சிந்தனை
தொகுதி vi இதழ் iii - 1994

சமகால இந்திய மெய்யியல் - ஒரு நோக்கு

கே. சிவானந்தமூர்த்தி

சமகால இந்திய மெய்யியலின் தோற்றம், அதன் எண்ணக்கருக்கள், அவற்றின் இயல்பு என்பன குறித்து அறிந்து கொள்வதற்கு வாய்ப்பாக இந்திய மெய்யியலின் அடிப்படையாய் உள்ள கருத்துக்களையும், அவற்றின் இயல்பையும் புரிந்து கொள்ளுதல் அவசியமாகிறது. இந்திய மெய்யியல் நீண்டகால வரலாற்றுப் பாரம்பரியத்தையுடையது என்பதும் முழுமையானது என்பதும், கடந்த காலத்திற்கும் நிகழ்காலத்திற்கும் பொருந்துவது என்பதும் வெளிப்படையானது.

நீண்ட கால ஓட்டத்தை ஜீரணித்தவாறு என்றும் இந்திய மெய்யியல் வாழ்ந்து கொண்டிருக்கிறது. இதன் பாரம்பரியத்தில் 'நவீனத்துவம்' 'புதிய போக்கு' எந்த அடிப்படையில் எழுகின்றது என்பதை புரிவதன் வழியாகச் சமகால இந்திய சிந்தனையின் போக்கினை சரியானபடி இனம் காணலாம். சமகாலத்தவரான இராதாகிருஸ்ணரின் கருத்துப்படி வரலாற்று ஓட்டத்தில் நலிவுற்ற, தேய்வுற்ற பகுதியென்றோ அல்லது சீர்செய்ய வேண்டிய தேவையுடைய பகுதி என்றோ பாம்பரிய இந்திய மெய்யியலில் எதுவுமில்லை.

தாஸ்குப்தா குறிப்பிடுகையில் 'சமகால மெய்யியலாய்வாளர்கள் மூத்த ஆசிரியர்களின் விளக்கவுரைகளுடன் முரண்பாடு கொள்ளாதவர்களாக - இசைவாகச் செயற்பட்டார்கள்' என்கிறார்.[2] சிறீனிவாசராய் இந்திய மெய்யியல் பாரம்பரியத்தில் எந்தவொரு மெய்யியலாளனும் புதுக்கருத்தொன்றை தான் வெளியிட்டதாக அல்லது ஒன்றை புதிதாக கண்டுபிடித்ததாக உரிமை பாராட்டிக் கொள்ளவில்லை என்றும் ஏற்கனவேயுள்ள தர்சன நூல்களுக்கும் அவற்றின் வியாக்கியானங்களுக்கும் மேலும் விளக்கங்களை நல்கியது தான் தங்கள் பணியெனக் கருதினர். என குறிப்பிடுகின்றார்.[3] இதை தவிர மேலும் சிலபல தேவைகள் சமகால இந்திய மெய்யியலின் பிறப்பிற்கும் அதன் செயற்பாடுகளுக்கும் கால்கோளாக அமைந்தன.

இந்திய மண்ணின் தத்துவமாகவும், சமயமாகவும், கலாசாரமாகவும் போற்றப்பட்ட 'இந்திய சிந்தனைகள் விதேசப் படையெடுப்புக்களாலும், அரசியல் மாற்றங்களாலும் தன்னிலையில் சிறிது தாழ்ந்ததால் உடனடியான கவனிப்புக்குரியதொன்றாகியது. இன்றியமையா மாற்றங்களுக்காகவும் மீள்வலியுறுத்தலுக்காகவும், சமகால இந்திய மெய்யியலாளர்களது கரங்

களில் தன்னை ஒப்படைக்க வேண்டிய தேவையும் ஏற்பட்டது.

சமகால உலகின் புரிந்து கொள்ள லுக்கு ஏற்ற முறையில் – புத்திபூர்வ நோக்கிற்கு ஏற்புடையதாக, பாரம்பரிய மெய்யியலின் போக்குகளை சிந்தித்துப் பார்க்க இந்திய மெய்யியலாளர்கள் தலைப் பட்டனர். அறிகை முறையின் உயரளவை யாகக் கொள்ளப்படும் உள்ளுணர்வுக்குப் பின்னடைவு ஏற்படாவண்ணம் இராதாக் கிருஸ்ணன் குறிப்பிடுவது போல, 'உள் ளுணர்வு நியாயித்தலுக்கு அப்பாற்பட்ட தாயினும் அது நியாயித்தலுக்கு எதிரானது அல்லவென்றவாறாக' சமகால மெய்யிய லாளர்கள் தமது ஆய்வுகளை மேற்கொண் டார்கள்.[4] தர்சன நூல்களிலும் அதன் வியாக்கியானங்களிலும் உயர் மானிட விழுமியங்களாக குறிப்பிடப்பட்டிருந்த எண்ணக்கருக்களை தற்கால இந்திய மெய் யியலானது விளக்குகிற கடப்பாட்டையும் கொண்டிருக்கின்றது. இந்தியர்கள் மெய் யியலை ஒரு வாழ்க்கை முறையாகக் கருதிய தால் – சுவாசித்தலிலேயே அவை சங்க மித்துவிடும் என்ற நம்பிக்கையால், தனித் தனியாக கூறுபோட்டு காட்டவேண்டிய தேவை இருந்திருக்கவில்லை. உலகப் பார்வைக்கு உவப்பாக இந்திய மெய்யியற் சிந்தனைகளில் காணப்பெற்ற மானிடம் சார்ந்த பண்புகளை முதன்மைப்படுத்தி நோக்குகிற பணியினையும் சமகால சிந்தனையாளர்கள் மேற்கொண்டார்கள். வரலாற்று நோக்கோடு மேற்குறித்த பணி களைப் பார்க்கிறபொழுது சமகால இந்திய மெய்யியலாளர்களது சாதனைகள் தெளி வாகிறது. இன்று இந்திய மெய்யியல் என்றவாறாக வழங்கப்படும் சிந்தனைகள் அன்று தர்சனங்கள் என்றவாறு வழங்கப் பெற்றன. இந்திய சிந்தனை வரலாற்றில் மெய்யியல் என்கிற சொற் பிரயோகம் பாரம்பரியமான தொன்றல்ல, பன்னாட் டுத் தத்துவங்களின் வருகையின் பின்னரே பரிச்சயமானது மெய்யியல் என்கிற சொல் சிந்தனை மரபில் பொதுவாகவும், இந்திய சிந்தனை மரபில் சிறப்பாகவும் பொருள் கொள்ளப்படும். முறை குறித்து சர்மா குறிப்பிடுகையில் மெய்யியல் என்கிற சொல் அறிவு வேட்கை அல்லது விருப்பு என நேரடியாகப் பொருள்கொண்டு ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டாலும் அச்சொல்லானது மனிதன் தன்னைப் பற்றியும், தான் வாழும் உலகைப்பற்றியும் அறிந்து கொள் ளும் தாகத்தை உள்ளீடாகக் கொண்டது. இந்தியாவைப் பொறுத்த வரையில் மெய் யியல் என்பது அடிப்படையில் ஆன்மீக வயமானது. உண்மை குறித்த அனுஸ்டான அல்லது நடைமுறை உணர்வினைக் கொண்டது.[5]

ஆன்மீகவயமான உணர்வையே இந்திய சிந்தனை 'தர்சனம்' எனக் குறிப்பிட்டது. ஆன்மீக உணர்வுகளை, மனிதன் வளர்ப் பதற்கு வழிகாட்டும் ஆவணங்களே தர்சன சாஸ்திரங்கள் தர்சனம் இரு வழிபட்ட செயற்பாட்டைக் கொண்டது. ஒன்று உணர்தல் மற்றையது அறிதல். அறிதலை வற்புறுத்துவதன் மூலமாக அது ஒரு மெய் யியலாகவும், உணர்வதை வற்புறுத்து வதன் மூலம் ஒரு சமயமாகவும் புரிந்து கொள்ளலாம்.

சமகால இந்திய மெய்யியலாளர்கள் வரலாற்று நோக்கின் அடிப்படையிலேயே தனது சிந்தனையை விளக்கி வெளியிட்டுக் கொள்வதனால் இவ் ஆய்வின் முறையிய லும் வரலாற்று நோக்கிலேயே செல்கிறது. ஜேர்மன் நாட்டைச் சேர்ந்த மெய்யிய லாளர் எரிக் பெலர் இந்திய மெய்யியலை காலத்தை முதன்மையாக்கிக் கொண்டு பின்வருமாறு பாகுபடுத்தினார். இதன் பிரகாரம் வேதகாலத்துடன் தொடங்கும் முதற்பகுதி கி.மு 1000 ஆண்டுகளுக்கு முற்பட்டது. சைவ, வைஷ்ணவ சமயங் களின் எழுச்சி நிலைகளைக் கொண்ட பகுதி இரண்டாவது பகுதியாகும். மூன்றா வது பகுதியாக ஐரோப்பிய சிந்தனை சாயல்களைக் கொண்ட சுதேசிகளது கவனத்தைப் பெற்ற பகுதியைக் குறிப் பிட்டார்.[6] குறித்த முதல் இரு காலப்

பகுதிகளை உள்ளடக்கிய சிந்தனைகள் செவிவழிச் செய்திகளாகவும் (குருசீட பரம்பரைமுறை) சுவடி எழுத்துவடிவச் செய்திகளாகவும் கல்வெட்டுக் குறிப்புகளாகவும் காணப்படுகிறன.

இந்திய மெய்யியல் நீண்ட பாரம்பரியத்தையும், நிறைவு நாட்டப் போக்கினையும் கொண்டதாயினும்; தொடர்ச்சியான மெய்யியல் விசாரணைகளுக்கு இடம் கொடுக்கும் பண்புடையதாகவும், அறிவு பூர்வமான அணுகல்களுக்கு முதன்மை கொடுத்தும் - யாவற்றுக்கும் மேலாக, கருத்து வேறுபாடுகளை - கண்டனங்களை, நீண்ட பொறையுடன் ஏற்றுக் கொள்ளும் பாங்குடையதாய் காணப்படுகிறது. எதிர் மறையான சிந்தனைப் போக்குகளை வரவேற்றும் கண்டனங்களை ஏற்றும், கண்டனங்களுக்கு கண்டனம் தெரிவித்தும், தெளிவை நோக்கிச் செயற்படும் மெய்யியல் போக்காகத் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொண்டிருக்கிறது. மெய்யியல் விசாரணைகள் தொடர்ந்து நிகழ்நது கொண்டிருக்கும் காரணத்தால் இன்றும் அது உயிர்ப்பாய் விளங்குகிறது.

சமகால இந்திய மெய்யியலின் தோற்றத்திற்குப் பல காரணங்கள் கூறப்பட்டாலும், இயல்பான புதுமைகளை வரவேற்கின்ற பாங்கினையும், விசாரணைகளை வரவேற்கின்ற பாங்கினையும் இங்கு சுட்டிக் காட்டாது விடமுடியாது. முதற்பொருளாகக் கொள்ளப்படும் இறைவன் பற்றிய விளக்கமும் அதற்குச் சான்றாகும்.[7] இறைவன் பழமைக்குப் பழமையானவனாகவும் புதுமைக்குப் புதுமையானவனாகவும் இந்திய வைதீக மரபு குறிப்பிடுகிறது. புதிய சிந்தனைகளை வரவேற்பதுடன், அறிவை ஆராய்ந்து காணவேண்டும் என்கிற இலக்கையும் தர்சன நூல்கள் வெளிப்படுத்துகின்றன. எதிர்காலத்திலும் மெய்யியல் விசாரணைகள் இடம்பெற வேண்டும், அது கடந்தகாலத்தின் 'பழுதிலாத்திறன்' என்று கண்டவற்றுக்கு ஏற்ப இருத்தல் வேண்டுமென தர்சன நூல்களுள் ஒன்றான பெரியபுராணம் குறிப்பிடுகிறது.[8]

கீர்த்திமிகு சமயங்களினதும் மெய்யியல்களினதும் செல்வாக்குகள், அரசியல் மாற்றங்கள், ஆட்சி மாற்றங்கள், இந்திய மண்ணில் காலூன்ற ஆரம்பித்த காரணத்தால் பழமை மிகுந்த பாரம்பரிய சிந்தனைகளினதும், சமயங்களினதும் தத்துவார்த்த நிறைவுடைமைத் தன்மைகளில்- அதன முடிவுகளில், சித்தாந்தங்களில், சலசலப்புகள் ஏற்பட்டது. இந்திய மெய்யியலின் நிறைவுடைமை குறித்து பலவகைப்பட்ட விமர்சனங்களும் வியாக்கியானங்களும் சாதக பாதக மனப்பாங்குகளோடு இந்தியாவினுள் இருந்தும் மேற்கு நாடுகளிலிருந்தும் எழலாயின. உதாரணமாக டேல்றைப் தனது இந்திய மெய்யியல் குறித்த அவதானிப்பை பின்வருமாறு வெளியிட்டார், 'இந்திய அறிவுசார் மெய்யியலைப் பரீட்சித்துப் பார்க்கும்போது பெருமளவிலான பிரக்ஞையற்ற செயற்பாடுகளையும். அச்செயற்பாடுகளுக்கு இருப்பில் இல்லாதவற்றுடன் அறிவுசார் இணைப்புகளுமாக (அர்த்தமற்றுக்) காணப்படுகிறது. இந்திய மெய்யியலானது கலப்பற்றது, ஆன்மீகமானது, ஆன்மீக வழிபாட்டின் மூலமாய் நேரடி இறையனுபவத்தினைக் கொண்டதெனச் சொல்வதை விடவும் வேறெந்த பாரிய தவறும் இருக்க முடியாது.[9]

இதற்கு ஒத்ததான கருத்தொன்றையே மாற்றியல் ஒப் சேவரும் இந்திய மெய்யியல் பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். இந்தியமெய்யியல் துர்அதிஸ்டவசமாக சில மாந்திரீக சமயக் கூட்டமைப்பாகவும், ஒரே வித கொள்கையுடையதாகவும்; அற்புதம், ஆன்மீகம் ஆகிய கலப்புக்களைக் கொண்டதாகவும் காணப்படுகிறதேயொழிய; ஆன்மீக விடுதலைக்கான மிகச்சராசரியான வழிகள் எதனையும் கொண்டதல்லஎன்றார்.[10]. மேற்குறித்த விமர்சனங்கள் பாதகமான மனப்பாங்குடன் வெளியிடப்படடவை போலத்

தோன்றுகின்றன. இதற்கு மறுதலையான கருத்துக்களும் காணப்படுகின்றன. உதாரணமாக சின்காவின் கருத்துப்படி இந்திய மெய்யியல் விஞ்ஞான ரீதியாக, அறிவு பூர்வமான பரிசோதனைக்குரிய விளக்கங்களாக அணுகப்படவேண்டிய தேவையுடையதாயினும் அவ்வாறாக ஆராய்வதற்கு பலதடைகள் உண்டென்று குறிப்பிட்டார். அவ்வாறான தடைகள் பின்வருமாறு:

1. பரலோகம் பற்றிய சிந்தனைகள்,

2. சுதந்திரத்துக்குப் பின்னான ஆட்சியாளர்கள் சமய, மெய்யியல் சிந்தனைகளுக்கு வழங்கும் அதிகமான முக்கியத்துவம்,

3. விஞ்ஞானத்தைச் சுரண்டல் மனப்பாங்கென, இனம் காட்டி நிற்கும் இந்திய இங்கிலாந்துச் சிந்தனைப் போக்குகள்[11].

டி. பி. முகர்ஜியின் கருத்துப்படி; இந்திய மெய்யியலானது மதசார்பின்மை தேசியவாதம், தனியாள் வாதம், தனி மனித சிறப்புக் குறித்த மேன்மை நோக்கு, மறுமலர்ச்சிபோன்ற ஆய்வுகளால் வளர்க்கப்பட வேண்டும் என்றார்[12]. டால்குப்தா குறிப்பிடும் போது இந்திய மெய்யியல் தொடர்ச்சியான தலைமுறை வழியாகத் திறனாய்வுக்குட்பட்டதாய், அறிவியல் நுட்பம் நிறைந்ததாய் வளர்ந்து வந்துள்ளதென்றும் குறிப்பிட்டார்,[13]

மேற்குறித்த கருத்துகள் இந்திய மெய்யியல் இப்போதிருக்கும் பாங்கிலேயே தொடர்ந்திருக்க வேண்டுமா அல்லது 'புதுமையும்' 'நவீனத்துவமும்' கொண்டதாய் வளர்த்து செல்லப்பட வேண்டியதா எனத் தீர்மானிக்க உதவும்.

விடுதலையை வேண்டிநின்ற அரசியற் போராட்ட காலத்தில், மக்களின் எண்ணங்களில் சுதந்திர தாகத்தை ஏற்படுத்த வேண்டிய தேவை அன்றைய இந்திய மெய்யியலுக்கு இருந்தது. சுதந்திரத்தைப் பெறுவதற்கு முன்னோடியாக சுதேச மட்டத்தில் நிலவிய சமூகப்பூசல்கள், சாதிப் பூசல்கள் போன்றவற்றைக் களைந்தெடுக்க வேண்டிய தேவையிருந்தது. அதற்கு வாய்ப்பாக சகல சிந்தனைகளினதும், பண்பாட்டுப் பின்னணிகளிலும் காணப்பெற்ற ஒவ்வாமைகளைக் களைய வேண்டிய தேவையிருந்தது. அதுமட்டுமல்ல உலகச் சிந்தனைகளுக்கு உடன்பாடாகத் தனது சிந்தனைப் போக்குகளையும் சரிசெய்யவேண்டிய நிர்ப்பந்தம் ஏற்பட்டது. கைத்தொழில் வளர்ச்சி காரணமாக விஞ்ஞானத்துக்கு இந்தியா வழிவிட வேண்டிய தேவை ஏற்பட்டது. மாற்றங்களிற்குட்பட்ட மக்கள்கூட்டத்தை வழிநடாத்தும் பொறுப்பு இந்திய சிந்தனைப் போக்கிற்கு ஏற்பட்டமையால் சமகால இந்திய மெய்யியல் 'நவீனத்துவத்தையும், புதுமையையும் பெறவேண்டிய இன்றியமையா நிலைப்பாட்டிற்குள்ளாகியதெனலாம்'. இராதாகிருஸ்ணன் குறிப்பிடுவதைப்போல 'இந்திய தேசத்தை இளமைபெயரச் செய்வதற்காக மட்டுமன்றி, முழுமனித குலமும் மீள்தெளிவாய் உணரப்பட்ட உறவுகளை வெளிக்கொணர்வதற்காகவும் அன்று இந்திய அறிவு வேண்டப்பட்டது[13]. இதனைச் செயலாக்கும் வகையில் சமகால இந்திய மெய்யியலாளர்கள் பலவழிகளில் முயன்றனர். இம்முயற்சிகள் அனைத்தையும் பின்வரும் அடிப்படைகளில் பிரித்துப் பார்க்கலாம். 1. பாரம்பரிய இந்திய மெய்யியலை வியாக்கியானம் செய்வதன்மூலம் அதனை நவீனத்துவப் பாங்குடன் சமகால உலகிற்கு முன்வைப்பது. 2. இந்திய மெய்யியலை விமர்சன அணுகுமுறை அடிப்படையில் அணுகி சமகாலத்துக்கு ஏற்புடைய வகையில் விளக்கங்களை முன்வைப்பது. 3. சமூக சீர்திருத்தம் மனிதாய விழுமியம் என்பன குறித்த கருத்துக்களை மையப்படுத்திய அதனைச் சமகால சமூகத்தின்முன் வைப்பது.

பாரம்பரிய இந்திய மெய்யியலுக்கு வியாக்கியானம் செய்வதன் மூலமாக, அதன் நிறைவுடைத் தன்மையை எளிய

வியாக்கியானம் விளக்கங்கள் வாயிலாக நவீன உலகிற்கு முன்வைப்பதே வியாக்கியானகாரர்களது முதன்மைப் பணியாக அமைகிறது. தர்சன நூல்களின் கருத்துக்களை பொருள் காண முயலும் வழிமுறைகளில் ஏற்படும் பிரச்சனைகளுக்கும், மொழிவாயிலாக வரும் பிரச்சனைகளுக்கும் தீர்வுகாண முயற்சிக்கப்பட்டது அடிப்படைத் தத்துவங்களிலும், அவை குறித்த தத்துவார்த்த நிலைப்பாடுகளிலும் குறிப்பிடத்தக்க மாற்றங்கள் நிகழவில்லையாயினும் காலத்திற்கேற்ப சொற்களுக்குப் பொருள்கொள் முறையில் மாற்றங்கள் பெற்றதை உணரக்கூடியதாயுள்ளது. புதிய வியாக்கியானங்கள் காலவழக்கையும், மொழி வழக்கையும் தழுவியே வருவதால் அவற்றின் ஏற்புடைமை பற்றிய ஐயங்கள் எழுவது இயல்பே. பிரம்ம சூத்திரம் பிரம–ஆன்மத் தொடர்பிற்கு பொருள்கொள்ளும் முறைமையில் அத்துவிதமாக, விசிட்டாத்துவிதமாக, துவிதமாக விளக்கப்படுகிறது. இவை எண்ணக்கருக்களிற்குப் பொருள் கொள்ளும் முறமையில் ஏற்பட்ட விளைவுகளே, வழுவினால் வந்தவையல்ல. குறிப்பானும் குறியீடும் அதாவது சொல்லும் அர்த்தமும் காலத்திலும் - வெளியிலும் வெவ்வேறு தளங்களில் நகர்ந்து கொண்டிருப்பதையே இது உணர்த்துகிறது. வியாக்கியானகாரர்களது பணி, வியாக்கியானம் செய்வதோடு மட்டும் நின்றுவிடாது, மேற்கத்தய சிந்தனைகளோடும் அதனது போக்குகளோடும் ஒப்பிடுவதாய் இருந்தது. இத்தகைய அணுகுமுறை மேற்குலகம் இந்திய மெய்யியல் குறித்து கொண்டிருந்த தவறான கற்பிதங்களைப் போக்கிக்கொள்வதற்குப் பெரிதும் உதவின. இவ்வகையில் இராதாகிருஸ்ணன், விவேகானந்தர் போன்றவர்களது வியாக்கியானங்கள் உலகளாவிய ரீதியில் இந்திய மெய்யியலுக்குச் சிறப்பினைத் தேடித்தந்தன. டாஸ்குப்தா இராஜேந்திர பிரசாத், பாண்டே போன்றவர்களது வியாக்கியானப் பங்களிப்புகளும் இவ்வகையில் விதந்து போற்றுதற்குரியன.

இந்திய மெய்யியலை விமர்சனரீதியில் அணுகியவர்கள் ஒவ்வோர் தர்சனப் பிரிவையும் அதன் பிரச்சினைகளையும் மறுமதிப்பீடு செய்தனர். பகுப்பாய்வு செய்வதன் மூலம் தாம் ஆய்விற்கெடுத்துக் கொண்ட மரபுசுட்டும் கருத்தை தெளிவுபடுத்தினர். இவர்களது விமர்சன அணுகுமுறை தருக்க அடிப்படைகளை ஆதாரமாகக் கொண்டது. இவ்வகையில் சமகால ஆய்வாளர்களான டாட்டா, சடோபாத்தியாய, சர்மா, மதிலால், ஜெயத்திலக்கா ஆகியோர் குறிப்பிடத் தக்கவர்கள்.

சமூக சீர்திருத்தங்களையும் மானிட விழுமியங்களையும் மையப்படுத்தி, சமகால தேவைக்குத் தகுந்தவாறாக இந்திய மெய்யியலை அணுகியவர்களும் உளர். இவர்கள் மெய்யியற் சிந்தனைகளை சமூகமயப்படுத்துவதன் மூலமாக அவற்றிற்கு உயிர்ப்பைக் கொடுக்கலாமென நம்பினர். ராஜ் மோகன் ராய், விவேகானந்தர், காந்திஜீ, தயானந்த சரஸ்வதி ஆகியோர் இவ்வகையில் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள்.

சமகால இந்திய மெய்யியல் மேற்குறித்த திசைகளில் பயணித்த பொழுதும் விதிவிலக்காக வேறுசில முனைப்புகளையும் அவதானிக்க கூடியதாயுளது. இவ்வகையில் அர்த்தசாஸ்திரம், தனுர்வேதம், காந்தர்வ வேதம் என்பனவும் மனு யாகஞவல்சியர், வாத்சாயனர் ஆகியோரின் அரசியற் சிந்தனைகளும், வானசாஸ்திரம் தொடர்பாக ஆரியபட்டர், பிரமகுப்தர், வராக மிஷ்ரர் ஆகியோர்களின் கண்டுபிடிப்புக்களும் வெளிக்கொண்டு வரப்படுகின்றன. இந்த வகையில் உளவியல் குறித்த கருத்துக்கள் யருநாத்சிங்க, குப்புசாமி போன்றோராலும், அழகியற் கருத்துக்கள் எ. கே. ஆனந்தக்குமாரசாமி, தாகூர் ஆகியோராலும், சடத்தை முதன்மைப் படுத்திய கருத்துக்கள் டேவி பிரசாத் போன்றோராலும் ஆராயப்பட்டமை குறிப்பிடத் தக்கது.

II. இந்திய சிந்தனை சமகால மெய்யியலாளர்களது பார்வையில் வாழ்க்கை குறித்த ஒரு நோக்கோ அல்லது ஒரு

வாழ்க்கை முறையோ என விளக்கிக் கொள்ள முடியாத புதிராக குறிப்பிடப் படுகிறது.[15] இந்தியாவில் சமயம் வாழ்க்கை முறையாகவும் பரிணமித்து விளக்குகின்றது.[16]

ஒழுக்க நெறிகளைப் பின்பற்றும்போது இம்மையில் சிறந்த வாழ்வையும், மறுமையில் பிறப்பில்லாப் பெருவாழ்வையும் பெற்றுத் தரும் என்கிற நம்பிக்கை அன்றிலிருந்து இன்றைவரை இந்திய மரபில் இழையோடிக் காணப்படுகிறது. மனிதாயப் பண்புகள் வாழ்க்கையின் தளமாக அமைவது பற்றிய சிந்தனைகளும் இந்திய மரபில் சித்தரிக்கப்பட்டுள்ளன. நிலைமை இவ்வாறிருக்க, நினியன் ஸ்மாட் இந்திய மெய்யியலை பௌதிகவதீதமாகவும், சமய எண்ணங்களின் ஆதிக்கத்திற்குட்பட்ட தொன்றாகவும் வாதிடுகின்றார்.[17]

அது பெரிதும் மோட்சத்துடன் தொடர்புடையதென கால் பொட்டர் குறிப்பிடுகின்றரார்.[18] இந்திய மெய்யியல் பற்றிய இவர்களின் புரிந்துணர்வு பெரிதும் ஒருபக்கச் சார்பானது. மோட்சம் எந்த அளவிற்கு இந்தியருக்கு முதன்மை பெற்ற பிரச்சினையாக இருந்ததோ, அதேயளவான முக்கியத்துவம் போகத்திற்கும் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்வுலகவாழ்க்கை இந்திய மரபில் ஒருபோதும் கண்டிக்கப் பட்டதில்லை. காமசூத்திரம், ஆயுர்வேதம், அர்த்தசாஸ்திரம், சோதிடம் என்பன இவ்வுலக வாழ்க்கையை முதன்மைப் பொருளாகக் கொண்டதென்பது குறிப்பிடத் தக்கது. இந்தியாவைப் பொறுத்தவரை மனித வாழ்க்கை முதன்மை பெற்றது. தற்கொலை எச்சந்தர்பத்திலும் ஆதரிக்கப்பட்டதில்லை. அத்துடன் அது மனிதனை மட்டும் மையமாகக் கொண்டதல்ல. உயிரினம் முழுவதையும் தழுவியதாய், அவற்றின் வாழ்க்கையோட்டத்தை அங்கீகரித்ததாய் காணப்படுகிறது. போகத்தின் பின்பே மோட்சம் என்ற நிலைப்பாடே வைதீக தரிசனங்களின் முதன்மைச் சிந்தனையாயிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

இந்திய மெய்யியற் போக்கினை ஆராய்ந்த கஜமி நாகமூரா அது பிரபஞ்ச மறுப்பை நிராகரிப்பதையும், தனியான்மவாதம் குறித்த நிலைப்பாடுகளை மறுதலிப்பதையும், பொருட்களுக்கிடையேயான பொதுமையையும், பிரபஞ்ச வியாபகத்தின் தன்மையையும், ஆளுமையின் விளக்கத்தையும், கூடவே பிரபஞ்ச ஆன்மாவின் முக்கியத்துவத்தினையும், அது சடப்பிரபஞ்சத்திலிருந்து எவ்வாறு வேறுபட்டிருக்கிறதென்பதையும், அதற்கான பௌதிகவதீத அடிப்படைகளையும், சகிப்புத் தன்மையையும் கொண்டு விளக்குகின்றதென்றார்.[19] இந்திய மெய்யியல் மானிடம் குறித்தும், பிரபஞ்சம் குறித்தும், மானிட உறவுகள் குறித்தும் மரணத்தின் பின் மனிதன் நிலைகுறித்தும், ஆராய்கின்ற நிறைவுடைத் தத்துவம் என்பது புலனாகிறது.

III. இந்திய மெய்யியல் நீரோட்டத்தில் 14ம் நூற்றாண்டில் இஸ்லாமியர் வருகையால் ஏற்பட்ட சமூக அரசியல் மாற்றங்களே சமய மெய்யியற் சிந்தனைகளை முதலில் தாக்கியது. இந்திய மெய்யியல் நிறைவற்றது. சமயம் சார்ந்தது. அறிவியல் நோக்கிற்கு உவப்பற்றது, என்கிற கருத்தமைவுகள் 18ம் நூற்றாண்டில் பிரித்தானியரது வருகையின் பின்னரே தோன்றின. அரசியலதிகாரம் பெற்ற அன்னிய சமய மெய்யியற் சிந்தனை சுதேசச் சமயச் சிந்தனைகளுடன் கைகோர்த்தமை சலசலப்புக்களை ஏற்படுத்தியது.

கபீர்தாஸர் (1440 – 1518) போன்ற இஸ்லாமியச் சிந்தனையாளர்கள் இந்து தத்துவத்திற்கும் இஸ்லாமிய தத்துவத்திற்குமிடையில் சமரச சமத்துவம் காண முயன்றனர். சீக்கியரான குருநானக் இந்து இஸ்லாமிய தத்துவங்களை இணைத்து அதன்வழியாக சீக்கிய மதத்தினை உருவாக்கினார். ஐரோப்பியர் கிறீஸ்து மதத்தையும், தத்துவங்களையும் சுதேசிகள் மீது ''மனிதாபியானக் கல்வி'' என்கிற போர்வையில் ஆங்கிலக் கல்வி அரச உத்தியோகத்தை வழங்குமென ஆசையூட்டினர்.

பாரம்பரிய சமய மெய்யியல் தத்துவங்களை வெற்றுத் தத்துவம் எனவும் பேசத் தலைப்பட்டனர். இத்தகையதொரு பின்னணியில் நிலைகுலைந்துகொண்டிருந்த சுதேசச் சிந்தனைகளை கால – தேச வர்த்தமானச் சூழலுக்கு இசைவாகவும், நிறைவுடைப் பண்புகள் குலைந்துபோகாது பாதுகாத்தும், சருகலாகக் காணப்பட்ட பகுதிகளைச் சீர் செய்தும், தற்கால மெய்யியலாளர்கள் தம் முயற்சிகளை மேற்கொண்டனர்.

சமகால வளர்ச்சிப் போக்கு ராஜ்ராம் மோகன்ராயினுடைய பிரம்ம சமாஜ அங்குராப்பணத்துடன் ஆரம்பமாயிற்று.[20] ஈஸ்வர வித்தியாசாகர், மைக்கேல் மதிசூதன தத்தர் போன்யோர் இச் சமாயத்துடன் ஈடுபாடு கொண்டவர்களாகக் காணப்பெற்றனர். தாகூர் தனது கட்டுரையொன்றில் ''1816-ம் ஆண்டு தான் பிறந்த ஆண்டாகையால் முக்கியமுடையதன்று, இவ்வாண்டிலே மூன்று சமாஜங்கள் தோன்றி இந்திய மெய்மியற் சிந்தனைகளை வளர்க்க முற்பட்டதால் முக்கிய ஆண்டானது''[21] என்றார். ராஜ ராம மோகன் ராய் சமயம், வரலாறு, மெய்யியல் பன்னாட்டு மொழிகள், இஸ்லாம், பௌத்தம், கிறிஸ்தவம் ஆகியனவற்றில் நன்கு தேறியவர். ஐரோப்பிய மெய்யியலாளர்களதும் சமூகவியலாளர்களதும் பங்களிப்பினை நன்கு தெரிந்துகொண்டவர். பேக்கன், பெந்தாம் போன்ற மெய்யியலாளர்களது சிந்தனைகளில் அதிக ஈடுபாடு கொண்டவர்[22] இவரைக் குறித்து றோமன் றோலன்ட் குறிப்பிடுகையில் இராட்சத ஆளுமையுடையவர் என்றும், இந்திய மண்ணில் வலிமையுடன் ஆழமாக உழவு செய்தவர் என்றும் குறிப்பிடுகிறார். மேலும் இமாலய அற்புதங்களாகக் கொள்ளப்பட்டனவற்றை, நவீன ஐரோப்பிய விஞ்ஞானங்களின் முறையியலினுள் கொண்டுவந்தாரென குறிப்பிடுகிறார்.[23] மோகன் ராய் மேலானதொரு பரம்பொருள் கொள்கையை வேத உபநிடதங்களைச் சான்றாகக்கொண்டு வெளிப்படுத்தினார். பிரமத்தின் இருப்பை ஏற்றுக்கொண்ட இவர், சங்கரரது வேதாந்தக் கருத்துக்களில் காட்டிக்கொண்ட ஈடுபாட்டினை விடவும், ராமானுஜரது வேதாந்தத்தில் காட்டிக்கொண்ட ஈடுபாடே கூடுதலாகப்படுகின்றது சங்கரர் உலகக்காட்சி பழுதைப் பாம்பாகக் கருதுகிற மாயை போன்றது என்கிறார். இதனை மோகன் ராய் பழுதும் உட்பொருளே அதற்கும் இருப்பு உண்டெனப் பொருள் கொண்டு, இந்த உலகம் பாம்பைப் பார்ப்பதுபோல ஒரு சுயாதின இருப்பினைக் கொண்டிருக்காவிட்டாலும், தனது இருப்பைப் பிரமத்திலிருந்து பெறுகிறதென்றார், பிரமம் என்கிற தத்துவத்தை முன்வைத்ததன் மூலம் வேதப் பொருளை மெய்யியலுடன் இணைத்து நோக்கும் மரபை உருவாக்கினார்.

ஐரோப்பாவில் உள்ளது போன்ற சமயசார்பற்ற கல்வியையும் இயற்கை விஞ்ஞானங்கள் குறித்த கல்வியையும் இந்தியாவில் கற்பிக்க வேண்டும் எனச் செயற்பட்டார். மேற்கத்தேய சிந்தனைகள் விதந்து பேசும் மனிதநேயச் சிந்தனைகளைத் தர்சன சாஸ்திரங்களிலிருந்து வெளிக்கொணர்ந்து விமர்சித்தார். தர்சன சாஸ்திரங்களை பிற மொழிகளில் மொழிபெயர்த்து அச்சேற்றினர். இந்த வகையில் சமகால இந்திய மெய்யியலின் தோற்றத்திற்கு வித்திட்டவர் இவர் எனக் கூறலாம். எனினும் இவரால் முன்வைக்கப்பட்ட சமய சமத்துவ நோக்கையும் உருவ வழிபாட்டு மறுப்பையும் இந்தியமண் ஜீரணித்துக் கொள்ளவில்லை.

காலப் போக்கில் ராஜ் ராம் மோகன் ராய் தோற்றுவித்த பிரம்ம சமாஜத்தில் எழுந்த கொள்கை வேறுபாடு ஆகிப் பிரம சமாஜம், இந்திய பிரமசமாஜம், சாதாரண பிரம சமாஜம், எனப் பிரிபடக்காலாயிற்று. இந்திய மெய்யியலின் எழுச்சியையும், தேவையறிந்து கருத்துக்களை ஊன்றிச் செல்லும் திறனையும் ராயும், அவரது சமாஜத்திலிருந்து பிரிந்து சென்றவர்களும் வெளிப்படுத்தினாலும், இந்திய சமயச் சிந்தனையில் முக்கியத்துவம் பெற்ற

உருவ வழிபாட்டு முறைமைகளை புறக் கணித்தமை பிற சமய தத்துவங்களுடன் சமரசம், சமத்துவம் கணடமை காரண மாக பாரம்பரிய வரலாற்றுக் கலா சாரத்தைக் கொண்ட இந்திய மக்கள் இவர்களை ஏற்றுக் கொள்ளவில்லை. இவ் வாறே தயானந்த சரஸ்வதியினால்தோற்றி விக்கப்பட்டதும் 'வேதத்திற்குத் திரும்புங் கள் என்கிற கோஷத்தினை உயிர்ப்பாய்க் கொண்டிருந்த இயக்கமும், அன்றி பேசன்ட் அம்மையார் உள்ளிட்ட விதேசிகள் பங்கு கொண்ட பிரம சமாஜமும் வெற்றி பெற வில்லை. முன்னையது எத்துணை தூரம் வேதக் கருத்துக்களில் இறுக்கமான அடித் தளத்தைக் கொண்டிருந்தாலும உருவவழி பாட்டையும், சமயங்களின் இருப்பையும் ஏற்க மறுத்தமையால் தோல்வி கண்டது. பின்னையது விதேசிகள் சுதேச அமைப்புக் கள் எதனை உருவாக்கினாலும் சுய இலாபங்களுக்காக அவற்றைப் பாவித் தமையால் வலியிழந்தது.

தட்சணேஸ்வரத்தில் கோயில் புரோகி தராகப் பணிபுரிந்து, முறைசார்ந்த கல்வி எதனையுமே பெற்றுக் கொள்ள மல் உள் ளுணர்வின் மூலம் உண்மைப் பொருளை உணர்ந்த இராமகிருஸ்ணனின் சமய மெய்யியற் பணிகளோடேயே சமகால இந்திய மெய்யியலின் பொற்காலம் ஆரம்ப மாகிறதெனலாம். முப்பது கோடி மக்களின் ஈராயிரமாண்டு கால ஆன்ம ஞான அனுப வத்தின் வெளிப்பாடு[21] என ரோமன் ரோலண்டினால் விதைந்துரைக்கப்பட்ட வரும், உலகை நோக்கி இந்திய மெய்யி யலை, இந்திய சமயத் தத்துவங்களை எடுத்துச்சென்ற விவேகானந்தரைச் சீடரா கக் கொண்டவருமான இராமகிருஸ்ணனின் மெய்யியல் பங்களிப்புக்கள் பாரம்பரிய மெய்யியலின் வலிமையை எடுத்துக்காட்டும் அதேவேளையில் இந்திய தத்துவத்தின் உள்ளார்ந்த கருத்துப் பூசல்களுக்கும் ஆறுதல் தருவனவாயின் அத்வைதக் கருத் துக்களுக்கு முதன்மை வழங்குகின்ற அதே வேளையில் துவைதம், விசிட்டாத்வைதம், அத்வைதம் அனைத்தும் இறுதிப் பொருளை நோக்கிச் செல்வதற்கான அறுதியான பாதைகள் என எடுத்துச் சொன்னார். துறந்தோர்க்காய் மட்டுமல்ல இல்வாழ் வோருக்குமாகவே தத்துவம் உள்ளதென் றும், இல்வாழ்வில் ஈடுபட்டிருப்போருக்கு அந்நிலையில் நின்றவாறே இறைவனைப் பற்ற துவிதம், விசிட்டாத்வைதம் துணை புரியும் என்றார் சமயங்களுக்கிடையே ஒற்றுமைப்பாட்டை வலியுறுத்தி வரவேற் றார்.

எந்தவொரு சமயமும் எத்தகைய கருத்தைக் கொண்டிருந்தாலும், அதைச் சார்ந்திருக்கும் சமயி தன்னை இறைவனுக் காய் அர்ப்பணித்துக் கொண்டும், தன் அயலவன்மேல் அன்பு செலுத்தியும் உதவி செய்தும் செயல்படுவானானால் அவன் சார்ந்திருக்கும் சமயம் உண்மைச் சமய மாகும் என்றார்.[25]

ராய் போன்றவர்கள் விட்ட தவறினை இராமகிருஸ்ணர் சமயங்களின் இருப்பை யும் உருவவழிபாட்டின் முதன்மையையும் வலியுறுத்துவதன் மூலமாய் சீர்செய்தார். எனக்கு இந்துமதம் எவ்வாறாக அருமை பெருமை வாய்ந்ததாகக் காணப்படுகின் றதுவோ அவ்வாறே ஏனைய சமயங்களும் எனக்குக் காட்சியளிக்கின்றது. என காந்தி குறிப்பிடுவதன் மூலம், மேற்குறித்த கருத்தை மீள வலியுறுத்தினார். இராம கிருஸ்ணர் உருவவழிபாட்டு முறையின் அவசியத்தை வலியுறுத்தும் நோக்கோடு 'தந்தையின் புகைப்படம் எப்படி உன் தந்தையை நினைவுக்குக் கொண்டு வருகின் றதோ அதேபோல நீ தொடர்ந்து வழிபட்டு வந்தால் இறைவனை அடைவாய்[62] என் றார். அயலவனில் அன்புகாட்ட வேண்டும். அவனுக்குச் சேவை செய்ய வேண்டும் பிற மதங்களை மதித்து நடக்க வேண்டும் என்று கூறுவதன் மூலம் மனிதாயப் பண்பு களை ஊக்குவிக்கின்ற பாங்கினை வெளிப் படுத்துகிறார். இது போன்ற கருத்தினைக் காந்தியும் 'வரையறை கடந்த தத்துவ மான கடவுள் அதாவது சத்தியத்தை உணர்ந்து கொள்வதன் மூலமும் பிரதியுப

காரம் கருதாத அன்பை ஒருவர் நல்குவதன் மூலமாகவே மனித உறவுகளை சரியான படி அமைத்துக் கொள்ள முடியும் என்றார்.[27] இறைவனுடன் இணைந்துகொள்வ தெவ்வாறென கிறீஸ்தவனுக்கு கிறீஸ்து மதமும், இஸ்லாமியனுக்கு இஸ்லாமிய மதமும், இந்துவுக்கு இந்து மதமும் கூறி வைத்துள்ளது[28] என இராமகிருஸ்ணர் கூறுவதன் மூலம் சமயப் பொறையுணர்வை மட்டுமல்ல சிறந்த வாழ்வியலுக்கான ஒழுக்கக் கோவைகளையும் முன்வைக்கின்றார். இவரது பணிகளை இந்திய தத்துவ ஞானியொருவரின் இந்திய தேசிய ஒருமைப் பாட்டிற்கான அறைகூவல் எனவும் சமகால இந்திய மெய்யியலின் நோக்கைப் பொருள் பொதிந்த தொன்றாக்குகின்ற முயற்சி அல்லது முனைப்பு எனவும் கூறலாம்.

இந்திய மெய்யியலின் பௌத்த தர்சனம் போன்ற ஏற்பாடுகள் கூடுதலாக துறவறக் கருத்துக்களை வற்புறுத்துகின்ற நியதியினாலும், தர்சன நூல்கள் வர்ணாச்ரம தர்மத்தை எடுத்துக் கூறுகின்ற பாங்கினாலும் இந்திய மெய்யியல் துறவிகளை உருவாக்க பிராயத்தனம் செய்கிற ஒரு ஏற்பாடு என்கிற எண்ணம் மேற்கத்தேய மெய்யியலாளர்களிடம் பரவலாகவும், கீழைத்தேய ஆய்வாளர்களிடம் சிதறலாகவும் காணப்படுகிறது. துறவு வாழ்வின் பேறாக ஆன்மவிடுதலையைஇலகுவாக்கிக் கொள்ளலாம். மோட்ச நிலைகள் என்று கருதப்பட்டன வற்றுள் மேலான நிலையினை அடைந்து கொள்ளலாமென்ற சிந்தனைகள் பாரம்பரிய மெய்யியலில் காணப்படுகிறது. சமகால மெய்யியலாளர்களுள் ஒருவரான ரவீந்திரநாத்தாகூரின் மெய்யியற் பங்களிப்புக்கள் கணிசமான துறவையும், வாழ்வை வெறுக்கும் மனப்பாங்கையும் களைவதற்கான முயற்சியேயாகும்.[29] வாழ்க்கையில் பிடிப்பை ஏற்படுத்திக் கொண்டே விடுதலையை அடையலாமென சமகால மெய்யியலாளர்கள் பலர் கருத்துகளை வெளியிடுகின்றனர். பகவத்கீதையின் அறவியற் கருத்துக்களை தன்வாழ்வியலின் அறக்கட்டளைகளாக ஜீரணித்த விவேகானந்தர் ஆன்மன் பிரம்மன் அத்துவிதப்படுத்தலுக்கு இராஜயோகம் மட்டும் சிறந்த வழியல்ல அன்பின் வழியாக கடமைகளை நிறைவேற்றி நிற்கும் கர்ம மார்க்கமும் சமவளவில் வலிதான வழியே என்றார்.[30] மனிதன் மற்றைய மனிதனுக்காய் பயன் கருதாது சேவையாற்ற வேண்டும் என்றார்.

உண்மையான சமயியானவன் எல்லா மனித உயிரிலும் சிறப்பாக நலிவுற்றோரில் இறைவனைக் காண்பவனாக விளங்க வேண்டும் என்றார். இங்கு மனித நேயம் அழுத்திக் கூறப்படுகிறது. இறைவனை சக மனிதனில் காண்பதன் மூலமும் பயன் கருதாத கடமைகளைச் செய்வதன் மூலமும் ஆன்ம - பிரம்ம சங்கமம் சாத்தியமாகும் என்றார். எனவே அதனை அடைவதற்கான பயிற்சிப்புலமாக சமூகத்தையும், பயிற்சி நெறியாக பயன்கருதா கடமையையும், பயனாக ஆன்ம இறைவன் சங்கமத்தினையும் வகுத்துக் கூறுகிறார்.

மனிதாயப் பண்புகளை நடைமுறைகளோடு ஒட்டியே சமகால இந்திய தத்துவம் முன்வைக்கிறது. இதற்கு விவேகானந்தருடைய மெய்யியல் பங்களிப்புகள் சிறந்த சான்றாகும். மனிதாய வர்க்கத்திற்கு செய்யும் சேவையின் மூலமாக கடவுளை நான் காண முயன்று வருகின்றேன் எனக் காந்தி[31] கூறுகின்ற கருத்து விவேகானந்தரது கருத்தை மீள வலியுறுத்துவதாக அமைகிறது.

அறவழிப்பட்ட வாழ்வு, அதாவது சத்தியம், மனிதநேயம், மனித சமத்துவம் பேணல் காந்தியின் மெய்யியலடிப்படையாகக் காணப்படுகிறது. சமுதாய சமத்துவம் பேணாத கருத்துக்கள் தர்சன நூல்களின் மூலமான வேதத்தில் இருந்தால் என்ன, வேறெங்கிலிருந்தாலென்ன அதனை மிக வன்மையாகச் சாட காந்தி தவறியதில்லை.

அழிக்க முடியாத களங்கம் ஒன்றை இந்துமதம் தன்னகத்தே கொண்டிருக்கின்றது. அநாதி காலம் தொட்டு அது நமக்கு

வந்திருப்பதாக நான் நம்பியதில்லை. நாம் மிக தாழ்ந்த நிலையில் இருந்த காலத்திலே தான் இந்த துக்கமான, கேவலமான அடிமைத்தனமான தீண்டாமையுணர்வை நாம் கைக்கொண்டிருக்க வேண்டுமென்பது எனது கருத்தென காந்தி கூறுவதன் மூலமாக - சமகால இந்திய மெய்யியற் சிந்தனையாளர்கள் சமூக அநீதிகளை சமுதாயச் சீர்கேடுகளை வன்மையாக எதிர்க்கிறார்களென்பது புலனாகிறது.

□

அடிக்குறிப்புகள்

1. Robert A Mcdermott (*Editor)* *Basic writings of S. Radhakrishnan*, Jaico publishing house, Bombay, 1970, P 102
2. Surendarnath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Vol I, Motilal Banarsiddass. Delhi. 1975, P 66
3. Srinivasa Roa, 'On modernising Indian Philosophy' *Indian Philosophical annual*, Vol 18, University of Madras, 1985 - 1986, P. 127.
4. J. H. Muirhead (*Genaral Editor*) *Coatemporary Indian p'hilosophy* London George Allen & Unwin Ltd, 1936, P 269
5. Chandradhar Sharma, *A critical Survey of Indian Philosophy*, motilan Benarsidass, Delhi, 1976, P. 13.
6. Erich Frenwellor, *History of Indian Philosophy* U. M. Bedakar Motilal Banarsidass, Delhi 1973, P. 1.
7. *மாணிக்கவாசகர், திருவாசகம், திருவெம்பாவை, 9*
8. *சேக்கிழார், பெரியபுராணம், திருஞானசம்பந்தமூர்த்தி நாயனார் புராணம், 159-*
9. T. N. Ganapathy, ' The Indianess of Indian Philosophy - A critical Survey", *Indian Philosophical annual*, Vol 18, University of Madras- 1985 - 1986, P. 199
10. Ibid 199
11. Dale Ripe, 'Indian Philosophy since Independence.' *Researeh*, Indian publications, Calcutta, 1979, P 102
12. Ibid, P. 73

13. Ibid P 28

14. Ibid P 34

15. V A. Devasenapathy, 'The Philosopher speaks for him self,' *Indian philossphical annual* Vol 17, University of Madras, 1983, P, IX

16. Sarasrati Channkesava, *Concept of Indian Philosophy*, Orient Longman Bombay, 1976, P. IX.

17. K. Saratchandran 'contemporary approches to Indian Philosophy' *Indian Philosophical annual*, 1985 - 1986, P 219

18. Ibid, P 219

19. Hagine Nakamura, *Ways of thinking of Eostern people*, Honolulu University of Hawai press, 1964, P. 41 - 168

20. Opcit, J. H. Muirhead, 1936, P 25

21. Ibid, P 25

22. V. Brodov, *Indian Philosophy in modern times*, progress publishers Moscow, 1984, P 14

23. Ibid, P 145

24. Roman Rolland *(Trans)* E. F. Malcoimamith, *The life of Rama krishna Advaita Ashr .ma*, Calcutta, 1977, P 13

25. கலாநிதி நா. சுப்பிரமணியம், இந்தியச் சிந்தனை மரபு, சவுத் ஏசியன் புக்ஸ், 1993, ப 110

26. மே. கு. நூ. ப. 141

27. R. Balasubramanium, C. S. Devadass *(Editor)*, *Gandhian throught*, University of Madras, 1981, P. 136.

28. Albert Schweitzer, *Indian thought and its development*, Adam & Charles black, London, 1957, P 218

29. Opcit, Robert A Mcdermott *(General Editor)*, 1970, P. 217

30. Opcit, Albert Schweitzer, 1951, P. 256

31. Opcit, R. Balasubramanium C. S. Devadas, 1981, P. 141