எடுத்துக் கூறுகிறார். வழித்துன்பங்களைப் பொதுவாகக் கூறுகிறாரே ஒழிய, மாங்காட்டு மறை யோன் கூறியதுபோல³, இவ்வழியே செல்லவேண்டும், சென்றால் இத்தகைய இடர்ப்பாடுகள் இந்த இந்த இடங்களில் உண்டாகும் என்று குறிப்பிட்டுக் கூறவில்லை. வயல் வழியே சென்றால் ஏற்படும் துன்பங்களைக் கூறுகிறார். அவை வயல் நிறைந்த இடங்களுக்கெல்லாம் பொதுவானவை. இவ்வாறு மூவரும் மதுரை செல்லும் வழி அறியார் ஆகையினாலேயே மதுரை சென்று மீள்கின்றவர்களிடம் வழிகேட்டறிந்து செல்லுகின்றனர். ஒரே ஊருக்குச் செல்லும் பலர் வழியில் ஒருவரோடு ஒருவர் அளவளாவி, அறிந்து, பழகி, ஒன்றாகச் செல்வதில்லையா? அதைப்போலவே கவுந்தியடிகளும் கோவலன் கண்ணகி இவர்களுடன் மதுரைக்குப் புறப்படுகிறார். மதுரை செல்வது நெடுநாட் பயணமாகையால், அது அவர்களிடையே பெரும் மனவொற்றுமையை ஏற்படுத்தி அன்பை வளர்க்கிறது. ஆகையால் கவுந்தியடிகள் வழியில் அகப் பட்ட ஒரு துணையே ஒழிய, வழியை அறிந்தவராய் இட்டுச் செல்லும் துணையாக அமையவில்லை.

1. நாடுகாண் காதை 56-60
2. நாடு காண் காதை 56-60.
3. காடு காண் காதை 68-146.

பெண் துறவி

கண்ணகியுடன் உறைந்து அவளுடைய துன்பத்தைத் துடைக்கும் துணை ஒன்று வேண்டுமெனக் கோவலன் எண்ணுகிறான். கண்ணகியின் பக் கத்தில் எப்பொழுதும் உறைந்து அவளுக்குத் தேறுதல் கூறும் துணை பெண்ணாகவே இருக்கவேண்டும். அழகுடைய, பருவம்மிக்க குலப்பெண் அவ்வாறு துணையாக இருக்கமுடியுமா? உறுதியற்ற கோவலன் உள்ளத்தை நம்பமுடியுமா? கோவலன் உள்ளம் வண்டினைப் போன்றும், தென்றலைப் போன்றும் அலைவதென ஆசிரியரே கூறுகிறார். எனவே இத்தகையோர் கண்ணகிக்குத் துணையாக அமைவது இயலாது. கண்ணகிக்குத் துணையாக அமைவதோடு, என்ன செய்வது என்றறியாது விழிக்கின்ற கோவலனுக்கு உறுதி கூறுவதாகவும் அத்துணை அமையவேண்டும். இவைகளை எல்லாம் ஒருங்கே ஒரு பெண் துறவியன்றி வேறு யாரால் இயற்றமுடியும்? ஆண்களும் பெண்களும் தனித்தனியே துறவு பூண்டு பேரின்பம் நாளும் நிலை சமண சமயம் கண்ட உண்மை. வைதிக சமயங்களில் கணவனும் மனைவியும் வயது முதிர்ந்ததும் ஒருங்கே துறவு பூண்டு வாழ்க்கை நடத்துவதே பெரும் பான்மை. அன்றியும் கோவலனும் கண்ணகியும் சமணமதத்தைச் சார்ந்த வர். அவர்களுக்குச் சமணத்துறவி துணையாக அமைவதுதானே மிகவும் பொருந்தும். தம் மத உண்மைகளையும் அவர் வாயிலாகப் பொழுதுபோக் காக அறிந்து வழிநடந்து செல்லலாமல்லவா? எனவே சமணமதப் பெண் துறவி ஒருவரைக் கோவலன் கண்ணகிக்கு, வழித்துணையாக இளங்கோவடிகள் அமைக்கிறார்.

துறவின் நிலை

கவுந்தியடிகள் துறவின் முதிர்ந்த நிலையை இன்னும் அடைந்துவிட வில்லை. சாபம் கொடுக்கும் ஆற்றலைப் பெற்றுவிட்டார். ஆனால் முக்காலத்தை யும் உணரும் ஆற்றலை அவர் இன்னும் பெறவில்லை. கோவலனுடைய எதிர் கால வாழ்க்கையைப் பற்றிக் கவுந்தியடிகளுக்கு எதுவும் தெரியாது; தெரியு மானால் கவுந்தியடிகள் எவ்வாறு கோவலன் கண்ணகிக்குச் சிறந்த வழித்துணை யாக அமைய முடியும்? திருவரங்கத்தில் மூவரும் கண்ட சாரணர் கோவல னுடைய எதிர்கால வாழ்க்கையை உணர்ந்தவர். ஆயினும் விருப்பு வெறுப்பு அற்ற அவர்கள், கோவலன் கண்ணகிக்கு அதனைக் கூறவில்லை. கூறி இருந்தால் கோவலனும் கண்ணகியும் பெருந்துன்பம் அடைந்திருப்பர். கவுந்தியடிகளுக்குக் காவது தனியாகக் கூறி இருக்கலாம். அதனையும் அவர்கள் செய்யவில்லை. சாரணர்களின் நிலை வேறு; கவுந்தியடிகளின் நிலை வேறு. சாரணர்களைப் போன்ற விருப்பு வெறுப்பு அற்ற நிலையை இன்னும் கவுந்தியடிகள் எய்தவில்லை. கவுந்தியடிகளுக்கு முக்கால உணர்ச்சி இன்மையை இளங்கோவடிகள் 'கண்டறி கவுந்தி' என்ற சொற்றொடரால் குறிப்பிடுகிறார். முக்கால உணர்வுடைய சாரணர் முன்பு கண்டறி கவுந்தி காலுற விழுகின்றார். கண்டறி கவுந்தியோடு வேற்றுமையைக் காட்டி, இச்சாரணர்கள் கால உணர்ச்சியில் முதிர்ந்தவர்கள் என்பதை "வந்த காரணம் வயங்கிய கொள்கைச் சிந்தை விளக்கிற் றெரிந் தொன் ஆயினும்" என்று இளங்கோவடிகள் குறிப்பிடுகிறார். அன்றியும் சார ணர் கவுந்தியடிகளைப் போலன்றி விருப்பு வெறுப்பு அற்றவர் என்பதையும்

“தெரிந்தோனாயினும் ஆர்வமும் செற்றமும் அகல நீக்கிய வீரனாகலின் விழமங் கொள்ளான்” என்ற அடிகளால் இளங்கோவடிகள் குறிப்பிடுகிறார். கண்டறி கவுந்தி என்பதற்கு அடியார்க்கு நல்லார் ‘சாரணர் வந்தமையைக் கண்டறிந்த’ என நயம்பட உரை கண்டார். சாரணர் வருகையையும் கண்டுதான் கவுந்தியடிகள் அறிய முடியும். ஆனால் சாரணரோ முக்கால உணர்வுடையவர். கோவலனுடைய எதிர்கால வாழ்க்கையைக் கூட அவர்கள் நன்கு அறிவர். இது கவுந்தியடிகளுக்கும் சாரணர்களுக்கும் இடையே காணப்படும் வேற்றுமை. மேலும் ‘கண்டறி கவுந்தி யென்பதனாலும் கால வுணர்ச்சி இன்மை உணர்வு’ என்று அடியார்க்கு நல்லார் எழுதியுள்ளார். கவுந்தியடிகளுக்கு முக்கால உணர்வு இல்லை என்பதை முன்பே அடியார்க்கு நல்லார் குறிப்பிட்டுள்ளார்.³ மதுரைக்குச் செல்வதாகக் கூறிய கோவலன் கண்ணகி இவர்களை நோக்கிக் கவுந்தியடிகள் “உரிய தன்றிங் கொழிகென பொழியிர்” என்கிறார். “மதுரைச் செலவு உங்களுக்குப் பொருந்துவதன்று. அதனைத் தவிர்த்துவிடுங்கள் என்று கூறவும் நீங்கள் உடன்பட மறுக்கிறீர்” என்று கூறுகின்ற கவுந்தியடிகளின் சொற்கள் கோவலனுடைய எதிர்கால வாழ்க்கையை உணர்ந்து கூறியவையன்றோ என வாதிப்பாரும் உள். அடியார்க்கு நல்லார் அதனை மறுக்கிறார். நீர்ப்படைக் காதையில் மாடலன் கண்ணகியின் வரலாற்றைச் செங்குட்டுவனுக்கு விளக்கிக் கூறுகிறான். அப்பொழுது “தவத்தின் சிறப்பினையுடைய கவுந்தியடிகளின் சீர் மத்தினை மிகவுயர்ந்த செங்கோலையுடைய பாண்டியனுடைய சாக்காடு நீக்கிற்று. இவ்வாறு சினந்தணிந்து பொறுமை மிக்க கவுந்தியடிகள் ‘இவ்விரு வருடைய தீவினையும் என்னைக் கருவியாகக் கொண்டு இவர்களை இம் மதுரைக்கு இட்டுவந்து பயனளித்ததோ’ என எண்ணி உண்ணா நோன் பிருந்து உயிரை உடம்பினின்றும் நீக்கினான்”⁴ என்கிறான். கோவலனுடைய வாழ்க்கையின் போக்கை முன்பே கவுந்தியடிகள் அறிந்திருப்பாராயின் இவ்வாறு அவர்கள் இறப்பதற்குத் தான் கருவியாக இருக்குமாறு அமைந்ததே என நொந்து கூறி இருக்கமாட்டார். அடைக்கலக் காதையில் மாதரியிடம் கண்ணகியை அடைக்கலமாகக் கவுந்தியடிகள் கொடுக்கும்பொழுது “மாதரி, கேள்! இம்மடந்தையின் கணவனாகிய கோவலனுடைய தந்தை பெயரைக் கேட்டால் இவ்வூரில் வாழ்கின்ற இவனுடைய குலத்தவர் பெறுதற்கரிய பொருளைப் பெற்றதாக நினைந்து, விருந்தெதிர் கொண்டு நல்ல காவலையுடைய மனையின்கண்ணே வைத்துப் போற்றுவர். அங்கே போகுமளவும் உனக்கு இவளை அடைக்கலமாகத் தந்தேன்”⁵ என்கிறார். மேலும் அம்மாதரியை நோக்கி “இக்கண்ணகிக்குத் தாயும் நீயேயாகிக் காத்தல் வேண்டும்”⁶ எனவும் “தவத்தோர் கொடுக்கும் அடைக்கலம் மிகச் சிறியதாயினும் மிகுந்த இன்பம் தருவது”⁷ எனவும் கூறி, அதனைக் கருவிரற் குரங்கின் கையொரு பாகத் துடைய தேவன் வரலாற்றைக் கூறி விளக்குகிறார். கண்ணகி மாதரி வீட்டில்

1. நாகுரன் காதை 166—169
2. நாகுரன் காதை 167—169
3. நாகுரன் காதை 55—உரை.
4. நீர்ப்படைக் காதை 79—83.
5. அடைக்கலக்காதை 125—130
6. “ ” 136
7. “ ” 149—150

வாழ்ந்தது ஒரே நாள். இதனை முன்பே அறிந்திருந்தால் கவுந்தியடிகள் இவ்வாறு எல்லாம் பேசி இருப்பாரா? கோவலனுடைய குலத்தோருக்கு அவன் மதுரைக்கு வந்தது கூடத் தெரியாது. அதற்கு முன்பே கோவலனைக் கொன்றுவிட்டனர். தன் குலத்தவர்களை நாடிக் கோவலன் செல்லவே இல்லை. எனவே, கவுந்தியடிகள், கோவலன் கண்ணகி இவர்களுடைய எதிர்கால வாழ்க்கையைச் சிறிதும் அறியார் என்பது உண்மையே.

கவுந்தியடிகள் முக்கால உணர்வுடையவராக இருந்து கோவலனோடு மதுரைக்குப் புறப்பட்டுச் சென்றால் கதையின் போக்கே மாறி இருக்குமல்லவா? கவுந்தியடிகளுக்கே பெரிய மனச்சோர்வு ஏற்பட்டிருக்கும். விருப்பு வெறுப்பு அற்ற நிலையை அவர்கள் இன்னும் அடைந்துவிடவில்லையே. கோவலனையும் கண்ணகியையும் மதுரைக்கு அழைத்துச் சென்று கொடிய துன்பங்களுக்கு உட்படுத்த உடன்பட்டிருப்பாரா? தெரிந்திருந்தால் மதுரைக்குச் செல்வதைத் தடுத்தே இருப்பார் அல்லவா? அவர்களுடைய உரைகளையும் மீறிக் கோவலனும் கண்ணகியும் மதுரைக்குச் சென்றாலும் தான் உடன் செல்லாது தங்கிவிடவும் கூடுமல்லவா?

கோவலன் மனமுடைந்து செல்லுகிறான். கண்ணகிக்கு நடைச்சோர்வு மிகுந்துவிடுகிறது. இருவருக்கும் உறுதி கூறி, அவர்களுடைய மனச்சோர்வை அறவே அகற்றி ஊக்கம் கொடுத்தற்குத் துணை ஒன்றுவேண்டும். கோவலனுடைய எதிர்கால வாழ்க்கையை உணர்ந்தவர் இத்தகைய ஒரு சிறந்த துணையாக அமைய முடியுமா? எதிர்கால வாழ்க்கையை அவர்களுக்குச் சொல்லுவதா மறைப்பதா என்ற வினாவே அவர் உள்ளத்தில் பெரும் போரைக் கிளப்பி இருக்கும். தெரிவிக்காமல் இருந்தால் கோவலன் கண்ணகிக்குத் தெரியாமலே அவர்களைக் கொலைக்களத்திற்கு இட்டுச் சென்றதாய் முடியும். தெரிவித்திருந்தால் கதையின் போக்கு எவ்வாறு மாறி இருக்குமோ? வாழ்க்கையை எதிர்காலத்தை அறியாது நடத்துவதால் தானே மனிதன் இன்பங்காணுகிறான். நாளை இறந்துவிடுவோம் என்பதை உண்மையாக அறிந்தவன் இன்று நிம்மதியாக வாழமுடியுமா? இத்தனை இடர்ப்பாடுகளை யும் கடப்பதற்கே முக்கால உணர்வில்லாத சமணப் பெண் துறவியைக்—கவுந்தியடிகளை இளங்கோவடிகள் கோவலன் கண்ணகிக்குத் துணையாக அமைக்கிறார்.

மாதவியைத் தெரியுமா?

மாதவியைப்பற்றிக் கவுந்தியடிகள் அறிவாரா? கோவலன் மாதவியோடு கொண்ட தொடர்பு கவுந்தியடிகளுக்குத் தெரியுமா? தம் தவ வலியை யால் கவுந்தியடிகள் அறிந்துகொள்ள முடியாது. முக்கால உணர்வுபெறும் ஆற்றல் இன்னும் அவர் கைவரப் பெறவில்லை. கோவலனுடைய எதிர்கால வாழ்க்கை எவ்வாறு கவுந்தியடிகளுக்குத் தெரியாதோ, அதேபோல கோவலனுடைய இறந்தகால வாழ்க்கையிலும் சில பகுதிகள் கவுந்தியடிகளுக்கு மறைவாகவே இருந்தன. அவற்றில் ஒன்று மாதவியோடு கோவலன் கொண்ட தொடர்பு. கவுந்தியடிகளுக்குத் தெரியவேண்டுமாயின் கண்ணகியோ கோவலனோ மாதவியைப்பற்றிக் கூறி இருக்கவேண்டும். ஆனால் இருவரும்

கூறவில்லை. கண்ணகி கூறும் இயல்புடையவள் அல்லள். கணவனைப் பழித்துக் கூறுவது கற்புடைய மங்கைக்கு அழகாகுமா? கோவலனோ கூறுவதற்கு நாணமடைகிறான். மதுரைக்குச் செல்லும் வழியில் கானுறை தெய்வம் வயந்த மாலையின் வடிவம் கொண்டு கோவலனை மயக்க முயலுகிறது. கோசிகமாணி மாதவியின் முடங்கலைக் கோவலன் கையில் கொடுக்கிறான். இவ்விரு நிகழ்ச்சிகளும் கோவலன், கண்ணகியையும் கவுந்தியடிகளையும் விட்டுத் தனியே சென்ற பொழுது நிகழுகின்றன. இந்நிகழ்ச்சிகளைக் கண்ணகியும் அறியாள்; கவுந்தியடிகளும் அறியார். அவர்கள் அறிதல் ஆகாதெனவே இவை தனியே நிகழ்கின்றன. கானுறை தெய்வமோ அந்நிகழ்ச்சியைப் 'புண்ணிய முதல்விக்கும் புனமயிற் சாயற்கும் உரையாதே' என இரந்து கோவலனை வேண்டிக் கொள்கிறது. கோவலனும் இந்நிகழ்ச்சிகளை அவர்களுக்குக் கூறவில்லை. கண்ணகி அறிந்தால் வெந்த புண்ணில் வேல்கொண்டு இடிப்பதுபோல மேலும் துயர மடைவாள். கவுந்தியடிகளிடம் கூறுதற்குக் கோவலனுக்கு மனவறுதி இல்லை.

மதுரை சென்று கண்டுவரத் துணிந்த கோவலன் கவுந்தியடிகளிடம் "நெறியின் நீங்கியவர்களுடைய தன்மை உடையவனாகி மலர்போன்ற மேனிய ளாகிய கண்ணகியோடு துயரெய்தி அறியாத தேயத்தில் பலவழிகளையும் கடந்து துன்புற்றுச் சிறுமையுற்றேன். நான் மதுரைமா நகரைக் கண்டு என் குலத்தவர்களுக்கு என் வரவினை உணர்த்தி வருமளவும் கண்ணகி தங்கள் காப்பினள். அதனால் தங்களுக்கு ஏதமுண்டோ" என்று கூறுகிறான். கோவலன் "நெறியின் நீங்கியோர் நீர்மையேனாகி" என்பதனால் மாதவியோடு தான் கொண்ட தொடர்பினையும், அதுபோன்ற பிற தொடர்பினையுமே நினைந்து கூறுகிறான் போலும்! ஆனால் கவுந்தியடிகளுக்கு அச்செய்தி தெரியுமா? அவர்களுக்கு இது சாதாரணமாகத் துயருழந்தார் பலரும் கூறும் ஒரு செய்தியாகவே பட்டிருக்கவேண்டும். உடனே தம் மதவுண்மைகளை எடுத்துக்கூற முனைந்து விடுகிறார். பெண்டிர் பொருள் இவைகளை அடைதல், பிரிதல், இவற்றால் வருந்துன்பமெல்லாம் மணந்து கொண்டு இல்லற வாழ்க்கை நடத்துபவர்களுக்கே உண்டு. கவுந்தியடிகளைப் போல ஒருதனி வாழ்க்கையை மேற்கொண்டவர்களுக்கு அத்துன்பங்களில்லை. இராமன், தாதை ஏவக் காண்டைந்து சிதையைப் பிரிந்து துயருழந்தான். நான், குதாடி, நாடிழந்து, மனைவியுடன் கானடைந்து, அங்கு அவளையும் துறந்து துயருற்றேன். இவர்கள் மனைவியரை இழந்து துயருற்றனர். கோவலனோ இவர்களைப் போலவும் இல்லை. மனைவியோடு உடன் உறையும் பேற்றைப் பெற்றவன். இவ்விரண்டு கதைகளையும் எடுத்துக் கூறிக் கோவலனைத் தேற்ற முயலுகிறார் கவுந்தியடிகள். இவர்களெல்லாம் பெண்களின் காரணமாகத் துயருற்றோர். இராமன் நான் இவர்களுடைய வாழ்க்கைக்கும் கோவலனுடைய வாழ்க்கைக்கும் அடிப்படையில் வேற்றுமை ஒன்றுண்டு. கோவலன் கண்ணகியைத் துறந்து மாதவியுடன் வாழ்ந்ததால் இப்பொழுது துன்பம் அனுபவிக்கின்றான். இராமன் நான் இவர்களுடைய வாழ்க்கையில் இத்தகைய நிகழ்ச்சி ஒன்றும் நிகழவில்லை. இந்த உண்மை கவுந்தியடிகளுக்குத் தெரியாது. கோவலனுடைய வாழ்க்கையில் நிகழ்ந்த மாதவி உறவு கவுந்தியடிகளுக்குத் தெரிந்திருந்தால்

1. ஊர்காண் காதை 17-24

2. ஊர்காண் காதை 26-29

மனைவியைத் துறந்து பிற பெண்களை நாடிச்சென்று, அதன் காரணமாகத் துன்பம் அடைந்தவர்களுடைய வாழ்க்கை வரலாறுகளைத் தேடிக்கண்டு கூறி இருப்பார். மாதவி உறவு அடிகளுக்குத் தெரிந்திருந்தால் கோவலனிடம் கொண்டிருந்த அன்பு கூடச் சிதைந்திருக்கும் போலும்! மாதவியோடு கோவலன் கொண்ட தொடர்பைக் கவுந்தியடிகள் அறிந்ததும் அவர் நடந்துகொண்ட முறை நமக்கு இந்த ஐயத்தை எழுப்புகிறது. எனவே அத் தொடர்பை அறிந்திருந்தால் கோவலனிடம் அவனுக்கு வெறுப்பே தோன்றி இருக்கும். இதனாலேயே கோவலனும் தன் துன்பத்தின் காரணத்தை வெளிப்படையாகக் கூறுது மறைவாக "நெறியி னீங்கியோர் நீர்மையேனாகி, நறு மலர் மேனி நடுங்குதுய ரெய்த அறியாத் தேயத்து ஆரிடை யுழந்து சிறுமை யுற்றேன் செய்தவத்தீர்". என்று கூறுகின்றான் போலும்! கவுந்தியடிகளும் 'பெண்டிர் காரணமாகத் துயருழத்தல்' என்பதால் மணம் செய்து கொண்டவர் அதனால் எய்தும் துன்பத்தையே கருதி இருக்கிறார். இல்லையானால் கோவலனை நோக்கி "நீ நான் இராமன் இவர்களைப் போலன்றி மனைவியைப் பிரியாது அவளோடு உடன் உறையும் வாழ்க்கையைப் பெற்றுள்ளாய்"—என்று கூறுவது எவ்வாறு பொருந்தும்? மாதவியின் உறவு கவுந்தியடிகளுக்குத் தெரிந்திருந்தால் "இவர்களைப் போலன்றி மனைவியைத் துறந்து பரத்தையரை நாடினமையால் நீ துயருழந்தாய்" என்று கூறி இருக்கலாமல்லவா?

அச்சமேன்?

மதுரைப் புறமதிலின் கண்ணே மூதூர்ப் பொழிலிடத்திலுள்ள தவத்தோர் உறையும் பள்ளியில் மாடலன் என்னும் அந்தணன், கண்ணகி, கவுந்தியடிகள். கோவலன் ஆகிய மூவரும் இருப்பதைக் காண்கிறான். கண்ணகியுடன் கோவலன் அனுபவிக்கும் துன்பங்களுக்குக் காரணம் தெரியாது திகைக்கிறான். இம்மையில் கோவலன் செய்தவை அனைத்தும் நல்வினைகளேயாகும். மாதவி ஈன்ற மணிமேகலைக்கு நாமஞ்சூட்டிய அன்று கோவலன் பல பொருள்களையும் வாரி இறைத்தான். தானம் பெற்றவந்த மறையோன் ஒருவனை யாரை ஒன்று கொல்ல முயன்றது. அவனை அந்த யானையின் கையிலிருந்து விடுவித்து, அதனுடைய கையில் தான் புகுந்து, முதுகிலேறி அதனை அடக்கினான். மனைவி கிரியைக் கொன்ற பாவத்திற்குஞ்சி அவளுடைய கணவன் அவனைத் துறந்து சென்றான். தானம் செய்து பாவத்தைக் களைவதற்குரிய பொருள்களையெல்லாம் கோவலன் கொடுத்துத் தவி அவளுடைய கணவன் அவனை ஏற்றுக்கொள்ளச் செய்தான். பொய்க்கரி கூறிய ஒருவனைக் கொன்று உண்ணக் கருதிய பூதத்தினிடம், அவனுடைய தாய் படுந்துயரைக் கண்டு இளகிய கோவலன், தன்னை உண்டு அவனை விட்டுவிட்டுமோறு வேண்டினான். அது, ஒழுகந்தவறியவனுக்குப் பதில் கல்வரை உயிரைக் கொண்டு சிறப்பை இழக்கும் தன்மை தன்னிடம் இல்லை என்று கூறிக் கோவலனுடைய முன்னிகையிலேயே அவனைக் கொன்று உண்டது. கோவலன் அவனுடைய உற்றார் உறவினர்களுக்கு வேண்டிய பொருள்களை நல்கி, அவர்களுடைய வறுமையை ஒழித்துப் பல்லாண்டு அவர்களைக் காத்துவந்தான். இத்தனையும் எடுத்துக் கூறி மாடலன் "விருத்த கோபால்!

1. அடைக்கலைக் காதை 20-30.

இம்மையில் யானறிய நீ நல்வினையே செய்துள்ளாய். இத்துன்பங்களுக்குக் காரணம் எதுவோ? முன்செய்த வினையே போலும்” என்று கூறி வருந்துகிறான்.

இவ்வளவையும் அமைதியுடன் கேட்டுக் கொண்டிருக்கிறான் கோவலன். ‘என்னுடைய துன்பங்கள் இவ்வளவுதான் என்று கருதிவிட்டாயா? இன்னும் முடிந்து விடவில்லை. இவற்றை விடக்கொடிய துன்பங்கள் இன்னும் வரவிருக்கின்றன’ என்று கூறுவது போன்று, தான் கண்ட கனவொன்றைக் கூறுகிறான். ‘கண்ணகி துயருற இம்மாநகரின் கண்ணே (மதுரை) குறுமகன் ஒருவன் கோவலனுடைய ஆடையைப் பற்றிக்கொள்ள, கோவலன் எருமை மீது ஏறிச்செல்கிறான். கண்ணகியுடன் விண்ணுலகடைகிறான். காமன் ஏமாற்றமடைய மாதவி மணிமேகலையை போதியறவோன் தன்முன் கொடுக்கிறாள்’ இதுவே கோவலன் கண்ட கனவு. இக் கனவைக் கூறி “இதனை நள்ளிருள் யாமத்துக் கண்டேன். விரைவில் அதன் பயன் வந்தடையும்” என்கிறான்.

கோவலன் இவ்வாறு கூறக்கேட்டதும் கவுந்தியடிகள் மூடலனும் அவனுக்குத் தேறுதல் மொழி கூறுவர் என எதிர்பார்க்கிறோம். ஆனால் கவுந்தியடிகள் கூறுகிறார்,

“அறத்துறை மாக்கட் கல்ல திந்தப்
புறச்சிறை யிருக்கை பொருந்தா தாகவின்
அரைசர் பின்னோர் அகநகர் மருங்கின்
உரையிற் கொள்வரிங் கொழிகளின் னிருப்புக்
காதலி தன்னொடு கதிர்செல் வதன்முன்
மாட மதுரை மாநகர் புகுக”

“துறவறத்தில் உறையும் மக்கட்கல்லது இந்தப் புறஞ்சிறையிலிருக்கும் இருப்பு பொருந்தாது. இந்நகரத்தில் உள்ள வணிகர் கோவலனை மாசாத்துவான் மகனென்னும் புகழால் ஏற்றுக்கொள்வர். ஆகவின் இவ்விடத்து நின் இருப்பை ஒழிக. இனிக் கதிர் செல்வதன் முன்னே நின் காதலியுடன் மதுரை மாநகர் புகுக” இவ்வாறு கூறிய கவுந்தியடிகள் கூற்றை மாடலனும் உடன்பட்டுக் கூறுகிறான்.

இங்கு மூவர் உரையாடுகின்றனர். மாடலன், தான் அறியக் கோவலன் நல்வினையே செய்திருப்பதை விரித்துக் கூறி இத்துன்பங்களுக்கெல்லாம் பழவினையே காரணம் என்கிறான். கோவலன் ‘தன்னுடைய துன்பம் இதோடு நின்றவிட வில்லை; பெருந்துன்பம் தன்னை எதிரேற்று நிற்கிறது’ என்கிறான். கவுந்தியடிகள் கோவலனிடம் ‘இங்கு நீ தங்குதல் தகாது. இன்று பொழுது மறைவதற்குள் சென்றுவிடவேண்டும்’ என்கிறார். மாடலனும் அதனை ஒத்துக் கொண்டு அவ்வாறே கூறுகிறான்.

கனவைக் கூறி வருந்தித் தனது பெருந்துன்பத்தை விளக்கிக் கலங்கிய கோவலனுக்கு எத்தகைய தேறுதலும் கூறுது, அப்பள்ளியிலிருந்து உடனேயே போய்விடும்படிக் கூறியது பொருந்துமா? கோவலன் கூறிய கனவைக் கவுந்தியடிகளும் மாடலனும் கவனிக்கவில்லையா? அல்லது அவர்கள் கனவை நம்பவில்லையா? அல்லது கோவலனுக்கு வருகின்ற துன்பம் தங்கனையும் பற்றி அழித்துவிடுதல் ஆகாது என நினைந்து, அதனை அறவே மறைத்துத் தங்கள் பொறுப்பைக் கழித்துவிட முயலுகின்றார்களா? அன்றி அறத்துறைப் பள்ளியில் இல்லறத்தார் இரவில் தங்குதல் ஆகாது என்ற ஒன்றேதான் இதற்குக் காரணம் ஆகுமா?

கோவலன் மாதவியுடன் உறைந்த வாழ்க்கையை இதுவரையிலும் கவுந்தியடிகள் அறியார். மாடலன் அவ்வாழ்க்கையைக் கூறிவே, கோவலனுடைய வாழ்க்கைப்போக்கின் உண்மை—அவன் இப்பொழுது அனுபவிக்கும் துன்பத்தின் காரணம், ‘நெறியி னீங்கியோர் நீர்மையேனாகி’ என்று கோவலன் கூறியதன் உண்மைப் பொருள் இப்பொழுதுதான் கவுந்தியடிகளுக்குப் புலனாகின்றதுபோலும்! இதுவரையிலும் மாதவியோடு உறைந்த வாழ்க்கையை மறைத்து வந்த கோவலன், மாடலன் அவ்வாழ்க்கையைக் கவுந்தியடிகளும் அறியும்படிக் கூறிவிடவே, இனிமேலும் அதனை மறைத்துப் பயனில்லை என்பதைக் கண்டுகொள்கிறான். எனவே தான் கண்ட கனவைக் கூறுகிறான். இத்தனை நாட்களும் மறைத்து வைத்த கனவை இப்பொழுது தைரியமாகக் கூறி விடுகிறான். இதனை உணர்ந்ததும் கவுந்தியடிகளுக்குக் கோவலனிடத்தில் இருந்த அன்பு குறைந்துவிடுகிறதா? அவனிடத்தில் வெறுப்புத் தோன்றுகிறதா? பின் ஏன் கோவலனுக்குத் தேறுதலாக ஒரு வார்த்தை கூடச் சொல்லவில்லை? மாடலன் கூறிய உரைகளைக் கேட்டதும், கனவைக் கூறி அதற்குத் தேறுதல் மொழி பெறலாம் என்று எதிர்பார்த்துத்தானே கோவலன் கனவைத் தெரிவிக்கிறான். தேறுதலாக வார்த்தைகள் கூறாமல் நின்றதோடு மட்டுமல்லாமல், கோவலனை விரைவில் சமணர் பள்ளியைவிட்டு அகன்று சென்றுவிடும் படியும் கூறுகிறார். கனவைக் கேட்டவுடன்தானா இவ்வாறு கோவலனைக் சென்றுவிடும்படிக் கூறவேண்டும்? கோவலன் இறந்ததையும் கண்ணகி சிற்றமுற்றத்தையும் அறிந்து வருந்தி, உண்ணா நோன்பிருந்து, உயிர் துறந்த கவுந்தியடிகளா இவ்வாறு நடந்துகொள்கிறார்? கவுந்தியடிகள் விருப்பு வெறுப்புக்களை வென்றுவிடவில்லை. இவைகளால் அலைக்கப்படுபவரே. இதனை முன்பே கண்டோம். இதுவும் அதற்கொரு சான்று. கோவலனுடைய வாழ்க்கையில் தொடர்புடைய மாதவி உறவை அறிந்ததும் வெறுப்புணர்ச்சிக்கே அடிமைப்பட்டார் போலும்! இவ்வெறுப்புணர்ச்சியே, கோவலனிடத்தில் கொண்ட அன்பின் சிதைவே அவரை இவ்வாறு நடந்துகொள்ளத் தூண்டிற்று எனலாம். மாதவியிடத்தில் கண்ணகியை அடைக்கலமாகக் கொடுக்கும்பொழுது “கேட்டனையாயின் இத்தோட்டார் குழலியொடு நீட்டித்திராது நீ போ” என்று மாதரியையும் விரைந்து அழைத்துச் சென்றுவிடுமாறு கூறுகிறார். இவ்வளவு விரைவு எதற்கு? பொழுது மறைந்தபின் இல்லறத்தார் அப்பள்ளியில் தங்குதல் ஆகாது என்பது உண்மையே. இதனை புறஞ்சேரி இறுத்த காதையின் இறுதியிலேயே ‘அறம்புரி மாந்த ரன்றிச் சேராப் புறஞ்சிறை மூதூர் புக்கனர்’ என்று இளங்கோவடிகள் கூறிவிடுகிறார். ஆனால் கவுந்தியடிகள் இச்செய்தியை

அவ்வமண் பள்ளியை அடைந்த அன்று காலைவே கோவலனுக்குச் சொல்லியிருக்கலாமே? மதுரைமாநகரைக் கண்டுவந்து, அதனைக் கோவலன் வருணித்த பின்பும் இச்செய்தியைத் தெரிவிக்கலாமே? கனவினைக் கோவலன் கூறக்கேட்டு அதற்கு எந்தவிதமான ஆறுதலும் கூருது, உடனேயே அவனைச் சென்றுவிடுமாறு கூறியதே நம் மனத்தில் ஐயத்தை எழுப்புகின்றது. கோவலனைப் பற்றி வருத்தும் துன்பம் அப்பள்ளியையும் பற்றிவிடுதல் ஆகாது என்று அஞ்சினாரோ! இல்லையானால் பொழுது சாய, திடீரெனக் கவுந்தியடிகளுக்குக் கோவலனும் கண்ணகியும் அங்குத் தங்குதல் ஆகாது என்ற எண்ணம் தோன்ற, உடனே மற்ற செய்திகளை எல்லாம் மறந்து அவர்களை அனுப்பி வைப்பதிலேயே முனைகின்றாரா? இவற்றோடு கோவலனுடைய இறந்தகால வாழ்க்கையின் உண்மையும் புலப்பட அவனை விரைவில் அனுப்பி வைத்து விடுவதே மேலென எண்ணி இருக்கலாம் அல்லவா? கோவலனைக் கவுந்தியடிகள் வெறுக்கலாம். ஆனால் கண்ணகியை வெறுக்க முடியுமா? கோவலனுடைய மாதவித் தொடர்பை உணர்ந்ததாலேயே கவுந்தியடிகளுக்குக் கண்ணகியின் இடத்தில் மேலும் அன்பும் இரக்கமும் பெருகலாமல்லவா? எனவே கண்ணகியைத் தகுந்த இடத்தில் அடைக்கலமாகக் கொடுத்துத் தன்பொறுப்பை முடித்துக்கொள்கிறார்.

கோவலனிடத்தில் கவுந்தியடிகள் கொண்ட அன்பின் சிதைவை இளங்கோவடிகள் வெளிப்படையாகக் கூருது உய்த்துணர வைத்தார். இப்பொழுது கோவலனுடைய பெருமைகளையெல்லாம் எடுத்துக்கூறி அவனிடத்தில் நமது அன்பைப் பெருக்குவதிலேயே தனது முழுமுயற்சியையும், கதைப் போக்கையும் பயன்படுத்தி வருகின்ற ஆசிரியர் இவ்வெறுப்புணர்ச்சியை வெளிப்படையாகக் கூறுவாரா? இளங்கோவடிகள் கொண்ட இந்நோக்கம் கதை முடிவிற்கு மிகவும் இன்றியமையாதது. இதுவரையிலும் கோவலனுடைய செயல்களைக் குறைகூறி அவனிடம் வெறுப்புக்கொண்ட நம்மைத் திரும்பவும் அவனிடம் அன்பு கொள்ளச் செய்யவில்லையானால் துன்பியல் நாடகத்தின் நோக்கமே நிறைவேறாமல் போய்விடுமல்லவா? கொடியவனாகக் கருதி நம்மால் வெறுக்கப்படுகின்ற கோவலன் இறந்தமைக்கு நாம் வருந்துவோமா? மதுரைக் காண்டத்தின் தொடக்கத்திலிருந்தே கோவலனிடத்தில் நம் அன்பைத் திருப்பி வருகிறார் இளங்கோவடிகள். இங்குக் கவுந்தியடிகள் கொண்ட அன்பின் சிதைவை வெளிப்படையாகக் காட்டினால் அந்நோக்கம் நிறைவேறுது போகலாமல்லவா? ஆனால் நாம் கோவலனிடத்தில் படிப்படியாக வளர்ந்து வந்த அன்பு இதனால் எளிதில் சிதைந்துவிடாது. கோவலனுடைய வாழ்க்கை முழுவதும் நமக்கு முன்பே தெரியும். எனினும் பிறர் கோவலன் மீது வெறுப்புணர்ச்சியைக் காட்டுவதையும் இளங்கோவடிகள் வெளிப்படையாக இங்குக் காட்டத் துணிய வில்லை, ஆனால் உண்மையை மறைக்கவும் அவர் இணங்க வில்லை; அவருடைய மனம் இடந்தரவில்லை. எனவே குறிப்பாக உய்த்துணர வைத்துச் சென்றார்.

கோவலன் எப்பொழுது கனவு கண்டான்? உண்மையிலேயே கனவு கண்டானா? இது ஆசிரியரது கற்பனை என்பார் ஒரு சாரார்.¹ புறஞ்சேரி

1 சிலப்பதிகாரம் (இரசனை)

கோவலன் கனவு—பக்கம் 151,

யிறுத்த காதையின் தொடக்கத்திலிருந்தே மூவரும் இரவில் வழி நடக்கின்றனர்; பகலில் இளைப்பாறுகின்றனர். எனவே புறஞ்சேரியில் அம்ண் பள்ளியில் தங்கியதற்கு முந்திய நாள் இரவு எவ்வாறு கனவு கண்டிருக்க முடியும்? இரவெல்லாம் வழிநடந்து காலைவில் அப்பள்ளியை அடைகின்றனர். வழியில் நடக்கும்பொழுதே கனவு கண்டானா? “கனவு போல நள்ளிருள் யாமத்துக் கனவு கண்டேன்” என்கிறான் கோவலன்; “கடிது ஈங்கு உறும்” என்கிறான். நள்ளிருள் யாமத்தை நடுயாமம் எனவும், அக்காலத்துக் காணும் கனவு பலிக்காது எனவும், ஆகவே இக்கனவு ஆசிரியர் கூறும் கற்பனையே யன்றி வேறில்லை எனவும் வாதிக்கின்றனர்.

அடியார்க்கு நல்லார் நள் என்பதற்குச் செறிந்த என்று பொருள் கொண்டு, செறிந்த இருளையுடைய வைகறையாமம் நள்ளிருள் யாமம் என்றார். வைகறையாமமும் செறிந்த இருள் உடையதாக இருக்கக் காண்கிறோம். இதனைக் குமரி இருட்டு என்று இன்றும் கூறவில்லையா? இவ்வைகறை யாமத்தில் காணும் கனவே விரைவில் பலன் தரும். அதன் பலன் பத்து நாட்களுக்குள் வந்தடையும் என்பது கனூநால் கண்ட உண்மை. மற்ற யாமங்களில் கண்ட கனவுகள் பலன் தருதற்கு மாதக் கணக்காகக் காலம் கழிதல் வேண்டும்.

படைத்தமுற் சாமமோ ராண்டிற் பலிக்கும்
பகிரண்டே

கிடைத்தபிற் சாம மிகுதிங்க ளெட்டிற்
கிடைக்கு மென்னும்

இடைப்பட்ட சாமமோர் மூன்றினிற் றிங்களோர்
மூன்றென்பவால்

கடைப்பட்ட சாமமு நான்பத்து ளேபலங்
கைபெறுமே¹

எனக் கனூநால் கூறுகிறது. நள்ளிருள் யாமம் என்பதை அடியார்க்கு நல்லார் கருத்திற்கிணங்க கடையாமம் எனவும் கொள்ளலாம். அன்றேல் இடையாமம் எனவும் கொள்ளலாம். எனவே கோவலன் கடையாமத்தில், அக்கனவை, அது பலன் தருவதற்குப் பத்து நாட்களுக்கு முன்பே கண்டிருக்கலாமல்லவா? மற்ற யாமங்களினிற் சில மாதங்களுக்கு முன்பே இக்கனவைக் கண்டிருக்கவேண்டும். இடையாமம் கனவாயின் கோவலனுடைய மதுரைப் பயணத்தொடக்கத்திலேயே இக்கனவைக் கண்டிருக்கலாம். கண்டு சில மாதங் கழிந்து விடவே ‘கடிது ஈங்கு உறும்’ என இப்பொழுது உறுதியாகக் கூறி இருக்கலாம். இடையாமத்தில் கண்ட கனவு பலிக்காது என்று கூறுவதற் கில்லை. கனூநால் அவ்வாறு கூறவில்லை. அது பலன் தருதற்கு நாட்கள் அதிகமாகும்; இதுவே கனூநால் கூறும் செய்தி. அன்றியும் கனூநால் மேலே கூறிய எல்லைகளைத் தாண்டிய பின்பே பலன் கிடைக்கும் என்று கூறுகிறார். அவ் வெல்லைக்கு உட்பட்ட காலத்திலேயே பலன் கிடைத்துவிடும், அப்பலன் குறிப் பிட்ட கால எல்லைக்குள் முன்பே கிடைத்தும் விடலாமல்லவா? கண்ணகியும் கனவொன்று கண்டாள்.² ஆனால் சில மாதங்களுக்கு முன்பே அவள் அக்

1 அடைக்கலக்காதை 93—106 அடியார்க்கு நல்லார் உரை,

2 கனூத்திற முரைத்த காதை 45—54.

கனவைக் கண்டாள். கோவலன் மாதவியைத் துறந்து கண்ணகியை வந்தடையும் முன்பே கண்ணகி அக்கனவைக் கண்டாள். அக்கனா கடையாமத்தில் கண்ட கனவெனக் கூறமுடியாது. அது நெடுநாள் கழித்துப் பலன் கொடுக்கின்றது; ஆதலின் மற்ற யாமங்களிலேயே அதனைக் கண்ணகி கண்டிருக்க வேண்டும். கடையாமக் கனவாக இல்லாமையினாலேயே கண்ணகி அதனை நெடுநாள் மறந்துவிட்டாள் போலும்! ஆனால் அது நெடுநாள் கழித்தும் தன் பலனைக் கொடுத்துவிட்டது. எனவே கடையாமம் தவிர மற்ற யாமங்களில் கண்ட கனவாயின் பலிக்காது என்று கூறுவதற்கில்லை. இனி அடியார்க்கு நல்லார் கருத்திற்கிணங்க கோவலன் கண்டது கடையாமக் கனவாயின், கோவலன் மறுநாள் கொலைசெய்யப்படுகின்றமையால், ஒன்பது நாட்களுக்கு முன்பே அக்கனவைக் கண்டிருக்கலாம். இவ்வாறு கண்டு சில நாட்கள் ஆகி விட்டமையினாலேயே 'கடிது ஈங்கு உறும்' என்று துணிந்து கூறுகிறான். இவ்வாறு கடையாமத்தில் கண்ட கனவாயின் கோவலன் அதனை எப்பொழுது கண்டிருக்கவேண்டும்?

மூவரும் மதுரைக்குச் செல்லுகின்றபொழுது முற்பகுதியில் பகலில் வழி நடக்கின்றனர். பிற்பகுதியில் இரவில் வழி நடக்கின்றனர். நாள் ஒன்றிற்கு ஒரு காவதம் வீதம் வழி நடக்கின்றனர். எனவே மதுரைக்குச் சுமார் ஒரு மாதத்திற்குக் குறையாமல் வழி நடந்திருக்க வேண்டும். வேட்டுவ வரி வரையிலும் பகற்பொழுதிலேயே வழி நடந்த அவர்கள் புறஞ்சேரி இறுத்த காதையின் தொடக்கத்திலிருந்து இரவிலேயே வழி நடக்கின்றனர். அக்காதைத் தொடக்கத்தில் கோவலன் கவுந்தியடிகளை நோக்கி "கண்ணகி இவ்வெயிலின் கொடுமையைத் தாங்கமாட்டாது வருந்துகிறாள். அவளுடைய சிற்றடிகள் வெய்ய பருக்கைக் கற்கையுடைய இப்பாலை நிலத்தில் பொருந்தவில்லை. இப்பாண்டி நாட்டில் எதிர்ப்பட்டாரைக் கொன்றுண்ணும் வலிய கரடிகளும் புற்றையகழா. ஒளி பொருந்திய வரிகளையுடைய புலிகளும் மனிதர்களோடு மாறுபட்டு இடர் விளைக்கா. முதலையும், பாம்பும், குரும், உருமும் ஆகிய இவைகள் தம்மை வருத்துகின்றவர்களுக்குத் துன்பம் செய்யா. இவை தென்ன வன் ஆட்சியின் சிறப்புக்கள். ஆகையால் பகல் வேளைகளில் வெய்யோன் கதிரில் காய்ந்து வழி நடப்பதைத் தவிர்த்து இரவில் சந்திரனுடைய ஒளியில் வழி நடத்தலே சிறந்தது. அதனால் துன்பம் ஒன்றும் வருவதற்கில்லை" என்று கூறக் கவுந்தியடிகளும் அதற்கு உடன்படுகின்றனர். அன்று முதல் இரவிலேயே வழி நடக்கின்றனர். மறுநாள் காலை அந்தணர் உறைபதி ஒன்றை அடைகின்றனர். பகற்பொழுதில் அங்கேயே தங்கிவிட்டு அன்றும் இரவில் வழி நடக்கின்றனர். மறுநாள் காலைப் புறஞ்சேரியை அடைகின்றனர். இவ்வாறு நிகழ்ச்சிகளை நோக்கினால் இரண்டே நாட்கள்தான் இரவில் வழி நடந்ததாகத் தோன்றுகிறது. இரண்டு நாட்கள் நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சிகளை ஆசிரியர் கதையில் கூறுகிறார். மற்ற நாட்களில் குறிப்பிடத்தக்க நிகழ்ச்சிகள் இன்மையின் அந்நாட்களை ஆசிரியர் கதையில் கூறவில்லை என்றே வைத்துக்கொள்ளுதல் வேண்டும். அவ்வாறு கொள்ளவில்லையானால் பூம்புகாரை விட்டுப் புறப்பட்டு மதுரையை அடைந்தது ஒரு வாரத்தில் நிகழ்ந்தது என்ற முடிவிற்கே நாம் வர வேண்டியது இருக்கும். ஆனால் குறைந்தது ஒரு மாதமாவது அவர்கள் மதுரைக்கு வழி நடந்திருக்க வேண்டும். ஒரு நாளைக்கு ஒரு காவதம் வீதம் நடந்தாலும் முப்பது காவதம் நடந்து முடிப்பதற்கு ஒரு மாதம் ஆகுமல்லவா?

1 புறஞ்சேரி இறுத்த காதை 2—14.

மூவரும் நாடுகாண் காதை தொடங்கி வேட்டுவ வரி வரையிலும் பகலில் வழி நடக்கின்றனர். புறஞ்சேரி இறுத்த காதையில் மட்டுமே இரவில் வழி நடக்கின்றனர். எனவே நாடுகாண் காதை, நாடுகாண் காதை, வேட்டுவ வரி ஆகிய இக்காதை நிகழ்ச்சிகள் நிகழ்ந்த காலம் பல நாட்கள் எனவும், புறஞ்சேரி இறுத்த காதை நிகழ்ச்சிகள் நிகழ்ந்த காலம் சில நாட்களே எனவும் கொள்வதே பொருந்தும். கதைப் போக்கும் நமக்கு இவ்வுணர்ச்சியையே உண்டு பண்ணுகிறது. மதுரையை நெருங்கிவிட்ட பின்பே அவர்கள் இரவில் வழி நடக்கத் தலைப்படுகின்றனர். எனவேதான் புறஞ்சேரி இறுத்த காதையின் தொடக்கத்தில்—மதுரையின் புறத்தே வந்தடைந்த வரலாற்றைக் கூறும் காதையின் தொடக்கத்தில் இரவில் வழி நடக்கத் தொடங்கியதாகக் கூறுகிறார் ஆசிரியர். எனவே இரவில் அவர்கள் வழி நடந்த காலம் சில நாட்களேயாகும். ஏறத்தாழ ஒருவாரம் இரவில் வழி நடந்திருக்கலாம். கோவலன் இரவில் வழி நடப்போம் என்று, மதுரையை அடைவதற்குச் சுமார் ஒரு வாரத்திற்கு முன்பு கூறி இருக்கலாம். ஒருவார காலமாக அவர்கள் இரவில் வழி நடக்கின்றனர்; பகலில் இளைப்பாறுகின்றனர். இரவில் வழி நடக்கும் இந்நாட்களில் கோவலன் நள்ளிருள் யாமத்தில் கனவு கண்டிருக்க முடியாதல்லவா? கோவலனும் கனவைக் கூறுகின்றபொழுது முந்தியநாள் இரவில் கண்டதாகக் கூறவில்லை. நள்ளிருள் யாமத்துக் கண்டதாகப் பொதுவாகக் கூறுகிறான். கூறி அதன் பலன் விரைவில் உறும் என்கிறான். அதன் பலனும் அவன் கூறிய மறுநாள் உற்றது. இதனால் கனவினைச் சில நாட்களுக்கு முன்பே கண்டிருக்க வேண்டும்.

அக்கனவைக் கோவலன் எப்பொழுது கண்டான்? புறஞ்சேரி இறுத்த காதை தொடங்குவதற்கு முந்திய நாள் இரவு அவன் அக்கனவைக் கண்டிருக்க வேண்டும். பகலில் இளைப்பாறி இரவில் வழி நடப்போம் என்று கோவலன் கூறியதற்கு முந்திய நாள் இரவு அவன் அக்கனவைக் கண்டிருக்கவேண்டும். இரவில் வழி நடப்போம் என்று கூறியதன் உண்மைக் காரணம் இதுதான் போலும்! அன்றிரவு அக்கொடிய கனவைக் காண்கிறான். கண்டதும் அவனுடைய மனத்தில் பெரிய அதிர்ச்சி ஏற்பட்டு விடுகிறது. இனிமேலும் இராக்காலங்களில் எத்தகைய கொடிய கனவுகளைக் காணப்போகின்றோமோ என்று அஞ்சுகிறான். அத்தகைய கனவுகளை எவ்வாறு தடுப்பது? இரவில் வழி நடப்பதாகத் துணிகிறான்; பகலில் தூங்குவதாகத் துணிகிறான். பகற்கனவு பலிக்காதல்லவா? ஆனால் கவுந்தியடிகளிடம் அக்கனவைக் கூறி வழி நடக்கும் பொழுதை மாற்றிக்கொள்ளக் கோவலன் துணியவில்லை. கவுந்தியடிகளிடம், கண்ணகி படுத்துயரையும், பகலவன் வெம்மையையும், பாண்டியன் ஆட்சியின் செம்மையையும் எடுத்துக்கூறி "இரவில் நடந்தால் ஏதம் உண்டோ?" என்கிறான். மதுரைக்குப் புறப்பட்ட அன்றே வழிநடை வருத்தத்தால் கண்ணகி துயரமுறுகிறாள். பகலவன் கொடுமையை இப்பொழுதுதான் கோவலன் காண்கிறானா? நாடுகாண் காதையிலேயே மாங்காட்டு மறையோன் மூவரையும் நோக்கி "முல்லைமும் குறிஞ்சியும் தம் இயல்பிழந்து பாலை என்பதோர் படிவங் கொள்ளும் காலை எய்தினிர்" என்கின்றான். வேட்டுவவரியில் இளங்கோவடிகள் வழி நடந்த வருத்தத்தால் கண்ணகி சீறடிசிவப்ப நெட்டுயிர்ப்பு எய்தினாள் என்கிறார்.¹ இவைகளைக் கோவலனும் நன்கு உணர்ந்திருக்கிறான். எனவே கண்ணகி படும் கடுந்துயரே, வெயிலின் கொடுமையே காரணம் என்றால் மதுரைப்

1 நாடுகாண் காதை 60—67

2 வேட்டுவவரி 1—6.

பயணத் தொடக்கத்திலிருந்தே இரவில் வழி நடந்திருக்கலாம். பாண்டியனுடைய ஆட்சியின் சிறப்பினால் அவனுடைய நாட்டில் கொடியன நிகழா என்கிறான். பாண்டிய நாட்டின் எல்லைக்குள் புகுந்தவுடனேயே இதனைக் கூறியிருக்கலாமல்லவா? எனவே இவைகளே இரவில் வழிநடத்தற்குக் காரணம் என்று கூறுவதைவிட, இவைகளோடு கோவலன் கண்ட கொடிய கனவும் அவன் இரவில் வழி நடப்பதற்கு ஒரு காரணம் என்று கூறலாம். அதுவே உடனடியான காரணம் என்றும் கூறலாம். ஊர்காண் காதையில் “நெறியின் நீங்கியோர் நீர்மையேனாகி நறுமலர் மேனி நடுங்கு துயரெய்த அறியாத் தேயத்து ஆரிகை உழந்து சிறுமையுற்றேன் செய்தவத்தீர்” என்று கவுந்தியடிகளை நோக்கிக் கோவலன் கூறும்பொழுதும் அவனுடைய உள்ளத்தை அக்கனவே ஆட்கொண்டிருக்கவேண்டும். இவ்வளவு மனச்சோர்வோடு அவன் கவுந்தியடிகளிடம் உரையாடுவதற்குக் காரணம் யாதோ? அதுவும் தான் வரவேண்டிய இடத்திற்கு வந்தபின்பு, மதுரையை அடைந்துவிட்ட பின்பு இவ்வளவு சோர்வடைவானேன்? தன்னுடைய ஆயுட்காலம் முடிந்துவிட்டது என்பதைக் கோவலன் முன்பே உணர்ந்துவிட்டான். மதுரையை அடைந்த பின்பு என்ன நிகழுமோ? மதுரையைப் பார்க்கத்தான் கொடுத்து வைக்குமோ? இவ்வாறு அஞ்சியவன் முதலிலேயே மதுரையைத் தனியாகச் சென்று காண்கிறான். தன் குலத்தவர் உறையும் இடங்களை அறிந்து வருவதாகக் கூறிச் சென்றவன், அதனை விசாரித்ததாகத் தெரியவில்லை. கனவின் எண்ணத்தில் மூழ்கித் தன் வயமிழந்து இருக்கின்ற கோவலனால் எவ்வாறு தான் கூறியபடி நடந்துகொள்ள முடியும்? மாதரியிடம் கண்ணகியை அடைக்கலமாகக் கொடுக்கும்பொழுதும் “இவனுடைய குலத்தவர் அறிந்தால் இவர்களை விருந்தெதிர் கொள்வர். அது வரையில் கண்ணகியைக் காப்பாற்று” என்று கவுந்தியடிகள் கூறுகிறார். இதனாலும் கோவலன் மதுரைமாநகர் முழுவதையும் சுற்றியலைந்தும் தன் குலத்தவரை அறிந்து விசாரித்து வரவில்லை என்பது தெளிவாகின்றதன்றோ?

கோவலன் இவ்வாறு சில நாட்களுக்கு முன்பே கனவு கண்டவிட்டானாயின் அதனைக் கவுந்தியடிகளுக்கு முன்பே கூறுதது ஏன்? கண்ணகிக்கு அதனைத் தெரிவிக்காமல் இருந்தது பொருத்தமே. துன்புற்று நொந்திருக்கும் கண்ணகியின் உள்ளம் அக்கனவின் நிகழ்ச்சிகளையும் கேட்டால் எவ்வளவு துன்பமடையும். கவுந்தியடிகளிடம் கூறுவதற்கோ கோவலன் அச்சமடையடிகளுக்குத் தெரியாதவாறு கோவலன் மறைத்தே வந்தான். கனவில் மாதவியைக் கண்டான்; மாதவி, மணிமேகலையை அறவோன் முன்னர் அளிப்பதைக் கண்டான். இவைகளை மறைக்க முடியுமா? எனவே கனவைக் கவுந்தியடிகளுக்கும் கண்ணகிக்கும் கூறுது மறைத்தே வந்தான். மாடலன், கோவலன் மாதவியோடு கொண்ட தொடர்பினை வெளிப்படையாகக் கூறிவிட்டான். இனி மேலும் கவுந்தியடிகளிடம் கூறாமல் இருப்பதால் பயன் யாதோ? மாடலன் கூறியதற்குப் பதில் கூறுவதுபோலக் கனவைக் கூறிவிடுகிறான். இதனால் மாடலனும் கவுந்தியடிகளும் தனக்குத் தேறுதல் மொழிகளைக் கூறுவார் என்று எதிர்பார்த்தான். ஆனால் எதிர்பார்த்தவாறு நிகழவில்லை. அக்கனவைக் கேட்டுக் கண்ணகி வருந்துவாள் என்பதைக் கோவலன் அறிவானோ என்பதை நாமறியோம். ஆனால் கண்ணகி வருந்தியதாகவும் ஆசிரியர் கூறவில்லை. இம் மூவருடைய உரையாடலின் இடையே தான் பேசுதல் வேண்டாம் என்று ஒன்றுமே கூறுது இருந்துவிட்டாள் போலும்! இன்பத்தையும் துன்பத்தையும்

பொறுமையாக ஏற்று, வெளியே காட்டிக்கொள்ளாது அனுபவிப்பதே கண்ணகியினுடைய இயல்பு. கொடிய அக்கனவு இவ்வாறு கவனிப்பாரற்று, செவிடர்களுக்குக் கூறியதுபோல் எதிரொலி இன்றிச் செல்லல் வேண்டுமா?

(இ) வழியில்

கண்ணகிக்குக் காவல்

கோவலன் வழியில் கண்ணகியைப் பிரிந்து பக்கங்களில் செல்லும்பொழுதெல்லாம் கவுந்தியடிகளை கண்ணகிக்குக் காவலாக அமைகிறார். காடுகாண் காதையில், மதுரைக்கு வழி கூறிய மறையோனை அனுப்பிய பின்னர், அன்றைப் பொழுதில் அங்கொரு பதியில் தங்கி மேலும் வழி நடக்கின்றனர். கண்ணகியும் கவுந்தியடிகளும் வழிநடந்து செல்லுகின்ற வருத்தத்தால் மேல் நடக்க மாட்டாது வழிப்பக்கத்தில் தங்கி விடுகின்றனர். அவர்கள் இருவரையும் அங்கேயே இருக்கும்படிக் கூறிவிட்டு அவர்களுக்கு நீர் கொண்டு வருவதற்காகக் கோவலன் செல்லுகிறான். அவ்வாறு அவன் செல்கின்ற பொழுதுதான் காணுதெய்வம் வயந்தமாலையின் வடிவம் தாங்கிவந்து கோவலனை மயக்க நினைக்கின்றது. அதன் உண்மை நிலையை உணர்ந்து கோவலன் அதனைத் துரத்திவிடுகிறான். பின்பு தாமரை இலையில் தண்ணீர் கொண்டு வந்து ஆயர்வுற்ற கண்ணகி கவுந்தியடிகள் ஆகிய இருவருக்கும் கொடுத்து அவர்களுடைய அயர்வைப் போக்குகிறான். சூரியன் வெம்மை மிகவே மூவரும் மேல் வழி நடக்க இயலாது ஐயை கோட்டத்தை அடைந்து தங்குகின்றனர்.

ஐயை கோட்டத்தை விட்டகன்ற பின்னர் ‘பாண்டியன்நாடு செங்கோன்மை தவருத, நீதியிற் சிறந்த ஆட்சியுடையதாகலின் இனிப் பகலில் இளைப்பாறி இரவில் வழிநடக்கலாம்’ என்று கோவலன் கூறியதற்குக் கவுந்தியடிகள் உடன்படவே மூவரும் இரவில் வழி நடக்கின்றனர். கானக்கோழி பொழுது புலர்ந்ததை அறிவிக்கவே அம்பணவர் உறையும் பதியை மூவரும் அடைகின்றனர். அங்கே மாதவத்தாட்டியையும் கண்ணகியையும் காவல் நன்குமறந்த பாதுகாப்பான இடத்தில் தங்கச் செய்து காலைக்கடன்னைக் கழித்தற்குக் கோவலன் வேலையைத் தாண்டிக் குளத்தை நாடிச் செல்லுகின்றான். அப்பொழுதுதான் கோவலன் கோசிகமானியைக் காண்கிறான்.

மறுநாளும் இரவிலேயே வழி நடந்து அறத்துறை மாக்கள் அன்றிச் சேரா புறஞ்சிறை மூதூரை அடைகின்றனர். அடையும்பொழுது பொழுது புலர்ந்து காலை நேரம் வருகிறது. பெரிய மதுரை நகரம் துயில் எழுகிறது. துதல்விழி நாட்டத்து இறையோன் கோயிலிலும், கருடக்கொடியை உயர்த்திய திருமால் கோயிலிலும், மேழியை ஏந்திய பலதேவன் கோயிலிலும், கோழிச் சேவலைக் கொண்ட குமரன் கோயிலிலும், அறத்துறையைக் கண்ட அறவோர் பள்ளியிலும், மறத்துறையில் மேம்பட்ட மன்னன் கோயிலிலும் காலை முரசும், சங்கும், கொம்பும் ஒலிக்கின்றன. இவ்வொலிகளைக் கேட்ட கோவலன் மதுரைமாநகரைப் பற்றிப் பலவாறு எண்ணுகிறான் போலும்! எண்ணியவன் நகரை உடனேயே சென்று பார்த்து மகிழவேண்டும் என்று துணிகிறான். கவுந்தியடிகளைக் கைதொழுது ஏத்தி “இத்தொன்னகரில் வணிகருக்கு என்னிலை உணர்த்தி வருமளவும் கண்ணகி தங்கள் காப்பிலேயே இருப்பாள்.

அவளுக்கு எத்தகைய துன்பமும் வராது காத்தருளுக” என்று வேண்டி, அவர் கூறும் அறவுரைகளைக் கேட்டு மனந்தெளிந்து மதுரைமா நகரைக் காணச் செல்லுகின்றான்.

தனிமை ஏன்?

கண்ணகிக்குத் தேறுதல் மொழிகள் கூறக் கவுந்தியடிகள் கிடைத்து விட்டார். ஆனால் கோவலனுடைய மனம் அமைதி அடைந்துவிட்டது என்று கூறிவிட முடியாது. கண்ணகியின் தோற்றம் கண்டவர் மனத்தை உருக்கும். மண்மகளே கண்ணகியினுடைய துன்பத்தைக் கண்டு நெட்டுயிர்ப்பு எய்துகின்றான்.¹ கோவலன், கண்ணகியின் நிலையைக் கண்டு எவ்வளவு துன்பம் அடைந்திருப்பான். மாதவியையும் அறவே மறந்துவிட இயலவில்லை. அவளிடம் தான் நடந்துகொண்டது பொருந்துமா என்பது அவனுடைய மனத்தை ஒருபுறம் வாட்டுகிறது. மாதவியை மறக்க முயன்றாலும் வழியில் நிகழ்கின்ற பல்வேறு நிகழ்ச்சிகள் கோவலனுடைய உள்ளத்தில் பல்வேறு எண்ணங்களை எழுப்பிவிடுகின்றன. கானுறை தெய்வம் வயந்த மாலையின் வடிவங்கொண்டு கோவலன் பிரிந்த மாதவியின் நிலையை எடுத்துக்கூறி, கோவலனை அடைய நினைக்கின்றது. கோசிகமாணி மாதவியின் கடிதத்தைக் கொண்டு வந்து கோவலன் கையில் கொடுத்து மாதவியின் நிலையை எடுத்துக் கூறுகிறான். இவற்றிற்குமேல் கோவலன் தீய கனவொன்றைக் காண்கிறான். அக்கனவு அவனைப் பெருந்துயரில் மூழ்கடிக்கிறது. இந்நிகழ்ச்சிகளெல்லாம் அவனுடைய மனத்திற்கு அமைதியைக் கொடுத்திருக்கமாட்டா. வழியில் கவுந்தியடிகள் எவ்வளவோ அறவுரைகளைக் கூறிக் கோவலனைத் தேற்றுகிறார்.² ஆனால் அவற்றோடு இந்நிகழ்ச்சிகளும் நிகழ்கின்றன. கண்ணகியின் துயரம் நிறைந்த தோற்றம் ஒரு பக்கம்; மாதவிக்குத்தான் இழைத்த குற்றத்தை நினைந்து வருந்தும் நிலை மற்றொரு பக்கம்; தான் கண்ட கொடிய கனவை நினைந்து வருந்தும் நிலை வேறொரு பக்கம். இவற்றிடையே அகப்பட்டு அலைக்கழிக்கப் படுகின்ற கோவலனுடைய உள்ளம் மனவமைதி இன்றி வருந்துகின்றது. அமைதியை எங்கே காண்பது? தனிமையிலாவது அமைதி ஏற்படாதா என்று ஏங்குகிறான். தனிமையிலாவது கண்ணகியின் துயர்நிறைந்த தோற்றத்தை மறக்கமுடியாதா? காடுகாண் காதையில் மாங்காட்டு மறையோன் சென்ற மறுநாள், வழிநடந்த வருத்தத்தால் மாதர் இருவரும் மயங்கி வழி மருங்கிருப்பக் கோவலன் நீர் கொண்டு வரச் செல்லுகின்றான்.³ புறஞ்சேரி இறுத்த காதையில் அந்தணர் உறைபதியில் பாதுகாப்பான இடத்தில் கவுந்தியடிகளையும் கண்ணகியையும் இருக்கச் செய்து காலைக் கடன்களைக் கழித்தற்பொருட்டுக் கோவலன் தனியே செல்லுகின்றான். அவனை எவ்வளவோ எண்ணங்களும், கவலைகளும் வாட்டி, உடம்பை மெலிய வைத்துவிட்டன; பெருமூச்செறிகிறான். கோவலன் அடைந்த நிற வேறுபாட்டால் கௌசிகனால் கூட இவன் கோவலனே என்று உணர்ந்து கொள்ள முடியவில்லை.⁴ இவ்விடங்களிலாவது கோவலன் தனியே செல்வது அவசியம் என்று கூறிவிடலாம். ஆனால் மதுரை மூதூர் காணக் கோவலன் தனியாகச் செல்வானேன்? கோவலன் மதுரையை இப்பொழுது

தான் முதல் தடவை காண்கிறான். ஆனால் கண்ணகியும் இதுவரையிலும் மதுரையைப் பார்த்தது கிடையாது. அவளையும் உடன் அழைத்துச் சென்றுகாட்டுதல் ஆகாதா? ஆசிரியர் மதுரையை வருணிப்பதற்கு வேறு வாய்ப்புக் கிடையாது என்று இத்தகைய ஒருவாய்ப்பைப் படைத்துக் கொள்கிறார் என்பது உண்மையே. ஆனால் கண்ணகியையும் கோவலன் உடன் அழைத்துச் சென்றிருக்கலாம். ‘தங்குவதற்குத் தகுந்த தனது குலத்தவர் உறையும் இடங்களைக் கண்டு வருவதற்காகச் செல்கிறேன்’ என்று கூறிச் செல்கிறான் கோவலன். ஆனால் அவன் அம்முயற்சியில் ஈடுபடவே இல்லை. மதுரை முழுதும் சுற்றியலைந்த கோவலன் அத்தகைய இடங்களை விசாரித்ததாக ஆசிரியர் கூறவே இல்லை. கோவலன் மறந்துவிடுகிறானா? ஆசிரியர் இளங்கோவடிகள் மறந்துவிடுகிறாரா? மதுரைமா நகரை வருணித்துச் செல்லும் வேகத்தில் ஆசிரியர் கோவலன் வந்த குறிக்கோளை மறந்துவிடுகிறாரா? அல்லது அக் குறிக்கோளுடன் சென்ற கோவலன் மதுரை நகரின் காட்சியில் தன்னையே மறந்து விடுகிறானா? அல்லது கண்ணகி உறும் கடுந்தயராலும், தான் கண்ட தீக்கனவாலும் வருந்திநின்ற கோவலன் உள்ளம், தனிமையில் அமைதி காணச் சென்று, தான் வந்தது எதற்கு என்பதையும் மறந்து செயல் மறந்து உழலுகின்றது என்று கூறுவோமா? இறுதியில் கூறிய இந்நிலைதானே பொருந்தும். இளங்கோவடிகள் இவ்வளவு தூரம் தன்னை மறந்து, முன் பின் நிலை மறந்து பாடுவாரா? கோவலனுடைய உள்ளம் தன் நிலை மறந்து செயலாற்றும் பொழுது இளங்கோவடிகள் என்ன செய்ய முடியும்? கண்ணகிக்கு இழைத்த கொடுமையை நினைக்கிறான்; அதற்குப் பரிகாரம் தேட நினைக்கிறான். எவ்வாறு அதனைத் தேடுவது? அவளிடம் எவ்வாறு மன்னிப்புக் கேட்பது? இவைகளுக்கெல்லாம் விடை நாடி அலையும் கோவலன் உள்ளம் செயலற்ற நிலையில் தன்னையே மறக்கும் நிலையையே இளங்கோவடிகள் இங்கே காட்டுகிறார். கண்ணகியிடம் தான் அவளுக்கு இழைத்த கொடுமையைக் கூறி எப்பொழுது மன்னிப்புக் கேட்பது என்பதையும் அவன் முடிவுகட்டி விட்டான் போலும்!

(*) இறுதி இல்லறம்

புயலின் முன்பு

விளக்கு அணைவதற்கு முன்பு கொழுந்துவிட்டு எளிகிறது. பகலெல்லாம் வெம்மையால் தகதகவென்று எளிகிற சூரியன் மாலையில் மறைவதற்கு முன்பு எவ்வளவு அழகாகத் தோன்றுகிறான். பலநாள் நோய்வாய்ப்பட்டு நைந்தவன் இறப்பதற்கு முன்பு எவ்வளவு தெளிவாகத் தோன்றுகிறான்? புயலுக்கு முன்பு பெரும் அமைதி தோன்றவில்லையா? இல்லையானால் விளக்கையும், சூரியனையும், நோய்வாய்ப்பட்டவனையும், புயலையும் நாம் எளிதில் மறந்துவிடுவோமல்லவா? முன்பின் நிலைகளை பொருத்திக்காட்டி ஆராய்வதில்தானே உயர்வு தாழ்வு காணமுடியும். இதுதான் உலக இயற்கை. இன்னும் சிறிது நேரத்தில் கோவலன் இறக்கிறான். அதற்கு முன்பு கோவலனும் கண்ணகியும் பழகிக் கொண்ட முறை, இத்தகைய மனமொத்த காதலர்களையா விதி பிரித்து வைத்து கொடுமை இழைக்கிறது என்று நம் உள்ளத்தைக் கரைக்கிறது.

கண்ணனும் நப்பின்னையும்

மாதரி, கோவலன் கண்ணகி இருவரையும் அடைக்கலமாகப் பெறுகிறான். அவர்களுக்கு ஆறுதல் மொழிகள் கூறி, தன் மகள் ஐயையையும் அவர்களுக்குத்

1 புறஞ்சேரி இறுத்த காதை—29.

2 காடுகாண் காதை 5—9; புறஞ்சேரி இறுத்த காதை 35; ஊர்காண் காதை 25—61.

3 காடுகாண் காதை 165

4 புறஞ்சேரியிறுத்த காதை 44—47

துணையாக அமர்த்துகிறான். புதிய மண்பாண்டங்களைக் கொடுக்கிறான். கண்ணகி பலாக்காய், முதாரிக்காய், கத்தரிக்காய், மாதுளங்காய், மாங்கனரி இவற்றை அரிவாளில் வைத்து அரிகிறாள்; கண்ணகியின் கைவிரல்கள் சிவந்து வாடுகின்றன; முகம் சிவந்து வியர்க்கிறது; அடுப்பின் பக்கத்தில் செல்லுகிறாள்; புகைமண்டி கண்கள் வருந்துகின்றன. ஐயை வைக்கோலைக் கொண்டு எரி மூட்டிக் கண்ணகிக்கு உதவி செய்கிறாள். தன்னால் இயன்ற அளவு கண்ணகி சமைக்கிறாள். பனையோலை தடுக்கின்மேல் கோவலன் அமர்கிறான். அவனுடைய கால்களைக் கழுவி கண்ணகி தொழுகிறாள். தரையைக் கழுவிய பின்பு குமரி வாழையின் குருத்தை விரித்து, அதில் செந்நெல் அரிசிச்சோற்றைப் படைத்து உண்பிக்கின்றாள். இக்காட்சியைக் கண்ட மாதரியும் ஐயையும் இவர்கள் கண்ணனும் நப்பின்னையுமோ என்று வியப்பெய்துகின்றனர்.

பழு இறங்கிற்று

உணவுண்டு இருந்த கோவலன் கண்ணகியைப் பக்கத்தில் அழைக்கிறான். அழைத்து “கல்லும் முள்ளும் நிறைந்த கொடிய வழியிலே நடந்து வந்தாய். இதனைக் கடந்து உன்னால் நடந்துவர எவ்வாறு முடிந்ததோ? இதனை நினைந்து என் தாய் தந்தையர் எத்தகைய துன்பம் அடைந்தனரோ? அவர்கள் என்ன வாயினரோ? என்னுடைய துன்பங்களெல்லாம் நனவா அன்றிக் கனவா? மனம் கலங்குகிறது. நல்லொழுக்கத்தைக் கைவிட்டு வீணரோடும் பரத்தையரோடும் காலங்கழித்த எனக்கு நற்கதியுண்டா? என்னுடைய தாய் தந்தையர்களுக்குச் செய்யவேண்டிய பணிகளையும் கைவிட்டேன். உனக்கும் பெருந்தவறிழைத்தேன். இது இழுக்கத் தரும் ஒழுக்கம் என்று சிறிதும் கருதாது நடந்தேன். நான் எவ்வளவுதான் கொடுமை இழைத்தாலும் மதுரைக்கு எழுவென்று கூற என்னோடு எழுந்தாய்; என்னை மணந்து இவ்வளவு துன்பம் அடைந்ததற்கு முற்பிறப்பில் நீ என்ன பாவம் செய்துவிட்டாய்?” என்று அன்பு கனிந்த மொழிகளில் தான் கண்ணகிக்கு இழைத்த கொடுமைகளை எடுத்துக்கூறி வருந்துகின்றாள்.

மாதவியை விட்டுப்பிரிந்து வந்து கண்ணகியை அடைந்ததும் வாழ்க்கையைப் புதுப்பிக்க நினைக்கிறான் கோவலன். மாதவியோடு வாழ்ந்து பொருளைத் தோலைத்தான். சிலம்பை முதலாகக் கொண்டு இழந்தபொருளை மதுரை சென்று ஈட்டுவோம் என்று நினைக்கிறான். இவற்றைக் கூறிக் கண்ணகியை மதுரைக்கு எழுவென்கிறான். இவைகளே கோவலன் கண்ணகியோடு பேசிய வாழ்த்தைகள். வழியிலும் கண்ணகியோடு அதிகம் பேசவில்லை. கண்ணகிக்கு அவன் இழைத்த பெருந்துயரம் அவனைக் கண்ணகியிடம் அதிகம் பேசவிடாமல் தடுக்கிறது; கண்ணகியின் பெருங் குணத்திற்குத் தான் தகுதியற்றவன் என்ற எண்ணத்தை அவனிடம் உண்டு பண்ணுகிறது. கவுந்தியடிகள் அவர்களிடையே வாயிலாக அமைகிறார். அவர் கூறிய அறவுரைகள் கோவலன் மனத்தில் எவ்வளவோ தெளிவை உண்டுபண்ணுகின்றன. இவற்றின் பயனாகவே இதுவரையிலும் கண்ணகியோடு அதிகம் பேசாத கோவலன் இன்று கண்ணகியிடம் தான் அவளுக்கு இழைத்த பெருந்துயரை எடுத்துக்கூறி மன்னிக்கும்படி வேண்டுகிறான். அதனைக் கூறியதும் அவனுடைய மனத்தில் ஒரு பெரிய நிறைவு ஏற்பட்டுவிடுகிறது. எதனைக் கூறவேண்டும் என்று இத்தனை நாளும் ஏங்கிக் காலத்தை எதிர்பார்த்துக்கொண்டிருந்தானோ அதனை இன்று கூறிவிட்டான். அவன் உள்ளத்தை அழுத்தி வருத்திய பெரிய பழு இப்பொழுது

இறங்கிற்று. வழியில் கூறலாம் என்றாலோ உள்ளத்தில் தெளிவு ஏற்படவில்லை. மேலும் கவுந்தியடிகள் பக்கத்தில் இருக்கும்பொழுது அவன் கூற விரும்பி இருக்கமாட்டான்; கவுந்தியடிகளுக்கே தெரியாத. நெடுநாள் மறைந்திருந்த செய்திகள் பல. அவைகளைக் கூறுது எவ்வாறு கண்ணகியிடம் மனந்திறந்து பேச முடியும். எனவே வழியில் கூறுவதற்குக் கோவலன் நாணமடைவது இயல்பே. மதுரையில் எங்கோ ஒரு வீட்டில், எத்தனையோ ஆண்டுகளுக்குப் பின்பு இன்று கண்ணகி சமைத்துக்கொடுத்த உணவை உண்ட கோவலன் பழைய நாட்களை நினைந்து நாணி வருந்துகிறான். அடைக்காய் கொடுத்த கண்ணகியைப் பக்கத்தே அழைத்து அணைக்கிறான்; வருந்துகிறான். இவ்வாறு மனம்விட்டுப் பேசும் நிலைக்குக் கோவலனைக் கொண்டுவர வாயிலாக அமைந்த கவுந்தியடிகள், தன் வேலை முடிந்தது என்று நினைந்து கதையில் தனது தொடர்பை அறுத்துக்கொள்கிறார்.

இவ்வாறு கூறிய கோவலனை நோக்கிக் கண்ணகி “நீங்கள் என்னோடு உடனுறைந்து இல்லறம் நடத்தும் வாழ்க்கை இன்மையால் அறவோர்க்களித்தலும், அந்தணரோம்பலும், துறவோர்க்கெதிர்த்தலும், விருந்தெதிர்கோடலும் இழந்த என்னை உங்களுடைய தாயும் தந்தையும் அன்புடன் பாராட்டினர். என் பொறுமையைப் புகழ்ந்தனர். நான் என்னுடைய உள்ளத்தே எழுந்த வருத்தங்களையெல்லாம் அடக்கிக் கொண்டு புன்முறுவல் செய்தேன். அதனைக் கண்டு அவர்களுடைய வருத்தம் மேலும் பெருகிற்று. இவ்வாறு அவர்கள் வருந்தத் தாங்கள் எங்களைப் பிரிந்து போற்றி வொழுக்கம் புரிந்தீர். தங்களுடைய உள்ளத்திற்கு மாறுபட நடக்கும் உள்ளம் எனக்கில்லை. ஆகையால் தங்களுடைய விருப்பத்திற்கிணங்கப் புறப்பட்டு வந்தேன்” என்கிறாள். கோவலன் “சுற்றம் முதலியவற்றை நீங்கினாய்; நாணம், மடம், கற்பு இவற்றையே துணையாகக் கொண்டாய்; நான் வாவென்று கூறும்பொழுது வந்தாய்; என் தனிமையைத் தீர்த்தாய்; துயரைக் களைந்தாய்; பொன்னே! கொடியே! கோதாய்! பாவாய்! விளக்கே! கொழுந்தே! செல்வி! யான் உனது சிலம்பைக் கொண்டு விற்றுவருவேன். வருவது வரையிலும் நீ தனிமையாக வருந்தாதிரு” என்கிறான். கண்ணகி கண்ணகி காணாதவாறு மறைக்கிறாள்.

சிலம்புடன் கோவலன் வெளியே சென்றுவிடுகிறான்.

கோவலன் கண்ணகி இருவருடைய உள்ளமும் வேற்றுமை உணர்ச்சியை மறந்து ஒன்றுபட்ட நிலையில் இதுவே இறுதிநிலை. இருவரும் மனமியைந்து இல்லற வாழ்க்கையை நடத்துகின்றனர். கவுந்தியடிகளுக்கு அங்கு என்ன வேலை? மாதரியிடம் அடைக்கலமாகக் கொடுத்ததோடு அவர்களுடைய வேலை முடிந்துவிட்டதே.

இருவகை இல்லறம்

இளங்கோவடிகள் கதைத் தொடக்கத்திலேயே கோவலன் கண்ணகி இருவரும் நடத்திய இல்லற வாழ்க்கை ஒன்றைக் காட்டினார்.¹ மனையறம்படுத்த காதையில் கூறப்படுவதெல்லாம் மணமான நாட்களில் அவர்கள் நடத்திய இல்லற வாழ்க்கையேயாகும். இங்கே கதை முடிவில், கோவலன் கோலையுண்பதற்கு முன்பும் கோவலன் கண்ணகி ஆகிய இருவரும் நடத்திய இல்லற

1. மனையறம்படுத்த காதை

வாழ்க்கை ஒன்றை ஆசிரியர் காட்டுகிறார். ஆனால் இரண்டு வாழ்க்கைக்கும் எவ்வளவு வேற்றுமை? மனையறம்படுத்த காதையில் தன் சொந்த ஊரில், உற்றார் உறவினர் சூழ்ந்து வாழ, தன் சொந்த மனையில், தன் தாய் தந்தையர் ஈட்டிய பொருளைக் கொண்டு இல்லறம் நடத்தினான். இங்கோ புதிய ஒரு ஊரில், அன்னியர் சூழ்ந்துள்ள இடத்தில், மற்றொருவர் வீட்டில் அவர்கள் கொடுத்த பொருளுதவியால் இல்லறம் நடத்துகிறான். அங்கு 'மயன் விதித் தன்ன மணிக்கா லமளிமிசை நெடுநிலைமாடத் திடைநிலத் திருந்து' இல்லறம் நடத்தினான். இங்கோ பூவலூட்டிய புனைமாண் பந்தர் காவற் சிற்றிற் கடி மனையின்கண் தங்கி இல்லறம் நடத்துகிறான். நெடுநிலை மாடத்தின் தோற்றத் திற்கும், காட்டுவேலி சூழ்ந்த காவலையும், காவணத்தையும், உடைய செம்மண் பூசப்பட்ட புதிய சிறிய குடிசையின் அமைப்பிற்கும் எவ்வளவு வேற்றுமை? கோவலனும் கண்ணகியும், அங்கு இடைநிலத்தினின்றும் நீங்கி, மலர் வாளியோடு காமன் தங்கும் மேன்லமாகிய நிலா முற்றத்தில் சுரும்புணக் கிடந்த நறம்பூஞ்சேக்கையில் இருந்து இன்பங் கண்டனர். இங்கோ தாலப் புல்லின் வெண்மையான தோட்டாலே கைவன்மையுடைய மகள் அழகு பெற புனைந்த தொழிலையுடைய தவிசில் கோவலன் இருக்கிறான். அங்குக் கோவலனும் கண்ணகியும், சூரியனும் சந்திரனுமாகக் காட்சியளித்தனர். இங்கோ கண்ண னும் ரப்பின்னையுமாகக் காட்சியளிக்கின்றனர். அங்குக் கண்ணகி சமைத்துக் கோவலனுக்கு உணவு படைத்த காட்சியை நாம் காணவில்லை. உரிமைச் சுற்றம்—அடிமைத் திறன் இருந்தது. சமைக்கும் பொறுப்பு அக் கூட்டத்தி னுடையது. கண்ணகிக்கு அப் பொறுப்பே இல்லை. இல்லாதிருக்கும்பொழுது கண்ணகி கோவலனுக்கு உணவூட்டிய காட்சியை நாம் எவ்வாறு காண முடியும்? ஆனால் இங்கோ கண்ணகியே கறிகாய் அரிந்து, எரிமூட்டி, சமைத்துக் கோவலனுக்கு உணவு படைக்கிறாள். சமையலில் பழகாதவளாகையினாலே அவளுடைய விரல்கள் சிவக்கின்றன; கண்கள் புகையால் கலங்குகின்றன. செல்வநிலையில் சமைத்தாட்டும் பொறுப்பை வேலையாட்கள் ஏற்றுக் கொண்டனர். இப்பொழுது கண்ணகியே ஏற்றுக்கொள்கிறாள். அங்குப் பொன்னாலும், வெள்ளியாலும் இயன்ற பாத்திரங்கள் பயன்பட்டன. இங்கோ குடுமண்டையையே கண்ணகி பயன்படுத்துகிறாள். அடியார்க்கு நல்லாரும் "இதனை மண்டை என இழித்துக் கூறினார், முன்னர் பொன் வெள்ளி முதலியன வழங்குதலின்" என நயம்பட எழுதுகின்றார். செல்வத்தில் திளைத்து, அரைசு விழை திருவில் மயங்கி நடத்திய இல்லற வாழ்க்கையை மனையறம்படுத்த காதையில் விளக்கினார் ஆசிரியர். செல்வமெல்லாம் இழந்து, வறுமையுற்று, செல்வம் திரட்டப் பிறநாடடைந்து வருந்தி நடத்திய இல்லற வாழ்க்கையை இங்கு வருணிக்கிறார்.

மனையறம் படுத்த காதையில் கோவலன் கண்ணகி இவர்களிடையே நிகழ்ந்த உரையாடலுக்கும், இங்கு அவர்களிடையே நடக்கும் உரையாடலுக்கும் எவ்வளவு வேற்றுமை? மனமான நாட்களில் பேசிய பேச்சுக்கள் அவை; காதல் வெறியில் பேசிய பேச்சுக்கள். இலக்கியச் சுவை அச்சொற்களில் தவழ்கிறது. பூவலுடைய கற்பனை அச்சொற்களில் ஆட்சி புரிகிறது. புணர்ச்சி இறுதிக்கண்ணே செயலற்றுக் கூறிய அறிவு முதலியனவற்றைக் குறியாத கூற்றுக்கள் அவை என இளங்கோவடிகளே கூறிவிட்டார்.¹ காதல்

வெறியில் கண்ணகியினுடைய நலன்களைப் பாராட்டிக் கூறிய கூற்றுக்கள் அவை. கண்ணகியினுடைய திருநுதலையும், இருபெரும் புருவங்களையும், இடையையும், கண்களையும், சாயலையும், நடையையும், சொற்களையும், கைகளையும் கோவலன் வருணித்தான். 'மாசறு பொன்னே, வலம்புரி முத்தே, காசறு விரையே, கரும்பே, தேனே, அரும்பெறற் பாவாய், ஆருயிர் மருந்தே, பெருங்குடி வணிகன் பெருமட மகளே, மலையிடைப் பிறவா மணியே என்கோ, அலையிடைப் பிறவா அமிழ்தே என்கோ, யாழிடைப் பிறவா இசையே யென்கோ, தாழிருங் கூந்தல் தையால்' என்று கண்ணகியை வருணித்தான். இச்சொற்கள் கோவலனுடைய குணவமைப்பின் ஒரு பாகத்தையே நமக்குக் காட்டுகின்றன. அப்பகுதி அவனுடைய ஆடம்பர வாழ்க்கையை நமக்குக் காட்டுகிறது. அவன் ஒரு புலவன்; இலக்கியப் பயிற்சி யுடையவன்; கலை இரசிகள்; அவன் பெருஞ்செல்வம் படைத்தவர்கள் நடத்தும் வாழ்க்கையை நமக்கு நடத்திக்காட்டினான். ஆனால் கோவலனுடைய உண்மை யான உள்ளத்தை அங்கே நாம் காணவில்லை. அவ்வாழ்க்கை தனது ஆடம் பரத்தால் நம்மைக் கவர்ந்தது; ஆனால் கோவலனிடம் நமது இரக்கத்தை, அன்பைப் பெருக்கவில்லை. இவைகளை நம்மிடம் அவன் எதிர்பார்க்கவும் இல்லை. கற்பனையுலகில் சஞ்சரிக்கும் கோவலன் இயல்பையே அங்கு ஆசிரியர் காட்டினார்.

ஆனால் இங்குக்-கொலைக்களக் காதையில் உண்மையான கோவலனை நாம் காண்கிறோம். கண்ணகிக்கு இழைத்த கடுந்துயரை நினைந்து, நைந்து, வருந்தி, தெளிந்த உள்ளம் இன்று கண்ணகியினிடம் தான் செய்த பிழைகளைப் பொறுத் துக் கொள்ளுமாறு கேட்கிறது. பூவலுடைய கற்பனை இங்கில்லை. ஆனால் மனிதனுடைய கற்பனையற்ற; உண்மையான, குற்றத்தை உணர்ந்த உள்ளம் இங்கு பேசுகிறது. கண்ணகியினுடைய பொறுமைக் குணத்தையும், கற்பின் பெருமையையும் உணர்ந்த உள்ளம், தன்னுடைய குணங்களைக் கண்ணகி யினுடைய குணங்களோடு ஒப்பிட்டுத் தனது தகுதியின்மையை உணர்ந்த உள்ளம் இங்குப் பேசுகிறது. தாய் தந்தையர்களுக்குச் செய்யவேண்டிய கடமை களைச் செய்யாது தவறி அதற்கு வருந்தும் உள்ளம், பரத்தையருடன் வாழ்ந்த வாழ்க்கையை வெறுத்த உள்ளம், வண்டுபோல் தென்றல்போல் கேட்பாரின்றி அலைந்து திரிந்த நிலையை வெறுத்த உள்ளம் இங்கே பேசுகிறது. காதல் மயக்கத்தால் கண்ணகியின் அழகை வருணிக்கவில்லை. கடமை உணர்ச்சியால் கண்ணகியின் பெருமையை உணருகிறான். பலவாண்டுகளாகக் கண்ணகியோடு பழகி, பின் பிரிந்து, இறுதியில் அவளையே நாடி, அவளுடைய பெருமையை அறிந்து, பண்பட்டுத் தெளிவடைந்து, அமைதியுற்ற உள்ளம், எளிமையான நடையில், உருக்கமான சொற்களால் இங்கே பேசுகிறது. பல்வகை அணிகள் இயற்கையான கோலத்திற்கு அணி செய்து விளங்கிய கண்ணகியைக் கோவ லன் மனையறம்படுத்த காதையில் வருணித்தான். இங்கோ எத்தகைய அணியு மின்றி இயற்கையழகோடு விளங்கிய கண்ணகியைக் காண்கிறான். மாசறு பொன்னே வலம்புரி முத்தே எனக் கண்ணகியை வருணித்த வருணனை ஆடம்பரமாக இருக்கிறது. பொன்னே, கொடியே, புனைபூங்கோதாய் என்ற இந்த வருணனையின் எளிமையும் உணர்ச்சியும் எவ்வளவு அடக்கமாக இருக் கின்றன. அந்தப் பூங்கோதையே நாணின் பாவை; நீணில விளக்கு; கற்பின் கொழுந்து; பொற்பின் செல்வி.

1. கொலைக்களக் காதை—39—உரை

2. மனையறம்படுத்த காதை—37

மனையறம் படுத்த காதையில் கோவலன் கண்ணகியைப் பலபட வருணித்தான். தனது கற்பனைத் திறன் அனைத்தையும் பயன்படுத்தினான். ஆனால் கண்ணகியோ அதற்குப் பதிலாகக் கோவலனோடு ஒரு வார்த்தைகூடப் பேசவில்லை; பெண்டிர்க்கியல்பாய் ஊடலும் கொள்ளவில்லை. எல்லாம் கோவலன் கூற்றாகவே காதை நடக்கின்றது. அவை மணமாகி அதிகநாள் கழியாத முன்பு நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சிகள். கண்ணகி கோவலனை இன்னும் நன்கு அறிந்துகொள்ளவில்லை. ஆனால் இங்கோ கண்ணகி மனந்திறந்து பேசுகிறாள். கோவலன் கண்ணகியைப் பிரிந்து உறைந்த நாட்களில் நிகழ்ந்த நிகழ்ச்சிகளைக் கூறுகிறாள். கோவலனுடைய தாய் தந்தையர் வருந்தியதைக் கூறுகிறாள். தன் வருத்தத்தை அவர்கள் காணாதவாறு மறைத்ததைக் கூறுகிறாள். கோவலன் செய்த தவறையும் சுட்டிக் காட்டுகிறாள். மனையறம்படுத்த காதையில் கோவலனோடு உரையாடவும் இயலாது அமைந்திருந்த கண்ணகி, கொலைக்களக் காதையில் கோவலனுடைய தவறையும் சுட்டிக்காட்டும் ஆற்றலைப் பெற்றுவிட்டால், கோவலன் கண்ணகி ஆகிய இவர்களிடையே ஏற்பட்ட மன வெற்றுமையை, அன்பின் வளர்ச்சியை, காதல்வெறி கெட்டு கடமை உணர்ச்சி வளர்ந்ததை, ஒருவரை ஒருவர் நன்கு அறிந்துகொண்ட நிலையை யார்தான் மறக்க முடியும்? இதுவன்றோ உண்மையான இல்லறம். இவ்வில்லறத்தைக் காட்டவில்லை யானால் நம்மால் கோவலனை உண்மையாக உணர்ந்துகொள்ள முடியுமா?



எனவே கோவலனுடைய செல்வ வளம் பெற்ற வாழ்க்கை கோவலனை நமக்கு முற்றிலும் காட்டவில்லை. துன்பமென்பதே எதுவென்றறியாத அவ் வாழ்க்கை—கோவலன் மாதவியைத் துறந்து வந்தது வரையிலும் அவன் நடத்திய வாழ்க்கை, அவன் ஒரு கலை இரசிகள், புலவன், கற்பனை மிக்கோன், யாழ் வல்லோன், நாட்டியத்தில் விருப்பம் மிக்கோன் என்று செல்வம் படைத்தவர்களிடையே அமையத்தக்க பண்புகளுடைய ஒருவரைக் கோவலனை நமக்குக் காட்டிற்று. ஆனால் உண்மையான கோவலனை நம்மால் அங்குக் காணமுடியவில்லை. கோவலன் வறுமையுற்றகாலம் உண்மையான கோவலனை நமக்குக் காட்டுகிறது. நமது அன்பு நம்மை அவனிடம் ஈர்த்துச் செல்லுகிறது. இந்த இறுதி இல்லற நிகழ்ச்சிகளைக்கண்ட நம்மால் கோவலனை வெறுக்கமுடியுமா? கண்ணகிக்கு கோவலன் இழைத்த கடுந்துயரின் காரணமாக நம்மால் வெறுக்கப்பட்ட கோவலன் இன்று கண்ணகியின் முன்னிலையிலே நமது அன்பைக் கவர்ந்துவிட்டான். இதுவன்றோ இளங்கோவடிகளின் ஆற்றல். கோவலனும் கண்ணகியும் அன்பு மிக்க காதலர்கள்; தெளிவுமிக்க உள்ளம் படைத்தவர்கள்; மனமொன்றிய வாழ்க்கையை உடையவர்கள்; வாழ்க்கையின் மேடுபள்ளங்களிலெல்லாம் உருண்டு பண்பட்ட உள்ளம் படைத்தவர்கள். இது வரையிலும் கோவலன் அமுததை நாம் கண்டதில்லை. சிலம்பை விற்கச் செல்லுகின்ற இப்பொழுது கோவலன் அழுகிறான். ஆனால் கண்ணகி கண்ணகி கண்டால் வருத்தம் அடைவாளே என்று நினைந்து மறைக்கிறாள். இத்தகைய காதலர்கள் ஒரு ஒருவரை ஒருவர் இழந்து வாழ நம் மனம் பொறுக்குமா? இந்த நிலைமையை இளங்கோவடிகள் எப்பொழுது நம் உள்ளத்திலே எழுப்பிவிட்டாரோ, அப்பொழுதே அவருடைய நோக்கம் நிறைவேற்றிவிட்டதல்லவா? கவுந்தியடிகளும் தம் முயற்சியில்—உணராமல் ஏற்றுக்கொண்ட கோவலன் கண்ணகி இவர்களிடையே வாயிலாகிய முயற்சியில் வெற்றி கண்டுவிட்டாரல்லவா?

Edited By

R. RAMANUJACHARI, M. A.,
Professor of Philosophy and Dean, Faculty of Education

and

Pandit K. SRINIVASACHARYA,
Lecturer in Sanskrit.

अविद्याहानितो मुक्तपुरुषाणां हि संविदाम् ।

स्वाभाविकस्वरूपेण निखिलार्थावभासिता ॥

प्रतिबन्धकभावस्य प्रत्युत्तम्भकभाविना ।

परेणानुगृहीता धीर्ऋषीणां सर्वभासिका ॥” इति ।

अयं भावः — स्वाभाविकसर्वभासनानुकूलशक्तिमतापि ज्ञानेन तत्तद्भासने कर्म-
रूपाऽविद्या प्रतिबन्धिका । इन्द्रियसन्निकर्षश्चोत्तेजकः । तत्तच्चोत्तेजकाभावविशिष्ट-
मणरेव दाहं प्रति प्रतिबन्धकत्ववत् इन्द्रियसन्निकर्षाभावविशिष्टाविद्याया एव घटादिभानं
प्रति प्रतिबन्धकतया इन्द्रियसन्निकर्षे सति तादृशप्रतिबन्धकविरहाद्धर्मभूतज्ञाननिष्ठस्वाभा-
विकशक्त्यैव घटादिभानसंभवात् इन्द्रियसन्निकर्षस्य घटादिभानं प्रति दाहं प्रत्युत्तेजक-
मणेरिव प्रतिबन्धकाभावसम्पादकतयैवोपयोगः, न तूत्पादकतयेति । मुक्तगतसर्वसाक्षा-
त्कारे, ऋषिगतसर्वसाक्षात्कारे चेन्द्रियाणां तादृशोपयोगोऽपि नास्तीत्याह अविद्याहानित
इति । स्वरूपेणेति — तत्तद्वस्तुगताबाधितसर्वरूपेणेत्यर्थः । निखिलार्थावभासिता —
सकलवस्तुभासकत्वम् ; अविद्योच्छेदेन विशेष्याभावादेव विशिष्टाभावसम्पत्त्या मुक्त-
ज्ञानस्य सर्वभासकत्वोपपत्तिरिति न तत्रोत्तेजकापेक्षेति भावः । ननु तथापि ऋषीणाम-
विद्योच्छेदविरहात्कथं तज्ज्ञानस्य सर्वभासकत्वमत आह प्रतिबन्धकभावस्येति ।
प्रतिबन्धकत्वस्येत्यर्थः । प्रत्युत्तम्भकभाविनेति — प्रत्युत्तम्भकभावसम्पादकमवच्छेदकी-
भूताभावप्रतियोगीति यावत् । तच्चोत्तेजकं ; प्रतिबन्धकतावच्छेदकीभूताभावप्रति-
योगिन एवोत्तेजकरूपत्वात् । तद्भावयति उत्पादयतीति तादृशेनेत्यर्थः । परेण - परम-
पुरुषेण । अनुगृहीतेति अस्य धर्मभूतज्ञानं सर्वभासकं भवत्वित्येवंविधानुग्रहविषयीकृत्येत्यर्थः ।
तथा च भगवदनुग्रहरूपोत्तेजकवशादेवार्थज्ञानस्य सर्वभासकत्वोपपत्त्या कथञ्चिदपि तत्र
नेन्द्रियापेक्षेति भावः । तथा च एवमभिधानात्तथैव तन्मतमित्येतदुपपन्नमेवेत्युक्तं भवति ।
एतावता योगिप्रत्यक्षसत्त्वमुक्तम् । इतः परं अयोगिप्रत्यक्षं लक्षयिष्यन्नसदादीनां मानस-
प्रत्यक्षसत्त्वे वक्ष्यमाणलक्षणस्य तत्राव्याप्तिशङ्का स्यादिति तन्माभूदित्यभिप्रायेणाह

मानसप्रत्यक्षमप्यस्मदादीनां नास्त्येवेति वृद्धसंप्रदायः, आत्मस्वरूपस्य तद्वर्तमानज्ञानस्य च स्वयंप्रकाशत्वात्, सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नानां तत्तद्वेतुतयाऽ-
भिमतज्ञानविशेषानतिरेकस्य वेदार्थसंग्रहे समर्थितत्वात्, नित्यत्वादिविशिष्टास्म-
दाद्यनुभवस्य शास्त्रादिप्रसिद्धत्वात्, पूर्वानुभवादिज्ञानस्य स्मृतिरूपत्वात्,
“आन्तरसुखदुःखादिव्यतिरिक्तबहिर्विषयेषु तस्य बाह्येन्द्रियानपेक्षप्रवृत्त्यनुपपत्तेः”
इति शास्त्रयोन्यधिकरणभाष्यस्यान्वारोहेणाप्युपपत्तेरिति ॥

ततश्चादिव्यबाह्येन्द्रियप्रसूतं ज्ञानमयोगिप्रत्यक्षम् ।

मानसेति । अस्मदादीनामिति—अयोगिनामित्यर्थः । योगिनान्तु तदस्त्येव ; तद्युक्ताव-
स्थायां मनोमात्रजन्यमित्यभिधानात् । ननु मानसज्ञानाभावे आत्मस्वरूपादेः कथं
मानसम्भव इत्यत आह आत्मस्वरूपस्येत्यादिना । स्वप्रकाशत्वादिति । तथा च स्वत
एव मानसम्भवान्न मानसप्रत्यक्षापेक्षेति भावः । ज्ञानविशेषानतिरेकस्येति । तथा च
तेषामपि स्वयंप्रकाशत्वमेवेति न तद्वानार्थमपि मानसप्रत्यक्षत्वमपेक्षणीयमिति भावः ।
ननु शास्त्रयोन्यधिकरणश्रीभाष्येण सुखदुःखादीनां मानसप्रत्यक्षवेद्यत्वस्य ज्ञापनात्कथमेत-
दित्यत आह आन्तरसुखदुःखादिव्यतिरिक्तेति । आत्मसुखादिव्यतिरिक्तेति क्वचित्
पाठः । स चार्थमात्रानुवादरूपतया सङ्गमनीयः ; श्रीभाष्ये आन्तरसुखदुःखादिव्यति-
रिक्तेत्येव पाठात् । अन्वारोहेणाप्युपपत्तेरिति — नैयायिकमतानुवादरूपस्य तस्य
भाष्यस्य तन्मतसिद्धार्थाभिधानरूपत्वेनाप्युपपत्तेरित्यर्थः । तथा च सिद्धान्ते सुखदुःखा-
दीनां मानसप्रत्यक्षविषयत्वज्ञापकत्वं तस्य न सम्भवतीति भावः । अयोगिनां मानस-
प्रत्यक्षस्यासत्त्वान्न तत्राव्याप्तिशङ्कावकाश इत्यभिप्रायं व्यनक्ति ततश्चेति — अयोगिनां
मानसप्रत्यक्षासत्त्वाच्चेत्यर्थः । अयोगिप्रत्यक्षं लक्षयति अदिव्यबाह्येन्द्रियप्रसूतमिति —
प्रकृष्टादृष्टविशेषासहकृतमनोभिन्नेन्द्रियजन्यमित्यर्थः । इन्द्रियध्वंसवारणाय ज्ञानत्वनिवेशः ।
बाह्येन्द्रियजन्ययोगिप्रत्यक्षवारणाय अदिव्येति ज्ञाने प्रकृष्टादृष्टविशेषाजन्यत्वपर्यवसितम् ।
ईश्वरप्रत्यक्षवारणाय जन्येति । अनुमित्यादिवारणाय बाह्येन्द्रियेति । अनुमित्यादेरपि

तत् सामान्यादृष्टालोकविशेषादिसहकृतेन्द्रियजन्यं दृष्टसामग्रीविशेषात् प्रति-
नियतविषयम् । तत् श्रोत्रादीन्द्रियासाधारणकारणभेदात् पञ्चधा ॥

विषयेन्द्रियसंबन्धश्च — द्रव्येषु संयोगः, द्रव्याश्रितेषु रूपादिषु तु संयुक्ता-
श्रयणम् ।

यथोक्तं तत्त्वरत्नाकरे—

“अत्र वृद्धा विदामासुः संयोगः संनिकर्षणम् ।

संयुक्ताश्रयणं चेति यथासंभवमूह्यताम् ॥” इति ।

पुनः प्रत्यक्षं द्विधा—सविकल्पकं निर्विकल्पकं चेति । सप्रत्यवमर्श
प्रत्यक्षं सविकल्पकम् । तद्रहितं प्रत्यक्षं निर्विकल्पकम् ॥

मनोजन्यतया नेन्द्रियजन्यत्वनिवेशमात्रेण तद्वारणसम्भवः । तदिति — अयोगिप्रत्यक्ष-
मित्यर्थः । सामान्यादृष्टेति—सर्वकार्यसाधारणादृष्टेत्यर्थः । दृष्टसामग्रीविशेषादिति —
लोकसिद्धकारणताकालोकोद्भूतरूपादिकारणस्तोमादित्यर्थः । प्रतिनियतविषयमिति —
यदा यत्र सामग्री तदा तन्मात्रविषयमित्यर्थः । तदिति — उक्तमयोगिप्रत्यक्षमित्यर्थः ।
श्रोत्रादीत्यादि — श्रोत्रत्वकूचक्षूरसनप्राणभेदात्पञ्चविधेन्द्रियजन्यतया पञ्चधेत्यर्थः ।
संयुक्ताश्रयणं — संयुक्तविशेषणता । यथासंभवमिति द्रव्यत्वे संयोगः द्रव्याश्रितत्वे
संयुक्ताश्रयणमित्येवमिति भावः ।

सप्रत्यवमर्शेति । प्रत्यवमर्शः — संस्काराधीनविषयभानम् ; तत्सहितं संस्कार-
प्रयोज्यविषयतानिरूपकं प्रत्यक्षं संस्कारजन्यप्रत्यक्षमेव वा सविकल्पकमित्यर्थः । तद्र-
हितमिति । संस्कारप्रयोज्यविषयत्वानिरूपकं संस्काराजन्यं वा प्रत्यक्षं निर्विकल्पकमित्यर्थः ।
निर्विकल्पकस्य प्रकारत्वाद्यनिरूपकत्वरूपमविशिष्टविषयत्वमङ्गीकुर्वतां नैयायिकानां मतं

॥ नैयायिकाभिमतनिर्विकल्पकनिराकरणम् ॥

उभयविधमप्येतद्विशिष्टविषयमेव । अविशिष्टवस्तुग्राहिणो ज्ञानस्यानुप-
लम्भात् अनुपपत्तेश्च । बालमूकतिर्यगादिविज्ञानमपि हि संज्ञादिविकल्परहितमपि
विशिष्टवस्तुविषयमेव, अन्यथा तेषां हेयोपादेयविभागपूर्वकप्रवृत्तिविशेषानुपपत्तेः ।
विप्रतिपन्नं विशिष्टज्ञानं विशेषणज्ञानपूर्वकम्, विशिष्टज्ञानत्वात्, सुरभि चन्दन-

निरस्यति — उभयविधमपीति — इह सविकल्पकस्य विशिष्टविषयत्वाभिधानं दृष्टान्ता-
र्थम् ; सविकल्पकमिव निर्विकल्पकमपि विशिष्टविषयमेवेत्यर्थः ; अविशिष्टविषयनिर्विकल्पके
प्रमाणाभावादिति भावः । अत्राविशिष्टविषयनिर्विकल्पकं किमुपलम्भादङ्गीक्रियते,
उतानुपपत्त्या कल्प्यत इति विकल्पमभिप्रेत्याद्ये आह अविशिष्टेति । द्वितीये आह
अनुपपत्तेश्चेति — अविशिष्टविषयनिर्विकल्पकबाधिकैवानुपपत्तिर्दृश्यते, तत्कल्पिका तु
दूरतो निरस्तेति भावः । ननु बालमूकतिर्यगादिविज्ञानस्याविशिष्टविषयतया कथं
तादृशज्ञानविरह इत्यत आह बालेति । संज्ञादिविकल्परहितमिति — तत्तत्संज्ञा-
तत्तत्कार्यविशेषक्षमत्वाद्यप्रकारकमित्यर्थः । विशिष्टवस्तुविषयमेवेति — तत्तज्जाति-
गुणादिकतिपयधर्मविशिष्टवस्तुविषयमेवेत्यर्थः । तदुपपादयति अन्यथेति बालादिविज्ञानानां
सर्वथाऽविशिष्टविषयत्वे इत्यर्थः । तेषां — बालादीनाम् । हेयेत्यादि — इष्टानिष्ट-
साधनताप्रकारकज्ञानजन्यप्रवृत्तिविशेषानुपपत्तेरित्यर्थः । स्तन्यपानान्नभक्षणादिप्रवृत्तेः
दण्डोद्यमनेऽपसरणादिप्रवृत्तेश्च दर्शनादिति भावः । अनुमानेनाविशिष्टविषयनिर्विकल्पक-
सिद्धिं शङ्कते — विप्रतिपन्नमिति । विशेषणज्ञानपूर्वकत्वतदभावकोटिकसंशयविषयी-
भूतमित्यर्थः । इदञ्च सामानाधिकरण्येन साध्यसिद्धेरुद्देश्यतायामपि सिद्धसाधनता-
वारणाय । अन्यथा हि दृष्टान्ते साध्यस्य सिद्धतया सिद्धसाधनं प्रसज्येत ।
विशिष्टज्ञानमिति । इदञ्च विशिष्टज्ञानधर्मिकसंशयव्यक्तेरेव तद्व्यक्तित्वेन विशेष्यता-
संबन्धेन पक्षतावच्छेदकत्वमित्येतत्सूचनाय ; तेन दृष्टान्तेऽपि कालान्तरीयपुरुषान्तरीय-
तादृशसंशयविषयत्वसंभवेऽपि न सिद्धसाधनावकाशः ; दृष्टान्ताविषयकतादृशसंशय-
व्यक्तेरेव तद्व्यक्तित्वेन पक्षतावच्छेदकत्वस्वीकारात् । विशेषणज्ञानपूर्वकमिति —

मित्यादिविशिष्टज्ञानवदिति चेन्न, एकसामग्रीवेद्यविशेषणेषु तन्निरपेक्षत्वात्, स्वरूप-

विशेषणज्ञाननिरूपितकार्यत्वव्याप्यधर्मावच्छिन्नजन्यतावदित्यर्थः । स्वाव्यवहितोत्तरत्व-
स्वसामानाधिकरण्योभयसम्बन्धेन विशेषणज्ञानविशिष्टमिति वा । तेनेश्वरज्ञान-
मादाय न सिद्धसाधनम् । अत्र च स्वनिरूपितप्रकारताश्रयविषयकज्ञानपूर्वकत्वं स्वाश्रय-
विषयकज्ञानपूर्वकत्वं - स्वनिरूपकत्वोभयसंबन्धेन प्रकारताविशिष्टत्वपर्यवसितं साध्यम् ।
प्रकारतानिरूपकज्ञानत्वं हेतुः । अनेन चानुमानेन गोत्वादिप्रकारकज्ञानात्पूर्वं गोत्वादि-
विषयकज्ञानसिद्धौ तादृशज्ञानस्यापि गोत्वादिप्रकारकत्वे ततः पूर्वमपि गोत्वादि-
विषयकज्ञानापेक्षया अनवस्थाप्रसङ्गः । अतस्तादृशज्ञानस्य निष्प्रकारकत्वमेव । गोत्वा-
देस्तु तत्र तुरीयविषयतैवेत्याश्रयणीयमिति तदेव निर्विकल्पकम् ; तच्चाविशिष्टविषयक-
मेवेत्यभिप्रायः । विशिष्टज्ञानत्वादिति — प्रकारतानिरूपकज्ञानत्वादित्यर्थः । ज्ञानत्वस्य
निर्विकल्पकसाधारण्यात्प्रकारतानिरूपकत्वनिवेशः । यद्यपि निर्विकल्पकसाधारण्ये व्यभि-
चारो दोष इति न शक्यं वक्तुम् ; उक्तानुमानेन निर्विकल्पकसिद्धेः पूर्वं व्यभिचारज्ञाना-
सम्भवात् ; तत्सिद्ध्यनन्तरं व्यभिचारज्ञानस्याबाधकत्वात् ; न च जातायामनुमितौ व्यभि-
चारिलिङ्गकत्वेनाप्रामाण्यानुमितिसम्भवात्तस्या अकार्यकारित्वमेव स्यादिति शङ्क्यम् ;
व्यभिचारिलिङ्गकत्वस्याप्रामाण्यव्याप्यत्वविरहात् ; प्रमेयत्वादिलिङ्गिकायाः पर्वतादौ
वद्वाद्यनुमितेः प्रामाण्यदर्शनात् ; तथापि ज्ञानत्वं यदि विशेषणज्ञानपूर्वकत्वव्याप्यं
स्यात्तर्ह्यनवस्था स्यादिति तर्केण ज्ञानत्वे विशेषणज्ञानपूर्वकत्वव्याप्तिज्ञानप्रतिबन्धाच्चोक्तानु-
मितिसम्भवः । अत उक्तविशेषणोपादानम् । व्यभिचारवारकविशेषणस्येव उक्ततर्क-
वारकविशेषणस्यापि व्याप्तिज्ञानविरोधिनिरासकतया हेतुकोटौ साफल्यमविगीतम् ।
विपक्षे बाधकविरहेणोक्तानुमानस्याप्रयोजकत्वमेवेत्यभिप्रायेण दूषयति — नेति । एक-
सामग्रीत्यादि — विशेषणविशेष्ययोर्यत्रैकसामग्रीवेद्यत्वं तत्र विशेषणज्ञानमन्तरेणापि
विशेषणस्य लौकिकसन्निकर्षेणैव विशेष्यवद्भानसम्भवाच्च विशेषणज्ञानापेक्षा नास्त्येव ।

संबन्धपक्षे स्वरूपग्रहणेनैव संबन्धस्यापि ग्रहणात्, तावतैव विशिष्टग्रहणसिद्धेः, समवायवादेऽपि तस्यैव गृह्यमाणस्य विशेषणविशेष्यभावरूपत्वात्, समवाय-

विशेषणविशेष्ययोर्यत्र भिन्नसामग्रीवेद्यत्वं तत्र परं सुरभि चन्दनमित्यादौ विशेष्यभासक-
चक्षुषो लौकिकसन्निकर्षेण सौरभमानासम्भवात्तज्ज्ञानप्रत्यासत्त्यैव तत्र तद्वानस्य वाच्यतया
तज्ज्ञानापेक्षा । अतः पूर्वं विशेषणज्ञानाभावेऽप्ययं गौरित्यादि विशिष्टज्ञानसम्भवादुक्तानु-
मानस्याप्रयोजकत्वमेवेत्यभिप्रायः । इदमुपलक्षणम् ; विशेषणाग्राहकेन्द्रियग्राह्यविशेष्य-
कत्वमुपाधिरित्यपि बोद्धव्यम् । विशेषणाग्राहकत्वं च विशेषणनिष्ठलौकिकविषयताशालि-
प्रत्यक्षजनकत्वम् । तेन चक्षुषस्सौरभोपनीतमानहेतुत्वेऽपि न क्षतिः । ननु सम्बन्ध-
ग्रहणस्य तत्प्रतियोग्यनुयोगिग्रहणसापेक्षतया प्रथमत एव न सम्बन्धग्रहणसम्भवः । ततश्च
तादृशज्ञानस्य निष्प्रकारकत्वमेवावश्यकम् । भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगिताया एव प्रकारता-
रूपत्वादित्यतः सम्बन्धस्वरूपात्मकः समवायात्मको वेति विकल्प्याद्ये आह —
स्वरूपसम्बन्धपक्ष इति । स्वरूपग्रहणेनैवेति — विशेष्यस्वरूपस्य प्रकारस्वरूपस्य
वा ग्रहणेनैवेत्यर्थः । स्वरूपसम्बन्धपक्षे सम्बन्धस्य तदन्यतररूपत्वादिति भावः ।
सम्बन्धस्यापि ग्रहणादिति । सम्बन्धस्य स्वरूपानतिरेकादिति भावः । तावतैव
विशिष्टग्रहणसिद्धेरिति — भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगित्वस्यैव प्रकारतारूपत्वात्तत्प्रकारक-
ज्ञानस्यैव तद्विशिष्टज्ञानरूपत्वादिति भावः । द्वितीये आह — समवायवादेऽपीति —
विशेषणविशेष्यभावरूपत्वादिति — भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगित्वानुयोगित्वरूपप्रका-
रताविशेष्यतासम्पादकत्वादित्यर्थः । ननु भासमानवैशिष्ट्यनिरूपितभासमानप्रति-
योगित्वानुयोगित्वयोरेव प्रकारताविशेष्यतारूपत्वम् । अन्यथा संयोग इति ज्ञाने
घटस्य प्रकारताप्रसङ्गात् । तथा च समवायभानमात्रेण न प्रकारत्वादिसम्भवः ।
प्रतियोगित्वानुयोगित्वयोरभानादित्यत आह — समवायविशिष्टेति । प्रतियोगि-
त्वानुयोगित्वयोरतिरिक्तत्वे तत्सम्बन्धप्रतियोगित्वानुयोगित्वयोरपि तथात्वमित्यनवस्था-
प्रसङ्गेन प्रतियोग्यनुयोगिरूपतयाऽङ्गीकारात् समवायविशिष्टप्रत्यये समवायरूपप्रति-
योगित्वधर्मरूपानुयोगित्वयोः समवायस्वरूपसम्बन्धस्य च भानेन समवायविशिष्टप्रतीति-

विशिष्टप्रत्यये तथैवाभ्युपगमात्, तद्वैशिष्ट्यग्रहे च गुणवैशिष्ट्यग्रहस्यावर्जनीयत्वात् ।
न च समवायस्य सविकल्पकैकविषयतेति वाच्यम् ; निर्विकल्पके धर्मवद्भूमिवच्च
तत्संबन्धस्याप्यैन्द्रियकत्वाविशेषेण ग्रहणसंभवात्, योग्यस्य सन्निकृष्टगृह्यमाण-
संबन्धिनः संबन्धस्याग्रहणानुपपत्तेः, अन्यथा नित्यं तदग्रहापातात् । प्रथमाक्ष-
सन्निपातजा बुद्धिर्विशिष्टविषया, बुद्धित्वात्, संप्रतिपन्नवत्, इत्याद्यपि चिन्त्यम् ॥

॥ सविकल्पकनिरूपणम् ॥

न च सविकल्पकं न प्रत्यक्षमिति वाच्यम्, साक्षात्काराबाधविशेषात् ॥

निर्वाह इत्यभ्युपगमादित्यर्थः । तथा चान्यत्रापि विशेषणविशेष्यस्वरूपयोः प्रतियोगित्वानु-
योगित्वयोर्भानमुपपद्यत इति भावः । इत्थं च गुणादिवैशिष्ट्यग्रहणस्यावर्जनीयत्वमाह
तद्वैशिष्ट्येति — समवायनिरूपितप्रतियोगित्वानुयोगित्वरूपसम्बन्धेत्यर्थः । अवर्जनीय-
त्वादिति — भासमानवैशिष्ट्यनिरूपितभासमानप्रतियोगित्वानुयोगित्वयोरेव प्रकारता-
विशेष्यतारूपतया भवद्विरेवाभिधानादिति भावः । सविकल्पकैकविषयतेति — तथा
च निर्विकल्पके समवायभानाभावाद्भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगित्वरूपप्रकारतानिरूपकत्वास-
म्भवात्तस्य निष्प्रकारकत्वमुपपन्नमिति भावः । ऐन्द्रियकत्वाविशेषेणेति — न हि भवन्मते
समवायस्याऽतीन्द्रियत्वमिति भावः । गृह्यमाणसम्बन्धिन इति — अनेन सम्बन्धसाक्षा-
त्कारकारणीभूतसम्बन्धद्वयसाक्षात्कारसद्भावो दर्शितः । अन्यथेति । एवं सामग्री-
सत्त्वेऽप्यग्रहे इत्यर्थः । नित्यं तदग्रहापातादिति — अतीन्द्रियत्वस्यैव स्वीकारापत्तेरिति
भावः । अक्षसन्निपातः — इन्द्रियसन्निकर्षः । संप्रतिपन्नवदिति — नीलो घट
इत्यादिबुद्धिवदित्यर्थः । इत्यादीत्यादिना प्रत्यक्षत्वहेतुकतादृशानुमानसङ्ग्रहः । अत्र च
प्रथमाक्षसन्निपातज्ञानस्य विशिष्टविषयत्वाभावेऽतिरिक्तस्याविशिष्टविषयकज्ञानस्य तुरीय-
विषयतायाश्चातिरिक्तायाः कल्पनीयतया गौरवप्रसङ्गस्य विपक्षे बाधकस्य सत्त्वेनाप्रयोज-
कत्वम् । ततश्च प्रबलतयोक्तानुमानस्य बाधकत्वमेव ; न तु सत्प्रतिक्षत्वम्, प्रागुक्तानु-
मानस्याप्रयोजकत्वेनातुल्यपदत्वादिति बोध्यम् । सौगतमतं दूषयति — न चेत्यादिना ।
न प्रत्यक्षमिति — न प्रत्यक्षप्रमितिरूपमित्यर्थः । स्मृतिवत्संस्कारजन्यत्वादिति भावः ।
साक्षात्काराबाधविशेषादिति — निर्विकल्पकवत्साक्षात्कारत्वस्यार्थाबाधस्यार्थजत्वस्य

सहकारिविशेषेण न वैजात्यं प्रसज्यते ।
 तज्जातीये तु यत्किञ्चिद्वैषम्यं संभवेदपि ॥
 यत्र दृश्येत वैजात्यं तथा तत्राभ्युपेयते ।
 तावता नैव सर्वत्र भवेदेतस्य कल्पनम् ॥
 केवलेन्द्रियजं चापि न किञ्चिज्ज्ञानमिष्यते ।
 सहकारिविशेषा हि विभिद्यन्ते प्रतीन्द्रियम् ॥

च सत्त्वादित्यर्थः । साक्षात्कारत्वं च घटादिसविकल्पकानन्तरं घटं साक्षात्करोमीत्याद्यनु-
 भवात्सिद्धमिति भावः । यद्वा, न प्रत्यक्षमित्यस्य न प्रत्यक्षज्ञानरूपमित्यर्थः । साक्षा-
 त्कारत्वप्रतीतेरर्थाबाधस्यार्थजत्वस्य चाविशेषादित्यर्थः । ननु सविकल्पकस्य संस्कारजन्य-
 त्वाभ्युपगमात्स्मृतित्वेन प्रत्यक्षत्वसम्भव इत्यत्राह — सहकारिविशेषेणेति — संस्कारस्येन्द्रि-
 यसहकारित्वमात्रेणेत्यर्थः । न वैजात्यं प्रसज्यत इति — स्मृतित्वं प्रत्यक्षत्वाभावो वा न
 प्रसज्येतेत्यर्थः । संस्कारमात्रजन्यत्वस्यैव स्मृतित्वप्रत्यक्षत्वाभावयोः प्रयोजकत्वादिति
 भावः । ननु तर्हि संस्कारस्य किमर्थं सहकारित्वस्वीकार इत्यत्राह — तज्जातीये त्विति ।
 यत्किञ्चिद्वैषम्यमिति — प्रथमाक्षसन्निपातजन्यज्ञानापेक्षयेति भावः । तच्च सप्रत्य-
 वमर्शत्वरूपम् । नन्वेवं स्मृतेरपि प्रत्यक्षत्वप्रसङ्गः ; संस्कारजन्यत्वस्य प्रत्यक्षत्वाविरोधि-
 त्वात्, स्मृतित्वरूपविलक्षणजात्यभावप्रसङ्गो वा, संस्कारजन्यत्वस्य स्मृतित्वाप्रयोजकत्वा-
 दित्यत आह यत्रेति — संस्कारमात्रजन्यज्ञान इत्यर्थः । वैजात्यम् — प्रत्यक्षत्वजात्य-
 भावः स्मृतित्वरूपविलक्षणजातिमत्त्वं वा । तथा तत्राभ्युपेयते इति — दर्शनानुरोधेन
 संस्कारमात्रजन्यत्वस्यैव वैजात्यप्रयोजकत्वस्वीकारादिति भावः । वैजात्यस्यैव नियामक-
 नियतत्वान्न सर्वत्र तत्कल्पनं प्रसज्येतेत्याह तावतेति — संस्कारमात्रजन्यत्वरूपनियाम-
 कवति वैजात्याभ्युपगममात्रेणेत्यर्थः । सर्वत्रेति — प्रत्यक्षादिष्वपीत्यर्थः । एतस्य —
 उक्तवैजात्यस्य । ननु केवलेन्द्रियजन्यत्वमेव प्रत्यक्षत्वे प्रयोजकम् । अतः सविकल्पकस्य न
 प्रत्यक्षत्वसम्भव इत्यत्राह केवलेन्द्रियजमिति — कुत इत्यत्राह सहकारिविशेषा हीति —
 उद्भूतरूपालोकयोः चक्षुस्सहकारित्वादुद्भूतस्पर्शादेस्त्वगादिसहकारित्वाच्चेन्द्रियेतराजन्यत्वे

अतः संस्कारसंभेदेऽप्यपरोक्षत्वयोगतः ।
 प्रत्यक्षत्वं विकल्पस्य न कचिद्विनिवर्तते ॥

“निर्विकल्पकमेकजातीयेषु द्रव्येषु प्रथमपिण्डग्रहणम्” इत्यादिभाष्यं तु
 उदाहरणपरं योज्यम् । अत एव हि श्रीविष्णुचित्तैरुक्तम् — “संस्कारोद्बोध-
 सहकृतेन्द्रियजन्यं ज्ञानं सविकल्पकम्, एकजातीयेषु प्रथमपिण्डग्रहणं द्वितीयादि-
 पिण्डग्रहणेषु प्रथमाक्षसन्निपातजं च ज्ञानं निर्विकल्पकम्” इति । अन्यत्र

सद्धि इन्द्रियजन्यत्वरूपं केवलेन्द्रियजन्यत्वं कचिदपि ज्ञाने न सम्भवतीत्यर्थः । तथा च
 कचिदपि प्रत्यक्षत्वं न स्यादिति भावः । निगमयति अत इति — संस्कारमात्रजन्यत्वस्यैव
 प्रत्यक्षत्वाभावे स्मृतित्वे च प्रयोजकत्वाभावादित्यर्थः । संस्कारसंभेदेऽपीति —
 संस्कारमेलनेऽपीत्यर्थः । संस्कारजन्यत्वेऽपीति फलितम् । अपरोक्षत्वयोगत इति —
 अपरोक्षत्वसम्भवादित्यर्थः । प्रत्यक्षत्वमित्यादि — सविकल्पकस्य सर्वस्यापि प्रत्यक्षत्व-
 मस्त्येवेत्यर्थः । ननु श्रीभाष्ये ‘निर्विकल्पकमेकजातीयद्रव्येषु प्रथमपिण्डग्रहणम् ; द्वितीया-
 दिपिण्डग्रहणं सविकल्पकमित्युच्यते । अत्र प्रथमपिण्डग्रहणे गोत्वादेरनुवृत्ताकारता न
 प्रतीयते । द्वितीयादिपिण्डग्रहणेष्वेवानुवृत्तिप्रतीतिः । प्रथमप्रतीत्यनुसंहितवस्तुसंस्थान-
 रूपगोत्वादेरनुवृत्तिधर्मविशिष्टत्वं द्वितीयादिपिण्डग्रहणावसेयमिति द्वितीयादिग्रहणस्य
 सविकल्पकत्वम् । साक्षादिवस्तुसंस्थानरूपगोत्वादेरनुवृत्तिर्न प्रथमपिण्डग्रहणे गृह्यत
 इति प्रथमपिण्डग्रहणस्य निर्विकल्पकत्वम्’ इति अनुवृत्तिविषयकत्वतदविषयकत्वे एव
 सविकल्पकनिर्विकल्पकलक्षणतयाऽभिधीयते । तत्कथं भवद्विरन्यथोच्यत इत्यत्राह
 निर्विकल्पकमिति । उदाहरणपरं योज्यमिति — लक्ष्यविशेषप्रदर्शनपूर्वकलक्षणसमन्वय-
 प्रतिपादकपरम् । न तु लक्षणप्रतिपादनपरमित्येवं योज्यमित्यर्थः । अन्यथा सेयं गौः
 सुरभि चन्दनमित्वादेरनुवृत्त्यविषयकतया सविकल्पकत्वानुपपत्तिर्निर्विकल्पकत्वापत्तिश्च ।
 अतो लक्षणे पूर्वोक्ते एव हृदि निधाय तत्र संस्कारप्रयोज्यविषयतानिरूपकत्वस्य संस्कार-
 जन्मत्वस्य वा प्रदर्शनयानुवृत्त्यविषयकाभिधानमिति न भाष्यविरोध इत्यभिप्रायः ।
 उक्तविषये प्राचीनसम्प्रतिमाह अत एव हीति । अन्यत्रेति — स्वग्रन्थ एव प्रदेशान्तर

चोक्तम् — “केवलचक्षुरादीन्द्रियजन्यं निर्विकल्पकम्” इत्यादि ॥
यत्तुक्तं तत्त्वरत्नाकरे—

“विशेषणानां स्वायोगव्यावृत्तिरविकल्पके ।

सविकल्पेऽन्ययोगस्य व्यावृत्तिः संज्ञिता तथा ॥” इति ।

तत्रापि संस्कारनिरपेक्षत्वसापेक्षत्वयोः प्रदर्शनपरत्वं ग्राह्यम् । प्रत्यक्षस्य चैवं विभागोऽभिहितः — “द्विविधं चैतत् प्रत्यक्षम् — अर्वाचीनं अनर्वाचीनं च । युगपदशेषविषयसाक्षात्कारक्षममनर्वाचीनम् । तत् योगिमुक्तेश्वराणां प्रभावविशेषाधीनमुपपादयिष्यते” इत्यादि ॥

अत एव कुट्टीनां सन्मात्रग्राहि प्रत्यक्षमित्यविलक्षजल्पितं निरस्तम् ।

इत्यर्थः । तत्त्वरत्नाकरग्रन्थविरोधं परिहर्तुमाह यन्त्विति । स्वायोगव्यावृत्तिः — विशेष्ये स्वसम्बन्धमात्रम् । अविकल्पके — निर्विकल्पके । अन्ययोगस्य व्यावृत्तिः — विशेष्यातिरिक्तावृत्तिवत् । संज्ञिता — संज्ञाविशेषसम्बन्धः । इयं गौरिति निर्विकल्पके विशेष्ये गोत्वसम्बन्धमात्रमेव प्रतीयते । न त्वियमेव गौरित्येवं गोत्वेऽध्यावृत्तिवत्त्वमपि ; न वा गोशब्दवाच्यत्वमपि । सविकल्पके तु तदुभयं भासत इत्यर्थः । संस्कारसापेक्षत्वनिरपेक्षत्वयोरिति — संस्कारसापेक्षत्वं संस्कारप्रयोज्यविषयतानिरूपकत्वम्, संस्कारजन्यत्वं वा । एतदभावः संस्कारनिरपेक्षत्वम् । प्रदर्शनपरत्वमिति — अन्ययोगव्यावृत्तेः संज्ञासम्बन्धस्य च संस्कारमन्तरेण भासासम्भवात् तत्तदभावोक्त्योक्तार्थ-प्रदर्शनपरत्वमित्यर्थः । इदमेव च युक्तम् । अन्यथा सेयं गौरित्याद्यन्ययोगव्यावृत्त्यविषयकसविकल्पकेष्वव्याप्तिप्रसङ्गादिति भावः । अभिहित इति—तत्त्वरत्नाकर इत्यनुषज्यते । इत्यादीत्यादिना तद्विज्ञमसदादिज्ञानमर्वाचीनमित्युत्तरग्रन्थसंसृज्यते । अत एवेति — सर्वेषामपि ज्ञानानां विशिष्टविषयकत्वस्थापनादेवेत्यर्थः । कुट्टीनां — अद्वैतिनाम् । अविलक्षजल्पितमिति — लज्जाहीनजरूपनमित्यर्थः । विलक्षशब्दो हि लज्जितपरोऽप्यस्ति । यथोक्तमालङ्कारिकैः ‘आत्मनश्चरिते सम्यक् ज्ञातेऽन्यैर्यस्य जायते । अपत्त-पाऽतिमहती स विलक्षस्मृतो बुधैः’ इति । ननु क्रमयौगपद्यादि दूषणसद्भावात्प्रत्यक्षस्य

क्रमयौगपद्यादिदूषणं तु भ्रान्तिविकल्पेऽपि समानम् । भ्रान्तिरूपोऽपि हि विकल्पः क्षणिकत्वाच्च विरम्य व्यापर्तुमलम् । न च पूर्वज्ञानवार्ता जानाति ।

सन्मात्रग्राहित्वमेवावश्यवक्तव्यम् । तथा हि — घटोऽस्तीति हि सद्रूपं घटादिरूपभेदश्च प्रतीयते । न च कथं घटादेर्भेदरूपत्वमिति शङ्क्यम् ; व्यतिरेकित्वात् ; सर्वेषां व्यतिरेकिधर्माणां स्वाभाववद्भेदरूपत्वस्य सर्वसम्प्रतिपन्नत्वात् । तत्र सद्रूपभेदयोर्नैक्यं सम्भवति ; प्रतियोगिनिरपेक्षत्वतत्सापेक्षत्वलक्षणविरुद्धधर्माध्यासेन भेदावश्यंभावात् । ततश्च प्रत्यक्षज्ञानं किमुभयग्राह्यन्यतरग्राहि वा ? उभयग्राहित्वपक्षे च किं क्रमेणोभय-ग्राह्यत युगपदिति विकल्पे आद्यः कल्पो नावकल्पते ; प्रत्यक्षज्ञानस्य क्षणिकत्वेन विरम्यव्यापारासम्भवात् । नापि द्वितीयः ; भेदग्रहणस्याश्रयप्रतियोगिग्रहणसापेक्षतया सद्रूपस्वरूपग्रहणस्य तन्निरपेक्षतया च विलम्बाविलम्बसत्त्वेन तयोर्यौगपद्यासम्भवात् । अन्यतरग्राहित्वपक्षेऽपि न भेदमात्रग्राहित्वम् ; निराश्रयभेदग्रहणासम्भवात् । अतः पारिशेष्यात्सन्मात्रग्राहित्वमेव प्रत्यक्षज्ञानस्य । भेदप्रतीतिस्तु भ्रान्तिरूपैवेत्यत आह क्रमेति । यौगपद्यादीत्यादिना भेदमात्रविषयकत्वपरिग्रहः । भ्रान्तिविकल्पेऽपि समानमिति — भेदस्य प्रत्यक्षविषयत्वे यदूषणमुक्तं तद्भ्रान्तिविकल्पविषयत्वेऽपि समान-मित्यर्थः । तदेवोपपादयति भ्रान्तिरूपोऽपि हीति — क्रमयौगपद्यादिदूषणपरिहारार्थ-माश्रितोऽपीत्यपिशब्दस्य भावः । विकल्प इति — सविकल्पक इत्यर्थः । भ्रान्तिर्हि प्रत्यक्षमिव न निर्विकल्पकरूपेति भावः । क्षणिकत्वादिति — एकक्षणमात्रवर्तित्वा-दित्यर्थः । न विरम्य व्यापर्तुमलमिति — प्रथमक्षणे किञ्चिद्वस्तु गृहीत्वा द्वितीयक्षणे वस्त्वन्तरं ग्रहीतुं न समर्थमित्यर्थः । तथा च भ्रान्तिरूपो विकल्पः किं स्वरूपभेदोभय-ग्राह्यत भेदमात्रग्रही ? उभयग्राहित्वपक्षेऽपि किं क्रमेणोभयग्राह्यत्वा वा युगपदिति विकल्पेऽनेन क्रमेणोभयग्राहित्वासम्भवो दर्शितः । ननु भ्रान्तेरुभयग्राहित्वाभावेऽपि क्षत्य-भावः, प्रत्यक्षेणैव स्वरूपस्य ग्रहणाद्भ्रान्त्या भेदमात्रग्रहणेऽप्युभयव्यवहारोपपत्तेरिति तृतीयकल्पमाशङ्क्य निराकरोति न च पूर्वज्ञानवार्ता जानातीति — पूर्वज्ञानेन समागमयोग्यो न भवतीत्यर्थः । भ्रान्तिरूपो विकल्प इति प्रकृतेन सम्बध्यते ।

न च स्वयं धर्मप्रतियोगिग्रहणाभावे भेदग्रहणं मन्यसे । तथापि यदि कल्पना भेद-
विशिष्टं युगपद् गृह्णाति, का प्रत्यक्षे सर्पमृतिः? अतो धर्मिवद्योग्यत्वा-

समागमश्च तेन सह सम्भूय घटोऽस्तीत्येवंविधैकव्यवहारजननम्, तद्योग्यता च
पूर्वज्ञानविषये स्वविषयीभूतभेदवैशिष्ट्यग्रहणम् । तथा च भ्रान्तिविकल्पस्य भेदमात्र-
विषयकत्वे प्रत्यक्षस्य स्वरूपमात्रविषयतया स्वरूपभेदयोर्वैशिष्ट्यग्रहणाभावेनोक्तविशिष्ट-
व्यवहारानुपपत्तिरित्युक्तं भवति । एवं प्रथमतृतीयपक्षयोः । युगपदुभयग्रहणमिति
द्वितीयपक्ष एव परिशिष्यत इति तन्निरस्यति न च स्वयमिति — प्रत्यक्षज्ञाने दर्शितो
विलम्बिताविलम्बितप्रतीतिकतया युगपदुभयग्रहणासम्भवो भ्रान्तेरपि तुल्य एवेति भावः ।
स्वरूपेण भेदग्रहणे प्रतियोगिग्रहणनिरपेक्षस्य सिद्धान्तेऽनुपदमेवोपपादनात्पराभिमान-
मनुसृत्येत्थमभिहितमिति स्फोरयितुं मन्यस इत्युक्तम् । एवं भेदस्य प्रत्यक्षविषयत्व-
भ्रान्तिविषयत्वपक्षयोर्दूषणमुपपाद्य परिहारसाम्यमुपपादयितुमाह तथापीति — भ्रान्तेः
क्रमिकग्रहस्य भेदमात्रमाहित्वस्य चोक्तरीत्या सम्भवविरहेऽपीत्यर्थः । कल्पना — भ्रान्तिः ।
भेदविशिष्टं युगपद्गृह्णातीति — प्रत्यक्षेणाधिकरणग्रहणे संस्कारोन्मेषाच्च प्रतियोगिसरणे
सति भ्रान्त्या भेदविशिष्टस्य युगपद्ग्रहणमुपपद्यत इति भावः । युगपदिति अतः
क्षणिकत्वेऽपि न क्षतिरिति भावः । एवं भ्रान्तिग्राह्यत्वपक्षोक्तोपपत्तिः प्रत्यक्षग्राह्यत्व-
पक्षेऽपि तुल्येत्याह का प्रत्यक्षे सर्पमृतिरिति — सर्पेण मृतिरिति व्युत्पत्त्या सर्पकृता
मृतिरित्यर्थः । विरोध इति विवक्षितम् । तथा च भेदस्य भ्रान्तिग्राह्यत्वप्रत्यक्षग्राह्यत्व-
पक्षयोरुपपत्तिसाम्येऽपि प्रत्यक्षग्राह्यत्वमेव युक्तम्; न तु भ्रान्तिग्राह्यत्वम्; बाधका-
भावात् । न हि बाधकं विना कचिदपि भ्रान्तित्वं प्रामाणिकैरभ्युपगम्यते । स्वतः-
प्रामाण्यन्यायविरोधादोषकल्पनागौरवप्रसङ्गाच्च । न हि दोषमन्तरेण भ्रान्तिः कचिदपि
दृष्टचरीति भावः । ननु अभावरूपस्य भेदस्यानुपलब्ध्याख्यषष्ठप्रमाणगोचरतया न
प्रत्यक्षग्राह्यत्वसम्भव इत्याशङ्कां परिहरन् भेदग्रहणस्य नियमेन प्रतियोगिग्रहणसा-
पेक्षत्वेऽपि भेदस्य प्रत्यक्षग्राह्यत्वसम्भवमुपसंहरति अत इति — उक्तरीत्या भेदविशिष्टस्य
युगपत्प्रत्यक्षग्राह्यत्वे विरोधाभावादित्यर्थः । धर्मिवद्योग्यत्वादिति — धर्मिण इव भेदस्यापि

जात्यादिरूपभेदोऽपि युगपद्ग्राह्यः । अभेद इव भेदोऽपि स्वरूपतः प्रतीतौ ।
न प्रतियोगिसाकाङ्क्षः; भेदव्यवहारस्त्वभेदव्यवहारवत् तत्साकाङ्क्षः । अतः

प्रत्यक्षेण ग्रहणार्हत्वादित्यर्थः । न हि गुरुत्वादिवद्भेदोऽस्तीन्द्रियः, येन प्रत्यक्षेण
ग्रहीतुमयोग्यता स्यात् । तथा च अभावाख्यातिरिक्तपदार्थाभ्युपगमेऽपि तस्य प्रत्यक्षेणैव
ग्रहणसम्भवादतिरिक्तानुपलब्ध्याख्यप्रमाणाभ्युपगम एव न युक्तः; प्रयोजनाभावाद्गौरवा
च्चेति भावः । जात्यादिरूपेति — इदं हेतुगर्भविशेषणम्; जात्यादिरूपत्वाच्चेत्यपि
बोध्यम् । आदिना यथासम्भवं गुणादिसङ्ग्रहः । तथा चाभावाख्यातिरिक्तपदार्थस्यैव शश-
शृङ्गार्थमाणतया भेदस्य जात्यादिरूपत्वात्प्रत्यक्षग्राह्यत्वानुपपत्तिशङ्काया एव नावकाश इति
भावः । युगपदिति — अतो न क्षणिकत्वनिबन्धनो दोष इति भावः । ग्राह्यः -
प्रत्यक्षगम्यः । एवं प्रतियोगिग्रहणनिरपेक्षभेदग्रहणं नास्तीति पराभिमानानुसरणेऽपि
भेदस्य प्रत्यक्षगम्यत्वसम्भवमुपपाद्य प्रतियोगिग्रहणनिरपेक्षस्यापि भेदग्रहणस्य सद्भावाद्भेदस्य
प्रत्यक्षगम्यत्वे विरोधशङ्काया एव नावकाश इत्यभिप्रायेणाह — अभेद इवेति । भेदाभाव
इवेत्यर्थः । प्रतियोगिसाकाङ्क्षः — प्रतियोगिग्रहणसापेक्षः । अयं भावः - घटभेदो
हि घटभेदाभावः । स च घटत्वरूपः । भेदाभावस्य भेदप्रतियोगितावच्छेदकरूपत्वात् ।
तत्र च घटत्वरूपस्याभेदस्य अयं घट इत्येवं स्वरूपतः प्रतीतौ न भेदरूपप्रतियोगि-
ग्रहणापेक्षेति सर्वसम्प्रतिपन्नम् । ततश्च तद्वदेव घटत्वरूपपटादिभेदस्यापि स्वरूपतः
प्रतीतौ न पटादिरूपप्रतियोगिग्रहणापेक्षेति । नन्वेवं घटत्वादेरेव पटादिभेदरूपत्वे
तद्ग्रहणमात्रेण भेदपदघटितव्यवहारोऽपि स्यादित्यत आह — भेदव्यवहारस्त्विति ।
अयं पटादिभ्यो भिन्न इत्यादिरूपो भेदत्वावच्छिन्नबोधकपदघटितव्यवहारस्त्वित्यर्थः ।
अयं घट इत्यादिव्यवहारपेक्षया वैलक्षण्यद्योतकस्तुशब्दः । अभेदव्यवहारवत् —
अभेदत्वावच्छिन्नबोधकपदघटितव्यवहारवत् । तत्साकाङ्क्षः — प्रतियोगिग्रहणसापेक्षः
भेदत्वाभेदत्वयोः प्रतियोगिनिरूप्याकाररूपतया प्रतियोगिग्रहणमन्तरा तद्ग्रहणासम्भवा-
दिति भावः । प्रतियोगिग्रहणनिरपेक्षभेदग्रहणमुपसंहरति — अत इति । स्वरूपतो

प्रथममेव भेदधीयुक्ता । अत एव धर्मधर्मिणोर्धर्मिप्रतियोगिनोरन्येषां च प्रतीतावन्योन्याश्रयो निरस्तः ।

भेदप्रतीतौ प्रतियोगिग्रहणनैरपेक्ष्यादित्यर्थः । प्रथममेवेति । संस्कारोद्घोषाधीनप्रतियोगिस्मरणात्पूर्वमेवेत्यर्थः । भेदधीः — स्वरूपतो भेदप्रत्यक्षम् । ननु तथापि धर्मधर्मिणोर्भेदग्रहदशायां धर्मधर्मिभावग्रहासम्भवाद्धर्मधर्मिभावग्रहे भेदग्रहोऽपेक्षितः । न हि भेदरूपधर्मघटरूपधर्मिणोर्भेदग्रहे तयोर्धर्मधर्मिभावग्रहो भवति । धर्मधर्मिणोर्भेदग्रहश्च धर्मधर्मिभावग्रहाधीन इत्यन्योन्याश्रयः । एवं धर्मिप्रतियोगिनोर्भेदग्रहदशायामेकस्य भेदधर्मितयाऽपरस्य तत्प्रतियोगितया ज्ञानासम्भवाच्चादृशज्ञाने भेदज्ञानमपेक्षितम् । भेदज्ञाने च धर्मिप्रतियोगिनोस्तथात्वेन ज्ञानापेक्षा निर्विवादेत्यन्योन्याश्रयः । तथा घटादेः पटाद्यविलक्षणत्वज्ञाने घटादौ पटादिभेदज्ञानासम्भवाद्भेदज्ञाने वैलक्षण्यज्ञानमपेक्षितम् । तद्वैलक्षण्यं च तद्विरुद्धलक्षणवत्त्वं तदवृत्तिधर्मवत्त्वमिति यावत् । ईदृश-वैलक्षण्यज्ञानं च भेदज्ञानमन्तरेण न सम्भवतीति तत्र भेदज्ञानमपेक्षितमित्यन्योन्याश्रयो दुर्वार इत्यत आह — अत एवेति । प्रथममेव भेदधियो युक्तत्वादेवेत्यर्थः । निरस्त इति । अयं भावः — यद्यपि धर्मधर्मिणोर्भेदग्रहदशायां धर्मधर्मिभावेन प्रतीतिर्न सम्भवति ; तथापि तादृशप्रतीतावभेदाग्रह एवापेक्षितः ; न तु भेदग्रहोऽपि ; मानाभावात्, धर्मधर्मिभावेन प्रतीतेरेव भेदग्रहरूपत्वाच्च ; सा हि प्रतीतिः स्वसामग्रीवशेन जायमाना न भेदग्रहान्तरमपेक्षते । अतो न प्राथमिकोऽन्योन्याश्रयः । एवं धर्मिप्रतियोगिनोरपि स्वसामग्रीवशेन तथा भानेऽभेदाग्रह एवापेक्षितः ; न तु भेदग्रह इति न द्वितीयोऽपि सः । नापि तृतीयः ; स्वरूपतो घटत्वादिरूपभेदज्ञाने कस्याप्यनपेक्षणात् । यद्यपि घटे पटाविलक्षणत्वज्ञाने घटः पटाद्विन्न इति ज्ञानं न भवति ; तथापि तादृशभेदज्ञाने पटाविलक्षणत्वज्ञानाभाव एवापेक्षितः ; न तु विलक्षणत्वज्ञानमपीति नोक्तदोषावकाश इति ।

अथवा अन्येषाञ्च प्रतीतावन्योन्याश्रय इत्यनेन श्रीमच्छतदूषण्यनुगृहीतः वस्त्वन्तरसिद्धावेकविधिरन्यव्यवच्छेदः, व्यवच्छेदसिद्धौ च वस्त्वन्तरसिद्धिरित्यन्योन्याश्रय एव विवक्षितः । अत्र महाचार्याः — “किञ्च देशकालव्यवहितवद्भेदस्य स्वरूपतः प्रत्यक्षा-

ततश्च व्युत्पत्तेस्तद्व्यवहारेऽपि

योग्यत्वान्न तत्प्रत्यक्षं भवति । तथा हि — किं प्रत्यक्षं विधिव्यापारः उत व्यवच्छेद-व्यापारः उतोभयव्यापार इति ? आद्ये वस्तुस्वरूपविधिमात्रापेक्षया नान्यव्यावृत्तिरूपभेद-मुद्भासयितुमुत्सहते प्रत्यक्षम् ; नापि द्वितीयः ; विधिमन्तरेण व्यवच्छेदासिद्धेः ; लब्ध-स्वरूप एव लब्धस्वरूपस्य निषेधात् । तृतीये किं विधिपूर्वको व्यवच्छेदः उत व्यवच्छेद-पूर्वको विधिरथवा युगपदुभयमिति ? आद्येऽनवच्छिन्नवस्तुस्वरूपविधिना विरोधादनन्तरं व्यवच्छेदासम्भवः । द्वितीये विधिपूर्वकत्वाद्यवच्छेदस्य तदभावे सुतरामसम्भवः । नापि तृतीयः ; विधिनिमित्तत्वाद्यवच्छेदस्य ; न हि हेतुहेतुमतोर्युगपत्समुद्भवः । तथा च विधिरेव व्यवच्छेद इति परिशिष्यते । तत्रापि यद्वस्तु विधीयते तदपेक्षयैव व्यवच्छेदो विधिरित्युक्तम् ; प्रतीतिविरोधाच्छब्दार्थविरोधाच्च । अत एकविधिर्वस्त्वन्तरापेक्षया व्यवच्छेद इति परिशिष्यते । एवं स्थिते दोषमाह वस्त्वन्तरेति । एकविधिरेवान्य-व्यवच्छेद इति वदता वक्तव्यं घट इत्याकारको विधिः पटादेर्व्यवच्छेदः न घटादेरिति कुतः ? पटस्य तदन्यत्वादिति चेत्तर्हि पटस्यान्यत्वे सिद्धे घट इत्याकारकस्य विधेस्तद्व्यवच्छेदतासिद्धिः । पटव्यवच्छेदतासिद्धौ च घटात्पटस्य वस्त्वन्तरतासिद्धि-रित्यन्योन्याश्रयतेत्यर्थः” इति व्याचख्युः । तथा च ‘वस्तुनोर्द्वयोरपि प्रतिनियतधर्म-विशिष्टतया प्रत्यक्षादिभिर्ग्रहणाच्चावत एव व्यवच्छेदग्रहरूपत्वात्’ इति श्रीमच्छतदूषण्यनु-गृहीतोक्तान्योन्याश्रयपरिहारः अत एवेत्यादिग्रन्थेऽभिप्रेतः । अत्र महाचार्याः - ‘वस्तुनो-र्द्वयोरिति विधिरेव व्यवच्छेदः । स च न तस्यैव ; व्याघातात् ; किन्त्वन्यस्यैव ; अन्यत्वं च तत्प्रतिनियतो धर्मः, तत्तत्तादात्म्यज्ञानविरोधिधर्मः, तत्तदपेक्षयान्यत्वमिति यावत् । तच्च घटादन्यत्वं पटत्वं, तच्च प्रत्यक्षेणैव गृह्यत इति नान्योन्याश्रय इत्यर्थः’ इति व्याचक्षिरे । ननु घटत्वादेरेव भेदरूपत्वेऽयं घट इति व्यवहारस्य प्रतियोग्यपेक्षाप्रसङ्गः भेदव्यवहारस्य तथा नियमादित्यत आह — ततश्चेति । प्रतियोगिग्रहणनैरपेक्ष्यैव स्वरूपतो घटत्वादिरूपभेदप्रत्यक्षसम्भवाच्चेत्यर्थः । व्युत्पत्तेरिति । स्वरूपतो घटत्वादि-विशिष्टे घटादिशक्तिग्रहादित्यर्थः । तद्व्यवहारेऽपीति — स्वरूपतो घटत्वादिरूपभेद-व्यवहारेऽपीत्यर्थः । अपिना दृष्टान्तार्थं तत्प्रत्यक्षसङ्ग्रहः । तथा च स्वरूपतस्तत्प्रत्यक्ष-

न तत्प्रसङ्गः । भेदशब्देन व्यवहारस्य तु प्रतिसम्बन्धिनिरूपिताकारे व्युत्पन्नत्वात् तदपेक्षा । भेदत्वं हि भेदानां प्रतियोगिना निरूप्यम्; न तु जात्यादिलक्षणं स्वरूपम्; यद्ग्रहो यत्र यदारोपविरोधी, स हि तस्य तस्माद्भेदः; गोत्वादि च गृह्यमाणं स्वस्मिन् स्वाश्रये चाश्रत्वाद्यारोपं निरुणद्धीति स्वस्य स्वाश्रयस्य च स्वयमेव तस्माद्भेदः ॥ अपि च

इव तथा तद्व्यवहारेऽपि न प्रतियोग्यपेक्षेति भावः । न तत्प्रसङ्ग इति — न प्रतियोग्यपेक्षाप्रसङ्ग इत्यर्थः । न तत्प्रसङ्ग इत्यस्य नान्योन्याश्रयप्रसङ्ग इत्यर्थस्तु न युक्तः; व्यवहारे कथंचिदप्यन्योन्याश्रयाप्रसङ्गे । नन्वेवं सति भेदशब्देन व्यवहारस्यापि तदपेक्षाविरहप्रसङ्ग इत्यत आह भेदशब्देनेति । प्रतिसम्बन्धिनिरूपिताकारे व्युत्पन्नत्वादिति — प्रतियोगिनिरूपितधर्मविषयकबोधजनकत्वनियमादित्यर्थः । कोऽसौ तादृशकार इत्याकाङ्क्षायामाह — भेदत्वं हीति । प्रतियोगिना निरूप्यमिति — अनुयोगिताविशेषरूपत्वादिति भावः । ननु जात्यादिरूप एव भेद इत्यत्र किं नियामकमित्यत आह — यद्ग्रह इति । यदारोपविरोधी — यत्तादात्म्यभ्रमविरोधी । स्वस्य स्वाश्रयस्य च स्वयमेव तस्माद्भेद इति — गोत्वस्य गोत्वाश्रयस्य चाश्रद्भेदो गोत्वरूप एवेत्यर्थः । यद्यप्येवं सति गोत्वमश्रद्भिन्नमिति व्यवहारानुपपत्तिः; गोत्वे गोत्वरूपस्याश्रद्भेदस्याभावात्; तथापि स्वपरनिर्वाहकत्वसमाधिना गोत्वेऽपि गोत्वस्य भेदत्वेन वृत्त्यभ्युपगमान्न दोषः । स्वसम्बन्धित्वे आत्माश्रयस्तु अगत्या स्वीक्रियते । यथा प्रमेयत्वे प्रमेयत्वस्य गोत्वाभावे गोत्वाभावस्य च वृत्तौ । स्पष्टञ्चेदं बौद्धाधिकारशिरोमणौ । ननु जात्यादिस्वरूपग्रहणभेदग्रहणयोर्नैक्यं सम्भवति; प्रतियोगिनिरपेक्षत्वतत्सापेक्षत्वलक्षणविरुद्धधर्माध्यासेन भेदावश्यंभावादित्याशङ्कायाः स्वरूपतो जात्यादिग्रहणे प्रतियोगिनिरपेक्षत्वं, भेदत्वेनाकारेण तद्ग्रहणे प्रतियोगिसापेक्षत्वमित्यङ्गीकाराच्चैकत्र विरुद्धधर्माध्यासप्रसङ्गः । प्रतियोगिसापेक्षग्रहणविषयत्वतन्निरपेक्षग्रहणविषयत्वयोरेकत्र समावेशेऽप्याकारभेदान्न विरोधः । गोत्वादेरेवाश्रद्भेदवृत्तित्वेन स्वरूपतश्च ग्रहणे तथा दर्शनादिति प्रागेव दत्तोत्तरप्राप्तत्वेऽपि एवमाशङ्कितुः स्ववचनविरोधोऽप्यस्तीत्याह — अपि चेति ।

प्रतियोगिसापेक्षत्वनिरपेक्षत्वलक्षणविरुद्धधर्माध्यासेन भेदात् स्वरूपभेदग्रहणैक्यं न संभवतीति वदन् भेददूषणार्थमेव भेदं साधयतीति स्ववचनविरोध इति ॥

॥ शाब्दापरोक्षनिरासः ॥

शब्दजन्यमपि प्रत्यक्षमस्तीति त एव वर्णयन्ति; तदप्ययुक्तम्; व्याघातात् । न हि परोक्षजननस्वभावतया सिद्धा सामग्री विशेषाभावे क्वचित् स्वभावमतिपतेत् । न चैकजातीयसामग्रीतः प्रसृतं कार्यं विचित्रं स्यात्, एकयैव सामग्र्या सर्वजातीयोत्पत्तिप्रसङ्गात्; एकस्य कार्यस्य विरुद्धजातियोगप्रसङ्गाच्च ।

शाब्दापरोक्षवादिनामद्वैतिनां मतं निराकर्तुमाह — शब्दजन्यमपीति । प्रत्यक्षमस्तीति । तथा च ज्ञातकरणजन्यत्वस्मृतित्वशून्यज्ञानत्वरूपप्रत्यक्षलक्षणाव्याप्तिरित्यभिप्रायः । त एव — पूर्वोक्ता अद्वैतिन एव । व्याघातादिति — स्वीयैकवाक्यप्रतिपन्नयोरेव शब्दजन्यत्वप्रत्यक्षत्वयोर्विरोधादित्यर्थः । तमेवोपपादयति — न हीति । विशेषाभाव इति । एतेनोद्बोधकसहितस्य संस्कारस्य स्मृतिजननस्वभावत्वेऽपि सोऽयं देवदत्त इत्यादिप्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षजनकत्ववदिहापि शाब्दसामग्र्याः प्रत्यक्षजनकत्वमुपपद्यत इति शङ्का परास्ता । तत्र हि इन्द्रियस्यैव स्वातन्त्र्यम्; संस्कारस्य तु सन्निकर्षसम्पादकतया सहकारिमात्रत्वमेवेत्यस्ति विशेषः । प्रकृते तु न तथेति वक्ष्यति ॥

ननु विशेषाभावेऽपि विषयविशेषे शाब्दसामग्र्या एव प्रत्यक्षजनकत्वस्वीकारे बाधकाभाव इत्यत आह — न चेति । सर्वजातीयोत्पत्तिप्रसङ्गादिति । शाब्दसामग्र्यैवानुमित्यादेरप्युत्पत्तिप्रसङ्गादित्यभिप्रायः । घटादिसामग्र्यैव पटादेरप्युत्पत्तिप्रसङ्गादिति वा । विरुद्धजातियोगप्रसङ्गादिति । शाब्दप्रत्यक्षस्वीकारेऽन्यत्र परस्पराभावसमानाधिकरणयोः शाब्दत्वप्रत्यक्षत्वजात्योस्तत्र समावेशलक्षणसाङ्कर्यप्रसङ्गादित्यर्थः ।

“दशमस्त्वमसि” इत्यादिदृष्टान्तेऽपि त्वमर्थमात्रं प्रत्यक्षम् । ‘दशमोऽहम्’ इति प्रत्ययो हि नेन्द्रियस्वातन्त्र्येणोदेति, किंतु पुरुषवचनानुरोधेन । तन्मूलेऽपि चेत् प्रत्यक्षता, एवम् ‘धर्मवांस्त्वमसि’ इति कार्तान्तिकोपदेशादौ ‘तादृशोऽहमसि’ इति बोधे धर्मादेरपि प्रत्यक्षत्वप्रसङ्गः । ततश्चाप्रत्यक्षमिति जगति किञ्चिन्न स्यात्, प्रत्यक्षभूतं यत्किञ्चिदुद्दिश्य विशेषणतयैव सर्वस्य प्रत्यक्षत्वोपपत्तेः । पूर्वावगतदशमभावं तु पुरुषं प्रत्युपदेशे माषराशिप्रविष्टमपी-

ननु तत्त्वमस्यादिवाक्यं स्वविषयगोचरप्रत्यक्षजनकं स्वतोऽपरोक्षार्थगोचरत्वात्, दशमस्त्वमसीति वाक्यवदित्यनुमानेन तत्त्वमस्यादिवाक्यस्य प्रत्यक्षजनकत्वसिद्ध्या स्वतोऽपरोक्षार्थगोचरत्वरूपविशेषसत्त्वे शब्दादपि प्रत्यक्षस्वीकारे न किञ्चिद्वाधकम् । अत एव नोक्तातिप्रसङ्गः । जातिसङ्करस्तु उपाधिसङ्करवन्न दोषः । दोषत्वेऽपि वा तत्त्वमस्यादिजन्यज्ञाने प्रत्यक्षत्वजातिमात्रमेव स्वीक्रियते; न तु शाब्दत्वजातिरपि; शब्दजन्यत्वमात्रेणैव तत्र शाब्दत्वव्यवहारोपपत्तेरित्यत आह — दशमेति । अत दशमस्त्वमसीति वाक्यं किमवगतस्वीयदशमभावं पुरुषं प्रति प्रयुक्तमुतानवगतदशमभावं पुरुषं प्रतीति विकल्प्य, आद्ये दोषमाह — त्वमर्थमात्रं प्रत्यक्षमिति । मात्रपदेन दशमत्वव्यवच्छेदः । कुत इत्यत्राह — दशमोऽहमितीति । न इन्द्रियस्वातन्त्र्येणेति । अन्यथा वाक्यमन्तरेणापि दशमोऽहमसीति ज्ञानप्रसङ्गादिति भावः । पुरुषवचनानुरोधेनेति । तथा च दशमोऽहमसीति केवलशब्दरूपत्वमेव; न तु प्रत्यक्षरूपत्वम् । घटमात्रस्य प्रत्यक्षत्वेऽपि यथा देवदत्तस्यायमिति वाक्यजन्यं देवदत्तीयोऽयमिति ज्ञानं तद्वत् । ततश्च दृष्टान्ते साध्यवैकल्यान्नोक्तानुमानेन भवदभिमतसिद्धिरिति भावः । ननु विशेष्यांशस्य प्रत्यक्षत्वसम्भवादुक्तज्ञानस्य सर्वांशेऽपि प्रत्यक्षत्वमेव युक्तमित्याशङ्क्यातिप्रसङ्गमाह — तन्मूलेऽपीति । कार्तान्तिकः — ज्योतिषज्ञः । इष्टापत्तिं निरस्यति — ततश्चेति । द्वितीये दोषमाह — पूर्वावगतेति । माषराशिप्रविष्टमपीन्यायेनेति — यथा माषराशिप्रविष्टत्वरूपदोषवशान्मप्यामपि माषत्वमस्सञ्जायते, तथा पूर्वापरकालिकप्रत्यक्षमध्यवर्तित्वरूपदोषवशा-

न्यायेन पूर्वापरापरोक्षधीनैरन्तर्येण मध्यवर्तिशब्दजन्यधियोऽपरोक्षत्वव्यवहारः कस्यचित् स्याद्वा न वा । अत एव तत्त्वमस्यादिशब्दः स्वविषयगोचरप्रत्यक्षज्ञानजनकः, स्वतोऽपरोक्षार्थगोचरत्वात् “दशमस्त्वमसि” “संवित् स्वप्रकाशा”

च्छाब्दज्ञानेऽपि प्रत्यक्षत्वमसम्भव इति भावः । अपरोक्षत्वव्यवहारः — अपरोक्षममरूपं ज्ञानम्, तन्मूलकः अपरोक्षत्वप्रतिपादकशब्दप्रयोगश्च । स्याद्वा न वेति अनेनानवगतस्वीयदशमभावं प्रत्युपदेशस्थले दशमस्त्वमसीति वाक्यजन्यशाब्दबोधे प्रत्यक्षत्वमस्य तन्मूलकप्रत्यक्षत्वप्रतिपादकशब्दप्रयोगस्य चासम्भावितत्वेऽपि अवगतस्वीयदशमभावं प्रति प्रयुज्यमानतादृशवाक्यजन्यबोधे उक्तमशब्दप्रयोगोऽसम्भवो दर्शितः । ततश्च न तावन्मात्रेणाभिमतसिद्धिरिति भावः । दृष्टान्तान्तरेण प्रत्यक्षत्वसाधनमपि उक्तन्यायेनैव निरस्तमित्याह — अत एवेति — दशमस्त्वमसीति वाक्यस्य प्रत्यक्षजनकत्वासम्भवोपपादनादेवेत्यर्थः । अत पक्षे दशमत्वस्वप्रकाशत्वादीति वाक्ये दशमत्वग्रहणं दृष्टान्तार्थम् । यद्वा दशमस्त्वमसीत्यादिदृष्टान्तेऽपीत्यादिग्रन्थो नानुमाननिरसनपरः; किन्तु दशमस्त्वमसीति वाक्यादृशमोऽहमसीति प्रत्यक्षजननात्तद्वदिहापि प्रत्यक्षत्वसम्भव इति शङ्कावारणमात्रपरः । अत एवेत्यादिग्रन्थ एवानुमाननिरसनपरः । दशमस्त्वमसीत्यादिना संवित् स्वप्रकाशेत्यादिपरिग्रहः । अत एवेत्यस्य दशमस्त्वमसि संवित्स्वप्रकाशेत्यादिवाक्यस्य प्रत्यक्षजनकत्वाभावादेवेत्यर्थः । स्वतोऽपरोक्षेति — इन्द्रियजन्यवृत्त्यप्रयोज्यापरोक्षत्वादित्यर्थः । अर्थगोचरत्वादिति । अत्र शब्दस्य ज्ञानद्वारकं सविषयकत्वम् । तथा च तादृशार्थविषयकज्ञानजनकत्वरूपं तत् । तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्; स्वतोऽपरोक्षार्थविषयकत्वात् संवित्स्वप्रकाशेत्यादिवाक्यजन्यज्ञानवदिति त्वनुमानप्रयोगनिष्कर्षः । अत्र घटमान्येत्यादिवाक्ये तज्जन्यज्ञाने वा व्यभिचारवारणाद्य स्वत इति । इत्याद्यनुमाने-

इत्यादिवाक्यवत् इत्याद्यनुमानानि निरस्तानि ; दशमत्वस्वप्रकाशत्वादिविशिष्टा-
कारेण दृष्टान्तेष्वपरोक्षज्ञानजननासिद्धेः । तथा विगीतः शब्दो न स्ववाच्यगोचर-
प्रत्यक्षधीजनकः, शब्दत्वात्, संप्रतिपन्नवत्, इत्याद्यपि प्रतिप्रयोक्तव्यम् ।
उपलम्भविरोधशब्दप्रत्यक्षलक्षणसंकरादिप्रसङ्गोऽत्र विपक्षे बाधकः । नैवं पूर्वस्य ;

त्यत्रापिपदेन विप्रतिपन्नं ज्ञानं प्रत्यक्षं ; तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यत्वात्, तादृशवाक्यविषयक-
श्रावणप्रत्यक्षवदित्यादेः सङ्ग्रहः । प्रत्यक्षे हि विषयस्य कारणत्वं सर्वसम्मतमिति न दृष्टान्ते
साध्यवैकल्यम् । निरस्तानीति । सिद्धान्ते साध्यवैकल्यादिति भावः । ननु स्वतोऽपरो-
क्षार्थविषयकपरोक्षज्ञानासम्भवादगत्या प्रत्यक्षज्ञानजनकताया एव वाच्यतया कथं साध्य-
वैकल्यमित्यत आह — दशमत्वस्वप्रकाशत्वादिविशिष्टाकारेणेति — आदिना धर्मवान्
त्वमसीत्यादिवाक्यबोध्यधर्मादिपरिग्रहो दृष्टान्तार्थः । तथा च यथा धर्मवान्
त्वमसीत्यादिवाक्यबोध्यविशेष्यांशस्य स्वतोऽपरोक्षत्वेऽपि विशेषणीभूतधर्मदेरतथात्वा-
द्विशिष्टविषयकं ज्ञानं परोक्षमेव, तद्वदिहापीति भावः । प्रत्यनुमानमाह — तथेति ।
स्वगोचरश्रावणप्रत्यक्षजनकतामादाय बाधवारणाय स्ववाच्यगोचरेति । प्रत्यनुमान-
स्थाप्रयोजकतां वारयति — उपलम्भविरोधेति । तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञाने परो-
क्षत्वानुभवविरोधेत्यर्थः । तत्र हि 'इममर्थं शृणोमि' इत्येवानुभवः ; न तु साक्षा-
त्करोमीति भावः । शब्दप्रत्यक्षलक्षणसङ्करेति । शब्दत्वप्रत्यक्षत्वजातिसङ्करेत्यर्थः ।
सङ्करादीत्यादिना एकैव सामर्थ्येत्यादिप्रागुक्तदोषसङ्ग्रहः । स्वीयानुमानस्य परानुमानेन
प्रतिरोधं वारयति — नैवं पूर्वस्येति । पूर्वानुमानस्य विपक्षे बाधकं नास्तीत्यर्थः ।
तथा च दुर्बलत्वान्न तेनासदुक्तानुमानप्रतिरोधसम्भवः । परकीयानुमानस्य तु प्रबलेनास्स-

शब्दजन्यप्रत्यक्षमन्तरेणापि योगजादृष्टजनितसाक्षात्कारात् प्रणिधानविशेषप्रसा-
दितपरमात्मसंकल्पाद्वा निःश्रेयससिद्धेरिति ॥

प्रत्यक्षं चिदचिन्मयं जगदिदं यस्येत्यनुश्रूयते
यश्चानन्यधियामनन्तविभवः प्रत्यक्षतामश्नुते ।

दनुमानेन बाध एवेति भावः । ननु शब्दजन्यप्रत्यक्षानुपगमे बन्धनिवृत्त्यनुपपत्तिः
बन्धस्यापरोक्षतया परोक्षज्ञानेन निवृत्त्यसम्भवात् । शास्त्रयोन्यधिकरणन्यायेन ब्रह्मणः
प्रमाणान्तरवेद्यत्वासम्भवेन ब्रह्मज्ञानस्य शब्दजन्यताया एव वाच्यत्वादित्यत आह —
शब्दजन्येति । योगजादृष्टजनितसाक्षात्कारादिति । बन्धस्यापारमार्थिकत्वस्वीकारेऽपि
योगजादृष्टजन्यब्रह्मसाक्षात्कारात्तन्निवृत्तिरुपपद्यते । ब्रह्मविषयकं प्राथमिकज्ञानमेव न
प्रमाणान्तरेण भवितुमर्हतीति शास्त्रयोन्यधिकरणे व्यवस्थापितम् । योगजधर्मसहकृतेन
मनसैव बन्धमिवर्तको ब्रह्मसाक्षात्कारो जायत इति वाचस्पतिमिश्रप्रभृतिभिरप्यङ्गीकृतम् ।
अतो न शब्दजन्यसाक्षात्कारस्वीकारावश्यम्भास इति भावः । बन्धापारमार्थ्यस्यैवाप्राप्ता-
णिकतया न तरां तदावश्यकतेत्यभिप्रायेण सिद्धान्तमनुसृत्याह — प्रणिधानविशेषेति ।
प्रेमरूपापन्नसाक्षात्कारसमानाकारतैलधारावदविच्छिन्नस्मृतिसन्ततिरूपध्यानविशेषेत्यर्थः ।
प्रत्यक्षवैविध्यं सङ्ग्रहेण प्रदर्शयन् मङ्गलादीनि मङ्गलमध्यानि मङ्गलान्तानि शास्त्राणि प्रथन्ते
इति भाष्यकारोक्तरीत्या भगवत्साक्षात्कारोत्कटेच्छाप्राप्त्यनारूपमङ्गलमाचरति — प्रत्यक्ष-
मिति । अस्मादिप्रत्यक्षविषयोभूतमित्यर्थः । यस्येत्यनुश्रूयते — पतिं विश्वस्येत्यादि श्रुत्या
यच्छेषत्वेन प्रतिपाद्यते । अनन्यधियां — स्वव्यतिरिक्तविषयवैमुख्यपूर्वकस्वोपासकानाम् ।
अनन्तविभवः — अपरिच्छिन्नलीलाविभूतियुक्तः । प्रत्यक्षतां — योगजसाक्षात्कार

यश्चैको युगपत्सदा स्वत इदं विश्वं दरीदृश्यते

प्राज्ञं तं प्रतिपन्नमोक्षणविधादक्षं दिदृक्षेमहि ॥

इति श्रीकवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य वेदान्ताचार्यस्य

कृतिषु न्यायपरिशुद्धौ प्रत्यक्षाध्याये द्वितीयमाह्निकम् ॥

समाप्तश्च प्रत्यक्षाध्यायः ॥

॥ श्रीमते निगमान्तमहादेशिकाय नमः ॥

विषयताम् । एकः — स्वसदृशरहितः । युगपदिति — न तु कालक्रमेणेति भावः ।
अनेन बद्धव्यावृत्तिः । सदेति — तादृशसाक्षात्कारश्च नित्यः ; न तु कादाचित्क इत्यर्थः ।
अनेन मुक्तव्यावृत्तिः । स्वत इति — स्वभावादित्यर्थः । इतरेच्छामन्तरेणेति
भावत् । अनेन भगवदिच्छाधीनतादृशसाक्षात्कारशालिनित्यव्यावृत्तिः । दरीदृश्यते —
भृशं पश्यति । प्रतिपन्नेति । प्रतिपत्तिरिह भक्तिः प्रपत्तिर्वा । मोक्षणविधादक्षं —
मोक्षप्रदानव्यापारसमर्थम् । दिदृक्षेमहि — दर्शनविषयकोत्कटेच्छावन्तो भवेम ।
यादृशेच्छायां सत्यामचिरादेवेश्वरः स्वसाक्षात्कारं दद्यात्तादृशेच्छेह प्रार्थ्यते । अत्र
पादत्रयेण क्रमादसदादिप्रत्यक्षं योगजप्रत्यक्षं नित्यप्रत्यक्षं चोक्तं भवति ॥

॥ श्रीरस्तु ॥

इति श्रीमन्महामहोपाध्यायैस्तन्त्रचतुष्टयपारावारपारिणैः श्रीकृष्णतातायैर्विरचितायां

श्रीमन्न्यायपरिशुद्धिव्याख्यायां सन्न्यायदीपिकाख्यायां

प्रत्यक्षाध्याये द्वितीयमाह्निकम् ।

॥ समाप्तश्च प्रत्यक्षाध्यायः ॥

ANNAMALAI UNIVERSITY PUBLICATIONS

Note : A discount of 25% on listed prices allowed on all purchases from the Registrar. Titles in Tamil indicate Tamil publications.

The Department of History

Series No.	Year of Publication	Price Rs. A. P.
1. Bhoja Raja by Prof. P. T. Srinivasa Ayyangar ..	1931	1 8 0
2. A History of Gingee and its Rulers by Rao Bahadur C. S. Srinivasachariar ..	1943	4 0 0
**3. The Nayaks of Tanjore by Rao Bahadur C.S. Srinivasachariar and Mr. Vriddhagirisan ..	1942	10 0 0
*4. Indian History—இந்தியப் வரலாறு by Rao Bahadur C. S. Srinivasachariar and S. K. Govindaswami ..	1943	2 0 0
5. Maratha Rule in the Carnatic by Mr. C. K. Srinivasan ..	1945	3 0 0
6. The Dutch in Malabar by Dr. P. C. Alexander ..	1946	3 8 0
7. Hoysalas in the Tamil Country by Mr. K. R. Venkataraman ..	1950	2 8 0
8. Buddhism in Kerala by Dr. C. P. Alexander, M.A., D. Litt. ..	1949	6 0 0
9. Selections from the Orme Manuscripts Ed. by Prof. C. S. Srinivasacharya ..	1952	15 0 0
10. The History of the Pearl Fishery of the Tamil Coast by Mr. S. Arunachalam M. Litt. ..	1952	3 8 0
11. Mediaeval Kerala by Mr. P. K. S. Srivirarayan Raja ...	1953	6 4 0
12. A History of the Kongunadu—கொங்கு நாட்டு வரலாறு by Rao Bahadur C. M. Ramachandran Chettiar, B.A., B.L., F. R. G. S. ..	1954	
13. Madurai Vijayam by Mr. S. Tiruvenkatachariar ..		In Press
14. The Oldest Chidambaram Inscriptions by Mr. S. R. Balasubramaniam (Off-Print) ..	1944	2 0 0

* Out of Stock.

** Journal Parts Containing these works are available.

ANNAMALAI UNIVERSITY PUBLICATIONS

The Department of Economics

Series No.	Year of Publication	Price Rs. A. P.
1. Factory Labour in India by Prof. A. Mukhtar ..	1930	3 0 0
2. The Madras Agriculturists Relief Act-A Study by Dr. B. V. Narayanaswami Naidu and Mr. P. Vaidyanathan M. A. ..	1939	
3. The Distributive Co-operation in India by Mr. V. G. Ramakrishna Ayyar ..	1938	1 0 0
**4. The Madras General Sales Tax Act by Dr. B. V. Narayanaswami Naidu and Mr. Thiruvengadathan ..	1940	2 8 0
5. Report on the working of Prohibition in Salem by Mr. C. Jaganathachari, M.A., M. Litt. ..	1939	
*6. Road and Rail Transport by Dr. B. V. Narayanaswami Naidu and Mr. S. R. N. Badri Rao ..		5 0 0
**7. Ground Nut by Dr. B. V. Narayanaswami Naidu and Mr. P. S. Hariharan ..	1940	2 8 0
8. Text-book on Economics—பொருளாதார நூல் by Prof V. G. Ramakrishna Ayyar ..	1942	2 0 0
9. The Economy of the South Indian Temple by Prof V. G. Ramakrishna Ayyar ..	1946	2 0 0
*10. The Indian Trade by Dr. B. V. Narayanaswami Naidu ..		2 0 0
11. The Sample Surveys on the Working of Prohibition in South Arcot District by Prof V. G. Ramakrishna Iyer ..	1949	0 8 0
**12. The Problem of Rural Credit in the Madras Presidency by Mr. P. Vaidyanathan ..	1949	10 0 0

* Out of Stock.

** Journal Parts Containing this works are available,

ANNAMALAI UNIVERSITY PUBLICATIONS

The Department of Philosophy

Series No.	Year of Publication	Price Rs. A. P.
*1. Nyaya kulisa by Atreya Ramanuja Ed. Prof. R. Ramanujachari and Mr. K. Srinivasacharya ..	1938	2 8 0
*2. Nitimala by Narayanarya ..	1940	2 0 0
*3. Naveena Tarkam—நவீன தர்க்கம் by Mr. K. R. Appalachariar ..	1934	2 0 0
*4. Educational Psychology — உள நூலும் கல்வி பயிற்றலும் by Prof. K. A. Appalachariar and Prof. R. Ramanujachari ..	1940	1 0 0
5. Theory of Knowledge of Saiva Siddhanta by Dr. V. Ponniah, Ph. D. ..	1952	8 0 0
6. Deductive and Inductive Logic—உளவை நூல் by Mr. S. Sivapadasundaram ..	1953	4 0 0

Tirupanandal Endowment Lectures

1. Introduction and History of Saiva Siddhanta—1947 by Mr. G. Subramania Pillai, M.A., B.L. ..	1948	3 0 0
2. Lectures on Saiva Siddhanta—1950 by Mr. M. Balasubramanya Mudaliyar, B.A., B.L. ..	1951	1 6 0
3. Lectures on Saiva Siddhanta—1948 by Prof. R. Ramanujachariar, M.A. ..	1952	1 4 0
4. Lectures on Saiva Siddhanta—1951 by Mr. K. Vajravelu Mudaliar, B.A. L.T., ..	1953	5 6 0
5. Lectures on Saiva Siddhanta—1952 by Mr. S. Satchithanandam Pillai, B.A., L.T. ..		In Press

The Department of Mathematics

1. Text-book on Algebra for Intermediate—இயற்கை கணிதம் by Mr. T. Govindarajan, M.A. ..	1949	5 0 0
--	------	-------

ANNAMALAI UNIVERSITY PUBLICATIONS

Series No.		Year of Publication	Price Rs. A. P.
2.	Trigonometry—கோண கணிதம் by Mr. T. K. Manikavasagam, M.A., L.T.	.. 1949	7 0 0
3.	Intermediate Geometry—வடிவ கணிதம் by Dr. K. Rangaswami Aiyar, M.A., M.Sc., Ph. D.	1950	2 8 0

The Department of Physics

1.	A. Text-book on Physics—பௌதிக நூல் by Mr. R. K. Visvanathan	Vol. I. .. 1941	3 0 0
2.	Do	Vol. II. .. 1941	2 0 0
3.	Acoustics—சங்கீத ஒலி நூல்—Revised second edition by Mr. R. K. Visvanathan	.. 1954	6 10 0
4.	Physics of Music by Mr. R. K. Visvanathan	.. 1948	2 0 0
5.	Vignana Sirunool—விஞ்ஞான சிறு நூல் by Prof. T. P. Navaneethakrishna M.A.	.. 1946	0 12 0
6.	Instructions for Experiments in Practical Physics for Intermediate	.. 1947	1 8 0
7.	Do B.Sc.	.. 1947	3 0 0
8.	Manual of Science—தேரியற் செய்கை நூல் by Prof. T. P. Navaneethakrishna, M.A.	Vol. I. .. 1951	10 0 0
9.	Do	Vol. II. .. 1952	10 0 0
10.	Text-book of Practical Physics — செய்முறை பௌதிக நூல் by Mr. S. Sriraman, M.A., M.Sc.	.. 1952	6 0 0

The Department of Chemistry

1.	A Text-book on Chemistry— நவீன அசேதன நசாயனம் by Mr. N. Ananthavaidyanathan	Vol. I. .. 1938	3 0 0
2.	Do	Vol. II. .. 1941	2 8 0
3.	Practical Chemistry for Intermediate Course— செய்முறை வேதி நூல் by Mr. P. L. Ramaswamy, M.A.,	.. 1949	4 8 0

ANNAMALAI UNIVERSITY PUBLICATIONS

The Department of Botany

Series No.		Year of Publication	Price Rs. A. P.
*1.	A Text-book on Botany—தாவர நூல் by Dr. T. S. Raghavan	.. 1942	3 0 0
2.	Cytological Studies in Bignoniaceae by Dr. K. R. Venkatasubban, M.Sc.	.. 1944	5 0 0

The Department of Tamil

*1.	Pari Kathai—பாரி காதை by Bhasha Kavisegara Vidwan R. Raghava Ayyangar	.. 1937	2 0 0
2.	Kurunthokai Vilakkam—குறுந்தொகை விளக்கம் Do	.. 1947	1 8 0
*3.	Advanced Studies in Tamil Prosody by Dr. A. Chidambaranathan Chettiar	.. 1943	2 0 0
4.	Studies in History of Tamil Literature—தமிழ் வரலாறு by Vidwan R. Raghava Ayyangar	Do .. 1952	4 0 0
5.	(a) Tholkappiam-Porulathikaram Vol. I. Part I by Mr. E. S. Varadaraja Iyer	.. 1948	2 8 0
5.	(b) Do. Part II	.. 1948	4 8 0
6.	Tholkappiam-Collathikaram by Dr. P. S. Subramanya Sastri	Do .. 1945	5 0 0
7.	Historical Tamil Reader by Dr. P. S. Subramanya Sastri	.. 1945	2 8 0
8.	Tree worship and Ophiolatory by Mr. G. Subramania Pillai, M.A., B.L.	.. 1948	1 8 0
9.	A New Approach to Tiruvacakam by Mrs. Rathna Navarathnam, M.A., M.Litt.	..	4 0 0
10.	Elephant in Tamil Land by Mr. E. S. Varadaraja Iyer, B.A.	.. 1945	1 4 0
11.	Thiththan-தித்தன் by Basha Kavisegara Vidwan R. Raghava Ayyangar	.. 1949	1 0 0
12.	Kosar—கோசர்—ஓர் சிறுநாய்ச்சி	Do .. 1951	0 12 0

* Out of Stock. Note: Titles in Tamil indicate Tamil Publications.

ANNAMALAI UNIVERSITY PUBLICATIONS

Series No.		Year of Publication	Price Rs. A. P.
13.	Perumpanattruppadai — பெரும்பாணாற்றுப் படை by Basha Kavisekara Vidwan R. Raghava Ayyangar	.. 1949	2 0 0
14.	Pattinappalai — பட்டினப்பாலையும் — ஆராய்ச்சி உரையும் Do	.. 1951	1 4 0
*15.	History of the later Cholas—பிற்காலச் சோழர் சரித்திரம் by. Mr. T. V. Sadasiva Pandarathar	Vol. I. .. 1949	அச்சில்
*16.	Do	Vol. II. .. 1951	அச்சில்
17.	Aiyinkurunooru—ஐங்குறு நூறு Ed. by Mr. A. S. Doraiswami Pillai	..	அச்சில்
18.	Kautaleyyam — கௌடலீயம் — பொருள் நூல் by மகாமகோபாத்தியாய பண்டித மணி மு. கதிரேசன் செட்டியார்	..	அச்சில்

Isai Tamil Series—இசைத் தமிழ் வெளியீடுகள்

புதிதான தமிழ் பாடல்கள்

*1.	[Vol. I T. லக்ஷ்மணப் பிள்ளை, பாபநாசம் சிவன் முதலிய ஐவர் கீர்த்தனங்கள் 46]	.. 1943	2 0 0
2.	.. II கீத வர்ணங்கள் முதலியன 104 (இரண்டாம் பதிப்பு)	.. 1954	4 0 0
*3.	.. III நீலகண்ட சிவன் முதலிய அறுவரது கீர்த்தனங்கள் 75	.. 1943	2 0 0
*4.	.. IV முத்துத்தாண்டவர் கீர்த்தனங்கள் 60	.. 1943	2 0 0
5.	.. V Part I இசையியல் by திரு. க. பொன்னையா பிள்ளை	.. 1948	1 8 0
*6.	.. Part II தமிழிசைக் கருவிகள் by திரு. ப. கோதண்டராமன், M.A.	.. 1945	1 4 0
7.	.. Part III சுரமேளகலாநிதி—மொழி பெயர்ப்பு	.. 1947	1 0 0
*8.	.. VI கோபாலகிருஷ்ண பாரதியார் கீர்த்த னங்கள் 90	.. 1944	அச்சில்

ANNAMALAI UNIVERSITY PUBLICATIONS

Series No.		Year of Publication	Price Rs. A. P.
*9.	Vol. VII ம. ப. பெரியசாமி தூரன் பாடல்கள் 70..	1943	2 0 0
10.	.. VIII ஸ்ரீகாழி அருணாசலக் கவிராயர்	.. 1945	3 0 0
11.	.. IX தில்லைவிடங்கள் மாரிமுத்தாப்பிள்ளை செவற்குளம் கந்தசாமிப் புலவர் நகரம் முத்துவீரப்பக் கவிராயர்	.. 1945	3 0 0
12.	.. X நகரம் முத்துசாமிக் கவிராயர்	.. 1946	3 0 0
13.	.. XI சுத்தானந்த பாரதியார்	.. 1945	3 0 0
*14.	.. XII மிருதங்க பாடமுறை மைலாட்டுர் V. சாமி ஐயர்	.. 1946	3 8 0
15.	.. XII Part II மத்தளங் கற்கும் முறை	.. 1948	1 6 0
16.	.. XIII பாலகவி வயி. இராமானுஜன் செட்டியார்..	1946	3 0 0
*17.	.. XIV சுத்தானந்த பாரதியார்—மாணிக்கப் பாட்டு	.. 1946	3 8 0
18.	.. XV ம. ப. பெரியசாமித்தூரன்	.. 1947	3 0 0
19.	.. XVI வையைச்சேரி இராமசாமி ஐயர்	.. 1948	3 0 0
20.	.. XVII கவிஞ்சுர பாரதியார் முதலிய பதினமர் பாடல்கள் 50	.. 1948	3 0 0
21.	.. XVIII ராஜா அண்ணாமலை தமிழிசைக் கரு வூலம் — க. பொன்னையா பிள்ளை	.. 1949	4 0 0
22.	.. XIX திருப்புகழ் — சுரதாளக் குறிப்புடன் திரு. சித்தூர் சுப்பிரமணியபிள்ளை	.. 1953	3 0 0
23.	.. XX பரத சங்கிரகம் Ed. திரு. க. வெள்ளைவாரணம்	.. 1954	
24.	Swaramela Kalanithi by Mr. M. S. Ramaswami Iyer	1932	2 0 0

Tirupasandal Mutt Endowment Publications

1.	Kambar Memorial Prize Selections— கம்பர் பரிசுத் தொகுதி	.. 1944	0 8 0
2.	Adi Kumaraguruparar —ஆதி குமரகுருபரர்	.. 1945	0 12 0
3.	Sekkizhar Selections—சேக்கிழார்	.. 1944	0 8 0
4.	Thevara Thirumurai—Preliminary—தேவாரத் திருமுறை முதற்பாகம். Do இரண்டாம் பாகம்	.. 1944 .. 1953	0 2 0 1 4 0
6.	Sivaguanabodham—சிவஞான போதம் Ed. by Avvai S. Duraiswami Pillai	.. 1954	3 5 0
7.	Gnanamirtham—ஞானமீர்தம்—வர்கீச முனிவர் Ed. by Thiru A. S. Duraiswami Pillai	.. 1954	

ANNAMALAI UNIVERSITY PUBLICATIONS

The Department of Sanskrit		Year of Publication	Price Rs. A. P.
Series No			
*1.	Srimukundamala Ed. by Mr. K. Rama Pisharoti	1953	3 0 0
2.	Tattvavibhavana by Parameswaran, a commentary on Vacaspati Misra's Tattvabindu by Mr. V. A. Ramaswami Sastri	1936	3 0 0
3.	Svarasiddhanta Candrika by Srinivasayajvan Ed. by Mr. K. A. Sivaramakrishna Sastri	1936	5 0 0
4.	Trimsacchloki Ed. by Mr. N. Subramania Sastri	1937	0 8 0
*5.	The Philosophy of Gesthetic Pleasure by Mr. Panchapagesa Sastri	1940	3 0 0
6.	Jagannatha Panditha by Mr. A. Ramaswami Sastri	1942	2 0 0
7.	(a) Lectures on Patanjali's Mahabhasya by Dr. P. S. Subramanya Sastri Vol. I	1944	3 0 0
	(b) Do Vol. II	1951	10 0 0
8.	Vivarana with Vyutpattivada-Lakarartha-vicara by Mr. V. Subrahmanya Sastri	1948	6 0 0
9.	History of Sanskrit Literature—வடமொழி நூல் வரலாறு Do	1946	10 0 0
10.	History of Sanskrit Language — வடமொழி வரலாறு by Dr. P. S. Subramanya Sastri	1950	5 0 0
11.	Studies in Sanskrit texts on Temple architecture by Dr. N. V. Mallayya	1949	10 0 0
12.	Bhavanaviveka with Vissmagranthibhedika by Mr. V. A. Ramaswami Sastri and Mr. K. A. Sivaramakrishna Sastri (Off-prints)	1949	6 0 0
General			
* Raja Sir Annamalai Chettiar Commemoration Volume		1941	10 0 0
Journal of the Annamalai University Vol. I to 18 Each Vol.			7 8 0

All available off-prints of articles in Vols. X. VII to XVIII are for sale.

For Copies apply to:

THE REGISTRAR, ANNAMALAI UNIVERSITY,
ANNAMALAINAGAR P. O.

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 the Kungl Universitets 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. Kweekschoolaan, Jogjakarta, Java.
Varendra Research Society, Rajshahi, Bengal—Annual Report and Manographs.
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.

EXCHANGE LIST—(Contd.)

Bulletin of the Calcutta Mathematical Society.
 Science and Culture, Calcutta.
 Indian Co-operative Review, Madras.
 Epigraphica Indica.
 Spolia Zeylanica Bulletin of the National Museums of Ceylon.
 Publications of the R. Swedish Academy of Sciences, Stockholm.
 Bijendragen Tet De Taal, Land-En Volken Kunde Van Nederland Sch-Indie-s-Gravenhage.
 Monthly Weather Report, Poona.
 Scientific Reports of the Imperial Institute of Agriculture Research.
 The Aryan Path.
 The Mimamsa 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 Tbilisian Mathematical Institute, Russia.
 Lingnan Science Journal.
 London University Gazette.
 The Adyar Library Bulletin, Adyar, Madras—20.
 University of Ceylon Review, Colombo.
 Journal of the Sri. Venkatesvara Oriental Institute, Tirupati.
 Mathematical Reviews, American Mathematical Society, Rhode Island.
 Bhāratiya Vidyā, Bombay.
 Quarterly of Applied Mathematics, Brown University Library, Rhode Island.
 Journal of the Maharaja Sarfojirao University of Baroda.

**Sri Arulnandi Sivacharya Swamigal Sivagnana
 Siddhiyar Lectureship Endowment Rs. 15,000**

BY

His Holiness Srilasri Kasivasi Arulnandi Tambiran Swamigal
 Avergal of Tirupanandal in memory of the late Srilasri Kasivasi
 Swaminatha Tambiran Swamigal Avergal, to encourage the study of and
 the spread of learning in the Saiva Siddhanta Sastras.

AWARDS

1946 (Delivered in Feb. 1947)

SRI G. SUBRAMANIA PILLAI M.A., B.L.
 Professor and Head of the Tamil Research Department
 Annamalai University.
 (1947 not awarded)

— 1948

SRI R. RAMANUJACHARI M.A.,
 Professor and Head of the Department of Philosophy,
 Dean, Faculty of Education
 Annamalai University, Annamalai Nagar

— 1949

SRI T. S. KANDASWAMI MUDALIAR M.A.
 Vakil, Sattur, Ramnad Dt.

1950

SRI M. BALASUBRAMANIA MUDALIAR B.A., B.L.
 Advocate, 150, Govindappa Naicken Street, Madras-1

1951

SRI K. VAJRAVELU MUDALIAR B.A., L.T.
 Assistant, Pachayappa's High School, Kancheepuram.

1952

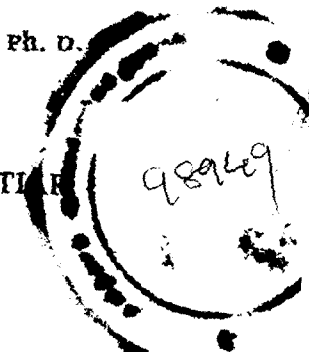
SRI S. SATCHIDANANDAM PILLAI B.A., L.T.
 District Educational Officer, Retd. and Former Registrar
 Annamalai University.

1953

DR. T. M. P. MAHADEVAN M.A., Ph. D.
 Professor of Philosophy,
 University of Madras

1954

YOGI SUDDHANANDA BHARATI
 Ashram, Vadalur.



NOTICE

TO CONTRIBUTORS AND OTHERS

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

Prof. R. RAMANUJACHARI,
Dean, Faculty of Education,
Annamalai University, Annamalai Nagar.